اقبال کا تصورِ تشکیلِ نو

(فکری منابع اور تاریخی پس منظر)

ڈاکٹر شگفتہ بیگم

یونانی اور ایرانی تہذیبوں کی بربادی کے بعد جب مسلمانوں کو عروج نصیب ہوا تو انھوں نے بغداد کو اپنا مرکز بنایا۔ مصر، شام اور ترکی کی فتح کے بعد مسلمانوں کو غیر تہذیبوں کا سامنا کرنا پڑا۔ مسلمانوں، یہودیوں اور عیسائیوں کا آپس میں میل ملاپ ہوا تو اسلام کو نئے نئے سوالات سے سابقہ پڑا۔ اسکندریہ کی فتح کے بعد وہاں کے علوم وفنون سے جب مسلمان آشنا ہوئے تو ان سب سوالوں سے بھی سابقہ پڑا جو یہودی اور عیسائی علم الکلام میں زیر بحث تھے۔ مسلم حکمرانی کی حدود وسیع ہوتی گئیں۔ نئی تہذیب وتمدن اور زبان کی وجہ سے جہاں کئی اور لسانی سوالات پیدا ہوئے وہاں پر کئی الہیاتی اور کلامی مسائل نے بھی جنم لیا۔ اموی دور خلافت میں جب ظلم و جور عروج کو پہنچا اور خلافت ملوکیت میں بدل گئی تو اس وقت کے حکمرانوں نے اپنی غلطیوں پر پردہ ڈالنے کے لیے یہ موقف اختیار کیا کہ خدا کی مرضی کے بغیر تو پتا بھی نہیں ہل سکتا، اس لیے جو کچھ ہم کر رہے ہیں یا ہم سے ہو رہا ہے وہ خدا کی مرضی سے ہو رہا ہے لہٰذا ہم کسی سزا کے مستحق نہیں ہیں۔ جب جبریہ کا موقف سامنے آیا تو قدریہ نے جبریہ کے موقف کو غلط قرار دیا۔ اس بحث سے معتزلہ اور اشاعرہ کی تحریکیں وجود میں آئیں۔ جب المامون اور منصور کے دورِ حکومت میں معتزلہ کے نظریات کو سرکاری مذہب کی حیثیت حاصل ہوگئی تو انھوں نے اپنے عقائد عقلی استدلال کے ذریعے منوانے کی بجائے بالجبر عوام پر نافذ کرنے شروع کر دیے۔

ان تحریکوں نے مذہب، فلسفے اور سائنس کے درمیان جو تطبیق پیدا کی وہ فلاطینوس کے فلسفے کی صورت میں پہلے ہی سے موجود تھی۔ کلیسا بہت لمبے عرصے تک حاکم کا کردار ادا کرتا رہا۔ اس زمانے میں سائنس اور فلسفہ میں کوئی ترقی نہیں ہوئی۔ مغرب میں اصلاح کلیسا کی تحریک (جس کا لیڈر مارٹن لوتھر تھا) نے مذہب اور سائنس کو دو الگ الگ خانوں میں بند کر دیا۔ مذہب کو انسان کا ذاتی مسئلہ قرار دیا اور اس طرح سائنس، ٹیکنالوجی اور جدید علوم کے لیے راہیں نہ صرف کھول دیں بلکہ ان کے پیہم ارتقا کی راہیں ہمیشہ کے لیے ہموار کر دیں۔

دوسری طرف اسلامی مدارس پر امام غزالی (۱۰۵۹ء - ۱۱۱۱ء) کی تعلیمات کا اثر ایک لمبی مدت تک رہا اور

اسلامی فکر پر جمود کی سی کیفیت طاری ہوگئی۔ غزالی نے مذہب کو سائنس اور مابعدالطبیعیات سے الگ سمجھا۔ انھوں نے حقیقت من حیث الکل کا مشاہدہ صوفیانہ واردات کے ذریعے کیا، اس لیے ان کو یقین ہو گیا کہ فکر متناہی اور نارسا ہے۔ غزالی نے عقل دشمنی کی وجہ سے فلسفہ اور فلاسفہ دونوں کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ جبکہ اقبال کا خیال ہے کہ:

> فکر اور وجدان میں ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہے۔ علیٰ ہذا یہ کہ فکر سے اگر متناہیت اور نارسائی کا اظہار ہوتا ہے اور ہم اسے بے نتیجہ ٹھہراتے ہیں تو اس لیے کہ فکر زمان متسلسل سے وابستہ ہے بایں ہمہ یہ خیال کہ فکر بالطبع متناہی ہے اور اس لیے ممکن نہیں لا متناہی تک پہنچ سکے، اس غلط نظریے پر مبنی ہے جو علم کے باب میں ہم نے فکر کے طریق ادراک کے متعلق قائم کر رکھا ہے۔[۱]

اس علمی وفکری زوال کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کا سیاسی زوال بھی شروع ہو گیا۔ یورپ اندلس سے علم کی شمع لے کر فیض یاب ہوا۔ اس نے نہ صرف علمی، فکری اور سائنسی سطح پر مسلمانوں کو مرعوب کر لیا بلکہ سیاسی طور پر بھی ان پر قابض ہو گیا۔ مسلمانوں کے سامنے اب دو راستے تھے کہ یا تو وہ یورپ کے ہاتھوں مکمل طور پر اپنی شکست تسلیم کر کے اپنی انفرادیت کھو دیتے یا اپنے علمی، فکری اور عمرانی ورثے کو جس پر بہت عرصے سے جمود طاری تھا پھر سے اس قابل بناتے کہ وقت کے بدلتے ہوئے رخ کے ساتھ سفر کر سکتے۔ مسلمان علمی، فکری اور سیاسی لحاظ سے تو یورپ سے مات کھا ہی چکے تھے، اس کے ساتھ ساتھ ان کی اخلاقی حالت بھی ناگفتہ بہ ہو گئی تھی۔ مذہب سے دوری اور آیات قرآنی کی نت نئی تاویلوں سے اختلافی مسائل اتنے زیادہ پیدا ہو گئے تھے کہ عام آدمی فکری اور ذہنی انتشار کا شکار تھا۔

اس صورت حال کا تجزیہ کرتے ہوئے حسن الاعظمی لکھتے ہیں:

> مسلمانوں کی اجتماعی، اخلاقی اور فکری زندگی افسوسناک اور دردانگیز حالت میں تھی۔ ان میں بہت سی بیماریاں جڑ پکڑ چکی تھیں۔ وہ ایسی بے شمار ناشائستہ رسوم و عادات کے غلام ہو چکے تھے جن کا اسلام سے کوئی لگاؤ نہیں، بلکہ یہ صحیح اسلام کے مقابلے میں جہل و گمراہی کی پیداوار اور اسلامی احکام و اصول سے مسلمانوں کی بے خبری اور ان کی پیروی سے بے چارگی کا نتیجہ تھے۔[۲]

ان حالات میں ضرورت اس بات کی تھی کہ ان پسماندہ اقوام میں زندگی کی لہر دوڑا دی جائے اور ان میں باہمی اتحاد و الفت کا رنگ پیدا کر دیا جائے۔ وہ ایک وحدت میں منظّم ہو کر اخوت اسلامیہ کی قوت اجتماعیہ کا شعور حاصل کریں۔

محمد عبدہٗ کے نزدیک ان مسائل کا حل یوں ممکن تھا:

> اسلام کی ایسی تصویر پیش کرنے کی ضرورت کا احساس جو جدید علم کی شکل وصورت سے مشابہت رکھے، اس امر کو بھی لازمی قرار دیتا ہے کہ اسلام کے جوہری اصولوں کا اعادہ کیا جائے — خاص طور سے نظام شریعت (قانون) میں جو اسلام کا ایک جزو ہے دوبارہ نظر دوڑانے کی ضرورت دامن گیر تھی۔[۳]

اندھی تقلید کے خلاف احتجاج، جدو جہد اور کشمکش مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی تحریکوں میں واضح طور پر نظر آتی ہے۔ کچھ لوگ اندھی تقلید کے حامی تھے اور کچھ تقلید کے سخت خلاف۔ آخر کار عقل کی اہمیت کو تسلیم کر کے اسلامی عقائد کی تشریحات کی گئیں۔

مصر میں محمد عبدہٗ نے کہا کہ عقل کی روشنی میں ہی اسلامی عقائد کی تشریحات قابل قبول اور قابل عمل ہو سکتی ہیں۔ محمد بن عبدالوہاب (۱۷۰۳ء-۱۷۹۲ء) صحرائے عرب میں پیدا ہوئے۔ انھوں نے اسلامی علوم وفنون سیکھنے کے بعد اپنی تمام تر توجہ مسلمانوں کے احیا اور نشاۃ ثانیہ کی تحریک پر صرف کر دی۔ وہ مسلمانوں کی اخلاقی، سیاسی اور علمی بدحالی پر رنجیدہ تھے۔ ان کا خیال تھا کہ مسلمان اپنے مذہب سے دوری کی وجہ سے اس پستی میں گرے ہوئے ہیں۔ اس لیے انھوں نے فیصلہ کر لیا کہ وہ مسلمانوں کو اس پستی سے نکال کر ہی دم لیں گے۔

محمد بن عبدالوہاب کے بعد عالم اسلام میں جہاں جہاں بھی احیائے دین کے لیے کوششیں ہوئیں وہاں محمد بن عبدالوہاب کے نظریات کے اثرات ضرور پہنچے۔ ان کے نظریات میں نظریۂ توحید سب سے اہم ہے۔ وہ اس بات پر بہت زور دیتے تھے کہ خدا کی ذات وصفات کو جن معنوں میں دوسروں کے ساتھ منسوب کر دیا جاتا ہے وہ شرک اور کفر ہے۔ انھوں نے غلط قسم کے رجحانات پیر پرستی، قبر پرستی وغیرہ کے خلاف مہم چلائی اور خدا کے سامنے سجدہ ریز ہونے کے سوا ہر قسم کے سجدہ کو ناجائز قرار دیا۔ وہ اندھی تقلید کے سخت مخالف تھے اور نئے حالات اور ان سے پیدا ہونے والے مسائل کو حل کرنے کے لیے اسلامی عقائد کی تشریح پر زور دیتے تھے۔

محمد بن عبدالوہاب کے نزدیک حیات کوئی جامد اور ساکن چیز نہیں ہے اور علامہ اقبال بھی قرآن کے حوالے سے فرماتے ہیں: ''قرآن مجید کی رو سے کائنات میں اضافہ ممکن ہے۔ گویا وہ ایک اضافہ پذیر کائنات ہے''۔[۴]

علامہ اقبال کے نزدیک کائنات میں ارتقا ہو رہا ہے۔ تصور حرکت اقبال کے فلسفے کا اصل جوہر ہے۔ اسی تصور کی بنیاد پر اجتہاد کا اصول کام کرتا ہے اور اسلامی فکر کی تشکیل نو میں بھی یہی اصول مددگار ثابت ہوتا ہے۔ اقبال فکر کے حرکی ہونے کا تصور رکھتے ہیں۔[۵]

علامہ اقبال کے حیات و کائنات کے حرکی فلسفے کا مخالف وحدت الوجود کا عقیدہ تھا۔ وحدت الوجود کے عقیدے کی بنیاد افلاطون کے نظریہ اعیان ثابتہ پر تھی۔ آگے چل کر یہی تصور نو فلاطونیت میں متصوفانہ رنگ 'ترک دنیا' کے ایک جامد رویے کی صورت میں جلوہ گر ہوا۔ نتیجتاً اسلام کے اندر ترکِ دنیا کے رویے نے جنم لیا اور پوری اسلامی دنیا بے عملی، بے حرکتی اور دنیا فراموشی جیسی کیفیت کا شکار ہو کر بالکل مفلوج ہو کر رہ گئی۔ جہاں گیری اور جہاں بانی محکومیت میں بدل گئی اور مسلمان دوسری اقوام کے محکوم ہو کر رہ گئے۔

نجلا عزالدین اس صورت حال کا تجزیہ یوں کرتا ہے:

جو عذاب یا وبال عربی معاشرے پر باہر سے نازل ہوئے، ان سے بھی زیادہ تباہ کن مصیبت یہ تھی کہ اس

معاشرے کی اندرونی قوتِ تخلیق اور جوشِ مہمات سرد پڑ گیا۔ پُر جوش ذہنی شوقِ تجسس جو عہدِ ماسبق کی خصوصیت بنا ہوا تھا اور اس کے ساتھ حوصلہ مندی کی مسرت، مذہبی عقاید اور مرکزیت کے سخت دباؤ سے گُھٹ کر رہ گئی، آزاد خیالی کو دیس نکالا نصیب ہوا اور اُس کی جگہ روایت پرستی حکومت کرنے لگی، صداقت کی بے روک ٹوک جستجو پر الحاد و بے دینی کی مہر لگ گئی۔ اس سے پہلے عہد کے زیادہ بے باک اور جرأت منداشخاص گوشۂ گمنامی میں جلا وطن کر دیے گئے۔ لوگوں کے دماغ بجائے اس کے کہ اپنی اصلاحیتوں کو علمیت کی نئی راہیں نکالنے کے کام میں لاتے انھی مسائل کی شرحیں اور خلاصے تیار کرنے میں منہمک ہو گئے جو پہلے سے لوگوں کے علم میں تھے۔[۶]

اقبال مسلمانوں کے تنزل کا ایک سبب ملائیت اور تصوف کو بھی ٹھہراتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

علما ہمیشہ اسلام کے لیے ایک قوتِ عظیم کا سرچشمہ رہے ہیں لیکن صدیوں کے مرور کے بعد خاص کر زوالِ بغداد کے زمانے سے بے حد قدامت پرست بن گئے، اور آزادی اجتہاد (یعنی قانونی امور میں آزاد رائے قائم کرنے) کی مخالفت کرنے لگے۔[۷]

انیسویں صدی عیسوی میں ایک طرف دنیائے اسلام پر ہر طرح سے ابتری اور بدحالی کے بادل چھائے ہوئے تھے تو دوسری طرف یورپی اقوام معاشرتی، سیاسی اور اقتصادی طور پر ترقی کر رہی تھیں۔ مسلمان اقوام چاروں اطراف سے انگریزی، فرانسیسی اور اطالوی افواج کے گھیرے میں تھیں۔ خلافت عثمانیہ منتشر ہو رہی تھی۔ اس وقت کے خلفاء لہو و لعب میں غرق تھے۔ اسلام کی سادہ سی تعلیمات میں بدعات اس حد تک داخل ہو چکی تھیں کہ اسلام کہیں نظر نہیں آتا تھا۔ ایسے میں کسی ایسی تحریک کی ضرورت شدت سے محسوس کی جا رہی تھی جو مسلمانوں کو ایک طرف سیاسی طور پر جمع کر کے ایک قوت بنا دے اور دوسری طرف اخلاقی اور ذہنی پستی کا علاج دریافت کر کے اسلام کی صحیح تعلیمات سے آگہی دے۔

شمالی افریقہ میں ایک تحریک سید محمد علی سنوسی (۱۷۸۷ء-۱۸۵۹ء) نے شروع کی جس کا مقصد مسلمانوں کو اسلام کی صحیح صورت دکھانا اور ان کے تنزل کے اسباب جاننا تھا۔ انھوں نے کافی غور و خوض کے بعد یہ نتیجہ نکالا کہ مسلمانوں کے تنزل کا باعث اس دور کا نظامِ تعلیم اور صوفیہ کی غیر ارتقا پذیر تعلیمات ہیں۔ اسلام کے اندر جو بدعات داخل ہو گئی تھیں انھوں نے ان کے خاتمے اور جمود و سکون کے عناصر سے پاک کرنے کا بیڑہ اٹھایا۔ انھوں نے شروع میں تو یہ کوشش کی کہ خلافت عثمانیہ کو ہی بحال رکھا جائے لیکن جب اس بات کا احساس ہو گیا کہ خلافت کی بنیادیں اندر سے کھوکھلی ہو چکی ہیں اور اب ایسا ممکن نہیں ہے کہ دوبارہ خلافت پنپ سکے تو انھوں نے شمالی افریقہ میں ایک آزاد ریاست کے قیام کے لیے کوششیں شروع کر دیں۔ ابتدا میں سنوسی تحریک کے تمام تر انداز صوفیانہ نوعیت کے تھے مگر بعد میں اس نے مسلمانوں کو مذہبی اور سیاسی طور پر بیدار کرنے کی کوششیں کیں۔

سید جمال الدین افغانی (۱۸۳۸ء-۱۸۹۸ء) جنھوں نے مسلمانوں کی بے حرکت زندگی میں حرکت

پیدا کرنے کی کوشش کی۔ وہ بیک وقت مفکر و حکیم بھی تھے اور عالم و رہنما بھی۔ وہ مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کے خواہش مند تھے۔ وہ عالم اسلامی کا اتحاد چاہتے تھے۔ انھوں نے تمام عمر مسلمانوں کو اغیار سے نجات دلانے اور عالم اسلام کو ایک پلیٹ فارم پر اکٹھا کرنے کے لیے وقف کر دی۔ بقول محمد عبدہٗ:

> وہ بلند حوصلہ اور زبردست قوت ارادی کے مالک تھے۔ وہ ہمیشہ ایسے کاموں کے لیے آمادہ رہتے تھے، جو عزم و ہمت و جرأت و دریا دلی کے متقاضی ہوتے۔ وہ علم و حکمت کے شیدائی، مادیت سے گریزاں اور روحانیت کے دلدادہ تھے۔[۸]

جمال الدین افغانی نے فرانس کے مشہور مصنف ارنسٹ رینان کو ایک ملاقات میں اپنی شخصیت سے اس قدر متاثر کیا کہ اس نے اپنے تاثرات کا ان الفاظ میں اظہار کیا ہے:

> ان کی آزادی فکر اور ان کے شریف اور وفا شعار کردار نے گفتگو کے دوران میں مجھے ایسا تاثر دیا کہ گویا ان قدیم شناساؤں یعنی ابن سینا، ابن رشد یا ان مسلمانوں میں سے کوئی ایک زندہ ہو کر میرے سامنے موجود ہے جنھوں نے انسانی جذبات کی پانچ صدیوں تک ترجمانی کی۔[۹]

جمال الدین افغانی ایک روشن خیال عقلیت پسند مسلمان تھے۔ ان کے نزدیک بنی نوع انسان کی بقا اور اس کی سعادت و مسرت کا انحصار مذہب پر ہے۔

> صرف مذہب ہی معاشرے کے استحکام و سلامتی اور قوموں کی قوت کی ضمانت دے سکتا ہے جبکہ لادینی مادیت انحطاط و زوال کا سبب ہے۔[۱۰]

وہ اسلامی اجتماعیت کو مادی اشتراکیت اور اشتمالیت پر ترجیح دیتے ہیں۔ وہ اسلام کے عقلی اصولوں کے قائل تھے اور اسلام کے اندر عقلیت کو اس کی امتیازی خوبی سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اسلام کبھی عقلیت کا مخالف نہیں ہو سکتا بلکہ اسلام میں تو عقلی تحقیق و جستجو کی طرف راغب کیا گیا ہے۔

وہ احیائے دین کے داعی تھے انھوں نے اشاعرہ کے عقیدۂ جبر کے خلاف معتزلہ کے عقیدۂ قدر کو اپنایا۔ انھوں نے مسلمان قوم کے اندر جمود اور بے حسی کا علاج عقلی اصولوں پر چل کر مذہب کی تشریح و تعبیر میں دریافت کیا کیونکہ دوسری اقوام کی ترقی ان کے سامنے تھی۔ اس لیے انھوں نے اسلام کی عقلی توجیہ اور دین کو عام لوگوں کے لیے آسان بنانے کی ضرورت پر زور دیا۔

ان کا مقصد یہ تھا کہ تمام اسلامی ممالک آزادانہ طور پر آزادی کے حصول کے لیے کوشش کریں۔ ترکی، ایران، برصغیر پاک و ہند اور مصر میں انھوں نے اسلام کے احیا کی کوشش کی۔ علامہ اقبال نے بھی جمال الدین افغانی کو خراج تحسین پیش کرتے ہوئے زمانہ حال کی نشاۃ ثانیہ کا موسس قرار دیا ہے۔

محمد عبدہٗ (۱۸۴۹ء-۱۹۸۰ء) مصر کی ایک نامور شخصیت ہیں۔ ان کو مذہب سے گہری وابستگی تھی۔ شروع شروع میں مذہب کے صوفیانہ پہلو کی طرف رغبت تھی۔ لیکن جمال الدین افغانی سے ملاقات کے

بعد آپ کی توجہ فلسفہ، سیاست، اخلاقیات اور دوسرے جدید علوم کی طرف ہوگئی۔ ان کی تعلیمات کا نچوڑ یہ ہے کہ فلسفیانہ تفکر سے ہم شعور و تجربہ سے آگاہی حاصل کرنے کے بعد کاروبار حیات میں سرگرم عمل ہوتے ہیں۔ انسان اپنے اندر اعلیٰ تفکرات، تعقل اور تخیل کی مدد سے مختلف برائیوں سے نجات پا سکتا ہے مگر سب سے اہم بات یہ ہے کہ انسان اپنے اندر اعلیٰ اخلاق پیدا کرے۔

محمد عبدہٗ نے مسلمانوں کی اخلاقی تربیت کے ساتھ ساتھ اجتہاد پر بھی زور دیا۔ اُن کے نزدیک عقل کو مرکزی حیثیت حاصل ہے کوئی اخلاقی اور عمرانی معاشرہ عقل کے مرکزی کردار کو نظر انداز کر کے نشو و نما نہیں پا سکتا۔ اُن کے نزدیک نئے انسانی معاشرے کی عالمگیر طور پر تعمیر اور تشکیل میں عقل اور اخلاق بہت اہمیت رکھتے ہیں۔

وہ اخلاقی نظام کو عقلی بنیادوں پر استوار کرنا چاہتے تھے۔ ان کے نزدیک اخلاقی قوانین کے اطلاق کا سب سے مؤثر ذریعہ مذہب ہے۔ انھوں نے مذہب کو جدید تقاضوں کے مطابق ڈھالنے کے لیے ایک تحریک چلائی اور اس طرح سے اسلام کی عالمگیریت کو مستحکم کیا۔

بیسویں صدی کے آغاز میں ہندوستان کے مسلمان خصوصاً اور عالم اسلام عموماً جمود و خمود کا شکار تھے۔ اندھی تقلید، تنگ نظری اور جہالت امت مسلمہ پر بری طرح مسلط تھی۔ افغانستان میں مسلمان تقلید، تعصب، جہالت، رسوم پرستی میں سب سے آگے تھے۔ سیاسی طور پر انگریز کے غلام تھے۔ ترکستان کے عوام روس کے زیر نگیں تھے اور علوم و فنون اور ترقی سے کوسوں دور تھے۔ ایران میں مسلمان آزاد ہوتے ہوئے بھی آزاد نہ تھے۔ وہ ملوکیت اور مذہبی پیشوائیت کے شکنجے میں بری طرح جکڑے ہوئے تھے۔ سلطنت ترکی بھی بیسویں صدی کے آغاز میں عاجز اور نادار ہو چکی تھی۔۔۔

> ترکی کے علماء نے قرآن مجید کے ترجمہ کو کفر کا ہم پلہ قرار دے دیا تھا۔ ان علماء کی نظر میں قرآن حکیم اس لیے نازل نہیں ہوا تھا کہ اس کے معانی اور مطالب سے آگاہی حاصل کی جائے۔[۱۱]

مولانا ابوالکلام آزاد لکھتے ہیں:

> شہنشاہ اکبر کے عہد کے اختتام اور عہد جہانگیری کے اوائل میں کیا ہندوستان علماء اور مشائخ سے بالکل خالی ہو گیا تھا؟ کیسے کیسے اکابر موجود تھے لیکن مفاسد وقت کی اصلاح و تجدید کا معاملہ کسی سے بھی بن نہ آیا۔ صرف مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی کا وجود گرامی ہی ''تن تنہا'' اس کاروبار کا کفیل ہوا۔[۱۲]

اس وقت مسلمان جن مشکلات سے دوچار تھے وہ ہندومت کی جارحانہ احیائیت کی پیدا کردہ تھیں۔ دارالسلطنت میں تو ان مشکلات کا احساس تک نہ تھا۔ حضرت مجدد الف ثانی نے ان کی طرف توجہ دلائی۔ امراء اور اراکین سلطنت کو ان کے فرائض یاد دلائے اور شعائر اسلام کو بجا لانے پر زور دیا۔ انھوں نے جمہور علماء اور صوفیہ کے خیالات کی بھی اصلاح کی۔ آپ نے طریقت کے مقابلے میں شریعت کی اہمیت واضح کی۔ ان کا

ایک اہم کارنامہ عقیدۂ وحدت الوجود کی نئی توجیہ اور وحدت الشہود کا نظریہ پیش کرنا ہے۔ انھوں نے مسلمان صوفیہ اور علماء کے اختلافات رفع کیے اور اسلام کا عام احیا کیا۔ پہلے سے موجود صوفیانہ روایت کو نئے انداز میں پیش کیا تا کہ وہ اس وقت کے مسلمانوں کے لیے آسانی سے قابل قبول ہو۔

اٹھارویں صدی عیسوی میں برِصغیر کے مسلمانوں کی حالت دگرگوں تھی۔ معاشرتی نظام فرسودہ ہو چکا تھا جس کی وجہ سے سلطنت زوال پذیر تھی۔ ایسے میں شاہ ولی اللہ (۱۷۰۲ء-۱۷۶۲ء) نے مسلمانوں کے زوال وانحطاط کے بنیادی اسباب پر غور وفکر کیا۔ شاہ ولی اللہ کا خیال تھا کہ مسلمانوں کے زوال کا اصل سبب یہ ہے کہ وہ اسلام سے ناواقف ہیں۔ انھوں نے عام مسلمانوں کی تفہیم کے لیے قرآن کی عام اشاعت کی۔ قرآن کا ترجمہ فارسی زبان میں کیا۔ انھوں نے اجتہاد کے منصب کی بھی تشریح کی۔ وہ اس بات کے قائل تھے کہ معاشرتی نظام فطرتاً ساکن نہیں ہے، معاشرہ جوں جوں ترقی کر کے آگے جائے گا اس میں ضرور پیچیدگی پیدا ہو گی۔ ان پیچیدگیوں سے نمٹنے کے لیے اسلامی فکر کی نئی تشکیل وتعبیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ وہ ماضی کے مفکرین کی آراء کا احترام کرتے تھے، اس طرح جدید تفسیر وتشریح کے ذریعے نئے اختلافات کا بھی سدِ باب ساتھ ساتھ ہوتا تھا۔

شاہ ولی اللہ کے دور سے ہی برصغیر کے مسلمانوں کی سیاسی اور علمی نشاۃ ثانیہ کا آغاز ہوتا ہے۔ مسلمانوں کا زوال اور انحطاط جو علمی اور سیاسی ہر دو طرح سے اپنے بدترین عہد میں داخل ہو چکا تھا، مسلمانوں کو اس میں سے نکالنا، سارے اسباب وعلل دریافت کرنا جن کی وجہ سے یہ عظیم الشان قوم زوال کا شکار ہوئی، وہاں کے لوگوں کو انھی میں رہ کر وقت کے بدلتے ہوئے تقاضوں اور مذہب کی تعلیمات سے بیک وقت روشناس کرانا شاہ ولی اللہ کا ایک بڑا کارنامہ ہے۔

سر سید احمد خان (۱۸۱۷ء- ۱۸۹۸ء) اور ان کے رفقائے کار نے اسلامی مذہب وفلسفہ کو سائنس اور فطرت سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ اُن کا کہنا تھا کہ ''مصطفوی شریعت کے لیے وقت آ گیا کہ برہان اور دلیل کے پیراہنوں میں ملبوس ہو کر ظاہر ہو''۔[۱۳]

انیسویں صدی عیسوی میں ہندوستان میں سر سید نے قرآن کے تمام اندراجات کو عقل اور سائنس کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش کی اور جہاں کہیں سائنس کی معلومات اور کلام خدا کے درمیان اختلاف دکھائی دیا وہاں معتزلہ کے طریقے سے آیات کی نئی تاویلیں کر کے اس اختلاف کو دور کیا ہے۔ سر سید احمد خاں نے آیات قرآنی کی دو مشہور اقسام 'بینات' اور 'متشابہات' کی نئی تعریف ''لازمی'' اور ''اشاراتی'' کی ہے۔ پہلی میں اسلامی عقیدے اور مسلک کی خفیف سے خفیف تعلیل بھی روا نہیں رکھی گئی اور دوسری میں دو یا دو سے زیادہ تشریحات کی کھلی اجازت تھی اور اس کی بھی گنجائش رکھی گئی تھی کہ ساتویں صدی کی ابتدا میں عرب کے حالات سے بالکل مختلف حالات اور زمانوں میں ماحول کے مطابق استنباط کیا جا سکتا ہے۔

سرسید احمد خاں اور دیگر مصلحین کا اسلام کی صداقت پر مکمل یقین تھا۔ وہ اسلام کو ہر زمانے میں قابل عمل مذہب جانتے تھے لیکن اس کے لیے بنیادی شرط یہ تھی کہ اسلام کو تمام فکری آلائشوں، غیر اسلامی خیالات اور بدعات سے پاک کر کے خالص اور اصل شکل میں مسلمانوں کے سامنے پیش کیا جائے۔ انھوں نے اسلام کے صحیح العمل ہونے کی راہ میں حائل رکاوٹوں کو دور کرنے کی کوشش کی۔

دیگر مصلحین اسلام کی طرح اقبال نفاذ اسلام اور احیائے دین کی خاطر مغربی نظام تمدن کے خلاف صف آرا تھے۔ مغربی نظام تمدن اپنی تمام خرابیوں کے باوجود مسلمانوں پر سیاسی طور پر غلبہ حاصل کیے ہوئے تھا۔ چنانچہ اقبال نے علامہ سید جمال الدین افغانی کی پیروی کرتے ہوئے بقول ڈاکٹر فرمان فتح پوری:

> مسلمانوں کو مغربی تمدن کے نقصانات سے بھی آگاہ کیا۔ ساتھ ہی انھیں شاندار ماضی کی داستان سنا کر ان میں ایک طرح کا جوش و ولولہ بھی پیدا کیا۔[۱۴]

علامہ محمد اقبال نے بھی سید جمال الدین افغانی کی طرح مسلمانوں کی داخلی زندگیوں سے پیدا ہونے والی خرابیوں کے خلاف نہ صرف جہاد کیا بلکہ ان پر باہر سے مسلط ہونے والے مغربی نظام تمدن کے بُرے اثرات سے نجات حاصل کرنے کی تلقین کی۔ اقبال فرماتے ہیں:

> But inspite of all these developments, tyranny of imperialism struts abroad, covering its face in the masks of Democracy, Nationalism, Communism, Fascism and heaven knows what else besides. Under these masks, in every corner of the earth, the spirit of freedom and the dignity of man are being trampled under food in a way of which not even the darkest period of human history presents a parallel. The so-called statesmen to whom government had entrusted leadership have proved demons of bloodshed, tyranny and oppression. The rulers whose duty it was to promote higher humanity, to prevent man's oppression of man and to elevate the moral and intellectual level of mankind, have in their hunger for dominion and imperial possession, shed the blood of millions and reduced millions to servitude simply in order to pander to the greed and avarice of their own particular groups, After subjugating and establishing their dominion over weaker peoples, they have robbed them of their possessions, of their religions, their morals, of their cultural traditions and their literatures. Then they sowed divisions among them that they should shed one another's blood and go to sleep under the opiate of serfdom, so that the leech of imperialism might go on sucking their blood without interruption. [15]

اس صورت حال کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہمارے علماء اسلامی معاشرے میں تقلید، جمود اور رجعت پسندی کی علامت بن گئے۔ اسلام جس مقصد کے لیے آیا تھا وہ مقصد ہی فوت ہو گیا۔ اقبال کا خیال ہے کہ روحانی طور پر ہم ایسے خیالات و جذبات کے قید خانے میں زندگی بسر کر رہے ہیں جنھیں ہم نے صدیوں کے دوران میں اپنے گرد اگرد اپنے ہی ہاتھوں سے بن لیا ہے۔

اقبال مسلمانوں کو اس ''قید خانے'' سے رہائی دلانے اور جمود کے قفل توڑنے کے لیے اجتہاد کی

اہمیت پر زور دیتے ہیں۔ اقبال کے کثیر الجہات مابعد الطبیعیاتی اندازِ فکر کی وجہ سے موجودہ زمانے کی اقدار کے مطابق اسلام کی تعبیر نو ایک درمیانی راہ کی صورت میں ہمارے سامنے آتی ہے۔

اسلامی فکر کی تشکیل نو کے اس تاریخی پس منظر میں اقبال کے لیے قدرتی طور پر ایک راہ متعین ہوگئی تھی۔ آپ احیائے دین کی تحریکوں سے متاثر ضرور ہوئے لیکن نہ تو انھوں نے کسی تحریک کی بنیاد ڈالی اور نہ کسی تحریک میں شامل ہوئے۔ وہ خود اپنی ذات میں ایک پوری تحریک ہیں۔ انھوں نے شاعری اور نثر کو اپنے اظہار کا ذریعہ بنایا۔ ان کے مخاطب کسی ایک خطے کے عوام نہیں بلکہ پوری انسانیت ہے۔

قرآن مجید دانائی وحکمت کی وہ کتاب ہے جس سے اقبال پر نئے نئے علوم کا انکشاف ہوتا ہے۔ اقبال اس سے نیا یقین، نئی روشنی اور نئی قوت وتوانائی حاصل کرتے ہیں۔ اقبال نے ساری زندگی اپنی فکر کی بنیاد قرآن حکیم کو ہی بنائے رکھا۔ وہ قرآن کو عام لوگوں کے طریقے سے نہیں پڑھتے تھے بلکہ مطالب ومعانی پر غور کرتے تھے:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف[۱۶]

اقبال کے فکری منابع پر غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ فکر اقبال کا واضح منبع قرآن پاک ہے:

گر دلم آئینہ بے جوہر است
ور بحرفم غیر قرآن مضمر است
پردہ ناموس فکرم چاک کن
ایں خیاباں را ز خارم پاک کن
روز محشر خوار و رسوا کن مرا
بے نصیب از بوسۂ پا کن مرا[۱۷]

اقبال کے فکری پہلوؤں کو ان کے شخصی پہلوؤں سے جدا کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔ تمام زندگی اقبال نے جن چیزوں کا درس دیا ہے خود اس کا تجربہ کیا ہے۔ تجربے کے بعد اس کے ثمرات سے وہ دوسروں کو آشنا کرتے ہیں۔ جن عناصر نے اقبال کی شخصیت کو بنانے اور سنوارنے کا کام کیا ہے وہی عناصر بہت حد تک فکر اقبال کو متعین کرنے میں راہنما اور رہبر ثابت ہوئے ہیں۔ خودی کی تربیت اور عرفان نفس پر اقبال بہت زور دیتے ہیں۔ خودی یا انا کا تصور انسان، کائنات اور حتیٰ کہ خدا کی ذات کو بھی موضوع بحث بنا لیتا ہے۔ ذات کے عرفان سے ہی ہم اصل حقیقت تک پہنچ سکتے ہیں۔ خود شناسی اور خود آگاہی سے انسان پر شہنشاہی کے اسرار کھلتے ہیں۔

اقبال کی شخصیت کی تربیت میں سحر خیزی کی عادت کے ساتھ ساتھ مثنوی مولانا رومی کا مطالعہ بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ وحید عشرت لکھتے ہیں:

قرآن حکیم کی حکیمانہ تفہیم اور اُس کی غایات کو جاننے میں اقبال کو سب سے زیادہ تحریک مثنوی رومی سے ملی، چنانچہ مولانا جلال الدین رومی کی مثنوی جسے پہلوی زبان میں قرآن سے نسبت دی گئی فکر اقبال کا ایک اساسی ماخذ ہے۔[۱۸]

قرآن حکیم اور مثنوی مولانا رومی اقبال کے فکر کے معروضی اور باقی تین یعنی یقین و ایمان، عرفان نفس اور سحر خیزی موضوعی عناصر ہیں۔

سید نذیر نیازی تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے مقدمے میں لکھتے ہیں:

دراصل اس فکر کا حقیقی سرچشمہ جیسا کہ اس سے پہلے عرض کر دیا گیا تھا، قرآن مجید ہے اور قرآن مجید سے ہمیں ان سب مسائل یا مشکلات میں جو اس کی تشریح و توضیح میں پیدا ہوں، رجوع کرنا پڑے گا۔۔۔۔ صاحب خطبات نے اگر عہد حاضر کے الفاظ اور مصطلحات سے کام لیا تو، ہم ''گرفتاران فرنگ'' کی خاطر، اس لیے کہ ان کا خطاب دراصل ہمیں سے ہے اور ہماری وساطت سے جدید علمی دنیا سے۔[۱۹]

اسلام سے ہمیں یہ سبق ملتا ہے کہ حاکمیت کا حق صرف اللہ تعالیٰ کو حاصل ہے۔ تاریخ نہ صرف اقوام کے قصے سناتی ہے بلکہ گہرے غور و خوض کی دعوت بھی دیتی ہے۔ یہ قوموں کے عروج و زوال، ان کے اخلاق و کردار اور عقل و دانش کی ایک ایسی داستان ہے جو حقیقت تک پہنچا سکتی ہے۔ اسی لیے علامہ اقبال نے زماں کو ایک حقیقت قرار دیا ہے۔ اس طرح زندگی کا تصور ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے بنتا ہے۔

ابن خلدون کے نظریہ تاریخ میں بھی زمانے کا یہی تصور ملتا ہے۔

......گویا ہمیں ابن خلدون کے نظریۂ تاریخ سے دلچسپی ہے تو اس کی وجہ بھی ابن خلدون کا وہ تصور ہے جو اس نے تغیر کے باب میں قائم کیا۔ یہ تصور بڑا اہم ہے، کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ تاریخ چونکہ ایک مسلسل حرکت ہے زمانے کے اندر، لہٰذا یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اس کی نوعیت فی الواقع تخلیقی ہے۔[۲۰]

قرآن سے جہاں ہمیں تاریخ کے بارے میں علم حاصل ہوتا ہے وہیں پر مطالعہ قرآن کی بدولت کائنات اور اہل کائنات کے بارے میں مخصوص نظریہ اور رویہ بھی سامنے آتا ہے۔ قرآن بہت سارے علوم کا سرچشمہ ہے۔ علامہ اقبال تمام فلسفہ و حکمت، اقتصادیات، مذہب و تاریخ وغیرہ کا سرچشمہ قرآن کو قرار دیتے ہیں۔

وحید الدین فقیر لکھتے ہیں:

ڈاکٹر صاحب اپنی میکلوڈ روڈ والی کوٹھی میں قیام فرماتے۔ اس زمانے میں ڈاکٹر صاحب کی قیام گاہ پر ایک نئے ملاقاتی آئے۔ ادھر ادھر کی باتیں ہوتی رہیں۔ اتنے میں انھوں نے ڈاکٹر صاحب سے ایک سوال کر دیا۔ کہنے لگے ''آپ نے مذہب، اقتصادیات، تاریخ اور فلسفہ وغیرہ علوم پر جو کتابیں اب تک پڑھی ہیں ان میں سب سے بلند پایہ اور حکیمانہ کتاب آپ کی نظر سے کون سی گذری ہے؟'' ڈاکٹر صاحب اس سوال کے جواب میں کرسی میں سے اٹھے اور نو وارد ملاقاتی کی طرف ہاتھ کا اشارہ کیا کہ تم ٹھہرو میں ابھی آتا ہوں، یہ

کہ کر وہ اندر چلے گئے، دو تین منٹ میں واپس آئے تو ان کے ہاتھ میں ایک کتاب تھی۔ اس کتاب کو انھوں نے اس شخص کے ہاتھوں پر رکھتے ہوئے فرمایا ''قرآن مجید''۔[۲۱]

یہ درست ہے کہ علامہ اقبال کے فکر و فلسفے کا بنیادی منبع قرآن مجید ہے لیکن انسان کو علم حاصل کرنے کے لیے عقل کے علاوہ اندرونی اور بیرونی حسّیات فراہم کی گئی ہیں۔ ان حسّیات میں سے اندرونی حِس سے جس کو بصیرت بھی کہیے تو بے جا نہ ہوگا، چند لوگ فائدہ اٹھاتے ہیں۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں:

قلب کو ایک طرح کا وجدان یا اندرونی بصیرت کہیے کہ جس کی پرورش مولانا روم کے دلکش الفاظ میں نورِ آفتاب سے ہوتی ہے اور جس کی بدولت ہم حقیقت مطلقہ کے ان پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماورا ہیں۔ قرآن مجید کے نزدیک قلب کو قوت دید حاصل ہے اور اس کی اطلاعات بشرطیکہ ان کی تعبیر صحت کے ساتھ کی جائے، کبھی غلط نہیں ہوتیں، لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ کوئی پر اسرار قوت ہے، اسے دراصل حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا وہ طریق ٹھہرانا چاہیے جس میں باعتبار عضویات، حواس کا مطلق دخل نہیں ہوتا، بایں ہمہ اس طرح حصول علم کا جو ذریعہ پیدا ہوتا ہے ایسا ہی قابل اعتماد ہوگا، جیسے کسی دوسرے مشاہدے سے۔[۲۲]

مشاہدۂ باطن انسانی علم کا ایک ذریعہ ہے۔ اقبال فرماتے ہیں:

لیکن مشاہدات باطن صرف ایک ذریعہ ہیں علم انسانی کا، قرآن پاک کے نزدیک اس کے دوسرچشمے اور ہیں: ایک عالم فطرت، دوسرا عالم تاریخ، جن سے استفادہ کرنے میں عالم اسلام کی بہترین روح کا اظہار ہوا۔ قرآن پاک کے نزدیک یہ شمس وقمر، یہ سایوں کا امتداد، یہ اختلاف لیل ونہار، یہ رنگ اور زبان کا فرق اور یہ قوموں کی زندگی میں کامیابی اور ناکامی کے دنوں کی آمد وشد، حاصل کلام یہ کہ سارا عالم فطرت جیسا کہ بذریعہ حواس ہمیں اس کا ادراک ہوتا ہے حقیقت مطلقہ کی آیات ہیں اور اس لیے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ ان میں غور وتفکر سے کام لے۔[۲۳]

قرآن پاک کی یہ دعوت کہ محسوس اور ٹھوس حقائق پر توجہ دی جائے۔ اس حقیقت کی طرف اشارہ ہے کہ کائنات میں حرکت ہے۔ قرآن حکیم کی یہ تعلیم کہ کائنات میں حرکت بھی ہے اور ارتقا بھی، سراسر یونانی تعلیم کے مخالف ہے۔ علم کی ابتدا مشاہدہ سے ہوتی ہے۔ جب تک ہمارا ذہن محسوس کو اپنی گرفت میں نہ لے آئے فکر انسانی میں یہ صلاحیت ہی پیدا نہیں ہوسکتی کہ وہ اس سے آگے جا سکے یعنی محسوس سے غیر محسوس کی طرف۔ ہمارا ذہن متناہی کا صرف تصور ہی کر سکتا ہے اور اسی تصور نے انسانی ذہن کو حرکت سے باز رکھا ہوا ہے۔

فکر اسلامی میں تہذیب وثقافت کی تاریخ کا پہلو ہو یا تصوف، دونوں کا مقصد ہمیشہ سے یہ رہا ہے کہ لامتناہی سے آشنائی حاصل کی جائے۔ لامتناہی تک سفر کا نقطہ آغاز اپنی ذات سے ہوتا ہے۔ جب انسان کو یہ یقین حاصل ہو جائے کہ وہ اپنی ذات سے پوری طرح آگاہ ہے تو اس کا مقام بہت بلند ہو جاتا ہے۔

قرآن مجید کا حقیقی مقصد تو یہ ہے کہ انسان اپنے اندر ان گوناگوں روابط کا ایک اعلیٰ اور برتر شعور پیدا کرے

جو اس کے اور کائنات کے درمیان ہیں۔ قرآنی تعلیم کا یہ وہ بنیادی پہلو ہے جس کے پیش نظر گوئٹے نے باعتبار ایک تعلیمی قوت اسلام پر من حیث الکل تبصرہ کرتے ہوئے ایکرمن سے کہا تھا، تم نے دیکھا اس تعلیم میں کوئی خامی نہیں، ہمارا کوئی نظام اور ہمیں پر کیا موقوف ہے، کوئی انسان بھی اس سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔[۲۴]

اقبال نے قرآن کے مطالعہ کے ذریعے زندگی کے ہر پہلو پر غور کیا ہے۔ اس نے وجود باری تعالیٰ، ذات، خودی کی حیثیت، حیات بعد الموت، حتیٰ کہ تمام الٰہیاتی مسائل پر بحث کی ہے۔ اقبال کا فلسفہ بنیادی طور پر مذہبی ہے۔ اسلام میں مذہب اور فلسفے کو ہم آہنگ کرنے کی سعی بیسویں صدی میں شائد اقبال کا ہی کارنامہ ہے۔ بقول ڈاکٹر سید ظفر الحسن:

بالفاظِ دیگر فلسفے اور اسلام کو ہم آہنگ کرنے اور تطبیق دینے کو جیسی بے مثل لیاقت ان میں پائی جاتی ہے اس نے ان کو آمادہ کیا کہ وہ اس کام کو دوبارہ انجام دیں جو صدیوں پہلے یونانی فلسفہ وسائنس کے رُوبرو ہمارے عظیم علما، مثلاً نظام اور (ابوالحسن) اشعری نے اپنے لیے منتخب کیا تھا۔[۲۵]

مسلم علمی روایت میں معتزلہ بہت اہمیت کے حامل ہیں۔ وہ عقلیت پسند تھے۔ انھوں نے عربی میں ترجمہ کی گئی یونانی فلاسفہ کی کتابوں کا مطالعہ کیا اور علوم طبیعیات کے تصورات اور مناہج کو اسلامی الٰہیات میں استعمال کیا۔ جب انھوں نے مذہبی اور الٰہیاتی مسائل میں عقل کا استعمال کیا اور قرآن کی تعبیر وتاویل میں انتہا پسندی سے کام لیا تو اس کے ردعمل کے طور پر ایک دوسرا مکتب فکر، ''اشاعرہ'' وجود میں آیا۔ ان کا بنیادی تصور یہ تھا کہ وحی ایک معتبر ذریعۂ علم ہے۔ اشاعرہ کی زیادہ تر دلچسپی الٰہیاتی مسائل سے تھی لیکن انھوں نے علمی میدان میں بھی بڑا مقام حاصل کیا۔ علامہ اقبال نے اپنے خطاب میں اس علمی تحریک کا وقتاً فوقتاً تفصیلی تذکرہ کیا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

......اشاعرہ میں البتہ جن مفکرین کا دل و دماغ نسبتاً تعمیری تھا، صحیح راستے پر گامزن تھے اور انھوں نے فلسفہ عینیت کی بعض جدید ترین شکلوں کی داغ بیل بھی ڈالی۔[۲۶]

اشاعرہ ایک طرف تو اسلامی تعلیمات کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کرنا چاہتے تھے اور دوسری طرف مسلمانوں میں صحیح مذہبی شعور بیدار کرنا چاہتے تھے۔ ان کی فکری بنیادیں معتزلی عقلیت کی بجائے سلف کے علم الکلام اور اسلامی الٰہیات کے ان تصورات پر قائم تھیں جن کا رشتہ وحی سے تھا۔ ان کا بنیادی مقصد وحی کا دفاع تھا۔ انھوں نے دوسرے راسخ العقیدہ روایتی مکتب فکر کے عقائد کا رڈ کیا اور مسلمانوں کے عقائد کی فلسفیانہ تعبیر وتشریح کی۔ انھوں نے عقل کی اولیت کو رد کرتے ہوئے وحی کی اولیت اور قطعیت پر زور دیا۔ بنیادی طور پر اشاعرہ الٰہیاتی مسائل سے دلچسپی رکھتے تھے تاہم انھوں نے مابعد الطبیعیاتی مسائل میں بھی قابل قدر کام کیا۔

اقبال نے اشاعرہ کی علمی اور فکری فتوحات کی تعریف کی ہے اور عہد جدید کی فکری اساس کی تشکیل میں مسلمانوں کی کامیابیوں کا ذکر کرتے ہوئے اشاعرہ کے چند بنیادی تصورات اور نظریات کو بیان کیا ہے۔ اقبال اشاعرہ کو اسلامی معتقدات کا شارح تصور کرتے تھے۔

اسلامی فکر کی تشکیل نو کی روایت میں اشاعرہ کا اہم مقام ہے اور اقبال نے ان سے استفادہ کیا ہے۔ تاہم جدید علوم کی روشنی میں آپ نے تنقیدی رویہ بھی اختیار کیا ہے لیکن اس سے ان کی اہمیت کم نہیں ہوتی کیونکہ اقبال کا تعلق جس دور سے ہے اس دور میں علوم جدیدہ کی بدولت فکر نے بہت ترقی کر لی تھی۔

اقبال کہتے ہیں:

ہم مسلمانوں کو ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔ ہمارا فرض ہے کہ ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظام فکر از سر نو غور کریں۔[۲۷]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

ان خطبات میں میرا یہی ارادہ ہے کہ اسلام کے بعض اساسی افکار کی بحث فلسفیانہ نقطۂ نظر سے کروں تا کہ اور نہیں تو بہت ممکن ہے ہم اس حقیقت ہی کو آسانی سے سمجھ سکیں کہ بحیثیت ایک ایسے پیام کے جس کا خطاب ساری نوع انسانی سے ہے، اسلام کے معنی کیا ہیں۔[۲۸]

اقبال کا مخاطب انسان ہے۔ یہ درست ہے کہ انھوں نے بہت سی جگہوں پر صرف مسلمانوں کو مخاطب کیا ہے۔ لیکن فلسفیانہ مباحث میں ان کے سامنے بنی نوع انسان ایک وحدت کے طور پر رہے ہیں۔ بنی نوع انسان آج جس مایوسی اور دل گرفتگی کا شکار ہیں اور جس کی بدولت تہذیب انسانی کو ایک شدید خطرے کا سامنا ہے اس سے نمٹنے کا یہی طریقہ ہے کہ حیاتیاتی اعتبار سے دنیا زندہ ہو اور وہ اقبال کے الفاظ میں صرف اس طرح ممکن ہے:

عصر حاضر کا انسان اگر پھر سے وہ اخلاقی ذمہ داری اٹھا سکے گا جو علوم جدیدہ کے نشو ونما نے اس پر ڈال رکھی ہے تو صرف مذہب کی بدولت۔ یونہی اس کے اندر ایمان ویقین کی اس کیفیت کا احیا ہوگا جس کی بدولت وہ اس زندگی میں ایک شخصیت پیدا کرتے ہوئے آگے چل کر بھی اسے محفوظ اور برقرار رکھ سکے گا۔[۲۹]

حواشی وحوالہ جات

۱- علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، (مترجم: سید نذیر نیازی)، بزم اقبال، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۴۲۔

۲- حسن الاعظمی، محمد عبدہ اور پان اسلامزم، فاران لمیٹڈ، ۱۹۴۸ء، ص ۱۹۴۔

۳- ایضاً، ص ۱۹۵۔

۴- اقبال نے اس آیت قرآنی کا حوالہ دیا ہے:

یزید فی الخلق مایشاء ان اللہ علی کل شیءٍ قدیر: (فاطر:۱)

''وہ اپنی مخلوق میں جیسا چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔ یقیناً وہ ہر چیز پر قادر ہے۔''

۵- دیکھیے: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۴۲۔
۶- سید علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم کلام، مکتبہ فنون، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۷۔
۷- بشیر احمد ڈار، اقبال اور احمدیت، آئینۂ ادب، لاہور، ۱۹۸۴ء، ص ۹۷۔
۸- اردو دائرہ معارف اسلامیہ، جلد ۷، لاہور، دانش گاہ پنجاب، لاہور، ۱۹۷۸ء، ص ۳۷۲۔
۹- ایضاً۔
۱۰- ایضاً، جلد ۷، ص ۳۷۴۔
۱۱- پروفیسر یوسف سلیم چشتی، شرح اسرار خودی، عشرت پبلشنگ ہاؤس، لاہور، (س۔ن) دیباچہ۔
۱۲- مولانا ابوالکلام آزاد، تذکرہ، مکتبہ جدید، لاہور، ۱۹۴۰ء، ص ۲۳۷۔
۱۳- شاہ ولی اللہ، حجة الله البالغة، قومی کتب خانہ، لاہور، ۱۹۵۳ء، ص ۳۔
۱۴- فرمان فتح پوری، اقبال سب کے لیے، الوقار پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۴ء، ص ۱۷۲۔
15- A. R. Tariq, *Speeches & Statements of Iqbal*, Ghulam Ali & Sons Lahore, 1973, pp. 226, 227.
۱۶- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۴ء، ۸۷۔
۱۷- علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۴ء، ۱۶۸۔
۱۸- وحید عشرت، ''فلسفۂ اقبال کے مآخذ و مصادر''، اقبالیات، ۱۹۸۸ء، ص ۴۰۳۔
۱۹- مقدمہ، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۳۳۔
۲۰- ایضاً، ص ۲۰۹۔
۲۱- فقیر سید وحید الدین، روز گار فقیر، فقیر سپننگ ملز، کراچی، ۱۹۴۶ء، ص ۹۲، ۹۳۔
۲۲- علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۵۳۔
۲۳- ایضاً، ص ۱۹۴۔
۲۴- ایضاً، ص ۴۵۔
۲۵- علامہ اقبال کے خطبات تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ کی علی گڑھ (نومبر ۱۹۲۹ء) میں پیشکش کے موقع پر صدر شعبہ فلسفہ، علی گڑھ یونی ورسٹی ڈاکٹر سید ظفر الحسن کا خطبۂ صدارت، بحوالہ خطباتِ اقبال، نئے تناظر میں از محمد سہیل عمر، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۸ء، ص ۱۷۵۔
۲۶- علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۴۰۔
۲۷- ایضاً، ص ۱۵۵۔
۲۸- ایضاً، ص ۴۵۔
۲۹- ایضاً، ص ۲۷۲۔