خطبات اقبال میں مذہبی مشاہدہ اور اس کی تنقید

طارق محمود اعوان

تمہید

شرف انسانیت مقاصد عالیہ سے وابستہ ہے۔ شخصیت کی حیثیت کا تعین اعمال حسنہ کی بنیاد پر، اور اعمال کی قدر و قیمت ان کے پیچھے چھپی ہوئی غایت کے حوالے ہی سے ممکن ہے۔[1] جدید تحقیق نے ثابت کر دیا ہے کہ انسانی انا ایک بامقصد عملیت ہے جس کا فہم ان مقاصد کے حوالے ہی سے ممکن ہے جن کی تکمیل کے لیے وہ عالم خارجی کی طرف قدم بڑھاتی ہے۔[2] فلسفہ ء جدید کی اصطلاح میں ان مقاصد یا آرزوؤں کو صور شعور (Forms of consciousness) سے تعبیر کیا جاتا ہے۔[3]

مذہب خارج میں موجود معروض محض نہیں جس کو بندوں پر مسلط کر دیا گیا ہے، بلکہ اس میں انسان کی عملی آرزو کی تکمیل مضمر ہے، بہ الفاظ دیگر انسان متمنی ہے کہ مذہب ہو۔ مذہب دو اجزاء پر مشتمل ہوتا ہے:-

(الف) مذہبی عقائد

(ب) مذہبی اعمال

مذہب زندہ ہے یا مردہ، اس کا معیار یہ ہے کہ اگر مذہبی عقائد و اعمال زندگی پر اثر انداز ہو رہے ہیں تو مذہب زندہ ہے، اور اگر مذہبی عقائد و اعمال زندگی پر اثر انداز نہ ہو رہے ہوں تو مذہب مردہ ہے۔ مردہ مذہب میں عقائد کی حیثیت اوہام باطلہ (Myth) کی اور اعمال کی حیثیت رسم ظاہری (Ritual) کی ہو کر رہ جاتی ہے۔[4]

مذہبی عقائد و اعمال کی بے تاثیری بہ الفاظ دیگر مذہبی موت کی دو بنیادیں ہیں: (الف) اخلاص کی کمی (ب) مذہبی عقائد و اعمال کے حوالے سے فکری التباس۔

جیسا کہ معروض ہوا، کائنات کی طرف انسانی توجہ بنیادی آرزوؤں کے حوالے سے منعطف ہوتی ہے جنہیں صور شعور سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ذہن نشین رہے کہ یہ آرزوئیں ایک دوسرے سے واضح اور جداگانہ مقاصد رکھتی ہیں، اور ان کی تکمیل مخصوص حدود کے اندر ہی متحقق ہوگی۔ مثلاً علمی آرزو کی تکمیل مخصوص حدود میں ہوگی، مذہبی آرزو کے پیش نظر مخصوص

مقصد ہے اور اس کی تکمیل مخصوص حدود کا مطالبہ کرتی ہے۔[5] انسان کی آرزوئے جمال سے انکار نہیں، لیکن اس کا متمیز نصب العین مخصوص حدود کے لحاظ کا متقاضی ہے۔ انسان کی آرزوئے اخلاق شرف انسانیت کی دلیل سہی لیکن اس کی تکمیل کے اپنے تقاضے ہیں۔ ان متمیز و متبائن حدود کا لحاظ نہ رکھا جائے تو فکر میں التباس پیدا ہو کر رہتا ہے۔

مذہبی فکر میں التباس اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کسی شخصیت کی ذاتی آرزو پر تشکیل شدہ نظریے کو ہر قسم کی جرح و تنقید سے بالاتر سمجھ کر افراد مذہب، شرک فی النبوۃ کی روش اختیار کرتے ہوئے، فکری جمود کا شکار ہو جاتے ہیں۔ فلسفے کو حق پہنچتا ہے کہ وہ ہر غیر منقد نظریے کو شک کی نظر سے دیکھے۔ اور ایک طالب علم کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ کسی نظریے کو رد کرنے کے بجائے غیر جانبداری سے اس کے مضمرات کا جائزہ لے کر اس کی حیثیت کا تعین کرے۔ تنقید، تنقیص نہیں۔ تنقید ایک منہاج ہے کسی حقیقت یا فضیلت کے مضمرات کو معلوم کرنے کا، جس کے چار مدارج ہیں:-

1- تمیز = یعنی کسی حقیقت یا فضیلت کو مماثل فضائل یا حقائق سے متمیز کرنا۔
2- تعین = اس کی حیثیت کا تعین کرنا۔
3- تضمن = ان شرائط کو بیان کرنا جن پر اس کی صحت کا انحصار ہے۔
4- تحدد = وہ حدود جن کے اندر کوئی فضیلت یا حقیقت واقعیت کی حامل ہے۔

پھر یوں بھی کسی فرد ملت کی عظمت کا معیار اس کا معصوم عن الخطا ہونا نہیں بلکہ اس کے للہیت اور مقاصد دینیہ سے مخلص ہونے میں مضمر ہے۔ علامہ اقبالؒ نے تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں متقدمین کے موقف کو رد کر کے عملاً ثابت کر دیا کہ ہمیں شخصیت پرستی میں مبتلا ہونے کے بجائے حق کو قبول کرنے کی روش اختیار کرنی چاہیے۔ آپ فرماتے ہیں: "فلسفے میں کوئی بات قطعیت کی مصداق نہیں ہے۔[6] استاد محترم ڈاکٹر برہان احمد فاروقیؒ بایں الفاظ فرماتے ہیں: "فلسفے میں نہ کوئی بات قطعیت کی مصداق ہے نہ کسی (غیر نبی) کی شخصیت۔"[7] بہرحال، فکر اقبال کے ساتھ مخلص ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ اقبال کو بھی تنقید سے بالاتر سمجھا جائے نہ آپ کے کسی نظریے کو۔ میری اس طالب علمانہ کوشش کو بے ادبی پر محمول کرنا فکر اقبال کی حقیقی روح کے خلاف ہے۔

مقدمہ

مذہب کیا نہیں ہے؟

انسان اپنے مدرکات کے بالمقابل مختلف قسم کی تمناؤں کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے کہ تمنائیں فطرت انسانی کے بنیادی پہلو ہیں جنہیں صور شعور سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ شعور کی ہر صورت بعض حقائق کو بے نقاب کرتی ہے جو اپنی نوعیت اور اساس کے اعتبار سے مختلف ہوتے ہیں۔ یہ آرزوئیں اپنی ماہیت اور نصب العین کے حوالے سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں اور ان کی تکمیل کے لیے ہی علوم مدون ہوتے ہیں جو اپنی نوعیت اور موضوعات کے حوالے سے ایک

دوسرے سے متمیز و مختلف ہوتے ہیں۔ پس، یہ انسانی تمنائیں اپنی ماہیت، نصب العین اور طریقہ ء تکمیل میں ایک دوسرے سے متمیز اور ممتاز ہیں۔ اگر اس حقیقت کو قبول نہ کیا جائے تو خارجی طور پر نہ سائنس ممکن ہے اور نہ علم مدلل۔ مذہب کا صحیح شعور پیدا کرنے کے لیے ان انسانی آرزوؤں کی ماہیت، نصب العین اور منہاج تکمیل کے مابین واضح امتیاز ازبس ضروری ہے۔ مثلاً، انسان میں جمالیاتی امنگ، حسن و جمال سے لطف اندوز ہونے کا نصب العین لیے ہوئے ہے۔ آرزو یہ ہے کہ انسان کا ظاہر و باطن جمال سے آراستہ ہو جائے۔[8]

آرٹ اور ادب کے ذریعے اس آرزو کی تکمیل کی جاتی ہے، لہٰذا آرٹ کا موضوع جمال ہے۔

ان کا مسئلہ کسی پیکر محسوس یا حسن خیال کی یافت و دریافت یا تخلیق ہے۔

اس آرزو کی تکمیل کے لیے شاعری، مصوری یا عمدہ لفاظی کو ذریعہ بنایا جاتا ہے۔

تکمیل آرزو کی شرط یہ ہے کہ جمالیاتی مسرت کا طلب گار جمال سے متاثر ہونے کی صلاحیت رکھتا ہو اور پیکر محسوس و متخیل ایسا ہو کہ اثر پذیر ہو سکے۔

بطور فضیلت یا قدر اس لطف اندوزی کی حدود صحت یہ ہیں کہ سامان تسکین مہیا کرنے والے خیال یا پیکر محسوس معنی و بیان میں کسی برتر فضیلت سے متصادم نہ ہوں۔

اسی طرح آرزوئے علم ادراک حقیقت کے نصب العین میں مضمر ہے۔ اس کی تکمیل دو انداز سے کی جاتی ہے۔ جزوی اور کلی حقیقت کے ادراک کی سعی کے ذریعے۔ جزوی حقیقت کا ادراک سائنس کا وظیفہ ہے اور حقیقت من حیث الکل کو فلسفہ زیر بحث لاتا ہے، یعنی فلسفیانہ جدوجہد کسی ایسے اصول واحد کی تلاش میں مضمر ہے جس سے کثرت عالم کو منتزع کیا جا سکے، اور یوں گویا حقیقت من حیث الکل کے ادراک کی آرزو کی تکمیل کی جاتی ہے۔ حسی افتاد طبع کے مفکر منظورات میں سے کسی شے محسوس کو بطور اصول بروئے کار لا کر کثرت عالم کو اس سے منتزع کرتے ہیں اور عقلی افتاد طبع کے مفکرین کسی ایسے تصور کو جو معقول فی الذہن ہو، بنیاد بنا کر منطقی قضایا کی صورت میں کائنات عالم کو اس اصول اساسی کے تعینات قرار دے کر بزعم خویش تکمیل آرزو کا مداوا کرتے ہیں۔[9]

ہر دو کاوشوں کا مسئلہ حقیقت کو سمجھنا ہے۔

اس جدوجہد کے پیش نظر مسئلہ یہ ہے کہ حقیقت ہے کیا؟

اس کا طریقہ مشاہدہ و تفکر ہے۔

سائنس دان یا فلسفی کا منصب یہ ہے کہ وہ توجیہ و تعلیل کے ذریعے حقیقت کی وضاحت کرے۔

علمی جدوجہد کے مضمرات یہ ہیں کہ ایک طرف ناظر ہو جو عالم کہلائے گا، دوسری طرف منظور جو معلوم ہو۔ ناظر میں منظور کا علم حاصل کرنے کی استعداد ہو اور منظور ایسا ہو کہ ناظر کی استعداد سے اس کا موضوع علم بن سکے۔

چونکہ حقیقت من حیث الکل (ابتداء، انتہاء، طولاً"، عرضاً"، عمقاً" اور غایتاً") ہمارے حواس کا ناقابل انکار منظور نہیں بن سکتی، لہٰذا جدید علمیات کی رو سے صحت کی حدود یہ ہیں کہ جزو کا علم

ممکن ہے اور حقیقت من حیث الکل' یعنی مابعد الطبیعیات بطور علم مدلل ناممکن ہے۔ تاہم نظری فلسفے کے حوالے سے مابعد الطبیعیات (حقیقت من حیث الکل) کے ثبوت کی شرط بھی یہی ہے کہ وہ اصول جس سے کائنات عالم کو منتزع کیا جا رہا ہے' منطقی طور پر ہی سہی' معلوم مطلق کا مصداق ہونا چاہیے۔ اب مذہب علم و جمالیات سے بالکل مختلف فضیلت ہے کیونکہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے یہ عملی تمنا ہے۔ شعور مذہبی دراصل انسان کی وہ امنگ ہے جو حقیقت حقہ (خدا تعالی) کے بالمقابل اس کا تقرب حاصل کرنے کے لیے پیدا ہوتی ہے۔

اس کا مبدء انسان کی بے کسی اور بے بسی ہے۔ انسان اپنی آرزوؤں کی تکمیل کے حوالے سے غور کرتا ہے تو اس پر منکشف ہوتا ہے کہ ایک طرف تو وہ خود ہے' حقیقت سے ہم آہنگ اخلاقی کمال اور مسرت و جمال کی آرزو لیے ہوئے' دوسری طرف کائنات مع اپنی وسعتوں اور فراخیوں کے تیرہ و تار اور معصیت سے لبریز قبیح منظری کے' جو ان اخلاقی' روحانی اور جمالیاتی آرزوؤں کے کامل طور پر پورے ہونے میں سدرہ ہے۔ یہی نہیں بلکہ خود اس کا نفس' اس کی تھوڑی زندگی بھی ان کمالات کے حصول میں مزاحم ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ اپنی آرزوؤں کی تکمیل کے حوالے سے بالکل بے یار و مددگار ہے۔ اس کی نجات و کامرانی کی شرط یہ ہے کہ کوئی ایسی ذات ہو جس میں اس کی مدد کرنے کی طاقت اور ارادہ ہو اور وہ اس کی مختصر زندگی میں اس کی کارکردگی کو رحمت اور محبت سے دیکھے' نیز اس کی اخلاقی آرزو کی جدوجہد کو سراہے' مظلوم کی داد رسی کرے اور نیکی کا بدلہ دے۔

عقل و حواس اور وہم و قیاس کی کوئی کوشش ہم کو اس تک نہیں پہنچا سکتی۔ مذہب کا دعویٰ ہے کہ وہ ایسا وجود ہے جسے ہم اپنی استعداد اور سعی سے نہیں پا سکتے لیکن وہ خود ہماری رہنمائی کے لیے اپنی طرف سے پیش قدمی کرتا ہے' لہٰذا:-

اس آرزو کی ماہیت غائی ہے۔

اس کا مسئلہ حقیقت و فضیلت کے فہم یا لطف اندوزی کے بجائے یہ ہے کہ غایات عالیہ کا تحقق کیونکر ہو۔

اس کا طریقہ وحی پر ایمان ہے۔

وحی چونکہ ہدایت (ایصال الی المطلوب) ہے' لہٰذا اس کے اتباع سے انسان کی تمنائیں پوری ہو کر رہیں گی۔

اس عملی تمنا کی تکمیل اس میں مضمر ہے کہ ایک طرف آرزوئے کمال کا حامل انسان ہو جو اپنی بے طاقتی اور بے استطاعتی کے باوجود آرزوئے کمال سے دست بردار نہیں ہو سکتا۔ دوسری طرف خدا ہے جو وحی کے ذریعے اپنی ہستی' اپنے کمالات' اپنے فضل' اپنی ہدایت اور اعانت کا یقین دلاتا ہے۔

انسان کی کامرانی کی شرط یہ ہے کہ وحی کے ذریعے ایسی متصف ذات کا اثبات ہو جس سے انسانی احتیاجات تکمیل پذیر ہو کر رہیں۔ مذہب' خدا کی ان صفات کا اثبات کرتا ہے جن کا تعلق انسانی احتیاجات کی تکمیل پذیری سے ہے۔ پس وہ خدا رب ہے' رزاق اور رحمان کیونکہ وہی

فطری ضروریات میں انسان کی مدد کر سکتا ہے۔ ہادی ہے کیونکہ صراط مستقیم پر ہدایت فرماتا ہے۔ وہ غفور الرحیم ہے کیونکہ انسان کو ناقابل برداشت بار گناہ اور گناہوں سے بھری فطرت سے نجات دیتا ہے۔ لیکن وہ اس کی پوری اور حقیقی مدد جب ہی کر سکتا ہے جب واقعات آشکارا و پنہاں اور گزشتہ و آئندہ کو جانتا ہو' لہٰذا وہ سمیع بصیر اور عالم الغیب و الشہادہ ہے۔ وہ قادر اور فعال لما یرید ہے' یعنی ہر اس بات کا کرنے والا ہے جس کا ارادہ کرے۔ لیکن اس کی قدرت کا تقاضا ہے کہ وہ عالم اور انسان کا خالق یعنی عدم محض سے پیدا کرنے والا بھی ہو کیونکہ اگر اشیاء کا وجود اور ان کا وجود میں آنا اس کے ارادے پر منحصر نہ ہو تو اشیاء کی حقیقت سے اس کی قدرت میں ایک تحدید پیدا ہو جائے گا اور جس غایت کے لیے شعور مذہبی کے اثبات کا داعیہ پیدا ہوتا ہے' وہ پورا نہیں ہو سکے گا۔ پس وہ خالق و باری ہے۔ بیش ازیں اس میں انسان کو اوج کمال پر فائز کرنے کا ارادہ بھی ہونا چاہیے' لہٰذا وہ ذوالفضل العظیم ہو۔ پس اسے خود بھی کامل ہونا چاہیے۔ وہ قدوس ہے اور اس کی مدد فضل محض ہے۔ انسان اس کا مستحق ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا۔ جب انسان اپنی بے بسی اور اس ذات کی قدرت کا اندازہ کرتا ہے تو رعب عبودیت کے جذبے سے معمور ہو جاتا ہے اور اس سے اپنی مدد اور ہدایت کے لیے التجا کرتا ہے۔ وہ معبود حقیقی اور مجیب الدعواۃ' یعنی انسان کی دعاؤں کو قبول کرنے والا ہے' نیز یہ کہ وہ احد ہے اور صمد ہے' یعنی سب سے بے نیاز' اور ہر احتیاج میں اسی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ نیز یہ وہ صفات ہیں جن کا اثبات وحی ہم انسانوں کی نسبت سے کرتی ہے۔ اپنی حقیقت اور کنہ کے اعتبار سے ہم اس کی ذات کو جانتے ہیں نہ صفات کا ادراک کر سکتے ہیں نہ اس کی ذات و صفات کی تمثیل ہے' نہ قیاس' بلکہ اس کی عظمت کا تقاضا ہی یہ ہے کہ انسان کی حقیر استعداد اس کی ذات و صفات کا احاطہ نہیں کر سکتی۔[10]

اگر انسان کو فضل خداوندی کی تلاش کے لیے پیدا کیا گیا ہے تو اسے' خود کو بھی صاحب اختیار ہونا چاہیے۔ حیات بعد الموت اور جنت و دوزخ کا اثبات بھی انسانی کمال کی شرط ہے کیونکہ انسان کا مختصر عرصہ ء زیست بظاہر ان تمناؤں کی تکمیل کو ناکافی محسوس ہوتا ہے' لہٰذا حیات دائمی شرط کمال ٹھہری جس کی تصدیق وحی سے ہو جاتی ہے۔[11]

پھر کائنات بظاہر انسانی تمناؤں سے متصادم نظر آتی ہے' یعنی کائنات کی بالفعل فطرت انسانی مقاصد کے متحقق ہونے سے ہم آہنگ نہیں ہے۔ لہٰذا ایسا ماحول ہونا چاہیے جہاں نیکی پامال نہ ہو سکے اور ماحول اس سے متصادم نظر بھی نہ آئے۔ مذہب ایک ایسی کائنات کا اثبات کرتا ہے جس سے انسان کی یہ آرزو پوری ہو کر رہے گی اور جزا و سزا کا ایمانی موقف اختیار کرا کے یہ باور کراتا ہے کہ اس دنیا میں جدوجہد کرو' نتیجہ ضرور بر آمد ہو کر رہے گا' دنیاوی زندگی رہے نہ رہے۔ لہٰذا مذہب ذات اہیہ' حیات بعد الموت' جزا و سزا' انسان کے مستقل وجود اور اختیار مسلمات کے طور پر قبول کروا کے شعور مذہبی میں مضمر نصب العین کی تکمیل کرتا ہے۔

مذکور ماقبل بحث سے آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ علم' آرٹ اور مذہب بحیثیت فضائل انسانی کیا معنی رکھتے ہیں اور ایک دوسرے سے کن حوالوں سے منفرد و متمیز ہیں۔ اس بحث کو ایک

بار پھر غور سے پڑھ لیں تاکہ ہر سہ کے امتیازات آپ پر پوری طرح منکشف ہو جائیں اور ہم اس قابل ہو سکیں کہ یہ جائزہ ممکن ہو جائے کہ اقبالؒ نے جو تشکیل جدید میں مذہبی وژن تشکیل دیا ہے، ہم اس کی قدر و قیمت علیٰ حذا فلسفیانہ تنقید کو واضح کر سکیں۔

اب ہم اپنی سہولت کے لیے تین عنوانات کے تحت علامہ کے مذہبی وژن کا انتقادی جائزہ لیں گے :- اولاً" علامہ کے مذہبی وژن کے محرکات۔ اس میں ہم ان محرکات کا مطالعہ کریں گے جن کی بنیاد پر علامہ کو مذہب کی تعبیر نو کی سعی فرمانی پڑی۔ ثانیاً" مذہبی وژن کے محتویات۔ اس حصے میں مذہبی مقولات و مسلمات کے بارے میں علامہ کے ذاتی موقف کا انتقادی جائزہ لیا جائے گا۔ ثالثاً" مذہبی وژن کی اساسیات، یعنی وہ کیا بنیادیں ہیں جن کو علامہ قبول کر کے مذہبی وژن قائم کرتے ہیں۔

علامہ کے مذہبی وژن کے محرکات

تشکیل جدید الہیات اسلامیہ میں علامہ کے محرکات یہ ہیں :-

i- فکر جدید کو اسلام کی طرف راغب کرنے کے لیے علوم جدیدہ کا سہارا لیتے ہوئے علمی و سائنسی مقولات میں مذہب کو پیش کرنا۔[12]

ii- سائنس کے نئے اکتشافات کی روشنی میں یہ ثابت کرنا کہ سائنس اور مذہب ہم آہنگ ہیں۔[13]

iii- فلسفے اور شاعری کے حوالے سے واضح کرنا کہ مذہب نہ صرف ان کے موافق ہے بلکہ ہر سہ (فلسفہ، آرٹ اور مذہب) کے مسائل یکساں ہیں جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ حل مسائل کا منہاج بھی یکساں ہے۔[14]

یہ درحقیقت ایک التباس ہے جو مُتمیز فضائل کے مابین توارد سے پیدا ہو رہا ہے جس کا مبدء عنصر مشترک کی تلاش ہے۔ درحقیقت ہم عالم خارجی کی جانب آرزوئے ادراک کے حوالے میں دو انداز سے متوجہ ہوتے ہیں، یعنی عالم خارجی میں ہمارے ادراک کے دو محرک ہیں۔ ایک تو یہ کہ ہم اپنے منظورات کے ان امتیازات کو دریافت کریں جن کی بنا پر وہ اپنا ایک الگ تشخص رکھتے ہیں۔ دوسرا محرک ادراک یہ نقطہء نظر ہے کہ منظورات میں مشترکات کی جستجو کی جائے اور امتیازات سے صرف نظر کیا جائے۔ لیکن یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ التباس سوائے اس کے کسی شے کا نام نہیں ہے کہ ہمارے فہم میں منظورات کے امتیازات کے مابین توارد ہونے لگے۔ خطبات اقبال کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم پر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ نے موخرالذکر طریق اپنایا ہے۔ مثلاً مذہب، فلسفہ اور آرٹ کی غایت ایک ہے۔ فکر و وجدان ایک ہیں، شعور نبوت اور شعور ولایت بہ اعتبار ماہیت ایک ہیں۔ حقیقت اور فکر ایک ہیں، خیر و شر ایک ہی کل کے پہلو ہیں، خودی ایک ہی ہے، حد یہ کہ پوری کائنات ایک ہی ذات کا مظہر ہے۔

جیسا کہ پہلے مذکور ہوا، فلسفہ اور مذہب بڑے واضح جداگانہ نصب العین ہیں اور طریق کار

بھی کلیتاً مختلف ہے۔ اگر مذہب کو علمی مقولات کی بنیاد پر سمجھا جانے لگے تو نہ صرف یہ کہ ایک برتر فضیلت کی حیثیت کو کم کر دینے کے مترادف ہے، بلکہ ایمان جو کہ بالواسطہ فضیلت ہے، اس کا بھی انکار ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ انسان کی علمی تمنا فنا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ اگر مذہب اور فلسفے کا مسئلہ ایک ہو تو مذہب کے مسئلے کی حیثیت جیومیٹری کے مسئلے کی ہو کر رہ جائے گی جس کی رو سے کسی ذات حقہ کے فرمودات کے مطابق ڈھلنا اور اپنے اندر تبدیلی پیدا کرنا غیر ضروری ہو جائے گا۔ مذہب اور فلسفے کے نصب العین، یعنی علم و عمل کا امتیاز ملحوظ خاطر ہو تو ان کے مابین تطبیق یا تمثیل کے دعوے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ علم اور عمل کے مضمرات کا شعور پیدا کر کے اس حقیقت کو زیادہ واضح طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے، اور وہ یہ ہیں:-

علم کا موضوع حقیقت محسوس ہے، عمل کا مقصود۔
علم کی ابتداء شک سے ہوتی ہے، عمل کی یقین سے۔
علم کی انتہا یقین پر ہوتی ہے، اور عمل کی رسوخ فی الایمان پر۔
علم کا مسئلہ یہ ہے کہ یہ کیا ہے، اور عمل کا کہ یہ کیسے ہو گا۔
علم میں ادراک بالحواس اہم ہے، اور عمل میں ارادۂ فعل اہم ہے۔
علم کا بنیادی تصور جبر ہے، اور عمل کا اختیار۔
علم کا وظیفہ توجیہ و تعلیل ہے، اور عمل تخلیق نتائج۔
علم کے مضمرات یہ ہیں کہ ایک طرف ناظر جو عالم کہلائے گا، دوسری طرف منظور ہو جو معلوم متصور ہو گا۔ ناظر میں جاننے کی استعداد ہو اور منظور ایسا ہو جو ناظر کی استعداد سے ادراک میں آ سکے، بخلاف اس کے عمل کے مضمرات یہ ہیں کہ ایک طرف فعال عامل ہو، دوسری طرف مقصود ہو۔ مقصود کے حاصل ہونے کی جدوجہد میں مزاحمت ہو اور عدم صلاحیت کے باوجود اللہ کے فضل سے عطا ہونے والی وحی کے اتباع سے فعال عامل اس مزاحمت کی مزاحمت کرے تو مقصود حاصل ہو کر رہے گا۔[15]

مذہبی وژن کے محتویات

مذہبی مسلمات کے بارے میں علامہ کے موقف کی تفصیل یوں ہے:

i- ذات الٰہیہ کا تصور

یکتا و منفرد: علامہ "انفرادیت کاملہ کا معیار بایں الفاظ بیان کرتے ہیں کہ انفرادیت کا کمال ہی یہ ہے کہ کسی جسم زندہ کا کوئی حصہ الگ تھلگ اپنی ہستی برقرار نہ رکھ سکے بحیثیت ایک انا کے۔ فرد کامل کے بارے میں بہرحال یہ کہنا کہ وہ دوسروں سے بایں معنی الگ تھلگ ہے، قرآن حکیم کی تعلیمات کے خلاف ہے۔ لہٰذا ہم اس کا تصور کریں گے تو یہ سمجھتے ہوئے کہ اس کی ذات توالد و تناسل کے رجحان سے بالاتر ہے۔[16] مگر فرد کے تصور میں انفرادیت کاملہ کسی طور پر بھی شخصیت پر دلالت نہیں

کرتی۔ آپ غور سے دیکھیں تو انفرادیت کا رجحان ہر شے میں موجود ہے' باوجود اس کے شخصیت کا تصور ان میں نہیں پایا جاتا۔ شخصیت کیا ہے؟ یہ اپنے بارے میں شعور ہے کہ میں ہر دوسری شے کا غیر ہوں۔ اور جس کا تحقق اس کے ایسے عمل سے ہوتا ہے جو اس کی خود مختاریت کو واضح کرتا ہو' یعنی فضل بلا استحقاق عطا کرنا۔ علامہ کے نزدیک انا مطلق مرتکز بالذات ہے مگر ایسی ہستی کا اثبات نہ تو ہماری مذہبی ضرورت کے لیے کافی ہے اور نہ ہی فلسفیانہ طور پر اس کا کوئی جواز بنتا ہے۔ انفرادیت کا یہ اصول ہر حیاتی وحدت پر صادق آتا ہے جس کی خودروی شعوری نہیں ہوتی۔ اور علامہ اس سے گریز ہی کریں گے کہ ذات ایسی کی نسبت غیر شعور ہستی کا تصور پیدا کیا' مگر ان کے دعوے میں جس ہستی کا اثبات ہوتا ہے' وہ فقط ایک حیاتیاتی وحدت ہے' اور کچھ نہیں ہے۔ علامہ دراصل انفرادیت سے مراد یہ لیتے ہیں کہ اس کے مدمقابل کوئی نہیں ہے حتیٰ کہ زمان بھی۔ لیکن اس کی انفرادیت مذہبی احتیاجات کے لیے ناکافی ہے۔ اس سے مجمع جمیع صفات کمال ذات کا متحقق ہونا ہرگز واضح نہیں ہوتا۔[17]

ii- لاانتہائیت

اصل میں چونکہ انتہائیت سے انفرادیت میں التباس پیدا ہو سکتا تھا' لہٰذا علامہ فرماتے ہیں کہ اگرچہ حقیقت حقہ لاانتہا تو ہے لیکن اس کا حدود و قیود سے بالاتر ہونا بہ ایں معنی ہے کہ اس کے ماوراء کچھ نہیں۔ اس کے مدمقابل نہ زمان ہے نہ مکان۔ اس کی لاانتہائیت اس کی ذات میں پنہاں امکانات میں مضمر ہے جن سے اس تخلیقی فعالیت کا اظہار ہو رہا ہے۔ وہ لامتناہی ہے تو ان معنی میں کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے وہ امکانات جو اس کے اندرون وجود مضمر ہیں' وہ لامحدود ہیں' اور یہ کائنات ان کا جزوی مظہر ہے۔[18]

علامہ کے اس موقف کی بنا دراصل مذہبی مسلمات کو ریاضیاتی مقولات کے حوالے سمجھنا اور ان کے مابین اشتراک پیدا کرنا ہے۔ انتہا و لاانتہا ریاضی کے معقولات ہیں۔ مذہب جن لاانتہا صفات کا اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے اثبات کرتا ہے وہ کمیتی' مکانی' زمانی مقولات محتاج نہیں بلکہ ان سے انسان کی احتیاجات وابستہ ہیں اور انسان کی حقیر استعداد اس کا احاطہ نہیں کر سکتی لیکن اس حوالے سے علامہ کا ذہن نہ اس طرف متوجہ ہوتا ہے نہ وہ اس کی ضرورت محسوس کرتے ہیں' بلکہ حد یہ ہے کہ بالقوہ کہہ کر اس کی فعلیت کو مقید کر دیتے ہیں۔

iii- خلاقیت

خدا خلاق عالم ہے اور تخلیق اس کا عمل ہے جس کے پیچھے انکشاف ذات کی آرزو سرگرم عمل ہے' یعنی خدا تخلیق کے ذریعے اپنی ذات کو منکشف کر رہا ہے۔ حقیقت کائنات کے حوالے سے علامہ کا موقف یہ ہے کہ یہ چیز اپنی ماہیت کے اعتبار سے ایک انا ہے۔ آپ فرماتے ہیں کہ "حقیقت مطلقہ کا تصور بطور ایک انا ہی کے کرنا چاہیے' اس لیے میرے نزدیک انانیت مطلقہ سے انیتوں ہی کا

ظہور ہوتا ہے..... گویا کائنات کا ہر عمل خواہ اس کا تعلق مادی جواہر کی میکانیاتی حرکت سے ہو یا ذات انسانی میں فکر کی آزادانہ کارفرمائی سے، سب کی حقیقت بجز ایک عظیم اور برتر انا کے انکشاف ذات کے کچھ نہیں، لہٰذا قدرت ایسہ ہر جوہر خواہ اس کا درجۂ ہستی پست ہو یا بلند اپنی ماہیت میں ایک انا ہے.... بایں ہمہ بزم ہستی میں ہر کہیں "خودی" کا نغمہ لحظہ بہ لحظہ تیز ہو رہا ہے۔ مزید فرماتے ہیں یہ کائنات نہ از خود قائم ہے اور نہ ہی خدا کا غیر۔ وہ ذات (خدا) ہر شے پر محیط ہے۔

(تشکیل جدید ص 85، 86)

نہ زمان ہے نہ مکان

زمانے کے حوالے سے علامہ فرماتے ہیں، زمانہ بھی حقیقت مطلقہ کا جزولاینفک ہے لیکن حقیقی زمان، زمان مسلسل نہیں جس میں ماضی، حال اور مستقبل کا امتیاز ناگزیر ہے۔ ہم اس کو استدام محض یعنی تغیر بے تواتر ہی ٹھہرائیں گے۔

اگر خدا کی خلاقیت انکشاف ذات میں مضمر ہے اور اس سے انیتوں ہی کا ظہور ہوتا ہو تو جس غایت کے لیے مذہب نے اس کا اثبات کیا تھا، اس کی نفی ہی نہیں ہو جاتی بلکہ اس کی احتیاج ہی ساقط ہو جاتی ہے۔ چونکہ مذہب اس کا اثبات اس کی احتیاج کے لیے نہیں کرتا بلکہ انسانی احتیاجات کا تقاضا ہے کہ خدا ہو، پھر چونکہ تخلیق مذہبی مقولہ ہونے کے حوالے سے ایسے عمل پر دلالت کرتا ہے جو عدم محض سے کسی شے کو وجود عطا کرتا ہے، اور اگر کائنات خود ذات ایسہ ہی کے ظہور کا نام ہے تو واضح سی بات یہ ہے کہ یہ کائنات ذات ایسہ سے صادر ہو رہی ہے نہ کہ عدم محض سے، یہ تو مذہب کا انکار ہے۔ عقلی طور پر عدم محض سے تخلیق متصور ہو ہی نہیں سکتی، کیونکہ عقل کے نزدیک کسی چیز کے انتزاع کے لیے ضروری ہے کہ کوئی تصور یا وجود خارجی ہو جس سے کسی چیز کو منتزع کیا جا سکے۔ لاشے سے لاشے ہی منتزع ہوگی۔ اگر علامہ غیر شعوری طور پر عقل کی تحدیدات کا لحاظ نہیں فرما رہے تو سمجھنا چاہیے کہ عدم محض سے، "عقلاً" تخلیق بایں طور متصور ہو سکتی ہے کہ اللہ پاک جب کسی شے کی تخلیق کا ارادہ فرماتا ہے تو (شے جس کا مادہ شاء ہے) اس کا تصور کلی فرماتا ہے، پھر اس کو تمثل عطا فرماتا ہے۔ یہ ابھی تک تصور بہ تمثل ہے۔ پھر اللہ پاک اس تمثل کو زمان و مکان قائم فرما کر جزوی کے خواص عطا کر کے منظوریت کی صفت عطا کرتا ہے قوانین طبعی کے تابع فرما دیتا ہے۔ یوں عالم خارجی طبعی وجود میں آ جاتا ہے۔ پھر اس کے ایک حصے کو نمو کی خاصیت عطا فرماتا ہے اور قانون ارتقاء کے تابع فرما دیتا ہے۔ یوں عالم نامی وجود میں آ جاتا ہے۔ پھر عالم نامی کے ایک حصے کو شعور عطا فرما کر اسے غائی علیت کے قانون کے تابع فرما دیتا ہے تو عالم حیوانی وجود میں آ جاتا ہے۔ پھر اس کے ایک حصے کو خود شعوری یعنی شعور کا شعور عطا فرماتا ہے اور بااختیار ارادے کے تابع فرما دیتا ہے۔ لیکن علامہ نہ تو کائنات کے مدارج کا لحاظ رکھ رہے ہیں اور نہ ہی انسانی اختیار ان کے پیش نظر ہے۔ "خودی" کی ان کے ہاں تعریف یہ ہے کہ

ایسی ذات جس میں اپنے عمل کو متعین کرنے کی صلاحیت ہو۔ اب اگر ہر کہیں اناؤں (خودیوں) ہی کا ظہور ہو رہا ہے تو عالم طبعی کی نفی ہو کر رہے گی جو سوفسطائیت ہے۔

زمان کا تصور جو علامہ نے پیش فرمایا ہے' وہ اس لحاظ سے ناقابل فہم ہے کہ زمانے کا جوہر بہرحال اس کا تسلسل ہے۔ وہ زمانہ جہاں تسلسل نہ ہو' ایک ذہنی تصور تو ہو سکتا ہے لیکن جس کی واقعیت کسی طور پر بھی ثابت نہیں کی جا سکتی۔ پھر چونکہ علامہ کا خیال ہے کہ کائنات خدا کا عمل ہے اور شی نہیں ہے' اور عمل کے لیے زمانے کا ہونا ضروری ہے' اس لیے وہ اجرا یا سیلان کو نظر انداز نہیں کر سکتے۔ وہ سیلان وقت کو "اب" (Real now) سے بدلنا چاہتے ہیں اور وقت کے اس ٹھہراؤ کو جو اس "حقیقی اب" سے پیدا ہو رہا ہے' اس سیلان سے بدلنے کے خواہاں۔ یہ بذاتہ متناقض تصور ہے۔ علاوہ ازیں اگر وقت خدا تعالیٰ کے تعلق میں اجرا سے عاری ہے تو قرآن پاک نے ذات الٰہیہ کے بارے میں یہ جو بیان کیا ہے کہ وہ عالم غائب و شہادت ہے' بالکل ہی لایعنی ہو جاتا ہے۔ اندریں صورت زمانے کے بارے میں علامہ کا بصیرت کو قبول کرنا آسان نہیں ہے۔

iv- علم الٰہی

علامہ فرماتے ہیں' خدا تعالیٰ علیم و بصیر ہے لیکن فعل علم' فعل تخلیق کا مترادف ہے۔ خدا کا علم ایک انفعالی سے ہمہ دانی نہیں بلکہ کلی ادراک ایک واحد اور ناقابل تجزیہ عمل ہے جس میں سارا عالم تاریخ جس کو ہم مخصوص حوادث کا ایک سلسلہ قرار دیتے ہیں' بلاواسطہ اور بطور ایک دوامی آن کے اس کے علم میں آ جاتا ہے۔ مگر یہ علم جو عمل تخلیق کے مترادف ہے' ایسا علم ہے جو اپنے منظور کا خود ہی خلاق ہے۔ اندریں صورت ماننا پڑے گا کہ علم ادراک عالم ہونے کی بجائے خلاق عالم ہے۔ اندریں صورت اسے علم کیونکر کہا جا سکتا ہے۔ پھر وہ علم جو عندالعمل حاصل ہو کسی بابصیرت ہستی کا تو ہرگز نہیں ہو گا۔ ہم انسان اپنے عمل سے قبل اپنے مقصود اور دیگر مضمرات سے باخبر ہوتے ہیں' اور یہ فقط حیوان ہی ہے جو انسان سے نچلے درجے کی مخلوق ہے جسے عمل کے وقت ہی اس کا علم ہوتا ہے۔ ایک ایسی ہستی جو اپنے معلوم کو اس وقت تخلیق کرے جب وہ اس کے علم میں آئے' انسان کے ساتھ اس کا کوئی رابطہ ہو ہی نہیں سکتا' اور اس طرح مذہب نے جس ذات الٰہیہ کا تصور دیا ہے' علامہ کے تصور الٰہ سے تقریباً" متصادم ہے کیونکہ ذات الٰہیہ کا وہ تصور جو قرآن پاک میں بیان کیا گیا ہے' وہ حاضر و غائب سب سے باخبر ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ وہ تمام حقائق علم الٰہی میں غیر معین امکانات کی طرح ہیں مگر غیر معین امکان "علم" کے دائرے میں آتا ہی کہاں ہے! حتیٰ کہ غیر معین امکان کا تصور کرنا ہمارے لیے ممکن ہی نہیں۔ اور یہ سمجھنا تو اور دشوار ہے کہ وہ ہے بھی علم الٰہی میں اور معین بھی نہیں ہے۔

v- ذات حقہ کا عرفان

علامہ اقبال کے نزدیک ذات حقہ کا ادراک وجدان کے ذریعے ممکن ہے اور وجدان عقل

نظری (فکر) ہی کی ترقی یافتہ شکل ہے۔

اولاً" تو شعور علمی کی سب سے زیادہ ترقی یافتہ Form انتقادی علمیات کی رو سے عقل کا ایسا ادراک جس کی خارجی صحت کا ثبوت حواس فراہم نہ کریں وہ خیال' مفروضہ یا رائے تو ہو سکتا ہے لیکن علم مدلل نہیں کہ اس کی تصدیق ضروری ہو۔ پھر مذہب کے حوالے سے غور کریں تو واضح ہو گا کہ یہ موقف وحی الہی کے سرتا سرخلاف ہے۔ اللہ تعالٰی کا ارشاد ہے لایحیطون بہ علما یعنی انسان اپنے علم سے اس کا احاطہ نہیں کر سکتے۔ پھر شعوری مذہبی بنیاد کا تقاضا بھی یہی ہے کہ وہ ذات جو انسان کو فائز المرام کرسکنے کی صفات سے متصف ہے' اسے اس سے بالاتر ہونا چاہیے کہ انسان کی حقیر استعداد علم اس کا احاطہ کر سکے۔[19]

اختیار (Freedom)

اختیار کے بارے میں علامہ کا موقف حیران کن حد تک دلچسپ ہے۔ اللہ تعالٰی کے حوالے سے وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالٰی کی ذات مختار کامل ہے' لیکن تخلیق کائنات کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ ذات اپنے انکشاف کا عمل ہے جو ظاہر ہے ایک داخلی تقاضے کے باعث ہے جو انکشاف کا محرک ہے۔ اندریں صورت عمل تخلیق درحقیقت ایک داخلی علت کی وجہ سے ہے اور وہ اختیار جو کسی داخلی یا خارجی محرک کا نتیجہ ہو ہمارے لیے ناقابل فہم ہے۔[20]

بظاہر علامہ فرماتے ہیں کہ خدا نے ایسی انیتوں کے ظہور سے جو اپنے اعمال و افعال کی خود ذمہ دار ہیں یعنی انسان' اپنی آزادی کی خود حد قائم کر لی ہے' اور ایسا خدا جس کے لیے انسان ایک خطرہ ہو' مذہبی شعور کو کسی طرح مطمئن نہیں کر سکتا۔

انسان کے بارے میں علامہ کا موقف اختیار باری تعالٰی سے بھی زیادہ حیران کن ہے۔ وہ قبول کرتے ہیں کہ انسان اللہ تعالٰی کا برگزیدہ ہے۔ وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے۔ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے۔ لیکن یہ تمام خصائص جس خصوصیت یعنی حق کی ارادی جدوجہد سے وابستہ ہیں اس (یعنی اختیار) کو از خود حرکت سے تعبیر کرتے ہیں۔ علامہ کی مجبوری یہ ہے کہ عقلی مسلمات کی بنیاد پر تخلیق کا وہ ایک ایسا نظریہ قائم کر چکے ہیں کہ کبھی مذہبی مسلمات کو قربان کر کے آگے بڑھتے ہیں اور جب انہیں اس کا ادراک ہوتا ہے تو ایک ایسی تطبیق پیش کرتے ہیں جس سے نہ تو علمی معقولات کی صحت باقی رہتی ہے اور نہ ہی مذہبی وژن باقی رہتا ہے' اور کبھی دو ایسے متناقض تصورات کو جمع کرنے کی سعی کرتے ہیں جو بداہتاً" ایک دوسرے کی نفی کر رہے ہوتے ہیں۔

وہ فرماتے ہیں' انسان چونکہ اپنے اعمال و افعال کا خود ذمہ دار ہے' لہٰذا وہ صاحب اختیار ہے۔ مگر کائنات کا جو تصور وہ قائم کر چکے ہیں' اس میں انسان کا اختیار باقی رہتا نظر نہیں آتا کہ خود انسان کیا پوری کائنات ہی ایک انائے مطلق کا عمل ہے۔ اس کی تمام تر ذمہ داری تو اسی عامل پر ہی ہو گی جس کا یہ کائنات عمل ہے۔ انسان ہو یا کائنات' اس نظریے کے حوالے سے ایک عمل کی صورت منظور (Objective Form) ہے اس لیے کائنات میں خیر ہو یا شر' وہ درحقیقت خدا کی

کار فرمائی ہے۔ اندریں صورت انسان میں خیر و شراس کے اپنے عمل سے منسوب نہیں ہو سکتے۔ تو انسان کا اختیار کیسا؟

ایمانیات کی حیاتیاتی تعبیر اور تصور وحی

وحی کے بارے میں علامہ فرماتے ہیں کہ یہ ایک فطری اور مشترک استعداد ہے۔ لیکن اس موقف کو مان لینے سے اجرائے نبوت کے اثبات کا میلان پیدا ہوتا ہے جو کہ اسلامی عقائد کے تناظر میں کسی طور پر قابل قبول نہیں ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے بعد (اللہ بہتر جانتا ہے کہ اس نے کسے نبوت سونپنی ہے' نیز ماکان بشر ان یکلمہ اللہ الا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا" فیوحی باذنہ مایشاء[21] کے بعد اس موقف کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی۔ علامہ اقبال" ایمانیات کی حیاتیاتی تعبیر کے لیے آغاز یوں کرتے ہیں کہ اسلامی نظریہ ء تقدیر کچھ اخلاقی ہے اور کچھ حیاتیاتی اور پھر برزخ کو ذریعہ بناتے ہوئے جہد للبقاء کے حیاتیاتی مابعد الطبیعاتی نظریے کی تشکیل فرماتے ہیں۔ علامہ ارشاد فرماتے ہیں زندگی وہ فرصت ہے جس میں خودی کو عمل کے لاانتہا مواقع میسر آتے ہیں' اور جس میں موت اس کا پہلا امتحان ہے تاکہ وہ دیکھ سکے کہ اسے اپنے افعال و اعمال کی شیرازہ بندی میں کس حد تک کامیابی ہوئی ہے۔ اعمال کا نتیجہ نہ دکھ ہے نہ درد' اعمال یا تو خودی کو سزا دیتے ہیں یا اس کی ہلاکت اور تباہی کا..... لہٰذا بقائے دوام انسان کا حق نہیں' اس کے حصول کا دارومدار ہی اس مسلسل جدوجہد پر ہے... لہٰذا خودی نے عمل اور سعی کی بدولت اگر اسی زندگی میں اتنا استحکام پیدا کر لیا ہے کہ موت کے صدمے سے محفوظ رہے تو موت کو بھی ایک راستہ تصور کرنا چاہیے جس کو قرآن پاک نے برزخ کہا ہے.... دراصل بعث بعدالموت خارجی حادثہ نہیں' یہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتیاتی عمل کی تکمیل ہے۔[22]

مگر اس تصور سے' جو علامہ نے تشکیل دیا ہے' نہ تو کوئی عملی ضرورت وابستہ ہے اور نہ ہی مذہبی احتیاج' بلکہ یہ تو حیاتیاتی مقولات کی بنیاد پر ایک مابعد الطبیعیات ہی ہے۔ اسے نظریہ ء ارتقاء کا طلسم کہیئے یا بقائے دوام کی داستان جس کی اساس انسانی استعداد پر ہے اور فضل خداوندی پر نہیں ہے۔ معلوم یوں ہوتا ہے کہ جس طرح عقلی بنیادوں پر عدم محض سے تخلیق متصور نہیں ہو سکتی' انسان کے فنا ہو جانے کے بعد عدم سے بعثت ثانیہ (حیات بعد الموت) کا تصور بھی ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ پس' یہ عقلی ضرورت ٹھہری نہ کہ ایمانی تقاضا!

جنت' دوزخ مقامات نہیں

جنت' دوزخ کے متعلق علامہ فرماتے ہیں' یہ خودی کے احوال ہیں' مقامات یعنی کسی جگہ کے نام نہیں۔ دوزخ بحیثیت انسان' انسان کے اندر اپنی ناکامی کا درد انگیز احساس ہے' بہشت کا مطلب ہے فنا' اور ہلاکت کی قوتوں پر غلبہ حاصل کرنا اور کامرانی کی مسرت۔[23]

اگر جنت' دوزخ مقامات نہ ہوں تو انسان کے اندر نیکی کی خاطر جان دینے کا جذبہ پیدا ہوتا

ہے نہ یہ یقین کہ آخر کار نیکی کامیاب ہو گی' یہی وجہ ہے کہ ظالموں اور غاصبوں کے علاوہ ہر شخص کے اعماق ضمیر میں یہ آرزو مضمر ہے کہ نیکی کا ضرور اجر ہونا چاہیے اور برائی کو ضرور اپنے انجام پر پہنچنا چاہیے۔ پھر قرآن حکیم میں واضح طور پر بیان فرما دیا گیا ہے کہ جنت اور دوزخ کیفیات نہیں' مقامات ہیں۔ "ارشاد باری ہے: ان المتقین فی جنت و عیون و مقام کریم" بلکہ ان مقامات کی تفصیل بھی بیان کی ہے۔ نیز احادیث طیبہ سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ جنت اور دوزخ محض کیفیات نہیں بلکہ مقامات ہیں۔

اساس تعبیر اور اس کا انتقادی جائزہ

علامہ اقبالؒ کی مذہبی تعبیر کی اساس یہ ہے کہ وہ وجدان (مذہبی واردات) کو حقیقت حقہ کے علم کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ وہ اس مسئلے سے ابتدا کرتے ہیں کہ قلب (فواد) یا وجدان ایک باطنی بصیرت ہے جو ہمیں حقیقت کے ایسے پہلوؤں کے قریب کر دیتی ہے جو ادراک حسی پر منکشف نہیں ہو سکتے۔ ان کے نزدیک فواد (وجدان) ایک ایسی استعداد ہے جس کی روداووں کی اگر باقاعدہ تعبیر کی جائے تو وہ کبھی غلط نہیں ہوتیں۔ وہ مزید فرماتے ہیں' اسے کوئی مخصوص پوشیدہ قوت نہ سمجھنا چاہیے' یہ تو حقیقت پر غور کرنے کا ایک انداز ہے جس میں "حس" اپنے وظائف اعضاء کے مفہوم کی حیثیت سے کوئی عمل نہیں کرتا۔

علامہ فرماتے ہیں' قرآن حکیم کی روح فلسفہ ء یونان کے خلاف ہے۔ قرآن حکیم کی روح حسی ہے۔ یہی وجہ ہے قرآن حکیم نے اختلاف لیل و نہار پر بہت زور دیا ہے۔ اس سے علامہ دراصل بذریعہ "وجدان" یہ ثابت کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں کہ محسوس ہی "منتہائے حقیقت" ہے' یعنی یہ کہ حقیقت حقہ ہمارے ادراک کا ناقابل انکار منظور بن سکتی ہے۔ پھر علامہ' وجدان (حس باطنی) کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ یہ عقل سے مختلف نہیں بلکہ عقل ہی کی ترقی یافتہ شکل ہے۔

علامہ اقبالؒ کے نزدیک صوفیانہ واردات اور پیغمبرانہ وحی میں مدارج کا فرق ہے' ماہیت کا نہیں' بلکہ وہ تو پیغمبرانہ وحی کو ایک فطری واقعہ اور زندگی کا خاصہ تصور کرتے ہیں' وہ فرماتے ہیں " ایک اعتبار سے نبوت کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ شعور ولایت کی وہ شکل ہے جس میں واردات اتحاد اپنی حدود سے تجاوز کر جاتی ہیں....... قرآن مجید نے لفظ وحی کا استعمال جن معنوں میں کیا ہے' اس سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ وحی خاصہ ء حیات ہے' اور ایسے ہی عام جیسے عام زندگی۔"

اگر علامہ کی اس تعبیر کا انتقادی جائزہ لیں تو واضح ہو گا کہ اس کا مبدء کشف کی غلط تعبیر نیز حسی اور عقلی ادراک کے مابین امتیازات سے صرف نظر ہو جانا ہے۔

علامہ کشف کو قرآن حکیم کی اصطلاح "فواد" سے بدل کر اسلامی نقطہ ء نظر سے اس کی استعداد علم کو ثابت کرنا چاہتے ہیں' لیکن قرآن حکیم کا مطالعہ کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ قلب یا فواد کو کسی جگہ بھی حقیقت حقہ کے علم کا ذریعہ نہیں ٹھہرایا گیا۔

ذہن نشین رہے کہ حواس کی مدد کے بغیر بذریعہ کشف مکانی و زمانی طور پر موجود کسی ایسی چیز کا ادراک تو ہو سکتا ہے جو ناظر کے سامنے نہ ہو' مثلاً مکانی طور پر سینکڑوں میل کی مسافت پر وقوع پذیر ہونے والا واقعہ صاحب کشف کے ادراک میں آ سکتا ہے یا زمانی طور پر غیر موجود' مثلاً مستقبل میں رونما ہونے والے واقعے کا صاحب کشف کو ادراک ہو جائے یا بغیر اظہار کے کسی کے مافی الضمیر کا حال معلوم ہو جائے' غور کرنے سے پتہ چلے گا کہ یہ تمام صورتیں ایسی ہیں جہاں حواس ذریعہ ء علم بن تو سکتے تھے لیکن بنے نہیں' لیکن وہ ذات جہاں حواس ذریعہ ء علم بن ہی نہ سکتے ہوں' وہاں یہ موقف اختیار کرنا کہ اس کا مشاہدہ ممکن ہے' کشف کی حدود سے تجاوز کرنا ہو گا۔

پھر صوفیانہ واردات کی نسبت کیا شیخ احمد سرہندی حضرت مجدد الف ثانیؒ جیسے عظیم المرتبت صوفی کی شہادت جن کی تحریر علامہ اقبال بطور سند نقل فرماتے ہیں' قابل قبول نہیں ہونی چاہیے؟ وہ تو اس امکان کی کہ خدا کو وجدان کے ذریعے پایا جا سکتا ہے' شدت سے نفی کرتے ہیں اور فرماتے ہیں یہ خود فریبی ہے' مغالطہ ہے اور اپنے نتیجے کی نسبت ان الفاظ میں مصر ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے تمام اسماء و صفات سے ماوراء ہے جن کا احاطہ ہم کر سکتے ہیں۔ وہ تمام تعینات ظہور و بطون اور بروز و کمون کی نسبتوں سے ماوراء ہے... تمام صوفیانہ وجدان و واردات' ہر محسوس و منقول' بلکہ ہر تصور و تخیل میں آ سکنے سے ماوراء ہے۔ اللہ وراء الوراء' ثم وراء الوراء ثم وراء الوراء۔[24]

وجدان کو حس باطن کہہ کر اقبال استدلال یہ فرماتے ہیں کہ قرآن حکیم کی روح حسی ہے۔ زاں بعد کہتے ہیں وجدان عقل ہی کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ اب علامہ نہ تو حسیت کے حقیقی مفہوم کا لحاظ رکھ رہے ہیں نہ مدرکات عقل و حواس کے مابین امتیازات کا۔ تحقیق بالحق کے قرآنی تصور کا مطالعہ کرنے سے متبادر ہوتا ہے کہ قران حکیم کو مدرکات حواس اور ان میں غور و فکر کرنے کے لیے اصرار اس لیے ہے کہ وہ سوفسطائی اور مایوسی پر مبنی اس تصور کی نفی کرنا چاہتا ہے جس کی رو سے کائنات مایا یا سراب ہے۔ اب اگر اس طرح کا تصور ہو تو نہ علم حقیقی ممکن ہو گا نہ عمل و اخلاق کی گنجائش' اس سے یہ سمجھنا کہ ادراک بالحواس ہمیں حقیقت حقہ تک رسائی کروا دیتا ہے' ایک خودساختہ تعبیر ہے۔[25]

پھر اگر حقیقت حقہ کے ادراک کا ذریعہ وجدان ہو' اور وجدان عقل نظری کی ترقی یافتہ شکل تو اس ادراک کی خارجی صداقت پر اصرار نہیں کیا جا سکتا' اس لیے کہ عقل نظری کا ادراک ذہنی ہوتا ہے خارجی نہیں۔ اب اگر علامہ کے ان دونوں مقدمات کو ملا کر دیکھیں الف۔ "قرآن حکیم کی روح حسی ہے" ب۔ اور حقیقت حقہ کا ادراک عقل نظری کی ترقی یافتہ شکل کے ذریعے ممکن ہے' اور ایک فلسفے کا طالب علم جانتا ہے کہ مدرک بالحواس اور مدرک بالعقل کے خصائص ایک دوسرے سے بالکل متمایز ہی نہیں متضاد ہیں' تو علامہ کی یہ تعبیر باہمی تناقض کا شکار محسوس ہو گی۔

وجدان کی اہلیت کے لیے استدلال

علامہؒ وجدان کے ذریعے حقیقت حقہ کے قابل ادراک ہونے کی دلیل ابن صیاد کا رسول

اکرمؐ کا جائزہ قرار دیتے ہیں۔ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صیاد کا جائزہ لیا جس کی تفصیل اس طرح ہے: ابن صیاد مدینے کے ایک یہودی خاندان کا فرد تھا۔ وہ جادو اور کہانت کے فن میں خوب تربیت یافتہ تھا۔ حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، عمر بن الخطاب اور صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کے ساتھ اس کے پاس تشریف لے گئے۔ انہوں نے اسے بنو مغالہ کے گھر بچوں کے ساتھ کھیلتے ہوئے پایا........ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے اس کی پیٹھ ٹھونکی، اس کو متوجہ کر کے اس سے چند سوالات کیے (مثلاً) کیا تم میرے رسول برحق ہونے کی گواہی دیتے ہو؟ اور اپنے دل میں سورہ دخان کی دسویں آیت (وہ دن جس دن آسمان دھواں ہو جائے گا) رکھ کے اس سے دریافت فرمایا کہ "میرے دل کی پوشیدہ بات بتاؤ" نیز رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے دریافت فرمایا کہ تم کیا دیکھتے ہو۔ اس نے کہا جو کچھ میری سمجھ میں آتا ہے، وہ کچھ سچ ہوتا ہے اور کچھ جھوٹ۔ حضور علیہ السلام نے اس سے فرمایا کہ تمہارا معاملہ خلط ہو گیا ہے۔[26]

علامہ اس سے یہ ثابت کرنے کی سعی فرماتے ہیں کہ وجدان حقیقت حقہ کے ادراک کا ذریعہ ہے۔ اگر علامہ اس وجدان کے محتویات پر غور فرماتے تو ان پر واضح ہو جاتا کہ اس قسم کے کشف کو حقیقت حقہ کے علم کا ذریعہ نہیں بنایا جا سکتا اور یہ کہ غیرنبی کے کشف کی حدود صحت ہی یہ ہیں کہ وہ خداتعالیٰ کے علم کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔ اگر ماورائی حقائق پر ایمان لانے کے بجائے ان کی بابت یہ موقف اختیار کیا جائے کہ ہم اپنے ذاتی علم سے ان کا ادراک کر سکتے ہیں تو احتیاج وحی ساقط ہو جاتی ہے۔

مذہبی واردات کی صحت کا معیار

آپ باطنی واردات کی صحت کے لیے دو معیار متعین کرتے ہیں = الف۔ عملی:- واردات کو ان کی اصل (Root) کے بجائے نتیجے سے پرکھا جائے۔ب: علمی:- حقیقت کی ماہیت اصلی کی جیسی کہ وہ مذہبی واردات (وجدان) سے منکشف ہوتی ہے، توثیق علم کی دوسری صورتوں کی طرح مشاہدات سے کی جائے، کیونکہ ہم ایسا کر سکتے ہیں۔

یہ معیار خرق عادت (Uccult Phenomeno) یعنی زمانی مکانی طور پر غائب واقعات و احوال کے لیے تو درست ہے لیکن حقیقت حقہ اور نبی کی باطنی واردات (وحی) کے حوالے سے یہ نقطہ نظر اسلامی تعلیمات کے سراسر خلاف ہے۔

اصل میں اس التباس کا مبنیٰ بھی واردات صوفی اور نبی کی واردات میں فرق نہ کرنا ہے۔ وحی پر ایمان لانا ضروری ہے۔ نبوت بذل محض اور عطائے خداوندی ہے، انسان کی ذاتی استعداد نہیں۔ پھر اگر نبی کو بھی اپنی واردات (وحی) کی بابت شک ہوتا تو حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ابوطالب کو یہ جواب کبھی نہ دیتے جب انہوں نے کفار کے ایما پر آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی دعوت سے باز رہنے کی ترغیب دی تھی۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا

چچا، خدا کی قسم! اگر وہ میرے ایک ہاتھ پر سورج اور دوسرے پر چاند رکھ دیں کہ میں اپنی دعوت سے دست بردار ہو جاؤں تو بھی میں اس وقت تک دعوت دیتا رہوں گا تا آنکہ بفضل الٰہی کامیاب نہ ہو جاؤں یا اس کی جدوجہد میں فنا نہ ہو جاؤں۔

عظمت اقبال کا معیار

انسان کا فکری ارتقاء اقدام و خطا (Trial and Error) کے حوالے سے ہوتا ہے، یعنی آدمی پہلے کسی ولولے کے تحت ایک موقف اختیار کرتا ہے، پھر اس پر اپنی خامی واضح ہوتی ہے تو دوسرا موقف اختیار کرتا ہے تا آنکہ اس کو ادراک کامل نصیب ہوتا ہے۔ فکری ارتقاء کا یہی عمل ہے جس کو ہیگل جدلیت سے تعبیر کرتا ہے، اور استاد محترم ڈاکٹر برہان احمد فاروقیؒ قانون نشوونما سے موسوم فرماتے ہیں۔ علامہ کے اس مذہبی وژن کو ان کی فکر کا انتہائی عروج سمجھنا غلط ہے۔ یہاں مذہبی فکر کی برتری ان کا محرک ہے۔ اور ان کے نزدیک یہ برتری اس میں مضمر ہے کہ فکر جدید کو یہ باور کروایا جائے کہ جن اصطلاحوں میں وہ غور کرتے ہیں، اسلام ان سے متصادم نہیں۔ اپنی اس روش کو اپنا کر بھی وہ اسلام کے چشمہء صافی سے اپنے دلوں کو سیراب کر سکتے ہیں۔

لیکن محسوس ہوتا ہے کہ علامہ پر واضح ہو گیا تھا کہ علم نہیں، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات اقدس پر اعتماد کر کے عقل و خرد کو قربان کر دینا زیادہ فضیلت و اہمیت کا حامل ہے، اسی لیے اپنی فکر کے انتہائی عروج پر پہنچ کے وہ فرماتے ہیں۔

مصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نرسیدی تمام بولہبیست

یہ گویا فکر اقبال کی صحت کو پرکھنے کا معیار ہے، اور جو بات اقبال کے قائم کردہ اس معیار کے مطابق نہیں، وہ چونکہ ان کے لیے بھی قابل اعتماد نہیں، لہٰذا ہمارے لیے بھی لائق التفات نہیں ہو سکتی!

حوالہ جات

1- Philosophy - a Critique by S.Z.Hassan

2- Realism - by S.Z.Hassan

3- علم عمل و علم مدال (منہاج القرآن) از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی (غیر مطبوعہ)

4- منہاج القرآن از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

5- علمیات کے موضوع کی تکمیل از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ترتیب از خضر یٰسین (غ۔م)

6- دیباچہ "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" از علامہ اقبالؒ (ترجمہ)

7- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کی تنقید از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی (غیر مطبوعہ)

8- منہاج القرآن ص 57 از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

9- حضرت مجدد الف ثانیؒ کا نظریہ توحید از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی۔

10- The Mujaddid's Conception of Towhid By Dr. Faruqi

11- منہاج القرآن از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

12- تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، خطبہ نمبر 1

13- تشکیل جدید کا دیباچہ

14- دیکھیے خطبات اقبال۔

15- منہاج القرآن ص 72، 73 از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

16- تشکیل جدید ص 95، 96 از علامہ اقبالؒ

17- تشکیل جدید کی تنقید از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ص 44- (غیر مطبوعہ)

18- تشکیل جدید ص 99 از علامہ اقبال

19- The Mujaddid's Conception of Towhid By Dr. Faruqi

20- تشکیل جدید کی تنقید از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

21- القرآن

22- تشکیل جدید ص 180، 181، 182 خطبہ نمبر 4- از علامہ اقبال

23- تشکیل جدید ص 185 " نیز ڈاکٹر فاروقی کی علامہ کی تشکیل جدید پر تنقید ملاحظہ ہو ص 60، 61- (غیر مطبوعہ)

24- دیکھیے مکتوبات امام ربانیؒ۔

25- علامہ کے خطبات کی تنقید از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

26- مشکوٰۃ المصابیح۔

اِقبال اکادمی پاکِستان،
لاہور، کی خصُوصی پیش کش

کُلّیاتِ اِقبال

فارسی

(خاص الخاص ایڈیشن)

- اغلاط سے پاک۔
- مضبوط اور پائیدار جلد مع گولڈن ڈائی خُوبصورت حاشیہ۔
- عُمدہ ، معیاری کتابت۔
- درآمد شدہ اعلیٰ قسم کا کاغذ۔

قیمت : ۱۰۰۰ روپے

(ایک نسخے کی خریداری پر بھی ۴۰ فیصد شرح رعایت دی جائے گی۔)