اقبال کا فلسفۂ انقلاب

ڈاکٹر وحید عشرت

علامہ محمد اقبال کا فلسفۂ انقلاب ان کے خدا، کائنات، تاریخ، فرد اور معاشرے کے بارے میں حرکی تصورات سے پھوٹتا ہے۔ انھوں نے خدا، کائنات، تاریخ، فرد اور معاشرے کے بارے میں سکونی تصورات کی حامل مابعد الطبیعیات کو رد کر کے قرآن کے تصورِ توحید پر ایک ایسی نئی مابعد الطبیعیات کی تشکیل کی جو حرکت و عمل پر اصرار کرتی ہے۔ جمود، سکون اور ثبات کے وہ تمام نظریات اقبال نے قرآن کے منافی قرار دیئے جو یونانی بالخصوص افلاطون کے نظریۂ امثال اور فلسفۂ سکون کے تحت مسلمانوں میں در آئے تھے اور انھوں نے تصوّف اور ترکِ دنیا کے خیالات اور رجحانات کے ذریعے مسلمانوں میں بے عملی اور دنیا سے بے رغبتی پیدا کی۔ محمد اقبال نے ان کو اپنی شدید تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے انھیں قرآن کی روح کے برعکس قرار دیا۔ علامہ نے اپنے خطبات کے دیباچے کے پہلے جملے میں یہ واضح کر دیا کہ "قرآن پاک کا رجحان زیادہ تر اس طرف ہے کہ "فکر" کی بجائے "عمل" پر زور دیا جائے" تو عمل اور حرکت کی وہ مابعد الطبیعیات جس کی تشکیل اقبال نے کی وہ گرچہ ان کی شعریات میں بھی موجود ہے مگر ان کے خطبات میں اس کی واضح طور پر تفہیم ہوئی ہے۔ چنانچہ خطبات کے عنوانات ہی یہ ظاہر کرتے ہیں کہ وہ انتخراجی منطق پر متشکل ہونے والی تصوری منہاجِ علم کو قبول کرنے کی بجائے مطالعۂ فطرت، مطالعۂ تاریخ اور فرد کی اپنی نفسی کیفیات کے مطالعہ سے ایک ایسے ٹھوس حسی منہاجِ علم کو اساسِ علم بناتے ہیں جو منطق کے استقرائی اسلوب پر متشکل ہوئی ہو۔ لہٰذا اس استقرائی منہاجِ علم سے تشکیل پانے والے فکر اور وجدان میں علامہ ایک نامیاتی رشتے کی موجودگی سے مذہبی مشاہدے کی

اہمیت کو جتلاتے ہیں اور مذہب اور علم، فکر اور وجدان اور وجدان کی اعلیٰ صورت وحی میں ایک نامیاتی رشتہ پیدا کر کے مذہبی مشاہدے کو بھی دوسرے عمرانی علوم کی طرح سائنسی ذریعۂ علم کے طور پر قبول کرنے کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ اقبال کے پہلے دونوں خطبات کا بنیادی مقصد وحی اور وجدان کو جدید نفسیات اور علوم کے پس منظر میں خود اساسِ علم کے طور پر پیش کرنا تھا تاکہ اس کی اساس پر ایک نئی دنیائے علم سامنے لائی جائے اور جدید علوم و فنون کی پیشرفت کے حوالے سے قرآن کے معارف کا مطالعہ کرتے ہوئے علم کی نئی دنیا آباد کی جائے جس کی مابعد الطبیعیات کی اساس خالصتاً قرآن ہو۔

اس سے پہلے کہ میں اقبال کے فلسفۂ انقلاب پر بات کروں میں یہ عرض کرنا ضروری سمجھتا ہوں کہ انقلاب کی اصطلاح عام طور پر سیاسی تصور کی جاتی ہے جس کا مطلب یکا یک اور یک لخت کایا پلٹ اور فوری تغیر یا تبدیلی ہے۔ پھر اس تبدیلی کے ساتھ توڑ پھوڑ یا دوسرے لفظوں میں تخریب برائے تعمیر کا تصور بھی شامل ہو جاتا ہے۔ تیسری دنیا کے ممالک میں مارشل لا یا کسی اور طریقے سے حکومت کا تختہ الٹ جانے اور کسی آمر یا نئے حکمران کے تختِ حکومت پر براجمان ہونے کو بھی انقلاب سمجھا جاتا ہے۔ انقلابِ روس، انقلاب فرانس وغیرہ میں لاکھوں انسانوں کا مارا جانا اور نئی حکومتوں کا قیام بھی انقلاب کہلایا۔ موجودہ دور میں انقلاب کے اس لفظ کی حیثیت ایک نوحے کے سوا کچھ نہیں سمجھی جاتی کیونکہ سیاسی انقلابات سے عوام جس تبدیلی کی توقع کرتے ہیں وہ بعد میں نظر نہیں آتی۔ انقلاب محض ہاتھوں کی اور چہروں کی تبدیلی تک محدود ہو کر رہ جاتا ہے اور انقلاب کے نام پر اپنی طرح کے چند نئے چہرے سامنے آجاتے ہیں۔ تیسری دنیا بالخصوص پاکستان میں مارشل لاؤں سے لفظ انقلاب چونکہ چیک کر رہ گیا ہے لہٰذا دانشوروں کے ساتھ ساتھ عام آدمی کو بھی اس لفظ سے وحشت محسوس ہونے لگی ہے۔ مگر میں نے چونکہ انقلاب کا اطلاق ایک ایسی ذہنی اور فکری تبدیلی پر کیا ہے جو ایک نئے تہذیبی، تمدنی اور ثقافتی تغیر و تبدل کا باعث بنے لہٰذا انقلاب کے اسی مفہوم کو پیش نظر رکھا جائے جس سے مراد ذہن و فکر اور سوچ میں ایک نئی تبدیلی ہے جو رفتہ رفتہ نئے نظام کا باعث بنتی ہے۔ ارتقا کا لفظ میں نے اس لیے استعمال نہیں کیا کہ ارتقا ایک تصور یا نظام کا خود اس کی اپنی اساس پر ہوتا ہے مثلاً مغربی طرزِ تصوریت کا ارتقا مگر اقبال کسی پرانے نظام کا اپنے افکار میں ارتقا نہیں چاہتا۔ مادی مابعد الطبیعیات کی اساس پر وہ اپنے نظام میں ارتقا نہیں چاہتا بلکہ مادی تصوریت اور مابعد الطبیعیات سے الگ وہ

نئے طبیعیات کے انکشافات کی روشنی میں ایک نئی روحانی مابعدالطبیعیات کی اپنے نظام میں تشکیل کرتا ہے جو ارتقائیں انقلاب سے عبارت ہے جس کا خاصہ سکون نہیں حرکت ہے لہٰذا جب میں اقبال کا فلسفۂ انقلاب کہتا ہوں تو میں انقلاب کو زیادہ بڑے اور وسیع تناظر میں استعمال کرتا ہوں، اقبال اسلام کو چونکہ ایک تمدنی اور ثقافتی تحریک سمجھتے تھے لہٰذا میں انقلاب کو اس تمدنی اور ثقافتی تبدیلی سے موسوم کر رہا ہوں جو اقبال ہی، فکری، تمدنی، تہذیبی اور ثقافتی سطح پر لانا چاہتے تھے۔ اقبال راتوں رات حکومت کا تختہ الٹ کر اور توڑ پھوڑ کے عمل کو انگیخت کر کے کوئی نظام لانے کے خواہاں نہ تھے بلکہ وہ اصل انقلاب کائنات کے مادی مابعدالطبیعیاتی نظام کے بالمقابل کائنات کے ایسے مابعدالطبیعیاتی نظام کے نقیب بن کر سامنے آئے جس کی اساس روحانی تھی۔ اپنے اس نکتہ نظر کی توجیہہ انہوں نے مادہ کے روایتی تصورات کے خلاف نئی طبیعیات کے انکشافات سے کی جن کی روشنی میں مادہ اب محسوس سے غیر محسوس اور ناقابلِ تحویل سے اب قابلِ تحویل حالت میں تبدیل ہو گیا تھا اور ذرہ کے پھٹ جانے اور الیکٹرون پروٹون کے انرجی یا توانائی کی صورت میں بدل جانے اور توانائی کے استعمال کے بعد ناپید ہونے سے مادہ کے قابلِ فنا ہونے کے تصور پر اپنی مابعدالطبیعیات کی اساس رکھی اور کائنات کی اصل مادی کی بجائے روحانی قرار دی اس مابعدالطبیعیاتی فکر میں انقلاب سے اقبال نے مذہب کی توجیہہ کی اور مذہب کو استقرائی سائنس کی نئی علمی بنیاد فراہم کی۔ پھر وجدان اور فکر میں ایک نامی رشتہ کی تلاش اور مذہبی تجربے کو بھی ہمارے دیگر تجربات کی طرح سائنسی قرار دے کر اقبال نے علم کی ایک نئی شاہراہ دریافت کی یوں اسلام اور اس کے اصولِ توحید کی اپنے خطبات میں نئی عمرانی، تہذیبی اور تمدنی توجیہات کر کے سماج، ریاست اور معیشت کے نئے اور اجتہاد کو اہل پارلیمان کے سپرد کر کے نئی فقہ کی تشکیل کے لیے نئے اصول ہائے فقہ کی طرف اشارے کیے جن سے ایک نیا عمرانی اور تہذیبی ڈھانچہ تیار کیا جا سکتا ہے، یوں یہ فکر اقبال کی معروف معنوں میں مسلم دنیا میں انقلاب کی پیوندکاری ہی تھی جس نے اقبال کی سرزمین کو پاکستان کا روپ دیا اور قائداعظم جیسی عظیم قیادت فراہم کی۔ اس مضمون کا یہی مقصد ہے کہ اس علمی، فکری اور تہذیبی انقلاب کو بروئے عمل لانے کے لیے بھی اقبال کی طرف رجوع کیا جانا چاہیے تاکہ ہم اقبال کے تصورات کی روشنی میں پاکستان میں اسلامی انقلاب کی نیو رکھ سکیں اور پاکستان ایک جدید اسلامی فلاحی ریاست کے قالب میں اقبال

کے فلسفۂ انقلاب کی روشنی میں ڈھل سکے اور عالمِ اسلام اتحاد اور عمل کی نئی اساس پاکر اپنی نشاۃ ثانیہ کی منزل حاصل کر سکے۔

اقبال کی حرکی مابعد الطبیعیات کی اساس وجودِ مطلق یا خدا کے حرکی تصور پر استوار ہے۔ اقبال ارسطو کی طرح خدا کو "غیر متحرک محرک" The unmmoved Mover تصور نہیں کرتا۔ ارسطو سمجھتا تھا کہ خدا کو غیر متحرک محرک تصور کر کے ہی اسے تمام تر حرکت کا منبع قرار دیا جا سکتا ہے اور اگر خدا کو بھی متحرک تصور کیا جائے تو پھر حرکت کا محرک کسی اور کو تصور کرنا پڑے گا، لہٰذا خدا حرکتوں اور تبدیلیوں کے ہلتے سلسلے کی وہ اولین علت ہے جو بذاتِ خود غیر متحرک ہے کیونکہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ خدا بھی متحرک ہے تو ظاہر ہے کہ ہمیں یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اوس کی حرکت کی کبھی توجیہہ و تشریح نہ ہو سکے گی۔ چنانچہ ارسطو کہتا ہے کہ خدا وہ اولین علت ہے جو کائنات کی حرکت کا باعث ہے لیکن فی نفسہٖ حرکت اور تغیر سے ماورا ہے۔ مگر جب ارسطو خدا کی حیثیت کو ذہنی یا عقلی قرار دے کر کہتا ہے کہ خدا فکر ہے تو وہ فکر اور اس کے معروض کے حوالے سے خدا کو ایک عمل اور حرکت مان لیتا ہے، مجرد فکر کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا۔ نہ فکر غیر متحرک اور بے عمل ہو سکتی ہے۔ فکر کا حرکت خاصہ Property ہے۔ اب جب ارسطو خود کہتا ہے کہ خدا تفکرِ فکر Thinking Thought ہے تو دراصل ارسطو یہ کہنا چاہتا ہے کہ خدا کی فکر خود اس کے اپنے بطون میں ہے اور اس کی حرکت خود اس کی اپنی ذات میں ہے کسی اور شے یا معروض پر اس کی حرکت اور فکر کا مدار نہیں وہ اپنی حرکت کا محرک بھی خود ہے وہ حرکت کے لیے یا فکر کے لیے کسی اور کا محتاج نہیں بلکہ اس کی حرکت اور فکر بذاتہٖ ہے۔ وہ اپنی فکر اور حرکت پر خود ہی قادر و مختار ہے۔ خدا کو غیر متحرک مان کر بھی چونکہ مسئلہ حل نہیں ہوتا لہٰذا اقبال کے نزدیک خدا کا تصور بھی حرکی ہے تاہم اس کی یہ حرکت خود اپنی ذات میں ہے جس کی نوعیت کا وہ خود ہی جاننے والا ہے، وہ ارسطو کی طرح حرکت کی علت اولیٰ نہیں بلکہ خود سراپا حرکت اولیٰ ہے وہ اپنا موضوع اور معروض خود اپنی ذات میں رکھتا ہے۔ لہٰذا اس کی فکر بھی اس کے اپنے مخصوص زمان و مکان میں اس کے ازلی اور ابدی کمال سے متعلق ہے بلکہ اس کے حوالے سے زمان و مکان اور ازلی اور ابدی کی حدود بھی بے معنی ہیں کیونکہ یہ ازل و ابد اور زمان و مکان انسانی فکر کے تراشے ہوئے ہیں جو اس کے آگے اپنی معنویت کھو دیتے ہیں۔

اقبال کا فلسفۂ انقلاب

اقبال کے تصورِ الٰہ یا تصورِ ذاتِ باری کے حوالے سے پروفیسر علی عباس جلالپوری نے اپنی کتاب اقبال کا علم کلام میں مفصل بحث کی ہے۔[۱۹] ذاتِ باری کے ماورائی اور سریانی تصورات یعنی خدا کائنات سے ماورا ہے یا خدا کائنات میں جاری و ساری ہے، کے حوالے سے علی عباس جلالپوری کے نزدیک اقبال سریانی تصورِ الٰہ کے قائل تھے تاہم میرا خیال یہ ہے کہ اقبال کو ماورائی اور سریانی تصورات الٰہ کے حوالے سے کسی ایک تصورِ الٰہ میں بریکٹ کرنا نامناسب ہے اس لیے کہ اقبال کے اپنے تصورات میں سریانی تصورات کی نفی پائی جاتی ہے۔ اقبال نے سریانی اور سامی یا ماورائی تصورات سے الگ خود اسلام کے تصورِ خدا کو قبول کیا جس میں وہ ایک قادرِ مطلق اکمل، مستقل بالذات ہستی ہے جو ہمارا شخصی خدا بھی ہے، اس کائنات سے ماورا بھی ہے اور یہ کائنات اس کے لامحدود امکانات میں سے ایک امکان ہے لہٰذا علی عباس کا یہ کہنا کہ اقبال نے برگساں اور الیگزینڈر کی تقلید میں ارتقائی سریان کا نظریہ پیش کر کے الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیل جدید نہیں کی بلکہ وحدتِ وجود کے اس سریانی نظریے کو سائنٹیفک صورت بخش دی ہے جس کے خلاف وہ عمر بھر جہاد کرتے رہے، اقبال کے تصورِ خدا کی عدم تفہیم پر مبنی ہے۔ اقبال نے سریانیت اور ماورائیت دونوں میں سے کسی کو کلی طور پر قبول نہیں کیا بلکہ قرآنی تصورِ الٰہ پر زور دیا جو ماورائیت اور سریانیت دونوں کے تصورات کا بنیادی جوہر اپنے اندر سموئے ہوئے ہے جس کے تحت خدا ایک کامل و اکمل، قادرِ مطلق، مستقل بالذات، منزہ و ماورا ذات ہے جس نے کائنات کو اپنی صفت بدیع کے تحت عدم محض سے تخلیق کیا جو تخلیق کے عمل میں بروز و ارتقا پر اپنا انحصار رکھتی ہے، چنانچہ عالم فطرت کو حقیقی انا کی تخلیقی فعالیت کی ایسی تعبیر کہنا جو ارتقا کی موجودہ منزل میں انسانی نقطۂ نظر سے کی جاتی ہے اور جس کی وسعت پر کوئی حد قائم نہیں کی جا سکتی اور جس میں فطرت ایک زندہ اور ہر لحظہ پھیلتی ہوئی وحدت نامی ہے جس کی نشوونما پہ خارج سے کوئی حد قائم نہیں کی جا سکتی، اس کی کوئی حد ہے تو داخلی، اقبال کا تصورِ ماورائی تصورات اور سریانی تصورات کے توافق سے وجود میں آیا ہے۔ اقبال کو سریانیت اور ماورائیت سے زیادہ دلچسپی قرآن کے تصورِ خدا سے تھی جو ایک خدائے زندہ اور کائنات کے عمل تخلیق میں مؤثر قوت ہے وہ اپنے بندوں سے الگ تھلگ نہیں بلکہ ان سے گہرا ارتباط رکھتا ہے۔ اقبال نے تو وحدت الوجودی تصورات کو قبول نہیں کیا کیونکہ وحدت الوجود میں ہم مرتبۂ وجود سے اوپر نہیں اٹھتے جبکہ وحدت الشہود میں ذات کا مرتبہ، وجود سے بالاتر پاتا ہے۔[۲۰] اقبال کے تصورِ خدا کو

ایس۔ ایم رشید نے ہیگل کے تصورِ مطلق سے اسی طرح مستعار بنا دیا ہے جیسا کہ علی عباس جلالپوری نے سریانی اور ماورائی میں الجھا دیا ہے حالانکہ ہیگل کے تصورِ مطلق اور اقبال کے حیّ و قیوم خدا میں کوئی بھی فکری ہم آہنگی موجود نہیں۔ ڈاکٹر محمد معروف نے اپنی کتاب اقبال اینڈ ہز کنٹیمپریری ویسٹرن ریلیجس تھاٹ میں بجا طور پر کہا ہے کہ ایس ایم رشید اقبال کے اور ہیگل کے تصورات و افکار۔ ۔ ۔ ۔ کی درست طور پر تفہیم نہیں کر سکا اس لیے کہ ہیگل کے تصورِ مطلق اور اقبال کے تصورِ الٰہ میں کہیں بھی کوئی مماثلت سرے سے موجود ہی نہیں۔

خدا کا تصور اقبال کے نزدیک ایک قادرِ مطلق، اکمل اور مستقل بالذات ہستی کا ہے جو کائنات سے ماورا ہے اور کائنات اس کے لامحدود امکانات میں سے ایک امکان ہے، یہ کائنات اس کی صفتِ بدیع کی مظہر ہے۔ وہ سراپا حرکت ہے اس کی یہ حرکت خود اس کی اپنی ذات پر منحصر ہے جو کسی کمی پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اس کے حیّ و قیوم ہونے کی علامت ہے۔ وہ زمان و مکان کی قیود و حدود اور ازل اور ابد کی حدود سے بھی ماورا ہے۔ یہ زمان و مکان خود اس کی تخلیق ہیں۔ اس کی ذات پر ان حدود کا اطلاق نہیں ہوتا۔ وہ ذوالاصفات ذات ہے۔ صفات کبھی پردۂ امکان میں رہتی ہیں جب کوئی امکان بدیع سے ظہور پاتا ہے تو اس کی صفت کا اظہار ہوتا ہے اس کی ذات کی طرح اس کی صفات بھی بے بہر ہیں۔ ان کا بھی کوئی شمار نہیں۔ اقبال کے خدا کے اسی حرکی تصور سے کائنات کا حرکی تصور پھوٹتا ہے۔

کائنات جو سراپا حرکت ہے۔ خدا کی صفت بدیع کے نتیجے میں عدم محض سے عالمِ خلق میں آئی ہے۔ قرآنِ پاک نے خدا کو اللہ نور السموٰت والارض کہا ہے یعنی اگر خدا نے خود کو کسی چیز سے متشخص کیا ہے تو وہ نور ہے۔ نور وہ واحد صورت ہے جس میں خدا نے خود کو خود ظاہر کیا ہے۔ نور کسی منجمد شے کا نام نہیں وہ حرکت اور توانائی اور روشنی میں ظاہر ہے۔ اب کائناتی حوالے اور مادی انداز سے مشاہدہ کیجیے تو ایٹم یا جوہر کا ناقابلِ تقسیم ذرہ جب پھاڑا جاتا ہے تو وہ توانائی میں تبدیل ہو جاتا ہے اس کے اندر متحرک الیکٹرون اور پروٹون اور نیوٹرون توانائی کے کتنے مراکزِ حرکت میں دکھائی دیتے ہیں۔ یعنی مادہ اپنے انتہائی ناقابلِ تقسیم ذرے کے پھٹ جانے میں محسوس مادے سے نامحسوس قوت اور توانائی میں بدل جاتا ہے۔ یہ توانائی جسے جدید طبیعیات پھر نور میں قابلِ تحویل تسلیم کرتی ہے اس حقیقت کو ظاہر کرتی ہے کہ کائنات کا وجود خود ایک شمۂ نور ہے ایک موجِ نور یا نور کی ایک لہر کائنات کی حقیقت نور ہے۔ اب نورِ خدا اور نورِ کائنات

میں توافق و تطابق دیکھیے کہ کائنات نورِ خدا ہی کی ایک موج ہے اسی نور کی ایک تجلی طورِ پہ موسیٰ کے لیے اندازاً ہوئی تھی جو خدا سے نور کا صدور کائنات کے قالب میں ڈھل رہا ہے۔ کتنی ہی کائناتیں اس خدا کے نور سے مستفیض ہو رہی ہیں یا ہوں گی اور کتنی ہی کائناتیں خود پرتو نورِ خدا کے سمٹ جانے سے ختم ہو سکتی ہونگی اگر خدا سے موج نور کا صدور ہو کر کائنات کے قالب میں مجسم ہونا ایک ایسی حرکت کو ظاہر کرتا ہے جو خدا سے ہی مخصوص ہے گو اس کی نظیر ہی کوئی نہیں مگر اس کی تفہیم بھی کوئی مشکل نہیں۔ یہی موج نورِ تخلیق کائنات کی صورت میں مختلف اشیا کی صورت گر ہے۔ امتداد زمان و مکان صورت گر اشیا رہے۔ یہی موج نور جو خود سراپا حرکت ہے اپنے احتراقی تکثیفی، تکوینی، صعودی، نزولی، عمل انشعاع Radiation اور قانونِ انتشار سے مختلف قالبوں میں ظہور پذیر ہوتا اور حرکت سے سکون و ثبات کے نظاروں میں بدلتا ہوا نظر آتا ہے جب ہر شے متحرک ہے تو ایک متحرک شے دوسری متحرک شے کو ساکن دیکھے گی اس لیے کہ دونوں ایک ہی قوت اور رفتار سے حرکت میں ہیں۔ حرکت صرف اس وقت محسوس ہو گی جب حرکت کی رفتار اسٹائل اور صورت میں کوئی تبدیلی پیدا ہو۔ زندگی انرجی کو جسم میں ذخیرہ کرتی اور ارتقا یاب ہوتی ہے۔ حرکت کا مشاہدہ اس طور پر بھی کر سکتے ہیں کہ آپ کا وجود ہر لحظہ حرکت پذیر ہے آپ کے خلیات اور عضویے تبدیل ہو رہے ہیں۔ زمین حرکت میں ہے۔ پہاڑوں کی بھی افزائش ہوتی ہے۔ بے جان چیزیں اپنی ٹوٹ پھوٹ سے اپنی حرکت کو ظاہر کرتی ہیں؛ تاہم حرکت کا عمل ہر جسم کے ساتھ ان کی اپنی کیفیت اور کمیت سے مربوط ہے مگر حرکت ہر شے کا خاصہ ضرور ہے۔

زندگی بھی اسی نور کا خاصہ ہے۔ حرکت خود زندگی سے عبارت ہے۔ زندگی خود حرکت ہے۔ پہاڑوں میں اگر افزائش کا عمل ہے اور پہاڑ اپنے اوپر یا اپنے بطون میں موجود اشیاء کی افزائش کرتے ہیں تو اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ پہاڑ بھی زندگی رکھتے ہیں۔ ذرات میں اگر الیکٹرون اور پروٹون حرکت زن ہیں تو وہ ان ذرات کے اندر موجود زندگی کا مظہر ہیں۔ انسانی جسم کے عضویے اور خلیے زندگی کرتے اور حرکت پذیر ہوتے ہیں۔ زندگی اپنی مختلف سطحوں پر مختلف قالب اور اظہارات رکھتی ہے۔ جمادات، نباتات، حیوانات اور انسانوں میں زندگی مختلف درجات اور کیفیات میں حرکت کرتی اور صورتیں بدلتی نظر آتی ہے۔ مٹی کا وہ تودہ جو پیالہ بنتا ہے وہ تودے سے پیالے میں ڈھل کر اپنی زندگی کرتا ہے۔ زندگی کی بعض لطیف سطحوں اور درجات کا ہمیں بآسانی علم نہیں ہوتا مگر زندگی ہر شے میں موجزن اور ظہور پاتی اور

تبدیلی کے عمل کو جنم دیتی چلی جاتی ہے۔ اسی طرح شعور جو زندگی کا خاصہ ہے وہ بھی جمادات نباتات اور حیوانات میں موجود ہوتا ہے اس کی مختلف سطحیں ہوتی ہیں، بعض پتھروں میں چھونے سے تبدیلی واقع ہونے سے بعض پودوں کو چھونے سے ان کے مرجھا جانے اور رنگت بدل لینے سے ان میں شعور کی عکاسی ہوتی ہے۔ شعور بھی تکثیف اور لطیف ہونے کے عمل سے اپنی مختلف نوعیتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ انسان میں شعور کی ایسی سطح پائی جاتی ہے جس میں امتیاز کرنے، محسوس کرنے اور کسی عمل کو کرنے اور کسی سے خود کو روک لینے کی شعوری صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ صدیوں کے تواتر، تسلسل اور عمل سے آدم کی صورت میں جو انسان پیدا ہوا یا خدا نے تخلیق کیا وہ شعور کی جب اس سطح پر آیا کہ اس نے امتیاز کرنے کی صلاحیت پیدا کرلی تو اس کا اس کی پہلی سطح سے ابھار ہوا۔ وہ پھل جو اس نے کھایا وہ یہی تھا کہ وہ شعوری سطح پر امتیاز کرنے لگا اور اس نے اپنے اور اپنی جنس مخالف میں امتیاز کیا اور اس کی موجودگی کے امتیاز سے اس عمل کو جنم دیا جس کے لیے اسے جنت سے زمین کے مستقر پر منتقل کر دیا گیا انسانی یا آدم کے شعور کی اس حرکت پذیری سے زمین پر اس کی روئیدگی ہوئی اور اس نے اپنے اور اپنی جنس مخالف کے امتیاز سے یہ شعور حاصل کیا کہ وہ زندگی کو ایک نئے قالب میں حرکت زن کرنے کی صلاحیت سے بہرہ ور ہے، چنانچہ آدم اور حوا کے ذریعے زندگی نئے نئے قالب میں ڈھلنے لگی۔

نور، زندگی اور شعور کی یہ حرکت لاتعداد امکاناتِ ظہور میں سے ایک امکان کے واقع ہونے کا عمل ہے لہٰذا جو امکان ہو جاتا ہے وہ واقع بن جاتا ہے۔ تقدیر کسی امکان کا واقع ہو جانا ہے۔ جب کوئی معروض اپنی حرکت میں لاتعداد امکانات میں سے کسی ایک امکان کے چناؤ سے واقع ہو جاتا ہے تو وہ واقع ہونا اس معروض کی تقدیر اور مقدر ہوتا ہے۔ یہ مقدر پہلے سے متعین نہیں بلکہ ہر معروض لاتعداد امکانات سے ایک امکان کو چن کر اور وقوع ہو کر اپنا مقدر بناتا ہے۔ یعنی تقدیر لاتعداد کھلے امکانات میں سے کسی ایک وقوع ہونے والے امکان کا نام ہے۔ لہٰذا تاریخ جو لاتعداد واقعات کی ترتیب میں خود کو ظاہر کرتی ہے، وہ بھی کسی معروض کی لاتعداد امکانات میں سے کسی ایک امکان کے وقوع کی حرکت کا نام ہے۔ تاریخ امکان سے وقوع میں گردش کا عمل ہے۔ امکان سے وقوع چونکہ کسی معروض کا مقدر ہے جس کا انتخاب وہ اپنے لامحدود امکانات میں سے کرتا ہے۔ لہٰذا تاریخ کسی معروض کا مقدر ہے ۴۸

جو امکان سے وقوع میں آتا ہوا حرکت کرتا ہے۔ حرکت کی یہی وہ مابعد الطبیعیات ہے جو فکرِ اقبال کا خاصہ ہے اور جو اس کے خدا، کائنات اور تاریخ کے حرکی تصور پر اپنی اٹھان رکھتی ہے۔ خدا کائنات اور تاریخ کے اسی حرکی فلسفے پر اقبال کے تصورِ فرد اور تصورِ اجتماع یا معاشرے کی تشکیل ہوتی ہے۔

اقبال کی اس حرکی مابعد الطبیعیات میں فرد، خودی اور معاشرہ، بے خودی حرکی ہیں۔ خودی اقبال کے نزدیک انسان کی اپنی انفرادیت اور یکتائی کا وجدان ہے جس سے وہ اپنی شناخت پیدا کرتی اور اپنے عمل کا مستقر بناتی اور طے کرتی ہے۔ اپنی انفرادیت اور یکتائی کی شناخت کی اقبال کے نزدیک تین منازل ہیں جسے اقبال نے جاوید نامہ میں اور اپنے آخری خطبہ "کیا مذہب کا امکان ہے" کے آخر میں بیان میں کیا ہے۔

زندہ یا مردہ یا جاں بلب	از سہ شاہد کن شہادت را طلب
شاہد اوّل شعورِ خویشتن	خویش را دیدن بنورِ خویشتن
شاہد ثانی شعورِ دیگرے	خویش را بینی بہ نورِ دیگرے
شاہد ثالث شعورِ ذاتِ حق	خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق
پیش این نور ار بمانی استوار	حیّ و قائم چوں خدا خود را شمار
بر مقامِ خود رسیدن زندگی است	ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

ان اشعار میں اقبال کے فلسفۂ خودی کی تفسیر موجود ہے۔ خودی یا فرد اپنی شناخت تین سطحوں یا مرحلوں میں کرتا ہے۔ پہلی سطح پر وہ خود اپنی ذات کا مشاہدہ کرتا ہے اپنی صفات اپنے اعمال، اپنی آرزوؤں اور امنگوں کی روشنی میں اپنا تجزیہ کرتا ہے۔ اپنی ذات کا عرفان حاصل کرتا ہے کہ خود وہ کیا ہے۔ کیا وہ محض گوشت پوست کا ایک لوتھڑا ہے یا اس گوشت پوست کے لوتھڑے کے سوا کوئی اور چیز ہے جو اس کا تشخص یا اس کی پہچان کرتی ہے۔ فرد یا خودی بھی لامحدود امکانات میں سے ایک امکان کا واقع ہونا ہے۔ جو خدا اپنی صفت بدیع سے وقوع میں لاتا ہے اور خلق کرتا ہے۔ خودی ہماری سرگرمی اور عمل کے مرکز کی حیثیت سے منکشف ہوتی ہے۔ یہی مرکز بنیادی طور پر ہماری شخصیت کا لبطون البطون یعنی جوہر ہے۔ اسے ایغو سے موسوم کرنا چاہیے۔ ہماری پسند اور ناپسند، ہمارے فیصلوں اور ارادوں کے پیچھے یہی ایغو کارفرما ہوتا ہے۔ ایغو بلاواسطہ موجود اور حقیقی معنی کے طور پر منکشف ہوتا ہے۔ انجمکے وجود کا علم کسی طرح استنباطی نہیں ہے

بلکہ یہ خودی کا اپنا براہِ راست ادراک ہے، یہ وجدان ہے لہٰذا صرف وجدان ہی خودی کے وجود اور اس کے حقیقی ہونے کی سب سے یقینی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ غزالی خودی کو ذہنی حالتوں اور تجربوں سے بالا ایک جداگانہ شے قرار دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں وہ ایک ایسا جوہر ہے جو سادہ (یا بسیط) ناقابلِ تقسیم اور غیر متغیر ہے۔ انواع واقسام کے تجربات آتے جاتے رہتے ہیں۔ لیکن روحانی جوہر ہمیشہ جوں کا توں رہتا ہے۔ لیکن اس تعریف سے ہمیں خودی کی ماہیت کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ پہلے تو وہ ایک مابعد الطبیعی وجود ہے اور اسے اس لیے فرض کیا گیا ہے تاکہ اس سے ہمارے تجربات کی توجیہ ہو سکے لیکن کیا ہمارے تجربات اس میں اس طرح جاگزیں ہوتے ہیں جیسے کسی جسم میں رنگ ہو کیا وہ خودی سے ویسا ہی ربط رکھتے ہیں جیسے مادی جواہر سے کیفیات یا خصائص؟ یقیناً ایسا نہیں ہے۔ ثانیاً جیسا کہ کانٹ بتاتا ہے۔ تجربے کی وحدت پر روحانی جوہر کا بسیط ہونا اور نتیجۃً غیر متغیر ہونا منحصر سمجھا جاتا ہے لیکن اس وحدت سے نہ تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ناقابلِ تقسیم ہے نہ ہی یہ کہ وہ غیر متغیر ہے۔ ثالثاً یہ نظریہ دوسری لیتی ہوئی شخصیت کے نفسیاتی مظاہر کی توجیہ کرنے سے قاصر ہے۔ اب نفسیات خودی کو محض انسانی تجربات کا انبار سمجھتی ہے مگر یہ محض انسانی تجربات کا ذخیرہ تو نہیں اقبال خودی کو عقلیت اور تجربیت دونوں سے الگ ہو کر خود انسان کے اپنے باطنی شعور کی گہرائیوں پر توجہ دینے اور وجدان سے کام لینے پر ہی خودی کی ماہیت اور جوہر کے انکشاف کو منحصر تصور کرتے ہیں اگرچہ وجدان میں خودی کے اس انکشاف سے اظہار کو بڑی دقتوں کا سامنا ہے۔ اقبال کے نزدیک "خودی حسیات، احساسات اور تاثرات پیہم کا غیر منقطع بہاؤ ہے جو ہمارے اندر ایک تغیر بلا تواتر ہے یہ حرکت محض ہے جو احساسات کی گوناگونی کے پیچھے ایک وحدت کے طور پر موجود ہے جو ان کو آپس میں پرو دیتی ہے اور وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت کی شان پیدا کر دیتی ہے۔

ہمارے مذکرہ صدر بیان کے مطابق خودی بھی ایک حرکت محض ہے جو ہمارے غیر منقطع

احساسات اور تاثرات کے پیہم بہاؤ سے عبارت ہے اور جو ہمارے تجربات و احساسات میں ایک ایسی وحدت کے طور پر موجود ہے جو ان کو ایک لڑی میں پرو دیتی ہے اور یوں ہماری ذات کے "تجربات و احساسات شعور کی ایک متحرک وحدت کا نام ہے جو نت نئے تجربات اور ان کے لامحدود امکانات میں واقع ہونے کے عمل تواتر سے عبارت ہیں۔ دوسرے الفاظ میں انسانی خودی بھی شعور کی ایک تخلیقی رو کا نام ہے جو ہر گھڑی اپنے لامحدود امکانات کو فروغ میں لاتی ہوئی آگے ۵۱

بڑھتی ہے۔ خواہشِ اظہار جس کو آگے بڑھاتی رہتی ہے۔ اس انسانی انا میں ہم خدا کا جلوہ اسی طرح دیکھتے ہیں جس طرح لاتعداد پیالوں میں پڑے ہوئے پانی میں سورج کا جلوہ اس کی صورت اور حدت کے ساتھ دیکھتے ہیں یا موج دریا میں دریا کے طغیان اور سیلان اور دیگر مظاہرات کو جلوہ آرا دیکھتے ہیں۔ اوپر ہم نے جس طرح زندگی کے بارے میں بتایا کہ وہ جمادات، نباتات، حیوانات اور انسانوں میں سے درجہ بدرجہ صعود کرتی ہوئی آگے بڑھتی ہے اسی طرح شعور بھی اپنے مختلف درجات اور حالتوں سے ترقی اور تنزل کرتا ہوا ابھرتا ہے اس کا دوری چکر یوں ہے کہ زندگی اور شعور اپنے اولین مبداء خدا سے صعود کرتا ہے خدا سے نور کی انتہائی لطیف شعاع یا لہر بدریج ہوتی ہے جو آہستہ آہستہ کثیف ہوتی ہوئی نہایت لطیف ذراتِ نوری میں روشن ہوتی ہے۔ یہ ذراتِ نوری ذراتِ باد سے ذراتِ آب اور پھر ایسے ذراتِ خاک میں ظہور پاتے ہیں جو ناقابلِ تقسیم اور ناقابلِ دید ہیں یہ ذرات پھر آپس میں تکثیف و تکثیر کے عمل سے ایسے ذراتِ خاک میں وجود پاتے ہیں جو مختلف اشیاء کی اپنے عناصر سے تخلیق کرتے ہیں۔ یہ تمام عناصر اپنے باہمی میل جول اور تعامل سے زندگی اور شعور کی تخلیق کرتے ہیں۔ زندگی اور شعور کوئی دو مختلف چیزیں نہیں بلکہ زندگی جوں جوں لطیف ہوتی ہے اس میں شعوری پختگی آتی جاتی ہے اور شعور زیادہ فعال متحرک اور معتبر ہوتا جاتا ہے اور زندگی جوں جوں کثیف ہوتی ہے شعور سست، غیر مستقل اور کم متحرک ہوتا جاتا ہے۔ شعور اور زندگی کا یہ دوری چکر خدا ذرات یا عالم مادی جمادات حشرات نباتات، حیوانات اور انسانوں سے اعلیٰ اور برگزیدہ انسانوں سے پھر اپنے اصل کی طرف مراجعت کرتا ہے وہ افتراق اور اتصال کی منازل کے درمیان ایک چکر لگاتا رہتا ہے اور شعور زندگی کے پہلو بہ پہلو اپنی منازل طے کرتا ہے۔ چنانچہ انسانی خودی جب اپنے حوالے سے اپنی شناخت کر لیتی ہے تو پھر وہ خودی سے بے خودی، انفرادیت سے اجتماعیت اور انسان سے معاشرہ کی طرف بڑھتی ہے اور تاریخ کے تناظر میں اپنا مقام دریافت کرتی ہے۔ شعور انفرادی سے اجتماعی شعور کی طرف حرکت کرتا ہے اور اپنی پہچان کے لیے اسی طرح معاشرتی اور عمرانی تشکیلات کرتا ہے جس طرح خدا نے ایک مخفی خزانہ سے خود کو انجمن آرائی کی طرف لا کر اپنی پہچان اور جانے جانے کا ایک نظام وضع کیا۔ اس عمرانی اور معاشرتی صورتحال میں انسان کی نئی ضرورتوں خواہشات، تمناؤں اور آرزوؤں کی نئی صورتوں نے اس کے اندر ایک تڑپ، سوز، محرومی اور ان کے حصول کے لیے ایک نئی قوت پیدا کی جس نے اس کے

اندر حرکت اور عمل کی قوت کو انگیخت کیا۔ اقبال اس کو عشق کہتا ہے۔ جذب کی آرزو، وصل اور پانے کی تڑپ اور لگن۔ اس سے انسانی معاشرتی زندگی کا آغاز ہوا۔ اس کو سب سے زیادہ تقویت نسلِ انسانی کو قائم رکھنے کی خواہش نے جنم دیا۔ انسانی معاشرت کی اصل اساس ہی انسان کی طرف سے اپنی نسل کو قائم رکھنے اور اسے بڑھانے پر ہے۔ تمام معاشی تگ و تاز، تمام ادارے، تمام ثقافتوں، تمدنوں اور تہذیبوں کی بنت اور ارتقا کی اساس اور ان کا ماحصل نسلِ انسانی کی بقا اور فلاح ہے۔ ہر مذہب، ہر عقیدہ، آدرش اور ادارہ اس وقت تک ہے جب تک وہ نسلِ انسانی کی بقا اور فلاح کو اپنا نصب العین گردانتا ہے۔ یوں معاشرے کی اپنی مجموعی شخصیت جو بنتی ہے اس کا تشخص اس کی پہچان اور اس کی شناخت انسانی نسل کی فلاح و بقا سے وابستہ ہے۔ لہٰذا کوئی بھی معاشرہ جو انسانوں کے ہی اجتماع پر مشتمل ہے اس وقت تک نافع نہیں ہو سکتا جب تک وہ خود متحرک نہ ہو۔ انسانی معاشرہ کوئی مصنوعی شے نہیں بلکہ یہ انسانوں کا ایک فطری اجتماع ہے جو ان کے وجود اور ان کی ضروریات کی تسکین کی ضمانت فراہم کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان ایک عمرانی حیوان ہے جو مل جل کر رہنا پسند کرتا ہے بلکہ اپنی بقا کی خاطر مل جل کر رہنے پر مجبور ہے۔ اپنی اپنی جبلی اور فطری احتیاج اور مجبوری کے سبب وہ مختلف اداروں کی تشکیل کرتا ہے۔

ہم نے اوپر عرض کیا ہے کہ تاریخ کسی سعروض کا مقدر ہے جو امکان سے وقوع میں آتا ہوا حرکت کرتا ہے اور تاریخ امکان سے وقوع میں گردش کا عمل ہے۔ اس کے ساتھ ہی ہم یہ بھی عرض کرتے ہیں کہ تاریخ معاشرے کی گردش کا ریکارڈ بھی ہے۔ معاشرہ کے مختلف عناصر اور عوامل جب امکان سے وقوع میں گردش کرتے ہوئے کچھ ریکارڈ چھوڑ جاتے ہیں اور یہ ریکارڈ محفوظ ہو جاتا ہے تو ہم اس ریکارڈ سے اپنی نسلی بقا کے تحفظ اور اس کے ارتقا کو قائم کرنے اور اس کی حرکت کو متوازن اور متواتر رکھنے کے لیے اپنے لیے راستے تراشتے ہیں اور یوں بائلنگ برک کے الفاظ میں تاریخ ہمیں انسانی تہذیب و تمدن کے عروج و زوال کی مثالوں سے فلسفہ پڑھاتی ہے اور ہمیں مختلف مثالوں سے اپنے ارد گرد کے اداروں کی درست اور مناسب خطوط پر تشکیل کے لیے راستے بتاتی ہے۔ یوں تاریخ ایک سائنس سے ایک فن بن جاتی ہے۔ اقبال نے تاریخ کو گراموفون ریکارڈ بھی کہا تھا مگر تاریخ کو اقبال آدم گر اور مقدر ساز بھی اس لیے کہتا ہے کہ ہم تاریخ کی حرکت سے خود اپنی رفتارِ کار کا تعین کرتے ہوئے آگے بڑھتے ہیں۔

اسی حوالے سے اقبال قرآن کے حوالے سے تاریخ کو عالم فطرت کے پہلو بہ پہلو واردات علم کا ایک سرچشمہ قرار دیتے ہیں۔ جو خودی کے استحکام اور ثبات کے لیے عالم فطرت کے ساتھ ایک لازمی ذریعہ ہے۔ یوں تاریخ خارج سے آیات الٰہی کا ایک ایسا سرچشمہ ٹھہرتی ہے جو انسان کے انفس و آفاق کے علم کا وسیلہ بن جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک تاریخ کا علم استقرائی ہے اس لیے کہ وہ اپنے نتائج منفرد مثالوں سے استنتاج کے ذریعے مرتب کرتی ہے۔ استقرائی منہاج سوچ کی عادت مسلمانوں میں اسی استقرائی مطالعہ تاریخ نے ڈالی۔ اقبال تاریخ کے علم کو تاریخی تعلیمات تک محدود تصور نہیں کرتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ قرآن مجید نے تاریخی تنقید کا ایک بنیادی اصول قائم کیا۔ اسی تاریخی تنقید کے علم نے علم رجال، روایت و درایت کی جانچ کا اصول رائج کیا۔ بہرحال اقبال کے فلسفۂ تاریخ میں تاریخ واقعات کا محض ایک مجموعہ نہیں بلکہ وہ آیت الٰہی ہونے کی حیثیت سے خود ایک ذریعہ علم کے طور پر بھی معتبر ہے کیونکہ وہ انسان کی بحیثیت رکن معاشرہ سرگرمی کا معتبر ریکارڈ ہے جو ہمیں استقرا کے ذریعے اپنے ماضی، حال اور مستقبل کے بارے میں نتائج مرتب کرنے کی طرف متحرک کرتا ہے اور امکان سے وقوع میں گردش کرنے والے معروضات کے بارے میں آگاہ کرتا ہے۔ یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا خدا کا علم امکان کے حوالے سے محض کلیات کا ہے یا جزئیات بھی اس کے احاطۂ علم میں موجود ہیں۔ اقبال کے اد ہارے نزدیک امکان چونکہ کلیات پر محیط ہوتا ہے اور کلیات کا علم رکھنے کی بظاہر خدا کے علم میں وقوع کے جملہ امکانات بھی موجود ہیں لہٰذا خدا کے کلیات کے علم میں جزئیات کا علم بھی متحقق ہوتا ہے وہ پورے عالم امکان اور پورے عالم وقوع کو اس کی جملہ جزئیات کے ساتھ جانتا ہے اب امکان کا وقوع کی کسی ایک نوعیت کا انتخاب امکان کا اپنا انتخاب ہے، لہٰذا اس علم کا عالم امکان اور وقوع کو کلی طور پر محیط ہے مگر اس وقوع کے نتائج کا ذمہ دار اپنے امکان کا انتخاب کنندہ ہوگا۔ اس کی ذمہ داری جاننے والے پر لاگو نہ ہوگی۔ یہ ایک اہم مسئلہ تھا جس کی طرف اشارہ اس کی اہمیت کے پیش نظر لازم ہے۔ اب چونکہ امکان کے وقوع کے انتخاب کا توفیق دہندہ بھی خدا ہے لہٰذا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خدا بدی کی توفیق ہی کیوں دیتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ خدا نے نیکی اور بدی دونوں کو انسان کے سامنے پوری طرح منکشف کر دیا ہے۔ برائی کا منبع اس کے بطون میں رکھ دیا ہے اور بدی کی ترغیب دینے والا خارج میں موجود ہے مگر انسان کی فطرت میں

نیکی اور بدی میں امتیاز کرنے کی میزان بھی قائم ہے۔ انسان بدی کرنے وقت اور بدی کرنے کے بعد اپنی بدی اور انقباض اور اپنے عمل کے نتائج کے حوالے سے نفرت ضرور محسوس کرتا ہے مگر لالچ، غصہ اور حسد کے غلبہ کی وجہ سے اپنے انتخاب کی صلاحیت کو مغلوب کر لیتا ہے جس کے باعث اس کے اندر انتخاب کا عمل متاثر ہوتا ہے۔ لہٰذا نیکی کے انتخاب کی اس کو پسند کرنے کی اور اس پر عمل کرنے کی خوشی محسوس ہونے کی جبلت انسان کے اندر خود فطرت یا خدا نے ودیعت کی ہے جبکہ گناہ پر انقباض، دکھ اور رنجیدگی کے احساس کی جبلت بھی انسان کے اندر پائی جاتی ہے اور اگر تقاضائے بشریت کوئی ارتکاب گناہ ہو بھی جاتا ہے تو معاشرہ اس کو معاف کرے یا نہ کرے خدا نے اس کے لیے معافی کا دروازہ ہمیشہ کھلا رکھا ہے۔ اس کے باوجود بھی اگر کوئی اس انتخاب کے حق کا غلط استعمال کرتا ہے تو اسی پر اس کی پکڑ ہے۔ انتخاب کے حق کے غلط استعمال پر اگر پکڑ ہے تو اس کے صحیح استعمال پر انعامات بھی ہیں اب یہ مشیت ایزدی ہے کہ اس نے انسان کا یہ انتخاب مقدر کیا اس میں کسی اور کو کوئی کلام نہیں۔

جیسا کہ میں نے اوپر عرض کیا ہے کہ انسانی خودی اور خود انسانی بقا کے لیے معاشرہ ناگزیر ہے کیونکہ انسان معاشرتی اور عمرانی حیوان ہونے کے ناطے الگ تھلگ زندگی بسر نہیں کر سکتا۔ انسان کے اسی مدنی الطبع ہونے کی وجہ سے انسان نے اپنے آپس کے تعلقات کے لیے مختلف ادارے تشکیل دیے ہیں جن میں سب سے بڑا ادارہ ریاست ہے بلکہ اصل ادارہ یہی ہے۔ باقی ادارے اس کے ملحقہ ادارے ہیں اور ان کا کام ریاست کے اس ادارے کو ہی باقی رکھنا اور اس کے اندر اعتدال اور توازن رکھنا اور اس کے ارتقا و ترقی کے لیے مختلف منصوبہ جات تشکیل دینا ہے۔ اس ادارے کی سب سے ابتدائی شکل خاندان اس سے اوپر کنبہ یا برادری اور پھر قبیلہ اور سب سے آخر میں قوم اور ریاست ہے۔ اقبال نے ریاست کے اس ادارے کو بھی انصاف اور عدل پر مبنی رکھنے کے لیے بہت بنیادی خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اقبال انسانی معاشرے یا ریاست کو انسانی خودی کے ارتقا اور ترقی کے لیے ایک اساسی ترجیحی ادارہ تصور کرتا ہے جو ارتقا یاب اور حرکت پذیر ایک زندہ عضو یہ ہے۔ مگر اقبال اپنی فکر کی مابعدالطبیعاتی اساس چونکہ مذہب پر رکھتا ہے اور ریاست اور معاشرہ کی تشکیل میں اسے ایک کلیدی تصور کرتا ہے۔ سو مذہب کی حقیقت جانے بغیر ہم اس کے تصور ریاست اور مختلف اداروں کے بارے میں اقبال کے رویے کو نہیں جان سکتے۔ لہٰذا آیئے اقبال کے تصور مذہب پر بھی ایک مختصر نظر ڈال لیں۔

اقبال پروفیسر وائٹ ہیڈ کی زبان سے مذہب کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مذہب، عام حقائق کا وہ نظام ہے جسے اگر خلوص سے مانا اور جیسا کہ اس کا حق ہے
سمجھ لیا جائے تو اس سے سیرت و کردار بدل جاتے ہیں"[1]

اس ماننے سے اقبال کی مراد مذہب کے نظام حقائق پر ایمان رکھنا ہے جسے خواجہ فریدالدین عطار کے الفاظ میں ایمان بے منت عقل ایک پرندے کی طرح اپنا بے نشان رستہ دیکھ لیتا ہے[2] اقبال کے نزدیک مذہب کی حیثیت محض احساس کی نہیں اس میں تعقل کا بھی ایک عنصر شامل رہتا ہے جس کی وجہ سے مذہب کے لیے فکر کا وجود ناگزیر ہے لہٰذا مذہب کے اصول و عقائد کے لیے اقبال کے نزدیک سائنس سے بھی کہیں بڑھ کر کسی عقلی اساس کی ضرورت ہے اسی وجہ سے وائٹ ہیڈ کے نزدیک مذہب کا ہر عہد عقلیت سے عبارت رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت جلد اسلام میں صوفیا اور متکلمین کی تحریکات نے جنم لیا۔ اقبال کے نزدیک حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس کی اس دعا سے کہ "اے اللہ مجھے اشیا کی اصل حقیقت سے آگاہ کر" عقلی اساس کی جستجو کا آغاز ہو گیا تھا جو فلسفۂ یونان کے ساتھ مل کر اسلام میں ایک زبردست ثقافتی قوت کی حیثیت سے نمودار ہوئی تاہم یہ فلسفۂ یونان کی ثقافتی قوت بحیثیت مجموعی قرآن میں ایک محدود بصیرت تک محدود رہی۔ فلسفۂ یونان کے استخراجی مزاج سے اسلام کے اپنے استقرائی مزاج تک سفر تمدن اسلامی کی اپنی یافت ہے جس نے مسلمانوں کو مجرد نظریات و تصورات سے ہٹا کر ادراک بالحواس کی طرف راغب کیا اور عقل و ذہن کے ساتھ ساتھ سمع و بصر کی حقیقت کا ادراک بھی دیا اور دو سو سال بعد مسلمانوں میں یہ احساس پیدا ہوا کہ قرآن کی اپنی اصلی روح یونانیت کے خلاف ہے اسلام کی اس بغاوت کی تجسیم غزالی اور ابن تیمیہ کے منطقی مناجیات میں ظاہر ہوئی۔ اقبال کے نزدیک وجدان اور فکر بالطبع ایک دوسرے کی ضد نہیں۔ دونوں کا سرچشمہ ایک ہے۔ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کا سبب بنتے ہیں۔ ایک جزواً جزواً حقیقت مطلقہ پر دسترس حاصل کرتا دوسرا من حیث الکل، ایک کے سامنے حقیقت کا دوامی پہلو ہے اور دوسرے کے سامنے زمانی، گویا وجدان اگر بیک وقت تمام حقیقت سے لطف اندوز ہونے کا طلب گار ہے تو فکر اس راستے پر رک رک کر قدم اٹھاتا اور اس کے مختلف اجزا کی تخصیص و تحدید کرتا چلا جاتا ہے تاکہ فرداً فرداً ان کا مشاہدہ کر سکے دونوں اپنی تازگی اور تقویت کے لیے ایک دوسرے کے محتاج ہیں، یوں وجدان اور فکر

ایک دوسرے سے مختلف نہیں بلکہ وجدان فکر ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے اور فکر اور وجدان میں ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک کانٹ اور غزالی کی طرح فکر نارسا نہیں بلکہ اپنی عمیق ترین حرکت میں موجود لامتناہی تک رسائی کے قابل ہے۔ فکر اپنی ماہیت میں متحرک ہے ساکن نہیں۔ بقید زمانہ فکر کی کل اپنی قطعی تخصیصات میں ظاہر ہوتی ہے جس کا ادراک ایک دوسرے کے حوالے سے ہم کرتے ہیں جبکہ زمانے سے ماورا وہ کل قرآن کے الفاظ میں "لوح محفوظ" ہے جس میں علم کے جملہ غیر متعین امکانات ایک حقیقت حاضرہ کی طرح شروع ہی سے موجود ہیں جو زمان متسلسل میں متناہی تصورات کے طور پر ظہور پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ یوں لوح محفوظ کے لامتناہی غیر متعینات جو غیر متعین امکانات ہیں زمان متسلسل میں تقید پا کر متناہی سلسلہ ہائے تصورات علم کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں اور اس طرح علم کے بھی ہر عمل میں فکر اپنی متناہیت سے تجاوز کر کے لامتناہیت میں داخل ہو جاتا ہے اور فکر بالطبع تحدیدات سے آزاد ہو جاتا ہے۔ اپنی تحدیدات کو توڑنے اور اپنی لامتناہیت سے شادکامی سے ہی فکر میں وہ حرکت پیدا ہوتی ہے جو لامتناہیت سے متناہی اور متناہی سے لامتناہیت کی طرف اسے متحرک رکھتی ہیں۔ لہٰذا لہٰذا بھی فکر بھی حرکت کے شعلہ آرزو کی طرح بے قرار ہے جو نارسائیت سے اپنی منتہا رسائیت کو پانے کے لیے بے تابانہ حرکت کرتا ہے۔

مذہبی تجربہ جو اس وجدان کی اساس بنتا ہے وہ بھی اپنے خواص حضوریت، کلیت اور صوفی کے لمحہ حال کی یکسانیت و انفرادیت اور اس تجربے کے براہِ راست من وعن اظہار کے امکان کی دقتوں کی وجہ سے مشمول کے عیاں ہونے کی بجائے منطقی قضایہ ہی بیان کر سکتا ہے جس سے اس میں کیفیت کے اظہار کے زیادہ بڑھنے سے احساس کا عنصر زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے لیکن احساس از خود علم کا ایک بڑا منبع ہے لہٰذا اس مذہبی تجربے میں علمی نشان پوری طرح باقی رہتی ہے اور تعقل کے عنصر کی موجودگی سے مشمول کا علم ناممکن نہیں رہتا۔ یوں فکر زمانی اور احساس لازمانی وحدت حقیقت کی دونوں حدود کے درمیان متحرک رہتا ہے۔ لہٰذا صوفی کے ذات سرمدی سے اتصال سے زمان متسلسل کی یوں نفی نہیں ہوتی کہ وہ اپنے لمحی اور تادیر قائم نہ رہنے والے صوفیانہ مشاہدات کی یکتائی کے باوجود روزمرہ کے محسوسات و مدرکات سے الگ نہیں ہوتی۔ وہ اپنے صوفیانہ یا

پیغمبرانہ حال سے بہت جلد طبعی واردات کی دنیا میں واپس آجاتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حصولِ علم میں صوفیانہ مشاہدات بھی حقیقی اور معتبر ہیں اسی طرح جیسے کہ ہمارے مشاہدات کا کوئی اور عالم۔ یوں اقبال کے نزدیک الہامی کتب بالخصوص قرآن بطور ایک سرچشمہ علم کے ایک معتبر ذریعۂ علم ہے۔ جو حضور نبی اکرمؐ کے مشاہدات روحانی کے احوال کا عالم ہے جو خدا کی طرف سے ان کے قلب پر اتار اگیا۔ اقبال کے نزدیک نبی کی روحانی تجربے سے بازگشت نوعِ انسانی کے لیے دوررس نتائج کی حامل ہوتی ہے۔ وہ بازآمد تخلیقی ہوتی ہے۔ نبی اپنی واردات سے واپس آکر زمانے کی رو میں داخل ہوتا ہے تاکہ ساری دنیا کی قوتوں کے غلبہ و تصرف سے جو عالم تاریخ کی صورت گریں، مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرے۔ صوفی کے لیے لذت اتحاد آخری چیز ہے جیسا کہ شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے الفاظ سے واضح ہے کہ وہ افلاک سے کبھی واپس نہ آئے جبکہ نبی کے روحانی تجربے سے ایسی قوتیں اس کے اندر بیدار ہوتی ہیں جو جہانِ انسان کو دگرگوں کرکے نئی دنیا کو وجود میں لاتی ہیں۔ وہ ایک تمدنی اور ثقافتی قوت کی صورت میں نمودار ہوتی ہیں۔ اقبال نبوت کی تعریف کرتے ہوئے کہتا ہے کہ "یہ شعورِ ولایت کی وہ شکل ہے جس میں واردات اتحاد اپنے حدود سے تجاوز کر جاتی ہیں اور ان قوتوں کی پھر سے رہنمائی یا ازسرِ نو تشکیل کے وسائل ڈھونڈتی ہیں جو حیات اجتماعیہ کی صورت گر ہیں۔ گویا انبیا کی ذات میں زندگی کا متناہی مرکز اپنے لامتناہی اعماق میں ڈوب جاتا ہے تو اس لیے کہ پھر ایک تازہ قوت اور زور سے ابھر سکے۔ وہ ماضی کو مٹاتا اور زندگی کی نئی نئی راہیں اس پر منکشف کر دیتا ہے۔ اقبال اپنے اس تصور سے مذہب کو عقائد اور عبادات کے ایک نظام سے کہیں بڑھ کر ایک ثقافتی اور تمدنی تحریک میں بیان کرتا ہے جو انسان کی ہیئت اجتماعی کی تشکیل اصول توحید پر کرتی ہے اور مذہب کی اس ثقافتی قوت کو توحیدی علم سے مربوط کرتی ہے۔

مذہب کے روایتی تصور سے ہٹ کر اقبال جب اسے ایک ثقافتی علمی تحریک کے طور پر بیان کرتا ہے تو وہ مذہب کو جامد اور ساکت نظریات و عقائد کا ایک گورکھ دھندا بنا دینے کی بجائے خود اسے ایک حرکت پذیر ارتقا پذیر اور ہر لحظہ نئی آن اور نئی شان رکھنے والی تمدنی، ثقافتی اور علمی رو سے تعبیر کرتا ہے یعنی اقبال کے نزدیک یہ اصولِ توحید اپنے تمدنی احوال میں مسلسل ارتقا کی طرف حرکت زن رہتا ہے۔ توحید کا بیج اپنے گردو تمدنی اور عمرانی برگ و بار بھی لاتا ہے اور ہر انسانی، زمانی اور عصری صورتِ حال میں اپنے حکم کی نت نئی توجیہوں کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ اسلام میں اجتہاد دراصل سائنسی توجیہہ یا سائنسی ریزننگ Scientific Reasoning کا نام ہے جو علم اسلام کے

اصولِ توحید کی اپنے مخصوص زمانی، عصری، انفرادی اور اجتماعی ماحول میں اپنی رہنمائی کے لیے کرتے ہیں تاکہ ہم تیز رو زندگی کے ارتقا میں زندگی کر سکیں۔ اسلام نے علم کے تین ذرائع عالمِ فطرت، عالمِ نفس اور عالمِ تاریخ کو قرار دے کر اس بات کو تسلیم کیا کہ ترجیہ کے اصول کی تعبیر میں اُن عوالم کے احوال سے اغماض نہیں برتا جا سکتا، لہٰذا عالمِ فطرت یعنی طبیعیات کی دنیا، عالمِ نفس، تقربات و مشاہدات کی دنیا اور عالمِ تاریخ یعنی عمرانی، معاشرتی اور سماجی دنیا کے حقائق کو بھی اجتہاد کی تشریح و توضیح میں مدِنظر رکھنا ازبس ضروری ہے۔ اقبال کے نزدیک چونکہ کائنات ایک ساکن و جامد وجود نہیں بلکہ متحرک حقیقت ہے لہٰذا زندگی بھی ایک حرکت پذیر حقیقت ہے۔ جب زندگی ایک حرکتِ پیہم کا نام ہے تو اس کے گرد تمام عمرانی، ثقافتی، تہذیبی اور تمدنی ادارے حرکت سے عبارت ہیں تو زندگی کرنے کے اصول اور ضوابط کب ساکت و جامد رہ سکتے ہیں۔ لہٰذا وہ اصول جو اسلام نے ابدی، ازلی اور قطعی بھی قرار دیے ہیں وہ بھی اپنے اندر از خود حرکت، ارتقا اور آگے بڑھنے کا عنصر رکھتے ہیں اور ارتقا کوش زندگی کی ضروریات اور احوال کے ساتھ ساتھ یہ بھی اس کی ضروریات پوری کرنے کے لیے ارتقا کوش رہتے ہیں۔ یہ ہے وہ انقلاب جو اقبال نے ساکت و جامد مذہب اور محض عقائد و عبادات کے مجموعہ مذہب کے تصور کے خلاف مذہب کو ایک ارتقا کوش نظامِ نظریات یا نظامِ حیات کے طور پر پیش کیا۔ اقبال نے اسلام کے اصولِ اجتہاد کو معاذ بن جبل عامل یمن کے اس مکالمے سے بیان کیا ہے جو حضورؐ سے اُن کا ہوا جس میں انھوں نے کتاب اللہ، سنتِ رسولؐ کے بعد خود اپنی دینی بصیرت کو اسلامی اصول کی تشریح و تعبیر کے لیے استعمال کرنے کا داعیہ ظاہر کیا ہے۔ اسلامی فقہ کی تاریخ بھی یہ ظاہر کرتی ہے کہ آئمہ فقہ نے بھی اس اصول کو خوب خوب استعمال کیا اور اسلامی قانون سازی میں اپنی دینی بصیرت سے اپنے زمانی ماحول کے مطابق اجتہاد سے کام لیا لہٰذا اسلام میں قانون سازی اور امورِ دینی میں اجتہاد کی ضرورت و اہمیت کسی زمانے اور ماحول میں کبھی ساقط نہیں ہوئی بلکہ جوں جوں زندگی گھمبیر اور پیچیدہ انداز سے ارتقا پذیر ہو رہی ہے توں توں اس کی ضرورت و اہمیت بڑھ رہی ہے۔ یہ اصولِ اجتہاد ہی ہے جو دوسرے مذاہب کے بالمقابل اسلام کو آج بھی ایک زندہ حقیقت کے طور پر قائم رکھے ہوئے ہے لہٰذا اسلام کا اگر آفاقی اور تمام زمانوں اور انسانوں کے لیے دین ہونے کا دعویٰ ہے تو اس کے لیے لازم ہے کہ وہ اپنے اصولِ اجتہاد کے ذریعے ہر زمان و مکان کے انسان کی احتیاجات سے عہدہ برآ ہو۔ پھر میری نظر میں اسلام کا اصرار اپنے اصول کی قبولیت اور اس پر عمل پیرا ہونا ضروری ہے۔ فروعات، جزوقتی، زمانی اور ہر تہذیب و ثقافت

کے اپنے عمرانی ماحول کی تخلیق ہوتی ہیں، پر اس قدر زور دینا چاہیے جو اسلام کے اصول سے متخالف نہ ہوں۔ اسلام کے تقاضوں اور عہدِ نبوت کی عربی معاشرت کے مابین بھی امتیاز کرنا چاہیے اسلام اپنے ماننے والوں سے اپنے تقاضے پورے کرنے کے لیے اصرار کرے۔ عہدِ نبوت کے عربی معاشرے اور اس زمانے کے مخصوص عمرانی حالات کو اور ظواہرات کو اسلام بنا کر اسے محدود نہ کیا جائے۔ حضورؐ کی سنت کو عربی معاشرت کی پیروی اور اتباع سے غلط ملط نہ کیا جائے بلکہ حضورؐ کی سنت کے اصل مغز یعنی کردار کے خصائص پر اصرار کیا جائے اس لیے کہ عہدِ نبوت کے ثقافتی، تمدنی اور تہذیبی دوائر زمانی بعد کی بنا پر ارتقا پذیر ہو کر بہت مختلف ہو گئے ہیں۔ اس دور کے معاشرتی تقاضوں پر آج کے عہد کو منطبق کرنے کی سعی تاریخ کے پہیے کو الٹا گھمانے کے مترادف ہے اور یہ اسلام کا تقاضا یوں نہیں کہ اسلام تاریخ کو پیچھے کو کھینچنے کی بجائے خود تاریخ کو اپنے اصول پر مرتب کرنے کا نام ہے۔ اصل چیز یہ ہے کہ اسلام کے اصولوں اور اس کی روح کو پیش نظر رکھ کر ہم اپنے ہاں تمدنی، ثقافتی، تہذیبی اور عمرانی اداروں کی ایسی تشکیلات کریں کہ جدیدیت کے ساتھ ساتھ اس میں اسلام کی روح واضح طور پر محسوس ہو۔

اس بنیادی نکتہ کی توضیح کے بعد اسلام جس ریاست کی تشکیل کرتا ہے وہ ایک ایسی نظریاتی ریاست ہے جو توحید کے اصول پر استوار ہوتی ہے۔ نظریۂ توحید اقبال کے نزدیک ہماری انفرادی اور اجتماعی زندگیوں کی تشکیل کا اساسی اصول ہے۔ اسلام کی نظریاتی ریاست نسلی، لسانی، جغرافیائی یا مشترکہ مفادات کے اصول پر تشکیل نہیں پائے گی بلکہ اس کا اصولِ تشکیل اسلامی نظریۂ توحید ہے جس کے مطابق ریاست اور اس کی حکومت خدا کی ایک امانت ہے جہاں اقتدارِ اعلیٰ خدا کی ملکیت ہے اور ریاست کے ارکان اس بات کے مکلف ہیں کہ وہ خدا کے اقتدارِ اعلیٰ کو ریاست میں قائم کریں اور خدا کے نائب یا خلیفہ کی حیثیت سے ایک ایسی ہیئتِ اجتماعیہ کو وجود میں لائیں جہاں خدا کے قانون کی حکمرانی ہو اور اس اسلامی نظریاتی ریاست کے ارکان باہمی مشاورت اور رائے کے ساتھ اپنے اہل الرائے منتخب کریں جو ان کے لیے اسلامی عدل و انصاف، پاکیزہ ذرائع معیشت اور صالح معاشرہ وجود میں لائیں۔ اقبال اپنی اس ریاست اور ریاست کو چلانے والی مشینری اور نظام کو روحانی جمہوریت کا نام دیتا ہے جو ایک ایسے منتخب پارلیمان کے ذریعے چلائی جائے جس میں اسلامی سیرت و کردار کے حامل اہل الرائے اصولِ اجتہاد کے ذریعے عصری اور زمانی تقاضوں کو پیش نظر رکھ کر قانون سازی کریں۔ اقبال کے نزدیک ایسی منتخب پارلیمان کی قانون سازی سے اور اسلامی ہیئت

کی قوت نافذہ سے ایک ایسی فقہ تشکیل پا سکے گی جو ایک طرف تو ہمارے عصری تقاضوں سے عہدہ برآ ہو سکے گی دوسرے وہ فرقہ واریت کو ختم کر کے ہمارے اجتماعی شعور کی آئینہ دار ہوگی اور ہمارے اندر اتحاد و اتفاق پیدا کر سکے گی۔ اس نظریاتی اسلامی ریاست سے اقبال دو توقعات وابستہ کرتا ہے ایک یہ کہ اس سے ایسی نظیر قائم ہوگی کہ اسلامی دنیا کی دوسری ریاستوں میں بھی تبدیلی کا عمل شروع ہوگا اور تمام اسلامی ریاستوں میں یہ نظریاتی اور روحانی جمہوریت تشکیل پائے گی اور بالآخر اسلامی ریاستوں میں جنم لینے والی یہ جمہوریتیں ایک وفاق کی صورت میں ڈھل جائیں گی اور مسلم دنیا اسلامی نشاۃ ثانیہ کے خواب کی تعبیر پالے گی۔ دوسرا اقبال اس ریاست سے یہ تقاضا کرتا ہے کہ یہ اسلامی ریاست جو روحانی جمہوریت کا نمونہ ہوگی اپنے غریب عوام کی روٹی کا مسئلہ اسلام کے اصول قل العفو کے ذریعے حل کرے گی۔ زمین اور تمام وسائل ریاست خدا کی ملکیت ہیں، لہٰذا اسلامی ریاست کا فرض ہے کہ ان وسائل کو چند ہاتھوں میں مرتکز نہ رہنے دے بلکہ وسائل کی منصفانہ اور عادلانہ تقسیم کے لیے وقتاً فوقتاً اقدامات کرتی رہا کرے۔ اقبال کے نزدیک وسائل کی منصفانہ تقسیم اور وسائل پیداوار کی عادلانہ تقسیم اور ہر طرح کی جاگیرداری اور سرمایہ داری کا خاتمہ اسلام کی اصل روح کی طرف لوٹنے کا عمل ہے اس کے لیے اسلام نے زکوٰۃ کے ساتھ ساتھ عشر، قل العفو انفاق اور احسان کا بھی التزام کیا ہے۔ اسلام جب سودی معیشت کی جگہ انفاق اور احسان کی معیشت کو رواج دیتا ہے تو وہ معاشی امتیازات کو جڑ سے اکھاڑ پھینکتا ہے۔ اقبال کی روحانی جمہوریت پر استوار ہونے والی اسلامی ریاست لوگوں کو تعلیم، علاج، رہائش اور انصاف دینے کی پابند تصور کی جانی چاہیے۔ اس ریاست میں فرد کی انفرادیت کو متشخص کرنے کے ساتھ ساتھ معاشرے کو اجتماعی طور پر بھی توانا کیا جاتا ہے اور ایسے ادارے، جماعتیں اور پریشر گروپوں کی تشکیل کی جاتی ہے جو معاشرے، ریاست اور اس کے ارکان کو آزادی، ترقی اور ارتقاء کی طرف کھینچتی رہتی ہے۔ اس کا مقصد معاشرے کو متحرک رکھنا زندگی کو حرکت دیتے رہنا اور ہر دور اور ماحول کے تقاضوں کے مطابق اسلامی نظریے کی روشنی میں اجتہاد کر کے معاشرے کو ہر گھڑی انقلاب سے شاداب رکھنا ہی فلسفۂ اقبال کی روح ہے۔

اقبال نے اپنے اس فلسفۂ انقلاب کی بنیاد پر ہی یورپ کی وطنی، نسلی اور لسانی تحریکات کی بنا پر پرورش پانے والی قومیت کے بالمقابل مسلم قومیت کا تصور دیا تھا۔ اس فلسفہ انقلاب کو مسلم قومیت کا منشور قرار دیا اور دنیا بھر کے مسلمانوں کو اس مسلم قومیت کے تصور سے آگہی دی۔ مسلمانوں میں خلافت کے زوال کے بعد ترک وطنی تحریکوں اور عرب نیشنلزم کے زور کے ساتھ برصغیر میں ایک قومی

نظریے کا بھی ردّ تھا۔ اس مسلم قومیت کا تعلق وطن، صوبے، نسل، مشترکہ مفادات، معاشی اغراض یا زبان سے نہیں تھا بلکہ اس کی اساس کلمۂ توحید تھا۔ اس میں حرم کی پاسبانی کے لیے نیل کے ساحل سے تا بخاکِ کاشغر ایک ہونے کا درس تھا۔ لاہور سے تا خاکِ بخارا و سمرقند اقبال نے یہ دلولۂ تازہ مسلم قوم کو عطا کیا اور تہران کو عالمِ اسلام کا مرکز بنانے کی بات کی۔ یہی مسلم قومیت ہندو امپیریلزم کے خلاف مسلمانانِ برصغیر کا سب سے بڑا ہتھیار تھا جس نے انگریز، ہندو اور اس کے مسلمان حاشیہ نشینوں کو شکست سے دوچار کر دیا اور قائدِ اعظم کی قیادت میں مسلمانوں نے پاکستان کو قیام بخشا۔

یوں پاکستان مسلم قومیت کے اصول پر بننے والی ایک نظریاتی ریاست تھی جس کو شروع سے ہی اپنے نظریہ پہ قائم ہونا چاہیے تھا مگر ملک میں اقبال کے نظریے اور قائدِ اعظم کے کردار کی قیادت کے فقدان سے یہ ملک جاگیرداروں، وڈیروں، سرمایہ داروں، ملاؤں اور پیروں کی دست برد کا شکار ہو گیا۔ اور پاکستان میں اقبال کے اسلامی نظریے اور مسلم قومیت کے تصور کی حامل حکومت قائم نہ ہو سکی جس کی وجہ سے ملک فرقہ واریت اور نسلی، لسانی، صوبائی اور گروہی عصبیت کا شکار ہو گیا۔ اقبال نے مسلمانوں کے ایک کہنہ مرض کی نشان دہی کرتے ہوئے کہا تھا کہ مسلمانوں میں روشن ضمیری کا فقدان ہے اس کی وجہ اقبال نے یہ بتائی تھی کہ ملتِ اسلامیہ ملوکیت، ملائیت اور پیری کی کشتہ ہے یعنی مسلمانوں کے مرض کے اسباب خارجی بھی ہیں مگر داخلی اسباب میں ملوکیت، ملائیت اور پیری بڑے اہم ہیں۔ صدیوں سے یہ امراض مسلمانوں کے ملی جسد کو چاٹتے رہتے ہیں۔ ملوکیت کا حل اقبال نے روحانی جمہوریت کی صورت میں دیا، ملائیت اور ان کی فرقہ وارانہ ذہنیت کو پارلیمان کو حقِ اجتہاد دے کر ختم کر دیا جبکہ پیری اور تصوف کو اقبال نے عجمی سازش اور گوسفندوں کا فلسفہ کہہ کر رد کر دیا اور ابنِ عربی، حافظ اور افلاطون کے وحدت الوجودی نظریات سے الگ ہو کر حضرت مجدد الف ثانی کے نظریہ وحدت الشہود سے اپنا قرب ظاہر کیا۔ یوں مسلمانوں کے زوال کی علامت ان تینوں اداروں کو بھی منزد کر کے نئی راہوں کا تعین کیا اس لیے کہ یہ ادارے اقبال کی نظر میں سکوت، جمود اور سکون کی علامت تھے اور اقبال کے فلسفۂ انقلاب کی روحِ حرکت سے تہی دامن تھے۔ چنانچہ اگر اقبال کی روحانی جمہوریت، مسلم قومیت، روحِ اجتہاد جو استقرائی سائنسی مناہج پر اپنی اساس رکھتی ہے اور جو منتخب پارلیمان سے وابستہ ہے اور عجمی فلسفۂ تصوف کی بجائے اقبال کے فلسفۂ خودی اور نظریۂ حرکت کو اپنا لیا جائے تو اسلامی دنیا روحانی اور مادی دونوں لحاظ سے ایک انقلاب سے دوچار ہو سکتی ہے خطباتِ اقبال اور اقبال کی شاعری کا یہی موضوع و مقصود تھا جن کے ذریعے اقبال نے اسلامی ایشیا

اور افریقہ کی نئی پود کے اس مطالبے کو پورا کیا کہ اب وقت ہے کہ ہم اسلام کے بنیادی اصولوں کا جائزہ لیں تاکہ اسلام کو بحیثیت ایک ایسے نظام کے سمجھا جا سکے جس کا خطاب ساری نوعِ انسانی سے ہے ۔ اقبال نے اس کی وجہ مسلمانوں میں بیداری کی تازہ لہر کے ساتھ ساتھ وسط ایشیا میں ہونے والی تبدیلیوں کو بھی گردانا اور اسی اساس پہ الٰہیاتِ اسلامیہ پر نظرِ ثانی کا بیڑا اٹھایا اور یوں مذہب اور سائنس میں نئی ہم آہنگیوں کے ادراک سے بقول مولانا سعید احمد اکبر آبادی ایک نئے علمِ کلام یا میری نظر میں ایک نئے فلسفۂ انقلاب کی بنیاد رکھی جو مسلمانوں کے لیے ہی نہیں پوری نوعِ انسانی کے لیے آیۂ رحمت ہے ۔ تاہم اقبال چونکہ حرکت اور انقلاب کے داعی ہیں لہٰذا انہوں نے خود کو جامد اور ساکت نہیں کیا بلکہ اس بات کا اظہار کیا کہ فلسفیانہ غور و تفکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں ۔ جیسے جیسے جہانِ علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لیے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں ۔ کتنے ہی اور ، اور شاید ان نظریوں سے جو ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں ، زیادہ اہم نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے ۔ ہمارا فرض بہرحال یہ ہے کہ فکرِ انسانی کے نشو و نما پر با احتیاط نظر رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں ۔ اقبال کا یہ نقطۂ نظر ہی اس کے فلسفۂ انقلاب کی روح ہے کہ ہمیں اپنے مذہبی ، سیاسی ، تمدنی اور عمرانی تصورات کی با احتیاط فکرِ انسانی کے ارتقا کے ساتھ نقد و تنقید کرنی چاہیے اور اپنے لیے ہر گھڑی ایک جہانِ تازہ کی تلاش میں رہنا چاہیے ۔ کیونکہ روحِ حیات اُمم ، کشمکش انقلاب ہے ۔

۱۔ اس مقالہ کا اختصاریہ ماہنامہ شاعر بمبئی کے اقبال نمبر ۱۹۸۹ء ، ماہنامہ ماہِ نو اقبالیات فارسی شمارہ پنجم ۱۹۹۰ء ، اور ۹ نومبر ۱۹۹۰ء کو روزنامہ مشرق میں شائع ہوا ۔

۲۔ یہ مقالہ اقبال فورم انٹرنیشنل ، حلقہ اقبال ، اقبال اکادمی اور اسلامک فلاسفیکل ایسوسی ایشن کے تحت بالترتیب ۵ ستمبر ۱۹۹۰ء ، ۲۴ اکتوبر ۱۹۹۰ء اور ۴ نومبر ۱۹۹۰ء کو پڑھا گیا اور واسا سٹاف ٹریننگ انسٹی ٹیوٹ سمن آباد لاہور میں اس موضوع پر یکم نومبر ۱۹۹۰ء کو لیکچر دیا گیا ۔

حواشی

ا۔ الف۔ ڈی بوئر ترجمہ مولوی احسان احمد، حکایت فلسفہ، دارالطبع جامعہ عثمانیہ حیدرآباد دکن ۱۹۴۲ء،
ص ۴۹ پر افلاطون کا نظریۂ امثال پر بحث۔
ب۔ ڈاکٹر نعیم احمد، تاریخ فلسفہ یونان، علمی کتاب خانہ لاہور ۱۹۹۰ء، ص ۱۱۱ پر نظریہ امثال پر
بحث بالخصوص ص ۱۱۵ کی عبارت "دنیائے تصورات میں حرکت کا کوئی عمل دخل نہیں
ہر تصور جامد و ساکت ہے، ازل سے ہے اور ابد تک رہے گا۔"

ج۔ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, London. George Allan & unwin Ltd. 1961, p. 135. "The Theory of ideas".

۲۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی) ص ۴۲ تا ۴۳۔ اسرار خودی کی اس مثنوی میں
اقبال افلاطون کو راہب دیرینہ اور گوسفند قدیم کہتا ہے

تو مہا از نشۂ او مسموم گشت
خفت و از ذوق عمل محروم گشت

۳۔ علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، بزم اقبال لاہور مئی ۱۹۸۳ء، ص ۳۹ (دیباچہ)

۴۔ ایضاً۔ ص ۸

۵۔ Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, p. 216.
نیز دیکھیے ڈاکٹر نعیم احمد کی کتاب تاریخ فلسفہ یونان ص ۱۵۹

۶۔ ایضاً

"There is one unmoved mover, which directly causes a circular motion."

۷۔ ڈاکٹر نعیم احمد تاریخ فلسفہ یونان ص ۱۵۹
"خدا تفکر فکر ——————— ہے وہ ایسا فکر ہے جو خود ہی اپنا
موضوع بھی ہے اور معروض بھی وہ کائنات کی کسی شے کے متعلق نہیں سوچتا اس
کی سوچ اور فکر اپنے ہی ازلی و ابدی کمال کے بارے میں ہے۔" ص ۱۵۹

۸۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، خرد افروز جہلم ستمبر ۱۹۸۷ء، ۶۱ تا ۷۷ ص

۹۔ ایضاً۔ ص ۸ ۔

۱۰۔ ڈاکٹر وحید عشرت، "فلسفہ اقبال کے ماخذ و مصادر" اقبالیات سہ ماہی اقبال اکادمی پاکستان لاہور، شمارہ جلد ص ۴۰۷، ۴۰۸

۱۱۔ M.S. Raschid, *Iqbal's concept of God*, KPI London 1981, p. 3

۱۲
Dr. Mohammad Maruf, *Iqbal and his contemporary Western Religious Thought*, Iqbal Academy Lahore, 1987, (Introductive)

۱۳۔ علامہ اقبال، کلیات اقبال (فارسی) جاوید نامہ (تمہید زمینی)

۱۴۔ علامہ اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ۔ دیکھئے خطبہ چہارم ص ۱۵۰، اور اس سے آگے اسی باب پر بحث۔

۱۵۔ ایضاً۔ ص ۱۵۰ اور اس سے آگے اسی باب میں۔

۱۶۔ ایضاً

۱۷۔ علامہ اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ۔ ص ۱۴۴

۱۸۔ ایضاً، ص ۱۹۸

۱۹۔ ایضاً، ص ۲

۲۰۔ فریدالدین عطار۔ منطق الطیر بحوالہ تشکیل جدید۔ ص ۲

۲۱۔ ایضاً۔ ص ۳

۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶/۲۵، ۲۷، ۲۸/ ۲۔ تشکیل جدید۔ ص ۴، ۸۔ خطبہ اول

۲۹۔ تشکیل جدید۔ ص ۳۴

۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ تشکیل جدید۔ ص ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰

۳۳۔ اسلام کے تصور اجتہاد کو میرے سامنے سب سے قبل پروفیسر خواجہ غلام صادق مرحوم نے کہا جب وہ لاہور بورڈ کے چیئرمین تھے۔ تاہم میری فرمائش کے باوجود انھوں نے اس پر کچھ لکھنے سے یہ کہہ کر گریز کیا کہ مسلمان ذہنی طور پر اس بات کو قبول کرنے کو تیار نہیں لہذا اس بات کو رملا کہنا اوکھلی میں سر دینے کے برابر ہے۔

۳۴۔ تشکیل جدید، ص ۲۲۸۔ اقبال نے ابن عبدالبر کے حوالے سے لے روایت کیا

۳۵۔ علامہ اقبال، تشکیل جدید الہیات اسلامیہ بزم اقبال لاہور ۔ص ۲۴۵۔۲۴۶
اقبال کے الفاظ ملاحظہ ہوں۔

"بحالت موجودہ تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ امم اسلامیہ میں ہر ایک کو اپنی ذات میں ڈوب جانا چاہیے اپنی ساری توجہ اپنے آپ پر مرتکز کر دیں حتیٰ کہ ان سب میں اتنی طاقت پیدا ہو جائے کہ باہم مل کر اسلامی جمہوریتوں کی ایک برادری کی شکل اختیار کر لیں۔"

۳۶۔ جو حرف قل العفو میں پوشیدہ ہے اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

ضرب کلیم طبع نومبر ۱۹۷۲، ص ۱۳۶

۳۷۔

۳۸۔ دیکھیے تشکیل جدید کے ص ۲۴۳ سے ۲۵۳ تک ترکی خلافت کے حوالے سے گفتگو

۳۹۔ ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاک کاشغر

کلیات اقبال (اردو) بانگ درا ص ۲۶۵

۴۰۔ اک ولولۂ تازہ دیا میں نے دلوں کو
لاہور سے تا خاک بخارا و سمرقند

کلیات اقبال (اردو) ضرب کلیم ص ۲۳

۴۱۔ تہران ہو گر عالم مشرق کا جنیوا
شاید اس کرۂ ارض کی تقدیر بدل جائے

کلیات اقبال (اردو) ص

۴۲۔ باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری
اے کشتۂ سلطانی و ملائی و پیری

(کلیات اقبال (اردو) ارمغان حجاز ص ۲۸

۴۳۔ اقبال، تشکیل جدید ۔ص ۲۴۲، ۲۴۳

۴۴۔ علامہ اقبال، تاریخ تصوف (مرتبہ ڈاکٹر صابر کلوروی) مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور
۱۹۸۵ء ص ۳۲ سے ۴۰ تک بحث ملاحظہ ہو۔

۴۵۔ علامہ اقبال، تشکیل جدید الہٰیات اسلامیہ، ص ۱۲، ۱۳

۴۶۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی، خطبات اقبال پر ایک نظر، اقبال اکادمی پاکستان لاہور ۱۹۸۷ء، ص ۱۱

۴۷۔ علامہ اقبال، تشکیل جدید (دیباچہ)

۴۸۔ جس میں نہ ہو انقلاب، موت ہے وہ زندگی
روح امم کی حیات کشمکش انقلاب
(کلیات اقبال (اردو) بال جبریل، ص ۱۳۶