خطباتِ اقبال کا دیباچہ - ایک مطالعہ

ڈاکٹر خضر یاسین

(گذشتہ سے پیوستہ)

جدید ذہن پر توجہ مرتکز کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

> Moreover, the modern man, by developing habits of concrete thought - habits which Islam itself fostered at least in the earlier stages of its cultural career - has rendered himself less capable of that experience which he further suspects because of its liability to illusion.

رہا عہد حاضر کا انسان، سوائے محسوس یعنی اس قسم کے فکر کی عادت ہوگئی ہے، جس کا تعلق اشیا اور حوادث کی دنیا سے ہے اور یہ وہ عادت ہے جس کی اسلام نے اور نہیں تو اپنے تہذیبی نشو ونما کے ابتدائی دور میں حمایت کی، لہٰذا وہ ان واردات کا اور بھی اہل نہیں رہا، بلکہ انہیں شک وشبہ کی نظر سے دیکھتا ہے، کیونکہ ان میں وہم والتباس کی پوری پوری گنجائش ہے۔[۳۹]

علامہ کے مذکورہ بالا بیان میں چند باتیں قابل غور ہیں اور چند اصطلاحات ایسی ہیں جن کو کھولنا ضروری ہے۔

۱- جدید انسان (the modern man) سے کیا مراد ہے؟

۲- Habits of concrete thought (HCT) کیا چیز ہے؟

۳- اسلام کا تہذیبی نشو ونما کا کون سا دور ہے جس میں HCT کی حمایت کی گئی ہے؟

۴- HCT کے نشو ونما سے Religious Experience کی اہلیت میں کمی کیوں آجاتی ہے؟

۵- Religious Experience میں التباس کے امکان کا کیا مطلب ہے؟ اور کیا اس سے Religious Experience کے قابل اعتماد نہ ہونے کا مفروضہ درست ہے؟

جدید انسان Modern Man کون ہے؟ وہ قدیم انسان اور قرون وسطیٰ کے انسان سے کیونکر مختلف ہے؟ زمانی حوالے کو سامنے رکھیے تو اقبال جس کو ۱۹۳۰ء میں جدید انسان کہہ رہے ہیں وہ اب ۲۰۱۹ء میں قصہ پارینہ بن چکا ہے، فی زمانہ اس کا دور دور تک نام ونشان نہیں ہے۔ مکانی تناظر کو پیش نظر رکھیے تو آج مشرق و مغرب کے باسیوں کی اقدار مشترک ہوتی جارہی ہیں، تہذیب وتمدن کے لحاظ سے دونوں کے قابل ذکر

امتیازات کچھ مٹ چکے ہیں یا مٹ رہے ہیں۔ لہٰذا اس جدید انسان کی جدیدیت کا کوئی حوالہ باقی نہیں رہا جسے علامہ اپنے حین حیات میں ''جدید انسان'' سے تعبیر کر رہے ہیں۔

اگر جدید انسان کا حوالہ زمانی اور مکانی ہونے کے بجائے ایک ایسا طرزِ احساس ہو جو تصورِ انسان، تصورِ کائنات اور تصورِ خدا سے پیدا ہوتا ہے تو یہ ''جدید انسان'' ہر دور اور ہر مقام پر موجود رہا ہے۔ یہ انسان جیسے اقبال کی زندگی میں پایا جاتا تھا اسی قوت اور شدت کے ساتھ آج بھی موجود ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وہ طرز احساس اور اندازِ نظر جسے اقبال ''جدید انسان'' سے تعبیر کر رہے ہیں، بیسویں اور اکیسویں صدی عیسوی میں زیادہ نمایاں ہو کر سامنے آیا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ انسان کی تاریخ اس جدیدیت پسندی کے عنوان سے فروغ پانے والے احساس اور انداز نظر سے کبھی خالی نہیں رہی تاہم رواں صدی اور سابقہ صدی میں ''جدید انسان'' کے خد و خال کچھ زیادہ ہی نکھر کر سامنے آئے ہیں۔ اس ''جدید انسان'' کا حوالہ انسان ہے اور انسان سے ماورا کچھ نہیں ہے۔ اقبال نے نہ فقط اپنے کلام و بیان میں جدید انسان کے اوصاف و خصائص کا ذکر کیا ہے بلکہ مشرق و مغرب کے ہر سنجیدہ مفکر نے اس پر روشنی ڈالی ہے۔

دورِ جدید کی روح کو سامنے رکھیں تو جدید انسان کی نفسیاتی مشکلات کو سمجھنا آسان ہو جاتا ہے، اس لیے کہ یہ روحِ عصر یا Spirit of the age ہوتی ہے جو انسان کے ذہنی مسائل اور ذہنی مزاج کو وضع کرتی ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے عصر حاضر کی روح کو ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

> عصر حاضر کی روح یہ ہے کہ سیاسی تصور سب سے زیادہ ولولہ انگیز تصور ہے اور معاشی مفاد سب سے زیادہ اہم مفاد ہے، علم حقیقت کا مبدا حواس ہیں۔ [۴۰]

''جدید انسان'' سے کس طرح کا انسان مراد ہے یا جدید انسان کا معنی اور مفہوم کیوں کر سمجھا جا سکتا ہے؟ اس سلسلے میں یہ بھی پیش نظر رہے کہ ''جدید انسان'' اقبال کے لیے محض نظری تصور نہیں جسے وہ مفروضات کی مدد سے گھڑ لیتے ہیں۔ اقبال خود ''جدید انسان'' ہونے کے تجربے سے گزرے ہیں، وہ اس کشمکش سے ذاتی طور پر دوچار ہوئے ہیں جس کا مبدا و معاد ''جدیدیت'' ہے۔ وہ کہتے ہیں:

عذاب دانش حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثل خلیل [۴۱]

جدید انسان یا دانش حاضر کا نمایندہ انسان حقیقت کے ہر ماورائی حوالے کو اپنے شعور میں قبولیت درجے پر لانے سے اعراض کرتا ہے۔ اسی صورت حال کو خود اقبال کے فکری ارتقا کے مراحل میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اقبال کے ایک خط سے ہمارے اس دعوے کی تصدیق ہوتی ہے۔ ''جدید انسان'' کے تجربے سے اقبال خود گزرے تو ۷ مئی ۱۹۱۹ء کو محمد اسلم جیراج پوری کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

''جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کے متعلق موشگافیاں کر کے ''کشفی نظریہ'' پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے''۔[۴۲]

۱۹۱۹ء میں اسرار و رموز کا دوسرا ایڈیشن تیار ہو رہا تھا، اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ خط اقبال کے شعری وجدان کے عروج کے دور میں لکھا گیا ہے۔ اس دور میں تصوف کا ''کشفی نظریہ'' اقبال کی روح میں بغاوت کا باعث کیوں بنتا ہے؟ اس کے سوا اور کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ اقبال اپنے دور کا ''جدید انسان'' تھا۔ دس سال بعد تصوف کے ''کشفی نظریے'' کو وہ فقط قبول ہی نہیں کرتے، اسے مذہبی ایمان کا آخری سہارا بھی گردانتے ہیں۔ اقبال کے اس فکری تحول کو مثبت انداز میں لیا جائے تو یہ ''جدیدیت'' سے چھٹکارا پانے کی جدوجہد ہی سمجھی جانی چاہیے۔ یہ گویا اقبال کے اندر کا ''جدید انسان'' جدیدیت سے نکل کر اپنی اصلی فطرت کی طرف رجوع کر آیا ہے۔

☆☆☆☆☆

علامہ نے زیر بحث عبارت کا آغاز ''Moreover'' کے لفظ سے کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک تو فطرتاً ہر انسان Inner Experience کا اہل نہیں اور پر سے Modern Man نے مادی اور حسی فکر کی عادت کو اپنا کر اس Inner Experience کی اہلیت کا اپنے آپ کو اور بھی نااہل کر لیا ہے۔ اقبال جدید انسان کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ اپنے آپ کو مادی اور ٹھوس حقائق کا عادی بنا کر Religious Experience کا اہل نہیں رہا، حالانکہ اسی دیباچے میں آگے چل کر وہ یہ امید ظاہر کرتے ہیں کہ:

> ''the day is not far off when Religion and Science may discover hitherto unsuspected mutual harmonies''

وہ دن دور نہیں کہ جب مذہب اور سائنس میں ایسی اہم ہم آہنگیوں کا انکشاف ہوگا جو سر دست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہیں۔[۴۳]

مستنصر میر کہتے ہیں کہ جدید ذہن کی جس عادت کو اقبال نے ''نااہلی'' اور نقص فرض کیا ہے وہ اقبال کے مذکورہ بالا بیان کی رو سے ایک ایسی خوبی قرار پاتی ہے کہ جس کی وجہ سے جدید انسان Religious Experience کا زیادہ اہل ثابت ہوتا ہے۔ مذہب اور سائنس میں ہم آہنگی کا دور ''جدید انسان'' کا دور قرار پاتا ہے۔ اگر مذہب اور سائنس میں غیر متوقع ہم آہنگی دریافت ہوتی ہے تو جس کو مذہبی تجربہ یا Religious Experience قرار دیا جاتا ہے وہی Scientific Experience بھی قرار پائے گا۔[۴۴]

علامہ فرما رہے ہیں ''جدید انسان'' نے Religious Experience سے استفادہ کرنے کے لیے اپنی مشکلات میں اضافہ کر لیا ہے، وجہ یہ بتائی کہ ''جدید انسان'' نے Habits of Concrete Thought کو اپنے اندر ترقی دے لی ہے۔

مترجمین و شارحین نے Habits of concret thought کو اپنے اپنے انداز سے کھولنے کی کوشش

کی ہے، نذیر نیازی صاحب نے اس کا ترجمہ ''محسوس فکر کی عادت'' کیا ہے، ایک اور صاحب نے ''ٹھوس فکر کی عادت''، کسی نے ''ٹھوس خیال'' اور کسی نے ''اشیا و حوادث پر توجہ'' کیا ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی نے اس کا ترجمہ ''فکر مرکب کی عادت'' کیا ہے، یعنی ایسی فکری عادت جو محسوسات پر قانع رہتی ہو۔ محسوسات سے ماورا کسی حقیقت کے وجود کو ماننے کے لیے تیار نہ ہو۔ اس کا اثر یہ ہے کہ ''جدید انسان'' محسوس کو ہی حقیقت سمجھتا ہے اور جو محسوس نہیں ہے اس کے بارے میں فیصلہ کن انداز میں کہہ دیتا ہے کہ حقیقت نہیں ہے، توہّم ہے، تخیل ہے اور بے معنی خیال ہے۔ جدید فلاسفہ میں برکلے کا معروف قول ہے Esse est percipi یعنی ''نفس الامر مدرک بالحواس ہے''۔ حقیقت وہی ہے جو محسوس ہے۔ پیکرِ محسوس کی خوگر طبیعت اپنے مقرر کردہ حسّی معیارات پر پورا نہ اترنے والے ہر خیال کو غیر حقیقی اور باطل سمجھنے پر مجبور ہوتی ہے۔

علامہ فرماتے ہیں کہ ''جدید انسان'' محسوس کا خوگر ہو چکا ہے، محسوس کو ہی حقیقت سمجھتا ہے۔ بجائے خود یہ عادت ایسی نہیں جسے غلط سمجھا جائے، اسلام نے اسی وجہ سے اپنے تہذیبی ارتقا کے دوران میں محسوس کو حقیقت سمجھنے کی عادت کو فروغ دیا ہے۔ اقبال کا مدعا یہ ہے کہ محسوس کو حقیقت سمجھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ محسوسات کا فقط ایک ہی عالم ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ ہم انسانوں کو احساس کے ایسے انواع بھی دستیاب ہیں جو معمول کے عالم احساس سے ماورا ہیں جو بایں ہمہ اسی طرح حقیقت ہیں جس طرح محسوس حقیقت ہے۔ ان کی حقانیت اور سچائی ویسی ہی ناقابل انکار ہے جیسی اس عالم محسوس کی ہے۔

''جدید انسان'' نے فکر مرکب کی عادت (HCT) کو نشو و نما دے کر اپنی Inner Experience کی اہلیت کو کم کر لیا ہے، وہ کہتے ہیں:

> Moreover, the modern man, by developing habits of concrete thought············
> has rendered himself less capable of that experience ············

علامہ کے بیان سے بآسانی یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ اگر انسان اپنے آپ کو محسوسات پر قانع کر لیتا ہے تو اس کے اندر وہ حس ماند پڑ جاتی ہے یا بالکل ناکارہ ہو جاتی ہے جس کے ذریعے وہ محسوسات کے دوسرے عوالم کا مشاہدہ کر سکتا ہے۔ گویا عالم حواس پر اصرار کرنے والوں میں ''قلب'' بطور وسیلہ علم اپنا وظیفہ انجام نہیں دیتا۔

علامہ نے کشف و الہام کی جو وضاحت فرمائی ہے، اس میں دو باتیں بہت اہم ہیں۔

۱- کاشفہ یا کشف و الہام کی اہلیت بعض انسانوں میں فطرتاً نہیں ہوتی۔

۲- اگر انسان محسوسات پر قانع ہونے کی عادت کی نشو و نما کر لے تو اس فطری اہلیت سے بھی محروم ہو سکتا ہے جس کے ذریعے سے ورائے محسوسات عوالم کے ادراک کا اہل بنتا ہے۔

علامہ ستمبر ۱۹۳۶ء کی گفتگو میں فرماتے ہیں:

بروے قرآن وحی و الہام کسی خاص قوم، ملک یا نسل سے مختص نہیں ہے۔ الہام تمام زندہ ہستیوں کا مشترکہ سرمایا

ہے۔شہد کی مکھی بھی اس نعمت سے سرفراز ہوتی ہے اور سائنسدان بھی الہام کا محتاج ہے۔دنیا میں جس قدر عظیم ایجادات ہوتی ہیں وہ سب الہام کی بدولت ہوتی ہیں نہ کہ ریسرچ کی بدولت ہوتی ہیں نیز انسان اپنی زندگی کے اکثر معاملات Inspiration یعنی الہام ہی کے تحت طے کرتا ہے۔[۴۵]

تقریباً یہی بات اپنے پہلے خطبے میں کہی ہے:

> How unlike the spirit of the Quran which sees in the humble bee a recipent of Divine.

مگر کس قدر مختلف ہے قرآن پاک کی تعلیمات جس کا ارشاد ہے کہ شہد کی مکھی ایسی حقیر شے بھی وحی سے بہرہ ور ہوتی ہے۔[۴۶]

''وحی'' کے بارے میں علامہ کا موقف دو انتہاؤں کے درمیان معلق معلوم ہوتا ہے۔ایک طرف وہ اس کے عموم کو یہاں تک وسیع کرتے ہیں کہ تمام زندہ ہستیوں کا مشترکہ سرمایہ قرار پاتی ہے اور دوسری طرف انسان کی ذات میں اس کی اہلیت کو ایک ایسی شے کی وجہ سے مفقود کر دیتے ہیں جو انسان کا فطری داعیہ ہے۔محسوس کو حقیقت ماننا اور اس پر قانع رہنا انسان کی فطرت ہے، انسان اسے نظر انداز کر سکتا ہے اور نہ محسوس کی اہمیت ہی کو کم کر سکتا ہے۔علامہ کے مذکورہ موقف کی وضاحت کرتے ہوئے ڈاکٹر فاروقی لکھتے ہیں:

> دورِ جدید کے ذہن کی فکر مرکب کی عادت HCT کیا ہے؟ حسیت (Empiricism) کے اصول پر غور وفکر کرنے والوں کا یہ اندازِ فکر کہ صرف حواس ذریعہ علمِ حقیقت ہیں اور صرف محسوسات حقیقت ہیں، وہ اندازِ فکر ہے جسے علامہ اقبال ''فکر مرکب کی عادت'' سے تعبیر کر رہے ہیں۔جدید ذہن اپنے اس اندازِ فکر کی بنا پر باطنی حس کے ذریعہ علمِ حقیقت ہونے کا انکار اس وجہ سے کر دیتا ہے کہ حسِ باطنی میں احتمال خطا موجود ہے، مگر اس لیے صحیح نہیں کہ ادراک بالحواس میں بھی احتمال خطا پایا جاتا ہے۔اس کے باوجود حواس ظاہری کے ذریعہ علم حقیقت ہونے کا انکار تو نہیں کیا جاتا، تو یہ بات کیسے روا ہو سکتی ہے کہ باطنی حس میں احتمالِ خطا ہونے کی وجہ سے اس کے ذریعہ علمِ حقیقت ہونے کا انکار کر دیا جائے۔

ڈاکٹر فاروقی مزید لکھتے ہیں:

> مسلم ذہن کی فکر مرکب کی عادت Habit of Concrete Thought سے کیا مراد ہے؟ مسلم ذہن کا انداز فکر یہ ہے کہ وہ حواس کو ذریعہ علم حقیقت سمجھتا ہے اور محسوسات کو حقیقت سمجھتا ہے لیکن حواس کے علاوہ دوسرے ذرائع علم کا اور ماورائے محسوسات کے حقیقت ہونے کا انکار نہیں کرتا۔اس طرز فکر کو علامہ اقبال ''مسلم ذہن کی فکر مرکب کی عادت'' سے تعبیر کر رہے ہیں
>
> جدید ذہن اور مسلم ذہن کی فکر مرکب کی عادت میں فرق یہ ہے کہ جہاں مسلم ذہن حواس کو ذریعہ علم حقیقت اور محسوسات کو حقیقت سمجھتا ہے وہاں وجدان اور عقل کے ذریعہ علم ہونے کو بھی تسلیم کرتا ہے، اسی لیے مسلمانوں میں محسوسات کو حقیقت سمجھنے کے باوجود تصوف کی نشو ونما ہوئی۔[۴۷]

اس مقام پر علامہ کی عبارت سے یہ ایک اندیشہ پیدا ہوسکتا ہے کہ محسوسات کو حقیقت سمجھنا اور حواس کو ذریعہ علم حقیقت بنانا یا علامہ کے اپنے الفاظ میں ''محسوسات پر مبنی فکر کی عادت کو اسلام نے اپنے تہذیبی ارتقا کے ابتدائی ادوار میں نشو ونما دی ہے'' تو کیا مابعد ادوار جن میں اسلام اپنے تمدنی ارتقا کے عروج پر پہنچا یا پھر سیاسی زوال کے ادوار میں کیا اسلام نے کبھی اس سے اعراض برتا ہے؟ کیا کبھی اہل اسلام کی غالب اکثریت نے محسوسات کو ناقص و ناتمام اور حقیر سمجھا ہے؟

ان تمام سوالات کا جواب یقیناً نفی میں ہے۔ قرآن مجید نے واضح انداز میں اہل ایمان کی زبانی یہ کہلوایا ہے:

ربنا ما خلقت ھذا باطلاً (آل عمران ۳/۱۹۱) ''اے ہمارے پروردگار یہ تو نے بے کار تخلیق نہیں فرمایا۔''

قرآن مجید کی ایسی واضح ہدایت کی موجودگی میں اہل اسلام محسوس کو کیونکر نظر انداز کر سکتے تھے۔ ایک اور اہم بات یہاں یہ بھی ہے کہ ''جدید انسان'' کا محسوس کو حقیقت سمجھنے اور اپنی فکر کو محسوس تک محدود رکھنے کی عادت میں اور کسی صاحب ایمان کا محسوس کو آیات ربّانی سمجھتے ہوئے اس کی طرف متوجہ ہونا، اس کو مفید بنانا، اس سے استفادہ کرنا اور اسے اپنے ایمان کی مضبوطی کا ذریعہ بنانا ایک ایسا طرز عمل ہے جس پر ایک تو عادت کا لفظ موزوں نہیں ہے دوسرا بالفرض اسے عادت سمجھ بھی لیا جائے تو ان دونوں عادتوں میں کوئی شے مشترک نظر نہیں آتی کیونکہ ان میں ایک کا مبدا ''انابت الی اللہ'' ہے جب کہ دوسری کا مبدا بغاوت من اللہ ہے۔ دونوں صورتوں میں محسوس کی نسبت طرز احساس کا اختلاف ہے، ان دونوں میں وجوہ اشتراک بے حد سطحی اور وجوہ اختلاف بے حد گہری ہیں۔[۴۸]

کشف والہام کی نسبت جدید انسان کے تحفظات کا ذکر کرتے ہوئے علامہ نے یہ اندیشہ ظاہر کیا کہ کشف والہام قابل اعتماد ذریعہ علم نہ سمجھنے کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس نوعیت کے مدرکات میں ممکن ہے کسی خارجی حقیقت کا وجود ہی نہ ہو، اور ممکن ہے کہ فقط خیالات واوہام نے مرئی صورتیں اختیار کر لی ہوں، جیسا کہ بعض ذہنی امراض میں مبتلا افراد کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کا جواب دیتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

> To describe it as psychic, mystical , or supernatural does not detract from its value as experience...... The revealed and mystical literature of mankind bears ample testimony to the fact that religious experience has been too enduring and dominant in the history of mankind to be rejected as mere illusion.

جسے (مذہبی تجربہ کو) اگر باطنی یا صوفیانہ یا فوق العادۃ ٹھہرایا جائے تو بحیثیت مشاہدہ اس کی قدر و قیمت میں کوئی فرق نہیں آتا..........دنیا کے الہامی اور صوفیانہ ادب کا مطالعہ کیا جائے تو اس امر کی بہت کافی شہادت مل جائے گی کہ تاریخ عالم مذہبی مشاہدات کو بے حد غلبہ اور پائیداری حاصل رہی ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کہ غلط ہوگا کہ اس قسم کے مشاہدات کی بنا چونکہ واہمے اور التباس پر ہے اس لیے ان کو رد کر دیا جائے۔[۴۹]

علامہ نے جدید ذہن کے جس خدشے کو مذکورہ بالا دلیل سے رفع کرنے کی کوشش کی ہے، بعض پہلوؤں کے

لحاظ سے وہ قابل قدر ہے تاہم اس دلیل سے وہ خدشہ یا اندیشہ رفع ہوتا نظر نہیں آتا۔ اس اندیشے کو رفع کرنے کی ایک ہی صورت ہے کہ انسان ماورائے حواس حقیقتوں کا ویسا ہی مشاہدہ کرے جیسا کہ محسوس حقائق کا کرتا ہے ورنہ محسوس تک محدود رہنے کی عادت جدید انسان میں اس قدر پختہ ہو چکی ہے کہ اس کو ختم کرنا جوئے شیر لانا ہے۔ اقبال کی جدوجہد کا رخ اس جانب ہے کہ جدید انسان میں روحانی حقائق کے حسی تجربے کے امکان کو ثابت کیا جائے۔

☆☆☆☆☆

جدید انسان کے مذہبی تجربے میں التباس اور واہمہ کے خدشے کو پیش نظر رکھتے ہوئے اقبال فرماتے ہیں کہ Religious Experience کی صحت کو یقینی بنانے کے لیے مسلم صوفیا نے بہت قابل قدر کام انجام دیا ہے۔ مسلم صوفیا نے Religious Experince میں واقع ہونے والے التباس اور واہمے کو رفع کرنے کی سعی کی ہے۔ اقبال کی گفتگو کا رخ اب اسلامی تصوف اور صوفیا کی طرف ہے۔ یہی سے اس بات کا اندازہ لگانا بھی ممکن ہو جاتا ہے کہ وہ تصوف اور صوفیا سے کس قسم کی توقعات وابستہ کیے ہوئے تھے، فرماتے ہیں:

> The more genuine school of Sufism have, no doubt, done good work in shaping and directing the evolution of religious experience in Islam; but their latter-day representatives, owing to their ignorance of the modern mind, have become absolutely incapable of receiving any fresh inspiration from modern thought and experience

> صحیح قسم کے سلسلہ ہائے تصوف نے بے شک مسلمانوں میں مذہبی احوال و واردات کی تشکیل اور رہنمائی میں بڑی قابل قدر خدمات سرانجام دی ہیں، لیکن آگے چل کر ان کی نمائندگی جن حضرات کے حصے میں آئی وہ عصر حاضر کے ذہن سے بالکل بے خبر ہیں اس لیے موجودہ دنیا کے افکار و تجربات سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکے۔[۵۰]

علامہ کے بیان میں چند باتیں وضاحت طلب ہیں۔

۱- More Genuine School of Sufism سے کیا مراد ہے؟

۲- ان سلاسل تصوف نے Religious Experience کی سدھار پر کیا کام کیا ہے؟

۳- دورِ حاضر کے نمائندگان تصوف کون ہیں اور کیا وہ جدید ذہن سے واقعتاً بے خبر ہیں؟

۴- موجودہ دور کے افکار و تجربات، جن سے معاصر نمائندگان تصوف اپنی لاعلمی کی بنا پر فیض یاب ہونے سے محروم ہیں۔

تصوف کے بنیادی مقاصد کے تعلق میں کیا فائدہ دے سکتے ہیں؟

۵- کیا اسلامی تصوف کی تاریخ میں Religious Experience کو کبھی یہ اہمیت دی گئی ہے کہ اس کی سدھار پر توجہ مرتکز کرنا ضروری سمجھا گیا ہو؟

۶- کیا تصوف میں Religious Experience کو مطلوب و مرغوب سمجھتے ہوئے، اس کے اصلاح

احوال پر خصوصی توجہ دی گئی ہے؟

یہ سوال اس لیے اٹھائے گئے ہیں کہ علامہ کے بیان سے لگتا ہے جیسے Religious Experience ہی اسلامی تصوف کا مدعا و غایت ہے حالانکہ تصوف کی غایت اس نوع کے تجربات کا حصول کبھی نہیں رہا۔

تصوف کے حقیقی مکاتب:

انیسویں صدی سے بہت پہلے مسلم معاشروں میں تصوف ایک باقاعدہ ادارے کی صورت اختیار کر چکا تھا۔ مختلف سلاسل اپنی مخصوص شناخت کے ساتھ اپنے اپنے طریقے سے انفرادی اصلاح کا فریضہ انجام دے رہے تھے۔ ہندوستان میں چار معروف سلاسل تصوف صدیوں سے متعارف چلے آ رہے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک نے اپنے مزاج کے مطابق اوراد و وظائف ترتیب دے رکھے ہیں۔ ان سلاسل میں بعض اوقات باہمی اختلاف محض منہج کا نہیں ہوتا بلکہ ایک کا سلوک دوسرے کے طرز عمل کی نفی بن جاتا ہے۔ بایں ہمہ اس سے انکار ممکن نہیں کہ تصوف سے معاشرے کے مجموعی رویے پر سلبی اثر پڑا ہے، بیش تر افراد انفعالی مذہبیت میں رہنا پسند کرتے ہیں اور فعال جہاد سے اعراض کو پسندیدہ نظر سے دیکھا جاتا ہے۔ تصوف کے حقیقی نمائندگان اور حقیقی مکاتب میں سیاسی اقتدار کے حصول کی تمنا پائی جاتی ہے اور نہ کوئی ایسی جدوجہد ہی کا شائبہ ملتا ہے جو امت کے مجموعی زوال کو عروج میں بدلنے کی نشاندہی کرتا ہو۔ اجتماعی زندگی سے کامل بے تعلقی اور انفرادی اصلاح پر اصرار تصوف کا طرہ امتیاز چلا آ رہا ہے۔

اگر اقبال کی مراد More Genuine School of Sufism سے وہی مشہور چار سلاسل تصوف ہیں تو یہ دیکھنا درکار ہے کہ آیا ان سلاسل میں Religious Experience کے بارے میں بھی یہی سمجھا جاتا ہے جو اقبال کہہ رہے ہیں؟ تصوف کے حقیقی مکاتب کا نصب العین خدا تعالیٰ کا بلاواسطہ ادراک رہا ہے۔ تصوف کی جدوجہد یہ ہے کہ بندے اور خدا کے درمیان ایمان پر مبنی خالص تعلق قائم ہو جائے۔[۵۱]

اگر ثابت ہو جائے کہ تصوف کے حقیقی مکاتب Religious Experience کی اصلاح پر توجہ دیتے رہے ہیں تو علامہ کی بات میں وزن پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن تصوف میں انسان کے جن احوال کی اصلاح کی جدوجہد کی جاتی ہے، اس کا تعلق Religious Experience کی ایک ایسی نوع سے ہے جس میں انسان اپنے نفس میں پائے جانے والے بُرے میلانات پر قابو پانے کی سعی کرتا ہے۔[۵۲] Religious Experience کی وہ نوع جو خطبات کا موضوع ہے اس سے مختلف ہے۔ مذہبی تجربے سے علامہ کا مقصد، تصوف کے مبینہ مقصد سے ہم آہنگ نظر نہیں آتا۔ اقبال نظری اعتبار سے یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ وجود باری تعالیٰ کا ویسا Experience ممکن ہے جیسا کہ ہم حواس کے ذریعے سے عالم خارجی کا بلاواسطہ Experience کرتے ہیں۔ تصوف کا مدعا و مقصد نظری نہیں ہے، تصوف کے بعض مکاتب میں ان احوال کی تشریح کی گئی ہے

جن سے ایک سالک دوران سلوک دوچار ہوتا ہے، یا چند صوفیاے کرام نے اپنے احوال کو باقاعدہ ایک تصور کائنات کے رنگ میں بیان کیا ہے تو وہ تصوف کی نمائندگی سے زیادہ فلسفہ وحکمت کے مسائل بن کر رہ گئے ہیں۔ علامہ کا یہ کہنا کہ Religious Experience کی اصلاح کے لیے تصوف نے بہت اچھا کام کیا ہے، خاصا وضاحت طلب دعویٰ ہے۔

ایک اور اہم بات یہ ہے کہ علامہ اپنے دور کے صوفیا سے بہت مایوس نظر آتے ہیں۔ صوفیا کا گروہ اسلامی معاشرت میں ہی نہیں دنیا کی ہر معاشرت میں تنہائی پسند رہا ہے۔ اس گروہ کی معاشرتی زندگی نہ ہونے کے برابر ہوتی ہے۔ اپنے دور کی سیاسی الجھنوں اور سماجی پیچیدگیوں سے ان حضرات کو کبھی دلچسپی نہیں رہی۔[۵۳] صوفیا کا گروہ حکمرانوں سے ربط وتعلق کا قائل ہی نہیں، جس کے باعث معاشرت میں سہولت وآسانی پیدا ہو جاتی ہے۔ ہر دور کے حال کو ''جدید دور'' ہی سمجھا جاتا ہے، صوفیا کا گروہ معاشرتی زندگی کے مسائل ومصائب سے ہمیشہ آزاد رہا ہے، جس کی وجہ سے وہ اپنے دور کی سائنسی ایجادات سے بھی بے خبر رہے۔ اس لیے یہ کہنا کہ ہمارے دور کے صوفیا جدید دور سے ناآشنا ہیں، عجیب سی بات محسوس ہوتی ہے۔ جدید ذہن کے فکری مسائل اور معاشرتی وسائل یقیناً ماضی کے انسانوں سے مختلف ہیں، مگر یہ کوئی ایسی بات نہیں جو پہلے کبھی پیش نہ آئی ہو۔ علاوہ ازیں ہمیں اس حقیقت کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ تصوف کا نصب العین عارضی اور ہنگامی نہیں ہوتا، وہ ہماری فطرت کے ایک ایسے پہلو کو مخاطب کرتا ہے جو ہمارے معاشرتی وسائل سے بڑھتا ہے اور نہ کم ہوتا ہے، اس میں جلا آتی ہے اور نہ وہ ماند پڑتا ہے۔ مادی وسائل اور مادی سہولیات سے اللہ کے حکم پر عمل کرنا مشکل ہو جاتا ہو تو تصوف ایسے طریقوں اور ترکیبوں سے آشنا کراتا ہے، جن کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کے احکام پر عمل کرنا آسان ہو جاتا ہے۔

جہاں تک علامہ کے اس دعوے کا تعلق ہے کہ ''دورِ حاضر کے نمائندگان تصوف جدید ذہن سے بے خبر ہیں۔'' ہوسکتا ہے یہ بات ان کے ذاتی مشاہدے کی حد تک درست۔ ضروری نہیں کہ اقبال جس کو جدید ذہن کہہ رہے ہیں اس کے مسائل سے علامہ کے دور سے تعلق رکھنے والے تمام متصوفہ بے خبر ہوں۔ علامہ کو جب یورپ میں جا کر اسلام کے تصور زمان پر تقریر کے لیے رہنمائی کی احتیاج محسوس ہوئی تو حضرت پیر مہر علی شاہ سے رجوع کیا، اس لیے کہ فکر وفلسفے میں آپ کا ثانی غیر منقسم ہندوستان میں نہ تھا، اس بات کا اعتراف علامہ نے خود بھی کیا ہے)۔

علامہ نے تصوف کے موجودہ نمائندگان کی جس کمی یا خامی کی نشاندہی کی ہے اس کو بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> They are perpetuating methods which were created for generations possessing a cultural outlook differing, in important aspects, from our own.

وہ آج بھی انھی طریقوں سے کام لے رہے ہیں جو ان لوگوں کے لیے وضع کیے گئے تھے جن کا تہذیبی مطمحِ نظر بعض اہم پہلوؤں کے لحاظ سے ہمارے مطمحِ نظر سے بڑا مختلف تھا۔[۵۵]

اس کا مطلب ہے کہ علامہ کے نزدیک تصوف کے موجودہ نمائندگان کی ناکامی کی اصل وجہ یہ ہے کہ وہ آج بھی سلوک کے ان طریقوں سے کام لے رہے ہیں جو ماضی میں بسنے والوں کے لیے وضع کیے گئے تھے۔ علامہ نے اس سے پہلے یہ کہا ہے کہ موجودہ دور کے متصوفہ جدید ذہن سے بے خبر ہیں۔ گویا آج کے صوفیا اپنی کم علمی کے باعث نہ یہ جان سکے ہیں کہ آج کے انسان کی ذہنیت کیا ہے اور نہ یہ سمجھ سکے کہ ان کا طریق تربیت اب ازکار رفتہ ہو چکا ہے۔

علامہ کے بیان میں Cultural outlook کا لفظ قابلِ توجہ ہے۔ تہذیبی مطمحِ نظر کیا شے ہے؟ کیا واقعتاً cultural outlook ایک ایسا اصول ہے جس میں تغیر آ جائے تو زندگی کو متاثر کرنے والے عناصر بھی اپنے معنی کھو دیتے ہیں؟

سب سے پہلے تو یہ دیکھنا ضروری ہے کہ cultural outlook کیا شے ہے؟ culture کے معنی یہ بتائے گئے ہیں:

گروہ یا فرد اکتسابی اہلیت یا قابلیت جس کے ذریعے وہ عام طور پر مسلمہ جمالیاتی اور ذہنی ذوق کی شناخت اور تحسین کر سکتا ہے؛ تہذیب کا جمالیاتی اور ذہنی حاصل؛ کسی قوم یا عہد کے حوالے سے تہذیب کا ایک خاص ارتقائی درجہ یا حالت؛ انسانی چلن اور بیوپار کے نمونوں اور ٹیکنالوجی کا مجموعہ جو ایک سے دوسری نسل کو منتقل ہوتا رہا ہے۔[۵۶]

Outlook کا اردو مترادف ہے، نظریہ، منظر، طرزِ فکر، کسی چیز یا صورت حال کی اندازہ گری؛ وہ مقام یا جگہ جہاں سے کوئی مشاہدہ کرنے والا دیکھتا ہے۔[۵۷]

مذکورہ بالا توضیحات کو سامنے رکھیے تو Cultural outlook کا مطلب جمالیاتی اور ذہنی ذوق یا تہذیب کے بارے میں نظریہ یا طرزِ فکر بنتا ہے۔ جب آپ کا طرزِ فکر بدل جائے تو افکار، اشیا اور تصورات کی قدر و قیمت بھی بدل جاتی ہے۔ Cultural outlook کے بدلنے سے یہ بھی ممکن ہے ماقبل دور کے فضائل آج کی تہذیب میں رذائل متصور ہونے لگیں اور اسی طرح دورِ حاضر کے تہذیبی منظر نامے نے جن امور کو جائز اور واجب التعمیل قرار دیا ہو ماضی میں وہ ناقابلِ برداشت گناہ ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دور کا Cultural outlook بنیادی طور پر اپنے دور کے تہذیبی فضائل و اقدار کا نگران اور تخلیق کنندہ ہوتا ہے اور یہ تصورِ خدا، کائنات اور انسان یعنی World view پر مبنی ہوتا ہے۔ اقبال یہ کہہ رہے ہیں کہ ہمارے دور میں چونکہ افکار و اعمال اور اشیا و حوادث کی نسبت طرزِ فکر بدل چکا ہے، ہم چیزوں اور تصورات کو اس اندازِ نظر سے نہیں دیکھتے جس طرح ماضی میں لوگ دیکھا کرتے تھے، لہٰذا ہماری روحانی تربیت کے لیے وہ وسائل یا طریق ہائے کار موثر نہیں رہے جو پہلے لوگوں پر کارگر ثابت ہو چکے ہیں۔

☆☆☆☆☆☆

اقبال جدید ذہن کی ساخت و پرداخت کو پیش نظر رکھتے ہوئے قرآن مجید کی ایک آیت سے Religious Experience کی ایک صورت بیان کرتے ہیں۔فرماتے ہیں:

"Your creation and resurrection,' says the Qurn, 'are like the creation and resurrection of a single soul.' A living experience of the kind of biological unity, embodied in this verse, requires today a method physiologically less violent and psychologically more suitable to a concrete type of mind.

قران پاک میں ارشاد ہے: **وما خلقکم ولا بعثکم الا کنفس واحدة** ۔اس آیت کا اشارہ جس حیاتی وحدت کی طرف ہے اگر آج اسے تجربے میں لایا جائے تو کسی ایسے منہاج کی ضرورت ہوگی جو عضویاتی اعتبار سے زیادہ سخت یعنی شدید بدنی ریاضت کا طالب نہ ہو مگر نفسیاتی اعتبار سے اس ذہن کے قریب تر ہو جو گویا محسوس کا خوگر ہو چکا ہے۔[۵۸]

علامہ نے قرآن مجید کی آیت کریمہ سے بڑا باریک نکتہ پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ان کے اس نکتہ سے مندرجہ ذیل مفاہیم اخذ ہو سکتے ہیں۔

☆ آیہ کریمہ سے حیاتیاتی وحدت کا اظہار ہوتا ہے۔

☆خلق وبعث کا یہ عمل قابل مشاہدہ ہے۔

☆خلق وبعث کے قابل مشاہدہ ہونے کے لیے آج ایک منہاج کی ضرورت ہے۔

☆اس منہاج کی دو خصوصیات ہونی چاہییں:

1- physiologically less violent to a concrete type of mind.

2- psychologically more suitable to a concrete type of mind.

پہلی خاصیت: جسمانی اعتبار سے تھوڑی مشقت والا ہو

دوسری خاصیت: نفسیاتی اعتبار سے مادیت پسند ذہن کے لیے زیادہ قابل قبول ہو۔

خطبہ الہ آباد میں بھی علامہ نے اسی آیت کا حوالہ دیا ہے، جس میں خلق و بعث کا اطلاق اجتماعی نفس کی نہضت و احیا پر کیا ہے۔[۵۹] سیاق وسباق کو پیش نظر رکھیں تو اقبال کو چاہیے تھا، دور حاضر کے ذہن کو پیش نظر رکھتے ہوئے Religious Experience کی ایسی صورت بیان کرتے جو ایک طرف جدید ذہن کے لیے قابل قبول ہو اور دوسری طرف موجودہ دور کے صوفیا کے نقص فہم کو رفع کرے۔ان کے نزدیک جدید ذہن کے تقاضوں کا خیال رکھنا ازبس ضروری ہے، یہاں تک کہ Religious Experience کے لیے ایسے منہاج کی جستجو کرنے کے متمنی ہیں جو مادے پر کلی انحصار کرنے والے ذہن کو بدنی مشقت میں نہ ڈالے اور نفسیاتی اعتبار سے لائق اعتنا ٹھہرے تو اصولاً اب اس منہاج کو واضح کرنے کی ضرورت تھی مگر اقبال نے اس منہاج کے یہی دو خدوخال بیان کیے ہیں اور مزید بات نہیں چلائی۔

روایتی علما کو اقبال کے استدلال پر شدید تحفظات در پیش ہیں۔[۱۶] قرآن مجید کی جس مذکورہ آیت کو استدلال کی اساس بنایا گیا ہے، اپنے سیاق و سباق میں اس معنی پر دلالت نہیں کرتی جس پر علامہ کا استدلال معتبر ٹھہرتا ہے۔ آیہ مبارکہ میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کو بیان کیا جا رہا ہے، کسی انسانی تجربے کے امکان کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے۔ آیت مبارکہ میں استعمال ہونے والا لفظ ''بعث''، کسی طرح سے حیات دنیوی میں کسی قوم کے زوال سے عروج کی طرف جانے کے لیے نہیں آیا۔ بالفرض اقبال کی فکری اپچ کو قبول کر لیا جائے تو بھی آیت کو اس کے سیاق و سباق سے لازماً الگ کرنا پڑے گا، ایسی صورت میں یہ استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ماخوذ ہونے کے بجائے علیٰ استقلالہٖ ایک انسانی تصور پر مبنی مقدمہ بن جائے گا، جس کی صحت کا معیار فقط عقلی اصولوں پر مبنی انسانی تجربہ ہوگا اور جسے قرآنی حوالے کی قطعاً ضرورت نہیں ہوگی۔

علامہ نے آیہ مبارکہ سے یہ مفہوم اخذ کیا ہے کہ اس آیت کا مدلول حیاتیاتی وحدت ہے۔ مگر مشکل یہ ہے کہ حیاتیاتی وحدت میں بعثت کے تمام امکانات عرصہ حیات کے دوران میں بہ روئے کار آ جاتے ہیں لیکن جب اجتماعی وجود کو فرد کا مترادف فرض کر لیا جائے تو حیات اجتماعی کے تمام امکانات کو اس طرح سے منظّم کرنا ممکن نہیں ہے کہ وہ سب کے سب بہ روئے کار آ جائیں۔ اقبال فرماتے ہیں کہ یقیناً ایسا کرنا ممکن ہی نہیں بلکہ زوال و اضمحلال کے دور میں یہی ناگزیر ہے۔ اقبال کا مقصود بیان بہت اہم اور عیاں ہے۔ ہمارے موجودہ تحقیقی اور تشریحی منصوبے میں اقبال کے قومی جذبات اور پرثروت فلسفیانہ تصورات کی صحت موضوع بحث نہیں ہے، تاہم بعض فکری اشکالات کو نظر انداز کرنا بھی خارج از امکان نہیں۔ علامہ کے مذکورہ موقف میں اصل مشکل یہ ہے کہ کیا یہ استدلال ایسا ہے، جس کا مبدا اس آیہ کریمہ کو قرار دیا جا سکے؟ کیا آیہ کریمہ اس معنی کی متحمل ہو سکتی ہے جس کی بنیاد پر اقبال نے اپنے فکری ابتکار اور استشہاد کو پیش کیا ہے؟ آیہ مبارکہ اپنے ظاہر معنی میں حیات دنیوی کے مکمل ہو جانے کے بعد بعثت ثانیہ کے امکان کو بیان کرتی ہے۔ قرآن مجید کے سیاق کلام کا نظم بتاتا ہے کہ آیہ مبارکہ میں اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کے لیے مرے ہووں کو دوبارہ زندہ کرنا ''نفس واحدہ کی خلق و بعث''، جیسا عمل ہے۔ بظاہر آیہ کریمہ کسی ایسے مفہوم و معنی کی حامل ہے اور نہ متحمل ہے جس جانب علامہ کا فکر نشاندہی کرتا نظر آتا ہے۔[۱۷] آیہ کریمہ اپنے مفہوم میں قضیہ حملیہ (Categorical proposition) ہے، جب کہ اقبال اسے قضیہ شرطیہ یا (Conditional proposition) کے طور پر لے رہے ہیں۔ قرآن مجید میں فرمایا جا رہا ہے کہ تم سب کا خلق و بعث نفس واحدہ کے خلق و بعث کی مانند ہے، اقبال کہہ رہے ہیں کہ تم سب کا خلق و بعث نفس واحدہ ہونے کے لیے ایک منہاج کی ضرورت ہے۔ آیہ کریمہ اور اقبال کے اخذ کردہ مفہوم میں فرق بالکل واضح ہے۔ فلسفیانہ فکری روایت میں قرآن مجید کی آیات کا ایسا استعمال اگرچہ کوئی نئی بات نہیں ہے تاہم قرآن مجید کے منطوق و مدلول کو اسی معنی و مفہوم میں محدود و مقید رکھنا ضروری ہے، جس میں اس کی

دلالت کا حقیقی مصداق متعین ہوتا ہو۔

☆☆☆☆☆

اقبال یہاں سے آگے بحث کا رخ ایک دوسری سمت موڑ دیتے ہیں۔ اصولاً یہاں سے اس منہاج کے امکان اور وقوع کی شرائط پر متوجہ ہونا چاہیے تھا مگر اقبال بحث کو تصوف کے دائرے سے خارج اور علم کلام کے دائرے میں داخل کرتے ہوئے کہتے ہیں:

> In the absence of such a method the demand for a scientific form of religious knowledge is only natural.

اس نوع کے منہاج کی عدم موجودگی میں a scientific form of religious knowledge کا مطالبہ بالکل فطری ہے۔[۶۲] ظاہر ہے اب اقبال کے پیش نظر الٰہیات کی سائنسی تشکیل ہے اور مذہبی تجربے کو ممکن بنانے والے منہاج کی وضع و تشکیل نہیں ہے۔ لہٰذا یہ امر طے ہے کہ اقبال کے خطبات مذہبی تجربے کی نظری تشکیل سے زیادہ کچھ نہیں اور نہ ہی اس سے زیادہ توقع کرنا مناسب ہے۔ وہ خود اسی طرف روشنی ڈالتے ہوئے کہتے ہیں۔

> In these Lectures, which were undertaken at the request of the Madras Muslim Association and delivered at Madras, Hyderabad, and Aligarh, I have tried to meet, even though partially, this urgent demand by attempting to reconstruct Muslim religious philosophy with due regard to the philosophical traditions of Islam and the more recent developments in the various domains of human knowledge.

> چنانچہ یہی مطالبہ ہے جسے ان خطبات میں جو ''مدراس مسلم ایسوی ایشن'' کی دعوت پر مرتب ہوئے اور مدراس اور علی گڑھ میں دیے گئے، میں نے اسلام کی روایات فکر، علیٰ ھذا ان ترقیات کا لحاظ رکھتے ہوئے جو علم انسانی کے مختلف شعبوں میں حال ہی میں رونما ہوئیں، الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید سے ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔[۶۳]

مذکورہ بالا پیراگراف میں دو باتیں قابل غور ہیں، ایک with due regard to the philosophical traditions of Islam اور دوسری ہے the more recent developments in the various domains of human knowledge. مسلمانوں کے فکری رجحان کی تین بڑی روایات ہیں، معتزلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ۔ قابل غور بات یہ ہے کہ اقبال کا رجحان تینوں میں سے کس کی طرف ہے؟ کیا اقبال اعتزال کی روایت کو آگے بڑھانا چاہتے ہیں؟ اشاعرہ کو پیش نظر رکھتے ہیں یا ماتریدی فکری روایت پیش کرتے ہیں؟ ہمارا خیال ہے کہ اس سوال کا جواب سر دست ممکن نہیں ہے۔ اقبال نے جن مسائل پر بحث کی ہے ان کا حل پیش کیا ہے اس میں سے ہر ایک مسئلے میں اقبال کے موقف کو دیکھ کر یہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے مذکورہ روایات میں سے کس کو اختیار کیا ہے۔ فوراً یہ فیصلہ کرنا ممکن نہیں کہ وہ ان تینوں میں سے کس کے

نمائندے ہیں۔ اقبال نے چند کلامی مسائل پر بحث کرتے ہوئے اپنا رخ بالکل نئی سمت کر لیا ہے، یعنی انھوں نے فقط اسلاف کو ہی پیش نظر نہیں رکھا بلکہ بعض مسائل اور ان کا حل میں خود اپنا موقف بھی بنایا اور پیش کیا ہے۔

جہاں تک انسانی علم میں ترقی کا تعلق ہے تو یہ بات بھی اس اعتبار سے قابل توجہ ہے کہ اقبال کے حینِ حیات تک جو امور سائنسی دریافتیں سمجھی جا رہی تھیں، ہمارے دور تک آتے آتے ان میں سے بیشتر قصہ پارینہ ہو چکی ہیں۔ اقبال کے تصورات کی اہمیت کو آج کے تناظر میں دیکھنے، سمجھنے اور ان کی قدر و قیمت کا اندازہ لگانے کا معیار قرار دینا کسی طور سے مناسب نہیں ہے۔ اقبال کی قدرت استدلال کا اندازہ ان کے تصورات کی ثروت سے کیا جانا چاہیے نہ کہ موجودہ دور کے تصورات سے موازنہ کرتے ہوئے ان کے استدلال کی قوت اور افکار کی ثروت کا اندازہ لگانا ہی سب سے بہتر راستہ ہے۔ اقبال کے افکار کی صحت پر اصرار کرنا اتنا مفید نہیں جتنا ان کے استدلال کی قوت اور افکار کی ثروت کا شعور پیدا کرنا کارآمد ہے۔

> And the present moment is quite favourable for such an undertaking. Classical Physics has learned to criticize its own foundations. As a result of this criticism the kind of materialism, which it originally necessitated, is rapidly disappearing; and the day is not far off when Religion and Science may discover hitherto unsuspected mutual harmonies.

یوں بھی یہ وقت اس طرح کے کام کے لیے بڑا مساعد ہے۔ قدیم طبیعیات نے خود ہی اپنی بنیادوں کی تنقید شروع کر دی ہے۔ لہٰذا جس قسم کی مادیت ابتداً اس کے لیے ناگزیر تھی بڑی تیزی سے ناپید ہو رہی ہے اور وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہو جو سر دست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہیں۔[۶۴]

قدیم طبیعیات کا مادیت کے بارے میں بنیادی تصور کیا تھا، جس کی وجہ سے کلاسیکل طبیعیات کے لیے مادہ ناگزیر ہو جاتا ہے؟ قدیم یا جدید طبیعیات کے کسی تصور سے مذہب کا کیا تعلق ہے؟ بالفرض طبیعیات مادے کی نسبت ناگزیریت کے تصور سے دست کش ہو جاتی ہے تو اس سے کیا حاصل ہو جائے گا؟ یا اقبال اس سے کیا اخذ کرنا چاہتے ہیں؟ کیا مذہب اور سائنس میں ہم آہنگی کوئی بامعنی موقف ہے؟ ہم آہنگی سے کیا مراد ہے؟ اور اس ہم آہنگی کے نتائج کیا ہوں گے؟

اقبال سمجھتے ہیں کہ مادے کے وجود کو ناگزیر خیال کرنا دراصل کلاسیکل طبیعیات کی غلطی تھی، مگر سوال یہ ہے کہ کیا مذہب بھی یہی کہتا ہے کہ مادہ جس طرح سے حواس کا موضوع بنتا ہے نفس الامر میں ویسا نہیں ہے بلکہ وہ درحقیقت توانائی کی لہریں ہیں جنھوں نے ایک ٹھوس شکل اختیار کر رکھی ہے جسے مادہ کہہ دیا گیا ہے؟ بالفرض مادہ نفس الامر میں وہ نہیں ہے جیسا کہ حواس کا موضوع بن کر متشکل ہوتا ہے تو اس سے مذہب کو کیا فائدہ ہوگا؟ کیا مادہ کی حسی صورت مذہب کے لیے جو مشکل پیدا کرنے کا باعث ہے وہ لہروں میں بدل کر مذہب کے دعوے کی صداقت پر دلالت شروع کر دے گی؟

مذہب اور سائنس کی ہم آہنگی سے اقبال کیا حاصل کرنا چاہتے ہیں؟ کیا یہ ثابت ہو جائیگا کہ خدا تعالیٰ واقعتاً تمام علتوں کی علت ہے یا علت العلل ہے؟ یا یہ امر متحقق ہو جائے گا کہ کائنات کی تخلیق خدا تعالیٰ کا ویسا ہی ایک کارنامہ ہے جیسے کسی سائنس دان کی کوئی ایجاد؟ مذہب اور سائنس کے ہم آہنگ ہونے سے علم کلام کی کونسی ضرورت پوری ہو سکتی ہے؟ کیا مذہب کا وجود سائنسی مکشوفات سے زیادہ قابل فہم بن جاتا ہے؟ کیا ایمان بالرسالت یا ایمان باللہ سائنسی تجربہ بن سکتے ہیں؟ کیا ایمان بالغیب علم بالشہود بن سکتا ہے یا بنایا جا سکتا ہے؟ فکرِ اقبال کی روشنی میں یہ ایسے سوالات ہیں جن کا جواب خطبات کے فہم وادراک اور ان کی فلسفیانہ حیثیت کے تعین میں غیر معمولی اہمیت کا حامل ہے۔

> It must, however, be remembered that there is no such thing as finality in philosophical thinking. As knowledge advances and fresh avenues of thought are opened, other views, and probably sounder views than those set forth in these Lectures, are possible. Our duty is carefully to watch the progress of human thought, and to maintain an independent critical attitude towards it.

> بایں ہمہ یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفیانہ غور وتفکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں۔ جیسے جیسے جہانِ علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لیے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں، کتنے ہی اور، اور شاید ان سے جو ان خطبات میں پیش کیے گیے ہیں، زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے ہمارا فرض بہر حال یہ ہے کہ فکر انسانی کے نشو ونما پر باحتیاط نظر رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد وتنقید سے کام لیتے رہیں۔[۶۵]

فلسفیانہ فکر کے حوالے سے اقبال کا موقف دلچسپ ہے، فلسفہ، تاریخ نہیں ہے۔ فلسفے کو تاریخ کی طرح پڑھا اور پڑھایا جا سکتا ہے مگر فلسفہ سے عملاً کام لینے والے یا فلسفیانہ منہاج کو عملاً برتنے والے اور لوگ ہوتے ہیں اور اسے تاریخ کی طرح پڑھنے اور پڑھانے والے اور لوگ ہوتے ہیں۔ غور وفکر کی جس سطح کو فلسفہ کہا جاتا ہے وہ فقط مذکور ماقبل افراد میں پائی جاتی ہے، مؤخر الذکر افراد کی باری ان کے بعد آتی ہے۔ دوسرے درجے کے دانش ور اپنی فکر اپنے خارجی ماحول سے مرتب کرتے ہیں۔ فلسفی کا کام اس فکر کی تشکیل ہے جو خارج سے متاثر ہونے کے بجائے خارج کو متاثر کرتا ہے۔ اپنے ماحول کی نقد وتنقید فقط فلسفیانہ شعور رکھنے والے افراد کر سکتے ہیں، جن افراد کی فکر خارجی ماحول سے پروان چڑھتی ہے وہ خارج کا ناقدانہ جائزہ نہیں لے سکتے۔

❁....❁....❁

حوالہ جات وحواشی

۳۹- تشکیلِ جدید، مقدمہ از نذیر نیازی صاحب، ص ۲۳۔
۴۰- برہان احمد فاروقی، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ص ۱۲۱۔
۴۱- اقبال، کلیاتِ اقبال اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۳۹۱۔

۴۲- مظفر حسین برنی، مرتب، کلیات مکاتیب اقبال، اردو اکادمی، دہلی ۱۹۹۹ء، ج ۲، ص ۹۴۔
۴۳- تشکیلِ جدید، مقدمہ آخری پیرا۔
۴۴- مستنصر میر، Iqbal، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۲۰۰۸ء، ص ۸۲۔
۴۵- یوسف سلیم چشتی، مقالات، بزم اقبال، لاہور، ص ۳۵.۶۔
۴۶- تشکیلِ جدید، متن، ص ۳، ترجمہ، ص ۴۰
۴۷- برہان احمد فاروقی، قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل، ص ۱۲۸.۷۔
۴۸- جدید انسان کی ذہنی روش اور نفسیاتی مشکلات کو سمجھنے نیز جدید انسان تک آتے آتے حقیقت کے تصور میں جو جوہری تبدیلی واقع ہوئی ہے، رک، محمد سہیل عمر، روایتی، جدید اور مابعد جدید ادوار میں حقیقت کی نسبت تصوری انتقال، فہم اقبال کے تناظر میں، اقبال ریویو (انگریزی) اپریل ۲۰۰۳، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور۔
۴۹- تشکیلِ جدید، انگریزی، ص ۱۳، اردو، ص ۵۳۔
۵۰- مقدمہ، تشکیلِ جدید؛ وحید عشرت، تجدید فکریاتِ اسلام؛ شہزاد احمد، اسلامی فکر کی نئی تشکیل؛ خلیفہ عبدالحکیم، تلخیصِ خطباتِ اقبال؛ ڈاکٹر جاوید اقبال، خطباتِ اقبال، تسہیل و تفہیم.
۵۱- جعفر سجادی، فرہنگِ مصطلحاتِ عرفا و متصوفہ، تہران ۱۳۳۹، لفظ تصوف کی شرح ملاحظہ فرمائیں۔
۵۲- ایضاً؛ بابا طاهر گوید تصوف زندگی است بدون مرگ ومرگ بدون زندگی است که زنده شدن بحیات انسانی و مردن از حیات نفسانی است، ص ۱۱۰۔
۵۳- شرحِ تعرف، ابوابراہیم بن اسماعیل، حیدر آباد دکن، ۱۹۱۲ء، ج ۴، ص ۱۷۔
۵۴- شیخ عطاءاللہ، اقبال نامہ، اقبال اکادمی پاکستان ۲۰۰۵ء، ص ۳۲۳۔
۵۵- مقدمہ، تشکیلِ جدید، مترجم، نذیر نیازی، ص ۳۵۔
۵۶- قومی انگریزی اردو لغت، مقتدرہ قومی زبان، اسلام آباد ۲۰۰۶ء۔
۵۷- ایضاً۔
۵۸- مقدمہ، تشکیلِ جدید، مترجم، نذیر نیازی، ص ۳۵۔
۵۹- ندیم شفیق ملک، خطبہ الہ اباد ۱۹۳۰ء؛ ایک مطالعہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور ۲۰۱۳ء، ص ۱۴۸۔
۶۰- الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال: ایک مطالعہ، دار التذکیر، لاہور، ۲۰۰۵، ص ۱۵-
۶۱- ایضاً
۶۲- مقدمہ، تشکیلِ جدید، مترجم، نذیر نیازی، ص ۳۵۔
۶۳- ایضاً
۶۴- ایضاً
۶۵- ایضاً