خطبات: تین برطانوی فلاسفہ کے مسترد فلسفے کا سرقہ

خطبات پڑھ کر مغرب میں کوئی مسلمان نہیں ہوا

مرسلہ: ڈاکٹر مستقیم نثار [ٹورنٹو]

جون، ستمبر، اکتوبر، نومبر کے ساحل اتفاقاً نظر سے گزرے اور خطبات کے بارے میں بعض اہم ترین مباحث کے مطالعے کا موقع ملا۔ فلسفہ میرا موضوع نہیں ہے لیکن والدمحترم نہ صرف فلسفے کے استاد تھے بلکہ فلسفے کے شناور اور حضرت اقبالؒ کے مداح بھی۔ ان کے ذریعے خطبات سے متعلق تبصرے سنتا رہتا تھا تین سال قبل لندن میں خطبات پر ایک سیمینار ہوا تھا جس میں پاک و ہند کے بعض اہم مفکرین نے مقالات پیش کیے تھے۔ والدمحترم اس سیمینار کی روداد مرتب کر چکے تھے لیکن فرشتہ اجل نے مہلت نہ دی اور یہ کام ادھورا رہ گیا، ان کے مسودے میں ایک طویل مقالہ خطبات کے سرقے سے متعلق ہے لیکن مقالہ نگار کا نام درج نہیں ہے۔ سید سلیمان ندوی اور ساحل کے مباحث سے ملتے جلتے مباحث اس مقالے میں موجود ہیں۔ مقالہ نگار جدیدیت کے قتیل نظر آتے ہیں۔ یہ مقالہ اشاعت کے لیے حاضر ہے اس درخواست کے ساتھ کہ صاحب مقالہ کے بارے میں مجھے مطلع کیا جائے کہ کون ہیں ان کا حدود اربعہ کیا ہے۔ [ڈاکٹر مستقیم نثار کا مرسلہ مقالہ من و عن شائع کیا جا رہا ھے. یہ بات واضح رھے که ساحل کے خیال میں حضرت علامه اقبالؒ خطبات کے تمام مباحث سے رجوع کرچکے تھے اور اسلام کے راسخ العقیدہ نقطۂ نظر پر کامل ایمان رکھتے تھے وہ قرآن و سنت اجماع قیاس کو ماخذات دین تصور کرتے تھے. امت کے علماء سے وہ دینی امور میں رھنمائی لیتے اور ان کی رھنمائی کو نه صرف عوام کے لیے بلکه اپنے لیے بھی حجت سمجھتے تھے. حضرت اقبالؒ نے کبھی عالم دین، مجتھد فی المذھب ھونے کا دعویٰ نھیں کیا. وہ طالب علم دین، رسول الله کے عاشق صادق اور ایک درد مند عبقری تھے. خطبات ان کے مسترد شدہ فلسفے کی باقیات ھے اس باقیات سے امریکی ایجنڈے کے تحت مسلم نوجوانوں کو حضرت علامه اقبالؒ کے ذریعے دین سے برگشته کرنے کی کوشش کی جا رھی ھے، لهٰذا ساحل جب اقبال کے خطبات کا رد کرتا ھے تو یه اس اقبال کا رد ھے جو خطبات کی اشاعت کے وقت کا اقبال ھے خطبات کے بعد کا اقبال ایک مرد مومن کامل ھے جو توحید

اور عشق رسالت کے آمیختہ سے طلوع ہوتا ہے، جس کی شاعری صحرا میں گلزار کھلاتی اور چمن زار سجاتی ہے. پاکستان کے ماہرین اقبالیات کا اصرار ہے کہ حضرت علامہ اقبالؒ نے خطبات کے الحاد و زندقہ سے رجوع نہیں کیا تھا اس پر وہ آخر تک قائم تھے جب کہ تمام شہادتیں ماہرین اقبالیات کا رد کرتی ہیں لہٰذا ساحل اس اقبالؒ کے فلسفیانہ افکار کا رد کر رہا ہے جسے امریکی ایجنڈے کے تحت اصلی اقبال ثابت کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے اس اقبال کا علمی و دینی محاکمہ جاری رہے گا کیونکہ ہمیں اسلام عزیز ہے خطبات اقبال عزیز نہیں، اقبال ہمیں اسلام کے ذریعہ ملا ہے اسلام ہمیں اقبال کے ذریعے نہیں ملا، ہمیں صرف وہ اقبال عزیز ہے جسے اسلام عزیز ہے. لندن میں خطبات پر سیمینار سے ساحل لاعلم ہے اس بات کی تحقیق جلد پیش کی جائے گی کہ صاحب مقالہ کا حدود اربعہ کیا ہے؟ مقالے کا متن نستعلیق میں ہے اور ساحل کا تبصرہ نسخ میں. ساحل]

حضرت علامہ اقبالؒ اقبال کے فکر وفلسفے کا ناقدانہ جائزہ:

حضرت اقبالؒ فی نفسہٖ مفکر نہیں تھے۔ ان کی فکر کا بنیادی محرک مسلمانوں کی بالعموم، اور برصغیر کے مسلمانوں کی بالخصوص حالت زار تھی۔ دوسری جنگ عظیم کے وقت مسلم دنیا میں صرف چار ممالک ایسے تھے جو استعمار کے استحصالی قبضہ میں نہیں تھے۔ باقی سب جگہ انگریزوں، فرانسیسیوں اور ولندیزیوں کا قبضہ تھا۔ مسلمان اس سے قبل خود ایک امپیریل طاقت تھے۔ ان کے بعد سے یہ طاقت انگریزوں، فرانسیسیوں اور پرتگالیوں کو منتقل ہو گئی۔ حضرت اقبالؒ کو شاندار ماضی سے اس طرح محروم ہو جانے کا قوی احساس تھا۔

حضرت اقبالؒ کا مذہبی وقوف اور وجدان: ولیم جیمز سے کامل استفادہ

ولیم جیمس نے ایک کتاب لکھی ہے جس کا نام Verieties of Religious Experience ہے [اس کتاب کا اردو ترجمہ ہو چکا ہے] اس نے مختلف مذاہب کے بنیادی مشاہدات کا مطالعہ کر کے اس قدر مشترک کو تلاش کرنے کی کوشش کی ہے جس کی مدد سے ہم مذہبی مشاہدہ یا وجدان [واردات] کو زندگی کے دوسرے مشاہدوں اور تجربوں سے متمیز کر سکتے ہیں۔ حضرت اقبالؒ نے بڑی حد تک جیمس کے خیالات سے استفادہ کیا ہے۔ [اقبال ولیم جیمس کی مادی روحانیت سے بے پناہ متاثر تھے، ساحل] [دیکھیں Reconstruction pp.17-27, 1954 edition] لیکن سخن گسترانہ بات اس وقت شروع ہوتی ہے جب یہ وجدان، واردات یا تجربہ، الفاظ کے ذریعہ اپنا اظہار کرتا ہے۔

حضرت اقبالؒ مکمل جدیدیت پسند نہ بن سکے:

مسلمانوں کا یہ دعویٰ کہ اسلام آخری شریعت فراہم کرتا ہے اور اس میں کسی رد و بدل کی گنجائش نہیں برقرار رہ سکتا ہے یعنی بنیادی طور پر شریعت ناقابل تبدیل ہے، تبدیلی قیاسی طور پر پرانے حکم کو نئے حالات پر منطبق کرنے کا نام ہے۔ حضرت اقبالؒ نے، اسلامی فکر کے اس دعوئی کو بلا کسی تنقید کے قبول کر لیا، ممکن ہے اس کی وجہ وہ بے پناہ دباؤ ہو جو پچھلے چودہ سو سال کی اسلامی فکر پیدا کرتی ہے۔ جس پیراڈائم میں اس فکر نے پرورش پائی ہے اس کا جبر اتنا سبک ہے کہ انسان اس کو شعوری

طور پر محسوس نہیں کرتا۔ یہ دباؤ بعض ایسے مفروضوں کو بدیہی حقائق سمجھ لیتا ہے جو غور سے دیکھنے پر غیر یقینی ہوتے ہیں۔ یہ بات کہ اجتہاد کے ذریعہ ہم نت نئے معاشرتی مسائل سے نبرد آزما ہو سکتے ہیں ان میں سے ایک ہے۔[صاحب مضمون اسلام کے آخری شریعت ہونے کو تنقید سے بالاتر دعویٰ تسلیم نہیں کرتے اور اجتہاد کے ذریعے نئے مسائل کے حل کو ایک ایسا مفروضہ سمجھتے ہیں جس کی یقینی بنیاد نہیں دوسرے لفظوں میں وہ ایمانیات اور الٰہیات و عقائد کے نظام کا انکار کرتے ہیں اور حضرت اقبالؒ کو اس کفر سے نفور کے باعث ایک مجبور مفکر سمجھتے ہیں جو اپنی تاریخ سے اور اپنے زماں و مکاں سے ماوراء ہو کر نہیں سوچ سکے، ساحل]

حضرت اقبالؒ کا روایتی اجتہاد پر بھروسہ غلط تھا:

مجتہد کی اہلیت بھی اب ایک مسئلہ بن گئی ہے۔علوم کی ترقی کے ساتھ، اب فرد واحد کی ذات میں ان سب کا جمع ہونا ناممکن ہے اس طرح اجتہاد کا عمل اب افراد سے زیادہ ایک اجتماع کا کام معلوم ہوتا ہے۔لیکن اس راہ کی سب سے بڑی مشکل ذہنی ہم آہنگی کی ہے۔کلاسیکی علم رکھنے والا عالم اور موجودہ علوم کے ماہر اگرچہ ایک زبان بولتے ہیں، لیکن الفاظ کے جو معانی دو مختلف پیراڈائم کی وجہ سے ان کے ذہنوں میں ہوتے ہیں وہ ایک دوسرے سے بڑی حد تک اجنبی رہتے ہیں۔عام طور پر دونوں قسم کے لوگوں کے درمیان ایک ذہنی بعد ہوتا ہے، اور اگر ایک پر جدیدی ہونے کا ٹھپہ لگتا ہے، تو دوسرے پر کٹھ ملا ہونے کا۔اجتہاد کے موجودہ پیراڈائم میں یہ فصل پورا نہیں ہوسکتا۔اور حضرت اقبالؒ کا روایتی اجتہاد پر بھروسہ صحیح نہیں معلوم ہوتا۔[صاحب مضمون نے روایتی اجتہاد کی نئی اصطلاح استعمال کی ھے جس کی بنیاد مذھب سے انکار پر مبنی ھے کیونکہ اجتہاد قرآن و سنت پر کامل انحصار رکھتا ھے اور انھیں علم کے ماخذات تسلیم کرتا ھے جو مغربی فلسفے کی رو سے ماخذات علم نھیں ھیں اس لیے انھیں حضرت اقبالؒ کے اجتھادات قدامت پرست نظر آتے ھیں وہ حضرت اقبالؒ سے بھت زیادہ آزاد روی کی تمنا رکھتے ھیں، فاضل مصنف کے خیال میں اب کوئی مجتھد ایسا نھیں ھوسکتا جو مغربی علوم اور روایتی علوم سے یکساں واقفیت رکھتا ھو، لھٰذا ان کی خواھش ھے کہ ڈاکٹر منظور احمد [ریکٹر اسلامی یونیورسٹی] جاوید اقبال اور مفتی منیب الرحمن و تقی عثمانی مل جل کر اجتھاد کرلیں، اس کے سوا کوئی چارہ نھیں، جھالت پر مبنی اس تصور کا کیا کیا جائے. ساحل]

حضرت اقبالؒ فکر اسلامی کی خامیوں کے لیے کوئی منہاج فراہم نہیں کرتے:

سرسید احمد خان کم از کم حضرت اقبالؒ سے ایک قدم آگے تھے:

حضرت اقبالؒ کی فکر کا بنیادی نقص یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی فکر کی بنیادی خامیوں کی نشاندہی تو کرلی، لیکن ان خامیوں کو دور کرنے کے لئے کوئی نیا پیراڈائم مہیا نہیں کرسکے۔مذہب کو ذاتی تجربہ سے اخذ کرنے کی بات درست لیکن اس عمل کا طریق کار بالآخر پھر اسی پیراڈائم سے مستعار ہے جو اس سے پہلے فکر اسلامی اختیار کرتی رہی ہے۔حضرت اقبالؒ سے ایک قدم آگے تو سرسید نے بڑھا دیا تھا کہ انھوں نے عصری سائنس کے پیراڈائم کو قبول کرنے کا مشورہ دیا اور اسلامی ما

بعدالطبعیات کودوحصوں میں تقسیم کردیا تھا۔ایک خداپرایمان ہے۔جوانسان کاارادی فعل ہے۔دوسرے سائنسی حقائق جو انیسویں صدی کی سائنسی فکر کے تابع ہیں۔اگروہ اس کی کسوٹی پر پورے اتریں تو درست، ورنہ ان کی سائنس کی روشنی میں تعبیر کرنی پڑے گی۔سرسید کی یہ فکرا گرچہ صحیح نہیں تھی،اس لئے کہ انھوں نے بھی اس بات کونظرانداز کردیا تھا کہ قران یاالہامی کلام میں،تاریخ، واقعات، یاغیرمرئی تصورات مقصود بالذات نہیں ہوتے بلکہ کسی دلیل کے لوازمات کی حیثیت سے استعمال کئے جاتے ہیں۔ان کا منشاءاس شئے کے علمی مرتبہ پرحکم لگانا نہیں ہوتا، بلکہ وہ کلام کے ایک حصہ کے طور پراستعمال ہوتے ہیں۔سرسید کا پیراڈائم ایک وقتی ضرورت کو پورا کرتا تھا۔آج خودسائنس نے اپنے پرانے دعووں میں بڑی حدتک کمی کردی ہےاوراب وہ حقیقت کوکلی طور پرسمجھ جانے کادعوی نہیں کرتی۔اورنہ اس بات کا مطالبہ کرتی ہے کہ جوبات سائنسی طریقے سے معلوم نہیں ہوسکتی وہ حقیقت یاامرواقعہ نہیں ہے۔سائنس زیادہ سے زیادہ ایسے مسائل کے متعلق اپنی بے بضاعتی کااظہارکرتی ہے، یاان کوشاعری افسانے، مابعدالطبعیاتی اورغیرمرئی تصورات،صنمیات اوراساطیر کی طرح دوسرے منطقی دائروں کے سپرد کردیتی ہے، جوان تصورات کی تنقیح اوران پرحکم لگانے کے لئے، نئے اصول یاطریقے وضع کرسکتے ہوں۔[صاحب مضمون سرسید کو حضرت اقبالؒ سے ایک قدم آگے اس لیے کھتے ھیں که سرسید نے جرأت کا مظاھرہ کر کے قرآن کو کلام اللہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا اور روایتی اجتھاد کی بنیاد منھدم کردی. سرسید کا منھاج ایک وقتی ضرورت کو پورا کرتا ھے. اس جملے سے مراد یه ھے که انگریزوں کی وفاداری حاشیه برداری اور وفا شعاری کی وقتی ضرورت سرسید نے جس خوبصورتی سے پوری کیا وہ کوئی اور نھیں کرسکتا تھا، ساحل]

فکرحضرت اقبالؒ کے تشکیلی وتکمیلی عناصر:

حضرت اقبالؒ کی استخراجی منطق پرتنقید کا یہ وہ اگلا قدم ہے جوحضرت اقبالؒ کے ان متذکرہ بالاتین بنیادی نکات کا منطقی نتیجہ ہے۔یہ وہ دوررس نظر ہے جس کی ایک دھندلی تصویر حضرت اقبالؒ دیکھ سکتے ہیں لیکن جس کی وضاحت اس فلسفہ جدید کے بغیر ممکن نہیں تھی، جودوسری جنگ عظیم کے بعد پیدا ہوا۔اب تک، اسلامی فکرتشریح اورتعبیرہی میں الجھی رہی ہے اورتخلیقی فکر سے غافل رہی۔جو[constructs]اس نے مختلف تاریخی ادوار میں وضع کئے ہیں وہ کسی حدتک کسی خاص زمانہ کی ضرورتوں کو پورا کرتے رہے۔لیکن اب وہ اس قابل نہیں رہے کہ موجودہ زمانہ کی فکری یاعملی ضرورتوں کو پورا کرسکیں۔[صاحب مضمون یه بتانے سے قاصر ھیں که موجودہ زمانے کی فکری و عملی ضرورتیں کیا ھیں اور تخلیقی فکر اسلامی کیا ھے؟ اصلاً وہ جدید مغربی فلسفه کے منھاج میں اسلام کی تشکیل نو ڈھونڈنا چاھتے ھیں، جسے وہ فکری خلاقی، تخلیق کی درا کی سمجھتے ھیں یعنی اسلام الحق الکتاب اور ذات رسالت مآب کو ازسر نو جدید عھد کے تقاضوں کے مطابق تخلیق کیا جائے. عھد حاضر ان کے خیال میں تاریخ کا وہ منفرد زمانه ھے جھاں ھر زمانے کا خدا خود تخلیق ھوتا ھے اور ھر زمانے کا حق سچ خیر مختلف ھوتا ھے. ساحل] اب چندمقدمات حضرت اقبالؒ کے متعلق:اولاًہرمفکراورفکرکی طرح حضرت اقبالؒ کی فکربھی ان عوامل سے متاثر ہوئی ہے جوان کے چاروں طرف موجود تھے۔انھوں نے ایک محکوم معاشرہ میں آنکھیں کھولیں اورمغربی طرزتعلیم نے ان کوآزادی اورمحکومیت کے امتیاز سے آشنا کرایا۔وہ حساس دل رکھتے تھےاس لئے ہندوستان

کے رہنے والوں کی محکومیت ان کو متاثر کیے بغیر نہیں رہ سکی۔ ثانیاً ان کا ماحول بڑی حد تک مذہبی عوامل سے تشکیل پایا تھا اور اسی وجہ سے غیر مذہبی، اور سیکولر تعلیم ان کی محکم مذہبیت کو تبدیل نہ کر سکی۔ یہی وجہ ہے ان کی تمام فکر کا محور اسلامی اصولوں کی سچائی کا اس طرح دفاع کرنا تھا کہ وہ ان کے زمانہ کے ذہن کے لئے قابل قبول ہوں۔ ثالثاً مذہب اور اسلام کو جیسا کہ وہ سمجھتے تھے، وہ بھی اسی تاریخی تفہیم کا حصہ تھا جو انھوں نے اسلامی فکر کی تاریخ اور اسکے مبدا، یعنی قرآن و سنت سے حاصل کیا تھا۔ ان کی یہ تفہیم ان کی نظر میں اصلی اور صحیح تفہیم تھی اور اس کے علاوہ وہ دوسری تعبیروں اور تشریحات کو غلط سمجھتے تھے۔

رابعاً اپنی رسمی اور غیر رسمی تعلیم کے دوران جو افکار اور خیالات اطراف میں موجود تھے اس کا اثر انھوں نے اس حد تک قبول کیا، کہ اپنی فکر کی تشکیل میں انھوں نے ہر ایسے فلسفے اور فکر سے خوشہ چینی کی جو ان کی نظر میں ان کے موقف کی تائید کرتی ہو۔ اگر چہ بعض اوقات اس عمل میں ایسی باتیں بھی ان کی فکر میں شامل ہو گئیں جو آپس میں متضاد تھیں۔ حضرت اقبالؒ کے بارے میں ان مقدمات کو بھی آپ حتمی نہ کہنا چاہیں تو مجھے کوئی عذر نہیں۔ [فاضل مصنف کو صدمه هے که حضرت اقبالؒ اسلامی تاریخ تهذیب سے ماوراء نه هوسکے اور ان کا فهم تاریخی اسلام کی حد بندی سے ماوراء نه هوسکا لهذا ان کا فکر معروضی نه رها بلکه موضوعی هو گیا اور وه خواه مخواه اسلام کے نظریات، معتقدات، تعبیرات و تشریحات کو درست اور اس کے مقابل معتقدات و نظریات کو غلط سمجهتے رهے، ساحل]

حضرت اقبالؒ کے فلسفیانہ خیالات کی تشکیل کیمبرج میں ہوئی:

حضرت اقبالؒ کے فلسفیانہ مقالے کے نگراں فلسفی میکٹیسگرٹ تھے:

حضرت اقبالؒ پر کیمبرج کے تین فلسفیوں کے اثرات:

حضرت اقبالؒ نے ۱۸۹۹ء میں پنجاب یونیورسٹی سے فلسفہ میں ایم۔اے کیا لیکن یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ ان کے فلسفیانہ خیالات کی اصل تشکیل ان کے کیمبرج کے قیام کے دوران ہوئی جہاں وہ کم و بیش تین سال رہے۔ ۱۹۰۵ء میں وہ عازم یورپ ہوئے اور اگر چہ انھوں نے اپنی پی۔ ایچ۔ڈی کی ڈگری میونخ یونیورسٹی سے حاصل کی جو جرمن یونیورسٹیوں کی پہلی ڈگری ہوتی ہے، لیکن ان کے خیالات پر اصل چھاپ کیمبرج کے ان استادوں کی ہے جن سے حضرت اقبالؒ نے فیض اٹھایا۔ ان اساتذہ میں تین بڑے اہم یعنی جیمس وارڈ [۱۸۴۳۔۱۹۲۵، James Ward]، ولیم ریچی سورلے [۱۸۵۵ء۔۱۹۳۵ء William Ritchi Sorly] اور جان مکٹیگرٹ [۱۸۶۶۔۱۹۲۵ John Ellis Mctaggart] یہ تینوں حضرات کیمبرج میں فلسفہ کے پروفیسر تھے اور تینوں ایک نہ ایک قسم کے آئیڈلسٹ فلسفہ کے پرچارک تھے۔ [حضرت اقبالؒ کے مکاتیب و مضامین اس نقطه نظر کی تائید کرتے هیں مغربی فلسفے کی تشکیل قیام یورپ کا نتیجه تهی، حضرت اقبالؒ کا پی ایچ ڈی کا مقاله بهی فلسفے سے متعلق تها اور بی اے کے مقالے کی بهتر صورت گری تها، ساحل]

ہیگل کا فلسفہ جرمنی میں مسترد ہو چکا تھا:

حضرت اقبالؒ کے اساتذہ ہیگل سے متاثر تھے:

انیسویں صدی کی آخری چوتھائی میں انگلستان میں ہیگل کے فلسفہ کو ایک نئی زندگی ملی جبکہ جرمنی میں اس کا

کر یا کرم ہو چکا تھا۔ اس نئی زندگی میں مذہبی محرک کو بڑا دخل ہے۔ اسٹرلنگ [J.H. Stirling ۱۸۶۵] کا کہنا تھا کہ ہیگل کے فلسفہ کا واحد مقصد خدا پر، روح کے لافانی ہونے پر اور ارادہ کی آزادی پر یا مجملاً، عیسائیت پر ایک الہامی مذہب کی حیثیت سے ایمان کا احیاء ہے۔ انگلستان میں اس وقت مطلق تصوریت کا بول بالا تھا۔ ہیگل [۱۸۳۱-۱۷۷۰] کے فلسفہ سے متاثر ہو کر بریڈلے نے [۱۹۲۴-۱۸۴۸ء] جو آکسفورڈ یونیورسٹی میں ۱۸۷۰ء میں فیلو منتخب ہو گیا تھا، اس فلسفہ کو پروان چڑھایا اور اس کی مختلف صورتیں کیمبرج میں وارڈ، سورلے اور مکٹیگرٹ کے فلسفوں میں یونیورسٹی کی فضا پر چھائی ہوئی تھیں۔ اگرچہ جس وقت حضرت اقبالؒ کیمبرج پہنچے تھے اس فلسفہ سے بے اطمینانی شروع ہو چکی تھی اور جی ای مور [۱۹۵۸-۱۸۷۳ء] کا معرکۃ الآرا مضمون، جس نے آنے والی فلسفیانہ فکر کا رخ موڑا [Refutation of Idealism] یعنی تصوریت کا رد ۱۹۰۳ء میں منظر عام پر آ چکا تھا۔ [حضرت اقبالؒ ان مباحث سے واقف نہ تھے. وہ ہیگل کو ایک عظیم فلسفی اور اس کے نظریات کو عظیم تر سمجھتے رہے اور اس کے افکار سے خوشہ چینی پر خطبات کی بنیادیں استوار کیں وطن واپسی کے بعد وہ فلسفے کے مطالعے سے قطعاً لاتعلق ہو گئے تھے، لہٰذا انہیں ہیگل کے بعد نئے فلسفے سے واقفیت نہ تھی، لہٰذا خطبات میں تمام حوالے قدیم فلسفیوں کے ملتے ہیں ہزرل، ہائیڈیگر، جی ای مور، ونگسٹائن کا ذکر بھی نہیں ملتا. کم از کم ان کا حوالہ دے کر انہیں مسترد کیا جاسکتا تھا لیکن ان کے ذکر کے بغیر فلسفیانہ مباحث سے مصنف کی لاعلمی ظاہر ہوتی ہے. ساحل]

کیا حضرت اقبالؒ کے خطبات وارڈ کے خطبات کا سرقہ ہیں یا چربہ؟

حضرت اقبالؒ جس فلسفہ، یا جن فلسفیانہ افکار سے بنیادی طور پر متاثر ہوئے وہ وارڈ، سورلے، اور مکٹیگرٹ کی تھیں اور یہی ان کے وہ اساتذہ تھے جن کے اسباق اور سیمینار میں حضرت اقبالؒ نے شرکت کی۔

وارڈ کی فلسفیانہ فکر، ایک قسم کی مذہبی تصوریت تھی، تصوریت کے فلسفہ کو خدا پر ایمان کے ذریعہ کی حیثیت سے سب سے بہتر سمجھا جاتا تھا اور مذہبی مقاصد کی توثیق کے لئے استعمال کیا جاتا تھا۔ ہکسلے اور اسپنسر کے فلسفوں کو، اس کے برخلاف مذہب اور خدا پرستی کے خلاف سمجھا جاتا تھا۔ وارڈ نے اپنے گفرڈ لیکچروں میں [Gifford Lectures] جو اس نے ابرڈین یونیورسٹی میں ۱۸۹۶-۱۸۹۸ء میں دیے تھے اپنے خیالات کا آغاز ہکسلے اور اسپنسر کی سائنسی فکر کے خلاف تنقید سے کیا ہے۔ آئندہ سالوں ۱۹۰۷ء-۱۹۱۰ء میں ان لیکچروں [The Realm of Ends] میں خدا پرستی، اور مقصدیت کے لیے مثبت دلائل دیئے گئے ہیں۔ ان میں لائبنز کی طرح سے ایک قسم کی روحانی کثرتیت کا فلسفہ پیش کیا گیا ہے۔ یعنی یہ کہ کائنات روحانی اکائیوں [اناؤں، خودی، ذوات] پر مشتمل ہے اگرچہ لائبنز کے برعکس یہ ذوات آپس میں علت کے رشتوں میں جڑی ہیں۔ لائبنز کا کہنا تھا کہ یہ ذوات [mondads] دریچے نہیں رکھتیں اس لئے ایک دوسرے کو متاثر کئے بغیر آزاد زندگی گزارتی ہیں۔ وارڈ کی اسپنسر، اور ہکسلے پر تنقید بھی ایک زوال پذیر فکر کی تنقید تھی اور اس کا مثبت فلسفیانہ نقطہ نظر بھی ایک ایسے روحانی فلسفہ کا موید تھا جو اپنی زندگی کی آخری سانسیں پوری کر رہا تھا۔ [حضرت اقبالؒ کے یہاں کائنات کی روحانی اکائیوں کا یہی فلسفہ جو وارڈ کا چربہ ہے، خطبات سے شاعری تک پورے منظر پر محیط نظر آتا ہے، ساحل]

وارڈ، اسٹاؤٹ میکڈوگل اور حضرت اقبالؒ: مماثلث یا چربہ؟

وارڈ کے فلسفہ کا گہرا تعلق ذہن کے تجزیہ اور اس نفسیاتی فکر سے ہے جو اس نے اتلافی نفسیات کے خلاف پیش کی۔ اس کے نفسیاتی فلسفہ کا کہنا ہے کہ انسانی ذہن کو تین قسم کے تجربات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، وقوفی [congnitive] تاثری [affective] اور ارادی [Conative]۔ اسی قسم کا نظریہ جی۔ ایف اسٹاوٹ [G.F. Stout] اور ولیم میکڈوگل [Willim McDougal] نے بھی پیش کیا تھا۔ وارڈ کا کہنا تھا کہ ان تینوں تجربات کا ایک فاعل ہوتا ہے۔[ذات، خودی، انا] جو انفعالی، یا فعال طریقہ سے ان تجربات کے موضوعات سے متعلق ہوتا ہے یا کسی اور قسم کا جذبہ اسکے اندر پیدا ہوتا ہے۔ جذبہ کے پیدا ہونے سے اس کے تجربہ میں تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ ارادی تجربہ میں فاعل یا ذات فعال ہوتی ہے جس کے ذریعے جسمانی افعال سرزد ہوتے ہیں۔ ہمارے احساسات کسی راست تجربہ کا نتیجہ نہیں ہوتے بلکہ خیالات پر تاثرات کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس طرح وقوف، احساس کو پیدا کرتا ہے اور احساسات ارادہ کو، اور انسانی ذہن کے تین پہلوؤں کی زنجیر اس طرح مکمل ہوجاتی ہے۔ حضرت اقبالؒ نے بھی اس نطقہ نظر کو اس طرح بیان کیا ہے کہ کوئی وقوف احساسات سے خالی نہیں ہوتا اور نہ احساسات وقوف کے بغیر پیدا ہوسکتے ہیں۔[خطبات میں یہ تمام مباحث تین مغربی مفکرین کے افکار کی خوشہ چینی ہے. حضرت اقبالؒ کی تخلیق نہیں، وہ اس عہد کے فرسودہ مغربی فلسفے میں اسلام کی پناہ گاہ ڈھونڈ رہے تھے، ایک ایسی پناہ گاہ جو وقت کے ساتھ بدل جاتی ہے، اسلام بدلتی ہوئی پناہ گاہوں میں اپنے لیے راستے ڈھونڈ لے اس کی بقاء اور ارتقاء کا اب واحد راستہ یہی ہے جو حضرت اقبالؒ نے خطبات میں تجویز کیا اور جاوید حضرت اقبالؒ، ڈاکٹر منظور احمد، وحید الدین خان سے لے کر جاوید غامدی قرضاوی اور تقی عثمانی تک یہ راستہ مختلف طریقوں سے ظہور کر رہا ہے، ساحل]

خطبات حضرت اقبالؒ پر ولیم ریچی سورلے کے اثرات:

سورلے نے بھی نیو کانٹین [neo-Kantian] تصوریت کا فلسفہ پیش کیا جو بڑی حد تک ولہلم ونڈ لینڈ سے ملتا جلتا ہے۔ سورلے نے بھی وارڈ کی طرح ابتداء فطری فلسفہ کے خلاف تنقید سے کی اور فطرتیت کی جگہ کائنات کا روحانی تصور پیش کیا اور اس کے فلسفیانہ خیالات اس کی کتاب Moral Values and the Idea of God جو کیمبرج میں ۱۹۱۸ء میں چھپی، پائے جاتے ہیں۔ اس کے فلسفہ کا بنیادی نقطہ یہ تھا کہ قبل تجربی مابعد الطبعیات سے اخلاقی احکام اخذ کرنے کی بجائے اخلاقی تجربہ سے ابتدا کرنی چاہیے۔ یہ اخلاقی تجربہ اصل مابعد الطبعیات کی طرف ہماری رہنمائی کرے گا اور اسی پر ہم کو اپنی مابعد الطبعیات کی بنیاد رکھنی چاہیے۔ انسان کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اقدار کا حامل ہے۔ سورلے وحدت اور کثرت کے درمیان راستہ نکالتا ہے اور ایک ایسے فلسفہ کو پیش کرتا ہے جس کو اخلاقی الٰہیات کہہ سکتے ہیں۔ ایک متشخص خدا جو کائنات اور اس کے علت و معلول کے سلسلوں کا خالق ہے وہی اقدار کا اصل منبع اور ان کا حامل ہے۔ ساری اقدار کا انشراح اور صدور اس کی ذات سے ہوتا ہے اور یہ خدا کا ہی کام ہے کہ وہ حقائق اور قدر میں رشتہ قائم کرتا ہے اور وہی انسان کو آزاد خودی یا ذات کی حیثیت عطا کرتا ہے۔[خطبات میں اس فلسفے کا چربہ مل جاتا ہے، ساحل]

ساحل دسمبر ۲۰۰۶ء

خطبات حضرت اقبالؒ پر میکٹیگرٹ اور ہیگل کے اثرات:

مکٹیگرٹ کا فلسفہ ہیگل کے فلسفہ سے متاثر ہے۔ اس کے نزدیک بھی حقیقت اعلیٰ روحانی ہے اور وہ آزاد اذہان [ذات، انا، خودی] اور ان کے تصورات پر مشتمل ہے۔ یہ تصور، حقیقت سے، زمان، مکان اور اشیاء کو باہر کر دیتا ہے۔ جو اشیاء ہمیں نظر آتی ہیں درحقیقت ذہن ہیں [خودی، انا] یا خودی اور ذہن کے مشمولات۔ اشیاء کی صورت ان کا نظر آنا، ہمارے ادراک کا نقص ہے۔ اگرچہ زمان غیر حقیقی ہے، لیکن یہ بھی کہنا بجا ہے کہ انفرادی ذوات دائمی ہیں اور وہ مختلف اجسام میں ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔ گویا ایک طرح کا تناسخ کا عمل جاری رہتا ہے ذوات آپس میں عشق کے ذریعہ وابستہ ہیں۔ خدا کوئی علیحدہ ذات نہیں ہے بلکہ ایک طرح وہ ایک انفرادی ذات ہی ہے۔ وہ اگرچہ ذات کے دائمی ہونے اور اس حسی دنیا سے قبل ان کے موجود ہونے کا قائل ہے لیکن ایک قادر مطلق ذاتی خدا کے وجود سے انکاری ہے۔ زمان اور وقت کا وجود بھی حقیقی نہیں ہے۔ اور ذوات بالآخر وقت کی قید سے ماورا محبت اور غیر زمانی حالت میں برقرار رہیں گی۔ [حضرت اقبالؒ کے خطبات میں یہ تمام افکار نہ صرف خلط ملط ہیں بلکہ خودی، عشق، ذات، انا وغیرہ کا آمیختہ فلسفے اور شاعری میں گندھا ہوا ہے، ابن عربیؒ کے فلسفہ وحدت الوجود کو الحاد زندقہ کفر قرار دینے والے حضرت اقبالؒ الجیلی پر اپنے پہلے مقالے سے لے کر خطبات تک ابن عربیؒ کے طلسم محبت سے باہر نہ آسکے، ساحل]

خطبات پر تین مغربی استاد کا سایہ:

حضرت اقبالؒ کے ان تینوں اساتذہ کے فلسفیانہ افکار کا مختلف تذکرہ جو زبان کی مشکلات کی وجہ سے ممکن ہے کچھ مبہم اور جزئی ہو، ہم نے اس لیے کیا کہ اس میں حضرت اقبالؒ کی فکر کا تار و پود ملتا ہے۔ ان افکار کی قدر مشترک جس نے حضرت اقبالؒ کو متاثر کیا یہ ہیں:

[۱] یہ کائنات کا روحانی تصور پیش کرتے ہیں۔

[۲] یہ انسانی ذوات کو حقیقت کا جز سمجھتے ہیں اور [مکٹیگرٹ کے علاوہ] ان کو فعال اور آزاد جانتے ہیں۔

[۳] یہ ذوات کی آپس میں اثر پذیری کے قائل ہیں [لائبنز کے برعکس]۔

[۴] یہ خدا کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں اور ان کے فلسفوں میں اس کی گنجائش ہے کہ خدا کی حقیقت اور ذوات میں مماثلت اور قدر مشترک پائی جائے۔

[۵] ذوات چونکہ فعال، یا ظاہر ہوتی رہتی ہیں، اس لئے وہ [مکٹیگرٹ کے علاوہ] آزاد ہیں۔

[۶] حقیقت منجمد نہیں ہے، بلکہ ذوات کی وجہ سے اس میں حرکت ہے۔

[۷] یہ فکر مذہبی اعتقادات کے لئے موجب تقویت ہے اور فطرتیت کی مخالف۔

[۸] یہ فکر مابعد الطبعیات سے شروع نہیں ہوتی۔ بلکہ انسانی تجربات سے ابتدا کرتی ہے اور مابعد الطبعیات کو ان تجربات کی بنیاد پر اخذ کرتی ہے۔

حضرت اقبالؒ نے بیسویں صدی کی پہلی دہائی کی انگلستانی فلسفیانہ فکر کو اسلامی لباس پہنا دیا:

کیمبرج کا فلسفیانہ پس منظر ان عصری تقاضوں کو پورا کرتا تھا جن کا سامنا امت مسلمہ کو عموماً اور ہندوستانی

مسلمانوں کو خصوصاً تھا۔ حضرت اقبالؒ کو اس تقریباً تیار شدہ ڈھانچہ کے کچھ پیچ وخم اس لئے دور کرنے تھے کہ اسلامی فکر سے ان کا تضاد نہ ہو اور اگر ہو بھی [جیسا کہ بعض متصوفانہ فکر والوں نے سمجھا] تو اس کو اسلام کی تشریح اور تعبیر، یا اجتہاد سے دور کیا جاسکے۔[حضرت اقبالؒ نے کیمبرج کے استاذہ کرام کے متروک فلسفے سے اسلام کے دفاع اور مغرب و اسلام کی مطابقت تلاش کرنے کی کوشش کی تاکہ مغرب اور جدید تعلیم یافتہ طبقے کو خطاب کیا جاسکے، لیکن افسوس یہ کہ حضرت اقبالؒ کے خطبات سے مغرب میں ایک بھی کافر مسلمان نہ ہوا. خطبات کو مغرب میں ایک رد شدہ کتاب کے طور پر قبول کیا جاتا ھے اور فکر اسلامی کی تشکیل میں اس کتاب کے مباحث مسترد شدہ سمجھے جاتے ھیں. عالم اسلام میں یہ مباحث ایسے اجنبی ھیں کہ ان کی تفہیم بھی محال ھے، مغربی مصنفین کی کتابوں میں بھی اس کا حوالہ خال خال ھی ملتا ھے، ساحل]

حضرت اقبالؒ نے مسترد انگلستانی فلسفیانہ فکر کو اسلامی لباس پہنا دیا:

اسلامی فکر میں تصوریتی فلسفہ ابتداء سے ہی مذہب کا موید سمجھا جاتا رہا ہے۔ اس میں کچھ عمل دخل دوسرے مذاہب کی فکر کو بھی تھا، روحانی ماورائی دنیا، تناسخ، یا حیات بعدالموت یہ سب فطرتیت کے فلسفہ سے متصادم معلوم ہوتے ہیں۔ اس لیے افلاطون، اسپنوزا، لائبنیز اور بہت سے دوسروں نے اسی تصوریت کو ترجیح دی ہے۔ ڈیکارٹ بھی جس نے اس تصوریتی فلسفہ سے انسانی جسم اور مادہ کو نکال کر سائنس کا موضوع بنا دیا اس بات کو مانے بغیر نہیں رہ سکا کہ جسم اور مادہ کے علاوہ بھی ایک حقیقت ہے جسے روح یا ذہن کہتے ہیں۔ فکری تاریخ کا یہی دباؤ تھا جس کی وجہ سے حضرت اقبالؒ نے بلا کسی پس و پیش بیسویں صدی کی پہلی دہائی کی انگلستانی فلسفیانہ فکر کو اسلامی لباس پہنا دیا اور یہ بات غلط بھی نہیں تھی۔ اس سے مسلمانوں کی محکوم فکر میں تحریک پیدا ہوئی جس کے مثبت اثرات انسانی زندگی پر پڑے۔[حضرت اقبالؒ مغربی فلسفے اور علوم اسلامیہ پر کامل عبور نہیں رکھتے تھے، اسی لیے وہ ڈیکارٹ اور غزالی میں زبردست مشابہت تلاش کرتے ھیں اور غزالی کو ڈیکارٹ کا پیش رو قرار دے کر اس بودے اور نہایت غلط مفروضے پر اسلام کو جدید مغربی فلسفے کا خالق قرار دیتے ھیں. حضرت اقبالؒ کا یہ مؤقف علمی طور پر نہایت کم زور اور ناقابل قبول ھے، ساحل]

حضرت اقبالؒ، ہیگل اور دیگر فلسفیوں کے مسترد شدہ فلسفے سے اپنے خطبات کا خمیر اٹھا رہے تھے؟

ایک بات یہاں البتہ تعجب کی ہے اور وہ یہ کہ حضرت اقبالؒ جس زمانہ میں کیمبرج میں تھے، کم و بیش اسی وقت، اسی تصوریتی فلسفہ کے خلاف ایک نئی فکر کی ابتداء ہو چکی تھی، جس نے آگے چل کر فلسفہ کا رخ بالکل دوسری طرف موڑ دیا۔ ۱۹۰۳ء میں مور [G.E Moore 1873-1985] نے اپنا مشہور مضمون ''تصوریت کا رد'' [The Refutation of Idealism] شائع کر دیا تھا۔ اور جیسا کہ انگلستان کی جامعات کا دستور ہے، یہ مضمون اور اس کے اثرات کیمبرج میں فلسفہ کی سیمیناروں کا موضوع بحث رہے خاص کر اس صورت میں جب کہ مور اور رسل دونوں ابتداء میں کیمبرج کے نیو ہیگیلین [New Hegelion] فلسفہ کے زیر اثر تھے۔ ۱۹۰۳ء سے ۱۹۰۷ء تک کیمبرج میں فلسفہ بڑی گرما گرم بحثوں کا موضوع رہا۔ تا آنکہ ۱۹۱۰ء میں مور کے دوسرے مضامین بھی چھپ گئے اور برٹرنڈ رسل نے بھی اس سے متاثر ہو کر نیو ہیگلین

فلسفہ کو خیر باد کہہ دیا۔[حضرت اقبالؒ کے خطوط، تقاریر اور شاعری میں ان مباحث پر گھری خامشی ملتی ھے. مغرب میں فلسفه کئی مراحل سے گزر گیا تھا، مابعد الطبیعیاتی سوالات رد ھو رھے تھے، حضرت اقبالؒ اس سے لاعلم رھے، ساحل]

حضرت اقبالؒ کے خطبات مغرب کے مسترد شدہ فلسفے پر اسلام کی تشکیل کا دعویٰ کرتے ہیں:

کیا حضرت اقبالؒ اپنے عہد کے جدید فلسفہ مغرب سے ناواقف تھے؟

خطبات میں ہزرل، ہائیڈیگر اور ونگسٹنٹائن کا ایک حوالہ بھی نہیں ملتا:

مجھے یقین ہے کہ حضرت اقبالؒ ان بحثوں سے واقف ہوں گے۔ لیکن ممکن ہے ان کا خیال ہو کہ نیا فلسفہ جو تصوریت کے خلاف ردعمل کے طور پر پیدا ہو رہا ہے۔ مذہب کو تقویت نہیں پہنچاتا بلکہ انسان کو لادینی کی طرف مائل کرتا ہے اور چونکہ حضرت اقبالؒ ہر قیمت پر اپنے عقائد کا دفاع کرنا چاہتے تھے، اس لئے ان کا فطری انتخاب مور اور رسل کے مقابلہ میں سورلے، وارڈ اور مکٹیگرٹ کے فلسفیانہ افکار رہے اور ان ہی کی روشنی میں انھوں نے ۱۹۲۹ء کے لگ بھگ اپنے خیالات کو ''اسلامی فکر کی تشکیل جدید''[Reconstruction of Religious Thaught in Islam] میں پیش کیا۔ انگلستان سے واپسی پر حضرت اقبالؒ فلسفہ سے پیشہ ورانہ طور پر متعلق نہیں رہے ورنہ اس میدان میں انگلستان میں جو پیش رفت ہوئی اور جس طرح ایک نئی فلسفیانہ فکر نے پرانی فکر کی جگہ لے لی حضرت اقبالؒ ان سے ضرور آشنا ہوتے اور اپنے لیکچروں میں ان اعتراضات کا جواب دیتے جنھوں نے تصوریت کی بنیادوں کو متزلزل کر دیا تھا یا اپنے بعض خیالات میں کسی حد تک تبدیلی پیدا کر لیتے۔[یہ نقطۂ نظر درست ھے مکاتیب حضرت اقبالؒ میں حضرت اقبالؒ اعتراف کرتے ھیں که وه مدت ھوئی فلسفے سے لاتعلق ھیں اور ان مباحث کا جواب نھیں دے سکتے. ۱۹۳۷ء میں وه اعتراف کرتے ھیں که انھیں تصوف اور اسلامی فلسفے کے مباحث سے کوئی دلچسپی نھیں رھی. ۱۹۲۳ء میں جب وه خطبات لکھ رھے تھے تب بھی وه جدید فلسفیانه مباحث کے تازه افکار سے قطعاً لاعلم تھے اور ۱۹۰۷ء کے فلسفے کی دنیا کے اسیر تھے، ساحل]

جس دوران، انگلستان سے واپسی پر حضرت اقبالؒ اپنے فلسفیانہ خیالات کی ترکیب اور تشکیل میں مصروف تھے، وہ دور وہی تھا جب فلسفہ کی دنیا ایک زبردست شکست و ریخت سے دوچار تھی اور ماضی کے برخلاف افکار کی دنیا میں اس عمل کی رفتار بہت تیز ہوگئی تھی۔ وٹگنسٹائن نے کیمبرج میں مور، اور رسل کے ساتھ اپنے مقالہ پر کام شروع کر دیا تھا۔ جو بالآخر ۱۹۲۱ء میں پہلی مرتبہ جرمن زبان میں شائع ہوا، اور ۱۹۲۵ء میں اس کا ترجمہ انگریزی میں۔ لیکن اس کتاب کے شائع ہونے سے پہلے ہی کیمبرج ان نوجوان فلسفیوں کا گڑھ بن گیا تھا جو ہیگیلین فلسفہ کے حلاف مور، اور رسل کی سرکردگی میں نبرد آزما تھے پہلی جنگ عظیم سے دوسری جنگ عظیم تک خیالات کی دنیا میں ہلچل مچ رہی اور بالاخر جو خیالات سامنے آئے وہ اگرچہ آپس میں مختلف النوع تھے لیکن ان سب کی قدر مشترک فلسفہ کی اس رومانٹک اور کلاسیکل اسپرٹ کے خلاف تھی، جو حقیقت اعلیٰ، یا ایک ایسی مابعد الطبعیات کی تلاش میں تھا، جو سر حقیقت کو وا کر سکے۔[حضرت اقبالؒ کے یھاں ھائیڈیگر کے استاد ھزرل، ھائیڈیگر اور وینگسٹائن کا کوئی حواله نھیں ملتا ان کے خطوط کے مجموعے میں مغربی فلسفے کے تازه یا قدیم مباحث پر کوئی عبارت نھیں ملتی. برنی کے مرتبه

چار کلیات مغربی فکر و فلسفے کے تغیرات ارتقاء وغیرہ کے بارے میں خاموش ھیں. یہ حضرت اقبالؒ کی بھت بڑی کم زوری ھے. کہ وہ ۱۹۰۷ء کے مغربی فلسفے کے مسترد افکار و دلائل کی بنیاد پر ۱۹۲۳ء میں خطبات مرتب کرتے ھیں، فلسفے کی دنیا میں تبدیلیاں آتی رھتی ھیں اور ۱۹۰۷ء سے لے کر ۱۹۲۳ء تک بنیادی تغیرات دنیائے فلسفہ میں برپاء ھوچکے تھے لیکن حضرت اقبالؒ ان انقلابات سے لاعلم تھے اور ۱۹۰۷ء کے فلسفیانہ مباحث کو ھی حتمی سمجھے ھوئے تھے، ساحل]

وٹگنسٹائن: مابعدالطبعیات کو مقاصد فکر سے خارج کر دیا:

وٹگنسٹائن کی پہلی کتاب Tractatus اور دوسری کتاب Philosophicall Investigations میں اگرچہ زمین وآسمان کا فرق ہے، لیکن یہ قدر پھر بھی مشترک ہے کہ دونوں کتابیں، فلسفہ کے اختتام کا دعوی کرتی ہیں۔ اور کم و بیش یہ کہتی نظر آتی ہیں کہ جو حقیقت الفاظ کے احاطہ میں نہیں آسکتی، وہ یا تو مفروضہ ہے یا ان معاملات میں خموشی بہتر ہے۔ وہ تمام دعوے جو مابعدالطبعیات کیا کرتی تھی، اور جس کا کہنا تھا کہ حقائق کی کنہہ مابعدالطبعیات کے ذریعے ملتی ہے، مشتبہ قرار دیے گئے اور رفتہ رفتہ یہ بات بھی مشتبہ ٹھہری کہ حقیقت نام کی کوئی ایک شے موجود ہے۔ وٹگنسٹائن بے شک بیسویں صدی کے اہم ترین مفکروں میں سے ایک ہے۔ انگلستان میں خاص طور پر اور بعد میں یورپ وامریکہ میں اس کی فکر نے اپنے ہم عصر اور آنے والے فلسفہ کا رخ تصوریت، حقیقت یا روحانیت و مادیت کے روایتی تصورات سے ہٹ کر متعین کیا اور مابعد الطبعیات کو فکر کے مقاصد سے خارج کر دیا۔[اگرچہ وٹگنسٹائن کی پھلی کتاب ٹریکٹیس [Tractatus]کو بھی ایک مابعد الطبعیاتی نظام کا نقیب کھا جانے لگا]. حضرت اقبالؒ کو یہ بھی معلوم نہ تھا کہ جدید فلسفے سے مابعد الطبیعیاتی سوالات ختم ھو رھے ھیں، حقیقت مفروضہ قرار دے دی گئی تھی اور وہ دعویٰ بھی اختتام پذیر ھو رھا تھا کہ فلسفہ بنیادی سوالات کا جواب دے سکتا ھے، ساحل]

حضرت اقبالؒ ہائیڈیگر کے فکر و فلسفے سے بھی ناواقف تھے:

میری دانست میں، دور جدید کے فکری پس منظر میں وٹگنسٹائن کے ساتھ دوسرا بڑا نام ہائیڈیگر [Martin Heidegger ۱۸۸۹ء-۱۹۷۶] کا ہے۔ ہائیڈیگر کے فلسفہ کا تکنیکی تعارف تفصیل چاہتا ہے۔ اور اس کا موقع یہ نہیں ہے۔ لیکن چند باتیں اس کی فکر میں اہم ہیں، جو غالباً آج بھی حضرت اقبالؒ کے لئے مفید مطلب ہوتیں، ہائیڈیگر کا پہلا سوال تو فلسفہ کا یہی دائمی سوال تھا کہ وجود کیا ہے، یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب نہیں دیا گیا، اور آج بھی یہ سوال اسی لئے اہم ہے کہ یہ جواب کا مطالبہ کر رہا ہے۔ وٹگنسٹائن کے نزدیک تو یہ سوال ہی غلط ہے، اور اگر صحیح بھی ہے تو لفظی کھیلوں، کے کسی خاص کھیل اور اس کے قواعد سے متعلق ہے، لیکن ہائیڈیگر کے خیال میں اس سوال کا جواب صرف جرمن قوم، اور جرمن زبان اور کسی حد تک یونانی دے سکتے ہیں۔[حضرت اقبالؒ کے خطبات میں ھائیڈیگر اور اس کے استاد ھزرل کا کوئی حوالہ نھیں ملتا جب کہ حضرت اقبالؒ کے عھد میں برگساں اور ھیگل کا فلسفہ رد ھوچکا تھا. Phenomology، Existenailism کے فلسفے منظر پر چھا گئے تھے لیکن

حضرت اقبالؒ مغربی فلسفے کے جدید تلازمات سے ناواقف تھے. حیرت انگیز بات یہ ھے کہ خطبات حضرت اقبالؒ پر گزشتہ ستر برس میں کسی نے نقد کرنے کی جرأت نھیں کی اور حضرت اقبالؒ کو ایک عظیم فلسفی کے طور پر پیش کیا جاتا رہا. حتیٰ کہ ڈاکٹر شریعتی حضرت اقبالؒ کو کانٹ سے بڑا مفکر قرار دیتے ھیں جب کہ حضرت اقبالؒ کا فلسفہ میں درک صرف یہ تھا کہ وہ ۱۹۰۷ء تک کے جدید فلسفیانہ مباحث سے سرسری واقف تھے اس کے بعد تیس برسوں میں جدید مغربی فلسفے میں کیا انقلابات پیدا ہوئے حضرت اقبالؒ اس سے قطعاً لاعلم تھے، ساحل]

حضرت اقبالؒ واجتہاد: فلسفہ یونان کے زیر اثر تھے:

حضرت اقبالؒ اجتہاد کے ذریعے حیلے تلاش کرتے ہیں:

اجتہاد کا جو تصور حضرت اقبالؒ نے استعمال کیا، اس کا پس منظر وہی علم وفکر ہے جو فلسفہ یونان کے زیر اثر مسلمانوں میں پروان چڑھا۔ ان میں زبان بھی وہی استعمال کی گئی ہے، اور اجتہاد کی قسمیں بھی اسی طرح بیان کی گئیں ہیں، لیکن ان سب کا لب لباب یہی ہے کہ دیے ہوئے صغریٰ کبریٰ سے نتائج اخذ کرنا اور ان کو قیاساً دوسرے حالات پر منطبق کرنا قیاس، استخراج، تعقلات، الفاظ کے معنوں کا تعین سب اسی فکری نظام کا حصہ ہیں جو افلاطون اور ارسطو کے حوالہ سے مسلمانوں تک اور پھر جدید فلسفہ تک پہنچا۔ چونکہ یہ فکری نظام انسان کی معنی آفرینی کی قوت کو محدود کر دیتا ہے اس لئے اس کے تحت کیے ہوئے اجتہاد بھی انسانی مسائل کو حل نہیں کر سکتے۔ اس طرح ہر اجتہاد کا منشاء کسی طرح موجودہ حالات کے لیے حیلے تلاش کرنا بن جاتا ہے۔ حضرت اقبالؒ کے اجتہاد کے تذکرہ میں ہم نے بار بار یہ محسوس کیا ہے کہ وہ اس کو محض قیاس کے ہم معنی استعمال کرنا نہیں چاہتے تھے۔ لیکن ہمارے سروں پر ہماری تاریخ کا جو بوجھ ہے اور یونانی فکر کی جو گرفت ہے وہ سیدھا دیکھنے کی راہ میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔ تاریخ اور یونانی فکر کی اہمیت، اور ضرورت اپنی جگہ لیکن ایک غیر شعوری خوف جس میں ہمارا فکر مبتلا ہے وہ ہمیں آگے قدم بڑھانے سے روکتا ہے۔ [صاحب مضمون کے خیال میں اجتھاد اگر مغربی فلسفے کے منھاج سے ھو تو فائدہ مند ھوگا، دوسرے لفظوں میں مغرب کی مابعد الطبیعیات الٰھیات معتقدات کونیات کو من وعن تسلیم کرلیا جائے اور اسلام کے بجائے مغرب کو الحق اور اس کے منشور انسانی کو الکتاب تسلیم کرلیا جائے، کیونکہ حضرت اقبالؒ کے تصور حرکت بذریعہ اجتھاد محض مسائل کو حل کرنے کے لیے حیلہ آفرینی کا ذریعہ ھے. حقیقی مسائل موجود رھتے ھیں لھٰذا مغرب کو الحق سمجھ کر قبول کرلیا جائے، یہ باطل تصور ھے اور عھد حاضر کے جدیدیت پسندوں کا پسندیدہ مشغلہ. ساحل]

حضرت اقبالؒ سائنس اور مذہب کا مقصد یکساں سمجھتے ہیں:

یہاں سائنس اور حضرت اقبالؒ سے متعلق چند مسائل کی تشریح اور تنقیح کرنا ضروری ہے۔ ظاہر ہے کہ حضرت اقبالؒ اور سائنس کے ذکر میں ہم حضرت اقبالؒ کو ان معنوں میں سائنس دان متصور نہیں کر سکتے۔ اگر حضرت اقبالؒ نے سائنسی مضامین بیان کیے ہیں تو وہ کلام میں سائنسی علم کے ضمنی استعمال کی حیثیت سے ہیں۔ حضرت اقبالؒ ان معنوں میں بھی

سائنس داں نہیں ہیں کہ انھوں نے سائنس سے متعلق کچھ ایسے نظریات دیے ہوں جو واقعات اور حقائق کی گزشتہ نظریات کے مقابلہ میں بہتر توجیہہ کرتے ہوں۔ بلاشبہ حضرت اقبالؒ نے بعض ایسے نظریات سے بحث کی ہے اور کائنات کا ایک نیا نقطہ نظر بھی پیش کیا ہے لیکن یہ نقطہ نظر فلسفیانہ اور عقلی زیادہ ہے، اور معروف معنوں میں سائنسی کم۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلمان مفکرین میں قدماء کو چھوڑ کر شاید ہی کوئی مفکر ایسا گزرا ہو جس نے عصری سائنسی تصورات کا اتنا گہرائی سے مطالعہ کیا ہو اور ان کو اپنے کلام میں اس کثرت سے استعمال کیا ہو جتنا حضرت اقبالؒ نے کیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ انیسویں اور بیسویں صدی کے سائنسی ارتقاء سے نہ صرف یہ کہ بخوبی واقف تھے، بلکہ اس سے بڑی حد تک متاثر بھی تھے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ موجودہ سائنس زندگی کے ان حقائق کی طرف انسان کی رہنمائی کرتی ہے جس کو وہ وجداناً اور عقلاً صحیح سمجھتے تھے۔ دوسرے الفاظ میں حضرت اقبالؒ سائنس کی تعریف یہ کرتے ہیں کہ وہ سلسلہ اسباب وعلل کے تحت کائنات کی تشریح اور تعبیر کا نام ہے اور اس کے لئے انسان کا سائنسی تجربہ بنیادی مواد فراہم کرتا ہے۔ حضرت اقبالؒ سائنس کی تعریف ایک دوسری جگہ اس کے مواد کی مناسبت سے نہیں بلکہ اس طریق کار کی مناسبت سے کرتے ہیں جس کو ایک سائنس دان استعمال کرتا ہے۔ فرماتے ہیں:

حضرت اقبالؒ سائنس کے ذریعے حقیقت تک پہنچنے کا خواب دیکھتے ہیں:

''سچی بات یہ ہے کہ مذہبی اور سائنسی اعمال اگرچہ مختلف طریق کار استعمال کرتے ہیں لیکن اپنے مقصد میں یکساں ہیں۔ دونوں کا مقصد حقیقت غائی تک پہنچنا ہے۔ درحقیقت مذہب ان اسباب کی بنا پر جو میں نے اوپر بیان کیے ہیں سائنس سے زیادہ حقیقت اعلیٰ تک رسائی کے لئے بیتاب ہے''۔ البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ سائنس حقیقت کے ظاہری افعال تک رسائی حاصل کرتی ہے، جب کہ مذہب حقیقت کی درونی ماہیت تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ ایک معنی میں سائنسی اور مذہبی اعمال ایک دوسرے کے متوازی ہیں، دونوں کائنات کی تعبیریں ہیں۔ فرق یہ ہے کہ سائنسی اعمال میں انسانی انا کا مقام نظر خارجی ہے اور مذہبی اعمال میں انا داخلی نظر سے تجربات کے تمام پہلوؤں کو ایک دوسرے سے مربوط کر کے ایک کلی نظام کی تشکیل کرتی ہے۔ [سائنس کو حقیقت کی بازیافت کا طریقہ سمجھنا ایک غیر دانش مندانہ طرز عمل ہے، سائنس حقیقت، مابعد الطبیعیاتی سوالات سے کوئی تعلق نہیں رکھتی، لہٰذا اسے مذہب کی طرح روحانیت کے ادراک کا ذریعہ تصور کرنا بہت بڑی گمراہی ہے، ساحل]

علامہ حضرت اقبالؒ کے سائنسی نظریات کا خلاصہ:

حضرت اقبالؒ آگے چل کر خود سائنسی طریق کار کی تطہیر کے سلسلہ میں ہیوم [Hume] کے حوالے سے اسباب وعلل کے تصور پر تنقید کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ہیوم کا فلسفہ درحقیقت فلسفہ نہیں بلکہ تاریخ سائنس کا ایک باب ہے۔ جو تجرباتی سائنس کو نظریہ اسباب سے نجات دلاتا ہے۔ کائنات کے متعلق آئن اسٹائن کے ریاضیاتی نقطہ نظر نے تطہیر کے اس عمل کی جس کی ابتدا ہیوم نے کی تکمیل کردی اور تصور اسباب ہی کو نہیں بلکہ تصور قوت [force] کو بھی خیر باد کہہ دیا۔ اب حوادث کا ربط نہ ہم سلسلہ اسباب سے سمجھ سکتے ہیں اور نہ تصور قوت سے۔

سائنس کی اس عمومی تصویر سے جو خطباتِ حضرت اقبالؒ سے ترتیب دی گئی ہے سائنس کے متعلق مندرجہ ذیل باتیں سامنے آتی ہیں:

۱۔ سائنس کا موضوع حسی تجرباتی مواد ہے۔

۲۔ اس حسی تجرباتی مواد کو اسباب وعلل کے سلسلہ میں منسلک کرنا سائنس کا کام ہے۔

۳۔ سائنس، حقیقت کے ظاہری احوال سے بحث کرتی ہے اور اس کا طریقہ مطالعہ خارجی ہے۔

۴۔ سائنس کا ارتقاء اس کو کائنات کے اس محدود مطالعہ سے آگے بڑھا رہا ہے یہاں تک کہ سلسلہ اسباب وعلل اور حوادث کے مابین تعلق کی مفروضہ قوت، دونوں تصورات، سائنسی طریقہ کار سے خارج ہو رہے ہیں۔

۵۔ اس طرح سائنس بھی انسان کو اسی حقیقت کی طرف متوجہ کر رہی ہے جو انسان کے مذہبی تجربہ کا موضوع ہے۔

مندرجہ بالا پانچ نکات میں سے پہلے تین، آخری دو سے نہ صرف یہ کہ متعارض نظر آتے ہیں، بلکہ وہ غالبًا سائنسی عمل کا صحیح بیان بھی نہیں ہیں۔ حضرت اقبالؒ سائنس کے ذریعہ مذہب کی حقیقت اعلیٰ تک پہنچنے کا جواز سلسلہ اسباب و علل سے انکار اور آئن اسٹائن کے ریاضیاتی تصور کائنات میں تلاش کرتے ہیں۔

حضرت اقبالؒ سائنس اور مذہبی تجربات کی منطق کے امتیازات نظرانداز کرتے ہیں:

خدا کا وجود سائنس کا مسئلہ ہی نہیں ہے سائنس کے ہر مسئلے میں کذب کا امکان موجود ہے مذہب میں نہیں:

حضرت اقبالؒ سائنس سے اپنی والہانہ عقیدت اور سائنسی نتائج کو اپنے موقف کی حمایت میں بطور ثبوت استعمال کرنے کے اشتیاق میں سائنس اور مذہبی تجربات کی منطق کے مابین امتیازات کو نظرانداز کر دیتے ہیں۔ سائنس جس سے ہم مغرب کے توسط سے روشناس ہیں، اپنے نقطۂ انتہا دونوں میں کسی ایسی علتِ اول یا علت غائی کی تلاش نہیں کرتی جسے ہم خدا کا نام دیتے ہیں، یا جو مذہبی تجربہ کا موضوع ہوتی ہے۔ سائنسی طریق کار سے متعلق یہی غلط فہمی حضرت اقبالؒ کی اس دلیل کو بے وزن کر دیتی ہے جسے وہ اپنے آخری خطبہ ''کیا مذہب ممکن ہے'' میں پیش کرتے ہیں۔ سائنس میں خواہ اس کا تعلق سلسلہ اسباب وعلل سے ہو یا آئن سٹائن کے نطقہ نظر سے صحت وکذب کے معیارات اپنا ایک خصوصی سیاق رکھتے ہیں۔ اور اس سیاق کو مذہبی تجربہ کے معیارات صحت وکذب پر منطبق نہیں کیا جا سکتا۔ یہ بات بھی محل نظر ہے کہ آئن اسٹائن کا منشا وہی تھا جس کو حضرت اقبالؒ نے دلیل کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔ یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ سلسلہ اسباب وعلل کی وہی تعریف کافی اور لازمی ہو جو سترویں اور اٹھارویں صدی کی سائنس نے دی تھی اور جو مل [Mill] کی منطق میں شکل پذیر ہوئی تھی۔ یہ تصورات، سائنسی ارتقاء کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتے رہے ہیں اور ان میں نئے عوامل کی گنجائش پیدا کرنے کے لیے لچک موجود ہوتی ہے۔ آج بھی تمام مابعد الطبعیاتی دلیلوں کے باوجود سائنسی تجربات اور طریق کار سے اسباب وعلل کے تصورات کو خارج نہیں کیا جا سکتا۔ حضرت اقبالؒ کی نظر سے یہ بات اوجھل رہی کہ کائنات میں خدا کی فاعلانہ حیثیت ایک سائنسی قضیہ کی طرح استعمال نہیں ہو سکتی۔ اسلئے کہ اس قضیہ میں [کائنات میں خدا کی فاعلانہ حیثیت] امکان کذب موجود نہیں ہے جو تمام سائنسی قضیوں کی بنیادی صفت ہوتا ہے۔ اگر حضرت اقبالؒ سائنسی عمل کے بیان میں مذکورہ بالا پہلی تین باتوں تک اپنے کو محدود رکھتے تو ان کا بیان صحت سے قریب ہوتا اور ان کی دلیل موجود دلیل سے زیادہ قوی ہوتی۔

حضرت اقبالؒ: تضادات کے ذریعہ موقف کا اثبات:

حضرت اقبالؒ نے بعض اوقات مختلف اور متضاد سائنسی نظاموں کے تصورات سے ایک ہی بات ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً سائنس کا نظریہ ''الف'' درست ہو یا ''ب'' دونوں کائنات کی روحانیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ حضرت اقبالؒ نے مسلمانوں کے علاوہ اپنی کتاب میں سائنس دانوں کے جو نام دیے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں:

G.Cantor, R. Bacon, F. Bacon; Eddington, Duhring, Hans I. Newton, J.S. Mill, I. Kant, Driesch, C.Darwin, A. Einstein; K.Jung, A.Huxley, T.Hobbs, Whitehead, H.Spencer, Max Planck, Ouspensky.

[جدید سائنس سے مذہب کا اثبات یا روحانیت کو ثابت کرنے کی روایت ایک مجھول روایت ھے جس کی علمی بنیادیں نہیں ھیں، رینے گینوں اور روایت کے مکتبہ فکر کی کتابیں ان بنیادوں کو علمی طور پر غلط ثابت کرتی ھیں، جدید سائنس کو معروضی آفاقی اور غیر اقداری سمجھنے کے باعث خلط مبحث پیدا ھوا ھے جب کہ جدید سائنس ایک خاص تاریخ تہذیب، علمیات، الٰھیات، اعتضادات، مابعد الطبیعیات، ثقافت سے طلوع ھوئی ھے. علامہ حضرت اقبالؒ اور اکثر و بیشتر جدیدیت پسند مسلم مفکرین جدید سائنس کے مابعد الطبیعیاتی پس منظر سے ناواقف ھونے کے باعث اسے اسلام دین مذھب روحانیت کا ممدو و معاون سمجھ لیتے ھیں، ساحل]

حضرت اقبالؒ ایک جگہ کہتے ہیں:

''تجربہ تین بنیادی سطحوں پر اپنے آپ کو زمانہ میں ظاہر کرتا ہے۔ مادی سطح، حیاتی سطح اور شعوری سطح۔ یہ تینوں بالترتیب طبعیات، حیاتیات اور نفسیات کے موضوع ہیں''۔

طبعیاتی تصورات میں حضرت اقبالؒ کے نزدیک پہلا اور بنیادی تصور مادہ کا تصور ہے، جدید طبعیات نے اس تصور میں ایک انقلاب پیدا کیا ہے۔ حضرت اقبالؒ، وہائٹ ہیڈ [Whitehead] کے حوالے سے لکھتے ہیں، کہ انھوں نے ''مکمل طور پر یہ ثابت کر دیا ہے کہ مادیت کا روایتی نظریہ بالکل ناقابل مدافعت ہے''۔

حضرت اقبالؒ کہتے ہیں: ''پروفیسر وہائٹ ہیڈ [Whitehead] کے الفاظ میں یہ نظریہ [مادہ کا جدید نظریہ] فطرت کے نصف کو خواب اور دوسرے نصف کو خیال [conjecture] میں تحلیل کر دیتا ہے۔ اس طرح طبعیات نے خود اپنی بنیادوں پر تنقید ضروری سمجھ کر اپنے ہی تراشیدہ صنم کی شکست میں مقبولیت سمجھی اور وہ تجرباتی رویہ جس نے سائنسی مادیت کے مفہوم کو ثابت کیا تھا۔ بالآخر مادہ سے بغاوت پر منتج ہوا''۔ اس طرح سائنس کا ارتقاء اب کائنات کا ایک ایسا نقشہ پیش کرتا ہے جو حضرت اقبالؒ کے نزدیک مرغوب ہے۔ پروفیسر وہائٹ ہیڈ کے حوالہ سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ ''فطرت کوئی ساکت واقعہ نہیں ہے جو کسی غیر حرکی خلا میں واقع ہو، بلکہ وہ حوادث کا ایسا نظام ہے جو ایک مسلسل تخلیقی بہاؤ رکھتا ہے۔

حضرت اقبالؒ آئن اسٹائن کے نظریہ سے اچھی طرح واقف نہ تھے:

حضرت اقبالؒ زمان سے متعلق نیوٹن کے معروضی نقطۂ نظر پر تنقید کرتے ہیں، ان کا کہنا ہے کہ اگر زماں بقول نیوٹن کوئی ایسی شے ہے جو ''اپنے ہی میں اور خود اپنی ماہیت کے سبب مساویانہ بہتی رہتی ہے'' تو ہم یہ نہیں سمجھ سکتے کہ ایک شئے کس طرح سیلِ زمانہ میں داخلہ سے متاثر ہوتی ہے۔ اور کس طور پر یہ شے ان اشیاء سے مختلف ہوتی ہے جو زمانہ میں نہیں ہیں۔ اسی طرح اگر ہم زمانہ کو ایک ندی کی مثال پر قیاس کریں تو اس کی ابتداء انتہا اور سرحدوں سے ہم کوئی تصور قائم نہیں

کر سکتے۔ مزید برآں اگر زمانے کی خصوصیت صرف بہاؤ ہے تو اس بہاؤ کو معلوم کرنے اور جانچنے کے لئے ایک اور زمانے کے تصور کی ضرورت پڑے گی۔ جس کی مدد سے وقت کا اندازہ لگایا جاسکے۔ زماں کے اس تصور پر عقلی دلیل کے ساتھ ہی ریاضیاتی سائنسوں پر جدید تنقید کے حوالے سے حضرت اقبالؒ مطلق مکان کے ایک ایسے تصور کو رد کردیتے ہیں جس میں مادہ محض قائم ہو۔ مکان اب آزاد خلا نہیں ہے جو اس وقت بھی باقی رہے جب تمام اشیاء اس میں سے ہٹالی جائیں۔ کینٹر [Cantor] کے حوالہ سے حضرت اقبالؒ زمان و مکان کے تواتر کے نظریہ کی تائید کرتے ہیں اور آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کی بھی، اگرچہ اس پر ان کا اعتراض یہ ہے کہ نظریہ اضافیت زماں کی حقیقت کا انکاری ہے اور اس کو مکان کی چوتھی جہت [بعد] قرار دیتا ہے۔ یہ اعتراض سائنسی مشاہدہ پر مبنی نہیں ہے بلکہ ایک مابعدالطبعیاتی اعتراض ہے۔ اس لئے کہ حضرت اقبالؒ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اگر زمانے کو بھی اضافی مان لیا جائے تو وہ ایک آزاد تخلیقی عمل نہیں رہتا اور نتیجتاً مستقبل، ماضی میں ایک طے شدہ امر بن جاتا ہے۔ رضی الدین صدیقی کے خیال میں حضرت اقبالؒ کا یہ اعتراض آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کو صحیح طور پر نہ سمجھنے سے پیدا ہوا ہے۔ صدیقی کی رائے میں اگر حضرت اقبالؒ نے اس نظریہ کو اچھی طرح سمجھ لیا ہوتا تو ان کو معلوم ہوتا کہ جدید سائنس کلاسیکی طبعیات کی بے لوچ جبریت کے نظری امکان کو قبول نہیں کرتی۔ [علامہ حضرت اقبالؒ نے مغرب سے واپسی کے بعد جدید فلسفے کا مطالعہ نہیں کیا. ۱۹۲۳ء میں جب وہ خطبات تحریر کر رہے تھے. ابراہیم حنیف کے نام ایک خط کے جواب میں لکھتے ہیں کہ مدت ہوئی میں نے فلسفے کا مطالعہ ترک کر رکھا ہے. عرشی امرتسری کے نام خط میں لکھتے ہیں کہ میں صرف قرآن و مثنوی پڑھتا ہوں، خطبات تحریر کرتے وقت ان کے سامنے جدید سائنس اور جدید فلسفے پر کیا گیا جدید ترین نقد موجود نہیں تھا، نہ ہی جدید فلسفے میں ہونے والی پیش رفت سے وہ آگاہ تھے، لہٰذا ان کے یہاں مغرب کے از کار رفتہ متروک مسترد نقطہ نظر پر منحصر فلسفہ ملتا ہے جو مغرب میں کسی ایک کافر کو مسلمان کرنے سے قاصر رہا، ساحل]

کیا سائنسی حقائق فطرت کے حقیقی علم کا کشف ہیں؟
برکلے کی موضوعیت فلسفہ حضرت اقبالؒ کو ہلاک کرسکتی ہے:

حضرت اقبالؒ کے دلائل کے سیاق میں یہ بات بڑی انوکھی معلوم ہوتی ہے کہ ایک طرف تو وہ سائنسی حقائق کو فطرت کے حقیقی علم کا کشف سمجھتے ہیں اور جب وہ انھیں ایک ایسے موقف سے دوچار کرتے ہیں جو ان کے نقطہ نظر سے بظاہر مطابقت نہیں رکھتے تو وہ اسے کسی سائنسی دلیل کے بغیر ہی نہایت آسانی سے رد کردیتے ہیں۔

دوسری اہم بات، حضرت اقبالؒ کا وہ طریق تفہیم ہے جو انھوں نے نظریہ اضافیت کے بارے میں اختیار کیا ہے۔ ''الٰہیات کی تشکیل جدید'' کے صفحہ ۳۴ سے ۳۸ تک یہ بحث خاص طور پر پھیلی ہوئی ہے۔ ان صفحات میں اضافیت کے سائنسی تصور سے بڑی حد تک اغماض برتا گیا ہے، اور بحث کی ابتدا ادراک کی اضافیت کے فلسفیانہ تصور سے ہوتی ہے، جو برکلے سے منسوب ہے۔ سائنسی نظریہ اضافیت اور برکلے کی تصوریت میں کوئی مشترک عنصر نہیں پایا جاتا۔ برکلے، جوہر کے فلسفیانہ تصور کو نہیں مانتا، اور اضافیت، سائنسی تشریح میں مادہ کے کلاسیکی تصور میں ایک اضافہ ہے۔ برکلے کی ادراکی موضوعیت [subjectivism of perception] ایک ایسی دو دھاری تلوار ہے جو فلسفہ حضرت اقبالؒ کو بالآخر ہلاکت

سے دوچار کرسکتی ہے، کیونکہ اس کا منطق بہاؤ ایک طرف ہیوم کی عندیت [solipcism] کی طرف ہے، دوسری طرف متصوفانہ مابعدالطبعیات کی طرف۔

سائنس کائنات کی روحانی تعبیر میں مدد کرسکتی ہے:

نفسیات کے سلسلہ میں بھی حضرت اقبالؒ طبعیات کی اس تنقید پر بھروسہ کرتے ہیں، جس کی رو سے جدید طبعیات مادّہ کے روایتی تصور پر تنقید کرکے کائنات کی روحانی تعبیر کا راستہ کھول رہی ہے۔ حضرت اقبالؒ کے موقف کے لیے غالباً اس دلیل سے زیادہ وزنی بات یہ ہوتی کہ جدید نفسیاتی تجزیہ کے نظریہ نے انسانی اعمال کی میکانکی تشریح کو رد کرکے ذہن فکر اور احساس کی فاعلانہ حیثیت کو تسلیم کیا ہے۔ اگرچہ یہ تصور بھی راست طور پر مذہب کے ان اعتقادات کو ثابت نہیں کرتا جن پر ہم ایمان لاتے ہیں اور ایک معنی میں وہ مذہب کو انسان آفریدہ قرار دیتا ہے، لیکن انسان کو کم از کم وہ میکانکی جبریت یں مقید نہیں کرتا، اور کسی نہ کسی طور پر حضرت اقبالؒ کے تصورانا، اور اس کے فاعلانہ کردار کی تائید کرتا ہے۔ حضرت اقبالؒ کے خیال میں کائنات کی روحانی اکائیوں کی کلی تشریح علت و معلول کے قانون سے نہیں ہوسکتی۔ جدید سائنس اس روحانیت کی تفہیم میں ہماری مدد کرتی ہے اور اس طرح سائنس مذہب کی مدد و معاون ثابت ہوتی ہے۔

مذہبی اعتقادات کے لیے جدید سائنس سے استدلال: پائے چوبیں:

حضرت اقبالؒ کا یہ کائناتی نقطۂ نظر، اگرچہ بنیادی طور پر سائنسی علوم سے ماخوذ نہیں ہے، ایک سائنسی طریق کار کی اساس ضرور بن سکتا ہے۔ اور اسی کی کوشش حضرت اقبالؒ نے خطبات میں کی ہے۔ لیکن اس کوشش میں سائنسی تصورات سے تائید محل نظر ہے۔ خاص طور پر مذہبی اعتقادات کے لیے جدید سائنس سے استدلال پائے چوبیں، سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔

مندرجہ بالا بحث سے ہم مندرجہ ذیل نتائج اخذ کرسکتے ہیں:

۱۔ کائنات کا یہ نقطۂ نظر کہ یہ حقیقتاً روحانی ہے اور روحیوں [monads] پر مشتمل ہے ایک صحیح فلسفیانہ نقطۂ نظر ہوسکتا ہے۔

۲۔ لیکن اس نقطۂ نظر پر جدید سائنس کوئی دلیل فراہم نہیں کرتی۔

۳۔ انسان کا مذہبی تجربہ نوعاً اس سائنسی تجربہ سے مختلف ہے جو کائنات کا غیر مادی تصور پیش کرتا ہے۔

۴۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ علت و معلول کا قانون اور کائنات کی میکانکی تشریح اب غیر سائنسی مفروضات بن چکے ہیں۔

۵۔ اسی طرح یہ کہنا بھی صحیح نہیں ہے کہ سائنس زندگی کا ایک کلی نقطۂ نظر نہیں دیتی، مذہبی اور فلسفیانہ بنیادوں پر سائنس کے نقطۂ نظر سے اختلاف تو ممکن ہے لیکن ایک کلی، سائنسی طرز فکر سے انکار ممکن نہیں ہے۔

۶۔ سائنسی تصورات کو مذہب کی حمایت میں استعمال کرنا ایک کمزور دلیل ہے۔ ان تصورات کی مدد سے مذہبی حقائق کا احاطہ و احصاء ممکن نہیں۔

خطبات حضرت اقبالؒ کی خطرناک غلطی:

فلسفۂ مذہب پر حضرت اقبالؒ کی بنیادی کتاب ''اسلام میں الٰہیات کی تشکیل جدید'' ہے۔ اگرچہ فلسفیانہ

خیالات حضرت اقبالؒ کی شاعری میں بھی موجود ہیں، لیکن شاعری کسی فلسفیانہ فکر کے علم کا معتبر ذریعہ نہیں ہے۔شاعری میں ابہام کا سحر انسان کے جذبات اور شعور کو ایک راہ پر تو لگا سکتا ہے۔لیکن فہم انسانی کو تضاد کا شکار بنا دیتا ہے۔اب یہ بات دوسری ہے کہ تشکیل جدید نثر کی کتاب ہونے کے باوجود مبہم ہے اور اس ابہام کی بڑی وجہ اس کے بیان کا عموم اور وسعت ہے۔اس کتاب کے صفحات میں وہ ایک موضوع سے دوسری کی طرف اس سرعت سے جاتے ہیں کہ قاری کو دونوں موضوعات کے درمیان رشتہ تلاش کرنا دشوار ہو جاتا ہے۔

حضرت اقبالؒ کی بنیادی فکر کے خدوخال کا تعین محال ہے:

اس پر طرّہ یہ کہ ایک نکتہ کے ثبوت میں قدیم و جدید، مشرقی و مغربی مفکرین کی اتنی سندیں لاتے ہیں کہ انسان ان کی طرفگی میں گم ہو جاتا ہے۔مثلاً ایک جگہ چھ صفحوں کے مابین، برکلے، وہائٹ ہیڈ، آئن اسٹائن، رسل، زینو، نیوٹن، الاشعری، ابن حزم، برگساں، کینٹر، اور اوسپنسکی جیسے مختلف اور متضاد فلسفیوں کے نام لیے گئے ہیں۔اگر ان فلسفیوں کے تفصیلی حوالے بھی موجود ہوتے تو شاید فہم میں آسانی ہو جاتی لیکن اس کے برخلاف مشکل میں اضافہ کا ایک اور سبب یہ ہو جاتا ہے کہ دوسرے ہی لمحے وہ مفکرین جو کسی ایک بات کی سند تھے، تضاد بیانی کا شکار بتلائے جاتے ہیں۔اس قسم کے طرز بیان سے بعض اوقات یہ دھوکا ہو سکتا ہے کہ استدلال کی کمزوری کو دوسروں کی سند یا زور بیان سے سہارا دیا جا رہا ہے۔اس انتخابی طرز فکر اور طرز تحریر کی وجہ سے حضرت اقبالؒ کی بنیادی فکر کے خدوخال کا تعین محال ہو جاتا ہے۔

حضرت اقبالؒ اور مذہبی تجربے کا مخمصہ:

مذہبی تجربے میں وقوف اور ادراک کا عنصر شامل ہوتا ہے۔ایک اہم بات اس کے متعلق اگلے مباحث میں آئے گی۔خدا کے وجود کے لیے حضرت اقبالؒ اس مذہبی تجربہ کو بنیاد قرار دیتے ہیں اور قرآن کی اس آیت میں کہ وہ اول ہے وہ آخر ہے وہ ظاہر ہے وہ باطن ہے، اس نقطۂ نظر کی حکمت کا سراغ تلاش کرتے ہیں لیکن اس سراغ کو راست طریقے پر استعمال کرنے کی بجائے وہ خدا کے وجود تک پہنچنے کے لیے ایک پیچیدہ راستہ اختیار کرتے ہیں جو برکلے، وہائٹ ہیڈ، رسل، آئن اسٹائن اور برگسان کے فلسفوں سے گزرتا ہے۔اس لیے کہ حضرت اقبالؒ کے نزدیک یہ تمام فلسفے مادّیت محصنہ کے منکر ہیں۔اضافیت، ارتقاء یا دوسرے سائنسی تصورات کو حضرت اقبالؒ جوں کا توں تسلیم نہیں کرتے۔مثلاً برگسان کے تخلیقی ارتقا کا تصور اس لیے قابلِ قبول نہیں کہ اس میں مقصدیت ناپید ہے۔برگسان مقصدیت کو غلطی سے جبریت کا ہم معنی سمجھتا ہے، اگرچہ حضرت اقبالؒ کی نظر میں مقصدیت کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ارتقاء کی صرف ایک ہی راہ متعین ہے اور باقی راہیں مسدود ہیں۔ارتقاء کے قرآنی تصور سے یہ بات ثابت نہیں کہ یہ کائنات ایک سوچے سمجھے منصوبے کے مطابق زمانہ میں ظاہر ہو رہی ہے۔

حضرت اقبالؒ ہیگل اور برگساں اور اسلام:

مذہبی صداقت فلسفیانہ اور سائنسی صداقت کی محتاج ہوگئی ہے:

عصر جدید کے تقریباً تمام اسلامی مفکرین کی نظر سے مذہب کا ایک بہت اہم پہلو اوجھل رہا ہے اور وہ مذہب کی تاریخی وسعت یا عالمگیری کا صحیح مفہوم ہے۔انہوں نے اسلام کی تعبیر کسی ایک زمانے کے افکار کی روشنی میں کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ غالباً اس لیے کہ ہر زمانے کے عقلی طور طریقے اس زمانے میں عالمگیر صداقت کے حامل سمجھے گئے ہیں۔حضرت

اقبالؒ کے فلسفے میں بھی یہ رجحان موجود ہے۔ حقیقت کے اسلامی تصور سے بحث کرتے ہوئے حضرت اقبالؒ اسلام کے روایتی موضوعات کو اکثر خالص ہیگلی یا برگسانی تصورات سے تعبیر کرتے ہیں اوران تصورات کا جو رشتہ وہ قرآنی آیات سے ملاتے ہیں وہ اکثر بعید از قیاس ہوتا ہے۔ آزاد خیال مفسرین کی طرح اپنے طریق تفسیر میں وہ قرآنی آیات کو ان کے سیاق سے جدا کر کے دیکھتے ہیں اور اس بارے میں وہ ہندوستان کے بعض دوسرے مفسرین مثلاً سید احمد خان وغیرہ سے مختلف نہیں ہیں۔ اگرچہ اسباب نزول وحی کا اصول وحی کے معنوں کو ایک خاص واقعے یا زمانے سے منسلک کر دیتا ہے لیکن اس اصول کو بالکل نظر انداز کر دینے سے تاویلات کا ایک ایسا سلسلہ شروع ہو جاتا ہے جو انسانی ذہن کی نکتہ آفرینیوں کے اعتبار سے تو قابل تعریف ہو سکتا ہے لیکن مذہب کے بنیادی مقاصد اور تصورات سے اس کا رشتہ ٹوٹ جاتا ہے، اور نتیجے میں مذہب کے بجائے ایک فلسفیانہ نظام پیدا ہو جاتا ہے۔ صوفیا، اور اسماعیلی فرقے نے خاص طور پر ان تاویلی کوششوں میں نمایاں مقام حاصل کیا ہے لیکن امت مسلمہ نے بحیثیت مجموعی اس کو استحسان کی نظر سے نہیں دیکھا ہے۔ موجودہ زمانے میں بھی عقلیت یا سائنسی تحقیقات کی روشنی میں وحی کی مختلف تاویلات ہو سکتی ہیں، لیکن اگر اس کوشش کو وحی کے بنیادی مقصد سے آزاد کر دیا گیا اور کسی زمانے کی سائنسی یا فلسفیانہ فکر وحی کے مترادف قرار دی گئی تو مذہب کی صداقت اس فلسفیانہ یا سائنسی فکر کی صداقت کی پابند ہو جائے گی، چاہے ان سائنسی صداقتوں کے ساتھ قدیم مفکرین مثلاً ارسطو، اور بطلیموس کی سند ہو یا جدید مفکرین مثلاً نیوٹن، اڈنگٹن اور آئن سٹائن کی۔

مذہبی تجربات کو عقل سے ناپنے کا حضرت اقبالؒ کا طرز عمل:

اب چند باتیں اس میں اس مذہبی تجربے کے متعلق کہنا چاہتا ہوں جس کو حضرت اقبالؒ نے اسلامی الہیات کی تشکیل جدید کی بنیاد قرار دیا ہے۔ میں نے عرض کیا تھا کہ حضرت اقبالؒ نے مذہبی تجربے میں وقوف کے عنصر کو شامل کر کے اس میں ایک نئی جہت کا اضافہ کیا ہے۔ اس کی مثال عام طور پر تاریخ فلسفہ میں نہیں ملتی۔ جہاں تک حسی تجربے کا سوال ہے اس میں وقوف کے عنصر کو آسانی سے ذہن کی کیفیات سے جدا کیا جا سکتا ہے اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس تجربہ کے عوامی عنصر کو، جس کی توثیق دوسرے لوگوں کے تجربہ سے ہو سکتی ہے، معروضی، یا وقوفی قرار دیا جا سکتا ہے اور اس کے احساسی پہلو کو ذاتی کہا جا سکتا ہے۔ احساسی پہلو کی تفہیم کسی حد تک عوامی تجربہ سے اخذ شدہ تعقلات کی مدد سے ہو سکتی ہے۔ مذہبی تجربہ اس قبیل کا تجربہ نہیں ہے، اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو یہ تجربہ بنیادی طور پر حسی اور اختباری تجربہ بن جاتا اور مذہبی حقائق حسی اور اختباری حقائق کا درجہ پاتے اور علوم حسی اور مذہب میں کوئی فرق باقی نہ رہتا۔ یہ بات صحیح نہیں ہے، جیسا کہ حضرت اقبالؒ کا منشا معلوم ہوتا ہے کہ مذہبی تجربہ میں احساس کا نتیجہ زیادہ ہوتا ہے اور حسی تجربے میں وقوف کا، اور یہ کہ دونوں تجربات میں نوعیت کا نہیں بلکہ درجات کا فرق ہے۔ اس نقطۂ نظر کی غلطی عوامی اور ذاتی تجربے کی ماہیت پر غور کرنے سے واضح ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص دعویٰ کرے کہ خدا اس سے ہم کلام ہوا ہے اور میں اس بارے میں شک کروں تو وہ اپنی بات کو درست ثابت کرنے کے لیے مجھے کون سی دلیل دے سکتا ہے۔ اگر وہ کہے کہ خدا نے خواب میں کلام کیا ہے تو یہ اس بات کے مترادف ہے کہ اس نے خواب دیکھا ہے کہ وہ خدا سے ہم کلام ہے۔

اگر قادر مطلق خدا کسی انسان سے خواب، مکاشفہ، آواز، یا الہام کے ذریعہ کلام کرتا بھی ہو تو ایسا کوئی ثبوت پیش نہیں کیا جا سکتا کہ واقعتاً خدا نے ایسا کیا ہے۔ اس لیے کہ یہ بھی امکان ہے ایسا دعویٰ کرنے والے سے سہواً ہوا ہو یا وہ

جھوٹ بول رہا ہو۔

مسئلہ یہاں مذہبی تجربات کے وقوع یا عدم وقوع کا نہیں صرف یہ ہے کہ مذہبی تجربات منطقی طور پر ذاتی ہوتے ہیں اس لیے ان کی توثیق ناممکن ہے۔ اگر حضرت اقبالؒ کا یہ کہنا کہ یہ تجربات وقوف رکھتے ہیں اور فکری اور فلسفیانہ بنیادوں پر ان کے معیارات کو متعین کیا جاسکتا ہے درست ہوتا ہے، تو ان تجربات کی توثیق ممکن ہوتی۔ اور یہ صرف نتائج کی مدد سے نہیں بلکہ ایسے عوامی معیارات سے جانچے جانے کے قابل ہوتے ہیں جیسے کہ حسی تجربات ہوتے ہیں۔ [فاضل مصنف نے یہاں حضرت اقبالؒ کے دلائل کو رد کرتے ہوئے وحی الٰہی اور رسالت کو بھی نہایت خوبصورتی کے ساتھ رد کر دیا ہے وجہ ظاہر ہے کہ فلسفہ اور دلیل کی بنیاد پر خدا اور وحی کو رد و قبول کرنے کے یکساں امکانات ہوتے ہیں، ساحل]

حضرت اقبالؒ نے موضوعی تجربات سے فکری وفلسفیانہ طریقے پر نتیجہ نکالنا چاہا:

میرے کہنے کا منشا یہ نہیں ہے کہ حضرت اقبالؒ کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ انھوں نے مذہب کی بنیاد مذہبی تجربہ پر رکھی ہے۔ مذہب موضوعی تجربات پر بھی مبنی ہو سکتے ہیں۔ لیکن موضوعی تجربات سے فکری اور فلسفیانہ طریقے پر یہ نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا، جیسا کہ حضرت اقبالؒ نے کوشش کی ہے، کہ یہ تجربات معروضی حقائق کے آئینہ دار ہیں یا ان کا سبب امر واقعہ میں اسی طرح موجود ہے جس طرح وقوفی حسی تجربوں کا ہوتا ہے۔ یہ جو میں نے عرض کیا کہ مذہب کی بنیاد مذہبی تجربوں پر بھی رکھی جاسکتی ہے اس سے میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ کوئی مضبوط بنیاد ہے۔ ولیم جیمس، اگرچہ ان مذہبی تجربات کے وقوفی پہلو کا قائل نہیں ہے اور صرف ان تجربات کے اچھے نتائج کی مدد سے ان حقائق کا اثبات کرتا ہے جو مذہبی تجربات میں شامل سمجھے جاتے ہیں لیکن یہ طریقہ بھی یقینی طریقہ نہیں ہے۔ اس کی ایک خامی تو یہ ہے کہ مذہبی حقائق مثلاً وجود خدا کی تعریف صرف اس طرح ہوسکتی ہے کہ خدا کو ان تجربات کا عین قرار دیا جائے لیکن دنیا کا کوئی مذہب بھی وجود خدا کو محض موضوعی وجود بنانے کو تیار نہ ہوگا۔ ترقی یافتہ مذاہب کا خدا تنزیہی تشبیہی دونوں صفات رکھتا ہے، اور اسلام کا عمومی مسلک تشبیہی سے زیادہ تنزیہی رہا ہے۔ اس لئے خدا کے وجود کو تجربے کی حد بندیوں میں محصور نہیں کیا جاسکتا۔ مذہبی عقائد جدید علمیات کا جز و نہیں بن سکتے کیوں کہ امکان کذب سے ماوراء ہیں۔ [مصنف نے ترقی یافتہ مذاہب کی گمراہ کن اصطلاح ایجاد کی ہے، ترقی ایک خالص مغربی اصطلاح ہے اور مغربی منہاج میں ترقی کا ایک خاص مفہوم ہے جس کا براہ راست تعلق سرمایہ میں اضافے سے ہے Capital کے بغیر مغربی منہاج علم میں ترقی کا کوئی تصور برقرار نہیں رہ سکتا، ساحل]

علم اور ایمان: تصورات کی پڑتال کا معیار؟

ہر اس فلسفی یا مفکر کے لیے جو مذہبی تجربے کو مذہبی حقائق کی شہادت بنا کر پیش کرنا چاہتا ہے یہ سوال بڑا اہم ہے کہ کب اور کس طرح اس شہادت کو بنیاد بنا کر ہم مذہبی حقائق کے معروضی ہونے کو ثابت کر سکتے ہیں۔ میرا خیال ہے کہ اس قسم کی کوشش کا کوئی امید افزا نتیجہ برآمد ہونے کی توقع بہت کم ہے اور اسی لئے اکثر مفکرین نے خدا کے وجود کے لیے مذہبی تجربے کی شہادت پر مبنی ایک آزاد اور مستحکم جواز کے حصول کی کوششیں ترک کردی ہیں۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ علم اور ایمان کے تصورات سے پیدا شدہ قضیوں کو جانچنے کے معیارات منطقی طور پر الگ ہیں۔ مذہبی تجربہ شخصی ایمان کی بنیاد تو بن سکتا

ہے، اور اس تجربے سے حاصل ہونے والے قضیات کسی شخص کے عقیدے کا جز ہو سکتے ہیں لیکن اس کے علم کا نہیں۔ [مصنف نے یہاں علم اور عقیدے کو الگ کر کے مغربی کفر و فلسفے کا سہارا لیا ھے کیونکہ مغرب میں وہ شے علم نھیں جو تجربے اور حواس کی گرفت میں نہ آسکے اور جس کے کذب کا امکان نہ ہو، مذھب تیقنات پر منحصر ھے اور یقین کو مغرب میں علم نھیں جھل کھا جاتا ھے کہ یہ امکان کذب کا خاتمہ کر دیتا ھے. یہ بات دوسری ھے کہ سائنس اور فلسفہ کی بھی اپنی الٰھیات، اپنے تیقنات اپنے عقائد، معتقدات ھیں جن پر بلاچون و چرا ایمان لا کر ھی سائنس و فلسفہ اپنے سفر کا آغاز کرتے ھیں، سائنس اور فلسفہ کے ایمان کا ایک حصہ یہ بھی ھے کہ یہ ایمان قابل تردید، قابل انکار بھی ھے، مذھب اور سائنس و فلسفے میں بس یھی فرق ھے. ساحل] یہ سوال کہ کیا قضایا درست ہیں یا نادرست ایک علمی سوال ہے جس کا اطلاق ان قضایا پر نہیں ہوتا۔ اس بات کی وضاحت میں اس طور پر بھی کر سکتا ہوں کہ غلطی کی بنیادی وجہ یہ رہی کہ مذہبی تجربے سے متعلق علمی سوالات کو اور مذہبی تجربے رکھنے والے کی سوانح حیات سے متعلق سوالات کو ایک سمجھا گیا ہے۔ یہ بات کہ کسی شخص کو مذہبی تجربے میں خدا کا عرفان ہوتا ہے اس کی سوانح سے متعلق ہے، اس کے معاشرتی اثرات مرتب ہو سکتے ہیں۔ اور خدا پر اس کا ایمان اس کے عقیدہ کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے۔ لیکن عقائد، یہاں تک کہ سچے عقائد بھی علمیات کا جز نہیں بن سکتے۔ کسی بیان کا علمی قضیہ ہونے کی شرط اس کے کذب کا امکان ہے، تا کہ اس کی صداقت کی توثیق کے معیارات متعین کیے جا سکیں۔ مذہبی قضایا، از روئے تعریف امکان کذب کو خارج کر دیتے ہیں، اس لیے ان کے متعلق یہ حکم لگانا کہ یہ صادق ہیں یا کاذب درست نہیں ہے۔ [مصنف نے یہاں علم کی مغربی اصطلاح کو عالمی آفاقی، عالمگیر سمجھا ھے اور اس عقیدے کا اعلان کیا ھے کہ وہ صرف اور صرف مغرب کے منہاج سے نکلنے والی اصطلاح "نالج" کو مانتے ھیں اصلاً وہ اسلام کی اصطلاح علم کا انکار کرتے ھیں، مغرب کی اصطلاح "نالج" علم کی اسلامی اصطلاح کا متبادل نھیں ھے علم ایک وسیع الاطراف اصطلاح ھے نالج کی اصطلاح علم کا کامل ترجمہ بلکہ ناقص ترجمہ بھی نھیں ھے، ھر اصطلاح اپنی تاریخ، تھذیب، مابعدالطبیعیات، علمیات اور کونیات سے نکلتی ھے لھٰذا مغرب کی اصطلاح نالج کو علم کا متبادل نھیں کھا جاسکتا، ساحل]

حضرت اقبالؒ: فلسفہ خودی کا دفاع

اپنے فلسفۂ خودی کے دفاع میں حضرت اقبالؒ نے افلاطون، حافظ، فلاطینوس اور ابن عربی کی سخت گرفت کی ہے اس کا اظہار مجملاً انھوں نے اپنی آراء کی شکل میں مختلف مقامات پر کیا ہے مثلاً ایک خط میں محمد نیاز الدین خان کو لکھتے ہیں:

"یہی افلاطونیت جدید ہے جس کا اشارہ میں نے اپنے مضمون میں کیا ہے۔ فلسفہ افلاطون کی ایک بگڑی ہوئی صورت ہے۔ جس کو ایک پیرو [Plotinus] نے مذہب کی صورت میں پیش کیا... مسلمانوں میں یہ مذہب حرّان کے عیسائیوں کے تراجم کے ذریعہ سے پھیلا اور رفتہ رفتہ مذہب اسلام کا ایک جز بن گیا۔ میرے نزدیک یہ قطعاً غیر اسلامی ہے اور قرآن کریم کے فلسفہ سے اسے کوئی تعلق نہیں۔ تصوف کی عمارت اسی یونانی بے ہودگی پر تعمیر کی گئی"۔

یا مثلاً ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ: ''جہاں تک مجھے علم ہے ''فصوص'' میں سوائے الحاد اور زندقہ کے اور کچھ نہیں ہے''۔ ''جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے''۔

فلسفۂ خودی: حضرت اقبالؒ کا فلسفہ تصوف یا مغربی فلاسفہ کا سرقہ و چربہ؟

''فلسفۂ تصوف'' کے متعلق حضرت اقبالؒ کا یہ ردعمل اتنا شدید معلوم ہوتا ہے کہ حضرت اقبالؒ یات کے ایک طالب علم کو بجا طور پر اس کی توقع ہونے لگتی ہے کہ حضرت اقبالؒ نے اپنے نظریات کے بیان میں فلسفیانہ تشریح و توضیح کو قابل اعتناء نہ سمجھا ہوگا۔ لیکن حضرت اقبالؒ کے کلام کے ذرا عمیق مطالعہ سے اس بات کے معلوم کرنے میں کوئی دقت نہیں ہوتی کہ حضرت اقبالؒ نے خود ''تصوف'' کا ایک فلسفہ پیش کیا ہے جسے وہ فلسفۂ خودی کہتے ہیں۔ اس کی ایک مابعد الطعیات ہے جس میں کائنات کی حقیقت سے بحث کی گئی ہے۔ ایک نظریہ علم ہے جس میں علم کے مبداء اور اس کی صحت اور عدم صحت کے معیار بتلائے گئے ہیں ایک نظام اخلاق ہے ایک فلسفہ خیر و شر ہے ایک نفسیات ہے غرض وہ فلسفہ ایک کلی نظام ہے۔ جس کی بنیاد حقیقت ذات پر رکھی گئی ہے۔ اور جس طرح ابن عربی کے مسلک کو بعض مبصرین فلاطینوس کے فلسفے کی ایک شکل قرار دیتے ہیں اسی طرح حضرت اقبالؒ کا یہ فلسفہ بھی الگزینڈر [Alexander] جیمس وارڈ [James Ward] اور میکٹیگرٹ [Mc Taggart] کے فلسفوں سے مشابہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

حضرت اقبالؒ: حیات مذہبی کے تین ادوار

حضرت اقبالؒ نے خود حیات مذہبی کو تین ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ جس میں پہلا دور ایمان کا ہے۔ دوسرا فکر کا اور تیسرا یافت کا اسی لئے مذہب کی طرح تصوف بھی اپنے پہلے دور میں وہ فکری لوازمات نہیں رکھتا جن کی وجہ سے اس کو نظام فلسفہ کا نام دیا جا سکے۔ ''اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید'' کا موضوع خود ایک ایسے نظام فلسفہ کی تلاش ہے جو اسلام کو ایک فکری اور وجدانی بنیاد فراہم کر سکے۔ اس لیے یہ کہنا بجا نہ ہوگا کہ حضرت اقبالؒ فلسفہ کی فی نفسہٖ مخالف ہیں یا اس امکان کے خلاف ہیں کہ مذہب یا کوئی نظریہ آگے بڑھ کر فلسفیانہ شکل اختیار کر لے۔ فلسفہ وحدت الوجود اور حضرت اقبالؒ کے فلسفے کے مابین اختلافات کو درج ذیل نکات سے معین و موکد کہا جا سکتا ہے۔

ا۔ فلسفہ وحدۃ الوجود حقیقت کا ایک تکمیل شدہ تصور پیش کرتا ہے۔ جب کہ فلسفہ حضرت اقبالؒ میں یہ کائنات ابھی تکمیلی مراحل سے گزر رہی ہے۔

ب۔ فلسفہ وحدۃ الوجود جیسا کہ اس کے نام ہی سے ظاہر ہے ایک فلسفہ وحدت ہے، جب کہ حضرت اقبالؒ کا نقطۂ نظر کثرت کا ہے۔

ج۔ فلسفہ وحدۃ الوجود میں انسانی ارادہ کی آزادی کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ اس کے برخلاف حضرت اقبالؒ ''انا'' کی حقیقی آزادی کو تسلیم کرتے ہیں۔

کائنات کی حرکت کا حقیقی منبع:

حضرت اقبالؒ کے نزدیک جب انسان زمان و مکان کے ذہنی تعین سے آزادی حاصل کر کے وجداناً اپنی انا کے مشاہدے کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو ایک ایسی حقیقت کا وجدان پاتا ہے جو دوران محض یا مرور [duration] ہے۔ کائنات

کی حرکت کا یہی حقیقی منبع ہے اور یہی وجود کی سب سے بڑی قسم [category] جو اس وجدانی مشاہدہ سے حاصل ہوتی ہے۔ درآنحالیکہ یہ ایک کشفی امر ہے اور فلسفہ وحدۃ الوجود بھی ایک کشف ہی کی کشود ہے لیکن کائنات کے فعل مختتم نہ ہونے اور وحدۃ الوجود کے اس دعوے میں کہ خدائے مطلق کو اعیان ثابتہ کا علم تفصیلی حاصل ہے کوئی تضاد نہیں پایا جاتا۔ وحدۃ الوجود کا فلسفہ، اس کشف کی سب سے اہم خصوصیت، مشاہدۂ وجدان کی ایک کلیت کو ٹھہراتا ہے، جس سے حضرت اقبالؒ بھی انکاری نہیں ہیں۔ کائنات اس معنی میں کوئی فعل غیر مختتم نہیں کہ اس میں نئے امکانات اپنے سیاق سے آزاد بلا کسی تحدید اور تعین کے عدم محض سے وجود میں آتے رہتے ہوں اور جن سے خدائے قادر بھی باخبر نہ ہو۔ یہ تو درحقیقت خود حضرت اقبالؒ کے الفاظ میں اس ذات باری کے درونی لاتعینات ہیں جو متواتر تخلیقی صورتوں میں جلوہ گر ہوتے رہتے ہیں۔ ہمارے جزوی نقطۂ نظر سے یہ کائنات کبھی نہ ختم ہونے والا ایک عمل ہے۔ جو ارادۂ الٰہی کی وجہ سے ہمیشہ جاری ہے۔ علم الٰہی کی تحدید ہم نہیں کرسکتے۔ لوح محفوظ کی قرأت سے زبانیں عاجز ہیں، اور سات سمندروں کا پانی بھی اس کی تحریر پر قادر نہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ کائنات علم الٰہی میں موجود ہے۔ اور فلسفہ وجود کے نقطۂ نظر کے مطابق اعیان ثابتہ کے خارجی وجود پر تجلی کرنے سے ظہور میں آئی ہے۔ اس لیے یہ عدم الٰہی میں محصور اور متعین ہے لیکن خود علم الٰہی پر کوئی قید اور حد نہیں لگائی جاسکتی۔ ذات الٰہی کا فعل تخلیق عرصۂ لامتناہی تک جاری رہ سکتا ہے۔

اس فلسفہ کا لازمی نتیجہ یہ بھی نہیں ہے کہ اس سے ہم کو ذات باری کا ایک ایسا منفعل تصور حاصل ہوتا ہے جو اس کے ارادہ اور حرکت کو ختم کردیتا ہے اور کائنات میں تجدید کی بجائے جمود کا نظریہ پیش کرتا ہے اور خدا کا ایک ایسا جامد تصور پیش کرتا ہے جو ایک تکمیل شدہ کائنات کا شاعر تو ہو لیکن فعال نہ ہو۔ اشاعرہ کی تجدد امثال کی مابعد الطبعیات اسی قسم کے جامد تصور کے خلاف خداوند قدوس کی ہر دم فعالیت کا ایک نقطہ نظر پیش کرتی ہے۔ جس میں سلسلہ اسباب وعلل کوئی میکانکی نظام نہیں ہے بلکہ ہر فعل کے پیچھے خدائی فعالیت کام کرتی نظر آتی ہے۔

حضرت اقبالؒ کو لائبنز کی طرح روح پرست وحدتی spritualist monist ثابت کیا جاسکتا ہے:

حضرت اقبالؒ کے نزدیک زندگی کی خصوصیت تفرد ہے۔ کلی زندگی کوئی صفت نہیں رکھتی۔ خدا خود بھی ایک فرد ہے۔ اگرچہ فرد کامل۔ کائنات افراد کے مجموعہ سے عبارت ہے۔ لائبنز [Leibniz] کی طرح حضرت اقبالؒ کا فلسفہ بھی افراد کی کثرت کا قائل ہے۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ لائبنز کے جواہر میں دریچے سرے سے ہی غائب ہیں [windowless monads] جب کہ حضرت اقبالؒ کے افراد کھلے دریچے رکھتے ہیں۔ وحدۃ الوجود اور حضرت اقبالؒ کی فلسفہ دونوں حقیقت کے روحانی اور ایک ہونے کے قائل ہیں۔ دونوں ذات باری کو واجب الوجود تسلیم کرتے ہیں دونوں کے یہاں روحانی وحدت [spiritual monism] کا تصور مشترک ہے۔ لیکن فلسفۂ وجود میں اس روحانی وحدت پر زیادہ زور ہے۔ کثرت اس کی نظر میں اعتباری ہے۔ حقیقی نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اعتبارات کی دنیا بھی اپنی جگہ معتبر ہے لیکن حقیقت بہرحال ایک ہی ہے اور وجود ایک ہی ہستی کا محمول بن سکتا ہے یوں اگر ہم چاہیں تو حضرت اقبالؒ کے فلسفہ کی بھی ایک وجودی تعبیر کرسکتے ہیں اور اس کو کثرت کا فلسفہ قرار دینے کی بجائے اس کی روحانی وحدت پر زور دے کر، اس کو لائبنز کے کچھ شارحین کی طرح ایک روح پرست وحدتی [spiritualist monist] ثابت کرسکتے ہیں۔

وحدت اور کثرت کا یہ اختلاف مسئلہ جبر وقدر سے براہِ راست متعلق معلوم ہوتا ہے۔ حضرت اقبالؒ قدر کے

قائل تھے، اور ارادہ انسانی کی عظمت کے معترف۔ زندگی کی اس ستیزہ کاری میں جہد وعمل پر ان کا ایمان تھا۔ اور غالبًا اسی وجہ سے انھوں نے ایک وحدتی [monistic] نظام کی بجائے ایک کثرتی [pluralistic] نظام کا خاکہ پیش کیا جہاں پر حقیقی اناحقیقی آزادی اور ارادہ کے ساتھ موجود ہیں۔ کسی شئے کی تقدیر ایک نہ ٹلنے والی مقسوم نہیں ہے، جو خارج سے جبری طور پر عائد کردی گئی ہو بلکہ خود شئے کی اندرونی رسائی اور اس کے قابل تحقق امکانات ہیں جو اس کی فطرت میں پوشیدہ تھے۔

فلسفہ حضرت اقبالؒ اور وحدت الوجود کے عملی نتائج یکساں ہیں:

اس بات کا شعور کہ ہم قوت ارادہ کے مالک ہیں چاہے بنیادی حقیقت [ultimatereality] کے نقطۂ نظر سے صداقت عالیہ نہ ہو لیکن ہمارے اپنے مقام کے نقطۂ نظر سے اس بات کی کافی ضمانت ہے کہ ہماری آزادی واقعی آزادی ہے اور ہمارا اختیار واقعی اختیار۔ اسی لیے جہاں تک اخلاقی مسئلہ کا تعلق ہے فلسفۂ حضرت اقبالؒ اور فلسفۂ وحدۃ الوجود اپنے عملی نتائج کے اعتبار سے یکساں ہیں۔ اور دونوں میں کوئی بنیادی تنازع موجود نہیں ہے۔

جہاں تک جبر وقدر کی مابعد الطبعیات کا سوال ہے اس میں بھی بیان اور الفاظ کے فرق کے علاوہ دونوں بڑی حد تک مماثل ہیں۔ اگر اعتبار حضرت اقبالؒ کے نزدیک قابل تحقق امکانات کا ظہور ہے تو لازماً سوال یہ پیدا ہوگا کہ ان امکانات کی خود نوعیت کیا ہے جبر وقدر کا مسئلہ اسی پر منحصر ہے کہ آیا یہ امکانات انائے کامل کی تخلیق ہیں یا نہیں۔ پہلی صورت میں فرد کی آزادی کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ اور اگر یہ امکانات غیر مجہول اور غیر مخلوق ہیں جیسا کہ حضرت اقبالؒ کے سیاق و سباق سے ظاہر ہوتا ہے اور ان کا ظہور خدا کی فعلیت کے ساتھ ہورہا ہے تو پھر ذات شے پر کوئی جبر واقع نہیں ہوتا۔ اسی کو دوسرے الفاظ میں محی الدین ابن عربی نے اس طرح ادا کیا تھا ''ان الحق لا یعطیہ الا ما اعطاہ عینہ ''یعنی ''حق تعالیٰ شے کو وہی عطا کرتا ہے جو اس کے عین کا تقاضا ہے''۔

وجود الٰہی کا علم کیسے حاصل ہوتا ہے؟ ذرائع علم الٰہی

موسوی عیسوی اور اسلامی روایت میں تصور خدا کے مسئلے سے ذات وصفات، تنزیہہ وتشبیہہ خداوند، محدود و لامحدودیت علم الٰہی، مسئلہ خلق، ارادہ وقدرت، تشخص الٰہی، وجود الٰہی کے علم کے ذرائع کے مسائل وابستہ رہے ہیں۔ حضرت اقبالؒ کے ہاں تصور خدا کی بحث کا آغاز علمیاتی مسئلہ سے ہوتا ہے۔ وجود خدا کے علم کے بارے میں فلسفہ مذہب میں تین آراء ملتی ہیں۔ اول یہ کہ وجود الٰہی کا علم ہم کو عقل سے حاصل ہوتا ہے، دوم یہ کہ یہ علم ہم کو وحی الٰہی کے ذریعے فراہم ہوتا ہے اور سوم یہ کہ مذہبی یا صوفیانہ وجدان جس کو عموماً religious experience کہتے ہیں اس علم کا ذریعہ ہے۔ فلسفہ میں ایک چوتھا نقطہ نظر بھی ملتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ علم وجود خدا ناممکن ہے اور علمیاتی طور پر ہم اس کے ہونے یا نہ ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے۔ ایک مزید نقطہ نظر جو نسبتاً انتہا پسندانہ ہے یہ بھی ہے کہ خدا موجود نہیں ہے۔ آخری دونوں نقطہ ہائے نظر فی الوقت ہماری بحث کا موضوع نہیں ہیں۔ اس لیے کہ ہم اس مسئلہ سے اس وقت حضرت اقبالؒ کے حوالہ سے بات کر رہے ہیں، اور حضرت اقبالؒ اس کلیہ سے اپنے فلسفہ کی ابتداء کرتے ہیں کہ خدا ہے اور سوال اس کلیہ کے رد کا نہیں بلکہ اس کی صداقت کے ثابت ہونے یا نہ ہونے کا ہے۔

عقل وجود اور ماہیت خدا کے علم کا یقینی ذریعہ:

تاریخ فلسفہ پر اگر آپ نظر ڈالیں تو معلوم ہوگا کہ افلاطون اور ارسطو دونوں اس بات کے قائل تھے کہ عقل،

وجود اور ماہیت خدا کے یقینی علم کا ذریعہ ہے۔ یہ دعویٰ اکثر عیسائی مدرسین نے تسلیم کیا ہے۔ سینٹ آگسٹین افلاطونی روایت کی روشنی میں اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ انسانی عقل اپنی فطرت کی مناسبت سے صداقت جاوداں کی شریک وسہیم ہے۔ اکثر فلسفیوں کے نزدیک خدا کے وجود کو عقلی دلائل سے ثابت بھی کیا جاسکتا ہے۔ یہ ثبوت یا دلائل دو قسموں میں بانٹے جاسکتے ہیں۔ پہلی قسم ان دلائل کی ہے جو قبل تجربی طور پر خدا کی ماہیت یا جوہر سے ابتدا کر کے اس کے وجود پر دلیل قائم کرتے ہیں۔

افلاطون سے ابتک: حقیقت الٰہی کا راست علم ممکن ہے

افلاطون سے اب تک فلسفہ مذہب کے اکثر علما نے اس بات کا دعویٰ بھی کیا ہے کہ حقیقت الٰہی کا راست علم ممکن ہے۔ بعض لوگوں کا دعویٰ ہے کہ یہ علم ہر ایک کے لیے چاہے وہ علم کتنا ہی مبہم کیوں نہ ہو ممکن ہے اور بعض کے نزدیک اس کو صرف وہ لوگ جان سکتے ہیں جن کی وحی تک رسائی ہے۔ عام طور پر عیسائی صوفی اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ خدا کی دونوں جہات ہیں، تنزیہی اور تشبیہی اور یہ کہ صوفیانہ وجدان میں انسان مکمل طور پر فنا نہیں ہوتا بلکہ اس کے اور خالق کے درمیان ایک رشتۂ عشق مستقل طور پر قائم رہتا ہے۔

قرآن کا مقصد کیا ہے؟ حضرت اقبالؒ

تصور خدا کے متعلق مغربی فلسفہ کے اس پس منظر میں حضرت اقبالؒ نے اپنا نقطہ نظر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس فکر کی ابتدا حضرت اقبالؒ کے اس دعویٰ سے ہوتی ہے کہ قرآن کا اصلی مقصد انسان میں خدا اور کائنات کے درمیان تہہ در تہہ [mainifold] اضافتوں [رشتوں] کا اعلیٰ شعور بیدار کرنا ہے۔ دوسرے الفاظ میں انسان، کائنات اور خدا، اسلام میں تصور مذہب کی وہ تکون ہے جن کے تعلق کو سمجھے بغیر ان میں سے کسی ایک تصور پر بامعنی گفتگو نہیں کی جاسکتی۔

خدا خودی زماں ومکاں: حضرت اقبالؒ

یہ کائنات حضرت اقبالؒ کے نزدیک خدا کا تخلیقی لہو ولعب نہیں ہے، جس کو اس نے کسی مابعد کائناتی دن میں بیٹھ کر بنا ڈالا ہو۔ یہ ایک جیتی جاگتی حقیقت ہے جو ہر دم تخلیقی مراحل طے کر رہی ہے۔ اس کے باطن میں گویا نئی تخلیقات کے خواب پوشیدہ ہیں۔ کائنات کی یہ پراسرار حرکت اور تشویق زمانے کا یہ بے آواز بہاؤ ہماری بشری نظروں سے وقت کے گزرنے اور دن رات کے آنے جانے میں نظر آتا ہے، جس کو قرآن آیاتِ الٰہی سے تعبیر کرتا ہے۔ زمان ومکان کی یہ نہایت اپنے اندر اس بات کا امکان رکھتی ہے کہ انسان اس کو مکمل طور پر مسخر کرلے۔

حضرت اقبالؒ کے نزدیک انسان اس کائنات میں ایک مضطرب وجود نظر آتا ہے، جو اپنے چاروں طرف مختلف قسم کی رکاوٹیں پاتا ہے، لیکن اس سب کے باوجود وہ اپنی ذات کے اظہار کے لیے تمام تکلیفیں برداشت کرنے کی سکت رکھتا ہے۔ اس کی زندگی کی ایک ابتدا ضرور ہے، لیکن انتہا لامحدود ہے۔ اور حقیقت [وجود] کا ایک ابدی جز بن جانا اس کی تقدیر ہے۔ کائنات کی حرکت گاہے اس کے قدم بہ قدم چلنا اور گاہے خود اپنی اور کائنات کی تقدیر خلق کرنا، انسان کا کام ہے۔

خدا، خودی زمان ومکان کی بحث اسی تکون سے متعلق ہے جو حضرت اقبالؒ کے ہاں خدا انسان اور کائنات کے بارے میں ملتی ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے حضرت اقبالؒ جیسا پہلے کہا گیا علمیاتی مسئلہ سے ابتدا کرتا ہے۔ علمیاتی مسئلہ یہ ہے کہ میں کیا ہوں۔ یعنی انسان کیا ہے؟

کیا وجود اور فکر بنیادی طور پر ایک نہیں؟

اس موضوع پر سیر حاصل بحث کرنے کا یہ موقع نہیں ہے فی الوقت اس پر اکتفا کیجیے کہ انسانی تجربہ کی دو سطحیں ہوتی ہیں۔ایک حسی سطح جس کے ذریعے ہم کائنات میں اشیا کے وجود سے مطلع ہوتے ہیں۔یہ سطح غیر حقیقی نہیں ہوتی، لیکن اس سطح کے علاوہ انسانی تجربہ کی ایک سطح اور ہوتی ہے جس کو وجدان یا مذہبی تجربہ بھی کہہ سکتے ہیں۔حضرت اقبالؒ کے نزدیک یہ تجربہ وقوفی ہوتا ہے اور اس کی بنیاد پر انسان احکام لگا سکتا ہے۔یہ بات کہ خدا ہے اسی قسم کی تصدیق ہے جو انسان اس تجربہ کی بنیاد پر قضیاتی شکل میں کرتا ہے۔اس قضیہ کو ثابت کرنے کے لیے وہ تمام عقلی دلائل اس لیے ناکافی ثابت ہوتے ہیں کہ یہ دلائل، انسانی فکر کو ایک ایسا عمل تصور کرتے ہیں جو معروض پر خارج سے عمل پذیر ہو۔

فکر کا یہ تصور صحیح نہیں ہے فکر ایک ایسے اصول کا نام نہیں ہے جو اشیاء پر خارج سے عمل کر کے ان کو منظم اور منضبط کرتا ہو، یہ تو ایک درونی قوت ہے، جو مادے (امکان) کو وجود عطا کرتی ہے۔فلسفیانہ فکر نے وجود اور فکر کے درمیان جو تفریق کر رکھی ہے وہ صحیح نہیں ہے یہ دونوں بنیادی طور پر ایک ہیں۔

حضرت اقبالؒ کا فلسفہ وجود وفکر ہیگل سے ماخوذ ہے:

یہ بات بنیادی طور پر ہیگل کے فلسفہ سے ماخوذ ہے۔لیکن حضرت اقبالؒ نے اس بات کو آگے بڑھانے کے لیے جن اسناد اور دلائل کا سہارا لیا ان میں برکلے، وائٹ ہیڈ، برگساں بھی شامل ہیں۔ میری دانست میں اگر بات صرف اس دعوی پر اور پھر اس کی اندرونی دلیل کی وضاحت تک محدود رہتی تو زیادہ اچھا ہوگا ہیگل برکلے اور وہائٹ ہیڈ برٹرینڈ رسل اور برگساں کے فلسفے مسئلے کی تفہیم میں ممد ہونے کی بجائے رکاوٹ بنتے ہیں اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کے پاس ایک ایسی بات کہنے کی قوی دلیل موجود ہے جو حضرت اقبالؒ نہیں کہہ رہے ہیں اس لیے اگر ان کے حوالے سے بات کی جائے تو پھر ان کے اپنے نتائج کو بھی قوی تر دلیلوں کی بنیاد پر ماننا لازم آئے گا۔

خدا کی لامحدودیت مکانی نہیں درونی ہے: حضرت اقبالؒ

ایک مرتبہ اگر فلسفہ کی بنیاد واضح ہو جائے، تو خدا کو سمجھنے کا مرحلہ آسان ہو جاتا ہے۔مذہبی تجربے، اور احساس سے حقیقت کا انکشاف ایک ایسی خودی کی صورت میں ہوتا ہے جس کی سمت عقلی ہو، اور جو تخلیقی ہو۔یہی خدا کی ماہیت ہے۔خدا بھی ایک فرد ہے، ایک خودی ہے جو انسانی خودی کے مقابلے میں اسی طرح اعلیٰ وارفع ہے، جس طرح انسانی خودی، کم تر درجہ کی ذوات کے مقابلہ میں فلسفہ مذہب میں اگر خدا کا تصور، اس طرح تسلیم کیا جائے، تو اس سے ایک مسئلہ البتہ پیدا ہو سکتا ہے۔اور وہ یہ ہے کہ ہم خدا کو لامحدود، کس طرح کہہ سکتے ہیں۔حضرت اقبالؒ کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ خدا کی لامحدودیت، مکانی نہیں ہے بلکہ درونی ہے، اور یہ ان لامحدود امکانات کا نام ہے جو اس کے تخلیقی عمل میں پوشیدہ ہیں۔

حضرت اقبالؒ کے فلسفہ کی مشکلات اور مسائل:

مختصراً، اور مجملاً، خودی اور زمان ومکان کا یہ فلسفہ ہے جو حضرت اقبالؒ نے پیش کیا۔اگر چہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس فلسفہ کا تار و پود تاریخ فکر اسلامی میں جا بجا ملتا ہے۔اس سے حضرت اقبالؒ بھی انکاری نہیں ہے اور اس نے ان مفکرین کے حوالے دیے ہیں سوال یہ پیدا ہوتے ہیں کہ کیا یہ فلسفہ، با نقطہ نظر عقل اور تفہیم کی ترازو پر پورا اترتا ہے، کیا یہ فلسفہ بنیادی طور پر ان تاریخی تبدیلیوں کی ایک معقول توجیہہ پیش کرتا ہے جو زمانہ معلوم سے وجود میں آتی رہی ہیں۔کیا یہ واحد نقطہ نظر ہے

جس کو اختیار کیے بغیر مسلمان کوئی معاشرتی نقشہ تشکیل نہیں دے سکتے۔ان باتوں کے تفصیلی جوابات ممکن نہیں ہیں تاہم چند مشکلات کا تذکرہ فی الوقت ضروری معلوم ہوتا ہے۔

حضرت اقبالؒ ہیگل سے متعلق تنقیدات سے ناواقف:

اس فلسفہ کی تفہیم میں پہلی مشکل یہ ہے کہ یہ مذہبی تجربات کے انکشافات سے ابتدا کرتا ہے لیکن اس کے ساتھ ان تجربات پر کچھ ایسے قبل تجربی مفروضات کو مسلط کر دیتا ہے، جن کی بنیاد خود تجربہ نہیں ہے۔مثلاً فکر اور وجود کا تعلق۔دقت یہ ہے کہ ہیگل کی قلم تجربیین کے پودے پر لگانا ذرا مشکل ہے،اور اگرچہ انگلستان میں کچھ فلسفیوں نے انیسویں صدی کے آخر اور بیسویں صدی کی ابتداء میں اس کی کوشش کی تھی لیکن ان کا فلسفیانہ رجحان حضرت اقبالؒ کے فلسفہ کی تائید نہیں کرتا۔حضرت اقبالؒ جس زمانہ میں کیمبرج میں رہے،اسی زمانہ میں ہیگل کے متبعین پر جو تنقیدی کام ہوا،اس سے ان کو ضرور واقف ہونا چاہیے تھا۔اس فلسفے کی دوسری شکل کہ انسانی تجربے سے اگر اس فلسفے کا آغاز کریں تو پھر یہ تجربہ آپ کو دھرلے جائے گا ادھر جانا ہوگا اس فلسفہ کی تیسری مشکل یہ ہے کہ خودی کے ذریعے خدا کی تفہیم بھی مذہبی تجربے کا جزو نہیں ہے یہ ایک عقلی تصور ہے۔

حقیقت وہ ہے جو مجھ پر منکشف ہو:

انسانی علم میں نہ تو کوئی کلی معروض ہے اور نہ موضوع۔معروض کی تشکیل موضوع کرتا ہے۔موضوع کی معروض۔بات شاید، کسی حد تک کانٹ سے قریب ہو۔لیکن اس باب میں میں ناموں کے استعمال سے اس لیے گریز کرتا ہوں کہ اس سے غلط فہمیاں پیدا ہونے کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔میری دانست میں اگر حضرت اقبالؒ کی فکر کو آگے بڑھایا جائے تو شاید آج کی تشکیل فکر اسلامی کے اصول کے طور پر ہم یہ کہہ سکیں گے کہ حقیقت وہ ہے جو ہمارے اوپر منکشف ہوتی ہے۔انسان اس انکشاف میں اتنا ہی شریک ہے جتنی کہ حقیقت۔شاید اس مفروضے کی مدد سے ہم حضرت اقبالؒ کے ان تمام خدشات کو دور کر سکیں گے جو ان کو مسلمانوں کی بے عملی کے بارے میں تھے۔[حضرت اقبالؒ کے خطبات نے عقل اور مغربی فلسفے کے ذریعے فکر اسلامی کی تشکیل جدید کا جو کام کیا اس کا لازمی نتیجہ فاضل مصنف کا یہ تبصرہ ہے کہ "حقیقت وہ ہے جو ہم پر منکشف ہوتی ہے" گویا انسان منبع حقیقت ہے اس کا نفس سرچشمہ حقیقت ہے، حقیقت خارجی نہیں داخلی ہوتی ہے گویا نفس انسانی، اس کے ارادے وساوس، خدشات، خواہشات اندیشے یہ سب حقائق کی آماجگاہ ہیں. افسوس کہ ماڈرن ازم سے پوسٹ ماڈرن ازم تک کا سفر فاضل مصنف کے اسی ایک جملے کی کافرانہ تشریح کا نام ہے. "حقیقت وہ ہے جو مجھ پر منکشف ہو" یعنی حقیقت کچھ نہیں ہے، یہ ہمہ وقت تخلیق کی جاتی ہے، تخلیق ہوتی رہتی ہے. کیونکہ یہ نفس اور ذہن انسانی کا کارنامہ ہے اور ہر نفس ہر ذہن الگ الگ طریقے سے سوچتا ہے لھذا بیک وقت ہزاروں حقیقتیں ہوسکتی ہیں، تاریخ فلسفہ میں اس کفر کا ارتکاب یونانیوں کے یہاں بھی نہیں ملتا. لیکن ماڈرن ازم سے پوسٹ ماڈرن ازم تک کا سفر اسی اصول ایمان کی تشریح ہے کہ حق خیر حقیقت کوئی معروضی چیز نہیں. ہر زمانہ، ہر عہد، ہر فرد حق خیر حقیقت کے تصورات خود تخلیق کرسکتا ہے. دوسرے لفظوں میں حق خیر حقیقت کوئی چیز نہیں یہ انسانی نفس اور ارادے کی تخلیق کا نام ہے. ساحل]