خطبات اقبال کا اصل محرک اغنی دیس کی کتاب

اغنی دیس کی کتاب علامہ اقبالؒ کے پیشِ نظر تھی بلکہ سچ تو یہ ہے مقالہَ اجتہاد کے بہت سے مباحث کا محرک یہی کتاب تھی۔ اغنی دیس نے اسلامی قانون پر جو تنقید کیں ان میں سے ایک اس کی میکانکی نوعیت کے بارے میں تھی۔ علامہ اقبالؒ پر اس تنقید کا ردِعمل خاصا شدید معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کی تردید انھوں نے محض خطبہَ اجتہاد میں ہی نہیں کی بلکہ دوسرے خطبات میں بھی کی۔ ردعمل کی نفسیات کے تحت جب کوئی کتاب لکھی جائے گی تو وہ محض ردعمل کا خوبصورت ترین اظہار ہوسکتی ہے جس کا مقصد محض رد رہ جاتا ہے اس عمل کے دوران عامل یہ فراموش کر دیتا ہے کہ مدمقابل کا تو مکمل استرداد ہوگیا لیکن اس کے نتیجے میں خود ناقد کے افکار، عقائد اور نظریات کا بھی بطلان ہوگیا ہے. اغنی دیس کا رد کرتے کرتے اقبال نے اسلام کے ماخذات قانون سنت، حدیثِ اجماع کا بھی رد کر دیا اور تفردات کی ایک نئی دنیا بسادی جسے ان کے اخلاص کا ثمر تو کہا جاسکتا ہے لیکن اس ثمر کی تیاری میں ماخذات دین کا لھو شامل کر دیا گیا، ساحل] شاید یوں کہنا بہتر ہوگا کہ تمام خطبات میں جس بات کی تسلسل سے تردید کی گئی ہے وہ یہی میکانکیت کا الزام ہے بحث کے سیاق کو پوری طرح اجاگر کرنے کے لیے ہم ذیل میں اغنی دیس سے مکمل اقتباس پیش کرتے ہیں۔

> ’’محمدی [اسلامی نظامِ قانون کے بغور مطالعہ سے، خواہ وہ گزشتہ ابواب پر مشتمل مختصر معلومات میں محدود کیوں نہ ہو، فوراً یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ یہ نظام انتہائی میکانکی نوعیت کا ہے۔ ان تمام نظاموں کی طرح جن میں زندگی کے بارے میں ارتقائی نقطہَ نظر نہیں پایا جاتا یہ نظام بھی اس مفروضے پر کام کرتا ہے کہ

معاشرتی مظاہر خواہ کتنے ہی پیچیدہ کیوں نہ ہوں متعین اور اٹل قوانین اور ضابطوں میں تبدیل کیے جا سکتے ہیں اور حقیقی زندگی کے گھمبیر، پیچیدہ اور نا قابلِ تعین حالات کو جہاں تک ہو سکے ان قوانین پر منطبق ہونا چاہیے۔ اس اصول کے حوالے سے کہ حقیقت یا باطن اللہ تعالیٰ کے سوا کسی کو معلوم نہیں ہو سکتی اور جہاں تک فقہ اور قانون کا تعلق ہے ان میں حقیقت کی ظاہری [علامات] کو ہی حقیقت سمجھا جائے۔ حقیقت سرے سے اوجھل ہو جاتی ہے اور چنانچہ ساری بحث حقیقت کے بجائے حقیقت کے ظواہر اور علامات کے حوالے سے ہوتی ہے۔ [۱]

اغنی دیس کے خیال میں اجتہاد جیسا پیچیدہ اور نازک مسئلہ میکانکی قوانین میں محدود کر دیا گیا۔ فقہا نے فیصلہ دیا ہے کہ اجتہاد اس وقت تک نہیں کیا جا سکتا جب تک چند ضروری شرائط پوری نہ ہوں۔ وہ سمجھتا ہے کہ واقعتاً پابندی کا یہ اصول اس لحاظ سے تو صحیح ہے کہ اس سے مقصود گیرائی اور گہرائی کی حوصلہ افزائی ہے لیکن دو وجوہات سے انتہائی مہلک بھی ہے۔

۱۔ یہ ان لوگوں کی خدمات سے استفادے کے دروازے بند کر دیات ہے جو ابھی ان شرائط پر پورے نہیں اترتے۔

۲۔ یہ ان لوگوں کو بھی مجتہدین کے دائرے سے خارج کر دیتا ہے جو دوسرے موضوعات کے مطالعے اور تحقیق میں مشغول ہونے کی وجہ سے ان شرائط کو پورا نہ کرتے ہوں۔ اس کی مانوس مثال اس قدامت پسند عالمِ دین کی ہے جو سائنس دان کو اپنی حدود میں داخل ہوتے دیکھ کر چیخ چیخ کر اس طرف آنے سے روکتا ہے۔

اغنی دیس کے خیال میں میکانکی نظام کا البتہ سب سے خطرناک نتیجہ وہ حد سے بڑھا ہوا اعتماد اور تیقن کا احساس ہوتا ہے جس کی وجہ سے اس کے پیرو کار ست پڑ جاتے ہیں۔ جب بظاہر ہر طرح سے سماجی زندگی کے پیچیدہ اور باہم پیوستہ روابط قانون اور ضابطے کی حد بندیوں میں تقسیم ہو جائیں تو اس کا لازمی نتیجہ ایک غلط قسم کے احساس تحفظ اور رجائیت پسندی کی صورت میں نکلتا ہے۔ ایسی ذہنی کیفیت ایسی چھلنی کا کام کرتی ہے جو ایسے تمام دواعی کو نکال باہر پھینکتی ہے جن سے ظاہری صورت کا فریب ظاہر ہونے کا خطرہ ہو، محمدی [اسلامی] نظام قانون ایسی رجائیت کی بہترین مثال ہے جو اپنی حد سے بہت زیادہ آگے چلی جاتی ہے''۔ [۲]

اقبال کے یہاں اصول حرکت اغنی دیس کا ردِعمل تھا:

جیسا کہ اب ہم دیکھیں گے اغنی دیس کی یہ تنقید اقبال کے ہاں اجتہاد کی تعریف بنیادی محرک بنی

ہے۔

اقبال کے خطبے میں اجتہاد کی تین تعریفیں کی گئیں ہیں:

۱۔اجتہاد اصولِ حرکت ہے۔[یہ اقبالؒ کی متعین کردہ تعریف ہے]

علامہ فرماتے ہیں:

''اسلام کی تشکیل میں پھر اصولِ حرکت کیا ہے؟ اسے اجتہاد کہتے ہیں''[۳]

۲۔اجتہاد آزادانہ رائے اور فیصلے کا نام ہے۔[سلف سے خلف تک یہ تعریف نہیں ملتی]

''لفظ اجتہاد کے لغوی معنی کوشش کے ہیں۔اسلامی فقہ کی اصطلاح میں اس کا مطلب وہ کوشش ہے جس کا مقصود کسی قانونی مسئلہ پر آزادانہ رائے قائم کرنا ہو''۔[۴]

۳۔اجتہاد قانون سازی میں مکمل اختیار کا نام ہے۔[مکمل اختیار کی حدود و قیود ساقط کر دی گئی ہیں۔]

''ان مذاہب فقہ کے نزدیک اجتہاد کے تین درجے ہیں۔

[۱]تشریع یا قانون سازی میں مکمل اختیار،لیکن یہ اختیار عملاً فقہی مذاہب کے بانیوں کے علاوہ کسی اور کو نہیں دیا گیا۔

[۲]اضافی اختیار جو کسی مخصوص مذہب فقہ کی حدود کے اندر ہی استعمال ہو سکتا ہے اور

[۳]مخصوص اختیار۔جس کا تعلق کسی ایسے مسئلے پر اطلاق ہونے والے قانون کے تعین سے ہو جسے مذاہب فقہ کے بانیوں نے تعین کیے بغیر چھوڑ دیا ہو۔

اس خطبے میں ہمارا موضوع اجتہاد کا صرف پہلا درجہ یعنی قانون سازی میں مکمل اختیار ہے''۔[۵]

۱۔اجتہاد اصولِ حرکت ہے:

علامہ اقبالؒ کی اجتہاد کی پہلی تعریف سب سے زیادہ اہم ہے۔اس لیے اس پر قدرے تفصیل سے بحث کی ضرورت ہے۔

پہلی ہی نظر میں معلوم ہو جاتا ہے کہ اقبال نے اجتہاد کی یہ تعریف اغنی دیس کی تردید میں وضع کی ہے اغنی دیس نے اجتہاد کو''میکانکیت کا اصول''سمجھا تھا،اس سیاق میں''میکانکیت''اور''حرکت''کی اصطلاحیں چونکہ مخصوص معنوں میں استعمال ہوئی ہیں اس لیے پہلے ان کی وضاحت کر لی جائے۔[یہ بات واضح ہے کہ اقبال کے یہاں حرکت کی اصلاح اغنی دیس کے ردعمل میں میکانکیت کی اصطلاح کے نقیض کے طور پر سامنے آتی ہے. مقصود الزامی رد

ھے. اغنی دیس نے میکانیت کی اصطلاح استعمال کی تو اقبال نے اس کا اطلاق حنفی قانون فقه پر کر دیا کیونکه احناف نے بے شمار مسائل کے جوابات فرض کر کے پهلے دے دیئے جسے اقبال میکانیت کے اصولوں کی پاسداری سمجھے اور انهوں نے اغنی دیس کے اصول میکانیت کا کلی انطباق فقه حنفی پر کر دیا اور حجازی فقه کو اصول حرکت کا پاس دار ثابت کیا. یه رویه فقه اسلامی پر اقبال کی سطحی نظر کا آئینه ھے. اقبال کے یهاں اس قسم کے جلد باز فیصلے تفسیر حدیث، فقه اور کلام کے سرسری مطالعے کے باعث پیدا ھوتے ھیں، کیونکه اقبال علوم اسلامی کے ماخذات سے براہ راست اخذ کرنے کے بجائے مستشرقین کی تحقیقات کو بنیاد بناتے ھیں. یه رویه ان کے طرز و تحقیق میں غالب عنصر کی حیثیت سے سامنے آتا ھے. یه طرز تحقیق بیسویں صدی کے اوائل میں مستشرقین کے ھاں شدت سے غالب تھا. اس قدر که گولڈ زیستھر نے حدیث کے ذخیرے کو ساقط الاعتبار قرار دے کر سنت کو ماخذ تسلیم کرنے میں شک و شبه پیدا کر دیا اور علامه اقبال نے گولڈ کے شک و شبه کی بنیاد پر خطبات میں اسی کے حوالے سے سنت کو غیر مستند ماخذ قرار دے کر دین کی ایک اھم ترین بنیاد کو منهدم کر دیا. سهیل عمر نے اس کی توجیهه پیش کرتے ھوئے اقبال کے ایک خط سے جو عبداللہ العمادی کے نام ۱۹۲۰ء میں لکھا گیا یه استدلال کرنے کی کوشش کی ھے که اقبال سنت کو ماخذ قانون ماننے لگے تھے. یه نهایت کم زور اور بے بنیاد استدلال ھے. خطبات تحریر کرنے کا زمانه عبدالله چغتائی کے مطابق ۱۹۲۲ء ھے، جب رائو محمد علی امریکه سے آتے ھوئے اغنی ادیس کی کتاب لائے اور اقبال نے ایک مقام پر اجماع کے انکار کے معتزلی و حنفی حوالوں سے بشاشت حاصل کی اور عبدالله چغتائی سے کها که ماسٹر وہ کتاب جو تم دے گئے تھے بهت دلچسپ ھے اس میں ایک ایسا مقام ھے جس کی تحقیق لازمی ھے وہ مقام بعض معتزله و احناف کا اجماع سے انکار کے متعلق تھا یهی مقام اقبال کی علمی جستجو کا سر عنوان بن گیا. خطبات ۱۹۲۲ء کے بعد لکھے گئے تو ۱۹۲۰ء کے خط سے سهیل کا یه استدلال که اقبال سنت کو ماخذ قانون تسلیم کرچکے تھے. ایک بے بنیاد استدلال رہ جاتا ھے، خطبات کا موقف ۱۹۲۰ء کے موقف کا ناسخ ھے. ایک

جانب اقبال نامہ میں اقبال تمام مستشرقین کو گمراہ قرار دیتے ہیں اور ان کی کسی تحقیق کو قابل اعتبار نہیں سمجھتے حتی کہ گولٹ کو بھی مسترد کرتے ہیں دوسری جانب گولٹ کی تحقیق کی بنیاد پر سنت کو رد کرتے ہیں، پھر ۱۹۲۰ء میں گولٹ کی تنقید کے لیے عبداللہ العمادی کی علمی معاونت کے طلب گار ہوتے ہیں. ۱۹۳۰ء تک اقبال سنت کے رد سے رجوع نہیں کرتے. ۱۹۳۳ء میں خطبات نظرثانی کے بعد طباعت کے لیے جاتے ہیں تب بھی سنت کا رد خطبات سے خارج نہیں ہوتا، سہیل عمر کی تحقیق کی روشنی میں اس کا واضح مطلب یہی ہے کہ اقبالؒ سنت کے موقف سے رجوع کرچکے تھے لیکن اظہار نہ کرسکے یا رجوع کرنے کے بجائے گولٹ کے موقف کی حقانیت کے قائل ہوگئے تھے. سہیل عمر اور خرم علی شفیق نے خطبات کے رجوع کے مباحث پر جو نقد کیا ہے اس روشنی میں سہیل عمر کی توجیہات کا کیا مقام رہ جاتا ہے. خطبات کے مطالعے سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ اقبال کے یہاں اسلام فقہ اور اصول فقہ پر جو کچھ نقد کیا گیا ہے وہ مستشرقین سے مستعار ہے. میکس ہورٹن کے حوالے خطبات میں کثرت سے ملتے ہیں جو فکری اور مذہبی اختلافات کی بنیادیں نسلی پس منظر میں تلاش کرتا تھا. خطبات کے صفحہ ۱۶۳، ۱۶۴ اس سلسلے میں مطالعہ کیے جاسکتے ہیں. دوسرے نقطۂ نظر سے سہیل عمر سے یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ جب ۱۹۲۰ء میں اقبال نے سنت کے مؤقف سے رجوع کا ارادہ ظاہر کر دیا تھا اور اس کی شہادت بھی میسر آگئی ہے تو یہ رجوع ۱۹۳۰ء اور ۱۹۳۳ء میں خطبات کی اشاعتوں میں کیوں شامل نہ کیا جاسکا. ظاہر ہے اقبال سوچ رہے تھے فیصلہ کرچکے تھے لیکن بعض مصروفیات زمانہ نے موقع نہیں دیا.
اگر سہیل عمر کی اس دلیل کو مان لیا جائے تو سلیمان ندوی سے اقبال کی گفتگو اور خطبات کے بے شمار مباحث سے رجوع کا معاملہ محض افسانہ نہیں رہتا بلکہ سہیل عمر کے طرز استدلال کی بنیاد پر ایک جیتی جاگتی حقیقت کے طور پر سامنے آتا ہے. خطبہ اجتہاد میں اقبال نے ثانوی ماخذ پر اعتماد کرتے ہوئے شبلی کی الکلام سے شاہ ولی اللہ کی تحریف شدہ عبارتوں کے تراجم سے یہ نتیجہ اخذ کیا تھا کہ حدود مقامی ہیں عالمگیر نہیں، پھر اس پر جب شک ہوا تو سلیمان

ندوی سے استفادہ کیا اور سہیل عمر کی تحقیق کے مطابق اقبال اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے کہ حدود عالمگیر ھیں مقامی نھیں، شبلی نے تحریف کی ھے اور شاہ ولی اللہ کے مطالب کو توڑ مروڑ کر پیش کیا ھے. لیکن اس کے باوجود علامہ خطبات کی پہلی اشاعت کے موقع پر اور ۱۹۳۳ء میں خطبات کی تصحیح کے وقت رجوع شدہ موقف کا اندراج خطبات میں نھیں کرسکے. سہیل عمر کی اس دلیل سے ثابت ھوتا ھے کہ امالی غلام محمد کا بیش تر حصہ درست ھے اور اقبال خطبات کے قابل اعتراض مقامات سے رجوع کرچکے تھے، اس بات کو ایک اور تناظر میں دیکھا جائے. مارچ ۱۹۳۵ء میں عرشی کے نام خط میں لکھتے ھیں کہ میں ایک مدت سے مطالعہ کتب ترک کرچکا ھوں اگر کبھی پڑھتا ھوں تو صرف قرآن یا مثنوی ترک مطالعہ کے دوران ھی خطبات لکھے گئے لھٰذا خطبات کو متروکات میں سمجھنا چاھیے، ساحل]

''میکانکیت'' دراصل کائنات کے ایسے تصور کا نام ہے جس میں کائنات کی تمام اشیاء سکون پذیر، مستقل ابدی اور جامد ہوتی ہیں۔ ہر ایک کی خصوصیات متعین اور معلوم ہوتی ہیں۔ اس تصور کے لحاظ سے مادہ کے اجزاء اپنی فطری خصوصیات کی بناء پر غیر متحرک اور غیر متبدل ہوتے ہیں۔ ان میں حرکت محض اس وقت پیدا ہوتی ہے، جب خارج سے کوئی سبب اس عمل کی وجہ بنے۔ اس لحاظ سے حرکت اور تبدیلی بھی درحقیقت مادی اجسام کے مابین میکانکی تعامل کا نام ہے۔ تاہم یہ تعامل ان اجسام کے مابین کسی اندرونی رابطے کی نشاندہی نہیں کرتا بلکہ ایسے روابط کی خارجی نوعیت پر زور دیتا ہے۔

میکانیکی تصور کے اعتبار سے کائنات کے تمام مظاہر مادے کی حرکت کا نتیجہ ہیں، چنانچہ اس نقطۂ نظر سے کائنات کے مظاہر کی تعبیر و توضیح کی جاتی ہے۔ اس تصور میں علت نمائی [مقصد] کے بجائے علت غائی کو زیادہ اہمیت دی جاتی ہے۔ مختصراً یوں کہیے کہ اس تصور کی رو سے کائنات ایک مشین ہے جس کے کل پرزے ایک متعین نظام کے تحت حرکت کرتے ہیں۔ [نیوٹن کے اس تصور کو اقبال نے فقہ اسلام پر بھی منطبق کر دیا. ایک منھاج کی دلیل سے دوسرے منھاج میں استفادہ غیر علمی رویہ ھے، ساحل]

میکانکیت میں چونکہ مادے کو بنیادی مقام حاصل ہے اس لیے اس کو ''مادیت'' کا فلسفہ بھی کہا گیا ہے۔ یہ مافوق الفطرت تصورات کی ہر شکل کو رد کرتا ہے۔ لیکن اس فلسفے کی بنیادی خاصیت ''مادیت'' نہیں بلکہ مادے کا سکون اور عدم حرکت ہے۔ یہ بھی واضح رہے کہ اس تصور میں ''حرکت'' کی سرے سے نفی نہیں کی

جاتی بلکہ جیسا کہ اوپر ذکر ہوا۔ میکانکیت کی رو سے کائنات کے مظاہر کا وجود ہی مادے کی حرکت کا نتیجہ ہے۔ دراصل اس فلسفے میں حرکت مادے یا اس کے کسی جزو کا ذاتی خاصہ نہیں، ذاتی خاصہ سکون ہے اور اس کو حرکت میں تبدیل کرنے کے لیے بیرونی عامل لازمی ہے۔[یہ تصور کرنا کہ مادہ بیرونی عامل کے بغیر حرکت ہی نہیں کرسکتا. ایک خالص کافرانہ تصور علمیت ہے. اسلامی تصور علمیت میں خالق جب چاہے کسی بھی شے کو متحرک کرسکتا ہے. وہ کائنات بنا کر اشیاء تخلیق کر کے بیٹھ نہیں گیا. جیسے کہ فلاسفہ کا خیال ہے، ساحل] اس بات کو علم حیاتیات کے حوالے سے یوں کہا جا سکتا ہے۔اس علم میں جو لوگ میکانکیت کے قائل ہیں ان کا کہنا ہے کہ نظام حیات طبعی اور کیمیائی عوامل کے لگے بندھے میکانکی اصولوں کے نظام کا نام ہے۔ جب کہ میکانیت کے مخالف اس کی تردید کرتے ہیں اور میکانکی کے بجائے حیاتی اصولوں کو بنیادی سمجھتے ہیں اس لیے ان کا تصورِ حیات حیویت (Vitalism) کہلاتا ہے۔[یہ دونوں فلسفہ مغرب کے الحادی فلسفے ہیں، ساحل]

میکانکیت کے قطعاً برعکس فلسفہ دینامیت (DYNAMISM) ہے جو مادے میں سکون وحرکت کی بجائے اس کی اندرونی ''قوت'' کو بنیادی مقام دیتا ہے۔ چنانچہ اس کے نزدیک کائنات کے تمام مظاہر بشمول مادہ ''قوت'' کے مظاہر ہیں۔ یہ قوت مادی اجسام کے اندر موجود ہے۔ چنانچہ اس فلسفے کی رو سے حرکت قوت کی صورت میں مادے اور اس کے اجزاء میں بالقوہ اور امکانی حالت میں موجود رہتی ہے۔ یہ فلسفہ کائنات اور اس کی اشیاء کے ابدی سکون کی نفی کرتا ہے۔ بلکہ اس پر زور دیتا ہے کہ مادے میں حرکت اور تغیر کی صفت ذاتی اور فطری ہے اور اس کے لیے کسی بیرونی عامل کی ضرورت نہیں۔[افسوس یہ ہے کہ اقبال مغرب کے ایک کافرانہ فلسفے میکانیت کے رد کے لیے مغرب کے دوسرے کافرانہ فلسفے حرکت کو قبول کرتے ہیں اور پھر اس کا انطباق فقہ اسلامی پر کر کے عجیب و غریب نتائج حاصل کرتے ہیں. ایک اقلیم و منہاج کے اصول و مبادی کی بنیادوں پر دوسری اقلیم و منہاج کے معاملات طے کرنا غیر علمی رویہ ہے. اقبال کے خطبات میں یہ رویہ عام ہے. مختلف مناہج کے فلاسفہ کے اصولوں سے اقبال اپنے فلسفے کا آمیزہ تیار کرتے ہیں جسے فلسفے میں کوئی قبول نہیں کرسکتا، ساحل]

''میکانکیت'' اور ''دینامیت'' کی اصطلاحوں کی مغربی تشریح اقبال کے ہاں خاص مفہوم میں استعمال ہوئی ہیں۔ لیکن چونکہ انہوں نے ایک مخصوص زاویے سے ان کو استعمال کیا ہے اس لیے بہتر ہوگا ہم

ان کی تشریح اقبال کے الفاظ میں بھی سامنے رکھیں۔

اقبال نے دوسرے خطبے میں میکانکیت کی تشریح تفصیل سے بیان کی ہے اس کے چند اقتباسات درج ذیل ہیں۔

[۱] ''مادے کے بارے میں نیوٹن کے نظریات اور تاریخ فطرت کے بارے میں ڈارون کے انکشافات سے ''میکانکیت'' کی غمازی ہوتی ہے یہ یقین کیا جاتا تھا کہ یہ تمام مسائل درحقیقت طبیعات کے مسائل ہیں............ [۲] ''میکانکیت کا تصور جو خالصتاً ایک طبیعیاتی تصور تھا، اس کے بارے میں یہ غلط فہمی رہی ہے کہ یہ فطرت کی ہمہ گیر ضاحت کرتا ہے۔علم حیاتیات میں ابھی تک میکانکیت کے خلاف اور حق میں جنگ لڑی جارہی ہے۔'' [۶] یہ پس منظر بیان کرنے کے بعد علامہ اقبال یہ سوال اُٹھاتے ہیں کہ میکانکی نظریہ وجود ہستی کی جو ماہیت بتلاتا ہے کیا وہ مذہب کے نظریہ حیات کے مخالف نہیں؟ کیا طبیعی علوم محض مادیت کے لیے وقف ہیں؟ طبیعی علوم کے قابلِ توثیق ہونے سے انکار نہیں لیکن یہ علوم وجود کے شعبوں کو الگ الگ کر کے ان کے متعلق جزئی قانون دریافت کرتے ہیں۔طبیعی علوم ہستی کے متعلق کوئی جامع نقطہ نظر پیش نہیں کر سکتے بلکہ یہ تمام علوم آپس میں بھی رابطہ نہیں رکھتے مذہب کا کام زندگی کو بحیثیت مجموعی دیکھنا ہے۔ زندہ وجود کے مادی عناصر کا مطالعہ میکانکی اصولوں سے تو ممکن ہے لیکن یہ مطالعہ جزئی ہوگا۔ زندگی فی نفسہ ایک مستقل بالذات شے ہے اور اس کا تجزیہ میکانکیت کے بس کی بات نہیں [۷]

میکانکی نظریۂ وجود نے عقل کو بھی میکانکی ارتقاء کی پیداوار قرار دیا ہے جو صحیح نہیں اگر عقل ارتقائے حیوانی کی میکانکی پیداوار ہے تو زندگی کے ماخذ اور ماہیت کی نسبت میکانی نظریہ قطعی مہمل ہو جاتا ہے۔اگر عقل ارتقائے حیات کی ایک منزل ہے تو ہستی کی حقیقت میکانکی نہیں ہو سکتی۔[۸] علامہ کے نزدیک زندگی ایک نفسی یا روحی جوہر ہے اور کائنات نے حوادث سے تشکیل پائی ہے چنانچہ کائنات کے اندر ایک مسلسل تخلیقی میلان اور سیلان ہے''۔[۹]

مندرجہ بالا اقتباسات سے واضح ہو جاتا ہے کہ اقبال میکانکی فلسفہ کے سخت مخالف تھے اس فلسفہ کے مضمرات کی تردید بڑی شد و مد سے اقبال کے تمام خطبات میں ملتی ہے اس کے مقابلے میں دنیامی تصور کے قائل ہیں۔ چنانچہ پہلے خطبے میں ''فکر'' کے دنیامی ہونے دوسرے میں کائنات کی دنیامیت، تیسرے میں دعا کے، چوتھے میں خودی کے دنیامی ہونے کا ذکر کرتے ہیں۔ پانچویں خطبے میں ثابت کرتے ہیں کہ اسلامی ثقافت کی روح دنیامی ہے اور چھٹے خطبے میں وہ اجتہاد کے دنیامی ہونے سے بحث کرتے ہیں۔[**گویا اقبال کا تمام استدلال نیوٹن کے سائنسی نظریہ سکون و سکوت کی تردید میں اسلامی منہاج علم کو حرکت کے اصول پر کار بند دیکھ رہا ہے. اقبال کا دنیامی فلسفہ**

ردعمل کی نفسیات سے جنم لیتا ھے. تاکہ اسلام کو لوگوں کے لیے قابل قبول بنایا جاسکے. ردعمل کی نفسیات سے کوئی مثبت فلسفہ اور عالمگیر فکر وقوع پذیر نہیں ہوسکتی. یہی معاملہ خطبات کے ساتھ بھی ہوا، ساحل]

[۱] پہلے خطبے میں دینی تجربے کا تجزیہ کرتے ہوئے علامہ اقبالؒ وجدان اور فکر کی اصطلاحات کا تجزیہ کرتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک دونوں کا مقصد بھی ایک ہے اور منبع بھی۔[۱۰] فکر کی اہمیت یہ کہہ کر کم نہیں کی جاسکتی کہ فکر محدود ہے اور لامحدود کا ادراک نہیں کرسکتی۔ اقبال کے نزدیک یہ غلط تصور دراصل علم کے میدان میں فکر کی حرکت کو صحیح طور پر نہ سمجھنے سے پیدا ہوتا ہے اور اس کج فہمی کی وجہ منطق کی تنگ دامانی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ فکر اپنی گہری حرکت کے دوران لامحدود کا ادراک کرنے کی استعداد حاصل کرلیتی ہے۔[۱۱] اقبال فرماتے ہیں:

''اپنی اصلی ماہیت کے اعتبار سے فکر کوئی ساکن چیز نہیں یہ دنیامی ہے اور اس کے اندر ''لامتناہی'' ایک حاضر حقیقت کے طور پر اس طرح پوشیدہ ہے جس طرح بیج کے اندر پورا درخت مکنون ہوتا ہے۔ چنانچہ فکر اپنے دنیامی اظہار ذات کے لیے ایک کلیت رکھتا ہے جو زمانی آنکھ کو قطعی مخصوصات کے ایک سلسلے کی صورت میں بتدریج ظہور پذیر ہوتا نظر آتا ہے''[۱۲]

[۲] کائنات کے مادی نقطہ نظر کی تردید کے ضمن میں اقبال اپنی تائید میں وائٹ ہیڈ کو پیش کرتے ہیں۔[اقبال کے پاس نیوٹن کا رد اسلام سے نہیں مغرب سے ہی نکلتا ہے گویا حق و باطل کے پیمانے مغرب ہی سے درآمد ہوں گے۔ وائٹ ہیڈ کے حوالے سے وہ لکھتے ہیں:''وائٹ ہیڈ کے نزدیک فطرت (کائنات) کوئی ساکن حقیقت نہیں جو ایک غیر دنیامی خلا میں واقع ہے بلکہ یہ واقعات کا ایسا نظام ہے جو مسلسل تخلیقی بہاؤ کی خاصیت کے حامل ہیں۔ فکر ان کو الگ الگ کن اشیاء میں کاٹ کر علیحدہ کرتی ہے اور ان اشیا کے باہمی روابط کے نتیجے میں زمان اور مکان کے تصورات اُبھرتے ہیں۔''[۱۳] گویا حرکت کا اسلامی تصور وھائٹ ھیڈ کی تنہا دلیل پر کھڑا ھے. اگر وھائٹ کی دلیل کوئی دوسرا مغربی مفکر رد کر دے گا تو اسلام بھی رد ھوجائے گا. تاریخ فلسفہ میں رد و قبول کا یہی وہ سلسلہ ھے جسے اقبال قبول کرسکتے ھیں اسلام کا منہاج علم اسے قبول نہیں کرتا، اسلام الحق ھے الکتاب ھے، وہ اول و آخر حق ھے چاھے ایک متنفس بھی اسے تسلیم نہ کرے، ساحل]

[۳] تیسرے خطبے میں باری تعالیٰ کے تصور اور دعا کے معنی سے بحث کرتے ہیں۔ دعا کے مفہوم کی وضاحت کرتے ہوئے علامہ اقبالؒ لکھتے ہیں۔

''لہٰذا دعا انفرادی ہو یا اجتماعی دراصل انسان کی اس اندرونی خواہش کا اظہار ہے جو کائنات کی اس ہیبت خیز خاموشی میں جواب کی متمنی ہے کہ اکتشاف ذات کا بے مثال عمل ہے جس میں جوئندہ خودی اپنی ذات کی نفی کے لمحے میں اپنا اثبات پاتی ہے اور اس طرح اس پر خود اپنی قدر کا انکشاف ہوتا ہے اور کائنات کی زندگی میں اپنے دنیامی عامل ہونے کا جواز ڈھونڈ لیتی ہے۔''[۱۴]

چوتھے خطبے میں دعا کے معنی خودی کے حوالے سے اس طرح بیان کرتے ہیں۔

''اسلام میں دعا خودی کا میکانکیت سے نجات پاکر آزادی سے ہمکنار ہونا ہے۔''[۱۵]

[اقبال کا یہ تصور دعا مغربی منہاج سے اخذ کردہ ہے اس کا اسلام کے تصور دعا سے کوئی تعلق نہیں. یہ تصور محض لفاظی کا شاہکار ہے. اس کا اسلامی طرز زندگی سے کوئی علاقہ نہیں، دعا کو محض فلسفیانہ اصطلاحوں میں سمو دینا جدیدیت کا کمال ہے. اقبال نے اس موقف سے رجوع کرلیا تھا، اس رجوع کے لیے ساحل جون ۲۰۰۶ء کا شمارہ ملاحظہ کیجیے، ساحل]

[۴] چوتھے خطبے میں خودی کی دینامیت کی وضاحت کرتے ہیں۔

''مادہ دراصل مختلف کم تر درجہ کی خودیوں کی آماجگاہ ہے جس سے اعلیٰ درجہ کی خودیاں اُبھرتی ہیں۔ تاہم اس ظہور کو میکانکی اصولوں کے ذریعے بیان نہیں کیا جاسکتا۔ خودی کوئی جامد چیز نہیں یہ زمانی طور پر ترتیب پاتی ہے اور اپنے ہی تجربات سے تشکیل یاب ہوتی ہے۔''[۱۶]

اقبال کے نزدیک میکانکیت اور آزادی کے درمیان اختلاف دراصل عقلی فعل کو غلط سمجھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ دور جدید کی نفسیات جب اس مسئلے پر غور کرتی ہے تو اس کے اصول مشاہدہ اور معروضی حقائق جن کی بنیاد پر وہ تجزیہ کرتی ہے دراصل ایسی نوعیت کے ہیں کہ وہ طبیعی علوم کی تقلید پر مجبور ہیں۔ چنانچہ اس کی وجہ سے ان میں شعور اور احساس ذات کی تشریح میکانکی اعتبار سے کرنے کا میلان بہت واضح طور پر نظر آتا ہے۔''[۱۷]

چنانچہ علامہ کے نزدیک خودی کو صحیح طور پر سمجھنے کے لیے میکانکیت کے تصور کی نفی ضروری ہے۔

[سوال یہ ہے کہ مغرب کے مرتب کردہ پیمانے جو اس کی خاص تاریخ، تہذیب پس منظر اور مقام سے نکلے ہیں، ان کو آفاقیت کیسے دی جاسکتی ہے اور مغربی علمیاتی پیمانے جن کا ماخذ عقل کی بالادستی ہے اس سے اسلامی علمیت کی تشریح کیسے ممکن ہے؟ اقبال کی یہ بنیادی غلطی ہے کہ وہ ایک منہاج کے اصول سے دوسرے منہاج

کی تشریح کرتے ہیں، اسے وہ تطبیق کا نام دیتے ہیں اور ایک اقبالی محقق کے الفاظ میں وہ منکرین اسلام کو مسلمان کرنے کے لیے ان کا کفر اختیار کر لیتے ہیں تا کہ وہ اس کفر سے مانوسیت کے سبب اقبال کا موقف سن لیں اور مسلمان ہو جائیں'' [یہ الفاظ سہیل عمر کے نہیں بلکہ ان کے الفاظ کا سلیس ترین ترجمہ ہے اس طریقہ کو سہیل عمر اقبال کا تطبیقی طریقہ قرار دیتے ہیں جس کے ذریعے نسل نو کو اسلام سے آگاہ کیا جائے، ساحل]

اسلامی ثقافت کی روح

[۵] علامہ اقبالؒ کے نزدیک فلاسفہ اسلام کے یہاں یونانی فلسفے کے زیر اثر تغیر کو نقص سمجھنے کا جو تصور پیدا ہوا وہ سکون پسندی اور کلاسیکیت قرآنی تعلیمات کے منافی ہے۔ اسلامی ثقافت کی روح قرآن کریم میں تلاش کرنا چاہیے۔ اقبال مسلم فلاسفہ کے افکار سے سرسری طور پر واقف تھے۔ انھوں نے ابن عربی اور امام غزالی کو نہیں پڑھا تھا لہٰذا ان کے دلائل محض سرسری دلائل ہیں۔ ان میں کوئی گیرائی و گہرائی نہیں محض جذبات کے زور سے خطابت کا سماں پیدا کیا گیا ہے۔ دنیا کی تاریخ میں اور فلسفے کی تاریخ میں کبھی ایسا نہیں ہوا کہ ایک منہاج کے اصول ومبادی کی بنیاد پر دوسرے منہاج کا محاکمہ کیا جا سکے۔ یہ طریقہ تحقیق لغو ہے اور اس قابل ہے کہ رد کر دیا جائے۔ قرآنی تعلیمات کا خلاصہ علامہ اقبالؒ یوں بیان کرتے ہیں کہ قرآن کے نزدیک دینی تجربہ کے علاوہ علم کے دو اور ذرائع فطرت اور تاریخ ہیں۔ [۱۸] اقبال نے یہاں سنت اور تعامل صحابہ کو مسترد کر دیا ہے۔ قرآن حقیقت مطلقہ کو آیات فطرت کے مظاہر میں تلاش کرنے کی دعوت دیتا ہے۔

> ''معروضی حقائق کی جانب دعوت کے ساتھ مسلم مفکرین نے جب بتدریج یہ محسوس کیا کہ قرآن کریم کی تعلیمات کے مطابق کائنات کی اصل دنیامی ہے، محدود ہے لیکن بڑھنے کی استعداد رکھتی ہے تو بالآخر انہیں یونانی افکار کی مخالفت کرنا پڑی۔ یہ وہ فلسفہ تھا جسے مسلمان دانشوروں نے اپنی فکری زندگی کے عنفوان شباب میں بڑے جوش اور جذبے کے ساتھ پڑھا تھا۔ انہیں اس کا احساس نہ تھا کہ قرآن کی روح بنیادی طور پر کلاسیکیت کے منافی ہے۔ یونانی مفکرین پر مکمل اعتماد کرتے ہوئے مسلم مفکرین کا پہلا داعیہ یہ تھا کہ قرآن کو یونانی فلسفے کی روشنی میں سمجھا جائے۔ لیکن چونکہ قرآن کی روح عینی تھی اور یونانی فلسفے کی روح ظنی اور تصوراتی اس لیے یونانی فلسفہ حقیقت کی بجائے نظریات وتصورات میں زیادہ دلچسپی لیتا تھا۔ مسلم مفکرین نے قرآنی تعلیمات اور یونانی تصورات میں مطابقت پیدا کرنے کی جو کوشش کی اس کی ناکامی پہلے سے ہی مقدر تھی'' [۱۹]

Agni Dees

علوم کے مختلف شعبوں میں یونانی فلسفے کے خلاف مسلم مفکرین کی بغاوت کا جائزہ لینے کے بعد علامہ اقبالؒ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں۔

''چنانچہ مسلم فکر کے تمام خطوط کائنات کے دنیامی تصور پر مرتکز ہیں۔'' [۲۰]

اسی استدلال کو جاری رکھتے ہوئے وہ چھٹے خطبے کا آغاز ان جملوں سے کرتے ہیں

ایک تہذیبی تحریک کی حیثیت سے اسلام کائنات کے قدیم سکونی تصور کو رد کرتا ہے

اور اس کی بجائے ایک دنیامی تصور پیش کرتا ہے۔'' [۲۱]

ان اقتباسات کا بغور تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے خطبات میں میکانکیت کی اصطلاح تین مفاہیم میں استعمال کی گئی ہے۔

۱۔علوم کے حوالے سے میکانکیت ''طبیعی علوم کی مادیت'' کے معنوں میں آیا ہے'' [۲۲]

۲۔خودی کے ظہور اور ارتقا کی بحث میں میکانکیت ''پابندی'' کے معنوں میں استعمال ہوا ہے جس کے بالمقابل ''آزادی'' کی اصطلاح کا ذکر ہے۔'' [۲۳]

۳۔عمومی مفہوم میں میکانکیت ''سکون پسندی'' کے معنوں میں آئی ہے۔'' [۲۴]

اقبال نے اس کے مقابل ''دنیامت'' کی اصطلاح استعمال کی ہے۔[۲۵] یہ تیسرا مفہوم خطبات میں نسبتاً کثرت سے ہے۔

میکانکیت کے ان تینوں مفاہیم میں جمود کا مفہوم مشترک ہے۔اور اس کے برعکس حرکت یا قوت وحرکت کا مفہوم ہے جو دینامیت کا اصول ہے۔ چنانچہ علامہ اقبالؒ جب اجتہاد کو اصول حرکت بیان کرتے ہیں تو اس کا مقصد اس کے میکانکی ہونے کی تردید ہے۔

میکانکیت کی مندرجہ بالا تشریحات کی روشنی میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اقبالؒ کے تصور اجتہاد میں اجتہاد کی دینامیت مندرجہ ذیل عناصر سے تشکیل پاتی ہے۔

۱۔قرآن کی روح جو یونانی کلاسکیت کے منافی ہے۔

۲۔کائنات، معاشرے اور ثقافت کا دنیامی تصور۔

۳۔زندگی کی تغیر پذیری۔

۴۔فقہی استدلال کی معروضیت

۵۔عقل اور فکر کا دینامی اور ارتقائی تصور

علامہ اقبالؒ نے اغنی دلیس کے ان تمام مقدمات کی تردید کی ہے۔ جو اسلام کو میکانکی نظام ثابت کرنے میں زندگی کو ضابطوں اور قوانین کے پابند بنانے کے سخت مخالف ہیں۔

''زندگی کا پیچیدہ رویہ ایسے متعین اور نا قابل تغیر قوانین کا پابند نہیں ہوسکتا جو منطقی طور پر چند عمومی تصورات سے اخذ کیے گئے ہوں۔ تاہم ارسطو کی منطق کی عینک سے دیکھا جائے تو زندگی سراسر میکانکیت محض نظر آتی ہے جس میں اندرونی طور پر کوئی اصول حرکت موجود نہیں۔ چنانچہ حنفی مکتب فقہ نے زندگی کی تخلیقی آزادی اور اس کے عدم تعین کو نظر انداز کر کے منطقی طور پر ایک کامل فقہی نظام تعمیر کرنے کی کوشش کی جو محض عقل کی بنیاد پر استوار کیا جائے۔''[۲۶]

فقہ اسلامی کے ارتقا کا اسی زاویے سے تجزیہ کرتے ہوئے علامہ اقبالؒ مختلف مکاتب فقہ کے امتیازات کا ذکر کرتے ہیں اور قیاس کو وہ ارتقائی اور حقیقت پسندانہ اصول قرار دیتے ہیں۔ جو قانون زندگی کی حرکت پذیری اور ارتقا کو قائم رکھتا ہے۔

''حجاز کے فقہا نے اپنی نسل کی عملیت پسندی اور حقائق دوستی کی خصوصیت کو برقرار رکھتے ہوئے عراقی فقہا کی کلامی موشگافیوں کے خلاف شدید احتجاج کیا۔ عراقی رجحان کی انہوں نے سخت مخالفت کی جس کے تحت وہ غیر حقیقی مسائل کو تخیل کے زور پر پیدا کرتے تھے حجازی فقہا صحیح طور پر یہ سمجھتے تھے کہ اس رجحان سے شریعت اسلامی ایک قسم کی میکانکیت میں تبدیل ہو جائے گی۔ تاریخ اسلام کے ابتدائی دور کے فقہا کے ان اختلافات اور مباحث سے قیاس کی حدود، شرائط اور تصحیحات کی تحقیق اور تعین ہوگئی چنانچہ قیاس کا اصول جو اصل میں مجتہد کی ذاتی رائے کا دوسرا نام تھا بالآخر اسلامی شریعت میں حرکت کا اصول اور زندگی کا منبع بن گیا۔''[۲۷]

علامہ کی مندرجہ بالا تشریح خصوصاً نسلی امتیازات کی بنیاد پر قیاس کے ظہور کی بات وضاحت طلب ہے علامہ نے نسلی پس منظر کے حوالے سے جو بات کی ہے وہ آج کے اہل علم کے ہاں قطعاً قابل قبول نہیں لیکن بیسویں صدی کے اوائل میں یہ زاویہ مستشرقین کے ہاں خاص طور پر غالب تھا، میکس ہورٹن جس کے حوالے علامہ کے خطبات میں کثرت سے ملتے ہیں فکری اور مذہبی اختلافات کی بنیادی نسلی پس منظر میں تلاش کرتا تھا[۲۸] معلوم ہوتا ہے علامہ اقبالؒ نے بھی توجیہہ کے اس معیار کو تسلیم کر لیا تھا۔ اپنے مقالے ''ایران میں مابعد الطبیعیات کے ارتقا'' میں انہوں نے اسلامی فکر کا مطالعہ سامی اور آریائی ذہنوں کی کش مکش کے تناظر میں کیا ہے۔[۲۹] البتہ مستشرقین کے برعکس وہ آریائی کی بجائے سامی ذہن کی برتری کے قائل تھے۔[اس تمام بحث سے ثابت ہوتا ھے کہ اقبال اسلام کو صرف اور صرف مغرب کے پیمانے سے پرکھتے تھے، ان کی نظر میں ''الحق فرقان ''فلسفہ مغرب''

کا وہ عنصر ہے جسے اقبال کا ذہن قبول کرتا تھا. وہ مغرب کو میزان حق سمجھ کر اس کے اصول و مبادی پر اسلام کو پرکھنے کی کوشش کرتے تھے، اس کا اعتراف خطوط میں کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ رویت باری کے متعلق جو استفسار میں نے کیا تھا اس کا مقصد فلسفیانہ تحقیقات نہ تھی خیال تھا کہ شاید اس بحث میں کوئی ایسی بات نکل آئے جس سے آئن اسٹائن کے انقلاب انگیز نظریہ نور پر کچھ روشنی پڑ سکے .... اگرچہ یورپ نے مجھے بدعت کا چسکا ڈال دیا ہے تاہم میرا مسلک وہی ہے جو قرآن کا ہے اور جس کو آپ نے بیان فرمایا ہے. [سلیمان ندوی کے نام خط نمبر ۳۲/ مئی ۱۹۲۲ء] بدعت کی یہ عادت اقبال نے آخری زمانے میں ترک کر دی تھی اور اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ کے استقبالیہ میں اس کا برسر عام اعلان فرما دیا پھر اس عادت سے رجوع کا واقعہ بھی ملتا ہے. جب اقبال نے کہا کہ مجھے مغرب کو معیار بنا کر اسلام کا جائزہ لینے کے بجائے اسلام کو معیار بنا کر مغرب کا جائزہ لینا چاہیے تھے. سلیمان ندویؒ اس ندرت فکر کو اقبال کا رجوع کہتے ہیں. اقبال اکادمی اس رجوع سے انکار کرتی ہے، ساحل]

حوالہ جات:

[۱] N.P Aghnides, Mohammedan Theories of Finance [Lahore, 1961], p142

[۲] محولہ بالا، ص ۱۴۳

[۳] Iqbal. The Reconstruction of Religious Thought in Islam [Laohre 1971], p.148

آئندہ اس کتاب کا حوالہ ''تشکیل نو'' کے نام سے آئے گا۔

[۴] ایضاً،

[۵] ایضاً، ص ۱۴۹

[۶] ایضاً، ص ۴۱

[۷] ایضاً، ص ۴۴

[۸] ایضاً،ص۴۴

[۹] ایضاً،ص۴۵

[۱۰] ایضاً،۲۔۳

[۱۱] ایضاً،ص۶

[۱۲] ایضاً،

[۱۳] ایضاً،ص۳۴

[۱۴] ایضاً،ص۹۲

[۱۵] ایضاً،ص۱۰۹

[۱۶] ایضاً،ص۱۰۶

[۱۷] ایضاً

[۱۸] ایضاً،ص۱۲۷

[۱۹] ایضاً،ص۱۲۸

[۲۰] ایضاً،ص۱۳۸

[۲۱] ایضاً،ص۱۴۶

[۲۲] ایضاً،ص۴۱

[۲۳] ایضاً،صفحات۱۷،۱۰۷،۱۰۹

[۲۴] ایضاً،صفحات ۶،۳۴،۵۱،۵۲،۱۲۸،۱۴۶

[۲۵] ایضاً،ص۱۴۶

[۲۶] ایضاً،ص۱۷۶

[۲۷] ایضاً،ص۱۷۷

[۲۸] ایضاً،ص۱۶۳۔۱۶۴

[۲۹] ملاحظہ ہومقدمہ،ص۱۰