تراجم

مُسلم ثقافت کی رُوح (خُطبہ پنجم)

خُطبہ ڈاکٹر محمد اقبال

ترجمہ : ڈاکٹر وحید عشرت

IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

ڈاکٹر محمد اقبال کے مشہور زمانہ خطبات کا ترجمہ اقبال اکادمی پاکستان کے اہم منصوبوں میں شامل ہے ۔ ڈاکٹر وحید عشرت تمام خطبوں کا ترجمہ مکمل کر چکے ہیں ۔ یہ تراجم اقبالیات میں بالترتیب شائع ہو رہے ہیں ۔

۱۔ پہلا خطبہ ۔۔۔۔ علم اور مذہبی مشاہدہ ۔ جولائی ۱۹۹۴

۔ دوسرا خطبہ ۔۔۔۔ مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار ۔۔۔ جنوری ۱۹۹۵

۳ ۔ تیسرا خطبہ ۔۔۔۔ خدا کا تصور اور دعا کا مفہوم ۔۔ جولائی ۱۹۹۶

۴ ۔چوتھا خطبہ ۔۔۔۔ انسانی خودی اس کی آزادی اور لافانیت ۔ جنوری ۱۹۹۸

۵ ۔ پانچواں خطبہ ۔۔۔۔ مسلم ثقافت کی روح ۔ جنوری ۱۹۹۹

ان تراجم کے بارے میں آپ کی تنقیدی آرا کا خوش دلی سے خیر مقدم کیا جائے گا ۔

محمد سہیل عمر
(رئیس ادارت)

All rights reserved ©2002-2006

"محمد مصطفیٰ ﷺ در قاب قوسین او ادنی رفت و باز گردید ' واللہ ما باز نہ گردیم" [1]

حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ آسمانوں پر تشریف لے گئے جہاں ان کا خدا سے کمان کے دو سروں سے بھی کم فاصلہ تھا اور واپس پلٹ آئے ' خدا کی قسم اگر میں جاتا تو کبھی واپس نہ آتا۔

یہ الفاظ مسلم صوفی عبدالقدوس گنگوہی کے ہیں۔ غالباً "پورے صوفیانہ ادب میں پیغمبرانہ ادراک اور صوفیانہ شعور میں واقع واضح نفسیاتی فرق کو ایک جملے میں ادا کرنے کی کوئی اور نظیر ڈھونڈے سے بھی نہ ملے گی۔ صوفی نہیں چاہتا کہ وہ اس کیفیت بیخودی سے واپس پلٹے جو وحدت میں استغراق سے اسے حاصل ہوئی ہے ' اور جب وہ کبھی لوٹتا بھی ہے تو اس کی واپسی نوع انسانی کے لیے کوئی بڑا مفہوم نہیں رکھتی۔ پیغمبر کی واپسی تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ اس لیے لوٹتا ہے تاکہ زماں کی قلمرو میں داخل ہو ' اور تاریخ کی قوتوں کو قابو میں رکھ سکے اور امثال کی تازہ دنیا تخلیق دے ' صوفی کے لیے وحدت میں استغراق اس کی آخری منزل ہے مگر پیغمبر کے لیے یہ تجربہ اپنے آپ میں دنیا کو ہلا دینے والی نفسیاتی قوتوں کو بیدار کرنے کا عمل ہے جس سے عالم انسانیت کو مکمل طور پر تبدیل کیا جا سکے۔ یہ خواہش کہ اس کا مذہبی تجربہ ایک زندہ عالمگیر قوت میں تبدیل ہو جائے ' پیغمبر میں بدرجہ اتم موجود ہوتی ہے۔ لہٰذا اس کی واپسی اس کے روحانی تجربے کی قدر کے لیے ایک طرح کا نتائجی معیار بن جاتی ہے۔ اپنے تخلیقی عمل میں نبی کی قوت ارادی اپنا اور محسوس حقائق کی دنیا کا جائزہ لیتا ہے جہاں وہ اپنے آپ کو معروضی طور پر پیش کرتا ہے اور در پیش غیر اثر پذیر مادے میں نفوذ کے لیے پہلے خود کو اپنے سامنے دریافت کرتا ہے اور پھر تاریخ کی آنکھ کے سامنے خود کو ظاہر کرتا ہے۔ نبی کے مذہبی تجربے کی قدر کو پرکھنے کا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ اس آدمیت کو دیکھا جائے جو اس نے تیار کی اور اس تہذیب و تمدن کو دیکھا جائے جو اس کے پیغام کی روح کو اپنانے کے بعد وجود میں آئی اس خطبے میں اسی دوسرے پہلو پر اپنی توجہ مرکوز رکھوں گا۔ میرا مقصد علم کی دنیا میں اسلام کی کامیابیوں کا بیان ہرگز نہیں۔ اس کے برعکس میں تو آپ کی توجہ اسلامی ثقافت کے ان

برتر تصورات کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں تاکہ وہ بصیرت پیدا ہو جس سے ہم خیال آرائی کے بنیادی حطوط کو سمجھ سکیں اور اس درجے کے وہ نظارے دیکھ سکیں جو اس کے نتیجے میں ظاہر ہوئے ہیں ۔ میں اس طرف اس لیے آرہا ہوں تاکہ ہم ان ثقافتی اور تمدنی اقدار کو جان سکیں جو اسلام کے اس عظیم تصور میں پوشیدہ ہیں میری اس سے مراد نبوت کے ادارے کا خاتمہ ہے ۔

پیغبر کی تعریف یوں بھی ہو سکتی ہے کہ وہ ایک طرح کا صوفیانہ شعور ہے، جس کے وصل کا تجربہ اپنی حدود میں وسعت کا رجحان رکھتا ہے اور ایسے مواقع کا متلاشی رہتا ہے، جس میں اجتماعی زندگی کی قوتوں کو نئی تازگی اور نیا رخ دیا جا سکے ۔ اس کی شخصیت میں زندگی کا متناہی مرکز اس کی اپنی لامتناہی گہرائی میں ڈوب کر دوبارہ ابھرتا ہے ۔ نئی تازگی کے ساتھ، تاکہ کہنگی کو ختم کر دے اور زندگی کی نئی جہات کو منکشف کرے ۔ اس کے اپنی ہستی کی جڑوں سے اس کا رابطہ انسان سے کسی طرح بھی مخصوص نہیں ۔یقینا" جس طریقے سے قرآن میں وحی کا لفظ استعمال ہوا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن اسے عالمگیر خاصہ زیست کے طور پر بیان کرتا ہے ۔ گرچہ زندگی کے ارتقا کے مختلف مدارج پر اس کے کردار کی نوعیت مختلف ہوتی ہے پودے زمین میں آزادانہ اگتے ہیں، حیوانات کے اعضا ماحول کی موزونیت سے بڑھتے ہیں اور انسان زندگی کے باطنی ارتقا سے روشنی پاتے ہیں ۔ یہ تمام الہام کی مختلف مثالیں ہیں جو اپنے کردار میں مختلف ہیں ۔ الہام کے کردار کا تعین الہام وصول کرنے والی شے کی ضرورت اور نوعیت کے مطابق ہوتا ہے ۔ اس نوع کی ضرورت کے مطابق ہو گا جن پر الہام ہوتا ہے ۔ اب نوع انسانی کے عہد طفولیت میں یہ نفسیاتی توانائی بڑھنے لگتی ہے جسے میں پیغبرانہ شعور کہتا ہوں ۔ یہ انفرادی سوچ اور انتخاب کا ایک رجحان ہے تاکہ بنے بنائے فیصلوں، انتخاب اور طریق ہائے عمل میں کفایت ہو سکے ۔ استدلال اور تنقیدی صلاحیت کے وجود میں آنے کے ساتھ ہی زندگی اپنے مفاد میں شعور کے دوائے عقل ان طریقوں کی پیدائش اور صورت گری روک دیتی ہے ۔ جن سے انسانی ارتقا کی ابتدائی منازل پر نفسیاتی توانائی کا بہاؤ ہوتا تھا ۔ انسان پر ابتدائی سطح پر جبلت اور جذبات حکمرانی کرتے ہیں استقرائی عقل جو اکیلے ہی انسان کو اس کے ماحول پر محیط کر دیتی ہے ۔ ایک حاصل ہے ۔ جب انسان پیدا ہوتا ہے تو علم کے دوسرے طریقوں کی پیدائش کے ساتھ اسے بھی اس میں سمو دیا جاتا ہے ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیائے قدیم نے ایک وقت میں بعض بہت بڑے فلسفیانہ نظام پیش کئے، جبکہ انسان اپنی ابتدائی منازل پر تھا اور اس پر کم و بیش اشارات کا غلبہ تھا مگر ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ پرانی دنیا میں یہ نظام بندی مجرد فکر کا نتیجہ تھی، جو مبہم مذہبی اعتقادات اور روایات کی حدود سے باہر نہ جا سکتی تھی اور اس سے ہمیں زندگی کے ٹھوس

احوال پر گرفت میں کوئی مدد نہ مل سکتی تھی۔

اس معاملہ پر اس نقطہ نظر سے غور کیا جائے تو ہمیں پیغمبر اسلام حضرت محمد ﷺ قدیم اور جدید دنیا کے سنگم پر کھڑے نظر آتے ہیں۔ جہاں تک ان کی وحی کے منابع کا تعلق ہے تو اس کا تعلق قدیم دنیا سے ہے۔ اس میں زندگی نے علم کے کچھ دوسرے ذرائع کو دریافت کیا ہے جو نئی سمتوں کے لیے موزوں ہیں۔ میری امید کے مطابق اسلام کی پیدائش سے ہمیں تشفی ہوئی کیونکہ اس سے عقل استقرائی کی پیدائش ہوئی ہے۔ اسلام میں نبوت اپنی تکمیل کو پہنچی ہے اور اس نے ختم نبوت کی ضرورت کو محسوس کر لیا ہے۔ اس میں یہ ادراک گہرے طور پر موجود ہے کہ زندگی کو ہمیشہ بیساکھیوں کے سہارے پر نہیں رکھا جا سکتا۔ ایک مکمل خود شعوری حاصل کرنے کے لیے انسان کو بالآخر اس کے اپنے وسائل کی طرف موڑ دیا گیا۔ اسلام میں پاپائیت اور موروثیت کو ختم کر دیا گیا ہے۔ قرآن میں استدلال اور عقل پر مسلسل اصرار اور اس کا بار بار فطرت کے مطالعے پر زور دینا اور تاریخ کے مطالعے کو انسانی علم کا ذریعہ قرار دینا' ان سب کے مختلف پہلوؤں کا تصور ختم نبوت سے گہرا تعلق ہے۔ اس تصور کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ شعور ولایت خاصیت اور کیفیت کے اعتبار سے نبی کے تجربے سے کوئی زیادہ مختلف نہیں۔ کہ اب وہ ایک موثر قوت کے طور پر ختم ہو گیا ہے۔ یقیناً" قرآن انفس اور آفاق (انفس اور دنیا) کو علم کے منابع کے طور پر تسلیم کرتا ہے۔ خدا اپنی آیات (نشانیوں) کو باطنی اور ظاہری دونوں تجربات میں عیاں کرتا ہے اب یہ انسان کا فرض ہے کہ وہ تجربے کے ان تمام پہلوؤں کی صلاحیتوں کو پرکھے جو افزائش علم کا باعث ہیں تاہم ختم نبوت کے تصور کا یہ مطلب ہرگز نہ لیا جائے کہ زندگی کی حتمی تقدیر یہ ہے کہ جذبات کو عقل کے ذریعے تہ و بالا کر دیا جائے۔ یہ چیز نہ تو ممکن ہے اور نہ ہی یہ مطلوب ہے۔ اس سارے تصور کی عقلی قدر اس حد تک ہے کہ یہ صوفیانہ تجربے کے بارے میں ایک خود مختار تنقیدی رویے کو پروان چڑھائے اور اس یقین کو بڑھائے کہ تمام شخصی استناد جو کسی مافوق ذریعے سے تعلق کی مدعی ہیں۔ تاریخ انسانی میں اپنے اختتام کو پہنچ گئی ہے۔ اس طرح کا عقیدہ ایک نفسیاتی قوت ہے' جو اس طرح کی قوت کی پیدائش کو روکتا ہے (یعنی نئی نبوت کا دعوی کرنے سے روکتا ہے) اس تصور کا وظیفہ انسان کے باطنی تجربے کی حدود میں تازہ مظاہر علم کا در کھولنا ہے۔ جس طرح اسلام کے کلمہ شہادت کے پہلے نصف اول میں انسان میں خارجی تجربات کے تنقیدی مشاہدے کی روح کو تخلیق کیا گیا ہے اور اس کی پرداخت بھی کی گئی ہے اس طرح طبیعیاتی عالم کی قوتوں سے الوہیت کے اجزا کو الگ نکال دیا گیا ہے۔ جس میں قدیم ثقافتوں نے اسے چھپا رکھا تھا۔ صوفیانہ واردات کیسی ہی غیر طبعی اور غیر معمولی کیوں نہ ہو وہ ایک مسلمان کے لیے مکمل طور پر طبعی اور فطری تجربہ ہے۔ مگر یہ اسی

طرح احتسابی تنقید کے لیے کھلا ہے جس طرح انسانی تجربے کے بہت سے دوسرے پہلو تنقید کے لیے کھلے ہوتے ہیں ۔ یہ بات پیغمبر اسلام ﷺ کے اپنے اس رویے سے بھی عیاں ہے جو خود انہوں نے ابن صیاد کے نفسیاتی تجربوں کے بارے میں اپنایا ۔ اسلام میں تصور کا وظیفہ یہ ہے کہ وہ صوفیانہ تجربے کو اس نظم میں لائے ۔ اگرچہ یہ ایک تسلیم شدہ بات ہے کہ ابن خلدون وہ واحد مسلمان مفکر ہے جس نے اس طرف مکمل سائنسی روح کے ساتھ توجہ مبذول کی ہے۔

تاہم باطنی تجربہ انسانی علم کا محض ایک ذریعہ ہے ۔ قرآن حکیم کے مطابق علم کے دو دیگر ذرائع بھی موجود ہیں ۔ فطرت اور تاریخ ۔۔۔ ان دو ذرائع علم پر دستک دے کر ہی اسلام کی روح اپنے اعلیٰ مقام پر دکھائی دیتی رہی ہے ۔ قرآن حقیقت اعلیٰ کے نشان سورج میں دیکھتا ہے ۔ چاند میں دیکھتا ہے۔ سایوں کے گھٹنے اور بڑھنے اور دن اور رات کے آنے جانے میں دیکھتا ہے ۔ انسانوں کے مختلف رنگ و نسل اور زبانوں کے تنوع میں ' اور مختلف اقوام کے درمیان عروج و زوال کے دنوں کے الٹ پھیر میں دیکھتا ہے ۔ درحقیقت فطرت کے تمام مظاہر انسانی حس ادراک پر منکشف ہوتے رہتے ہیں تاہم یہ ایک مسلمان کا فرض ہے کہ وہ ان نشانیوں پر غور و فکر کرے اور ان سے ایک اندھے بہرے اور مردہ انسان کی طرح گذر نہ جائے ۔ پس وہ انسان جو ان آیات الٰہی کو اپنی اس زندگی میں نہیں دیکھتا وہ اندھا ہے جو آنے والی زندگی کے حقائق کو بھی نہیں دیکھ سکتا اپنی زندگی کے ٹھوس حقائق کے مشاہدے کی اس دعوت سے آہستہ آہستہ یہ احساس پیدا ہوا کہ قرآن کی تعلیمات کے مطابق کائنات اپنی اصل میں حرکی ' متناہی اور فروغ پذیری کی صلاحیت رکھتی ہے ۔ جس کے نتیجے میں مسلم مفکرین اور یونانی فکر کے درمیان نزاع پیدا ہوا جو ابھی اپنے ابتدائی تشکیلی مراحل میں تھے ۔ انہوں نے بڑے انہماک کے ساتھ یونانی فکر کا مطالعہ کیا تھا اور یونانی مفکرین کے فکری حاصلات پر اعتماد کا اظہار کیا ۔ حالانکہ وہ نہیں جانتے تھے کہ قرآن کی روح اساسی طور پر یونان کی سکونی کلاسیکی فکر کے خلاف ہے ۔ ان مسلم فلاسفہ کی پہلی کوشش یہی رہی کہ وہ فکر یونان کی روشنی میں قرآن کو سمجھیں اس طرز فکر نے تو ناکام ہونا ہی تھا ۔ کیونکہ قرآن کی ٹھوس روح کے برعکس یونانی فکر کی فطرت کے پیش نظر ان کی توجہ نظری مسائل پر بڑھ گئی اور انہوں نے ٹھوس حقائق کو نظر انداز کر دیا ۔ اپنی ناکامی کے نتیجے میں ہی ان کے اندر اسلامی ثقافت کی وہ روح بیدار ہوئی اور جس سے جدید عصری ثقافت کے بعض نہایت اہم پہلوؤں کو خشت اول میسر آئی ۔

یونانی فلسفے کے خلاف اس عقلی بغاوت نے فکر کے دوسرے تمام شعبوں میں بھی اپنے آپ کو ظاہر کیا ۔ میں ڈرتا ہوں کہ میں اتنی استطاعت نہیں رکھتا کہ میں ریاضی'

اور طب میں ہونے والی اس بغاوت کے اثرات کو نمایاں کر سکوں ۔ تاہم یہ اشاعرہ کے مابعدالطبیعیاتی افکار میں آسانی سے دیکھی جاسکتی ہے ۔ مگر یہ زیادہ واضح طور پر یونانی منطق پر مسلمانوں کی تنقید میں نظر آتی ہے ۔ یہ بالکل فطری تھا کہ خالص منشکک فلسفے سے غیر مطمئن ہو کر کسی زیادہ قابل اعتماد ذریعہ علم کی تلاش کی جائے ۔ میرے خیال میں یہ نظام تھا جس نے تشکیک کے اصول کو تمام علوم کے آغاز کے لیے بنیاد کے طور پر وضع کیا ۔ اور غزالی نے مذہبی علوم کے احیا کے لیے اس اصول کا مزید اطلاق کیا اور ڈیکارٹ کے طریق تشکیک کا راستہ ہموار کیا مگر منطق میں عمومی طور پر غزالی نے ارسطو کی منطق کی پیروی کی کیونکہ "قسطاس" میں انہوں نے قرآن کے کچھ دلائل کو ارسطو کی منطق کے پیرائے میں پیش کیا ہے ۔ قرآن کی سورہ الشعرا کو بھول گئے کہ جہاں پیغمبر کی تکذیب کا قصہ بیان ہوا ہے ۔ وہاں تاریخی امثال کے طریق سے استدلال کیا گیا ہے ۔ یہ اشراق اور ابن تیمیہ تھے، جنہوں نے یونانی منطق کا نہایت منظم طریقے سے ابطال کیا غالباً" ابوبکر رازی وہ پہلا شخص ہے جس نے ارسطو کے " قیاس اول " پر تنقید کی اور ہمارے اپنے زمانے میں اس کا اعتراض استقرائی روح میں محسوس کیا گیا ہے جسے جان سٹوراٹ مل نے ازسر نو تشکل اور منظم کیا ہے ابن حزم نے اپنی کتاب "منطق کی وسعت" میں حواس کے ذریعے ادراک کو علم کے ذریعے کے طور پر پیش کیا ہے اور ابن تیمیہ نے اپنی کتاب "الر د علی المنطقین" میں کہا ہے کہ استقراہی وہ واحد صورت ہے، جسے علم کا قابل اعتماد ذریعہ کہا جا سکتا ہے ۔ اس سے مشاہدے اور تجربے کا طریق سامنے آیا ۔ یہ محض ایک نظری بحث نہیں تھی ۔ البیرونی کی دریافت جسے ہم وقت کا رد عمل کہتے ہیں اور الکندی کی یہ دریافت کہ احساس مہیج کے تناسب سے ہوتا ہے ۔ وہ مثالیں ہیں، جن کا نفسیات میں اطلاق ہوتا ہے ۔ یہ خیال کرنا غلطی فہمی پر مبنی ہے کہ تجربی طریق اہل یورپ نے دریافت کیا تھا ۔ ڈوہرنگ ہمیں بتاتا ہے کہ روجر بیکن کا تصور سائنس اپنے ہم نام راجر سے کہیں زیادہ مناسب اور واضح تھا ۔ اب یہ کہ روجر بیکن نے یہ سائنسی تعلیم کہاں سے حاصل کی ؟ ۔ ۔ ۔ تو اس کا جواب واضح ہے کہ اندلس کی اسلامی درس گاہوں سے ۔ روجر بیکن کی کتاب " اوپس مجوس " (Opus majus) کے پانچویں باب میں تناظر (Perspective) کی جو بحث ہے وہ ابن الہیثم کے باب بصریات کی نقل ہے ۔ اور نہ ہی یہ کتاب مصنف پر ابن حزم کے اثرات کی شہادتوں سے خالی ہے ۔ یورپ کو اپنے سائنسی طریق کار کے اسلامی ماخذات کو تسلیم کرنے میں تامل رہا ہے، تاہم آخر میں اس کو یہ تسلیم کرنا ہی پڑا ۔ مجھے اجازت دیجئے کہ میں یہاں رابرٹ بریفاٹ کی کتاب " تشکیل انسانیت " سے ایک دو پیرے نقل کروں ۔

" آکسفورڈ سکول میں ان کے جانشینوں کے زیر اثر روجر بیکن نے عربی اور عربی

علوم و حکمت کا مطالعہ کیا ہے ۔ خواہ روجر بیکن ہو یا اس کے بعد رونما ہونے والا اس کا ہم نام ۔ دونوں میں سے کوئی تجربی طریق کے معلم اول کا خطاب پانے کا مستحق نہیں ہے ۔ مسیحی یورپ کا روجر بیکن اسلامی علوم و قواعد کے ادنیٰ طالب علم سے زیادہ نہ تھا ۔ وہ یہ اعلان کرنے سے کبھی نہیں چوکا کہ اس کے ہم عصروں کے لیے عربی اور عربی سائنس ہی حقیقی علم کا واحد راستہ ہے ۔ تجربی علم کا معلم اول کون تھا اس موضوع پر جو بحثیں ہوئیں وہ مغربی تمدن کی آفرینش سے متعلق زبردست مبالغہ آرائی کے ابواب ہیں ۔ بیکن کے عہد تک عربوں کا تجربی طریقہ سارے یورپ میں پھیل چکا تھا اور بڑے ذوق و شوق سے لوگ اس کی طرف مائل تھے" ۲۰۲

"معاصر دنیا کے لیے عربی تمدن کا سب سے مہتم بالشان عطیہ سائنس ہے ۔ لیکن اس کے پھلوں کے پکنے میں کافی دیر لگی ۔ اندلسی تمدن کے غار تاریکی میں ڈوبنے کے بہت بعد تک جس سائنس کے دیو کو اس نے جنم دیا تھا ، وہ بھرپور توانائی سے سرفراز نہیں ہوا تھا ۔ تنہا سائنس ہی کی وجہ سے یورپ میں زندگی کی لہریں پیدا نہیں ہوئیں ۔ اسلامی تمدن کے دوسرے کثیر النوع اثرات ہیں ، جن کی بدولت یورپ میں زندگی کی پہلی کرن نمودار ہوئی" ۲۰۲

"اگرچہ مغربی ترقی کا کوئی پہلو بھی ایسا نہیں ہے جس پر اسلامی تمدن کے فیصلہ کن اثرات کے آثار نمایاں نہ ہوں ۔ لیکن اس توانائی کے اصل الاصول یعنی طبعی سائنس اور سائنسی اصول پر جتنا واضح اور مہتم بالشان اثر ہے ویسا اور کہیں نظر نہیں آتا اور یہی وہ اثر ہے ، جس پر عصری دنیا کی مستقل امتیازی قوت اور فتوحات عظیم کے وسائل کا انحصار ہے" ۱۰۹

"ہماری سائنس پر عربوں کا احسان انقلاب آفریں نظریات کے چونکا دینے والے انکشافات پر مبنی نہیں ہے ۔ سائنس پر عربی تمدن کا قرض اس سے کہیں بڑھ کر ہے ۔ اس کا وجود ہی عربوں کا مرہون منت ہے ۔ باستانی عہد کے بارے میں ہم سب جان چکے کہ وہ سائنس سے قبل کا عہد ہے یونانیوں کے نجوم و ریاضی کے علوم ممالک غیر سے لائے ہوئے تھے اور یونانی تمدن کی زمین میں ان کی جڑیں کبھی پیوست نہیں ہوئی تھیں ۔ یونانیوں نے ترتیب ، تعمیم و تاسیس نظریات کا کام کیا لیکن تجسس کا صبر آزما طریق صریحی علم کی افزائش ، سائنس کے دقیق ضوابط ، تفصیلی اور دیرپا مشاہدہ اور تجربی تحقیق سے یونانی مزاج قطعی نا آشنا تھا ۔ باستانی کلاسیکی دنیا میں یونان کا صرف ایک شہر اسکندریہ تھا جہاں کسی طور سائنسی علوم تک رسائی پانے کی کوشش ہوئی تھی ۔ ہم جسے سائنس کہتے ہیں اس کی یورپ میں نمود کا باعث یہی شہر تھا تحقیق کے نئے اصول ، تجسس کے نئے ضوابط ، تجربی طریقہ استدلال ، مشاہدہ ، پیمائش اور علم ریاضی کی اس ہیئت میں نمو

پذیری جس کا یونانیوں کو قطعی علم نہیں تھا۔ مغربی دنیا میں اصول و ضوابط کا تعارف عربوں نے کرایا۔" ۱۰۹

مسلم ثقافت کی روح کے بارے میں پہلی اہم چیز جو غور طلب ہے وہ علم کے حصول کے مقصد میں ٹھوس اور متناہی پر توجہ مرتکز رکھنا ہے۔ اب یہ واضح ہے کہ مشاہدے کے طریق کی پیدائش اور تجربہ اسلام میں یونانی فکر سے موافقت کا نتیجہ نہ تھا بلکہ اس سے مسلسل عقلی اور ذہنی جنگ کا حاصل تھا۔ درحقیقت جیسا کہ رابرٹ بریفالٹ کہتا ہے۔ یونانیوں کا زیادہ تر اثر صرف نظریات سے دلچسپی تک تھا۔ حقائق سے ان کا تعلق نہ تھا۔ اس سے مسلمانوں کی بصیرت پر قرآن کے بارے میں اوٹ پیدا ہو گئی یوں عرب مزاج کو اپنی اصل کی طرف لوٹنے میں تقریباً" دو صدیاں لگ گئیں۔ لہٰذا میں چاہتا ہوں کہ میں اس غلط فہمی کو دور کردوں کہ یونانی فکر نے کسی بھی طریقے سے مسلمانوں کی ثقافت کو متعین و مدون کرنے میں کوئی حصہ نہیں لیا۔ میری دلیل کے ایک رخ کو تو آپ پہلے ہی ملاحظہ کر چکے ہیں۔ اب آپ دوسرا رخ ملاحظہ کریں گے۔

علم کے آغاز کا لازمی طور پر تعلق ٹھوس اشیا سے ہے' یہ عقلی گرفت اور ٹھوس اشیا پر حاوی قوت ہے جو انسانی عقل کو اس قابل بناتی ہے کہ وہ ٹھوس اشیا سے بھی آگے پہنچ سکے۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا فرمان ہے۔

يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنْفُذُوا مِنْ أَقْطَارِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ فَانْفُذُوا ۚ لَا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطٰنٍ ﴿٣٣﴾

(۳۳ : ۵۵)

اے گروہ جن و انسان اگر تم قوت رکھتے ہو تو تم آسمانوں اور زمینوں کے دائرے سے باہر نکل جاؤ۔ مگر تم بغیر "سلطان" کے ایسا نہیں کر سکتے۔

تاہم کائنات جو متناہی اشیا کے مجموعے پر مشتمل ہے۔ ہمیں کچھ اس قسم کے جزیرے کی مانند دکھائی دیتی ہے جو محض ایک خلا میں واقع ہے۔ جس کے لیے وقت باہم مخصوص لمحات کا ایک سلسلہ ہے۔ جو اس کے حوالے سے کچھ بھی حیثیت نہیں رکھتا اور نہ اس سے کوئی معاملہ رکھتا ہے۔ کائنات کے بارے میں اس طرح کی سوچ ذہن کو کہاں لے جائے گی۔ زمان و مکان کے بارے میں یہ محدود سوچ ذہن کو الجھا دے گی۔ متناہیت ایک بت کی طرح ہے' جو ذہن کی حرکت میں ایک رکاوٹ ہے۔ یا اپنی حدود سے باہر نکلنے کے لیے ذہن وقت سے سلسلے اور محسوس مکان کے خلائے محض پر عبور حاصل کرے قرآن کے فرمان کے مطابق آخری حد تو خدا کی طرف رجوع ہی ہے' یہ آیت قرآن کے گہرے تخیلات کو سموئے ہوئے ہے۔ جو لازمی طور پر یہ بات ظاہر کر

رہی ہے کہ اس کی آخری حد ستاروں کی حد نہیں بلکہ لا محدود کائناتی زندگی اور روحانیت کی تلاش میں ہے ۔ اب اس غیر محدود حد کی طرف عقلی مسافرت ایک لمبا اور مشکل تر مرحلہ ہے ۔ اس ضمن میں مسلمانوں کی فکری کوششیں یونانیوں سے بالکل ہی مختلف سمت میں متحرک ہوئی ہیں ۔ جیسا کہ ہمیں اشپنگلر بتاتا ہے یونانیوں کا آئیڈیل تناسب ہے ۔ لامتناہیت ان کا مسئلہ نہ تھا ۔ اپنی واضح تعریف اور حدود کے ساتھ متناہی کی طبعی موجودگی نے ہی یونانی ذہن کو مکمل طور پر گرفت میں لے رکھا تھا ۔ مسلمانوں کی ثقافتی تاریخ میں ہم ایک طرف تو دیکھتے ہیں کہ خالص عقل اور مذہبی نفسیات دونوں کی اس اصطلاح سے میری مراد اعلیٰ تصوف ہے ' بہرطور مدعا یہ ہے کہ لامتناہی کو حاصل کیا جائے اور اس سے لطف اندوز ہوا جائے ۔ زمان و مکان کا مسئلہ ایسی ثقافت میں زندگی اور موت کا مسئلہ بن جاتا ہے ۔ میں نے ان خطبات میں سے ایک میں پہلے ہی مسلمان مفکروں خاص طور پر اشاعرہ کو درپیش زمان و مکان کے مسئلہ پر نکتہ نظر پیش کیا ہے ۔ دیموقیرطس کے جوہری نظریات کو اسلامی دنیا میں جو مقبولیت حاصل نہیں ہوئی 'اس کا ایک سبب اس کا مکان مطلق کا مفروضہ ہے ۔ اشاعرہ نے اس کے برعکس مختلف نوعیت کی جوہریت کو پروان چڑھایا اور انہوں نے ادراک مکان کی مشکلات پر قابو پانے کی کوششیں کیں ، جس طرح کہ جوہریت جدیدہ میں اس قسم کی مساعی ہوئی ہیں ۔ دوسری طرف ریاضی میں بطلیموس (۸۷ء ۔ ۱۶۵ قبل مسیح) سے نصیرالدین طوسی (۱۲۷۴ ۔ ۱۲۰۱ عیسوی) تک کسی نے بھی کوئی ایسی سنجیدہ کوشش نہیں کی کہ اقلیدس کی متوازیت کی لازمی شرط کی صحت کو قابل ادراک مکان کی بنیاد ثابت کیا جائے ۔ نصیرالدین طوسی وہ مفکر ہے ،جس نے پہلی بار اس خاموشی کو توڑا جو ریاضی کی دنیا میں گذشتہ ایک ہزار سال سے چھائی ہوئی تھی ۔ اس کو بہتر بنانے کی کوشش میں اسے مکان مرئی کو چھوڑ دینے کی ضرورت کا احساس ہوا ۔ تب اس نے ایک اساس فراہم کی گرچہ کیسی ہی معمولی تھی مگر اس سے ہمارے عہد کی مختلف الجہات گردش کے خیال کی بنیاد استوار ہوئی ۔ مگر یہ ابو ریحان البیرونی ' تھا جس نے جدید ریاضی کے تصور تفاعل تک جانے کی کوشش میں ایک خالص سائنسی نکتہ نظر اپنایا کہ کائنات کا سکونی نقطہ نظر غیر تسلی بخش ہے ۔ یہ یونانی تصورات سے علیحدگی کی دوسری واضح راہ تھی ۔ تفاعل کا یہ تصور کائنات کی تصویر میں وقت کے عناصر میں متعارف ہوا اور یہ متعین سے متغیر ہو گیا ۔ جس سے اس نے کائنات کو ایک کونی شے سے تکوینی چیز کے بطور دیکھا ۔ اشپنگلر کا خیال ہے کہ ریاضی کا تفاعلی نظریہ مغرب کا دریافت کردہ ہے جس میں کسی اور تمدن یا ثقافت کی طرف ایک اشارہ بھی نہیں ملا ۔ نیوٹن کا فارمولا کہ مثلث کے کسی بھی تفاعل کو کسی دوسرے تفاعل سے مڑیا جا سکتا ہے البیرونی کی تفہیم میں بنیادی طور پر موجود ہے درحقیقت فریڈرک

اشپنگلر کے دعوی کی کوئی بنیاد ہی نہیں ۔ عدد کے بارے میں اہل یونان کا تصور مقدار خالص سے نسبت خالص کی تبدیلی کا آغاز الخوارزمی کی تحریک سے ہوا ' جس سے حساب کے علم کا رخ الجبرا کی طرف مڑ گیا ۔ البیرونی نے اس سمت بھی واضح پیش رفت کی ' جسے اشپنگلر تقویمی عدد کے نام سے بیان کرتا ہے ۔ جو ذہن کے موجود سے تکوین کے راستے کو متعین کرتا ہے ۔یقیناً" یورپ میں ریاضی میں ہونے والی نئی ترقیات سے وقت اپنے موجود تاریخی کردار کو کھو چکا ہے اور یہ مکان میں محصور و محدود ہو کر رہ گیا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ وائٹ ہیڈ کا نظریہ اضافیت مسلمان طلبا کو آئن شٹائن کے نظریہ اضافیت سے زیادہ مرغوب لگا ہے جس کے نظریے کے مطابق زمان اپنا دوران کا کردار کھو کر پر اسرار طور پر مکان کی اتھاہ نہیں تبدیل کر دیتا ہے ۔

اسلام میں ریاضیاتی فکر کی ترقی کے ساتھ ساتھ ارتقا کا نظریہ بھی تدریج اپنی صورت گری کرتا ہوا ہمیں دکھائی دیتا ہے ۔ جاحظ وہ پہلا شخص ہے جس نے پرندوں کی زندگی میں نقل مکانی کی بنا پر تبدیلی نوٹ کی ۔ اس کے بعد ابن مسکویہ نے جو ابو ریحان البیرونی کا ہم عصر تھا اس نظریہ ارتقا کو ایک ٹھوس نظریے کی شکل دی ۔ اس نے اپنی الہیاتی تصنیف الفوز الاصغر میں اس نظریے کو اختیار کیا ۔ میں اس کے نظریہ ارتقا کے مفروضے کو یہاں بیان کرتا ہوں ۔ اس کی سائنسی اہمیت کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس لیے کہ ہم دیکھ سکیں کہ مسلم فکر کی حرکت کس سمت میں بڑھ رہی تھی ۔

ابن مسکویہ کے مطابق نباتاتی زندگی بالکل ہی ابتدائی سطح پر اپنے ارتقا کے لیے بیج کی محتاج نہیں اور نہ ہی بیجوں کے ذریعے اس کی انواع کا ابتدا میں تعین ہوتا ہے ۔ اس طرح کی نباتاتی زندگی کا معدنی یا جمادی شے سے یہی فرق ہے کہ نباتاتی زندگی میں حرکت کی طاقت آ جاتی ہے ۔ جو اعلیٰ مدارج میں مزید بڑھ جاتی ہے اور جب پودا اپنی شاخیں پھیلاتا ہے تو زندگی اس میں اپنا اظہار کرتی ہے اور بیج کے ذریعے اس کی انواع بتدریج مشخص ہونے لگتی ہیں ۔ اور حرکت کی قوت جب آہستہ آہستہ مزید بڑھتی ہے تو ہم درختوں کو دیکھتے ہیں ۔ تنے ' پتے اور پھل رکھتے ہیں ۔ نباتاتی زندگی اپنے ارتقا کی اعلیٰ سطح پر بڑھنے کے لیے عمدہ زرخیز زمین اور موسم کا تقاضا کرتی ہے ۔ نباتاتی زندگی اپنی اعلیٰ ترین صورت میں انگور اور کھجور میں نظر آتی ہے جس کے بعد حیوانی زندگی کا آغاز ہوتا ہے ۔ کھجور کے درخت میں جنسی امتیاز بھی واضح طور پر ظاہر ہونا شروع ہو جاتا ہے ۔ ان میں جڑوں اور ریشوں کے ساتھ ساتھ حیوانی زندگی کا ظہور ہوتا ہے ۔ جن کی یک جہتی پر کھجور کے پودے کا انحصار ہوتا ہے ۔ کھجور بناتاتی زندگی کی اعلیٰ ترین سطح ہے اور حیوانی زندگی کا ابتدائیہ ہے ۔ حیوانی زندگی کی ابتدا یہاں سے ہوتی ہے ۔ کہ زندگی اپنی جڑوں سے آزاد ہو جاتی ہے اور اس سے شعوری حرکت کا آغاز ہوتا ہے ۔ حیوانی زندگی کی ابتدائی

سطح میں سب سے پہلے چھونے کی تمیز اور آخری سطح میں دیکھنے کی بصیرت پیدا ہوتی ہے ۔ ان حواس کی ترقی سے حیوان حرکت کی آزادی حاصل کرتا ہے ۔ جیسا کہ کیڑوں ۔ رینگنے والے جانوروں ' چیونٹیوں اور مکھیوں سے ظاہر ہے ۔ حیوانی زندگی کی تکمیل چوپائیوں میں گھوڑے اور پرندوں میں عقاب میں ظاہر ہوتی ہے اور آخر میں یہ انسانی زندگی کی سرحدوں کے پاس بوزنوں اور بن مانسوں کی صورت میں پہنچ جاتی ہے ' جو اپنے ارتقا میں انساں کے درجے سے ذرا سا نیچے ہوتے ہیں ۔ ارتقا کی اگلی منزل پر ایسی طبیعیاتی تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں کہ تمیز اور امتیاز کی قوت بڑھتی ہے اور روحانیت پیدا ہوتی ہے حتیٰ کہ انسانیت دور بربریت سے تہذیب کی طرف قدم بڑھاتی ہے ۔

مگر یہ درحقیقت مذہبی نفسیات ہے ۔ جیسا کہ عراقی اور خواجہ محمد پارسا کے ہاں محسوس ہوتا ہے ۔ جو ہمیں زمان کے مسئلے پر دور جدید کے انداز نظر کے قریب تر لے آتے ہیں ۔ جیسے کہ میں پہلے بیان کر چکا ہوں ۔ عراقی کا وقت کا تصور طبقاتی ہے ۔ اب میں ذیل میں مکاں کے بارے میں اس کے نقطہ نظر کا متن پیش کرتا ہوں ۔

عراقی کے نقطہ نظر سے خدا کے حوالے سے مکان کی بعض اقسام کا وجود قرآن کی اس آیت سے واضح ہوتا ہے ۔

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن
نَّجْوٰى ثَلٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنٰى
مِن ذٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا
۵۸ : ۷

کیا تم نے نہیں دیکھا کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں پوشیدہ ہے ۔ کوئی راز دارنہ گفتگو تین آدمیوں میں ایسی نہیں ہو سکتی جس میں چوتھا وہ خود نہ ہو اور نہ کوئی پانچ آدمیوں کی گفتگو ایسی ہو گی جس میں چھٹا انسان وہ نہ ہو اور نہ کوئی اس سے کم کی اور نہ زیادہ کی ایسی ہو گی جس میں وہ نہ ہو جہاں کہیں بھی وہ لوگ موجود ہوں ۔

وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُوا مِنْهُ مِن
قُرْاٰنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ
فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا
فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِن ذٰلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتٰبٍ مُّبِينٍ ۝
۱۰ : ۶۱

اور تم جس بھی حالت میں ہوتے ہو اور قرآن سے جو کچھ بھی پڑھ کر سناتے ہو اور تم جو کچھ بھی کام کرتے ہو ہم تم کو دیکھ رہے ہوتے ہیں ' جب تم اس میں لگے ہوتے ہو اور ذرا بھر بھی کوئی چیز یا اس سے بھی چھوٹی یا بڑی زمین اور آسمانوں میں ایسی موجود نہیں جو تیرے رب سے پوشیدہ ہو ۔ سب کچھ اس کے سامنے کھلی کتاب کی طرح ہے ۔

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١٦﴾

ہم نے انساں کو پیدا کیا ہے اور ہم جانتے ہیں جو کچھ بھی اس کے جی میں آتا ہے اور ہم اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں۔

لیکن ہمیں بالکل یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ قربت، متصل ہونا اور باہمی علیحدگی کی لفظیات جن کا اطلاق مادی اجسام پر ہوتا ہے خدا ان سے بے نیاز ہے۔ الوہی زندگی اسی طرز پر کل کائنات سے تعلق رکھتی ہے، جیسا کہ روح کا جسم سے تعلق ہوتا ہے۔ روح نہ تو جسم کے اندر قید ہے، نہ اس سے ملی ہوتی ہے اور نہ اس سے جدا ہے۔ مگر اس کا جسم روئیں روئیں سے تعلق حقیقی ہے۔ اور اس تعلق کو جاننا بالکل ممکن نہیں، سوائے کسی ایسے مکان کے تصور کے جو روح کے لیے ناگزیر اور موزوں ہو۔ حیات خداوندی کے تعلق کے حوالے سے مکان کے وجود کا انکار ممکن نہیں، صرف اس مکان کی نوعیت کا تعین کامل احتیاط سے کرنا چاہیے، تاکہ خدا کی مطلقیت کا اظہار و اثبات درست طور پر ہو۔ اب مکان کی تین اقسام ہیں۔ مادی چیزوں کا مکان، غیر مادی اشیا کا مکان اور خدا کا مکان۔ مادی اشیا کا مکان پھر تین حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ نمبر ا۔ بڑے بڑے اجسام کا مکان، جس میں ہمیں وسعت کا اثبات ہوتا ہے۔ اس مکان میں حرکت پذیری وقت لیتی ہے۔ چیزیں اپنی مناسب جگہ پر ہوتی ہیں اور اپنی جگہ چھوڑنے میں مزاحمت کرتی ہیں۔ دوسرا لطیف اجسام "مثلاً" ہوا اور آواز کا ایک مکان ہیں۔ اس مکان میں بھی اجسام ایک دوسرے سے مزاحم ہوتے ہیں اور ان کی حرکت وقت کے پیمانے سے ناپی جاسکتی ہے۔ ان کی حرکت کی پیمائش ٹھوس اجسام کی حرکت کے وقت سے مختلف ہوگی ٹیوب میں موجود ہوا کو خارج کر کے ہی اس میں مزید ہوا داخل ہوسکتی ہے۔ اور آواز کی لہروں کے زماں کا ٹھوس اجسام کے زماں سے عملی طور پر کوئی مقابلہ ممکن نہیں۔ تیسرے اہم روشنی کا مکان رکھتے ہیں۔ سورج کی روشنی زمین کے کونوں کھدروں میں فوراً" پہنچ جاتی ہے۔ لہذا روشنی کی اور آواز کی رفتار میں وقت یا زماں صفر ہو کر رہ جاتا ہے۔ یہ بات بڑی واضح ہے کہ روشنی کا مکان ہوا اور آواز کے مکان سے بالکل مختلف ہے۔ یہاں اس سے بھی مختلف ایک دلیل ہے۔ موم بتی کی روشنی کمرے کی تمام اطراف میں کمرے میں موجود ہوا کو چھیڑے بغیر فوراً" پہنچ جاتی ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ روشنی کا مکاں ہوا کے مکاں سے زیادہ مناسب ہے۔ جس کا روشنی کے مکاں میں کوئی دخل نہیں ان مختلف مکانوں کے اندازوں کے پیش نظر یہ بالکل ممکن نہیں کہ ایک کو دوسرے سے ممیز کیا جائے سوائے خالصتاً" عقلی تجربے اور روحانی تجربے کے۔ ایک اور مثال لیں گرم پانی میں دو متضاد خاصیتیں ہیں۔ آگ اور پانی کی۔

یوں دکھائی دیتا ہے ' جیسے وہ ایک دوسرے میں داخل ہو گئے ہیں ۔ ان دونوں کی مختلف فطرت ایک ہی مکان میں موجود ہے ۔ اس حقیقت کو سوائے اس مفروضے کے کسی طرح بیان نہیں کیا جا سکتا کہ دو مادوں کے مکاں گرچہ بالکل ایک دوسرے کے قریب ہیں تاہم مختلف ضرور ہیں ۔ کیونکہ جب تک فاصلے کا عنصر مکمل طور پر غائب نہیں ہوتا ' اس وقت تک ممکن نہیں کہ وہ روشنی کے مکاں میں ایک ساتھ موجود ہوں ۔ موم بتی کی روشنی صرف ایک خاص نکتہ تک جا سکتی ہے اور سو موم بتیوں کی ایک ہی کمرے میں روشنی آپس میں مدغم ہو سکتی ہے ' ایک دوسرے کو اپنی جگہ سے ہٹا نہیں سکتی۔

عراقی مختلف درجات کی لطافتیں رکھنے والے طبعی اجسام کے مکانات کے بیان کے بعد مختصراً" مکان کی مختلف انواع کا ذکر کرتا ہے ' جو غیرمادی اجسام ہیں ۔مثلاً" فرشتے ۔ ان مکانات میں بھی فاصلے کا عنصر بالکل غائب نہیں ہوتا ۔ غیرمادی وجودوں کےلیے ' جو آسانی کے ساتھ پتھروں اور دیواروں میں سے گذر سکتے ہیں ' وہ حرکت سے بے نیاز نہیں ہوتے ' عراقی کے مطابق یہ نامکمل روحانیت کے شواہد ہیں ۔ مکان کی بندشوں سے آزادی کے پیمانے میں ہی وہ نقطہ مستور ہے ' جو انسانی روح کی رسائی کو نمایاں کرتا ہے ۔ اپنے اس منفرد جوہر میں نہ اس میں سکون ہوتا ہے اور نہ حرکت ' لہٰذا مکان کی لا محدود انواع سے گذرتے ہوئے ہم الوہی مکان میں پہنچ جاتے ہیں جو مکمل طور پر ہر طرح کی اطراف سے پاک ہے اور جو تمام لا متناہیات کے نقطہ اتصال کی تشکیل کرتا ہے ۔

عراقی کے افکار کی اس تلخیص میں آپ دیکھیں گے کہ کس طرح ایک مہذب مسلم صوفی نے اپنے عہد میں زماں و مکان کے روحانی تجربے کی عقلی تعبیر و تشریح بیان کی ' جو آج کی دنیا کے نظریات اور جدید ریاضی اور طبیعیات کے تصورات کا کوئی ادراک نہ رکھتا تھا ۔ عراقی دراصل اس کوشش میں تھا کہ وہ مکان کے ایک ایسے تصور تک پہنچے جو اپنے ظہور میں حرکی ہو ۔ نظریوں آتا ہے کہ مبہم طور پر اس کا ذہن اس کوشش میں تھا کہ وہ مکان کے لامتناہی تسلسل کے تصور تک رسائی حاصل کرے ۔ تاہم وہ اپنی فکر کے اطلاق کو پانے میں کچھ اس لیے ناکام رہا کہ وہ ایک ریاضی دان نہیں تھا اور کچھ اس کا باعث یہ ہوا کہ وہ ارسطو کے کائنات کے ساکن ہونے کی روایت کی حمایت کا اپنے اندر فطری تعصب رکھتا تھا ۔ دوسرے اس کی فوق المکان توجیہہ میں " یہاں اور فوق الابد میں " اب "جن کا رشتہ حقیقت مطلقہ سے تھا تاہم عراقی کے یہ تصورات واضح طور پر زمان و مکان کے اس جدید نظریے کی طرف رہنمائی دیتے ہیں جن کو پروفیسر الیگزنڈر نے اپنے خطبات زمان و مکان اور توجیہہ میں ہر چیز کا منبع قرار دیا تھا ۔ عراقی کو زمان کی ماہیت میں گہری بصیرت سے جاننے کے بعد اس طرف رہنمائی ہوئی کہ زمان ان دونوں میں زیادہ بنیادی حیثیت کا حامل ہے اور یہ جو پروفیسر الیگزنڈر کہتا ہے کہ زمان تو مکان کا

دماغ ہے تو یہ کوئی اتنی زیادہ استعارائی بات نہیں ہے۔ عراقی خدا کے کائنات سے تعلق کو اسی طرح کا سمجھتا ہے جس طرح کا لحہ انسانی روح اور جسم میں تعلق ہے اور اس کے استدلال کی بنیاد بھی انسانی روح اور جسم کے تعلق کی نوعیت پر ہے۔ مگر تجربے کے زمانی اور مکانی پہلوؤں پر تنقید کے ذریعے اس فلسفیانہ نتیجے پر رسائی کی بجائے وہ نہایت سادگی سے اپنے مسلمات اپنے روحانی تجربے کے ذریعے مرتب کرتا ہے۔ تاہم یہ بالکل مناسب نہیں کہ زمان و مکان کو ایک معدوم ہو جانے والے نقطے میں محدود کر دیا جائے۔ اس کی بجائے فلسفے کی وہ راہ زیادہ مناسب ہے جو ایک ایسے خدا تک جاتی ہے جس میں وہ کائنات کا نفس کل ہے جو ایک ایسے زندہ فلسفے کی یافت پر منحصر ہے، جس میں زمان و مکان ایک اصول مطلقہ کے طور پر کار فرما ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ عراقی کے ذہن نے درست سمت میں سفر کیا۔ مگر اس کے ارسطوی تعصبات اور نفسیاتی تجربے کی اہلیت میں کمی کے مل جانے سے اس کے ذہن کی ترقی رک گئی۔ اس کے اس تصور سے کہ زمان مطلق حرکت سے عاری ہے، اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ وہ شعوری تجربے کے تجزیے کی صلاحیت نہیں رکھتا تھا۔ یہ اس کے لیے ممکن نہیں تھا کہ وہ زمان مطلق اور زمان میں تعلق کی نوعیت کو دریافت کر سکے۔ اور اس دریافت کے ذریعے اس حقیقت کو پا سکے کہ مسلسل تخلیق اسلامی تصور کا لازمہ ہے، جس کا مطلب ایک ہر لحظہ نشو و نما پاتی ہوئی کائنات ہے۔

چنانچہ اسلامی فکریات کے تمام ڈانڈے ایک متحرک کائنات کے تصور سے آ ملتے ہیں۔ یہ نقطہ نظر ابن مسکویہ کے ارتقائی حرکت پر مبنی نظریہ حیات سے مزید تقویت پاتا ہے۔ اور ابن خلدون کے تصور تاریخ میں تاریخ یا قرآن کی زبان میں "ایام اللہ" قرآن کے مطابق انسانی علم کا تیسرا بڑا ماخذ ہیں۔ یہ قرآن حکیم کی تعلیم کا ایک اور بڑا لازمی حصہ ہے۔ کہ اقوام کا اجتماعی حساب ہوتا ہے اور انھیں اپنے اعمال کی جزا و سزا یہاں اور ابھی دی جاتی ہے۔ اس بات کو محکم طور پر واضح کرنے کے لیے قرآن تاریخی حقائق سے مثالیں دیتا ہے اور اپنے قاری سے توقع رکھتا ہے کہ وہ نوع انسانی کے ماضی و حال کے تجربات کا مشاہدہ کرے۔

وَلَقَدْ
اَرْسَلْنَا مُوْسٰی بِاٰیٰتِنَآ اَنْ اَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ ۙ
وَذَكِّرْهُمْ بِاَیّٰىمِ اللّٰهِ ؕ اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُوْرٍ ۝

اور ہم نے موسیٰ کو اپنی نشانیوں کے ساتھ بھیجا کہ وہ اپنی قوم کو اندھیروں سے نکال کر نور کی طرف لے جائے اور انھیں ایام اللہ کی یاد دلائے، بے شک صبر اور شکر کرنے والوں کے لیے اس میں بڑی نشانیاں ہیں۔

وَمِمَّنْ خَلَقْنَآ اُمَّةٌ
يَّهْدُوْنَ بِالْحَقِّ وَبِهٖ يَعْدِلُوْنَ ۝ وَالَّذِيْنَ كَذَّبُوْا بِاٰيٰتِنَا
سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُوْنَ ۝ وَاُمْلِيْ لَهُمْ اِنَّ كَيْدِيْ
مَتِيْنٌ

اعراف (۷) (۱۸۱ ۔ ۱۸۳)

ہماری مخلوق میں سے ایک گروہ ایسے لوگوں کا بھی ہے جو حق کی راہ دکھاتے ہیں اور اس کے ساتھ انصاف کرتے ہیں اور جنھوں نے ہماری آیتوں کو جھٹلایا ۔ ہم انہیں آہستہ آہستہ نیچے اتارتے ہیں ' اس طرح کہ انہیں پتہ بھی نہ چلے ۔ میں ان کو ڈھیل دیتا ہوں ' بے شک میری چال مضبوط ہے ۔

قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيْرُوْا فِي
الْاَرْضِ فَانْظُرُوْا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكَذِّبِيْنَ ۝

(آل عمران (۳) : ۱۳۷)

تم میں سے پہلے کتنی مثالیں گذر چکی ہیں ۔ زمین پر چل کر تو دیکھو جھٹلانے والوں کا حشر کیا ہوتا ہے ۔

اِنْ
يَّمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهٗ ۭ وَتِلْكَ
الْاَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ۚ

(آل عمران (۳) ۔ ۱۴۰)

اگر تمہیں دھکا پہنچے تو انہیں بھی تو ایسا ہی دھکا پہنچ چکا ہے اور یہ دن ہیں جس کو ہم لوگوں کے درمیان بدلتے رہتے ہیں ۔

وَلِكُلِّ اُمَّةٍ اَجَلٌ

(اعراف ج ۷ ۔ ۳۴)

ہر قوم کے لیے ایک وقت ہے ۔

آخری آیت اس مخصوص تاریخی تقسیم کی واضح مثال ہے جس کی علیاتی تشکیل یہ اشارہ کرتی ہے کہ انسانی معاشروں کی زندگی کو سائنسی پیرائے میں عضویاتی یا نامی شمار کیا جا سکتا ہے ۔ لہٰذا یہ سوچنا بڑی فاش غلطی ہے کہ قرآن میں تاریخیت کے تصورات موجود نہیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ ابن خلدون کے مقدمے کی ساری روح اس فیضان کا حاصل ہے ' جو اس کے مصنف نے قرآن حکیم سے حاصل کی حتیٰ کہ جب وہ کسی کردار پر رائے دیتا یا حکم لگاتا ہے تو بھی وہ قرآن سے کم متاثر نہیں ہوتا ۔ مثال کے طور پر اس نے عرب عوام کے کردار کا جو جائزہ لیا ہے وہ سارا پیرا قرآن کی اس آیت کا مرہون منت ہے ۔

الْاَعْرَابُ اَشَدُّ كُفْرًا وَّ
نِفَاقًا وَّاَجْدَرُ اَلَّا يَعْلَمُوْا حُدُوْدَ مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ عَلٰى
رَسُوْلِهٖ ؕ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ﴿۹۷﴾ وَمِنَ الْاَعْرَابِ مَنْ يَّتَّخِذُ
مَا يُنْفِقُ مَغْرَمًا وَّيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَآئِرَ ؕ عَلَيْهِمْ
دَآئِرَةُ السَّوْءِ ؕ وَاللّٰهُ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ ﴿۹۸﴾

(التوبہ ۹ : ۹۷، ۹۸)

بدو عرب کفر اور نفاق میں بہت ہی تشدد ہیں اور اس بات کے زیادہ مستحق ہیں کہ اس کے حدود کو نہ جان سکیں، جسے اللہ نے اپنے رسول پر اتارا ہے اور اللہ جاننے والا اور حکمتوں والا ہے اور عرب بدوؤں میں کچھ لوگ ایسے بھی ہیں کہ وہ جو کچھ خرچ کرتے ہیں، اسے جرمانہ یا تاوان گردانتے ہیں اور تمہارے بارے میں گردشوں کے انتظار میں ہیں حالانکہ وہ خود برے چکر میں پھنسنے والے ہیں۔ اور اللہ سنتا ہے جانتا ہے۔

لہٰذا انسانی علم کے ماخذ کی حیثیت سے قرآن کی تاریخ میں دلچسپی کا دائرہ تاریخی تعمیمات سے بھی کہیں زیادہ وسیع ہے۔ قرآن نے ہمیں تاریخ پر تنقید کا ایک بنیادی اصول دیا ہے۔ تاریخ کی بطور سائنس قطعیت کی شرط یہ ہے کہ بیان شدہ حقائق جن سے تاریخ کا مواد مرتب ہوتا ہے وہ مکمل طور پر درست ہوں اور حقائق کے درست علم کا دارومدار بالآخر ان پر ہے جو ان کو بیان کرتے ہیں۔ تاریخ پر تنقید کا بنیادی اصول یہ ہے کہ ان حقائق کو بیان کرنے والوں کا ذاتی کردار اہم گردانا جائے اور اس کے کردار کو جانچا اور پرکھا جائے قرآن کہتا ہے۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَيَّنُوْٓا (الحجرات ۴۹ : ۶)

اس اصول کے اطلاق سے جو قرآن کی اس آیت سے وضع ہوا آنحضرتؐ کی احادیث کے راویوں کے بارے میں تاریخ کی تنقید کے قواعد بتدریج وجود میں آئے اسلام میں تاریخ کے بارے میں شعور کا ارتقا ایک نہایت مسحور کن موضوع ہے۔ قرآن حکیم کے تجربے پر زور، پیغمبر اسلامؐ کی احادیث کے بیان کی صحت کی ضرورت اور یہ خواہش کہ آنے والی نسلوں تک یہ مستقل فیضان کا منبع موجود رہے۔ ان تمام قوتوں نے ابن اسحاق، طبری اور مسعودی جیسی شخصیتوں کو اسلام میں جنم دیا۔ تاریخ کا ایک ایسا فن بن جانا، جہاں وہ اپنے قاری کے تخیلات میں آگ لگا دے، یہی وہ مقام ہے جہاں تاریخ اپنے ارتقا میں پہنچ کر سائنس بن جاتی ہے۔ تاریخ کے سائنسی برتاؤ کے امکانات کا مطلب ہے۔ وسیع تر تجربہ عملی استدلال کی پختگی زندگی اور وقت کی فطرت کے بارے میں مخصوص اساسی نظریات کی صحیح مکمل اور حتمی تفہیم۔ اس سلسلے میں دو تصورات بنیادی ہیں اور دونوں ہی کی بنیاد قرآن کی تعلیمات پر ہے۔

۱ ۔ انسانی نسب کے مبدا کا ایک ہونا قرآن کا فرمان ہے کہ اور ہم نے تمہیں زندگی کی ایک ہی سانس (نفس واحد) سے پیدا کیا ۔ مگر زندگی کا ایک وحدت نامیہ کے طور پر ادراک بڑا دیر طلب ہے اور واقعات عالم کی بڑی قلمرو میں لوگوں کے داخل ہونے پر اس کی نشو و نما کا انحصار ہے ۔ اسلام کو یہ موقعہ اس وقت ملا جب وہ تیزی کے ساتھ ایک بہت بڑی سلطنت میں تبدیل ہوا ۔ اس میں شک نہیں کہ اسلام سے بہت پہلے عیسائیت نے بھی نسل انسانی کے ایک ہونے کا پیغام دیا تھا ۔ مگر رومی عیسائیت نے انسانیت کے نسبی اور عضوی طور پر ایک ہونے کے تصور کا ابلاغ نہیں دیا تھا ۔ جیسا کہ فلنٹ یہ بات بالکل درست کہتا ہے کہ "کسی بھی عیسائی مصنف اور یقینا" اس سے بھی کم کسی رومی بادشاہ کو یہ اعزاز نہیں جاتا کہ اس کے پاس ایک عمومی اور مجرد انسانی وحدت سے زیادہ کوئی تصور ہو ۔ اور رومی حکمرانوں کے عہد میں بھی اس تصور نے یورپ میں اپنی جڑیں گہرے طور پر نفوذ نہیں کیں ۔ دوسری طرف علاقائی قومیت نے اپنے قومی کردار کے اصرار کے ساتھ ترقی پائی ۔ اور یورپ کے فنون اور ادب میں وسیع تر انسانیت کے تصورات کو تباہ کر دیا گیا ۔ جبکہ اسلام میں اس سے بالکل مختلف صورت حال ہوئی یہاں یہ تصور نہ تو فلسفیانہ تھا اور نہ ہی یہ شاعرانہ ۔ بلکہ ایک عمرانی تحریک کے طور پر اسلام کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کی روز مرہ کی زندگی میں اس تصور کو ایک زندہ قوت میں بدل دیا جائے ۔ چنانچہ یہ خاموشی کے ساتھ اور غیر شعوری طور پر اپنی بار آوری کی طرف بڑھتا گیا ۔

۲ ۔ زمان کی حقیقت کا گہرا شعور اور زمان میں زندگی کی تسلسل حرکت کا تصور ابن خلدون کے نظریہ تاریخ میں دلچسپی کا بنیادی نکتہ ہے ' جو فلنٹ کے لئے جواز بنتا ہے کہ افلاطون ' ارسطو اور آگسٹائن کا ابن خلدون سے کوئی مقابلہ ہی نہیں ' جبکہ دوسرے تو اس قابل نہیں ہیں کہ ان کا اس سلسلے میں نام بھی لیا جا سکے ۔ ان آرا سے جو میں نے اوپر ظاہر کی ہیں ' میرا مقصد یہ نہیں کہ مجھے ابن خلدون کے طبع زاد ہونے میں کوئی کلام ہے بلکہ اس سب سے میرا مقصود یہ ہے کہ اسلامی ثقافت نے جس سمت میں سفر کیا اس کو پیش نظر رکھا جائے تو یہ بات صاف طور پر کھل جاتی ہے کہ صرف مسلمان ہی تاریخ کے مسلسل اور اجتماعی حرکت ہونے کا نظریہ اختیار کر سکتا ہے جو زمان کے حقیقی اور ناگزیر ارتقا میں واقع ہوتا ہے ۔

تاریخ کے اس تصور میں دلچسپی کا نکتہ یہ ہے کہ جس طریقے سے ابن خلدون تبدیلی کے عمل کو سمجھتا ہے ' یوں اس کا تصور بے حد اہم بن جاتا ہے کیونکہ اس کے اطلاق سے تاریخ ' زمان میں ایک مسلسل حرکت بن جاتی ہے ۔ جو حقیقی طور پر تخلیقی حرکت ہے ' وہ ایسی حرکت نہیں جس کی راہ پہلے سے متعین ہوتی ہے ۔ ابن خلدون مابعد الطبیعاتی

فلسفی نہیں ، بلکہ وہ مابعد الطبیعیات سے آزردہ تھا مگر زمان کے بارے میں اس کے تصور کی ماہیت کے حوالے سے اسے برگساں کا پیش رو کہا جا سکتا ہے ۔ میں نے تمدن اسلام کی تاریخ میں اس کے تصور اور اس کی عقلی اپج کے بارے میں پہلے بھی بحث کی ہے ۔ قرآن کا دن اور رات کے ادل بدل کا نظریہ ' حقیقت مطلقہ کی علامت ہے ۔ جس میں ہر لحظہ اس کی نئی شان کی جھلک نظر آتی ہے ۔ مسلم الہیات میں یہ رجحان کہ وقت کو بھی بطور معروض کے مانا جائے ' ابن مسکویہ کا زندگی کے بارے میں تصور جو ارتقائی حرکت سے عبارت ہے اور آخر میں البیرونی کا فطرت کے بارے میں تکوینی تسلسل کا تصور ۔ یہ تمام ابن خلدون کی عقلی اور علمی وراثت ہیں ۔ اس کا اصل امتیاز اس کا نکتہ رس ادراک ہے اور اس کا منضبط اظہار جو اس نے ثقافت کی تحریک کی روح کو جاننے میں کیا ۔ یہ اس کی فکر کی سب بڑی تابناک پرداخت ہے ۔ اس کے اس عقلی کارنامے نے یونانی کلاسیکیت کے خلاف قرآن کی روح کو اس پر آخری کامیابی عطا کی ' جس کی رو سے یونانی تصور زمان یا تو غیر حقیقی قرار پاتا ہے جیسا کہ افلاطون اور زینو کا خیال تھا ' یا وہ ایک دائرے میں حرکت کرتا ہے جیسا کہ ہراقلیطس اور رواقی کہتے تھے ۔ اب تخلیقی حرکت کو پرکھنے کا جو بھی معیار مقرر کر لیا جائے ۔ تو حرکت بذات خود ایک دائرے میں تصور کی جائے گی ' وہ تخلیق نہیں ہو گی کیونکہ مستقل دائرے میں حرکت مستقل تخلیق نہیں ہو سکتی ' بلکہ وہ تکرار دوامی کے زمرے میں آئے گی ۔

اب ہم اس مقام پر ہیں کہ یونانی فلسفے کے خلاف اسلام کی عقلی بغاوت کی معنویت کو جان سکیں ۔ حقیقت یہ ہے کہ اس عقلی بغاوت کا آغاز خالصتاً " مذہبی بنیادوں پر ہوا ۔ جس کا منشا یہ تھا کہ قرآن کی یونانی کلاسیکیت کے منافی روح کے باوجود اسلام کی یونانی فکریات کی روشنی میں تعبیر و تشریح کی جائے ۔

اب ایک بہت بڑی غلط فہمی کو دور کرنا باقی ہے جو بہت زیادہ پڑھی جانے والی کتاب " زوال مغرب " کے مصنف فریڈرک اشپنگلر نے پھیلا رکھی ہے ۔ اس نے اپنی کتاب کے دو ابواب عربی ثقافت پر لکھے ہیں ۔ ایشیا کی ثقافتی تاریخ پر ان کا مضمون مکمل طور پر اس غلط فہمی کا نتیجہ ہے جو اس نے ایک مذہبی تحریک اور ثقافتی سرگرمی کے حوالے سے اسلام کی فطرت کے بارے میں بیان کیا ہے ۔ اشپنگلر کا بنیادی موقف یہ ہے کہ ہر ثقافت اپنی ایک مخصوص عضویاتی تشکیل رکھتی ہے تاریخی لحاظ سے اس کا اپنے سے پہلے اور اپنے بعد آنے والی ثقافتوں سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ۔ یقیناً " اس کے مطابق ہر ثقافت کا اشیا کو دیکھنے کا اپنا ایک مخصوص اور مختلف نقطہ نظر ہوتا ہے ۔ جو دوسری ثقافت والوں سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا ۔ اپنے اس دعویٰ کو ثابت کرنے کی بے چینی میں اس نے مختلف طرح کے ثبوتوں کا انبار لگا دیا ہے اور یہ ظاہر کرنے کے لیے ایسی تعبیرات کی ہیں

کہ یورپی ثقافت کی روح کلاسیکی ثقافت کے خلاف تھی اور یورپی ثقافت کی کلاسیکیت کے منافی روح کا سبب یورپ میں مخصوص فطانت کا ظہور ہے اس سلسلے میں اہل یورپ نے اسلام سے کسی بھی قسم کی ثقافتی تحریک حاصل نہیں کی' جو اشپنگلر کے نقطہ نظر کے مطابق اپنی روح اور اپنے کردار میں مجوسی ہے ۔ اشپنگلر کا جدید ثقافت کی روح کے بارے میں نقطہ نظر میرے نزدیک بالکل درست ہے ۔ میں اپنے اس خطبے میں صرف یہ دکھانے کی کوشش کر رہا ہوں کہ جدید دنیا کی کلاسیکیت کے خلاف روح کا ظہور حقیقتاً" یونانی فکر سے اسلام کی عقلی بغاوت کا نتیجہ ہے ۔ یہ بات بھی درست ہے کہ اشپنگلر کو یہ نقطہ نظر بالکل قبول نہیں ہو سکتا کہ اگر یہ دکھانا ممکن ہو کہ کلاسیکیت کی روح کے منافی جدید ثقافت کا احیا اس سے قریب تر ثقافت کا نتیجہ ہے ۔ تو ثقافتوں کی باہمی خود مختارانہ حیثیت کا اشپنگلر کا نقطہ نظر مکمل طور پر برباد ہو جائے گا ۔ میں اشپنگلر کی اس بے چینی سے خوف کھاتا ہوں جو وہ یہ موقف اختیار کرنے میں ظاہر کر رہا ہے کیونکہ اس سے اسلام کو بطور ایک ثقافتی تحریک سمجھنے کا انداز نظر گدلا جائے گا ۔

مجوسی ثقافت سے اسلامی ثقافت کا ناطہ جوڑنے سے اشپنگلر کا مطلب یہ ہے کہ وہ اسلام کو بھی مجوسی مذاہب کے گروپ میں شامل کر رہا ہے ۔ جس سے اس کی مراد قدیم یہودیت کا کلدانی مذہب' ابتدائی مسیحیت' زرتشت کا مذہب اور اسلام ہے ۔ مجھے اس سے انکار نہیں کہ اسلام پر بھی مجوسیت کا غلاف چڑھا ہوا ہے ۔یقیناً" ان خطبات سے میرا بڑا مقصد یہ بھی ہے کہ میں اسلام کی روح کو اس انداز نگاہ سے محفوظ کروں اور اس پر سے مجوسیت کی چادر کو اتار پھینکوں جس سے میری نظر میں اشپنگلر گمراہ ہوا اس کی مسئلہ زمان پر مسلم فکریات سے آشنائی اور اس طرح " میں "جس میں کہ اسلام کے مذہبی تجربے کا اظہار پایا جاتا ہے' کو تجربے کا ایک آزاد مرکز ماننے سے گریز افسوناک ہے ۔ مسلم فکر کا تاریخ سے تجربہ اور روشنی حاصل کرنے کی بجائے اس نے زمان کے آغاز و انجام کے بارے میں اپنے استدلال کو کسی ژولیدہ عقیدے پر رکھنے کو ترجیح دی ۔ ذرا دھیان میں لائیے کہ ایک ایسا شخص جو نہایت پڑھا لکھا ہے وہ اسلام میں ایک مفروضہ تقدیر پرستی کو فروغ اور تقویت دینے کے لیے " وقت کی گردش " اور " ہر چیز کا ایک وقت مقرر ہے " جیسی مشرقی ضرب الامثال اور تاثرات کا سہارا لیتا ہے ۔ تاہم میں نے اسلام میں تصور زمان کی ابتدا اور اس کی ترقی' اور ایک آزاد قوت رکھنے والی انسانی خودی کے بارے میں پچھلے خطبات میں بہت کچھ کہہ دیا ہے ظاہر ہے کہ اسلام کے اور اس میں سے جنم لینے والی ثقافت اور اس کی نشو و نما کا مکمل تجزیہ کرنے کے لیے ایک پوری کتاب چاہیے ۔ تاہم اوپر جو کچھ میں نے کہا ہے' اس میں اضافہ کرتے ہوئے' میں اس کی عمومی ماہیت کے بارے میں اپنا ایک اور تاثر پیش کرتا ہوں ۔

اشپنگلر کے کہنے کے مطابق نبی پاک ﷺ کی پیغمبرانہ تعلیمات شروع سے ہی مجوسیانہ تھیں۔ خدا ایک ہے اسے بے شک "یہواہ" کہیں "آھور مزد" یا مردوک بعل۔ یہ نیکی یا خیر کا ایک اصول ہے۔ دوسرے دیوتا یا تو بے کار ہیں یا شر ہیں۔ اسی عقیدے سے بذات خود مسیح کے آنے کی امید وابستہ ہے جو لیسعاہ میں واضح طور پر بیان کی گئی ہے جو انسان کی باطنی ضرورت کے تحت اگلی کئی صدیوں میں ہر کہیں سامنے آتی رہی ہے۔ یہ مجوسی مذہب کا ایک بنیادی تصور ہے نیکی اور بدی میں عالمگیر تاریخی آویزش کا تصور لیے ہوئے ہے۔ اس کے تحت درمیانی عرصے میں بدی کی قوت حاوی رہتی ہے، مگر بالآخر نیکی یوم حساب کو فتح یاب ہوگی۔ اگر پیغمبرانہ تعلیمات کے یہ مطالب اسلام پر لاگو کئے جائیں تو لازمی بات ہے کہ یہ غلط تعبیرات ہوں گی۔ جو نکتہ بنیادی طور پر ذہن میں رہنا چاہئے وہ یہ ہے کہ مجوسی جھوٹے خداؤں کے وجود کو بھی تسلیم کرتے تھے۔ تاہم وہ ان کی پوجا نہیں کرتے تھے مگر اسلام ہر طرح کے جھوٹے خداؤں کے وجود کا منکر ہے۔ اس تناظر میں فریڈرک اشپنگلر اسلام کے ختم نبوت کے تصور کی ثقافتی قدر کی تحسین میں بھی بری طرح ناکام ہو گیا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ مجوسی ثقافت کا ایک مستقل نمایاں پہلو امید کا رویہ بھی ہے، جس میں مستقل طور پر نظریں زرتشت کے ایک ایسے بیٹے کو امید افزائی سے دیکھنے کو لگی رہتی ہیں جو اس نے نہیں جنا۔ وہ مسیح یا چوتھی انجیل کا فارقلیط بھی ہو سکتا ہے۔ میں نے اس سے پہلے بھی یہ کہا ہے کہ اسلام کا طالب علم اسلام میں ختم نبوت کے عقیدے کے ثقافتی معنی کی تلاش کرے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ اس سے اس کا نفسیاتی علاج ہو سکے، جو مستقل امید اور توقع کی صورت میں مجوسی رویے میں ظاہر ہوا ہے۔ اور جس سے تاریخ کا ایک غلط تصور وجود میں آیا ہے۔ ابن خلدون نے اپنے تصور تاریخ کی روح کی تلاش میں اس پر بھرپور تنقید کی ہے۔ اور مجھے یقین ہے کہ بالآخر اسلام میں مجوسیوں کے تصور سے ملتے جلتے ادعائی الہام کی اساس منہدم ہو جائے گی کم از کم اپنے نفسیاتی اثرات میں، جس کی اصل مجوسی تصور ہے اور جو مجوسی افکار کے دباؤ سے اسلام میں دوبارہ ظاہر ہوئے۔

حواشی

۱۔ قدوسی، اعجاز الحق "شیخ عبدالقدوس گنگوہی اور ان کی تعلیمات" ناشر اکیڈیمی آف ایجوکیشنل ریسرچ کراچی، بار اول ۱۹۶۱ ص ۳۲۷، ۳۲۸۔

مرحوم سید نذیر نیازی نے اپنے ترجمے میں یہ الفاظ لکھے ہیں " محمد عربی بر فلک الافلاک رفت و باز آمد، واللہ اگر من رفتمے ہرگز باز نیامدے " دراصل یہ الفاظ ممتاز صوفی ابو سلیمان الدارانی (متوفی ۲۱۵ ھ) کے ہیں جو اس طرح ہیں " لو وصلوا ما رجعوا "

خود سید نذیر نیازی نے بھی اعتراف کیا ہے کہ انہیں حضرت گنگوہی کے اصل الفاظ نہیں ملے 'انہوں نے انگریزی الفاظ کا فارسی میں محض ترجمہ کیا ہے ۔ جبکہ اعجاز الحق نے محولہ بالا اصل الفاظ بھی درج کر دیئے ہیں ۔ جن کا حضرت گنگوہی نے ابو سلیمان الدارانی کے محولہ بالا عربی الفاظ سے اکتساب کیا ۔ (و ۔ ع)

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006