اقبال اور اسلامی فکر کی تشکیلِ نو

ڈاکٹر وحید اختر

اقبال نے ''اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیلِ نو'' کے عنوان سے نئے تقاضوں کی روشنی میں اجتہاد کا ایک لائحہ عمل اور اس کے کچھ اساسی اصول پیش کیے۔ ہندوستان میں اسلام کی تفسیر نو کا سلسلہ شیخ احمد سرہندیؒ سے ہوتا ہوا شاہ ولی اللہ، شبلی اور سرسید تک پہنچتا رہا۔ اقبال اسی سلسلے کی آخری کڑی ہیں۔ اٹھارہویں صدی کے آغاز سے عرب اور افریقی مسلم ممالک میں اسلام کی تشکیلِ نو کی تحریکیں اٹھنی شروع ہوگئی تھیں، جن کا نقطہ عروج پان اسلامیت ہے۔ اقبال کا اس تحریک سے بھی ذہنی رشتہ تھا اقبال نہ صرف ان اسلامی تحریکوں کے مؤید تھے بلکہ اُنھوں نے مغرب میں سائنس و فلسفہ، صنعت اور ٹیکنالوجی کے فروغ کا بھی گہرا جائزہ لیا تھا۔ وہ بیسویں صدی میں مغربی تہذیب کے زوال سے بھی آشنا تھے۔ اُنھوں نے مغرب کی فکری اور سیاسی تاریخ سے بھی استفادہ کیا۔ وہ مغرب کو کہیں رد کرتے ہیں اور کہیں قبول۔ رد و قبول کے اس عمل میں ان کے سامنے اسلام کی نشاۃ ثانیہ کا نصب العین ہی رہتا ہے۔ مجموعی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اُنھوں نے اسلامی تہذیب کی روح کو ہمیشہ مغرب کی روح سے مختلف سمجھا۔ اختلاف کے اس عرفان نے انھیں جدید مغربی علوم کی روشنی میں اسلام کی اصل روح کی بازیافت پر اکسایا۔ وہ مغرب کے یکسر منکر نہیں، اس سے سائنسی علوم سیکھنا وہ چاہتے ہیں کیونکہ یہ مسلمان کی اپنی گم شدہ میراث ہے لیکن وہ مغربی مادی ترقی کو یک رخا ارتقا سمجھ کر اسلام کے ارتقا کو مستقبل کے لیے روحانی راستے پر گامزن دیکھنا چاہتے ہیں۔ اقبال کے یہاں روحانیت یا مذہبیت روح و مادے کا تناقص نہیں، بلکہ دونوں کی ہم آہنگی سے عبارت ہے اور یہی اُن کے نزدیک اسلام کی روح ہے۔ ''اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیلِ نو'' کو انھی خطوط پر پیش کیا گیا۔ یہ ایک اجتہادی کارنامہ ہے جس کے احکامات کو پوری طرح اب تک نہ سمجھا گیا ہے اور نہ اُس سے فائدہ اٹھانے کی کوشش ہوتی ہے۔

اقبال کی یہ کتاب نثر میں اُن کی واحد مستقل، مربوط اور منظم کتاب ہے جس میں ان کے فلسفیانہ

مسلک اور مذہبی اجتہاد کا یکجا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ کتاب سات ابواب پر مشتمل ہے:

۱- علم اور مذہبی تجربہ

۲- مذہبی تجربے کے الہامات کی فلسفیانہ جانچ

۳- خدا کا تصور اور عبادت کا مفہوم

۴- انسانی افلاس کی آزادی اور لافانیت

۵- مسلم تہذیب کی روح

۶- اسلام کی ساخت میں حرکت کا اصول

۷- کیا مذہب ممکن ہے؟

پہلے باب میں اُنھوں نے مذہبی تجربے کے عملی پہلو سے سائنس کی روشنی میں بحث کی ہے اور سائنس سے اس کا تقابل کرتے ہوئے اس علم کی ہمہ گیری کو سائنس کے یک رخے پن سے افضل قرار دیا ہے۔ اُنھوں نے نہ صرف نظری لحاظ سے بلکہ عملیتی Pragmatic یا نتائجی نقطہ نظر سے بھی مذہبی تجربے اور اس پر مبنی علم کو درست، ضروری اور مفید قرار دیا ہے۔ اسی باب میں اُنھوں نے کائنات کی ماہیت، تغیر کی ہمہ گیری، زمان کے تصور اور فعالیت سے بحث کی ہے۔ آخر میں مذہبی تجربے کی اہم خصوصیت پر روشنی ڈالی ہے۔ دوسرے باب میں اُنھوں نے وجود خدا کے روایتی دلائل سے آغاز کر کے کائنات کی ماہیت سے تفصیلی بحث کی ہے اور تفصیل سے نظریہ زمان کی تفسیر و توجیہ کی ہے۔ تیسرے باب میں خالق و عبد کے رشتے کو اسلامی عبادت کی روشنی میں ایک فعال شکل میں پیش کیا ہے۔ چوتھے باب میں خودی، انسانی آزادی اور بقا کے تصور سے فلسفیانہ بحث کی ہے۔ پانچویں باب میں اسلامی تہذیب کی قوت معرکہ یعنی عقلیت، استخراجی طریقہ کار اور ہر طرح کی اذعانیت کے خلاف بغاوت کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ چھٹے باب میں اجتہاد کے مسئلے پر سیر حاصل بحث کی ہے اور ساتواں مذہب کی ضرورت اور عہد حاضر میں اس کی معنویت کا اثبات کرتا ہے۔

پوری کتاب میں جو مسئلہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے، وہ زماں کا مسئلہ ہے۔ زماں کی حقیقت اور فعالیت پر اقبال سے قبل کسی مسلم مفکر نے اتنا زور نہیں دیا تھا۔ اس مسئلے کی طرف انھیں عہد جدید کی تغیر آفرینی اور تازہ کاری نے متوجہ کیا۔ تغیر کا یہ عمل تاریخ کے کسی بھی دور میں اتنا واضح اور انقلاب آفریں نہیں بن سکا تھا جتنا بیسویں صدی میں بنا۔ زماں کے ساتھ تغیر کا مسئلہ جڑا ہوا ہے۔ اقبال تغیر کو حقیقت ابدی تسلیم کرتے ہیں، کیونکہ تغیر کے عمل ہی میں اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی امید ہے۔ وہ اسلام کو تغیر کے عمل میں شریک فاعل دیکھنا چاہتے ہیں۔ نیز اسلام کی تشکیل جدید کی ضرورت بھی اسی لیے محسوس ہوئی ہے کہ وہ اُسے تغیر پذیر کائنات سے

ہم آہنگ دیکھنا چاہتے ہیں اور یہ وقت کا ناگزیر تقاضا ہے۔ تقریباً نصف صدی قبل اُنھوں نے کہا تھا:

> حیرت کی بات نہیں کہ مسلمانوں کی نئی نسل، ایشیا اور افریقہ میں اپنے عقیدہ کی نئی توجیہ چاہتی ہے۔ اسلام کی بیداری کے ساتھ یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ ہم آزادانہ طور پر یہ دیکھیں کہ یورپی فکر کیا ہے اور اس کے فکری نتائج اسلام کی دینیاتی فکر پر نظرِ ثانی کرنے یا اس کی از سرِ نو تشکیل کرنے میں کہاں تک ہماری مدد کر سکتے ہیں۔[1]

اقبال کو یقین ہے کہ مذہب کو سائنس سے خطرہ نہیں، کیونکہ سائنس بھی حقیقت کو سمجھنے کا ایک طریقہ ہے جو مذہبی تجربے کی مدد کر سکتا ہے بشرطیکہ ہم اُس کے یک رُخے پن پر غالب آسکیں۔[2] سائنس، طریقہ کار کے اختلاف کے باوجود مذہب کے ساتھ متحد المقصد ہے۔ دونوں اپنے اپنے طور پر حقیقت کو جاننے کی کوشش کرتے ہیں، وہ خود مذہب کو اثباتی سائنس مانتے ہیں۔[2] سائنس صرف نظری علم ہے، جب کہ مذہب نظریے اور عمل کو ہم آہنگ کرنے کا علم ہے۔ سائنس اپنے نتائج پر قدرت نہیں رکھتی۔ مگر مذہب ایسا علم ہے جو عمل کے ذریعے نتائج کو اپنے مقصد کے مطابق ڈھالتا ہے۔ وہ کائنات کی تفہیم بھی ہے اور تسخیر بھی، اگر ہم مذہب کو محض علم یا محض عمل سمجھ لیں تو اس کی روح فوت ہو جاتی ہے۔ مذہب علم و عمل کی ہم آہنگی ہے، اسی لیے اقبال اس پر زور دیتے ہیں کہ ہم مذہبی تجربے کی روشنی میں جدید علوم کو استعمال کر کے انھیں عمل کی وہ سمت اور مقصدیت عطا کریں جو تغیر پذیر کائنات کو انسانی مقصد کے تابع رکھے۔ اس مقصد کے لیے وہ اسلامی فکر کی تشکیلِ نو کو ناگزیر سمجھتے ہیں۔

کائنات، ثابت، جامد اور مستقل نہیں۔ اقبال ان یونانی تصورات کی تردید کرتے ہیں جو یا تو اعیان (تصورات) کو ثابت جان کر مادے کی نفی کرتے ہیں یا مادے کو اصل حقیقت مان کر مقصد اور غائت کا انکار کرتے ہیں۔ اقبال نے اکثر مقامات پر افلاطون پر سخت تنقید کی ہے، کیوں کہ وہ تغیر کو التباس مانتا ہے اور اثبات کو اصل حقیقت۔ اس کے ساتھ اُنھوں نے ارسطا طالیسی منطق کو بھی رد کیا جو صدیوں تک اسلامی فکر پر مسلط رہی۔ وہ اسلام کو تصوریت اور اثباتیت کی ہم آہنگی سے تعبیر کرتے ہیں۔[4] اقبال نے میکانکیت کو بھی رد کیا ہے اور میکانکی قانون علیت کو بھی وہ کائنات میں علت و معلول کے قانون کو کارفرما دیکھتے ہیں مگر میکانکی انداز میں نہیں بلکہ آزادانہ اور مقصدی انداز میں۔ وہ کائنات کو وائٹ ہیڈ کی طرح ایک عمل سمجھتے ہیں جو غیر حرکی خلا میں موجود نہیں بلکہ ایسے وقوعات کا نظام ہے جو مسلسل تخلیقی بہاؤ رکھتے ہیں۔ مجرد فکر انھیں کاٹ کر جامد بنا دیتی ہے یا اس طرح دیکھتی ہے۔[5] قدیم طبیعیات نے فطرت کو مادیت کی اصطلاح میں سمجھا اور مادے کو جامد ساکن مان کر فطرت کی توجیہہ میکانکی قوانین سے کی۔ جب کہ جدید طبیعیات مطلقیت کی جگہ اضافیت پر اور مادی جواہر کے جمود کی بجائے اُن کی قوت و حرکت پر زور دیتی ہے۔ کائنات کی اس

ماہیت کو زمان کے قدیم تصورات سے نہیں سمجھا جا سکتا۔ اقبال نے افلاطون، کانٹ، اشاعرہ، عراقی، رومی اور ابن حزم کے ساتھ برگساں، آسپنسکی اور آئن سٹائن کے نظریات زمان سے مفصل بحث کی ہے۔ برگساں کے تصور ''دوران خالص'' کو حقیقی زمان کا صحیح نظریہ مانتے ہیں۔ ان کے خیال میں برگساں کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ ارادے اور فکر کی ثنویت کا شکار ہو گیا۔[۶] آئن سٹائن کے نظریے کی خامی یہ ہے کہ وہ زماں کو مکاں کا چوتھا بُعد Dimension مان کر اُس کی آزاد تخلیقی قوت سے انکار کرتا ہے۔ اس کے برخلاف اسپنسکی Ouspensky زمان کو اپنے سے ماورا حرکت مانتا ہے اور بتاتا ہے کہ ہماری فکر اس قدر مکان بستہ رہی ہے کہ ہم زمان کو بھی مکان کی جنس سے ہی سمجھتے ہیں جو غلط ہے۔[۷] اقبال کا خیال ہے کہ قرآن مجید میں سلسلہ وار زماں Serial اور غیر سلسلہ وار زمان Nonserial دونوں کا ذکر ملتا ہے۔ الوہی زماں غیر سلسلہ وار ہے مگر خدا سلسلہ وار زمان سے متعلق ہو کر بھی ماورائے زماں رہتا ہے۔ زمان اور مکان اس کے دو اظہارات ہیں۔ اقبال زمان کو معروض مانتے ہیں مگر اس کے ساتھ اُسے انسانی آزادی اور تخلیقیت کا جز بھی سمجھتے ہیں۔ انسان اور زمان ایک دوسرے کے حریف نہیں حلیف ہیں۔ وہ زمان کی حرکت کو مقصدی مانتے ہیں۔ زمان کو یہ مقصدیت انسان کا عمل عطا کرتا ہے۔ اقبال نے نطشے کے نظریہ ''تواترِ اَبدی'' Eternal Recurrence کو اس لیے رد کیا ہے کہ اس کے مطابق زماں کی مسلسل حرکت ایک دائرے اور متعین وقوعات کی پابند ہو جاتی ہے، آزاد اور تخلیقی نہیں رہتی۔ یہ بھی برگساں کی طرح ایک قسم کا نظریہ زماں ہے۔[۸] اقبال نے زماں کو حقیقی اور فاعل مان کر ارتقا کے نظریے کو تسلیم کیا ہے۔ زمان کا انکار ارتقا کا انکار ہے۔ ان کا خیال ہے کہ قرآن میں ارتقا کے نظریے کے شواہد ملتے ہیں۔ جاحظ، اخوان الصفا، ابن مسکویہ اور رومی نے اس نظریے کی تشکیل، اسلامی تعلیمات کی روشنی میں پہلے بھی کی ہے۔[۹] اقبال ارتقا کے میکانکی تصور کو رد کر کے فجائی یا تخلیقی ارتقا Creative of Emergent کو قبول کرتے ہیں۔ مگر اسے برگساں کی میکانیت سے متمائز کرنے کے لیے موقدیت اور روحانیت کی اصطلاحوں میں بیان کرتے ہیں۔

اقبال نے زمان کے ساتھ مکان اور مادے کی حقیقت کو تسلیم کیا ہے۔ انھیں آئن سٹائن کے اس خیال سے اتفاق ہے کہ اگر مادہ نہ ہوتا تو تمام کائنات ایک نقطے پر سمٹ جاتی ہے۔[۱۰] اُنھوں نے عراقی کے حوالے سے مکان کی مختلف سطحوں کا ذکر کیا ہے اور اس طرح مکان کی اضافیت کو بھی تسلیم کیا ہے۔ اگر مکان کو علیحدہ سے دیکھا جائے تو وہ لفظوں میں قابل تقسیم ہے لیکن عمل کے بہاؤ میں وہ ناقابلِ تقسیم وحدت ہے۔[۱۱] کائنات، زماں اور مکاں میں موجود ہے۔ ہم جسے فطرت کہتے ہیں، وہ خدا کے لیے ایک لمحہ پراں ہے۔

اقبال خدا کی شخصیت کو مانتے ہیں جو لامحدود ہے اور زماں و مکاں سے ماورا۔ وہ نفس مطلق ہے مگر نفس کی محدودیت سے بالا ہے۔ وہ خدا کے علم بسیط اور ہر جگہ موجودگی کو بھی تسلیم کرتے ہیں، کیونکہ قرآن کی آیات سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔ وہ ہر جگہ ہوتے ہوئے بھی مکان سے ماورا ہے اور تاریخ کے دھارے پر متصرف ہوتے ہوئے بھی اپنی مطلق شخصیت رکھتا ہے۔ اقبال نے جزئی اور کلی علم کی متکلمانہ حکمت نہیں چھیڑی بلکہ محدود و لامحدود کے رشتے پر توجہ صرف کی ہے۔ پوری کائنات میں صرف آدمی اپنے خالق کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر شریک ہوسکتا ہے اور یہی شرکت نفس محدود کو لافانیت عطا کرتی ہے۔ انا کے دو رُخ ہیں۔ عرفانی Appraciative اور فاعلی Sefficient عرفانی انا دوران خالص میں رہتی ہے اور فاعلی انا سلسلہ وار زمان میں۔ انا کی زندگی مسلسل حرکت ہے۔ عرفانیت Appraciation سے کارکردگی تک اور وجدان سے عقل تک۔ اسی عمل سے جوہری زماں پیدا ہوتا ہے۔ [۲] انائے مطلق میں یہ تقسیم نہیں نہ اس کے لیے کوئی غیر ہے۔ تاریخ اور کائنات کا علم خدا کو ایک ابدی ''حال'' کی شکل میں ہوتا ہے۔ عبادت کے ذریعے انسان کا محدود نفس خدا کے نفس لامحدود سے تعلق پیدا کرتا ہے۔ عبادت، مراقبہ ہے اور مراقبہ علم ہے۔ عبادت علم الیقین ہے، رویت باری ہے۔ یہ رویت یا علم انسان کو عمل کی قوت عطا کرتا ہے اور مقصد کے حصول تک رہنما ہوتا ہے۔ اجتماعی عبادت اجتماعی حصول علم کا محرک بنتی ہے۔ عبادت انفرادی ہو یا مشترکہ، یہ اظہار ہے، انسان کی داخلی اُمنگ کا جو کائنات کے ہیبت ناک سکوت سے جواب چاہتی ہے۔ یہ دریافت کا ایسا عمل ہے جس کے ذریعے نفی ذات کے لمحے میں نفس اپنا اثبات کرتا ہے اور حیات کائنات میں اپنی قیمت کا تعین کرتا اور اپنے کو ایک حرکی عامل کی حیثیت سے جانتا ہے۔ [۳]

اقبال کے نزدیک انسان خدا کی منتخب مخلوق ہے، اس کا خلیفہ ہے اور آزاد شخصیت رکھتا ہے۔ اقبال کے فلسفے کا ایک بنیادی تصور انسانی خودی ہے۔ ان کے نزدیک منصور حلاج کا دعویٰ انا الحق متکلمانہ عقلیت کے لیے چیلنج بن کر ابھرا۔ خودی انسان کی پوری شخصیت ہے، یہاں روح اور جسم کی دوئی نہیں جسم و روح کے درمیان متوازیت اور باہمی تعامل کے نظریات ناکافی ہیں۔ عمل کے دوران یہ دونوں متحد رہتے ہیں اور یہی حقیقت ہے۔ [۴] نفس آزاد شخصی علیت ہے۔ [۵] عبادت اسے میکانکی علیت سے آزاد کرتی ہے۔ اقبال نے جبریت کے نظریے کی شدید مخالفت کی ہے اور اسے استبدادی مطلق العنان شاہی کا سیاسی حیلہ قرار دیا ہے، جس پر سب سے بڑی ضرب کربلا نے لگائی۔ [۶] انسان خود اپنی تقدیر ہے۔ حضرت علیؑ کا قول ہے کہ ''میں قرآن ناطق ہوں''، بایزید کا کہنا کہ ''اعظم ما شأنی'' اور حسین بن منصور حلاج کا نعرۂ ''انا الحق'' اسی کی نشاندہی کرتے ہیں۔ [۷] نفس انسان کی محدودیت عبادت و شہادت کے وسیلے سے لافانیت حاصل کرتی ہے۔ کانٹ اور جدید فلسفے میں دوامِ نفس کا مسئلہ خالص اخلاقی ہے۔ قدیم فلسفے میں اس کی

نوعیت مابعد الطبیعیاتی تھی۔ اقبال کے لیے یہ مسئلہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ قرآنی نظریہ تقدیر جزوی طور پر اخلاقی ہے اور جزوی طور پر حیاتیاتی نفس کی ابتدا ہے، وہ موت کے بعد زمین پر واپس نہیں آتا اور محدودیت بدبختی نہیں۔ کیونکہ وہ محدودیت کے وسیلے سے ہی لا محدود نفس تک رسائی حاصل کرتا، اپنے اعمال گزشتہ کو پرکھتا اور امکانات مستقبل کا فیصلہ کرتا ہے۔ قرآن محدودیت سے مکمل آزادی کا قائل نہیں۔ برزخ، جنت، دوزخ اور حشر مختلف کیفیات میں جن کا قرآن میں استعاراتی بیان ملتا ہے۔ برزخ، موت اور حشر کا درمیانی تعطل ہے۔ حشر ایک آفاقی مظہر حیات ہے، جس کا اطلاق حیوانات اور طیور پر بھی ہوتا ہے۔ جنت اور دوزخ عارضی کیفیات ہیں۔ مستقل مقامات سزا نہیں، نہ عذاب جہنم ابدی ہے، نہ جنت مکمل تعطیل کا نام ہے۔ یہ سب وہ منزلیں ہیں جن سے انسان آزادانہ گزرتا اور مستقبل کے تخلیقی امکانات کو بروئے کار لاتا ہے۔ [۱۸]

اقبال نے ہبوط آدم کو بھی زوال سے تعبیر نہیں کیا بلکہ اسے انسان کے ارادۂ زندگی و عمل کے نتیجے سے تعبیر کیا ہے۔ قرآن میں آدم کے جنت سے اخراج کا قصہ انسان کی تشنگی علم اور آزاد نفس پر شعوری اختیار کی خواہش کو بیان کرتا ہے۔ یہی نفس انسان کی ماہیت ہے، جس نے اس طرح اپنا اثبات کیا[۱۹] اسی طرح بقا کے حصول پر قادر ہو سکتا تھا۔ آزادی، تخلیقیت اور خواہش دوام انسانی انا کی بنیادی صفات ہیں اور ان ہی کے ذریعے وہ لا محدود نفس ربانی کا شریک کار ہو سکتا ہے۔ تخلیقی عمل میں شرکت کی یہی خواہش اسے جنت کی بے عملی سے کار جہاں کی عمل گاہ میں لائی۔ زماں حصول مقصد کا طویل انتظار ہے مگر یہ انتظار انفعالی کیفیت نہیں جدوعمل کا لامتناہی سلسلہ ہے۔

مذہبی تجربہ ہمیں کائنات، زمان، مکاں، خدا اور خودی کا علم عطا کرتا ہے۔ اس تجربے کے ذریعے جو علم حاصل ہوتا ہے، اُسے وجدان اور عقل کے خانوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ مذہبی تجربے میں یہ دونوں علیحدہ نہیں ہوتے۔ خود مذہبی تجربہ بلا واسطہ، نا قابل تجزیہ اور متعلق باللہ ہوتا ہے۔ یہ نا قابل ترسیل ہوتا ہے لیکن اس کا وقوفی Cognitue عنصر خیال کی شکل اختیار کرتا ہے اور خیال الفاظ کا جامہ پہنتے ہیں۔ اس جگہ اقبال نے ضمنی طور پر قرآن کے الفاظ اور معانی کی قدامت کی بحث کے لا حاصل ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ تجربہ، خیال اور اس کا لفظی اظہار ایک دوسرے سے پیوست ہوتے ہیں۔ اس لیے تقدم و تاخر کی بحث فضول ہے۔ مذہبی تجربہ سلسلہ زمان و مکان سے بالکل غیر منقطع نہیں ہوتا، اس لیے عارف یا صوفی عام تجربات کی سطح پر واپس آجاتا ہے اور انھیں سمجھنے میں بھی مدد کرتا ہے۔ [۲۰] اقبال نے عام صوفی اور نبی میں بنیادی فرق یہی بتایا ہے اور صوفی عبدالقدوس گنگوہی کے خیال کے مطابق نبی کی طرح معراج سے واپس آنا پسند نہیں کرے گا۔ لیکن نبی پر یہ واپسی فرض ہے اور یہی اس کی عظمت کی دلیل ہے۔ [۲۱] نبی کا یہی منصب اسلامی تہذیب

کی ایک اہم خصوصیت یعنی اجتماعی نجات وفلاح سے عبارت ہے۔ نبوت وہ مذہبی شعور ہے، جس میں وحدانی تجربہ اپنی حدود سے باہر نکل کر حیات اجتماعی کے دھاروں کو موڑنے اور بدلنے کے مواقع تلاش کرتا ہے۔[۲۲]

وحی قرآن کے مطابق ایک آفاقی وصف حیات ہے۔ اقبال کے خیال میں ختمِ نبوت کے معنی وحی کے سلسلے کے منقطع ہونے کے نہیں۔ وحی حیات کا تخلیقی عمل ہے۔ اُنھوں نے ختمِ نبوت کی توجیہ یہ کی ہے کہ یہ دراصل ہر طرح کی اذعانیت کے خاتمے کا اعلان ہے۔ اسلام ایسا مذہب ہے جس کے ساتھ استخراجی طریقہ پیدا ہوا اور خالص تفکر طریقہ ختم ہوا۔ پردیت اور مشابہت کا اقتدار ختم ہوا۔ رسول ﷺ کی تاریخ اور تاریخ ساز نظر دیکھ رہی تھی کہ اس خاتمہ اذعانیت کے بعد اب انسان کسی نبی کو تسلیم نہیں کرے گا، بلکہ عقل، مشاہدے اور تجربے سے وہ علم حاصل کرے گا جو اَب تک اسے نبیوں کے وسیلے سے ملتا تھا۔ نبوت کے خاتمے کے معنی یہ بھی نہیں کہ اب جذبے کی جگہ پوری طرح عقل نے لے لی ہے۔ ختم نبوت کے تصور کی اہمیت اس بات میں ہے کہ نبوت کے سلسلے کے انقطاع نے ایک آزاد تنقیدی رویے کو جنم دیا جو مذہبی تجربے کو بھی شخصی سند یا کسی مافوق الفطرت مبدا کی بنیاد پر تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے کیونکہ اسلام کے ظہور کے بعد تاریخ میں اب اس کی گنجائش نہیں رہی تھی۔[۲۳]

مسلمانوں نے یونانی فلسفے کو قبول کر کے اسلام کی روح سے انصاف نہیں کیا۔ یونانی تہذیب کی روح عقلیت ہے، اسلام اس کلاسیکی عقلیت کے خلاف بغاوت ہے۔ غزالی جنھوں اس راز کو سمجھا تھا، ارسطو کی منطق کی ہی پیروی کرتے رہے۔ اسلام میں عقل کے ساتھ وجدان، تفکر کے ساتھ عمل اور تصور کے ساتھ ٹھوس حقیقت پر زور ہے۔ اس کا طریقہ استقرائی نہیں، استخراجی ہے۔ قرآن میں جا بجا تعقل، تفکر اور مراقبے کے پہلو بہ پہلو مشاہدے پر زور ہے۔ مشاہدہ مرئی حقیقت کا ہوتا ہے۔ مشاہدے کے ذریعے مرئی حقیقت کا علم سائنس بنتا ہے اس طرح سلام نے سائنس کی ترقی کا راستہ دکھلایا۔ یونانی فلسفے میں ٹھوس مرئی حقیقت پر تصور غالب تھا اسلام کا آدرش ''لامحدود'' ہے جبکہ یونانی ذہن کا آدرش تناسب تھا۔ اسی لامحدود کی تلاش میں اسلام نے منطق، ریاضیات، حیاتیات، نظریہ ارتقا اور نفسیات کے مطالعے کو ترقی دی۔[۲۴]

اسلامی تہذیب کی دوسری بنیادی خصوصیت اس کی تاریخی بصیرت ہے، قرآن میں انسانی تاریخ کے حوالے جا بجا ملتے ہیں۔ ابن خلدون نے سب سے پہلے فلسفہ تاریخ کی تدوین کی اور یہ قرآنی تصورِ تاریخ ہی کا اثر تھا۔ قرآن نے واقعات کو تنقیدی نظر سے دیکھنے کا سبق دیا ہے، اسی لیے مسلمانوں نے علم رجال کی بنیاد ڈالی۔ روایت کو قبول کرنے کے لیے راوی کا معتبر ہونا ضروری ہے۔ قرآن میں تاریخ کے دو بنیادی اصول بیان کیے گئے ہیں (۱) تمام انسانوں کی ابتدا ایک ہی اصل سے ہوئی ہے (۲) زماں حقیقی ہے اور

زندگی میں ایک مسلسل تخلیقی حرکت ہے۔ ۲۵ اسپنگلر نے اسلام پر تقدیر پرستی کا الزام لگایا ہے جو اسلام کی تاریخیت کی روشنی میں سراسر غلط ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ مغربی تہذیب سراسر مخالف کلاسیکی ہے لیکن یہ بھول جاتا ہے کہ کلاسکیت کے خلاف بغاوت کا راستہ تو سب کو اسلام ہی نے دکھایا۔ ۲۶

اقبال سمجھتے ہیں کہ جب اسلام نے اپنی تہذیب کی حرکی روح کو بھلا دیا تو وہ زوال کا شکار ہو گیا۔ عموماً زوال کا ذمہ دار ترکوں کو قرار دیا جاتا ہے۔ اقبال اس سے متفق نہیں، ان کے خیال میں اسلامی فکر کے زوال کے تین اسباب ہیں۔

(۱) متکلمین کی یونانی فلسفے کے زیر اثر عقلی موشگافیاں جو روح اسلامی کو بروئے کار لانے میں مانع رہیں۔

(۲) تصوف کے دائرے میں مرتاضیت کا فروغ، جس نے بے عملی اور ترک دنیا کی تعلیم عام کی۔

(۳) زوال بغداد کے ساتھ اسلام کے سائنسی اور عقلی علوم کا خاتمہ۔ جس نے مذہبی اذعانیت کو راسخ کیا۔ شکست خوردہ ذہن مذہب کو شیش محل سمجھ کر اس میں بند ہو گئے اور آزاد تفکر و اجتہاد کے تمام دروازے کھڑکیاں بند کر لیں۔ ۲۷

اسلام کی حرکی قوت کی کلید اجتہاد ہے، جسے مسلمانوں نے ترک کر دیا اور اس کے نتیجے کے طور پر ملائیت اور ذہن بستگی کو فروغ ہوا۔ اس کے خلاف سب سے پہلی بغاوت ابن تیمیہ نے کی۔ اُنھوں نے اپنے زمانے کے عوام کی گری ہوئی اخلاقی اور علمی حالت کی بنا پر اجماع کے اصول سے انکار کیا۔ کیونکہ اس وقت اجماع کے معنی تھے، ذہنی زوال و جمود، قدامت پسند اور اندھی روایت پر اتفاق۔ سیوطی ۲۸ نے سولھویں صدی میں ابن تیمیہ کی تائید کی اور یہ نظریہ پیش کیا کہ ہر صدی کے خاتمے پر ایک مجدد کا ظہور میں آنا ضروری ہے۔ ۲۹ آہستہ آہستہ یہ خیال پیدا ہونے لگا کہ اسلام کی اصل روح تک رسائی کے لیے قرآن وسنت کی طرف مراجعت ضروری ہے۔ ابن تیمیہ کے اثر نے اٹھارہویں صدی میں نجد سے اٹھنے والی وہابی تحریک کو جنم دیا۔ ابن تیمیہ نے تمام مکاتبِ فقہ کی مطابقت اور حرف آخر ہونے سے انکار کر کے اپنے لیے اجتہاد کی آزادی کا اعلان کیا تھا، جس کا بالواسطہ اور بلا واسطہ اثر سنوسی تحریک، پان اسلامی تحریک اور بابی تحریک میں دیکھا جا سکتا ہے۔ ۳۰ ترکی میں حلیم ثابت نے جدید عمرانی تصورات پر اسلامی قانون کی بنیاد رکھنے کی طرف توجہ دلائی۔ اقبال نے محسوس کیا کہ ہمیں بھی ترکوں کی طرح اپنے ورثے پر تنقیدی نظر ڈالنی چاہیے۔ اگر ہم اس پر سخت تنقید نہ کر سکیں تو کم از کم دوسرے مضر اثرات کے بڑھتے ہوئے نفوذ کو روکنے کی کوشش تو کر ہی سکتے ہیں۔ ۳۱ اقبال حلیم پاشا سے بھی متاثر ہیں جنھوں نے قومیت کے تصور کو غیر اسلامی قرار دیتے ہوئے بین الاقوامیت پر زور دیا۔ ان کی نظر میں یہ ایسے اجتہادات ہیں جو مستقبل کے لیے اسلامی فکر کی نئی تشکیل کے لیے راستے اور طریقے کی نشاندہی کرتے ہیں۔

اجتہاد کے تین درجے ہیں۔

۱- قانون سازی کا مکمل اختیار جو عملی طور پر بانیان مکاتیب فقہ کے لیے مخصوص سمجھا جاتا ہے۔

۲- اضافی اختیار جو کسی مخصوص مکتب فقہ کے دائرے میں رہ کر ممکن ہے۔

۳- خصوصی اختیار جو کسی ایسے خاص مسئلے میں استعمال کیا جا سکتا ہے جسے ائمہ فقہ نے حل نہیں کیا۔[۳۲]

اقبال کی دلچسپی دراصل پہلے درجے سے ہے کیونکہ وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس کا اختیار صرف ائمہ فقہ تک محدود نہیں ہونا چاہیے، جس طرح قدیم فقہا نے اپنے زمانے کے حالات کو دیکھ کر قانون بنائے، نئے تقاضوں کی روشنی میں یہ اختیار علما اور امت کو حاصل ہونا چاہیے۔ اسلام میں اجتہاد کی اس لیے گنجائش ہے کہ ابتدا میں کوئی لکھا ہوا قانون موجود نہ تھا، رسول کے بعد خلفا اور صحابہ کے بعد تابعین موقع کے لحاظ سے قرآن اور سنت کی روشنی میں فیصلے کرتے تھے۔ خود ائمہ مکاتب اربعہ نے اپنے وقت کی ضرورت کے مطابق فقہ کی تدوین کی۔ ان میں اختلاف کی موجودگی، تاویل و توجیہ میں آزادی کے ساتھ کٹرپن اور اندھی تقلید کی نفی کرتی ہے۔[۳۳]

اجتہاد کے بنیادی ماخذ چار ہیں۔ قرآن، حدیث، اجماع اور قیاس۔[۳۴]

قرآن ضابطہ قوانین نہیں، اس کا بنیادی مقصد انسان میں خدا اور کائنات کی نسبت سے اعلیٰ تر شعور پیدا کرنا ہے۔ اس طرح یہ علم اخلاق و علم مدن و سیاست و معیشت کے کچھ عمومی اصول پیش کرتا ہے۔ کہیں کہیں کچھ ضوابط قانونی نوعیت کے بھی مل جاتے ہیں۔ مثلاً خاندان سے متعلق اس کی ضرورت اس لیے تھی کہ قرآن روحانیت کو انسانی زندگی سے الگ نہیں کرتا۔ اس کے ساتھ اسلام نے مذہب کو سیاست و معاشرت سے بھی متحد رکھا۔ ان اصولوں کی روشنی میں قرآن کے علم کی مدد سے بدلتے ہوئے حالات کی توجیہ و تفسیر کی جا سکتی ہے۔

حدیث دوسرا اہم ماخذ ہے، لیکن احادیث کے کثیر ذخیرے میں ضعیف اور موضوع حدیثیں اس کثرت سے شامل ہیں کہ حدیث سے سند کے لیے بہت احتیاط اور دِقت نگاہ کی ضرورت ہے۔ خود اقبال پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اُنھوں نے ایک ضعیف یا موضوع حدیث قدسی ''لا تسبوا الدھر'' پر اپنے تصور زماں کی پوری عمارت کھڑی کی ہے۔

تیسرا ماخذ اجماع ہے جو اقبال کے نزدیک اسلام کا اہم ترین قانونی تصور ہے لیکن انھیں یہ بھی احساس ہے کہ ایک تو یہ تمام فرقوں میں متفق علیہ نہیں، دوسرے اسے اسلام میں کبھی بھی مستقل ادارے کی صورت حاصل نہیں ہوئی، کیونکہ ہر دور کے اہل اقتدار کو اجماع میں اپنے لیے خطرہ نظر آیا۔ اقبال سمجھتے ہیں کہ موجودہ جمہوری دور میں اسمبلیاں اور پارلیمان اس کی جگہ لے سکتی ہیں۔ جیسا کہ ایران میں کبھی علما کی ایک مجلس تشکیل دی گئی تھی لیکن ساتھ ہی اقبال یہ سوال بھی اٹھاتے ہیں کہ کیا وہ اسمبلیاں جہاں عموماً اراکین اسلام کے اصولوں سے ناواقف ہوتے ہیں، اجماع کا نعم البدل ہو سکتی ہیں؟ دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا اجماع

قرآن سے انحراف بھی کر سکتا ہے؟ ظاہر ہے کہ دوسرے سوال کا جواب نفی میں ہوگا۔ البتہ پہلے پر مزید غور کرنے کی ضرورت ہے۔ ابن تیمیہ نے اجماع پر جو تنقید کی تھی وہ آج بھی عامۃ المسلمین کی ذہنی پسماندگی، قدامت پسند و تقلیدی رویے کی وجہ سے بڑی حد تک صحیح ہے۔ البتہ تعلیم یافتہ طبقے کے مشورے اور باہمی مذاکرے سے اجتہاد کا کام کیا جا سکتا ہے مگر علمائے دین جدید تعلیم یافتہ طبقے کے مخالف ہیں اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ ان سے بیزار ہے۔ قیاس قانون سازی میں تمثیلی دلالت Analogical Reasoning کی شکل ہے، جس کا استعمال ابوحنیفہ نے کیا۔ یہ اصول آریائی ذہن کی تجریدیت پر ٹھوس حقائق کا بند باندھتا ہے۔ ابوحنیفہ کے سکول نے اس اصول کی روشنی میں تخلیقی مطابقت پذیری کا ثبوت دیا ہے لیکن بعد میں چل کر اس اصول کو بھی محض جامد سمجھ لیا گیا۔ قیاس جس فکری جرأت کا متقاضی ہے، اس کی ہمارے دور کے مجتہدین میں افسوسناک کمی ہے۔

اقبال قاضی شوکانی کے حوالے سے کہتے ہیں کہ اجتہاد کی اجازت خود حیات محمدی ﷺ میں بھی صحابہؓ کو حاصل تھی، جس کا ثبوت یہ واقعہ ہے کہ معاذؓ کو حاکم یمن مقرر کرتے وقت پیغمبر ﷺ نے دریافت کیا کہ تم معاملات کا فیصلہ کس طرح کرو گے؟ اُنھوں نے کہا کتاب خدا کی روشنی میں، پھر دریافت فرمایا اگر کتاب خدا سے کسی معاملے میں ہدایت نہ ملے تو؟ جواب دیا پیغمبر خداؐ کی نظیروں کا اتباع کروں گا۔ سوال ہوا ''اگر وہاں بھی نہ ملے تو؟ جواب میں کہا، تب میں اپنے فیصلے پر عمل کروں گا۔''[۳۵]

دورِ انحطاط میں یہ کہا جانے لگا کہ اب بابِ اجتہاد بند ہو گیا ہے۔ یہ عذر تقلید اور روایت پرستی کا زائدہ تھا جس نے اسلامی روح کو ترک کر دیا تھا۔ سرخسی نے دسویں صدی میں اس پر تنقید کی تھی۔ اگر بابِ اجتہاد کے بند ہونے کا اعلان کرنے والے یہ سمجھتے ہیں کہ علمائے عہد گزشتہ کو آج کے علما سے زیادہ آسانیاں حاصل تھیں تو یہ محض افسانہ طرازی اور لغویت ہے۔ اُنھوں نے کہا کہ بعد والوں کے لیے علمائے ماسبق کے مقابلے میں اجتہاد آسان تر ہے، کیونکہ احادیث اور تفاسیر کا ذخیرہ روز بروز بڑھتا چلا گیا ہے اور تحقیق کے لیے زیادہ محنت کی ضرورت نہ رہی۔[۳۶] اقبال دورِ حاضر کی تقلید پرستی پر بھی تنقید کرتے ہیں۔ بنیادی اصولوں اور نظام ہائے فقہ میں کوئی چیز اجتہاد کو مانع نہیں۔ عہدِ جدید کے علما نے علم اور تجربے کے ساتھ جرأت مندانہ طور پر اسلام کے افکار کی از سرِ نو تشکیل کر سکتے ہیں مگر ان کی مصلحت پسندی اور روایت بستگی انھیں اس جرأت کی توفیق نہیں دیتی۔ اقبال کے خیال میں آج انسانیت کو تین چیزوں کی ضرورت ہے۔

(۱) کائنات کی روحانی توجیہ

(۲) فرد کی روحانی آزادی، اور

(۳) انسانی سماج کے روحانی ارتقا کے لیے آفاقی اہمیت رکھنے والے اصول

اقبال کے خیال میں یہ دولت صرف اسلام کو حاصل ہے۔ یورپ نے عظیم الشان تصوری نظام ہائے فلسفہ تعمیر کیے مگر یہ تصوریت مغربی زندگی کا غالب عنصر کبھی نہ بن سکی۔ خالص تفکر کسی قوم کے مزاج کو بدل نہیں سکتا۔ اسلام کے پاس تصوریت کی قوت محرکہ پہلے سے موجود تھی، اسی لیے اسی نے اپنے فعالیت اور حرکت پذیری سے دنیا میں انقلاب برپا کر دیا تھا۔ ناممکن نہیں اگر اسلام تشکیل نو کے بعد پھر پہلی ایسی فعالیت کے ساتھ دنیا کی رہنما کر سکے کیونکہ مسلمانوں کے علاوہ اور کسی کے پاس ختم نبوت کی دی ہوئی وہ توانائی نہیں جو روحانی اتحاد پیدا کر سکے۔ [۳۷]

اسلام ہی اقبال کے خیال میں ایک ایسا مذہب ہے جو نظری اور عملی دونوں پہلوؤں کو ساتھ لے کر چلتا ہے۔ ایک طرف وہ سائنسی مشاہدے اور تجربے کا مبلغ ہے، دوسری طرف عمل کی آزادی اور خلاقیت کا نقیب۔ سائنس کی ترقی نے فکر کی دنیا میں انسان کو اپنے آپ سے متصادم کر دیا اور سیاست و معاشرت میں دوسرے افراد سے اس تصادم پر غلبہ سائنس کے لیے اس واسطے ممکن نہیں کہ وہ مقاصد کا کوئی نظام نہیں دے سکتی۔ مذہب کی اقدار کے تابع ہو کر ہی ان دونوں پہلوؤں میں تطابق پیدا کیا جا سکتا ہے۔ اسلام میں نہ تو نفس کائنات کے لیے غیر ہے نہ کائنات نفس کی حریف، اس لیے مذہب ہی خود اجنبیت اور کائناتی اجنبیت کو دور کر کے حقیقت کے تمام پہلوؤں کو دوبارہ متحد و ہم آہنگ کر سکتا ہے۔ اس سلسلے میں ہم سائنس سے مدد لے سکتے ہیں کیونکہ سائنس کو مقاصد مذہب کے تابع کرنا پڑے گا۔ اسی صورت میں روحانی جمہوریت اور اسلامی اشتراکیت کا نظام دنیا میں نافذ کیا جا سکتا ہے۔ اقبال کے نزدیک اسلام مغرب کے تصور قومیت کا بھی مخالف ہے اور کسی قوم کی سامراجیت کا بھی۔ اسلام اگر حدود مکاں سے بالاتر ہے تو عرب سامراجیت کے تصور سے بھی ماورا ہے۔ مستقبل میں اسلام کی ترقی کے لیے ضروری ہے کہ ہر مسلم قوم اپنے ورثے اور موجودہ تقاضوں سے فائدہ اٹھا کر اپنی نئی تشکیل کرے، اسی ترقی کے بعد ہی عالم اسلام آزاد اور ترقی یافتہ اقوام کی مجلس اتحاد بن سکتا ہے۔ یہ ترقی مادی بھی ہوگی اور روحانی بھی اور مادی اور روحانی آزادی ایک دوسرے کے لازم و ملزوم ہیں۔ [۳۸]

اقبال نے اسلامی افکار کی تشکیل نو کے لیے جو طریقہ اختیار کیا ہے، وہ عقلی اور سائنسی ہے لیکن اس کی بنیاد مذہبی عقیدے، خصوصاً توحید کے آزادی بخش اصول پر ہے۔ توحید اپنے روحانی مضمرات اور عملی امکانات کے ساتھ ایسا عقیدہ ہے جو نفس محدود کو نفس لامحدود کی حضوری عطا کرتا ہے۔ یہ حضوری خود احتسابی کی وہ صلاحیت دیتی ہے جو نفس کو اپنے ماضی پر تنقید اور مستقبل کی نئی تعمیر کا اہل بناتی ہے۔ اقبال نے فلسفیانہ تصورات کو عقیدے سے ہم آہنگ کرنے کے لیے سائنسی نظر اور رویے سے مدد لی ہے۔ ان کے فلسفے کے ارکان چار ہیں۔

(۱) توحید، یعنی نفس لامحدود کی خلاقیت وفعالیت پر وہ ایمان جو نفس محدود کو بھی ان اوصاف سے مزین کرتا ہے۔

(۲) کائنات کا حرکی تصور، جس میں زمان و مکان خدا کے اظہارات ہیں اور تخلیقی فعلیت کا آزاد مظہر وہ کائنات کو حقیقی مان کر انسان کی فعلیت اور تخلیقیت کی آماجگاہ بنا دیتے ہیں۔

(۳) خودی جو آزاد انسانی انا کی فعالیت کا جدید تصور ہے۔ یہ تصور بے عملی کے تمام میلانات کا رد ہے۔

(۴) اجتہاد کا حرکی اصول، جو اسلامی نظام کو جامد اور زوال آمادہ ہونے سے بچاتا ہے۔

اقبال نے مختلف مغربی فلاسفہ پر جو تنقید کی ہے اس سے بھی اختلاف ہو سکتا ہے اور اپنے پیشرو مسلم مفکرین کی جن خامیوں اور ناکامیوں کی طرف اشارے کیے ہیں ان سے بھی صد فیصد اتفاق ممکن نہیں۔ اس کی بھی گنجائش ہے کہ ہم ان کے مخصوص فلسفیانہ تصورات، مثلاً نظریہ زمان سے اختلاف رکھتے ہوں۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اقبال سائنس کی ترقی سے یہ غلط امید وابستہ کیے ہوئے تھے کہ اس کے انکشافات انسان کو کائنات کی روحانیت کے تصور کی طرف لے جا رہے ہیں۔ اقبال کے زمانے میں جیمز، جینس اور ایڈنگٹن کے جدید طبیعیات کی تحقیقات پر مبنی فلسفیانہ تصورات کافی مقبول تھے۔ اس لیے اُنھوں نے یقیناً ان کا اثر قبول کیا ہوگا۔ ان طبعیین کا یہ ادّعا تھا کہ مادہ اپنے آخری تجربے میں توانائی یا دوسرے لفظوں میں روحانی قوت ہے اور جوہر کے اجزائے ترکیبی کی آزادی حرکت ان میں ایک آزاد نفس کی موجودگی کا ثبوت ہے۔ اقبال نے وحی کے عالمگیر ہونے کا جو تصور پیش کیا ہے، اس کی بنیاد بھی اس تصور پر ہے کہ کائنات کا ذرہ ذرہ خودی اور آزادی کا سرمایہ دار ہے۔ طبیعیات دانوں کے ان محتاج دلیل فلسفیانہ تصورات کو آئن سٹائن ہی نے رد کر دیا تھا جس کے تصور زمان و مکان سے اقبال نے بڑی حد تک استفادہ کیا ہے۔ مسلم اقوام کی بیداری کی بنا پر اُنھوں نے اسلامی اقوام کی برادری اور بین الاقوامیت کا جو تصور پیش کیا تھا، وہ بھی بعد کے برسوں میں بڑھتی اور مضبوط ہوتی ہوئی قومیت کی تحریکوں سے ٹکرا کر پاش پاش ہو گیا۔ ان کے جمہوریت اور اشتراکی معاشرے کے تصورات کو بھی غیر جمہوری اور غیر اشتراکی قرار دے کر رد کیا جا سکتا ہے۔ لیکن ان تمام باتوں کے باوجود تشکیل جدید کے لیے اُنھوں نے جو تصورات پیش کیے ہیں، ان کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں۔ اقبال نے پہلی بار اسلامی فکر کو تغیر کے انقلاب آفریں تصور اور ارتقا کے روحانی ابعاد سے روشناس کرایا۔ آج بھی مسلم علما میں ایسے عمائدین موجود ہیں جو تغیر کے منکر ہیں یا اسلامی نظام فکر و معاشرت کو تغیر پذیر حالات کے ساتھ بدلنے کے مخالف ہیں۔ اقبال نے اسی جامد ذہن پر ضرب لگائی تھی لیکن تقلید اور قدامت پرستی نے اس ضرب کو سہہ کر جیسے اقبال کے تصورات خودی و عشق سے مسلح ہو کر خود ان کے بعض تصورات کو انھی کے خلاف استعمال کیا۔ ان کی مخالف عقلیت تنقید کو تو اپنا لیا گیا لیکن ان کے نظام فکر کی عقلی بنیاد اور طریقہ کار کو رد کر دیا گیا۔ خود اقبال پرستوں کی اکثریت آج بھی ہندوستان اور پاکستان میں اُن کے

حرکی تصورات اور اجتہاد کی انقلابی ضرورت کی سب سے بڑی حریف ہے۔ اقبال کی شاعری کی جذباتی اپیل نے انھیں اللہ کی رحمت کا تو مسلمانوں کے نزدیک مستحق بنا دیا لیکن ان کی فکر کی اجتہادی عقلیت کو امت کے لیے برکت نہ مانا گیا۔ یہاں اس کا موقع نہیں کہ خود فکر اقبال کے تناقضات سے تفصیلی بحث کی جائے نہ ان کے مثبت اور منفی اثرات مابعد کے جائزے کی گنجائش ہے۔ مختصر طور پر اتنا کہا جا سکتا ہے کہ چند فروعات میں اختلاف کے باوجود ان کے پیش کردہ لائحہ عمل کے بنیادی اصول آج ان کے وقت سے بھی زیادہ لائق توجہ ہیں۔ سرسید اجتہاد کے دروازے سے اس لیے ٹکرا کر رہ گئے کہ ان کے پاس جدید مغربی فلسفے، تاریخ اور سائنس کے تازہ آلات نہ تھے۔ اقبال کو یہ آلات میسر تھے جن سے اُنھوں نے دروازہ کھول دیا لیکن یہ کشادہ دروازہ آج بھی آنے والوں کو چشم تہی سے تک رہا ہے۔ اقبال نے علمائے دین کے لیے جدید سائنسی اور معاشرتی علوم سے آگاہی کی جو شرط لگائی تھی، وہ اب بھی تشنۂ تکمیل ہے۔ ہمارے علما جدید علوم سے بے بہرہ، تغیر کے عمل سے ہراساں اور اسلام کی تشکیل نو میں فرد کی فعال آزادی کے منکر ہیں۔ ہماری وہ نسلیں جو جدید تعلیم سے بہرہ ور ہیں، دین کی روح سے ناآشنا ہیں۔ علما سے خوفزدہ ہیں اور قدامت پسندی کے اندیشے سے کمزور ہیں۔ جب تک یہ دونوں گروہ ایک دوسرے کے ساتھ اشتراک فکر و عمل نہ کریں گے، جدید علم مذہب سے اور مذہب جدید علم سے ہم آہنگ نہ ہو سکے گا۔ اس لیے اسلامی افکار کی تشکیل نو ممکن نہ ہو سکے گی۔ اس تشکیل نو سے وہ جہانِ تازہ پیدا ہو سکتا ہے، جس کی بشارت اقبال نے دی تھی۔ ہم ابھی تک پرانی تعمیر کے سنگ و خشت کو بتوں کی طرح پوج رہے ہیں۔ ہم میں اُس بت شکن جرأتِ فکر کی کمی ہے جو پرانی تعمیر کو ڈھا کر نئی تعمیر کر سکے۔ اقبال میں خود بھی شاید پوری طرح بت شکنی کا حوصلہ نہ تھا، اسی لیے وہ اجتہاد کے چند بنیادی اصولوں سے بحث کر کے تفصیلات سے دامن بچا گئے۔ ان کی تازہ کار فکر قدیم پرستی سے پوری طرح نبرد آزما نہ ہو سکی، وہ خود اپنے اجتہادی کارنامے کو مسلم عوام و علما کے سامنے لاتے ہوئے ڈرتے تھے۔ ان کی اُمیدیں جدید تعلیم یافتہ نسل سے وابستہ تھیں لیکن آزادی کے بعد کے حالات نے تقسیم کے دونوں طرف عقلیت کے بجائے رجعت، سائنسی رویے کے بجائے تنگ نظری، ارتقائیت کے بجائے احیا پرستی کے قدم اور بھی مضبوط کر دیے۔ اگر اقبال کے اس کارنامے کی توجیہ و تفسیر بھی کی گئی تو مخالف عقلیت، متعصّبانہ تنگ نظری، علیحدگی پسندی اور محدود قومی تقاضوں کے تحت ہی کی گئی۔

اقبال کی تشکیل نو کا منصوبہ آزاد، فعال اور خلّاق اسلامی ذہن و عمل کا منتظر ہے۔ اسی کام کے لیے خود اقبال کی تجویز کردہ تشکیل نو کے نظام کی از سر نو تنقید کی ضرورت ہے۔

ب......ب......۞

حواشی و حوالہ جات

1- *Reconstuction of Religious Thought in Islam*, Oriental And Distributers, Delhi, 1975, p. 8

2- Ibid. p.43
3- Ibid. p. 160
4- Ibid. p. 56
5- Ibid. p. 35
6- Ibid. p. 53
7- Ibid. p. 40
8- Ibid. p 40, 41
9- Ibid. p. 121
10- Ibid. p. 40
11-Ibid. p 38
12- Ibid. p. 77
13 -Ibid. p. 93
14- Ibid. p. 105
15-Ibid. p. 108
16- Ibid. p. 110
17-Ibid. p. 109
18- Ibid. p. 116, 123
19-Ibid. p. 85
20- Ibid. p. 18, 28
21-Ibid. p. 124
22- Ibid. p. 125
23-Ibid. p. 123
24- Ibid. p. 121
25-Ibid. p. 143
26- Ibid. p. 140, 141
27-Ibid. p. 143
28- Ibid. p. 151
29-Ibid. p. 152
30- Ibid. p. 152
31-Ibid. p. 153
32- Ibid. p. 165
33-Ibid. pp. 148, 149
34- Ibid. pp. 165, 178
35-Ibid. p. 191
36- Ibid. p. 178
37-Ibid. p. 179
38- Ibid. p. 160

/.../.../