خطباتِ اقبال

ایک مطالعہ

طاف احمد اعظمی

خطبات اقبال

ایک مطالعہ

الطاف احمد اعظمی

یہ کتاب فخرالدین علی احمد میموریل کمیٹی، حکومت
اترپردیش لکھنؤ کے مالی تعاون سے شائع ہوئی ہے

خطباتِ اقبال

ایک مطالعہ

(C) جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ

مطالعہ

نام کتاب	:	خطبات اقبال، ایک مطالعہ
مصنف	:	الطاف احمد اعظمی
ناشر	:	مصنف
سنہ اشاعت	:	ستمبر ۲۰۰۱
تعداد	:	۴۰۰
قیمت	:	۲۵۰ روپے
کمپوزنگ	:	فلاحی کمپوزرس، شاہین باغ، نئی دہلی۔ ۲۵
مطبع	:	ثمر آفسٹ پرنٹرز، نئی دہلی

تقسیم کار

- مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، جامعہ نگر، نئی دہلی ۱۱۰۰۲۵
- انجمن ترقی اردو (ہند) اردو گھر، راؤز ایونیو، نئی دہلی ۱۱۰۰۰۲
- ایجوکیشنل بک ہاؤس، شمشاد مارکیٹ، علی گڑھ، یوپی

KHUTBAT-E-IQBAL- EIK MUTALIYA
ALTAF AHMAD AZMI
PRICE: 250.00

فہرست مضامین

مقدمہ : ۵

پہلا خطبہ :

علم اور روحانی تجربہ ۱۹

دوسرا خطبہ :

روحانی تجربے کے مکشوفات کی عقلی جانچ ۵۷

تیسرا خطبہ :

تصور خدا اور عبادت کا مفہوم ۱۰۳

چوتھا خطبہ :

انسانی نفس ــــ اس کی آزادی اور سرمدیت ۱۴۳

پانچواں خطبہ :

اسلامی ثقافت کی روح ۱۸۱

چھٹا خطبہ :

اسلام میں اصول حرکت (اجتہاد) ۲۰۵

ساتواں خطبہ :

کیا مذہب ممکن ہے؟ ۲۴۷

مقدمہ

عہد عباسی میں یونانی علوم بالخصوص منطق و فلسفہ کا ترجمہ عربی میں ہوا تو مسلمانوں کے تعلیم یافتہ طبقے میں اسلامی عقاید و افکار کے بارے میں متعدد بحثیں اٹھ کھڑی ہوئیں اور بہت سے اہل علم شک و شبہ میں پڑ گئے۔ یہ بات تقریباً سب نے تسلیم کر لی کہ امامِ فلسفہ ارسطو کے دماغ سے نکلا ہوا ہر خیال حرف آخر ہے اور اس میں کسی غلطی کا کوئی امکان نہیں ہے۔

اس صورت حال کو دیکھ کر امام غزالیؒ نے فلسفۂ یونان کا گہرا مطالعہ کیا اور پھر اپنی کتاب "تہافتہ الفلاسفہ" میں فلسفۂ یونان کے الٰہیاتی مسائل کی غلطیاں واضح کیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے اسلامی عقاید و مسائل کی عقلی توجیہ بھی پیش کی تاکہ ارباب عقل کے لیے وہ قابل قبول بن سکیں اور اہل ایمان کے عقاید میں استحکام پیدا ہو۔ ان کی کتاب "احیاء العلوم" اس کوشش کی آئینہ دار ہے اور اسی سے صحیح معنی میں علم کلام کی بنیاد پڑی۔

علم کلام کی غرض اسلامی عقاید کا اثبات اور ان کی ایسی عقلی تشریح ہے جس سے مخالفین اسلام کے اعتراضات اور ان کے پیدا کردہ شکوک رفع ہو جائیں۔ علم کلام میں عام طور پر جو موضوعات زیر بحث آتے ہیں ان میں ذات باری تعالیٰ اور اس کی صفات، حیات و کائنات کی حقیقت، انسانی نفس کی ماہیت، وحی و الہام، نبوت، حشر و نشر، تقدیر، جبر و قدر اور جنت و دوزخ وغیرہ زیادہ اہمیت رکھتے ہیں۔ اس اعتبار سے خطبات اقبال کا شمار جدید علم کلام میں ہو گا۔

اقبال نے محسوس کیا کہ عہد جدید کے فکری مسائل عہد قدیم کے فکری مسائل سے بالکل مختلف ہیں۔ ماضی میں مذہب اور فلسفہ کے درمیان آویزش تھی اور یہ خالص تصورات کی آویزش تھی۔ لیکن جدید عہد میں جہاں ایک طرف قدیم مذہبی فکر اور جدید فکر و فلسفہ میں تصادم ہے وہاں سائنسی علوم سے بھی جن کی بنیاد مشاہدہ و تجربہ پر ہے، مذہب ہم آہنگ نہیں ہے۔ چنانچہ بہت سے اصحاب علم مذہبی عقاید کے بارے میں تشکیکی ذہن رکھتے ہیں۔ ان کے ذہنوں سے شک کا کانٹا نکالنے میں ہمارے قدیم علوم کی افادیت مشکوک ہے۔

اقبال کا خیال ہے کہ جس طرح قدیم علم کلام اپنی محدود افادیت کے باوجود عہد حاضر کی فکر کے پیدا کردہ سوالات کا جواب دینے سے قاصر ہے اسی طرح قدیم تصوف بھی جس نے بلاشبہ مذہبی تجربے کی قدیم روایت کو آگے بڑھایا ہے، اپنے قدیم اندازِ فکر و ذکر اور پیچیدہ مصطلحات کی وجہ سے عہد جدید کے انسان کے لیے ناقابل فہم ہے۔ ان کے الفاظ ہیں:

> The more genuine school of Sufism have, no doubt, done good work in shaping and directing the evolution of religious experience in Islam; but their latter day representatives, owing to their ignorence of the modern mind, have become absolutely incapable of receiving any fresh inspiration from modern thought and experience. They are perpetuating methods which were created for generations possessing a cultural outlook differing, in important respects, from our own. (Preface, P. 1)

اس صورت حال کے پیش نظر اقبال کا خیال ہے کہ اسلام کے پورے فکری

نظام پر از سر نو غور و فکر کی ضرورت ہے۔ عہد جدید کا یہ اہم ترین تقاضا ہے کہ اسلامی افکار کو جدید فکر کی روشنی میں پیش کیا جائے۔ وہ لکھتے ہیں:

> In these lectures I have tried to meet, even though partially, this urgent demand by attempting to reconstruct Muslim religious philosophy with due regard to the philosophical tradition of Islam and the more recent developments in the various domains of human knowledge. (Preface, P.1)

چوتھے خطبے میں جس کا عنوان ہے: The Human Ego – His Immortality and Freedom، وہ مزید لکھتے ہیں:

> The task before the modern Muslim is, therefore, immense. He has to rethink the whole system of Islam without completely breaking wiht the past ....The only course open to us is to approach modern knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teachings of Islam in the light of that knowledge, even though we may be led to differ from those who have gone before us. (P. 97)

اقبال کے ذہن میں اسلامی فکر کی تشکیل جدید کا خیال اس وجہ سے بھی آیا کہ عہد جدید کے انسان کی توجہ تصورات سے زیادہ اشیاء و حوادث (Concrete Thing) کی حقیقت یعنی اس کے روابط اور قوانین حدوث کی دریافت پر مرکوز ہے۔ اس طرز مطالعہ میں مشاہدہ و تجربہ کو بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ اس سے باہر کسی

حقیقت کا وجود اس کے لیے نا قابل تسلیم ہے۔ اس انداز فکر سے مذہبی عقاید بالخصوص ذات باری تعالیٰ کا اثبات مشکل ہے کیونکہ عقاید کا تجربہ و مشاہدہ ممکن نہیں ہے۔ عقاید کا مطلب ہی کسی بحث و ثبوت کے بغیر بعض غیر مرئی حقائق کا اعتراف ہے، اور سائنس اس کورانہ تقلید کی منکر ہے۔

اس بنا پر اقبال کو مذہبی عقاید کے اثبات و احقاق کی ایک ہی صورت نظر آئی کہ تصوف کے روحانی تجربے پر اس بحث و گفتگو کا مدار رکھا جائے اور بتایا جائے کہ مذہب بالخصوص مذہب اسلام کے عقاید کی بنیاد مجرد تصورات پر نہیں ہے بلکہ تجربے سے بھی ان کی صداقت معلوم کی جا سکتی ہے۔ اور اس اعتبار سے مذہب اور سائنس ہم آہنگ ہیں۔ لیکن دونوں تجربات کی نوعیت میں فرق ہے۔ اول الذکر یعنی روحانی تجربے میں حقیقت کی داخلی ماہیت (Inner Nature) کا ادراک و مشاہدہ کیا جاتا ہے اور موخر الذکر میں حقیقت کا خارجی طرز عمل (External Behaviour) زیر بحث آتا ہے۔ اس کے علاوہ دونوں میں ایک فرق اور ہے۔ مذہبی تجربے میں حقیقت کا کلی مشاہدہ ہوتا ہے جب کی طبیعی سائنس میں حقیقت کے کسی ایک جزء یا اجزاء کا مشاہدہ و تجربہ کیا جاتا ہے۔ اقبال نے اپنے آخری خطبے میں دونوں تجربات کی نوعیت اختلاف کو ان لفظوں میں بیان کیا ہے:

> The truth is that the religious and the scientific processes, though involving different methods, are identical in their final aim. Both aim at reaching the most real.......... In the domain of science we try to understand its meanings in reference to the external behaviour of reality; in the domain of religion we take it as representative of some kind of reality and try to discover its meanings in reference mainly to the inner nature of that reality. The

scientific and the religious processes are in a sense parallel to each other. Both are really descriptions of the same world with this difference only that in the scientific process the ego's stand point is necessarily exclusive, whereas in the religious process the ego integrates its competing tendencies and develops a single inclusive attitude resulting in a kind of synthetic transfiguration of his experiences.(The Reconstruction of Religious Thouhgt In Islam; PP.195, 196)

اس اقتباس اور اس سے پہلے دوسرے اقتباسات جو ہم نے نقل کیے ہیں ان سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ خطبات میں اقبال کا زاویۂ نگاہ ٹھیک وہ ہے جو وحدۃ الوجود کا ہے۔ اس نظریے کا اساسی مفہوم یہ ہے کہ موجودات کی کثرت میں جو چیز قدر مشترک کے طور پر موجود ہے وہ وجود ہے اور یہی وجود مطلق ہے جو تمام موجودات میں ان کی اصل و عین بن کر سرایت کیے ہوئے ہے۔ فرق صرف مراتب کا ہے۔ انسان تمام مراتب وجود کا جامع ہے۔ اس میں وجود اپنی مکمل ترین صورت میں موجود ہے۔

اقبال نے اس وجودی خیال کے اظہار کے لیے وجود اور وجود مطلق کی جگہ انائے محدود اور انائے مطلق کی اصطلاحات استعمال کی ہیں لیکن باعتبار مفہوم ان دونوں اصطلاحوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جس طرح وجود کے درجات و مراتب ہیں اسی طرح انا کے درجات و مراتب ہیں۔ اور جس طرح تکمیل وجود کا آخری درجہ انسان ہے اسی طرح مراتب انا میں آخری مرتبۂ ظہور بھی انسان ہے۔ انہوں نے لکھا ہے:

"خدائی انرجی کا ہر ذرہ خواہ وہ مرتبۂ وجود میں کتنا ہی پست ہو ایک انا ہے۔

اظہار انا کے درجات ہیں اور مرتبہ انسان تک پہنچ کر اس کی تکمیل ہوتی ہے۔ قرآن مجید میں اس حقیقت کا اعلان ان لفظوں میں ہوا ہے: "ہم شہ رگ سے بھی زیادہ اس کے قریب ہیں"۔(سورہ ق:۱٦)

(The Reconstruction 0f Religious Thought In Islam, P.119)

وحدۃ الوجود کے خیال کے مطابق خدا اس کائنات سے ماوراء نہیں بلکہ اسی کے اندر اس کی عین بن کر مستور ہے۔اقبال کا بھی یہی خیال ہے۔ فرماتے ہیں:

The great point in christianity is the search for an independent content for spiritual life which, according to the insight of its founder, could be elevated, not by the forces of a world external to the soul of man, but by the revelation of a new world within his soul. Islam fully agrees with this insight and supplements it by the further insight that the illumination of the new world thus revealed is not something foreign to the world of matter but permeates it through and through.

(The Reconstruction of Religious Thought In Islam, P. 9)

یہ عبارت بھی ملاحظہ ہو:

The Absolute Ego, as we have seen, is the whole of Reality. He is not so situated as to take a perspective view of an alien universe; consequently, the phases of His life are wholly determined from within.

(The Reconstruction of Religious Thought In Islam, P. 59)

اقبال نے اپنے تیسرے خطبے: The Conception of God and the.

Meaning of Prayer میں لکھا ہے کہ اکثر مذاہب میں خدا کے غیر شخصی ہونے کا رجحان غالب رہا ہے اور اس کی انفرادیت کو وحدۃ الوجود میں گم کر دیا گیا ہے۔ قرآن مجید اس تصور کا مخالف ہے (ص ۶۳) اس سے بعض اہل علم نے یہ خیال کیا کہ اقبال وحدۃ الوجود کے خلاف تھے، لیکن یہ ایک مغالطہ ہے۔ بے شک اقبال کے فلسفہ انا کے مطابق خدا جو ایک فرد کامل ہے، اس کائنات میں سرایت کیے ہوئے نہیں ہے لیکن اس سے جدا بھی نہیں ہے جیسا کہ اوپر کے اقتباس سے بالکل واضح ہے۔

اقبال نے واضح لفظوں میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ کائنات کی جملہ اشیاء دراصل چھوٹی بڑی انائیں ہیں اور انہی اناؤں کے مجموعے کا نام کائنات ہے۔ ان تمام اناؤں کا مصدر و ماخذ انائے مطلق یعنی خدا ہے۔ انسان کے اندر انائے مطلق کا ظہور کامل طور پر ہوا ہے۔ اس اعتبار سے انسانی انا اور انائے مطلق میں نہایت قریبی اور گہرا تعلق ہے۔ انہوں نے لکھا ہے:

"روحانی تجربے کی آخری منزل میں صوفی پر یہ راز کھل جاتا ہے کہ اس کے وجود کا مصدر و ماخذ انائے مطلق ہے۔"

(Is Religion Possible?, P. 197)

اگر میں یہ کہوں تو شاید غلط نہ ہوگا کہ اقبال فکری اعتبار سے اس غلط فہمی میں مبتلا تھے کہ انسانی نفس کے اندر جو حقیقت مستور ہے وہ وہی ہے جو کائناتی نفس میں پوشیدہ ہے یعنی انائے مطلق، فرق صرف مرتبے کا ہے۔ نفس انسانی کی ترقی کا آخری درجہ یہ ہے کہ وہ نفس مطلقہ سے جو اس کا منبع ہے، ہم کنار ہو جائے۔ لیکن اس میں فنا نہ ہو جیسا کہ عام صوفیاء کا خیال ہے بلکہ وہ حقیقت مطلقہ سے متصل ہو کر اپنے وجود کو قائم رکھے۔ اپنے آخری خطبے میں انہوں نے لکھا ہے:

"روحانی تجربے کا مقصود یہ ہے کہ انسانی انا محدودیت کے حصار سے نکل آئے اور حقیقت مطلقہ سے متصل ہو کر حیات ابدی حاصل کرے۔"

(Is Religion Possible?, P.197)

اس زندگی کی مثال سمندر میں موتیوں کی سی ہے۔ جس طرح موتی بحر ناپیدا

کنار کی آغوش میں رہنے کے باوجود اس میں فنا نہیں ہو جاتا بلکہ اپنے وجود کو باقی رکھتا ہے اسی طرح نفس انسانی بھی خدا سے ہم آغوشی کے باوجود اس میں فنا ہو کر ختم نہیں ہو گا بلکہ ایک علیحدہ وجود کی حیثیت سے قائم و دائم رہے گا۔ خطبات کی طرح ان کے فارسی کلام میں بھی یہ خیال موجود ہے:

بہ بحرش گم شدن انجام مانیست
اگر اورا تو در گیری فنانیست
بخود محکم گذر اندر حضورش
مشو ناپید اندر بحر نورش
(گلشن راز جدید)

لیکن اقبال زیادہ دنوں تک اس خیال پر جس میں ثنویت موجود ہے، قائم نہیں رہے اور آخرالامر انہوں نے تکلفات کے سارے پردے اٹھا دیے اور ایک وحدۃ الوجودی کی زبان میں کہہ ڈالا:

کرا جوئی، چرا در پیچ وتابی
کہ او پیداست تو زیر نقابی
تلاش او کنی جز خود نہ بینی
تلاش خود کنی جز او نیابی
(پیام مشرق)

ان اشعار سے بالکل ثابت ہے کہ اقبال کی نظر میں انسان اور خدا میں کوئی خاص فرق نہیں ہے، ایک ظاہر ہے اور دوسرا باطن۔ خدا کی تلاش انسان کی تلاش ہے اور انسان کی تلاش خدا کی تلاش کے ہم معنی ہے۔

وحدۃ الوجود کے سب سے بڑے شارح اور مفسر شیخ محی الدین ابن عربی نے قرآن مجید کی آیت: وَاعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتّٰى يَاۡتِيَكَ الۡيَقِيۡنُ (سورہ: حجر: ۱۵) کی

تفسیر میں لکھا ہے " حتی یاتیك حق الیقین منتھی عبادتك بالقضاء و جودك فیکون ھذا العابد و المعبود جمیعا لا غیرہ (عرائس البیان ج ۱ ص ۵۲۰ برحاشیہ)

"یہاں تک کہ تجھے حق الیقین حاصل ہو اور تیرے وجود کے ختم ہونے کے ساتھ ہی تیری عبادت بھی ختم ہو جائے، پھر عابد اور معبود ایک ہوں گے، عابد معبود کا غیر نہیں رہے گا۔"

اقبال اور شیخ محی الدین ابن عربی کے مذکورہ خیالات میں کامل یکسانیت ہے اور دونوں ہی خیالات کفر و شرک کی گندگی سے آلودہ ہیں۔ اللہ تعالیٰ اقبال کی مغفرت کرے۔ خطبات میں کثرت سے ایسے خیالات ہیں جن پر واضح طور پر کفر و شرک کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس موضوع پر راقم حروف کا ایک رسالہ "اقبال اور وحدۃ الوجود" کے نام سے ہے، قارئین اس کو ضرور ملاحظہ فرمائیں۔ اس رسالے میں تفصیل سے اقبال کے وحدۃ الوجودی خیال پر نقد و تبصرہ کیا گیا ہے۔

ماہیت وجود سے ہی جڑا ہوا ایک دوسرا اہم موضوع مسئلۂ زمان و مکان ہے۔ تقریباً ہر خطبے میں یہ موضوع کسی نہ کسی رخ سے ضرور زیر بحث آیا ہے۔ اس بحث کا تعلق وجود خدا کے ادراک و اثبات سے ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ حقیقت زمان کو سمجھے بغیر خدا کی ہستی کا عرفان و ادراک مشکل ہے۔ اس لیے انہوں نے پوری کوشش کی ہے کہ اس مشکل مسئلے کا کوئی اطمینان بخش حل نکل آئے۔ لیکن یہ موضوع اس قدر پیچیدہ ہے کہ ان کی تمام تر کوشش کے باوجود وہ لاینحل ہی رہا اور اس کا اعتراف بھی انہوں نے کیا ہے۔ سینٹ اگسٹائن کے حوالے سے انہوں نے لکھا ہے کہ اگر کوئی مجھ سے پوچھے کہ زمان کی حقیقت کیا ہے تو میں اس کو واضح نہیں کر سکوں گا، اور اگر کوئی نہ پوچھے تو میں اس کو جانتا اور محسوس کرتا ہوں۔ (دوسرا خطبہ ص ۵۸)

ان مباحث کے علاوہ خطبات میں بعض دوسرے مذہبی امور و مسائل بھی ضمناً زیر بحث آگئے ہیں، مثلاً وحی والہام، جبر و قدر، تقدیر، ایمان و عبادت، ختم نبوت

اور جنت و دوزخ وغیرہ۔ ان مسائل کے بارے میں اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ علمی اعتبار سے بے حد وقیع ہیں لیکن قرآنی زاویۂ نگاہ سے بعض مباحث محلِ نظر ہیں۔

آخری دو خطبے یعنی ''اسلامی ثقافت کی روح'' اور ''اسلام میں اصول حرکت (مسئلۂ اجتہاد) خطبات کے مخصوص مباحث سے بالکل الگ ہیں۔ یہ دونوں خطبے بعض باتوں سے قطع نظر عالمانہ اور فکر انگیز ہیں۔ دوسرے خطبات میں گو کہ اقبال کی فکر ژولیدہ اور بعض مقامات پر غیر واضح ہے لیکن اس کے باوجود وہ افادیت سے خالی نہیں ہیں۔ انہوں نے نفس، شعور، زمان و مکان اور ماہیت وجود پر جو بحث کی ہے اس سے ان کی غیر معمولی قوت فکر کا اظہار ہوتا ہے۔ ان فلسفیانہ مسائل پر اردو زبان میں اس نوع کی عالمانہ بحث کم از کم راقم کی نظر سے نہیں گذری ہے۔ لیکن یہ بھی ماننا ہوگا کہ اسلامی عقاید کی توضیح میں ان سے بعض فکری لغزشیں سرزد ہوئی ہیں، اور اس کی وجہ ان کے مطالعہ کی بعض خامیاں ہیں جن میں سے چند خامیوں کا ذکر یہاں کیا جاتا ہے۔

اقبال کے مطالعہ کی پہلی خامی یہ ہے کہ انہوں نے اسلامی افکار و عقاید کا مطالعہ مغربی فکر کی روشنی میں کیا ہے اور اس بات کا اعتراف بھی کیا ہے۔ پروفیسر صوفی غلام تبسم کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

> ''میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفہ کے مطالعہ میں گذری ہے اور یہ نقطۂ نظر ایک حد تک طبیعت ثانیہ بن گیا ہے۔ دانستہ یا نادانستہ میں اسی نقطۂ نگاہ سے حقائق اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں۔'' (اقبال نامہ، حصہ اول ص ۴۷)

خطبات میں ایک جگہ لکھا ہے:

> ''ہمارے لیے اب ایک ہی راہ کھلی ہے کہ جدید علم کے معاملے میں ہمارا طرز عمل عزت و احترام کے ساتھ آزاد اور معروضی ہو اور اسی علم کی روشنی میں ہم اسلامی تعلیمات کی تائید و تحسین کریں۔''

(The Reconstruction of Religious Thought In Islam, P. 136)

لیکن اقبال یہ بات بھول گئے کہ انسانی فکر برابر بدلتی رہی ہے اور اس پر خود انسانی فکر کی تاریخ گواہ ہے۔ اس لیے تسلیم کرنا ہو گا کہ اس کے سفر ارتقاء میں جدید فکر ایک منزل ہے، منزل آخر نہیں ہے۔ اس متغیر فکر کی روشنی میں اسلامی عقاید کی جو تاویل و تشریح کی جائے گی وہ یقیناً دیرپا ثابت نہ ہو گی۔

اسلامی تعلیمات کا ماخذ کسی انسان کا ذہن نہیں ہے بلکہ اس کا مصدر و ماخذ ذات مطلق یعنی اللہ ہے جہاں کسی نوع کا کوئی تغیر و تبدل ممکن نہیں ہے۔ قرآن مجید میں عقاید کے اثبات میں جو دلائل دیے گئے ہیں وہ فطری بھی ہیں اور برہانی بھی، اور وہ ہر دور کے انسانوں کے لیے حسب استعداد اطمینان بخش ہیں بشرطیکہ غور و تدبر سے کام لیا جائے جس کی تلقین قرآن مجید کی متعدد آیات میں موجود ہے۔ سائنسی علوم کی تحقیقات اور ان کے بیانات کو اسلامی فکر کی تائید میں لایا جا سکتا ہے نہ کہ اس کی روشنی میں فکر اسلامی کی تشکیل جدید ہو جیسا کہ اقبال نے لکھا ہے۔

اقبال کے مطالعہ کی دوسری غلطی یہ ہے کہ انہوں نے مذہبی عقاید بالخصوص ذات باری تعالیٰ کے ادراک کا معتبر ذریعہ روحانی وجدان یعنی مذہبی تجربے کو قرار دیا ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ روحانی وجدان کوئی چیز نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مذہبی لوگوں نے اس سلسلے میں جو تجربے بیان کیے ہیں وہ صداقت پر مبنی ہوں۔ لیکن یہ بھی تو ممکن ہے کہ اس میں حواس اور وہم کی کارفرمائی ہو۔ اس میں القائے شیطانی کا بھی امکان ہے۔ ان امکانات کو اقبال نے بھی تسلیم کیا ہے۔ مجدد الف ثانیؒ نے لکھا ہے کہ صوفیاء کے الہامات دین میں حجت نہیں ہیں۔ ان میں نفس کی وسوسہ انگیزی اور شیطان کی طرف سے دخل اندازی دونوں کے خطرے موجود ہیں۔ اس لیے بات وہی صحیح ہے جو نصوص قطعی سے ثابت ہو۔

اقبال کے مطالعے کی تیسری غلطی یہ ہے کہ انہوں نے قرآن مجید کی آیات سے استدلال کرتے وقت ان کے سیاق و سباق کو بالکل نظرانداز کر دیا ہے۔ سرسری

مطالعے میں جو بات ان کی سمجھ میں آگئی اسی پر بحث و استدلال کی عمارت کھڑی کر دی ہے۔ صاف محسوس ہوتا ہے کہ آیات کا مطلب کھینچ تان کر نکالا گیا ہے بلکہ بعض مقامات پر دانستہ تحریف کا گمان ہوتا ہے۔ اس بنا پر ان کے وہ دلائل جن کا تعلق نصوص قرآن سے ہے ساقط الاعتبار ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ اقبال نے جس مقصد کے لیے خطبات لکھے تھے اور ان کو مدراس اور علی گڈھ کی علمی مجالس میں پڑھ کر سنایا تھا وہ یہ تھا کہ اسلامی فکر کو جدید فکر سے ہم آہنگ کیا جائے تاکہ وہ جدید عہد کے ذہنوں کے لیے قابل قبول بن سکے لیکن یہ مقصد پورا نہ ہوا۔ اکثر خطبات کی بحث اس قدر پیچیدہ ہے کہ عام مسلمان تو کجا اربابِ علم و دانش کی ایک بڑی تعداد ان کے بہت سے مقامات کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ اگر اقبال نے فلسفہ کی زبان اور مصطلحات میں بات کرنے کے بجائے عام فہم زبان میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہوتا تو وہ زیادہ نفع بخش ہوتا۔ لیکن یہ آسان کام نہ تھا۔

اقبال نے دیباچۂ کتاب میں لکھا ہے کہ ان خطبات میں انہوں نے مذہبی فکر کی جو جدید تشریح کی ہے وہ حرف آخر نہیں ہے۔ فلسفہ میں کوئی چیز قطعیت کا درجہ نہیں رکھتی، جیسے جیسے علم آگے بڑھتا ہے خیالات کی نئی شکلیں سامنے آتی ہیں۔ اس لیے یہ ہماری ذمہ داری ہے کہ ہم انسانی فکر کے ارتقاء کی رفتار پر نظر رکھیں اور ساتھ ہی تنقیدی زاویہ سے کسی حال میں بھی دست بردار نہ ہوں۔ ہم نے خطبات کا تنقیدی جائزہ اسی اصول کی روشنی میں لیا ہے۔

اقبال کے فلسفہ و فکر پر بہت کچھ لکھا گیا ہے لیکن اب تک ان کے خطبات کا تنقیدی جائزہ نہیں لیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں جو چھوٹی بڑی کتابیں لکھی گئی ہیں ان کا لب و لہجہ تقریظی زیادہ اور تنقیدی کم ہے۔ اکثر اربابِ قلم خطبات کی پیچیدہ بحثوں سے دامن بچا کر گزر گئے ہیں۔ میں یہاں یہ کہنے میں شاید حق بجانب ہوں گا کہ

قرآنی زاویۂ نگاہ سے خطبات کا یہ اولین تنقیدی جائزہ ہے۔

اس تنقید سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ راقم علامہ اقبال کے فضل و کمال کا منکر ہے۔ ان کے علمی تبحر اور شعری مرتبے کا انکار مہر نیم روز کے انکار کے ہم معنی ہوگا اور منکر کے جہل کا اعلان بھی۔ لیکن اس حقیقت کا انکار مشکل ہے کہ علامہ کا مطالعۂ قرآن زیادہ عمیق نہیں تھا۔ کاش کہ انہوں نے اس میں فکر و تدبر کے لیے کافی وقت دیا ہوتا تو یقیناً ان کا اخاذ ذہن اس بحر حقائق سے گہرہائے آبدار چن کر لایا ہوتا اور اسلامی فکر کو وہ تابناکی ملتی جس کی وہ ان کے عہد میں محتاج تھی اور اس وقت اس سے بھی زیادہ اس کی ضرورت ہے۔

مجھے یقین ہے کہ اس کتاب سے مطالعۂ اقبال میں مزید آسانی پیدا ہوگی اور فکر کی نئی راہیں کھلیں گی۔ اگر میرے قلم نے کہیں لغزش کھائی ہو تو اہل علم سے التماس ہے کہ وہ اس کی طرف مجھے ضرور متوجہ کریں۔

الطاف احمد اعظمی

(نئی دہلی)

۲۷ دسمبر ۱۹۹۷ء

پہلا خطبہ:

علم اور روحانی تجربہ

(Knowledge and Religious Experience)

اقبال نے اس خطبے کے آغاز میں بطور تمہید تین سوالات قائم کیے ہیں:
(۱) جس کائنات میں ہم رہتے ہیں اس کی ساخت و کیرکٹر کیا ہے؟(۲) کائنات کی تشکیل میں کوئی دائمی عنصر بھی ہے؟(۳) کائنات سے ہمارے تعلق کی نوعیت کیا ہے، اس میں ہمارا مقام کیا ہے اور اس مقام کے لحاظ سے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہیے؟ (۱)

ان سوالات کا تعلق اعلیٰ شاعری، مذہب اور فلسفہ تینوں سے ہے۔ اقبال نے لکھا ہے کہ شاعرانہ الہام (Poetic Inspiration) سے جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے وہ اپنی فطرت میں انفرادی انداز رکھتا ہے اور مبہم اور غیر قطعی ہوتا ہے۔ مذہب اپنی ترقی یافتہ صورت میں شاعری سے ارفع واعلیٰ ہے۔ وہ ہستیٔ مطلق کے ادراک میں محدودیت کا قائل نہیں بلکہ اس بات کا مدعی ہے کہ حقیقت اعلیٰ کا براہ راست مشاہدہ (Direct Vision to Reality) ممکن ہے۔(۲)

فلسفہ آزاد تحقیق و تجسس کا نام ہے۔ وہ ہر طرح کی سند (Authority) کا منکر ہے۔ اس کا کام انسانی فکر بالخصوص مذہب کے مسلمات اور مفروضات کی تہ تک پہنچ کر ان کا تنقیدی جائزہ لینا ہے۔ اس بے لاگ جستجو کے نتیجے میں یا تو وہ مذہب کے مسلمات کا انکار کر دیتا ہے یا پھر اعتراف کرتا ہے کہ عقل میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ

وہ حقیقت مطلقہ کا ادراک حاصل کرے۔(۳)

اس سے بالکل ظاہر ہے کہ اقبال کے نزدیک حقیقت کلی تک رسائی کا واحد ذریعہ مذہب ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ جس طرح ایک پرند عقل وخرد کی رہنمائی کے بغیر اپنا راستہ معلوم کرلیتا ہے اور اپنی منزل مقصود تک پہنچ جاتا ہے اسی طرح مذہب بھی عقل کی رہنمائی سے بے نیاز ہے۔(۴)

کیا مذہب اور عقل فی الواقع ایک دوسرے سے بے نیاز ہیں اور عقل مذہبی اقدار کی مخالف ہے؟ اس سلسلے میں اقبال کے یہاں واضح تضاد ملتا ہے۔ کبھی وہ عقل کی مخالفت کرتے ہیں اور کبھی اس کی ہم نوائی۔ چنانچہ رومی کی تائید کرتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے کہ عقل دل زندہ کی راہ زن ہے اور اس کے پوشیدہ خزانوں کی تباہی کا باعث بنتی ہے۔ (۵) لیکن دوسری طرف وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اعتقاد محض جذبہ اور تاثر کا نام نہیں ہے، اس میں ایک قسم کا علم اور عقل بھی ہے اور مذہب کی تاریخ اس کی شہادت دیتی ہے۔ متکلمین (Scholastics) اور صوفیہ کی بحث وجدل سے بالکل واضح ہے کہ عقلی تصور مذہب کا ایک بنیادی عنصر ہے۔ انہوں نے اپنے اس خیال کی تائید میں انگریز فلسفی وہائٹ ہیڈ کا یہ قول نقل کیا ہے:(۶)

The Ages of faith are the ages of rationalism.

"اعتقاد کا دور در اصل عقلیت کا دور ہے۔"

اقبال نے مذکورہ مغربی مفکر کے حوالے سے یہ بھی لکھا ہے کہ مذہب کے جو بنیادی اعتقادی اصول ہیں وہ در اصل کلی صداقتوں کا ایک نظام ہے۔ چونکہ مذہب کا بنیادی فریضہ انسان کی خارجی اور باطنی زندگی کی تشکیل وہدایت ہے اس لیے نہایت ضروری ہے کہ کلی صداقتوں کے لیے ایک عقلی بنیاد (Rational Foundation) فراہم کی جائے کیوں کہ یقین کے بغیر کردار سازی نہایت مشکل کام ہے۔(۷)

عقل کی حمایت میں اقبال نے یہ بھی لکھا ہے کہ عقل اور وجدان میں کوئی

آویزش نہیں ہے، دونوں کا ایک ہی منبع وماخذ ہے اور دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں: They complement each other (۸) فرق صرف یہ ہے کہ اوّل الذکر حقیقت کو مختلف اجزاء میں تقسیم کر کے ایک وقت میں صرف اس کے ایک جزء کا مطالعہ کرتی ہے۔ ایک کی نظر حقیقت کلی کے زمانی پہلو (Temporal Aspect of Reality) پر اور دوسرے کی نگاہ اس کے سرمدی پہلو (Eternal Aspect) پر مرکوز ہوتی ہے۔ وجدان کے لیے کل حقیقت، حقیقت حاضرہ ہے اور اس سے وہ پوری طرح بہرہ اندوز ہوتی ہے جب کہ عقل کا سفر تدریجی ہے لیکن تجدید باہمی (Mutual Reju-venation) کے لیے دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ برگساں نے بالکل صحیح کہا ہے کہ وجدان بلند تر عقل ہی کا نام ہے۔ (۹)

عقل اور مذہب (وجدان) کے اس لازمی رشتے کی وضاحت کے بعد اقبال ایک قدم آگے بڑھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اسلام کی فطرت میں عقلیت کے عناصر موجود ہیں اور اس کا ظہور خود نبی ﷺ کی زندگی میں ہو چکا تھا۔ آپ ﷺ برابر یہ دعا کرتے تھے: ''اے خدا تو مجھے اشیاء کی حقیقی ماہیت (Ultimate Nature of Thing) کا علم عطا فرما۔''

اقبال نے پیغمبر ﷺ کی دعا کو صحیح طور پر نقل نہیں کیا ہے۔ اس دعا کا ماہیت اشیاء سے کوئی تعلق نہیں، وہ کسی تخصیص کے بغیر مجرد علم کی دعا ہے اور قرآن مجید کی اس ہدایت کے مطابق ہے:

وَقُلْ رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ○ (سورہ طٰہٰ: ۱۱۴)

''اور کہو، اے میرے رب، میرے علم میں اضافہ فرما۔''

پیغمبر ﷺ سے اس سلسلے میں جو دعا منقول ہے وہ یہ ہے:

اَللّٰهُمَّ اِنِّي اَعُوْذُبِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ. الخ

''اے اللہ میں اس علم سے تیری پناہ مانگتا ہوں جس میں کوئی نفع نہ ہو۔''

لیکن آگے چل کر اقبال دوبارہ عقل کی مذمت کرتے ہیں۔ امام غزالیؒ کے خیالات کی حمایت کرتے ہوئے انہوں نے لکھا ہے کہ غزالی نے عقل کے بت طناز کو توڑنے میں جو کامیابی حاصل کی وہ ایک طرح کا پیغمبرانہ مشن تھا۔ یہی کام کانٹ نے اٹھارہویں صدی میں جرمنی کے اندر انجام دیا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ کانٹ کی تحقیق کے مطابق عقلی استدلال سے خدا کا ادراک ممکن نہیں ہے، اور وہ اس سے آگے نہیں گیا۔ اس کے برخلاف امام غزالی عقلی استدلال سے مایوس ہو کر بیٹھ نہیں گئے بلکہ روحانی تجربے کی طرف مائل ہوئے اور بالآخر مذہب کے لیے ایک مضبوط اساس ڈھونڈلی۔ ان تجربات سے جن میں ایک لامحدود ہستی کا انکشاف ہوا، غزالی کو یقین ہو گیا کہ عقل محدود بھی ہے اور ناتمام بھی۔ (۱۰)

لیکن اقبال نے غزالی کی اس بات سے اتفاق نہیں کیا کہ عقل اور وجدان میں حد فاصل ہے۔ ان کے نزدیک دونوں میں کوئی اساسی تضاد نہیں ہے، تضاد تو کجا ان میں ایک طرح کی عضوی وحدت پائی جاتی ہے۔ (۱۱)

سوال یہ ہے کہ اگر عقل اور وجدان میں کوئی حد فاصل نہیں ہے اور دونوں میں لاینفک وحدت ہے تو اس سے پہلے انہوں نے عقل شکنی میں مولانا روم اور امام غزالی کی تائید کیوں کی تھی؟ حقیقت یہ ہے کہ اقبال دل سے عقل کے حامی نہیں ہیں۔ اس ظاہری حمایت کی وجہ یہ ہے کہ روحانی تجربے کی صداقت کا ثبوت اسی خزینۂ علم سے ان کو مل سکتا تھا۔ اگلی سطروں میں انہوں نے عقل و فکر کی ماہیت پر جو بحث کی ہے وہ اس علمی ضرورت کی آئینہ دار ہے۔

انہوں نے لکھا ہے کہ عقل و فکر اپنے باطن میں لامحدودیت رکھتے ہیں۔ عقل کی ماہیت میں تمام مظاہر حیات اسی طرح پوشیدہ ہیں اور بتدریج وقت کے اندر ظاہر ہوتے ہیں جس طرح تخم کے اندر ایک پورا درخت روپوش ہوتا ہے اور رفتہ رفتہ ظاہر ہوتا ہے۔ فکر کے اندر حرکت کی وجہ یہ ہے کہ اس میں لامحدود موجود

ہے۔ غزالی اور کانٹ دونوں یہ بات نہ سمجھ سکے کہ تعقل میں فکر اپنی محدودیت پر غالب آکر اس سے گذر جاتا ہے۔ اس لیے ماننا ہوگا کہ لامحدود سے رابطہ فکر کی ذات میں موجود ہے۔ (۱۲)

عقل و وجدان کی اس بحث کے بعد اقبال نے ایک بالکل غیر متعلق بحث چھیڑ دی ہے یعنی مسلمانوں کا علمی جمود اور مغرب کی غیر معمولی ترقی۔ انہوں نے لکھا ہے کہ سائنس بالخصوص طبیعیات میں آئینسٹائن کے نظریۂ اضافیت (Theory of Relativity) نے فکر و نظر کے قدیم پیمانوں کو از کار رفتہ اور بے اعتبار بنادیا ہے۔ اس صورت حال کا تقاضا ہے کہ مسلمان اپنے عقاید اور نظریۂ حیات کا پھر سے تنقیدی جائزہ لیں اور ان کی نئی تعبیر و تشریح کریں تاکہ وہ عہد جدید میں قابل فہم ہوں۔ (۱۳) اس بحث میں اقبال کا ذہن پوری طرح مغربی فکر و فلسفہ سے مرعوب ہے۔

اس طویل گفتگو کے بعد اقبال دوبارہ ان سوالات کی طرف آتے ہیں جن کا ذکر خطبے کے بالکل آغاز میں آچکا ہے یعنی جس کائنات میں ہم رہتے ہیں اس کی ساخت کیا ہے، کیا اس کی تشکیل میں کوئی دائمی عنصر موجود ہے، اور اس کائنات میں ہمارا مقام کیا ہے؟ ان سوالات کی نوعیت سے صاف ظاہر ہے کہ ان کا جواب فلسفہ دے سکتا ہے یا مذہب۔ جہاں تک فلسفہ کا تعلق ہے اس کی نارسائی کا ذکر اس سے پہلے آچکا ہے۔ مذہب بلاشبہ ان سوالات کا جواب دیتا ہے۔ یہاں مذہب سے اقبال کی مراد اس کی اعلیٰ شکل یعنی تصوف اور اس کے روحانی تجربے ہیں۔

صوفیاء کے روحانی تجربات کا مرکزی نقطہ وحدۃ الوجود ہے۔ اس نظریے کے مطابق عالم مادی کے ظاہر و باطن میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اسی لیے صوفیہ عالم کو عین حق کہتے ہیں (العالم حق) اس میں جو سرمدی عنصر ہے وہ حقیقت مطلقہ ہے جو اس کے باطن میں موجود ہے اور یہی نفس انسانی کی بھی ماہیت ہے۔ اقبال کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

The great point in Christianity is the search

for an independent content for spiritual life which ,according to the insight of its founder, could be elevated,not by the forces of a world external to the soul of man , but by the revelation of a new world within his soul. Islam fully agrees with this insight and supplements it by the further insight that the illumination of the new world thus revealed is not something foreign to the world of matter but permeates it through and through (14)

آگے مزید لکھا ہے:

With Islam the ideal and the real are not two opposing forces which cannot be reconciled.The life of the ideal consists,not in a total breach with the real which would tend to shatter the organic wholeness of life into painful oppositions,but in the perpetual endeavour of the ideal to appropriate the real with a view eventually to absorb it,to convert it into itself and to illuminate its whole being.(15)

جب تسلیم کر لیا گیا کہ خدا مادی عالم کی عین و حقیقت ہے اور تصوراتی (Ideal) اور حقیقی (Real) میں کوئی فرق نہیں ہے تو پھر اس کائنات کی ساخت و کیرکٹر بالکل متعین ہو جاتے ہیں یعنی وہ اپنی اصل میں ربانی خصوصیات (Divine Character) رکھتی ہے۔اس سلسلے میں اقبال نے متعدد قرآنی آیات سے استشہاد کیا ہے لیکن اکثر مقامات

پر یہ استشہاد صحیح نہیں ہے۔ صاف محسوس ہوتا ہے کہ آیات کا مطلب کھینچ تان کر نکالا گیا ہے اور اپنے مزعومہ خیالات پر ان کو زبردستی منطبق کیا گیا ہے۔ یہ کہنا تو مشکل ہے کہ اقبال نے دیدہ و دانستہ تحریف کی ہے لیکن اس قدر بالکل واضح ہے کہ انہوں نے قرآن مجید کا مطالعہ، خواہ اس کے اسباب کچھ بھی رہے ہوں، بالکل سرسری نگاہ سے کیا تھا۔ (۱۶) مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ان آیات پر گفتگو کی جائے جن کو اقبال نے مذکورہ سوال کے جواب میں پیش کیا ہے تا کہ اصل حقیقت سامنے آجائے۔

پہلی آیت یہ ہے:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ o
مَا خَلَقْنٰهُمَا اِلَّا بِالْحَقِّ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ.o

(سورہ دخان: ۳۸، ۳۹)

''آسمانوں اور زمین اور ان دونوں کے درمیان جو چیزیں بھی ہیں ہم نے ان کو کھیل تماشے کے طور پر نہیں بنایا بلکہ ان کو بامقصد بنایا ہے لیکن اکثر لوگ اس کا علم نہیں رکھتے۔''

مذکورہ آیت میں ''بالحق'' کے لفظ سے اقبال کو دھوکا ہوا اور اس کو صوفیہ کا ''حق'' سمجھ لیا حالاں کہ اگلی آیت نے ''بالحق'' کے معنی متعین کر دیے ہیں۔ فرمایا گیا ہے:

اِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيْقَاتُهُمْ اَجْمَعِيْنَ.o يَوْمَ لَا يُغْنِيْ مَوْلًى عَنْ مَوْلًى شَيْئًا وَّلَا هُمْ يُنْصَرُوْنَ.o (سورہ دخان: ۴۰-۴۱)

''بے شک فیصلے کا دن ان سب کا وقت موعود ہے۔ جس دن کوئی دوست کسی دوست کے کام نہ آئے گا اور نہ ان کو (کہیں سے) کوئی مدد ملے گی۔''

معلوم ہوا کہ کائنات کی تخلیق ایک با مقصد تخلیق ہے اور وہ مقصد یومُ الفصل کا ظہور ہے۔ اقبال نے اس آیت کو بالکل نظر انداز کر دیا کیوں کہ وہ ان کے مخصوص مفہوم کی راہ میں حائل تھی۔ انہوں نے حق سے مراد یہ لیا کہ کائنات کا وجود ایک حقیقت ہے کیوں کہ اس میں حق موجود ہے۔ (۱۷)

دوسری آیت ہے:

اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّھَارِلاٰیٰتٍ لِاُولِی الاَلْبَابِ o اَلَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ قِیَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰی جُنُوْبِھِمْ وَیَتَفَکَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالاَرْضِ ج رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ ھٰذَا بَاطِلاً ج سُبْحَانَکَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ o

(سررہ ال عمران: ۱۹۱)

”بے شک آسمانوں اور زمین کی تخلیق میں اور رات اور دن کے یکے بعد دیگرے آنے میں نشانیاں ہیں ان ارباب عقل کے لیے جو اللہ کو کھڑے بیٹھے اور اپنے پہلوؤں پر یاد کرتے رہتے ہیں، اور آسمانوں او رزمین کی بناوٹ پر غور و فکر کرتے رہتے ہیں، اے ہمارے رب تو نے اس (دنیا) کو بے مقصد نہیں بنایا ہے۔ تیری ذات اس عیب سے پاک ہے، پس تو ہم کو دوزخ کے عذاب سے بچا۔“

اس آیت کا تعلق بھی واضح طور پر یوم آخرت سے ہے لیکن اقبال نے اس کا مفہوم یہ سمجھا کہ عالم حق ہے: It is a reality to be reckoned with (۱۸)

تیسری آیت ہے:

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَالاَرْضِ جَاعِلِ الْمَلٰئِکَۃِ رُسُلاً

اُولِیْ اَجْنِحَۃٍ مَّثْنٰی وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ ط یَزِیْدُ فِی الْخَلْقِ مَا یَشَاءُ ط
اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌo (سورہ فاطر : ۱)

"ساری تعریفیں اللہ کے لیے ہیں، آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنے والا، فرشتوں کو پیغام رساں بنانے والا، یہ فرشتے دو دو، تین تین اور چار چار بازوؤں والے ہیں۔ وہ تخلیق میں جو چاہے اضافہ کرتا ہے۔ بے شک اللہ ہر چیز پر قادر ہے۔"

اس آیت سے اقبال نے ثابت کیا ہے کہ کائنات کوئی جامد شے نہیں بلکہ اضافہ پزیر ہے۔(۱۹) غور فرمائیں، اس آیت کا کائنات میں ترقی و اضافہ سے کیا تعلق؟ اس آیت کا تعلق واضح طور پر فرشتوں کی تخلیق سے ہے۔ اقبال نے دیدہ و دانستہ آیت کا پہلا ٹکڑا نقل نہیں کیا کیوں کہ اس سے ان کے غلط خیال کی تردید ہوتی تھی۔

چوتھی آیت ہے:

قُلْ سِیْرُوْا فِی الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا کَیْفَ بَدَاَ الْخَلْقَ. ثُمَّ اللّٰہُ یُنْشِئُ النَّشْاَۃَ الْاٰخِرَۃَ ط اِنَّ اللّٰہَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌo

(سورہ عنکبوت: ۱۹)

"ان سے کہو، زمین میں چل پھر کر دیکھو کہ اس نے کس طرح تخلیق کی ابتدا کی پھر اللہ ہی دوبارہ پیدا کرے گا، بے شک اللہ ہر چیز پر قدرت رکھتا ہے۔"

اس آیت سے بالکل واضح ہے کہ اس کا تعلق یوم آخرت یعنی حیات بعد الموت سے ہے لیکن اقبال نے اس سے استدلال کیا ہے کہ کائنات ارتقاء پزیر ہے۔(۲۰)

پانچویں آیت ہے:

یُقَلِّبُ اللّٰہُ الَّیْلَ وَالنَّھَارَ ط اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَعِبْرَۃً لِّاُولِی

الابصَارo (سورہ نور: ٤٤)

"اللہ ہی رات اور دن کو الٹتا پلٹتا ہے۔ بے شک اس میں اہل بصیرت کے لیے سامانِ عبرت ہے۔"

اس آیت سے اقبال نے مرورِ زمان پر استدلال کیا ہے۔(۲۱) لیکن فی الواقع اس آیت کا تعلق بھی وقوع آخرت سے ہے۔ قرآن مجید میں جہاں کہیں اختلافِ لیل و نہار کا ذکر آیا ہے اس سے مقصود معاد پر استشہاد ہے۔ جس طرح یہ کائنات برابر حرکت میں ہے اور اس کے نتیجے میں رات اور دن یکے بعد دیگرے آتے ہیں اور اس تکراری گردش میں ہم کو ذرہ برابر بھی شبہ نہیں ہے ٹھیک اسی طرح اس عالم مادی کے بعد ایک عالم غیر مادی کا ظہور یقینی امر ہے۔ کائنات کی تخلیق زوجین کے اصول پر ہوئی ہے۔ جس طرح رات اور دن ایک دوسرے کے زوج ہیں اسی طرح عالم مادی کا بھی ایک زوج ہے یعنی عالم آخرت۔ اس آخری زوج کے بغیر اولین زوج یعنی دنیا کی حقیقت اور اس میں موجود خیر و شر کی توجیہ ممکن نہیں ہے۔

چھٹی اور ساتویں آیت (سورہ نحل: ۱۲،سورہ لقمٰن: ۱۹) سے اقبال نے یہ مفہوم اخذ کیا ہے کہ کائنات اپنی فطرت میں انسان کے لیے مسخر ہے اور اس کا کام یہ ہے کہ وہ خدا کی ان نشانیوں پر غور و فکر کر کے ان کی تسخیر کے ذرائع پیدا کرے۔(۲۲)

آیت کا یہ صحیح مفہوم نہیں ہے۔ یہ ایک کائناتی حقیقت ہے کہ آسمان اور زمین کی ساری چیزیں انسان کے دست تصرف میں دی گئی ہیں اور ہر طرح کی ظاہری اور باطنی نعمتوں سے اسے نوازا گیا ہے۔ ان ساری عنایات کا آخر مقصود کیا ہے، اور وہ کون ہے جس نے ان نوازشات بے کراں سے انسان کو نوازا ہے؟ ان دونوں سوالوں کا جواب بالکل واضح ہے۔ احسان کے ساتھ محسن اور اس کی تابع داری کا تصور وابستہ ہے۔ اگر خدا محسن ہے اور وہ یقیناً ہے، تو انسان کی روش اپنے محسن حقیقی کے ساتھ

وفاداری کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے۔ آیت مذکورہ میں اسی بات کی طرف انسان کی توجہ مبذول کرائی گئی ہے نہ کہ اس بات کی طرف کہ وہ کائنات کی تسخیر کے ذرائع پیدا کرے۔ قرآن مجید کتاب ہدایت ہے نہ کہ طبیعی سائنس کی کوئی کتاب۔

اوپر کی گفتگو سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اقبال نے اپنے نظریۂ زمان کی تائید میں قرآن مجید کی آیات کو بے جا طور پر استعمال کیا ہے۔ آیات کا مفہوم ان کے سیاق وسباق کو نظر انداز کر کے متعین کیا ہے اور اس طرح ان کے صحیح مفہوم تک نہیں پہنچ سکے ہیں۔

متذکرہ بالا دوسرے سوال کے جواب میں اقبال نے درج ذیل آیتیں پیش کی ہیں:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنسَانَ فِیْ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ o (سورہ تین : ٤)

"ہم نے انسان کو بہترین ساخت پر پیدا کیا ہے۔"

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَیْنَ اَنْ یَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ ط اِنَّهٗ کَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلاًo (سورہ احزاب: ۷۲)

"ہم نے "امانت" کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے اس بار امانت کو اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے۔ اور انسان نے اس کو اٹھالیا بے شک وہ ظالم اور جاہل ہے۔"

ان آیات کی روشنی میں انہوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ انسان تشکیل وجود (Construction of Being) میں ایک مستقل عنصر ہے، اور تائید مزید کے طور پر آیات ذیل نقل کی ہیں: (۲۳)

اَیَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ یُّتْرَکَ سُدًی o اَلَمْ یَکُ نُطْفَةً مِّنْ مَّنِیٍّ

يُمْنىٰ o ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّىٰ o فَجَعَلَ مِنهُ الزَّوْجَيْنِ
الذَّكَرَ وَالْاُنْثىٰ o اَلَيْسَ ذٰلِكَ بِقٰدِرٍ عَلىٰ اَنْ يُّحْيِيَ الْمَوْتىٰ o

(سورہ قیامۃ: ۳۶-۴۰)

''کیا انسان یہ خیال کرتا ہے کہ یوں ہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا، کیا وہ محض ایک قطرۂ منی نہ تھا جو (عورت کے رحم میں) ٹپکایا گیا پھر وہ خون کا لوتھڑا ہو گیا پھر اللہ نے صورت گری کی اور اس کا تسویہ کیا پھر اس سے مرد اور عورت بنائے۔ کیا (جس نے یہ کام کیا) وہ اس پر قدرت نہیں رکھتا کہ مردوں کو زندہ کردے۔''

لیکن الفاظِ آیات سے بالکل ظاہر ہے کہ ان کا تعلق حیات اخروی سے ہے۔ انسان کے مختلف مدارج تخلیق سے اس امر پر استدلال کیا گیا ہے کہ اس کی تخلیق کوئی کار عبث نہیں ہے، وہ اپنے اعمال کے لیے جواب دہ ہے اور اس جواب دہی کا تقاضا ہے کہ اس کو دوبارہ پیدا کیا جائے۔ اور یہ کام اللہ کے لیے کچھ بھی مشکل نہیں ہے۔ اس وضاحت کی روشنی میں قارئین خود فیصلہ کریں کہ ان آیات سے یہ بات کس طرح نکلتی ہے کہ انسان تشکیل کائنات میں ایک مستقل عنصر ہے۔

مستقل عنصر کی بات اپنے نتائج کے اعتبار سے خطرناک ہے۔ اسی خیال کے زیر اثر اقبال نے لکھا کہ انسان نہ صرف اپنی تقدیر کا مالک ہے بلکہ کائنات کی تقدیر سازی بھی اس کا کام ہے۔ وہ ایک ایسی تخلیقی روح ہے جو برابر بلندیوں کی طرف صعود کرتی جاتی ہے۔ (۲۴) بطور ثبوت انہوں نے قرآن مجید کی یہ آیت پیش کی ہے:

فَلَآ اُقْسِمُ بِالشَّفَقِ o وَالَّيْلِ وَمَا وَسَقَ o وَالْقَمَرِ اِذَا اتَّسَقَ o
لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ o (سورہ انشقاق: ۱۹)

''پس نہیں، میں قسم کھاتا ہوں شفق کی اور رات کی اور ان چیزوں کی جن کو وہ سمیٹ لیتی ہے، اور چاند کی جب کہ وہ مکمل ہو جائے کہ تم لوگوں کو

ضرور ایک حالت کے بعد دوسری حالت پر پہنچنا ہے۔"

لیکن یہاں بھی اقبال کا استدلال درست نہیں ہے اور ان آیات سے وہ مفہوم ہر گز نہیں نکلتا جو وہ نکالنا چاہتے ہیں۔ آیات متذکرہ بالا میں شفق، رات اور چاند کی مختلف گردشی حالتوں سے اس بات پر استدلال نہیں کیا گیا ہے کہ انسان ایک صعود کرنے والی روح ہے۔ اس کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ جس طرح کائنات کی کوئی حالت دائمی نہیں ہے جیسا کہ شفق اور رات اور چاند کی مختلف حالتوں سے ظاہر ہے اسی طرح انسانی زندگی بھی کسی ایک مستقل حالت پر قائم نہیں ہے۔ انسان اپنے سفرِ حیات میں بچپن، جوانی اور بڑھاپے کے مختلف مرحلوں سے گزرتا ہے پھر وہ کیوں خیال کرتا ہے کہ موت سے اس کا سفر حیات ختم ہو جائے گا۔ یقیناً اس کے بعد ایک اور حالت سے اس کو گزرنا ہے اور اسی کا نام معاد ہے۔

بہر حال کائنات میں انسان کے محولہ بالا مقام کے تعین کے بعد اقبال اس فکری انتہا کو پہنچ گئے کہ کائنات کی تقدیر سازی میں خدا کا درجہ ثانوی ہو گیا یعنی انسان فاعل اور خدا معاون فاعل (Co-worker) ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں: (۲۵)

> It is the lot of man to share in the deeper aspirations of the universe around him and to shape his own destiny as well as that of the universe, now by adjusting himself to its forces,now by putting the whole of his energy to mould its forces to his own ends and purposes. And in this process of progressive change God becomes a co-worker with him,provided man takes the initiative.

اللہ کی جناب میں اس شوخیِ اظہار کے بعد وہ کمال جرأت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اس کی دلیل بھی قرآن مجید سے ڈھونڈ لائے۔ آیت ملاحظہ ہو:

اِنَّ اللّٰہَ لَا یُغَیِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتّٰی یُغَیِّرُوْا مَا بِاَنْفُسِھِم ط

(سورہ رعد : ۱۱)

"اللہ کسی قوم کی حالت اس وقت تک نہیں بدلتا جب تک کہ وہ اپنی اندرونی حالت کو تبدیل نہیں کر لیتی ہے۔"

غور فرمائیں کہ اس آیت کا اوپر کے مضمون یعنی انسان کے خود مختار فاعل ہونے سے کیا تعلق ہے، اور اس آیت سے کس طرح ثابت ہوتا ہے کہ خدا معاون فاعل ہے؟ یہ تو بدترین قسم کی تحریف معنوی ہے۔

اس خطبے کی ابتدا میں اٹھائے گئے مذکورہ سوالات کا جواب دینے کے بعد اقبال اصل موضوع کے پہلے جزء کی طرف آتے ہیں کہ علم کیا ہے؟ ان کے نزدیک علم کی حقیقت ادراکِ حواس (Sense Perception) ہے، اور تائید میں قرآن مجید کی درج ذیل آیت پیش کی ہے:

وَعَلَّمَ آدَمَ الاَسْمَاءَ کُلَّھَاثُمَّ عَرَضَھُمْ عَلَی الْمَلٰئِکَۃِ فَقَالَ اَنْبِئُوْنِیْ بِاَسْمَاءِ ھٰؤُلَاءِ اِنْ کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ o

(سورہ بقرہ: ۳۱)

"اور اللہ نے آدم کو کل اسماء کا علم دیا پھر اس نے ان چیزوں کو فرشتوں کے سامنے پیش کیا اور فرمایا کہ ان کے نام بتاؤ اگر تم اپنے خیال میں سچے ہو۔"

اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے اقبال نے لکھا ہے کہ انسان کو علمِ اشیاء عطا کیا گیا ہے دوسرے لفظوں میں اس کے اندر تصورات (Concepts) قائم کرنے کی صلاحیت ودیعت کی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسان کا علم تصوراتی ہے۔ اسی تصوراتی علم کے ذریعہ انسان حقیقت مطلقہ کے مرئی پہلو کا علم و ادراک حاصل کرتا ہے۔ قرآن مجید میں مظاہر کائنات پر غور وتدبر کی تاکید بکثرت ملتی ہے اور ان کو

خدا کی نشانیاں کہا گیا ہے یعنی آیات۔ اور اس کی غرض انسان کے اندر اس ہستی مطلق کا شعور بیدار کرنا ہے جس کی مظاہر فطرت نشانی ہیں۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں: (۲۶)

> No doubt, the immediate purpose of the Quran in this reflective observation of nature is to awaken in man the consciousness of that of which nature is regarded a symbol

اس عبارت سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کی نگاہ میں حقیقت مطلقہ عالم مرئی کے اندر ہے اس سے باہر نہیں ہے۔ اور یہی وحدۃ الوجود کا بنیادی خیال ہے۔ لیکن یہ ایک بڑی فکری غلطی ہے جس میں اقبال کے علاوہ دوسرے بہت سے اہل علم مبتلا ہوئے اور اس کے مہلک نتائج بر آمد ہوئے۔ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس فکری خطا کا ازالہ کیا جائے۔

قرآن مجید میں مظاہر فطرت کو آیات (نشانیاں) کہا گیا ہے لیکن یہ بات کہیں نہیں کہی گئی ہے کہ وہ حقیقت مطلقہ کی نشانیاں ہیں۔ ہر جگہ کسی استثناء کے بغیر آیات کا لفظ اضافت کے بغیر استعمال ہوا ہے۔ مثلاً سورہ زمر میں مظاہر فطرت کے ذکر کے بعد فرمایا گیا ہے: اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَفَكَّرُوْنَ (آیت: ۴۲) اسی سورہ میں اور اسی سیاق و سباق میں ذکر ہوا ہے: اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیَاتٍ لِّقَوْمٍ یُّؤْمِنُوْنَ. (آیت: ۵۲) ایک دوسری سورہ میں ارشاد ہوا ہے: اِنَّ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِیْنَ. (سورہ جاثیۃ: ۳)

''آیات'' سے قرآن مجید کی کیا مراد ہے اس کو بھی جان لیں۔ مظاہر فطرت جن کو آیات کہا گیا ہے، دراصل اللہ کے علم و قدرت کی نشانیاں ہیں۔ جو شخص بھی سنجیدگی کے ساتھ ان مظاہر کی حقیقت پر غور کرے گا اس کو معلوم ہوگا کہ اس کائناتِ رنگ و بو میں مظاہر کے اختلاف و تنوع کے باوجود ہر جگہ ایک ہی غالب قوت کی کارفرمائی ہے اور وہی غالب قوت بلا شرکت غیرے اس کی خالق اور ناظم و آمر

ہے۔ بظاہر اقتدار کے جو دوسرے مراکز نظر آتے ہیں ان کی کوئی مستقل بالذات حیثیت نہیں ہے اور وہ سب اسی غالب مرکزی قوت کے تابع فرمان ہیں جس کا نام عربی زبان میں اللہ ہے۔ اسی خیال کو اسلامی اصطلاح میں توحید کہا جاتا ہے۔ اس غالب کائناتی قوت میں شرکت خواہ وہ کسی نوع کی ہو، شرک ہے۔ ان امور کو سورہ بقرہ کی درج ذیل آیات میں نہایت خوبی سے بیان کیا گیا ہے:

وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ ۝ اِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِيْ تَجْرِيْ فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَاَحْيَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيْهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ وَّتَصْرِيْفِ الرِّيٰحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّعْقِلُوْنَ ۝ (آیات: ۱۶۳-۱۶۴)

"اور تمہارا معبود ایک ہی معبود ہے اس کے علاوہ کوئی معبود نہیں۔ وہ حد درجہ مہربان اور شفیق ہے۔ بے شک آسمانوں اور زمین کی ساخت میں، رات اور دن کے یکے بعد دیگرے آنے میں، اس کشتی میں جو سمندر کے اندر لوگوں کے نفع کی چیزیں لیے ہوئے چلتی ہے، اور اس پانی میں جسے اللہ نے آسمان سے برسایا اور جس سے اس نے مردہ زمین کو زندہ کیا اور ہر قسم کے جاندار اس میں پھیلا دیے، اور ہواؤں کی گردش میں اور اس بادل میں جو آسمان اور زمین کے درمیان مسخر ہے، ان لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں جو عقل سے کام لیتے ہیں۔"

دیکھیں، آغاز میں فرمایا گیا کہ ایک اللہ کے علاوہ اس کائنات میں کوئی دوسرا الٰہ نہیں ہے اور وہ حد درجہ مہربان ہے۔ اس کے بعد مظاہر حیات و کائنات کا تذکرہ ہے جو دراصل اس الٰہ واحد کے آثار رحمت ہیں اور اس بات کی دلیل بھی کہ اس

کائنات میں اس کے علاوہ کوئی دوسرا الٰہ نہیں ہے۔ آگے کی آیات میں الٰہ واحد کے کائناتی اقتدار میں شرکت کے تصور کی نفی کی گئی ہے۔(آیات:۱۶۵-۱۶۷)

اس وضاحت سے معلوم ہوا کہ مظاہر فطرت کے مطالعہ سے خدا کی ذات کا علم حاصل نہیں ہوتا کہ وہ ناقابل ادراک ہے بلکہ اس کی صفات بالخصوص صفتِ ربوبیت کا علم حاصل ہوتا ہے۔مذکورہ بالا آیات میں حیات وکائنات کے جن مظاہر کا ذکر ہے وہ دراصل خدا کی صفت ربوبیت کے مظاہر ہیں۔اس پر مزید گفتگو ہم آگے کریں گے۔

اقبال نے یہ بات بہ تکرار لکھی ہے کہ حواس اور عقل کے ذریعے سے حقیقتِ مطلقہ کے صرف خارجی پہلو کا ادراک حاصل ہوتا ہے۔اس کے کلی ادراک ومشاہدہ کے لیے ایک دوسرا ذریعۂ علم ہے اور وہ باطن یعنی قلب ہے۔اقبال نے اسی ذریعۂ علم کو روحانی وجدان اور روحانی تجربہ بھی کہا ہے اور دوسرے ذرائع علم پر اس کو ترجیح دی ہے۔انہوں نے لکھا ہے:(۲۷)

> In the interests of securing a complete vision of Reality,therefore,sense perception must be supplemented by the perception of what the Quran describes as 'Fuad,or'Qalb'i.e.,heart:

اس ذریعۂ علم کے اثبات میں انہوں نے آیت ذیل پیش کی ہے:

الَّذِیْ اَحْسَنَ کُلَّ شَیْءٍ خَلَقَهٗ وَبَدَاَ خَلْقَ الْاِنْسَانِ مِنْ طِیْنٍ o ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهٗ مِنْ سُلٰلَةٍ مِنْ مَّاءٍ مَّهِیْنٍ o ثُمَّ سَوّٰهُ وَنَفَخَ فِیْهِ مِنْ رُّوْحِهٖ وَجَعَلَ لَکُمُ السَّمْعَ وَالْاَبْصَارَ وَالْاَفْئِدَةَ قَلِیْلاً مَّا تَشْکُرُوْنَ o (السجدة:۷-۹)

"اس (قادر اور رحیم خدا) نے جو چیز بھی بنائی ہے نہایت خوب بنائی

ہے، اور انسان کی تخلیق کا آغاز اس نے مٹی سے کیا پھر اس کی نسل کو حقیر پانی (نطفہ) کے خلاصہ سے بنایا پھر اس کا تسویہ کیا اور اس میں اپنی روح میں سے پھونکا، اور تمہارے لیے کان، آنکھیں اور دل بنائے۔ تم لوگ کم ہی شکر کرتے ہو۔"

ان آیات میں "افئدۃ" کا لفظ استعمال ہوا ہے جو فواد کی جمع ہے۔ اقبال نے اس لفظ کو باطنی وجدان (Inner Intuition) کے معنی میں لیا ہے (۲۸) جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ لیکن یہ تعبیر محل نظر ہے۔

قرآن مجید میں اکثر مقامات پر فواد کا لفظ اسی معنی میں استعمال ہوا ہے جس معنی میں وہ قدیم عربی ادب میں مجازاً استعمال ہوتا تھا اور آج بھی مستعمل ہے یعنی فہم کے معنی میں۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

وَلَهُمْ قُلُوْبٌ لاَّ يَفْقَهُوْنَ بِهَا وَلَهُمْ اَعْيُنٌ لاَّيُبْصِرُوْنَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لاَّ يَسْمَعُوْنَ بِهَا ط اُولٰئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّ ط

(سورہ اعراف: ۱۷۹)

"ان کے دل ہیں جن سے سمجھتے نہیں، ان کے آنکھیں ہیں جن سے دیکھتے نہیں، ان کے کان ہیں جن سے سنتے نہیں۔ وہ مثل چوپایوں کے ہیں بلکہ ان سے زیادہ گم گشتۂ راہ۔"

دنیا کی دوسری زبانوں کے ادب میں بھی قلب کا لفظ مذکورہ معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً غالب کا شعر ہے:

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

یہ بالکل اسی طرح کا طرز تعبیر ہے جیسے ہم اردو میں کہتے ہیں کہ فلاں شخص

چھوٹے دل کا ہے یعنی بخیل ، حالانکہ قلب کا انفاق مال سے بظاہر کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ مجازی اسلوب کلام ہے۔

اس کے علاوہ اگر فواد کو باطنی وجدان کے معنی میں لیا جائے تو آیت میں عموم کا جو پہلو ہے وہ ختم ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں " قَلِيلاً مَّاتَشكُرُونَ " کے کیا معنی ہوں گے؟ کیا اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اے انسانو! تم کو قلب کی صورت میں باطنی وجدان کی نعمت عطا کی گئی ہے لیکن تم نے علم کی اس مخفی قوت کو نہ پہچانا اور نا شکری کی۔ اگر فواد کا یہی مفہوم ہے تو پھر تسلیم کرنا ہو گا کہ قرآن مجید کے مخاطبِ اوّل یعنی عرب قلب کے اس باطنی مفہوم سے یقیناً ناواقف تھے اور آج بھی کوئی عرب فواد کا لفظ بول کر اس سے باطنی وجدان مراد نہیں لیتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ روحانی تجربہ جس میں حواس کا کوئی دخل نہیں ہوتا، اسی طرح ایک تجربہ ہے جیسے انسان کے دوسرے بہت سے تجربات ہیں۔ ان کو یہ کہہ کر رد نہیں کیا جا سکتا ہے کہ یہ ایک نفسی (Psychic) یا فوق الطبیعی (Super Natural) تجربہ ہے۔ تاریخ انسانیت میں وحی کے علاوہ صوفیانہ لٹریچر جو روحانی لٹریچر کا غالب حصہ ہے، روحانی تجربے کی صداقت کی ایک بڑی دلیل ہے۔ (۲۹) اس کو فریب کہنا مشکل ہے۔ جس طرح دوسرے انسانی تجربات پر تنقیدی نظر ڈالی جاتی ہے اور اصلیت کو فریب سے الگ کیا جاتا ہے اسی طرح روحانی تجربے کو تنقید کی کسوٹی پر پرکھا جا سکتا ہے۔ (۳۰)

روحانی تجربے سے کیا مراد ہے اور اس کی کون سی امتیازی خصوصیات ہیں ان کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال نے لکھا ہے کہ روحانی تجربہ عام انسانی تجربوں کی طرح ایک براہ راست تجربہ ہے۔ محسوسات کے تجربے کا تعلق عالم خارجی سے ہے جب کہ روحانی تجربے کا تعلق براہ راست خدا کے ادراک سے ہے۔ روحانی تجربے کا واضح مطلب یہ ہے کہ ہم خدا کو اسی طرح جانتے ہیں جس طرح کائنات کی دوسری

چیزوں کو جانتے ہیں، اور یہ جاننا دیکھنے کے مرادف ہے۔ خدا کوئی ایسی حقیقت نہیں جو از قسم ریاضی ہو یا وہ تصورات کا کوئی ایسا نظام نہیں جو ایک دوسرے سے مربوط ہو اور تجربے کی گرفت سے بالکل باہر ہو۔ (۳۱)

روحانی تجربے کی دوسری نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اندر کلیت پائی جاتی ہے اور وہ محسوسات اور معقولات کے برخلاف ناقابلِ تجزیہ (-Unanalys able) ہے یعنی ہم اس کو الگ الگ اجزاء میں تقسیم کر کے نہیں سمجھ سکتے ہیں۔ اس میں موضوع (subject) اور معروض (Object) کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ خدا ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ اس عمل میں شعور سے رابطہ منقطع ہو جاتا ہے جیسا کہ ولیم جیمز نے سمجھا ہے۔ (۳۲)

روحانی تجربے کی تیسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ایک محیط کل نفس (Other Self) سے نہایت قریبی تعلق قائم ہوتا ہے اور اس حالت میں تجربہ کرنے والی انفرادی شخصیت عارضی طور پر مغلوب ہو جاتی ہے۔ یہاں کوئی سوال کر سکتا ہے کہ یہ کیسے باور کیا جائے کہ محسوس کرنے والے کے علاوہ کوئی دوسرا نفس بھی ہے جو مطلق اور محیط کل ہے۔ (۳۳)

اقبال نے اس سوال کے جواب میں لکھا ہے کہ ہم کو اپنے وجود (نفس) اور اپنی فطرت کا علم و یقین باطنی انعکاسات (Inner Reflection) اور حواس سے حاصل ہوتا ہے۔ لیکن کسی دوسرے نفس کی موجودگی کا تجربہ ہم کو براہ راست نہیں ہوتا بلکہ جسمانی نقل و حرکت سے ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ بھی ہماری طرح ایک نفس ہے کیوں کہ اس کی حرکات ہماری جسمانی حرکات کے مشابہ ہوتی ہیں۔ اس کے علاوہ ہم کو دوسرے نفوس کی موجودگی کا یقین اس بنا پر بھی ہوتا ہے کہ وہ ہمارے اشارات (-Sig nals) کا جواب دیتے ہیں۔ اگر کوئی دوسرا نفس موجود نہیں ہے تو یہ جواب کیسا؟ اس لیے ماننا ہوگا کہ جواب (Response) ایک باشعور وجود کی موجودگی کی ایک ناقابل تردید دلیل

ہے۔ قرآن مجید سے بھی اس دلیل کی تائید ہوتی ہے۔ فرمایا گیا ہے:

اَدْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَکُمْ ط (سورہ مومن: ۶۰)

''مجھ کو ہی پکارو میں تمہاری پکار کا جواب دوں گا۔'' (۳۴)

اس تجربے کی آخری خصوصیت یہ ہے کہ وہ براہ راست ایک ذاتی تجربہ ہے اس لیے ہم اس کو دوسروں تک منتقل نہیں کر سکتے ہیں دوسرے لفظوں میں یہ تجربہ الفاظ و بیان کا جامہ نہیں پہن سکتا ہے۔ یہ کوئی خیال نہیں بلکہ ایک تاثر (Feeling) ہے جس کو صرف Proposition کی شکل میں دوسروں تک منتقل کر سکتے ہیں۔ لیکن اصل مضمون کی ترسیل مشکل ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے سورہ نجم کی آیات کو بطور دلیل پیش کیا ہے۔ (۳۵)

اقبال نے روحانی تجربے کی جو امتیازی خصوصیات بیان کی ہیں ان پر ایک تنقیدی نظر ڈال لینا ضروری ہے۔ اس کی پہلی خصوصیت یہ بیان کی گئی ہے کہ اس میں خدا کا براہ راست مشاہدہ و تجربہ ہوتا ہے۔ روحانی اعتبار سے میں اس پوزیشن میں نہیں ہوں کہ اس دعوے کی تردید یا تائید کروں لیکن قرآن مجید اور احادیث صحیحہ سے اس وجودی خیال کی تردید ہوتی ہے۔ از روئے قرآن خدا کا عینی مشاہدہ و تجربہ ممکن نہیں ہے۔ سورہ بقرہ کے بالکل شروع ہی میں فرمایا گیا ہے: یُوْمِنُوْنَ بِالْغَیْبِ ''وہ غیب پر ایمان رکھتے ہیں۔'' یہاں غیب کا لفظ خدا کے لیے استعمال ہوا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ نا قابل دید ہے اور اس کا عینی تجربہ ممکن نہیں ہے۔ قرآن مجید ہی میں ہے کہ جب نبی ﷺ سے روح کے بارے میں پوچھا گیا تو جواب میں ارشاد ہوا کہ روح کی حقیقت کا ادراک انسان کے لیے ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کا علم نہایت قلیل ہے۔ الفاظ وحی ملاحظہ ہوں:

یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ ط قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ وَمَا

اُوْتِیْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلاَّ قَلِیْلاً (سورہ بنی اسرائیل: ۸۵)

''وہ لوگ تم سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں، کہہ دو کہ روح میرے رب کے حکم میں سے ہے اور تم کو بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے۔''

غور فرمائیں کہ جب انسان ماہیت روح کے ادراک سے عاجز ہے تو وہ حقیقت مطلقہ کا ادراک و مشاہدہ کس طرح کر سکتا ہے؟ کہا جا سکتا ہے کہ حواس اور عقل کے ذریعہ تو وہ بلا شبہ نا قابل مشاہدہ ہے لیکن چشم باطن سے اس کا دیدار کیا جا سکتا ہے۔ قرآن سے اس خیال کی بھی تردید ہوتی ہے۔ معلوم ہے کہ جس وقت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ کے دیدار کی خواہش ظاہر کی تو ارشاد ہوا: لَنْ تَرَانِی ''تم مجھے نہیں دیکھ سکتے ہو'' لیکن اصرار کے جواب میں جو واقعہ پیش آیا اس سے اصحاب علم واقف ہیں۔ کیا اس واقعے سے اس خیال کی نفی نہیں ہو جاتی کہ ذات مطلق کا عینی مشاہدہ ممکن ہے۔ اگر چشم باطن سے یہ مشاہدہ ممکن ہوتا تو اللہ تعالیٰ موسیٰ علیہ السلام کو وہ جواب نہ دیتا جو مذکور ہوا بلکہ یہ کہتا کہ اے موسیٰ، اگر تم مجھ کو دیکھنا چاہتے ہو تو دیدۂ باطن سے دیکھ لو، دیدۂ ظاہر سے میرا مشاہدہ ممکن نہیں ہے۔

اس کے علاوہ نبی ﷺ کی ایک حدیث سے بھی خدا کے عینی مشاہدہ کی تردید ہوتی ہے۔ صحابہ رضی اللہ عنہم نے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول، کیا آپ نے اپنے رب کو دیکھا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا، میں اس کو کیسے دیکھ سکتا ہوں، وہ تو لطیف ہے۔ کیا نبی ﷺ کے پاس وہ باطنی آنکھ نہ تھی جس سے صوفیاء عظام حق کا مشاہدہ کیا کرتے تھے۔ اگر تھی تو آپ کو کہنا چاہیے تھا کہ ہاں میں نے اپنے رب کو دیکھا ہے لیکن چشم ظاہر سے نہیں، چشم باطن سے۔

وجود خدا کے یقینی ادراک کی جو صورت قرآن مجید سے معلوم ہوتی ہے وہ وجودی فکر اور صوفیاء کے روحانی تجربے سے بالکل مختلف ہے۔ ہستی مطلق کے ادراک

کا ایک ذریعہ حواس اور عقل ہیں۔ قرآن مجید میں بکثرت مقامات پر اس ذریعۂ علم کے استعمال کی تاکید ملتی ہے اور مظاہر فطرت پر غور و تامل کی ہدایت کی گئی ہے۔ کائناتِ مادی خدا کی صفات علم و قدرت کی جلوہ گری ہے۔ اس کے مطالعہ و مشاہدہ سے انسان کو اس کی صفات کا علم حاصل ہوتا ہے نہ کہ ذات کا۔

اقبال کا یہ خیال صحیح نہیں ہے اور ہم اس سے پہلے اس کی تردید کر چکے ہیں، کہ کائنات کا جو باطن ہے وہی حقیقت مطلقہ ہے اور مظاہر اس حقیقت کی آیات ہیں۔ کائنات کے ظاہر و باطن میں جو حقیقت مستور ہے وہ بالذات خدا نہیں بلکہ اس کی ایک صفت ہے جس کو قرآن مجید کی اصطلاح میں رب کہا گیا ہے۔ کائنات اور اس کے مظاہر کا تعلق اسی صفت سے ہے اور سارے تغیرات عالم کی علت بھی یہی صفت ہے قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے: کُلَّ یَوْمٍ ھُوَفِیْ شَاْنٍ. (سورہ رحمٰن: ۲۹) ''وہ ہر دن ایک نئی حالت میں ہے۔'' اس آیت میں ضمیر ''ہو'' کا مرجع رب ہے جیسا کہ اگلی آیت سے ثابت ہے: فَبِاَیِّ اٰلَآءِ رَبِّکُمَا تُکَذِّبٰنِ ''تم اپنے رب کے کن کن کرشموں کا انکار کروگے۔'' خدا کی ذات میں کوئی اضافہ و تغیر ممکن نہیں ہے البتہ اس کی صفات میں اضافہ ممکن ہے۔ صفات میں اضافہ سے مراد ان کا بالقوۃ سے بالفعل ہونا ہے۔ کائنات کا ارتقاء دراصل صفات خداوندی کا ارتقاء ہے نہ کہ اس کی ذات کا جیسا کہ اقبال نے لکھا ہے۔

ایک معنی میں خدا کے وجود کا تجربہ بھی ممکن ہے لیکن یہ اس تجربے سے قطعی مختلف ہے جسے روحانی تجربہ کہا جاتا ہے۔ ہم اس سے پہلے یہ آیت نقل کر چکے ہیں: اُدْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ. ''مجھ ہی کو پکارو میں تمہاری پکار کا جواب دوں گا۔'' اگر اس پکار کا جواب ملتا ہے تو یہ اس بات کا ناقابل تردید ثبوت ہوگا کہ کوئی بالاتر قوت بالیقین موجود ہے۔ اس پکار و جواب سے مراد حاجات و بلایا میں خدا کو پکارنا اور اس کی حاجت روائی اور دادرسی ہے۔ اس تجربے کے لیے استقامت شرط

ہے۔ فرمایا گیا ہے:

اِنَّ الَّذِیْنَ قَالُوْا رَبُّنَا اللّٰہُ ثُمَّ اسْتَقَامُوْا تَتَنَزَّلُ عَلَیْھِمُ الْمَلٰئِکَۃُ اَلاَّ تَخَافُوْا وَلَاتَحْزَنُوْا الخ

(سورہ حٰمٓ سجدہ: ۳۰)

"بے شک جن لوگوں نے کہا کہ اللہ ہی ہمارا رب ہے پھر اس پر استقامت اختیار کی تو ان پر فرشتے اترتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خوف نہ کھاؤ اور غم نہ کرو۔"

استقامت کی شرط کے ساتھ جو شخص بھی خدا کو پکارے گا اس کو ہرگز مایوسی نہ ہوگی اور وہ جان لے گا کہ کوئی عظیم قوت موجود ہے جو حاجات و مصائب میں اپنے بندوں کی مدد کرتی ہے۔ قرآن مجید میں معبودانِ غیر اللہ کی تردید میں بہت سے آفاقی اور انفسی دلائل بیان ہوئے ہیں۔ ان دلائل میں سے ایک دلیل پکار کی صورت میں عدم جواب بھی ہے۔ فرمایا گیا ہے:

اِنَّ الَّذِیْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰہِ عِبَادٌ اَمْثَالُکُمْ فَادْعُوْھُمْ فَلْیَسْتَجِیْبُوْا لَکُمْ اِنْ کُنْتُمْ صٰدِقِیْنَ ٥

(سورہ اعراف: ۱۹۴)

تم لوگ اللہ کے سوا جن ہستیوں کو (حاجات و بلایا میں) پکارتے ہو وہ بلاشبہ تمہارے ہی جیسے (اس کے) بندے ہیں۔ پس تم ان کو پکارو پھر وہ تمہاری پکار کا جواب دیں اگر تم اپنے خیال میں سچے ہو (کہ وہ انسانوں کی حاجت روائی اور مشکل کشائی کرتے ہیں)"

روحانی تجربے کی دوسری خصوصیت جس کا اقبال نے ذکر کیا ہے وہ یہ ہے کہ اس کے اندر کلیت پائی جاتی ہے یعنی اس میں خدا کا کلی ادراک ہوتا ہے جب کہ

محسوسات اور معقولات میں وہ وحدت اجزاء میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ چونکہ حواس اور عقل دونوں کلیت کی صفت سے عاری ہیں اس لیے وہ حقیقت مطلقہ کے ادراک سے قاصر ہیں۔ اس خیال کی تردید ہم اس سے پہلے کر چکے ہیں۔ ذات مطلق کا کلی ادراک ممکن ہی نہیں ہے خواہ کوئی بھی ذریعہ علم استعمال کیا جائے۔

روحانی تجربے کی تیسری خصوصیت یہ بیان کی گئی ہے کہ اس میں ایک محیط کل نفس یعنی انائے مطلق سے قریبی تعلق قائم ہوتا ہے۔ اس حالت میں نفس انسانی صاف طور پر محسوس کرتا ہے کہ کوئی دوسرا برتر نفس بھی ہے جو اس کو گھیرے ہوئے ہے۔ اگر اس سے مراد یہ ہے کہ جس طرح ہم ظاہری آنکھ سے اشیاء کو دیکھتے ہیں اسی طرح چشم باطن سے خدا کا محسوس دیدار ہوتا ہے تو یہ ناممکن ہے جیسا کہ بہ تکرار لکھا جا چکا ہے۔ اور اگر اس سے مراد محض تاثر ہے یعنی روحانی تجربے میں سالک کو ایک برتر وجود کے قرب ذہنی کا احساس ہوتا ہے تو اس کو غلط نہیں کہا جا سکتا ہے۔

اس قسم کا احساس ایک سچے نمازی کو عبادت کے تجربے میں ہوتا ہے۔ معروف حدیث ہے کہ تم نماز اس طرح پڑھو گویا خدا کو دیکھ رہے ہو اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو خیال رکھو کہ خدا تم کو دیکھ رہا ہے۔ ظاہر ہے یہاں دیکھنے سے عینی رویت مراد نہیں ہے اور نہ ہو سکتی ہے بلکہ اس سے تاثر مراد ہے یعنی نمازی کو ذہنی اعتبار سے خدا کے قرب کا احساس ہو اور یہ احساس بتدریج ترقی کر کے اس مقام تک پہنچ جائے کہ بقول مومن :

تم مرے پاس ہوتے ہو گویا
جب کوئی دوسرا نہیں ہوتا

نماز کے بعد جب بندہ دعا کے لیے ہاتھ اٹھاتا ہے تو یہ ذہنی اور قلبی تاثر اور زیادہ قوی ہو جاتا ہے۔ دعا خدا سے مناجات ہے۔ اور مناجات حقیقی معنی میں اسی وقت ممکن ہے جب نمازی کو احساس ہو کہ خدا اس کے بالکل قریب ہے اور اس کی

پس پردہ سے یا وہ کسی فرشتے کو بھیجے پس وہ خدا کے حکم سے جو پیغام پہنچانا ہے
اس کو پہنچادے۔ بے شک وہ بلند و بالا اور حکمت والا ہے۔"

اس آیت میں خدا کے کلام کی تین صورتیں بیان کی گئی ہیں، ایک وحی (۴۷) دوسرے ورائے حجاب سے کلام اور تیسرے فرشتہ۔ ان تینوں صورتوں میں وحی کا تعلق خارج سے بالکل ظاہر ہے۔ اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وحی خدا کا حکم ہے جو کبھی براہ راست آتا ہے اور کبھی بالواسطہ۔ رہا یہ سوال کہ پیغمبر اس وحی کو کس طرح وصول کرتا ہے تو اس کا جواب مشکل ہے۔ حدیث میں بیان ہوا ہے کہ جس وقت وحی آتی تھی تو نبی ﷺ کا چہرہ متغیر ہو جاتا تھا۔ اس سے زیادہ اس باب میں کچھ کہنا مشکل ہے اور سکوت ہی تقاضائے ایمان ہے۔

روحانی تجربے کے سلسلے میں ایک بڑی دشواری یہ پیش آتی ہے کہ اس کو بدنی عوارض اور القائے شیطانی سے کس طرح ممیز کیا جائے۔ فرائڈ اور نفسیات کے دوسرے مفکرین نے جو تجربات کیے ہیں ان سے انہوں نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ تشنۂ تکمیل خواہشات جن میں جنسی خواہشات نمایاں ہیں، انسان کے تحت الشعور میں موجود ہوتی ہیں اور خواب کی شکل میں ظاہر ہوتی ہیں۔ انسان کے فکر و شعور کی تشکیل میں ان خواہشات کا نمایاں حصہ ہے۔ اقبال نے تسلیم کیا ہے کہ روحانی تجربے میں القائے شیطانی ممکن ہے۔ اس کے ثبوت میں انہوں نے قرآن مجید کی یہ آیت پیش کی ہے:

وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ وَّلَا نَبِيٍّ اِلَّآ اِذَا تَمَنّٰٓى اَلْقَى الشَّيْطٰنُ فِيْٓ اُمْنِيَّتِهٖ ۚ فَيَنْسَخُ اللّٰهُ مَا يُلْقِى الشَّيْطٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللّٰهُ اٰيٰتِهٖ ۭ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ۝ (سورہ حج: ۵۲)

"اور ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول اور نبی ایسا نہیں بھیجا (جس کے ساتھ یہ واقعہ نہ پیش آیا ہو) کہ جب اس نے تمنا کی ہو اور شیطان نے

اس کی تمنا میں باطل نہ ملا دیا ہو۔ پس اللہ اس شیطانی آمیزش کو ختم کرتا ہے پھر اپنی آیات کو محکم (اور واضح) کرتا ہے اور اللہ علیم و حکیم ہے۔"

لیکن اس آیت کا روحانی تجربے اور القائے شیطانی سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اقبال نے محض القاء اور شیطان کے الفاظ دیکھ کر آیت کا غلط مفہوم نکال لیا۔ آیت کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ جب بھی کوئی نبی اور رسول آیا تو اس کی قوم کے سرداروں نے جن میں مذہبی اور غیر مذہبی دونوں قسم کے لوگ شامل رہے ہیں، اس کی دلی تمنا یعنی دعوت توحید میں بدعات اور خرافات داخل کر کے اس کی اصلی صورت مسخ کر دی۔ چنانچہ اللہ نے دوسرا نبی و رسول بھیج کر شرک و بدعات کا پردہ چاک کیا اور حق کو دوبارہ غیر آمیز صورت میں پیش کیا۔

آیت کے سیاق و سباق سے یہ مفہوم ثابت ہے۔ اس آیت کا تعلق خانۂ کعبہ کے ان شرک و بدعات سے ہے جن کو مشرکین مکہ نے مناسک حج میں داخل کر دیا تھا اور حج کی ابراہیمی شکل اور اس کا حقیقی مقصود باطل ہو گیا تھا۔ اس کے علاوہ قوم یہود کے علماء نے خانۂ کعبہ کی حقیقت کو چھپانے کی کوشش کی بالخصوص ذبیح اور مقام ذبح یعنی مروہ کی حقیقت۔ آیت مذکورہ میں انہی دنیا پرست اور دنی الطبع علماء یہود اور مشرکین عرب کے سرداروں کو شیطان کہا گیا ہے۔

اس کی متعدد نظیریں قرآن مجید میں موجود ہیں۔ سورہ حج ہی کے شروع میں ہے: وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُّجَادِلُ فِي اللّٰهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَّيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَّرِيْدٍ. (آیت ۳) "اور کچھ لوگ ایسے ہیں جو اللہ کے بارے میں علم کے بغیر بحث و جدل کرتے ہیں اور ہر سرکش شیطان کی اتباع کرتے ہیں۔" ایک دوسری سورہ میں ہے: وَاِنَّ الشَّيَاطِيْنَ لَيُوْحُوْنَ اِلٰى اَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوْكُمْ. (سورہ انعام: ۱۲۱) "اور شیاطین اپنے یاروں کو سکھاتے ہیں تاکہ وہ تم سے جھگڑا کریں۔" سورہ بقرہ میں ہے: وَاِذَا دَخَلُوْا اِلٰى شَيَاطِيْنِهِمْ قَالُوْا اِنَّا مَعَكُمْ (آیت: ۱۴) "اور جب وہ اپنے شیاطین کے پاس جاتے ہیں تو کہتے ہیں، ہم تو

تمہارے ساتھ ہیں۔" ان تمام آیات میں شیاطین سے مراد واضح طور پر نفس پرور علماء اور سرداران قوم ہیں۔

بہرحال آیتِ مذکورہ کے مفہوم سے قطع نظر اتنی بات طے ہے کہ روحانی تجربے میں القائے شیطانی اور فریبِ نفس کا پورا امکان ہے اور اقبال بھی اس کو مانتے ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا، پھر القائے شیطانی کو روحانی تجربے سے کس طرح الگ کیا جائے؟ اقبال نے اس کا جواب ولیم جیمز سے مستعار لے کر دیا ہے کہ جس طرح درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے اسی طرح روحانی تجربے کو اس کے اثرات و نتائج کی بنا پر ممتاز کیا جاسکتا ہے۔

اس دلیل میں کوئی وزن نہیں ہے۔ ہم یہ بات لکھ چکے ہیں کہ صوفیاء کے روحانی تجربوں کا معروض ہستی مطلق ہے۔ ظاہر ہے کہ اس ہستی کے بارے میں جو بھی نفسی تجربے ہوں گے وہ ناقابل بیان ہوں گے اور اس کو اقبال نے بھی تسلیم کیا ہے تو پھر ان تجربات کا اثر دوسروں پر کس طرح ہو گا؟ ان تجربوں سے جس قسم کے نتائج پیدا ہوں گے ان کا اندازہ منصور کے نعرۂ اناالحق سے بخوبی کیا جاسکتا ہے۔ رہا روحانی ہستیوں کی پاکیزہ زندگی کا معاملہ اور دوسروں پر اس کے اثرات تو اس کا روحانی تجربے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کے بارے میں کون کہہ سکتا ہے کہ انہوں نے حقیقت مطلقہ کے ادراک کے لیے روحانی تجربات کیے تھے۔ ان کا ایمان، ایمان بالغیب تھا۔ لیکن اس ایمان میں یقین کی جو گرمی تھی وہ اس سے کہیں زیادہ تھی جو صوفیاء کو حاصل تھی۔ یہ محض نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی پاکیزہ تعلیم اور ایمان پرور صحبت کا اثر تھا جس نے ان کے سینوں کو یقین و عرفان کے انوار سے بھر دیا تھا۔ چنانچہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ انہوں نے اپنے ایمان کی پختگی اور عمدہ اخلاق و اعمال سے ایک عالم کو اپنا گرویدہ بنایا نہ کہ روحانی تجربے اور خوارق کے مظاہرے سے۔

اس خطبے کے آخر میں اقبال نے یہ سوال اٹھایا ہے کہ روحانی تجربے کی صداقت کو تسلیم کرنے کے باوجود ایک شخص پوچھ سکتا ہے کہ جب روحانی تجربہ ایک تاثر کی حالت (State of Feeling) ہے اور اس میں علم بھی موجود ہے اور اس کو دوسروں تک صرف قضایا (Judgments) کی صورت میں منتقل کیا جاسکتا ہے تو کسی دوسرے شخص کے لیے وہ کیوں کر قابل قبول ہو سکتا ہے جس نے یہ تجربہ کیا ہی نہیں۔ وہ دریافت کر سکتا ہے کہ جو تجربہ میرے سامنے تصدیق کے لیے پیش کیا جارہا ہے اس کی صداقت کی کیا ضمانت ہے، کیا ہمارے پاس اس کی درستی (Validity) کو پرکھنے کے لیے کوئی مضبوط کسوٹی ہے؟ اگر ذاتی تجربے پر مذہب کی سچائی کا مدار ہوتا تو وہ چند ہی افراد تک محدود ہوتا۔

اقبال کہتے ہیں کہ بے شک ہمارے پاس ان تجربوں کی صحت کو جانچنے کی کسوٹی موجود ہے جو ان تجربات سے مختلف نہیں ہے جن کا اطلاق دوسرے ذرائع علم پر کیا جاتا ہے۔ یہ کسوٹی عقلی (Intellectual) بھی ہے اور افادی (Pragmatic) بھی۔ عقلی کسوٹی سے مراد تجربات کا تنقیدی مطالعہ ہے۔ ماہیت وجود کے متعلق عقلی تاویل اگر ہم کو اس مقام پر لے جاتی ہے جہاں روحانی تجربہ لے جاتا ہے اور دونوں جگہ حقیقت ایک ہی ہے تو یہ اس کی صداقت کا ایک اہم ثبوت ہوگا۔ افادی کسوٹی (Pragmatic Test) کا تعلق اعمال کے نتائج و ثمرات سے ہے۔ پہلی کسوٹی کا تعلق فلاسفہ سے اور دوسری کسوٹی کا تعلق نبی اور رسول سے ہے۔ (۳۸)

یہاں میں کہوں گا کہ عقل کی حدود عمل کے بارے میں اقبال کی فکر میں ایک واضح تضاد ہے اور اس کا ذکر اس خطبہ کے شروع میں بھی آچکا ہے۔ ایک طرف وہ کہتے ہیں کہ حقیقت مطلقہ کا کلی ادراک و مشاہدہ صرف روحانی تجربے کے ذریعے ممکن ہے، عقلی استدلال سے یہ ممکن نہیں ہے کیونکہ عقل حقیقت کو اجزاء میں تقسیم کردیتی ہے۔ اور دوسری طرف وہ یہ فرماتے ہیں کہ روحانی تجربے کی صداقت کو عقلی

معیار پر بھی ثابت کیا جا سکتا ہے۔

اس تضاد سے ان کی شاعری بھی محفوظ نہیں ہے گو کہ شاعری میں فکری تضاد فلسفیانہ فکر کے تضاد کے مقابلے میں زیادہ قابل لحاظ نہیں ہے۔ ان کے فارسی اور اردو دیوان میں ایسے اشعار بکثرت موجود ہیں جن میں عقل کی مذمت کی گئی ہے۔ مشتے نمونہ اشعار ذیل ملاحظہ ہوں:

عقل در پیچاک اسباب و علل
عشق چوگان باز میدان عمل
عشق صید از زورِ بازو افگند
عقل مکاراست و دامی می زند
عقل راسرمایہ از بیم وشک است
عشق را عزم ویقین لا ینفک است

(رموزِ بے خودی)

عقل آذر پیشہ ام زنّار بست
نقش او در کشور جانم نشست
سالہا بودم گرفتار شکی
از دماغ خشک من لا ینفکی
حرفی از علم الیقیں ناخواندہ یٔ
درگماں آباد حکمت ماندہ یٔ
ظلمتم از تاب حق بے گانہ بود
شامم از نور شفق بے گانہ بود
آخر از پیمانہ یٔ چشمم چکید
در ضمیر من نواھا آفرید

ہست شانِ رحمت گیتی نواز
آرزو دارم کہ میرم در حجاز

(رموز بے خودی)

ہر کسی از رمز عشق آگاہ نیست
ہر کسی شایان این درگاہ نیست
داند آن کو نیک بخت و محرم است
زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است

(پیام مشرق، نقش فرنگ)

خرد زنجیریِ امروز و دوش است
پرستارِ بتانِ چشم و گوش است
صنم در آستیں پوشیدہ دارد
برہمن زادی زنّار پوش است

(نوائے مشرق)

عقل عیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے
عشق بے چارہ نہ ملا ہے نہ زاہد نہ حکیم

(بال جبریل)

عشق کی حمایت اور عقل کی مذمت میں اقبال کا یہ شعر بہت مشہور ہے:

بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لب بام ابھی

(بانگ درا)

بعض اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال جس عقل کے خلاف تھے وہ عقلِ خود بیں ہے نہ کہ عقل جہاں بیں:

عقل خود بین و عقل جہاں بین دگر است
بال بلبل دگر و بازوی شاہین دگر است
دگر است آں کہ بر ددانہ ی افتادہ ز خاک
آں کہ گیرد خورش از دانہ ی پروین دگر است
دگر است آں کہ زند سیر چمن مثل نسیم
آں کہ در شد بہ ضمیر گل و نسرین دگر است
دگر است آں سوی نہ پردہ کشادن نظری
این سوی پردہ گمان و ظن و تخمین دگر است
ای خوش آن عقل کہ پہنای دو عالم بااوست
نور ا فرشتہ وسوزِ دل آدم بااوست
(پیام مشرق، نقش فرنگ)

عقلِ خود بیں اور عقلِ جہاں بیں کی مذکورہ بالا تقسیم راقم کی فہم سے بالاتر ہے۔اقبال کے بعض اشعار سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ جس عقل کو عیار اور ابلیس کہتے ہیں وہ عقل آزاد ہے جو تابع دل بن کر رہنے کے بجائے اس پر غالب آجاتی ہے:

عقل اندر حکم دل یزدانی است
چون زدل آزاد شد شیطانی است
(چہ باید کرد)

اقبال کے یہاں ایسے اشعار بھی ملتے ہیں جن میں عقل و عشق کی یک جائی کاذکر ہے یعنی دونوں کی اہمیت تسلیم کرتے ہوئے ان کی مدح وستائش کی گئی ہے۔ اشعار ذیل ملاحظہ ہوں:

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

عشق چون بازیری کی همبر شود
نقش بندِ عالم دیگر شود
خیز و نقش عالم دیگر بنہ
عشق را بازیری آمیز ده

(جاوید نامہ)

نہ نیروی خودی را آزمودی
نہ بند از دست وپای خودکشودی
خرد زنجیر بودی آدمی را
اگر در سینۂ او دل نبودی

(ارمغان)

خرد را بادل خود ہم سفر کن
یکی بر ملت ترکان نظر کن
بہ تقلید فرنگ از خود رمیدند
میانِ ملک و دین ربطی ندیدند

(گلشن راز جدید)

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اقبال کا رجحان غالب عشق کی طرف ہے جیساکہ درج ذیل اشعار سے بالکل واضح ہے:

ہے فلسفہ میرے آب وگل میں
پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں
اقبال اگر چہ بے ہنر ہے
اس کی رگ رگ سے با خبر ہے
شعلہ ہے ترے جنوں کا بے سوز

سن مجھ سے یہ نکتہ ٔ دل افروز
انجامِ خرد ہے بے حضوری
ہے فلسفہ زندگی سے دوری
افکار کے نغمہ ہائے بے صوت
ہیں ذوق عمل کے واسطے موت
(ضرب کلیم)

اقبال کی نظر میں عقل کی حیثیت چراغ رہ گزر سے زیادہ نہیں ہے:

خرد سے راہ رو روشن بشر ہے
خرد کیا ہے چراغِ رہ گزر ہے
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغ رہ گزر کو کیا خبر ہے
(بال جبریل)

سوال یہ ہے کہ خرد جو درون خانہ کے ہنگاموں سے بے خبر ہے ماہیت وجود کے بارے میں وہ یقین آفریں علم کیسے دے سکتی ہے جو اقبال کے خیال میں روحانی تجربے سے حاصل ہوتا ہے، اور عقل کی کسوٹی پر روحانی تجربے کی صداقت کو کس طرح معلوم کیا جاسکتا ہے؟ اس کا جواب یقیناً نفی میں ہوگا۔ لیکن اقبال کا اصرار ہے کہ عقل یہ کسوٹی فراہم کرتی ہے جیسا کہ اگلے خطبہ کے مطالعہ سے آپ کو معلوم ہوگا۔

ماخذ و حواشی

(۱) The Reconstruction of Religious Thought in Islam : Knowledge and Religious Experience, by Mohammad Iqbal, Lahore, 1960, P.1

(۲) ایضاً (۳) ایضاً (۴) ایضاً (۵) ایضاً (۶) ایضاً ص ۲ (۷) ایضاً (۸) ایضاً (۹) ایضاً ص ۳ (۱۰) ایضاً ص ۵ (۱۱) ایضاً (۱۲) ایضاً ص ۷ (۱۳) ایضاً ص ۷، ۸ (۱۴) ایضاً ص ۹ (۱۵) ایضاً

(۱۶) اقبال کا دعویٰ ہے کہ انھوں نے قرآن مجید کے بحرِ بے کراں میں شناوری کی ہے۔ نظم "مسافر" کے درج ذیل اشعار ملاحظہ ہوں:

گوہر دریائے قرآن سفتہ ام
شرحِ رمز صبغۃ اللہ گفتہ ام
فکر من گردوں مسیر از فیض اوست
جون ساحل ناپزیر از فیض اوست
پس بگیر از بادہ ی من یک دوجام
تا درخشی مثل تیغ بی نیام
(مثنوی، مسافر)

(۱۷) Knowledge and Religious Experience, P.10

(۱۸) ایضاً (۱۹) ایضاً (۲۰) ایضاً (۲۱) ایضاً (۲۲) ایضاً ص ۱۱ (۲۳) ایضاً (۲۴) ایضاً ص ۱۲ (۲۵) ایضاً (۲۶) ایضاً ص ۱۴ (۲۷) ایضاً ص ۱۵ (۲۸) ایضاً

(۲۹) اقبال نے وحی اور روحانی تجربات پر مشتمل صوفیانہ لٹریچر کو ایک سطح پر رکھا ہے جو حد درجہ قابل اعتراض ہے۔

(۳۰) Knowledge and Religious experience, P.16

(۳۱) ایضاً ص ۱۸ (۳۲) ایضاً (۳۳) ایضاً (۳۴) ایضاً ص ۱۹ (۳۵) ایضاً ص ۲۰

(۳۶) فکر اقبال، خلیفہ عبدالحکیم، مطبوعہ کلب روڈ، لاہور پاکستان، ص ۸۵ ۷

(۳۷) معلوم ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کو خدا کے احکام عشرہ ایک لوح پر کندہ ملے تھے۔اس سے بھی ظاہر ہے کہ وحی ایک خارجی واقعہ ہے نہ کہ روحانی تجربہ۔

(۳۸) Knowledge and Religious experience, P. 27

دوسرا خطبہ:

روحانی تجربے کے مکشوفات کی عقلی جانچ

(The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience)

اقبال نے اپنے پہلے خطبے میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ حقیقت مطلقہ کا ادراک عقلی استدلال کے ذریعہ ممکن نہیں ہے کیوں کہ عقل حقیقت کو اجزاء میں تقسیم کر دیتی ہے۔ ادراک خدا کا واحد ذریعہ روحانی تجربہ ہے۔ وجود خدا کے سلسلے میں اس ذریعہ علم سے جو باتیں معلوم ہوتی ہیں ان کی صداقت کو عقلی معیار پر جانچا جا سکتا ہے۔ اور یہی اس خطبے کا مرکزی موضوع ہے۔

خطبے کا آغاز وجود باری تعالیٰ کے اثبات سے ہوتا ہے۔ علم کلام کے ماہرین (Scholastic Philosophers) نے ہستی باری تعالیٰ کے اثبات میں تین طرح کے دلائل دیے ہیں: (۱) کونیاتی دلیل (Cosmological Argument) (۲) غایتی دلیل (Teleological Argument) (۳) وجودیاتی دلیل (Ontological Argu-ment)۔ اقبال نے ان کلامی دلائل پر نقد کیا ہے لیکن دلائل کی تفصیل نہیں کی ہے۔ اس نقد کو ٹھیک طور پر سمجھنے کے لیے ان دلائل کی تفصیل ضروری ہے۔

کونیاتی دلیل یہ ہے کہ ہر حرکت کے لیے ایک محرک کا وجود لازمی ہے۔ بالفاظ دیگر ہر معلول کے لیے ایک علت ناگزیر ہے۔ چوں کہ ہر علت کسی دوسری علت کا معلول ضرور ہوتی ہے اور اس طرح علت و معلول کا ایک غیر متناہی سلسلہ قائم

ہو جاتا ہے اس لیے ایک ایسی آخری علت کو تسلیم کرنا ضروری ہے جو خود کسی دوسری علت کا معلول نہ ہو۔ یہی محرک اول یا علت العلل جو تمام اشیاء کی حرکت کا باعث ہے خدا ہے۔ (۱) یہ دلیل فلسفۂ ارسطو سے ماخوذ ہے۔

اس سلسلے میں اشاعرہ کی دلیل یہ ہے کہ "عالم میں جو چیز بھی ہے وہ یا تو جوہر ہے یا عرض۔ اس کو سب مانتے ہیں کہ عرض حادث ہے تو جوہر کو بھی حادث ماننا ہوگا کیوں کہ کوئی جوہر عرض سے خالی نہیں ہوتا۔ اگر آپ جوہر کو قدیم مانیں تو عرض کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام اجسام یا تو متحرک ہیں یا ساکن اور حرکت و سکون حادث چیزیں ہیں۔ اور جو حادث ہے محتاجِ علت ہے اس لیے عالم محتاج علت ہے اور اسی علت کو ہم خدا کہتے ہیں۔" (۲)

غایتی دلیل کا تعلق کائنات اور اس کی اشیاء میں غیر معمولی نظم و ترتیب اور حیات و جمال کی موجودگی سے ہے۔ آپ اس عالم رنگ و بو کی جس چیز کو بھی غور سے دیکھیں اور اس کے باطن کا مطالعہ کریں تو صاف محسوس ہوگا کہ اس میں عقل کو حیرت میں ڈال دینے والا ایک نظام عمل کار فرما ہے۔ اس کا نظم و قانون اس درجہ مستحکم ہے کہ کبھی اس کے خلاف کوئی عمل یا واقعہ ظاہر نہیں ہوتا۔ خود انسان کا اپنا وجود اس نظم و قانون اور مقصدیت کی ایک جیتی جاگتی تصویر ہے۔ آنکھ، کان، ناک، منہ، قلب، دماغ غرضیکہ جس عضو بدن کی ساخت اور نظام عمل کو غور سے دیکھیں ہر جگہ ایک مخصوص غایت کی کار فرمائی نظر آتی ہے اور تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ یہ حیرت انگیز نظام عمل کسی بلند و برتر ذہن کا زائیدہ ہے۔ ظاہر ہے کہ کائنات کے ہر گوشے میں نظم و ترتیب اور مقصدیت کے آثار و شواہد ایک ایسی ہستی کی خبر دیتے ہیں جو علم و حکمت میں منتہائے کمال کو پہنچی ہوئی ہے۔ (۳)

وجود خدا کی تیسری دلیل، وجودیاتی دلیل ہے۔ اس دلیل کو آپ اس طرح سمجھیں کہ جب ایک منکر خدا کہتا ہے کہ خدا کا کوئی وجود نہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنے ذہن میں خدا کا کوئی تصور ضرور رکھتا ہے ورنہ اس کا یہ قول کہ خدا کا کوئی

وجود نہیں ایک بے معنی قول ہو گا۔ انسانی شعور میں ایک عظیم تر ہستی کی موجودگی کا تصور اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ ہستی صرف خیالی نہیں بلکہ خارج میں بھی اپنا ایک وجود رکھتی ہے کیوں کہ اگر خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے تو وہ ایک ایسی ہستی کیسے ہو سکتی ہے جس سے عظیم تر ہستی کا تصور محال ہے۔

آپ دوسرے لفظوں میں اس بات کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ ذات مطلق اور صفات کمال کا تصور ایک لازمی تصور ہے اور اس سے صرف نظر کرنا ممکن نہیں ہے۔ انسان کا کوئی فکری عمل ایسا نہیں ہے جو مطلق کے تصور (Concept of Abs-olute) سے خالی ہو۔ مثلاً صداقت کے تصور میں صداقتِ مطلق، عدل کے تصور میں عدلِ مطلق، کمال کے تصور میں کمالِ مطلق اور خیر کے تصور میں خیر مطلق کا تصور ضرور موجود ہوتا ہے۔ فی الواقع جزوی صداقت (Partial Truth) یا ناقص اقدار (Incomplete Values) کا کوئی تصور اس وقت تک ممکن ہی نہیں جب تک کہ اس کے ساتھ صداقت مطلق اور قدر مطلق کا تصور بھی نہ ہو۔ اگر کوئی شخص کہتا ہے کہ وہ فانی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ایسا بھی ہے جو باقی ہے کیوں کہ فنا کا تصور بقا کے تصور کے بغیر محال ہے۔ اسی طرح اگر ہم اپنے آپ کو محدود ذات کہیں تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ کوئی لا محدود ذات بھی ہے، اور یہی خدا ہے۔ (۴)

اقبال کا خیال ہے کہ وجود خدا کے اثبات میں مذکورہ بالا عقلی دلائل ناکافی اور ناقص ہیں۔ پہلی دلیل کی خامی یہ ہے کہ علت العلل یعنی خدا تک پہنچتے پہنچتے قانونِ تعلیل معطل ہو جاتا ہے حالاں کہ اس استدلال کی اساس اس نقطہ پر ہے کہ ہر وجود ایک علت کا محتاج ہے اور وہ علت خود معلول ہے کسی اور علت کا۔ دوسرے لفظوں میں ہر وجود بیک وقت علت بھی ہے اور معلول بھی مگر خدا کو صرف علت فرض کر لیا گیا ہے حالاں کہ قانون تعلیل تقاضا کرتا ہے کہ وہ کسی علت کا معلول ہو۔

اس کے علاوہ یہ بھی دیکھیں کہ خدا آخری علت اور کائنات معلول ہے اور یہ ہستیِ لا محدود (علت العلل) کے مقابلے میں محدود ہے حالاں کہ غیر محدود کا معلول

بھی غیر محدود ہو گا کہ معلول ہر حال میں علت کے تابع ہوتا ہے لیکن کائنات محدود ہے۔اس استدلال سے خدا کی لاتناہی اور مطلقیت کی نفی ہوتی ہے۔اس لیے ماننا ہو گا کہ تعلیلی استدلال سے خدائے مطلق کی توجیہ نہیں ہوتی۔(۵)

اقبال نے کونیاتی دلیل پر جو نقد کیا ہے وہ بالکل صحیح ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ وجود خدا کے اثبات میں یہ دلیل بے وزن اور غیر تسلی بخش ہے۔جان اسٹوارٹ مل اور برٹرینڈ رسل جیسے مغربی مفکرین اس دلیل کو قوی دلائل سے رد کر چکے ہیں۔مذہبی علماء بھی اب اس دلیل کو ترک کر چکے ہیں۔

اقبال کے نزدیک غایتی دلیل کی خامی یہ ہے کہ وہ صانع اور مصنوع کے تصور پر مبنی ہے۔اس میں خدا خالق کے بجائے صانع عالم ہے۔اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کائنات کی حیثیت ایک خام مواد کی ہے جس کے اندر خود اپنی تنظیم کی صلاحیت نہیں ہے۔ایک لامحدود عقل والے خدا نے خارج سے اس خام مواد میں نظم و ترتیب اور حیات و جمال پیدا کیا ہے۔یہ ایک میکانکی تصور خدا ہے جس سے اس کی خالقیت کی نفی ہوتی ہے۔(٦)

اقبال کا یہ نقد ہمارے نزدیک صحیح نہیں ہے۔سوال یہ ہے کہ کائنات کی اشیاء میں جو حیرت انگیز نظم و ترتیب اور حسن و جمال ملتا ہے اس کا ماخذ کیا ہے؟اس کا ایک جواب وہ ہے جو مادہ پرست دیتے آئے ہیں کہ کائنات اپنی تنظیم خود آپ کرتی ہے۔لیکن سائنسی تجربے سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عناصر میں جن سے اشیاءِ کائنات مرکب ہیں، بالذات ذہانت اور شعور نام کی کوئی چیز نہیں پائی جاتی ہے۔پھر ترکیب عناصر کے بعد ذی روح اشیاء میں ذہانت کہاں سے آگئی؟اس سوال کا جواب دینے سے وہ قاصر ہیں۔اس لیے مادہ پرستوں کا یہ خیال کہ کائنات اپنی تنظیم کی خود ذمہ دار ہے غلط ہو جاتا ہے۔

اس کا دوسرا جواب وہ ہے جو اہل مذہب کی طرف سے دیا گیا کہ اس نظم و قانون کا ماخذ خدا کی ذات ہے۔کائنات یا فطرت کوئی ایسا سادہ نظام نہیں ہے جو کسی

تشریح و توضیح کا محتاج نہ ہو اور بغیر کسی غور و فکر کے بآسانی سمجھ میں آجائے۔اس کی تشریح کے لیے ایک ایسے نفس یا ذہن کا وجود ضروری ہے جو خود کائنات سے جدا اور ممتاز ہو۔ ابتدا میں مادہ پرستوں نے اسے یہ کہہ کر چیلنج کیا کہ فطرت اپنی تشریح کی محتاج نہیں ہے کیوں کہ وہ ایک میکانیہ (Mechanism) کی مانند ہے اور میکانیہ اپنی تشریح آپ کرتا ہے۔ان کی یہ بات کسی طرح صحیح نہ تھی کیوں کہ میکانیہ کے مختلف اجزاء کی ترتیب اور ان کا باہمی ربط خود سے قائم نہیں ہو جاتا اور نہ ہی خود سے اس میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے جب تک کہ کوئی صاحبِ عقل و ارادہ ہستی اس کے مختلف اجزاء کو باہم ترتیب دے کر اس کو حرکت نہ دے۔ بہر حال مادے کی شکست کے ساتھ ہی مادہ پرستوں کا میکانکی نظریہ بھی مسترد ہو چکا ہے اور اب سر جیمس جیسے سائنس دانوں کا نظریہ یہ ہے کہ ہم نفس یا ذہن کو کائنات کی علت غائی تسلیم کریں اور فطرت کو ایک عظیم تصور سے مشابہ قرار دیں کیوں کہ نظم کائنات کی تشریح و توجیہ اس وقت تک ناممکن ہے جب تک کہ ہم کسی ایسے وجود کا اعتراف نہ کریں جو خود کائنات سے ماوراء ہو۔ (۷)

ایک اور سائنس داں پروفیسر وکرما سنگھی نے اپنی کتاب "Evolution From Space میں لکھا ہے کہ "میں ایک بدھسٹ ہوں اور بدھ مذہب ایک بے خدا مذہب ہے جس میں تخلیق اور خالق کا کوئی تصور موجود نہیں ہے، لیکن اعتراف خالق تک مجھے منطق (Logic) نے پہنچایا۔ کوئی دوسرا ایسا طریقہ نظر نہیں آتا جس سے ہم کیمیاوی اشیاء (Chemicals) کے متعین نظم و ترتیب (Precise Ordering) کو سمجھ سکیں بجز اس کے کہ ہم کائناتی سطح (Cosmic Scale) پر تخلیق کے عمل کو قبول کرلیں۔ (۹)

حقیقت یہ ہے کہ کائنات اور اس کی جملہ موجودات میں حیران کن نظم و ترتیب دیکھ کر فوراً ہی ایک ایسے نفس یا ذہن کا تصور پیدا ہوتا ہے جس کا علم و حکمت

منتہائے کمال کو پہنچا ہوا ہے۔ لیکن وہ ذہن خود اس کائنات کے اندر نہیں ہے کہ اس سے وہ محدود ہو جاتا ہے۔ پھر یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ کائنات مادی خدا کے علم و حکمت کا ایک جزئی اظہار ہے۔ کون جانتا ہے کہ اس عالم کون و مکاں کے پرے کیا ہے اور وہاں علم و حکمت کی کتنی اور کیسی دنیائیں آباد ہیں۔

اقبال غایتی دلیل کے اس لیے منکر ہیں کہ اس سے خدا کو کائنات کے باہر موجود ماننا پڑتا ہے جب کہ ان کے خیال میں وہ کائنات کے اندر اور اس کی اصل و عین ہے اور اس سے باہر کسی چیز کا وجود نہیں ہے۔

وجود خدا کی تیسری دلیل بھی اقبال کی نظر میں ایک خام دلیل ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ کسی چیز کے تصور کے یہ معنی نہیں کہ اس چیز کا خارج میں بھی وجود ہے، اور بقول کانٹ تصور تو وہمی چیزیں بھی پیدا کرتا ہے۔ سونے کے پہاڑ کا تصور تو ممکن ہے لیکن اس سے اس کا وجود لازم نہیں ہو جاتا۔ جیب میں تین سو ڈالر کے تصور سے جیب میں ڈالر تو نہیں آجاتے۔ تصور اور وجود میں لزوم نہیں ہے۔ اس میں غایت درجہ فصل اور بعد ہے۔ اس دلیل کا سب سے بڑا نقص یہ ہے کہ اس میں خدا کے وجود کو پہلے سے فرض کر لیا جاتا ہے اور پھر اس کو تصور سے جوڑ دیا جاتا ہے حالاں کہ فکری اعتبار سے تصور سے وجود کی طرف مراجعت ہونی چاہیے۔ (۱۰)

اقبال کے نزدیک اس غلطی کی وجہ یہ ہے کہ فکر اور موجودات کو دو چیز سمجھ کر فکر کو خارج سے تفہیم موجودات میں استعمال کیا جاتا ہے حالاں کہ فکر اور اشیاء و حوادث میں کوئی مغائرت نہیں ہے۔ مظاہر کائنات میں جو چیز اساسی حیثیت رکھتی ہے وہ فکر ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ فکر خارج سے مواد حاصل کر کے اس پر عمل کرتی ہے بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ وہ اپنے مواد کی خود خالق ہے۔ اس اعتبار سے مظاہر کائنات کی تخلیق میں فکر کو اساسی حیثیت حاصل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فکر کی حقیقت کو جانے بغیر وجود خدا کی تفہیم ممکن نہیں ہے۔ (۱۱)

یہاں اقبال کا زاویہ نگاہ وحدۃ الوجودی ہے۔ اس فکر کے مطابق کائنات اور اس کے مظاہر میں کوئی دوئی نہیں ہے۔ یہ فکر ہے جو محض تفہیم کی خاطر ان کو الگ الگ خانوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ لیکن فکر سلیم اس جال سے بآسانی نکل آتی ہے اور اس کو بالآخر یہ ادراک حاصل ہو جاتا ہے کہ شاہد و مشہود اور شہود کی اصل ایک ہے۔(۱۲)

وجود خدا کے اثبات میں وجودیاتی دلیل بہت محکم دلیل نہیں ہے لیکن اس کو بالکلیہ رد بھی نہیں کیا جا سکتا ہے۔ خدا کے تصور کا تعلق مجرد قوت متخیلہ سے نہیں ہے جو غیر حقیقی چیزوں کا خیال بھی ذہن میں قائم کر لیتی ہے بلکہ اس کا تعلق خارجی کائنات سے ہے اور اس کے وجود میں کوئی شبہ نہیں گو کہ اس کا وجود عارضی ہے۔ اس عارضی وجود سے کیا یہ لازم نہیں آتا کہ کوئی وجود ایسا بھی ہے جو غیر عارضی اور باقی رہنے والا ہے۔ عالم موجودات کی فنائیت اس امر کی دلیل ہے کہ کوئی اس سے برتر وجود بھی ہے جو دام فنا سے آزاد ہے۔ قرآن مجید کے یہ الفاظ دیکھیں:

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُوالْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ٥

(سورہ رحمٰن: ۲۷)

"روئے زمین پر جو چیز بھی ہے وہ فنا ہونے والی ہے، صرف تمہارے رب کی ذات جو صاحب جلال و اکرام ہے، باقی رہے گی۔"

بہر حال وجود خدا کے اثبات میں مذکورہ عقلی دلائل کو ناکافی قرار دینے کے بعد اقبال نے جس خیال پر اپنی بنائے استدلال رکھی ہے وہ انائی نظریہ ہے جو باعتبارِ اصل وحدۃ الوجود ہی کا نظریہ ہے۔ اقبال نے اس سلسلے میں قرآن مجید کی آیت: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ الخ سے استدلال کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ انسان کی موجودہ حالت آخری حالت نہیں ہے اور فکر اور وجود (Being) اپنی آخری حقیقت میں ایک ہیں تو پھر وجودیاتی اور غایتی استدلال میں وزن پیدا ہو سکتا ہے۔ لیکن اس سلسلے میں روحانی تجربے کا گہرائی سے جائزہ لینے کی ضرورت ہے اور اس خطبے میں میرا

موضوع بحث یہی چیز ہے۔ (۱۳)

اکثر صوفیاء نے مذکورہ بالا آیت کو وحدۃ الوجود کے نظریے کی تائید میں استعمال کیا ہے لیکن یہ ان کی ایک بڑی فکری خطا ہے اور اقبال سے بھی یہ خطا صادر ہوئی ہے۔ آیت کے سیاق وسباق سے بالکل واضح ہے کہ اس سے خدا کے علم کی ہمہ گیری مراد ہے یعنی اس کا علم ہر شے کے ظاہر وباطن اور اس کے آغاز وانجام کو محیط ہے۔ کوئی شے اس کے دائرۂ علم سے باہر نہیں ہے۔ چنانچہ آیت کا اختتام اس فقرے پر ہوا ہے: وَھُوَ بِکُلِّ شَیءٍ عَلِیم ''اور وہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔''

اقبال نے انائی نظریے پر مزید گفتگو سے پہلے اس اہم مسئلے سے تعرض کیا ہے کہ مادہ، حیات اور نفس یا شعور کی حقیقت کیا ہے؟ ایک زندہ وجود کی تشکیل میں یہی تین عناصر بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ انسان نے اپنی تاریخ کے ہر دور میں ان امورِ ثلاثہ کی حقیقت کو جاننے کی کوشش کی ہے۔ دور جدید میں اس کوشش کا تعلق طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات جیسے علوم سے ہے۔

طبیعیات (Physics) کا تعلق عالم محسوسات کے تجربات یعنی اس کے مادی مظاہر اور ان کی قوتوں کی تفہیم سے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ غیر مرئی حقائق وحوادث اس کے دائرہ مطالعہ سے خارج ہیں۔ ابتدا میں مرئی کائنات کا مطالعہ خالص مادی اور میکانکی اصول پر کیا گیا اور مان لیا گیا کہ مادہ ہی اس کائنات کی اصل ہے اور اس سے باہر کسی چیز کا وجود نہیں ہے۔ لیکن اگر پوچھا جائے کہ عالم محسوسات کی وہ اشیاء کیا ہیں جن کو ہم محسوس کرتے ہیں تو جواب میں مادی اشیاء گنا دی جائیں گی، مثلاً زمین، آسمان، پہاڑ، کرسی اور میز وغیرہ۔ اور جب مزید سوال ہوگا کہ ان اشیاء میں فی الواقع کس چیز کو محسوس کیا جاتا ہے تو اس کے اوصاف (Qualities) بیان کر دیئے جائیں گے۔ اس مادی نظریے (Theory of Matter) کا خلاصہ پیش کرتے ہوئے اقبال نے لکھا ہے:

''اشیاء محسوسہ (Sense Objects) مثلاً رنگ اور آواز وغیرہ محسوس

کرنے والے ذہن کے احوال (States) ہیں اور فطرت سے جو معروضی ہے، بالکل الگ حیثیت رکھتے ہیں، اس بنا پر وہ کسی صورت میں بھی مادی اشیاء کے اوصاف نہیں ہو سکتے ہیں۔ جب ہم کہتے ہیں کہ آسمان نیلا ہے تو اس کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ آسمان نے ہمارے ذہن میں نیلا رنگ پیدا کر دیا۔ اس کا یہ مفہوم بالکل نہیں ہوتا کہ نیلا رنگ کوئی صفت ہے جو آسمان میں پائی جاتی ہے۔ ذہنی اعتبار سے جو تاثرات (Impressions) یا اثرات (Effects) ہم میں پیدا ہوتے ہیں ان کی علت مادہ یا مادی اشیاء ہیں جو ہمارے حواس، اعصاب اور دماغ پر عمل کر کے یہ اثرات پیدا کرتی ہیں۔ چوں کہ یہ مادی علت اتصال یا اثر (Impact) کے ذریعہ عمل کرتی ہے اس لیے اس میں شکل، سائز، ٹھوس پن اور مزاحمت کے اوصاف ملتے ہیں۔" (۱۴)

اقبال نے کائنات کے مادی نظریے کی تردید میں برکلے اور وہائٹ ہیڈ کا ذکر کیا ہے۔ برکلے پہلا فلسفی ہے جس نے مادی نظریے کی تردید کی۔ وہائٹ ہیڈ نے بھی جو ایک نامور ریاضی داں اور سائنس داں تھا، نظریۂ مادیت کا انکار کیا ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ اس نظریے کے مطابق رنگ اور آواز وغیرہ غیر معروضی حالتیں (Sub-jective States) ہیں اور فطرت کی ترکیب میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ ہماری آنکھوں اور کانوں میں جو چیز داخل ہوتی ہے وہ رنگ اور آواز نہیں بلکہ نا مشہود ایتھر کی لہریں اور نا قابل سماعت ہوائی لہریں ہیں۔ نیچر فی الواقع وہ نہیں جو ہمارے علم میں ہے۔ ہمارے محسوسات محض فریب ہیں اور ان سے فطرت کی اصل حالت کا ادراک مشکل ہے۔ نیچر ایک چیز ہے اور اس کا مشاہدہ کرنے والا بالکل دوسری چیز ہے اور ان کے درمیان ایک گہری خلیج حائل ہے۔ اس خلا کو ہم نا قابل اعتبار مفروضات سے پر کرتے ہیں۔ اور بقول وہائٹ ہیڈ اس نظریے سے فطرت کا نصف حصہ خواب اور نصف حصہ قیاس (Conjecture) بن جاتا ہے۔ (۱۵)

انھی اسباب سے بالآخر طبیعیات نے خود تنقیدی (Self Criticism) کا راستہ

اختیار کیا۔ چنانچہ تجربات سے ثابت ہو گیا کہ مادہ کوئی مستقل بالذات وجود نہیں رکھتا۔ جدید طبیعیات نے ایک قدم آگے بڑھایا اور کائنات کے مادی تصور کی فلک بوس عمارت کو ایک ہی ضرب میں منہدم کر دیا۔ اس نے بتایا کہ مادہ انرجی ہی کی تبدیل شدہ صورت ہے، اس کی اپنی کوئی علیحدہ ہستی نہیں ہے۔ اس سلسلے میں رہی سہی کسر آئنسٹائن کے نظریہ اضافیت (Theory of Relativity) نے پوری کر دی۔ اس نظریے کے مطابق مادہ جس کے بارے میں پہلے خیال تھا کہ وہ زمان میں رہ کر مکان میں حرکت کرتا ہے، محض واقعات و حوادث کا ایک نظام ہے جس کا ہر واقعہ دوسرے سے ربط و تعلق رکھتا ہے۔ مادہ جو کبھی ٹھوس حقیقت رکھتا تھا اب اس کی حیثیت سیلان خیال سے زیادہ نہیں رہ گئی ہے۔(۱۶)

اس سلسلے میں اقبال نے نظریہ زمان و مکان سے بحث کی ہے اور یونانی فلسفی زینو، اشعری فلاسفہ اور مغربی مفکرین میں برٹرینڈ رسل اور آئنسٹائن کا ذکر کیا ہے۔ زینو مکان کے آزاد وجود اور اس میں حرکت کے امکان کا منکر تھا لیکن موخر الذکر دو سائنسداں مکان کے آزاد وجود اور اس میں حرکت کے امکان کو تسلیم کرتے ہیں۔ آئنسٹائن کے خیال میں مکان ناظر کے اعتبار سے اضافی (Relative) ہے۔ اس نے نیوٹن کے لامتناہی مکان (Absolute Space) کے تصور کو غلط بتایا اور یہ بھی کہا کہ شئ مشہود کی کوئی معین صورت نہیں ہے۔ اس کا مادہ (Mass) شکل اور سائز ناظر کی پوزیشن اور رفتار کے لحاظ سے بدل جاتے ہیں۔ حرکت و سکون بھی ناظر و شاہد کے اعتبار سے اضافی چیزیں ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ مادیت کے قدیم تصور کے برخلاف عالم مادی کی کوئی بھی چیز اپنا مستقل وجود نہیں رکھتی۔(۱۷)

آئنسٹائن کے اس خیال پر بعض سائنس دانوں نے اعتراض کیا ہے جن میں پروفیسر نن قابل ذکر ہیں۔ اقبال بھی اس نظریے سے پوری طرح متفق نہیں ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ حقیقت مطلقہ زمان اور مکان سے پرے ہے۔ وہ فی الواقع

روحانی (Spiritual) ہے۔ آئنسٹائن کا نظریہ صرف اشیاء کی ساخت سے بحث کرتا ہے، ان کی ماہیت اور واقعی حقیقت پر کوئی روشنی نہیں ڈالتا۔ فلسفیانہ حیثیت سے اس نظریے کی افادیت یہ ہے کہ اس نے مادیت کے قدیم طبیعیاتی تصور کی تردید کی جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ نظریۂ اضافیت نے یہ بھی بتایا کہ مکان کا انحصار مادے پر ہے۔ مکان محدود بھی ہے اور غیر محدود بھی اور اس کے باہر کوئی خلا نہیں ہے۔ اگر مادہ نہ ہو تو کائنات سمٹ کر ایک نقطے پر آجائے۔(١٨)

اقبال کہتے ہیں کہ آئنسٹائن کے نظریۂ اضافیت کی رو سے زمان غیر حقیقی ہے، وہ مکان ہی کا ایک حصہ ہے۔ اس نظریے کے مطابق مستقبل معین اور ناقابل تغیر ہے۔ لیکن میرا نظریۂ زمان اس سے مختلف ہے۔ میرے نزدیک زمان ایک آزاد تخلیقی حرکت (Free Creative Movement) ہے۔ اس تصور زمان کے مطابق مستقبل کے واقعات پہلے سے متعین نہیں ہو سکتے ہیں۔(١٩)

حیات اور نفس یا شعور کی حقیقت کے بارے میں حیاتیات اور جدید نفسیات سے کوئی یقینی بات معلوم نہیں ہوتی۔ نظریات کے ہجوم میں حقیقت گم ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ شعور اور زندگی میں لاینفک تعلق ہے۔ شعور کی ایک مستقل حیثیت ہے، اس کو مادی ارتقاء کا ایک مظہر سمجھنا سخت ترین غلطی ہے۔ اس کا مطلب شعور کے آزادانہ عمل کی نفی ہوگا جس پر علم کا انحصار ہے۔ علم کیا ہے؟ شعور کا ایک منظم اظہار ہے، اور خود شعور زندگی کے خالص روحانی اصول (Spiritual Principle) کی ایک فرع ہے۔ زندگی کوئی مادی چیز نہیں، وہ ایک قوت ناظمہ ہے، ایک طرز عمل ہے جو مشینی طرز عمل سے بالکل مختلف ہے۔ لیکن چونکہ ہم روحانی قوت (Spiritual Energy) کو اسی وقت محسوس کرتے ہیں جب وہ عناصر کی ایک متعین ترکیب و تنظیم کے بعد معرض شہود میں آتی ہے اس لیے غلطی سے اس ترکیب و تنظیم ہی کو اصل چیز سمجھ لیا جاتا ہے۔ نیوٹن نے مادیت کی دنیا میں اور ڈارون نے عالم حیاتیات میں جو انکشافات کیے ہیں وہ فطرت کے میکانکی مظاہر کے سوا اور کیا ہیں۔ تمام مسائل کو

طبیعیات، قوت اور جوہر کے مسائل سمجھ لیا گیا اور ان کے خواص (Properties) کو بھی موجود بالذات (Self Existing) تسلیم کر لیا گیا اور اسی اصول پر زندگی، فکر، ارادہ اور احساس سب کی تعبیر کی گئی۔ دعویٰ کیا گیا کہ میکانکی نظریے سے جو تمام تر مادی تصور ہے، فطرت کی تشریح ممکن ہے۔ (۲۰)

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ میکانکی نظریہ مدرکات حواس کی بنیاد پر حقیقت (Reality) کی جو تعبیر کرتا ہے کیا وہ اس باب میں مذہب کے نقطۂ نظر کے خلاف ہے، کیا نیچرل سائنس نے مادیت کے تصور کو ہمیشہ کے لیے قبول کر لیا ہے؟ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سائنسی نظریات کا انحصار قابل اعتماد علم پر ہے اس لیے کہ اس کے نتائج قابل توثیق ہیں اور ان کی بنیاد پر ہم پیش گوئی کر سکتے ہیں۔ اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ طبیعی علوم نے فطرت کے مظاہر کی تسخیر کی ہے۔ لیکن اس بات کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ ان علوم نے حقیقت کا جو مطالعہ پیش کیا ہے وہ کلی نہیں جزئی ہے اور اس جزئی مطالعے کی بنیاد پر نتائج کا استخراج کیا گیا ہے۔ ان علوم کے حاصل کردہ نتائج کو کسی ایک خانے میں فٹ نہیں کیا جا سکتا ہے۔ مثال کے طور پر یہ علوم مادہ، حیات اور شعور سے بحث کرتے ہیں۔ اگر آپ پوچھیں کہ ان امور کا باہم کیا تعلق ہے تو ان کا جزئی کردار بالکل واضح ہو کر سامنے آ جاتا ہے۔ یہ علوم الگ الگ مذکورہ سوال کا کوئی مکمل جواب دینے سے قاصر نظر آتے ہیں۔ ان کی مثال گدھوں کی سی ہے جو فطرت کی مردہ لاش کو نوچ رہے ہوں اور جس کو جو ٹکڑا مل گیا اس کو لے کر وہ بھاگ رہا ہے۔ (۲۱)

طبیعی علوم کے برخلاف مذہب حقیقت کا کلی مطالعہ کرتا ہے اس لیے اس کو سائنس سے جو حقیقت کے جزئی مطالعے پر اکتفا کرتی ہے اور اس کا اسے اعتراف بھی ہے، خوف زدہ ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ مظاہر فطرت کے مطالعے میں علت و معلول کا طبیعی اصول بلا شبہ مفید ہے اور اس سے ان مظاہر کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ لیکن

غیر مادی مظاہر پر اس کا اطلاق صحیح نہ ہوگا۔ مثلاً حیات اور شعور کی توجیہ میکانکی اصول پر ممکن نہیں ہے اور ضروری ہو جاتا ہے کہ اس کے بجائے کوئی اور پیمانۂ فکر استعمال کیا جائے۔ نباتات اور حیوانات کے اعمال کے بغائر مشاہدہ سے میکانکی اصول کا نقص واضح ہو جاتا ہے۔ ایک زندہ وجود اور مشین میں فرق یہ ہے کہ مشین کے عمل کی پیش بینی ممکن ہے لیکن زندہ وجود کے عمل کے بارے میں پہلے سے کچھ کہنا مشکل ہے۔ اس کے علاوہ وہ اپنی تنظیم آپ کرتا ہے اور اپنا مثل لانے پر قادر ہے۔ (۲۲) اس سلسلے میں اقبال نے ایک ماہر حیاتیات جے، ایس، ہالڈین کی درج ذیل تحقیق پیش کی ہے:

"ایک زندہ وجود کے اندر بہت سے مظاہر ایسے ہیں جن کی اطمینان بخش توجیہ طبیعی اور کیمیاوی اصولوں سے کی جا سکتی ہے لیکن بعض ایسے مظاہر بھی ہیں مثلاً خود انتظامی اور تناسل وغیرہ، جن کی تفہیم طبیعیات اور کیمیا کے اصولوں سے نہیں کی جا سکتی ہے۔ میکانکی اصول کے ماننے والے کہتے ہیں کہ جسم میں جو میکنزم کار فرما ہے وہ اس کی بقا، اصلاح اور تناسل کا ذمہ دار ہے، اور یہ میکنزم بتدریج بنا ہے۔ ہم اس مفروضہ کا جائزہ لیتے ہیں۔ جب ہم میکانکی اصطلاح میں کسی واقعہ کی توجیہ کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ یہ ان متفرق اجزاء کی سادہ اور متعین صفات کا نتیجہ ہے جو واقعے کے اندر تعامل کرتے ہیں اور ایک خاص ماحول میں ہمیشہ ایک ہی طرز پر ردِ عمل کرتے ہیں۔ میکانکی توجیہ میں سب سے پہلے تعامل کرنے والے اجزاء کے وجود کو تسلیم کرنا پڑتا ہے اور یہ بھی تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ وہ متعین خواص رکھتے ہیں۔ لیکن بقائے حیات اور تناسل جیسے اعمال کی کیا توجیہ کی جائے گی جب کہ وہ عناصر کی صفات میں داخل ہی نہیں ہیں۔ والدین کے جسم میں جو میکنزم ملتا ہے وہ قطرۂ منی میں جس سے ایک نئے وجود کی تشکیل ہوتی ہے، کہاں سے آ گیا؟ حقیقت یہ ہے کہ میکانکی تناسل ایک بے معنی بات ہے اور یہ اپنی تردید خود آپ کرتا ہے۔ کوئی میکنزم جو اپنا مثل پیدا کرتا ہے وہ یقیناً اجزاء سے خالی ہوگا اس لیے اس پر میکنزم کا اطلاق ہی نہ ہوگا۔" (۲۳)

اقبال اس خیال سے پورا اتفاق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ میکانکی اصول سے زندگی کا تجزیہ ممکن نہیں ہے۔ زندگی ایک مستقل بالذات مظہر ہے جس میں بقول دریش(Driesh) (۲۴) کلیت(Unity) پائی جاتی ہے گو کہ دوسرے رخ سے اس میں کثرت(Plurality) دکھائی دیتی ہے۔ نشو و نما کے اعمال ہوں یا ماحول سے توافق پیدا کرنے کا معاملہ —— اس توافق کا تعلق خواہ نئی عادات کی تشکیل سے ہو اور خواہ قدیم عادات میں تبدیلی سے —— ان میں ایک ایسا کیریر ملتا ہے جو مشین میں ناقابل تصور ہے۔ کیریر کی موجودگی کا واضح مطلب یہ ہے کہ ان اعمال کا منبع کہیں اور ہے۔ اس کو ایک روحانی حقیقت میں تلاش کرنا ہوگا۔

اقبال کہتے ہیں کہ زندگی ایک اساسی چیز ہے اور طبیعی اور کیمیاوی اعمال کی حیثیت متعین عادات کی ہے جو طویل دور ارتقاء کے پیدا کردہ ہیں۔ میکانکی زاویۂ نگاہ سے زندگی کا جائزہ لینے کا مطلب یہ ہوگا کہ عقل و شعور کو بھی ارتقاء کی پیداوار تسلیم کیا جائے اور یہ خود سائنس کے معروضی اصول تحقیق کے خلاف ہے۔ اقبال نے اس تضاد کے ثبوت میں ولڈن کار(Wildon Curr) کی درج ذیل تحقیق پیش کی ہے:

> "اگر عقل ارتقاء کی پیداوار ہے تو فطرت اور زندگی کے ماخذ کے بارے میں میکانکی نظریہ بالکل مہمل بن جاتا ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ عقل جو ادراک حقیقت کا ایک بنیادی ذریعہ ہے، کسی ایسی چیز کی ارتقائی صورت ہو جو اس سے بالکل جداگانہ ہے۔ اگر عقل ارتقائے حیات کی پیداوار ہے تو زندگی کی کنہ میکانکی نہیں ہو سکتی ہے۔ مزید براں اگر عقل کو ارتقائے حیات کا نتیجہ تسلیم کیا جائے تو اس کی حیثیت کلی(Absolute) نہیں ہو سکتی بلکہ اس عمل کے لحاظ سے اضافی(Relative) ہو گی جس نے اس کی تشکیل کی ہے۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک طرف عقل کو اضافی مظہر قرار دیا جائے اور دوسری طرف یہ بھی کہا جائے کہ وہ حقیقت کلی کا ادراک کر سکتی ہے۔ یہ تو کھلا ہوا تضاد ہے۔ حیاتیاتی سائنس کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے اصولوں پر نظر ثانی کرے۔" (۲۵)

اقبال کا خیال ہے کہ حیات اور شعور کی حیثیت بنیادی ہے، وہ کسی اور چیز کی پیداوار نہیں ہو سکتے ہیں۔ تجربہ بتاتا ہے کہ زندگی ایک نفسی فعل (Psychic Activity) ہے۔ پروفیسر وہائٹ ہیڈ جن کا ذکر پہلے آچکا ہے، کائنات کو کوئی جامد شے نہیں سمجھتا بلکہ اس کو واقعات و حوادث کا ایک ایسا مجموعہ خیال کرتا ہے جس کے اندر مسلسل تخلیقی سیلان (Continuous Creative Flow) پایا جاتا ہے۔ فطرت کے عبور فی الزمان کی یہ خصوصیت تجربے کا ایک اہم پہلو ہے۔ قرآن مجید میں تجربے کے اس پہلو کو بہت اہمیت دی گئی ہے اور اس سے حقیقت ہستی کا واضح سراغ ملتا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے درج ذیل آیات پیش کی ہیں: (۲۶)

اِنَّ فِیْ اِخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّھَارِ وَمَاخَلَقَ اللّٰہُ فِیْ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰیَاتٍ لِّقَوْمٍ یَّتَّقُوْنَ ○ (سورہ یونس : ۶)

"بلا شبہ رات اور دن کے یکے بعد دیگرے آنے میں اور اللہ نے جو کچھ آسمانوں اور زمین میں بنایا ہے ان میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو (اس سے) ڈرتے ہیں۔"

وَھُوَ الَّذِیْ جَعَلَ الَّیْلَ وَالنَّھَارَ خِلْفَۃً لِّمَنْ اَرَادَ اَنْ یَّذَّکَّرَ اَوْاَرَادَ شُکُوْرًا ○ (سورہ فرقان : ۶۲)

"اور وہ اللہ ہی ہے جس نے رات اور دن کو ایک دوسرے کا جانشین بنایا (اور اس میں دلیل ہے) اس شخص کے لیے جو نصیحت حاصل کرنا چاہے یا شکر کرنا چاہے۔"

اَلَمْ تَرَاَنَّ اللّٰہَ یُوْلِجُ الَّیْلَ فِی النَّھَارِ وَیُوْلِجُ النَّھَارَفِیْ الَّیْلِ وَسَخَّرَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ کُلٌّ یَّجْرِیْ اِلٰیٓ اَجَلٍ مُّسَمًّی ط وَاَنَّ اللّٰہَ بِمَاتَعْمَلُوْنَ خَبِیْرٌ ○ (سورہ لقمان : ۲۹)

"کیا تم نے دیکھا نہیں کہ اللہ رات کو دن میں اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے، اور اس نے سورج اور چاند کو مسخر کر رکھا ہے، ہر ایک مقرر وقت تک چلتا رہے گا، اور اللہ کو تمہارے سب اعمال کی خبر ہے۔"

يُكَوِّرُ الَّيْلَ عَلَى النَّهَارِ وَيُكَوِّرُ النَّهَارَ عَلَى الَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ط كُلٌّ يَّجْرِي لِاَجَلٍ مُّسَمًّى ط

(سورہ زمر: ۵)

"وہ (اللہ) رات کو دن پر لپیٹتا ہے اور دن کو رات پر، اور اس نے سورج اور اور چاند کو مسخر کر رکھا ہے، ہر ایک مقرر وقت تک چلتا رہے گا۔"

وَلَهُ اخْتِلَافُ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ ط اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ O

(سورہ مومنون: ۸۰)

"اور اسی کے اختیار میں ہے رات اور دن کا یکے بعد دیگرے آنا، کیا تم سمجھتے نہیں ہو۔"

آیات مذکورہ بالا کو دلیل بنا کر اقبال نے لکھا ہے کہ انسان کا شمارِ وقت اضافی ہے اور شعور کی اور بھی سطحیں ہیں جو ابھی نامعلوم ہیں۔ آگے بڑھنے سے پہلے یہ دیکھ لینا ضروری ہے کہ اقبال نے اثبات زمان میں اوپر جو آیتیں پیش کی ہیں ان کا کوئی تعلق فی الواقع مسئلۂ زمان سے ہے بھی یا نہیں؟

راقم سطور کے نزدیک ان آیات کا حقیقت زمان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کے مخاطب اول زمان اور مکان کی پیچیدہ بحثوں سے بالکل ناواقف تھے اور آج بھی انسانوں کی کثیر تعداد اس رازِ سربستہ سے بے خبر ہے۔ یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے اور افسوس بھی کہ اقبال نے اپنے نظریۂ زمان کے اثبات میں جتنی آیات نقل کی ہیں وہ سب نامکمل ہیں۔ انہوں نے دیدہ ودانستہ ہر آیت کا صرف وہی ٹکڑا نقل کیا جس

میں اختلافِ لیل و نہار کا ذکر ہے اس کے ماقبل او رمابعد کے ٹکڑوں یا آیتوں کو انہوں نے یکسر نظر انداز کر دیا ہے۔ اور اسی کتر بیونت کا نتیجہ ہے کہ وہ ان آیات کے صحیح مفہوم کو نہ سمجھ سکے۔

رات اور دن اللہ کی دو بڑی نعمتیں ہیں۔ چنانچہ قرآن مجید میں جہاں کہیں انقلابِ لیل و نہار کا ذکر آیا ہے اس سے مقصود ان دو بڑی نعمتوں کی طرف غافل انسانوں کی توجہ مبذول کرانی ہے۔ انقلاب لیل و نہار کی اس حقیقت کو قرآن مجید میں خود واضح کر دیا گیا ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا ہے:

وَمِنْ رَّحْمَتِهٖ جَعَلَ لَكُمُ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوْا فِيْهِ وَلِتَبْتَغُوْا مِنْ فَضْلِهٖ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ○ (سورہ قصص: ۷۳)

"اور یہ بھی اس کی رحمت ہے کہ اس نے تمہارے لیے رات اور دن بنائے تاکہ تم شب میں آرام کرو اور دن میں اس کا فضل (یعنی روزی) تلاش کرو۔ اور شاید کہ تم شکر بجالاؤ۔"

دوسری جگہ ارشاد ہے:

وَهُوَ الَّذِیْ جَعَلَ لَكُمُ الَّيْلَ لِبَاساً وَالنَّوْمَ سُبَاتاً وَجَعَلَ النَّهَارَ نُشُوْراً ○ (سورہ فرقان: ٤٧)

"اور وہ اللہ ہی ہے جس نے تمہارے لیے رات کو پردہ اور نیند کو راحت کی چیز بنایا اور دن کو (نیند سے) اٹھ کھڑے ہونے کا وقت بنایا (تاکہ تم روزی کے لیے دوڑ دھوپ کر سکو)"

انقلابِ لیل و نہار سے قرآن مجید جس دوسری حقیقت کی طرف انسان کو متوجہ کرنا چاہتا ہے وہ وقوعِ آخرت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ کائنات کوئی جامد شے نہیں۔ بلکہ ہر آن متغیر ہے، اس کی کوئی حالت بھی دائمی نہیں، ایک کے بعد دوسری حالت

کا آنا لازمی ہے۔ فطرت کے تغیرات میں انقلاب لیل ونہار سب سے بڑا مرئی تغیر ہے اور اس کی بھی ایک متعین منزل ہے جہاں پہنچ کر عالم تغیرات اپنی زندگی کی آخری سانس لے گا اور اسی کا نام یوم آخرت ہے۔ آیات ذیل ملاحظہ ہوں:

مَاخَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ اِلَّا كَنَفْسٍ وَّاحِدَةٍ ط اِنَّ اللّٰهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ O اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يُوْلِجُ الَّيْلَ فِى النَّهَارِ وَيُوْلِجُ النَّهَارَ فِى الَّيْلِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَّجْرِىْٓ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى وَّاَنَّ اللّٰهَ بِمَاتَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌ O (سورہ لقمٰن: ۲۸،۲۹)

”تم سب کا پیدا کرنا اور زندہ کرنا بس ایسا ہی ہے جیسا ایک شخص کا پیدا کرنا اور زندہ کرنا۔ بے شک اللہ سب کچھ سنتا اور دیکھتا ہے۔ اے مخاطب، کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ رات کو دن میں اور دن کو رات میں داخل کرتا ہے، اور اس نے سورج اور چاند کو مسخر کر رکھا ہے۔ ہر ایک مقرر وقت تک چلتا رہے گا، اور اللہ تمہارے سب اعمال کی خبر رکھتا ہے۔“

اقبال نے مذکورہ آیات میں سے دوسری آیت کو نقل کیا ہے لیکن پہلی آیت (مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ اِلَّا كَنَفْسٍ وَّاحِدَةٍ) کو حذف کر دیا کیوں کہ اس کا تعلق واضح طور پر حیات بعد الموت سے ہے اور ان کے تصور زمان کی اس سے تردید ہوتی تھی۔ حیرت ہے کہ اقبال نے اس پر غور نہ کیا کہ پہلی آیت دعویٰ اور دوسری آیت اس دعویٰ کی دلیل ہے۔ انہوں نے دعویٰ کو غائب کر دیا اور دلیل سے زمان کا تصور برآمد کر لیا۔

بہر حال مسئلۂ زمان سے تعرض کرتے ہوئے اقبال نے لکھا ہے کہ کائنات کی جن چیزوں کو ہم محسوس کرتے ہیں ان کے وجود میں شک ہو سکتا ہے کیوں کہ وہ ہم سے خارج میں ہیں اور سطحی بھی لیکن ہمارے نفس کا وجود شک وشبہ سے بالاتر ہے کیوں کہ اس کا تعلق ہمارے باطن سے ہے اور یہ تعلق نہایت قریبی اور عمیق ہے۔ اس سے ہم اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ شعوری تجربہ ہی ایک ایسا وجود ہے جس کے ذریعے

حقیقت سے ہمارا براہ راست تعلق قائم ہوتا ہے اور اس کے تجزیہ سے ماہیت وجود پر بخوبی روشنی پڑتی ہے۔(۲۷)

اس سلسلے میں اقبال نے برگساں کے شعوری تجربے کا ذکر کیا ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ جب میں اپنے شعوری تجربے پر گہری نظر ڈالتا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ وہ ایک حالت سے دوسری حالت میں عبور کر رہا ہے۔ کبھی گرمی کا احساس ہوتا ہے اور کبھی سردی کا، کبھی خوشی کا اور کبھی ناخوشی کا، کبھی کسی کام میں مشغول ہوتا ہوں اور کبھی بے کار، کبھی دیکھتا ہوں کہ میرے گرد و پیش میں کیا ہے اور کبھی کچھ اور سوچتا ہوں۔ محسوسات، تاثرات، ارادے اور تصورات، یہی وہ تغیرات ہیں جن میں میرا وجود منقسم ہے اور جن سے باری باری شعور کا رنگ بدلتا رہتا ہے۔ ایک مسلسل تغیر سے میرا وجود دوچار ہے۔ میری باطنی زندگی میں کوئی ایک چیز بھی ایک حالت پر قائم نہیں ہے۔ ایک مسلسل حرکت ہے، ایک ختم نہ ہونے والا تغیر احوال ہے، ایک سیلان مسلسل ہے جس میں کہیں قیام نہیں اور جس کی کوئی آرام گاہ نہیں۔(۲۸)

لیکن مسلسل تبدیلی زمان کے بغیر نا قابل تصور ہے۔ معلوم ہوا کہ شعوری تجربے (Conscious Experience) کے معنی حیات فی الزمان کے ہیں۔ شعوری تجربے پر گہری نظر ڈالنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ نفس اپنی باطنی زندگی میں مرکز سے خارج کی طرف حرکت کرتا ہے۔ گویا اس کے دو پہلو ہیں، ایک Appreciative اور دوسرا Efficient، اور یہی دوسرا پہلو عالم مکانی سے ربط و تعلق رکھتا ہے۔ علم نفسیات کا بھی یہی موضوع ہے۔

نفس کا یہی خارجی پہلو ہے جو ہمارے شعور کے عبوری احوال طے کرتا ہے اور ان پر اپنی چھاپ لگاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اشیاء و حوادث ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ نفس اپنی وحدت کے باوجود خارجی زندگی میں خود کو یوں ظاہر کرتا ہے گویا اس میں وحدت نہیں کثرت ہے۔ جس کو ہم زمان کہتے ہیں وہ وہی زمان ہے جس میں نفس خارجی (Efficient Self) رہتا ہے۔ یہ زمان مکان آلودہ ہے۔ ہم اس کو

مختلف مکانی نقطوں میں منقسم خط مستقیم سمجھ سکتے ہیں جس کا ہر نقطہ ایک دوسرے سے خارج میں واقع ہوتا ہے۔ اس کی مثال سفر کی مختلف منزلوں کی ہے جس میں ہر منزل کا رخ آگے کی طرف ہوتا ہے۔ لیکن برگساں کہتا ہے کہ یہ خالص زمان نہیں ہے۔ مکان آلودہ زمان میں ہستی کی حیثیت حقیقی نہیں، مصنوعی ہے۔ (۲۹)

اقبال کہتے ہیں کہ شعوری تجربے کا اگر گہرائی سے تجزیہ کیا جائے تو نفس کے باطنی پہلو کی حقیقت آشکارا ہو سکتی ہے۔ اشیاء کے خارجی مظاہر میں ہم کھو جاتے ہیں جو ہماری ضرورت بھی ہے۔ لیکن اس خارجیت کی وجہ سے ہمارے لیے نہایت دشوار ہو جاتا ہے کہ ہم نفس کے باطنی پہلو کا کوئی جلوہ دیکھ سکیں۔ خارجی مظاہر کی طرف ہمارا مسلسل میلان و سیلان ادراکِ حقیقت میں ایک بڑی رکاوٹ ہے۔ اس حجاب اکبر کو ہٹائے بغیر نفس کا عرفان مشکل ہے۔

گہرے مراقبے کی حالت میں جب کہ نفس خارجی عارضی طور پر حالتِ التواء میں ہوتا ہے، یہ ممکن ہے کہ ہم اپنے نفس کی باطنی گہرائی میں اتر کر تجربے کے اندرونی مرکز تک پہنچ سکیں۔ نفس کی اس گہرائی میں احوال شعور ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں، ایک تجربہ دوسرے تجربے سے اس طرح ہم آغوش ہوتا ہے جس طرح کسی کل میں اس کے اجزاء پیوست ہوتے ہیں یا جس طرح ایک تخم کے اندر اس کے تمام ممکنات ایک وحدت میں مربوط ہوتے ہیں۔ کثرت میں یہ وحدت کمّی نہیں، کیفی ہے۔ اس میں حرکت اور تغیر ہے لیکن ناقابلِ تقسیم۔ اس کے عناصر ایک دوسرے میں نفوذ کیے ہوئے ہیں اور ان کی حالت غیر زمانی ہے یعنی اس میں زمانی تقدم و تاخر کا عمل نہیں ملتا۔ نفس کی اس حالت میں ماضی اور مستقبل کا کوئی وجود نہیں، یہاں صرف حال (Now) ہے۔ عالم مکانی میں نفس کے خارجی پہلو کے عمل کی وجہ سے یہی حال، ماضی و حال اور مستقبل میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ (۳۰)

اقبال کہتے ہیں کہ اوپر جس زمان کا ذکر ہوا وہ زمان حقیقی ہے جس میں مکان کی کوئی آمیزش نہیں۔ قرآن مجید میں دو قسم کے زمانوں کا ذکر ہے، ایک زمان مسلسل (Se-

(rial Time)اور دوسرا زمان غیر مسلسل(Non-Serial Time) ۔ مثلاً فرمایا گیا ہے:

الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَیْنَھُمَا فِیْ سِتَّۃِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ ج اَلرَّحْمٰنُ فَسْئَلْ بِہٖ خَبِیْراً O

(سورہ فرقان : ۵۹)

"جس نے آسمانوں اور زمین اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے ان سب کو چھ دنوں میں بنایا پھر اپنے تخت پر متمکن ہوا، وہ بڑا مہربان ہے۔ اس کی شان کسی جاننے والے سے پوچھو۔"

ایک دوسری جگہ فرمایا ہے:

اِنَّا کُلَّ شَیْءٍ خَلَقْنٰہُ بِقَدَرٍ O وَمَا اَمْرُنَاۤ اِلَّا وَاحِدَۃٌ کَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ O
(سورہ قمر: ۴۹، ۵۰)

"ہم نے ہر چیز ایک اندازے سے پیدا کی ہے، اور ہمارا حکم بس پلک کا جھپکانا ہے۔"

اگر ہم کائنات کی حرکت کو خارج سے دیکھیں یعنی محض عقلی طور پر اس کو سمجھ سکیں تو اس کی مدت ہزار سال ہے۔ قرآن مجید اور تورات دونوں میں مذکور ہے کہ اللہ کا دن ایک ہزار سال کا ہوتا ہے۔ مگر ایک دوسرے نقطۂ نظر سے تخلیق کا یہ عمل ایک ہی بار میں چشم زدن میں انجام پا گیا۔ زمان خالص کی اس کیفیت کو الفاظ کا جامہ پہنانا مشکل ہے کیوں کہ زبان، مکان آلودہ زمانِ مسلسل کی تعبیر کے لیے وضع کی گئی ہے۔ اس کو ہم ایک مثال سے شاید سمجھ سکیں۔

طبیعی سائنس کی رو سے سرخ رنگ کے احساس کی علت روشنی کی سرعتِ تموج ہے جس کی رفتار دو ہزار بلین فی ثانیہ ہے۔ اگر تم اس کو گن سکو تو اس کے شمار کے لیے ۶ ہزار سال درکار ہوں گے۔ لیکن اس ناقابل شمار کثرت کو تم اپنے شعور کی

مدد سے ایک لمحہ کی وحدت میں تبدیل کر لیتے ہو۔(۳۱)

نفس کا باطنی پہلو اپنے خارجی پہلو کے عمل کی اصلاح کرتا ہے۔ جس کو ہم ماضی، حال اور مستقبل کہتے ہیں وہ دراصل وقت کے معمولی تغیرات ہیں اور نفس کے خارجی پہلو کے عمل کے لیے ناگزیر ہیں۔ انہی تغیرات وقت کو نفس کلی ایک وحدت میں لے آتا ہے۔ زمان خالص میں تقسیم اور تفریق نہیں ہے، وہ ایک عضوی کلیت (Organic Wholeness) ہے جس میں ماضی کہیں پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ مل کر آگے کی طرف بڑھتا ہے اور اس کے اندر رہ کر عمل کرتا ہے۔ اس میں مستقبل کہیں آگے کی طرف نہیں ہوتا کہ ابھی اس کا سفر شروع ہونا باقی ہے بلکہ اس کی فطرت میں بطور ممکنات کے موجود ہے۔ قرآن مجید میں جس چیز کو تقدیر کہا گیا ہے وہ زمان کی کلیت ہے۔(۳۲)

اقبال کا خیال ہے کہ تقدیر کے مفہوم کو مسلم اور غیر مسلم دونوں نے نہیں سمجھا۔ تقدیر اس زمان کا نام ہے جس میں ممکنات ابھی عالم ظہور میں نہیں آئے ہیں۔ زمان خالص علت و معلول کی زنجیروں سے آزاد ہے۔ اگر تم مجھ سے پوچھو کہ شاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ ایک ہی زمانے میں کیوں پیدا ہوئے تو اس کی تعلیلی تشریح نہ کر سکوں گا۔ اس کا ایک ہی جواب ممکن ہے کہ ماہیت وجود میں جو لامحدود ممکنات موجود تھے ان میں ان دو بادشاہوں کا ہم عصر ہونا بھی تھا۔

زمان خالص ہی ماہیت ہستی (Essence of Things) ہے اور یہی تقدیر بھی ہے جیسا کہ قرآن میں فرمایا گیا ہے: خدا نے تمام چیزوں کو بنایا اور ان کی تقدیر ان کے ساتھ لگا دی۔(سورہ فرقان:۲)

کسی چیز کی تقدیر کا یہ مطلب نہیں کہ وہ اس پر کہیں خارج سے وارد ہوتی ہے بلکہ وہ اس چیز کا باطن اور اس کی ماہیت ہے جس کے اندر اس کے تمام ممکنات مکنون ہوتے ہیں اور کسی بیرونی جبر کے بغیر یکے بعد دیگرے ظہور میں آتے ہیں۔(۳۳)

زمان کی کلیت یا تقدیر کے یہ معنی نہیں کہ تمام پیش آنے والے واقعات

متعین خدوخال کے ساتھ اس کے باطن میں موجود ہیں اور کسی تغیر کے بغیر یکے بعد دیگرے خارج میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اگر زمان خالص ہے تو اس کی زندگی کا ہر لمحہ ندرت آفریں اور تازہ کار ہے، اس میں کہیں کوئی تکرار نہیں ہے۔ اس کی خلاّقی ناقابل پیش بینی ہے یعنی ہم پہلے سے نہیں کہہ سکتے کہ کل کیا ظہور میں آئے گا۔

تقدیر کے اس تصور سے راقم سطور کو اختلاف ہے۔ اقبال اس سے پہلے لکھ چکے ہیں کہ ہستی میں جو کچھ ہو چکا یا ہونے والا ہے وہ سب زمان میں بطور ممکنات اس طرح موجود ہے جس طرح تخم میں درخت۔ کیا تخم میں درخت معین اور متشخص صورت میں موجود نہیں ہوتا؟ اگر ہوتا ہے اور یقیناً ایسا ہی ہے تو یہ کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے کہ ماہیت وجود میں ممکنات معین اور متشخص صورت میں موجود نہیں ہوتے۔ اقبال نے ممکنات وجود کے ظہور کی مثال میں شاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ کا ہم عصر ہونا بھی لکھا ہے۔ کیا یہ ممکن کی معین اور متشخص صورت نہیں ہے؟ کیا یہ بھی ممکن تھا کہ شاہ ہمایوں کی جگہ سکندر شاہ لودی پیدا ہو جاتا؟

اس تضاد خیال کی وجہ اقبال کا تصور زمان ہے۔ اس تصور کی ایک اہم صفت خلاّقی ہے اور خلاقی کا مطلب تازہ آفرینی اور ندرت نمائی ہے۔ اس لیے انہوں نے واقعات کی معین اور متشخص صورتوں سے انکار کیا کہ اس سے خلاقی کے تصور کی نفی ہوتی ہے۔ اقبال کا یہ کہنا تو صحیح ہے کہ تقدیر خارج سے کسی ہستی پر وارد نہیں ہوتی بلکہ وہ وجود کا جزو لاینفک ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ اس کے اندر اس کے تمام ممکنات غیر متشخص صورت میں مضمر ہوتے ہیں جو عالم خارجی میں یکے بعد دیگرے ظہور میں آئیں گے ہمارے علم و مشاہدہ کے اعتبار سے درست ہے نہ کہ خدائے علیم و خبیر کے علم کے لحاظ سے۔ اس کے وسیع اور ہمہ گیر علم میں تمام پیش آنے والے واقعات بلاشبہ معین اور متشخصِ صورت میں موجود ہیں اور اپنے معینہ اوقات میں اس کے حکم سے ظہور میں آتے ہیں اور کبھی اس کے خلاف نہیں ہوتا۔ خدا کی نظر میں عالم ممکنات اور عالم وجود یکساں ہیں۔

قرآن مجید کا تصور تقدیر (۳۴) اس تصور سے بالکل مختلف ہے جسے اقبال نے پیش کیا ہے۔ اس سلسلے میں درج ذیل قرآنی آیات قابل غور ہیں:

وَيُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآنِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَا ٥
قَوَارِيرَ مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا ٥ (سورہ دھر: ۱۶)

"اور ان کے سامنے چاندی کے برتن اور شیشے کے پیالے گردش میں ہوں گے۔ شیشے چاندی کے ہوں گے۔ ان کو انہوں نے موزوں انداز سے بنایا ہوگا۔"

وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقُرَى الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً وَ قَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ ط (سورہ سبا: ۱۸)

"اور ہم نے ان کے اور ان بستیوں کے درمیان میں جہاں ہم نے برکت رکھی ہے سر راہ نمایاں بستیاں آباد کیں اور ان کے درمیان سفر کی منزلیں درست اندازے سے مقرر کیں۔"

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَّ الْقَمَرَ نُورًا وَّقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ ٥ (سورہ یونس: ۵)

"وہ اللہ ہی ہے جس نے سورج کو تاب ناک اور چاند کو نور بنایا اور اس کے سفر کی منزلیں مقرر کیں تاکہ تم سالوں کی گنتی کر لیا کرو اور (دونوں اور مہینوں کا) حساب بھی۔"

وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ط سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ٥

(سورہ حم السجدہ: ۱۰)

"اور اس نے اس زمین میں اس کے اوپر سے پہاڑ نصب کیے اور اس میں

برکت رکھی، اور اس میں اس کے غذائی ذخیرے کو درست اندازے سے رکھا سب حاجت مندوں کے لیے یکساں طور پر۔ یہ سب کام چار دنوں میں ہوئے۔"

مِنْ اَیِّ شَیْءٍ خَلَقَهٗ ○ مِنْ نُطْفَةٍ ط خَلَقَهٗ فَقَدَّرَهٗ ○ ثُمَّ السَّبِیْلَ یَسَّرَهٗ ○ ثُمَّ اَمَاتَهٗ فَاَقْبَرَهٗ ○ ثُمَّ اِذَا شَآءَ اَنْشَرَهٗ ○

(سورہ عبس: ۱۸-۲۲)

"کس چیز سے اس نے اس کو پیدا کیا؟ نطفہ (جیسی حقیر چیز) سے اس کو پیدا کیا پھر اس کا درست اندازہ قائم کیا (یعنی اعضاء کی موزوں صورت گری کی) پھر اس کے لیے راستہ آسان کر دیا، پھر اس کو موت دی، پھر اس کو قبر میں لے گیا پھر جب چاہے گا اسے اٹھا کھڑا کرے گا۔"

مذکورہ آیات میں سے دوسری آیت کو لیں۔ سورج اور چاند کے طلوع اور غروب کے اوقات اور ان کے منازل سیر کے تعین میں اندازے کی درستی ریاضیاتی طور پر اس درجہ صحیح ہے کہ اس کو دیکھ کر عقل حیران رہ جاتی ہے۔ ہر شخص شب و روز اس تقدیر الٰہی کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ یہ اندازے کی صحت ہی تو ہے جس کی بنا پر علم ہیئت کے ماہرین سالوں پہلے چاند گرہن اور سورج گرہن کی پیش گوئی کرتے ہیں اور اس میں کبھی خطا نہیں ہوتی۔ مختلف سیاروں کے درمیان جو گردشی راستے اور فاصلے ہیں ان سے بھی اللہ کے اندازے کی کامل درستی ظاہر ہوتی ہے۔ اگر یہ اندازہ درست نہ ہوتا تو سیارے آپس میں ٹکرا کر پاش پاش ہو جاتے۔

تیسری آیت (وقدر فیها اقواتها) میں بھی تقدیر الٰہی ایک عینی واقعہ ہے۔ کیا ہم نہیں دیکھتے کہ زمین کے اوپر اور نیچے اللہ نے انسانوں کے لیے جو اسباب حیات رکھے ہیں وہ مختلف ملکوں اور قوموں کی ضرورتوں اور ان کے طبائع کے عین

مطابق ہیں۔ فضا میں جو گیسیں موجود ہیں ان میں آکسیجن اور کاربن ڈائی آکسائڈ دو اہم گیسیں ہیں۔ انسان اور حیوان دونوں عمل تنفس میں فضا سے آکسیجن لیتے اور کاربن ڈائی آکسائڈ خارج کرتے ہیں، لیکن نباتات اس کے برعکس عمل کرتے ہیں یعنی کاربن ڈائی آکسائڈ لیتے اور آکسیجن خارج کرتے ہیں اور اس طرح فضا میں ان دونوں گیسوں کا مطلوب توازن قائم رہتا ہے۔ اندازے کا یہ حکیمانہ پہلو اپنے اندر بصائر کا ایک دفتر رکھتا ہے۔

زمین کے نیچے دیکھیں تو مختلف قسم کی معدنیات اور سیال اشیاء کی صورت میں تقدیر الٰہی کے جلوہ ہائے نو بہ نو نظر آئیں گے۔ انسان کی تمدنی ضرورتوں میں سے کون سی ضرورت ہے جس کی تکمیل کا سامان آغوش زمین میں موجود نہیں ہے۔ زیر زمین پٹرول کے وسیع ذخائر کیا بتاتے ہیں؟ اللہ کو معلوم تھا کہ تمدنی ترقی کے ایک خاص مرحلے میں انسان کو اس سیال شئ کی ضرورت پیش آئے گی، چنانچہ اللہ نے اس ضرورت کا صحیح اندازہ کر کے اس کا انتظام کیا اور ایسا زبردست انتظام کیا کہ اس کو دیکھ کر عقل محو حیرت ہے۔

تقدیر کا یہ تکوینی مفہوم ہے۔ کائنات کی ہر ذی روح اور غیر ذی روح شئ تقدیر الٰہی کی پابند ہے۔ کسی شئ کی مجال نہیں کہ وہ تکوینی طور پر اللہ کے ٹھیرائے ہوئے اندازے سے باہر چلی جائے۔ اللہ نے ہر شے کی طبعی ضرورت کے مطابق جو راہ عمل اس کے لیے مقرر کر دی ہے وہ اس کے مطابق ٹھیک طور پر اپنے طبعی وظائف انجام دے رہی ہے اور اس میں اس کو کسی طرح کی کوئی دشواری محسوس نہیں ہوتی جیسا کہ فرمایا گیا ہے:

سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى ۝ الَّذِىْ خَلَقَ فَسَوّٰى ۝ وَالَّذِىْ قَدَّرَ فَهَدٰى ۝ (سورہ اعلیٰ: ۱-۳)

"اپنے بلند و برتر پروردگار کے نام کی پاکی بیان کرو جس نے (ہر چیز کو) بنایا

اور نوک پلک درست کیے، اور جس نے درست اندازہ کیا پھر راہ (عمل) بتادی۔"

تقدیر کے اس تکوینی مفہوم میں بلاشبہ جبر موجود ہے اور انسان کے جسم پر بھی اس تکوینی جبر کا اطلاق ہوتا ہے۔ ہم نے اوپر انسان کے آغاز و انجام پر مشتمل جو قرآنی آیت نقل کی ہے (عبس: ۱۸-۲۲) اس میں اس تکوینی جبر کی طرف واضح اشارہ موجود ہے۔ فی الحقیقت انسان کو نہ تو اپنی پیدائش پر کوئی اختیار حاصل ہے اور نہ ہی موت پر۔ تقدیر الٰہی نے اس کی حیات و موت کے بارے میں پہلے سے جو فیصلہ کر دیا ہے وہ اس کا پابند ہے اور متعینہ حدود سے باہر نکلنا اس کے لیے ممکن نہیں ہے۔ تکوینی طور پر اس کی لاچاری کا عالم یہ ہے کہ وہ اپنے دل کی حرکت کو جس پر مدار حیات ہے، ایک ثانیہ کے لیے روک دینے پر قادر نہیں ہے۔ اسی طرح اس کے بدن کے ہر عضو کا فعلِ طبعی اس کے کنٹرول سے باہر ہے۔ اس تکوینی جبر کو شعراء نے مختلف طریقوں سے نظم کیا ہے۔ میر درد کا شعر ہے:

لائی حیات آئے، قضا لے چلی، چلے
اپنی خوشی نہ آئے نہ اپنی خوشی چلے

لیکن انسان جسم کے ساتھ ایک اور چیز بھی رکھتا ہے جس کو ہم نفس یا شعور کہتے ہیں اور یہ تکوینی جبر سے بڑی حد تک آزاد ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ (سورہ کھف: ۲۹)

"پس جو چاہے وہ ایمان لائے اور جو چاہے وہ کفر کرے۔"

اس آیت سے معلوم ہوا کہ انسان کو فکر و شعور کی آزادی دی گئی ہے، اور اسی آزادی کی وجہ سے اس کو ایک حد کے اندر اس بات کا اختیار حاصل ہے کہ وہ جس طرح چاہے اپنی سماجی و معاشی اور سیاسی و اخلاقی تقدیر بنائے۔ اس تقدیر سازی کو قانونِ سعی سے مشروط کیا گیا ہے۔ سعی و جہد سے انسان کو وہی کچھ حاصل ہوگا جو پہلے سے

مقدر ہے لیکن عدم سعی کی صورت میں جو مقدر ہے وہ بھی حاصل نہ ہوگا۔ اس کی ایک عمدہ مثال دفینہ ہے کہ اگر اس کو کھود کر نکالا نہ جائے تو وہ زمین ہی میں مدفون رہے گا خود سے نکل کر باہر نہیں آجائے گا۔ اس کی دوسری مثال تخم ہے جس میں درخت بننے کے تمام امکانات متعین خدوخال کے ساتھ موجود ہوتے ہیں۔ لیکن بیج اسی وقت درخت بنتا ہے جب اس کو مناسب زمین، موزوں آب و ہوا اور کافی دیکھ بھال حاصل ہو ورنہ وہ اپنے تمام امکانات کے ساتھ زمین کی آغوش میں ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جائے گا۔ یہی حال نوشتۂ تقدیر کا ہے کہ اس کی نمود و ظہور بھی کوشش پر منحصر ہے۔ مذکورہ قانون سعی کو قرآن مجید میں ایک جگہ ان لفظوں میں بیان کیا گیا ہے:

وَاَنْ لَّيْسَ لِلاِنْسَانِ اِلاَّ مَاسَعٰى ۝ (النجم: ۳۹)

"اور یہ کہ انسان کے لیے وہی ہے جو اس نے کمائی کی ہوگی"

چوں کہ انسان کی کوششیں طبائع اور استعداد میں فرق کی وجہ سے مختلف نوعیت کی ہوتی ہیں اس لیے ان کے نتائج بھی یکساں نہیں ہوتے۔ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے: اِنَّ سَعْيَكُمْ لَشَتّٰى ۝ (سورہ لیل: ۴) "بے شک تمہاری کوشش (کمائی) الگ الگ ہے۔"

جہاں تک واقعات و حوادث کا تعلق ہے وہ بھی لوحِ محفوظ میں متعین خدوخال کے ساتھ لکھے ہوئے ہیں۔ اللہ کو اپنے وسیع علم کی بنا پر پہلے سے معلوم ہے کہ عرصۂ وجود میں کون سا واقعہ کب ظہور میں آئے گا۔ چنانچہ اللہ کی ٹھیرائی ہوئی اس تقدیر کے عین مطابق مستقبل کے واقعات و حوادث ظاہر ہوتے ہیں۔ درج ذیل آیت سے اس حقیقت پر روشنی پڑتی ہے:

مَا اَصَابَ مِنْ مُّصِيْبَةٍ فِى الْاَرْضِ وَلاَ فِىْ اَنْفُسِكُمْ اِلاَّ فِىْ كِتَابٍ مِّنْ قَبْلِ اَنْ نَّبْرَاَهَا ط اِنَّ ذٰلِكَ عَلَى اللهِ يَسِيْرٌ ۝ لِكَيْلاَ تَاْسَوْا عَلٰى مَا فَاتَكُمْ وَلاَتَفْرَحُوْا بِمَآ اٰتَاكُمْ ط وَاللهُ لاَيُحِبُّ

كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُوْرٍ ○ (سورہ حدید: ۲۲-۲۳)

"جو مصیبت بھی دنیا میں آتی ہے اور خود تمہاری جانوں کو لاحق ہوتی ہے وہ سب ایک کتاب (لوح محفوظ) میں درج ہیں قبل اس کے کہ ہم ان کو وجود میں لائیں۔ یہ اللہ کے لیے نہایت آسان کام ہے۔ (اس راز سے پردہ اس لیے اٹھایا گیا ہے) تاکہ جو چیز تمہارے ہاتھ سے جاتی رہے اس پر رنج نہ کرو اور جو چیز اس نے تم کو عطا فرمائی ہے اس پر گھمنڈ نہ کرو۔ اللہ کسی گھمنڈ کرنے والے اور شیخی باز کو پسند نہیں کرتا۔"

اس آیت سے معلوم ہوا کہ واقعات و حوادث پہلے سے متعین ہیں اور یہ صورت جبر کے ہم معنی ہے۔ کائناتی سطح پر جبر یقیناً موجود ہے۔ ہم اس سے عاجز ہیں کہ کائناتی حوادث کو وقوع میں آنے سے روک دیں۔ اگر کوئی چیز ان کو وقوع میں آنے سے روک سکتی ہے تو وہ صرف دعا ہے بشرطیکہ وہ قبول ہو جائے۔ اللہ اس پر قادر ہے کہ وہ معینہ واقعات و حوادث کو وقوع میں آنے سے روک دے یا ان کے حدوث کا رخ بدل دے۔ سورہ یونس کی یہ آیت ملاحظہ ہو:

فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيْمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُوْنُسَ ط لَمَّا آمَنُوْا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنٰهُمْ إِلٰى حِيْنٍ ○ (سورہ یونس: ۹۸)

پس ایسا کیوں نہ ہوا کہ کوئی بستی ایمان لاتی کہ اس کا ایمان اس کو نافع ہوتا بجز قوم یونس کے کہ جب وہ ایمان لائی تو ہم نے اس دنیا کی زندگی میں ان پر سے رسوا کن عذاب کو ٹال دیا اور ان کو ایک خاص وقت تک کے لیے متاع دنیوی عطا کی۔"

اس سے کوئی شخص یہ گمان نہ کرے کہ جب واقعات و حوادث پہلے سے متعین ہیں تو پھر سعی و جہد سے کیا فائدہ، وہ بہر حال واقع ہو کر رہیں گے۔ اوپر کی

آیت سے اس خیال کی نفی ہوتی ہے۔ دعا یعنی رجوع الی اللہ سے واقعات وحوادث کے وقوع پر انسان اثر انداز ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ یہ بھی دیکھیں کہ کسی انسان کو بھی اپنی تقدیر کے بارے میں پہلے سے کچھ نہیں معلوم کہ اس میں کیا مرقوم ہے اس لیے اس کا کام سعی وتدبیر ہے کہ اسی پر ممکنات تقدیر کا ظہور منحصر ہے جیسا کہ اس سے پہلے بیان ہوا۔ انسانی سعی وتدبیر اور تقدیر میں جس نوع کا رشتہ ہے وہ آیت ذیل سے بالکل واضح ہے:

وَقَالَ يٰبَنِيَّ لَاتَدْخُلُوْا مِنْۢ بَابٍ وَّاحِدٍ وَّادْخُلُوْا مِنْ اَبْوَابٍ مُّتَفَرِّقَةٍ ؕ وَمَا اُغْنِيْ عَنْكُمْ مِّنَ اللّٰهِ مِنْ شَيْءٍ ؕ اِنِ الْحُكْمُ اِلَّا لِلّٰهِ ؕ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُوْنَ ٥

(سورہ یوسف: ٦٧)

"اور اس نے کہا، اے میرے بیٹو! تم سب ایک ہی دروازہ سے (شہر میں) داخل نہ ہونا بلکہ متفرق دروازوں سے جانا۔ میں اللہ کے مقابل میں تمہارے کسی کام نہیں آسکتا۔ اختیار تو بس اللہ ہی کا ہے۔ میرا بھروسہ تو اسی پر ہے اور بھروسہ کرنے والوں کو اسی پر بھروسہ کرنا چاہیے۔"

غور فرمائیں، اللہ کے ایک جلیل القدر پیغمبر یعنی یعقوب علیہ السلام اپنے بیٹوں کو نصیحت کرتے ہیں کہ جب وہ غلہ لینے کے لیے مصر میں داخل ہوں تو کس تدبیر سے داخل ہوں۔ لیکن اس نصیحت کے فوراً بعد یہ بھی ارشاد ہوتا ہے کہ اس تدبیر کا یہ مطلب نہیں کہ میں اللہ کے کسی فیصلے کو ٹال سکتا ہوں۔ اس سے معلوم ہوا کہ انسان صرف سعی وتدبیر کا ذمہ دار ہے، نتائج تدبیر کا تعین خدا کی طرف سے ہوتا ہے۔ سعی وتدبیر سے جہاں تقدیر کے مثبت پہلو ظاہر ہوتے ہیں وہاں اس کے منفی پہلو کا ازالہ بھی ممکن ہے جیسا کہ قوم یونس (علیہ السلام) کے ذکر میں بیان ہوا۔

اقبال نے مسئلۂ زمان سے متعلق جو بحث کی ہے اس کی غرض ماہیت وجود کی

تفہیم ہے۔ ان کی تحقیق کے مطابق ماہیت وجود زمان خالص ہے اور یہی تقدیر بھی ہے جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ چونکہ زندگی کی ماہیت زمان خالص ہے اس لیے اس میں بھی زمان خالص کی خصوصیات موجود ہیں، مثلاً آزادی اور خلاقی۔ اور خلاقی کی فطرت میں اعادہ و تکرار نہیں ہے، تکرار میکانکی عمل کی خصوصیت ہے۔

زندگی کی اس خصوصیت کو سامنے رکھ کر اگر اس کا مطالعہ کیا جاتا تو اس کی ماہیت کو بخوبی سمجھا جا سکتا تھا لیکن بدقسمتی سے سائنس نے مطالعے کی جو راہ منتخب کی وہ میکانکی ہے۔ ایک طرف زندگی ہے جس میں شدید قسم کا احساس خود اختیاری پایا جاتا ہے اور اس کی حالت پہلے سے متعین نہیں ہے اور دوسری طرف طبیعی سائنس ہے جس کا مدار تجربات کی یکسانیت پر ہے یعنی میکانکی تکرار کے قوانین۔ یہی وجہ ہے کہ ماہرین حیاتیات کی نظر ہمیشہ زندگی کے ادنیٰ مظاہر پر ہوتی ہے جن کے اعمال و عادات میکانکی اعمال سے مشابہت رکھتے ہیں اور انہی کی روشنی میں وہ زندگی کی میکانکی تشریح کرتے ہیں اور نتیجتاً اس کی ماہیت کے ادراک سے قاصر ہیں۔ لیکن اگر وہ خود اپنی زندگی کا مطالعہ کریں، مثلاً اپنے شعور کا جائزہ لیں کہ وہ کس طرح آزادانہ بعض باتوں کو قبول کرتا اور بعض باتوں کو رد کرتا ہے، کس طرح ماضی اور حال کا جائزہ لیتا اور مستقبل کا تصور کرتا ہے تو وہ میکانکی اصول و تصورات کے نقص و ناتمامی کو بآسانی محسوس کر لیں گے۔ (۳۵)

اقبال لکھتے ہیں کہ کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت (Free Creative Movement) ہے۔ لیکن سوال ہوگا کہ ہم حرکت کو متحرک چیز سے الگ کر کے کس طرح سمجھ سکتے ہیں کیوں کہ حرکت کی خود اپنی کوئی ہستی نہیں ہوتی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ شے کی حرکت مستخرج (Derivative) ہے۔ اشیاء کے وجود کو ہم حرکت سے اخذ کر سکتے ہیں لیکن غیر متحرک اشیاء سے حرکت کو اخذ نہیں کر سکتے۔ اگر ہم مادی جواہر یا دیمقراطیسی ذرات کو ہی وجود کی اصل قرار دیں تو اس صورت میں حرکت کو ان کے اندر خارج سے داخل کرنا پڑے گا جو ان ذرات میں فی نفسہٖ موجود نہیں ہے۔ لیکن اگر

حرکت کو وجود کی اصل مانیں تو ساکن اشیاء کو اس سے اخذ کر سکتے ہیں۔

جدید سائنس نے تمام اشیاء کو حرکت محض میں تبدیل کر دیا ہے۔ایٹم کی اصل ایک برقی قوت ہے اور یہ قوت کہیں خارج سے اس میں نہیں آگئی بلکہ اس کی ذات میں موجود ہے۔ جن کو ہم اشیاء کہتے ہیں وہ دراصل فطرت کے اعمال و حوادث ہیں جو تسلسل کے ساتھ واقع ہو رہے ہیں۔ فکر انسانی جو مکان آلودہ ہے اس تسلسل کو عمل کی غرض سے اشیاء کی صورت میں بانٹ دیتی ہے۔یہ کائنات جو اشیاء کا مجموعہ معلوم ہوتی ہے کوئی ٹھوس مادہ نہیں جو خلا کو گھیرے ہوئے ہے بلکہ وہ ایک عمل (Act) ہے۔ ہم کو بظاہر اشیاء ساکن معلوم ہوتی ہیں لیکن وہ باعتبار ذات متحرک ہیں۔ ہمارا تصورِ زمان و مکان اسی فریب کا پیدا کردہ ہے۔ چنانچہ جب فکر اشیاء کو مختلف حالتوں میں یعنی اوپر اور نیچے یا دائیں اور بائیں دیکھتی ہے تو اس سے مکان کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ لیکن زمان و مکان کا یہ تصور حقیقی نہیں ، اعتباری ہے۔ اس کو ماہیت وجود قرار نہیں دیا جا سکتا ہے۔

برگساں کے نزدیک ماہیت وجود تمام تر ایک شدید قسم کی آرزو یا ارادہ ہے جس کی فطرت آزاد تخلیقی میلان رکھتی ہے اور اس کے متعلق پیش گوئی نہیں کی جا سکتی ہے۔

اقبال نے برگساں کے اس نظریے پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وجود کے اس تصور سے ارادہ اور فکر کی ثنویت لازم آتی ہے۔اس غلطی کی وجہ عقل و فکر کا جزئی مطالعہ ہے۔ اس کے نزدیک عقل ایک مکانی فعلیت (Spatializing Activity) ہے اور مادے کے باہر اس کا کوئی وجود نہیں۔ اس کا فعل اپنی فطرت کے اعتبار سے میکانکی ہے۔ لیکن میرے نزدیک جیسا کہ اپنے پہلے خطبہ میں کہہ چکا ہوں، فکر (۳۶) کی ماہیت میں عمیق حرکت بھی ہے۔ وہ وجود کو مختلف جامد خانوں میں ضرور تقسیم کر دیتی ہے لیکن اس کا اصل وظیفہ تجربے کے عناصر میں ترکیب اور وحدت پیدا کرنا ہے۔ جس طرح زندگی باعتبار ارتقاء عضوی ہے اسی طرح فکر بھی عضوی خصوصیت رکھتی ہے یعنی اس میں بھی ارتقاء کا عمل پایا جاتا ہے۔ ارتقائے حیات کے مختلف مراحل کا وجود

اسی ترکیب و تنظیم کا مرہون منت ہے۔ اس کے بغیر اس کا ارتقاء محال ہے۔ حیات کی فطرت میں مقصد کوشی ہے۔ مقاصد کی موجودگی اس بات کی دلیل ہے کہ حیات میں عقل نفوذ کیے ہوئے ہے کیونکہ اس کے بغیر مقصد کوشی ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح مقاصد کے بغیر عقل کی فعلیت ناممکن ہے۔ شعوری تجربے میں عقل اور زندگی ایک دوسرے میں اس طرح مدغم ہیں کہ وہ ناقابل تجزیہ ہیں۔ ان میں شدید قسم کی وحدت پائی جاتی ہے۔ معلوم ہوا کہ فکر اور زندگی اپنی اصل کے اعتبار سے ہم معنی ہیں۔ (۳۷)

لیکن برگساں کے آزاد تخلیقی جوش حیات میں کوئی مقصد نظر نہیں آتا، نہ زمانۂ قریب میں اور نہ زمانۂ بعید میں۔ اس کی کوئی منزل مقصود بھی نہیں ہے۔ یہ بالکل خود مختار ہے، اس میں کوئی ہدایت کاری اور کسی اصول و آئین کی پابندی دکھائی نہیں دیتی، اور اس کے کسی عمل کے بارے میں پیش بینی ممکن نہیں ہے۔ برگساں کے نظریۂ وجود کی خامی یہ ہے کہ وہ شعوری تجربے کو ماضی کی چیز سمجھتا ہے گو کہ وہ حال میں بھی کارفرما ہوتا ہے۔ وہ اس بات کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ شعور کی وحدت میں ماضی اور حال کے ساتھ مستقبل بھی موجود ہوتا ہے۔ زندگی اعمال توجہ (Acts of Attention) کا ایک سلسلہ ہے اور توجہ کسی مقصد سے منسلک ہوتی ہے خواہ وہ مقصد شعوری ہو یا غیر شعوری۔ مقصد کے حوالے کے بغیر توجہ ناقابل توجیہ ہے۔ ہمارے محسوسات بھی ہمارے فوری اغراض کے تابع ہوتے ہیں۔ عرفی کا شعر اس حقیقت کی عمدہ ترجمانی کرتا ہے:

زنقص تشنہ لبی داں بعقل خویش مناز

دلت فریب گر از جلوۂ سراب نہ خورد

"تشنہ لبی کی وجہ سے مسافر کو صحرا میں سراب بھی پانی نظر آتا ہے۔ اگر تم نے یہ دھوکا نہیں کھایا تو اس کی وجہ یہ نہیں کہ تم زیادہ عاقل ہو بلکہ اس کی وجہ پیاس کی کمی ہے۔"

شاعر کا مقصود یہ ہے کہ اگر کسی کے اندر پینے کی شدید خواہش ہو تو رہگذرِ صحرا اس کو جھیل دکھائی دے گی۔ اس فریب خوردگی سے اگر کوئی محفوظ ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اندر پانی کی طرف شدید میلان موجود نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے اغراض و مقاصد خواہ شعور میں ہوں یا تحت شعور میں، ہمارے شعوری تجربے کے تار و پود بنتے ہیں۔ (۳۸)

اغراض کی تفہیم مستقبل ہی کے حوالے سے ممکن ہے اس لیے کہ وہ مستقبل ہی میں شرمندۂ تکمیل ہوتے ہیں۔ ہمارا شعور صرف ماضی اور حال کو محیط نہیں ہے بلکہ اس میں مستقبل کے عناصر بھی شامل ہیں۔ مقصد کی موجودگی کا صاف مفہوم یہ ہے کہ شعور میں آگے کی طرف دیکھنے کی صلاحیت ہے۔ اس لیے ہم صرف ماضی اور حال کو کل شعور نہیں کہہ سکتے ہیں، اس میں مستقبل بھی شامل ہے۔ اغراض و مقاصد ہمارے موجودہ احوال شعور ہی کو متاثر نہیں کرتے بلکہ مستقبل میں اس کی سمت سفر بھی واضح کرتے ہیں۔ فی الحقیقت اغراض ہی ہماری زندگی کو آگے کی طرف دھکیلتے اور اس کے ممکنہ خدوخال متعین کرتے ہیں۔ اس لیے تسلیم کرنا ہو گا کہ ہمارے شعور میں ماضی اور مستقبل دونوں کارفرما ہیں۔ اس لیے برگساں کا یہ خیال درست نہیں کہ مستقبل بالکل غیر متعین ہے۔ ماضی کی یاد اور مستقبل کا تصور دونوں عوامل ہمارے شعور میں جب کہ وہ مکمل توجہ کی حالت میں ہو، کارفرما ہوتے ہیں۔ حقیقت ہستی کوئی اندھا حیاتی تحرک (Impulse) نہیں جس میں تصور (Idea) کا کوئی دخل نہ ہو۔ مقصدیت زندگی کی ماہیت میں داخل ہے۔ (۳۹)

برگساں حقیقت ہستی میں مقصدیت کا منکر ہے کہ اس سے زمان بے حقیقت بن جاتا ہے۔ زمان میں آزاد تخلیقی میلان پایا جاتا ہے اور مقصد اس کی سمت و منزل کو متعین غایات کا پابند بنا دیتا ہے جس سے اس کے آزاد تخلیقی رجحان کی نفی ہوتی ہے اور زمان، زمان نہیں رہ جاتا۔ اس لیے ممکنات وجود کے لیے مستقبل کا دروازہ کھلا رہنا چاہیے۔

اقبال کہتے ہیں کہ اگر مقصدیت کے معنی پہلے سے متعین کسی غایت یا کسی طے شدہ منزل مقصود کو عرصہ وجود میں لانے کے ہیں تو اس سے بلا شبہ زمان غیر حقیقی بن جاتا ہے۔اس تصور کے مطابق کائنات کی شکل یہ بنتی ہے کہ پہلے سے کسی دائمی منصوبے کے مطابق انفرادی واقعات جو معین اور مشخص ہیں، تاریخ کے متعینہ اوقات میں صورت پذیر ہوتے ہیں۔دوسرے لفظوں میں تمام واقعات و حوادث پہلے سے لوح محفوظ میں مرتسم ہیں اور ان کا زمانی ظہور عالم ازل کی محض ایک نقل ہے تو یہ میکانکی جبریت کی ہی ایک شکل ہے۔اس تصور کو ہم اس سے پہلے رد کر چکے ہیں۔ درحقیقت یہ درپردہ مادیت ہے اور اس میں تقدیر جبر کے ہم معنی بن جاتی ہے۔جب سب کچھ پہلے سے طے شدہ ہے تو انسانی ارادہ واختیار کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے یہاں تک کہ خدا کی آزادی بھی مسلوب ہو جاتی ہے۔اس قسم کے عالم میں آزادی اور اخلاقی اعتبار سے مسئولیت کا تصور باقی نہیں رہتا۔انسان کی حیثیت اس میں کٹھ پتلی کی سی بن جاتی ہے۔(۴۰)

کائنات کی حرکت فی الزمان میں کوئی مقصدیت نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ وہ پہلے سے کسی بنے بنائے نقشے کے مطابق مصروف گردش ہے اور ایک متعین منزل کی طرف تمام مخلوقات کو اپنے جلو میں لیے ہوئے رواں دواں ہے۔اس تحدید و تعیین سے عالم کی اپج اور تخلیقی قوت کی نفی ہوتی ہے۔فی الواقع عالم کی پہلے سے نہ کوئی متعین منزل ہے اور نہ کوئی متعین غایت۔(۴۱) وہ اپنے مقاصد کو خود منتخب کرتا اور ماضی کے تجربات کی روشنی میں حال کے اغراض کی تکمیل کرتا ہے۔قرآن مجید کے تصور کائنات سے یہ بات بعید تر ہے کہ اس کو ازل سے کسی معین نقشے کے مطابق تعمیر قرار دیا جائے۔میں پہلے کہہ چکا ہوں کہ قرآن کے بیان کے مطابق کائنات اضافہ پذیر ہے۔یہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کو اس کا خالق مکمل کر کے اس سے دست کش ہو چکا ہے اور اب یہ مردہ اور جامد مادہ کی صورت میں فضائے ناپید اکنار کے اندر پھیلی ہوئی ہے اور اس میں زمان کا کوئی دخل نہیں ہے۔(۴۲)

اس بحث سے اقبال اس نتیجے پر پہنچے کہ حقیقت مطلقہ زمانِ مطلق خالص ہے جس میں فکر، حیات اور غایت باہم دگر مدغم ہو کر عضوی وحدت بناتے ہیں۔ اس نوع کی وحدت ایک ایسے نفس کے اندر ہی متصور ہے جو محیط کل ہو یعنی تمام انفرادی زندگی اور فکر کا حقیقی منبع وماخذ۔ برگساں کی غلطی یہ ہے کہ اس نے زمان خالص کو نفس سے مقدم سمجھ لیا۔ تمام اشیاء وحوادث کا جامع نہ تو مکان خالص ہو سکتا ہے اور نہ زمانِ خالص (Pure Time) یہ خصوصیت صرف باطنی نفس میں ہے۔ زمان خالص کے اندر نفس کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے، اور نفس وہ ہے جو "میں ہوں" کہہ سکے۔ حقیقی معنی میں وجود کا اطلاق صرف اس ہستی پر ہوتا ہے جو "میں ہوں" (I am) کی صفت رکھتی ہو۔ عرصۂ موجودات میں کسی شے کا درجہ اس بات سے متعین ہوتا ہے کہ اس میں احساس انا کس درجہ کا ہے؟

ہم "میں ہوں" کہتے ہیں لیکن یہ دعوائے خودی آزاد حیثیت نہیں رکھتا بلکہ انا اور غیر انا (Self And Not Self) کے فرق وامتیاز سے پیدا ہوتا ہے۔ انائے مطلق یعنی خدا جیسا کہ قرآن میں ہے، تمام عوالم سے کنارہ کش ہو سکتا ہے اس لیے کہ اس کا کوئی غیر نہیں ہے۔ لیکن ہمارے نفس محدود کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے۔ ہم جس کو نیچر یا غیر انا کہتے ہیں وہ حیات الٰہی میں ایک لمحۂ گذراں ہے۔ خدا کی خودی آزاد اور مطلق ہے اس لیے ہمارے لیے ممکن نہیں کہ ہم انائے مطلق کا کامل ادراک کر سکیں۔ قرآن مجید میں ہے: لَیْسَ کَمِثْلِہٖ شَیْءٌ (۴۳م) "اس کے مثل کوئی چیز نہیں ہے۔" لیکن اس کے باوجود وہ سنتا اور دیکھتا ہے۔ نفس کا تصور سیرت یعنی اعمال وخصائل کی یکسانی کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

کائنات جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، محض مادوں کا کوئی ڈھیر نہیں جو خلا میں معلق ہے، یہ واقعات وافعال کا ایک منظّم نظام ہے جو نفس مطلقہ کے ساتھ وابستہ ہے۔ کائنات کا خدا سے وہی تعلق ہے جو سیرت کا نفس انسان سے ہے۔ گویا کائنات خدا کی سیرت ہے۔ اسی کو قرآن میں سنت اللہ کہا گیا ہے۔ بظاہر اس کی رفتار ترقی ایک

خاص حالت میں محدود معلوم ہوتی ہے لیکن چونکہ اس کا تعلق نفس مطلقہ سے ہے جو خلاق ہے اس لیے اس میں اضافہ ناگزیر ہے۔اس کی لاتناہی (Boundlessness) بالقوۃ(Potential) ہے، بالفعل نہیں۔اس پہلو سے فطرت ایک ایسا زندہ وجود ہے جو مسلسل ترقی پذیر ہے اور خارج میں اس کی کوئی آخری حد مقرر نہیں کی جاسکتی ہے۔ اگر اس کی کوئی حد ہو سکتی ہے تو وہ خود خدا کی ذات ہے جو حیّ و قیوّم ہے جیسا کہ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے: وَاَنَّ اِلٰی رَبِّکَ الْمُنْتَھٰی (سورہ نجم: ۴۲)

ہمارے اس زاویۂ نگاہ سے طبیعی علوم کی حیثیت روحانی ہو جاتی ہے۔ فطرت کا علم دراصل خدا کی سیرت کا علم ہے۔ہمارے مشاہدۂ فطرت کی غرض انائے مطلق کے ساتھ ایک گہرا تعلق قائم کرنا ہے اور یہ بھی عبادت کی ایک قسم ہے۔(۴۴) اقبال کے نزدیک زمان حقیقت مطلقہ کا ایک لازمی عنصر ہے۔وہ ڈاکٹر میک ٹیگرٹ کے تصور زمان کو صحیح نہیں سمجھتے جن کا خیال ہے کہ وقت غیر حقیقی ہے۔ان کی دلیل یہ ہے کہ ہر واقعے کا تعلق ماضی، حال اور مستقبل تینوں زمانوں سے ہے۔ مثلاً ملکہ انے (Anne) کی موت ہمارے لیے ماضی کا واقعہ ہے لیکن اس کے ہم عصروں کے لیے وہ حال کا اور ولیم ثالث کے لیے مستقبل کا واقعہ تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ماضی، حال اور مستقبل سب اضافی تصورات ہیں اور جو چیز اضافی ہو گی وہ مطلق نہیں ہو سکتی۔اقبال کہتے ہیں کہ یہ خیال اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ ماضی، حال اور مستقبل وقت کے اساسی اجزاء ہیں گویا وقت ایک ایسے خط کے مانند ہے جس کا ایک حصہ ہم طے کر چکے اور وہ پیچھے کی طرف جا چکا اور دوسرا حصہ ہمارے سامنے ہے جو ابھی طے نہیں ہوا ہے۔اس خیال سے وقت کی تخلیقی رفتار کی نفی ہوتی ہے اور وہ مطلق ایک جامد چیز بن جاتا ہے جس کے اندر واقعات و حوادث تسبیح کے دانوں کی طرح ایک متعین شکل میں پروئے ہوئے ہیں اور زمانی ترتیب سے ظاہر ہوتے ہیں بالکل اسی طرح جیسے سینما دیکھنے والوں کو دکھائی دیتا ہے۔

اگر ہم انےؔ کی موت کو ایک ایسا واقعہ قرار دیں جس کے خدوخال واضح طور

پر پہلے سے متعین تھے اور وہ مستقبل کی آغوش میں اپنے ظہور کا منتظر تھا تو بلا شبہ یہ واقعۂ مرگ ولیم ثالث کے لیے مستقبل کا واقعہ قرار پائے گا لیکن بقول براڈ مستقبل کے واقعے کو ہم صحیح معنی میں واقعہ کہہ ہی نہیں سکتے۔ انؔ کی موت سے پہلے یہ واقعہ سرے سے کہیں موجود ہی نہیں تھا۔ انؔ کی زندگی میں اس کی موت کا واقعہ صرف معرض امکان میں تھا۔ وہ صحیح معنی میں واقعہ اس وقت بنا جب معرض امکان سے نکل کر معرض وجود میں آگیا۔ جس کو ہم مستقبل کہتے ہیں وہ محض امکان ہے نہ کہ حقیقت۔ (۴۵)

مسئلہ زمان پر اس تفصیلی بحث کے باوجود اقبال اقرار کرتے ہیں کہ یہ ایک نہایت مشکل مسئلہ ہے اور مسلسل غور و فکر کا طالب ہے۔ زمان ایک رازِ سربستہ ہے اور اس کا حل آسان نہیں ہے۔ اس سلسلے میں آگسٹائن نے جو بات کہی ہے وہ اس کے عہد کی طرح آج بھی سچائی پر مبنی ہے۔ اگر کوئی وقت کے بارے میں سوال نہ کرے تو میں اس کو جانتا ہوں لیکن اگر کوئی سوال کرے اور میں اس کو واضح کرنا چاہوں تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ میں اس کو نہیں جانتا۔

اس بارے میں اقبال کی اپنی رائے یہ ہے کہ زمان ہستی مطلق کا ایک لازمی عنصر ہے لیکن حقیقی اور خالص زمان، مسلسل وقت (Serial Time) سے بالکل الگ ایک چیز ہے۔ اس کے اندر ماضی، حال اور مستقبل کے امتیازات نہیں ملتے۔ یہ امتیازات مسلسل وقت کی لازمی خصوصیات ہیں۔ حقیقی زمان میں تغیر ہے لیکن تواتر (Succession) نہیں یعنی ایک کے بعد دوسرے کا آنا۔ ماضی، حال اور مستقبل میں وقت کی تقسیم انسانی فکر کا خاصہ ہے۔ یہ ایک ایسا آلہ ہے جس کے ذریعہ حقیقتِ مطلقہ اپنی تخلیقی حرکت کو جو مسلسل جاری ہے، ظاہر کرتی ہے اور خود کو قابل پیمائش بناتی ہے حالانکہ اس کی ذات میں کیف وکم کا وجود نہیں ہے۔ اسی معنی میں قرآن مجید کا یہ ارشاد ہے کہ اللہ ہی رات اور دن کو تبدیل کرتا رہتا ہے۔

یہاں قارئین سوال کر سکتے ہیں کہ کیا انائے مطلق میں تغیر کا امکان ہے؟

انسانی زندگی باعتبار فعل ایک آزاد عالم کے نظام سے منسلک ہے۔ ہماری زندگی کے اسباب ہم سے خارج میں ہیں اور ہم ان کے بارے میں کچھ زیادہ نہیں جانتے۔ جس زندگی سے ہم صحیح طور پر واقف ہیں وہ ہماری خواہشات، جستجو، کامیابی اور ناکامی سے عبارت ہے۔ ہم کو ایک حالت پر قرار نہیں، ہم برابر ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف عبور کرتے رہتے ہیں۔ ہمارے نقطۂ نظر کے مطابق زندگی تغیر کا نام ہے اور تغیر بہر حال نقص ہے۔ چونکہ ہر قسم کے علم کا مصدر ہمارا شعوری تجربہ ہے اس لیے ہم مجبور ہیں کہ حقائق کی توجیہ اپنے باطنی تجربے کی روشنی میں کریں۔ (۴۶)

زندگی کے ادراک میں تجسیمی تصور (خدا کو انسانی صفات سے متصف سمجھنا) سے گریز محال ہے اس لیے کہ زندگی کو صرف باطن میں اتر کر ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان نے ہمیشہ خدا کو اپنے اوپر قیاس کیا ہے۔ بتوں کی شکل کیا انسانی شکل سے الگ ہے؟ ناصر علی سرہندی کا شعر ہے:

مرا برصورت خویش آفریدی

بروں از خویشتن آخرچہ دیدی

تشبیہ و تجسیم یعنی انسانی زندگی پر خدا کی زندگی کو قیاس کرنے کے خوف سے اندلسی عالم ابن حزم نے کہا کہ حیات کی نسبت بھی خدا کی طرف جائز نہیں ہے۔ چونکہ قرآن مجید میں خدا کو حیّ یا زندہ کہا گیا ہے اس لیے ہم بھی اس کو زندہ کہیں لیکن یہ امر فراموش نہ ہو کہ اس کی زندگی ہماری زندگی کی طرح نہیں ہے۔ ابن حزم نے زندگی کو زمانی تغیر (Serial Change) سے وابستہ سمجھ لیا جو ایک خاص وقت میں ظاہر ہوتی ہے، اور کبھی تو اپنے مخالف ماحول سے موافقت کرتی اور کبھی اس پر غالب آنا چاہتی ہے۔ زمانی تغیر نقص کی علامت ہے۔ اس نوع کی زندگی کا اطلاق خدا کی زندگی پر نہیں کیا جاسکتا ہے کہ اس سے اس کی کاملیت کا تصور مجروح ہوتا ہے۔ نقص کاملیت کی نفی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن حزم نے خدا کی صفت حیات سے انکار کیا۔ (۴۷)

اقبال کہتے ہیں کہ اس مشکل سے نکلنے کا راستہ موجود ہے۔ انائے مطلق ہی کل حقیقت (Whole of Reality) ہے۔ وہ کائنات کو خارج سے نہیں دیکھتا یعنی ایسا نہیں ہے کہ وہ کہیں دور بیٹھا ایک اجنبی کائنات کا نظارہ کرتا ہے۔ خدا سے کوئی چیز خارج نہیں ہے۔ اس کی زندگی کے جملہ احوال و کیفیات خود اسی کے اندر سے صادر ہوتے ہیں اس لیے اس میں تغیر ممکن نہیں بشرطیکہ ہم تغیر کو نقص سے حالتِ کمال کی طرف عبور کے معنی میں لیں۔ لیکن ایک دوسرے قسم کا تغیر اس کی زندگی میں ممکن ہے۔ ہمارے شعوری تجربے کی بصیرت بتاتی ہے کہ زمانِ مسلسل کے درپردہ ایک زمان خالص بھی ہے جس میں اول الذکر نوع کا تغیر نہیں ملتا۔ یہاں تغیر کے معنی تخلیق مسلسل کے ہیں جس میں نہ کوئی تکان ہے اور نہ نیند کا غلبہ۔ تغیر کے اس مفہوم کو چھوڑ کر خدا کو تغیر سے منزہ سمجھنا دراصل اس کو ایک غیر فاعل اور جامد ہستی قرار دینا ہے جو دراصل نیستی کے مترادف ہے۔

غالباً ابن حزم کے ذہن میں ارسطو کا جامد تصور خدا تھا جس میں حرکت نہیں تھی۔ خدا کا کمال اس میں نہیں کہ وہ حرکت سے بری ہو بلکہ اس کا کمال اس کی بے پایاں خلاقی ہے۔ خدا کی زندگی خود اپنی ذات کا اظہار وانکشاف ہے نہ کہ کسی نصب العین کی طرف پیش قدمی۔ انسان کو جو کچھ ابھی حاصل نہیں ہے اس کے حصول میں کامیابی کے ساتھ ناکامی بھی ممکن ہے لیکن خدا کی ذات اس نقص سے پاک ہے۔ خدا کی ذات میں جو ممکنات ہیں وہ دراصل اس کے بے پایاں تخلیقی امکانات ہیں جن کا معرضِ وجود میں آنا یقینی ہے، اس میں ناکامی کا کوئی سوال نہیں۔ (۴۸)

اس بحث کو ختم کرتے ہوئے اقبال نے لکھا ہے کہ فلسفہ کے نقطۂ نظر سے حقیقت مطلقہ ایک شعوری تخلیقی زندگی ہے۔ اس کو ہم ایک ایسی آفاقی برقی قوت (Universal Current) سے تعبیر کرسکتے ہیں جو تمام اشیاء میں جاری وساری ہے۔ عقلی اعتبار سے زندگی ہمہ اوستی ہے لیکن وجدان بتاتا ہے کہ وہ انا ہے جو سارے عالم کو رشتۂ وحدت میں پروئے ہوئے ہے۔ یہ انا اپنی ماہیت کے اعتبار سے تمام تر

روحانی ہے۔

فلسفہ اور مذہب دونوں حقیقت مطلقہ کا مطالعہ کرتے ہیں لیکن مذہب کا زاویۂ نگاہ فلسفہ سے بلند ہے۔ فلسفہ صرف اشیاء کا عقلی مطالعہ کرتا ہے اور ایک ایسے تصور سے آگے نہیں جاتا جو جملہ مختلف النوع تجربات کو ایک نظام میں پرودے۔ وہ ایک ایسا ناظر ہے جو حقیقت کو دور سے دیکھتا ہے۔ اس کے برخلاف مذہب حقیقتِ مطلقہ کا قریب سے مشاہدہ کرتا ہے اور اس سے قریبی تعلق قائم کرتا ہے۔ اول الذکر محض ایک نظریہ ہے جب کہ موخر الذکر ایک زندہ تجربہ اور قرب واتصال ہے۔ اس حصول قرب کے لیے ضروری ہے کہ فکر اپنے عام دائرہ پرواز سے آگے جائے اور اس کا ذہنی رویہ وہ ہو جس کو مذہب عبادت سے تعبیر کرتا ہے۔ وصال کے وقت پیغمبر ﷺ کی زبان سے جو الفاظ نکلے ان میں ایک لفظ نماز بھی تھا۔ (۴۹)

گذشتہ صفحات میں اقبال نے حقیقت مطلقہ کی جو تعبیر پیش کی ہے وہ اپنے مغز اور جوہر کے اعتبار سے وحدۃ الوجودی ہے۔ چنانچہ وہ خدا کو اس کائنات سے ماوراء نہیں سمجھتے، ان کے نزدیک وہ اس کے اندر جاری وساری ہے۔ ان کے الفاظ دوبارہ ملاحظہ فرمالیں:

> ''کائنات محض مادوں کا کوئی ڈھیر نہیں جو خلا میں معلق ہے۔ یہ واقعات وافعال کا ایک منظم نظام ہے جو نفس مطلقہ کے ساتھ وابستہ ہے۔ کائنات کا خدا سے وہی تعلق ہے جو سیرت کا نفس انسان سے گویا کائنات خدا کی سیرت ہے۔'' (۵۰)

یہ عبارت بھی دیکھیں:

> ''انائے مطلق ہی کل حقیقت ہے۔ وہ کائنات کو خارج سے نہیں دیکھتا یعنی ایسا نہیں ہے کہ وہ کہیں دور بیٹھا ایک اجنبی کائنات کا نظارہ کرتا ہے۔ خدا سے کوئی چیز خارج نہیں ہے۔ (۵۱)

اقبال نے اپنے پہلے خطبے میں اس وحدۃ الوجودی خیال کو زیادہ صراحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ ان کے الفاظ دوبارہ ملاحظہ ہوں:

The great point in Christianity is the search for an independent content for spiritual life which,according to the insight of its founder could be elevated not by the forces of a world external to the soul of man,but by the revelation of a new world within his soul.Islam fully agrees whith this insight and supplements it by the further insight that the illumination of the new world thus revealed is not something foreign to the world of matter but permeates it Through and through (52)

اسی خطبے میں اقبال نے مزید لکھا ہے:

No doubt, the immediate purpose of the Quran in this reflective observation of nautre is to awaken in man the consciousness of that of which nature is regarded a symbol (53)

اس عبارت سے ظاہر ہے کہ اقبال کے نزدیک فطرت کی حیثیت نشانی کی ہے۔اس بات کی نشانی کہ خدا کائنات کے باطن میں موجود ہے۔ ہم اس سے پہلے تفصیل سے لکھ چکے ہیں کہ قرآن مجید میں کہیں بھی مظاہر فطرت کو خدا کی نشانی یا نشانیاں نہیں کہا گیا ہے بلکہ کسی اضافت کے بغیر مجرد آیات کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ آیات سے قرآن مجید کی کیا مراد ہے اس کی وضاحت بھی کی جا چکی ہے۔

خواہ آپ فلسفہ کی زبان میں یہ کہیں کہ خدا کائنات کے اندر ایک برقی قوت بن کر جاری و ساری ہے اور خواہ تصوف کی زبان میں یوں کہیں کہ وہ ایک انا (انائے مطلق) ہے جو ساری کائنات کو رشتۂ وحدت میں پروئے ہوئے ہے، دونوں ہی صورتوں میں یہ بات ثابت ہے کہ خدا بہر حال اس مرئی کائنات کے اندر ہے یعنی

اس کی عین و حقیقت، اس سے باہر نہیں ہے۔ اور یہی وحدۃ الوجود کا بنیادی نکتہ ہے۔
اسپینوزا جو وحدۃ الوجود کا قائل تھا، لکھتا ہے:

> ”خدا دنیا سے علیٰحدہ نہیں ہے بلکہ دنیا ہی میں خدا ہے۔ خدا دنیا میں ہے اور دنیا خدا میں۔ وہ ہر شے کا مخرج ہے۔ خدا اور دنیا ایک ہے۔ یہاں علت و معلول الگ الگ نہیں۔ خدا اس معنی میں خالق نہیں کہ وہ کوئی شے اپنے سے علیٰحدہ پیدا کرتا ہے۔“ (۵۴)

شنکر کا نقطۂ نظر بھی اس سے مختلف نہیں ہے۔ اس کے نزدیک خدا (برہمہ) کائنات کے اندر ہے۔ ویدانت کے زاویۂ نگاہ سے ہر چیز کے دو پہلو ہیں، ایک اس کی ظاہری صورت اور دوسرے اس کی حقیقت، اور اسی حقیقت کا نام برہمہ ہے جو ہر شے کا عین ہے اور غیر متغیر ہے۔ رہی صورت تو وہ مایا (مادہ) اور محل تغیر ہے۔ اس کو نہ تو ہست کہہ سکتے ہیں اور نہ نیست۔ جب تک حقیقت کا علم حاصل نہیں ہوتا وہ ہست ہے لیکن جوں ہی برہمہ کا عرفان حاصل ہو گیا وہ نیست ہو جاتی ہے۔ (۵۵)

اس معاملے میں قرآن مجید کا بیان یہ ہے کہ خدا اس معلوم کائنات سے ماوراء ہے۔ کائنات سے اس کے تعلق کی نوعیت صفاتی ہے نہ کہ ذاتی۔ اس تعلق کی مثال گو کہ وہ ناقص ہے، مصنف اور اس کی کتاب سے دی جا سکتی ہے۔ مصنف اپنی ذات کے اعتبار سے کتاب سے باہر ہے لیکن اپنے علم کے اعتبار سے کتاب کے اندر ہے گویا کتاب اس کی صفت علم کا خارجی اظہار ہے۔ اگر آپ کتاب کو ضائع کر دیں تو یہ معدودے چند اوراق اور الفاظ کا ضیاع ہو گا اس سے مصنف کی ذات معدوم نہیں ہو جائے گی۔ اگر مصنف پختہ قلم اور عالی دماغ ہے تو وہ دوبارہ اپنے خیالات کو الفاظ کا جامہ پہنا کر صفحۂ قرطاس پر موجود کر سکتا ہے۔ ٹھیک یہی صورت کائنات کی ہے جو خدا کے بے مثال علم و حکمت کا ایک ادنیٰ خارجی اظہار ہے۔ (۵۶) وہ باعتبار علم اس کائنات کی ہر شے میں موجود ہے اور اس کو گھیرے ہوئے ہے جیسا کہ فرمایا گیا ہے:

وَاَنَّ اللّٰهَ قَدْ اَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْماً ○ (سورہ طلاق: ۱۲)

”اور بے شک اللہ ہر چیز کو اپنے علم سے گھیرے ہوئے ہے۔“

کائنات کی فنائیت دراصل خدا کے علمی آثار و مظاہر کی فنائیت ہے نہ کہ ذہن مطلق کی فنائیت جیسا کہ آیت ذیل میں فرمایا گیا ہے:

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَّ يَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْاِكْرَامِ ○

(سورہ رحمٰن: ۲۷)

"اس روئے زمین پر جو بھی ہے وہ فنا ہو جانے والا ہے اور صرف تیرے رب کی ذات جو صاحب عظمت و جلال ہے، باقی رہے گی۔"

ماخذ و حواشی

(۱) تجلیات حق (وجود خدا کا اثبات قرآن اور سائنس کی روشنی میں) الطاف احمد اعظمی ص ۶۵

(۲) علم الکلام، علامہ شبلی نعمانی، ج ۱ ص ۸۷ (۳) تجلیات حق ص ۲۶ (۴) ایضاً ص ۶۳، ۶۴

(۵) The Reconstruction of Religious Thought In Islam: The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience, p.28,29

(۶) ایضاً ص ۲۹، ۳۰ (۷) تجلیات حق ص ۶۵، ۶۶

(۸) اس کتاب کے اصل مولف سر فرڈ ہائل ہیں۔ وکرما سنگھی ان کے شریک کار تھے۔

(۹) ایمان و عمل کا قرآنی تصور، الطاف احمد اعظمی ص ۵۴

(۱۰) The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience, P.30

(۱۱) ایضاً ص ۳۱ (۱۲) ایضاً (۱۳) ایضاً (۱۴) ایضاً ص ۳۲، ۳۳ (۱۵) ایضاً ص ۳۳

(۱۶) غالب نے اس مضمون کو کس خوبی سے ادا کیا ہے:

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسدؔ
عالم تمام حلقۂ دام خیال ہے

(۱۷) The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience, P.37

(۱۸) ایضاً ص ۳۸ (۱۹) ایضاً (۲۰) ایضاً ص ۴۱ (۲۱) ایضاً ص ۴۲ (۲۲) ایضاً ص ۴۳
(۲۳) ایضاً ص ۴۳، ۴۴

(۲۴) مشہور ماہر حیاتیات گذرا ہے

(۲۵) ایضاً ص ۴۴، ۴۵ (۲۶) ایضاً ص ۴۵ (۲۷) ایضاً ص ۴۶ (۲۸) ایضاً ص ۴۶، ۴۷ (۲۹) ایضاً
(۳۰) ایضاً ص ۴۸ (۳۱) ایضاً ص ۴۸، ۴۹ (۳۲) ایضاً ص ۴۹ (۳۳) ایضاً ص ۵۰

(۳۴) عربی میں تقدیر کے معنی اندازہ کرنے کے ہیں۔

(۳۵) The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience, P.50

(۳۶) اقبال نے عقل و فکر کو ایک چیز سمجھا اور اسی وجہ سے انہوں نے برگساں کے تصور عقل پر تنقید کی ہے، لیکن عقل و فکر دو جداگانہ چیز ہیں۔ عقل کا تعلق مادے کی ترکیب و تنظیم سے ہے۔ برگساں کا یہ خیال بالکل صحیح ہے کہ عقل ایک مکانی فعلیت ہے اور مادے کے باہر اس کا کوئی وجود نہیں۔ عقل کے فعل کی تشریح میکانکی اصول پر کی جاسکتی ہے۔ لیکن فکر ایک غیر مادی چیز ہے اور اس کا تعلق روح (نفس) سے ہے، گویا فکر اعمال روح میں سے ہے۔

(۳۷) The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience, P.51, 52

(۳۸) ایضاً ص ۵۲، ۵۳ (۳۹) ایضاً ص ۵۳ (۴۰) ایضاً ص ۵۴

(۴۱) اس صورت میں اس آیت کا (پہلے نقل ہو چکی ہے) کیا مفہوم ہوگا: وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَّجْرِيْ اِلٰٓى اَجَلٍ مُّسَمًّى. (لقمٰن: ۲۹) اس آیت میں "اجل مسمّٰی" کے الفاظ سے حرکت کائنات کی ایک متعین منزل بالکل ظاہر ہے۔ اس آیت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کی ایک غایت ہے جو پہلے سے متعین ہے یعنی روز جزا کا ظہور۔ چنانچہ مذکورہ آیت کے ماقبل کی آیت ہے :مَا خَلْقُكُمْ وَلَا بَعْثُكُمْ اِلَّا كَنَفْسٍ وَّاحِدَةٍ۔ اس سے اقبال کا یہ خیال کہ کائنات کی پہلے سے کوئی متعین منزل اور غایت نہیں

ہے درست معلوم نہیں ہوتا۔اقبال برگساں کے نظریۂ زمان سے بری طرح متاثر ہیں۔ان کے لیے مشکل یہ آن پڑی کہ اگر وہ کائنات میں مقصدیت کے تصور سے دست بردار ہوں تو ان کا اسلامی تصور حیات مجروح ہوتا ہے اور اگر اس کا اثبات کریں تو زمان خالص کا تصور داغ دار ہوتا ہے۔اسی لیے انہوں نے مقصدیت کی ایک عجیب وغریب توجیہ کی جو نا قابلِ فہم ہے۔

(۴۲) The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience, P.55

(۴۳) سورہ شوریٰ آیت ۱۱

(۴۴) The Philosophical Test of the Revelations of Religious Experience, P.57

(۴۵) ایضاً (۴۶) ایضاً ص ۵۸ (۴۷) ایضاً ص ۵۹ (۴۸) ایضاً ص ۶۰ (۴۹) ایضاً ص ۶۱ (۵۰) ایضاً ص ۵۷

(۵۱) ایضاً ص ۵۹ (۵۲) پہلا خطبہ (انگریزی) ص ۱۹ (۵۳) ایضاً ص ۱۴

(۵۴) نقد اقبال، میکش اکبر آبادی مطبوعہ ۱۹۶۴ء ص ۴۱، ۴۲ (۵۵) ایضاً ص ۵۶

(۵۶) مولانا روم نے لفظ و معنی کی مثال دی ہے اور لکھا ہے کہ عالم الوہیت معنی ہے اور موجودات و مظاہر کا تعلق معنی سے اس قسم کا ہے جس قسم کا تعلق لفظ اور معنی میں پایا جاتا ہے۔ الفاظ ظاہر ہوتے ہیں اور معنی پنہاں، الفاظ متعدد ہوتے ہیں اور معنی ایک۔ لیکن اس تمثیل کے بعد مولانا روم یہ بھی فرماتے ہیں:

خاک بر فرق و سر تمثیل من

(تفصیل کے لیے دیکھیں، حکمت رومی، خلیفہ عبدالحکیم، مطبوعہ ادارۂ ثقافت اسلامیہ، کلب روڈ لاہور پاکستان)

تیسرا خطبہ

تصورِ خدا اور عبادت کا مفہوم

(The Conception of God And
The Meaning of Prayer)

جس ہستی کو ہم خدا کہتے ہیں اور جس پر روحانی تجربے کی اساس ہے اس کے بارے میں اقبال کا خیال ہے کہ وہ ایک شعوری تخلیقی ارادہ ہے، اور یہ تخلیقی ارادہ جوہرِ وجود میں موجود ہے۔ اس کو ہم بجا طور پر انا یا نفس کہہ سکتے ہیں۔ انا سے فردیت کا تصور وابستہ ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اس کائنات میں کوئی زندہ وجود بھی مکمل فرد نہیں ہے کیونکہ توالد و تناسل کے ذریعے اس سے دوسرا فرد صادر ہوتا ہے جب کہ خدا اس عمل سے پاک ہے۔ سورہ اخلاص میں محض عیسائیوں کے عقیدۂ تثلیث کی تردید نہیں ہے بلکہ خدا کے فردِ کامل ہونے کے تصور کو نمایاں کیا گیا ہے۔ (۱)

اقبال نے یہ بھی لکھا ہے کہ اکثر مذاہب میں خدا کے غیر شخصی ہونے کا رجحان غالب رہا ہے (۲) اور اس کی انفرادیت کو وحدۃ الوجود میں گم کر دیا گیا ہے۔ (۳) قرآن اس تصور کا مخالف ہے۔ سورہ نور میں خدا کو زمین اور آسمانوں کا نور کہا گیا ہے لیکن اس سے خدا کے فرد ہونے کی نفی مقصود نہیں ہے۔ اس میں نور کی جو تشبیہ بیان کی گئی ہے وہ خدا کی انفرادیت پر دلالت کرتی ہے اور اس سے ہمہ اوستی تصور کی نفی ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خدا کو ذاتِ مطلق اور فردِ کامل ہونے کی وجہ سے نور کہا گیا ہے۔ جدید طبیعیات کے مطابق نور کی رفتار (Velocity of Light) ہمیشہ یکساں

ہوتی ہے اس میں اضافہ ممکن نہیں ہے۔ عالم تغیرات میں نور ہی ایک ایسی چیز ہے جو ہستی مطلق سے زیادہ قریب ہے یا ہستی مطلق تک پہنچنے کا سب سے قریبی ذریعہ ہے۔

لیکن یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ فردیت کا مطلب تو محدودیت ہے۔ اگر خدا انا ہے اور فرد بھی تو ہم اس کو لامحدود وجود کس طرح کہہ سکتے ہیں؟ اقبال نے اس سوال کے جواب میں لکھا ہے کہ انفرادیت کا لازمی نتیجہ محدودیت ہے۔ فرد اسی کو کہتے ہیں جو محدود اور محصور ہو۔ جدید سائنس سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ یہ کائنات کوئی جامد مادہ نہیں جو فضائے بسیط میں پھیلا ہوا ہے بلکہ وہ واقعات کا ایک مربوط نظام ہے جس میں ہر واقعہ دوسرے واقعے سے جڑا ہوا ہے۔ اسی باہمی تعلق نے زمان و مکان کے تصورات پیدا کیے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لیں کہ انسانی فکر نے محض انائے مطلق کی تخلیقی فعلیت کی تشریح و تعبیر کے لیے زمان و مکان کے سانچے بنائے ہیں۔ زمان اور مکان انائے مطلق کے امکانات ہیں اور اس کا بہت تھوڑا حصہ ہمارے ریاضی زمان و مکان کی صورت میں ظاہر ہو سکا ہے۔ خدا اور اس کی تخلیقی فعلیت کے باہر نہ کوئی زمان ہے اور نہ کوئی مکان اس لیے خدا کی لامحدودیت نہ زمانی ہے اور نہ مکانی۔ اس کی لاتناہی کے معنی اس کی تخلیقی فعلیت کے لامحدود باطنی امکانات کے ہیں۔ معلوم کائنات اس کا جزئی اظہار ہے۔ مختصر یہ کہ خدا کی لامحدودیت خود اس کے اندر ہے نہ کہ اس کے باہر۔ خدا کے باہر کوئی ماسوا نہیں جو اس کو محدود کر سکے۔ (۴)

سورہ اخلاص کے حوالے سے اقبال نے خدا کے فرد کامل ہونے کی جو بات کہی ہے وہ راقم کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ اس سورہ میں خدا کی فردیت کے بجائے اس کی صفت احدیت کو واضح کیا گیا ہے۔ انسان کی فطرت میں ایک عظیم اور بے مثال ہستی کا تصور اسی طرح موجود ہے جس طرح خیر و شر کی طرف میلان اس کی فطرت کا جزء ہے۔ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے:

وَ اِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِی اٰدَمَ مِنْ ظُهُوْرِهِمْ ذُرِّیَّتَهُمْ وَ اَشْهَدَهُمْ

عَلَىٰٓ اَنۡفُسِهِمۡ ۚ اَلَسۡتُ بِرَبِّكُمۡ ۗ قَالُوۡا بَلٰى ۛۚ شَهِدۡنَا ۛۚ ۝

(سورہ اعراف: ۱۷۲)

اور یاد کرو جب تمہارے رب نے اولادِ آدم کی پشت سے ان کی ذریت کو نکالا اور خود ان کو ان ہی پر گواہ ٹھہرایا (اور پوچھا) کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ سب نے جواب دیا کہ کیوں نہیں (آپ ہی ہم سب کے رب ہیں اور) ہم اس کے گواہ ہیں۔"

سورہ اخلاص میں ضمیر "ھو" سے جس ہستی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے اس سے مراد وہ ذات برتر ہے جو ساری کائنات کا احاطہ کیے ہوئے ہے یعنی اللہ۔ عربی میں لفظ اللہ کے متعدد معانی ہیں لیکن ان میں قوت کا مفہوم اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ قوت اپنی ذات میں واحد اور ناقابل تقسیم ہے۔ دوسرے لفظوں میں اس ساری کائنات میں ایک ہی مرکز اقتدار ہے، ایک سے زیادہ مراکز اقتدار کا یہاں کوئی وجود نہیں ہے۔

لیکن انسانی تاریخ کے ہر دور میں اس تصور سے انحراف کیا گیا اور مرکزی اقتدار اعلیٰ کے تحت دوسرے بہت سے ثانوی مراکز اقتدار کے تصور نے جنم لیا اور باطل معبودوں کی پرستش شروع ہوئی۔ اس لیے سب سے پہلے ذات مطلق کی جس صفت کا ذکر ہوا وہ احدیت کی صفت ہے یعنی کائناتی قوت کی وحدت کا تصور۔ اگلی آیت میں خدا کی ایک دوسری صفت "صمد" کا ذکر ہے جس سے وحدت اقتدار کا مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ مفسرین اور اہل لغت نے صمد کے ایک سے زیادہ معانی بیان کیے ہیں لیکن اس کا اساسی مفہوم حاجت روائی اور پشتیبانی ہے۔ کھلی بات ہے کہ جب اس کائنات میں ایک ہی قوت غالب و کارفرما ہے تو بندوں کا حاجت روا اور مشکل کشا اس کے علاوہ دوسرا کون ہو سکتا ہے۔ خدا کے علاوہ کسی اور کو حاجت روا اور فریادرس سمجھنا اللہ کی صفات احدیت و صمدیت کی نفی ہے۔

صفت صمدیت کے ذکر کے بعد فرمایا کہ وہ حسب و نسب سے پاک ہے (لَمۡ

یَلِد و لَم یُولَدْ)۔ احدیت کی صفت اس پہلو سے بھی ہر دور میں مجروح ہوئی ہے۔ عیسائیوں کا عقیدہ تثلیث اور ہندوؤں میں دیوی دیوتاؤں کے تصورات اسی باطل خیال پر مبنی ہیں۔ اس کے بعد فرمایا کہ کوئی وجود بھی اس کا "کفو" نہیں ہے (وَلَمْ یَکُنْ لَهٗ کُفُواً اَحَدٌ) یعنی اس کائنات میں کوئی وجود طاقت اور حیثیت میں اس کے برابر نہیں ہے۔ یہ کہہ کر مخلوق پرستی کا دروازہ بند کردیا۔ معبودیت کے لیے جو صفات درکار ہیں وہ اس کے علاوہ کسی اور میں نہیں پائی جاتیں اس لیے وہی سارے جہاں کا تنہا معبود ہے اور کوئی مخلوق کسی معنی میں شریک معبودیت نہیں ہے۔

یہ ہے سورہ اخلاص کا صحیح مفہوم نہ کہ وہ جو اقبال نے بیان کیا ہے۔ انہوں نے اس خطبے میں خدا کی جن صفات کا ذکر کیا ہے وہ خلّاقی (Creativeness)، علم (Knowledge)، قدرت کاملہ (Omnipotence) اور سرمدیت (Eternity) ہیں۔

علم کلام کی یہ ایک قدیم بحث ہے کہ خدا کا اس کائنات سے کیا تعلق ہے؟ اکثر مذہبی لوگوں کا خیال ہے کہ ان میں صانع اور مصنوع کا تعلق ہے۔ خدا صانع اور کائنات مصنوع ہے۔ اشیاء یعنی مصنوعات عالم کے مطالعہ سے صانع کا ادراک حاصل ہوتا ہے اور یہی مقصود آفرینش ہے۔ اس تصور کے مطابق عمل تخلیق ماضی بعید کا ایک واقعہ ہے اور کائنات کو جیسا کچھ بننا تھا بن گئی اور اب خدا اس پر خارج سے حکومت کرتا ہے۔

اقبال اس خیال سے اتفاق نہیں کرتے۔ وہ کہتے ہیں کہ کائنات خدا کا عملِ تخلیق ہے جو ابھی مکمل نہیں ہوا ہے اور اپنی تمامیت کے لیے پیہم مصروف عمل ہے۔ یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا کائنات خدا کا غیر ہے؟ اقبال کہتے ہیں کہ خدائی نقطۂ نظر سے تخلیق کوئی ایسا مخصوص واقعہ نہیں جو ماقبل اور مابعد رکھتا ہو۔ یہ سمجھنا کہ کائنات خدا سے الگ ایک غیر کی حیثیت سے موجود ہے، صحیح نہیں ہے۔ اس تصور سے کائنات اور خدا دو جداگانہ اور ایک دوسرے کے مقابل وجود بن جائیں گے۔ مادہ اور زمان و مکان کی کوئی آزاد حیثیت نہیں ہے۔ زمان اور مکان فکر انسانی کے سانچے

ہیں جنہیں اس نے حیات الٰہی کے فہم و ادراک کے لیے وضع کیا ہے۔ اسی طرح کائنات ٹھوس مادوں کا کوئی ڈھیر نہیں ہے جو خدا سے خارج میں اپنا کوئی مستقل بالذات وجود رکھتا ہو اور خدا اس پر خارج سے کہیں دور بیٹھ کر حکومت کرتا ہے۔ فی الواقع کائنات خدا کا ایک مسلسل عمل تخلیق ہے۔ فکر انسانی اشیاء کو الگ الگ خانوں میں بانٹ کر ان کی ماہیت کو سمجھنے کی کوشش کرتی ہے اور اس طرح وحدت کثرت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔(۵)

اگر کائنات خدا کا عمل تخلیق ہے تو اس کا جوہر تخلیق کیا ہے، دوسرے لفظوں میں اس کی ماہیت کیا ہے اور خود انسانی وجود کی حقیقت کیا ہے؟ اقبال نے لکھا ہے کہ ارسطو اور دوسرے یونانی مفکرین نے کائنات کا جو تصور دیا وہ ایک جامد تصور تھا۔ اس تصور کے مطابق یہ کائنات ازل سے موجود ہے اور یوں ہی ابد تک قائم رہے گی، اس میں کوئی اضافہ و تغیر نہ کل ہوا ہے اور نہ آئندہ ہو گا۔ لیکن مسلم فلاسفہ اور متکلمین بالخصوص اشاعرہ نے اس تصور کائنات کو قبول نہیں کیا۔ اشاعرہ کا تصورِ کائنات جوہری ہے اور اس تصور کو انہوں نے قرآن مجید کی اس آیت سے اخذ کیا ہے:

وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهٗ وَ مَا نُنَزِّلُهٗ اِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ O

(سورہ حجر: ۲۱)

"اور ہر چیز کے ہمارے پاس خزانے ہیں لیکن ہم اس کو ایک معین انداز کے ساتھ ہی اتارتے ہیں۔"

اشعری مفکرین کا خیال ہے کہ یہ کائنات جواہر یعنی اجزائے لایتجزیٰ سے مرکب ہے۔ چونکہ خدا کی تخلیق مسلسل جاری ہے اور اس میں کہیں کوئی انقطاع نہیں اس لیے لازم ہے کہ جواہر کی تعداد بھی غیر محدود ہو۔ چنانچہ تخلیق کے عمل کے ساتھ ہی ہر لمحہ جواہر بھی وجود میں آتے رہتے ہیں اور کائنات میں برابر اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ جوہر کوئی حجم نہیں رکھتا اس لیے وہ مکان کا مرہون منت نہیں ہے۔ لیکن

جب بہت سے جواہر مجتمع ہو جاتے ہیں تو ان میں حجم پیدا ہو جاتا ہے اور اس طرح مکان کا وجود ہوتا ہے۔ لیکن ابن حزم اس تصور کائنات کے خلاف تھا۔ اس کے نزدیک از روئے قرآن عمل تخلیق اور شئ مکنونہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک چونکہ جوہر مکان نہیں رکھتا اس لیے اس کی حرکت کے بارے میں سوال پیدا ہوا کیونکہ مکان سے گذرے بغیر جواہر کی حرکت ممکن نہیں ہے۔ اس مشکل کا حل انہوں نے یہ نکالا کہ مکان کے وجود ہی سے انکار کر دیا اور خلا کو ایک مستقل وجود کی حیثیت دے دی۔ چنانچہ نظام نے طفرہ یا جست کا نظریہ پیش کیا۔ اس نظریے کے مطابق جواہر خلا میں ایک مقام سے دوسرے مقام تک جست کر کے جاتے ہیں۔ اقبال نے اس توجیہ کو اطمینان بخش قرار نہیں دیا۔ (٦)

اشعریوں کے نظریۂ تخلیق کا دوسرا پہلو حدوث ہے۔ جواہر متضاد صفت رکھتے ہیں، مثلاً موت اور زندگی اور حرکت و سکون وغیرہ۔ جوہر زمانہ کی صفت سے عاری ہے۔ نظریۂ حدوث سے دو باتیں بالکل واضح ہیں۔ ایک یہ کہ کوئی چیز اپنی فطرت کے اعتبار سے مستقل نہیں ہے، دوسرے یہ کہ جواہر کا ایک ہی نظام ہے۔ ہم جس کو روح کہتے ہیں وہ یا تو مادے کی لطیف ترین شکل ہے یا حادث ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ ان کی پہلی بات بالکل صحیح ہے اور یہ ثابت ہے کہ کائنات کی کوئی دائمی صورت نہیں بلکہ اس میں اضافہ و تغیر کا سلسلہ روز ازل سے جاری ہے۔ جدید سائنس کا میلان بھی اسی خیال کی طرف ہے۔ لیکن ان کی دوسری بات صحیح نہیں ہے اور وہ مادیت کے مترادف ہے۔ اشعریوں کا یہ خیال کہ نفس بھی حادث ہے خود ان کے نظریۂ تخلیق کے خلاف ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ حرکت کا تصور زمان کے تصوّر کے تابع ہے اور زمان ایک نفسی زندگی (Psychic Life) ہے۔ جہاں نفسی زندگی نہیں وہاں زمان بھی نہیں، اور جہاں زمان نہیں وہاں حرکت بھی نہیں۔ جس کو ہم جوہر کہتے ہیں وہ فی نفسہٖ روحانی ہے۔ وجود کی صفت سے متصف ہونے کے بعد اس میں مکانیت آتی ہے۔

نفس ایک خالص فعلیت (Pure Act) ہے اور بدن اس کی مرئی اور قابل پیمائش صورت۔ یہ نظریہ جدید سائنس کے نظریۂ وجود سے بہت قریب ہے جو Point اور Instant پر مشتمل ہے۔ ان دونوں کے درمیان جو ربط ہے اس کو اشعری سمجھ نہیں سکے۔ اس میں اصل Instant ہے لیکن پوائنٹ کو اس سے جدا نہیں کیا جا سکتا ہے کہ وہی اس کے اظہار کا ذریعہ ہے۔ پوائنٹ کوئی چیز نہیں بلکہ وہ Instant کو دیکھنے کا ایک انداز نظر ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت اپنی اصل میں روحانی ہے البتہ اس کے مراتب ہیں۔ (۷)

اقبال کا خیال ہے کہ چونکہ خدا نفس یا انائے مطلق ہے اس لیے اس سے نفوس ہی کا صدور ہوتا ہے۔ خواہ مادے کے جواہر کی حرکت ہو یا نفس انسانی میں خیالات کا سیلان سب انائے مطلق (The Great I am) کا اظہار ذات ہے۔ خدائی انرجی کا ہر ذرہ خواہ وہ مرتبۂ وجود میں کتنا ہی پست ہو ایک انا ہے۔ اظہار انا کے درجات ہیں اور مرتبۂ انسان تک پہنچ کر اس کی تکمیل ہوتی ہے یعنی انسان میں نفس یا انا اپنی مکمل ترین صورت میں موجود ہے۔ قرآن مجید میں اس حقیقت کا اعلان بایں طور ہوا ہے "ہم شہ رگ سے زیادہ اس کے قریب ہیں (۸) انسانی انا کی حیثیت سمندر میں قطروں کی سی نہیں کہ ان کا اپنا کوئی مستقل وجود نہیں ہوتا بلکہ وہ (نفس) حیات الٰہی کے بحر بے کراں میں موتیوں کی طرح اپنے وجود کو باقی رکھتا اور زندہ رہتا ہے۔ (۹)

اقبال کے یہ خیالات محل نظر ہیں۔ ہم یہ بات بہ تکرار لکھ چکے ہیں کہ خدا کی ذات کا علم انسان کے لیے ممکن نہیں ہے۔ انسان کے محدود دائرہ ادراک میں جو چیز آتی ہے وہ ذات نہیں، صفات ہیں۔ اگر آپ کسی سے پوچھیں کہ فلاں چیز کیا ہے تو وہ اس کی صفات بیان کرے گا کہ اس کی شکل یہ ہے، سائز یہ ہے، رنگ و بو اور مزہ اس طرح کا ہے لیکن جب یہ پوچھیں گے کہ اس کی ذات کیا ہے تو اس کی لاچاری سامنے آجائے گی۔ جب انسان اشیاء کی ذات سے بے خبر ہے تو خدا کی ذات کا علم اس کو کس طرح حاصل ہو سکتا ہے۔ اس لیے اقبال کا قطعیت کے ساتھ یہ کہنا کہ خدا نفس یا

انائے مطلق ہے صحیح نہیں ہے۔ اس کو زیادہ سے زیادہ حقیقت مطلقہ کی ایک ناقص تعبیر کہہ سکتے ہیں۔

بدقسمتی سے انسانی زبان میں ایسا کوئی لفظ نہیں ہے جو حقیقت مطلقہ کے جملہ مفہومات پر حاوی ہو۔ قرآن مجید میں اس کے لیے اسم ذات کے طور پر جو لفظ استعمال ہوا ہے وہ اللہ ہے نہ کہ انائے مطلق۔ اللہ کے متعدد معانی ہیں لیکن قوت کے معنی کو دوسرے معانی پر ترجیح حاصل ہے۔ قرآن مجید میں ہے: اَنَّ الْقُوَّةَ لِلّٰهِ جَمِیْعاً (سورہ بقرہ: ۱۶۵) ''ساری قوت اللہ ہی کے لیے ہے۔'' دوسری جگہ ہے: اِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِیُّ الْعَزِیْزُ (ہود: ۶۶) ''بے شک تمہارا رب ہی قوی اور غالب ہے۔'' ایک اور مقام پر ہے: مَا قَدرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ اِنَّ اللّٰهَ لَقَوِیٌّ عَزِیْزٌ (حج: ۷۴) انہوں نے اللہ کی شان کا صحیح اندازہ نہیں کیا، بے شک اللہ نہایت قوی اور مقتدر ہے۔'' سورہ حشر کی آخری آیات اور معوذتین میں اللہ کے قوی اور مقتدر ہونے کا مفہوم پوری طرح نمایاں ہے۔ ان تمام آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ اللہ ایک عظیم اور بے مثال قوت کا نام ہے لیکن اس قوت کی حقیقت کیا ہے اس کا ادراک انسانی عقل کے لیے ممکن نہیں ہے۔

اقبال کا یہ کہنا کہ چونکہ خدا انائے مطلق ہے اس لیے اس سے نفوس ہی صادر ہوتے ہیں محض ایک قیاس ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس کائنات رنگ و بو کی آخری حقیقت مادہ نہیں، انرجی ہے۔ مادہ انرجی کی ہی ایک مبدل صورت ہے۔ لیکن اس انرجی کا خدا کی ذات کے ساتھ کیا تعلق ہے اس کے بارے میں قطعیت کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ عدم سے وجود میں آگئی ہو کہ خدا ''فَعَّالٌ لِمَا یُرِیْدُ'' ہے۔ اس کے ارادہ، فعل تخلیق اور شئی مکنونہ میں کوئی فرق نہیں ہے جیسا کہ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے:

اِنَّمَا اَمْرُهٗ اِذَا اَرَادَ شَیْئاً اَنْ یَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَیَكُوْنَ ۝

(سورہ یٰس: ۸۲)

> ''جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرلے تو اس کا حکم بس یہ ہے کہ وہ کہتا ہے، ہو جا
> اور وہ چیز ہو جاتی ہے۔''

اور یہ بھی ممکن ہے کہ کسی معنی میں نفوس کا ماخذ و مصدر خود خدا کی ذات ہو۔ دونوں ہی صورتوں میں اصل حقیقت پردۂ خفا میں ہے۔

موخر الذکر امکانی صورت کا نام تصوف کی زبان میں وحدۃ الوجود ہے، اور یہی ویدانت بھی ہے۔ اس تصور کے مطابق اشکال و صور کے اختلاف کے باوجود حقیقت ہر جگہ ایک ہے اور وہ وجود ہے جو ہر شے میں قدر مشترک کے طور پر موجود ہے، اور یہی وجود مطلق ہے جو ہر شے کی اصل و عین ہے۔ وجود کے مختلف مراتب ہیں۔ اس کا مرتبۂ آخر انسان ہے اور اس میں وجود اپنی مکمل ترین صورت میں موجود ہے۔

ہم اس سے پہلے لکھ چکے ہیں کہ اقبال اپنی فکر کے اعتبار سے وحدۃ الوجودی ہیں۔ انہوں نے بعض مقامات پر بظاہر اس فکر سے انحراف کیا ہے لیکن یہ انحراف لفظی ہے نہ کہ معنوی۔ انہوں نے وجود اور وجود مطلق کے بجائے انا اور انائے مطلق کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ جس طرح وجود کے درجات ہیں اسی طرح انا کے درجات و مراتب ہیں اور جس طرح تکمیل وجود کا آخری درجہ انسان ہے اسی طرح مراتب انا میں آخری مرتبۂ ظہور بھی انسان ہے۔ اقبال کے یہ الفاظ دوبارہ ملاحظہ فرمالیں:

> ''خدائی انرجی کا ہر ذرہ خواہ وہ مرتبۂ وجود میں کتنا ہی پست ہو ایک انا ہے۔ اظہار انا کے درجات ہیں اور مرتبۂ انسان تک پہنچ کر اس کی تکمیل ہوتی ہے۔ قرآن مجید میں اس حقیقت کا اعلان ان لفظوں میں ہوا ہے:
> ہم شہ رگ سے بھی زیادہ اس کے قریب ہیں۔'' (۱۰)

اس اقتباس کے آخری الفاظ سے کیا ظاہر ہوتا ہے؟ ایک خطرناک قسم کا شرک جو وحدۃ الوجود کا لباس زیب تن کیے ہوئے ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے باطن میں جو حقیقت مستور ہے وہ خود خدا ہے۔ ان کے نزدیک خدا کا انسان کی شہ

رگ سے بھی زیادہ قریب ہونے کا یہی مفہوم ہے۔ لیکن اس آیت سے خدا کے قرب ذاتی کے بجائے اس کا قرب علمی مراد ہے اور آیت کے سیاق و سباق سے یہ بات بالکل واضح اور ثابت ہے۔ (۱۱)

اقبال نے تصوف کے جس خیال سے فی الواقع اختلاف کیا ہے وہ خدا میں نفس انسانی کی کامل فنائیت کا تصور ہے۔ صوفیاء کے نزدیک نفوس انسانی کی مثال قطروں کی سی ہے۔ قطرہ جب تک دریا سے دور ہے وہ حالت مہجوری میں ہے اور اس کو ہر آن یہ خطرہ لاحق ہے کہ اس کا وجود کب فنا ہو جائے۔ اس حالت مہجوری کا مداوا اور فنائیت کے خطرے کا سدباب اسی طرح ممکن ہے کہ وہ اپنے مصدر یعنی دریا میں جا ملے۔ غالبؔ نے اس خیال کو نہایت عمدہ شعری جامہ پہنایا ہے:

عشرت قطرہ ہے دریا میں فنا ہو جانا
درد کا حد سے گذرنا ہے دوا ہو جانا

ٹھیک یہی معاملہ نفوس انسانی کا ہے۔ ان کا مصدر و ماخذ خدا کی ذات ہے اور ان کی منزل مقصود اس سے دوبارہ قرب و اتصال ہے۔ ان کی بقا کی یہی ممکن شکل ہے کہ وہ خدا کی لاتناہی میں جذب ہو کر اس کا جزو لاینفک بن جائیں۔ صوفیاء کی نفس کشی کے پیچھے یہی تصور کارفرما ہے۔ وہ نفس اور خدا کے درمیان جسم کو ایک دیوار سمجھتے ہیں اور اس دیوار کو گرائے بغیر خدا کا قرب و وصال ممکن نہیں ہے۔

اقبال کو اس تصور فنا سے اختلاف ہے۔ وہ نفوس انسانی کی انفرادی بقا کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک نفوس قطرۂ آب کی طرح نہیں بلکہ سمندر میں تیرتے ہوئے موتیوں کی طرح ہیں جو سمندر کی آغوش میں رہتے ہوئے بھی اپنے انفرادی وجود کو قائم رکھتے ہیں۔ اسی طور پر نفوس انسانی بھی حیات الٰہی کے بحر بیکراں میں اپنے انفرادی وجود کو قائم رکھ کر زندہ و پائندہ رہیں گے۔ (۱۲)

قرآن مجید بقائے نفس کا قائل ہے۔ جزا اور سزا کا اخروی تصور بقائے روح کے تصور سے ہی وابستہ ہے۔ لیکن کیا یہ بقا دائمی ہے؟ اس کے بارے میں قرآن

خاموش ہے۔ اسی طرح قرآن مجید سے یہ بات بھی معلوم نہیں ہوتی کہ بقا کی صورت میں خدا کے ساتھ اس کا تعلق کس قسم کا ہوگا؟ یہ سب امور عالم غیب سے تعلق رکھتے ہیں۔ اقبال نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے وہ محض ایک فلسفی کی عقلی نکتہ آفرینی ہے، حقیقت واقعہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس سلسلے میں صوفیاء کے روحانی تجربات کو بھی قابل اعتبار نہیں کہا جاسکتا ہے، وہم کی کارفرمائی یہاں بھی ممکن ہے جیسا کہ پہلے خطبے میں لکھا جاچکا ہے۔

زمان و مکان کا مسئلہ اقبال کا ایک پسندیدہ موضوع ہے۔ تقریباً ہر خطبے میں کسی نہ کسی رخ سے یہ موضوع ضرور زیر بحث آیا ہے۔ یہاں بھی انہوں نے اس مسئلے سے تعرض کیا ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ قرآن مجید میں دن اور رات کے باری باری سے آنے کو خدا کی نشانی کہا گیا ہے۔ اس کے علاوہ ایک حدیث میں دہر کو ہی خدا کہا گیا ہے۔ قرآن وحدیث کے ان بیانات کی وجہ سے مسلم مفکرین اور صوفیاء کبار نے مسئلہ زمان کو اہمیت دی اور اس کو اپنا موضوع فکر بنایا۔ اس سلسلے میں اشعریوں نے سب سے پہلے غور و فکر کا آغاز کیا لیکن وقت کی ماہیت کو وہ ٹھیک طور پر سمجھ نہیں سکے۔ انہوں نے وقت کو ایک خارجی حقیقت سمجھا اور اس کو لامتناہی انفرادی لمحات کا ایک تسلسل (Succession) قرار دیا۔ یہی غلطی ان سے پہلے یونانی مفکرین کر چکے تھے۔ (۱۳)

بعد کے مسلم مفکرین میں ملا جلال الدین دوانی قابل ذکر ہے۔ اس کا تصورِ زمان خدا کی تخلیقی فعلیت ہے، جہاں تخلیق نہیں وہاں زمان نہیں۔ لیکن اس مسلسل زمان (Serial Time) کا اطلاق خدا کے اوپر نہیں ہوتا۔ اس کے سامنے تمام واقعات بیک وقت موجود ہوتے ہیں۔ وہاں تغیر تو ہے لیکن توالی نہیں یعنی واقعات کا یکے بعد دیگرے آنا۔

عراقی کے نزدیک چونکہ وجود کے مختلف درجات ہیں اس لیے زمان بھی متعدد ہیں۔ کثیف اجسام کا جو زمان ہے وہ لطیف یا روحانی اجسام کے زمان سے مختلف

ہے۔ کثیف اجسام کے زمان کی خصوصیت یکے بعد دیگرے آنا ہے۔ ایک دن کے بعد دوسرا دن آتا ہے اور اسی طرح بہت سے دنوں سے مل کر سال بنتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل اس زمان کی نمایاں خصوصیات ہیں۔ غیر مادی اجسام کے زمان میں بھی تسلسل ہے لیکن مرور کی مدت کم ہے۔ اس کا ایک دن مادی اجسام کے ایک سال کے برابر ہے۔ غیر مادی اجسام میں اوپر کی طرف بڑھتے ہوئے ہم الٰہی زمان تک پہنچتے ہیں جو مرور کی خصوصیت سے عاری ہے۔ اس میں نہ کوئی تغیر ہے نہ تسلسل، نہ ابتداء ہے نہ انتہا، اور یہ نا قابل تقسیم ہے۔ خدا کے سامنے تمام واقعات بیک وقت موجود ہوتے ہیں۔ الٰہی زمان وہی ہے جس کو قرآن مجید میں "ام الکتاب" کہا گیا ہے جس میں جملہ واقعات عالم تعلیلی تسلسل سے الگ ایک لمحۂ حاضر میں موجود ہیں۔ امام رازی نے مباحث شرقیہ میں زمانے کے بارے میں تمام نظریات تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں اور ان کا محاکمہ بھی کیا ہے لیکن کوئی قطعی بات کہنے سے قاصر رہے۔ (۱۴)

زمانۂ حال میں نیوٹن نے وقت کا جو تصور دیا ہے اس کی خصوصیت مسلسل سیلان (Flow) ہے جس کا تعلق خارج کے بجائے خود اس کی ذات سے ہے۔ اس نے بغرضِ تفہیم وقت کو دھارے (Stream) سے تشبیہ دی ہے۔ لیکن یہ تصور بھی وقت کا معروضی تصور ہے اور توالی کی خصوصیات رکھتا ہے۔ (۱۵)

اقبال کا خیال ہے کہ وقت کو سمجھنے میں معروضی نقطۂ نظر سے کچھ زیادہ مدد نہیں ملتی۔ وقت کی ماہیت کا صحیح ادراک اسی صورت میں ممکن ہے کہ ہم اپنے شعوری تجربے کا نفسیاتی تجزیہ کریں۔ نفس کا ایک پہلو جیسا کہ اس سے پہلے لکھا جا چکا ہے، خارجی ہے اور اس کا دوسرا پہلو باطنی ہے اور یہ مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ باطنی نفس کا جو زمان ہے وہ خالص زمان ہے یعنی اس میں تغیر تو ہے لیکن یکے بعد دیگرے آنا نہیں ہے۔ اس سے جو حرکت صادر ہوتی ہے اس کا رخ باطن سے خارج اور وجدان (Intuition) سے عقل کی طرف ہوتا ہے۔ اسی حرکت سے جوہری زمان (Atomic Time) پیدا ہوتا ہے۔ میر باقر داماد اور ملا باقر کا نظریۂ زمان اس سے بہت ملتا جلتا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ

وقت تخلیق کے نتیجے میں پیدا ہوتا ہے اور اس کے ذریعے انائے مطلق یعنی خدا اپنے غیر معین تخلیقی امکانات کو معرض ظہور میں لے آتا ہے۔ معلوم ہوا کہ نفس کی ایک داخلی زندگی ہے جس میں سرمدیت (Eternity) ہے یعنی تغیر بلا توالی (Non-Successional Change) لیکن خارج میں اس کی زندگی مسلسل زمان (Serial Time) سے وابستہ ہے جس میں تغیر بھی ہے اور حوادث کا یکے بعد دیگرے آنا بھی۔ (۱۶)

زمان کی اس دقیق بحث کا خاتمہ قرآن مجید کی اس آیت پر ہوا ہے کہ دن اور رات کا یکے بعد دیگرے آنا خدا کی طرف سے ہے۔ لیکن اس سے پہلے راقم یہ بات لکھ چکا ہے کہ اس آیت اور اس جیسی دوسری آیتوں کا مسئلۂ زمان سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

مسئلہ زمان کی تنگ و تاریک گھاٹی سے نکلنے کے بعد اقبال خدا کی صفات علم و قدرت کی طرف آئے ہیں۔ انہوں نے لکھا ہے کہ نفس محدود کا علم احساسی اور استدلالی ہے۔ اس کا تعلق اس کے حقیقی غیر یا ماسوا سے ہے جو اس کے بالمقابل وجود کی حیثیت رکھتا ہے یعنی کائنات۔ اگر ایسا نفس عالم کل (Omniscience) بھی ہو جائے تو بھی اس کا غیر ایک مستقل بالذات وجود کی حیثیت سے باقی رہے گا۔ ظاہر ہے کہ اس نوع کے علم کا انتساب خدا کی طرف نہیں کیا جا سکتا ہے کہ اس کا کوئی غیر نہیں، اور جب اس کا کوئی غیر نہیں تو پھر کائنات کی حیثیت بھی اس کے مقابل اور مستقل بالذات وجود کی نہیں ہو سکتی ہے۔ اگر ہم خدا کی تاریخ حیات میں تخلیق کو مخصوص نوع کا ایک واقعہ قرار دیں تو اس صورت میں اس کا وجود ایک آزاد غیر کی حیثیت سے ہو گا۔ لیکن محیط کل انائے مطلق کے زاویۂ نگاہ سے دیکھیں تو غیر کا وجود معدوم ہو جاتا ہے۔ خدا کے یہاں خیال اور عمل یا علم اور تخلیق دو جداگانہ فعل نہیں بلکہ معنا مرادف ہیں۔ (۱۷)

انسان کی مشکل یہ ہے کہ وہ کسی ایسی انا کا تصور قائم نہیں کر سکتا ہے جس میں متذکرہ بالا خصوصیات ہوں یعنی ایسا علم جو اپنے معلوم کو موجود کرے، دوسرے لفظوں میں علم اور تخلیق عمل واحد کی حیثیت رکھتے ہوں۔ ان حالات میں خدا کے علم کا تصور ہم اسی صورت میں کر سکتے ہیں جب ہم یہ تسلیم کر لیں کہ اس کے علم میں تمام

اشیاء مکنونہ اپنے واضح خدوخال کے ساتھ پہلے سے موجود ہیں اور ان کی تخلیق کے معنی یہ ہیں کہ وہ عالم ممکنات سے عالم وجود میں ایک معین اور مشخص صورت میں آجائیں۔ جلال الدین دوانی، عراقی اور عہد حاضر میں پروفیسر رائس (Royce) نے خدا کے علم کا یہی تصور پیش کیا ہے۔ (۱۸)

اقبال کہتے ہیں کہ اس تصور میں جزئی صداقت تو ہے لیکن یہ کل صداقت نہیں ہے۔ اس تصور سے لازم آتا ہے کہ کائنات مکمل ہے اور اس میں اب کوئی اضافہ ممکن نہیں ہے۔ اس کا مستقبل بھی متعین ہے۔ حوادث ایک ناقابل تغیر نظام کی صورت میں متعین خدوخال کے ساتھ موجود ہیں اور پہلے سے طے شدہ ترتیب کے ساتھ عالمِ وجود میں ظاہر ہوتے ہیں، دوسرے لفظوں میں خدا کی تخلیقی فعلیت کی راہ و سمت پہلے سے مقرر ہے۔ یہ ممکن نہیں کہ کوئی واقعہ اس اٹل منصوبے کے خلاف واقع ہو جائے۔ اس تصور سے خدا عالم مستقبل تو ثابت ہو جاتا ہے لیکن اس کی تخلیقی آزادی ختم ہو جاتی ہے اور وہ خود اپنی بنائی ہوئی تقدیر کا پابند ہو جاتا ہے۔ خدا کے علم کا یہ غیر حرکی تصور ہے جس سے کائنات کی حیثیت ایک آئینہ کی سی ہو جاتی ہے جس میں پہلے سے بنی بنائی چیزوں کی تفصیلات یکے بعد دیگرے نظر آتی ہیں بالکل فلم کی طرح۔ (۱۹)

اقبال کہتے ہیں کہ خدا کی تخلیقی زندگی میں مستقبل ہزارہا عالم ممکنات کی صورت میں موجود ہے۔ لیکن اس میں واقعات و حوادث معین خدوخال کے ساتھ پہلے سے کسی مرتب نظام کی صورت میں موجود نہیں ہیں۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ مستقبل اپنی تمام جزئیات کے ساتھ پہلے سے مقدر اور مشکّل ہے تو اس سے خدا کی مشیّت پر حرف آتا ہے۔ وہ "فعال لما یرید" نہیں رہتا، اس کو ہم ندرت آفریں نہیں کہہ سکتے اور اس کی تخلیق کو طبع زاد کہنا مشکل ہے۔ (۲۰)

اقبال کا مذکورہ خیال اور استدلال دونوں صحیح نہیں ہیں۔ قرآن مجید سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ مستقبل اپنے معین خدوخال کے ساتھ خدا کے علم و

شعور میں موجود ہے، اور عرصہ وجود میں واقعات کا ظہور پہلے سے طے شدہ خدائی اسکیم کے مطابق ہوتا ہے۔ خدا کی نظر میں عالم ممکنات اور عالم وجود دونوں یکساں ہیں، جو ممکن ہے وہ موجود ہی کی طرح ہے۔ انسان کو اس نوع کا علم حاصل نہیں ہے۔ یہ بات کہ مستقبل کے واقعات اپنے معین خدوخال کے ساتھ خدا کے علم میں ہیں قرآن مجید کی ایک سے زیادہ آیات سے ثابت ہے۔ سورہ روم کی درج ذیل آیات ملاحظہ ہوں:

الٓمّٓ ۝ غُلِبَتِ الرُّوْمُ ۝ فِیْٓ اَدْنَی الْاَرْضِ وَ هُمْ مِّنْۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُوْنَ ۝ فِیْ بِضْعِ سِنِيْنَ ط لِلّٰهِ الْاَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْۢ بَعْدُ وَ يَوْمَئِذٍ يَّفْرَحُ الْمُؤْمِنُوْنَ ۝ (آیات : ۱-۴)

"الم، اہل روم قریب کی سرزمین میں مغلوب ہوگئے اور وہ اپنی اس مغلوبیت کے بعد چند سالوں کے اندر غالب آجائیں گے۔ اللہ ہی کے حکم سے ہوا جو پہلے ہوا اور اللہ ہی کے حکم سے ہوگا جو بعد میں ہوگا، اور اس دن اہل ایمان (اپنی کامیابی پر) خوش ہوں گے۔"

ان آیات سے بالکل واضح ہے کہ ایرانیوں پر رومیوں کی فتح اور مشرکین مکہ پر عربی مسلمانوں کا غلبہ یہ دونوں تاریخی واقعات اپنے ظہور سے پہلے خدا کے علم میں تھے اور اس کے منصوبے کے عین مطابق ایک معین وقت میں وقوع پذیر ہوئے۔

اس سلسلے میں سورہ یوسف بھی قابل ذکر ہے۔ یوسف علیہ السلام کا خواب (بارہ ستاروں اور سورج اور چاند کا ان کو سجدہ کرنا۔ آیت: ۴) اور اس خواب کی تعبیر (ان کے بارہ بھائیوں اور والدین کا ان کے سامنے احتراماً سرنگوں ہونا۔ آیت: ۱۰۰) سے کیا یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ یہ واقعہ ٹھیک اس طرح پیش آیا جس طرح انہوں نے خواب میں بہ صورت تمثیل دیکھا تھا۔ اسی طرح یوسف علیہ السلام نے بادشاہِ مصر کے خواب کی جو تعبیر بتائی (آیات: ۴۷-۴۹) وہ مستقبل میں پیش آنے والے

واقعات کے عین مطابق تھی۔ اس سے بالکل ظاہر ہے کہ جو واقعات ابھی عالم ممکنات میں تھے ان کا علم کہ وہ کب اور کس صورت میں ظاہر ہوں گے خدا کی غیبی مدد سے یوسف علیہ السلام کو بھی حاصل تھا۔

ان مثالوں سے یہ امر متحقق ہو جاتا ہے کہ مستقبل کے واقعات کے واضح خدوخال اور ان کے اوقات ظہور پہلے سے متعین ہیں اور اسی متعین ترتیب سے وہ عالمِ شہود میں ظاہر ہوتے ہیں۔

اقبال کا یہ خیال صحیح نہیں ہے کہ اگر مستقبل کے واقعات کی صورتیں پہلے سے معین اور مشخص ہیں تو اس سے خدا کی خلاقی متاثر ہوتی ہے کیونکہ خلاقی اپنی فطرت میں ندرت آفریں ہے اور آزاد فعلیت رکھتی ہے۔ خدا کی خلاقی کوئی اندھا عمل نہیں ہے کہ اس کو اپنے گردو پیش کی خبر نہ ہو۔ وہ علم و خبر کا دوسرا نام ہے۔ قرآن مجید میں خدا کی جن صفات کا ذکر ہوا ہے ان میں اس کی صفت علم کو دوسری صفات پر برتری حاصل ہے۔ سورہ حشر میں اس کی صفات کو جس ترتیب سے بیان کیا گیا ہے اس سے یہ حقیقت بالکل واضح ہے۔ (۲۱) اقبال جس چیز کو خلاقی کہتے ہیں وہ دراصل خدا کی صفت علم کا خارجی اظہار ہے۔ جو کچھ عالم ممکنات میں ہے اس کا عالم وجود میں کسی نقص و ناتمامی کے بغیر صورت پذیر ہونا صحیح معنی میں خلاقی ہے۔ سورہ مومنون کی درج ذیل آیات اس حقیقت کی ترجمان ہیں:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِنْ طِيْنٍ ○ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِيْنٍ ○ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ ط فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ ○ ۔ (۱۲-۱۴)

"ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصہ سے بنایا، پھر ہم نے اس کو نطفہ کی شکل میں ایک محفوظ مقام (یعنی رحم) میں رکھا، پھر ہم نے اس نطفہ کو خون کا لوتھڑا بنایا، پھر خون کے اس لوتھڑے کو (گوشت کی) بوٹی بنایا، پھر ہم نے

اس بوٹی کے اندر ہڈیاں پیدا کیں۔ پھر ان ہڈیوں پر گوشت چڑھایا، پھر ہم نے اس کو ایک بالکل دوسری ہی مخلوق بنادیا۔ پس بڑا ہی بابرکت ہے اللہ، بہترین پیدا کرنے والا۔"

قرآن مجید میں جہاں خدا کو خلاق کہا گیا ہے وہاں اس کے ساتھ علیم کی صفت بھی لائی گئی ہے۔ مثلاً سورہ حجر میں ہے: اِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلّٰقُ الْعَلِيْمُ (آیت :۸۶) سورہ یٰسین میں فرمایا گیا ہے:بَلٰى وَ هُوَ الْخَلّٰقُ الْعَلِيْمُ (آیت :۸۱)اس سے معلوم ہوا کہ خدا کی خلاقی دراصل اس کے علم کا خارجی اور مادی ظہور ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

بلاشبہ خدا کی تخلیق ندرت آفریں ہے اور آزاد فعلیت بھی رکھتی ہے لیکن اس کا وہ مفہوم نہیں جو اقبال نے سمجھا ہے۔ انسان کے مادۂ تخلیق کو دیکھیں۔ ایک حقیر کیڑے (جرثومۂ حیات) کو دیکھ کر کون کہہ سکتا ہے کہ اس خوردبینی جسم میں انسان اپنے جملہ ظاہری اور باطنی کمالات و محاسن کے ساتھ موجود ہے۔ لیکن خدا کی قدرتِ تخلیق دیکھیں کہ اس حقیر کیڑے کو ایک مختصر مدت کے اندر حسین و جمیل انسانی وجود میں تبدیل کردیتا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا آیات میں بیان ہوا۔ اس کی ندرت آفرینی کا کمال ہے کہ اس دنیا میں کوئی دو انسان بھی شکل و صورت کے اعتبار سے یکساں نہیں ملتے حتیٰ کہ ایک ہی ماں باپ کی اولاد نہ صرف باعتبار شکل بلکہ بلحاظِ ذہن و دماغ یکساں نہیں ہوتیں۔ پھر یہ بھی دیکھیں کہ مادۂ منویہ (Seminal Fluid) کی نہایت قلیل مقدار (تین سے چار سی سی) میں کروڑوں جرثومۂ حیات موجود ہوتے ہیں اور اگر ان جرثوموں کو کسی طرح عورتوں کے رحموں میں منتقل کردیا جائے تو کروڑوں افراد انسان بیک وقت وجود میں آسکتے ہیں۔ خلاقی اور ندرت آفرینی کا یہ وہ مقام بلند ہے جس کا تصور بھی محال ہے اور عقل کو اعتراف کرنا پڑتا ہے کہ بے شک اللہ احسن الخالقین ہے۔ (۲۲)

یہ بھی سچ ہے کہ خدا " فعالٌ لما یرید " ہے جیسا کہ اقبال نے لکھا ہے لیکن اس سے اس بات پر استدلال کرنا کہ پہلے سے واقعات کی شکل و صورت متعین

نہیں ہے صحیح نہ ہوگا۔ "فعال لما یرید" سے دراصل خدا کی قدرت کا اظہار مقصود ہے کہ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے، اس کی مشیت کی راہ میں کوئی چیز حائل نہیں ہوتی۔ مثال کے طور پر خدا کو ایک بیج اور اس کے پوشیدہ امکانات دونوں کا علم ہے لیکن یہ بالقوۃ سے بالفعل اس وقت بنتا ہے جب خدا کی مشیت اس کا فیصلہ کرتی ہے ورنہ تخم آغوش زمین میں اپنے امکانات کے ساتھ معدوم ہو جاتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح خدا کو مستقبل کے واقعات و حوادث کا تفصیلی علم ہے لیکن ان واقعات کا ظہور اس کی مشیت کے تابع ہے، وہ نہ چاہے تو کوئی واقعہ عالم امکان سے نکل کر عالم وجود میں ظاہر نہ ہو۔

خدا کی مشیت کی کوئی متعین سمت نہیں ہے۔ وہ اپنے فعل میں مطلق آزاد ہے لیکن کرتا وہی ہے جس میں خیر ہوتا ہے کہ وہ خیر مطلق ہے۔ خیر و عدل پر استقامت اس کی سیرت (سنت) میں اسی طرح داخل ہے جس طرح روشنی کی فطرت میں راست روی۔ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے:

مَا مِنْ دَابَّةٍ اِلاَّ هُوَ اٰخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا اِنَّ رَبِّی عَلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ O (سورہ هود: ٥٦)

"ہر جاندار کی چوٹی اس نے پکڑ رکھی ہے، بے شک میرا رب سیدھی راہ پر ہے۔"

ٹیڑھی راہ پر چلنا اس کے لیے ناممکن ہے اور اسی لیے اس کی سیرت بھی ناقابل تغیر ہے جیسا کہ فرمایا گیا ہے: فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبْدِيْلاً (سورہ فاطر: ۴۳) "تم اللہ کی سنت میں ہرگز کوئی تبدیلی نہ پاؤ گے۔"

راقم کے نزدیک اقبال کے تصور علم کی خامی یہ ہے کہ اس میں علم اور تخلیق میں تفریق ہے حالانکہ دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ جس طرح خدا خلاق ہے اور اس کی خلاقی کی کوئی حد و انتہا نہیں اسی طرح وہ علیم و خبیر بھی ہے اور اس کے علم و خبر کی بھی کوئی آخری حد نہیں ہے۔ وہ اپنے فعل تخلیق کے جملہ ممکنات سے پوری طرح آگاہ

ہے۔ اس کو پہلے سے معلوم ہے کہ ممکنات کس رنگ و روپ میں اور کس وقت مستقبل میں ظاہر ہوں گے۔ اسی کے ساتھ اس کو اس بات پر بھی قدرت حاصل ہے کہ وہ کسی ممکن کو منت کشِ وجود نہ ہونے دے۔ یونس علیہ السلام کا واقعہ اس کی دلیل ہے۔ فرمایا گیا ہے:

فَلَوْ لاَ كَانَتْ قَرْيَةٌ اٰمَنَتْ فَنَفَعَهَا اِيْمَانُهَا اِلاَّ قَوْمَ يُوْنُسَ ط لَمَّا اٰمَنُوْا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْىِ فِى الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَ مَتَّعْنٰهُمْ اِلٰى حِيْنٍ O **(سورہ یونس: ۹۸)**

"پس کیوں نہ ہوا کہ کوئی بستی ایمان لاتی کہ اس کا ایمان اس کو نافع ہوتا، بجز قوم یونس کے۔ جب وہ لوگ ایمان لائے تو ہم نے اس دنیا کی زندگی میں رسوائی کے عذاب کو ان پر سے ٹال دیا اور ایک وقت (معین) تک متاعِ حیات سے بہرہ اندوز ہونے کا ان کو موقع دیا۔"

اقبال کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ جب سب پہلے سے طے شدہ ہے تو پھر انسان کے ارادہ و اختیار کی بات غلط ہو جاتی ہے اور اس قسم کا تصورِ علمِ الٰہی جبریت کے ہم معنی ہے۔ بلا شبہ انسان کو ارادہ و اختیار کی آزادی حاصل ہے:

اِنَّا هَدَيْنٰهُ السَّبِيْلَ اِمَّا شَاكِرًا وَّ اِمَّا كَفُوْرًا O

(سورہ دھر: ۳)

"ہم نے اس کو راستہ دکھادیا ہے اب خواہ وہ شکر گذار بنے یا ناشکرا"

لیکن اختیار کی یہ آزادی خدا کے اختیار سے متصادم نہیں ہے۔ خدا کو اپنے وسیع علم کی بنا پر یہ بات پہلے سے معلوم ہے کہ کون مومن ہوگا اور کون کافر، یہاں تک کہ اس کو یہ بھی معلوم ہے کہ ان سے ایمان اور کفر کے کون کون سے اعمال صادر ہوں گے۔ کون کہہ سکتا ہے کہ خدا کے اس نوع کے علم سے انسانی ارادہ و اختیار کی نفی ہو گئی۔

اس بات کو ہم یہاں ایک مثال سے واضح کرتے ہیں۔ علم ہیئت کے ماہرین کو بہت سے سماوی واقعات کا علم ان کے حدوث سے پہلے ہوتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنے علم کی بنا پر پیش گوئی کرتے ہیں کہ فلاں تاریخ اور فلاں وقت میں سورج گرہن یا چاند گرہن کا واقعہ پیش آئے گا اور ہم دیکھتے ہیں کہ بالکل ٹھیک ایسا ہی ہوتا ہے۔ کیوں، کیا انہوں نے نظام شمسی کے سیاروں کو مجبور کیا تھا کہ وہ ایک معین وقت میں ایک مخصوص طرز عمل کا مظاہرہ کریں؟ ظاہر ہے کہ یہ قدرت ان کو حاصل نہیں ہے۔ انہوں نے محض اپنے ایک مخصوص علم کی رو سے مذکورہ سماوی واقعے کی خبر دی اور وہ خبر صحیح نکلی۔ خدا کا علم اس سے کہیں زیادہ وسیع اور ہمہ گیر ہے۔ اس کے لیے یہ بات کچھ بھی مشکل نہیں کہ وہ واقعات کی صحیح نوعیت سے ان کے وقوع کے پیشتر سے آگاہ ہو۔ اس نے اپنے وسیع علم کے مطابق مستقبل میں پیش آنے والے جملہ واقعاتِ عالم کو ان کے معین خدوخال کے ساتھ "ام الکتاب" میں مرقوم کر دیا ہے۔ دنیا میں جو واقعہ بھی پیش آتا ہے وہ ام الکتاب کی اس تحریر کے مطابق ہوتا ہے۔ اس میں نہ کوئی تقدیم ہے اور نہ تاخیر۔ یہ کوئی فعل جبر نہیں بلکہ خدا کے وسیع علم کی پیش بینی اور معجز نمائی ہے۔

اقبال کا یہ خیال بھی صحیح نہیں ہے کہ خدا نے انسانوں کو اپنی حیات و قدرت اور اختیار میں یک گونہ شریک کیا ہے۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

> He has chosen finite egos to be participants of His life, power and freedom. (23)

یہ خیال شرک کے ہم معنی ہے۔ خدا بے شک حیؔ و قیوم ہے لیکن اس کی حیات کو مخلوق کی حیات پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔ قرآن مجید کے بیان کے مطابق حیات اور موت دونوں مخلوق ہیں:

الَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَ الْحَیَاتَ لِیَبْلُوَکُمْ اَیُّکُمْ اَحْسَنُ عَمَلاً ○

(سورہ ملک: ۲)

"جس نے موت اور زندگی کو خلق کیا تاکہ تمہارا امتحان لے کہ تم میں عمل کے اعتبار سے کون اچھا ہے۔"

خدا کے اختیار میں شرکت کی بات بھی غلط اور از قسم شرک ہے۔ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے:

وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ○ (سورہ کہف : ۲۶)

"اور وہ اپنے حکم میں کسی کو شریک نہیں کرتا۔"

خدا کی آزادی میں شرکت کی بات بالکل لایعنی ہے۔ خدا نے کسی معنی میں بھی اپنی آزادی کو محدود نہیں کیا ہے۔ انسان کو بعض امور میں یقیناً آزادی حاصل ہے لیکن اس سے خدا کی آزادی محدود نہیں ہو گی۔ انسان کی محدود آزادی خدا کی مطلق مشیت کے تحت ہے۔ اگر کسی بڑے دائرے کے اندر ایک چھوٹا دائرہ کھینچ دیا جائے تو اس سے بڑا دائرہ محدود نہیں ہو گا۔ اس پر مزید گفتگو آگے آرہی ہے۔

جبر و اختیار کا مسئلہ علم کلام کا ایک نہایت پیچیدہ مسئلہ ہے اور اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ انسان مجبور محض ہے اور اس کو ارادہ و اختیار کی آزادی حاصل نہیں ہے۔ اس کے بر خلاف بعض علماء کہتے ہیں کہ انسان صاحبِ ارادہ و اختیار ہے۔ اقبال کا بھی یہی خیال ہے۔ لیکن انہوں نے انسان کے اختیار کو بڑھا کر اسے خدا کے ارادہ و اختیار کے قریب کر دیا ہے۔

اس سلسلے میں قرآن مجید کا بیان مبنی بر اعتدال ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ انسان تکوینی طور پر مجبور ہے۔ اس کے بدن کا ایک ایک عضو فعلی اعتبار سے اس کے اختیار سے باہر ہے۔ لیکن شعوری سطح پر اس کو ایک حد تک ارادہ و اختیار کی آزادی ملی ہے۔ قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيَكْفُرْ ○

(سورہ کہف: ۲۹)

"اور کہہ دو یہی حق ہے تمہارے رب کی جانب سے، تو جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے" (۲۴)

لیکن یہ ارادہ واختیار غیر محدود نہیں بلکہ اللہ کی مشیّت کے تابع ہے، فرمایا گیا ہے:

وَمَا تَشَاؤُنَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ ○

(تکویر: ۲۹)

"اور تم نہیں چاہو گے مگر یہ کہ اللہ، سارے جہان کا رب، چاہے۔"

اس محدود اور غیر محدود مشیّت کی نوعیت کو ایک مثال سے سمجھیں۔ ایک آدمی کسی کو قتل کرنے کا منصوبہ بناتا ہے اور اس منصوبے کو عملی جامہ پہنانے کے لیے وہ آگے بڑھتا ہے لیکن اس کو کامیابی نہیں ملتی۔ اس ناکامی کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کی مشیّت کو یہ قتل منظور نہ تھا۔ اور کبھی اس کے برخلاف بھی ہوتا ہے یعنی آدمی اپنے ارادے میں کامیاب ہو جاتا ہے۔ خدا کی مشیّت کبھی مثبت اور کبھی منفی رویہ کیوں اختیار کرتی ہے اس کو ہم سمجھ نہیں سکتے ہیں۔ دیکھیں کہ یحییٰ علیہ السلام کا سر قلم ہو جاتا ہے اور مشیّتِ خداوندی درمیان میں حائل نہیں ہوتی لیکن عیسیٰ علیہ السلام کو اس نے مصلوب ہونے سے بچالیا۔ پہلے واقعے میں خدائی مشیّت نے کیوں دخل نہیں دیا اس کو کون سمجھ سکتا ہے۔ ہماری حیرت اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ مقتول ایک برگزیدہ نبی تھے۔

خدا کی صفت قدرت کے سلسلے میں ایک اور سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر خدا قادر مطلق ہے اور اس کے حکم و مرضی کے بغیر اس دنیا میں ایک پتہ بھی نہیں ہلتا تو شر کی کیا توجیہ کی جائے گی جو بہر حال ایک حقیقت ہے۔ اس کے ساتھ ہمارا یہ بھی عقیدہ ہے کہ خدا خیر مطلق ہے تو پھر شر کہاں سے آیا، اس کا مصدر و مآخذ کیا ہے؟ اقبال نے اس سلسلے میں اپنی بے بسی کا اظہار کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"انسان کے ارتقاء کی تاریخ پر نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ پوری انسانی

تاریخ مصائب کی تاریخ ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ برے افعال کا مصدر انسان کی ذات ہے۔ درد و غم ایک عالم گیر حقیقت ہے۔ یہ بات بھی ایک تاریخی حقیقت ہے کہ انسان نے بہت سے دکھ درد خیر ہی کے لیے جھیلے ہیں۔ یہ بھی صحیح ہے کہ فطرت دکھ دیتی ہے تو شفقت کے مظاہرے بھی کرتی ہے (مثلاً بادل ابر رحمت بھی ہے اور ذریعۂ الم بھی۔ اس میں آب شیریں ہے تو برق خرمن سوز بھی پنہاں ہے۔ آگ کو دیکھیں کہ بقائے زندگی کا ایک بڑا ذریعہ ہے لیکن یہی آگ چشم زدن میں ہزاروں گھر جلا کر خاکستر کر دیتی ہے۔ مولف) فطرت کے اس متضاد عمل کے باوجود ماننا ہوگا کہ اس دنیا میں لرزہ خیز واقعات کی کمی نہیں ہے۔ اس صورت حال کے پیش نظر شر اور خیر میں تطبیق کی کیا صورت ہوگی اور خدا کے خیر مجسم ہونے کی کیا توجیہ کی جائے گی؟" (۲۵)

اس سلسلے میں اقبال نے قصۂ ہبوط آدم کا ایک تجزیاتی مطالعہ پیش کیا ہے اور اس سلسلے میں قرآن کے بیانات کی تشریح کی ہے۔ ان کی یہ تشریح بڑی جامع اور بصیرت افروز ہے۔ اس قصے کی اس سے زیادہ دل نشیں تعبیر اب تک راقم کی نظر سے نہیں گذری ہے (۲۶)

اس بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان کا سرمایۂ افتخار علم ہے۔ کائنات کی مخالف قوتیں جن سے انسان آدم کے وقت سے دوچار ہے، کسی سزا کے طور پر نہیں ہیں بلکہ ان کا مقصد شیطان کے اغراض کو ناکام بنانا ہے جس نے چاہا تھا کہ انسان راز مسرت سے جو اس کی مسلسل ترقی میں پنہاں ہے، آگاہ نہ ہو۔ انسان اپنے گرد و پیش کی طاقتوں پر صرف اسی صورت میں غلبہ حاصل کر سکتا ہے کہ وہ تجربے کی بنیاد پر اپنے دائرہ علم کو برابر بڑھاتا رہے۔ یہ جہد علم امتحان اور خطا سے عبارت ہے۔ انسان کی غلطیاں اس کی کامیابی کا زینہ ہیں۔ آدم کی خطا سے یہ حقیقت واضح ہے۔

قصہ آدم سے یہ بات بھی معلوم ہوتی ہے کہ انسان کے اندر حیات جاوداں کی خواہش موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ موت سے خواہ مرگ ناگہانی ہو یا مرگ

طبعی، ڈرتا ہے کیونکہ اس سے حیات کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔ اس خطرے کا سدباب اجتماعی بقا (Collective Immortality) میں ہے۔ توالد و تناسل کا عمل اس کی ایک شکل ہے جس کے ذریعہ فرد فنا ہو کر بھی باقی رہتا ہے۔ آدم کا شجر ممنوع کے پھل کا چکھنا اور جنسی راز کا ان پر آشکارا ہونا اس حقیقت کا غماز ہے۔ زندگی بقا کے اس راز سے آگاہ ہو کر موت کو یوں مخاطب کرتی ہے: "اگر تم ذی حیات اشیاء کی ایک پوری نسل کو ختم کر دو تو میں اس کی جگہ ایک دوسری نسل پیدا کر دوں گی۔" (۲۷)

اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ دنیا میں خیر کے ساتھ شر بھی موجود ہے۔ مسرت ہے تو درد و غم بھی ہیں۔ پھول کے ساتھ کانٹے بھی ہیں۔ انصاف کی بات یہ ہے کہ مسرت و شادمانی کے مقابلے میں درد و الم کی مقدار زیادہ ہے۔ خوشی کے لمحات مختصر اور غم کے لمحات بہت طویل ہیں۔ شر و روذنوب سے بھری اس دنیا میں خیر یقیناً ہے لیکن غلبہ اول الذکر کو ہی حاصل ہے۔ اس چیز نے ہر دور میں بہت سے ارباب عقل کو خدا کے وجود کے بارے میں شک و شبہ میں مبتلا کیا ہے۔ راقم سطور نے اس پیچیدہ مسئلہ پر کافی غور و خوض کیا ہے اور وہ سمجھتا ہے کہ قرآن مجید نے اس کا جو حل دیا ہے وہ اطمینان بخش ہے۔ قرآن مجید کی متعدد آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دنیا میں شر فطری طور پر موجود ہے۔ سورہ فلق کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ○ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ○ وَ مِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ○ وَ مِنْ شَرِّ النَّفّٰثٰتِ فِي الْعُقَدِ ○ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ○

"کہو، میں صبح کے مالک کی پناہ مانگتا ہوں ہر اس چیز کے شر سے جو اس نے پیدا کی ہے۔ اور (بالخصوص) اندھیری رات کے شر سے، اور گرہوں پر پڑھ کر پھونک مارنے والوں کے شر سے، اور حاسد کے شر سے جب وہ حسد کرے۔"

اس سورہ کی دوسری آیت (مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ) سے بالکل واضح ہے کہ خدانے جو چیز بنائی ہے اس میں خیر کے ساتھ شر بھی موجود ہے۔ اگر ہم خیر کو مثبت اور شر کو منفی کے معنی میں لیں تو بات واضح ہو گی۔ قرآن مجید کی بعض آیات سے معلوم ہوتا ہے کہ خدا کا طریقہ تخلیق زوجین کے اصول پر مبنی ہے۔ فرمایا گیا ہے: وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ (الزاریات : ۴۹) "اور ہر چیز سے ہم نے پیدا کیے جوڑے۔"

زوجین کی ماہیت پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ اس کا ایک فرد دوسرے فرد سے متعدد اعتبارات سے مختلف ہے۔ عورت اور مرد کو لیں۔ دونوں شکل وصورت اور مزاج وعادات کے لحاظ سے ایک دوسرے کی ضد ہیں لیکن اس ضدین کے ملنے سے ہی انسانی معاشرہ اور تمدن کا قیام عمل میں آیا اور نسل انسانی کی بقا ممکن ہوئی۔ کائنات کا سب سے چھوٹا جزء جوہر ہے جس میں الکٹران اور پروٹان جیسے برقی ذرات بنیادی حیثیت رکھتے ہیں لیکن دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔

اس کائناتی اصول کی روشنی میں خیر وشر کو بھی دیکھیں۔ یہاں خیر کے ساتھ شر کا بھی وجود ہے اس لیے کہ خیر کا تحقق شر کے بغیر ممکن نہ تھا۔ جس طرح کائنات کی ترقی وتوسیع اس کے مثبت اور منفی عناصر کی مرہون منت ہے اسی طرح انسان کے تمام دماغی اور روحانی کمالات کا فروغ شر یعنی مخالف قوتوں کی مزاحمت کے باعث ہوا ہے۔ انسان کی ہر طرح کی ترقی اسی صورت میں ممکن ہے کہ وہ شر کی قوتوں کو مغلوب کر کے آگے بڑھے۔ اس دنیا میں وہ شخص ناکام ہے جو شر سے مغلوب ہوگیا۔ قرآن میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ○ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا○ وَقَدْ خَابَ
مَنْ دَسَّاهَا ○ (سورہ شمس :۸–۱۰)

"پس اس نے اس کو بدی اور نیکی کی سمجھ دی۔ جس نے اس کا تزکیہ کیا وہ

کامیاب و بامراد ہوا اور جس نے اس کو (فجور میں) ڈھانک دیا وہ ناکام و نامراد ہوا۔"

ان آیات سے بالکل واضح ہے کہ انسان اس دنیا میں حالت امتحان میں ہے۔ اور یہ امتحان ممکن نہ تھا اگر اس کو ارادہ واختیار کی آزادی نہ دی جاتی اور خدا نے اس کو یہ آزادی دی ہے جیسا کہ فرمایا گیا ہے:

اِنَّا ھَدَیْنَاہُ السَّبِیْلَ اِمَّا شَاکِرًا وَّاِمَّا کَفُوْرًا O

(سورہ دھر: ۳)

"ہم نے اس کو راستہ دکھایا ہے اب خواہ وہ شکر گزار بنے اور خواہ ناشکری کرے۔"

اس دنیا میں پائے جانے والے مصائب و آلام پر غور کریں تو معلوم ہوگا کہ ان میں سے اکثر کی علت انسانی ارادہ واختیار کی آزادی ہے۔ اگر انسان کو یہ آزادی نہ دی گئی ہوتی تو ان مصائب کا وجود بھی نہ ہوتا۔ جب اللہ تعالیٰ نے فرشتوں سے فرمایا کہ وہ زمین میں خلیفہ بنانے جارہا ہے تو انہوں نے فوراً سمجھ لیا کہ یہ بااختیار مخلوق زمین میں کیا گل کھلائے گی، اور خدا کی جناب میں عرض کیا:

قَالُوْا اَتَجْعَلُ فِیْھَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْھَا وَیَسْفِکُ الدِّمَاءَ. وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَ O (سورہ بقرہ: ۳۰)

"انہوں نے کہا، کیا تو زمین میں اس کو خلیفہ بنائے گا جو اس میں فساد کرے اور خون بہائے۔ اور ہم تو تیری حمد کے ساتھ تسبیح اور تقدیس کرتے ہی رہتے ہیں۔"

یہ خدا کا بڑا کرم ہے کہ انسان کا اختیار غیر محدود نہیں ہے اور اس کی نگرانی میں ہے۔ جب وہ اپنے اختیار میں حد سے تجاوز کرتا ہے تو پھر اللہ مداخلت کرتا ہے۔ اگر اس

کی طرف سے گاہ بگاہ یہ مداخلت نہ ہو تو زمین فتنہ و فساد سے بھر جائے۔ فرمایا گیا ہے:

وَمَا اَصَابَکُمْ مِنْ مُصِیْبَۃٍ فَبِمَا کَسَبَتْ اَیْدِیْکُمْ وَیَعْفُوْا عَنْ کَثِیْرٍ O

(سورہ شوریٰ : ۳۰)

''تم پر جو مصیبت بھی آئی ہے تمہارے اپنے ہاتھوں کی کمائی سے آئی ہے اور بہت سے قصوروں سے تو وہ درگذر کر جاتا ہے۔''

دوسری جگہ فرمایا گیا ہے:

ظَھَرَ الْفَسَادُ فِی الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا کَسَبَتْ اَیْدِی النَّاسِ لِیُذِیْقَھُمْ بَعْضَ الَّذِیْ عَمِلُوْا لَعَلَّھُمْ یَرْجِعُوْنَ O (سورہ روم: ۴۱)

''خشکی اور تری میں فساد برپا ہو گیا ہے لوگوں کے اپنے ہاتھوں کی کمائی سے تاکہ ان کے بعض اعمال کا ان کو مزہ چکھائے شاید کہ وہ باز آجائیں۔''

ایک اور مقام پر ہے:

وَلَوْ لاَ دَفْعُ اللّٰہِ النَّاسَ بَعْضَھُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْاَرْضُ وَلٰکِنَّ اللّٰہَ ذُوْ فَضْلٍ عَلَی الْعَالَمِیْنَ O

(سورہ بقرہ : ۲۵۱)

''اور اگر اللہ انسانوں کے ایک گروہ کو دوسرے گروہ کے ذریعے سے ہٹاتا نہ رہتا تو زمین فتنہ و فساد سے بھر جاتی۔ لیکن اہل جہاں پر اللہ کا بڑا فضل و کرم ہے۔''

ان آیات کی روشنی میں غور کریں تو معلوم ہو گا کہ اس دنیا میں اکثر مصائب و آلام کی علت جیسا کہ پہلے بیان ہوا، خود انسان ہے۔ کبھی تو وہ اپنے اختیارات کے ناجائز استعمال سے اور کبھی ان اختیارات کے فطری حدود سے تجاوز کر کے بہت سے مصائب کے بیج بوتا ہے اور اس درخت کے کڑوے پھلوں کا مزہ خود بھی چکھتا ہے اور

عرصہ دراز تک دوسرے لوگوں کو بھی اس کے کڑوے پھل کھانے پڑتے ہیں۔

فلسفہ کے نقطۂ نظر سے تصور خدا پر گفتگو کرنے کے بعد اقبال اس خطبے کے دوسرے جزء یعنی مفہوم عبادت کی طرف آتے ہیں۔ انہوں نے لکھا ہے کہ فلسفہ کے برخلاف مذہب محض خدا کے تصور پر قانع نہیں ہوتا بلکہ اس کا عمیق ادراک اور اس سے قریبی تعلق بھی چاہتا ہے۔ اس قرب و تعلق کا ذریعہ عبادت ہے جس سے انسان کا باطن منور ہوتا ہے۔ اعمال عبادت کا اثر مختلف لوگوں پر مختلف طور سے ہوتا ہے۔ پیغمبر کی عبادت انقلابی ہوتی ہے یعنی اس سے ایک ایسا اخلاقی عالم وجود میں آتا ہے جس میں اس کے پیغام کی صداقت متحقق ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف ایک صوفی کی عبادت عرفان آفریں (Cognitive) ہوتی ہے یعنی اس سے ایک قسم کا علم و آگہی حاصل ہوتی ہے۔ اور میں اسی پہلو سے عبادت کا مفہوم متعین کرنے کی کوشش کروں گا۔ (۲۸)

اس سلسلے میں اقبال نے مشہور امریکی ماہر نفسیات پروفیسر ولیم جیمس کے خیالات نقل کیے ہیں جو درج ذیل ہیں:

> "سائنس کے نظریات و خیالات خواہ کچھ بھی ہوں انسان ابدالآباد تک دعا اور عبادت کرتے رہیں گے کیوں کہ ان کے ذہن کی ساخت اور ان کی فطرت اس بات کی متقاضی ہے۔ اس طرز عمل میں اسی وقت تبدیلی ممکن ہے جب انسان کی موجودہ فطرت تبدیل ہو جائے (اور یہ ممکن نہیں ہے) عبادت کی طرف انسان کے میلان طبع کی وجہ یہ ہے کہ اس کا باطن اپنی ماہیت کے اعتبار سے سوشل ہے یعنی رفاقت کا طالب ہے، اور اس کو یہ رفیق اعلیٰ (Great Companion) اس دنیا کے بجائے ہر پہلو سے مکمل عالم (Ideal World) یعنی آخرت میں ہی مل سکتا ہے۔ اکثر انسان اپنے دلوں میں احساس رفاقت پاتے ہیں۔ کسی کو یہ احساس ہر آن ہوتا ہے اور کسی کو گاہ بہ گاہ۔ ایک معمولی درجے کا انسان بھی اس احساس رفاقت سے مالامال ہو کر خیال کرتا ہے کہ اس کا وجود ایک حقیقی اور بامعنی وجود ہے۔ یہی رفیقِ اعلیٰ انسان کی حقیقی جائے پناہ ہے۔ اگر یہ جائے پناہ نہ ہو تو

دوسرے انسانوں سے رفاقت کا تعلق ٹوٹ جانے کی صورت میں ہم میں سے بہتوں کو یہ دنیا ایک خوف ناک غار نظر آئے گی۔ ہم نے بہتوں کا لفظ اس لیے استعمال کیا ہے کہ اس ضرورت کا احساس (اختلاف طبائع اور دوسرے عوامل کی وجہ سے) ہر انسان کو یکساں طور پر نہیں ہوتا۔ بعض لوگوں میں دوسروں کے مقابلے میں رفاقت کا احساس حد درجہ شدید ہوتا ہے اور یہی لوگ فی الحقیقت مذہبی ہیں۔ لیکن جو لوگ کہتے ہیں کہ ان کا سینہ اس احساس سے خالی ہے وہ خود کو مجھے یقین ہے، دھوکا دیتے ہیں۔ وہ بھی کسی نہ کسی درجے میں یہ ضرورت رکھتے ہیں خواہ ان کو اس کا احساس نہ ہو۔" (۲۹)

اس اقتباس کے حوالے سے اقبال کہتے ہیں کہ عبادت انسان کی جبلت میں داخل ہے۔ عبادت سے جو عرفان حاصل ہوتا ہے وہ تصور کے مشابہ ہے لیکن عبادت کی اعلیٰ سطح پر وہ مجرد تصور نہیں رہتا بلکہ اس سے بلند ہو جاتا ہے۔ تصور میں ذہن حقیقت اعلیٰ کا مشاہدہ ضرور کرتا ہے لیکن اس کا قرب حاصل نہیں ہوتا جب کہ عبادت کے عمل میں ذہن تصور کی سطح سے بلند ہو کر حقیقت مطلقہ سے ہم کنار ہوتا ہے اور صاف محسوس کرتا ہے کہ اس کی حیات کا وہ ایک ناگزیر حصہ ہے۔ اس میں کوئی صوفیانہ رمز نہیں ہے۔ یہ ایک بالکل واضح حقیقت ہے اور اس کا تجربہ اکثر مذہبی انسانوں کو ہوتا رہتا ہے۔ عبادت کے ذریعے جو روحانی تنویر کا وسیلہ ہے، انسان اس مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں وہ اپنی زندگی کو جو ایک چھوٹا سا جزیرہ تھی، اچانک حیات کے بحرِ بے کراں میں پاتا ہے۔ اس کو محض ذاتی خیال انگیزی (Auto-Suggestion) پر محمول نہ کریں۔ ذاتی خیال سے نہ تو بطون نفس میں تابندگی آتی ہے اور نہ ہی اس میں پوشیدہ قوت حیات کو ظہور کا موقع ملتا ہے۔ روحانی تنویر کے برخلاف اس کے اثرات بھی دیرپا نہیں ہوتے۔ ہم نے عبادت کے اثرات کے متعلق جو کچھ کہا ہے وہ کوئی بے سروپا داستان نہیں بلکہ اس کے پیچھے روحانی تجربے کی ایک طویل تاریخ ہے اور اس میں ابھی اضافہ ممکن ہے۔ (۳۰)

اقبال نے صوفیاء کے روحانی تجربے کی تحسین کرتے ہوئے لکھا ہے کہ نفس کی پوشیدہ قوتوں کا انکشاف اسی ذریعے سے ممکن ہوا۔ روحانی تجربات پر مشتمل لٹریچر بصیرت افروز ہے۔ لیکن صوفیاء نے اس میں جو اصطلاحیں استعمال کی ہیں وہ قدیم الٰہیات سے ماخوذ ہیں اور ان میں ذہن جدید کے لیے کوئی کشش نہیں ہے۔ نو فلاطونی تصوف (Neo-Platonic Mysticism) میں خواہ وہ مسلمانوں کا ہو اور خواہ عیسائیوں کا اور جس میں ایک غیر محسوس ہستی مطلق سے بحث کی جاتی ہے، عہد جدید کے انسان کی ذہنی تشفی کا کوئی سامان نہیں ہے۔ جدید دور کا انسان اپنے تجریدی طرز فکر کی وجہ سے خدا کا محسوس تجربہ چاہتا ہے اور یہ صرف عبادت کے ذریعہ ممکن ہے۔ (۳۱)

اس عبادت سے اقبال کی مراد کائنات کی حقیقت پر مسلسل غور و فکر ہے، اور یہی چیز حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا واحد ذریعہ ہے۔ چنانچہ انہوں نے لکھا ہے کہ فطرت کے مظاہر پر غور و فکر عبادت کا ہی ایک حصہ ہے۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں: (۳۲)

> Infact, prayer must be regarded as a necessary complement to the intellectual activity of the observer of Nature.

اقبال کہتے ہیں کہ فطرت کے سائنسی مطالعے اور روحانی تجربے میں صرف ظاہر و باطن کا فرق ہے۔ اول الذکر سے حقیقت مطلقہ کے خارجی اعمال کا علم حاصل ہوتا ہے اور اس سے ہمارے اندر اس کے باطن کے مطالعے کی آرزو پیدا ہوتی ہے۔ اس باطن کے مطالعہ کا نام روحانی تجربہ یا صوفیانہ جستجوئے حقیقت ہے۔ اس خیال کی تائید میں اقبال نے رومی کے درج ذیل اشعار پیش کیے ہیں: (۳۳)

دفتر صوفی سواد و حرف نیست

جز دل اسپید مثل برف نیست
زادِ دانش مند آثار قلم
زادِ صوفی چیست آثار قدم
ہم چو صیادے سوئے اشکار شد
گام آہو دید و بر آثار شد
چند گامش گام آہو در خور است
بعد ازاں خود ناف آہو رہبر است
راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف
خوشتر از صد منزل گام و طواف

"صوفی کی کتاب روشنائی اور حروف کی مرہون منت نہیں ہے۔ یہ صرف دل ہے جو برف کی طرح سفید ہے۔ دانش ور کا سرمایہ آثار قلم ہیں لیکن صوفی کا سرمایہ نقوش قدم ہیں۔ وہ ایک شکاری کی طرح اپنے شکار کے ساتھ معاملہ کرتا ہے۔ اس نے جہاں ہرن کے نشانات قدم دیکھے ان پر چل کھڑا ہوا۔ وہ چند قدم تو ہرن کے نقوش قدم کی پیروی میں چلتا ہے اس کے بعد وہ اس سے بے نیاز ہو جاتا ہے اور صرف نافۂ آہو کی خوشبو اس کی رہبری کے لیے کافی ہوتی ہے۔ نافۂ آہو کی خوشبو کی رہبری میں چند قدم چلنا اس سے کہیں بہتر ہے کہ نشانات قدم کی پیروی کرتے ہوئے آدمی سیکڑوں منزلوں سے گذرے اور ادھر ادھر گھومتا پھرے۔"

اس نوع کی جستجوئے حقیقت جیسا کہ اس سے پہلے اقبال نے لکھا ہے، از قسمِ عبادت ہے۔ جو شخص فطرت کے مظاہر کا مطالعہ و مشاہدہ کرتا ہے وہ بھی عبادت میں مستغرق صوفی کی طرح جویائے حقیقت ہے۔ ان مظاہر کے مطالعہ سے اس کو بہت جلد حقیقت مطلقہ تک رسائی حاصل ہو جائے گی جو فلسفہ کی تمام تر جستجو کے باوجود ناقابلِ ادراک ہے۔

اقبال کے خیال میں عبادت کا اصلی مقصد اجتماعی عبادت سے ہی حاصل

ہوتا ہے۔وہ کہتے ہیں کہ عبادت کی روح اپنی ماہیت میں سماجی (Social) ہے۔ایک صوفی جو دنیا سے کنارہ کش ہو کر گوشۂ تنہائی میں جا بیٹھتا ہے وہ بھی ایک رفیق کی جستجو میں ہوتا ہے۔یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے کہ اجتماع انسان کی قوت احساس میں کئی گنا اضافہ کرتا ہے اور اس کے جذبات کو مستحکم بنانے کے ساتھ ساتھ اس کے ارادے کو اس قدر متحرک کرتا ہے جس کا تصور انفرادی عبادت میں مشکل ہے۔ اسلام میں اجتماعی عبادت کو اسی بنا پر بہت اہمیت حاصل ہے۔ہر روز پانچ مختلف اوقات میں یہ اجتماعی عبادت انجام دی جاتی ہے۔اس کے علاوہ ہر سال حج کے موقع پر ایک بڑا عالم گیر اجتماع مکہ میں ہوتا ہے۔اس سے بالکل واضح ہے کہ اسلام کس طرح عبادت کے ذریعے انسانی اجتماع کے دائرے کو وسعت دیتا ہے اور اہل ایمان کے احساسات اور جذبات میں یکسانی کے ساتھ گیرائی پیدا کرتا ہے۔

عبادت خواہ انفرادی ہو اور خواہ اجتماعی دراصل انسان کے باطن کی ایک پکار ہے اور نمازی خاموش کائنات سے اس پکار کا جواب چاہتا ہے۔وہ عبادت کے عمل میں اپنی خودی (انا) کی نفی کر کے دراصل اس کا اثبات کرتا ہے۔(۳۴)

اشکال عبادت کے بارے میں اقبال نے لکھا ہے کہ اس کی زیادہ اہمیت نہیں ہے۔ہر دور میں انسان کی اندرونی پکار نے مختلف شکلوں میں ظہور کیا ہے۔ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے:

لِكُلِّ اُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنْسَكاً هُمْ نَاسِكُوْهُ فَلاَ يُنَازِعُنَّكَ فِی الْاَمْرِ
وَادْعُ اِلٰی رَبِّكَ ط اِنَّكَ لَعَلٰی هُدًی مُّسْتَقِيْمٍ o وَاِنْ جَادَلُوْكَ
فَقُلِ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ o اَللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
فِيْمَا كُنْتُمْ فِيْهِ تَخْتَلِفُوْنَ o (سورہ حج: ٦٧-٦٩)

"ہم نے ہر ایک امت کے لیے ایک طریقۂ عبادت مقرر کیا ہے اور وہ اس پر کاربند ہیں۔ پس ان کو (یعنی یہود و نصاریٰ کو) اس معاملے میں تم سے

جھگڑنا نہیں چاہیے، اور تم لوگوں کو اپنے رب کی طرف بلاتے رہو۔ بلاشبہ تم ہی سیدھے راستے پر ہو۔ اگر وہ لوگ تم سے مجادلہ کریں تو کہہ دو کہ اللہ تمہارے اعمال سے خوب باخبر ہے۔ تم جس چیز میں اختلاف کرتے ہو اللہ اس کا فیصلہ تمہارے درمیان روزِ آخرت کردے گا۔"

اشکال عبادت کی طرح ایک متعین سمت عبادت بھی کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی۔ فرمایا گیا ہے:

وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ ۝ اِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ ۝ (سورہ بقرہ: ۱۱٤)

"مشرق اور مغرب دونوں اللہ کے ہیں۔ پس تم جس طرف بھی رخ کرو ادھر ہی اللہ ہے، بے شک اللہ بہت وسیع اور باخبر ہے۔"

دوسری جگہ فرمایا گیا ہے۔"

لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلٰئِكَةِ وَ الْكِتٰبِ وَ النَّبِيّٖنَ ج وَاٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِى الْقُرْبٰى وَالْيَتٰمٰى وَالْمَسٰكِيْنَ وَ ابْنَ السَّبِيْلِ وَ السَّائِلِيْنَ وَ فِى الرِّقَابِ ج وَ أَقَامَ الصَّلٰوةَ وَ اٰتَى الزَّكٰوةَ ج وَالْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عٰهَدُوْا ج وَ الصّٰبِرِيْنَ فِى الْبَاْسَآءِ وَ الضَّرَّآءِ وَ حِيْنَ الْبَاْسِ ط أُولٰئِكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا ط وَ أُولٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ ۝ (سورہ بقرہ: ۱۷۷)

"نیکی محض یہ نہیں ہے کہ تم (بوقت عبادت) اپنا رخ مشرق اور مغرب کی طرف کرلو بلکہ نیکی ان کی ہے جو اللہ، یوم آخرت، ملائکہ اور کتابوں اور نبیوں پر ایمان لائیں اور مال کی محبت کے باوجود اس کو قرابت داروں،

یتیموں، مسکینوں، مسافروں، حاجت مندوں اور بند غلامی سے آزاد کرانے میں خرچ کریں، اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں، اور جب کوئی عہد کریں تو اس کو پورا کریں، نیز فقر و فاقہ، جسمانی تکلیف اور لڑائی کے دوران میں ثابت قدمی دکھائیں۔ یہی لوگ سچے اور نیکوکار ہیں۔"

لیکن بوقت عبادت کسی ایک سمت میں ہونا بھی ضروری ہے اس لیے کہ اس کے بغیر ارتکاز ذہن ممکن نہیں ہے۔ اسلام میں ایک مخصوص سمت میں رخ کر کے نماز اسی لیے ادا کی جاتی ہے تاکہ نمازیوں کے احساسات و جذبات میں وحدت پیدا ہو۔ (۳۵)

اقبال کہتے ہیں کہ اجتماعی عبادت کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ اس سے رنگ و نسل اور سماجی مرتبے کا احساس باطل ہو جاتا ہے۔ آقا اور غلام، سید اور غیر سید سب ایک صف میں کندھے سے کندھا ملا کر کھڑے ہوتے ہیں۔ مساوات انسانی کا اس سے عمدہ نمونہ ملنا مشکل ہے۔ کیا ہندو اس بات کا تصور کر سکتا ہے کہ برہمن اور شودر ایک ساتھ ایک ہی صف میں کھڑے ہوں۔

مختلف قبائل اور اقوام میں نسل انسانی کی تقسیم کی غرض یہ نہیں تھی کہ اس کی بنیاد پر انسانوں کو ادنیٰ اور اعلیٰ کے طبقات میں بانٹ دیا جائے۔ اس کا مقصد قرآن مجید کی تعلیم کے مطابق محض یہ تھا کہ انسان ایک دوسرے سے تعارف حاصل کرے۔ اسلام میں اجتماعی عبادت ان مصنوعی دیواروں کو منہدم کرتی ہے اور سب کو ایک رشتۂ وحدت میں پروتی ہے۔ (۳۶)

گذشتہ سطور میں ہم نے اقبال کے تصور عبادت اور اس سے متعلق دیگر امور کی تفصیل پیش کی ہے۔ راقم کی رائے میں اقبال کا تصور عبادت قرآن مجید کے تصور عبادت سے پوری طرح مطابقت نہیں رکھتا۔ انہوں نے عبادت کا جو تصور پیش کیا ہے اور اس کی جو غرض و غایت بیان کی ہے وہ صوفیاء کے تصور عبادت کے زیادہ قریب ہے جو علم و عرفان سے عبارت ہے اور مراقبے کے ذریعے حاصل ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے

کہ اقبال نے مظاہر فطرت پر غور و فکر کو بھی عبادت کا جزء بتایا ہے۔

مجھے یہاں یہ کہنے کی اجازت دی جائے کہ اقبال کے تصور عبادت میں اپنشد کے تصور عبادت کی جھلک ملتی ہے۔ یہ بات اہل علم جانتے ہیں کہ ویدوں میں عبادت کے خارجی اعمال ورسوم کو بہت زیادہ اہمیت دی گئی ہے۔ اپنشد ان بے روح رسمی اعمالِ عبادت کے خلاف ردّ عمل ہے۔ اس نے اعمال اور رسوم عبادت کے بجائے گیان دھیان پر زور دیا جس کے ذریعہ عابد حقیقت مطلقہ سے اپنا ذہنی اور نفسی تعلق جوڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اپنشد میں گیان کو کرم پر فوقیت حاصل ہے۔ مسلم صوفیاء کے ذکر و فکر (مراقبہ) کا بڑا حصہ اپنشد سے ہی ماخوذ ہے۔

قرآن مجید نے عبادت کا جو تصور دیا ہے اس میں خدا کے ذکر اور تزکیۂ نفس کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ مثال کے طور پر نماز کو لیں۔ نماز کی غرض و غایت ذکر خدا ہے :اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِذِکْرِیْ (سورہ طٰہٰ: ۱۴ "میری یاد کے لیے نماز قائم کرو۔" معلوم ہوا کہ نماز خدا اور اس کے بندوں کے درمیان تعلق کا ایک مضبوط ذریعہ ہے۔

نماز کی ہیئت ترکیبی اور ان کلمات عبادت پر غور کریں جو بوقت عبادت نمازی کی زبان سے ادا ہوتے ہیں تو صاف معلوم ہوگا کہ نماز نہ صرف اس ہستی مطلق کا صحیح عرفان عطا کرتی ہے جو انسانوں کا محسن اعلیٰ اور منعم حقیقی ہے بلکہ نمازی کو ذہنی اور نفسیاتی طور پر خدا سے جوڑتی ہے۔ صحیح حدیث میں احسان کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ تم نماز اس طرح پڑھو گویا خدا کو دیکھ رہے ہو اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو یہ جان لو کہ وہ تم کو دیکھ رہا ہے۔ پہلی صورت نماز کی معراج ہے۔ اس مقام بلند تک پہنچ کر نمازی کو خدا کے ساتھ ایک شدید قسم کے ذہنی اور جذباتی تعلق کا احساس ہوتا ہے۔ یہی احساسِ تعلق خارجی زندگی میں خدا کی مکمل تابعداری کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں عبادت کے ان دونوں پہلوؤں کو ایک جامع لفظ ذکر سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

اِذَا نُوْدِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِنْ یَوْمِ الجُمُعَۃِ فَاسْعَوْا اِلیٰ ذِکْرِ اللّٰہ ۝

(سورہ جمعہ : ۹)

''جمعہ کے دن جس وقت نماز کے لیے پکارا جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو۔''

معلوم ہوا کہ ذکر خدا اور اس کے بندوں کے درمیان قرب و تعلق کا ایک اہم ذریعہ ہے۔ ہمارا روزمرّہ کا مشاہدہ ہے کہ آدمی اسی کو دل سے یاد کرتا ہے جس سے وہ گہرا قلبی تعلق رکھتا ہے۔ یہی احساسِ تعلق جب اپنے نقطۂ عروج کو پہنچ جاتا ہے تو وہ حبّ ِشدید کہلاتا ہے۔ مومن کی تعریف میں فرمایا گیا ہے:

وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَشَدُّ حُبًّا لِلّٰہ ط (سورہ بقرہ : ۱۶۵)

''اور ایمان والے اللہ سے ہی شدید محبت رکھتے ہیں۔''

خدا کا یہ ذکر جہری بھی ہے اور سری بھی:

وَاذْکُرْ رَبَّکَ فِیْ نَفْسِکَ تَضَرُّعاً وَ خِیْفَۃً وَ دُوْنَ الجَھْرِ مِنَ القَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالآصَالِ وَلاَ تَکُنْ مِنَ الغٰفِلِیْنَ ۝

(سورہ اعراف : ۲۰۵)

''اور تو دل ہی دل میں اپنے رب کو یاد کر عاجزی اور خوف کے ساتھ اور پست آواز سے (بالخصوص) صبح اور شام کے اوقات میں، اور غفلت شعاروں میں شامل نہ ہو۔''

انسان کے اندر فطرتاً نیکی اور بدی دونوں کا رجحان موجود ہے۔ یہ محض اللہ کا ذکر ہے جو بدی کے رجحان پر روک لگاتا اور نیکی کے رجحان کو ترقی دیتا ہے، اور یہی تزکیۂ نفس ہے جو دنیا اور آخرت دونوں میں کامیابی کا ضامن ہے۔ سورہ جمعہ میں ذکرِ خدا اور تزکیۂ نفس کے اس تعلق کو واضح کیا گیا ہے:

فَاِذَا قُضِيَتِ الصَّلٰوۃ فَانْتَشِرُوْا فِی الاَرْضِ وَ ابْتَغُوْا مِنْ فَضْلِ اللّٰہِ وَ اذْکُرُوْا اللّٰہَ کَثِیْراً لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ ○ (آیت : ۱۰)

"پس جب (جمعہ کی) نماز ختم ہو جائے تو تم لوگ زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل (یعنی روزی) تلاش کرو، اور اللہ کو خوب یاد رکھو تا کہ تمہیں فلاح حاصل ہو۔"

ذکر کے اس پہلو کو جو دراصل اس کے تقاضے کی حیثیت رکھتا ہے، قرآن مجید میں تقویٰ کہا گیا ہے۔ عبادات کی غرض وغایت تقویٰ کا ہی حصول ہے۔ نماز کے ذکر میں ہے:

اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْکَرِ وَلَذِکْرُاللّٰہِ اَکْبَرُ ○

(سورہ عنکبوت: ۴۵)

"بے شک نماز فحش اور برے کاموں سے روکتی ہے، اور اللہ کا ذکر بہت بڑی چیز ہے۔"

روزے کے بیان میں ارشاد ہوا ہے:

یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُوْنَ ○ (سورہ بقرہ: ۱۸۳)

"اے ایمان والو، تم پر اسی طرح روزے فرض کیے گئے ہیں جس طرح تم سے پہلے کے لوگوں پر فرض تھے تا کہ تم میں تقویٰ پیدا ہو۔"

حج کے ذکر میں ہے:

لَنْ یَّنَالَ اللّٰہَ لُحُوْمُھَا وَلَا دِمَائُھَا وَلٰکِنْ یَّنَالُہُ التَّقْوٰی مِنْکُمْ ط

(سورہ حج: ۳۷)

"اللہ تک نہ تو ان کا گوشت پہنچتا ہے اور نہ ان کا خون بلکہ اس تک صرف

تمہارا تقویٰ پہنچتا ہے۔"

اقبال کا یہ خیال کہ مظاہر فطرت پر غور و فکر عبادت میں داخل ہے صحیح نہیں ہے۔ یہ ایک فلسفیانہ خیال ہے جو اپنشد سے لیا گیا ہے جیسا کہ اس سے پہلے بیان ہوا۔ ذکر اور فکر باعتبار حقیقت دو الگ چیز ہیں البتہ ان میں ایک قسم کا نوعی اتحاد پایا جاتا ہے۔ جہاں ذکر ہو گا وہاں لازماً فکر بھی ہو گی لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جہاں فکر ہو وہاں ذکر بھی ہو۔ قرآن مجید میں ایک مقام پر ذکر اور فکر کے لزوم کو ان لفظوں میں بیان کیا گیا ہے:

الَّذِیْنَ یَذْکُرُوْنَ اللّٰہَ قِیَاماً وَّقُعُوْداً وَّعَلٰی جُنُوْبِھِمْ وَیَتَفَکَّرُوْنَ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ج رَبَّنَا مَاخَلَقْتَ ھٰذَا بَاطِلاً ج سُبْحَانَکَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ O (سورہ ال عمران: ۱۹۱)

"ان ارباب عقل کے لیے جو خدا کو کھڑے، بیٹھے اور اپنے پہلوؤں پر یاد کرتے ہیں اور آسمانوں اور زمین کی خلقت پر غور و فکر کرتے ہیں۔ اے ہمارے رب، اس کارخانۂ خلقت کو تو نے بے مقصد نہیں بنایا ہے، تیری ذات اس نقص سے پاک ہے۔ تو ہم کو عذاب دوزخ سے بچا۔"

قرآن مجید کی مذکورہ تعلیم کے باوجود بعض صوفیاء نے ذکر اور فکر میں تفریق کی جرأت کی اور تخلیق عالم میں غور و فکر چھوڑ کر گوشۂ تنہائی میں جا بیٹھے۔ اقبال نے بھی تفریق کی روش اختیار کی اور فکر کو ذکر پر مقدم کر دیا۔ اس کے برخلاف بعض صوفیاء نے ذکر اور فکر دونوں کو لیا لیکن فکر کا مفہوم بدل دیا۔ خلقتِ کائنات میں غور و فکر کے بجائے ذات مطلق کو ہی محور فکر بنا لیا جو یقیناً قرآن کی تعلیم سے کھلا انحراف ہے۔

اقبال نے سمت قبلہ کے بارے میں جس خیال کا اظہار کیا ہے وہ درست نہیں ہے۔ قبلہ یعنی ایک خاص سمت میں رخ کر کے نماز پڑھنے کی غرض یہ نہیں ہے کہ اس سے نمازیوں کے اندر وحدت احساس پیدا ہو جیسا کہ اقبال نے لکھا ہے بلکہ اس

کی غرض توحید کا اثبات ہے جو اسلام کی روح ہے۔ مسلمانوں کا قبلہ خانۂ کعبہ ہے اور وہی توحید کا پہلا مرکز ہے جسے دنیائے انسانیت کے سب سے بڑے محسن اور موحد ابراہیم علیہ السلام نے قائم کیا تھا۔ قبلے کی توحیدی حیثیت اس دعا سے واضح ہے جو نماز کے بالکل آغاز میں پڑھی جاتی ہے:

اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهِیَ لِلَّذِیْ فَطَرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ حَنِیْفاً وَمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ ○ (سورہ انعام: ۷۹)

"میں نے یکسو ہو کر اپنا رخ اس ہستی کی طرف کر لیا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے، اور میں مشرکوں میں سے نہیں ہوں۔"

معلوم ہوا کہ اسلامی عبادت کے مفہوم میں توحید کا تصور اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ نماز اور حج دراصل توحید کی عملی شکلیں ہیں۔ قرآن اور حدیث دونوں میں مذکور ہے کہ نماز ہی وہ چیز ہے جو کفر اور ایمان کے درمیان حدِ فاصل ہے۔

ماخذ و حواشی

(۱) The Reconstruction of Religious Thought In Islam: The Conception of God And the Meaning of Prayer, P.63

(۲) یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ اکثر مذاہب میں خدا کے شخصی ہونے کا تصور ملتا ہے۔

(۳) وحدت الوجود معروف معنی میں کوئی مذہب نہیں ہے۔

(۴) The Conception of God And the Meaning of Prayer, P. 64

(۵) ایضاً ص ۶۵ (۶) ایضاً ص ۶۹ (۷) ایضاً ص ۷۰، ۷۱ (۸) سورہ ق: آیت ۱۶

(۹) The Conception of God And the Meaning of Prayer, PP.71,72

(۱۰) ایضاً ص ۱۱۹

(۱۱) دیکھیں، راقم کی کتاب، وحدۃ الوجود، ایک غیر اسلامی نظریہ، مطبوعہ ۱۹۹۳ء ص ۱۳۸، ۱۳۹

(۱۲) The Conception of God And the Meaning of Prayer, P.119

(۱۳) ایضاً ص ۷۵ (۱۴) ایضاً ص ۷۶ (۱۵) ایضاً (۱۶) ایضاً ص ۷۷ (۱۷) ایضاً (۱۸) ایضاً ص ۷۸
(۱۹) ایضاً (۲۰) ایضاً ص ۷۹ (۲۱) دیکھیں سورہ حشر، آیات ۲۲-۲۴

(۲۲) تفصیل کے لیے دیکھیں، راقم کی کتاب، تجلیات حق ص ۱۵۵

(۲۳) The Conception of God And the Meaning of Prayer, P. 80

(۲۴) مزید دیکھیں، سورہ دہر آیت ۳، اور سورہ احقاف آیت ۴۶

(۲۵) The Conception of God And the Meaning of Prayer, PP.80, 81,

(۲۶) تفصیل کے لیے دیکھیں حوالۂ سابق ص ۸۱ تا ۸۸ (۲۷) ایضاً ص ۸۷ (۲۸) ایضاً ص ۸۹
(۲۹) ایضاً (۳۰) ایضاً ص ۹۰ (۳۱) ایضاً (۳۲) ایضاً ص ۹۱ (۳۳) ایضاً (۳۴) ایضاً ص ۹۲

(۳۵) ایضاً ص ۹۳ (۳۶) ایضاً ص ۹۴

چوتھا خطبہ

انسانی نفس-اس کی آزادی اور سرمدیت
(Human Ego– His Freedom And Immortality)

اس خطبے میں اقبال نے نفس کی آزادی، اس کی بقا اور سرمدیت کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ قرآن مجید میں انسان کی انفرادیت اور اس کی سرمدیت پر بہت زور دیا گیا ہے۔ چنانچہ صاف لفظوں میں کہا گیا ہے کہ ہر شخص اپنے نتائج اعمال کا ذمہ دار ہے، کوئی فرد دوسرے فرد کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ وہ فک رہن (Redemption) کے تصور کے بھی خلاف ہے۔ مزید بر آں قرآن حکیم سے تین باتیں بالکل واضح ہیں:

(۱) انسان خدا کی ایک مخصوص اور منتخب مخلوق (Chosen of God) ہے جیسا کہ فرمایا ہے:

ثُمَّ اجۡتَبٰهُ رَبُّهٗ فَتَابَ عَلَيۡهِ وَهَدٰى ○ (سورہ طٰہٰ: ۱۲۲)

"پھر اس کے رب نے اس کو (یعنی آدم کو) سرفراز کیا اور اس کی توبہ قبول کی اور اس کو ہدایت بخشی۔"

(۲) انسان اپنی تمام کوتاہیوں اور لغزشوں کے باوجود زمین پر خدا کا خلیفہ ہے:

وَاِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ؕ قَالُوْٓا اَتَجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وَیَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ؕ قَالَ اِنِّیْٓ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ○

(سورہ بقرہ : ۳۰)

"اور یاد کرو جب کہ تمہارے رب نے فرشتوں سے کہا کہ میں زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہوں۔ انہوں نے کہا، کیا تو اس میں اس کو خلیفہ بنائے گا جو اس میں فتنہ وفساد برپا کرے اور خوں ریزی کرے، اور ہم تو تیری حمد کے ساتھ تسبیح وتقدیس کرتے ہی ہیں۔ فرمایا، میں جو جانتا ہوں وہ تم نہیں جانتے۔"

(۳) انسان صاحب اختیار ہستی ہے اور یہ حیثیت اس میں مضمر خطرات کے باوجود اس نے خود قبول کی ہے:

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَیْنَ اَنْ یَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ ؕ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا ○ (سورہ احزاب : ۷۲)

"ہم نے اپنی امانت آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کی تو انہوں نے اس بار امانت کو اٹھانے سے انکار کیا اور اس سے ڈر گئے۔ اور انسان نے اس کو اٹھالیا بے شک وہ ظالم اور جاہل ہے۔"

مذکورہ امور ثلاثہ میں سے پہلی اور تیسری بات تو صحیح ہے لیکن دوسری بات راقم کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ قرآن مجید میں یہ بات کہیں بھی نہیں کہی گئی ہے کہ انسان اس زمین پر خدا کا خلیفہ ہے۔ خدا کی ذات اس عیب سے پاک ہے کہ اس کا کوئی خلیفہ یعنی نائب ہو۔ خدا حیّ وقیّوم ہے اس لیے اس کی نیابت کا تصور خواہ یہ نیابت فی الاختیار ہی کیوں نہ ہو، ایک طرح کا شرک ہے۔ سورہ بقرہ میں جس کا اقبال نے حوالہ

دیا ہے، صرف یہ بات کہی گئی ہے کہ خدا زمین میں ایک خلیفہ بنانے والا ہے (اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَۃً) اس آیت سے یہ مفہوم کہاں سے نکل آیا کہ انسان زمین پر خدا کا نائب ہے۔ یہاں خلیفہ کے اصطلاحی معنی مراد ہیں یعنی صاحب اختیار حاکم (۳) اس کی متعدد نظریں قرآن مجید میں موجود ہیں۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

يَا دَاءُودُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيْفَةً فِي الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ الخ (سورہ ص: ۲۶)

"اے داؤد، ہم نے تم کو زمین میں خلیفہ (حاکم) بنایا ہے پس تم لوگوں کے درمیان حق کے مطابق فیصلہ کرو۔"

اقبال کا یہ خیال صحیح ہے کہ قرآن مجید میں انسان کی انفرادیت (Individu-ality) کا تذکرہ ایک سے زیادہ مقامات پر آیا ہے۔ انہوں نے حیرت کا اظہار کیا ہے کہ قرآن کی اس واضح تعلیم کے باوجود مسلم مفکرین نے شعور کی وحدت (Unity of Con-sciousness) کو اپنا موضوع فکر نہیں بنایا۔ چنانچہ متکلمین نے روح کو مادہ کی ایک لطیف قسم قرار دیا یعنی وہ جوہر نہیں، حادث ہے۔ جسم کی موت کے ساتھ وہ بھی فنا ہو جاتی ہے اور روز آخرت دوبارہ پیدا کی جائے گی۔

اقبال کا خیال ہے کہ مسلم مفکرین نے روح و بدن کی ثنویت کا تصور یونانی فکر سے لیا ہے۔ اس کے علاوہ دوسرے مکاتب فکر نے بھی ان کے خیال پر اثر ڈالا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلام کی اشاعت سے پہلے دنیا میں جن قوموں کو فکری لحاظ سے غلبہ حاصل تھا ان میں نسطوری، یہودی اور زردشتی قابل ذکر ہیں۔ وسطی اور مغربی ایشیاء کے بیشتر علاقوں میں انہی قوموں کے افکار و خیالات پھیلے ہوئے تھے۔ ان ملکوں میں سے جو قومیں حلقہ بگوش اسلام ہوئیں وہ اپنے ساتھ اپنے تہذیبی تصورات بھی لے کر آئیں اور اسلامی تصورات کے ساتھ ان کو خلط ملط کر دیا۔ یہ کلچر بدن اور روح کی ثنویت کا قائل تھا۔ مجوسی فکر میں یہ تصور عنصر غالب کی حیثیت رکھتا تھا اور اسی

مجوسی تصور ثنویت سے مسلم مفکرین متاثر ہوئے اور ان کی تحریروں میں یہ تصور راہ پا گیا۔ یہ صرف صوفیاء کبار تھے جنہوں نے ماہیت وجود کی طرف توجہ کی۔ (۴)

قرآن مجید کے بیان کے مطابق جیسا کہ اقبال نے لکھا ہے، علم کے تین ذریعے ہیں، تاریخ، فطرت اور نفس انسانی۔ صوفیاء نے اس آخری ذریعۂ علم کو اپنے باطنی تجربے کی بنیاد بنایا اور اس کی وحدت کو سمجھنے کی کوشش کی۔ ان تجربات سے وہ اس نتیجے تک پہنچے کہ روح انسانی اور خدا میں گہرا تعلق ہے۔ ان روحانی تجربوں کی تکمیل منصور حلاج کے اس قول کی صورت میں ہوئی کہ میں حق ہوں (انا الحق)۔ (۵)

حلاج کے معاصرین اور ان کے بعد کے لوگوں نے اس قول کو ہمہ اوست اور وحدۃ الوجود کے مترادف سمجھا۔ علماء ظاہر نے اس کو کلمۂ کفر قرار دیا اور منصور کو سزائے موت دی گئی۔ وحدۃ الوجود کے حامیوں نے جن میں مولانا روم جیسی جلیل القدر شخصیت شامل ہے، اس قول کی مختلف تاویلیں کی ہیں۔ (۶) اقبال نے اس قول کی تاویل کرتے ہوئے لکھا ہے۔ (۷)

> ''منصور کے معاصرین اور اس کے پیروؤں نے انا الحق کو ہمہ اوست کا ہم معنی سمجھ لیا لیکن فرانسیسی مستشرق M.Massignon نے منصور کی جو بعض تحریریں جمع کر کے شائع کی ہیں ان سے یہ بات بالکل ثابت ہے کہ انا الحق سے منصور کی مراد خدا کی مطلقیت اور اس کی وحدت کی نفی نہیں تھی۔ اس کے روحانی تجربے کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ قطرہ سمندر سے ہم آغوش ہو گیا بلکہ اس کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ انسانی انا ایک حقیقت ہے، وہ اپنا ایک مستقل وجود رکھتی ہے۔ منصور کا یہ قول متکلمین کے خلاف ایک کھلا چیلنج تھا۔'' (۸)

اقبال کی مذکورہ تاویل، تاویل بے جا ہے۔ منصور حلاج کے معاصرین بھی اس کا یہ مفہوم نہیں لیتے تھے کہ انا ایک حقیقت ہے۔ '' انا الحق '' کا صحیح مفہوم یہ ہے کہ جس طرح عالم حق ہے (العالم حق) (۹) اسی طرح انا بھی حق ہے، دونوں جگہ ایک ہی حقیقت (حقیقت مطلقہ) مستور ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ قول، قول باطل ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ منصور کا قول ویدانت سے ماخوذ ہے۔ خود علامہ اقبال نے فلسفۂ عجم میں لکھا ہے:

"ہندو زائرین نے جو ان بدھ مندروں کو جایا کرتے تھے جو اس وقت "باکو" میں موجود تھے، منصور کو بالکل وحدۃالوجودی بنادیا اور وہ ایک سچے ہندو کی طرح انا الحق (اھم برھما آسمی) چلااٹھا۔"(۱۰)

ہندوؤں کی مذہبی کتابوں میں صاف لکھا ہے کہ جو حقیقت انسان کے باطن میں مستور ہے وہ وہی چیز ہے جو کائنات کے اندر موجود ہے۔ اور انسانی زندگی کا مقصد یہ ہے کہ اس کائناتی حقیقت (حقیقت مطلقہ) سے ربط واتحاد پیدا کرے تاکہ اس کو سرمدی حیات اور دائمی مسرت حاصل ہو۔ ہنود کی فلسفیانہ کتاب اپنشد کا یہی اساسی خیال ہے۔ پی، ڈی، شاستری لکھتے ہیں:

The up anishad expounded the Knowledge of the Divine and hold that the purpose of human life is to attain union with it — moksha, in which state the libarated soul attains to the dignity and bliss — ananda — of God. Human kind today has forgotten the divine self that lies within it as an evolutionary possibility.(11)

"اپنشد میں ربانی علم کا بیان ہے، اور وہ بتاتی ہے کہ انسانی زندگی کا مقصد خدا کے ساتھ کامل اتحاد واتصال ہے۔ اسی کا نام مکشا (نجات) ہے۔ اس حالت میں آزادی سے بہرہ یاب روح سکون اور عظمت یعنی خدا کے آنند سے ہم کنار ہوتی ہے..... آج نسل انسانی یہ بات بھول چکی ہے کہ اس کے باطن میں نفس ربانی ایک ارتقائی امکان کی حیثیت سے موجود ہے۔"

اقبال کا خیال ہے کہ قدیم علم کلام سے انسانی نفس کی حقیقت کا ادراک مشکل ہے اور یہ اس معاملے میں بالکل غیر مفید ہے۔ چونکہ زمانے کا عقلی مزاج بدل چکا ہے

اس لیے ضروری ہے کہ ہم حقیقت نفس کو سمجھنے کے لیے جدید نفسیات اور فلسفہ کی طرف رجوع کریں۔

اس سلسلے میں اقبال نے سب سے پہلے مشہور مغربی فلسفی بریڈلے کا حوالہ دیا ہے جس نے اپنی کتاب "Appearance and Reality" میں نفس کی ماہیت کا گہرائی سے جائزہ لیا ہے۔ اس جائزے میں وہ اس نتیجے تک پہنچا کہ نفس کا وجود غیر حقیقی ہے۔ اس کے نزدیک کسی چیز کے حقیقی ہونے کے لیے لازمی ہے کہ اس میں منطقی تضاد نہ ہو اور نفس میں تناقضات (Contradictions) پائے جاتے ہیں۔

اقبال نے اس کے جواب میں لکھا ہے کہ نفس اپنے ارتقاء کے جس مرحلے میں ہے اس میں بلاشبہ کلی وحدت نظر نہیں آتی۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ نفس میں وحدت کی طلب موجود ہے اور کلی وحدت (Perfect Unity) کی تشکیل کے لیے ابھی اسے مختلف النوع مراحل اور عوالم سے گذرنا ہے۔ (۱۲)

اگر نفس انسانی ایک حقیقت ہے تو اس کے ادراک کی کیا صورت ہو گی؟ اس سلسلے میں اقبال نے نفس کی دو خصوصیات کا ذکر کیا ہے جن کی مدد سے ہم اس کا ادراک حاصل کر سکتے ہیں۔ اس کی پہلی خصوصیت ذہنی وحدت (Mental Unity) ہے۔ یہ نفس ہی ہے جو ہماری مختلف شعوری حالتوں کو منظم کر کے ایک وحدت میں لے آتا ہے۔ مثلاً ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ تاج محل کی خوب صورتی کا اعتراف اس سے دور ہونے کے بعد بدل جاتا ہے۔ اسی طرح ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ ہمارا ایک اعتقاد دوسرے اعتقاد کے دائیں یا بائیں واقع ہے۔ مزید بر آں جو نفس مکانیت کا تصور کرتا ہے وہ خود مکانیت سے بری ہے۔ چنانچہ وہ ایک سے زیادہ مکان کا تصور کر سکتا ہے۔ بیدار شعور (Waking Consciousness) کا مکان حالتِ خواب کے مکان سے کوئی نسبت نہیں رکھتا، دونوں ایک دوسرے سے علیٰحدہ ہیں اور ایک دوسرے پر کسی معنی میں اثر انداز نہیں ہوتے۔ جسم کا ایک ہی مکان ہے اور وہ اس میں مقید ہے لیکن نفس اس معنی میں مکان میں قید نہیں ہے۔ ذہنی اور طبعی حوادث زمان

اور مکان میں واقع ہوتے ہیں لیکن نفسی زمان مادی زمان سے بالکل مختلف چیز ہے۔ نفس کے اندر زمانے کی مختلف حالتیں ایک ناقابل امتیاز شعوری کیفیت میں ہوتی ہیں۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہ ماضی ہے، یہ حال ہے، اور یہ مستقبل ہے۔ وہ باہم مخلوط ہوتے ہیں لیکن عالم طبیعی میں ماضی، حال اور مستقبل ایک ہی زمانے میں نہیں پائے جاسکتے ہیں۔ فی الواقع زمانِ حقیقی کا تعلق نفس سے ہے، عالم طبیعی سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ عالمِ طبیعی میں جس چیز کو ہم زمان کہتے ہیں وہ زمان حقیقی کے محض خارجی آثار ہیں۔

نفس انسانی کی دوسری اہم خصوصیت خلوت (Privacy) ہے۔ اگر میں کسی چیز کی خواہش کرتا ہوں تو یہ تنہا میری خواہش ہے اور اس خواہش کی تکمیل میری ذاتی مسرت ہے نہ کہ کسی اور نفس کی۔ اگر سارے انسان مل کر کسی چیز کی خواہش کریں اور وہ خواہش پوری ہو جائے تو یہ ان کی خواہش کی تکمیل ہوئی نہ کہ میری خواہش کی تکمیل جب کہ میری خواہش شرمندۂ تکمیل نہ ہوئی ہو۔ ایک ماہرِ امراضِ دنداں کو میرے درد کے ساتھ ہمدردی ہو سکتی ہے لیکن وہ خود یہ دردِ محسوس نہیں کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر میں کسی شخص کو پہچانتا ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ میں پہلے سے اس کو جانتا ہوں۔ کسی شخص یا جگہ کے علم کے معنی ہیں کہ یہ چیزیں میرے تجربے میں پہلے سے آچکی ہیں نہ کہ کسی دوسرے نفس کے تجربہ میں۔ (۱۳)

یہاں اقبال نے سوال اٹھایا ہے کہ یہ "میں" کیا چیز ہے؟ امام غزالیؒ اور ان کے ہم خیال علماء کے نزدیک روح (نفس یا انا) ناقابل تقسیم اور غیر تغیر پذیر جوہر بسیط ہے۔ یہ احوال شعور سے بالکل مختلف ایک چیز ہے۔ مرورِ زمانہ کا اس پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ احوالِ شعور کی حیثیت روح کے اوصاف یا عرض کی ہے اور یہ تغیر پذیر ہیں لیکن تغیر پذیری کے اس سیلان میں خود جوہر روح غیر متغیر رہتا ہے۔

اقبال اس تصور روح (انا) کو صحیح تسلیم نہیں کرتے اور اسے نفسیاتی سے زیادہ مابعد الطبیعی قرار دیتے ہیں۔ وہ جرمن فلسفی کانٹ کے نظریۂ انا کے بھی منکر ہیں اور اس کے اس خیال کو درست نہیں مانتے کہ ہمارے شعوری تجربے دراصل مادۂ روح

کے اوصاف ہیں۔مادہ ٔ روح کبھی خود کو تجربات میں ظاہر نہیں کر سکتا ہے۔(۱۴)

ان تردیدات کے بعد اقبال جدید نفسیات کی تحقیقات کی روشنی میں انا کی حقیقت معلوم کرتے ہیں۔اس سلسلے میں انہوں نے مشہور امریکی ماہر نفسیات ولیم جیمز کے نظریہ ٔ انا کا جائزہ لیا ہے۔اس ماہر نفسیات کے بیان کے مطابق شعور دراصل خیالات کا ایک دھارا ہے۔ نفس (انا) احوال شعور سے علیحدہ کوئی چیز نہیں ہے بلکہ وہ نظام خیالات کا ایک حصہ ہے، دوسرے لفظوں میں گذشتہ اور آیندہ خیالات کے درمیان جو ربط و تسلسل ہے دراصل وہی انا (Ego) ہے۔(۱۵)

اقبال نے جیمز کے نظریۂ انا پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ایک خیال کے جانے اور دوسرے خیال کے آنے کے درمیان وجود کا تسلسل باقی نہیں رہتا کیونکہ ایک اگر موجود ہوتا ہے تو دوسرا معدوم ہو چکا ہوتا ہے۔ہم اپنے احساسات، فیصلوں اور تمناؤں کے عمل میں انا کی ہستی کا ادراک کرتے ہیں۔ انسان اور اس کے ماحول کے درمیان ایک مسلسل کشاکش رہتی ہے۔ایک دوسرے کو مغلوب کرنے کی کوشش کرتا ہے۔اس عمل میں انا الگ تھلگ نہیں رہتی بلکہ وہ اس میں ایک ہادی و ناظم قوت کی حیثیت سے موجود ہوتی ہے۔اقبال نے اس خیال کی تائید میں کہ انا ایک ہادی قوت (Directive Energy) ہے، قرآن مجید کی آیت ذیل کو پیش کیا ہے:

یَسۡـَٔلُوۡنَکَ عَنِ الرُّوۡحِ ؕ قُلِ الرُّوۡحُ مِنۡ اَمۡرِ رَبِّیۡ وَمَاۤ اُوۡتِیۡتُمۡ
مِّنَ الۡعِلۡمِ اِلَّا قَلِیۡلًا O (سورہ بنی اسرائیل : ۸۵)

”وہ تم سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ کہہ دو کہ روح میرے رب کے حکم میں سے ہے اور تم کو بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے۔“

اس آیت میں امر (مِنۡ اَمۡرِ رَبِّیۡ) کا لفظ استعمال ہوا ہے اس کا مفہوم بیان کرتے ہوئے اقبال نے لکھا ہے:

"لفظ امر کا مفہوم جاننے کے لیے ضروری ہے کہ ہم قرآن مجید کے بیان کے مطابق امر اور خلق کے مفہوم میں جو فرق ہے اس کو ملحوظ رکھیں۔ برطانوی فلسفی پرنگل پیٹیسن نے اس پر اظہارِ افسوس کیا ہے کہ انگریزی زبان میں خدا اور کائنات اور خدا اور نفس انسانی میں تعلق کے اظہار کے لیے صرف ایک لفظ تخلیق (Creation) ہے۔ عربی زبان اس لحاظ سے خوش قسمت ہے کہ اس میں خلق اور امر دو لفظ ہیں جن سے مذکورہ تعلق کا اظہار نہایت عمدہ طور پر ہوتا ہے۔ خلق تکوین ہے اور امر ہدایت عمل (Direction) ہے جیسا کہ قرآن مجید میں کہا گیا ہے: "تخلیق بھی اسی کی ہے اور ہدایت بھی اسی کی ہے۔" (۷: ۵۴) اس آیت سے بالکل ظاہر ہے کہ روح کی واقعی فطرت میں ہدایت ہے اس لیے کہ وہ خدا کی ہادی قوت (Directive Energy) سے صادر ہوتی ہے۔ ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ الٰہی امر وحدت روح کی شکل میں کس طرح عمل کرتا ہے۔ قرآن میں کہا گیا ہے کہ ہر شخص اپنے طریقے پر عمل کرتا ہے اور خدا ہی ٹھیک طور پر جانتا ہے کہ کون زیادہ سیدھی راہ پر ہے (۸۶:۱۷) اس آیت سے معلوم ہوا کہ میری واقعی شخصیت (انا) کوئی چیز نہیں بلکہ وہ ایک عمل (Act) ہے۔ میرا تجربہ بہت سے اعمال سے عبارت ہے جو ایک دوسرے سے نسبت رکھتے ہیں اور ایک ہادی مقصد (Directive Purpose) کی وحدت کے تحت منضبط ہوتے ہیں۔ میری کل حقیقت ایک ہادی رجحان (Directive Attitude) ہے۔ مجھ کو کسی مادی اور مکانی شے کی طرح محسوس نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ میرے عزائم اور ارادوں اور میرے اغراض اور تمناؤں کی روشنی میں میری اصلی شخصیت کا ادراک اور اس کی تعبیر و تشریح ممکن ہے۔" (۱۶)

سطور بالا میں اقبال نے لفظ امر کی جس طور پر تشریح کی ہے وہ راقم کے نزدیک قابل اعتراض ہے۔ قرآن مجید میں "امر" اور اس کے مشتقات کا ذکر بکثرت آیا ہے لیکن کسی جگہ بھی یہ ہدایت عمل کے معنی میں استعمال نہیں ہوا ہے۔ قرآن مجید میں اس کے محل استعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ امر کے معنی حکم، معاملہ اور فیصلہ کے

ہیں۔ مثلاً حکم کے معنی میں ہے : وَعَصَوْا رُسُلَهٗ وَاتَّبَعُوْٓا اَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيْدٍ(سورہ ھود : ۵۹) "قوم عاد نے اس کے رسولوں کی نافرمانی کی اور ایسے لوگوں کے پیچھے چلے جو ظالم اور سرکش تھے۔" دوسرے مقام پر ہے :وَكَاَيِّنْ مِّنْ قَرْيَةٍ عَتَتْ عَنْ اَمْرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهٖ فَحَاسَبْنٰهَا حِسَابًا شَدِيْدًا (سورہ طلاق:۸)"اور کتنی ہی بستیاں ایسی تھیں جنھوں نے اپنے رب کا حکم نہیں مانا اور اس کے رسولوں سے سرتابی کی۔ پس ہم نے ان کا سخت محاسبہ کیا۔" اسی سے اولوالامر کا لفظ بنا ہے صاحبِ حکم واختیار کے معنی میں :اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ (سورہ نساء: ۵۹) "اللہ کی اطاعت کرو اور اس کے رسول کی، اور جو لوگ تم میں صاحب اختیار ہوں ان کی بھی اطاعت کرو۔"

معاملے کے معنی میں ایک جگہ ہے :وَاَمْرُ السَّاعَةِ كَلَمْحِ الْبَصَرِ (سورہ نحل : ۷۷) "قیامت کا معاملہ بس پلک کا جھپکانا ہے۔" دوسرے مقام پر ہے :اَفْتُوْنِيْ فِيْٓ اَمْرِيْ مَا كُنْتُ قَاطِعَةً اَمْرًا حَتّٰى تَشْهَدُوْنِ (سورہ نمل : ۳۲) "میرے اس معاملے میں مجھے رائے دو۔ میں کسی معاملے کا قطعی فیصلہ اسی وقت کرتی ہوں جب تم لوگ بھی موجود ہو۔" ایک اور مقام پر ہے :رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوْبَنَا وَاِسْرَافَنَا فِيْٓ اَمْرِنَا(سورہ آل عمران :۱۴۷) اے ہمارے رب ، ہمارے گناہ بخش دے اور ہمارے معاملے میں ہماری بے اعتدالیوں سے بھی درگذر فرما۔"

فیصلہ کے معنی میں ایک جگہ ارشاد ہوا ہے :وَاِذَا قَضٰٓى اَمْرًا فَاِنَّمَا يَقُوْلُ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ(سورہ بقرہ: ۱۱۷) "اور جب وہ کسی بات کا فیصلہ کرلیتا ہے تو بس کہتا ہے کہ ہو جا اور وہ چیز ہو جاتی ہے۔" دوسری جگہ ہے :يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا ط وَالْاَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلّٰهِ (سورہ انفطار : ۱۹) "اس دن کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے کچھ کام نہ آسکے گا اور فیصلہ اللہ ہی کے ہاتھ میں ہوگا۔" ایک اور جگہ ہے :يَقُوْلُوْنَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ مَّا قُتِلْنَا هٰهُنَا(سورہ آل عمران : ۱۵۴) "وہ کہتے ہیں کہ اگر فیصلے میں کچھ ہمارا بھی دخل ہوتا تو ہم یہاں مقتول نہ ہوتے۔"

سورہ بنی اسرائیل میں جہاں روح کے سلسلے میں امر کا لفظ آیا ہے (قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّی) وہاں اس کے معنی حکم کے ہیں یعنی روح کا وجود اللہ کے حکم میں سے ہے۔امر کے اس مفہوم کی وضاحت بھی قرآن مجید میں کر دی گئی ہے، فرمایا: اِنَّمَا اَمْرُهٗ اِذَا اَرَادَ شَيْئاً اَنْ يَقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنَ (سورہ یٰس : ۸۲) "اس کا امر (حکم) بس یہ ہے کہ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کر لیتا ہے تو کہتا ہے، ہو جا اور وہ چیز ہو جاتی ہے۔" اس آیت سے معلوم ہوا کہ روح کا معاملہ " كُنْ فَيَكُوْنَ" کے زمرہ سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ "كُنْ" کس طرح "فَيَكُوْنَ" بنتا ہے اس کا فہم انسان کے لیے ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ روح کے متعلق مذکورہ سوال کے جواب میں جہاں یہ کہا گیا ہے کہ وہ خدا کی طرف سے ایک حکم ہے وہاں یہ بھی واضح کر دیا گیا کہ انسان کا محدود علم حقیقت روح کے ادراک سے قاصر ہے (وَمَا اُوْتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلاَّ قَلِيْلاً)

قرآن مجید میں جہاں خلق اور امر کے الفاظ ساتھ ساتھ استعمال ہوئے ہیں (اَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ تَبَارَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ . اعراف : ۵۴) وہاں بھی امر کے معنی حکم (Command) کے ہیں۔ رب قرآن مجید کی ایک اہم اصطلاح ہے اور اس کے معنی آقا اور حاکم (Lord) کے ہیں۔ خلق اور امر کے ذکر کے بعد "تَبَارَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعَالَمِيْنَ" کا جملہ امر کے اس مفہوم کو واضح کرتا ہے۔

تمام مشرک قوموں کا ہمیشہ سے یہ اعتقاد رہا ہے کہ اس کائنات کا خالق اور اس کا حاکم دو الگ ہستیاں ہیں۔ خالق تو اللہ ہے لیکن کائنات پر حکمرانی کا کام اس نے اپنی بعض برگزیدہ مخلوقات، مثلاً فرشتے اور وفات یافتہ صالح بندگان خدا کے سپرد کیا ہے۔ ہندوؤں میں دیوی دیوتاؤں کا عقیدہ اسی غلط خیال کا پروردہ ہے۔ عیسائیوں کا بھی عقیدہ ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام ان کے رب (lord) ہیں۔ مذکورہ آیت یعنی اَلاَ لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ میں اسی خیال باطل کی تردید کی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ جو خدا اس کائنات کا خالق ہے وہی اس کا آمر و حاکم (Lord) بھی ہے۔

یہاں یہ بات بھی واضح کر دوں کہ قرآن مجید میں ہدایت عمل (Direction)

کے لیے امر کے بجائے ہدایت کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ مثلاً فرمایا گیا ہے :سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰی ٥ الَّذِیْ خَلَقَ فَسَوّٰی ٥ وَالَّذِیْ قَدَّرَ فَهَدٰی ٥ (سورہ اعلیٰ : ۱)
"تم اپنے بلند و برتر پروردگار کے نام کی پاکی بیان کرو جس نے بنایا پھر نوک پلک سنوارے، اور جس نے درست اندازہ کیا پھر راستہ دکھادیا (یعنی ہر ایک کو اس کی راہ عمل بتادی)۔"

راقم کا خیال ہے کہ امر کے مفہوم کے تعین میں اقبال نے حکماء اسلام، مثلاً ابو نصر فارابی اور امام غزالی وغیرہ کی تقلید کی ہے۔ دونوں فلاسفۂ اسلام نے امر سے روح اور خلق سے جسم مراد لیا ہے۔ (۱۷)

حقیقت روح (انا) پر گفتگو کے بعد اقبال نے ایک اور پیچیدہ مسئلے سے تعرض کیا ہے یعنی روح اور بدن میں تعلق کی نوعیت۔ اس سلسلے میں انہوں نے قرآن مجید کی درج ذیل آیت پیش کی ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِنْ طِیْنٍ ٥ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِیْ قَرَارٍ مَّكِیْنٍ ٥ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ ط فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِیْنَ ٥

(مومنون ۱۲-۱۴)

"اور ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصہ سے بنایا، پھر ہم نے اس کو نطفہ کی صورت میں (ایک مدت معینہ تک) ایک محفوظ مقام (رحم) میں رکھا، پھر ہم نے اس نطفہ کو خون کالوتھڑا بنایا، پھر اس خون کے لوتھڑے کو (گوشت کی) بوٹی بنایا، پھر ہم نے اس بوٹی کے اندر ہڈیاں بنائیں، پھر ان ہڈیوں پر گوشت چڑھایا، پھر ہم نے (اس میں روح ڈال کر) اس کو ایک بالکل دوسری ہی مخلوق بنادیا۔ پس بڑا ہی بابرکت ہے اللہ جو بہترین خالق ہے۔"

اقبال کہتے ہیں کہ اس آیت سے واضح ہے کہ مادی وجود (Physical Or-

(ganism پر ہی ایک دوسری تخلیق کی اساس رکھی گئی ہے۔ بدن دراصل ماتحت نفوس (Sub-Egos) کا ایک اجتماع ہے جن کے ذریعے ایک نفس برتر (Profounder Ego) سارے بدنی اعمال کو کنٹرول کرتا ہے۔

اقبال ڈیکارٹ کے اس خیال سے متفق نہیں ہیں کہ نفس اور بدن دو چیز ہیں اور پراسرار طور پر باہم ارتباط رکھنے کے باوجود ایک دوسرے سے بالکل آزاد ہیں۔ڈیکارٹ کا یہ خیال مانی کی تعلیم سے ماخوذ ہے جو ابتدا میں عیسوی عقاید میں شامل ہو گئی تھی۔ اقبال نفس اور بدن کی ثنویت کے منکر ہیں کیونکہ مادہ کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتا۔اس کا وجود صرف ہمارے محسوسات کا نتیجہ ہے جس میں وہ بہر صورت دخیل ہوتا ہے یعنی بحیثیت علت کے، اس لیے معلول سے اس کی مناسبت لازمی ہے۔ لیکن نفس اور بدن کے معاملے میں علت و معلول کی بنیاد منہدم ہو جاتی ہے۔ مثلاً اگر میری کامیابی سے کسی کو ناکامی سے دوچار ہونا پڑتا ہے تو میری کامیابی اور اس کی ناکامی میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔(۱۸)

شب و روز کا ہمارا تجربہ ہے اور طبیعی سائنس بھی یہ مان کر چلتی ہے کہ مادہ اپنا علٰحدہ اور آزاد وجود رکھتا ہے اس لیے ہم بھی تھوڑی دیر کے لیے تسلیم کر لیتے ہیں کہ بدن اور نفس دو آزاد وجود ہیں۔ وہ نامعلوم طریقے سے ایک دوسرے سے متحد ہیں مگر اعمال اور تغیرات میں بالکل متوازی خطوط پر چلتے ہیں اور ایک دوسرے پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ لیکن اس بات کو تسلیم کر لینے سے نفس کی حیثیت بدنی اعمال کے ایک خاموش تماشائی کی رہ جاتی ہے، اور اگر یہ مان لیا جائے کہ وہ ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں تو قابل مشاہدہ حقائق کی بنیاد پر یہ ثابت کرنا مشکل ہو گا کہ وہ کس مقام پر اور کس طرح تعامل کرتے ہیں اور ان میں کون اقدام کرتا ہے۔ خواہ یہ کہا جائے کہ نفس جسم کا ایک عضو ہے اور وہ اس کو اپنے طبعی افعال کی انجام دہی کے لیے ایک آلے کے طور پر استعمال کرتا ہے، اور خواہ یہ کہا جائے کہ بدن نفس کا ایک آلہ ہے، تعامل کے نقطۂ نظر سے دونوں باتیں یکساں ہیں۔ لانگ (Lange) نے اپنے

نظریۂ جذبات (Theory of Emotion) کی بنا پر یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ تعامل کے نقطۂ نظر سے بدن عامل اور نفس معمول ہے۔ لیکن یہاں اس نے دماغ کے رول کو نظرانداز کر دیا جو آخر الامر کسی جذبے یا خارجی محرک کی قسمت کا فیصلہ کرتا ہے۔ (۱۹)

لیکن راقم کے خیال میں تجربے سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ زندگی کے بیشتر معاملات میں جذبات عقل پر غالب آجاتے ہیں۔ بسا اوقات جذباتِ بے عناں کی یورش اتنی سخت و شدید ہوتی ہے کہ عقل خس و خاشاک کی طرح پامال ہو جاتی ہے، دوسرے لفظوں میں یوں کہہ لیں کہ جذبات کی تیز و تند صہبا سے عقل کا نازک آبگینہ پگھل جاتا ہے۔ عقل صرف اس حالت میں صحیح رہنمائی کرتی ہے جب معاملہ غیر جذباتی ہو یا جذبات کی روانی نارمل سطح سے اونچی نہ ہو۔ دنیا میں ہمیشہ ایسے لوگوں کی تعداد بہت کم رہی ہے جو طغیانِ جذبات میں ثابت قدمی دکھائیں اور ٹھنڈے دل و دماغ کے ساتھ کام کرنے پر قادر ہوں۔

بہر حال اقبال مذکورہ دونوں نظریات یعنی نظریۂ متوازیت (Parallelism) اور نظریۂ تعامل (Interaction) کی صحت کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کا خیال ہے کہ نفس اور بدن کے اعمال نہ تو متوازی ہیں اور نہ ہی ان میں تعامل ہے۔ ہر عمل میں نفس اور بدن بیک وقت موجود ہوتے ہیں۔ کسی عمل میں ان دونوں کا کتنا حصہ ہے اس کا فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ مثال کے طور پر میں اپنی میز سے ایک کتاب اٹھاتا ہوں۔ میرا یہ عمل واحد اور ناقابل تقسیم ہے۔ لیکن اتنی بات واضح ہے کہ اس عمل میں دماغ کی حیثیت عامل کی اور ہاتھ کی حیثیت معمول کی ہے جو بدن کا ایک حصہ ہے، لیکن یہ تعین دشوار ہے کہ باعتبار عمل ان دونوں میں سے کس کا حصہ کتنا ہے۔

بدن کوئی ایسی چیز نہیں جو خلا میں معلق ہو بلکہ وہ اعمال کا ایک نظام ہے اور جس کو ہم روح یا نفس کہتے ہیں وہ بھی اعمال کا ایک نظام ہے اور اس پہلو سے دونوں ایک دوسرے کے قریب آجاتے ہیں۔ بدن فی الواقع روح کا مظہر ہے، دوسرے لفظوں میں اس کی حیثیت روح کے اعمال یا عادات کی ہے اور اس اعتبار سے وہ روح کا

جزو لاینفک ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ اگر یہ بات صحیح ہے یعنی بدن کی حیثیت روح کے اعمال کی ہے تو پھر مادہ کیا ہے؟اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ ادنیٰ درجے (Lower Or-der) کے نفوس کا اجتماع ہے۔جب یہ نفوس باہم ملتے اور نہایت منظم طور پر تعامل کر تے ہیں تواس سے نفس اعلیٰ (Ego of High Order) کا ظہور ہو تا ہے۔اور یہ وہ دنیا ہے جہاں حقیقت اعلیٰ (انائے مطلق) اپنے اسرار کی نقاب کشائی کرتی ہے اور اپنی اصلی فطرت کا سراغ مہیا کرتی ہے۔ادنیٰ سے اعلیٰ کا ظہور کسی طرح بھی اعلیٰ کی عظمت اور قدر و قیمت کو متاثر نہیں کرتا۔ کسی چیز کا مبدأ (Origin) کوئی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ اس کی استعداد، اس کی معنویت اور اس کی آخری ارتقائی صورت ہی اہمیت رکھتی ہے۔گلاب کے پودے اور اس کے حسین و جمیل پھول میں کیا نسبت ہے، کیا مٹی اور آب و ہوا کو اس کے حسن کی علت قرار دیا جا سکتا ہے؟ پھول ایک بالکل نئی حالت ہے جو اس کی اصل اور اس کے گردو پیش سے بالکل مختلف ہے۔(۲۰)

یہ صحیح ہے کہ ابتدا میں بدن نفس پر حاوی ہو تا ہے لیکن رفتہ رفتہ ترقی کر کے نفس بدن پر غلبہ حاصل کر لیتا ہے اور اس کی حیثیت ایک آزاد وجود کی ہو جاتی ہے۔(۲۱)

یہاں اختیار اور جبر کا قدیم مسئلہ سامنے آتا ہے۔اقبال کہتے ہیں کہ طبیعی سائنس اور الٰہیات دونوں کے ماہرین نے اس مسئلے کو ٹھیک طور سے نہیں سمجھا۔خارجی فطرت میں جبر یعنی علت و معلول کا جو نظام ملتا ہے اس کی روشنی میں انہوں نے اعمالِ نفس کو بھی دیکھا اور اس پر جبریت کا اطلاق کر دیا۔اس سلسلے میں متکلمین کو بھی دھوکا ہوا۔ان کا رجحان بھی جبر کی طرف ہے، اور اختیار محض فریب بن کر رہ گیا۔خارجی فطرت میں علت و معلول (Cause and Effect) کا جو سلسلہ نظر آتا ہے اس کو خود نفس نے بغرض فہم و ادراک پیدا کیا ہے۔ حقیقت مطلقہ اس تعلیلی جبر سے آزاد ہے۔

نفس کے اعمال میں ہدایت کاری اور مقصدیت کا وجود اس بات کا ثبوت

ہے کہ وہ آزاد شخصی تعلیل (Free Personal Causality) ہے۔ حقیقت مطلقہ کی آزادی اور اس کی ہستی میں نفس شریک ہے۔ اس نے خود ایک محدود انا کی تکوین کی اور اس کو اختیار و ارادہ کی آزادی دی۔ اس طرح اس نے خود اپنے آزاد ارادہ کو محدود کیا ہے۔ نفس کے ارادہ و اختیار کی آزادی کا تصور قرآن کی آیات سے بھی ثابت ہے۔ (۲۲)

اقبال کے خیال میں اسلام میں نماز کی غرض و غایت یہی ہے کہ وہ نفس کو نیند اور مشاغل دینوی کے اثرات سے محفوظ رکھے اور میکانکی جبر کی زنجیروں سے اس کو آزادی عطا کرے۔ (۲۳) راقم کے نزدیک نماز کی یہ غیر قرآنی تعبیر ہے۔ نماز اور دیگر عبادات کی غرض ذکر خدا اور تقویٰ ہے اور دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ پچھلے خطبے میں اس پر تفصیلی گفتگو ہو چکی ہے۔

اسی سلسلہ بحث میں تقدیر اور ایمان کے موضوعات زیر بحث آگئے ہیں۔ تقدیر کے سلسلے میں اقبال اپنا نقطۂ نظر اس سے پہلے کے خطبات میں پیش کر چکے ہیں اس لیے یہاں انہوں نے اپنی گفتگو صرف ایمان تک محدود رکھی ہے۔

انہوں نے اسپنگلر کی کتاب "Decline of The West" کے حوالے سے لکھا ہے کہ تسخیر عالم کی دو صورتیں ہیں، ایک عملی و عقلی اور دوسرے حیاتی اور نفسی (Vital)۔ عقلی نقطۂ نظر سے عالم علت و معلول کا ایک جابرانہ نظام ہے۔ لیکن حیات میں خلاقیت ہے اور خلاقیت کسی جبر کی پابند نہیں ہو سکتی ہے۔ حیات میں آزادیِ عمل شامل ہے۔ مسلسل زمان (Serial Time) اسی کا پیدا کردہ ہے اور اسی کے ذریعے وہ اپنے باطن کی توانائی کا سامان حاصل کرتی ہے۔ (۲۴)

اقبال کہتے ہیں کہ حیاتی اور نفسی زاویۂ نگاہ سے عالم کے مطالعہ و ادراک کا نام قرآن مجید کی اصطلاح میں ایمان ہے، اور یہ فقط چند امور میں اعتقاد رکھنے کا نام نہیں بلکہ یقین محکم سے عبارت ہے جو تجربۂ حیات سے پیدا ہوتا ہے۔ اس تجربے سے ہر کس و ناکس نہیں گذرتا۔ یہ سعادت صرف عظیم ہستیوں کو ہی حاصل ہوتی ہے

اور اسلام کے روحانی تجربے کی تاریخ میں ایسی برگزیدہ ہستیاں گذری ہیں، مثلاً منصور حلاج جس نے اپنے معروف قول "انا الحق" کی صورت میں اپنے روحانی تجربے کا اظہار کیا ہے۔ حدیث قدسی: انی انا الدھر (I am time)؛ حضرت علیؑ کا قول: میں قرآن ناطق ہوں (I am the speaking Quran) اور بایزید کا قول: سبحانی ما اعظم شانی (Glory to me) یہ سب اقوال روحانی تجربے سے تعلق رکھتے ہیں۔ (۲۵)

اقبال نے مزید لکھا ہے کہ اعلیٰ درجے کے تصوف میں محدود (Finite) لامحدود (Infinite) میں گم ہو کر اپنی خودی کو نابود نہیں کر لیتا بلکہ لامحدود یعنی ہستی مطلق کی آغوش محبت سے ہو کر گذر جاتا ہے جیسا کہ رومی نے کہا ہے: خدا کا علم صوفی کے علم میں گم ہو جاتا ہے لیکن لوگ اس حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے ہیں۔ (۲۶)

اقبال نے اوپر ایمان کا جو تجربی مفہوم بیان کیا ہے اور محدود کے مستقل بالذات وجود ہونے کی جو بات کہی ہے وہ از روئے قرآن صحیح نہیں ہے۔ ایمان بلاشبہ یقین محکم کا نام ہے، اور یہ بھی صحیح ہے کہ وہ تجربات حیات سے پیدا ہوتا ہے۔ لسانی اقرار سے یقین کی منزل تک وہی لوگ پہنچتے ہیں جو اپنے تجربات کے ذریعے خدا کی قدرت وحکمت کی ناقابل تردید نشانیاں (بینّات) دیکھ لیتے ہیں۔ قرآن مجید میں ایک سے زیادہ مقامات پر مختلف پیغمبروں کی زبان سے نکلے ہوئے یہ الفاظ مذکور ہیں:

قَالَ يَا قَوْمِ اَرَئَيْتُمْ اِنْ كُنْتُ عَلٰى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّى وَ اٰتَانِىْ مِنْهُ رَحْمَةً فَمَنْ يَنْصُرُنِىْ مِنَ اللّٰهِ اِنْ عَصَيْتُهٗ الخ

(سورہ ھود: ۶۳)

"اس (صالح علیہ السلام) نے کہا، اے میری قوم کے لوگو، بتاؤ، اگر میں اپنے رب کی طرف سے ایک واضح دلیل پر ہوں اور اس نے مجھے اپنی طرف سے رحمت (یعنی نبوت) بھی عطا فرمائی تو اگر میں اس کی نافرمانی کروں تو خدا کی گرفت سے مجھے کون بچائے گا۔"

یہ وہی یقین محکم ہے جو ساحران مصر کے اندر اس وقت پیدا ہوا جب انہوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھ لیا کہ سحر اور موسیٰ علیہ السلام کے عصائی کرشمے میں کیا فرق ہے۔ چنانچہ انہوں نے اقرار ایمان کیا، اور جس وقت فرعون نے ان کو قتل کرنے کی دھمکی دی تو ان کی زبان سے یہ ایمان پرور اور جرأت آگیں الفاظ نکلے:

قَالُوْا لَنْ نُّؤْثِرَكَ عَلٰى مَا جَآءَ نَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ وَالَّذِىْ فَطَرَنَا فَاقْضِ مَآ اَنْتَ قَاضٍ ط اِنَّمَا تَقْضِىْ هٰذِهِ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا O اِنَّا اٰمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا خَطٰيٰنَا وَمَآ اَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ ط وَاللّٰهُ خَيْرٌ وَّاَبْقٰى O (سورہ طٰہٰ: ۷۲،۷۳)

"ساحروں نے کہا کہ ہم ان واضح نشانیوں (دلائل) پر جو ہمارے پاس آچکیں اور اس خدا پر جس نے ہم کو پیدا کیا تم (فرعون) کو کبھی ترجیح نہ دیں گے۔ تم جو کچھ کرنا چاہتے ہو (شوق سے) کرلو، اور تم کر ہی کیا سکتے ہو بجز اس کے کہ اس دنیا کی زندگی میں کچھ کرلو (یعنی جان لے لو) ہم تو اپنے پروردگار پر ایمان لا چکے تاکہ وہ ہماری خطاؤں کو معاف کرے اور جادو کے معاملے میں تم نے ہم پر جو جبر کیا اس کو بھی بخش دے۔ اور اللہ ہی سب سے اچھا اور ہمیشہ رہنے والا ہے۔"

صاف ظاہر ہے کہ "فَاقْضِ مَآ اَنْتَ قَاضٍ" کا جملہ صرف اسی شخص کی زبان سے نکل سکتا ہے جس کا قلب یقین کے نور سے منوّر ہوگا اور وہ خدا کے وجود کا زندہ تجربہ کرچکا ہوگا۔ یہ ہے ایمان کا تجربی مفہوم نہ کہ وہ جس کا ذکر اقبال نے کیا ہے یعنی منصور کا ناقابل فہم روحانی تجربہ۔

جہاں تک انائے محدود کی مستقل بالذات حیات کا سوال ہے تو اس کے متعلق یقین سے کچھ کہنا مشکل ہے۔ اس سلسلے میں قرآن مجید سے کوئی رہنمائی نہیں ملتی جیسا کہ اس سے پہلے ذکر ہو چکا ہے۔

اسپنگلر نے اپنی محولہ بالا کتاب میں لکھا ہے کہ اسلام نفیِ خودی کا قائل ہے اور اس میں واضح طور پر تقدیر (Fatalism) کا تصور موجود ہے۔اقبال کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ مسلم ملکوں میں صدیوں سے تقدیر کا سطحی مفہوم رواج پا گیا ہے جس نے مسلمانوں کی قوت حیات اور جذبۂ مقاومت پر گہرا اثر ڈالا ہے۔اس سطحی تصور تقدیر کی اشاعت کے متعدد اسباب ہیں جن میں فلسفہ، سیاست اور تاریخ تینوں کا دخل ہے۔(۲۷)اقبال نے ان تینوں اسباب سے بحث کی ہے۔

قدیم فلسفہ میں یہ بات متفق علیہ ہے کہ خدا علت العلل ہے اور وہ خارج سے کائنات پر حکومت کرتا ہے۔اس کائنات میں جو واقعہ بھی پیش آتا ہے اس کا مصدر خدا کی ذات ہے۔خیر بھی اسی کی طرف سے ہے اور شر بھی،اور ان کا صدور معین اور اٹل ہے۔(۲۸)

اس گھٹیا تصور تقدیر کو پھیلانے میں بنوامیہ کے حکمرانوں کا بہت بڑا حصہ ہے۔یہ حکمران دنیا پرست اور ابن الوقت تھے۔انہوں نے اپنے مظالم پر پردہ ڈالنے کے لیے تقدیر کے غلط تصور کو مسلمانوں میں رواج دیا۔معبد (۲۹) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس نے حسن بصری سے سوال کیا کہ بنوامیہ مسلمانوں کے قتل کو قضا و قدر کا فیصلہ قرار دیتے ہیں، یہ کہاں تک صحیح ہے؟امام صاحب نے کہا کہ یہ خدا کے دشمن جھوٹے ہیں۔(۳۰)

راقم حروف کا خیال ہے کہ مسلمانوں کے ایک بڑے طبقے میں تقدیر کا یہ منفی تصور آج بھی موجود ہے۔ان دنوں الجزائر میں بھیانک قتل و خوں ریزی کا جو سلسلہ چل رہا ہے اس کی ذمہ دار بعض انتہا پسند مسلم تنظیمیں ہیں۔ایک تشدد پسند مذہبی تنظیم جمعیۃ اسلامیہ نے ۱۲۰۰ افراد کے قتل کے بعد جو بیان جاری کیا اس کا کچھ حصہ ہم یہاں نقل کرتے ہیں:

> "ہر کوئی جان لے کہ جو کچھ بھی ہم کرتے ہیں، خواہ وہ قتل ہو، (انسانوں کا) ذبح ہو، آتش زنی ہو یا لوٹ مار، وہ سب بہر کیف اللہ کی مشیّت سے ہی

ہوتا ہے ...... جمعیۃ اسلامیہ راست رو، راست باز، حق شعار اور خدا ترس مومنوں کی ایک ایسی جماعت ہے جو کفار و ملحدین کے مال و منال اور ان کے وجود کو نیست و نابود کر دینے کے ربانی مشن کے لیے وقف ہو چکی ہے ...... ان کے عقبی صحنوں اور قلعہ بند شہروں میں یہ سارے دھماکے اور قتل و خوں ریزی کا یہ سارا سلسلہ جس نے ان سے ان کی نیندیں چھین لی ہیں اور ہر آن اپنے جسموں سے اپنے سروں کے کاٹ دیے جانے اور اپنی دولت اور عورتوں کے چھین لیے جانے کا انتظار کرتے رہتے ہیں، اس سب کے پس پردہ بہر حال مشیتِ خداوندی ہی کار فرما ہے۔ (۳۱)

اقبال نے لکھا ہے کہ عہد حاضر میں یورپ کے بعض فلسفیوں نے تقدیر کے اس جارحانہ مفہوم کی حمایت کی اور اس کی فلسفیانہ توجیہ بھی کی ہے۔ چنانچہ انہوں نے اپنے عہد کے سرمایہ دارانہ سماج کو فطری نظام قرار دیا۔ ہیگل کا تصورِ حقیقتِ مطلقہ اور آگسٹ کامٹے کا تصور سماج اسی نقطۂ نظر کے آئینہ دار ہیں۔ بد قسمتی سے اسی قسم کے خیالات اسلام کے اندر بھی در آئے ہیں۔ علماء اسلام (۳۲) نے قرآن مجید کی ان آیات کی تشریح میں جن میں تقدیر کا ذکر آیا ہے، وہ باتیں لکھ دیں جن سے مسلم عوام کے ذہنوں پر بہت برے اثرات مرتب ہوئے اور ان کی اخلاقی زندگی کو نقصان پہنچا۔ (۳۳)

ان ضمنی مسائل پر اظہار خیال کے بعد اقبال اس خطبے کے دوسرے جزء کی طرف آتے ہیں یعنی نفس کی انفرادی بقا کا مسئلہ۔ زمانۂ حال میں اس موضوع پر کافی لٹریچر مہیا ہو گیا ہے لیکن مسئلے کی پیچیدگی اپنی جگہ قائم ہے۔ اس سلسلے میں مابعد الطبیعیات سے ہم کو کوئی مدد نہیں ملتی۔ مسلم مفکرین میں ابن رشد کی فکری کاوشیں بھی لاحاصل ہیں۔ اس نے لکھا ہے کہ عقل کوئی مادی اور جسمانی شے نہیں بلکہ وجود کی ایک بالکل مختلف قسم ہے۔ اس میں انفرادیت کے بجائے کلیت ہے اور وہ آفاقی (Universal) اور سرمدی (Eternal) ہے۔ چونکہ ابن رشد نے نفس کو میکانکی معنی میں لیا اس لیے وہ نفوس انسانی کی بقا کے بارے میں مشکوک تھا۔ (۳۴)

نفس کی انفرادی بقا کے بارے میں عہد حاضر کے استدلال کی بنیاد اخلاقی (Ethical) ہے۔ کانٹ کے نزدیک عقلی دلیل سے نفس انسانی کی بقا کے مسئلے کو حل نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اس کا حل انسان کے اخلاقی شعور میں پنہاں ہے۔ انسان کی فطرت میں یہ بات داخل ہے کہ وہ خیر اور مسرت کا طالب ہے اور اس کے لیے جدوجہد کرتا ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ اس دنیا میں خیر اور مسرت ہم کنار نہیں ہیں۔ دنیا میں انسان کی زندگی نہایت مختصر ہے اور اس مختصر زندگی میں خیر اور مسرت کا اجتماع ممکن نہیں ہے اس لیے ضروری ہے کہ ایک دوسری دنیا ہو جہاں خیر مسرت سے ہم آغوش ہو سکے۔

اس قسم کے مابعد الطبیعیاتی دلائل محض مادیت کے اس خیال کی تردید میں وضع کیے گئے ہیں کہ نفس کی بقا امر محال ہے اور دلیل یہ ہے کہ شعور دماغ کا محض ایک عمل ہے، اس کی موت کے ساتھ ہی شعور کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔(۳۵)

اس سلسلے میں اقبال نے مشہور جرمن فلسفی نطشے کی ازلی تکرار (Eternal Recurrence) کا ذکر کیا ہے اور اس کی تحسین کے باوجود اسے قابل اعتراض ٹھہرایا ہے۔ نظریۂ تکرار کے مطابق یہاں ہر وجود اور ہر واقعہ کی تکرار ازل سے جاری ہے۔ اس دنیا میں کوئی نئی چیز وقوع میں نہیں آتی۔ جو چیزیں اس وقت موجود ہیں وہ پہلے بھی ہزاروں بار پیدا ہو چکی ہیں اور مستقبل میں بھی ان کی تکرار کا سلسلہ جاری رہے گا۔(۳۶)

اس نظریے پر تنقید کرتے ہوئے اقبال نے لکھا ہے کہ یہ بھی ایک شدید قسم کا میکانکی تصور ہے۔ نطشے کا تصور زمان بھی غلط ہے۔ اس تصور کے مطابق کسی نئی چیز کی تکوین ممکن نہیں ہے اور انسان کی فطرت جدید سے جدید تر کی تمنائی ہے۔ یہ تصور تقدیر کے جابرانہ تصور یعنی قسمت سے بھی زیادہ مہلک ہے۔ یہ تصور انسان کو زندگی کے لیے جدوجہد سے روکتا ہے اور عمل کی طرف رجحان کی نفی کرتا ہے۔(۳۷)

مسلم مفکرین اور مغربی فلاسفہ کے تصورِ بقائے نفس پر گفتگو کے بعد اقبال قرآن مجید کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ انہوں نے لکھا ہے کہ بقائے نفس کے سلسلے میں قرآن مجید کی مختلف آیات کے مطالعہ سے درج ذیل باتیں معلوم ہوتی ہیں: (۳۸)

(۱) نفس کا آغاز ایک مخصوص زمانے میں ہوا اور مادی پیکر میں ظہور سے پہلے اس کا کوئی وجود نہ تھا۔ فرمایا گیا ہے:

وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْاَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلاَّ اُمَمٌ اَمْثَالُكُمْ ط مَافَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ اِلٰى رَبِّهِمْ يُحْشَرُوْنَ ○ (سورہ انعام: ۳۸)

"زمین پر چلنے والے تمام جاندار اور ہر قسم کے پرندے جو اپنے دونوں بازوؤں پر اڑتے ہیں، تمہاری ہی طرح امتیں (یعنی گروہ) ہیں۔ ہم نے کوئی چیز نہیں چھوڑی جو کتاب (لوح محفوظ) میں لکھی نہ ہو۔ پھر سب اپنے پروردگار کے حضور جمع کیے جائیں گے۔"

(۲) انسان اس عالم مادی میں دوبارہ واپس نہیں آئے گا جیسا کہ آیت ذیل سے واضح ہے:

حَتّٰى اِذَاجَآءَ اَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُوْنِ ○ لَعَلِّيْ اَعْمَلُ صَالِحاً فِيْمَا تَرَكْتُ كَلاَّ ط اِنَّهَا كَلِمَةٌهُوَ قَآئِلُهَا وَمِنْ وَّرَآئِهِمْ بَرْزَخٌ اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُوْنَ ○

(سورہ مومنون: ۹۹، ۱۰۰)

"یہاں تک کہ جب ان میں سے کسی کی موت آجاتی ہے اس وقت کہتا ہے کہ اے میرے رب، مجھے (دنیا میں) واپس بھیج دے تا کہ جو کچھ میں چھوڑ آیا ہوں اس میں کچھ نیک کام کروں۔ ہر گز نہیں (ایسا کبھی نہ ہوگا) یہ محض ایک بات ہے جو وہ کہہ رہا ہے۔ ان کے پیچھے ایک آڑ یعنی برزخ ہے ظہور

قیامت تک جس دن وہ اٹھائے جائیں گے۔"

ایک دوسرے مقام پر ہے:

اَفَرَءَیْتُمْ مَّا تُمْنُوْنَ ○ ءَ اَنْتُمْ تَخْلُقُوْنَهٗ اَمْ نَحْنُ الْخَالِقُوْنَ ○ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَیْنَکُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوْقِیْنَ ○ عَلٰی اَنْ نُّبَدِّلَ اَمْثَالَکُمْ وَنُنْشِئَکُمْ فِیْ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ ○

(سورہ واقعہ :۵۸-۶۱)

"کیا کبھی تم نے سوچا کہ تم (عورت کے رحم میں) جو منی ٹپکاتے ہو اس کی صورت گری کرنے والے تم ہو یا ہم ہیں۔ ہم نے ہی تمہارے درمیان موت کو (ایک معین وقت پر) ٹھیرا رکھا ہے۔ اور ہم اس بات سے عاجز نہیں ہیں کہ تمہاری صورتوں کو کسی اور صورت سے بدل دیں اور تم کو ایک ایسی شکل میں اٹھائیں جس کو تم نہیں جانتے۔"

(۳) نفس کی محدودیت بدنصیبی کی بات نہیں ہے، فرمایا گیا ہے:

اِنْ کُلُّ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ اِلَّآ اٰتِی الرَّحْمٰنِ عَبْدًا ○ لَقَدْ اَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ○ وَکُلُّهُمْ اٰتِیْهِ یَوْمَ الْقِیَامَةِ فَرْدًا ○

(سورہ مریم :۹۳-۹۵)

"آسمانوں اور زمین میں جتنی مخلوقات ہیں سب خدائے رحمان کے حضور غلام کی طرح حاضر ہوں گے۔ اس نے ان سب کا احاطہ کر رکھا ہے اور ان کو شمار کر لیا ہے، اور قیامت کے دن سب کے سب اس کے حضور ایک فرد کی حیثیت سے حاضر ہوں گے۔"

اس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر انسان ایک فرد ہے اور فرد ہی کی حیثیت سے روز قیامت خدا کے سامنے آئے گا تاکہ وہ اپنے گذشتہ اعمال کے نتائج کا مشاہدہ کرے اور مستقبل کے امکانات کا اندازہ کر سکے۔ فرمایا گیا ہے:

وَکُلَّ اِنْسَانٍ اَلْزَمْنٰہُ طٰئِرَہٗ فِیْ عُنُقِہٖ ط وَنُخْرِجُ لَہٗ یَوْمَ الْقِیَامَۃِ کِتَاباً یَّلْقٰہُ مَنْشُوْراً O اِقْرَاْ کِتٰبَکَ ط کَفٰی بِنَفْسِکَ الْیَوْمَ عَلَیْکَ حَسِیْباً O (سورہ بنی اسرائیل :۱۳، ۱۴)

''ہم نے ہر شخص کا مقدر اس کی گردن سے باندھ رکھا ہے، اور روز قیامت ہم ایک کتاب نکال کر اس کے سامنے کردیں گے جس کو وہ بالکل کھلا ہوا پائے گا۔ (اور کہا جائے گا) اپنا نامۂ اعمال پڑھو۔ آج تم اپنا حساب کرنے کے لیے خود ہی کافی ہو۔''

اس آیت سے بالکل واضح ہے کہ انسان کی انفرادیت جسم کی موت کے بعد بھی باقی رہے گی۔ انسان کے ارتقاء کی آخری منزل کیا ہے یہ نہیں معلوم لیکن اس بات کا قوی امکان ہے کہ وہ محدودیت کے باوجود خدا کی ہستی میں گم نہیں ہوگا بلکہ اپنے وجود کو قائم رکھے گا۔ خدا کی طرف سے یہ ایک بڑا انعام ہے کہ نفس انسانی برابر ترقی کرتا رہے گا اور خوب سے خوب تر بنتا جائے گا یہاں تک کہ قیامت کی عالم گیر شکست و ریخت کا بھی اس کے سفر ارتقاء پر کوئی اثر نہ ہوگا۔ ارشاد ہوا ہے:

وَنُفِخَ فِی الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِی الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَاءَ ط اللّٰہُ ثُمَّ نُفِخَ فِیْہِ اُخْرٰی فَاِذَا ھُمْ قِیَامٌ یَّنْظُرُوْنَ O

(سورہ زمر :۶۸)

''اور (روز قیامت جس وقت) صور پھونکا جائے گا تو آسمانوں اور زمین کی کل مخلوقات بے ہوش ہوکر گر پڑیں گی بجز ان کے جن کو اللہ (اس ہولناکی سے محفوظ رکھنا) چاہے۔ پھر دوسری بار صور پھونکا جائے گا تو دفعۃً سب کے سب کھڑے ہوکر دیکھ رہے ہوں گے (کہ کیا ہو رہا ہے)''

اقبال لکھتے ہیں کہ اس آیت میں جن لوگوں کی خودی کی استواری کی بات کہی گئی ہے ان سے مراد وہ لوگ ہیں جن کا نفس اعمال خیر سے مستحکم ہو چکا ہوگا۔ اس

استحکامِ نفس کا آخری درجہ یہ ہے کہ نفس مطلقہ سے براہ راست اتصال کے باوجود وہ اپنے وجود کی انفرادیت کو قائم رکھنے پر قادر ہوگا جیسا کہ نبی ﷺ کے سلسلے میں قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے: مَازَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی (سورہ نجم: ۱۷) "نگاہ نہ تو بہکی اور نہ ہی حد سے متجاوز ہوئی۔" نبی ﷺ خدا کے روبرو ہوکر بھی اس کے نور میں گم نہیں ہوگئے بلکہ انہوں نے اپنی انفرادیت کو قائم رکھا۔ایک فارسی شاعر نے اس مفہوم کو اپنے اس شعر میں نہایت عمدگی سے ادا کیا ہے: (۳۹)

موسیٰ زہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عین ذات می نگری و در تبسمی

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

اقبال نے نفس کی انفرادی بقا اور اس کے استحکام و قیام کے سلسلے میں اوپر جو قرآنی آیت (نجم: ۱۷) نقل کی ہے اس کا وہ مفہوم نہیں جو انہوں نے سمجھا ہے۔حد درجہ افسوس کی بات ہے کہ اقبال جیسے مفکر اور نکتہ داں شخص نے اپنی دلیل کی بنیاد اس موضوع روایت پر رکھی ہے کہ معراج میں نبی ﷺ نے اللہ کا دیدار کیا تھا۔اپنے فارسی اشعار میں بھی اقبال نے اس خیال کو نظم کیا ہے۔اگر اقبال نے صرف آیتِ مذکورہ کے سیاق و سباق کو دیکھ لیا ہوتا تو وہ اس بھیانک غلطی کے ارتکاب سے بآسانی بچ سکتے تھے۔ماقبل کی آیت ملاحظہ ہو:

"عَلَّمَهٗ شَدِیْدُ الْقُوٰی ۝ ذُوْمِرَّةٍ ۭ فَاسْتَوٰی ۝ وَهُوَ بِالْاُفُقِ الْاَعْلٰی ۝ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلّٰی ۝ فَكَانَ قَابَ قَوْسَیْنِ اَوْاَدْنٰی ۝ فَاَوْحٰٓی اِلٰی عَبْدِهٖ مَآاَوْحٰی ۝ (سورہ نجم ۵-۱۰)

"اس (نبی ﷺ) کو تعلیم دی ایک بڑی قوت والے اور نہایت دانا (فرشتہ) نے۔پس وہ نمودار ہوا اس حالت میں کہ آسمان کے بلند کنارے پر تھا، پھر وہ

نزدیک آیا اور (اتر کر اس قدر) جھک پڑا کہ (نبی ﷺ اور فرشتے کے درمیان صرف) دو کمانوں کے برابر فاصلہ رہ گیا بلکہ اس سے بھی کم۔ پھر اس نے اس (اللہ) کے بندے کی طرف وحی کی جو وحی کرنی تھی"

ان آیات میں جس ہستی کا ذکر ہے وہ نعوذ باللہ خدا نہیں جیسا کہ اقبال اور دوسرے غالی صوفیوں نے سمجھا ہے بلکہ وہ ہستی حضرت جبریل علیہ السلام ہیں جو نبی ﷺ کی طرف وحی لاتے تھے اور آپ کے معلم بھی تھے جیسا کہ **عَلَّمَهٗ شَدِيْدُ الْقُوٰى** کے الفاظ سے بالکل ظاہر ہے۔ نظائر قرآن سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ ایک جگہ فرمایا ہے :اِنَّهٗ لَقَوْلُ رَسُوْلٍ كَرِيْمٍ. ذِىْ قُوَّةٍ عِنْدَ ذِى الْعَرْشِ مَكِيْنٍ (سورہ تکویر: ۲۰) "یہ ایک باعزت رسول (یعنی فرشتے) کا قول ہے جو نہایت طاقتور اور صاحب عرش (خدا) کے نزدیک اونچا مرتبہ رکھتا ہے۔"

مذکورہ آیت "عَلَّمه شَدِيْدُ الْقُوٰى" کی تفسیر ہے اور اس سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ سورہ نجم (۵--۱۰) کا مدلول خدا نہیں، فرشتہ ہے یعنی جبریل علیہ السلام۔ اسی فرشتے کو آپ نے معراج میں دیکھا تھا اور اس دیکھنے میں آپ ﷺ کی آنکھوں نے کوئی خطا نہیں کی تھی۔ مَازَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰى کا یہی مفہوم ہے۔ نبی ﷺ نے اس آسمانی سفر میں فی الواقع اپنے رب کی عظیم نشانیاں دیکھی تھیں نہ کہ ذات خدا کو جیسا کہ اقبال نے لکھا ہے۔ ما زاغ البصر الخ سے ٹھیک متصل جو آیت ہے اس سے یہ مفہوم بالکل ثابت ہے، فرمایا:

لَقَدْ رَاٰى مِنْ اٰيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرٰى ○ (سورہ نجم :۱۸)

"اس (نبی ﷺ) نے اپنے رب کی بڑی بڑی نشانیاں دیکھیں۔"

اقبال نے اس سے بھی بڑا ستم یہ کیا کہ اپنے غلط خیال کی تائید میں ایک فارسی شاعر کا قول نقل کیا جو تمام تر ہفوات ہے اور اس سے موسیٰ علیہ السلام جیسے جلیل القدر رسول خدا کی تخفیف ہوتی ہے۔

تصوف کے نقطۂ نظر سے محدود کا نفس مطلقہ سے متصل ہو کر اس میں گم ہو جانا اس کا منتہائے مقصود اور معراج کمال ہے۔ لیکن اقبال تصوف کے اس خیال سے اتفاق نہیں کرتے۔ وہ نفس کی انفرادی بقا کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ نفس محدود خدا سے متصل ہو کر اس میں جذب نہیں ہو جائے گا بلکہ اپنے وجود کو قائم رکھے گا جیسا کہ اس سے پہلے بیان ہوا۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ نفس کی انفرادی بقا قرآن مجید سے ثابت ہے۔ اس بارے میں بعض قرآنی آیات وہ اس سے پہلے نقل کر چکے ہیں یہاں مزید ایک آیت پیش کرتے ہیں۔ فرمایا گیا ہے:

اَیَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ یُّتْرَکَ سُدًی o اَلَمْ یَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِیٍّ یُّمْنٰی o ثُمَّ کَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوّٰی o فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَیْنِ الذَّکَرَ وَالْاُنْثٰی o اَلَیْسَ ذٰلِكَ بِقٰدِرٍ عَلٰی اَنْ یُّحْیِیَ الْمَوْتٰی o

(سورہ قیامة: ۳۶-۴۰)

”کیا انسان یہ سمجھتا ہے کہ وہ بس یونہی چھوڑ دیا جائے گا (اور اس سے باز پرس نہ ہوگی) کیا وہ محض ایک قطرۂ منی نہیں تھا جو (عورت کے رحم میں) ٹپکایا گیا، پھر وہ خون کا لوتھڑا ہو گیا، پھر اللہ نے (بتدریج) بنایا پھر اس کے نوک پلک سنوارے، پھر اس سے زوجین بنائے یعنی مرد اور عورت۔ کیا (ایسی قدرت والا) خدا اس بات پر قادر نہیں کہ وہ (روز قیامت) مردوں کو زندہ کردے۔“

یہ بات ناقابل تصور ہے کہ جس انسان کی تخلیق اور اس کی تکمیل (احسنِ تقویم) میں لاکھوں سال فطرت نے صرف کیے ہیں وہ آخر الامر ایک از کار رفتہ چیز بن کر رہ جائے۔ فی الحقیقت نفس کی فطرت میں مسلسل ترقی ودیعت کی گئی ہے اور یہ ترقی عمل صالح کے ذریعہ ممکن ہے۔ اعمال غیر صالحہ اس ترقی میں سد راہ ہیں جیسا کہ فرمایا گیا ہے:

فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰهَا ○ قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا○
وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا ○ (سورہ شمس:۸-۱۰)

"پس اس نے نفس کو فجور اور تقویٰ دونوں الہام کیے (یعنی بدی اور نیکی کی سمجھ اس کو عطا کی) پس جس نے اس کو پاک اور بار آور کیا وہ کامیاب ہوا اور جس نے اس کو (فجور سے) آلودہ کیا اور اس کی بار آوری روک دی وہ ناکام ہوا۔"

موت اور زندگی کی تخلیق کی غرض حسن عمل کا امتحان ہے جیسا کہ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے:

اَلَّذِیْ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَیٰوةَ لِیَبْلُوَكُمْ اَیُّكُمْ اَحْسَنُ عَمَلًا ط

(سورہ ملک : ۲)

"جس نے موت اور زندگی تخلیق کی تاکہ تمہارا امتحان لے کہ تم میں سے کس کا عمل اچھا ہے۔"

اس آیت سے معلوم ہوا کہ موت کا تعلق اعمال غیر صالحہ سے اور زندگی کا تعلق اعمال صالحہ سے ہے۔ انہی نفوس کی خودی موت کے بعد قائم رہے گی جو اعمال نیک سے مزین اور ان کی وجہ سے مستحکم ہو چکے ہوں گے۔ (۴۰)

اقبال نے مزید لکھا ہے کہ انسان کو جو زندگی ملی ہے وہ اعمال کے ذریعہ نفس کی ترقی واستحکام کے لیے ہے اور موت کی غرض اس بات کا امتحان ہے کہ کس انسان نے اپنے نفس کے ساتھ کیا معاملہ کیا ہے یعنی عمل صالح سے اس کا تزکیہ کر کے اس کو مزید ترقی کے قابل بنایا یا عمل غیر صالح سے اس کی ترقی کے امکانات کو مسدود کیا ہے؟ عمل کو مسرت والم کے زاویے سے نہیں دیکھا جانا چاہیے بلکہ یہ دیکھنا ضروری ہے کہ کس عمل سے خودی (نفس) استوار ہوتی ہے اور کون سا عمل اس کو کمزور کرتا ہے۔ یہ عمل ہی ہے جو فیصلہ کرتا ہے کہ کون سا نفس اس لائق ہے کہ وہ فنا ہو

جائے اور کون سا نفس مستقبل میں ترقی کے قابل ہے۔ معلوم ہوا کہ شخصی بقا ہمارا کوئی پیدائشی حق نہیں ہے بلکہ یہ ذاتی کوشش سے حاصل ہوتا ہے۔ (۴۱)

فلسفہ اور سائنس دونوں اس بات کے قائل ہیں کہ موت سے انسانی زندگی کا سفر ختم ہو جاتا ہے لیکن یہ ایک یاس آفریں خیال ہے۔ فی الواقع جسم کی تحلیل سے زندگی کا سفر ختم نہیں ہوتا بلکہ ایک دوسری شکل میں یہ سفر جاری رہتا ہے۔ موت ایک عبوری حالت ہے (۴۲) یعنی جسمانی سفر کی سرحد جہاں ختم ہوتی ہے وہاں سے روحانی سفر شروع ہوتا ہے، اور اس کی پہلی منزل قرآن مجید کی اصطلاح میں برزخ ہے۔ (۴۳)

عالم برزخ کے متعلق اقبال نے صوفیانہ تجربے کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ دراصل شعور کی ایک حالت ہے جس میں زمان اور مکان کے بارے میں نفس انسانی کا زاویۂ نگاہ بدل جائے گا۔ عالم برزخ محض توقعات کا کوئی عالم نہ ہوگا بلکہ اس میں نفس کو حقیقت مطلقہ کے نئے پہلوؤں کا ادراک و عرفان حاصل ہوگا۔ اس مقام تک وہی نفوس پہنچیں گے جن کی خودی مکمل طور پر نشو و ارتقاء کے مرحلوں سے گزر چکی ہوگی۔ لیکن ضعیف نفوس اس سعادت سے محروم ہوں گے اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ فنا ہو جائیں۔

اقبال لکھتے ہیں کہ حیات بعد الموت کوئی خارجی واقعہ نہیں بلکہ ارتقائے نفس کی ایک منزل ہے۔ موت کے بعد نفس کے اعمال کی بنیاد پر فیصلہ ہوگا کہ مستقبل میں اس کی ترقی کے کیا امکانات ہیں۔ احیائے موتی کے بارے میں قرآن مجید میں جو عقلی دلائل مذکور ہیں ان میں سے ایک دلیل اس کی پہلی زندگی ہے۔ مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے:

اَوَلَا یَذْکُرُ الْاِنسَانُ اَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ یَكُ شَیْئًا ○
فَوَ رَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّیَاطِیْنَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ

جَهَنَّمَ جِثِيًّا O (سورہ مریم : ٦٧-٦٨)

"کیا انسان اس بات کو یاد نہیں کرتا کہ ہم نے اس کو اس سے پہلے پیدا کیا اور وہ (اس وقت) کچھ بھی نہ تھا۔ پس قسم ہے تیرے رب کی ہم ان کو جمع کریں گے اور شیاطین کو بھی، پھر ان کو جہنم کے اردگرد اس حالت میں حاضر کریں گے کہ گھٹنوں کے بل گرے ہوں گے۔"

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسان اول کی تخلیق کس طرح ہوئی؟ سورہ واقعہ (آیات، ٦٠-٦٢) میں اس طرف واضح اشارہ موجود ہے، اور غالباً اسی قسم کی آیتوں نے مسلم مفکرین کو اس موضوع پر سوچنے کی ترغیب دی۔ (۴۴)

اقبال حیاتیاتی ارتقاء کے قائل ہیں۔ اس سلسلے میں انہوں نے جاحظ (متوفی ۲۵۵ ھجری) ابن مسکویہ (متوفی ۴۲۱ ھجری)، اخوان الصفاء اور رومی کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ جاحظ پہلا شخص ہے جس نے حیوانی زندگی میں ماحول اور نقلِ مکان کی وجہ سے ہونے والے تغیرات کو بیان کیا۔ اخوان الصفاء نے جاحظ کے اس خیال کو مزید آگے بڑھایا۔ ابن مسکویہ نے انسانی زندگی کے آغاز کے متعلق بہت واضح تصور پیش کیا جو جدید حیاتیاتی ارتقاء کے تصور سے بڑی مشابہت رکھتا ہے۔

رومی نے اس مسئلے کو ایک مابعد الطبیعیاتی مسئلہ کی حیثیت دینے کے بجائے جیسا کہ اکثر مسلم مفکرین نے کیا ہے، حیاتیاتی ارتقاء کے نقطۂ نظر سے اس کا جائزہ لیا اور قرآنی آیات کی روشنی میں بقائے نفس کو حیاتیاتی ارتقاء کا لازمی حصہ قرار دیا۔ اقبال کہتے ہیں کہ مغرب کا نظریۂ ارتقاء زندگی کے بارے میں امید اور حوصلہ کے بجائے افسردگی اور یاس پیدا کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جدید مفکرین انسان کی ذہنی اور جسمانی زندگی کو حیاتیاتی ارتقاء کی آخری کڑی قرار دیتے ہیں۔ موت کو محض ایک حیاتیاتی واقعہ قرار دینا اپنے اندر کوئی تعمیری اور مثبت پہلو نہیں رکھتا۔ اس لیے ماننا ہوگا کہ جدید نظریۂ ارتقاء نے انسانیت کی کوئی خدمت نہیں کی بلکہ اسے غایت درجہ مایوس

کیا ہے۔اس کے بالمقابل اسلام کا تصور حیات ہے جو امید کی شمع روشن کرتا ہے اور انسانیت کو زندگی کا تابناک پہلو دکھاتا ہے جیساکہ رومی کے اشعار کے ترجمہ سے واضح ہے:

"انسان کا ظہور سب سے پہلے غیر مادی اشیاء کی صورت میں ہوا پھر نباتات کی صورت میں وہ مدتوں رہا۔ اس کے بعد وہ حیوانی زندگی میں داخل ہوا۔ بعد ازاں خالق برتر نے اس کو حیوانی زندگی سے نکال کر انسانی درجے تک پہنچایا اور خلعت انسانیت سے اس کو مشرف کیا۔اس طرح انسان فطرت کی ایک حالت سے دوسری حالت تک منتقل ہوا یہانتک کہ وہ صاحب عقل ودانش اور نہایت طاقت ور بن گیا جیساکہ وہ اس وقت دکھائی دیتا ہے۔ایک دن اس حالت سے نکل کر اس کی روح کو دوسری حالت کی طرف صعود کرتا ہے۔"(۴۵)

اکثر مسلم مفکرین حیات بعد الموت پر یقین رکھتے ہیں لیکن یہ امر ان کے درمیان نزاعی ہے کہ یہ حشر جسمانی ہو گا یا روحانی۔ اکثر علماء کا خیال ہے جن میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ بھی شامل ہیں، کہ دوسری زندگی کسی نہ کسی معنی میں جسمانی ہو گی خواہ وہ جسم لطیف ہی کیوں نہ ہو۔ حشر جسمانی کو فوقیت دینے کی وجہ ان کا یہ خیال ہے کہ نفس ایک فرد کی حیثیت سے بغیر جسم کے ناقابل تصور ہے۔اقبال نے لکھا ہے کہ اس سلسلے میں قطعیت کے ساتھ کچھ کہنا مشکل ہے۔ قرآن مجید کی ایک آیت سے اس پر کسی قدر روشنی پڑتی ہے۔ فرمایا گیا ہے:

ءَ اِذَا مِتنَا وَ کُنَّا تُرَاباً ج ذٰلِكَ رَجْعٌ بَعِيْدٌ ۝ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنقُصُ الْاَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيْظٌ ۝ (سورہ قٓ: ۳،۴)

"کیا جب ہم مر جائیں گے اور مٹی ہو جائیں گے تو دوبارہ زندہ کیے جائیں گے۔ یہ دوبارہ زندہ کیا جانا تو بعید (از امکان) ہے۔ ہم کو پہلے سے معلوم ہے جو کچھ زمین ان کے اندر سے کم کرتی ہے، اور ہمارے پاس ایک محفوظ

رکھنے والی کتاب (موجود) ہے (جس میں ہر چیز لکھی ہوئی ہے)"

اس آیت سے میرے ذہن میں یہ خیال آتا ہے کہ دوسری زندگی اپنے مخصوص ماحول کے مطابق ہوگی جس طرح ہماری موجودہ زندگی اپنے ماحول کے عین مطابق ہے۔ لیکن یہ کہنا مشکل ہے کہ اس دوسری زندگی کی صحیح نوعیت کیا ہوگی اور نفس کا جسم کے ساتھ التصاق خواہ وہ کتنا ہی لطیف کیوں نہ ہو، کس طرح کا ہوگا؟ (۴۶) البتہ قرآنی بیان سے یہ امر یقینی معلوم ہوتا ہے کہ جسم کی تحلیل کے بعد نفس کی زندگی قائم رہے گی اور انسان اپنے نامۂ اعمال کو اپنی گردن سے لٹکتا ہوا دیکھے گا۔ (۴۷)

اس مقام پر اقبال نے جنت اور دوزخ کا بھی ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ احوال (States) ہیں نہ کہ مقامات (localities) اس سلسلے میں قرآن مجید کے بیان کی غرض محض اظہار حقیقت ہے نہ کہ ان کی صورت گری۔ قرآن میں ہے کہ دوزخ خدا کی بھڑکائی ہوئی آگ ہے جو دلوں کے اوپر تک چڑھ جائے گی۔ اس کا مفہوم ناکامی کے احساس سے پیدا ہونے والی تکلیف ہے، اور جنت اعمال سئیہ یعنی انتشار کی قوتوں پر غلبہ سے حاصل ہونے والی مسرت ہے۔ دائمی عذاب کا تصور قرآن مجید سے ثابت نہیں ہے۔ اس کی مدت بہر حال متعین ہے (سورۃ النبا: ۲۳) اس لیے ماننا ہوگا کہ دوزخ دائمی تعذیب کی کوئی جگہ نہیں ہے۔ اس کی حیثیت تادیبی اور اصلاحی ہے تاکہ شقی نفوس اس اصلاحی عمل سے دوبارہ خدائے رحیم کی رحمت و غفاری کی دید کے قابل بن سکیں۔ اسی طرح جنت کوئی تفریح گاہ نہیں ہے۔ زندگی ایک مسلسل سفر ہے اور اس سفر میں وہ ہر بار حقیقت مطلقہ کے نئے جلوؤں سے ہم کنار ہوگی۔ کوئی نہیں جانتا کہ نفس کی تخلیقی قوتوں میں پوشیدہ امکانات کی آخری حد کیا ہے (۴۸)

جنت اور دوزخ کے بارے میں اقبال نے اوپر جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کی تائید قرآن مجید کے بیانات سے نہیں ہوتی۔ دوزخ کو اصلاحی عمل یا اصلاح خانہ

(Reformatory Home) قرار دینا صحیح نہیں ہے۔ ایک دوسرے عالم مولانا سید سلیمان ندوی نے جہنم کو بیماروں (گنہگاروں) کے لیے شفاخانہ بتایا ہے۔ لکھتے ہیں:

"دوزخ کی مثال یہ نہیں ہے کہ وہ مجرموں کے لیے قید خانہ ہے بلکہ وہ بیماروں کے لیے شفاخانہ ہے۔ بیمار کو شفاخانہ کے اندر بھی ہر قسم کی تکلیفیں محسوس ہوتی ہیں، درد، اعضاء شکنی، شدتِ تشنگی، سوزشِ جسم۔ وہاں کڑوی سے کڑوی دوا دی جاتی ہے، بدمزہ سے بدمزہ کھانا کھلایا جاتا ہے، ضرورت ہے تو اس کو نشتر دیا جاتا ہے، اس کا کوئی عضو کاٹا جاتا ہے، کوئی داغا جاتا ہے، اور ان سب کی تکلیفیں اس کو اٹھانی پڑتی ہیں مگر یہ ساری ایذارسانی کسی انتقام اور تکلیف دہی کی غرض سے نہیں ہوتی بلکہ عام صحت کی غلط کاریوں کے برے نتائج سے اس کے جسم کو محفوظ رکھنے کی غرض سے کی جاتی ہے۔ اس کو جو تکلیفیں وہاں محسوس ہوتی ہیں وہ گو شفاخانہ کے اندر ہی محسوس ہوتی ہیں مگر ان کا سبب شفاخانہ نہیں بلکہ خود اس بیمار کا اصول صحت سے دانستہ یا نادانستہ انحراف کرنا اور اس کی وجہ سے ان بیماریوں میں مبتلا ہونا ہے۔ (۴۹)

حقیقت دوزخ کی اس توجیہ کی ضرورت ہمارے علماء کو اس لیے پیش آئی کہ خدا کی رحمت و رافت کے خانے میں جہنم کا وجود کچھ بے جوڑ معلوم ہوتا ہے۔ جو خدا رحمان و رحیم ہے، جس کی رحمت و نوازش کی فیض رسانیوں سے اس عالم کا ذرہ ذرہ مستفید ہو رہا ہے، جس کا لطف و کرم بے نہایت، جس کے الطاف و عنایات بے اندازہ، جس کا عفو و بخشش بے حساب، بھلا وہ خدا اپنے بندوں کے ساتھ قہر و غضب، سنگ دلی، بے مروتی اور تعذیب کا معاملہ کیسے کر سکتا ہے؟

فی الواقع جہنم نہ تو شفاخانہ ہے اور نہ ہی جہنم کی سزاؤں کی علت خدا کا قہر و غضب یعنی جذبۂ انتقام ہے کہ اس عیب سے وہ بالکل پاک ہے۔ اس کا مقصد تادیب و اصلاح بھی نہیں جیسا کہ اقبال نے لکھا ہے۔ جہنم کا وجود دراصل خدا کے قانونِ عدل کے ظہور سے وابستہ ہے۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ اس عالم ہست و بود میں ہر طرف اس کی ربوبیت اور رحمت کے دل کش مناظر نظر آتے ہیں۔ یہ خدا کی رحمتِ

بے پایاں کا ہی نتیجہ ہے کہ کفار و مشرکین بھی اس دنیا میں اس کی رحمتوں سے فیض اٹھا رہے ہیں اور زندگی کا ہر سر و سامان ان کو حاصل ہے۔ لیکن آخرت جس دن کا نام ہے وہاں خدا کی رحمت کے ساتھ اس کا قانون عدل بھی ظاہر ہو گا۔ یہ قانون ٹھیک ٹھیک فیصلہ کر دے گا کہ آج کون اس کی رحمت کا مستحق ہو گا اور کون اس سے محروم۔ اس کی رحمت و عذاب کے اس قانون کا سراغ ہم کو موسیٰ علیہ السلام کی دعائے استغفار میں ملتا ہے جو درج ذیل ہے:

اَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَاَنْتَ خَيْرُالْغَافِرِيْنَ O
وَاكْتُبْ لَنَا فِىْ هٰذِهِ الدُّنْيَاحَسَنَةًوَّفِى الْاٰخِرَةِ .اِنَّاهُدْنَا
اِلَيْكَ ط (سورہ اعراف : ۱۵۵،۱۵۶)

”تو ہی ہمارا کارساز ہے ، ہماری خطاؤں سے درگذر فرما اور ہم پر رحم فرما، اور تو سب سے اچھا معاف کرنے والا ہے۔ تو اس دنیا میں بھی ہم کو بھلائی عطا کر اور آخرت میں بھی۔ ہم تو تیری طرف رجوع ہوئے۔“

اس دعا کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

قَالَ عَذَابِىْ اُصِيْبُ بِهٖ مَنْ اَشَاءُ ج وَرَحْمَتِىْ وَسِعَتْ كُلَّ
شَىْءٍ ط فَسَاَكْتُبُهَا لِلَّذِيْنَ يَتَّقُوْنَ وَيُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَالَّذِيْنَ
هُمْ بِاٰيٰتِنَا يُؤْمِنُوْنَ O (سورہ اعراف: ۱۵۶)

اس نے کہا، میرا عذاب تو میں جس پر چاہتا ہوں اس پر نازل کرتا ہوں، اور میری رحمت تو وہ (عالم کی) ہر چیز کو عام ہے۔ پس میں اپنی رحمت کو (روز آخرت) صرف ان لوگوں کے لیے خاص کر دوں گا جو (اس دنیا میں) خدا سے ڈرتے رہیں گے اور زکوۃ دیتے رہیں گے، اور جو ہماری آیات پر ایمان لائیں گے۔“

یہ ہے خدا کا قانون عدل جس کا ظہور آخرت میں ہو گا۔ معلوم ہوا کہ قانونِ

عدل کا تعلق مجرموں سے اور قانون رحمت کا تعلق نیکوکاروں سے ہے۔ جنت اور جہنم دراصل ہمارے اعمال کے دو مختلف نتائج ہیں، اچھے اور راحت بخش نتیجے کو جنت اور برے اور تکلیف دہ نتیجے کو جہنم سے تعبیر کیا گیا ہے۔ ان دو مختلف نتائج کی جو تفصیلات قرآن مجید میں پیش کی گئی ہیں وہ تمثیلی ہیں نہ کہ حقیقی۔ ان کی واقعی صورت کی تفہیم اس دنیا میں ممکن نہیں ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ جرائم کی سزا بھگت لینے کے بعد مجرموں کے ساتھ کیا معاملہ ہوگا تو اس سلسلے میں قرآن مجید سے کوئی قطعی بات معلوم نہیں ہوتی۔ اس کا تعلق بھی امور غیب سے ہے۔ (۵۰)

ماخذ و حواشی

(۱) سورہ طور، آیت ۲۱ (۲) دیکھیں، سورہ انعام آیت ۱۶۴، سورہ بنی اسرائیل آیت ۱۵، سورہ فاطر آیت ۱۸، سورہ زمر آیت ۷، سورہ نجم آیت ۳۸

(۳) تفصیل کے لیے دیکھیں، راقم کی کتاب، تین اہم دینی جماعتیں، ایک مطالعہ۔

(۴) The Reconstruction of Religious Thought In Islam : The Human Ego - His Freedom And Immortality,P.96

(۵) ایضاً ص ۹۶ (۶) تفصیل کے لیے دیکھیں، راقم کی کتاب، وحدۃالوجود، ایک غیر اسلامی نظریہ

(۷) ابتدا میں اقبال منصور کے ناقدین میں تھے اور ان کے قول "انا الحق" کو خلاف حق سمجھتے تھے۔ مولانا حافظ اسلم جیراجپوری کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

> "منصور حلاج کا رسالہ "کتاب الطواسین" جس کا ذکر ابن حزم کی فہرست میں ہے، فرانس سے شائع ہو گیا ہے ...... منصور کے اصلی معتقدات پر اس رسالے سے بڑی روشنی پڑتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے مسلمان منصور کی سزا دہی میں حق بجانب تھے۔ اس کے علاوہ ابن حزم نے کتاب الملل میں جو کچھ منصور کے متعلق لکھا ہے اس کی اس رسالے سے پوری تائید ہوتی ہے۔ لطف یہ ہے کہ غیر صوفیہ قریباً سب کے سب منصور سے بے زار تھے۔ معلوم نہیں متاخرین اس کے اس قدر دلدادہ کیوں

ہوگئے۔"
(دیکھیں، اقبال نامہ، مرتبہ شیخ عطاء اللہ، مطبوعہ کشمیری بازار لاہور، حصہ اول ص ۵۳، ۵۴)

(۸) The Human Ego -His Freedom And Immortality,P.96

(۹) یہ صوفیہ کا مشہور قول ہے۔

(۱۰) فلسفۂ عجم، علامہ اقبال (اردو ترجمہ، میر حسن الدین) حیدر آباد دکن، ۱۹۴۴، ص ۱۵۴

(۱۱) The Times of India,New Delhi,October,1997,P.13

(۱۲) The Human Ego -His Freedom And Immortality,P.96

(۱۳) ایضاً ص ۱۰۰ (۱۴) ایضاً ص ۱۰۱ (۱۵) ایضاً ص ۱۰۲ (۱۶) ایضاً ص ۱۰۳

(۱۷) علم الکلام، علامہ شبلی نعمانی، مطبوعہ ۱۹۰۲، مفید عام پریس آگرہ، ج ۱، ص ۱۲۱

(۱۸) The Human Ego -His Freedom And Immortality,P.104

(۱۹) ایضاً ص ۱۰۵ (۲۰) ایضاً ص ۱۰۶ (۲۱) ایضاً (۲۲) سورہ کہف آیت ۲۹، سورہ بنی اسرائیل آیت ۷

(۲۳) The Human Ego -His Freedom And Immortality,P.109

(۲۴) ایضاً (۲۵) ایضاً ص ۱۱۰ (۲۶) ایضاً (۲۷) ایضاً (۲۸) ایضاً ص ۱۱۱

(۲۹) اس کا پورا نام معبد جہنی تھا۔ یہ شخص تابعین میں سے تھا اور نہایت جری اور راست گو تھا (دیکھیں، میزان الاعتدال، امام ذہبی ص ۱۲) معبد نے بنو امیہ کی زیادتیوں کے خلاف بغاوت کی اور قتل ہوا (دیکھیں، تاریخ مصر، مقریزی ج ۲ ص ۳۵۶)

(۳۰) The Human Ego -His Freedom And Immortality,P.111

(۳۱) قومی آواز (روزنامہ دہلی) ۲۸ ستمبر ۱۹۹۷ء ص ۳

(۳۲) ان علما میں امام رازی نمایاں حیثیت رکھتے ہیں۔ اکثر اشعری علماء جبر کے قائل تھے۔ امام رازی نے "تفسیر کبیر" میں اس نقطۂ نظر کی حمایت کی ہے اور اس کے دلائل دیے ہیں۔
(دیکھیں، علم الکلام، علامہ شبلی، ج ۱ ص ۷۲)

(۳۳) The Human Ego -His Freedom And Immortality,P.111

(۳۴) ایضاً ص ۱۱۲ (۳۵) ایضاً ص ۱۱۳ (۳۶) ایضاً ص ۱۱۵ (۳۷) ایضاً ص ۱۱۶ (۳۸) ایضاً ص ۱۱۶، ۱۱۷ (۳۹) ایضاً ص ۱۱۸ (۴۰) ایضاً ص ۱۱۹ (۴۱) ایضاً

(۴۲) میر تقی میر نے اس عبوری حالت کو اس شعر میں نہایت عمدگی سے بیان کیا ہے:

موت اک ماندگی کا وقفہ ہے
یعنی آگے چلیں گے دم لے کر

(۴۳) The Human Ego -His Freedom And Immortality,P.120

(۴۴) The Human Ego -His Freedom And Immortality,P.121

(۴۵) ایضاً ص ۱۲۱، ۱۲۲

(۴۶) قرآن مجید سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس کا اتحاد جسم کے ساتھ تو ضرور ہوگا، مثلاً ایک جگہ فرمایا گیا ہے: واذا النفوس زوجت (سورۃ تکویر: ۷) "اور جب جانیں (بدنوں سے) جوڑ دی جائیں گی" لیکن یہ بات واضح نہیں ہے کہ جسم کس نوع کا ہوگا۔ (مؤلف)

(۴۷) The Human Ego -His Freedom And Immortality,P.123

(۴۸) ایضاً

۴۹- سیرت النبی، مولانا سید سلیمان ندوی، ج ۴، ص ۷۷۰

(۵۰) تفصیل کے لیے دیکھیں، راقم کی کتاب، ایمان و عمل کا قرآنی تصور، مطبوعہ ۱۹۸۶ء صفحات ۲۷۳ تا ۲۸۰

پانچواں خطبہ

اسلامی ثقافت کی روح

(The Spirit of Muslim Culture)

اس خطبے کا آغاز مشہور صوفی عبدالقدوس گنگوہیؒ کے الفاظ ذیل سے ہوا ہے:

''محمد عربی ﷺ آسمان کی انتہائی بلندیوں تک پہنچ گئے اور واپس آگئے۔ خدا کی قسم اگر میں اس بلندی تک گیا ہوتا تو کبھی زمین پر واپس نہیں آتا۔''(۱)

اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے اقبال نے لکھا ہے کہ ایک پیغمبر اور صوفی کے شعوری تجربے میں نفسیاتی اعتبار سے جو فرق ہے وہ عبدالقدوس گنگوہیؒ کے مذکورہ الفاظ سے بالکل واضح ہے۔ صوفی روحانی تجربے کی جن بلندیوں تک پہنچتا ہے اور وہاں فراغِ خاطر کی جس نعمت سے بہرہ اندوز ہوتا ہے اس حالت اور مقام سے وہ کبھی جدا ہونا پسند نہیں کرتا، اور اگر کبھی ان مقامات بلند سے اترتا ہے تو خدمت انسانیت کے نقطۂ نظر سے اس کی یہ واپسی کچھ زیادہ اہمیت نہیں رکھتی۔

اس کے برخلاف پیغمبر روحانی تجربے کی انتہائی بلندیوں تک جانے کے باوجود واپس آتا ہے اور اس کی یہ واپسی تمام تر تخلیقی نوعیت کی ہوتی ہے۔ اس کا پیغام انقلاب انگیز ہوتا ہے، وہ تاریخ کا رخ بدلتا ہے اور دنیا کو نئے تصورات سے آشنا کرتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ اپنے روحانی تجربے کو ایک زندہ اور متحرک عالم گیر قوت میں تبدیل کرے۔ مختصر یہ کہ وہ ایک ایسا داعی اور ہادی ہوتا ہے جس کی دعوت عالم انسانی

کی ہیئت ترکیبی کو بالکل بدل دیتی ہے۔ اس کے پیغام کی سچائی کی دلیل وہ نیک لوگ ہوتے ہیں جو اس کو قبول کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس کے پیغام کی صداقت کو وہ اثرات بھی ثابت کرتے ہیں جو وہ دنیا کی تہذیب پر چھوڑتا ہے۔ (۲)

اس تحریر سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال کے نزدیک روحانی اعتبار سے نبی اور ولی میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔ فرق جو کچھ ہے وہ نفسیاتی اعتبار سے ہے، یعنی ولی کا روحانی تجربہ انفرادی نوعیت کا ہوتا ہے اور اس کے اثرات محدود ہوتے ہیں جب کہ نبی کا روحانی تجربہ اپنے اثرات و نتائج کے اعتبار سے غیر انفرادی اور عالم گیر ہوتا ہے۔ راقم کے خیال میں نبی اور ولی کا یہ فرق مغالطہ انگیز ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ نبی اور ولی میں روحانی اعتبار سے نمایاں فرق ہے۔ پہلا فرق یہ ہے کہ پیغمبر کا روحانی علم غیر کسبی ہوتا ہے جب کہ ولی کا کسبی ہوتا ہے جیسا کہ آیت ذیل سے بالکل واضح ہے:

وَمَا كُنتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتٰبٍ وَ لَا تَخُطُّهُ بِيَمِيْنِكَ إِذاً لَّارْتَابَ الْمُبْطِلُوْنَ ٥ (سورہ عنکبوت: ۴۸)

"اور تم (نبی ﷺ) اس سے پہلے نہ کوئی کتاب پڑھتے تھے اور نہ اس کو اپنے ہاتھ سے لکھتے تھے کہ اس صورت میں حق ناشناس لوگ شک میں پڑ سکتے تھے۔"

دوسری جگہ فرمایا ہے:

وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ رُوْحاً مِّنْ اَمْرِنَاط مَاكُنْتَ تَدْرِىْ مَاالْكِتٰبُ وَلَا الْاِيْمَانُ وَلٰكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوْراً نَّهْدِىْ بِهٖ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَاط (سورہ شوریٰ: ۵۲)

"اور اسی طرح ہم نے تمہاری طرف بھی وحی کی ہے جو ہمارے امر میں سے ہے (اس سے پہلے) تم یہ نہیں جانتے تھے کہ کتاب کیا ہے اور ایمان

کیا ہے۔ لیکن اس کو ہم نے ایک نور بنایا ہے جس کے ذریعہ ہم اپنے بندوں
میں سے جس کو چاہتے ہیں ہدایت دیتے ہیں۔"

نبی اور ولی میں دوسرا فرق یہ ہے کہ ولایت کوئی منصب نہیں جس پر ولی اللہ کی طرف سے مامور ہوتا ہے بلکہ وہ ایک طرح کی روحانی جدوجہد ہے اور تمام تر اس کا شخصی معاملہ ہے۔ لیکن نبوت ایک منصب ہے جس پر اللہ تعالیٰ کسی فرد یا افراد کو تاریخ کے ایک متعین موڑ پر فائز کرتا ہے تاکہ وہ غافل انسانوں کو راہ ہدایت دکھائیں جیسا کہ نبی ﷺ کے ذکر میں فرمایا گیا ہے:

وَمَا كُنْتَ تَرْجُوْا اَنْ يُّلْقٰى اِلَيْكَ الْكِتَابُ اِلَّا رَحْمَةً مِّنْ رَّبِّكَ الخ

(سورہ قصص: ۸۶)

"اور تم (نبی ہونے سے قبل) اس کے متوقع نہ تھے کہ تم پر کتاب نازل کی
جائے۔ یہ بس تمہارے رب کی مہربانی سے ہوا۔"

نبی اور ولی کے درمیان تیسرا فرق یہ ہے کہ نبی مہبط وحی ہوتا ہے، وحی کے علاوہ وہ اپنی زبان سے کچھ نہیں کہتا جب کہ ولی اس شرف سے محروم ہوتا ہے اور اس کی کسی بات کو قطعیت کا درجہ حاصل نہیں ہوتا۔ نبی ﷺ کے بارے میں فرمایا گیا ہے:

وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى ۝ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى ۝

(سورہ نجم: ٤)

"اور وہ خواہش نفس سے کچھ نہیں بولتا، یہ تو بس وحی ہے جو اس کو
کی جاتی ہے۔"

خود نبی ﷺ کا اعتراف ہے:

اِنْ اَتَّبِعُ اِلَّا مَا يُوْحٰى اِلَيَّ ج (سورہ یونس: ۱۵)

"میں تو صرف وحی کی پیروی کرتا ہوں جو میری طرف بھیجی جاتی ہے۔"

وحی کے متعلق اقبال نے لکھا ہے کہ وہ نباتات، حیوانات اور انسان سب کو ان کی ضرورت کے مطابق ملتی ہے اور ان میں جو فرق ہے وہ صرف درجے کا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ وحی کو ایک باطنی چیز سمجھتے ہیں۔ (۳) لیکن حقیقت اس کے برعکس ہے۔ نباتات اور حیوانات کی وحی مکمل طور پر تکوینی ہے۔ شہد کی مکھی کے بارے میں قرآن مجید کا بیان ملاحظہ ہو:

وَاَوْحیٰ رَبُّكَ اِلَی النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذِیْ مِنَ الْجِبَالِ بُیُوْتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا یَعْرِشُوْنَ ○ (سورہ نحل: ۶۸)

"اور تمہارے رب نے شہد کی مکھی کی طرف یہ وحی کی کہ تو پہاڑوں، درختوں اور ٹٹیوں اور چھتوں میں اپنے گھر بنا (اور شہد سازی کر)"

اس وحی سے واضح طور پر تکوینی وحی مراد ہے یعنی شہد کی مکھی کی خلقت میں ہی شہد سازی کا داعیہ رکھا گیا ہے اور وہ اس فطری ہدایت کی بے چون و چرا پیروی کرتی ہے۔

لیکن پیغمبر کی وحی غیر تکوینی اور خارجی ہے۔ اگر وہ تکوینی اور داخلی نوعیت کی چیز ہوتی تو عمر کی ایک خاص منزل یعنی حد بلوغ کو پہنچنے کے بعد اس کا اظہار لازمی طور پر ہوتا لیکن تاریخ نبوت بتاتی ہے کہ ایسا کبھی نہیں ہوا۔ معلوم ہے کہ نبی ﷺ نے اعلان نبوت چالیس سال کی عمر میں کیا تھا۔ اس سے پہلے آپ کے کسی قول و فعل سے یہ ظاہر نہیں ہوا کہ آپ ملکۂ نبوت رکھتے تھے۔ چنانچہ جب عربوں نے آپ کی نبوت سے انکار کیا تو فرمایا گیا:

قُلْ لَّوْ شَاءَ اللّٰهُ مَا تَلَوْتُهٗ عَلَیْكُمْ وَلَآ اَدْرٰىكُمْ بِهٖ ز فَقَدْ لَبِثْتُ فِیْكُمْ عُمُراً مِّنْ قَبْلِهٖ ط اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ ○ (سورہ یونس: ۱۶)

"کہہ دو اے پیغمبر، اگر اللہ چاہتا تو نہ میں یہ کلام تم کو پڑھ کر سناتا اور نہ وہ تمہیں اس کی خبر کرتا۔ میں اس سے پہلے تمہارے درمیان عمر کا ایک بڑا حصہ گزار چکا ہوں، کیا تم ذرا بھی نہیں سوچتے؟"

مطلب یہ ہے کہ اعلان نبوت سے قبل پیغمبر عربی ﷺ کی زندگی کے شب و روز مشرکین مکہ کے سامنے تھے۔ کیا کبھی اس سے پہلے ان کی زبان سے ایسا فصیح و بلیغ کلام جس میں علم و حکمت کے موتی پروئے ہوں، انھوں نے سنا؟ تاریخ کی شہادت ہے کہ ایسا نہیں ہوا۔ اس سے ثابت ہوا کہ اس قول بلیغ کا ماخذ پیغمبر کی ذات سے باہر تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ وحی کا پیغمبر کے روحانی تجربے سے کوئی تعلق نہ تھا بلکہ وہ تمام تر ایک خارجی واقعہ تھا۔ اس پر تفصیلی گفتگو ہم اس سے پہلے کر چکے ہیں۔

مسئلۂ وحی کے بعد اقبال نے ختم نبوت کے مسئلے کو لیا ہے۔ تاریخ کے صفحات بتاتے ہیں کہ ابتدا میں انسان جذبات اور جبلت کا اسیر تھا یہاں تک کہ بتدریج ترقی کر کے استخراجی عقل (Inductive Reason) کی منزل تک پہنچا۔ یہ ایک بڑی کامیابی تھی۔ عقل کی اس ترقی سے انسان کے لیے یہ ممکن ہوا کہ وہ اپنے ماحول پر غلبہ حاصل کرے اور اس نے یہ کام کیا۔ اس میں کوئی دورائے نہیں کہ عہد قدیم میں بعض بلند مرتبت فلسفی پیدا ہوئے اور انہوں نے عظیم الشان فلسفیانہ نظامات کی داغ بیل ڈالی اور عقلی استدلال کے ذریعے حقائق عالم کی دریافت کی طرف متوجہ ہوئے۔ لیکن اس کی حیثیت تجریدی فکر (Abstract Thought) کی تھی۔ ان کے مذہبی تصورات مبہم تھے اور انہوں نے جو روایات چھوڑیں ان سے عالم انسانیت پر دیرپا اثرات مرتب نہیں ہوئے۔ (۴)

اس تاریخی حوالے سے اقبال نے لکھا ہے کہ نبی ﷺ عہد قدیم اور عہدِ جدید کے بالکل بیچ میں کھڑے نظر آتے ہیں۔ وحی والہام کے لحاظ سے ان کا تعلق قدیم عہد سے تھا لیکن روح وحی کے اعتبار سے وہ عہد جدید سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسلام

کا ظہور دراصل استقرائی عقل یعنی عقلی استدلال کے ظہور کا زمانہ تھا اور یہ اس بات کی واضح علامت تھی کہ اب ختم نبوت کا زمانہ آ گیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں غور و فکر اور تجربے پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے، اور فطرت اور تاریخ کو انسانی علم کے ایک اہم ماخذ کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ (۵)

یہاں پہنچ کر اقبال ایک اشکال سے دوچار ہوئے کہ اگر نبوت کا دور ختم ہو گیا ہے تو اس کے لازمی معنی یہ ہوں گے کہ روحانی وجدان اور مذہبی عرفان کا دور بھی ختم ہو گیا اور اب مزید روحانی تجربے کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ روحانی تجربے پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ وہ لکھتے ہیں:

> "قرآن مجید انفس و آفاق دونوں کو ذریعۂ علم قرار دیتا ہے۔ خدا کی نشانیاں ظاہر میں بھی ہیں اور باطن میں بھی اور انسان کا فرض ہے کہ وہ ان دونوں ذرائع علم سے استفادہ کرے۔ ختم نبوت کا یہ مطلب نہیں کہ اب انسانی زندگی میں جذبات کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے اور اس پر صرف عقل کی حکم رانی ہے۔ اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ علم و وجدان کا مافوق الفطری دور ختم ہو چکا اور اب کوئی شخص اس بات کا مدعی نہیں ہو سکتا ہے کہ اس کے پاس کوئی فوق الفطری ذریعۂ علم بھی ہے۔ لیکن باطنی تجربے کے ذریعے سے حاصل ہونے والے علم کی راہ مسدود نہیں ہوئی ہے۔ جس طرح اسلام نے عالم خارجی کو ایک ذریعۂ علم قرار دیا اور فطرت کے تنقیدی مطالعہ و مشاہدہ کی طرف انسان کو متوجہ کیا تاکہ وہ اس کی پوشیدہ قوتوں کو جس کی طرف سے گذشتہ تہذیبوں نے چشم پوشی کی تھی، مسخر کر سکے، اسی طرح اس نے باطن کے مطالعہ پر بھی زور دیا کہ وہ بھی ایک ذریعۂ علم ہے۔ صوفیانہ تجربہ خواہ بظاہر خلاف معمول اور غیر حقیقی نظر آئے، ایک مکمل فطری تجربہ ہے اور دوسرے انسانی تجربات کی طرح اس کو بھی تنقید کی خراد پر چڑھانا چاہیے۔" (۶)

اقبال کا یہ خیال کہ روحانی تجربے دوسرے انسانی تجربوں کی طرح مکمل فطری تجربے ہیں اور ان کو عقل کی کسوٹی پر پرکھا جا سکتا ہے صحیح نہیں ہے۔ روحانی

تجربے ماورائے عقل واستدلال ہیں اور خود اقبال نے اپنے پہلے خطبے میں تسلیم کیا ہے کہ وہ فوق الادراک تجربے ہیں اور عقل انسانی ان کو اپنی گرفت میں نہیں لے سکتی ہے۔ بے شک بہت سے مفکرین نے ان تجربات کو سمجھنے کی کوشش کی ہے لیکن سب نے اعتراف کیا ہے کہ وہ ناقابل فہم ہیں۔ وہ ایک فرد کے ذاتی تجربے ہیں اور ان کو الفاظ وبیان کے ذریعے دوسروں تک منتقل نہیں کیا جاسکتا ہے۔ وہ نفسی کیفیات ہیں اور کیفیات کو صحیح صحیح الفاظ کا جامہ پہنانا مشکل ہے۔ جن لوگوں نے ان تجربات کو الفاظ وبیان کی صورت دی ہے وہ اس اعتبار سے ناکام ہیں کہ وہ دوسروں کے لیے ناقابل فہم ہیں۔

گذشتہ سطور میں اقبال نے ختم نبوت کی جو عقلی دلیل دی ہے وہ وقیع ہونے کے باوجود نقص سے خالی نہیں ہے۔ یہ کہنا کہ اسلام کا ظہور استقرائی عقل کے ظہور کا زمانہ تھا یہ مطلب رکھتا ہے کہ اس سے پہلے کا زمانہ اس خصوصیت سے خالی تھا، اور یہ خیال تاریخ کی کسوٹی پر پورا نہیں اترتا۔ اسلام سے پہلے جو تہذیبیں گذریں ان کے تمدنی آثار و مظاہر سے بالکل ظاہر ہے کہ وہ علم وعقل کے اعتبار سے ترقی یافتہ تہذیبیں تھیں۔ مصر، چین، یونان اور ایران کی تہذیبوں کے بارے میں کون کہہ سکتا ہے کہ وہ خام اور نابالغ تھیں اور استقرائی عقل کے عناصر ان میں نہیں ملتے۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ ان کے مذہبی تصورات انسانی فکر وخیال کی آمیزش کی وجہ سے غیر واضح اور غیر قطعی تھے۔

ختم نبوت کی اصلی وجہ اس کے علاوہ ہے۔ اسلام سے پہلے کتابت کا فن موجود تو تھا لیکن عام نہیں تھا اور ہر ملک میں معدودے چند ہی لوگ اس فن سے واقف ہوتے تھے۔ چھاپہ خانہ کا ابھی وجود نہ تھا۔ آسمانی کتابوں کے حفظ لسانی کا بھی عام رواج نہ تھا۔ ان اسباب سے مذہبی کتابوں کی لفظی حفاظت مشکل تھی اور نتیجتاً وہ ایک مدت کے بعد ضائع ہو جاتی تھیں یا انسانی تاویل و تحریف کی وجہ سے غیر معتبر بن جاتی تھیں۔ یہی وجہ ہے کہ قدیم مذہبی کتابوں میں سے آج ایک بھی مذہبی کتاب ایسی موجود نہیں ہے جو اپنی اصلی شکل میں محفوظ ہو یعنی ان الفاظ کے ساتھ جن میں وہ نازل ہوئی تھی۔ عہدِ

نبوی میں اس صورت حال میں کافی تبدیلی آچکی تھی۔ چنانچہ قرآن مجید کو حفظ لسانی اور کتابت دونوں طرح سے محفوظ کیا گیا اور اس کے بعد بہت جلد چھاپہ خانے کی ایجاد نے اس کی دائمی حفاظت کا سامان پیدا کر دیا۔ آج دنیا میں قرآن مجید کے کروڑوں نسخے موجود ہیں اور ان میں لفظ تو کجا ایک حرف کا بھی اختلاف نہیں ملتا۔ آج ہر شخص جس کو ہدایت مطلوب ہو قرآن مجید کی مدد سے معلوم کر سکتا ہے کہ حق کیا ہے، اس کو فکر و عمل کی کس راہ پر چلنا ہے اور کس راہ پر نہیں چلنا ہے۔ کسی اور مذہبی کتاب کو یہ اعتبار اور قطعی حیثیت حاصل نہیں ہے۔ قرآن مجید کے الفاظِ ذیل اس امر کی شہادت دیتے ہیں:

اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْناً ط (سورہ مائدہ : ۳)

"آج کے دن میں نے تمہارے لیے تمہارے دین کو کامل کر دیا، اور تم پر اپنی نعمت کی تکمیل کر دی اور تمہارے لیے اسلام کو دین کی حیثیت سے پسند کر لیا۔"

وحی اور ختم نبوت کی بحث کے بعد اقبال نفس موضوع کی طرف آتے ہیں یعنی اسلامی کلچر کی روح۔ اس سلسلے میں اقبال کی بحث بہت جامع اور مدلل ہے۔ اسلامی کلچر کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ اس نے مطالعۂ کائنات میں عقل و فکر کی اہمیت کو واضح کیا اور خارجی کائنات اور اس کے آثار و شواہد پر غور و فکر کی تلقین کی۔ اس کا تصورِ حیات و کائنات حرکی ہے۔ اس کے علاوہ قرآن مجید اقوام و ملل کی تاریخ کے مطالعہ پر بھی زور دیتا ہے۔ قرآن مجید کا ایک بڑا حصہ مطالعۂ انفس و آفاق کی دعوت اور اقوام عالم کی تاریخ پر مشتمل ہے اور دونوں جگہ مقصود ایک ہے یعنی حقیقت الحقائق تک رسائی اور اخروی زندگی کا احقاق۔

اقبال کا خیال ہے کہ مسلمانوں نے یونانی فلسفہ کی تجریدی فکر اور یونانیوں کے جامد تصور کائنات سے جس طرح نجات حاصل کی اور عقلی علوم میں نمایاں کارنامے

انجام دیے اس کی وجہ قرآنی نظریۂ حیات ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> "ابتدا میں مسلمان یونانی فکر و فلسفہ سے بے حد متاثر ہوئے یہاں تک کہ انہوں نے اسی فکر کی روشنی میں قرآن مجید کا بھی مطالعہ کیا۔ لیکن ان کو بہت جلد احساس ہو گیا کہ دونوں کے طرز فکر میں مطابقت نہیں ہے۔ انہوں نے دیکھا کہ یونانی فلسفہ میں نظریہ و خیال کو واقعات و حقائق پر برتری حاصل ہے جب کہ قرآن کائنات کے واقعات و حوادث کے مطالعہ پر زور دیتا ہے۔ اسی احساس نے اسلامی تہذیب کے اصلی خد و خال متعین کیے۔ اس فکر کے اثرات سے انسانی علوم کا کوئی شعبہ بھی خالی نہیں ہے۔"(۷)

اقبال کے نزدیک اسلامی کلچر کا بنیادی عنصر تجربہ و مشاہدہ ہے۔ دوسرے یونانی علوم کی طرح علم منطق سے بھی مسلمان متاثر تھے لیکن بہت جلد وہ اس علم سے غیر مطمئن ہو گئے۔ چنانچہ انہوں نے یونانی منطق پر جارحانہ تنقیدیں کیں۔ امام رازی نے یونانی منطق پر جو تنقید کی اس کی روح استقرائی ہے۔ جان اسٹوارٹ مل نے رازی کی ہی تنقید کی بنیاد پر منطق کے بعض مسائل درست کیے۔ ابن حزم نے منطق پر اپنی کتاب میں مدرکات حواس کو علم کا ایک ذریعہ قرار دیا ہے۔ ابن تیمیہؒ نے "ردالمنطق" میں صاف لکھا ہے کہ استدلال کا معتبر ذریعہ استقراء (Induction) ہے۔ انہی خیالات نے مشاہدہ و تجربہ کی بناڈالی۔ اس سلسلے میں الکندی اور البیرونی کی تحقیقات بصیرت افروز ہیں۔(۸)

اقبال نے لکھا ہے کہ یہ خیال بالکل غلط ہے کہ تجرباتی طریقہ یورپ کی ایجاد ہے۔ سائنس کی دنیا میں راجر بیکن کا نام معروف ہے اور خیال کیا جاتا ہے کہ وہ تجربی طریقے کا بانی ہے لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے۔ معلوم ہے کہ راجر بیکن نے اسپین کے مراکز علم میں تعلیم حاصل کی تھی۔ اس کی کتاب "Operus Majus" کے پانچویں حصے پر ابن الھیثم (۹) کے اثرات بالکل نمایاں ہیں۔ اس نے جہاں مناظر سے بحث کی ہے وہ ابن الھیثم کی بصریات (Optics) کی تمام تر نقل ہے۔ اب دانش وران فرنگ

بھی اس حقیقت کا اعتراف کرنے لگے ہیں۔ بری فالٹ نے اپنی کتاب Making of Humanity میں کھلے دل سے مسلمان سائنس دانوں کے کارناموں کو تسلیم کیا ہے اور ان کو سائنس میں تجربی علم کا بانی قرار دیا ہے۔ اس نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ یورپ کی علمی ترقی کا کوئی شعبہ ایسا نہیں ہے جس میں اسلامی کلچر کے نمایاں اثرات نہ ملتے ہوں۔ (۱۰)

اقبال نے یہ بھی لکھا ہے کہ اسلامی کلچر کی روح یہ خیال ہے کہ علم کا اولین ذریعہ ٹھوس چیزیں (Concrete) ہیں یعنی مادی کائنات جو محدود ہے۔ محدود کے علم کے بغیر لامحدود کا علم و عرفان ممکن نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید میں مظاہر فطرت کے علم و مطالعہ کی طرف انسان کو بار بار متوجہ کیا گیا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ محدود کے علم کا ذریعہ عقلی قوت ہے جیسا کہ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے:

يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَ الْاِنْسِ اِنِ اسْتَطَعْتُمْ اَنْ تَنْفُذُوْا مِنْ اَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ فَانْفُذُوْا ط لَا تَنْفُذُوْنَ اِلَّا بِسُلْطٰنٍ O

(سورہ رحمٰن: ۳۳)

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

مذکورہ آیت اور دوسری قرآنی آیتوں نے مسلمان مفکرین کو کائنات مادی کے مطالعہ و مشاہدہ اور اس کی تسخیر کی طرف مائل کیا۔ اس میں یونانی فکر کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ ہم پہلے لکھ چکے ہیں کہ یونانی فلسفہ میں تجریدی تصورات کو غلبہ حاصل ہے اور اس فلسفہ کے ماہرین حوادث اور حقائق عالم سے زیادہ تصورات پر زور دیتے تھے۔ افلاطون کا نظریہ اعیانِ ثابتہ اس کا ایک واضح ثبوت ہے۔ ارسطو نے بلاشبہ مادی کائنات کو اہمیت دی لیکن یہ کائنات کا مادی تصور تھا۔ یہ مسلمان مفکرین تھے جنھوں نے اس جامد طرز فکر کے خلاف جس کے وہ کبھی شیدا تھے، بغاوت کی اور اس بغاوت

میں قرآن مجید کا تصورِ حیات و کائنات ان کا رہنما بنا۔(۱۱)

کائنات کے مطالعہ میں زمان و مکان کا مسئلہ بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ کائنات مادی جو محدود اشیاء کا ایک مجموعہ نظر آتی ہے، فضائے بسیط میں ایک جزیرے کی طرح قائم ہے اور زمان کا اس پر کوئی اثر نہیں بلکہ زمان نام کی کوئی چیز سرے سے پائی ہی نہیں جاتی۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ تصورِ کائنات ذہن متامل کی راہ کی ایک بڑی رکاوٹ ہے اور اس رکاوٹ کی موجودگی میں نہایت مشکل ہے کہ حقیقت ہستی تک اس کو رسائی حاصل ہو، ناگزیر ہے کہ اس کے قدم ڈگمگا جائیں۔

محدود کے دائرے سے نکلنے کے لیے ضروری ہے کہ ذہن مسلسل زمان (Serial Time) اور خالص مکان مدرک (Perceptual Space) کو عبور کر جائے۔ قرآن مجید کی آیت: وَ اِلٰی رَبِّكَ الْمُنْتَهٰى بتاتی ہے کہ یہ "منتہیٰ" چاند ستاروں کی دنیا نہیں بلکہ لامحدود کائناتی زندگی (Cosmic Life) اور روحانیت (Spirituality) ہے۔ اگر موجودات عالم کا منتہیٰ خدا کی ذات ہے جیسا کہ آیت کے الفاظ بتاتے ہیں تو پھر وہاں تک پہنچنے کے لئے زمان و مکان میں محدود و مقید کائنات کی حدود سے نکلنا ہوگا اور اس لامحدود ہستی کی طرف سفر کرنا ہوگا جو زمان و مکان سے پرے واقع ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ خدا کی طرف یہ سفر طویل بھی ہے اور صبر آزما بھی۔ دوسرے امور کی طرح اس معاملے میں بھی مسلمان مفکرین کا طرز فکر یونانی طرز فکر سے بالکل مختلف ہے۔ ان کی فکر لامحدودیت کے تصور سے خالی تھی، وہ ایک محدود اور جامد کائنات کا تصور رکھتے تھے۔ مسلم کلچر کی تاریخ بتاتی ہے کہ کیا عقل و استدلال کا میدان اور کیا مذہبی نفسیات یعنی اعلیٰ تصوف کی اقلیم دونوں جگہ لامحدود کا فہم و ادراک اور اس سے ہم کناری کی تمنا منتہائے مقصود رہا ہے۔

مسلم کلچر کے اس وسیع الاطراف طرز فکر کے پیش نظر مسئلۂ زمان و مکان ایک مہتم بالشان مسئلہ ہے اور اس سے صرف نظر کرنا مشکل ہے۔ اقبال اس سے پہلے ایک خطبے میں مسلم مفکرین بالخصوص اشعریوں کے تصورِ زمان و مکان سے بحث کر چکے

ہیں۔ مسلم مفکرین نے دیمقراطیس کے نظریہ ٔجوہریت (Atomism) کی حمایت نہیں کی کیونکہ اس میں مکان مطلق (Absolute Space) کا تصور لازم ہے۔ انہوں نے اس مسئلے کو حل کرنے کی سنجیدہ کوشش کی اور عہد جدید کے نظریہ ٔجوہریت کے قریب پہنچ گئے۔ ریاضی کے نقطۂ نظر سے بھی مسلم مفکرین نے مکان کے مسئلے کا کامیابی کے ساتھ جائزہ لیا ہے۔ ناصر طوسی (۱۲۰۱۔۱۲۷۴) البیرونی اور موسیٰ خوارزمی کی تحقیقات معرکہ آرا ہیں۔ عہد جدید میں مکان کے سلسلے میں ریاضی کے نقطۂ نظر سے جو تحقیقات ہوئی ہیں ان کے مطابق زمان عنصر فاعل نہیں ہے بلکہ وہ مکان ہی کا ایک حصہ ہے۔ آئنسٹائن کا یہی نقطۂ نظر ہے۔ (۱۲)

مسلم مفکرین نے ریاضی کی طرح حیاتیات کے شعبے میں بھی قابل قدر کام کیے ہیں بالخصوص ارتقاء (Evolution) کے سلسلے میں ان کی حیثیت پیش روکی ہے۔ اس سلسلے میں جاحظ اور ابن مسکویہ جو البیرونی کا ہم عصر تھا، کی خدمات زرّیں حروف سے لکھنے کے قابل ہیں۔ موخرالذکر نے حیاتیاتی ارتقاء کے بارے میں اپنی تحقیقات کو ایک کتاب ''الفوز الکبیر'' میں پیش کیا ہے۔ اس کا ایک حصہ یہاں نقل کیا جاتا ہے اس لیے نہیں کہ عصر حاضر میں اس کی کوئی سائنسی افادیت ہے بلکہ یہ دکھانے کے لئے کہ مسلم کلچر کی روح کس سمت میں رواں تھی۔

ابن مسکویہ کی تحقیق کے مطابق نباتات کو ارتقاء کے نچلے درجے میں اپنی حیات اور نشوونما کے لئے تخم کی حاجت نہیں ہوتی اور نہ ہی وہ اپنی انواع کے تسلسل کو تخم کے ذریعے قائم رکھتے ہیں۔ نباتات کی اس نوع کی زندگی معدنیات سے صرف اس اعتبار سے مختلف ہے کہ اول الذکر میں معمولی حرکت ملتی ہے اور حیات کے اگلے درجے میں اس میں اضافہ ہو جاتا ہے اور نباتات کے درجے تک پہنچ کر یہ حرکت بالکل نمایاں ہو جاتی ہے۔ چنانچہ نباتات شاخوں کی شکل میں پھیلتی اور تخم کے ذریعے اپنی انواع کو قائم رکھتی ہیں۔ حرکت کا یہ عمل جاری رہتا ہے یہاں تک کہ وہ درخت کے درجے تک پہنچ جاتی ہیں جس میں تنے اور پھل پائے جاتے ہیں۔ نباتاتی ارتقاء کا آخری درجہ وہ

ہے جو انگور اور کھجور کے درخت کی صورت میں ملتا ہے۔ اس کے بعد حیوانی زندگی شروع ہوتی ہے۔

معلوم ہے کہ کھجور کے درخت میں جنس (Sex) کا امتیاز واضح طور پر ملتا ہے۔ جڑ اور ریشوں کے علاوہ اس مین ایک ایسی چیز بھی ملتی ہے جو حیوانی دماغ کے طور پر کام کرتی ہے اور اسی کے اوپر اس درخت کی زندگی قائم ہے۔ نباتاتی ارتقاء کے اس آخری درجے سے جو ملا ہوا درجہ ہے اس میں جو چیز ممتاز حیثیت رکھتی ہے وہ زمین کی پابستگی سے آزادی ہے، اور یہ شعوری حرکت کی خصوصیت ہے۔ حیوانی زندگی کا یہ نقطۂ آغاز ہے جس میں پہلے احساس لمس پیدا ہوتا ہے اور پھر احساس بصر (Sense of Sight)- حواس کے پیدا ہونے کے ساتھ ہی حیوان کو حرکت کی آزادی حاصل ہو جاتی ہے جیسا کہ ہم کیڑے، چیونٹی اور شہد کی مکھی میں دیکھتے ہیں۔ چوپایوں میں گھوڑے اور پرندوں میں عقاب کے اندر حیوانی زندگی مکمل ہو جاتی ہے۔ بندر وہ حیوانی مخلوق ہے جو ارتقائی اعتبار سے انسان سے ایک درجہ کم ہے۔ اس کے بعد انسانیت کا دور شروع ہوتا ہے۔ (۱۳)

اس سے پہلے اقبال لکھ چکے ہیں کہ ہستی لامحدود کے ادراک میں زمان و مکان کا مسئلہ بنیادی مسئلہ ہے اس لیے وہ دوبارہ اس کی طرف لوٹتے ہیں۔ اس سے پہلے وہ ایک خطبہ میں عراقی کے تصور زمان پر بحث کر کے اس کی نارسائی دکھا چکے ہیں، یہاں وہ اس کے تصور مکان پر بحث کرتے ہیں۔

عراقی قرآن مجید کی بعض آیات سے، مثلاً "ہم شہ رگ سے زیادہ اس کے قریب ہیں (سورہ ق:۱۶) استدلال کرتے ہوئے کہتا ہے کہ انسان اور خدا کے تعلق میں ایک قسم کی مکانیت موجود ہے۔ اس کے نزدیک مکانیت کے مختلف درجے ہیں۔ کثیف یعنی ٹھوس اشیاء کا مکان لطیف اشیاء، مثلاً ہوا اور آواز کی مکانیت سے مختلف ہے۔ اسی طرح روشنی کی مکانیت ان دونوں سے الگ ہے۔ ہوا اور روشنی ایک ہی مکان میں ایک دوسرے سے مزاحمت کے بغیر موجود ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ملائکہ کے لئے بھی مکانیت

ہے گو کہ وہ نہایت لطیف ہے اور فاصلہ یہاں بھی موجود ہے۔ غیر مادی ہستی پتھر کی دیوار سے گزر سکتی ہے لیکن حرکت کے بغیر اس کو بھی چارہ نہیں ہے، اور حرکت اس بات کی دلیل ہے کہ وہ باعتبار روحانیت ابھی ناقص ہے۔

عراقی کہتا ہے کہ روح انسانی مکانیت سے آزاد ہے اس لئے کہ جوہر پر سکون و حرکت کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ حرکت میں ہے یا حالت سکون میں۔ وہ مکانیت کے لامحدود انواع سے گزرتا ہوا الٰہی مکانیت (Divine Space) میں پہنچ جاتا ہے جس میں ابعاد ثلاثہ کا کوئی وجود نہیں۔ اور یہ مقام تمام لامحدودتیوں (Infinities) کا مرکز اتصال ہے۔ (۱۴)

اقبال نے عراقی کے تصورِ زمان و مکان کی تحسین کی ہے کہ اس نے اس عہد میں جب جدید ریاضی اور طبیعیات کا وجود نہیں تھا، زمان اور مکان کا ایک فکر انگیز تصور پیش کیا۔ لیکن اس ستائش کے باوجود وہ عراقی کے نظریۂ زمان کی طرح اس کے نظریۂ مکان کو بھی صحیح نہیں سمجھتے۔ عراقی کا خیال ہے کہ خدا اور کائنات اور خدا اور انسان میں جس نوع کا تعلق ہے اس میں یقیناً ایک طرح کی مکانیت پائی جاتی ہے۔ اس کے ثبوت میں اس نے درج ذیل آیات قرآنی پیش کی ہیں:

اَلَم تَرَ اَنَّ اللّٰہَ یَعلَمُ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِی الاَرضِ ط مَا یَکُونُ مِن نَجوٰی ثَلٰثَۃٍ اِلاَّ ھُوَ رَابِعُھُم وَلاَ خَمسَۃٍ اِلاَّ ھُوَ سَادِسُھُم وَلاَ اَدنٰی مِن ذٰلِکَ وَ لاَ اَکثَرَ اِلاَّ ھُوَ مَعَھُم اَینَ مَا کَانُوا ج

(المجادلۃ : ۷)

"کیا تمہیں نہیں معلوم کہ اللہ جانتا ہے آسمانوں اور زمین کی ہر چیز کو۔ کوئی سرگوشی تین آدمیوں کے درمیان نہیں ہوتی مگر ان کا چوتھا اللہ ہوتا ہے۔ اور نہ پانچ کے مابین سرگوشی مگر چھٹا وہ ہوتا ہے۔ اور نہ اس سے کم اور نہ اس سے زیادہ مگر وہ ان کے ساتھ ہوتا ہے خواہ وہ کہیں بھی ہوں"۔

وَمَاتَكُونُ فِي شَانٍ وَ مَا تَتْلُوامِنهُ مِن قُرانٍ وَلاَتعمَلُونَ مِن عَمَلٍ اِلاَّ كُنَّا عَلَيكُم شُهُوداً اِذ تُفِيضُونَ فِيهِ ط وَمَايَعزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِثقَالِ ذَرَّةٍ فِي الاَرضِ وَلاَ فِي السَّمَآءِ وَلاَ اَصغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلاَ أَكبَرَ إلاَّ فِي كِتٰبٍ مُّبِينٍ O

(سورہ یونس : ٦١)

"اور (اے پیغمبر) تم جس حال میں بھی ہوتے ہو اور قرآن کا جو حصہ بھی سنا رہے ہوتے ہو، اور (اے لوگو) تم جو کام بھی کرتے ہو تو ہم جس وقت تم اس میں مشغول ہوتے ہو، تمہارے پاس ہی موجود ہوتے ہیں۔ اور تمہارے رب سے کوئی چیز ذرہ برابر بھی مخفی نہیں خواہ وہ چیز زمین میں ہو اور خواہ آسمان میں، اور ہر چھوٹی اور بڑی چیز ایک کھلی کتاب (لوح محفوظ) میں مرقوم ہے۔"

وَلَقَد خَلَقنَا الاِنسَانَ وَ نَعلَمُ مَا تُوَسوِسُ بِهٖ نَفسُهُ وَ نَحنُ اَقرَبُ إلَيهِ مِن حَبلِ الوَرِيدِ (سورہ قٓ : ١٦)

"اور ہم نے ہی انسان کو پیدا کیا ہے اور ہم جانتے ہیں جو وسوسے بھی اس کے دل میں گذرتے ہیں، اور ہم شہ رگ سے بھی زیادہ اس کے قریب ہیں"۔

لیکن اس تعلق کو جیسا کہ اقبال نے لکھا ہے، مکانیت پر محمول نہیں کیا جا سکتا ہے۔ نفس اور بدن میں جو تعلق ہے اگر اس پر ہم خدا اور نفس کے تعلق کو قیاس کریں تو بھی نہیں کہہ سکتے کہ وہ مکانی ہے۔ نفس کا بدن کے ہر عضو اور اس کے ہر خلیہ سے تعلق ہے لیکن یہ تعلق مکانی نہیں بلکہ رومی کے لفظوں میں بے تکیّف اور بے قیاس ہے۔

اقبال نے عراقی کے نظریہ زمان پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ حقیقتِ

زمان کو ٹھیک طور پر سمجھ نہیں سکا اور اس کی وجہ ارسطو کا تصور مکان ہے جو اس کے ذہن پر حاوی تھا۔ وہ مکان کو اصل حقیقت سمجھتا ہے لیکن اگر اس نے زیادہ گہرائی سے غور کیا ہوتا تو اس پر ظاہر ہو جاتا کہ مکان کے مقابلے میں زمان زیادہ اساسی حیثیت کا حامل ہے۔ فی الواقع زمان، مکان کا دماغ ہے۔ عراقی نے الٰہی زمان کو تغیر سے مبرا سمجھ لیا اور اسی وجہ سے الٰہی زمان اور مسلسل زمان (Serial Time) میں تعلق کی صحیح نوعیت کے فہم سے قاصر رہا۔ الٰہی زمان میں تغیر ہے لیکن یہ تخلیقی اور تکوینی ہے۔ وہ ہر آن مصروف تخلیق ہے اور کائنات مکنونہ میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔ (۱۵)

علم تاریخ میں مسلمانوں کی خدمات کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے لکھا ہے کہ مسلم مفکرین نے تخلیق مسلسل کو جو ایک کائناتی حقیقت ہے، خوب اچھی طرح سمجھ لیا تھا۔ اس حرکی تصور کائنات کی روشنی میں انہوں نے تاریخ کا مطالعہ کیا۔ اس سلسلے میں ابن خلدون کا کارنامہ قابل ستائش ہے۔

واقعات فطرت کی طرح اس معاملے میں بھی قرآن مجید نے مسلم مفکرین کی رہنمائی کی ہے۔ قرآن مجید نے تاریخ کو جسے وہ ایّام اللہ کہتا ہے، انسانی علم کا ایک معتبر ذریعہ قرار دیا ہے۔ اس میں صاف لفظوں میں کہا گیا ہے کہ قوموں کے عروج وزوال کا عمل اجتماعی نوعیت کا ہے۔ چند افراد کے اعمال میزانِ احتساب میں نہیں تولے جاتے ہیں بلکہ من حیث القوم دیکھا جاتا ہے کہ ان کے اعمال اچھے ہیں یا برے، اور اسی اعتبار سے ان کی تقدیر کا فیصلہ ہوتا ہے کہ وہ قابل سزا ہیں یا سزاوار انعام۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں کثرت سے اقوام ماضیہ کی داستان بیان کی گئی ہے تا کہ انسان ان کے اعمال کے آئینہ میں صحیح راہ عمل منتخب کر سکے۔ اس سلسلے میں اقبال نے درج ذیل آیات قرآنی نقل کی ہیں:

وَ لَقَدْ اَرْسَلْنَا مُوْسٰى بِاٰيٰتِنَآ اَنْ اَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمٰتِ
اِلَى النُّوْرِ ۙ وَ ذَكِّرْهُمْ بِاَيّٰمِ اللّٰهِ ؕ اِنَّ فِيْ ذٰلِكَ لَاٰيٰتٍ لِّكُلِّ

صَبَّارٍ شَكُورٍ ○ (سورہ ابراھیم : ۵)

"اور ہم نے موسیٰ کو اپنی نشانیاں دے کر بھیجا کہ تم اپنی قوم کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی کی طرف لاؤ اور ان کو ایام خدا (یعنی جزا اور سزا کے تاریخی واقعات) یاد دلاؤ۔ بلاشبہ ان میں ثابت قدم رہنے والوں اور شکر کرنے والوں کے لیے بڑی نشانیاں ہیں۔

وَ مِمَّنْ خَلَقْنَآ اُمَّةٌ يَّهْدُوْنَ بِالْحَقِّ وَ بِهٖ يَعْدِلُوْنَ ○ وَ الَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُوْنَ ○ وَ اُمْلِيْ لَهُمْ اِنَّ كَيْدِيْ مَتِيْنٌ ○ (سورہ اعراف : ۱۸۱-۱۸۳)

"اور ہماری مخلوق میں ایک جماعت ایسے لوگوں کی بھی رہی ہے جو حق کے موافق ہدایت کرتے رہے ہیں اور اسی کے مطابق فیصلے بھی کرتے رہے ہیں ۔ اور جن لوگوں نے ہماری آیتوں کی تکذیب کی ہم ان کو بتدریج (عذاب کی طرف) لیے جا رہے ہیں اس طور پر کہ ان کو اس کی خبر بھی نہیں، اور میں ان کو مہلت پر مہلت دے رہا ہوں، بے شک میری تدبیر بڑی محکم ہے"۔

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ ۙ فَسِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِيْنَ ○ (سورہ آل عمران :۱۳۷)

"یقیناً تم سے پہلے بہت سی مثالیں گذر چکی ہیں۔ پس تم زمین میں چل پھر کر دیکھو کہ جھٹلانے والوں کا انجام کیا ہوا"

اِنْ يَّمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهٗ ؕ وَ تِلْكَ الْاَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ۚ (سورہ آل عمران : ۱۴۰)

"اگر تم کو زخم لگا ہے تو (دوسرے) فریق کو بھی ایسا ہی زخم لگ چکا ہے۔ اور

ان ایام کو اسی طرح ہم لوگوں کے درمیان ادلتے بدلتے رہا کرتے ہیں"

وَلِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ ج فَاِذَا جَاءَ اَجَلُهُم لاَ يَستَاخِرُونَ سَاعَةً وَّ لاَ يَستَقدِمُونَ O (سورہ اعراف : ۳۴)

"اور ہر امت کے لئے ایک مقررہ مدت ہے تو جب ان کی یہ مدت مقررہ آجائے گی تو وہ نہ ایک گھڑی پیچھے ہٹ سکیں گے، نہ آگے بڑھ سکیں گے۔"

اقبال کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا یہ خیال کہ قرآن مجید میں علم تاریخ کے اصول نہیں ملتے بالکل غلط ہے۔ ابن خلدون نے تاریخ کے جو اصول بیان کیے ہیں وہ سب قرآن مجید کی مختلف آیات سے ماخوذ ہیں۔ تاریخ انسانی کا کوئی بھی واقعہ ہو اس کی صداقت کا معیار راوی کے کردار پر ہے۔ اگر راوی سچا ہے تو یقیناً اس کی روایت بھی سچی ہو گی۔ اس سے علم تاریخ کا ایک اہم اصول مستنبط ہوا جس پر تاریخ کی شیرازہ بندی کی جانی چاہیے۔ اس اہم تاریخی اصول کا ذکر قرآن مجید میں ان لفظوں میں ہوا ہے:

يَاَ اَيُّهَا الَّذِينَ اٰمَنُوا اِن جَاءَ كُم فَاسِقٌ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوا الخ

(سورہ حجرات : ٦)

"اے ایمان والو، اگر کوئی برا آدمی تمہارے پاس کوئی اہم خبر لائے تو اس کی خوب تحقیق کر لیا کرو۔"

اس تاریخی اصول کا اطلاق محدثین نے جمع حدیث پر کیا ہے۔ تاریخی تنقید کے اعتبار سے ان کے کارنامے کی کوئی اور نظیر انسانی تاریخ میں نہیں ملتی۔ ابن اسحاق، طبری اور مسعودی جیسے مایۂ ناز مورخین اسلام کو اسی ذوق تاریخ نے پیدا کیا۔ آج بھی ابن خلدون کو فلسفۂ تاریخ کا بانی تسلیم کیا جاتا ہے۔ (۱٦)

راقم سطور یہاں ایک اور تاریخی اصول کا ذکر کرتا ہے جو قرآن مجید کی

متذکرہ بالا آیت (ولکل امة اجل : سورہ اعراف : ۳۴) سے ماخوذ ہے۔ اس آیت کے مطابق قومیں بھی جاندار کی طرح پیدا ہوتی اور بتدریج جوان ہوتی ہیں اور آخر الامر موت کی آغوش میں پہنچ جاتی ہیں۔ پیدائش سے جوانی تک کا یہ سفر جس چیز کے سہارے طے ہوتا ہے وہ قوت نمو ہے۔ ایک متعین حد کو پہنچ جانے کے بعد مختلف عوامل کے زیر اثر اس قوت میں ضعف کے آثار پیدا ہونے لگتے ہیں۔ اس کو علم الحیاتیات کی زبان میں یوں کہیں کہ تولید خلیات کی رفتار سست پڑ جاتی ہے۔ انحطاط کا یہ عمل برابر جاری رہتا ہے یہاں تک کہ موت کی صورت میں جاندار کا طبعی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ قوموں کے معاملے میں بھی سنت اللہ یہی ہے۔ جب ان میں جوش نمو ختم ہو جاتا ہے اور عقلی اور اخلاقی اعتبار سے آگے بڑھنے اور مقابل اقوام پر اپنا تفوق قائم کرنے کا حوصلہ چھوٹ جاتا ہے تو پھر وہ قوم کبھی تو معدوم ہو جاتی ہے یعنی اس کا وجود صفحۂ ہستی سے حرف غلط کی طرح مٹ جاتا ہے اور کبھی نیست و نابود تو نہیں ہوتی لیکن اس کی حالت ایک مردے کی سی ہو جاتی ہے اور وہ مردہ قوم کہلاتی ہے۔ اس مردہ قوم کا احیاء اسی صورت میں ممکن ہے کہ اس میں عقلی اور اخلاقی قوت نمو دوبارہ پیدا ہو۔

اقبال کہتے ہیں کہ تاریخ کو سائنس کا درجہ دینے کے لئے ضروری ہے کہ ہم اس کو وسیع تجربات کے تناظر میں دیکھیں اور عملی استدلال کی روشنی میں اس کا تجزیہ کریں۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ ہم ان اصول و تصورات کا صحیح علم حاصل کریں جن کا تعلق حیات اور زمان سے ہے۔ اس سلسلے میں بنیادی تصورات دو ہیں اور دونوں ہی قرآنی تعلیمات کا اساسی عنصر ہیں۔

ان میں سے پہلا تصور نوع انسان کی وحدت کا تصور ہے۔ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے: "ہم نے تم کو ایک جان سے پیدا کیا" (سورہ نساء : ۱) بلاشبہ اسلام سے پہلے عیسائیت نے بھی مساوات کی تعلیم دی تھی لیکن اس کا تصورِ وحدتِ انسانیت نہایت مبہم تھا اور اس کو وہ ایک واحد جاندار (Single Organism) کا درجہ دینے سے قاصر رہی، یہاں تک کہ رومی سلطنت میں اس تصور نے رفتہ رفتہ قومی خصائص اختیار

کر لیے۔ بقول فلنٹ یہ اسلام تھا جس نے وحدت انسانیت کے تصور کو فلسفہ وشاعری کا روپ دینے کے بجائے اسے ایک زندہ سماجی حقیقت بنادیا۔ (۱۷)

دوسرا تصور زندگی اور وقت کی صحیح تفہیم ہے۔ ابن خلدون پہلا مورخ گذرا ہے جس نے اس حقیقت کو سمجھا کہ زندگی زمان کے اندر مسلسل حرکت کا نام ہے۔ اسی زاویے سے اس نے تاریخ عالم کا مطالعہ کیا۔ فلنٹ نے بالکل صحیح کہا ہے کہ افلاطون، ارسطو اور اگسٹائن کا ابن خلدون سے کوئی مقابلہ نہیں۔ اس کے ساتھ ان ارباب علم کا نام لینا بھی غیر مناسب ہے۔ ابن خلدون کے تصور تاریخ کا قابل ذکر پہلو یہ ہے کہ اس میں تاریخ کی حیثیت ایک مسلسل حرکت فی الزمان کی ہے اور یہ حرکت تخلیقی ہے نہ کہ تقلیدی۔ یعنی ایسا نہیں ہے کہ اس کا راستہ متعین ہے اور اقوام عالم پہلے سے ایک مقررہ راستے پر آنکھ بند کر کے چلی جارہی ہیں۔ ابن خلدون عالمِ الٰہیات نہیں تھا بلکہ اس کا مخالف تھا، لیکن تصور زمان کے اعتبار سے اس کو برگساں کا پیش رو کہا جاسکتا ہے۔ قرآن مجید نے کائنات اور حیات کا جو حرکی تصور دیا ہے اس کی نمود ابن خلدون کے یہاں واضح طور پر ملتی ہے، اور یونانی فکر کے جامد تصور کائنات پر یہ ایک کاری ضرب تھی۔ یونانی مفکرین بالخصوص افلاطون اور زینو کے نزدیک وقت غیر حقیقی تھا، اور جن مفکرین مثلاً ہرقلیطس اور رواقین (Stoics) نے اس کو حقیقی سمجھا انہوں نے یہ خیال کیا کہ وہ ایک دائرے میں حرکت کرتا ہے۔ اس صورت میں زمان کی خلاقیت باقی نہیں رہتی اور وہ تکرار کے ہم معنی بن جاتا ہے۔ اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اسلام نے یونانی فکر کے خلاف جو بغاوت کی اس کی حقیقی روح کیا تھی (۱۸)

اس گفتگو کے بعد اقبال نے مشہور عالم تاریخ اسپنگلر کا ذکر کیا ہے۔ اس نے اپنی کتاب "The Decline of the West" میں اعتراف کیا ہے کہ ایشیاء کی تمدنی تاریخ میں عربی تمدن کا حصہ بہت نمایاں ہے۔ لیکن ایک مذہبی تحریک کی حیثیت سے اسلام کی روح اور اس کی تمدنی غایت کو وہ سمجھ نہیں سکا۔ اس نے لکھا ہے

کہ ہر کلچر کا اپنا ایک مخصوص طرز حیات ہے اور وہ اپنے ماقبل یا مابعد کلچر سے کسی معنی میں کوئی تعلق نہیں رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک کلچر کے لوگ دوسرے کلچر کی روح کو ٹھیک طور پر نہیں سمجھ سکتے ہیں۔ اس سلسلے میں اس نے بہت سے شواہد پیش کر کے دعویٰ کیا ہے کہ یورپی کلچر قدیم کلچر کی بالکل ضد ہے اور اس کلچر کو یورپ کی ذہانت نے فروغ دیا ہے۔ اس کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ مغربی کلچر نے اسلامی کلچر سے کوئی اثر قبول نہیں کیا ہے۔ (۱۹)

اقبال کہتے ہیں کہ اسپنگلر کا یہ دعویٰ بے بنیاد ہے۔ مغربی کلچر اسلامی کلچر سے پورے طور پر متاثر ہوا ہے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ اسلام پہلا مذہب ہے جس نے یونان کے جامد تصورِ حیات و کائنات سے اختلاف کر کے اس کا ایک زندہ اور حرکی تصور دیا۔ عہد جدید کے مغربی کلچر نے ہر شعبۂ علم میں اس حرکی تصور کے اثرات کو جذب کیا ہے۔

اسپنگلر کا یہ خیال بھی صحیح نہیں ہے کہ یہودیت، کلدانی مذہب، ابتدائی عیسائیت، زرتشتی مذہب اور اسلام سب مجوسی کلچر کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ اقبال نے تسلیم کیا ہے کہ موجودہ اسلام میں مجوسی اثرات موجود ہیں۔ ان خطبات کے لکھنے کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ اسلامی تصورات کو خارجی اثرات سے پاک کر کے اسلام کی صحیح روح سے دنیا کو آشنا کیا جائے۔ اسپنگلر کو اسلام کے بارے میں جو غلط فہمیاں لاحق ہوئیں ان کا ایک بڑا سبب تقدیر اور زمان کے تصورات ہیں۔ لیکن اس کو نہیں معلوم کہ اسلام میں تقدیر کا وہ مفہوم نہیں جو عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔ مسلم مفکرین نے زمان کا جو تصور دیا ہے وہ فکر انگیز ہے۔ اس کے علاوہ انہوں نے انسانی انا کا جو مفہوم بیان کیا اس میں اختیار اور قوت کا مفہوم غالب ہے۔ (۲۰)

اسپنگلر یہ بھی کہتا ہے کہ انبیائی تعلیم کا مغز یعنی خدا ایک ہے، مجوسی الاصل ہے۔ خواہ اس خدا کو یہووا کہیں، اہورمزدا کہیں اور خواہ مردک بال کہیں، تنہا وہی مصدر خیر ہے، بقیہ دوسرے خدا بے طاقت اور باطل ہیں۔ ہر مذہب میں ایک نجات

دہندہ کا تصور ملتا ہے اور وہ بھی مجوسی اثرات کا نتیجہ ہے۔ مجوسی مذہب کی بنیادی تعلیم یہ ہے کہ اس کائنات کی دو متضاد قوتوں یعنی خیر و شر میں ازل سے پیکار جاری ہے اور اس لڑائی میں شر کو غلبہ حاصل ہے لیکن انجام کار خیر فتح یاب ہو گا اور اسی کا نام یومِ عدل یا آخرت ہے۔

لیکن اقبال کہتے ہیں کہ اس تصور کا اطلاق مذہب اسلام پر کرنا صریح زیادتی ہے۔ کیا اسپنگلر کو یہ بات معلوم نہ تھی کہ مجوسی ایک خدا کے علاوہ دوسرے باطل معبودوں کو بھی مانتے ہیں لیکن اسلام ان معبودان باطل کا شدت سے منکر ہے۔ آنے والے نجات دہندہ کا تصور بلاشبہ مسلمانوں میں رائج ہے اور یہ کھلا ہوا مجوسی اثر ہے۔ حقیقی اسلام کا اس سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ ابن خلدون نے نہایت عمدہ بحث کر کے اس باطل تصور کی خوب اچھی طرح بیخ کنی کی ہے۔ اس سلسلے میں ختم نبوت کی اسلامی تعلیم کو ٹھیک طور پر سمجھنا چاہیئے۔ کسی نجات دہندہ یا آمد مسیح کا عقیدہ ختم نبوت کے تصور کے منافی ہے۔ (۲۱)

راقم الحروف اقبال کے اس خیال سے پوری طرح متفق ہے کہ موجودہ اسلام میں مجوسی اثرات موجود ہیں اور مسلمانوں کو اس کا مطلق احساس نہیں ہے۔ آمدِ مسیح کے عقیدہ کو چھوڑیں، ہمارے بنیادی اعتقادات اور عبادات تک مجوسی اثرات سے محفوظ نہیں ہیں۔ شفاعت کا عقیدہ تمام تر مجوسی تخیل ہے جو یہودیوں کے ذریعے اسلام میں داخل ہوا۔ ذکر اور مراقبہ کی موجودہ صورتیں بھی مجوسی اثرات لیے ہوئے ہیں۔ اس سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ اسلامی عبادات کے نام میں تبدیلی آگئی ہے۔ مجوسی مذہبی لٹریچر کے زیر اثر صلوۃ اور صوم کی جگہ نماز اور روزہ کے الفاظ ہر عالم کی تحریر و تقریر میں بکثرت استعمال ہوتے ہیں، اور عوام بھی اس بدعت سے محفوظ نہیں ہیں۔ اسی طرح صدقہ کی جگہ خیرات کا لفظ عام طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ صرف ایک حج کی اصطلاح اس تبدیلی سے محفوظ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مجوسی اس نوع کی عبادت سے ناآشنا ہیں۔

وقت کا اہم تقاضا ہے کہ اسلام کی بنیادی تعلیمات کو ہر طرح کی آمیزشوں سے پاک وصاف کیا جائے۔ ان آمیزشوں میں مجوسی اثرات کا ازالہ سب پر مقدم ہے۔

ماخذ و حواشی

(۱) The Reconstruction of Religious Thought In Islam: The Spirit of Muslim Culture,p.124

(۲) ایضاً (۳) ایضاً ص ۱۲۴ (۴) ایضاً ص ۱۲۶ (۵) ایضاً (۶) ایضاً ص ۱۲۷ (۷) ایضاً ص ۱۲۸ (۸) ایضاً ص ۱۲۹

(۹) مشہور مسلم ماہر طبیعیات گزرا ہے۔ بصریات پر اس کا کام معرکہ آرا ہے۔ وہ بجا طور پر سائنس میں تجربی علم کا بانی ہے۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے بتایا کہ روشنی خط مستقیم میں چلتی ہے۔ اس سے پہلے یہ غلط فہمی عام تھی کہ آنکھوں سے ایک نور نکل کر اشیاء کی طرف جاتا ہے جس سے وہ دکھائی دیتی ہیں۔ ابن الھیثم نے بتایا کہ معاملہ اس کے برعکس ہے یعنی اشیاء پر پڑنے والی روشنی منعکس ہو کر آنکھوں تک جاتی ہے جس سے چیزیں نظر آتی ہیں۔ ابن الھیثم نے بصریات پر ایک اہم کتاب لکھی ہے جس کا نام "کتاب المناظر" ہے۔ دیکھیں، Dictionary of scientific Biography, Vol. VI, New York, 1972

(۱۰) The Spirit of Muslim Culture, P.130

(۱۱) ایضاً ص ۱۳۱ (۱۲) ایضاً ص ۱۳۳ (۱۳) ایضاً ص ۱۳۴ (۱۴) ایضاً ص ۱۳۷ (۱۵) ایضاً (۱۶) ایضاً ص ۱۴۰ (۱۷) ایضاً ص ۱۴۱ (۱۸) ایضاً ص ۱۴۱ (۱۹) ایضاً ص ۱۴۲ (۲۰) ایضاً ص ۱۴۲، ۱۴۳ (۲۰) ایضاً ص ۱۴۴ (۲۱) ایضاً ص ۱۴۵

چھٹا خطبہ

اسلام میں اصول حرکت

(The Principle of Movement In the Structure of Islam)

مسئلہ اجتہاد پر بحث سے پہلے اقبال نے بطور تمہید اسلام کے تصور توحید پر گفتگو کی ہے اور لکھا ہے کہ اسلامی کلچر کی روح توحید ہے اور اسی بنیاد پر اس نے اتحادِ عالم کی دعوت دی ہے۔ اسلام کے سیاسی، سماجی اور اقتصادی ادارات کی تشکیل میں یہ تصور بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ ادارات تصور توحید کے عملی مظاہر ہیں، انہی کے ذریعہ توحید کا تصور عملی صورت اختیار کرتا ہے اور نسل انسانی کی عقلی اور جذباتی زندگی میں ایک زندہ عنصر کی حیثیت سے ظاہر ہوتا ہے۔ توحید خدا کے ساتھ مکمل اور خالص وفاداری (Loyality) کے اظہار کا نام ہے، اور جس وقت یہ وفاداری خالص نہیں رہتی اور اس میں دوسرے لوگ شریک ہو جاتے ہیں تو یہی شرک ہے۔ (۱)

اس تمہید کے بعد اقبال نے لکھا ہے کہ چونکہ ہر نوع کی زندگی کی مطلق روحانی بنیاد ابدی ہے اور تغیرات میں خود کو ظاہر کرتی ہے اس لئے جو سماج بھی اس تصور پر مبنی ہوگا اس میں بھی ثبات اور تغیر کا ہونا لازمی ہے۔ اس قسم کے سماج کی اجتماعی زندگی کی تشکیل و تنظیم کے لئے ضروری ہے کہ اس میں غیر متغیر یعنی دائمی اصول (Eternal Principle) ہوں تاکہ اس عالم تغیرات میں ہمارے قدم مضبوطی کے ساتھ قائم

رہیں۔ لیکن جس وقت تغیر کے امکان سے صرف نظر کر لیا جاتا ہے جو خدا کی ایک بڑی نشانی ہے، تو دائمی اصول جو اپنی فطرت میں متحرک ہیں، غیر متحرک بن جاتے ہیں۔(۲) اس کو قانون کی زبان میں یوں کہہ لیں کہ دائمی اصول کی اطلاقی صورتیں جامد ہو جاتی ہیں اور ان کو بھی اصولوں کی طرح غیر متحرک سمجھ لیا جاتا ہے۔

اقبال نے مغرب اور مشرق دونوں کی ناکامیوں سے بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مغرب کو سیاسی اور سماجی علوم کے میدان میں جو ناکامی ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے سرے سے دائمی اصول کے وجود سے انکار کر دیا، اور مشرق بالخصوص مسلمان گزشتہ پانچ سو سال سے جس فکری جمود میں مبتلا ہیں اس کی وجہ تغیر و تبدل سے مکمل اغماض و اجتناب ہے۔ لیکن اسلام کی فطرت اس جامد طرز فکر کے خلاف ہے۔ اس کی فطرت میں حرکت و تغیر ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ اصول حرکت کیا ہے جس پر اس کے جملہ تغیرات کی بنیاد ہے؟ اقبال کے خیال میں یہ اصول اجتہاد ہے (۳)

اسلام میں اجتہاد کی بنیاد اس حدیث پر ہے جو حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ جب نبی ﷺ نے انہیں یمن کا حاکم بنایا تو پوچھا کہ تم لوگوں کے معاملات کا فیصلہ کیسے کرو گے؟ انہوں نے کہا، قرآن مجید کے مطابق، فرمایا، اگر قرآن مجید میں تمہیں کوئی رہنمائی نہ ملے تو؟ انہوں نے کہا، رسول کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ نبی ﷺ نے فرمایا، اگر سنت میں بھی کوئی رہنمائی نہ ملے تو کیا کرو گے؟ انہوں نے کہا، ایسی حالت میں میں اپنی رائے سے فیصلہ کروں گا (۴)

اقبال کی طرح دوسرے علماء اسلام نے بھی حدیث معاذ کو اجتہاد کی بنیاد قرار دیا ہے لیکن راقم کی رائے میں یہ حدیث محلِّ نظر ہے۔ اس روایت کا آخری ٹکڑا یعنی قرآن اور سنّت میں کسی مسئلے کا حل نہ ملنے کی صورت میں ذاتی رائے سے فیصلہ کرنا حضرت معاذ بن جبلؓ کا قول ہرگز نہیں ہو سکتا ہے۔ یقیناً یہ بعد کا اضافہ ہے اور یہ اضافہ ان لوگوں نے کیا ہے جو دین میں انفرادی رائے کو ایک ماخذِ قانون کی حیثیت

دینا چاہتے تھے۔

یہ بات بالکل واضح اور ناقابل تردید ہے کہ نبی ﷺ کی موجودگی میں کسی صحابی کو خواہ وہ کسی جگہ ہو اور کسی کام پر مامور ہو، یہ حق حاصل نہ تھا کہ وہ کسی مسئلے میں اپنی رائے سے فیصلہ کرے۔ حدیث و سیر کی کتابوں میں ایک واقعہ بھی ایسا نہیں ملتا جس سے اس خیال کی نفی ہو۔ صحابہ کی خداترسی کا حال یہ تھا کہ آپ کی وفات کے بعد بھی انہوں نے کسی مسئلے میں اپنی ذاتی رائے سے کوئی فیصلہ نہیں کیا۔ جلیل القدر خلفاءِ رسول کے طرز عمل سے بھی قضا بالرائے کی تردید ہوتی ہے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے لکھا ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے سامنے جب کوئی قضیہ پیش ہوتا تو اس کا حل کتاب اللہ میں تلاش کرتے۔ اگر وہاں اس کا حل مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیتے۔ اگر قرآن مجید میں اس کا حل نہ ملتا تو نبی ﷺ کی سنت کے مطابق جو آپ کے علم میں ہوتی فیصلہ کرتے۔ اگر کوئی سنت معلوم نہ ہوتی تو باہر جا کر مسلمانوں سے دریافت کرتے کہ میرے سامنے یہ ایک مسئلہ آیا ہے کیا تم میں سے کسی کو اس بارے میں رسول اللہ ﷺ کے کسی فیصلے کا علم ہے؟ جب کچھ لوگ بتاتے کہ ہاں رسول اللہ ﷺ نے اس معاملے میں یہ فیصلہ کیا تھا تو یہ سن کر حضرت ابو بکر صدیقؓ فرماتے کہ خدا کا شکر ہے کہ اس نے ہم میں ایسے لوگوں کو پیدا کیا جو رسول اللہ ﷺ کے اقوال کو محفوظ رکھتے ہیں۔ اور اگر کہیں سے رسول اللہ ﷺ کی کسی سنت کا سراغ نہ ملتا تو قوم کے معتمد اور نیکوکار لوگوں کو جمع کر کے ان سے مشورہ کرتے اور جس بات پر سب کا اتفاق ہو جاتا اس کے مطابق فیصلہ فرما دیتے۔ (۵)

یہی دستور العمل خلیفۂ دوم حضرت عمر فاروقؓ کے عہد خلافت میں تھا۔ قاضی شریح سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ان کو تحریر کیا کہ اگر تمہارے پاس کوئی مسئلہ پیش کیا جائے تو کتاب اللہ کے موافق اس کا فیصلہ کرنا، اور ایسا نہ ہو کہ لوگ تم کو اس سے باز رکھیں۔ اگر کتاب اللہ میں کوئی حکم نہ ملے تو اس کو رسول کی سنت میں

تلاش کر کے فیصلہ کرو۔ اگر قرآن و سنت دونوں میں کوئی حکم نہ ملے تو جس امر پر صلحاء امت کا اتفاق ہو اس کے مطابق فیصلہ کرنا۔(۶)

صحابہ رضی اللہ عنہم کی تعلیم و تربیت کے زیر اثر تابعین اور تبع تابعین بھی حتیّ الامکان قضا بالرائے سے اجتناب کرتے تھے۔ شعبی سے روایت ہے کہ ایک شخص ان کے پاس ایک مسئلہ دریافت کرنے آیا تو انہوں نے کہا کہ عبداللہ بن مسعودؓ اس معاملے میں یہ فرمایا کرتے تھے۔ اس نے کہا، آپ مجھ کو اپنی رائے بتلائیے۔ یہ سن کر شعبی نے کہا، کیا تم اس شخص پر تعجب نہیں کرتے، میں عبداللہ بن مسعودؓ کے حوالے سے ایک مسئلہ بتا رہا ہوں اور وہ مجھ سے میری رائے دریافت کرتا ہے۔(۷)

ان تمام روایات کو سامنے رکھیں اور پھر سوچیں کہ کیا نبی ﷺ کی موجودگی میں اسلامی ریاست کا ایک عامل اور وہ بھی حضرت معاذ بن جبلؓ جیسا متقی عامل، یہ بات کہہ سکتا تھا کہ اگر قرآن اور سنت میں کوئی حکم نہ ملے گا تو وہ اپنی رائے سے فیصلہ کرے گا۔ یقیناً یہ حضرت معاذ بن جبلؓ کا قول نہیں ہو سکتا ہے۔ اس کے بجائے انہوں نے بالیقین یہ کہا ہو گا کہ قرآن اور معلوم سنت میں کوئی حکم نہ ملنے کی صورت میں وہ نبی ﷺ کی طرف رجوع ہوں گے۔ اور اگر کسی معاملے میں فوری فیصلے کی ضرورت محسوس ہو گی تو صائب الرائے اصحاب رسول کے مشورہ سے وہ اجتہاد کریں گے اور جلد سے جلد بارگاہ نبوت سے اس کی توثیق کرائیں گے۔ یہاں یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ حضرت محمد ﷺ صرف اللہ کے نبی ہی نہیں تھے بلکہ مدینہ کی اسلامی ریاست کے حاکم اعلیٰ بھی تھے۔

نبی ﷺ کی وفات کے بعد مسلمانوں کے خلیفہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اصحاب شوریٰ کے مشورہ سے ان معاملات میں جن کے بارے میں قرآن اور سنّت دونوں خاموش ہوں، کامل غور و فکر کے بعد اجتہاد کرے، لیکن یہ اجتہاد قرآن اور سنّت کی روشنی میں ہو گا جیسا کہ خلفاء اربعہ کا طرزِ عمل رہا ہے۔ انفرادی رائے کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ یہ صحیح ہے کہ صحابہ کرامؓ انفرادی طور پر

اجتہاد کرتے تھے بالخصوص وہ صحابہ جو دارالحکومت سے دور دراز کے علاقوں میں آباد ہو گئے تھے، لیکن یہ اجتہاد فروعی مسائل دین میں تھا نہ کہ مہمات مسائل میں۔

رائے کے لفظ سے کسی کو دھوکہ نہ ہو۔ یہ ایک شرعی اصطلاح ہے۔ شاہ ولی اللہؒ نے لکھا ہے کہ حضرات صحابہ کرام کو جب کسی معاملے میں قرآن و سنت میں کوئی واضح ہدایت نہ ملتی تو وہ اجتہاد کرتے یعنی اس علت کو معلوم کرتے جس کی بنا پر رسول اللہ ﷺ نے منصوصات سے احکام اخذ کیے۔ جہاں وہ علت مل جاتی وہاں اس حکم کو نافذ کر دیتے تھے۔ کسی حکم سے رسول اللہ کی کیا غرض ہے اس کو معلوم کرنے میں کوئی کسر نہ چھوڑتے اور اسی کی موافقت میں ایک حکم کو دوسرے حکم پر منطبق کرتے تھے۔ (۸) لیکن یہ انفرادی اجتہاد جیسا کہ ابھی اوپر بیان ہوا، دین کے فروعی مسائل میں تھا۔

بہر حال اجتہاد کی بنیاد خواہ محولہ بالا حدیث پر رکھی جائے اور خواہ کسی اور روایت پر اس کی ضرورت اور افادیت سے کسی عالم کو کبھی انکار نہیں رہا ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے لکھا ہے کہ زمانے کے حالات ہمیشہ یکساں نہیں رہتے بلکہ تمدنی ترقی کے ساتھ سیاسی، معاشی اور سماجی حالات و مسائل بدلتے رہتے ہیں اس لیے ہر دور میں اجتہاد کی ضرورت رہتی ہے۔ عہد نبوی سے لوگ جس قدر دور ہوتے گئے اجتہاد کی ضرورت بھی اسی لحاظ سے بڑھتی گئی۔ چنانچہ ماضی میں ہم کو کوئی دور ایسا نہیں ملتا جب اسلامی قانون کی اطلاقی صورتوں میں تبدیلی کی ضرورت محسوس نہ کی گئی ہو یا بالکل نئے احکام کے استخراج کی ضرورت لاحق نہ ہوئی ہو۔ فقہ کے موجودہ چاروں دبستاں عصری حالات و حاجات کی ہی بنا پر وجود میں آئے ہیں۔

اقبال کے نزدیک اجتہاد کی تین صورتیں ممکن ہیں۔ اس کی پہلی صورت یہ ہے کہ کسی ایک شخص یا دبستان فقہ کی پیروی کے بجائے اسی طرح آزادانہ قانون سازی ہو جس طرح فقہاء اربعہ نے قوانین وضع کیے ہیں۔ اس طرح کی قانون سازی کرنے والے کو مجتہد مطلق کہتے ہیں۔ دوسری شکل یہ ہے کہ کسی فقہی دبستان کی حدود میں رہتے ہوئے اجتہاد کیا جائے۔ ایسے مجتہد کو مجتہد منتسب کہتے ہیں۔ تیسری شکل یہ

ہے کہ کسی فقہی دبستان سے وابستگی کے ساتھ صرف ان مسائل میں اجتہاد کیا جائے جن کے بارے میں اس فقہی دبستاں کے امام نے کوئی رائے نہ دی ہو۔ اس کو مجتہدِ مقلد کہا جاتا ہے۔(۹)

اقبال نے اس خطبے میں اول الذکر اجتہاد یعنی اجتہاد مطلق کو ہی اپنا موضوعِ بحث بنایا ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ اس قسم کے اجتہاد کے امکان کو سنی مکتب فکر کے تمام علماء تسلیم کرتے ہیں لیکن فقہی دبستانوں کی تشکیل کے بعد عملاً اس نوع کے اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ علماء نے اجتہاد مطلق کے لیے ایسی شرطیں عائد کر دی ہیں کہ کسی ایک شخص کے لیے ممکن نہیں رہا کہ وہ اس بار گراں کو اٹھا سکے۔ علماء کا یہ رویہ نہایت عجیب معلوم ہوتا ہے۔ اسلامی قانون جس کتاب الٰہی (قرآن) پر مبنی ہے وہ کتاب اصول ہے۔ اس میں قانون کی تفصیلات نہیں پیش کی گئی ہیں۔ زندگی کے بارے میں اس کا نقطۂ نظر حرکی (Dynamic) ہے اس لیے اس کے قوانین غیر متحرک نہیں رہ سکتے ہیں (۱۰)

اقبال نے ان اسباب کا تفصیل سے ذکر کیا ہے جن کی وجہ سے مسلمانوں میں فکری جمود پیدا ہوا اور انہوں نے اسلام کے قانون حرکت یعنی اجتہاد سے آنکھیں بند کرلیں۔ اس سلسلے میں انہوں نے تحریکِ عقلیت (Rationalist Movement) اور خلق قرآن کے مسئلے میں معتزلہ اور اشاعرہ کی نزاع اور تصوف کا خاص طور سے ذکر کیا ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ تصوف فقہی تشدد کے خلاف ایک طرح کا رد عمل ہے اور اسی لیے وہ آزاد خیالی (Free Thought) اور عقلیت (Rationalism) کا حامی ہے۔ صوفیاء نے ظاہر و باطن (Appearance and Reality) میں جو تفریق کی اس کا اطلاق انہوں نے فقہ پر بھی کیا۔ چنانچہ طبقہ صوفیاء میں فقہ یعنی اعمالِ ظاہری سے بے اعتنائی پیدا ہوئی اور انہوں نے اعمال باطنی کو ہی اصل دین قرار دیا۔ ان حالات میں علماء فقہ نے محسوس کیا کہ اگر اس آزاد خیالی کا خواہ وہ معتزلہ کی ہو یا صوفیاء کی، سد باب نہ کیا گیا تو اسلامی شریعت کا شیرازہ منتشر ہو جائے گا اور عام

مسلمانوں کی نگاہ میں وہ مشکوک بن جائے گی۔(۱۱)

مسلمانوں کے فکری جمود کی تیسری اور سب سے اہم وجہ تیرہویں صدی عیسوی میں بغداد کی تباہی ہے جو مشرق میں مسلمانوں کی علمی اور عقلی جد وجہد کا واحد مرکز تھا۔ اس سیاسی انحطاط کے پیش نظر علماء نے مسلمانوں کی سماجی زندگی کو انتشار سے بچانے کے لئے قانون اسلامی کی تجدید کاری روک دی اور فیصلہ کر دیا کہ ابتداء میں مسلم فقہاء نے جو اسلامی قانون مدون کر دیا ہے اس میں کسی تبدیلی کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس موقع پر اجتہاد کا مطلب مسلم معاشرہ کو فکری اور عملی انتشار میں مبتلا کرنا ہوگا۔(۱۲)

اقبال کو اس طرز فکر سے اختلاف ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ کسی قوم کی تقدیر کا فیصلہ تنظیم سے کہیں زیادہ افراد کی ذہنی قوت پر ہے اور علماء یہ بات بالکل بھول گئے۔ حد سے زیادہ منظم سماج میں افراد کی ذہنی صلاحیتیں کچل جاتی ہیں۔ وہ اپنے اذہان کو استعمال کرنے کے بجائے مروجہ خیالات ہی پر اکتفاء کرتے ہیں اور بتدریج ماضی کا غیر ضروری احترام دل و دماغ میں بیٹھ جاتا ہے اور پھر ماضی کے فکری سرمائے سے انحراف مشکل ہو جاتا ہے جیسا کہ آج کل مسلمانوں کا ذہنی رویہ ہے۔ زوال میں مبتلا قوم کو اٹھانے کا ایک ہی ذریعہ ہے کہ اس کی قوت فکریہ کو بیدار کیا جائے اور ایسے افراد تیار ہوں جو اپنی خودی سے آگاہ ہوں۔ اسی طرح کے لوگ قوم کو بتاتے ہیں کہ بدلتے ہوئے حالات میں کیا ذہنی اور عملی رویہ اختیار کیا جائے۔ وہ قوم کے سامنے نیا زاویۂ نگاہ اور میدان عمل رکھتے ہیں۔(۱۳)

اقبال نے یہ بھی لکھا ہے کہ ماضی کا غیر ضروری احترام اور اس کی بنیاد پر سماجی تنظیم میں تشدد جیسا کہ ہم تیرہویں صدی عیسوی کے مسلم فقہاء کے رویہ میں دیکھتے ہیں، اسلام کی اندرونی حرکت (Impulse) کے خلاف تھا۔ اس کا ردعمل ہوا اور یہ بالکل فطری تھا۔ چنانچہ ۱۲۱۳ عیسوی میں امام ابن تیمیہؒ نے جو باعتبار مسلک حنبلی تھے، اسلامی قانون سازی میں حرف آخر (Finality) کے تصور کے خلاف آواز اٹھائی

اور اجتہاد کے بند دروازے کو دوبارہ کھولا۔ انہوں نے ابن حزمؒ کی طرح فقہ حنفی کے اصولِ قیاس واجماع (Analogy and Consensus) کو رد کر دیا اور ان کا یہ طرزِ عمل بالکل درست تھا۔ (۱۴)

عہد حاضر میں اجتہاد کن خطوط پر ہو اس کے لیے اقبال نے ترکی کے سیاسی اور مذہبی خیالات کو پیش کیا ہے۔ ان کے عہد میں ترکی کے اندر دو طرح کے خیالات موجود تھے۔ ایک خیال کی علم بردار نیشلسٹ پارٹی تھی اور دوسرے خیال کی حامل مذہبی اصلاحی جماعت تھی۔ پہلی جماعت کا مطمحِ نظر یہ تھا کہ دین اور سیاست جدا جدا ہیں۔ ریاست یعنی قوم کے اجتماعی معاملات کا دین سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اصل چیز ریاست ہے نہ کہ دین۔ قومی زندگی میں مرکزی حیثیت ریاست کو حاصل ہے اس لیے دین اور سیاست کا اجتماع ممکن نہیں ہے۔ (۱۵)

اقبال نے اس خیال پر نقد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اسلام میں ریاست اور مذہب دو علٰحیدہ شعبے نہیں ہیں۔ اسلام ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ اس کو داخلی اور خارجی خانوں میں نہیں بانٹا جاسکتا ہے۔ اسلام میں توحید کا جوہر مساوات، اتحاد (Soli-darity) اور آزادی ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے ریاست انہی توحیدی تصورات کو عملی جامہ پہنانے کا نام ہے یعنی ایک ایسا انسانی سماج بنانا جس میں مساوات، اتحاد اور آزادی بنیادی عناصر ترکیبی کی حیثیت رکھتے ہوں۔ طبعی علوم سے اب ثابت ہو چکا ہے کہ مادہ اپنا کوئی علٰحیدہ اور مستقل وجود نہیں رکھتا اور زمان و مکان کے حوالے سے وہ محض اسپرٹ ہے۔ اسلام میں ریاست کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ روحانیت کو ایک انسانی سماج میں متشکل کیا جائے۔ (۱۶)

اقبال نے یہ بھی لکھا ہے کہ ترکی کے دانشوروں نے ریاست اور مذہب کی علٰحیدگی کے تصورات مغرب کے سیاسی تصورات کی تاریخ سے اخذ کیے ہیں۔ عیسائیت شروع میں سماجی معاملات سے الگ تھلگ رہی کیونکہ سینٹ پال کے الہام کی بنیاد پر موسوی قوانین منسوخ ہو چکے تھے اور ان کے پاس لے دے کے چند عقائد اور اخلاقی

تعلیمات باقی بچی تھیں لیکن اسلام نے شروع سے روحانی تعلیمات کے ساتھ انسان کے سیاسی اور سماجی مسائل میں بھی رہنمائی کی۔ (۱۷)

اقبال نے اس ضمن میں یہ تلخ حقیقت بھی بیان کی ہے کہ اسلام کے توحیدی اور اخلاقی تصورات میں آمیزش ہو چکی ہے اور ان کا مفہوم بہت کچھ بدل چکا ہے۔ اس کے سماجی تصورات بھی مقامی اثرات کی وجہ سے غیر اسلامی بن چکے ہیں۔ جن اخلاقی اور سماجی تصورات کو آج ہم اسلامی کہتے ہیں وہ دراصل ترکی، ایرانی، عربی اور ہندی تصورات ہیں جو بھیس بدل کر اسلام کے قالب میں داخل ہو چکے ہیں۔ ضروری ہو گیا ہے کہ ہم ان غیر اسلامی تصورات کو خیر باد کہیں اور اسلام کی فطری حرکت دوبارہ شروع ہو، اور ہم اپنے سیاسی، سماجی اور اخلاقی تصورات کو جو سادگی اور آفاقیت کے اصولوں پر مبنی ہیں، دوبارہ عملی جامہ پہنا سکیں۔ (۱۸)

اب سوال یہ ہے کہ عہد حاضر میں اس نوع کے ہمہ گیر اجتہاد کا مجاز کون ہے؟ اقبال کا خیال ہے کہ اجتہاد کا حق کسی فرد کے بجائے مجلس افراد کو حاصل ہے چنانچہ ترکی کی نیشنل اسمبلی نے اس حق کو استعمال کرتے ہوئے خلافت کے ادارے کو ختم کر دیا جس میں ایک فرد کو حکم رانی کے غیر محدود اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک ترکوں کا یہ اقدام صحیح تھا کیونکہ وہ زمانہ کے تقاضوں سے ہم آہنگ تھا۔ (۱۹)

ترکی میں انفرادی سطح پر جو اجتہادات کیے جا رہے تھے اقبال نے ان کو تحسین کی نظر سے دیکھا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے ترکی کے قومی شاعر ضیاء کا خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ ضیاء کے اجتہادات کا دائرہ صرف مذہبی امور تک محدود نہ تھا بلکہ اسلام کے سیاسی اور عمرانی تصورات بھی اس میں داخل تھے۔ اس کا خیال تھا کہ اسلامی ملکوں میں عورتوں کی جو حالت زار ہے اس کا ذمہ دار خدا کا قانون ہرگز نہیں ہو سکتا ہے۔ یقیناً اس کے قانون کی تفہیم میں خطا ہوئی ہے۔ چنانچہ اس نے عورتوں کو طلاق اور وراثت میں یکساں حقوق دیے جانے کی وکالت کی ہے۔ اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ

قرآن مجید میں طلاق اور وراثت سے متعلق جو احکام ہیں وہ اس کے نزدیک دائمی نہیں ہیں، ان میں تغیر و تبدل ہو سکتا ہے۔(۲۰)

اقبال نے طلاق کے معاملے میں ضیاء کی تائید کی ہے اور لکھا ہے کہ عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ چند شرائط کے ساتھ مرد کے حق طلاق کو حاصل کرے اور مرد اس پر راضی ہو جائے۔ اس طرح طلاق کے معاملے میں دونوں مساوی ہو جائیں گے۔(۲۱)

راقم کے نزدیک اقبال کا یہ خیال مطابق قرآن و سنت نہیں ہے اور حد درجہ غیر حکیمانہ تجویز ہے۔ اسلام میں مرد اور عورت دونوں کو ناچاقی کی صورت میں علیحدگی کا حق حاصل ہے البتہ اس کی صورت الگ الگ ہے۔ مرد عورت کو اس کی مرضی کے بغیر طلاق دے سکتا ہے لیکن عورت کو یہ حق نہیں دیا گیا ہے کہ وہ مرد کی مرضی کے بغیر علیحدہ ہو جائے۔ علیحدگی کے لیے مرد کی رضامندی ضروری ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ہی شریعت نے یہ حکم بھی دیا کہ اگر مرد طلاق دینے کے لیے آمادہ نہ ہو اور عورت طلاق پر بضد ہو تو قاضی کو اختیار حاصل ہے کہ وہ دونوں میں تفریق کرا دے۔ اسی کو شریعت کی اصطلاح میں خلع کہا جاتا ہے۔

اگر مرد اور عورت کی نفسیات پر غور کیا جائے تو اسلام کے قانون طلاق میں موجود فرق کی حکمت بآسانی سمجھ میں آ جائے گی۔ یورپ، امریکہ اور دوسرے ترقی یافتہ ملکوں میں آج جس کثرت سے طلاق کے واقعات پیش آرہے ہیں، اور طلاق چاہنے والوں میں عورتوں کی تعداد زیادہ ہے، ان سے عورتوں کی اس مخصوص نفسیات کا اظہار ہوتا ہے جس میں عجلت اور جذباتیت نمایاں ہے۔ یہاں یہ بات بھی ملحوظ خاطر رہے کہ اسلام نے جس عہد میں عورتوں کو علیحدگی کا حق دیا اس وقت یہ تصور بھی محال تھا۔ دنیا کے کسی قانون اور مذہب میں عورتوں کو علیحدگی کا حق حاصل نہ تھا۔ اسلام نے ان کو یہ حق دیا لیکن ان کی نفسیات اور خانگی مسائل کا لحاظ رکھتے ہوئے حق طلاق میں تھوڑا سا فرق رکھا جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ یہ فرق اس قدر معمولی ہے کہ اس کو حقیقی معنی میں فرق

کہنا مشکل ہے۔

آج کل مسلم سماج میں جس طرح آناً فاناً کسی حزم واحتیاط کے بغیر طلاق دی جاتی ہے وہ اسلام کے قانون طلاق کی صریح خلاف ورزی ہے۔ اسی کو دیکھ کر بعض کم نظر لوگ محسوس کرتے ہیں کہ اسلام کے قانون طلاق میں مرد کو بالادستی حاصل ہے لیکن فی الواقع ایسا نہیں ہے۔ جس طرح عورت کی علیحدگی کو مرد کی رضامندی پر موقوف کیا گیا ہے اسی طرح مرد کو اس بات کا پابند کیا گیا ہے کہ وہ طلاق دینے سے پہلے شریک حیات کو ایک عرصہ تک نصیحت کرے اور اگر نصیحت کارگر نہ ہو تو اس سے خوابگاہ میں علیحدگی اختیار کرے، اور اگر یہ تدبیر بھی ناکام ہو جائے تو بادلِ نخواستہ اس کو معمولی جسمانی سزا دے (سورہ نساء : ۳۴) ان تدابیر کے باوجود اگر عورت اپنے غیر موافقانہ رویے میں تبدیلی کے لئے تیار نہ ہو تو پھر اس معاملے کو فیملی کورٹ میں لے جایا جائے۔ (سورہ نساء: ۳۵) یہاں عدم مصالحت کی صورت میں ہی اس کو طلاق دی جاسکتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام کا قانون طلاق دنیا کا سب سے عادلانہ اور حکیمانہ قانون طلاق ہے۔ اس میں زوجین کی نفسیات کا پورا لحاظ رکھا گیا ہے اور خاندان کی بقا کو غیر معمولی اہمیت دی گئی ہے۔ دوسرے لفظوں میں فصل پر وصل کو ترجیح حاصل ہے۔ زوجین کے درمیان طلاق کے معاملے میں جو معمولی سا فرق رکھا گیا ہے اس کی ایک بڑی وجہ خاندان کی بقا اور اس کا تحفظ ہے۔ اسی پس منظر میں عورت کی جسمانی سزا کو دیکھنا چاہیے کہ محض خاندان کو تباہی سے بچانے کے لئے اس ناخوشگوار طریقۂ تنبیہ کو اسلام کے قانون طلاق نے گوارا کر لیا۔ (۲۲)

وراثت کے معاملے میں ضیاء کے اجتہاد سے اتفاق نہ کرتے ہوئے اقبال نے قرآن مجید کے قانون وراثت کے حکیمانہ پہلوؤں کی عمدہ وضاحت کی ہے۔ بحیثیت مجموعی اقبال نے ترکی کے دانشوروں کی اجتہادی مساعی کی تائید و تحسین کی ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ ترکی اجتہاد کی راہ میں گامزن ہے۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

The truth is that among the Muslim nations of to-day, Turkey alone has shaken off its dogmattic slumber,and attained to self-consciousness.She alone has claimed her right of intellectual freedom; she alone has passed from the ideal to the real - a transition which entails keen intellectual and moral struggle.To her the growing complexities of a mobile and broadening life are sure to bring new situations suggesting new points of view, and necessitating fresh interpretations of principles which are only of an academic interest to a people who have never experienced the joy of spiritual expansion.(23)

"حقیقت یہ ہے کہ مسلم ملکوں میں ترکی واحد ملک ہے جس نے مذہبی تحکم پسندی کو خیرباد کہا اور اس کو خود آگہی حاصل ہوئی۔ یہ صرف ترکی ہے جس نے آزادی فکر کے حق کا دعویٰ بلند کیا اور تصورات کی دنیا سے نکل کر حقائق کی دنیا میں قدم رکھا جو دراصل عقلی اور روحانی جدوجہد سے عبارت ایک عبوری دور ہے۔ متحرک اور ہر آن وسیع سے وسیع تر ہوتی ہوئی زندگی کی پیچیدگیوں کی وجہ سے ترکی کو نئے حالات کا سامنا کرنا ہوگا جن میں نئے خیالات اور نظریے پیدا ہوں گے۔ ان بدلے ہوئے حالات میں یہ امر ناگزیر ہوگا کہ اصولوں کی جدید تشریح ہو۔ اور یہ چیز اس قوم کے لیے یقیناً علمی دلچسپی کا باعث ہوگی جس نے ابھی تک روحانی توسیع کا لطف نہیں اٹھایا ہے"۔

آگے مزید لکھا ہے:

Such is the lot of most Muslim countries to-day. They are mechanically repeating old values, whereas the Turk is on the way to creat-

ing new values. He has passed through great experiences which have revealed his deeper self to him. In him life has begun to move, change, and amplify, giving birth to new desires, bringing new difficulties and suggesting new interpretations.(24)

"اکثر مسلم ملکوں کی آج یہی حالت ہے۔ وہ محض قدیم اقدار کی میکانکی تکرار میں مشغول ہیں جب کہ ترک قوم نئے اقدار کی تخلیق کی راہ میں گام فرسا ہے۔ ان کے وسیع تجربات نے ان پر ان کی خودی آشکارا کر دی ہے۔ ان میں اب زندگی پیدا ہو چکی ہے جو حرکت، تغیر اور توسیع سے عبارت ہے۔ اس صورت حال نے ان میں جہاں نئی امنگیں پیدا کی ہیں وہاں نئی دشواریوں کا بھی ان کو سامنا ہے اور ان سے عہدہ برآ ہونے کے لئے جدید تشریحات بھی پیش کی جا رہی ہیں"۔

لیکن فی الحقیقت یہ اقبال کی خوش خیالی تھی۔ ترکی میں اجتہاد کے نام سے جو عقلی جد و جہد ہوئی وہ دراصل فکر کی بے قید آزادی تھی جیسا کہ ترکی شاعر ضیاء کے خیالات سے بالکل واضح ہے۔ اس پر تفصیلی گفتگو ماخذ قانون کی بحث میں آ گے آ رہی ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ جہاں تک اجتہاد کی ضرورت کا تعلق ہے وہ کل کی طرح آج بھی مسلم ہے اور آئندہ بھی اس قانونی ضرورت سے چشم پوشی نہیں کی جا سکتی ہے۔ لیکن عملاً اس وقت صورت حال اس کے بالکل برعکس ہے۔ اسلام کے مخالفوں کا خیال ہے کہ اسلامی قانون جامد ہے اور اس میں ارتقاء کی گنجائش نہیں ہے لیکن ان کا یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ بعض انصاف پسند مستشرقین نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اسلامی قانون میں ارتقائی عمل جاری رہا۔ اس نے ہر ملک کے رسوم و رواج اور قوانین کی تنقیح کر کے ان کو اسلامی قانون کا جزو بنالیا۔ لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے بعد یہ ارتقائی عمل رک گیا اور اب تک یہی

حالت ہے۔ رجعت پرست مسلمان اسلامی فقہ پر تنقیدی بحث کو پسند نہیں کرتے اور سمجھتے ہیں کہ اس میں کسی تبدیلی کی ضرورت نہیں ہے۔(۲۵)

اقبال کا خیال ہے کہ اسلامی قانون اپنی فطرت میں ارتقائی عنصر رکھتا ہے تاریخی طور پر ثابت ہے کہ خلافت عباسیہ کے عروج تک قرآن مجید کے علاوہ مسلمانوں کا کوئی مدون قانون نہیں تھا۔ یہ بات بھی ثابت ہے کہ اسلام کی ابتدائی صدی سے لے کر چوتھی صدی ہجری تک فقہ کے متعدد اسکول موجود تھے۔ یہ اس امر کا واضح ثبوت ہے کہ اسلامی قانون کی تشریح و تعبیر کا سلسلہ برابر جاری تھا۔ جیسے جیسے اسلام کی سیاسی سرحدیں وسیع ہوتی گئیں اور نئی اقوام حلقہ بگوش اسلام ہوئیں مسلم فقہاء ان کی عادات و رسوم کی رعایت کرتے ہوئے اسلامی قانون میں وسعت پیدا کرتے گئے۔ پہلے انہوں نے استخراجی اصول پر عمل کیا پھر استقراء کی طرف آئے اس لیے کہ نئے مسائل کا حل استخراجی اصول سے ممکن نہیں رہا۔ اس کے علاوہ فقہ کے چاروں دبستاں اور ان کے باہمی اختلافات خود اس بات کا ثبوت ہیں کہ اسلامی قانون کی تعبیر جدید ممکن ہے اور اس سے اغماض صحیح نہیں ہے۔(۲۶)

اقبال نے اسلامی قانون کے بنیادی ماخذ کا بھی جائزہ لیا ہے۔ اسلامی قانون کا پہلا ماخذ قرآن حکیم ہے۔ اس میں تفصیلی قوانین کی جگہ اصول و کلیات زیادہ ہیں۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ اس نے انسانی فکر کے لئے پوری گنجائش رکھی ہے۔ چنانچہ مسلم فقہاء نے ان اصولوں کی بنیاد پر ایک نظام قانون وضع کیا جو قدر و قیمت کے لحاظ سے کسی طرح بھی رومی قانون سے کم نہیں بلکہ فائق ہے۔ لیکن یہ بہر حال انسانی تشریحات ہیں اس لیے ہم اس کو حرف آخر نہیں کہہ سکتے ہیں۔ اگر عہد حاضر کے مسلمان قرآن مجید کے اصولوں کی روشنی میں اسلامی قانون کی نئی تشریح کریں تو وہ کوئی قابل اعتراض چیز نہیں ہے، اور اس عمل میں متقدمین کے کام اور ان کی آراء کو حائل نہیں ہونا چاہیے۔(۲۷)

اسلامی قانون کا دوسرا ماخذ حدیث ہے۔ حدیث کے بارے میں ہر دور

کے علماء میں اختلاف رہا ہے اس لیے اقبال نے اس نزاع سے بچتے ہوئے صرف ان احادیث تک اپنی بات محدود رکھی ہے جن کی حیثیت قانونی ہے یعنی جن کا تعلق معاملاتِ زندگی سے ہے۔ اس سلسلے میں دیکھنے کی ضرورت ہے کہ نبی ﷺ نے قانون سازی کے عمل میں عربوں کی کن عادات ورسوم کو باقی رکھا اور کن عادات ورسوم میں جزئی ترمیمات کے بعد ان کو اسلامی قانون کا درجہ دیا۔ اس سلسلے میں اقبال نے شاہ ولی اللہؒ کے حوالے سے لکھا ہے کہ جو پیغمبر بھی آتا ہے وہ کارِ رسالت کی انجام دہی میں مخاطب قوم کی عادات، طریقے اور نفسیات کا پورا لحاظ رکھتا ہے۔ اس اعتبار سے وہ جو قوانین بناتا ہے وہ دائمی نہیں ہوتے بلکہ اسی قوم کے ساتھ مختص ہوتے ہیں۔ ان کو جوں کا توں دوسری قوموں پر نافذ نہیں کیا جا سکتا ہے، مثلاً جرائم کی سزا وغیرہ۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فقہ اسلامی کی تدوین میں اس نوع کی حدیثوں سے بہت کم تعرض کیا ہے۔ انہوں نے استحسان (۲۸) کا جو اصول وضع کیا اس سے صاف ظاہر ہے کہ احادیث کی طرف ان کی توجہ زیادہ کیوں نہیں تھی۔ وہ جانتے تھے کہ قانون سازی کے عمل میں حالات زمانہ پر غور و فکر نہایت ضروری ہے۔ مخصوص قسم کے حالات میں بنائے گئے قانون کو اس سے مختلف حالات میں نافذ کرنا قانون کے مقصد وغایت کو نظر انداز کرنا ہے۔ (۲۹)

بعض علماء کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے عہد میں حدیث کے مجموعے مرتب نہیں ہوئے تھے اور معاملات کی بہت سی حدیثیں ان تک نہیں پہنچی تھیں اسی لیے انہوں نے احادیث سے کم تعرض کیا ہے۔ یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ امام مالکؒ اور زہریؒ کے قانونی مجموعے موجود تھے۔ امام ابو حنیفہؒ خود بھی حدیث کے جید عالم تھے۔ اگر وہ چاہتے تو حدیث کا ایک مجموعہ تیار کر سکتے تھے۔ اقبال کا خیال ہے کہ حدیث کے باب میں امام ابو حنیفہؒ کا طرز عمل بالکل درست تھا۔ احادیث دراصل نبی ﷺ کے اجتہادات ہیں۔ ہم ان کی مدد سے یہ جان سکتے ہیں کہ آپ ﷺ نے وحی کی تشریح کس طرح کی۔ (۳۰)

اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ اجماع ہے۔ اقبال نے لکھا ہے کہ علماء نے اس سلسلے میں نظری بحثیں تو بہت کیں لیکن اس خیال کو ایک مستقل ادارے کی شکل میں تبدیل نہ کر سکے۔ اجماع کے سلسلے میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ کیا صحابہ کا اجماع ہر دور میں قابل اتباع ہے؟ اقبال کا خیال ہے کہ جن امور کا تعلق واقعات (Facts) سے ہو مثلاً معوذتین جزو قرآن ہیں یا نہیں، ان میں صحابہ کی پیروی واجب ہے کیونکہ صحیح حالات سے وہی لوگ واقف ہو سکتے ہیں۔ لیکن جن امور کا تعلق قانون سے ہے ان میں صحابہ کا فیصلہ ہر دور کے مسلمانوں کے لئے واجب الاطاعت نہیں ہے کیونکہ اس کا تعلق کسی حکمی آیت کی تشریح سے ہے اور یہ تشریح اپنے عہد کے حالات اور تقاضوں کے لحاظ سے ہوگی۔ اقبال نے تائید میں کرخیؒ کا حوالہ دیا ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ جن امور کا تعلق قیاس سے نہیں ہے ان میں صحابہ کی سنت واجب العمل ہے لیکن قیاسی امور میں یہ واجب نہیں ہے۔ (۳۱)

اقبال نے اس خیال کی تردید کی ہے کہ اجماع قرآن کا ناسخ ہے۔ اجماع تو درکنار حدیث رسول کو بھی یہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ (۳۲) اجماع سے مراد علماء کے ایک بڑے گروہ کا کسی شرعی معاملے میں اتحاد رائے ہے۔ اقبال کے نزدیک عہدِ حاضر میں اجماع کی صحیح ترین صورت عوامی نمائندوں کی مجلس ہے۔ لیکن اس کے ساتھ قانون داں علماء کی ایک جماعت بھی ہو جو وضع قانون میں مجلس کی مدد کرے اور اس کے ذریعے بنائے گئے قوانین کی نگراں بھی ہو۔ (۳۳)

اسلامی قانون کا چوتھا ماخذ قیاس (Reason) ہے یعنی مماثلت علت کی بنیاد پر قانون سازی۔ اصول قیاس کا سب سے زیادہ استعمال امام ابو حنیفہؒ نے کیا ہے۔ اقبال نے لکھا ہے کہ اس کی وجہ اس عہد کے سیاسی اور سماجی حالات تھے۔ انہوں نے شدت کے ساتھ محسوس کیا کہ اسلام کے مفتوحہ ممالک میں جو سماجی اور معاشی حالات ہیں ان کے بارے میں حدیث سے کوئی رہنمائی نہیں ملتی۔ چنانچہ انہوں نے قیاس سے کام لیا اور حالات زمانہ کے لحاظ سے نئے احکام نکالے۔ یہ طرز عمل ایک لحاظ سے درست تھا اور ایک

لحاظ سے غلط۔ انہوں نے اصول قیاس پر ارسطو کی منطق کی مدد سے اسلام کا ایک مکمل نظام قانون بناڈالا۔ جو معاملات ابھی تک پیش نہیں آئے تھے ان کے لیے بھی قوانین بنا دیے۔ اس بے روح میکانکی عمل نے اسلامی قانون کے ارتقاء کو متاثر کیا اور بعد کے فقہاء کی تخلیقی آزادی کا راستہ بالکل مسدود ہو گیا۔ (۳۴)

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ دونوں نے امام ابو حنیفہؒ کے اصول قیاس پر تنقید کی ہے جو ان کے قومی مزاج کا خاصہ تھا۔ انہوں نے تصور کے بجائے عملی واقعات کو اہمیت دی۔ اس کے برخلاف ایرانی مزاج تجریدی تھا، وہ واقعہ سے زیادہ تصور کو اہمیت دیتا تھا۔ فقہاء حجاز نے عملی واقعات کو دائمی حیثیت دی اور قیاس سے اجتناب کیا۔ ان کا یہ طرزِ عمل درست نہ تھا کیونکہ قیاس کی بنیاد عملی واقعات (Concrete) کے مطالعے پر ہے اور یہ ایک درست طریقہ ہے یعنی استقرائی طریقہ۔ اس میں حالات سے ہم آہنگی اور فکری آزادی دونوں چیزیں موجود ہیں جب کہ استخراجی طریقہ میں یہ دونوں عناصر ناپید ہیں۔ لیکن جس طرح فقہاء حجاز نے عملی واقعات پر مشتمل احادیث کو دائمی حیثیت دی اور بایں طور اسلامی قانون کو ترقی اور حرکت سے محروم کر دیا اسی طرح فقہاء عراق نے امام ابو حنیفہؒ کے اجتہادات کو ہر پہلو سے مکمل قرار دے کر مزید قیاس کا دروازہ بند کر دیا۔ (۳۵)

اقبال کا خیال ہے کہ متن وحی کے اندر رہتے ہوئے قیاس کا حق جس طرح متقدمین علماء کو حاصل تھا اسی طرح عہد حاضر کے علماء و فضلاء کو بھی یہ حق حاصل ہے۔ علماء کا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دور ختم ہو چکا ہے محض افسانہ ہے۔ اس خیال کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اسلامی قانون ایک مدون شکل (Crystalized Legal Thoughts) میں موجود ہے، اور اس کی دوسری وجہ علماء کی کاہلی ہے جو روحانی انحطاط کا لازمی نتیجہ ہے۔ اسی کاہلی کی وجہ سے انہوں نے متقدمین فقہاء کو بت کا درجہ دے رکھا ہے اور ان کی تشریحات و آراء سے بال برابر ہٹنا خلافِ عقیدت ٹھہرایا ہے۔ لیکن عہد جدید کے دانشور اپنی عقلی آزادی کو قربان کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ دسویں صدی

ہجری کے نامور فقیہ سرخسی نے لکھا ہے کہ اگر اس افسانہ (یعنی یہ کہ اب اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے) کے قائلین کا خیال ہے کہ متقدمین علماء کو اجتہاد کے زیادہ مواقع اور آسانیاں دستیاب تھیں تو یہ ایک لغو خیال ہے۔ ہر شخص معمولی غور و فکر سے دیکھ سکتا ہے کہ متقدمین کے مقابلے میں اس عہد کے علماء کے لیے اجتہاد زیادہ آسان ہے۔ قرآن و سنت پر مشتمل جو عظیم تفسیری اور خبری ذخیرہ اس وقت موجود ہے وہ پہلے کے لوگوں کو حاصل نہ تھا۔ اس دور کا مجتہد اس وسیع علمی ذخیرے کی مدد سے کہیں زیادہ آسانی کے ساتھ اجتہاد کے فریضے سے سبکدوش ہو سکتا ہے۔(۳۶)

اسلامی قانون کے چاروں ماخذ کے بارے میں اقبال کے خیالات ہم نے گزشتہ صفحات میں اختصار کے ساتھ پیش کر دیے ہیں اور اب ہم ان کا تنقیدی جائزہ لیں گے۔

اسلامی قانون کے پہلے ماخذ کے بارے میں اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ کلی طور پر صحیح نہیں ہیں۔ اس میں کوئی دو رائے نہیں کہ قرآن مجید کتابِ اصول ہے اور اس میں معاملات زندگی کے متعلق احکام کی تفصیلی صورتیں کم ہیں۔ اس کی وجہ یہ نہیں جیسا کہ اقبال نے سمجھا ہے کہ قرآن مجید کی اصلی غایت خدا اور کائنات کا ادراک و عرفان ہے اس لیے مسائل حیات سے اس میں زیادہ تعرض نہیں کیا گیا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ انسانی ذہن اور اس کے مختلف سماجی ادارات دونوں ارتقاء پزیر ہیں اس لیے کوئی ایسا مجموعۂ قوانین نہیں بنایا جا سکتا تھا جو ہر دور کے مختلف النوع تقاضوں سے پوری طرح ہم آہنگ ہو۔ اسی لیے زیادہ تر اصولی احکام دیے گئے ہیں۔ مفصل قوانین کی تعداد نہایت قلیل ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ قرآن میں بعض اصولی احکام کی تفصیل کیوں کی گئی ہے؟ جس طرح نصوص قرآن کی مدد سے نبی ﷺ نے بہت سے تفصیلی احکام و قوانین بنائے اسی طرح ان اصولی احکام کی تفصیلی صورت بھی آپ بنا سکتے تھے۔ دوسرے بہت سے علماء کی طرح اقبال بھی اس کی حقیقی وجہ سمجھنے سے قاصر رہے۔

قرآنی احکام کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم ان احکام کی ہے جن کا تعلق عقاید اور عبادات سے ہے، اور دوسری قسم میں وہ احکام آتے ہیں جن کا تعلق اجتماعی معاملات سے ہے۔ عقاید سے متعلق جو احکام قرآن مجید میں مذکور ہیں وہ مفصل بھی ہیں اور ناقابل تغیّر بھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا تعلق ناقابل تغیر کائناتی حقائق سے ہے۔ لیکن عبادات کا معاملہ اس سے قدرے مختلف ہے۔ یہاں کلی اور جزئی دونوں طرح کے احکام ملتے ہیں اور ان میں بڑی حکمتیں پوشیدہ ہیں۔ مثلاً عبادات میں نماز کو لیں۔ قرآن مجید میں نماز کی تفصیلی صورت مذکور نہیں ہے لیکن وضو کی تفصیل دی گئی ہے۔ یہ بات بظاہر بڑی عجیب معلوم ہوتی ہے۔ یہ کام تو نبی ﷺ بھی کر سکتے تھے اور احادیث میں وضو کی تفصیل موجود ہے۔ قرآن میں حکم وضو کی تفصیل سے دراصل روح عبادت کی طرف توجہ دلانا مقصود ہے کہ وہ ایک عمل تطہیر ہے جس سے جسم اور نفس دونوں کی پاکی حاصل ہوتی ہے۔ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے:

اِنَّ الصَّلٰوۃَ تَنْھٰی عَنِ الْفَحْشَآءِ وَ الْمُنْکَرِ ط

(سورہ عنکبوت : ۴۵)

"بے شک نماز فحش اور برے کاموں سے روکتی ہے"

روح عبادت کو قرآن مجید کی اصطلاح میں تقویٰ کہا گیا ہے۔ روزے کے ذکر میں ہے: "اے ایمان والو، تم پر اسی طرح روزہ فرض کیا گیا ہے جس طرح تم سے پہلے کے لوگوں پر یہ فرض تھا تاکہ تم میں تقویٰ پیدا ہو" (سورہ بقرہ: ۱۸۳) حج کے ذکر میں ہے: "اللہ تک نہ تو ان کا گوشت پہنچتا ہے اور نہ ان کا خون بلکہ اس تک جو چیز پہنچتی ہے وہ تمہارا تقویٰ ہے" (سورہ حج: ۳۷)

نماز کے بعد زکوٰۃ کو لیں۔ زکوٰۃ کا نصاب قرآن مجید میں غیر متعین ہے لیکن مصارف زکوٰۃ متعین کر دیے گئے ہیں۔ نصاب زکوٰۃ کے عدم تعین کی وجہ یہ ہے کہ اس کا تعلق انسان کی اقتصادی حالت سے ہے اور اقتصادی حالت ہر دور میں بدلتی

رہتی ہے۔اس کا کوئی ایسا نصاب متعین نہیں کیا جا سکتا تھا جو ہر دور کے انسانوں کی معاشی حالت کے مطابق ہو۔ مصارف زکوٰۃ کے تعین کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ حالات و ظروف زمانہ کی تبدیلی کا برائے نام ہی اثر ان پر پڑ سکتا ہے پھر بھی تعین میں وسیع الاطلاق الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔ مثلاً مصارف زکوٰۃ کی ایک مد "فی سبیل اللہ" ہے جس میں بے حد وسعت اور گنجائش ہے۔ مصارف زکوٰۃ کے تعین کی دوسری وجہ سماج کے کمزور طبقات یعنی غرباء اور مساکین وغیرہ کے حقوق کا تحفظ ہے۔اس معاملے کو اللہ نے وحی کا جز اسی لیے بنایا تا کہ آیندہ اس میں کسی قسم کی تبدیلی نہ ہو سکے۔

اب غیر تعبدی احکام و قوانین کی طرف آئیں۔ عائلی قوانین کی تفصیل ہم کو سورہ بقرہ اور دوسری سورتوں میں ملتی ہے۔اس تفصیل کی وجہ بھی بالکل واضح ہے۔ یہاں عورتوں کے حقوق کا تحفظ مقصود ہے جو مردوں کے مقابلے میں بہر حال سماج کا ایک کمزور طبقہ ہے۔

قرآن مجید میں عائلی زندگی سے متعلق جو احکام مذکور ہیں وہ ہر اعتبار سے تفصیلی نہیں ہیں اور یہ بھی خالی از علت نہیں۔ جن عائلی معاملات کا تعلق حالات کی تبدیلی سے تھا ان کو غیر متعین حالت میں رکھا گیا ہے، مثلاً مہر اور متاع کا تعین۔ معلوم ہے کہ مہر کا تعلق شوہر کی مالی استطاعت سے ہے اور یہ استطاعت ہر مرد میں یکساں نہیں ہو سکتی ہے اور نہ ہی ہر دور کے لیے اس کی کوئی متعین صورت ممکن ہے۔ مثال کے طور پر اگر آج کے معاشی حالات کے لحاظ سے مہر کی رقم دس ہزار یا اس سے کچھ زیادہ مقرر کی جائے تو چند ہی سال کے بعد یہ رقم نہایت قلیل معلوم ہو گی۔ یہی معاملہ متاع کا ہے۔ طلاق کے بعد عورت کی دل بستگی اور آیندہ کی زندگی میں اس کو پیش آنے والے معاشی مسائل سے نبرد آزما ہونے کے لئے مرد پر لازم کیا گیا ہے کہ وہ اس کو مالی مدد دے۔ ظاہر ہے کہ ہر دور میں مالی امداد کی ایک ہی شکل اور ایک ہی مقدار کا تعین مشکل ہے۔ کسی دور میں علماء نے فتویٰ دیا تھا کہ مطلقہ عورت کا متاع ایک جوڑا کپڑا ہے۔ ممکن ہے کہ اس دور کے اقتصادی حالت کے لحاظ سے متاع کی یہ

شکل مناسب رہی ہو لیکن موجودہ دور میں اس کو مناسب کون کہہ سکتا ہے۔ عائلی زندگی سے متعلق دوسرے احکام کی بھی یہی نوعیت ہے۔

اس گفتگو سے ہم اس نتیجے تک پہنچے کہ قرآن مجید میں جن معاملات زندگی سے متعلق تفصیلی احکام دیے گئے ہیں وہ ناقابل تغیر ہیں اور جہاں یہ تفصیل نہیں ہے وہاں بالقصد تفصیل سے گریز کیا گیا ہے تاکہ ان امور میں حالات و مقتضیات زمانہ کے لحاظ سے تفصیلی احکام بنائے جائیں۔ اسی کا نام اجتہاد ہے۔ اس سلسلے میں نبی ﷺ کے اجتہادات کی حیثیت نظائر کی ہے۔ نصوص قرآن اور نبی ﷺ کے اجتہادات کو سامنے رکھ کر مماثلت علت کی بنیاد پر نئے مسائل کا حل نکال لینا آسان ہے۔ اس پر مزید گفتگو ہم آگے کریں گے۔

اسلامی قانون کے دوسرے ماخذ یعنی حدیث پر اقبال نے جو بحث کی ہے وہ مفید ہے لیکن جامع نہیں ہے۔ یہاں حدیث کے سلسلے میں چند اصولی باتوں کا تذکرہ مناسب ہوگا۔ اکثر لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ قرآن و سنت دو علیحدہ چیزیں ہیں حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ قرآن مجید اصل اور سنت اس کی فرع ہے، دوسرے لفظوں میں سنت قرآن مجید کے اصول و کلیات کی شرح و تفسیر ہے۔

یہ بات ہمیشہ پیش نظر رہنی چاہیے کہ اس شرح و تفسیر کا تعلق معاملات سے متعلق احکام سے ہے۔ عقاید کے معاملے میں قرآن مجید کسی شرح و وضاحت کا محتاج نہیں ہے، وہ بالکل واضح اور مفصل ہیں۔ عقاید سے متعلق جب بھی کوئی اختلاف واقع ہوگا تو صرف قرآن مجید کی طرف رجوع کیا جائے گا اور اس کا فیصلہ واجب العمل ہوگا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِیْهِ مِنْ شَیْءٍ فَحُکْمُهٗ اِلَی اللّٰهِ ط

(سورہ شوریٰ : ۱۰)

"اور جس بات میں بھی تمہارا اختلاف ہو اس کا فیصلہ اللہ کے سپرد ہے۔"

دوسری جگہ فرمایا ہے:

وَمَا اَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ اِلاَّ لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِیْ اخْتَلَفُوْا فِيهِ ط

(سورہ نحل : ٦٤)

"اور ہم نے تم پر کتاب صرف اس لیے نازل کی ہے کہ جن امور میں وہ اختلاف کرتے ہیں ان کی اصل حقیقت ان پر واضح کر دو۔"

اس آیت سے معلوم ہوا کہ قرآن مجید صرف مسلمانوں کے ہی اختلافات میں حکم نہیں ہے بلکہ عقاید سے متعلق دوسرے فرقوں کے مذہبی اختلافات کے تصفیہ کا بھی واحد ذریعہ یہی کتاب ہے۔ عقاید کی تشریح و توضیح میں احادیث کو صرف تائید کے طور پر لایا جاسکتا ہے۔ جہاں قرآن و حدیث کے بیان میں تعارض واقع ہو گا وہاں اصل یعنی قرآن مجید کا حکم ہی قابل حجت ہو گا اور حدیث کے بارے میں سکوت اختیار کرنا ہو گا۔ اس وقت عقائد سے متعلق مسلمانوں کے سارے مذہبی اختلافات اصل و فرع کے اس تعلق کو نہ سمجھنے کی وجہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس میں علماء سو کی غلط تاویل و تشریح کا بھی دخل ہے۔

یہ بات کہ سنت کی حیثیت قرآن کے مجمل احکام یا نصوص قرآن کی شرح و تفصیل کی ہے کچھ ہماری ذہنی اختراع نہیں ہے۔ تمام صالح علماء و فقہاء نے یہی بات لکھی ہے۔ اس سلسلے میں علامہ شاطبیؒ لکھتے ہیں:

"سنت اپنے معنی و مفہوم کے اعتبار سے قرآن حکیم ہی کی طرف رجوع ہونے والی ہے۔ وہ یعنی سنت قرآن حکیم کے مجمل کی تفسیر یا مشکل کا بیان یا مختصر کی تشریح ہے۔ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول دلیل ہے: **و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم** (ہم نے تمہاری طرف ذکر نازل کیا ہے تاکہ جو ان کی طرف بھیجا گیا ہے اس کو ان لوگوں پر واضح کر دو) پس سنت میں کوئی ایسی بات نہ ملے گی جس کی اجمالی یا تفصیلی دلالت قرآن حکیم میں موجود نہ ہو...... قرآن میں ہے: **و انك لعلىٰ خلق عظيم** (تم

عظیم خلق کے مالک ہو) حضرت عائشہؓ نے خلق کی وضاحت میں فرمایا کہ
رسول کا خلق قرآن مجید ہے۔اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ آپ کے
تمام اقوال وافعال اور اقرار سب قرآن مجید کی طرف رجوع ہونے والے
ہیں کیونکہ خلق کا تعلق انہی امور سے ہے۔اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم کو
تبیانا لکل شئی (سورہ نحل:۸۹) فرمایا ہے اس سے بھی سنت کا فی الجملہ
قرآن میں ہونا لازم آتا ہے...... اگر ایسا نہ ہو تو پھر اس کو قبول کرنے میں
توقف ضروری ہے۔"(۳۷)

سنت کے اس مفہوم کی روشنی میں دیکھیں کہ قرآن مجید میں حکم ہے کہ زکوٰۃ دو(و اتوا الزکٰوۃ) لیکن کس مقدار میں اور کب دی جائے اس کی تعیین نبی ﷺ کے قول و فعل نے کی۔اسی طرح قرآن میں ہے کہ چور کے ہاتھ کاٹ دو لیکن مال مسروقہ کی کس نوع میں اور کس مقدار پر ہاتھ کاٹا جائے اور یہ ہاتھ کہاں تک کٹے، اور کن حالات میں یہ حکم نافذ العمل ہے ان امور کی تفصیل و تعیین نبی ﷺ نے کی۔

یہاں ایک اہم سوال اٹھتا ہے کہ نبی ﷺ کی تشریحات نصوص یعنی اجتہادات کی حیثیت دائمی ہے یعنی نا قابل تغیر اور ہر دور کے حالات میں خواہ وہ عہدِ نبوی کے حالات سے یکسر مختلف ہوں، کسی رد و بدل کے بغیر واجب التعمیل ہیں؟ کم نظر علماء کا خیال ہے کہ اجتہادات نبوی دائمی ہیں اور ان میں کوئی ترمیم و اضافہ جائز نہیں ہے۔اس سلسلے میں قول حق یہ ہے کہ نبیؐ کے وہ اعمال جو عبادات اور اخلاق سے تعلق رکھتے ہیں نا قابل تغیر ہیں۔ لیکن معاملات سے متعلق احکام کی حیثیت دائمی نہیں ہے، حالات اور ظروف زمانہ کے لحاظ سے اس میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔اس سلسلے میں سب سے پہلے یہ دیکھنا ہو گا کہ کیا نبی ﷺ کے اجتہادات میں مقامی حالات اور عربوں کی عادات و نفسیات کا کوئی لحاظ رکھا گیا ہے؟اس موضوع پر شاہ ولی اللہؒ نے نہایت عمدہ بحث کی ہے اور اس کا کچھ حصہ اقبال نے بھی نقل کیا ہے جیسا کہ بیان ہوا۔ شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"اگر تم رسول اللہ کی شریعت کی گہرائیوں کو سمجھنا چاہو تو پہلے عرب اُمیوں

کے حالات کی تحقیق کرو جن میں آپ ﷺ مبعوث ہوئے تھے۔ وہی لوگ دراصل آپ کی شریعت کا تشریعی مادہ ہیں۔ اس کے بعد آپ کی اصلاح کی کیفیت پر نظر ڈالو جوان مقاصد کے تحت تشریع، تیسیر اور احکامِ ملت کے باب میں آپ نے انجام دی"۔(۳۸)

حجۃ اللہ البالغہ میں ہی وہ مزید لکھتے ہیں:

"ان احکام و مراسم میں جو باتیں صحیح اور سیاست ملیہ کے اصول و قواعد کے موافق ہوتیں ان میں یہ حضرات انبیاء کوئی تبدیلی نہیں کرتے بلکہ اس کی طرف دعوت دیتے اور ان کی اتباع پر قوم کو ابھارتے ہیں، اور جو باتیں بری ہوتی ہیں یا ان میں تحریف داخل ہو چکی ہوتی ہے ان میں وہ بقدرِ ضرورت ترمیم کرتے ہیں اور جن امور میں اضافہ کی ضرورت سمجھتے ہیں ان میں اضافہ کرتے ہیں"۔(۳۹)

ان اقتباسات سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کے بہت سے اجتہادات مقامی نوعیت کے تھے اور ایک خاص قوم (عربوں) کی عادات و رسوم کی رعایت پر مبنی تھے۔ اس کے علاوہ بعض اجتہادات میں وقتی مصالح کا لحاظ بھی شامل تھا۔ جب صورت واقعہ یہ ہے تو پھر یہ قول کہ نبی ﷺ کے تمام اجتہادات دائمی ہیں کیوں کر صحیح ہو سکتا ہے۔

علماء جب ناسخ و منسوخ کے مسئلے پر بحث کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ اسلامی شریعت نے شریعت موسوی کو منسوخ کر دیا ہے۔ جب سوال ہوتا ہے کہ آخر اللہ نے خود اپنی بنائی ہوئی شریعت کو منسوخ کیوں کیا؟ تو اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ بنی اسرائیل کو جو احکام دیے گئے تھے وہ ان کے تمدنی حالات اور ان کی مخصوص عادات و نفسیات کے مطابق تھے۔ چونکہ عربوں کے تمدنی کوائف اور ان کی عادات و رسوم قوم یہود سے مختلف تھے اس لیے قانون موسوی میں ترمیم و اضافہ ناگزیر تھا۔ یہ بالکل صحیح جواب ہے اور حقائق پر مبنی ہے۔ پھر علماء کس طرح کہتے ہیں کہ نبی ﷺ کے جملہ اجتہادات میں ادنیٰ تغیر بھی ممکن نہیں ہے۔ کیا وہ کہہ سکتے ہیں کہ جو سماجی و معاشی

اور تہذیبی احوال عہد نبوی میں تھے وہی احوال و کوائف آج بھی ہیں اور جو قومی عادات و رسوم اور نفسیات عربوں کے تھے وہی ہندوستان یا دوسرے ملکوں کے مسلمانوں کے بھی ہیں ؟ اگر جواب نفی میں ہے اور یقیناً نفی میں ہوگا تو پھر یہ تسلیم کیے بغیر چارہ نہیں کہ معاملات سے متعلق نبی ﷺ کے کل اجتہادات دائمی نہیں ہو سکتے ہیں۔ ان میں ہر ملک کے حالات و مقتضیات کے لحاظ سے ضروری حد تک ترمیم و اضافہ نہ صرف جائز ہے بلکہ یہ عین سنت نبی کی پیروی ہوگی۔ اس سلسلے میں قرآن مجید کی درج ذیل آیت واضح رہنمائی کرتی ہے :

وَ اَنْزَلْنَا اِلَیْکَ الذِّکْرَ لِتُبَیِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَیْھِمْ وَ لَعَلَّھُمْ یَتَفَکَّرُوْنَ ○ **(سورہ نحل : ۴۴)**

"اور ہم نے تمہاری طرف ذکر (قرآن حکیم) نازل کیا ہے تاکہ جو چیز لوگوں کی طرف نازل کی گئی ہے تم اس کو ان کے سامنے کھول کر بیان کردو، اور توقع ہے کہ وہ غور کریں گے"۔

علماء اسلام نے سنت کے اثبات میں اس آیت کو کثرت سے نقل کیا ہے لیکن اکثر نے " **و لعلھم یتفکرون** " کے جملے کو نظر انداز کر دیا ہے۔ انہوں نے یا تو اس جملے کا صحیح مطلب نہیں سمجھا اور یا اپنے نقطۂ نظر کے خلاف پا کر اس سے چشم پوشی کی ہے۔ مذکورہ آیت سے بالکل واضح ہے کہ کار رسالت میں یہ بات داخل تھی کہ آپ ﷺ اپنے عہد کے تمدنی حالات اور مخاطب قوم کی نفسیات و عادات کا لحاظ کرتے ہوئے آیات احکام کی قولی اور عملی تشریح کریں اور بعد کے لوگ ان تشریحات رسول (اجتہادات) کی روشنی میں اپنے عہد کے حالات اور تقاضوں کی رعایت کرتے ہوئے جہاں ضروری ہو وہاں اجتہاد کریں۔ یہی مطلب ہے " **و لعلھم یتفکرون** " کا۔

صحابہ رضی اللہ عنہم نے " **و لعلھم یتفکرون** " کا صحیح مطلب سمجھا تھا۔

چنانچہ انہوں نے نبی ﷺ کی وفات کے بعد متعدد نئے اجتہادات کیے۔ مثلاً عہدِ نبوی میں عورتوں کو اجازت تھی کہ وہ مسجدوں میں جا کر عبادت کریں لیکن حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے عہد میں یہ اجازت منسوخ کر دی۔ حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ اگر رسول اللہ ﷺ اس حالت کو دیکھتے جو عورتوں نے اب پیدا کر دی ہے تو ان کو مسجدوں میں جانے سے روک دیتے جیسا کہ بنی اسرائیل کی عورتیں روک دی گئی تھیں۔ (۴۰) اسی طرح نبی ﷺ کے عہد میں نصِ قرآن کے مطابق کتابیہ عورتوں سے نکاح کی اجازت تھی لیکن خلیفہ ثانی نے اس اجازت کو معطل کر دیا۔ معلوم ہے کہ نبی ﷺ کے دور میں ایک نشست میں تین طلاقوں کو ایک ہی طلاق خیال کیا جاتا تھا لیکن عہد فاروقی میں ان کو طلاق بائنہ قرار دے کر نافذ کر دیا جاتا تھا۔ عہد نبوی اور عہد صدیقی میں یہ معمول تھا کہ مفتوحہ زمین مجاہدین میں تقسیم کر دی جاتی تھی لیکن عہد فاروقی میں جب عراق فتح ہوا تو حضرت عمرؓ نے مفتوحہ اراضی کو مجاہدین میں تقسیم کرنے سے انکار کر دیا۔

یہ چند مثالیں میں نے یہ دکھانے کے لیے نقل کی ہیں کہ عہد صحابہ میں رسول ﷺ کے اجتہادات میں بقدر ضرورت تغیر کو جائز سمجھا جاتا تھا اور اس کی وجہ بدلے ہوئے حالات تھے۔ تاریخی طور پر ثابت ہے کہ خلیفہ ثانی کے اجتہادات کو جماعت صحابہ کی تائید حاصل تھی۔ اگر احکام نبی میں تبدیلی خلاف ایمان ہوتی تو صحابہ کرام اس پر خاموش نہیں رہ سکتے تھے۔

خلیفہ ثانی کے ان اجتہادات کے پیش نظر علماء حق نے اسلامی قانون سازی میں اس بات کو ایک مسلمہ اصول کی حیثیت سے تسلیم کیا ہے کہ معاملات سے متعلق شریعت کے جزئی احکام حالات اور ظروف زمانہ کی تبدیلی سے بدل جاتے ہیں، اور یہ ایک بالکل فطری بات ہے۔ قاضی بیضاوی نے لکھا ہے:

و ذلك لان الاحكام شرعت و الايات نزلت لمصالح العباد

و تكميل نفوسهم فضلا من الله و رحمته و ذلك يختلف باختلاف الاعصار و الاشخاص كاسباب المعاش. فان النافع في عصر واحد يضر في غيره (۴۱)

"جواز نسخ یہ ہے کہ اللہ کے فضل و کرم سے بندوں کے مصالح اور ان کے نفوس کی تکمیل کے لیے احکام مقرر ہوئے اور آیتیں نازل ہوئیں۔ یہ مصالح اشخاص اور ازمنہ کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں جیسے اسباب معاش وغیرہ۔ پس ہم دیکھتے ہیں کہ ایک زمانہ میں جو چیز نافع ہوتی ہے دوسرے زمانہ میں وہی چیز مضر بن جاتی ہے"۔

اس سلسلے میں عہد حاضر کے معروف ہندی عالم مولانا قاری محمد طیب صاحب مرحوم کے خیالات بھی ملاحظہ ہوں:

"ان قواعد کلیہ میں جو ضوابط عبادات اور عقاید کے بارے میں ہیں ان کی عملی جزئیات بھی شریعت نے خود متعین کر دی ہیں اس لیے ان میں تغیر و تبدل یا کسی تشکیل جدید کا سوال پیدا نہیں ہوتا البتہ معاملاتی، معاشرتی اور سیاسی و اجتماعی امور میں چونکہ زمانے کے تغیرات سے نقشے ادلتے بدلتے رہتے ہیں اس لیے شریعت نے ان کے بارے میں کلیات زیادہ بیان کی ہیں اور ان کی جزئیات کی تشخیص کو وقت کے تقاضوں پر چھوڑ دیا ہے جن میں اصول و قواعد کلیہ کے تحت توسعات ہوتے رہے ہیں اور ہوتے رہیں گے"۔ (۴۲)

چوتھی صدی ہجری تک مذکورہ تشریعی اصول کے مطابق اجتماعی امور سے متعلق احکام شریعت میں خواہ ان کا تعلق نبی ﷺ کے اجتہادات سے ہو اور خواہ صحابہ کے اجتہادات سے، حالات زمانہ کے لحاظ سے برابر تغیر و تبدل کا عمل جاری رہا اور قیاس کے اصول پر نئے احکام وضع کیے گئے۔ موجودہ مکاتب فقہ کا وجود اس تغیر کا ایک ناقابل تردید ثبوت ہے۔

لیکن چوتھی صدی ہجری کے بعد علماء اور فقہاء کے رویے میں واضح تبدیلی

ملتی ہے۔ انہوں نے نہ صرف نبی ﷺ اور صحابہ کے اجتہادات کو دائمی حیثیت دی بلکہ فقہاء (ائمہ اربعہ) کے اجتہادات یعنی قیاسی احکام میں بھی کسی تبدیلی کو خارج از بحث قرار دیا۔

ایک زمانہ تھا کہ امام ابو حنیفہؒ نے معاملات سے متعلق مستند احادیث کی موجودگی میں قیاس سے کام لیا اور حدیث سے صرف نظر کر گئے۔ مثال کے طور پر نبی ﷺ کے فرمان کے مطابق پانچ وسق سے کم غلے اور پھلوں پر زکوۃ واجب نہیں ہے (بخاری) لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہر قسم کی زمینی پیداوار میں خواہ پانچ وسق سے کم ہو زکوۃ واجب ہے۔ اگر آج کوئی عالم دین یہ کہنے کی جرأت کرے کہ نبی ﷺ نے زکوۃ کا جو نصاب مقرر کیا تھا اس میں معاشی حالات کے بدل جانے کی وجہ سے تبدیلی کی ضرورت ہے تو سب سے پہلے فقہ حنفی کے پیروہی تکفیر کی تلوار لیے اس غریب عالم کے پیچھے دوڑ پڑیں گے۔

اصحاب علم جانتے ہیں کہ نبی ﷺ نے زکوۃ کا جو نصاب بنایا تھا وہ اس عہد کے معاشی حالات کے مطابق تھا اور اسی کو پیش نظر رکھ کر آپ ﷺ نے حد غنا کا تعیّن کیا تھا۔ مثلاً یہ کہ اگر کسی مسلمان کے پاس ۲۰ مثقال سونا یا ۲۰۰ درہم چاندی ہو تو وہ غنی سمجھا جائے گا اور اس پر زکوۃ عائد ہو گی۔ چاندی کو بنیاد بنا کر غلے، پھلوں اور جانوروں وغیرہ کا نصاب مقرر کیا گیا تھا۔ اس سے بالکل ظاہر ہے کہ تمام اجناس زکوۃ میں قدر و قیمت کے لحاظ سے مساوات تھی۔ پانچ وسق غلہ یا پھل باعتبار قیمت ۲۰۰ درہم چاندی کے مساوی تھے۔ لیکن بعد کے ادوار میں نہ صرف سونے اور چاندی کی قیمتوں میں فرق پیدا ہوا بلکہ دوسری اجناس زکوۃ کی قدر و قیمت میں بھی نمایاں تبدیلی ہوئی اور بایں طور چاندی اور دیگر اجناس زکوۃ میں باعتبار قدر (Value) جو توازن عہدِ نبوی میں تھا وہ باقی نہیں رہا۔

مثال کے طور پر نبی ﷺ کے عہد میں پانچ وسق غلہ یا پھل رکھنے والے شخص کو غنی سمجھا جاتا تھا اور اس پر زکوۃ عائد ہو جاتی تھی۔ لیکن آج کے دور میں پانچ

وسق کو حد غنا قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔ اس مقدار میں غلہ یا پھل رکھنے والا شخص غنی کے بجائے مفلس سمجھا جاتا ہے۔ حد غنا میں اس فرق کی وجہ غلے کی قیمت میں کمی اور دوسری اشیاء صرف کی قیمتوں میں غیر معمولی اضافہ ہے۔

معاملہ صرف نصاب زکوۃ کا ہی نہیں ہے، دوسرے شرعی امور میں بھی اس دور کے علماء کا رویہ غیر دانشمندانہ ہے۔ آج کل ہندوستان میں یہ مسئلہ زیر بحث ہے کہ کیا موجودہ حالات میں عورتیں مسجدوں میں جاکر نماز باجماعت ادا کرسکتی ہیں؟ اس مسئلے میں علماء کی دو جماعتیں ہیں۔ ایک جماعت ان لوگوں کی ہے جو سلفی مسلک رکھتے ہیں اور اہل حدیث کے نام سے معروف ہیں، اور دوسری جماعت میں وہ علماء ہیں جو دیوبندی مسلک رکھتے ہیں یعنی فقہ حنفی کے پیرو۔

علماءِ دیوبند کا خیال ہے کہ اس دور میں عورتوں کا مسجدوں میں جاکر نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے۔ وقف دارالعلوم دیوبند کے نائب مفتی نے اپنے ایک فتویٰ میں یہی بات لکھی ہے۔ انہوں نے دلیل میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کا یہ قول نقل کیا ہے جو موطا امام مالک میں منقول ہے کہ آج کے دور میں (مراد ان کے دور میں) عورتوں نے جو صورت حال پیدا کردی ہے اگر اس کو رسول اللہ ﷺ دیکھ لیتے تو عورتوں کو مساجد میں آنے سے بالکل اس طرح روک دیتے جیسے بنی اسرائیل کی عورتوں کو روک دیا گیا تھا۔ حضرت عائشہؓ کے اس قول کو بنیاد بناکر مفتی مذکور نے اپنے فتوے میں لکھا ہے کہ "جب اس دور میں فتنہ اتنا زیادہ ہوگیا ہے اور عورتوں نے مساجد میں جاکر نماز پڑھنا بند کردیا ہے تو آج کے دور میں فتنہ کی زیادتی کی وجہ سے یہ صورت لامحالہ ممنوع ہے۔ اسی بنا پر فقہائے احناف کے نزدیک عورتوں کا مساجد میں جاکر جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ شامی اور بحر الرائق میں مذکور ہے۔" (۴۳) دارالعلوم دیوبند کے مفتی کا بھی یہی فتویٰ ہے۔ (۴۴)

اس دیوبندی فتوے کے جواب میں اول الذکر جماعت علماء (اہل حدیث) کی طرف سے اس خیال کا اظہار کیا گیا کہ فتوئے مذکور خلاف سنت ہے۔ نبی ﷺ نے

عورتوں کو مساجد میں جاکر نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے اور عہد نبوی میں عورتیں مسجدوں میں جاکر جماعت کے ساتھ نماز پڑھتی تھیں اس لیے کسی عالمِ دین کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ سنت کی منسوخی کا حکم دے۔ اس نقطۂ نظر کی ترجمانی کرتے ہوئے ایک صاحب لکھتے ہیں:

" آپ کے مؤقر اخبار قومی آواز ۱۲/۹/۱۹۹۷ء کی اشاعت میں دارالعلوم دیوبند کے مفتیوں کا فتویٰ شائع ہوا ہے جس میں عورتوں کو مسجد میں جاکر نماز پڑھنے کو حرام قرار دیا گیا ہے۔ مفتیان دیوبند کا یہ فتویٰ غیر شرعی اور کتاب و سنت کے قطعاً خلاف ہے۔ اس فتویٰ میں تضاد بیانیوں کے علاوہ نہایت سطحیت ہے جو ملک کے اتنے بڑے ادارہ کے شایان شان نہیں ہے...... یہ ان مفتیوں کی شریعت اسلامیہ میں کھلی مداخلت اور نبی کریم ﷺ کی احادیث سے بغاوت کی کھلی دلیل ہے۔ کتنی جرأت ہے ان لوگوں میں کہ شریعت کی جائز اور مباح بات کو حرام قرار دے رہے ہیں۔ کل قیامت میں اللہ کو کیا منہ دکھائیں گے ۔ کیا ان حدیثوں کو جھٹلایا جاسکتا ہے جن میں نبی کریم ﷺ نے عورتوں کو مسجد میں جاکر باجماعت نماز ادا کرنے کی اجازت دی ہے اور نماز عیدین میں عورتوں کو شرکت کی تاکید فرمائی ہے۔

بخاری، مسلم، ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور مؤطا امام مالک وغیرہ کتب احادیث میں بہت سی حدیثیں موجود ہیں جن میں فرمایا گیا ہے "اللہ کی بندیوں کو اللہ کی مساجد میں جانے سے مت روکو" (بخاری) "جب تم سے تمہاری بیویاں مسجد میں جاکر نماز پڑھنے کی اجازت مانگیں تو انہیں منع مت کرو" (مسلم) "اللہ کی بندیوں کو مسجد میں آنے سے منع مت کرو اگرچہ ان کے گھر ان کے لئے بہتر ہیں" (ابوداؤد، مسند احمد) اسی طرح نماز عیدین میں خواتین کے شریک ہونے کا حکم فرمایا گیا بلکہ حائضہ عورتوں کو بھی عیدگاہ میں جانے کا حکم دیا گیا تھا کہ وہ نماز نہ پڑھیں مگر دعا میں شریک ہوں (بخاری و مسلم) ان کے علاوہ بھی اس مضمون کی بہت سی احادیث ہیں جن کی موجودگی میں دارالعلوم دیوبند کے مفتیان کا فتویٰ قطعی غیر

معتبر، غلط اور نہایت غیر ذمہ دارانہ ہے......

ان حضرات نے عورت کے گھر سے باہر نکلنے کو فساد و فتنہ، عصمت دری اور تاک جھانک جیسے واقعات سرزد ہونے کا سبب بتایا ہے۔ ہم پوچھتے ہیں کیا مسلمان عورت کسی جائز کام سے شرعی حدود میں رہتے ہوئے گھر سے باہر نہیں نکل سکتی؟ سفر حج پر جانے کے لئے خواتین کتنا لمبا سفر کرتی ہیں، مکہ مکرمہ، مدینہ طیبہ، منیٰ، عرفات اور دیگر مقامات مقدسہ کا سفر کرتی ہیں حرم بیت اللہ اور مسجد نبویؐ میں نماز باجماعت ادا کرتی ہیں۔ ان تمام امور پر بھی پابندی لگانے کی جرأت فرمائی جائے گی۔ حرم شریف میں بیت اللہ کا چوبیس گھنٹہ طواف ہوتا ہے۔ مرد و عورت، بوڑھے اور جوان سب ہی طواف کرتے ہیں۔ کیا یہ مفتیان دارالعلوم دیوبند اس پر بھی پابندی لگائیں گے۔ ان حضرات کو قرآن مجید کی اس آیت پر غور کرنا چاہئے اور مذہبی تعصب سے اجتناب کرنا چاہئے۔ پارہ نمبر (۱) سورہ بقرہ آیت نمبر (۱۱۴) جس کا ترجمہ یہ ہے "اس شخص سے بڑھ کر ظالم کون ہے جو اللہ کی مسجدوں میں اللہ کا ذکر کئے جانے کو روکے۔" (۴۵)

غور کریں تو صاف ظاہر ہوگا کہ دونوں جماعتوں کے علماء میں تدبر کی کمی ہے۔ سلفی علماء (اہل حدیث) نبی ﷺ کی کسی سنت میں تبدیلی کو جائز نہیں رکھتے خواہ حالات اس کے متقاضی ہوں۔ یہ نقطۂ نظر صحیح نہیں ہے۔ اس سلسلے میں حضرت عائشہؓ سے جو روایت کتب حدیث میں مروی ہے اور جس کا ذکر اوپر ہوا، اس سے صاف ظاہر ہے کہ موجودہ حالات اس بات کی اجازت نہیں دیتے کہ عورتیں مسجدوں میں جا کر نماز باجماعت ادا کریں۔ جب عہد فاروقی میں عورتوں کو اس کی اجازت نہیں دی گئی تو اس دور فتن میں اس امر کی اجازت کس طرح دی جا سکتی ہے۔ یہ عبادت کے ساتھ کھلواڑ کے مترادف ہوگا۔ ایک طرف نبی ﷺ نے عورتوں کو مسجدوں میں جا کر نماز پڑھنے کی اجازت دی تو دوسری طرف یہ بھی فرما دیا کہ گھروں میں نماز پڑھنا ان کے لیے افضل ہے (مشکوٰۃ) یہ بات آیندہ کے حالات کی

رعایت سے ارشاد فرمائی گئی ہے۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ سرے سے مسجدوں میں عورتوں کا داخلہ ممنوع ہے۔ اس کو مکروہ تحریمی کہنا مداخلت فی الدین ہے۔ نبی ﷺ کی اجازت غیر موافق حالات کی وجہ سے صرف معطل ہے، منسوخ نہیں ہوئی ہے اور یہ تعطل بھی کلی نہیں ہے۔ جہاں حالات اجازت دیں اور علیحدہ مناسب انتظام ہو وہاں جمعہ اور عیدین کی نمازوں میں عورتوں کی شرکت بالکل جائز ہے۔ آپ یہ نہ بھولیں کہ نمازِ جمعہ میں جو خطبہ دیا جاتا ہے اس کی غرض مسلمانوں کی دینی تعلیم ہے۔ آخر عورتیں اس تعلیم سے کیوں محروم رکھی جائیں؟ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی ﷺ عیدین کے اجتماعات میں عورتوں کو بھی شرکت کی تاکید فرماتے تھے حتی کہ حائضہ عورتوں کو بھی ہدایت کی کہ وہ ان اجتماعات میں شریک ہوں البتہ نماز نہ پڑھیں۔ اس کی غرض یہی تھی کہ وہ تعلیم سے مستفید ہوں اور ان کے اندر بھی ملی شعور اور نظم وضبط کا جوہر پیدا ہو۔

راقم کے خیال میں علماء دیوبند کا نقطۂ نظر اصولاً صحیح ہے لیکن اس میں بے جا شدت ہے۔ انہوں نے جمعہ اور عیدین کی نمازوں میں بھی عورتوں کی شرکت کو خواہ ان کے لیے علیحدہ انتظام ہو اور حالات بھی پرامن ہوں، ناجائز ٹھہرالیا ہے۔ اس سے قطعِ نظر علماء دیوبند کے مسلک سے اتنی بات تو بالکل واضح ہے کہ انہوں نے اپنے نبی کی ایک سنت کو حالات کی وجہ سے ترک کیا۔ اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ حالات و ظروف کی تبدیلی سے نبیؐ کی کسی سنّت کا ترک یا تعطل ممکن ہے۔ لیکن ان علماء میں یہ دینی جرأت نہیں کہ وہ کھلے لفظوں میں اس کا اعتراف کریں۔ وہ عوام سے خائف ہیں کہ مبادا انہیں تارک سنّت قرار دیا جائے۔ ایک دیوبندی مسلک کے حامل شخص کا اعتراف حقیقت ملاحظہ ہو:

> "واضح رہے کہ حضرات فقہاء حنفیہ" اس کا انکار نہیں کرتے کہ نبی ﷺ کے زمانہ میں عورتیں نماز پنجگانہ اور عیدین کی جماعت میں حاضر ہوتی

تھیں۔ وہ اس کا نہایت بلند آواز سے اقرار کرتے ہیں۔ پس حنفیہ کے سامنے ان روایتوں کا ذکر کرنا جن سے نبی کریمؐ کے زمانہ میں عورتوں کا جماعت میں جانا ثابت ہوتا ہو بے فائدہ ہوگا۔ کلام اس میں ہے کہ آیا اب بھی یہ حکم باقی ہے یا نہیں......"؟ (۴۶)

اس مراسلے کے آخری جملے سے صاف ظاہر ہے کہ علماء دیوبند اس شرعی اصول کو مانتے ہیں کہ حالات کی تبدیلی سے نبی ﷺ کے کسی حکم میں تبدیلی ہو سکتی ہے خواہ وہ تبدیلی عارضی ہی ہو۔ لیکن یہ بات واضح رہے اس تبدیلی کا مجاز کوئی فرد نہیں بلکہ جماعت ہے جس میں امیر المسلمین اور صاحب بصیرت علماء دونوں شامل ہیں۔

اسلامی قانون کا تیسرا ماخذ اجماع ہے یعنی اتفاق رائے سے کوئی فیصلہ کرنا۔ یہ دراصل اجتماعی اجتہاد ہے جو قرآن و سنت کے نصوص کی روشنی میں انجام پاتا ہے۔ اس کے متعلق اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے وہ فکر انگیز ہیں۔ سنت کی طرح اجماع بھی زمانی ہے یعنی آیندہ حالات کے لحاظ سے اس میں تبدیلی ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ تبدیلی ایک دوسرے اجماع ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ کوئی انفرادی اجتہاد کسی اجماع کو منسوخ نہیں کر سکتا ہے۔ اقبال نے ان امور سے کوئی تعرض نہیں کیا ہے۔

اس دور میں اجماع کی مختلف صورتیں ممکن ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ امیر المسلمین کی نگرانی میں علماء کی ایک مجلس یہ کام کرے جس میں اسلامی شریعت کے ماہرین کے ساتھ جدید فلسفۂ قانون کے علماء بھی شامل ہوں۔ اس کی دوسری صورت یہ ہے کہ مسلم عوام کے ذریعے منتخب مجلس یہ فریضہ انجام دے۔ لیکن یہ اطمینان بخش صورت نہیں ہے کیونکہ عوامی نمائندوں کی اکثریت اسلامی قانون اور اس کے اصول استخراج سے ناواقف ہوتی ہے۔ مناسب تر صورت یہ ہے کہ اسلامی قانون کے ماہر علماء کی مجلس اس کام کو انجام دے اور عوامی نمائندوں کی مجلس ضروری بحث و مباحثہ کے بعد اس کو منظوری دے۔ اگر مباحثہ کے دوران میں کوئی مفید قانونی نکتہ ابھر کر سامنے آئے تو اس کو مجلس قانون کے پاس مزید غور و فکر کے لئے بھیجا جا سکتا ہے۔ اقبال نے موخّر الذکر صورت کو ترجیح دی ہے۔

اسلامی قانون کا چوتھا ماخذ قیاس (۴۷) ہے جو مماثلت علت کے اصول پر مبنی ہے۔ یہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے اور کثیر الوقوع ہے۔ معلوم ہے کہ فقہ حنفی کی بنیاد اصول قیاس پر ہے۔ دوسرے مکاتب قانون کے علماء حدیث کی موجودگی میں قیاس کے قائل نہیں ہیں۔ وہ ہر حال میں سنت کی پیروی کو ضروری خیال کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں اقبالؒ نے فقہاء حجاز اور فقہاء عراق کے طرز فکر پر جو تنقید کی ہے وہ بالکل صحیح ہے۔

عام حالات میں نصوص قرآن و سنت کی پیروی لازمی ہے۔ پچھلے اجتہادات میں خواہ ان کا تعلق نبیؐ کے اجتہاد سے ہو اور خواہ صحابہ اور تابعین کے اجتہادات سے، حذف و اضافہ صرف اسی صورت میں جائز ہے جب حالات زمانہ شدت کے ساتھ اس کے متقاضی ہوں۔ البتہ نئے مسائل میں جن کے بارے میں اسلامی شریعت خاموش ہو، اصول قیاس پر عمل کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ ان مسائل میں اجتہاد نہ صرف جائز بلکہ ضروری ہو جاتا ہے۔

فقہاء نے اصول قیاس سے جو تجاوز کیا (یعنی استدلال) وہ راقم کے خیال میں صحیح نہیں ہے۔ استحسان کے بارے میں شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے لکھا ہے کہ وہ تحریف فی الدین ہے۔ (۴۸) حقیقت یہ ہے کہ استصلاح جیسے اصول کا استعمال کر کے کسی بھی حرام کو بلطائف الحیل حلال بنایا جا سکتا ہے۔ شرعی احکام کو ہر حال میں منصوصات پر مبنی ہونا چاہیے۔ نصوصِ قرآن و سنت سے باہر کوئی قانون سازی جائز نہیں ہے۔

یہاں یہ بات ملحوظ خاطر رہے کہ قیاسی احکام حالات اور ظروفِ زمانہ کے تابع ہیں اور ان کی تبدیلی سے وہ بھی تبدیل ہو جائیں گے یا یوں کہہ لیں کہ ان کی اطلاقی صورتیں بدل جائیں گی۔ اس سلسلے میں حنفی فقہاء کا رویہ ماضی کی طرح آج بھی قابل اعتراض ہے۔ انہوں نے حنفی فقہ کو جو زیادہ تر قیاسی اور استدلالی احکام پر مشتمل ہے، ناقابل تغیر سمجھ لیا ہے۔ یہاں یہ بات بھی واضح کر دوں کہ دین کے مہمات امور میں انفرادی قیاس جائز نہیں ہے۔ ضروری ہے کہ اسلامی قانون کے ماہر علماء کی ایک بڑی جماعت یہ کام انجام دے۔ یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ قیاس کوئی مستقل ماخذ قانون نہیں ہے۔ وہ دراصل اجتماعی اجتہاد (اجماع) کی قانونی اساس ہے جس پر نئے احکام متفرع ہوتے ہیں۔

اقبال نے اسلامی قانون کے فروعی ماخذ، مثلاً استحسان، استصلاح (۴۹) یا مصالح مرسلہ اور عرف ورواج وغیرہ کا ذکر نہیں کیا ہے۔ ممکن ہے کہ وہ ان فروعی ماخذ کے قائل نہ رہے ہوں۔

اسلامی قانون کے ماخذ کی نسبت اس تفصیلی گفتگو سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ مستقل بالذّات ماخذ قانون کی حیثیت صرف قرآن مجید کو حاصل ہے اور وہ دائمی یعنی ناقابل تغیر ہے۔ دیگر ماخذ قانون کی یہ حیثیت نہیں ہے۔ وہ احوال وظروفِ زمانہ کے تابع ہیں یعنی قابل تغیرّ جیسا کہ بیان ہوا۔

جب صورت واقعہ یہ ہے تو پھر علماء کا یہ کہنا کہ عہد حاضر میں اجتہاد مطلق ممکن نہیں ہے کیونکر صحیح ہو سکتا ہے۔ اجتہاد ہر دور میں فرض کفایہ ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کی بحث پوری طرح مدلل ہے۔ یہ بات صحیح ہے کہ اس دور میں ایسے علماء اگر نایاب نہیں تو کم یاب ضرور ہیں جو ائمہ اربعہ کی سی نظر اور علم رکھتے ہوں۔ اس کی تلافی اس طرح ممکن ہے کہ کسی ایک عالم کے بجائے اسلامی قانون کے فاضل علماء کی ایک جماعت یہ کام کرے بالکل اسی طرح جیسے امام ابو حنیفہؒ نے اپنے عہد میں یہ کام کیا تھا۔ یوں بھی اجتہاد مطلق کے لئے ضروری ہے کہ وہ انفرادی کے بجائے اجتماعی ہو کیونکہ اس میں خطا کا امکان بہت بعید ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ علماء سلف نے اجتہاد مطلق کے لئے کڑی شرطیں محض اس لیے رکھی ہیں تاکہ موجودہ فقہی دبستانوں کا تسلط باقی رہے اور ائمہ اربعہ کے اجتہادات سے ہٹ کر کسی نئے اجتہاد کا کوئی امکان باقی نہ رہے۔ یہ بھی اسلاف پرستی کی ایک شکل ہے جس میں اس وقت مسلمانوں کا سوادِ اعظم مبتلا ہے۔ اسی کورانہ تقلید نے ان کے قوائے فکریہ کو مفلوج بنایا اور اسلامی قانون کی ترقی رک گئی۔

گزشتہ صفحات میں ہم نے اسلامی قانون کے ماخذ کے بارے میں اقبال کے خیالات کا جو تنقیدی جائزہ لیا ہے اس سے بالکل واضح ہو گیا کہ وہ ان ماخذ کے بارے میں ایک واضح تصور رکھتے تھے لیکن اسلامی قانون کے اولین ماخذ یعنی قرآن مجید کے متعلق ان کے خیالات بہت واضح نہیں تھے۔ مثلاً ان کا خیال ہے کہ قرآن مجید کے

بعض احکام مقامی نوعیت کے ہیں اور ان کا اطلاق بعد کے زمانوں پر نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں انہوں نے جرائم کی ان سزاؤں کا ذکر کیا ہے جو قرآن مجید میں بیان ہوئی ہیں۔ انہوں نے لکھا ہے کہ یہ سزائیں عربوں کے مزاج اور ان کے مخصوص تمدنی حالات کے تحت مقرر کی گئی تھیں اس لیے مستقبل کی مسلم اقوام پر ان کو جوں کا توں نافذ کرنا صحیح نہ ہوگا۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

> Shari'at values (Ahkam) resulting from this application (e. g; rules relating to penalties for crimes) are in a sense specific to that people; and, since their observance is not an end in itself, they cannot be strictly enforced in the case of future generations.(50)

اقبال کا یہ خیال صحیح نہیں ہے۔ قرآن مجید میں جیسا کہ ہم اس سے پہلے لکھ چکے ہیں، جن معاملات زندگی کے متعلق کوئی قانون واضح لفظوں میں دے دیا گیا ہے اس کی حیثیت مقامی نہیں ہے۔ اس کا اطلاق مستقبل کی جملہ اقوام عالم پر بھی ہوگا البتہ اس کے نفاذ میں اصول تدریج (۵۱) کا لحاظ رکھا جائے گا یعنی ہلکی سزاؤں کے بعد سخت سزائیں۔ مثال کے طور پر قرآن مجید میں زنا کی ایک سزا قید و بند ہے۔ (۵۲) اس سے زیادہ سخت سزا سو کوڑوں کی ہے (سورہ نور: ۲) اور اس فعل شنیع کے مکرر ارتکاب کی صورت میں سخت ترین سزا رجم یعنی سنگ ساری ہے اور یہ اجتہاد رسول ہے۔

اس نوع کی بعض فکری لغزشوں کے باوجود میں کہوں گا کہ اقبال قابلِ تعریف ہیں کہ انہوں نے اس عہد میں اجتہاد کی طرف مسلمانوں کے ارباب علم و فکر کو متوجہ کیا جب قوم کے اکثر علماء و فقہاء نے اس اہم ضرورت کی طرف سے مکمل طور پر چشم پوشی اختیار کر رکھی تھی۔ وہ اس لحاظ سے بھی قابل ستائش ہیں کہ انہوں نے اس معاملے میں جرأت فکر کا مظاہرہ کیا اور کسی خوفِ طعن و تشنیع کے بغیر اپنے

خیالات پیش کیے۔ اس جرأت اظہار کی وجہ سے ان سے بعض فکری خطائیں سرزد ہوئیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ لیکن اس سے مسلمانوں کے فکری جمود کو توڑنے میں بہت مدد ملی۔ سرسید علیہ الرحمہ نے مسلمانوں کی تقلیدی روش کے خلاف جو اعلانِ جہاد کیا تھا اقبال کی کوشش اسی کی صدائے بازگشت ہے۔ (۵۳)

اقبال زندگی کا حرکی تصور رکھتے تھے اور یہ تصور قرآن مجید سے ماخوذ ہے انہوں نے اپنی نظم و نثر دونوں میں مسلمانوں کو حرکت و عمل کی دعوت دی ہے۔ اجتہاد بھی ایک فکری حرکت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال تقلید کے مخالف تھے جیسا کہ زیر بحث خطبے سے بالکل واضح ہے۔ اپنی مشہور نظم ''جاوید نامہ'' میں انہوں نے لکھا ہے:

زندہ دل خلاقِ اعصار و دہور
جانش از تقلید گردد بے حضور
ای بہ تقلیدش اسیر، آزاد شو
دامنِ قرآن بگیر آزاد شو

لیکن اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ زمانۂ انحطاط میں تقلید ہی بہتر ہے اور اسی ذریعے سے ملت کی شیرازہ بندی ممکن ہے۔ اس کی دلیل انہوں نے یہ دی ہے کہ عہدِ زوال میں بالغ نظر علماء تقریباً ناپید ہوتے ہیں اس لیے عالمانِ کم نظر کا اجتہاد دین وایمان کی تباہی کا موجب ہوگا۔ ان حالات میں محفوظ تر طریقہ یہی ہے کہ اسلاف کی مکمل اقتدا کی جائے۔ جاوید نامہ کے اشعار ذیل ملاحظہ ہوں:

مضمحل گردد چو تقویم حیات ملت از تقلید می گیرد ثبات
راہ آبا رو کہ ایں جمعیت است معنیِ تقلید ضبط ملت است
در خزاں ای بے نصیب از برگ وبار از شجر مگسل بامید بہار
پیکرت دارد اگر جان بصیر عبرت از احوال اسرائیل گیر

زانکہ چوں جمعیتش از ہم شکست — جز براہ رفتگان محمل نہ بست
نقش بردل معنیِ توحید کن — چارہ ی کار خود از تقلید کن
اجتہاد اندر زمان انحطاط — قوم را برہم ہمی پیچد بساط
زاجتہادِ عالمانِ کم نظر
اقتدا بر رفتگان محفوظ تر

لیکن یہ وہی دلیل ہے جو اجتہاد کے منکرین ہر دور میں دیتے آئے ہیں۔ اقبال نے اسی خطبے میں اس دلیل کی تردید کی ہے۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

For fear of further disintegration, which is only natural in such a period of political decay, the conservative thinkers of Islam focussed all their efforts on the one point of preserving a uniform social life for the people by a jealous exclusion of all innovations in the law of shariat as expounded by the early doctors of Islam .... But they did not see, and our modern ulama' do not see, that the ultimate fate of a people does not depend so much on organisation as on the worth and power of Individual men (54)

"مزید سماجی انتشار کے خوف سے جو سیاسی زوال کے زمانے میں ایک فطری امر ہے، اسلام کے تقلید پرست علماء نے اپنی ساری توجہ صرف اس بات پر مرکوز کردی کہ کس طرح مسلمانوں کی سماجی زندگی کی وحدت کو انتشار سے محفوظ رکھا جائے۔ اس غرض کے لئے انہوں نے ضروری سمجھا کہ فقہاء سلف نے اسلامی شریعت کی جو تشریح کردی ہے اس سے سرمو انحراف نہ کیا جائے اور نئے خیالات سے پرہیز کیا جائے۔ لیکن وہ یہ بات نہ سمجھ سکے اور عہد حاضر کے ہمارے علماء بھی اس کو نہیں سمجھتے، کہ کسی قوم کی تقدیر کا فیصلہ سماج کی تنظیم سے کہیں زیادہ افراد کی لیاقت اور ان

کی فکری قوت پر منحصر ہے۔"

زمانۂ انحطاط میں اجتہاد کے جس خطرے کا ذکر اقبال نے "جاوید نامہ" کے اشعار میں کیا ہے اس کا تعلق انفرادی طریقۂ اجتہاد سے ہے۔ اجتماعی اجتہاد کی صورت میں عالمانِ کم نظر کے اجتہاد کے نقصانات سے بچا جا سکتا ہے۔

کسی زوال پزیر قوم کی تجدید واحیاء کے لئے نہایت ضروری ہے کہ اس میں ایک ایسی جماعت ہو جس کی قوت فکریہ نہ صرف بیدار ہو بلکہ وہ نئے حالات و مسائل کا فکر کی سطح پر مقابلہ کرنے کے لئے پوری طرح تیار ہو جیسا کہ اقبال کا بھی خیال ہے۔ آج دنیا میں مسلمان نہ تعداد کے لحاظ سے کم ہیں اور نہ مادی اسباب و وسائل کے لحاظ سے کسی قوم سے ہیچ و پوچ ہیں۔ لیکن ذہنی و فکری اور اخلاقی قوت کے اعتبار سے وہ بہت سی قوموں سے بلا شبہ فروتر اور کم مایہ ہیں، اور یہ دونوں چیزیں بڑی حد تک تقلید اعمیٰ کے ہی برگ و بار ہیں۔ اس لیے دور انحطاط میں تقلید کی حمایت کا مطلب عمل انحطاط کو مزید مستحکم اور مستمر بنانا ہوگا۔ تقلید عوام کے لئے تو بے شک جائز ہے لیکن قوم کے اصحاب علم کے لیے کسی حال میں بھی جائز نہیں ہے۔

ماخذ و حواشی

(۱) The Reconstruction of Religious Thought In Islam: The Principle of Movement In the Structure of Islam, p.147

(۲) ایضاً (۳) ایضاً ص ۱۴۸ (۴) ابوداؤد، ترمذی، مزید دیکھیں، اعلام الموقعین ، حافظ ابن قیم (۵) دیکھیں ،حجة اللہ البالغة، شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ، ج ۱ باب : الفرق بین اهل الهدیث و اصحاب الرائی (۶) ایضاً مزید دیکھیں، کنز العمال، ج ۳ ص ۱۷۴ (۷) حجة اللہ البالغة ، ج ۱ باب: الفرق بین اهل الحدیث و اصحاب الرائی (۸) ایضاً ج ۱ باب : اسباب اختلاف الصحابه والتابعین فی

الفروع (۹) تفصیل کے لئے دیکھیں، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کا رسالہ: **عقد الجید فی احکام الاجتهاد و التقلید**

(۱۰) The Principle of Movement In the Structure of Islam, P.148,149

(۱۱) ایضاً ص ۱۵۰ (۱۲) ایضاً ص ۱۵۱ (۱۳) ایضاً (۱۴) ایضاً ص ۱۵۲ (۱۵) ایضاً ص ۱۵۳ (۱۶) ایضاً ص ۱۵۴، ۱۵۵ (۱۷) ایضاً ص ۱۵۵ (۱۸) ایضاً ص ۱۵۶ (۱۹) ایضاً ص ۱۵۷ (۲۰) ایضاً ص ۱۶۱ (۲۱) ایضاً ص ۱۶۹ (۲۲) تفصیل کے لئے دیکھیں، راقم کا مضمون: اسلام کا قانون طلاق، مطبوعہ قومی آواز، ۱۱ ستمبر ۱۹۹۳ ص ۳

(۲۳) The Principle of Movement In the Structure of Islam, p.162

(۲۴) ایضاً (۲۵) ایضاً ص ۱۶۳ (۲۶) ایضاً ص ۱۶۵ (۲۷) ایضاً ص ۱۶۹

(۲۸) فقہاء نے اس کی تعریف یوں کی ہے: مسئلہ کے نظائر میں جو حکم موجود ہے اس کو کسی قوی وجہ سے چھوڑ کر اس کے خلاف حکم لگانا (منہاج الاصول) اس کا مقصد مشکل کو چھوڑ کر آسان صورت اختیار کرنا ہے۔ اس میں ظاہری قیاس کو ترک کر کے اس چیز کو اختیار کیا جاتا ہے جو لوگوں کی ضرورتوں کے زیادہ موافق ہوتی ہے (المبسوط ج ۱۰ فی الاستحسان)

(۲۹) The Principle of Movement In the Structure of Islam, p.172

(۳۰) ایضاً ص ۱۷۳ (۳۱) ایضاً ص ۱۷۵ (۳۲) ایضاً ص ۱۷۴ (۳۳) ایضاً ص ۱۷۵ (۳۴) ایضاً ص ۱۷۷ (۳۵) ایضاً ص ۱۷۷، ۱۷۸ (۳۶) ایضاً ص ۱۷۸

(۳۷) الموافقات، علامہ شاطبی، ج ٤، المسئلة الثالثة

(۳۸) حجة الله البالغة، ج ۱ باب: ما كان عليه حال اهل الجاهلية

(۳۹) ایضاً ج ۱ باب: اسباب نزول الشرائع الخاصة

(۴۰) دیکھیں، بخاری ج ۱ باب: خروج النساء الى المساجد

(۴۱) تفسیر بیضاوی ص ۹۸

(۴۲) فکر اسلامی کی تشکیل جدید (مقالات سیمنار، منعقدہ ۱۹۷۶ء جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی) خطبہ مولانا قاری محمد طیبؒ ص ۴۴

(۴۳) روزنامہ قومی آواز، ۱۴ اکتوبر ۱۹۹۷ء ص ۵

(۴۴) ایضاً (۴۵) ایضاً، ۲۲ ستمبر ۱۹۹۷ء ص ۳ (۴۶) ایضاً یکم اکتوبر ۱۹۹۷ء

(۴۷) فقہاءِ نے لکھا ہے کہ دو مسئلوں میں اتحاد علت کی وجہ سے جو حکم ایک مسئلے کا ہے وہی حکم دوسرے مسئلے کا قرار دینا قیاس ہے۔ اس کی تعریف یوں بھی کی گئی ہے کہ جب فقہاء فرع (نیا مسئلہ) کا حکم اصل (سابقہ فیصلہ) سے نکالتے ہیں تو اس کو قیاس کہتے ہیں۔ (دیکھیں، حسامی ص ۹۱)

(۴۸) حجة اللہ البالغة ج ۱ ص ۱۲۰

(۴۹) فقہاء کی اصطلاح میں صرف ضرورت اور مصلحت کو بنیاد بنا کر مسائل استنباط کرنے کا نام ہے خواہ شریعت کی کوئی اصل اس کی شہادت نہ دے اور نہ ہی وہ اس کو لغو کہے لیکن وہ حکم مصالح پر مبنی ہو اور عقل اس کو قبول کرتی ہو۔

(۵۰) The Principle of Movement In the Structure of Islam, p.172

(۵۱) اسلامی شریعت میں اصول تدریج کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ پہلے مفصل کی وہ سورتیں نازل ہوئیں جن میں جنت اور دوزخ کا ذکر ہے۔ پھر جب لوگ اسلام پر مضبوطی کے ساتھ قائم ہو گئے تو اس وقت حلال اور حرام کے احکام نازل ہوئے۔ اگر اول دن ہی یہ حکم نازل ہوتا کہ لوگو، شراب نہ پیو تو لوگ کہتے کہ ہم کبھی شراب نہ چھوڑیں گے۔ اسی طرح اگر ابتدا میں زنا سے اجتناب کا حکم نازل ہوتا تو لوگ کہہ اٹھتے کہ ہم اس سے ہرگز باز نہ آئیں گے (دیکھیں، بخاری، باب، تالیف القرآن)

(۵۲) دیکھیں، سورہ نساء : ۱۵۔ اس قید و بند کی کوئی مدت متعین نہیں ہے۔ اس کا تعین حالات اور جرم کی نوعیت کے اعتبار سے ہو گا۔ بہت سے علماء نے لکھا ہے کہ سورہ نور میں بیان کردہ سزا نے سورہ نساء کی سزائے زنا کو منسوخ کر دیا ہے۔ لیکن راقم سمجھتا ہے کہ یہ حکم منسوخ نہیں ہوا ہے۔ قرآن مجید میں بیان کردہ کوئی حکم منسوخ نہیں ہو سکتا ہے۔ مخصوص حالات کی وجہ سے وہ صرف معطل ہوتا ہے، اور جوں ہی حالات اس کے موافق ہوتے ہیں وہ حکم دوبارہ نافذ ہو جاتا ہے۔ ایک ناموافق اور ناپختہ مسلم سماج میں اسلامی قانون کے معطل احکام کی طرف مراجعت کے بغیر چارہ نہیں ہے۔ اصولِ تدریج کے مطابق پہلے اسلام کے ابتدائی دور کے احکام جو بعد میں معطل ہو گئے تھے، نافذ ہوں گے اور پھر آہستہ آہستہ دور آخر کے قوانین کی تنفیذ ہو گی۔ اصول تدریج کی عدم رعایت ہی کی وجہ سے آج اکثر مسلم ملکوں میں اسلامی شریعت کا بڑا حصہ نافذ العمل

نہیں ہے۔

(۵۳) بلاشبہ اسلامی عقاید کی تفہیم میں سر سید سے غلطیاں سرزد ہوئی ہیں، لیکن اس بات کا انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ ان کی اجتہادی مسائی نے مسلمانوں کے فکری جمود کو توڑ نے میں نمایاں رول ادا کیا ہے، اور اس کے اثرات ان کے بعد کے اہل علم کی تحریروں میں صاف طور پر دیکھے جاسکتے ہیں۔

(۵۴) The Principle of Movement In the Structure of Islam, p.151

ساتواں خطبہ

کیا مذہب ممکن ہے؟

(Is Religion possible?)

اس خطبے میں اقبال نے مذہب کے امکان سے بحث کی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ مذہبی زندگی تین ادوار یا مراحل پر مشتمل ہے۔ پہلا مرحلہ اعتقاد (Faith) کا ہے۔ اس مرحلے میں ایک مذہبی آدمی احکام کی بے چون وچرا پابندی کرتا ہے لیکن وہ نہیں جانتا کہ ان احکام کی غرض وغایت کیا ہے، اور حکم دینے والے کی حقیقت سے بھی وہ ناواقف ہوتا ہے۔ یہ محض ایک ضابطۂ عمل کی پابندی ہے۔ یہ طرز عمل بلا شبہ ایک آدمی کی سیاسی اور سماجی زندگی میں معاون بنتا ہے لیکن فرد کے باطن کی نشو ونما اور اس کی توسیع ضابطۂ عمل کی پابندی سے ممکن نہیں ہے۔ مذہبی زندگی کا دوسرا مرحلہ وہ ہے جس میں ضابطۂ عمل کی پابندی شعوری ہوتی ہے۔ مذہبی آدمی نہ صرف احکام کی حکمت کو ٹھیک طور پر سمجھتا ہے بلکہ اس کے مصدر وماخذ کو بھی عقلی طور پر جانتا ہے۔ اس کو ہم مابعد الطبیعیات کی تفہیم کہہ سکتے ہیں جس میں خدا اور کائنات کا تعلق بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ تیسرا مرحلہ نفسیات (Psychology) کا ہے جس میں مذہبی

زندگی حقیقت مطلقہ (Ultimate Reality) سے براہ راست ہم آہنگ ہونا چاہتی ہے۔ اسی مرحلے میں فرد کی شخصیت مکمل ہوتی ہے۔ اس لیے نہیں کہ وہ قانون کی زنجیروں سے آزاد ہو جاتا ہے بلکہ وہ اپنے شعور کی گہرائی میں قانون کے اصل ماخذ کا ادراک کر لیتا ہے۔(۱)

اقبال مذہبی زندگی کے اس آخری مرحلے پر حقیقی معنی میں مذہب کا اطلاق کرتے ہیں۔ انہوں نے آگے جس مذہب کے امکان سے بحث کی ہے اس کا تعلق اسی نوع کے مذہب سے ہے جو تصوف کی اعلیٰ ترین شکل یعنی روحانی تجربے سے عبارت ہے۔

اقبال نے مذہبی زندگی کی جو تقسیم کی ہے وہ اصطلاحاً اور معناً دونوں طرح غیر قرآنی ہے۔ قرآن مجید میں مذہبی زندگی کا جو تصور دیا گیا ہے اس میں اطاعت کو مرکزی حیثیت حاصل ہے اور اس کے درجات ہیں۔ جو لوگ علم و یقین کے معمولی درجے پر فائز ہوتے ہیں اور جس میں عوام الناس داخل ہیں، وہ مذہبی احکام کی پیروی ان کی غرض و غایت کو جانے بغیر کرتے ہیں۔ قرآن مجید کی اصطلاح میں احکام کی اس ظاہری تعمیل کا نام اسلام ہے۔(۲)

خدائی احکام کی اتباع جب دل سے کی جاتی ہے یعنی شعور و ادراک کی پوری گہرائی سے تو قرآن مجید کی اصطلاح میں اس شعوری اور قلبی اطاعت کا نام تقویٰ ہے (سورہ حج: ۳۷)۔ اور جب یہ جذبۂ اتباع اپنے درجۂ کمال کو پہنچ جاتا ہے یعنی وہ محض شعوری نہیں ہوتا بلکہ احساسات اور نفسیات کے اندر پوری طرح سرایت کر جاتا ہے تو شریعت کی زبان میں احسان کہلاتا ہے، اور یہ بھی قرآن مجید کی ایک اصطلاح ہے۔

حدیث میں احسان کی تعریف اس طرح کی گئی ہے کہ جب تم نماز پڑھو تو خیال کرو کہ خدا کو دیکھ رہے ہو اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو یہ سمجھو کہ خدا تم کو دیکھ رہا ہے۔ خدا کو دیکھنا یہاں حقیقی نہیں مجازی معنی میں ہے یعنی نماز میں توجہ اور استغراق اس درجے تک پہنچ جائے کہ نمازی کو گمان ہونے لگے کہ خدا اس کی نظروں کے سامنے ہے۔ یہ

ایک خالص نفسیاتی معاملہ ہے نہ کہ کوئی معروضی حقیقت۔ لیکن صوفیاء نے اس کو حقیقت پر محمول کیا اور یہ سمجھا کہ خدا کا عینی دیدار ممکن ہے۔

لیکن احسان کا یہ مفہوم نہیں ہے اور جن ارباب علم نے تصوف عالیہ اور احسان کو ہم معنی سمجھا ہے انہوں نے غلطی کی ہے اور اقبال سے بھی یہ غلطی سرزد ہوئی ہے۔ قرآن مجید میں ایک محسن کا تعارف ان لفظوں میں کرایا گیا ہے:

بَلٰی مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَه لِلّٰهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ فَلَه اَجْرُه عِنْدَ رَبِّه ص

(سورہ بقرہ : ۱۱۲)

"ہاں، بلاشبہ جس نے اپنے آپ کو اللہ کے حوالے کر دیا اور وہ بطریق احسن عمل کرنے والا ہے تو اس کے لیے اس کا اجر اس کے رب کے پاس ہے (اور وہ اس کو ملے گا)"

دوسری جگہ فرمایا گیا ہے:

والْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ و الْعَافِيْنَ عَنِ النَّاس ط وَاللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ ‎○‎ (سورہ آل عمران : ۱۳۴)

"وہ غصہ کو پی جاتے ہیں اور لوگوں کے قصوروں سے درگزر کرنے والے ہیں، اور اللہ محسنوں کو دوست رکھتا ہے"

ان آیات سے معلوم ہوا کہ احسان کا تعلق انسان کے عمدہ اخلاق و اعمال سے ہے نہ کہ فکر و شعور کی ایک خاص حالت سے جس کو صوفیاء مشاہدۂ حق کہتے ہیں۔ قرآن مجید میں "محسن" اور "متقی" کے مواقع استعمال پر غور کریں تو احسان کا قرآنی مفہوم بالکل واضح ہو جاتا ہے۔ مطلقہ عورت کے لئے نان و نفقہ کے وجوب کے سلسلے میں فرمایا گیا ہے:

وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ ط حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِيْنَ ‎○‎

(سورہ بقرہ : ۲۴۱)

''اور مطلقہ عورتوں کے لیے دستور کے مطابق متاع ہے اور اس کی ادائیگی خدا ترسوں پر واجب ہے''۔

یہ متاع کا عام اور مطلق قانون ہے اور ہر اس مسلمان پر واجب ہے جو اللہ کے قانون کی اتباع کرتا ہے اور اس کی خلاف ورزی سے ڈرتا ہے۔ قانون متاع کے ہی سلسلے میں ایک دوسری سورہ میں ارشاد ہوا ہے:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَآءَ مَالَمْ تَمَسُّوهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَهُنَّ فَرِيْضَةً ج وَّ مَتِّعُوْهُنَّ ج عَلَى الْمُوْسِعِ قَدَرُهٗ وَ عَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهٗ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوْفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِيْنَ ○

(سورہ بقرہ : ۲۳۶)

''تم پر کوئی گرفت نہیں اگر تم ان عورتوں کو طلاق دو جن سے تم نے زن و شو کا تعلق قائم نہیں کیا ہے اور ان کا کوئی مہر بھی مقرر نہیں کیا ہے۔ ان عورتوں کو تم دستور کے مطابق متاع دو، مالدار اپنی مالی حیثیت کے مطابق دے اور تنگ دست اپنی حیثیت کے مطابق، اور محسنوں پر تو یہ واجب ہے''۔

اس آیت میں ''متقین'' کی جگہ ''محسنین'' کا لفظ استعمال ہوا ہے۔ لفظ کی یہ تبدیلی معنی خیز ہے۔ اس آیت کے مطابق ایسی منکوحہ عورت جس کے ساتھ زن و شو کا تعلق قائم نہ ہوا ہو اور مہر بھی مقرر نہ ہو اور اس کو طلاق دے دی جائے تو اس صورت میں متاع کی ادائیگی شوہر پر قانوناً واجب نہیں ہے۔ کیونکہ متاع اس وقت واجب ہوتا ہے جب زوجین مباشرت کے عمل سے گزر چکے ہوں۔ لیکن قرآن کہتا ہے کہ یہ محسنوں پر واجب ہے۔ اس سے بالکل ظاہر ہے کہ محسن کا درجہ متقی سے بلند ہے۔ متقی آدمی صرف یہ دیکھتا ہے کہ ایک خاص معاملے میں اللہ کا کیا حکم ہے اور

اس حکم کو جان لینے کے بعد وہ جان ودل سے تعمیل حکم کرتا ہے، لیکن محسن کا معاملہ مختلف ہے۔ وہ ان معاملات زندگی میں بھی حسن عمل (احسان) کا مظاہرہ کرتا ہے جہاں کوئی قانونی حکم موجود نہیں ہوتا۔ طلاق کی متذکرہ بالا صورت میں جیسا کہ ابھی بیان ہوا، متاع قانوناً واجب نہیں ہے لیکن محسن یہاں بھی مطلقہ عورت کو متاع دے کر رخصت کرتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ محسن وہ شخص ہے جو اپنے نفس پر پوری طرح قابو یافتہ ہوتا ہے اسی لیے محسن کی تعریف میں کہا گیا ہے کہ وہ غصہ کو پی جاتا ہے اور لوگوں کے قصوروں سے درگزر کرتا ہے (ال عمران : ۱۳۴) قرآن مجید کی بعض آیات میں محسن کے بالمقابل جو لفظ استعمال ہوا ہے وہ ظالم ہے: وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِيْنٌ (سورہ الصافات : ۱۱۳) اس آیت سے معلوم ہوا کہ ظالم وہ ہے جس کا نفس اس کے قابو سے باہر ہو۔ نفس کی اسی بے عنانی کی وجہ سے وہ خود اپنے اوپر ظلم کرتا ہے اور دوسرے لوگوں کو بھی ستاتا اور ان کی حق تلفی کرتا ہے۔

اس گفتگو سے واضح ہو گیا کہ مذہبی زندگی کی سب سے اعلیٰ اور ترقی یافتہ شکل کا نام قرآن مجید کی اصطلاح میں احسان ہے اور وہ صوفیاء کے مشاہدۂ حق کے بجائے حسن عمل سے عبارت ہے۔ لیکن اقبال کے نزدیک مذہب کی اعلیٰ ترین شکل وہ ہے جو تصوف نے پیش کی ہے اور اس کا ہدف حقیقت مطلقہ کا ادراک ہے۔ ان کے الفاظ ملاحظہ ہوں:

> In the third period (of religious life) metaphysics is displaced by psychology and religious life develops the ambission to come into direct contact with the ultimate Reality.3)

تصوف کے بارے میں عام طور پر یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ نفی حیات اور حقائق سے گریز کا ایک ذہنی رجحان ہے اور تجربی زاویۂ نگاہ کا مخالف ہے لیکن اقبال

کہتے ہیں کہ تصوف کی اعلیٰ شکل پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا جس کی جستجو کا مقصود حقیقت مطلقہ کا ادراک و مشاہدہ ہے۔ تصوف عالیہ ایک طرح کا تجربہ ہے اور اسی کو اس نے اپنی تلاش کا رہنما اصول قرار دیا ہے۔ اس اصول کو اس نے طبیعی سائنس سے بہت پہلے دریافت کر لیا تھا۔ اس اعتبار سے مذہب اور سائنس دونوں ایک ہی سطح پر کھڑے ہیں۔(۴)

لیکن کیا حقیقت مطلقہ کا ادراک ممکن ہے؟ طبیعی سائنس اس کی منکر ہے۔ فلسفۂ جدید بھی اس خیال کو خارج از بحث قرار دے کر رد کر چکا ہے۔ کانٹ نے لکھا ہے کہ انسان کے علم کا ذریعہ حواس ہیں۔ ہر شے ایک محدود تصور ہے اور اس کے افعال کی غرض یہ ہے کہ اس کا وجود قائم رہے۔ اگر اس تصور کے پس پردہ کوئی حقیقت ہے تو وہ انسانی تجربے کے دائرے سے باہر ہے اور اس کے وجود کا عقلی اثبات مشکل ہے۔

اقبال اس خیال سے اتفاق نہیں کرتے۔ سائنس کی جدید تحقیقات، مثلاً مادہ اور کائنات کی نئی تعریف جس کے مطابق اول الذکر توانائی کی ہی ایک جامد صورت اور موخر الذکر فکر و شعور کا ایک عمل ہے، زمان و مکان کی محدودیت اور ہائزن برگ کے اصول لاتعین (Indeterminacy) وغیرہ کی بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ کانٹ کا خیال صحیح نہیں ہے۔

کانٹ نے لکھا ہے کہ چونکہ اشیاء کی حقیقت کا تجربہ ممکن نہیں ہے اس لیے وہ عقل کے لئے ناقابل ادراک ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ کانٹ کی یہ بات اسی وقت صحیح تسلیم کی جا سکتی ہے جب ہم اس بات سے انکار کر دیں کہ تجربے کی جو نارمل سطح ہے اس سے ہٹ کر دوسرے تجربات ممکن نہیں ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا اول الذکر ہی علم کا واحد ذریعہ ہے؟ بظاہر ہم جن چیزوں کو دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں انہی کو حقیقت سمجھتے ہیں اور جو چیز غیر محسوس اور غیر مشہود ہے وہ بس ایک عقلی تصور ہے۔(۵) اسی اصول کا اطلاق فلاسفہ وجود خدا پر بھی کرتے ہیں۔ چونکہ وہ غیر محسوس

اور غیر مشہود ہے اس لیے نا قابل تسلیم ہے۔ محی الدین ابن عربی کا خیال اس کے بر عکس ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ خدا محسوس و مدرک ہے اور کائنات محض ایک عقلی تصور ہے۔ ایک دوسرا مفکر اور صوفی شاعر عراقی کہتا ہے کہ وجود کے مختلف مدارج ہیں، دوسرے لفظوں میں اس محسوس کائنات کے علاوہ بھی عوالم ہیں ۔ان کے زمان و مکان بھی الگ الگ ہیں۔ اس لیے ماننا ہو گا کہ ہمارے زمان و مکان کے علاوہ بھی زمان و مکان ہیں اور سب سے آخری درجہ الٰہی زمان و مکان کا ہے جو تمام عوالم کے زمان و مکان کا منتہیٰ ہے۔ (٦)

جب صورت واقعہ یہ ہے تو پھر تسلیم کرنا ہو گا کہ تجربے کی ایک ہی نارمل سطح نہیں ہے۔ اس کے علاوہ بھی انسانی تجربے کی دوسری سطحیں ممکن ہیں جو مادی زمان و مکان سے ماوراء اور فوق الادراک ہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ جب وہ فوق الادراک ہیں یعنی تصور کی دسترس سے باہر تو اس سے حاصل ہونے والے علم کو آفاقی اور ہمہ گیر علم نہیں کہہ سکتے ہیں۔ عام انسانی تجربے مشترک ہیں اور قابل افہام و تفہیم بھی جب کہ روحانی تجربہ اپنے اندر یہ دونوں خصوصیات نہیں رکھتا۔ فوق الفہم تجربہ بہر حال انفرادی ہو گا اس لیے وہ یقیناً نا قابل بیان ہو گا۔ اس کو دوسروں تک اس طرح منتقل کرنا کہ وہ ان کے لیے قابل فہم بن جائے نہایت مشکل بات ہے۔ (٧)

اقبال کہتے ہیں کہ روحانی تجربے کا نا قابل بیان ہونا اس بات کی دلیل نہیں کہ اس میں کوئی صداقت نہیں اور یہ سعی لاحاصل ہے۔ روحانی تجربے کا نا قابل بیان ہونا ظاہر کرتا ہے کہ انسانی انا کی فطرت میں محدودیت ہے۔ ہم اپنے روز مرہ کے میل جول میں ایک طرح سے حالت خلوت میں ہوتے ہیں۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ جن سے ہم ملتے جلتے ہیں اور معاملہ کرتے ہیں ان کی انفرادیت (Individuality) کیا ہے؟ ہم انسانوں کو چلتے پھرتے اعمال جانتے ہیں اور تصورات کی مدد سے ان سے معاملہ کرتے ہیں جن سے ان کی شناخت ہوتی ہے۔ (٨)

اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ روحانی زندگی کی سب سے بڑی خصوصیت انا کی

دریافت ہے جو ایک فرد ہے اور اس کے باطن میں مستور ہے۔ حقیقت مطلقہ سے تعلق قائم ہونے کے بعد نفس کو معلوم ہو جاتا ہے کہ وہ ایک بے مثل چیز ہے، اور اس کی مابعد الطبیعیاتی حیثیت کا راز بھی اس پر آشکارا ہو جاتا ہے۔ وہ اس رمز سے بھی آگاہ ہو جاتا ہے کہ اس کی موجودہ حالت میں ترقی و اضافہ ممکن ہے۔ (۹)

ان انکشافات کا تعلق عقل و شعور سے بالکل نہیں ہے۔ یہ بات اب بالکل واضح ہو چکی ہے کہ عقل کی مدد سے حقیقت مطلقہ کا مطالعہ نادرست اور غیر اطمینان بخش ہے۔ اس کا واحد ذریعہ مذہب اور اس کے روحانی تجربے ہیں۔ سائنس مابعد الطبیعیات کو نظر انداز کر سکتی ہے جیسا کہ لینگ (Lange) نے اس کو شاعری قرار دیا ہے۔ فلاسفہ مثلاً نطشے نے اس کو عاقلوں کے کھیل کود سے تعبیر کیا ہے۔ لیکن اربابِ مذہب مافوق الادراک حقیقت کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں کیونکہ اسی کے وجود پر انا کا وجود منحصر ہے اور اس کا سارا کیریر اسی سے وابستہ ہے۔ فریب ادراک پر عمل (Conduct) کی بنیاد نہیں رکھی جا سکتی ہے۔ وہ ایک مضبوط اساس چاہتا ہے۔ عقلی تصور کی خطا محض فہم کی خطا ہے لیکن عمل کی غلطی انسان کے پورے وجود کو متاثر کرتی ہے اور اس کی انا کے کل ڈھانچے کو زیر و زبر کر دیتی ہے۔ (۱۰)

ہر دور اور ہر ملک میں ایسے روحانی ماہرین گزرے ہیں جن کا تجربہ ہے کہ ہمارے عام شعور سے متصل شعور کی اور بھی سطحیں ہیں جو علم و حیات کے ممکنات کا خزینہ ہیں۔ اگر یہ روحانی تجربے سچائی پر مبنی ہیں اور وہ یقیناً صداقت کے حامل ہیں تو ان سے ثابت ہوتا ہے کہ روحانی تجربہ ایک حقیقت واقعہ ہے اور وہ ہماری توجہ کا مستحق ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ فطرت کی تفہیم کی کسی ایک مخصوص شکل پر اصرار درست نہیں ہے۔ فطرت کا مطالعہ اور اس کا تجزیہ ہر تہذیب میں ملتا ہے جو اس کے اپنے عہد کے محسوسات کے عین مطابق ہے۔ اس فطرت بینی کا منتہیٰ ہر جگہ ایک نوع کی جوہریت (Atomism) ہے، مثلاً ہندی جوہریت، یونانی جوہریت، مسلم جوہریت اور

جدید جوہریت (Modern Atomism)۔ جدید جوہریت متعدد اعتبارات سے نرالی ہے۔ جدید ریاضی اور علم طبیعیات نے فطرت کے قدیم مادی تصور کو باطل کر دیا ہے اور ثابت ہو گیا کہ مادہ کوئی مستقل بالذات چیز نہیں بلکہ توانائی کی ہی ایک مبدل صورت ہے۔ اس تصور فطرت نے اس بات کا امکان پیدا کر دیا ہے کہ حقیقت مطلقہ مادی کے بجائے روحانی ہو۔ اب بہت سے سوالات کھڑے ہو گئے ہیں۔ مثلاً کیا تعلیل (Casuality) کی زنجیر میں بندھی فطرت ہی کل صداقت ہے، کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ حقیقت مطلقہ ہمارے شعور پر کسی اور رخ سے بھی اثر انداز ہوتی ہو، کیا فطرت کا مطالعہ اور اس کی تسخیر صرف عقلی طریقوں سے ہی ممکن ہے؟ (۱۱)

اقبال نے پروفیسر ایڈنگٹن کے حوالے سے لکھا ہے کہ طبیعی مظاہر کل فطرت نہیں بلکہ اس کے چند اجزاء ہیں تو پھر دوسرے اجزاء جو ہماری نظروں سے پوشیدہ ہیں ان کے فہم و ادراک کی کیا صورت ہو گی؟ ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ فطرت کے یہ پوشیدہ پہلو اول الذکر پہلوؤں سے کم اہمیت رکھتے ہیں۔ احساسات، مقاصد اور اقدارِ حیات سب ہمارے شعور کا اسی طرح جزو لازم ہیں جس طرح حواس کے ذریعے حاصل ہونے والے تصورات۔ حسی تصورات کا تعلق عالم خارجی سے ہے اور یہی سائنس کا موضوع ہے۔ اس کے بر خلاف ہمارے وجود کے دوسرے عناصر جن کا اوپر ذکر ہوا، ہم کو ایک ایسی دنیا تک لے جاتے ہیں جس کا وجود یقینی ہے لیکن یہ دنیا بہر حال اس عالمِ زمان و مکان کے علاوہ ہے۔ (۱۲)

اقبال کا خیال ہے کہ سائنس نے انسان کے بہت سے مسائل کو حل کیا ہے تو بہت سے نئے مسائل پیدا کیے ہیں۔ اس حقیقت سے کون انکار کر سکتا ہے کہ طبیعی سائنس نے مادی فطرت کی قوتوں پر انسان کو غیر معمولی غلبہ عطا کیا ہے۔ لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ فطرت کی اس تسخیر نے انسان کو ذہنی خلجان میں مبتلا کر دیا ہے، وہ اپنے مستقبل کی طرف سے بالکل مایوس ہو چکا ہے۔ (۱۳)

یہ بڑی عجیب بات ہے کہ ایک ہی قسم کا تصور مختلف تہذیبوں میں مختلف

اثرات پیدا کرتا ہے۔ رومی نظریہ ارتقاء کا قائل تھا اور اس نے ارتقاء کا جو تصور دیا وہ امید افزا ہے اور انسان کے مستقبل کو تابناک بناتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق انسان ارتقاء کے مختلف منازل طے کر کے اس موجودہ حالت کو پہنچا ہے۔ کبھی وہ پتھر تھا پھر نباتات کی صورت میں آیا پھر حیوان کی شکل میں اور آخر الامر انسان کے پیکر میں ظاہر ہوا۔ لیکن ارتقائے حیات کی یہ آخری کڑی نہیں ہے، اس کے بعد بھی عمل ارتقاء ایک بالکل مختلف صورت میں جاری رہے گا یعنی غیر مادی صورت میں۔ یہی وجہ ہے کہ رومی موت سے خائف نہیں بلکہ اس کو آیندہ کی ترقی کا زینہ سمجھتا ہے:

مردم از حیوانی و آدم شدم
پس چہ ترسم کے زمردن کم شوم

لیکن اسی نظریہ ارتقاء نے مغرب کے ذہنوں پر اس سے بالکل مختلف اثرات چھوڑے ہیں۔ ان کے تصور ارتقاء کے مطابق انسانی جسم کی موجودہ ترکیب و تنظیم ارتقاء کی آخری کڑی ہے۔ اس سے بلند اور احسن تنظیم اب ممکن نہیں ہے اور اس کا انجام فنا کا عمیق غار ہے جہاں سے پھر نکلنا خارج از قیاس ہے۔ نطشے بلا شبہ انسان کے بہتر مستقبل کا آرزو مند تھا۔ لیکن اس کا نظریہ ارتقاء اعادہ و تکرار کا ہم معنی ہے یعنی جو چیزیں آج موجود ہیں وہ اس سے پہلے بھی بے شمار بار پیدا ہو چکی ہیں اور آیندہ بھی اس اعادہ و تکرار کا سلسلہ جاری رہے گا۔ گویا حیات ایک دائرے کی شکل میں گردش کرتی ہے۔ اس دنیا میں فی الواقع نہ کوئی چیز پیدا ہوتی ہے اور نہ ہی فنا ہوتی ہے بلکہ ہر شئ پہلے سے موجود ہے۔ اس کے ظہور و خفا کا ایک لازوال سلسلہ ہے جس کا نام ہم نے حیات اور موت رکھا ہے۔ (۱۴)

ظاہر ہے کہ اس تصور حیات میں کوئی ندرت نہیں ہے۔ اس میں تخلیق کے امکانات ختم ہو جاتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ موجودہ سائنس کی ترقیوں کی وجہ سے عہد حاضر کے انسان کا روحانی سکون ختم ہو چکا ہے۔ خواہ تصور کی دنیا ہو اور خواہ سیاسی اور

معاشی دنیا ہر جگہ اختلاف و نزاع کی عمل داری ہے۔ فکری اور عملی اتحاد و اشتراک ایک خواب بن چکا ہے۔ انسان کی بے رحم انانیت اس کے قابو سے باہر ہے۔ ہر شخص زر و مال کی لامحدود ہوس میں مبتلا ہے مگر پھر بھی اس کو مسرت حاصل نہیں ہے۔ اس ہوسِ زراندوزی نے اس کو اس قدر اندھا بنا دیا ہے کہ وہ اس کے علاوہ کسی دوسری جدوجہد کے تصور سے بھی ناآشنا ہے۔ ظاہر زندگی پر غیر معمولی فریفتگی کی وجہ سے وہ اپنے باطن کی دنیا سے بالکل غافل ہے۔ مادہ پرستی نے بقول ہکسلے اس کی باطنی قوتوں کو مفلوج بنا دیا ہے۔ مختصر یہ کہ اس کی زندگی وبال جان بن چکی ہے۔ (۱۵)

مشرق کی حالت اس سے بہتر نہیں ہے۔ ازمنہ متوسطہ میں تصوف نے مذہبی زندگی کی تعمیر کے لئے جو طریقے اختیار کیے اس نے بلاشبہ مشرق اور مغرب دونوں جگہ گہرے اثرات مرتب کیے اور روح و جسم میں بالیدگی پیدا کی۔ لیکن اب یہ طریقے عملاً فرسودہ ہو چکے ہیں اور عہد جدید کے انسان کی روح پر ان کی اثر اندازی ممکن نہیں رہی۔ ان قدیم صوفیانہ طریقوں نے مشرق کے مسلمانوں کو زیادہ نقصان پہنچایا ہے۔ عام لوگوں کی باطنی زندگی کی قوتوں کو سنوارنے اور انہیں مجتمع کر کے تاریخ کے رخ پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرنے کے بجائے مسلمانوں کو ترک دنیا اور بے روح روحانی غلامی کی تلقین کی گئی۔ (۱۶)

روحانی احیاء کے قدیم طریقوں سے مایوس ہو کر ترکی، مصر اور ایران کے مسلمانوں نے حب الوطنی اور قوم پرستی کو جسے نطشے نے بیماری اور بے عقلی کہا تھا، قومی زندگی کے ضعف و انحطاط کا مداوا قرار دیا یعنی جو زہر تھا اس کو تریاق سمجھ لیا۔ بعض ممالک میں بے خدا اشتراکیت کی طرف لوگ مائل ہو رہے ہیں اور اس کو مذہب کا نعم البدل سمجھنے لگے ہیں۔ گو کہ اشتراکیت کا مطمح نظر سرمایہ داری سے کہیں زیادہ وسیع الاطراف ہے لیکن جو خرابی قوم پرستی میں ہے وہی خرابی اس میں بھی موجود ہے یعنی وہ نفرت و عداوت اور شکوک کے دروازے کھولتی ہے اور باطن میں پوشیدہ روحانی

قوتوں کے منابع کو مقفل کرتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مایوس انسانیت کے درد و غم کا مداوا نہ قوم پرستی اور ملحدانہ اشتراکیت میں ہے اور نہ ہی عہد وسطیٰ کے ازکار رفتہ تصوف کے طور طریقوں میں۔ (۱۷)

اقبال کہتے ہیں کہ موجودہ تہذیب اپنی تاریخ کے شدید ترین بحران سے دوچار ہے۔ اس بحران سے عہدہ برآ ہونے کی ایک ہی صورت ہے کہ انسان دوبارہ مذہب کی طرف مراجعت کرے۔ یہاں مذہب سے مراد اس کی بلند ترین صورت ہے جو نہ اندھا عقیدہ (Dogma) ہے اور نہ پیشوائیت اور نہ ہی رسوم و رواج کا کوئی مرکب۔ یہ انسان کو ایک ایسا عقیدہ اور طرز فکر دیتا ہے جس کی مدد سے وہ نہ صرف جدید سائنس کی تیز رفتار ترقی سے پیدا ہونے والے سماجی اور معاشی فرائض ادا کر سکے گا بلکہ اس کے ذریعہ خودی کی نگہداشت بھی ہو گی اور حیات انسانی کے آغاز و انجام کا علم بھی اس سے حاصل ہو گا۔ یہی وہ راستہ ہے جس پر چل کر انسان اپنے سماج کی تعمیر نو کر سکے گا، ایک ایسا سماج جس میں نفرت و عداوت کے بجائے اخوت و اشتراک کے جذبات قوی ہوں اور اس کے باطن سے محبت و اخوت کے سر چشمے پھوٹیں۔ زندگی کے مختلف میدانوں میں بے رحم اور انسانیت سوز مقابلہ و مسابقت کی جگہ جس نے دلوں کو حسد کی آگ سے بھر دیا ہے، باہم دگر تعاون اور غم گساری کا ماحول پیدا ہو۔ (۱۸)

لیکن کیا یہ ماحول اس مذہب کے ذریعے قائم ہو سکتا ہے جس کے اقبال داعی ہیں یعنی تصوف کی اعلیٰ شکل جو روحانی تجربات پر مشتمل ہے۔ اقبال اس کا جواب اثبات میں دیتے ہیں۔ انہوں نے لکھا ہے کہ روحانی ماہرین نے ماضی میں جو روحانی تجربے کیے ہیں وہ عام انسانی تجربوں کی طرح ہیں اور ان کی افادیت آج بھی باقی ہے۔ البتہ انہوں نے اپنے خیالات کے اظہار کے لیے جو اسلوب اور اصطلاحیں استعمال کی ہیں ان کی علمی افادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا ہے لیکن ان میں اب کوئی عملی افادیت باقی نہیں رہی۔ اس دور میں روحانی تجربے کی غایت خودی کی قوتوں کا

استحکام ہے نہ کہ ان کی نفی جیسا کہ قدیم تصوف کا خیال ہے۔(۱۹)

بعض ماہرین نفسیات کہتے ہیں کہ اس نوع کے تجربے عصبی اختلال کا نتیجہ ہوتے ہیں اس لیے ان کی افادیت مشتبہ ہے اور نا قابل فہم بھی۔ اقبال کہتے ہیں کہ عصبی اختلال سے متوحش ہونے کی ضرورت نہیں ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ اس نوع کے عصبی اختلال نے نسل انسانی کی تقدیر بدلی ہے اور اس کے گوناگوں مسائل حل کیے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ جارج فاکس عصبی بیماری میں مبتلا تھا اور اس کے مذہبی افکار اور دعوتی جوش و خروش کی علت یہی عصبی بیماری تھی۔ اگر یہ بات سچ ہے تو یہ ایک نہایت مبارک بیماری تھی جس نے انگلینڈ کی اس وقت کی مذہبی زندگی کی کایا پلٹ دی۔ بہت سے مغربی دانشوروں نے نبی ﷺ کے بارے میں اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ نزول وحی کے وقت نبی ﷺ کے چہرے کی حالت متغیر ہو جاتی تھی۔ اس سے اہل مغرب نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ آپ ﷺ کسی عصبی خلل میں مبتلا تھے۔(۲۰)

اقبال نے اس کے جواب میں لکھا ہے کہ اگر نفسی بیماری میں مبتلا کوئی شخص (Psychopath) تاریخ انسانی کو ایک نئی سمت و منزل دے سکتا ہے تو نفسیاتی نقطۂ نظر سے ضرور دیکھنا چاہئے کہ اس انقلاب آفریں قوت کا ماخذ کیا ہے جس نے جملہ انسانی نسلوں کے طرزِ فکر و عمل کو متاثر کیا اور ایک ایسا زبردست سماجی اور تہذیبی انقلاب برپا کیا جس نے غلاموں کو عالم انسانی کا قاید بنا دیا۔(۲۱)

اقبال کا یہ جواب دفاعی نوعیت کا ہے۔ انہوں نے مغرب کے اس الزام کو تسلیم کر لیا کہ نعوذ باللہ نبی ﷺ Psychopath تھے۔ اور یہ بھی تسلیم کر لیا کہ دنیا میں جو بھی مصلح قوم آیا ہے وہ ضرور کسی نہ کسی نوع کے عصبی اختلال میں مبتلا تھا۔ یہ بات حقیقت واقعہ کے بالکل خلاف ہے۔ وہ لوگ تاریخ انسانی کے چیدہ ترین افراد تھے۔ ان کے بارے میں کون باور کر سکتا ہے کہ وہ ذہنی اور نفسیاتی اعتبار سے غیر معتدل تھے۔ اگر وہ لوگ بھی نفسی اور مزاجی اعتبار سے غیر معتدل تھے تو پھر تسلیم

کرنا ہوگا کہ انسانی تاریخ میں کوئی بھی شخص معتدل المزاج اور متوازن القویٰ پیدا ہی نہیں ہوا۔

اقبال کے سامنے سب سے بڑا مسئلہ روحانی تجربے کی تفہیم کا ہے۔ طبیعی علوم سے اس میں کوئی مدد نہیں ملتی۔ علم النفسیات(Psychology) سے اس میں تھوڑی بہت مدد مل سکتی ہے۔ ابن خلدون سب سے پہلے اس راز سے آگاہ ہوا کہ انسان شعور کے ساتھ تحت الشعور بھی رکھتا ہے اور یہ مختلف النوع قوتوں کا خزانہ ہے۔ عہد جدید کے ماہرین نفسیات میں انگلینڈ کے سر ولیم ہملٹن اور جرمنی کے لبنز نے بھی دماغ کی پوشیدہ قوتوں کی تحقیق میں اہم انکشافات کیے ہیں۔ ینگ(jung) کا خیال ہے کہ روحانی وجدان تحلیلی نفسیات(Analytic Psychology) کی مدد سے نہیں سمجھا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں جدید نفسیات کا رویّہ جس میں نظریات کی کثرت ہے، مایوس کن ہے۔ ان نظریات میں مذہب کے بارے میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے ان کا ماحصل یہ ہے کہ مذہب کا کسی خارجی حقیقت سے فی الواقع کوئی تعلق نہیں ہے۔ کسی دور میں وہ انسان کی ایک اخلاقی اور سماجی ضرورت تھی یعنی نفس کی سرکش جبلتوں کے خلاف ایک مضبوط اخلاقی دیوار مطلوب تھی تاکہ انسانی سماج کو ان کی تاخت سے محفوظ رکھا جاسکے اور اس کا شیرازہ منتشر نہ ہو۔ ینگ کا خیال ہے کہ عیسائیت کی یہی غرض وغایت تھی اور یہ کام اس نے بحسن وخوبی انجام دیا، لیکن عہدِ جدید کے انسان کو اس میں کوئی معنویت نظر نہیں آتی۔ (۲۲)

اقبال کہتے ہیں کہ مذہب کی اس تعریف کا اطلاق اس کی ترقی یافتہ صورت یعنی روحانی وجدان پر نہیں ہوتا۔ اس کا مقصود محض نفسانی شہوات کی سرکوبی اور انسانی سماج کا اخلاقی تحفظ نہیں ہے بلکہ ماہیت انا کی جستجو اور اس کا ادراک ہے۔ انا کے بارے میں عام مذہبی تخیل یہ ہے کہ اس میں وحدت تو ہے لیکن نہایت کمزور اور قابلِ تحلیل ہے، لیکن ایسا نہیں ہے۔ وہ اصلاح پذیر ہے اور ہر طرح کے ماحول میں ایک

بالکل نئی حالت کے پیدا کرنے میں پوری طرح آزاد اور مختار ہے۔ روحانی وجدان اس سے ایک قدم آگے بڑھتا ہے اور خود نفس کی ماہیت میں غوطہ زن ہو کر اس امکان کا جائزہ لیتا ہے کہ اس میں حقیقت کا ایک مستقل تشکیلی عنصر ہونے کی صلاحیت بھی ہے؟ جدید نفسیات ابھی تک اس کوچۂ عرفان سے نا آشنا اور روحانی وجدان کی سرحد سے کوسوں دور ہے۔ (۲۳)

روحانی وجدان کے اثبات میں اقبال نے لکھا ہے کہ ایک بار شیخ احمد سرہندیؒ کے سامنے ایک صوفی عبدالمومن کا ایک روحانی تجربہ اس طرح بیان کیا گیا:

"آسمان اور زمین، عرش الٰہی، دوزخ اور جنت سب معدوم ہو چکے ہیں۔ میں اپنے چاروں طرف نظر دوڑاتا ہوں لیکن ان کا وجود کہیں نظر نہیں آتا حتیٰ کہ جب میں کسی کے ساتھ کھڑا ہوتا ہوں تو وہ شخص مجھے دکھائی نہیں دیتا۔ خود میرا وجود میری نظروں میں تحلیل ہو چکا ہے۔ خدا لامحدود ہے، کوئی شخص اس کا احاطہ نہیں کر سکتا ہے۔ روحانی تجربے کی یہ آخری سرحد ہے۔ کوئی صوفی اس مقام سے آگے نہیں جا سکا ہے"۔ (۲۴)

اس تجربے کو سن کر شیخ احمد سرہندیؒ نے فرمایا:

"مذکورہ روحانی تجربے کا تعلق قلب کی ہر آن متغیر حالت سے ہے۔ قلب کے بے شمار مقامات ہیں اور میرا خیال ہے کہ سالک مذکور اس کے تین چوتھائی حصے کی بھی سیر نہیں کر سکا ہے۔ روحانی تجربے کے جس مقام تک وہ پہنچا اس کے آگے بھی مقامات ہیں، مثلاً روح، سرِ خفی اور سرِ اخفی۔ ان تمام مقامات کے مجموعے کا نام عالم امر ہے۔ اس کے مقامات اور اس سے متعلق تجربات علیحدہ ہیں۔ ان سب مقامات سے کامیابی کے ساتھ گزر جانے کے بعد سالک بتدریج اسماء و صفاتِ الٰہی کی تجلیات سے بہرہ اندوز ہوتا ہے۔ آخر میں ربانی جوہر (Divine Essence) یعنی ذاتِ الٰہی کی تجلی ہے جس کا وہ مشاہدہ کرتا ہے۔" (۲۵)

اقبال نے لکھا ہے کہ مذکورہ روحانی تجربے کے مقامات و آثار کی تفہیم جدید نفسیات کے ماہرین کے لیے نہایت مشکل ہے اس لیے کہ ان کا تعلق ایک گہرے روحانی تجربے سے ہے اور اس تجربے سے گزر کر ہی اس کی صداقت معلوم ہو سکتی ہے۔ مغرب کے سطح بیں لوگ اس قسم کے تجربات کے اگر منکر ہیں تو وہ اس میں معذور ہیں۔ اس نوع کے تجربات کو بعض صوفیاء نے تمثیلات اور متخیّلہ صورتوں کے لباس میں پیش کیا ہے اور ماہرین نفسیات انہی خارجی صورتوں کے تنقیدی تجزیہ سے روحانی تجربے کے متعلق قیاس آرائی کرتے ہیں کہ یہ تجربات جنسی جبلت یا انسانی زندگی کی تلخ کامیوں کے پیدا کردہ ہیں۔ روحانی وجدان کا یہ بالکل سطحی تجزیہ ہے۔ جدید نفسیات کو اپنا طریقۂ تحقیق بدلنا ہو گا ورنہ نفس کی ماہیت کا ادراک اس کے لئے ممکن نہ ہو گا۔ (۲۶)

اقبال کا خیال ہے کہ مغرب میں نطشے ایک ایسا فلسفی گزرا ہے جو روحانی وجدان سے بہرہ ور تھا اور قریب تھا کہ حقیقت تک پہنچ جائے لیکن شوپنہاور، ڈارون اور لانگ جیسے مغربی فلسفیوں کی پیروی نے اس پر صراط مستقیم گم کر دی اور وہ حیران ہو کر پکار اٹھا "میں ایک اہم مسئلۂ حیات سے نبرد آزما ہوں۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ میں ایک صحرائے ناپیدا کنار میں کھو گیا ہوں۔ مجھے شاگردوں کی ضرورت ہے، اور مجھے مرشد بھی مطلوب ہے۔ میں اس کی اطاعت خوشدلی کے ساتھ کروں گا اور میرے لیے یہ ایک مسرت آفریں بات ہو گی۔ کیا وجہ ہے کہ زندہ انسانوں میں مجھے کوئی شخص ایسا نہ ملا جس کی نظر مجھ سے زیادہ دور رس ہو اور وہ میرے نشانات قدم کو پامال کر کے آگے نکل گیا ہو۔ کہیں ایسا تو نہیں کہ میری تحقیق اور جستجو میں کوئی خامی ہے؟" (۲۷)

اقبال نے لکھا ہے کہ مذہب (تصوف عالیہ) اور سائنس میں ہم آہنگی کے امکانات موجود ہیں۔ طبیعی سائنس اور روحانی تجربے کی نوعیت اور طریقے گو کہ جدا

ہیں لیکن دونوں کا مقصود ایک ہے یعنی حقیقت کی جستجو اور اس کا ادراک۔ لیکن روحانی تجربے میں طلب کی شدت سائنس سے کہیں زیادہ ہے۔ اس کے علاوہ دونوں کا انحصار تجربے کی صحت پر ہے۔ ان دونوں میں جو واقعی فرق ہے وہ یہ کہ اول الذکر کے تجربے کا تعلق حقیقت کے خارجی مظاہر سے اور موخر الذکر کا تعلق اس کی داخلی ماہیت سے ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ سائنسداں علت و معلول کی زنجیروں میں اسیر خارجی فطرت کے واقعات اور آثار کے مطالعہ و مشاہدہ سے آگے نہیں بڑھتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طبیعی سائنس کے تجربی اصول کے مطابق کسی ایسے تصور سے بحث نہیں کی جاسکتی ہے جس کی نوعیت غیر معروضی (Subjective) ہو۔ (۲۸)

ہیوم نے اس تصور پر پہلی بار تنقید کی اور اس بات کا امکان پیدا ہوا کہ سائنس مادی مظاہر سے آگے بڑھ کر اصل حقیقت کا سراغ لگائے۔ آئنسٹائن نے کائنات کا جو ریاضیاتی تصور پیش کیا وہ ہیوم کے ہی خیال کی تکمیل ہے کہ کائنات کی حقیقت مادی نہیں روحانی ہے۔ (۲۹)

معلوم ہوا کہ طبیعی سائنس اور روحانی وجدان دونوں کا نقطۂ نگاہ معروضی ہے۔ جس طرح ایک سائنس دان اپنی تحقیق کی بنیاد خالص تجربات پر رکھتا ہے اور اس تجربے کو حتی الامکان معروضی بناتا ہے یعنی ذاتی رجحانات اور فکری میلانات کی دراندازیوں سے اس کو محفوظ رکھتا ہے اسی طرح ایک پختہ کار صوفی بھی مسلسل نفسی تجربے کے ذریعے حقیقت مطلقہ تک رسائی حاصل کرتا ہے۔ ان تجربات کے دوران داخلی عناصر کی دراندازی سے خواہ وہ نفسیاتی ہوں اور خواہ فعلیاتی، پوری طرح ہوشیار رہتا ہے اور احوال نفس کا برابر جائزہ لیتا رہتا ہے کہ اس میں کہیں جسمانی علتوں کا کوئی دخل تو نہیں ہے۔ اس سعی پیہم کے نتیجے میں وہ بالآخر اپنے مقصود سے ہم کنار ہو جاتا ہے۔ (۳۰)

تجربے کی آخری منزل میں اس پر یہ راز منکشف ہو جاتا ہے کہ اس کے

وجود کا مصدر و ماخذ انائے مطلق ہے۔ یہ انکشاف ہر طرح کے شک و شبہ سے بالاتر ہوتا ہے۔ اس میں جذبات کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی تصوف عبادت میں موسیقی کے استعمال سے گریز کرتا ہے تاکہ روحانی تجربہ غیر جذباتی ہو۔ جماعت کے ساتھ عبادت سے بھی یہی مقصود ہے۔ خلوت کی عبادت ایسے تصورات پیدا کر سکتی ہے جو جماعتی روح کے منافی بالکل شخصی نوعیت کے ہوں۔ اس تجربے سے انا کا مقصود یہ ہے کہ وہ محدودیت کے حصار سے باہر نکل آئے اور حقیقت مطلقہ سے متصل ہو کر حیات ابدی حاصل کرے۔ (۳۳)

اقبال نے لکھا ہے کہ تلاش حقیقت کے اس تجربے میں نفس کے لئے سب سے بڑا خطرہ یہ ہے کہ تجربات کی ابتدائی منزلوں میں نفس کو جو لذت اور مسرت ملتی ہے اس میں جذب ہو کر وہ آگے بڑھنے کے عمل سے رک جائے اور اسی کو جستجوئے حقیقت کی آخری منزل سمجھ بیٹھے۔ مشرقی تصوف کی تاریخ اس خطرے کی شہادت دیتی ہے۔ اس بات کو خوب اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ مقصود نفس دید نہیں بلکہ کچھ بننا ہے۔ اور یہی بننے کی تمنا ہے جو ''میں'' کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ اس کا مطلوب فکر (I think) نہیں بلکہ قدرت (I can) ہے۔ اس کا مقصود اپنی انفرادیت سے دست بردار ہونا نہیں بلکہ اس کا استحکام اور تشخص ہے۔ وہ عالم کو اس نظر سے نہیں دیکھتا ہے کہ وہ محض دیکھنے کی یا تصورات کے ذریعے جاننے کی کوئی چیز ہے بلکہ وہ تخلیق اور انقلاب آفرینی کا ایک مسلسل عمل ہے۔ یہ چیز نفس کے لیے باعثِ سعادت ہے اور اس میں اس کا امتحان بھی ہے۔ اس خیال کی تائید میں اقبال نے جاوید نامہ سے کچھ اشعار نقل کیے ہیں۔ (۳۴)

اقبال نے خطبۂ زیر بحث میں مذہب کے امکان پر جو گفتگو کی ہے وہ علمی اعتبار سے جامع ہونے کے باوجود اپنے اندر بعض نقائص رکھتی ہے۔ اقبال نے لکھا ہے کہ عہد جدید میں انسان کو جس مذہب کی ضرورت ہے اس کا نام روحانی وجدان ہے

اوراس کی بنا روحانی تجربے پر ہے۔ راقم کو اس تصور مذہب سے اختلاف ہے۔

مذہب ہر انسان کی خواہ کسی درجے کا ہو، ایک بنیادی ضرورت ہے بالکل اسی طرح جیسے غذا اور ہوا اس کی ناگزیر جسمانی ضرورتیں ہیں اور ان سے اس کو کسی حال میں مفر نہیں ہے۔ انسان کے اندر فطرتاً جذبۂ عبودیت اور شوق سرافگندگی موجود ہے۔ اس فطری جذبے کا اظہار لازمی ہے خواہ وہ صحیح ڈھنگ سے ظاہر ہو یا غلط ڈھنگ سے، اس سے انکار یا انحراف ممکن نہیں ہے۔ جو لوگ منکر خدا ہیں وہ بھی مختلف صورتوں میں اپنے سے برتر اشخاص یا قومی علامتوں کے سامنے سرنگوں ہو کر پوشیدہ جذبۂ عبودیت کا غیر محسوس اظہار کرتے ہیں۔ تاریخ کے صفحات اس قسم کے عقیدت مندانہ اعمال و مظاہر سے بھرے پڑے ہیں۔

جب صورت واقعہ یہ ہے تو پھر مذہب کی ایک ایسی تعبیر کو جس کا تعلق عام انسانوں کے بجائے چند مخصوص نفوس قدسیہ سے ہو کس طرح درست کہا جا سکتا ہے۔ اس سماج میں کتنے لوگ ملیں گے جو روحانی تجربے کے ذریعے حقیقت مطلقہ کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔ ممکن ہے کہ پچھلے ادوار میں ایسے معدودے چند لوگ رہے ہوں لیکن عہد حاضر میں ایسے انسان نایاب ہیں۔ پھر یہ بھی دیکھیں کہ روحانی تجربے کے ذریعے اب تک جس قسم کا علم حاصل ہوا ہے اور روحانی احوال کے بیان کے لئے جو زبان اور مصطلحات استعمال کی گئی ہیں وہ عام آدمی تو کجا اعلیٰ تعلیم یافتہ لوگوں کے لئے بھی ناقابل فہم ہیں۔ یہ کہنا کہ نفسی احوال و مقامات کے بیان سے انسانی زبان قاصر ہے اس بات کا اعتراف ہے کہ روحانی تجربے پر مشتمل مذہب کے اندر یہ صلاحیت نہیں ہے کہ وہ عام انسانوں کی مذہبی ضرورت کو پورا کر سکے۔ ایسا مذہب انسانی سماج میں ہرگز قبولیت کا درجہ حاصل نہیں کر سکتا ہے۔

اور سب سے بڑھ کر یہ کہ روحانی تجربے کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کے بارے میں دعویٰ سے نہیں کہا جا سکتا ہے کہ وہ غلطیوں سے پاک ہے اور اس

میں وہم کی آمیزش نہیں ہے۔ روحانی تجربے میں یہ عین ممکن ہے کہ وہم یا تجربہ کرنے والے کا ذہنی میلان شامل ہو جائے۔ اس امکان کو اقبال نے بھی تسلیم کیا ہے۔ اسی طرح یہ امتیاز و تفریق بھی آسان نہیں ہے کہ کون سے احوال نفس کی علتیں جسمانی ہیں اور کون سی غیر جسمانی یعنی نفس خالص کے احوال ہیں۔ ممکن ہے کہ بعض جلیل القدر صوفیاء اس پر قادر رہے ہوں کہ ان کے روحانی تجربے میں جسمانی علتیں دخیل نہ ہوں لیکن ہر صوفی اور جویائے حقیقت کے بارے میں یہ خیال کرنا صحیح نہ ہو گا۔

راقم کا خیال ہے کہ اقبال نے جس مذہب کے امکان سے بحث کی ہے وہ ماہیتِ انا کی ایک فلسفیانہ تعبیر ہے نہ کہ کوئی واقعی مذہب جس کی انسان کو ضرورت ہو۔

اقبال نے سائنس اور مذہب (تصوف عالیہ) میں مطابقت کی جو بات کہی ہے وہ مغالطہ انگیز ہے۔ معلوم ہے کہ طبیعی سائنس کی اساس تجربات پر ہے لیکن ان کی نوعیت روحانی تجربے سے بالکل مختلف ہے۔ سائنسی تجربہ عام ہے جب کہ روحانی تجربہ چند افراد تک محدود ہے۔ سائنسی تجربے کے نتائج کی توثیق اسی نوع کے دوسرے تجربوں سے کی جا سکتی ہے اور کی جاتی ہے لیکن روحانی تجربے کی صداقت کی توثیق اس طور پر ممکن نہیں ہے۔ ان کے علاوہ طبیعی سائنس اور روحانی تجربے کے معروض بھی الگ الگ ہیں۔ روحانی تجربے کا معروض وجود باری تعالیٰ ہے جب کہ طبیعی سائنس کا تعلق محض فطرت کے آثار و مظاہر کے پس پردہ کار فرما اصول و قوانین کی دریافت اور ان کی تشریح سے ہے۔ اس کی ساری دلچسپی فطرت کے اسی پہلو سے ہے جو مرئی اور قابل مشاہدہ ہے۔ اگر اس کا کوئی غیر مرئی پہلو بھی ہے تو وہ اس کے دائرہ بحث سے خارج ہے کیونکہ اس کا مشاہدہ و تجربہ ممکن نہیں ہے۔ طبیعی سائنس محسوسات پر یقین رکھتی ہے اور عالم محسوسات سے پرے کسی وجود کو تسلیم نہیں کرتی۔

حقیقت یہ ہے کہ سائنس اور روحانی تجربے میں کسی اعتبار سے بھی کوئی مطابقت و مماثلت نہیں ہے۔ اگر ان دونوں میں کوئی چیز مشترک ہے تو وہ لفظ تجربہ ہے۔ لیکن اس کا مفہوم جیسا کہ اوپر بیان ہوا، غیر مشترک ہے۔

سائنس اور روحانی تجربے میں مطابقت کے سلسلے میں اقبال کو اس وجہ سے غلط فہمی لاحق ہوئی کہ وہ حقیقت مطلقہ کو اس کائنات مادی کے اندر مانتے ہیں اور اسی لئے انہوں نے لکھا ہے کہ سائنس کا تعلق فطرت کے خارجی مظاہر سے اور روحانی تجربے کا تعلق اس کے باطن سے ہے جس میں حقیقت مطلقہ پوشیدہ ہے۔ اس اعتبار سے بلاشبہ سائنس اور مذہب ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔ لیکن حقیقت مطلقہ کا یہ تصور صحیح نہیں ہے اور اس کی غلطی ہم اس سے پہلے واضح کر چکے ہیں۔

اس معاملے میں قرآن مجید کا نقطۂ نظر تصوف عالیہ کے طرز فکر سے بڑی حد تک جداگانہ ہے۔ حقیقت مطلقہ کے مطالعہ میں قرآن نے جو راہ تجویز کی ہے وہ اس اعتبار سے طبیعی سائنس کے بہت قریب ہے کہ اس میں مظاہر فطرت کے مطالعے سے جستجوئے حقیقت کا آغاز ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں جس کثرت سے انفس و آفاق کے واقعات و مظاہر پر غور و فکر کی تلقین کی گئی ہے وہ اس کی ایک واضح شہادت ہے۔

قرآن مجید میں مظاہر فطرت کو آیات یعنی نشانیاں کہا گیا ہے۔ ان نشانیوں کا تعلق خدا کے علم و حکمت اور اس کی قدرت سے ہے۔ ان آثارِ علم و حکمت کے مطالعہ سے ہر انسان بقدر ظرف و استعداد ذات مطلق کا عرفان حاصل کر سکتا ہے۔ ہستی مطلق کا کامل عرفان اس دنیا میں ممکن نہیں ہے۔

جو لوگ بے علم یا کم علم ہیں ان کے لیے خدا کے ادراک کی جو صورت قرآن مجید نے متعین کی ہے اس کا تعلق ان بے شمار نعمتوں سے ہے جو ان کے گرد و پیش میں موجود ہیں اور جن سے وہ شب و روز مستفید ہوتے ہیں۔ یہ نعمتیں بلاشبہ

ایک منعم کے وجود پر دلالت کرتی ہیں۔ نعمت کے ساتھ منعم کا وجود لازم ہے۔ ایک عام آدمی بھی یہ سوچنے کے لئے مجبور ہے کہ آخر ان نعمتوں کا مصدر و ماخذ کیا ہے؟ کون ہے جس نے بن مانگے یہ نعمتیں انسان کو دی ہیں۔ مثلاً قرآن مجید میں ایک جگہ فرمایا گیا ہے۔

اَفَرَاَیْتُمْ مَا تَحْرُثُوْنَ ٥ ءَ اَنْتُمْ تَزْرَعُوْنَهٗ اَمْ نَحْنُ الزّٰرِعُوْنَ ٥ لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنٰهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُوْنَ ٥ اِنَّا لَمُغْرَمُوْنَ ٥ بَلْ نَحْنُ مَحْرُوْمُوْنَ ٥ اَفَرَءَیْتُمُ الْمَآءَ الَّذِیْ تَشْرَبُوْنَ ٥ ءَ اَنْتُمْ اَنْزَلْتُمُوْهُ مِنَ الْمُزْنِ اَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُوْنَ ٥ لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنٰهُ اُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُوْنَ ٥ اَفَرَءَیْتُمُ النَّارَ الَّتِیْ تُوْرُوْنَ ٥ ءَ اَنْتُمْ اَنْشَاْتُمْ شَجَرَتَهَآ اَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُوْنَ ٥ نَحْنُ جَعَلْنٰهَا تَذْكِرَةً وَّ مَتَاعًا لِّلْمُقْوِیْنَ ٥ (سورہ واقعہ: ٦٣۔ ٧٣)

"کیا تم نے غور کیا اس چیز پر جو تم بوتے ہو (یعنی بیج) اس کو تم (زمین سے) اگاتے ہو یا ہم اگاتے ہیں؟ اگر ہم چاہیں تو اس کو بھس بنا کر رکھ دیں اور تم باتیں ہی بناتے رہو کہ ہم تو تاوان زدہ ہو کر رہ گئے، بلکہ ہماری قسمت ہی خراب ہے۔ کبھی تم نے غور کیا، یہ پانی جو تم پیتے ہو اسے تم نے بادل سے اتارا ہے یا اس کو ہم اتارتے ہیں؟ اگر ہم چاہیں تو اسے بالکل کھاری بنا دیں۔ پھر آخر تم شکر گزار کیوں نہیں بنتے؟ کبھی تم نے سوچا، یہ آگ جو تم سلگاتے ہو اس کے درخت تم نے پیدا کیے ہیں یا ان کے پیدا کرنے والے ہم ہیں؟ ہم نے اس کو یاد دہانی کا ذریعہ اور صحرا کے رہنے والوں اور مسافروں کے لیے سامان زندگی بنایا ہے"

اقبال نے روحانی تجربے کے ذریعے حقیقت مطلقہ کے مشاہدہ و ادراک کا جو

دعویٰ کیا ہے وہ محل نظر ہے اور ہم اس پر اس سے پہلے نقد کر چکے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن مجید سے اس خیال کی کلی نفی ہوتی ہے۔ خدا کا عینی مشاہدہ نہ تو اس دنیا میں ممکن ہے اور نہ ہی عالم آخرت میں۔ روز آخرت صالح مومن جس نوع کے دیدارِ الٰہی سے لطف اندوز ہوں گے وہ ذاتی نہیں وصفی دیدار ہو گا یعنی وہ اپنے رب کا دیدار کر رہے ہوں گے نہ کہ فی الواقع ذات مطلق کا دیدار۔ قرآن مجید میں فرمایا گیا ہے: والی ربها ناظرة (سورہ قیامہ: ۲۳) "وہ اپنے رب کی طرف دیکھ رہے ہوں گے"

یہ عین ممکن ہے کہ صوفیاء نے روحانی تجربے کے دوران جن تجلیات کا مشاہدہ کیا وہ وصفی تجلیات رہی ہوں اور انہوں نے غلطی سے یہ گمان کر لیا کہ وہ ذاتِ مطلق کی تجلیات سے ہم کنار ہیں۔

رہا وجود خدا کا بالواسطہ تجربہ تو یہ ممکن ہے جیسا کہ ہم اس سے پہلے لکھ چکے ہیں۔ اس کو یہاں مختصراً اس طرح سمجھ لیں کہ اگر حاجات و مصائب میں ہماری پکار کا جواب ملتا ہے یعنی مافوق الطبعی طور پر ہماری حاجت پوری ہو جاتی ہے یا مصیبت سے نجات مل جاتی ہے تو یہ اس بات کا ثبوت ہو گا کہ کوئی بلند و بالا اور مقتدر ہستی موجود ہے جو ہمارے احوال پر نظر رکھتی ہے اور حاجات وبلایا میں ہماری دست گیری کرتی ہے۔

اقبال کا یہ خیال جو ان کے اکثر خطبوں کا مرکزی موضوع ہے، نہایت خطرناک ہے کہ انسانی انا کا منبع وماخذ انائے مطلق ہے۔ غور فرمائیں، اس فلسفہ انا کا اس مذہب سے کیا رشتہ ہے جس کو لے کر نبی امّی ﷺ سرزمین عرب میں مبعوث ہوئے تھے۔ کیا آپ ﷺ نے انائے محدود اور انائے مطلق کی حقیقت وماہیت کے ادراک کو اپنی دعوت کا جزء بنایا تھا۔ کیا آپ کے مخاطب اول اس پیچیدہ مابعد الطبیعیاتی مسئلے کی فہم رکھتے تھے اور کیا اسی خیال نے عربوں کی کایا پلٹ دی اور انہوں نے عالمی تہذیب وتمدن کو ایک نیا رخ دیا؟ ظاہر ہے کہ ان سوالات کا جواب نفی میں ہو گا۔

فکری اعتبار سے بھی اس خیال کی خطرناکی واضح ہے۔ اگر انسانی انا کا مصدر اللہ کی ذات ہے تو پھر تسلیم کرنا ہوگا کہ انسان بھی جزءاً ہی سہی شریک الوہیت ہے۔ اس صورت میں یہ شرک فی الالوہیت نہیں تو کیا ہے؟ ہم اس تصور سے خدا کی پناہ مانگتے ہیں۔ رہا یہ مسئلہ کہ انسانی انا اور انائے مطلق میں کس قسم کا تعلق ہے تو اس کا حل مشکل ہے۔ انسان کا محدود علم اس تعلق کی نوعیت معلوم کرنے سے قاصر ہے۔

جہاں تک حقیقی مذہب کے امکان کی بات ہے تو وہ جس طرح عہد ماضی میں انسان کی ایک ناگزیر سماجی اور روحانی ضرورت تھی اسی طرح عہد حاضر میں بھی غذا اور پانی کی طرح اس کی ایک اہم اور ناقابل اغماض ضرورت ہے۔ خدا کی طلب و جستجو اس کی فطرت میں داخل ہے اور وہ اپنی اس فطرت سے کبھی روگردانی نہیں کر سکتا ہے۔ اس معاملے میں انحراف کی جو مثالیں دور ماضی اور عہد حاضر میں بھی ہم کو ملتی ہیں ان کی حیثیت استثنائی ہے۔ اس قسم کے لوگ فی الواقع ذہنی مریض یا شہوانی خواہشات کے بندۂ بے دام رہے ہیں۔ جس طرح حالت مرض میں کھانے کی خواہش جو ایک فطری خواہش ہے ساقط ہو جاتی ہے اسی طرح ذہنی بے راہروی کے شکار لوگوں نے اپنی فطرت کے علی الرغم وجود خدا کا انکار کیا ہے۔ خدا کے وجود پر یقین رکھنے والوں کی تعداد کل بھی زیادہ تھی، آج بھی زیادہ ہے اور آیندہ بھی اس تعداد میں کوئی کمی نہ ہوگی۔

طبیعی سائنس نے کسی معنی میں سچے مذہب کو نقصان نہیں پہنچایا ہے۔ مذہب کے امکان پر جب بھی سوالیہ نشان لگا ہے تو اس کی وجہ خود ارباب مذہب رہے ہیں جنہوں نے اپنی من مانی تشریحات سے مذہب کی حقیقی روح کو مسخ کیا اور اپنی بد اعمالیوں سے اس کو بدنام کیا اور اصحاب علم کے دلوں میں اس کی طرف سے بدگمانی اور بے اعتباری پیدا کی۔ حقیقت یہ ہے کہ سچا مذہب قلب و دماغ کی روشنی ہے اور روشنی سے کون شخص بے اعتنائی برت سکتا ہے۔ قرآن مجید کے متعلق فرمایا گیا ہے:

آلرٰ کِتَابٌ اَنزَلْنَاہ اِلَیْکَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلیٰ النُّورِ الخ (سورہ ابراھیم : ۱)

"یہ الٓر ہے۔ یہ کتاب ہے جو ہم نے تمہاری طرف اس لیے نازل کی ہے تاکہ تم اس کے ذریعہ لوگوں کو تاریکی سے نکال کر روشنی کی طرف لاؤ۔"

ماخذ و حواشی

(۱) The Reconstruction of Religious Thought In Islam: Is Religion Possible? p. 181

(۲) اسلام کا لغوی مفہوم ہے اپنے آپ کو حوالہ کرنا یعنی دل سے کسی کے آگے سر تسلیم خم کرنا۔ اور اس کے اصطلاحی مفہوم میں اعضاء و جوارح کی اطاعت داخل ہے۔ اول الذکر مفہوم میں فرمایا گیا ہے: اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمین (سورہ بقرہ: ۱۳۱) "جب اس کے رب نے اس کو حکم دیا کہ اپنے آپ کو حوالہ کردو تو اس (یعنی ابراہیمؑ) نے کہا کہ میں نے اپنے آپ کو دونوں جہاں کے پروردگار کے حوالہ کیا۔ اور موخر الذکر مفہوم میں فرمایا گیا ہے: قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لکن قولوا اسلمنا (سورہ حجرات: ۱۴) "اہل بادیہ کہتے ہیں، ہم ایمان لائے، کہہ دو کہ تم ایمان نہیں لائے ہو، بلکہ یہ کہو کہ (ظاہر میں) مطیع ہو گئے ہو۔" اگر یہی اطاعت دل سے ہو تو وہ اللہ کی نظر میں مطلوب و محمود ہے اور اس کے مختلف مدارج ہیں جن کو تقویٰ اور احسان سے تعبیر کیا گیا ہے

(۳) Is Religion Possible ? p.181

(۴) ایضاً ص ۱۸۲ (۵) ایضاً (۶) ایضاً ص ۱۸۳ (۷) ایضاً (۸) ایضاً (۹) ایضاً ص ۱۸۴ (۱۰) ایضاً (۱۱) ایضاً ص ۱۸۴، ۱۸۵ (۱۲) ایضاً ص ۱۸۶ (۱۳) ایضاً (۱۴) ایضاً ص ۱۸۷ (۱۵) ایضاً ص ۱۸۷، ۱۸۸ (۱۶) ایضاً ص ۱۸۸ (۱۷) ایضاً (۱۸) ایضاً (۱۹) ایضاً ص ۱۸۹ (۲۰) ایضاً ص ۱۹۰ (۲۱) ایضاً (۲۲) ایضاً ص ۱۹۱، ۱۹۲ (۲۳) ایضاً ص ۱۹۳ (۲۴) ایضاً (۲۵) ایضاً (۲۶) ایضاً ص ۱۹۴ (۲۷) ایضاً ص ۱۹۵ (۲۸) ایضاً ص ۱۹۷ (۲۹) ایضاً (۳۰) ایضاً (۳۱) ایضاً (۳۲) ایضاً ص ۱۹۸، ۱۹۹

مصنف کی دوسری کتابیں

(۱)	تجلّیاتِ حق، وجودِ خدا کا اثبات قرآن اور سائنس کی روشنی میں	صفحات ۳۴۸	۱۹۷۸ء
(۲)	ایمان و عمل کا قرآنی تصور	۲۸۰	۱۹۸۶ء
(۳)	سورہ فاتحہ، ایک تحقیقی مطالعہ	۱۰۷	۱۹۸۷ء
(۴)	توحید کا قرآنی تصور	۲۲۴	۱۹۹۱ء
(۵)	وحدۃ الوجود، ایک غیر اسلامی نظریہ	۲۰۱	۱۹۹۳ء
(۶)	مولانا آزاد کی قرآنی بصیرت	۴۸	۱۹۹۹ء
(۷)	اقبال اور وحدۃ الوجود	۴۲	۱۹۹۹ء
(۸)	اقبال کا تصورِ اجتہاد	۴۷	۱۹۹۹ء
(۹)	احیائے امت اور دینی جماعتیں	۵۲۱	۲۰۰۱ء

منتظر طباعت

(۱۰)	عبادات اربعہ، ایک مطالعہ (جلد اول: نماز، زکوۃ)	تخمیناً ۲۵۰
(۱۱)	عبادات اربعہ، ایک مطالعہ (جلد دوم، روزہ، حج)	۲۰۰
(۱۲)	اسلام کا نظریۂ صلح و جنگ	۵۰
(۳)	اسلام کا قانون طلاق	۵۰

OO