ثقافت

اسلامی ثقافت کی روح — ایک مطالعہ

پروفیسر رحیم بخش شاہین

”قرآنِ پاک کا یہ ارشاد کہ زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے بجائے خود اِس امر کا متقاضی ہے کہ مسلمانوں کی نسل اسلاف کی رہنمائی سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے مسائل آپ حل کرے۔ یہ نہیں کہ اسے اپنے لیے ایک روک تصور کرے۔“

(علامہ اقبالؒ)

اقبالؒ کے خطبے 'اسلامی ثقافت کی روح' "The Spirit of Muslim Culture" پر گفتگو سے پیشتر یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ دو باتوں پہ ایک طائرانہ نظر ڈال لی جاتے۔ اوّل یہ کہ اقبال کو شروع ہی سے اس موضوع سے دلچسپی رہی ہے۔ اُن کا مقالہ بعنوان 'قومی زندگی' (مطبوعہ 'مخزن' اکتوبر ۱۹۰۴ء)[۱] اور علی گڑھ میں پیش کیا گیا خطبہ 'ملت بیضا پہ ایک عمرانی نظر' (۱۹۱۰ء)[۲] اس دلچسپی کے شاہد ہیں۔ ۱۹۱۱ء میں محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس کے اجلاس دہلی میں اقبال نے جو صدارتی خطبہ دیا، اُس میں بھی اسلام اور علوم جدیدہ کے موضوع پر انہوں نے فکر انگیز بحث کی تھی۔[۳] ان کے مختلف منظوم اُردو اور فارسی مجموعوں میں بھی اسلامی تہذیب و تمدن کی ماہیت کی جستجو اور احیاء کے جذبے کی جھلک نظر آتی ہے، تاہم ان کی خواہش تھی کہ وہ اس پر مکمل کر بحث کریں۔ لہٰذا ۱۶ اپریل ۱۹۲۷ء کو انجمن حمایت اسلام لاہور کے سالانہ جلسے کے موقع پر اقبال نے "The Spirit of Muslim Culture" کے موضوع پر انگریزی زبان میں ایک خطبہ دیا جس کا صرف ابتدائی حصہ ڈیڑھ گھنٹے میں ختم ہوا۔ آخر میں انہوں نے اُردو زبان میں اس کا خلاصہ بھی پیش فرمایا۔[۴]

۱۹۲۸ء میں اورینٹل کانفرنس کا اجلاس لاہور میں ہوا۔ اقبال نے اس کے شعبۂ عربی اور فارسی کے اجلاس کی صدارت کی اور اپنے خطبے میں اسلامی ثقافت کے بعض بنیادی پہلوؤں پر روشنی ڈالی۔[۵] یہ وہی زمانہ تھا جب وہ مدراس میں خطبات پیش کرنے کی تیاری کر رہے تھے۔ لیکن یہ امر دلچسپ ہے کہ اقبال نے مدراس میں جو تین خطبے دیے، ان میں یہ شامل نہیں تھا بلکہ اس عنوان سے انہوں نے ۱۹۲۹ء میں علی گڑھ میں خطبہ دیا جو موجودہ صورت میں 'تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ' کا جزو بنا۔

جس زمانے میں اقبال نے اس موضوع پر بحث کی، اس سے بہت پہلے یورپ میں یہ بحث چھڑ چکی تھی اور اسلامی تہذیب و ثقافت کے سلسلے میں مختلف رویّے منظرِ عام پر آ چکے

تھے۔ ان رویوں کو ہم مجموعی طور پر یوں تقسیم کر سکتے ہیں:

اوّل یہ کہ اسلامی تہذیب و تمدن نام کی کوئی چیز دُنیا میں کبھی موجود نہیں رہی۔ یونان نے جس عقلی و فکری تحریک کا آغاز کیا تھا، اُس کو یورپ نے عروج بخشا۔

دوم یہ کہ اسلام نے تہذیب و تمدن کے میدان میں کچھ کارنامے سرانجام دیے ہیں، لیکن اس میں خالصتاً مسلمانوں کی کوشش و کاوش کو کم دخل رہا ہے۔ وہ ہمسایہ اقوام کے خوشہ چیں رہے ہیں۔

سوم یہ کہ مسلمانوں نے بھی اپنے عہدِ عروج میں تحقیق، تخلیق اور اختراع کے ضمن میں قابلِ قدر خدمات انجام دی ہیں، اور یہ کہ یورپ نے بھی اس سے اثر قبول کیا ہے، لیکن اب مسلم تہذیب فنا کے گھاٹ اُتر گئی ہے اور اس کے احیاء کی کوششیں لاحاصل ہیں۔

چہارم یہ کہ اسلامی تہذیب کا اپنا کوئی وجود نہیں، وہ ایک بہت بڑی تہذیب کا حصہ ہے۔ اس بڑی تہذیب کو "مجوسی تہذیب" کا نام دیا گیا اور یہ دعویٰ کیا گیا کہ ہر تہذیب کی ایک عمرِ طبیعی ہے جسے پورا کر کے وہ ختم ہو جاتی ہے۔ اور پھر یہ کہ اسلامی تہذیب نے یورپ کو کسی پہلو سے متاثر نہیں کیا، یورپ نے جو کمال حاصل کیا، وہ اس کی اپنی ہمت و کوشش کا نتیجہ ہے۔ یہ رویہ ہمیں جرمن مفکر اوسوالڈ شپنگلر کے ہاں نظر آتا ہے جس کی کتاب "زوالِ مغرب" عالمگیر شہرت کی حامل ہے اور جس کے دو ابواب میں عربی (اسلامی) ثقافت پر فکر انگیز بحث ملتی ہے۔ ابنِ خلدون (م ۸۰۸ھ / ۱۴۰۶ء) کے بعد یہ دوسرا بڑا مفکر ہے جس نے عمرانی فکر میں حیران کُن اضافہ کیا۔ علامہ اقبال نے ابنِ خلدون کی طرح شپنگلر کے افکار کا بھی گہری نظر سے مطالعہ کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ انھوں نے زیرِ نظر خطبے میں ان افکار پر تنقیدی نظر ڈالی ہے۔ اقبال کی بحث اگرچہ مختصر ہے، لیکن جب ہم اس کا تجزیہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ عصرِ حاضر کی اسلامی فکر میں وہ ایک اچھوتی نوعیت کی بحث ہے۔ اقبال کی یہ فکری خدمت انھیں اپنے معاصر فلسفیوں میں امتیاز بخشتی ہے۔

یورپ میں اسلام اور مسلمانوں کے خلاف تعصب پر مبنی رویّے کی بدولت، اسلامی ثقافت کے موضوع پر تحقیق کے نام سے جو معاندانہ تصانیف شائع ہو رہی تھیں، اُن کے ردِّعمل نے مسلمان دانشوروں کو آمادہ کیا کہ وہ عوامی تہذیب کے عوامل اور ثمرات کا تفصیل سے جائزہ لیں۔ ہندوستان اور ترکی میں اس نوع کی کوششوں کا ذکر اقبال کی کاوشوں کی قدر و قیمت سے آگاہ کرنے میں مفید ثابت ہو سکتا ہے۔

جنوری ۱۹۲۷ء میں حیدرآباد دکن سے انگریزی زبان میں ایک سہ ماہی مجلّہ 'اسلامک کلچر' کے نام سے جاری ہوا۔ اس کے شمارہ اوّل میں دو تحریریں اسلامی ثقافت ہی کے موضوع پر ہیں۔ ایک محمد مرماڈیوک پکتھال (م ۱۹۳۶ء) کی تعارفی تحریر ہے، اور دوسری تحریر دراصل شہزادہ محمد سعید حلیم پاشا (م ۱۹۲۱ء) کے ایک مقالے کا انگریزی ترجمہ ہے جو مرماڈیوک پکتھال نے ترکی فرانسیسی متن سے کیا تھا۔

شہزادہ سعید حلیم پاشا کی ایک اور تحریر 'اسلاملشمق' ہے۔ اس میں انہوں نے اسلامی ثقافت کے بارے میں اہم اور فکر انگیز نکات پیش کیے ہیں۔ یہاں اس بات کا ذکر بھی کر دیا جاتے کہ خطباتِ مدراس کے جس سلسلے میں اقبال نے ۱۹۲۹ء کے آغاز میں خطبات پیش کیے تھے، اس کا آغاز ۱۹۲۷ء میں ہوا تھا اور سب سے پہلے پکتھال نے اسلامی ثقافت کے موضوع پر آٹھ خطبے دیے تھے۔ ان کوششوں کی افادیت مسلّم، لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ اقبال کا خطبہ 'اسلامی ثقافت کی رُوح' اپنی نوعیت کی واحد اور منفرد کوشش ہے۔

اقبال کے مقصد و مدّعا کو سمجھنے سے پہلے لفظ کلچر کی ماہیت کو جاننا ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لفظ ہمارے ہاں اس قدر متنوع اور بلکہ متضاد معنوں میں استعمال ہوتا رہا ہے کہ اس کے اصل مفہوم یا کم از کم اقبال نے جن معنوں میں اس کو استعمال کیا ہے، ان تک پہنچنا اگر ناممکن نہیں تو دشوار ضرور دکھائی دیتا ہے۔ اس لفظ کا مادہ لاطینی لفظ ہے جو قدیم ترین پیشے Agriculture یعنی کاشتکاری سے ماخوذ ہے۔ اس بنا پر معنوی اعتبار سے دونوں لفظوں میں گہری مناسبت ہے۔ کاشتکاری، تہذیب و تمدن کی علامت ہے اور کلچر سے انسانی معاشرے کا متمدن اور مہذب ہونا مراد لیا جاتے گا۔ انگریزی اور جرمن ادب و فلسفہ میں اس کا عام استعمال اٹھارہویں صدی کے آخر اور انیسویں صدی کے آغاز میں شروع ہوا اور اس سے مراد کسی معاشرے کی مجموعی طور پر عقلی و فکری، اخلاقی و روحانی، مادّی اور دنیاوی حالت مراد لی جانے لگی۔ اس طرح اس میں مذہبی عقائد، رسم و رواج، مادّی ضروریات و وسائل کے علاوہ زندگی کے دوسرے بڑے پہلو بھی شامل تصوّر کیے جانے لگے۔

عصرِ حاضر میں ہمارے ہاں 'کلچر' اور پھر اس کے متبادل کے طور پر 'ثقافت' کا استعمال مغرب کے زیرِ اثر عام ہوا ہے ورنہ مشرقی ادبیات میں بہت پہلے سے 'تہذیب' کا لفظ مروّج رہا ہے۔ تہذیب کے لغوی معنی درخت تراشنے، کاٹنے اور درست کرنے کے ہیں۔ فارسی زبان میں یہ لفظ آراستن و پیراستن، پاک و درست نمودن اور مجازی طور پر اخلاق و

کردار کی عمدگی، رفتار و گفتار کی خوش مذاقی اور عادات و اطوار کی شائستگی کے معنوں میں استعمال ہوتا رہا ہے جبکہ ثقافت کے معنی ادب سکھانے، مہذب بنانے، سیدھا کرنے، کسی چیز کے بھانپ لینے اور کسی کام کے کرنے میں مہارت و حذاقت پیدا کرنے کے ہیں۔ مختصراً یوں کہا جا سکتا ہے کہ کلچر کا لفظ ان تمام معنوں کو اپنے دائرے میں لیے ہوئے ہے جو تہذیب اور ثقافت دونوں سے وابستہ ہیں اور یہ ایک ایسا لفظ ہے جو اصطلاحی طور پر فرد اور جماعت کی زندگی کی ساری سرگرمیوں کا احاطہ کرتا ہے خواہ وہ ذہنی ہوں یا مادّی، خارجی ہوں یا داخلی، اور یوں کلچر میں مذہب، عقائد، علوم و فنون، اخلاقی اصول، معاشرتی رسوم، قوانین، عادات اور مشاغل شامل ہیں۔[9] چونکہ کلچر کی بنیاد کسی قوم یا معاشرے کے افراد کے مخصوص ذہنی روّیے پر استوار ہوتی ہے، اس لیے کلچر کی بدولت افراد اپنے مختلف مزاجوں اور رنگا رنگ طبیعتوں کے باوصف باہمی اشتراک، وحدت اور یک جہتی سے ہمکنار ہوتے ہیں۔ اس حقیقت کا مشاہدہ ہم اُمّتِ مُسلمہ میں بخوبی کر سکتے ہیں۔ یہ عالمگیر اُمّت جو مختلف علاقوں، رنگوں اور نسلوں سے تعلق رکھتی ہے، اسلام کی مذہبی اقدار پر یقین نے اس کو ایک ایسی ہم آہنگی اور یگانگت بخشی ہے جس کی مثال دوسری تہذیبوں اور ثقافتوں میں شاذ و نادر ہی مل سکتی ہے۔

اس گفتگو سے یہ بات کسی حد تک واضح ہو گئی ہے کہ کلچر زندگی کے کسی خاص شعبے یا دائرے تک محدود نہیں یا اس میں صرف ظاہری اور خارجی پہلو ہی شامل نہیں، اس کا اطلاق معاشرے یا قوم کی پوری زندگی اور اس کی تمام حالتوں اور صورتوں پر ہوتا ہے، اور اس کی تشکیل میں حیات و کائنات کے بارے میں افراد اور معاشرے کا مجموعی طرزِ عمل اور طریقِ فکر کارفرما ہوتا ہے جس کے پیچھے عقائد و نظریات موجود ہوتے ہیں۔ لہٰذا کلچر کے مطالعے کے لیے اور عملی روّیوں کی قدر و قیمت جانچنے کے لیے ان بنیادی عقائد و اقدار کا سراغ لگانا پڑتا ہے، جن کے طفیل یہ فکری اور عملی روّیے پیدا ہوتے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے مظاہرِ تہذیب اسلامی یعنی صنعت، زراعت، تجارت، فنون اور رسوم وغیرہ پر اظہارِ خیال کرنے کے بجائے ان بنیادی عوامل و محرّکات پر توجّہ مرکوز کی ہے جو اسلامی تہذیب اور ثقافت کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتے رہے ہیں۔

اسلام، الہامی دین ہے۔ اس کا مآخذ 'وحیِ ربّانی' ہے، اس لیے اس کے زیرِ اثر پروان چڑھنے والی تہذیب و ثقافت کا مطالعہ، اسلام کے دو بنیادی عقیدوں، نبوّت و رسالت اور حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ختمِ نبوّت کی روشنی میں اسلامی ثقافت پر بحث ایک

ایسا کارنامہ ہے جس میں غالباً کوئی دوسرا مفکر اقبال کا شریک نہیں ۔ اقبال نے ختم نبوت کو عقیدے کے طور پر ماننے کے ساتھ ساتھ اس بات پر بھی زور دیا ہے کہ ہم اس عقیدے کی بدولت تہذیب و تمدن کی دنیا میں رونما ہونے والے انقلاب کا گہرا شعور بھی اپنے اندر پیدا کریں اور اس طرح اپنی سیاسی، اجتماعی اور اخلاق اور روحانی زندگی کی عمارت اس عقیدے کی بنیاد پر تعمیر کریں ۔

اقبال نے اس خطبے کا آغاز مشہور صوفی بزرگ حضرت شیخ عبدالقدوس گنگوہی" (م ۹۴۵ھ / ۱۵۳۸ء) کے اس قول سے کیا ہے :

" محمد مصطفٰیؐ در قاب قوسین اَو ادنٰی رفت و باز گردید واللہ ما باز نگردیم"

یعنی حضرت محمدؐ ساتویں آسمان پر تشریف لے گئے اور واپس آ گئے ۔ خدا کی قسم (اگر میں جاتا) تو ہرگز واپس نہ آتا ۔

اس قول کے ذریعے اقبال نے ولایت اور نبوت میں فرق نمایاں کیا ہے ۔ اگرچہ نبوت اور ولایت دونوں، علم کے ذریعے ہیں لیکن دونوں میں واضح فرق ہے ۔ انبیائے کرامؑ کے ہاں نہ وہ اعمال و افکار ہیں نہ مشقتیں اور ریاضتیں جن کا تعلق صوفیا کی روحانی تربیت سے ہوتا ہے اور جن کی بدولت وہ ترقی کے مدارج طے کرتے ہیں ۔ ولایت ایک ایسی چیز ہے جس کو حاصل کرنے کے لیے ذاتی محنت و کوشش کرنا پڑتی ہے ۔ اس کے برعکس، نبوت اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کی جاتی ہے ۔ ولایت ایک روحانی مقام ہے جبکہ نبوت ایک منصب ۔ کہ روحانی اور مادی دنیا کی اصلاح اور تعمیر جس کی ذمہ داری ہے ۔ اس لیے شعورِ ولایت اور شعورِ نبوت اپنی حقیقت میں بالکل مختلف ہیں ۔ چنانچہ اسلامی شریعت نے نبوت و رسالت کا مقام ولایت ہی نہیں، علم کے ہر ممکن ذریعے سے افضل اور اس کے انکار کو کفر قرار دیا ہے کیونکہ نبوت کا مقصد اللہ کے عطا کردہ علم اور حکمت کی روشنی میں ایک نئی اخلاق فضا کا قیام ہے جس میں پرورش پا کر فرد اپنے کمال تک پہنچتا ہے ۔ ایک صوفی یا ولی کو اللہ تعالیٰ کا انتہائی قرب حاصل ہوتا ہے تو وہ اس کی لذت اور سرور میں گم ہو کر دنیا و مافیہا کو بھلا بیٹھتا ہے ۔ اس کے برعکس نبی اس کیفیت سے لذت حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ دنیا پر بھی اثر انداز ہوتا ہے اور لوگوں کی زندگی میں انقلاب لانے کی کوشش کرتا ہے ۔ اس عملی جدوجہد سے نبی کی ذات میں موجود اوصاف کو ظاہر ہونے کا موقع ملتا ہے اور دوسری طرف علم و عمل کی دنیا میں تبدیلی واقع ہوتی ہے اور تاریخ ایک نئی کروٹ لیتی ہے ۔

انبیائے کرام کی جدّوجہد کی قدروقیمت جاننے کے لیے ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ وہ کس قسم کے انسان پیدا کرنا چاہتے تھے، ان کی تعلیم و تربیت سے نوعِ انسانی کی ذہنی و اخلاق، سیاسی اور اجتماعی زندگی نے کیا صورت اختیار کی، ان کی دعوت سے کس قسم کا معاشرہ وجود میں آیا اور کس طرح کی تہذیب و ثقافت پروان چڑھی۔ یہی وہ بنیادی نکتہ ہے جس کی وضاحت اقبالؔ کرنا چاہتے ہیں، لیکن وہ علم و حکمت کے میدان میں مسلمانوں کے کارنامے گنانے کے بجائے مناسب خیال کرتے ہیں کہ ان تصوّرات کو سامنے لایا جائے جن کی بدولت اسلامی تہذیب و ثقافت کی صورت گری ہوئی۔ اور اس سلسلے میں وہ سب سے پہلے ختمِ نبوّت کے تصور پر بحث کرتے ہیں جس کے بغیر اسلامی ثقافت کی روح تک رسائی محال ہے۔

ختمِ نبوّت کی اہمیّت پر روشنی ڈالنے سے پہلے ہمیں انسانی زندگی میں 'وحی' کی اہمیّت کی وضاحت کرنی ہوگی۔ اقبالؔ نے قرآن مجید کے حوالے سے بتایا ہے کہ 'وحی' خاصۂ حیات ہے اور ایسا ہی عام ہے جیسے زندگی۔ یہ دوسری بات ہے کہ زندگی کے ارتقاء کے مختلف مرحلوں میں اس کے انداز میں بھی تبدیلی واقع ہوتی رہتی ہے۔ پودے کی نشوونما، حیوان کا اپنے ماحول سے مطابقت پیدا کرنا، اور پھر انسان کا خدائی ہدایت سے فیض یاب ہونا 'وحی' کی مختلف شکلیں اور درجے ہیں۔ انسان کے لیے 'وحی' کا کام حقائق کا انکشاف ہے۔ یہ بات یوں بھی کہی جا سکتی ہے کہ 'وحی' تھوڑے وقت میں ایسے حقائق کا انکشاف کردیتی ہے جن تک مشاہدے اور تجربے کے ذریعے برسوں میں بھی نہیں پہنچا جا سکتا اور یہ حصولِ علم کا ایسا واسطہ ہے جس کے ذریعے وقت کے عنصر کو خارج کیا جا سکتا ہے اور انسان فی الفور حقائق سے آشنا ہوسکتا ہے۔

شروع شروع میں جب انسانی عقل ابتدائی مرحلے میں تھی تو قدرت نے انسان کی سہولت کے لیے انبیائے کرام کو لگاتار مبعوث کیا تاکہ وہ 'وحی' کی بدولت لوگوں کی رہنمائی کا فریضہ انجام دیں، انھیں معروف و منکر سے آگاہ کریں اور ان کے اخلاق و کردار کی اصلاح کے لیے دنیا و آخرت کی کامیابیوں کے دروازے کھول دیں۔ اس بنا پر شعورِ نبوّت کا فائدہ یہ ہوا کہ اس کی موجودگی میں انسانوں کو امورِ زندگی کا فرداً فرداً فیصلہ کرنے کی ضرورت نہ رہی۔ بلکہ نبی کی طرف سے مہیّا کی گئی ہدایت اور راہنمائی ان کی مددگار اور محافظ رہی۔ لیکن جب انسانی عقل ترقی کرتے کرتے ایک خاص مرحلے پر پہنچ گئی جس کے لیے اسے تیار کیا جا رہا تھا اور جس پر پہنچ کر وہ اپنی محنت سے علم حاصل کرنے کی صلاحیت سے مالا مال ہوگئی تو نبوّت

کے سلسلے کو ہمیشہ کے لیے ختم کرنا اور عقلِ استقرائی (۱۱) کو ترقی کرنے کا موقع دینا ضروری ٹھہرا جس کی مدد سے انسان علمی اور سائنسی انداز سے کائنات کا مشاہدہ اور مطالعہ کر کے تسخیرِ کائنات کی جدّوجہد میں آگے بڑھ سکے۔ اس بناء پر حضور نبی کریمؐ کی بعثت کو زمانے کا ایک ایسا مقام قرار دیا جاسکتا ہے جہاں پرانی دنیا ختم ہوگئی اور اس کے ساتھ ہی تجربے اور مشاہدے سے بے نیاز رہ کر محض فکر کی بدولت وجود میں آنے والے فلسفیانہ نظریات کا غلبہ بھی ختم ہوگیا، اور ٹھیک اس مقام سے ایک نئی دُنیا کا آغاز ہوا جس میں مشاہدے، تجربے اور تحقیق و جستجو کی اہمیت تسلیم کی جانے لگی۔ اسی لیے اقبال نے نبی کریمؐ کو قدیم و جدید دنیاؤں کے درمیان واسطہ قرار دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یوں نظر آئے گا جیسے پیغمبر اسلامؐ کی ذاتِ گرامی کی حیثیت دنیائے قدیم اور جدید کے درمیان ایک واسطے کی ہے۔ بہ اعتبار اپنے سرچشمہ وحی کے آپ کا تعلق دنیائے قدیم سے ہے لیکن بہ اعتبار اس کی روح کے، دنیائے جدید سے۔ یہ آپ ہی کا وجود ہے کہ زندگی پر علم و حکمت کے وہ تازہ سرچشمے منکشف ہوئے جو اس کے آئندہ رُخ کے عین مطابق تھے۔ لہٰذا اسلام کا ظہور جیسا کہ آگے چل کر خاطر خواہ طریق پر ثابت کر دیا جائے گا، استقرائی عقل کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوّت چونکہ اپنی معراجِ کمال کو پہنچ گئی، لہٰذا اس کا خاتمہ ضروری ہوگیا۔ اسلام نے خوب سمجھ لیا تھا کہ انسان ہمیشہ سہاروں پر تو زندگی بسر نہیں کر سکتا، اس کے شعورِ ذات کی تکمیل ہوگی تو یوں ہی کہ وہ خود اپنے وسائل سے کام لینا سیکھے۔" (۱۲)

اس سے یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ اب نبوّت کی رہنمائی کی ضرورت باقی نہیں رہی۔ اس ضرورت کی تکمیل کا اہتمام خود قدرت نے رسولِ کریمؐ کی بعثت سے کیا ہے۔ آپؐ پر ایمان لانے کے بعد مزید کسی نبی پر ایمان لانے کی حاجت نہیں رہتی کیونکہ آپؐ کی ہدایت ہر اعتبار سے کامل ہے اور ساری دنیا کے انسانوں کے لیے ہے خواہ ان کا تعلق کسی علاقے یا زمانے سے ہو، اس لیے حضورؐ پر نبوّت کی تکمیل کر دی گئی۔ آپؐ کے بعد اگر کوئی شخص نبوّت کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کو قبول کرنے کا کوئی جواز نہیں۔ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ اُسے خدا کی طرف سے الہام یا القا ہوتا ہے تو یہ صرف اسی کے لیے حجّت ہوسکتا ہے، دوسرے لوگوں کے لیے

نہیں۔ حضورؐ کی تشریف آوری کے بعد نوعِ انسان ایسے ہر دعوے کی بے چوں وچرا پابندی سے آزاد ہے جس کا تعلق علم کے کسی فوق الفطرت سرچشمے سے ہو۔ ہر شخص کا حق ہے کہ وہ اس قسم کے دعوے پر تنقید کرے۔ یہی وہ آزادی ہے جس پر انسانی ترقی کا انحصار ہے کیونکہ تنقید اور تحقیق وجستجو کی اس آزادی نے علم وفن کی ترقی کی راہ ہموار کی۔ اس لیے یہ کہنا بالکل درست ہے کہ اسلام کا ظہور عقلِ استقرائی کا ظہور ہے۔

کیونکہ عقلِ استقرائی مشاہدے، تجربے اور مطالعے کی بدولت کام کرتی ہے، اس لیے اسلام نے علم کے ذرائع میں مشاہداتِ باطن کے علاوہ سائنس اور تاریخ کو بھی شامل کیا ہے۔ حضورؐ کی آمد کے بعد کسی کے روحانی اور باطنی مشاہدات کے ذریعے حاصل ہونے والا علم دلیل اور حجت نہیں بن سکتا کیونکہ اس میں بھی غلطی اور خطا کا ایسا ہی امکان ہے جیسا علم کی کسی دوسری شکل میں۔ لہٰذا اس کو پرکھنے کے لیے بھی ایک معیار کی ضرورت ہے، اور وہ معیار قرآنِ مجید اور سنّتِ رسولؐ کی صورت میں ہمارے پاس موجود ہے۔ جو باطنی کیفیت یا مشاہدہ اس معیار کے مطابق ہے، وہ قابلِ قبول ہے بصورتِ دیگر اس کا رد کرنا ہی بہتر ہے۔ باطنی مشاہدات کی علمی حیثیت پر گفتگو کے علاوہ اقبالؔ نے یونانی افکار کی نوعیت کا بھی جائزہ لیا ہے۔ ان کے خیال میں شروع شروع میں مسلمانوں نے قرآنِ مجید کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی اور اس بناء پر انہوں نے قرآنِ پاک کا مطالعہ بھی یونانی افکار کی روشنی میں کیا، لیکن آخر ان پر یہ حقیقت آشکار ہوگئی کہ قرآنِ مجید کی دعوت یونانی افکار کے بالکل خلاف ہے۔ قرآنِ مجید میں کائنات کی محسوس اور ٹھوس حقیقتوں پر زور دیا گیا ہے اور غور وفکر کی دعوت دی گئی ہے۔ اس کی بدولت اسلامی تہذیب وثقافت کی حقیقی رُوح کو برسرِ کار آنے کا موقع ملا اور یونانی افکار کی تردید کی راہ ہموار ہوتی۔

اسلامی ثقافت سے زیرِ اثر یونانی فلسفے کے خلاف جو عقلی بغاوت ہوئی، اُس کا مظاہر فکر کے ہر شعبے میں ہُوا۔ اس سلسلے میں مسلمانوں کے عقلی رویّوں پر بحث کرتے ہُوئے، اقبالؔ نے الاشعری (م ۳۲۴ھ)، نظام (م ۲۳۱ھ/ ۸۴۵ء) اشراقی[۱۳]، ابنِ تیمیہ (م ۷۲۸ھ/ ۱۳۲۸ء) ابوبکر رازی (۳۱۳ھ/ ۹۲۵ء) البیرونی (م ۴۴۰ھ/ ۱۰۴۸ء) کندی (م ۲۶۰ھ/ ۸۷۴ء) اور ابنِ حزم (م ۴۵۶ھ/ ۱۰۶۴ء) کی فکری کاوشوں کا ذکر کیا ہے جنھوں نے استقرائی انداز اپنایا اور سائنسی منہاج Scientific Method کی راہ ہموار کی۔ اقبالؔ کہتے ہیں کہ اس منہاج کا سہرا مغرب کے بجائے مسلمانوں کے سر ہے۔ راجر بیکن Bacon نے

اندلس کی اسلامی درس گاہوں میں علم و حکمت کا درس لیا۔ اُس کی تصنیف اوپس ماژس Opus Majus پر ابن الہیثم (م۔۴۳۰ھ/۱۰۳۹ء) کی بصریات اور ابنِ حزم کے اثرات نمایاں ہیں۔ یورپ نے آخرکار اس حقیقت کو تسلیم کر لیا کہ سائنسی منہاج دراصل مسلمانوں کی دریافت ہے، جیسا کہ بریفالٹ اپنی کتاب 'تشکیلِ انسانیت' The Making of Humanity میں لکھتا ہے:

"یہ آکسفورڈ اسکول میں ان کے جانشین تھے جن سے راجر بیکن نے عربی اور علوم عربیہ کی تعلیم پائی۔ لہٰذا تجربی منہاج کی اشاعت پر فخر کرنے کا حق راجر بیکن کو پہنچتا ہے نہ اس کے مشہور نام کو۔ راجر بیکن کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ مسیحی یورپ میں اُس کا شمار اسلامی سائنس اور منہاجِ سائنس کے مبلغین میں ہوتا ہے۔ وہ یہ کہتے کبھی نہیں تھکا کہ اگر اُس کے معاصرین کو سچ مچ علم کی تلاش ہے تو انہیں چاہیے عربی زبان اور عربی علوم کی تحصیل کریں۔ رہی یہ بحث کہ منہاج تجربی کس کی ایجاد ہے - - - - - - سو یہ بھی ایک نمونہ ہے اُن زبردست غلط بیانیوں کا جو مغربی تہذیب کے مبدا و مآخذ کے بارے میں کی جاتی ہیں۔ اس لیے کہ بیکن کا زمانہ آیا تو عربوں کا تجربی منہاج سارے یورپ میں پھیل چکا تھا اور لوگ بڑے اشتیاق سے اس کی طرف بڑھ رہے تھے۔" (ص ۲۰۲)

"سب سے بڑی خدمت جو عربی تہذیب و ثقافت نے جدید دُنیا کی کی ہے، وہ سائنس ہے۔ گو اس کے ثمرات بہت آگے چل کر ظاہر ہوتے۔ یہ عظریت اپنی پوری شان اور قوت سے نمودار ہوا تو اس وقت جب اسلامی اندلس تاریکی کے پردوں میں چھپ چکا تھا۔ لیکن یہ صرف سائنس ہی نہیں جس سے یورپ کے اندر زندگی کی ایک نئی لہر دوڑ گئی، اسلامی تہذیب و تمدن کے اور بھی متعدد اور گوناگوں اثرات ہیں جن سے یورپ میں پہلے پہل زندگی نے آب و تاب حاصل کی۔" (ص ۲۰۲)

"پھر اگرچہ مغربی تہذیب کا کوئی پہلو نہیں جس سے اسلامی

تہذیب وثقافت کے فیصلہ کن اثرات کا پتہ نہ چلے۔ لیکن اس کا سب سے بڑا اور روشن ثبوت اس طاقت کے ظہور سے ملتا ہے جو عصرِ حاضر کی مستقل اور نمایاں ترین قوت اور اس کے غلبے اور کارفرمائی کا سب سے بڑا سرچشمہ ہے۔ ہمارا مطلب ہے علومِ طبیعیہ اور رُوحِ علم کے ظہور سے۔" (ص ۱۹۰)

"پھر اگر ہم علومِ طبیعیہ میں عربوں کے مرہونِ منّت ہیں تو اس لیے نہیں کہ انہوں نے بڑے بڑے انقلاب آفریں نظریوں کی بناء رکھی بلکہ اس سے بھی بڑھ کر کسی اور چیز، یعنی سائنس کی ہستی اور وجود کے لیے۔ دنیائے قدیم کو جیسا کہ ہم دیکھ آتے ہیں، عہدِ قبلِ سائنس کی دنیا تصوّر کرنا چاہیے۔

اہلِ یونان کے ہاں فلکیات اور ریاضی کی حیثیت ایک باہر سے لائی ہُوئی چیز کی تھی جسے یونانی تہذیب و تمدّن نے ہمیشہ اجنبیّت اور مغایرت کی نگاہوں سے دیکھا۔ یونانی، خیالات میں نظم و ترتیب پیدا کرتے۔ تعمیمات اور نظریوں سے کام لیتے۔ لیکن یہ امر کہ صبر اور محنت سے تحقیق و تدقیق کی طرف قدم اٹھائیں، یہ دیکھیں کہ اثباتی اور قطعی علم بہ دیر اور آہستہ آہستہ تھوڑا تھوڑا کر کے جمع ہوتا ہے، سائنس کے منہاجات بڑے نازک اور دقیق ہیں، مشاہدات میں ایک ایک چیز پر مسلسل اور مستقلاً نظر رکھنا پڑتی ہے، یہ سب باتیں یونانی مزاج کے خلاف تھیں۔ بجز ایک استثنا، یعنی اسکندریہ کے کہ یہی ایک مقام تھا جہاں قدیم کلاسیکی دنیا نے سائنس کا مطالعہ صحیح زاویہ، نظر سے کیا۔ للٰذا ہم جسے سائنس کہتے ہیں، یورپ میں اس کا ظہور تحقیق و تفتیش کی جس نئی رُوح کی بدولت ہُوا، وہ نتیجہ تھی اس کے نئے نئے منہاجاتِ تحقیق، منہاجِ تجربی، مشاہدے، پیمائش اور ریاضی کی ایک ایسی شکل میں نشوونما کا جس سے اہلِ یونان سرتاسر بے خبر تھے۔ یہ نئی روح اور نئے منہاجات یورپ میں پہلے تو عربوں ہی کے ذریعے۔" (ص ۱۹۰)

اسلامی ثقافت نے علم و حکمت کی جستجو میں ٹھوس اور محسوس چیزوں پر توجہ مبذول کر کے سائنسی منہاج دریافت کیا۔ اس کے علاوہ، اس کے زیر اثر محسوس اور مرئی کائنات سے غیر محسوس اور غیر مرئی دنیا کی طرف جو فکری حرکت ہوئی، اقبال اس کو بھی سامنے لانا چاہتے ہیں۔ مسلمان صوفیہ اور مفکرین نے ہمیشہ یہ خواہش اور کوشش کی کہ وہ کائنات کی لامحدود وسعتوں کو اپنی گرفت میں لائیں۔ اس بناء پر انہیں زمان و مکاں کے مسئلے پر توجہ دینا پڑی۔ بطلیموس (م تقریباً ۱۶۸ء) سے لے کر نصیر الدین طوسی (م ۶۷۲ھ/ ۱۲۷۴ء) تک ریاضی کی دنیا میں سکون اور جمود کی کیفیت چھائی رہی۔ طوسی نے پہلی مرتبہ اس جمود کو توڑنے کی کوشش کی، اور پھر البیرونی پہلا شخص ہے جس نے کائنات کو ایک ساکن وجود ٹھہرانے کے تصور پر تنقید کی۔ اس کے نزدیک کائنات ایک بنی بنائی شے نہیں۔ بلکہ ایک ایسی شے کی حیثیت رکھتی ہے جو ابھی بن رہی ہے۔ اسی بناء پر خوارزمی (م ۲۲۰ھ/ ۸۳۴ء) نے جب حساب سے الجبرے کی طرف قدم بڑھایا تو اس نے عدد کے تصور کو قدر کے بجائے نسبت Relation سے بدل دیا۔ گویا حساب میں اعداد کی قیمتیں متعین اور اس بناء پر ساکن تھیں جبکہ الجبرے میں جو علامات استعمال کی جاتی ہیں (لا، ما وغیرہ) ان کی قیمتیں پہلے سے متعین نہیں ہیں۔ یہ رجحان ظاہر کرتا ہے کہ مسلمانوں کے نزدیک سکون کے بجائے حرکت کائنات کا بہت بڑا اصول ہے۔

ریاضی میں ترقی کے ساتھ ساتھ مسلمانوں نے ارتقاء کا تصور بھی قائم کیا جو کائنات کے حرکی تصور کا نتیجہ تھا۔ جاحظ (م ۲۵۵ھ/ ۸۶۹ء) نے سب سے پہلے ان تبدیلیوں کی طرف اشارہ کیا جو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کی وجہ سے جانوروں میں رونما ہو جاتی ہیں۔ جاحظ کے اس تصور کو البیرونی اور ابن مسکویہ (م ۴۲۱ھ/ ۱۰۳۰ء) نے ایک باقاعدہ نظریے کی شکل دی۔ اُس نے اپنی کتاب "الفوز الاصغر" میں زندگی کے چار درجے قرار دیے ہیں:

۱۔ معدنیات: اس درجے میں چیزوں میں حرکت کی صلاحیت نہیں ہوتی۔

۲۔ نباتات: اس مرحلے پر چیزوں کو تھوڑی بہت حرکت کی طاقت مل جاتی ہے۔ پودے، شاخیں نکالتے اور بیجوں کے ذریعے اپنی نوع کا سلسلہ جاری رکھتے ہیں۔ پودے ترقی کر کے تناور درخت میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ انگور اور کھجور کے درخت نباتات کے ارتقاء کی آخری منزل ہیں۔

خصوصاً کھجور کی بعض خصوصیات حیوانی زندگی کی خصوصیات سے ملتی جلتی ہیں۔

۳۔ حیوانات : اس مرحلے میں چیزیں شعوری طور پر حرکت کرنے کے قابل ہوتی ہیں۔ چوپایوں میں گھوڑا اور پرندوں میں عقاب حرکت کے اعلیٰ ترین نمونے ہیں۔ بندر کا تعلق بھی زندگی کے اسی درجے سے ہے جو ارتقاء کے اعتبار سے انسان سے صرف ایک درجہ پیچھے ہے۔ اس مقام پر حیوانیت گویا انسانیت کے دروازے پر آ کھڑی ہوتی ہے۔

۴۔ انسان : اس درجے میں زندگی میں شعوری حرکت کے علاوہ قوتِ تمیز اور روحانیت اعلیٰ پیمانے پر نمودار ہوتی ہے اور انسان تہذیب و تمدن کی دنیا میں قدم رکھ دیتا ہے۔

حکماء کے علاوہ صوفیہ نے بھی زمان و مکاں کے مسئلے پر بحث کی ہے۔ اس سلسلے میں اقبالؒ، فخر الدین عراقی (م ۶۸۸ھ/ ۱۲۹۹ء) اور خواجہ محمد پارساؒ (م ۸۲۲ھ/ ۱۴۲۰ء) کا ذکر کرتے ہیں۔ انہوں نے عراقی سے منسوب رسالے [۱۴] کا خلاصہ بھی پیش کیا ہے۔

مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں کہ مکاں کی تین قسمیں ہیں:

۱۔ جس کا تعلق مادی چیزوں سے ہے

۲۔ جو غیر مادی چیزوں سے متعلق ہے

۳۔ جو ذاتِ الٰہی سے تعلق رکھتا ہے

جس مکاں کا تعلق بنیادی چیزوں سے ہے، اس کو مزید تین قسموں میں بانٹا گیا ہے:

اوّل : بڑے بڑے جسموں والی چیزوں کا مکاں جس میں ہم وسعت دیکھتے ہیں۔ حرکت کے لیے وقت کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں ہر جسم کی اپنی جگہ ہے جسے دوسری جگہ منتقل ہونے کے لیے مزاحمت سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔

دوم : لطیف جسموں والی چیزوں کا مکاں مثلاً ہوا اور آواز کا مکاں جس میں جسم اگرچہ ایک دوسرے کی مزاحمت کرتے ہیں اور ان کی حرکت میں بھی وقت صرف ہوتا ہے، لیکن ان میں اور بڑے بڑے جسموں کے وقت میں نمایاں فرق ہے۔ مثلاً آواز کی لہروں کو دیکھیے تو مادی جسموں کے وقت کے مقابلے میں ان کے وقت کی کوئی حقیقت ہی نہیں ہے۔

سوم : نور یا روشنی کا مکاں ۔ روشنی کا مکاں ہوا اور آواز کے مکاں سے مختلف ہے۔ سورج کی روشنی دیکھتے ہی دیکھتے دنیا میں پھیل جاتی ہے ۔ چراغ کی روشنی ہوا کی موجودگی کے باوجود سارے کمرے میں پھیل جاتی ہے ۔ گویا روشنی کا مکاں ہوا کے مکاں سے کہیں زیادہ لطیف ہے ۔

سارے مکان ایک دوسرے کے قریب موجود رہتے ہیں لیکن ہم ان میں فرق اور امتیاز نہیں کر سکتے سوائے اس کے کہ ان کا عقلی تجزیہ یا روحانی طور پر مشاہدہ کریں۔ مثلاً گرم پانی میں آگ اور پانی جیسی متضاد چیزیں جمع ہیں ۔ دونوں کا تعلق الگ الگ مکاں سے ہے اور ایک دوسرے کے انتہائی قریب ہونے کے باوجود باہم مختلف ہیں ۔ اسی طرح روشنی کے مکاں میں بیک وقت ایک سے زیادہ روشنیاں حرکت کرتی ہیں مگر کسی کو مزاحمت کا سامنا نہیں کرنا پڑتا ۔

اس بحث سے عراقی نے اس مکاں کی وضاحت میں مدد لی ہے جس کا تعلق غیر مادی اجسام مثلاً ملائکہ سے ہے ۔ اس مکاں میں بھی چیزوں کی حرکت وقت کی پابند ہے ، البتہ روح زمان و مکاں سے آزاد ہے ۔ آخر میں اس مکاں کا درجہ آتا ہے جس کا تعلق ذاتِ الٰہی سے ہے ، جو ان سب مکانوں پر حاوی ہے اور ہر قسم کے نقص اور خامی سے پاک !

اقبال کہتے ہیں کہ چونکہ عراقی ریاضی سے ناواقف تھا اور اس کے ذہن پر کائنات کے ساکن ہونے کا یونانی تصور کسی حد تک غالب تھا ، اس لیے اُس نے اللہ کی ذات سے متعلق زمانے کو حرکت اور تغیّر سے عاری قرار دیا ، حالانکہ صحیح نقطۂ نظر یہ ہے کہ کائنات اضافہ پذیر ہے اور ہر لمحہ اس میں تبدیلی اور ترقی ہو رہی ہے ۔ اس حقیقت کو ابنِ مسکویہ کے بعد سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ ابنِ خلدون نے پیش کیا۔[۱۵]

ابنِ خلدون سے قبل دو قسم کے تصوّرات عام تھے :

۱ ۔ زمانے کی کوئی حقیقت نہیں جیسا کہ زینو اور افلاطون کا خیال تھا ۔

۲ ۔ زمانہ ایک دائرے میں گردش کرتا رہتا ہے ۔ ہراقلیطس اور رواقیئین اس تصوّر کے علمبردار تھے ۔

البتہ ابنِ مسکویہ اور البیرونی نے قرآن حکیم کی روشنی میں زمانے کی حرکت پذیری اور ارتقائی حالت کا تصور پیش کیا ۔ ابنِ خلدون کو یہی نقطۂ نظر ورثے میں ملا تھا ۔ اس بنا پر اُس نے زمانے کا جو تصوّر قائم کیا ، وہ حرکت اور تغیّر سے عبارت تھا ۔ اور اس اعتبار سے وہ مشہور فرانسیسی فلسفی

برگساں (م ۱۹۴۱ء) کا پیش رو قرار پاتا ہے۔

ابن خلدون کے تصورِ تاریخ کی رُو سے زندگی عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے جس کے دوسرے معنی مسلسل تبدیل ہونے اور تخلیق کرتے رہنے کے ہیں۔ علامہ اقبال کی نظر میں یہ کسی مسلمان ہی کا کام ہو سکتا تھا کہ وہ ایسے نظریہ تاریخ کی بنیاد رکھے کیونکہ قرآن مجید ہی نے سب سے پہلے باقاعدہ طور پر تاریخ پر غور و خوض کرنے کی دعوت دی۔ اس کی رُو سے تاریخ کسی واقعے کی تفصیل سے زیادہ اُس کی صحت جاننے اور اُس سے نتائج اخذ کرنے کا نام ہے۔ اس بناء پر تاریخ کے لیے عقلی معیار کی تلاش و جستجو لازمی قرار پاتی ہے۔ قرآن کی اس تعلیم کے زیرِ اثر مسلمان، تاریخ پر غور و خوض کرنے، تاریخی واقعات کی صحت پر پرکھنے، حضورؐ کے ارشادات اور سیرت مرتب کرنے اور اس ضمن میں مختلف راویوں کے مستند حالات قلمبند کرنے پر آمادہ ہوتے۔ مسلمانوں کی ان کوششوں سے تاریخ مجموعہ واقعات نہ رہی، علم کا ایک اہم ذریعہ قرار پائی، اور اس کے علاوہ افراد کی زندگی کی داستان کے بجائے قوموں اور ملتوں کی رُوداد حیات بن گئی جس پر غور کر کے انسان اپنی غلطیوں کی اصلاح کر سکتا اور اپنے حال اور مستقبل کو بہتر بنا سکتا ہے۔

اس سلسلے میں اقبال، ابن اسحاق (م ۱۵۰ - ۱۵۲ھ) طبری (م ۳۱۱ھ/ ۹۲۳ء) اور مسعودی (م ۳۴۶ھ/ ۹۵۷ء) جیسے مشہور مؤرخین کا ذکر کرتے ہیں جنھوں نے تاریخ کو بطور علم ترقی دینے میں نمایاں خدمات انجام دیں۔ مسلمانوں نے قرآنی انداز میں تاریخ پر غور کیا تو اس کی بدولت وہ دو بڑے اصول دریافت کرنے کے قابل ہوتے:

۱۔ نوعِ انسانی ایک جسم 'نامی' ہے۔ ساری دنیا کے انسان ایک ہی نوع کے افراد ہیں اور رماد ہی بنیاد پر ان میں فرق اور امتیاز کرنا جائز نہیں۔

۲۔ زمانہ ایک حقیقت ہے اور زندگی عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے اور یہ کہ زمانے کی حرکت کا راستہ پہلے سے متعین نہیں۔

ابن خلدون کے ہاں ایک حد تک ان اصولوں کی تائید ملتی ہے۔ اس نے تاریخ کو علم کا سرچشمہ قرار دیا اور یہ ثابت کیا کہ قوموں کا محاسبہ انفرادی اور اجتماعی، دونوں لحاظ سے کیا جاتا ہے اور ان کے اعمال کا بدلہ اس دنیا میں بھی مل جاتا ہے۔ اس کے نزدیک قوموں کی زندگی کا مطالعہ ہمیں نامی اجسام کے طور پر کرنا چاہیے۔ یعنی یہ کہ قومیں پیدا ہوتی ہیں، ترقی کرتی ہیں اور زوال سے دوچار ہو جاتی ہیں۔ گویا گردشِ ایام سے ایک نئی جماعت وجود لیتی یا اُبھر کر سامنے آتی ہے۔ ابتدائی مرحلے

طے کرتی، سلطنت کی شکل اختیار کرتی اور پھر بالغ ہو جاتی ہے۔ اس مرحلے پر اس سے بڑے بڑے کمالات ظاہر ہوتے ہیں۔ پھر اس کا وجود پھیل جاتا اور اُس پر موٹاپا طاری ہو جاتا ہے۔ پھر وہ بڑھاپے کے مرحلے میں داخل ہوتی ہے اور آخر کار زوال سے دوچار ہو جاتی یا فنا کے گھاٹ اُتر جاتی ہے۔ ابنِ خلدون اس عروج و زوال کو اس قوم یا سلطنت کی تقدیر قرار دیتا ہے جس کا راز خود اس کے ضمیر میں پوشیدہ ہوتا ہے۔ گویا یہ ایک عمرانی اصول ہے اور دنیا کی کوئی قوم، دولت وحکومت یا سلطنت ومملکت اس اصول سے بچ نہیں سکتی۔

ابنِ خلدون کا یہ نظریہ اپنے اندر کچھ خامیاں بھی رکھتا ہے۔ ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ اس کی رائے میں تاریخ کی حرکت کا رُخ خطِ مستقیم کے مطابق نہیں، دائرے کی صورت میں ہے۔ یعنی جس طرح موسموں کے تبدیل ہونے کا سلسلہ جاری ہے کہ بہار، گرمی، سردی، خزاں وغیرہ موسم یکے بعد دیگرے آتے اور چلے جاتے ہیں۔ اس طرح ابنِ خلدون نے انسانی زندگی کی حرکت کو موسمی تغیّر کے حوالے سے دیکھا اور افراد کی عمر کے مختلف درجوں کا اطلاق قوموں کے عروج وزوال پر کیا ہے۔ دراصل اس کا نقطۂ نظر جزوی اور قبائلی ہے۔ وہ بالخصوص قبائل کے حوالے سے بحث کرتا اور قبائلی ریاستوں کے عروج وزوال کی عمر کم وبیش ۱۲۰ سال مقرّر کرتا ہے۔ اس کے نزدیک قبائلی عصبیّت تہذیب کی اصل قوّت ہے جس کی بدولت شہر بنتے ہیں اور تہذیب ترقی کرتی ہے، لیکن شہر کے پھیلاؤ سے عصبیّت کمزور پڑجاتی ہے جس کے نتیجے میں ریاست اور تہذیب، دونوں فنا کے گھاٹ اُتر جاتی ہیں۔ ابنِ خلدون مجموعی انسانی تہذیب کو موضوعِ بحث نہیں بناتا جبکہ اقبال کے نزدیک انسانی ترقی کا سلسلہ ساری نسلِ انسانی تک وسیع ہے اور نسلِ انسانی کی ترقی کا انحصار عقائد و افکار کی قوّت پر ہے۔ توانا اور صحت مند عقائد کی بدولت قومیں عروج سے ہمکنار ہوتی اور عقائد کی کمزوری کی بنا پر زوال کی بھینٹ چڑھ جاتی ہیں [۱۶]

ابنِ خلدون سے تقریباً پانچ سو سال بعد اوسوالڈ شپنگلر نے اس موضوع پر قلم اُٹھایا۔ عروج وزوال کے جس قانون کو ابنِ خلدون نے جماعتوں، قبیلوں، سلطنتوں اور قوموں پر لاگو کیا تھا، اسی کو بعض تبدیلیوں کے ساتھ شپنگلر نے تہذیبوں پر لاگو کیا[۱۷]

شپنگلر نے 'زوالِ مغرب' میں مندرجہ ذیل تین ثقافتوں پر بحث کی ہے اور ہر ایک کی امتیازی خصوصیات واضح کی ہیں:

۱۔ کلاسیکی ثقافت Classical Culture

اس کو قدیم یا یونانی ثقافت بھی کہا جاتا ہے۔ اس کی نمائندگی قدیم یونان اور ہندوستان وغیرہ ممالک کرتے ہیں۔ اس ثقافت کے زیر اثر زندگی بسر کرنے والے افراد کے پیش نظر ماضی اور مستقبل کے بجائے صرف زمانہ حال ہوتا ہے۔ زندگی کی بے ثباتی پر یقین، تاریکی سے لگاؤ مرکزیت کا میلان، خارج کے بجائے داخل کی طرف توجہ پائی جاتی ہے۔ یہ لوگ سیر و سفر اور سیاحت کے بجائے کسی مقام پر چپ چاپ بیٹھ کر غور و فکر یا گیان دھیان میں مصروف رہنے کو بہتر خیال کرتے ہیں۔

۲۔ مجوسی ثقافت Majian Culture

شرق اوسط کے ممالک اس ثقافت کے دائرے میں آتے ہیں۔ ان ملکوں میں یہودیت عیسائیت، قدیم کلدانی مذہب، زرتشتی مذہب اور اسلام کا عمل دخل رہا ہے۔ ان لوگوں کے ہاں مافوق الفطرت عناصر پر یقین اور تقدیر پرستی عام ہے۔ روشنی اور تاریکی، نیکی اور بدی کے درمیان جنگ جاری ہے۔ فرد کے بجائے معاشرے کی بقا زیادہ اہمیت رکھتی ہے اور ایک الوہی قوت پر ایمان لانے کو ترجیح دی جاتی ہے۔ اس تہذیب میں کیوں اور کب کو اہمیت حاصل ہے۔

۳۔ فاوسٹی ثقافت Faustian Culture

اس کو مغربی یا یورپی ثقافت بھی کہا جاتا ہے اور شپنگلر نے اس کو گوئٹے کے مشہور کردار 'فاؤسٹ' کے حوالے سے فاوسٹی ثقافت Faustian Culture کا نام دیا ہے۔ اس ثقافت کی خصوصیت حرکت ہے جو ایک خاص منزل کی طرف جاری ہے۔ اس میں داخل سے خارج کی طرف توجہ کرنے کی روایت عام ہے۔ اس میں علمی سطح پر کیا اور کیسے کو اہمیت ملی جو ایک سائنسی انداز نظر اور موجودہ زمانے کی تمام سائنسی ترقیوں کا سبب ہے۔ معاشرتی سطح پر اس ثقافت میں فرد کی انفرادیت کو لائق احترام خیال کیا گیا ہے۔

شپنگلر نے تہذیب و ثقافت پر جو بحث کی ہے، وہ یقیناً فکر انگیز اور لائق قدر ہے لیکن اس نے جو نتائج اخذ کیے ہیں اور جو اصول بنائے ہیں، ان میں سے بعض حقیقت پر مبنی نہیں ہیں، مثلاً ان کا یہ کہنا کہ مغربی ثقافت کا یونانی ثقافت کے برعکس رجحان اس کی اپنی پیداوار ہے کیونکہ دنیا کی کسی تہذیب کا اس سے پہلے یا بعد کی کسی تہذیب سے کوئی تعلق نہیں ہوتا اور ہر تہذیب کا ایک خاص نقطۂ نظر ہوتا ہے جس کو سمجھنے کی صلاحیت دوسری تہذیبوں کے افراد میں عموماً نہیں ہوتی۔ اس طرح اُس نے اُن اثرات کا انکار کرنے کی کوشش کی ہے جو مغربی تہذیب نے اسلام سے

قبول کیے ہیں، ورنہ تہذیبوں کا ایک دوسرے سے اثر پذیر ہونا ایک فطری امر ہے۔ اور اسلام نے جس طرح یورپی ثقافت کو متاثر کیا ہے، وہ بھی روزِ روشن کی طرح واضح حقیقت ہے۔

شپنگلر نے ایک غلطی تو یہ کی کہ مغرب کے کارنامے کو مبالغے سے پیش کیا۔ اور دوسری ٹھوکر یہ کھائی کہ اُس نے اسلام کو مجوسی ثقافت کے دائرے میں رکھ کر دیکھا اور اسلام کی ماہیت کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ اگر وہ اسلام کے تصورِ تقدیر اور تصورِ زمان ومکان کی اصلیت سے آگاہ ہو جاتا تو بہت ممکن ہے کہ وہ اسلامی ثقافت کو مجوسی ثقافت کے ذیل میں شمار نہ کرتا اور اسلامی ثقافت کی امتیازی حیثیت اور اُس کے بنیادی محرکات سے آگاہ ہو کر وہ لازمی طور پر یہ تسلیم کر لیتا کہ مغربی ثقافت نے جو استقرائی رویّہ اختیار کیا اور علم وفن کے میدان میں جو ترقی کی، اُس کے پس منظر میں مسلمان مفکّرین کی کوششیں کارفرما تھیں۔ اگر یہ نہ ہوتیں تو یورپ کی نشأۃِ ثانیہ کی تحریک وجود میں نہ آتی اور وہ جہالت کی تاریکی سے نجات پا کر علم وعقل کی روشن دنیا میں قدم نہ رکھ سکتا۔ اقبال کے اس نقطۂ نظر سے قدرتی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر یورپ اسلامی تہذیب سے متاثر ہو کر اپنے انداز میں ترقی کر سکتا ہے تو ملّتِ اسلامیہ بھی اس سے بہت کچھ حاصل کر کے اپنے طور پر ترقی کی منازل طے کر سکتی ہے۔

حواشی

۱۔ سید عبدالواحد معینی و محمد عبداللہ قریشی (مرتبین)، مقالاتِ اقبال، لاہور، آئینۂ ادب، اشاعت دوم، ۱۹۸۲ء، ص: ۷۴۔۹۹

۲۔ ایضاً ص: ۱۵۴۔۱۸۳

خطبے کا انگریزی عنوان ہے:

The Muslim Community--A Sociological Study

خطبے کے انگریزی متن کے لیے دیکھیے رفیع الدین ہاشمی، تصانیفِ اقبال کا تحقیقی و توضیحی مطالعہ، لاہور، اقبال اکادمی، ص: ۴۴۹۔۴۶۸

۳۔ ایضاً ص: ۲۸۰۔۲۸۱

۴۔ محمد حنیف شاہد، اقبال اور انجمن حمایتِ اسلام، لاہور، کتب خانۂ انجمن حمایتِ اسلام، جولائی ۱۹۷۶ء، ص: ۱۱۰۔۱۱۳

اس لیکچر کے بعض اقتباسات کے لیے دیکھیے:

محمد رفیق افضل (مرتب)، گفتارِ اقبال، لاہور، ادارہ تحقیقاتِ پاکستان، جنوری ۱۹۶۹ء، ص: ۲۴۔۲۵

۵۔ بشیر احمد ڈار (مرتب)، انوارِ اقبال، کراچی، اقبال اکادمی، ۱۹۶۷ء، ص: ۲۸۷۔۲۹۷

۶۔ Oswald Spengler (۲۹ مئی ۱۸۸۰ء ۔ ۸ مئی ۱۹۳۶ء)

ریاضی، فلسفے اور تاریخ کا جرمن ماہر۔ اس نے جرمن زبان میں زوالِ مغرب پر قلم اُٹھایا اور ۱۹۱۸ء میں اپنی کتاب شائع کی، لیکن جنگِ عظیم اوّل کے بعد اس نے ۱۹۲۱ء میں اس پر نظرِ ثانی کی اور ۱۹۲۳ء میں اس کو دوبارہ چھپوایا۔ اس کی بدولت وہ عالم گیر شہرت سے ہمکنار ہوا۔ دنیا کی بڑی بڑی زبانوں میں اس کتاب کے ترجمے ہوئے۔ انگریزی ترجمہ C.F. Atkinson نے The Decline of the West کے عنوان سے

نے کیا جو دو جلدوں میں لندن سے شائع ہُوا۔ اقبال نے اس کتاب کا عمیق مطالعہ کیا تھا اور اس کے متعدد صفحات پر یادداشتیں تحریر کی تھیں، ملاحظہ کیجیے:

Muhammad Siddiq, *Descriptive Catalogue of Allama Iqbal's Personal Library*, Lahore, Iqbal Academy Pakistan, P.98-99.

۷- Islamic Culture کی آخری جلد ۷۶ - ۱۹۷۵ء میں شائع ہُوئی۔ غالباً اس کے بعد رسالہ بند ہو گیا۔

۸- Mohammed Marmaduke Pickthall کے یہ خطبات کتابی صورت میں The Cultural Side of Islam کے نام سے شائع ہو چکے ہیں۔ اس کتاب کا اُردو ترجمہ شیخ عطاء اللہ ایم اے کے قلم سے شائع ہو چکا ہے۔

۹- کلچر اور اس سے متعلق امُور پر بحث کے لیے دیکھیے:

ڈاکٹر وحید عشرت، پاکستانی ثقافت کی تشکیل، لاہور، پاکستان فلسفہ اکادمی، ۱۹۷۷ء ص ۱۵ تا ۲۶

۱۰- سید نذیر نیازی نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں انگریزی الفاظ کو قیاسی طور پر فارسی میں منتقل کیا ہے کیونکہ انہیں اصل قول نہیں مل سکا تھا۔ لطائف قدوسی کے حوالے سے یہ عبارت اعجاز الحق قدوسی نے 'اقبال کے محبوب صوفیہ' (ص: ۳۴۶) میں نقل کی ہے۔

۱۱- عقل دو طریقوں سے کسی معاملے کا تصفیہ اور مسئلے کا حل پیش کرتی ہے، ایک استخراجی Deductive اور دوسرا استقرائی Inductive کہلاتا ہے۔ کلیات کی روشنی میں جزئیات کو سمجھنا استخراج اور جزئیات کی روشنی میں کسی کلیے یا حقیقت تک پہنچنا استقراء کہلاتا ہے۔ دونوں صورتوں میں نتیجہ ایک ہی برآمد ہوتا ہے تاہم طرزِ استدلال اور دائرہ عمل دونوں کا مختلف ہے۔ استخراجی طریقِ فکر عموماً مابعد الطبیعی مسائل میں کارآمد ہے جبکہ استقرائی اسلوب طبعی حقائق کی چھان بین میں کام آتا ہے۔ عقلِ استقرائی کی مدد سے انسان اسرارِ کائنات کی گرہیں کھولتا، تسخیرِ کائنات کی راہ ہموار کرتا اور ایجاد و اختراع کے میدان میں قدم آگے بڑھاتا ہے۔ اسلام اپنے اپنے موقع محل پر دونوں طریقوں کے استعمال کا قائل ہے۔

۱۲۔ علامہ اقبال، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ (اُردو) لاہور، بزمِ اقبال، مئی ۱۹۸۳ء ص: ۱۹۳ - ۱۹۴

۱۳۔ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ مقتول (م ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء) مصنف حکمت الاشراق کی طرف اشارہ ہے۔

۱۴۔ علامہ اقبال نے عراقی کا نام تو لکھا ہے لیکن یہ نہیں بتایا کہ اُس نے اپنی کس کتاب میں زمان و مکان پر بحث کی ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم نے فکرِ اقبال اور ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے 'اقبال کا تصورِ زمان و مکان' میں عراقی ہی کے حوالے سے اس موضوع پر بحث کی ہے لیکن وہ بھی عراقی کی تصنیف کی نشاندہی نہیں کر سکے۔ علامہ اقبال نے حضرت پیر مہر علی شاہ گولڑویؒ کے نام اپنے مکتوب محررہ ۸ر اگست ۱۹۳۳ء میں لکھا ہے کہ مولوی سید انور شاہ نے انہیں عراقی کا رسالہ 'فی درایۃ الزمان' دیا تھا۔ لیکن عراقی کے کسی تذکرہ نگار نے اس کا ذکر نہیں کیا۔ فنِ تصوف میں اس کی دو کتابیں، 'لمعات' اور 'اصطلاحاتِ صوفیہ' بہت مشہور ہیں، ان میں بھی اس موضوع پر بحث نہیں ملتی۔ احمد منزوی نے فہرست نسخہ ہائی خطی فارسی (ج ۲ ص ۸۴۲) میں زیرِ نظر کتاب کے متعدد مخطوطوں کا ذکر کیا ہے اور اس کے دو نام درج کیے ہیں:

۱۔ غایۃ الامکان فی معرفت الزمان والمکان۔

۲۔ غایۃ الامکان فی درایۃ المکان۔

مولانا امتیاز علی عرشی کی تحقیق کی رُو سے اس کا پہلا نام صحیح ہے اور اس کے مصنفوں میں دو نام آتے ہیں:

۱۔ تاج الدین محمود بن خداداد اشنہی یا شیخ محمود اشنوی (سنِ وفات نامعلوم) اور

۲۔ عین القضاۃ ابوالفضائل عبداللہ بن محمد المیانجی الھمدانی (م ۵۲۵ھ/۱۱۳۱ء)۔

عین القضاۃ کے حالات میں ایسے کسی رسالے کا ذکر نہیں ملتا اس لیے یہی کہا جا سکتا ہے کہ یہ رسالہ محمود اشنوی کی تحریر ہے۔

(تفصیل کے لیے دیکھیے: مولانا امتیاز علی خان عرشی، اقبال اور عراقی (مقالہ) نقوش، اقبال نمبر ۱ شمارہ ۱۲۱، ص: ۱۲۶ - ۱۳۳ نیز مقالات جشنِ اقبال صدی، شعبۂ اقبالیات پنجاب یونیورسٹی، لاہور، ص: ۶۱ - ۷۲)

لیکن حال ہی میں ایک کتاب 'غایۃ الامکان فی درایۃ المکان' کے نام سے منظرِ عام پر آئی

ہے جو عین القضاۃ ھمدانی سے منسوب کی گئی ہے ۔ اس کی تسوید اور ترجمے کا کام لطیف اللہ صاحب نے انجام دیا ہے ۔ یہ کتاب مکتبہ ندیم کراچی نے شائع کی ہے ۔ لطیف اللہ صاحب نے زیرِ نظر رسالے اور عین القضاۃ ھمدانی کی زندگی کے واقعات اور اس کی دیگر تصانیف کے اسلوب میں مماثلت دکھا کر ثابت کیا ہے کہ یہ رسالہ عین القضاۃ ھمدانی کی تصنیف ہے اس سے پہلے ایران میں بھی یہ رسالہ رحیم فرمنش کے زیرِ اہتمام عین القضاۃ ہی کی تصنیف کے طور پر شائع ہو چکا ہے ۔ لطیف اللہ صاحب نے متن کے ساتھ ساتھ ترجمہ بھی دیا ہے ۔ کتاب اور مصنف کے تعارف کے علاوہ انہوں نے سلطان المشائخ محبوب الٰہی رح (م ۷۲۵ ھ) کا سیر الاولیاء سے اقتباس اور خواجہ محمد پارساؒ (م ۸۲۲ ھ) کی تصنیف فصل الخطاب میں سے فی تحقیق المکان والزمان فی معرفتہ المکان کے ضمن میں بعض عرفاء کے کلام کے کچھ حصے بھی نقل کیے ہیں۔

۱۵ - ابنِ خلدون کی تاریخ کا نام ہے "کتاب العبر و دیوان المبتداء و الخبر فی ایام العرب والعجم والبربر و من عاصرہم ذوی السلطان الاکبر" ۔ اس کے دو لفظوں عبر اور ایام ہی سے تاریخ کی تعریف اور مقصد واضح ہو جاتا ہے ۔ عصرِ حاضر کے ایک محقق محسن مہدی کی رُو سے لفظ 'عبر' کے لغوی معنی ہیں ایک جگہ سے دوسری جگہ سفر کرنا، منتقل ہونا وغیرہ اور اصطلاحی معنی ہیں آگاہی حاصل کرنا، اندرونی بات تک پہنچنا، تعبیر پیش کرنا وغیرہ ۔ اس سے ظاہر ہے کہ ابنِ خلدون کے نزدیک تاریخ، افراد و شخصیات کی ساکن رُوداد نہیں بلکہ ایسی تفصیل ہے جس میں واقعات بطور ایک سلسلۂ عمل ظہور پذیر ہو کر، مستقبل کی طرف سفر کر کے ، انسانی سرگرمیوں کے اہم سنگِ میل بن کر ، آگے کے لیے حرکت کا ایک ذریعہ بنتے جاتے ہیں (دیکھیے ڈاکٹر سید محمد عبد اللہ ، اقبال اور ابنِ خلدون ، اورینٹل کالج میگزین شمارہ خاص ، ۱۹۸۲ء ص : ۴۰۲)

۱۶ - ایضاً ص : ۴۲۲ - ۴۲۳

۱۷ - تفصیل کے لیے دیکھیے :

ڈاکٹر وزیر آغا ، اقبال اور شپنگلر (مقالہ) ، منتخب مقالات اقبال ریویو (مرتبہ ڈاکٹر وحید قریشی) ، لاہور اقبال اکادمی ، مارچ ۱۹۸۳ء ، ص : ۱۷۱ - ۱۸۰

عبد الحمید کمالی ۔ اسپنگلر ، اقبال اور مسئلۂ تقدیر (مقالہ) ، ایضاً ص : ۱۳۵ - ۱۵۸

دانش

رایزنی فرہنگی جمہوری اسلامی ایران اسلام‌آباد کا سہ ماہی فارسی اردو تحقیقی مجلہ

- ایران میں فارسی زبان و ادب کے جدید رجحانات ۔
- برصغیر پاکستان و ہند میں فارسی ادب اور ایران شناسی پر تحقیق کی رفتار۔
- ایران اور برصغیر میں فارسی ادبیات سے متعلق شائع ہونے والی کتب پر نقد ونظر ۔
- اور ایران و برصغیر کے ثقافتی اشتراکات کے بارے میں مقالات شائع کرتا ہے ۔

رایزنی فرہنگی جمہوری اسلامی ایران

مکان ۲۵ ، گلی ۲۷ ، ایف ۶/۲ ۔ اسلام‌آباد (پاکستان)