اقبال کا فلسفۂ مذہب*

ڈاکٹر منظور احمد

وقت مختصر ہے اور بات لمبی ۔ بات لمبی ہونے کی دو وجہیں ہیں ۔ ایک یہ کہ بات اقبال کے فلسفے سے متعلق ہے اور اقبال کے حوالے سے ہر بات میں قول اقبال حرف آخر سمجھا جاتا ہے ۔ اب اگر کوئی اپنی محدود فہم کے مطابق اس کو حرف آخر سمجھنے سے قاصر ہو تو اتنی بات کہنے کے لئے کہ وہ اقبال کے علم ، اور اس کی عظمت کا انکاری نہیں ہے اس کو نہ صرف ایک لمبی تمہید کی ضرورت پڑتی ہے ۔ بلکہ بات بھی لپیٹ کر کہنی پڑتی ہے ۔ اب اگر آپ فی الوقت اس ایک جملے کو لمبی تمہید متصور فرما لیں اور مجھے اس بات کی بھی اجازت مرحمت فرمائیں کہ میری فہم ناقص میں فلسفۂ اقبال سے متعلق جو چند اہم باتیں ہیں ان کو میں بے لاگ لپیٹ پیش کر دوں تو نہ صرف یہ کہ یہ میرے اوپر کرم فرمائی ہوگی ، بلکہ اقبال کے فلسفے کو سمجھنے ، اور اس کے کلی مقاصد کو آگے بڑھانے میں ایک مثبت قدم بھی ہوگا ۔ اقبال نے اپنے کلام کو حرف آخر بنا کر پیش نہیں کیا اور اس کا مقصد یہ کبھی نہ تھا کہ فکر کی ترقی رک جائے ، اور اگر ، اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کا کوئی نیا پہلو سامنے آئے تو محض یہ سمجھ کر کہ یہ اقبال کے فلسفہ سے میل نہیں کھاتا اس کا انکار کر دیا جائے ۔

بات لمبی ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ فلسفہ اور مذہب سے متعلق کوئی بات مختصراً نہیں ہو سکتی ۔ اختصار ابہام رکھتا ہے اور ابہام قابل اعتراض چیز ہے ۔ فلسفیانہ اور مذہبی تصورات کی تاریخ میں اس ابہام نے بسا اوقات انسانی فہم کو حیرت کے طلسم کدوں میں گم کر کے اس کو فہم عام کی راہ سے ہٹا دیا ہے ۔ اور طرفہ تماشا یہ ہوا ہے کہ حیرت کی ظلمت کو فلسفیانہ معرفت کا سمندر سمجھ کر عقلی موشگافیوں کے خزف ریزوں کو ذہن رسا کی آخری منزل بنا لیا گیا ہے ۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اگرچہ بات میں بات پیدا ہوتی گئی لیکن مسائل الجھتے گئے ہیں ۔ بڑے بڑے فلسفیانہ نظاموں کے تار ہائے عنکبوت میں انسانی فہم ایک مکھی کی مانند اپنے آپ کو بے بس محسوس کرتی رہی ہے ۔ یہاں یہ اقرار بر محل ہوگا کہ اقبال ، تاریخ فکر اسلامی کے ان چند مفکرین میں سے ہیں جن کی نظروں نے اس حقیقت کو پایا اور اپنے کو عقل محض کے اس جال سے آزاد کرانے کی کوشش کی ۔

---

* یہ مقالہ اقبال اکادمی کے زیر اہتمام یوم اقبال ۱۹۷۳ء کے موقع پر پڑھا گیا ۔

اسلام میں فلسفہ کی تاریخ پر اگر آپ نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ اسلامی فلسفہ بنیادی طور پر فلسفہ ٔ مذہب ہے ۔ معتزلہ اور اشاعرہ سے لے کر فارابی ، ابن سینا ، غزالی ، ابن رشد ، محی الدین ابن عربی ، سہروردی مقتول ، غرض فلسفہ کا کوئی بھی نقطہ ٔ نظر ہو ، یا کسی فلسفی کا کلام ہو ، سب کا بنیادی مسئلہ مذہب رہا ہے ۔ اور علم فلسفہ کے باقی تمام شعبے مثلاً منطق ، ما بعد الطبعیات ، اخلاقیات وغیرہ ایک بنیادی مذہبی نقطہ ٔ نظر سے منسلک رہے ہیں ۔ اور بحث و تمحیص میں ان کی حیثیت ثانوی ، یا آلاتی Instrumental رہی ہے ۔ یہ بات کوئی اسلامی فلسفہ کے ساتھ خاص نہیں ہے ۔ مغرب کا فلسفہ ٔ جدید بھی جس کا بانی ڈیکارٹ سمجھا جاتا ہے ۔ بڑی حد تک مذہبی فلسفہ رہا ہے ۔ اگرچہ مغربی فلسفہ کی ایک خصوصیت یہ بتائی جاتی ہے کہ اس نے اپنے کو مذہبی معتقدات سے آزاد رکھنے کی کوشش کی ہے ۔ لیکن اس میں اسے مکمل کامیابی نصیب نہیں ہوئی۔ یہ بیسویں صدی کے فلسفہ کی عمومی خصوصیت ہے کہ اس میں فلسفہ اور مذہب کے دائرہ ٔ کار واضح طور پر علیحدہ نظر آتے ہیں ۔ اور اسی کے حوالے سے میں نے اسلامی فلسفہ کو بنیادی طور پر فلسفہ ٔ مذہب کے زمرے میں شامل کیا ہے ۔

اسلام میں فلسفہ ٔ مذہب کی یہ کہانی علم کلام سے شروع ہو کر کندی ، راوندی اور رازی کے فلسفیانہ نظاموں کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے ۔ یہی فلسفہ ٔ مذہب فارابی اور ابن سینا میں نوفلاطونیت کی اور اخوان الصفا میں فیثا غورثی فلسفہ کی ایک نئی تعبیر بنتا ہے ۔ یہی فلسفہ مذہب الٰہیات اور اخلاقیات میں داخل ہو کر ابن مسکویہ ، ابوحیان توحیدی اور یحییٰ بن عدی کے ہاتھوں ایک نئی فلسفیانہ تہذیب بن کر دسویں صدی میں ابھرتا ہے ۔ اشاعرہ کا فلسفہ بالعموم اور غزالی بالخصوص نوفلاطونیت کی نئی تعبیر کو رد کر کے وجدانی فلسفہ کی بنیاد فراہم کرتے ہیں لیکن بالآخر سہروردی مقتول ، اور محی الدین ابن عربی کی صوفیانہ مابعد الطبعیات میں دوبارہ نوفلاطونی اجزا اور وجدان کا ایک نیا مرکب ترتیب پاتا ہے ۔ ابن تیمیہ ، ابن خلدون ، رازی ، نسفی ، جرجانی حقیقت پسندی اور فہم عام کے بھروسہ پر الٰہیات کی تشکیل جدید کی کوشش میں مصروف نظر آتے ہیں اور بالآخر جنوبی ایشیا میں اقبال ، افغانی اور سید احمد خاں کی تجدیدی کوششوں میں ایک نیا فلسفہ ٔ مذہب ثمربار ہوتا ہے ۔

ناموں کی اس مختصر کہانی کو سنانے کا منشا یہ تھا کہ آپ یہ سمجھ لیں کہ تاریخ فلسفہ ٔ اسلام میں مفکرین اور صوفیا دونوں نے مختلف ادوار کے مزاج کے مطابق نئے نئے علم کلام ، اور طریق استدلال برتنے کی کوشش کی ہے اور ان سب کا مطمع نظر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگر ایک طریق استدلال مذہب کا جواز فراہم کرنے سے قاصر رہے تو اس کی جگہ نیا طریق استدلال استعمال ہو سکتا ہے ۔ مذہبی صداقت اٹل ہے ، طریق استدلال نہیں اور کسی طریقے کی ناکامی سے حقیقت

کا بطلان نہیں ہوتا، صرف پائے استدلال کا چوبیں ہونا معلوم ہو جاتا ہے ۔ معتزلہ کی روکھی عقلیت پسندی نے اگر ابن سینا کی نوفلاطونیت کے لئے راہ چھوڑی تو اس سے یہ بات ضرور ثابت ہوئی کہ استدلال کا وہ چلن جو کسی وقت فہم انسانی کے لئے قابل قبول تھا اب اجنبی ہو گیا ہے اور اگر ابن سینا کی نوفلاطونیت کو غزالی کی تہافہ کے ہاتھوں زک پہونچی تو اس سے یہ ضرور ظاہر ہوا کہ مسلمانوں کےعلمی شعور نے فہم مذہب کی ایک نئی راہ کھول دی ہے۔ اس سے انکار نہیں ہے کہ ایک ہی وقت میں دو متحارب طریق استدلال کا چلن بھی رہا ہے اور ان کے پس پشت یا تو مذہب کی ماہیت اور تعبیر سے متعلق دو مختلف نقطہ ہائے نظر یا دو متضاد سیاسی موقف کار فرما رہے ہیں - لیکن فکر اسلامی کے اس تاریخی اتار چڑھاؤ میں مذہبی تعبیریں اور فلسفے مرکزی کردار ادا کرتے رہے ہیں ۔ یہاں تک کہ غیر مذہبی میدانوں میں نئے انکشافات ، یا منطق و ریاضیات میں فکر کی نئی راہوں کی دریافت بھی ان مفکرین کے بنیادی مسائل کی بہ نسبت ضمنی رہی ہے۔ وہ مسائل جن کا کوئی رشتہ مذہبی فکر سے نہ ہو عام طور پر مسلمان مفکرین کے لئے مقصود بالذات نہیں رہے ہیں ۔

فکر اسلامی کے اس پس منظر کے بغیر اقبال کے فلسفہ کو سمجھنا مشکل ہے ۔ اور یہاں ضمناً میں یہ بھی عرض کر دینا چاہتا ہوں کہ فکر اسلامی کی تاریخ کا ایک روشن پہلو اس کا تدریجی ارتقا ہے ۔ یہاں فکر نے روایت پسندی اور نقل پر قناعت کرنے کی بجائے ، تخلیقی قوتوں کو کام میں لا کر اپنے لئے نئی راہیں کھولی ہیں اور اس طرح اپنی نشو و نما جاری رکھی ہے ۔ اس میں شک نہیں کہ فکر کی یہ نشو و نما ، یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے بعد یا تو یک طرفہ رہ گئی ، یا پھر ٹھٹھر گئی لیکن اس کے باوجود فکر میں اسلاف پرستی کی روایت زیادہ دیر تک نہ چل سکی ۔ ہندوستان میں تصوف کے مستحکم نقطہ ٔ نظر پر اقبال کی تخلیقی تنقید اس کی ایک روشن مثال ہے ۔ اور تخلیقی تنقید کی اس ریت کو آگے بڑھانا اقبال کے پرستاروں کا فرض عین ہے ۔

فلسفہ ٔ مذہب پر اقبال کی بنیادی کتاب اسلام میں الہیات کی تشکیل جدید ہے ۔ اگرچہ فلسفیانہ خیالات اقبال کی شاعری میں بھی موجود ہیں ، لیکن شاعری کسی فلسفیانہ فکر کے علم کا معتبر ذریعہ نہیں ہے ۔ شاعری میں ابہام کا سحر انسان کے جذبات اور شعور کو ایک راہ پر تو لگا سکتا ہے ۔ لیکن فہم انسانی کو تضاد کا شکار بنا دیتا ہے ۔ اب یہ بات دوسری ہے کہ تشکیل جدید نثر کی کتاب ہونے کے باوجود مبہم ہے اور اس ابہام کی بڑی وجہ اس کے بیان کا عموم اور وسعت ہے ۔ اس کتاب کے صفحات میں اقبال ایک موضوع سے دوسرے موضوع کی طرف اس سرعت سے جاتے ہیں کہ قاری کو دونوں موضوعات کے درمیان رشتہ تلاش کرنا دشوار ہو جاتا ہے ۔ اس پر طرہ یہ کہ ایک نقطہ کے ثبوت میں قدیم و جدید ، مشرق و مغربی مفکرین کی اتنی سندیں لاتے ہیں کہ انسان ان کی طرفگی میں

گم ہو جاتا ہے ۔ مثلاً ایک جگہ چھ صفحوں کے مابین، برکلے ، وھائٹ ہیڈ ، آئن سٹائن ، رسل ، زینو ،نیوٹن ، الاشعری ، ابن حزم ، برگسان ، کینٹر ، اور اوسپنسکی جیسے مختلف اور متضاد فلسفیوں کے نام لیے گیے ہیں ۔ اگر ان فلسفیوں کے تفصیلی حوالے بھی موجود ہوتے تو شاید فہم میں آسانی ہو جاتی لیکن اس کے برخلاف مشکل میں اضافہ کا ایک اور سبب یہ ہو جاتا ہے کہ دوسرے ہی لمحے وہ مفکرین جو کسی ایک بات کی سند تھے ، تضاد بیانی کا شکار بتلائے جاتے ہیں ۔ اس قسم کے طرز بیان سے بعض اوقات یہ دھوکا ہو سکتا ہے کہ استدلال کی کمزوری کو دوسروں کی سند یا زور بیان سے سہارا دیا جا رہا ہے ۔ اس انتخابی طرز فکر اور طرز تحریر کی وجہ سے اقبال کی بنیادی فکر کے خد و خال کا تعین مشکل ہو جاتا ہے ۔

اسلام میں الٰہیات کی تشکیل جدید کا مرکزی خیال ، جدید فکر کی مدد سے مذہب کا جواز مہیا کرنا ہے ۔ اقبال کے نزدیک یونان سے مستعار خالص عقلیت پسندی اور نو فلاطونیت سے مستعار متصوفانہ مابعد الطبعیات اس کام کو سرانجام نہیں دے سکتے ۔ معتزلہ اور ابن رشد کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ انہوں نے عقل پر ضرورت سے زیادہ بھروسہ کیا اور نتیجتاً اس کنکریت تجربہ سے اغماض برتا جو سائنسی اور مذہبی علم کی بنیاد ہے ۔ اس کے برخلاف غزالی فلسفیانہ تشکیک کو مذہبی علم کی تاسیس میں داخل کر کے اس نتیجہ پر پہنچے کہ محدود فکر مطلق کا ادراک نہیں کر سکتی ۔ اقبال کے نزدیک یہ دونوں نقاط نظر ایک غلط مفروضے سے اپنے فلسفوں کی ابتدا کرتے ہیں اور یہ مفروضہ عقل محدود ، اور خدائے مطلق کے دو قطبینی اور منطقی طور پر ایک دوسرے سے آزاد تصورات کا صحیح تسلیم کرنا ہے ۔ اگر عقل انسانی ان معنوں میں محدود ہے جو اس مفروضہ میں شامل ہیں تو فلسفیانہ دشواریاں ضرور پیدا ہوں گی ۔ اولاً غیر محدود یا مطلق کی ماہیت جو اس مفروضے کو ماننے سے لازم آتی ہے اس واقعہ میں صحیح نہیں ہے ۔ یہ مفروضہ مطلق کو ایک محیط حقیقت تسلیم کرتا ہے جو صرف اعیان و شیون کے واسطے ، محدود تعقلات کی صورت میں انسانی عقل کی گرفت میں آ سکتی ہے ۔ یہ محدود تعقلات یا شیون کثیر ہیں اور درجات تعقل میں مطلق کے ساتھ ایک خاص ربط اور سلسلہ رکھتے ہیں ان شیون اور اعیان کے مشمول یہ کلی حقیقت ازلی اور ابدی ہے البتہ ہماری فہم اس کو زمان و مکان کی حد بندیوں میں ہی دیکھ سکتی ہے ۔ حقیقت کاملہ اور عقل انسانی کا یہ تصور جو تصوریت کے فلسفہ کی جان ہے کائنات کے ایک تکمیل شدہ وجود کا نقشہ پیش کرتا ہے جس کا احاطہ انسانی علم ، کلی طور پر نہیں کر سکتا ۔ حقیقت کا یہ نقشہ اقبال کے نزدیک قرآن کے دیے ہوئے تصور سے میل نہیں کھاتا ۔ اگرچہ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ قرآن ایک تخلیق شدہ کائنات کا تصور پیش کرتا ہے جس میں ایک عقلی نظام کار فرما ہے اور اس کی تفصیلات پہلے سے لوح محفوظ میں درج ہیں ۔ لیکن اگر دیدہ ریزی سے قرانی فکر کا مطالعہ

کیا جائے تو صورت حال مختلف نظر آتی ہے ۔ مسلمان مفکرین نے نوفلاطونیت یا یونان کی استخراجی منطق کے زیر اثر اس نقشہ کو اس انداز سے اپنایا ہے کہ اب یہ بدیہی سا معلوم ہونے لگا ہے - لیکن یہ فہم کا فریب ہے ۔ صحیح قرآنی تصور یہ ہے کہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں ہے بلکہ ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے اور ابھی مراحل تکمیل میں مصروف ہے ۔ تخلیقی انا کا کمال عدم حرکت میں نہیں ، بلکہ اس کی مسلسل فاعلیت میں مضمر ہے ۔ اس کائنات کی سب سے زیادہ فعال ہستی انسان کی ہے اور وہ خدائے فعال کے ساتھ تکمیلی مراحل طے کرنے میں ایک مددگار کا درجہ رکھتی ہے اور اس طرح حقیقت میں مضمر استعدادوں کو بروئے کار لانے میں انائے مطلق کی شریک کار ہے ۔

اس دقیق حرکی عمل کا شعور انسان کو مذہبی تجربہ میں ہوتا ہے ۔ اقبال کے نزدیک مذہبی تجربہ نوعی طور پر دوسرے تجربات سے مختلف نہیں ہے ۔ اس لئے کہ اس تجربہ میں ہر تجربہ کی طرح دو پہلو پائے جاتے ہیں ۔ ایک درونی دوسرا بیرونی ۔ درونی اعتبار سے اس میں وجدانی تجربوں کی طرح ایک قسم کی سریت اور موضوعیت پائی جاتی ہے ۔ بیرونی جہت میں یہ حسی تجربہ کی مانند وقوف اور ادراک کا حامل ہوتا ہے ۔ اقبال کے نزدیک کوئی تجربہ ان دو جہتوں سے خالی نہیں ہوتا ۔ ولیم جیمس کی بنیادی غلطی یہ تھی کہ اس نے مذہبی تجربہ کو وقوف سے عاری قرار دیا ۔ اور اس لئے مذہبی تجربہ صداقت کا معیار صرف نتائج پر مشتمل ٹھہرا ۔ اقبال کے نزدیک مذہبی تجربہ کے وقوفی اور ادراکی پہلو کی وجہ سے اس کو فلسفیانہ اور فکری طریقوں سے بھی پرکھا جا سکتا ہے ۔ اگرچہ یہ طریقے روایتی فلسفیانہ طریقوں سے مختلف ہوں گے ۔ اقبال ثبوت خداوندی کی تینوں روایتی دلیلوں کو رد کر دیتا ہے اس لئے کہ یہ دلیلیں فکر اور وجود کی دوئی پر ختم ہوتی ہیں اور خدا کے وجود کو ثابت کرنے سے قاصر رہتی ہیں ۔

یہ بات کہ مذہبی تجربہ میں وقوف اور ادراک کا عنصر شامل ہوتا ہے ایک اہم بات ہے اور اس کے متعلق میں آگے چل کر کچھ عرض کروں گا ۔ خدا کے وجود کے لئے اقبال اس مذہبی تجربہ کو بنیاد قرار دیتا ہے اور قرآن کی اس آیت میں کہ، وہ اول ہے ، وہ آخر ہے ، وہ ظاہر ہے وہ باطن ہے ۔ اس نقطۂ نظر کی حکمت کا سراغ تلاش کرتا ہے لیکن اس سراغ کو راست طریقے پر استعمال کرنے کی بجائے وہ خدا کے وجود تک پہونچنے کے لئے ایک پیچیدہ راستہ اختیار کرتا ہے جو برکلے ، وھائٹ ھیڈ ، رسل ، آئن سٹائن ، اور برگسان کے فلسفوں سے گزرتا ہے ۔ اس لئے کہ اقبال کے نزدیک یہ تمام فلسفے مادیت محضہ کے منکر ہیں - اضافیت، ارتقا ، یا دوسرے سائنسی تصورات کو اقبال جوں کا توں تسلیم نہیں کرتا ۔ مثلاً برگسان کے تخلیقی ارتقا کا تصور اس لئے قابل قبول نہیں ہے کہ اس میں مقصدیت ناپید ہے ۔ برگسان مقصدیت کو غلطی سے جبریت کا ہم معنی سمجھتا ہے ، اگرچہ اقبال کی نظر میں مقصدیت کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ارتقا کی صرف ایک

ہی راہ متعین ہے اور باقی راہیں مسدود ہیں ۔ ارتقا کے قرآنی تصور سے یہ بات ثابت نہیں کہ یہ کائنات ایک سوچے سمجھے منصوبہ کے مطابق زمانہ میں ظاہر ہو رہی ہے ۔ برگسان کے مرور محض کے تصور سے اقبال کو حقیقت کی اصلی ماہیت کے بارے میں ایک اشارہ ملتا ہے اور وہ اس کو ایک روحانی اصول یا خودی کی حرکت سے تعبیر کرتا ہے جو متواتر اپنی معرفت کے مدارج طے کرتی ہوئی زمانے میں اپنے آپ کو ظاہر کر رہی ہے ۔ یہ زمانہ عددی زمانہ نہیں ہے بلکہ انا کی درونی حرکت محض کا نام ہے اور جس کے ذریعہ انائے مطلق کی تخلیقی صفات کا اظہار ہو رہا ہے ۔ یہ اظہار فطرت میں دیکھا جا سکتا ہے ۔ اور اس فطرت کا انائے مطلق یا ذات الہی سے وہی رشتہ ہے جو انسانی سیرت کا انسانی ذات کے ساتھ ہے ۔

عصر جدید کے یہ سائنسی اور فلسفیانہ نظریات جو خدا کو تخلیقی ارادہ یا قوت کے مماثل قرار دیتے ہیں اقبال کے نزدیک اشعری الہیات کی سالماتی صدفیت کی صدائے باز گشت ہیں ۔ اشاعرہ کائنات کو جواہر کا ایک متعین نظام نہیں سمجھتے بلکہ اس کو متواتر تخلیق ہونے والے سالموں کی ایک رو قرار دیتے ہیں ۔ اسلام کی رو سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے اقبال اشاعرہ کے اس سالماتی نظام کو روحیات کے monadology کے انداز پر تعمیر کرتے ہیں جس کی مثال لائنز کے فلسفہ میں ملتی ہے ۔ اس طرح کائنات ان گنت روحیوں ، یا روحانی سالموں پر مشتمل ہے اور ہر سالمہ ایک خودی، ایک انا ، یا ایک ذات ہے اور ہر سالمہ کا درجہ اس کے شعور کی مقدار سے متعین ہوتا ہے ۔ گویا جو ذات جتنی زیادہ خود شناس ہوگی ؛ کمال کے اتنے ہی زیادہ بلند درجے پر فائز ہوگی ۔

اقبال کا یہ تصور کائنات اگرچہ اشاعرہ کے فلسفے سے ماخوذ ہے ، لیکن یہ بعینہ اشاعرہ کا نقطۂ نظر نہیں ہے ۔ اشاعرہ کے نزدیک نفس یا ذات حادث ہے اور اقبال کو اس کے حدوث سے انکار ہے۔ اقبال کا روحانی سالمہ ایک سادہ، بسیط، غیر منقسم، اور ناقابل تبدل جوہر روح ہے ۔ جو انسان کے ذہنی اور شعوری افعال کا مرکز ہے ۔ اقبال کے نزدیک فکر اسلامی میں اس فلسفہ کا علمبردار غزالی ہے ، اس نقطۂ نظر میں جسم و جان کی مصنوعی دوئی ختم ہو جاتی ہے ۔ اور اس طرح انائے محدود ، انائے مطلق کی ایک جہت بن کر فطرت میں ظہور پذیر ہوتی ہے ۔ قرآن کی اول و آخر و ظاہر و باطن والی آیت کا بھی مطلب ہے اور حلاج ، بسطامی جیسے صوفیا نے اپنی شطحیات میں اسی حقیقت کا اظہار کیا ہے ۔

اقبال کے فلسفۂ مذہب کا یہ ایک مختصر ترین خاکہ ہے اور ظاہر ہے کہ اختصار کے ابہام سے خالی نہیں ہے ۔ میں یہ سمجھ کر کہ اس میں ترمیم اور صحت کی گنجائش موجود ہے ، مذہبی تجربہ کے بارے میں اقبال کے نقطۂ نظر پر چند معروضات پیش کرنا چاہتا ہوں لیکن اس سے قبل ، ضمناً ایک بات اقبال کے مجموعی فلسفے کے بارے میں بھی عرض کرنا پسند کروں گا :-

عصر جدید کے تقریباً تمام اسلامی مفکرین کی نظر سے مذہب کا ایک بہت اہم پہلو اوجھل رہا ہے اور وہ مذہب کی تاریخی وسعت یا عالمگیری کا صحیح مفہوم ہے ۔ انہوں نے اسلام کی تعبیر کسی ایک زمانے کے افکار کی روشنی میں کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ غالباً اس لئے کہ ہر زمانے کے عقلی طور طریقے اس زمانے میں عالمگیر صداقت کے حامل سمجھے گئے ہیں ۔ اقبال کے فلسفہ میں بھی یہ رجحان موجود ہے ۔ حقیقت کے اسلامی تصور سے بحث کرتے ہوئے اقبال اسلام کے روایتی موضوعات کو اکثر خالص ہیگلی یا برگسانی تصورات سے تعمیر کرتے ہیں اور ان تصورات کا جو رشتہ وہ قرآنی آیات سے ملاتے ہیں وہ اکثر بعید از قیاس ہوتا ہے ۔ آزاد خیال مفسرین کی طرح اپنے طریق تفسیر میں وہ قرآنی آیات کو ان کے سیاق کے علی الرغم دیکھتے ہیں اور اس بارے میں وہ ہندوستان کے بعض دوسرے مفسرین مثلاً سید احمد خان وغیرہ سے مختلف نہیں ہیں ۔ اگرچہ اسباب نزول وحی کا اصول وحی کے معنوں کو ایک خاص واقعے یا زمانے سے منسلک کر دیتا ہے لیکن اس اصول کو بالکل نظر انداز کر دینے سے تاویلات کا ایک ایسا سلسلہ شروع ہوتا ہے جو انسانی ذہن کی نکتہ آفرینیوں کے اعتبار سے تو قابل تعریف ہو سکتا ہے لیکن مذہب کے بنیادی مقاصد اور تصورات سے اس کا رشتہ ٹوٹ جاتا ہے اور نتیجہ میں مذہب کی بجائے ایک فلسفیانہ نظام پیدا ہو جاتا ہے ۔ صوفیا ، اور اسماعیلی فرقے نے خاص طور پر ان تاویلی کوششوں میں نمایاں مقام حاصل کیا ہے لیکن امت مسلمہ نے بحیثیت مجموعی اس کو استحسان کی نظر سے نہیں دیکھا ہے ۔ موجودہ زمانے میں بھی عقلیت یا سائنسی تحقیقات کی روشنی میں وحی کی مختلف تاویلات ہو سکتی ہیں ، لیکن اگر اس کوشش کو وحی کے بنیادی مقصد سے آزاد کر دیا گیا ، اور کسی زمانے کی سائنسی یا فلسفیانہ فکر وحی کے مترادف قرار دی گئی تو مذہب کی صداقت اس فلسفیانہ یا سائنسی فکر کی صداقت کی پابند ہو جائے گی ، چاہے ان سائنسی صداقتوں کے ساتھ قدیم مفکرین مثلاً ارسطو ، اور بطلیموس کی سند ہو یا جدید مفکرین مثلاً نیوٹن ، اڈنگٹن اور آئن سٹائن کی ۔

اب چند باتیں میں اس مذہبی تجربہ کے متعلق کہنا چاہتا ہوں جس کو اقبال نے اسلامی الہیات کی تشکیل جدید کی بنیاد قرار دیا ہے ۔ میں نے عرض کیا تھا کہ اقبال نے مذہبی تجربہ میں وقوف کے عنصر کو شامل کر کے اس میں ایک نئی جہت کا اضافہ کیا ہے ۔ اس کی مثال عام طور پر تاریخ فلسفہ میں نہیں ملتی ۔ جہاں تک حسی تجربہ کا سوال ہے اس میں وقوف کے عنصر کو آسانی سے ذہن کی کیفیات سے جدا کیا جا سکتا ہے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس تجربہ کے عوامی عنصر کو ، جس کی توثیق دوسرے لوگوں کے تجربہ سے ہو سکتی ہے ، معروضی ، یا وقوفی قرار دیا جا سکتا ہے ۔ اور اس کے احساسی پہلو کو ذاتی کہا جا سکتا ہے ۔ احساسی پہلو کی تفہیم کسی حد تک عوامی تجربہ سے اخذ شدہ

تعقلات کی مدد سے ہو سکتی ہے ۔ مذہبی تجربہ اس قبیل کا تجربہ نہیں ہے ، اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ تجربہ بنیادی طور پر حسی اور اختیاری تجربہ بن جاتا اور مذہبی حقائق حسی اور اختیاری حقائق کا درجہ پاتے اور علوم حسی اور مذہب میں کوئی فرق باقی نہ رہتا ۔ یہ بات صحیح نہیں ہے ، جیسا کہ اقبال کا منشا معلوم ہوتا ہے ۔ کہ مذہبی تجربہ میں احساس کا نتیجہ زیادہ ہوتا ہے اور حسی تجربہ میں وقوف کا ، اور یہ کہ دونوں تجربات میں نوعیت کا نہیں بلکہ درجات کا فرق ہے ۔ اس نقطۂ نظر کی غلطی عوامی اور ذاتی تجربہ کی ماہیت پر غور کرنے سے واضح ہو جاتی ہے ۔ عوامی تجربہ کی منطقی ضروریات ، ذاتی تجربہ کی ضروریات سے قطعاً مختلف ہیں ۔ ذاتی تجربہ میں اگر کوئی وقوفی معروض ہو بھی تو اس کی نوعیت ذہنی ہی ہو سکتی ہے اور اگر اقبال کا منشا بھی یہی ہے کہ مذہبی تجربہ کا معروض وقوف ذہنی ہے تو پھر وہ ان روایتی عقلیت پسندوں میں شامل ہو جاتے ہیں جن پر وہ معترض ہیں ۔ فکر اور وجود کی وحدت جس کے اقبال خواہاں ہیں صرف ایک کلی تصوراتی فلسفیانہ نظام کے ذریعہ ممکن ہے یا پھر صوفیانہ مابعد الطبیعیات کے ذریعے اور یہ دونوں نظام اقبال کے میلان طبع کے خلاف ہیں ۔ ان فلسفیانہ نظاموں کے علاوہ مذہبی تجربہ میں وقوف کا عنصر داخل سمجھنے سے تجربہ کے معروض کا حقیقی وجود ثابت نہیں ہوتا ۔ مذہبی تجربے سے متعلق ہابس نے یہ بات ذرا شدت کے ساتھ اس طرح کہی ہے :-

> اگر کوئی شخص یہ دعویٰ کرے کہ خدا اس سے ہمکلام ہوا ہے اور میں اس بارے میں شک کروں تو میری سمجھ میں یہ بات نہیں آتی کہ وہ اپنی بات کو درست ثابت کرنے کے لئے مجھے کونسی دلیل دے سکتا ہے ۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ خدا نے مجھ سے خواب میں کلام کیا ہے تو یہ اس بات کے مترادف ہے کہ اس نے خواب دیکھا ہے کہ خدا اس سے کلام کر رہا ہے ۔ اگر قادر مطلق خدا کو کسی انسان سے خواب ، مکاشفہ ، آواز ، یا الہام کے ذریعہ کلام کرتا بھی ہو تو بھی ایسا کوئی ثبوت پیش نہیں کیا جا سکتا کہ واقعتاً خدا نے ایسا کیا ہے ۔ اس لئے کہ یہ بھی امکان ہے ایسا دعویٰ کرنے والے سے سہواً ہوا ہو ، یا وہ جھوٹ بول رہا ہو ۔

مسئلہ یہاں مذہبی تجربات کے وقوع یا عدم وقوع کا نہیں صرف یہ ہے کہ مذہبی تجربات منطقی طور پر ذاتی ہوتے ہیں اس لئے ان کی توثیق ناممکن ہے ۔ اگر اقبال کا یہ کہنا کہ یہ تجربات وقوف رکھتے ہیں اور فکری اور فلسفیانہ بنیادوں پر ان کے معیارات کو متعین کیا جا سکتا ہے درست ہوتا ، تو ان تجربات کی توثیق ممکن ہوتی ۔ اور یہ صرف نتائج کی مدد سے نہیں بلکہ ایسے عوامی معیارات سے جانچے جانے کے قابل ہوتے جیسے کہ حسی تجربات ہوتے ہیں ۔

حسی تجربات کے عوامی ہونے ، اور ان میں معروضات کا وقوف موجود ہونے ، اور اس کے برخلاف مذہبی تجربے کے ذاتی ہونے ، اور اس میں معروض

کا وجود ذہنی ہونے کا ایک اداہی ثبوت وہ بیانات اور عقائد ہیں جو مذہبی تجربہ سے حاصل ہوتے ہیں ۔ مذہبی تجربات جن عقائد کا جواز مہیا کرتے ہیں وہ بڑی حد تک کسی زمانے کے ماحول ، اشخاص کے تاریخی پس منظر ، اس زمانے میں رہنے والوں کی آرزوؤں اور امنگوں اور محرومیوں کے آئینہ دار ہوتے ہیں ۔ یہ مذہبی تجربات جن عقائد کا جواز فراہم کرتے ہیں ، وہ زمانے اور مقام کے بدلنے کے ساتھ بدل جاتے ہیں اور بعض اوقات آپس میں متضاد بھی ہوتے ہیں ۔ مذہبی تاریخ میں یہ بات بڑے اچنبھے کی ہوگی ، اگر ہندوستان کے کسی رشی منی کو ڈلفی سے الہام ملنے لگے ، یا کسی مسلمان کو مقدس مریم ہمہ وقت اپنی ہدایات کے نور سے راستہ دکھائے ۔ اب جو بات اقبال ، ولیم جیمس کے تتبع میں مختلف مذہبی تجربات کے مشترک عوامل کی کرتے ہیں ، اس کا زیادہ تر تعلق کیفیت ذہنی سے ہے ، ان عقائد سے نہیں جو قضیوں کی شکل میں ، اس تجربہ سے تشکیل پاتے ہیں ۔

میرے کہنے کا منشا یہ نہیں ہے کہ اقبال کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ انہوں نے مذہب کی بنیاد مذہبی تجربہ پر رکھی ہے ۔ مذہب موضوعی تجربات پر بھی مبنی ہو سکتے ہیں ۔ لیکن موضوعی تجربات سے فکری اور فلسفیانہ طریقے پر یہ نتیجہ نہیں نکالا جا سکتا ، جیسا کہ اقبال نے کوشش کی ہے ، کہ یہ تجربات معروضی حقائق کے آئینہ دار ہیں یا ان کا سبب اس واقعہ میں اسی طرح موجود ہے جس طرح وقوفی حسی تجربوں کا ہوتا ہے ۔ یہ جو میں نے عرض کیا کہ مذہب کی بنیاد مذہبی تجربوں پر بھی رکھی جا سکتی ہے ، اس سے میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ کوئی مضبوط بنیاد ہے ۔ ولیم جیمس ، اگرچہ ان مذہبی تجربات کے وقوفی پہلو کا قائل نہیں ہے اور صرف ان تجربات کے اچھے نتائج کی مدد سے ان حقائق کا اثبات کرتا ہے جو مذہبی تجربات میں شامل سمجھے جاتے ہیں لیکن یہ طریقہ بھی یقینی طریقہ نہیں ہے ۔ اس کی ایک خامی تو یہ ہے کہ مذہبی حقائق مثلاً وجود خدا کی تعریف صرف اس طرح ہو سکتی ہے کہ خدا کو ان تجربات کا عین قرار دیا جائے لیکن دنیا کا کوئی مذہب بھی وجود خدا کو محض موضوعی وجود بنانے کو تیار نہ ہوگا ۔ ترقی یافتہ مذاہب کا خدا تنزیہی اور تشبیہی دونوں صفات رکھتا ہے ، اور اسلام کا عمومی مسلک تشبیہی سے زیادہ تنزیہی رہا ہے ۔ اس لئے خدا کے وجود کو تجربہ کی حد بندیوں میں محصور نہیں کیا جا سکتا ۔

ہر اس فلسفی یا مفکر کے لیے جو مذہبی تجربہ کو مذہبی حقائق کی شہادت بنا کر پیش کرنا چاہتا ہے یہ سوال بڑا اہم ہے کہ کب اور کس طرح اس شہادت کو بنیاد بنا کر ہم مذہبی حقائق کے معروضی ہونے کو ثابت کر سکتے ہیں ۔ میرا خیال ہے کہ اس قسم کی کوشش کا کوئی امید افزا نتیجہ برآمد ہونے کی توقع بہت کم ہے اور اسی لیے اکثر مفکرین نے خدا کے وجود کے لیے مذہبی

تجربہ کی شہادت پر مبنی ایک آزاد اور مستحکم جواز کے حصول کی کوشش ترک کر دی ہیں ۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ علم اور ایمان کے تصورات سے پیدا شدہ قضیوں کو جانچنے کے معیارات منطقی طور پر الگ ہیں ۔ مذہبی تجربہ شخصی ایمان کی بنیاد بن سکتا ہے ، اور اس تجربہ سے پیدا شدہ قضیات کسی شخص کے عقیدے کا جز ہو سکتے ہیں لیکن اس کے علم کا نہیں ۔ یہ سوال کہ کیا یہ قضایا صادق ہیں یا کاذب ایک علمی سوال ہے جس کا اطلاق ان قضایا پر نہیں ہوتا ۔ اس بات کی وضاحت میں اس طور پر بھی کر سکتا ہوں کہ غلطی کی بنیادی وجہ یہ رہی کہ مذہبی تجربہ سے متعلق علمی سوالات کو اور مذہبی تجربہ رکھنے والے کی سوانح حیات سے متعلق سوالات کو ایک سمجھا گیا ہے ۔ یہ بات کہ کسی شخص کو مذہبی تجربہ میں خدا کا عرفان ہوتا ہے اس کی سوانح سے متعلق ہے ' اس کے معاشرتی اثرات مرتب ہو سکتے ہیں ۔ اور خدا پر اس کا ایمان ، اس کے عقیدہ کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے لیکن عقائد ، یہاں تک کہ سچے عقائد بھی علمیات کا جز نہیں بن سکتے ۔ کسی بیان کا علمی قضیہ ہونے کی شرط اس کے کذب کا امکان ہے ، تاکہ اس کی صداقت کی توثیق کے معیارات متعین کئے جا سکیں ۔ مذہبی قضایا ، از روئے تعریف امکان کذب کو خارج کر دیتے ہیں ، اس لیے ان کے متعلق یہ حکم لگانا کہ یہ صادق ہیں یا کاذب درست نہیں ہے ۔

حضرات : اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کے لئے جو فلسفیانہ بنیادیں اقبال نے پیش کی ہیں ان پر میری نظر میں مزید گفتگو کی گنجائش موجود ہے اور میں سمجھتا ہوں کہ جن وجوہات کی وجہ سے میں مذہبی تجربہ کو عقائد کی صداقت کا ناکافی ذریعہ سمجھتا ہوں ان کے بنیادی خد و خال میں نے اوپر بیان کردیے ہیں ۔ فکر اقبال کی تنقید کی جسارت پر میں معافی کا خواستگار ہوں ، لیکن میرے خیال میں یہ جسارت اقبال کے کلام کی اعلیٰ قدر کو پہچاننے کے لیے ضروری ہے ۔

©2002-2006 All rights reserved