غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ ۸

اقبالیات

از

شبیر احمد خاں غوری

علیگڑھ

خدا بخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ

Ghori Researches : Rational Sciences in Islam - 8

Iqbal Studies

By
Shabbir Ahmad Khan Ghori
(Aligarh)

Khuda Bakhsh Oriental Public Library
Patna

اقبالیات

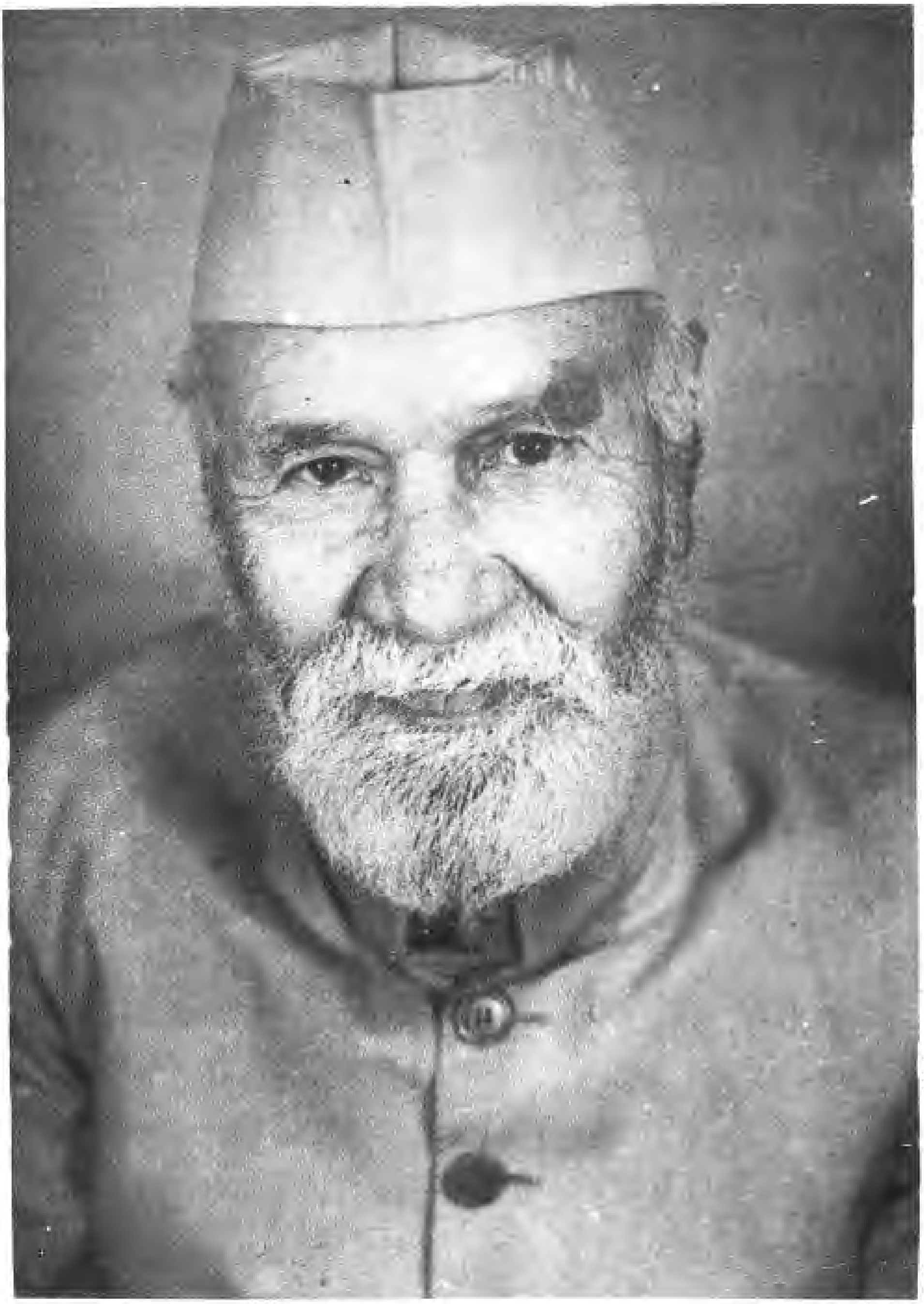
کتابخانہ مجمع ذخائر اسلامی
تاسیس مجمع ۱۳۵۵ ش
تاسیس کتابخانہ ۱۳۷۶ ش شمارہ مسلسل:

از
شبیر احمد خاں غوری
علیگڑھ

خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ

اشاعت ۱۹۹۸ء
قیمت : ۷۰ روپے
غیر ممالک میں: ۴ ڈالر

طابع وناشر: خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ



شبیر احمد خاں غوری

شبیر احمد خاں غوری: آپ کے والد کا نام غیاث الدین خاں غوری ہے، ۱۵ مارچ ۱۹۱۱ء کو علیگڑھ میں پیدا ہوئے۔ عربی، فارسی، اردو، ریاضیات میں ایم اے کیا، اس کے علاوہ ال ال بی، منشی کامل اور درس نظامی سے عالم فاضل کیا اور ہر ایک امتحان میں اوّل پوزیشن حاصل کی۔

۱۹۴۴ء میں مسلم یونیورسٹی علیگڑھ میں لیکچرر مقرر ہوئے۔ ۱۹۴۵ء ــ ۱۹۶۶ء انسپکٹر آف اسکول اینڈ رجسٹرار عربک اینڈ پرشین اکزامنیشنز کے عہدے پر فائز رہے۔ ۱۹۶۶ء ــ ۱۹۷۲ء دہلی یونیورسٹی میں اردو کے لیکچرر کی حیثیت سے آپ نے درس دیا، ۱۹۷۲ء ــ ۱۹۷۷ء اجمل خاں طبیہ کالج مسلم یونیورسٹی علیگڑھ کے لٹریری ریسرچ یونٹ میں سینیر ریسرچ آفیسر کے عہدے پر مامور رہے۔ عربی ادب، اسلامیات، ہیئت، فلسفہ، ریاضیات آپ کے خاص موضوع ھیں۔ ان موضوعات پر تقریباً ایک ہزار خالص تحقیقی مقالات منظر عام پر آچکے ہیں۔

۱۹۹۱ء میں عربی، فارسی کے ممتاز اسکالر کی حیثیت سے آپ نے صدر جمہوریہ ہند ایوارڈ حاصل کیا۔ ۱۹۹۲ء میں غالب انسٹی ٹیوٹ کی جانب سے فخرالدین علی احمد غالب ایوارڈ سے آپ کو نوازا گیا۔ فی الحال علیگڑھ میں مقیم ہیں۔

★★

حرف آغاز

شبیر احمد خاں غوری صاحب محتاج تعارف نہیں۔ ان کا شمار نامور فضلاء میں ہوتا ہے۔ اسلامی علوم و فلسفہ ان کا اختصاص ہے۔ انھوں نے بہت لکھا ہے اور جس موضوع پر بھی قلم اٹھایا ہے اس سے ان کی علمیت و بصیرت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان کی تحریر تائید میں ہو یا تردید میں ان کے تبحر علمی کا پتا دیتی ہے۔ ان کی تحریروں میں ردّ و انکار کا عنصر نمایاں ہے۔ لیکن جب بھی انکے قلم نے اثبات کی وادیوں کا رخ کیا ہے تو اسے دلیل و برہان کے لعل و گہر سے مزین کر دیا ہے اور قارئین کو ان کی صلاحیتوں کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔

ان کی نگارشات ۱۹۵۶ء تا ۱۹۸۵ء تقریباً تیس سال کی مدت میں مختلف رسالوں میں شائع ہوتی رہی ہیں۔ یہی سوچ کر فیصلہ کیا کہ ان کی منتشر تحریروں کو اگر یکجا کر دیا جائے تو مطالعے میں بہت آسانی ہوگی۔ لہٰذا تلاش و تدوین کا کام شروع ہوا۔ خود فاضل مصنف نے بھی ہماری دستگیری فرمائی۔ ہم نے اپنی بساط بھر کوشش کی کہ ان کی ساری تحریروں کا احاطہ کر لیا جائے۔ اس میں ہم کہاں تک کامیاب ہیں اس کا فیصلہ آپ ہی کر سکتے ہیں۔ ہم بہر حال یہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ ان کی ہر تحریر ہماری گرفت میں آگئی ہے۔ اگر ہمارے قارئین کو ان کے دیگر مضامین کا علم ہو تو ہمیں ضرور آگاہ فرمائیں۔

ان کے افکار و آراء کو ہم آٹھ جلدوں میں پیش کر رہے ہیں جن کا مستقل عنوان یا عنوان سلسلہ "غوری تحقیقات: اسلام میں علوم عقلیہ" ہے۔ لیکن اس کے علاوہ ہر جلد کا ایک علیحدہ عنوان بھی ہے۔ جیسے جیسے یہ کتابیں چھپتی جائیں گی، منظر عام پر آتی رہیں گی۔

—— حبیب الرحمٰن چغانی

فہرست

اقبال کے تصورِ زمان کے مآخذ	۱
علامہ اقبال اور تاثرِ زمان	۲۴
علامہ اقبال اور مسئلۂ زمان	۷۰
علامہ اقبال اور اسلام کے تصورِ زمان کی ترجمانی	۱۲۰
علامہ اقبال اور اسلامی ثقافت کے اصل الاصول کی ترجمانی	۱۳۹
افاداتِ اقبال پر ایک نظر	۱۶۱ / ۱۸۲

اقبال کے تصورِ زمان کے مآخذ

اقبال فطرتاً ایک فلسفی تھے ـــــ ایک بہت بڑے فلسفی۔ قدرت نے انھیں ایک غیر معمولی سوچنے سمجھنے والا دماغ دیا تھا۔ فرماتے تھے :

ہے فلسفہ میرے آب و گل میں　　　پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں
اقبال اگرچہ بے ہنر ہے　　　اس کی رگ رگ سے باخبر ہے

فلسفیانہ تفکیر کے ساتھ وہ ابتدا ہی سے اسلام پسند تھے اور آخر میں تو ان کا یہ رجحان عشق کی حد تک پہنچ گیا تھا، چنانچہ ان کے عہدِ آخر کا ارشاد ہے :

بمصطفٰے برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست　　　وگر باو نرسیدی تمام بولہبی است

اور اسلام کے ساتھ یہ والہانہ عشق ہی مسئلہ زمان کے ساتھ اُن کے اعتنائے مفرط کا سبب بنا۔

انھوں نے فلسفہ میں محض اعلیٰ اسناد ہی حاصل نہیں کیں، اُس کے مختلف مکاتیبِ فکر کا بشمولِ عہدِ حاضر کی مختلف فلسفیانہ تحریکوں کے غائر مطالعہ بھی کیا۔ یورپی فلسفہ سے اُن کی واقفیت آخری دم تک جاری رہی اور اس کی بے مائگی کے احساس کے باوجود، وہ خود کو جدید ترین فکری تحریکوں سے باخبر بنائے رہے۔ البتہ اسلامی فلسفہ سے باوجود خواہش اور ارادے کے انھیں تفصیلی شناسائی کا موقع نہیں مل سکا۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ غیر اسلامی افکار نے انھیں انتہائی شدت سے متاثر کیا اور وہ اُن کے خزانۂ لاشعور میں جاگزیں ہوگئیں اور بعد میں جب انھوں نے کسی مسئلہ کے متعلق اسلام کا موقف متعین کرنا چاہا تو یہ غیر اسلامی افکار یکایک لاشعور سے شعور میں اس طرح جلوہ گر ہوئیں گویا پہلی مرتبہ اُن کا اُن پر (اقبال پر) انکشاف ہو رہا ہے اور جذبہ کی شدت کی بنا پر وہ خود اپنے اس ذہنی عمل کا تجزیہ نہ کر پائے۔

یہ چیز خصوصیت سے ان کی "فکرِ زماں" میں نمایاں ہے اور اس کا ایک اجمالی خاکہ ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے۔

وباللہ التوفیق

۲

۱۔ مسئلہ زمان کی اہمیت

علامہ کا خیال ہے کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے، چنانچہ "خطبات" میں فرماتے ہیں:

"IN THE HISTORY OF MUSLIM CULTURE ON THE OTHER HAND, WE FIND BOTH IN THE REALM OF PURE INTELLECT AND RELIGIOUS PSYCHOLOGY, BY WHICH TERM I MEAN HIGHER SUFISM, THE IDEAL, REVEALED IS THE POSSESSION AND ENJOYMENT OF THE INFINITE. IN A CULTURE WITH SUCH AN ATTITUDE, THE PROBLEM OF SPACE AND TIME BECOME'S A QUESTION OF LIFE AND DEATH".

SIX LECTURERS, p. 184

لیکن اسلام کی چودہ سو سال کی دینی و فکری تاریخ کسی طرح بھی اس خیال کی تائید نہیں کرتی۔ غالباً یہ اہمیت مفرطہ یورپی تفکیر سے متاثر ہونے کا نتیجہ ہے، کیونکہ مسلمانوں کے لیے کسی امر کے "زندگی اور موت کا سوال" ہونے کی یہی چند شکلیں ہو سکتی ہیں:۔

۱۔ مسئلہ زیر بحث اسلامی تعلیم کا اصل الاصول ہو، یا

۲۔ اس مسئلہ پر افراد ملت کو قید و بند یا دار و رسن کے مصائب جھیلنے پڑے ہوں، یا

۳۔ یہ مسئلہ اسلام اور کفر کے مابین فارق ہو۔

(۱) اسلامی تعلیم کا اصل الاصول "توحید ربوبیت" ہے اور اسی محور کے گرد اس کی جملہ تعلیمات گردش کرتی رہتی ہیں۔ اسلامی آئیڈیالوجی کی مدد سے یہی منشائے تخلیق ہے، یہی انبیائے کرام کی بعثت و دعوت کا مقصد رہا ہے اور اسی پر اسلام کی بنیاد قائم ہے۔

(الف) قرآن کہتا ہے کہ انسان کی تخلیق کا مقصد وحید "عبادت الٰہی" ہے۔

"وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون۔" (ذاریات — ۱۶)

(میں نے جن اور آدمی اتنے ہی لیے بنائے کہ میری بندگی کریں)

(ب) یہی نہیں، بلکہ جمیع انبیائے سابقین کا مقصد رسالت صرف دعوت توحید رہا ہے۔ قرآن کہتا ہے:

"وما ارسلنا من قبلک من رسولٍ الا نوحی الیہ انہ لا الٰہ الا انا فاعبدون۔" (انبیاء - ۲۵)

(اور ہم نے تم سے پہلے کوئی رسول نہ بھیجا مگر یہ کہ ہم اس کی طرف وحی فرماتے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں تو مجھی کو پوجو)

نوح علیہ السلام سے لے کر نبی آخر الزماں تک تمام انبیائے اولوالعزم کا یہی مشن رہا ہے۔ نوح علیہ السلام یہی پیغام لے کر آئے تھے۔

"ولقد ارسلنا نوحاً الیٰ قومہٖ فقال یٰقوم اعبدوا اللّٰہ ما لکم من الٰہ غیرہٗ۔" (اعراف - ۵۹)

(بے شک ہم نے نوح کو اس کی قوم کی طرف بھیجا تو اس نے کہا کہ اے میری قوم اللہ کو پوجو، اُس کے سوا تمھارا کوئی معبود نہیں)
اسی توحید عبودیت کی دعوت اسلام کے بانی اول ابراہیم علیہ السلام دیتے رہے :-

"وابراهيم اذقال لقومه اعبدوا الله واتقوه۔"

(اور ابراہیم کو (یاد کرو) جب اس نے اپنی قوم سے فرمایا کہ اللہ کو پوجو اور اس سے ڈرو)
اور انبیائے سابقین کی یہی غیر متبدل تعلیم خدائے برتر کے آخری رسول کے یہاں اپنے کمال کو پہنچ گئی :-

"یاایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم والذین من قبلکم لعلکم تتقون۔"

(اے لوگو اپنے رب کو پوجو جس نے تمھیں اور تم سے اگلوں کو پیدا کیا، یہ امید کرتے ہوئے کہ تمھیں پرہیزگاری ملے)
قرآن کریم کا صحیفہ ہدایت اسی مقدس تعلیم سے معمور ہے۔ ذیل میں جن قرآنی آیات کے نمبر دیئے گئے ہیں، انھیں پڑھیے اور غور کیجئے :-

بقرہ — ۲، ۱۶۲، ۲۵۵، آل عمران — ۲، ۶، ۱۸، ۶۲، انعام — ۴۰، ۴۱، ۱۰۶، ۱۶۴، توبہ — ۱۲۹، ہود — ۲، ۱۴، ۱۲۳، رعد — ۱۶، ۳۶، ابراہیم — ۵۲، حجر — ۹، نحل — ۲۲، اسراء — ۲۳، کہف — ۱۴، ۳۸، ۱۱۲، مریم — ۳۶، طٰہٰ — ۸، ۱۴، انبیاء — ۲۵، ۹۲، حج — ۳۴، مومنون — ۵۲، ۱۱۶، ۱۱۷، فرقان — ۳، ۴۴، شعراء — ۲۱۳، نمل — ۲۵، ۲۶، ۹۱، قصص — ۶، ۷۰، ۸۷، ۸۸، عنکبوت — ۶، روم — ۴۰، سجدہ — ۴، فاطر — ۳، ۱۳، صافات — ۱، ۴، ص — ۶۵، ۶۶، زمر — ۲، ۱۱، ۱۲، ۱۴، ۱۷، ۵۴، غافر — ۳، ۱۴، ۱۵، ۶۵، شوریٰ — ۱۵، ۴۷، زخرف — ۴، ۱۴، ۸، دخان — ۸، جاثیہ — ۲۲، محمد — ۱۹، فتح — ۸، ۹، نجم — ۶۲، حدید — ۷، ۸، ۲۱، ۲۸، حشر — ۲۲، ۲۳، ۲۴، صف — ۱۰، ۱۲، تغابن — ۱۳، طلاق — ۱۳، مزمل — ۸، ۹، انسان — ۲۵، ۲۶، قریش — ۳، اخلاص — ۱، ۴۔

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے دعائم اسلام کو جو اُس کے رکن رکین اور متفق علیہ ہیں، متعین کر دیا ہے۔

"بنی الاسلام علی خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً عبده ورسوله واقام الصلوٰة وايتاء الزكوٰة والحج وصوم رمضان۔"

(اسلام کی بنیاد پانچ باتوں پر ہے اس بات کی شہادت کہ اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں اور محمدؐ اللہ کے بندے اور اس کے رسول ہیں، نماز کا قائم کرنا (نماز پڑھنا) زکوٰۃ کا دینا (ادا کرنا) حج (بیت اللہ شریف یعنی مکہ معظمہ میں کعبہ شریف) اور رمضان میں روزہ (رکھنا)

غرض قرآن و حدیث کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کی بنیادی تعلیم اور نظام اسلام کا "اصل الاصول" اگر کوئی ہے تو وہ "ایمان باللہ" اور "توحید عبودیت" ہے۔ زمانہ کے اقرار یا انکار کے بنیادی اور اصولی ہونے کا کسی بھی نہج سے کہیں ذکر نہیں ملتا جو اس مسئلہ کو مسلمانوں کے لیے "زندگی اور موت کا مسئلہ" قرار دیا جائے۔

(۲) اسلام کی تاریخ میں اُس قسم کی (INQUISITION) تو کبھی نہیں رہی، جس کے رونگٹے کھڑے کر دینے والی داستانوں سے قرون وسطیٰ کے یورپ کی تاریخ بھری پڑی ہے۔ پھر بھی اختلاف عقائد کی بنا پر کبھی کبھی دار و گیر ہوا کی ہے۔ مگر "فتنۂ خلق قرآن" کو چھوڑ کر اس دار و گیر کا مقصد ہمیشہ سیاسی اختلافات کا استیصال ہوا کرتا تھا۔
ہشام بن عبدالملک کے ایماء سے خالد بن عبداللہ القسری نے جعد بن درہم کو اپنے ہاتھ سے ذبح کیا تھا کہ وہ صفات باری تعالیٰ

کا منکر ہے۔ نیز اسی جرم کی پاداش میں ہشام نے والیٔ خراسان کو جہم بن صفوان کے قتل کرنے کے لیے لکھا تھا۔ لیکن اصل وجہ ان لوگوں کا اموی مظالم کے خلاف خروج و بغاوت تھا،

یا مثلاً عباسی خلیفہ مہدی اور اُس کے بیٹے ہادی کے زمانہ میں زنادقہ کی دارو گیر سننے میں آتی ہے۔ ان پر زندقہ کا الزام تھا۔ لیکن یہاں بھی اصل وجہ سیاسی تھی۔ زنادقہ "اعدامیت پسند" (NIHILISTS) تھے اور عرب حکومت کا تختہ اُلٹ کر عجمی (ساسانی) ملوکیت کا قیام اور مجوسیت کا احیاء چاہتے تھے،

یا محمود غزنوی کے زمانہ میں قرمطیوں کے خلاف دارو گیر (جس کے نتیجہ میں فردوسی کو اپنی جگر کاوی کا صلہ نہ مل سکا) خود قرامطہ کی امن سوز تخریب کاریاں اور نہتے امن پسند حجاج اور باشندگان ملک کا قتل عام نیز مشرق میں عباسی خلافت کا تختہ اُلٹ کر فاطمی (اسماعیلیہ مصر کے) اقتدار کے قیام کی کوشش کا ردعمل تھا۔

اسی طرح تیمور کے جانشینوں کا فرقہ حروفیہ کے خلاف یا شاہ عباس کا فرقہ نقطویہ کے خلاف دارو گیر پر اہتمام ان فرقوں کی امن سوز تخریب پسندیوں کے سدباب کے لیے تھا۔

غرض مسلمانوں کی تاریخ میں کوئی واقعہ ایسا نہیں ملتا کہ کسی فرد یا جماعت کو زمانہ کے اقرار یا انکار کی بنا پر ہدف تعذیب بنایا گیا ہو:۔ متکلمین زمانہ کے منکر تھے، مگر وہ مہدی کے زمانہ سے لے کر معتصم و واثق کے زمانہ تک دربارِ خلافت پر چھائے رہے۔ زمانہ کا سب سے بڑا قائل ابوبکر محمد بن زکریا الرازی تھا جو زمانہ کو واجب الوجود مانتا تھا اور جس نے "حرنانیت" کے احیاء کے نام سے قدیم "زروانیت" (یا زمانہ پرستی) کی تجدید کی تھی۔ مگر اس کی سوانح حیات شاہد ہیں کہ اس بنا پر کبھی اُس کے خلاف کوئی تادیبی کارروائی نہیں کی گئی اور اگر کبھی اُس پر سختی کی گئی تو صرف کیمیا اور مہوسی کے چکر میں۔ دوسرا بڑا مفکر شیخ بوعلی سینا ہے جس نے زمانہ کے مسئلہ کو سائنٹفک بنیادوں پر استوار کیا، مگر محض اس بنا پر کبھی اُس سے باز پرس نہیں کی گئی اور اگر وہ بھاگا بھاگا پھرا تو محض اپنی شورش پسندانہ انقلابی سرگرمیوں کی بنا پر۔

(۳) اسلام اور کفر کے درمیان وجہ تفریق اللہ رب العزت کی وحدانیت اور نبی آخر الزماں کی رسالت ہے۔ ویسے فلسفیانہ خیالات میں تین مسئلے ایسے ضرور ہیں جن میں تکفیر کی اجازت ہے۔ وہ تین مسئلے یہ ہیں:۔

(الف) قِدم عالم کا عقیدہ،

(ب) اس بات کا انکار کہ اللہ تعالیٰ کو جزئیات حادثہ کا علم ہے، اور

(ج) حشر اجساد کا انکار

چنانچہ امام غزالی نے "تہافت الفلاسفہ" میں حکماء کے اُن مسائل کا ابطال کرنے کے بعد جن میں علمائے اسلام کو ان سے اختلاف ہے، لکھا ہے:۔

> "پس اگر کوئی کہے کہ تم نے ان (فلاسفہ) کے مذہب کی تفصیل تو بیان کر دی (اب یہ بتاؤ کہ) کیا تم اُن کے کفر اور اس شخص کے واجب القتل ہونے کا فتویٰ دیتے ہو جو ان (فلاسفہ) کے معتقدات کا عقیدہ رکھے۔ تو ہم کہیں گے کہ تین مسئلوں میں اُن کی تکفیر ناگزیر ہے:۔
> اولاً عقیدہ قدم عالم اور اُن لوگوں کا یہ قول کہ جواہر سب کے سب قدیم ہیں،
> ثانیاً ان لوگوں کا یہ قول کہ اللہ تعالیٰ کا علم جزئیات حادثہ کو محیط نہیں ہے، اور

ثالثاً حشر جسمانی کا انکار۔

پس یہ تین عقیدے کسی طرح بھی اسلام کی تعلیم کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہیں۔ رہے ان مسائل ثلاثہ کے علاوہ دیگر مسئلے تو۔ ۔ ۔ ۔ ۔ فلاسفہ کا مذہب ان کے باب میں معتزلہ کے مذہب کے قریب ہے اور جو کچھ ہم نے اُن سے نقل کیا ہے، فرق اسلامیہ میں سے کوئی نہ کوئی اس کا قائل ہے، سوائے ان مسائل ثلثہ کے۔

بہرحال نہ تو اسلام کی تعلیم میں کوئی اشارہ ملتا ہے، نہ اس کی سیاسی وفکری تواریخ میں کوئی ایسا حوالہ نظر آتا ہے جو مسئلہ زمان کے باب میں علامہ کی تابحد افراط پہنچی ہوئی مبالغہ طرازی کے لیے وجہ جواز بن سکے۔ اس کے بعد علامہ کا یہ خیال کہ زمان ومکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے، کسی مزید تبصرہ کا محتاج نہیں رہتا۔

بایں ہمہ یہ سوال باقی رہتا ہے کہ پھر علامہ نے اس مسئلہ کو اس قدر اہمیت کیوں دی۔ اس کا جواب "اقبال کا تصور زمان ومکان" کے ناشر نے بدیں طور دیا ہے:۔

"زمان ومکان کا تصور قدیم زمانہ سے بلند دماغ فلسفیوں کے غور وفکر کو دعوت تفکر دیتا رہا ہے۔ ناممکن تھا کہ اقبال ایسا بلند دماغ فلسفی شاعر اس وادی کے طواف سے محروم رہتا۔"

چنانچہ عہدِ حاضر میں طبعیاتی وما بعد الطبعیاتی تفکیر کے اندر زمان ومکان کی اہمیت کے بارے میں مورتس شلک لکھتا ہے:

"THE MOST FUNDAMENTAL CONCEPTIONS IN PHYSICS ARE THOSE OF SPACE AND TIME ... THE EFFORTS OF PHYSICISTS HAD ALWAYS BEEN DIRECTED SOLELY TO ALL THE SUBSTRATUM WHICH OCCUPIES SPACE AND TIME .... SPACE AND TIME WERE REGARDED, SO TO SPEAK, AS VESSELS CONTAINING THIS SUBSTRATIUM AND FURNISHING FIXED SYSTEMS OF REFERENCE".

(MORTZ SHELECK: SPACE AND TIME IN CONTEMPORARY PHYSICS,

ایسا خیال ہوتا ہے کہ علامہ کو جو یورپی انداز فکر سے بے حد متاثر تھے اندیشہ تھا کہ یہ "اہمیت مفرط" مشرق میں جہاں سائنس اور طبیعیات نے ابھی اتنی ترقی نہیں کی، کچھ زیادہ درخورِ اعتنا نہ سمجھی جائے گی۔ اس لیے انھوں نے بغیر کسی وجہ وجیہ کے اس کے لیے ایک تاریخی توجیہ تراش لی، حالانکہ اسلام کی فکری وثقافتی تاریخ کا مطالعہ اس اختراعی توجیہ کی کسی طور پر بھی تائید نہیں کرتا۔

۲۔ مسئلہ زمان کے حل کی انفرادیت کا دعویٰ

علامہ کا خیال ہے کہ "حقیقت زمان" اور "مسئلہ تقدیر" کی صحیح توجیہ سے تمام سابق مفکرین ناکام رہے ہیں اور اس طرح وہ اپنی انفرادیت کو ثابت ومتقرر کرنا چاہتے ہیں کہ انھوں نے ہی قرآن کریم کے مطالعہ سے اس پیچیدہ اور غامض مسئلہ کا حل دریافت کیا ہے، چنانچہ "خطبات" میں فرماتے ہیں:

"IT IS TIME REGARDED AS AN ORGANIC WHOLE THAT THE

QURAN DESCRIBES AS TAQDIRE OR DESTINY - A WORD WHICH HAS BEEN SO MUCH MISUNDERSTOOD BOTH IN AND OUTSIDE THE WORLD OF ISLAM". (SIX LECTURES, P.47)

لیکن غالباً یہ قرآن کی زبان نہیں ہے بلکہ جرمنی مفکرین اور قدیم ایرانی عرفانیوں کی زبان ہے۔ نہ صرف نفس دعویٰ میں بلکہ دعویٰ کے الفاظ میں بھی علامہ کے پیش نظر جرمن مفکرین (بالخصوص اسپنگلر) تھے، کیونکہ تقریباً انھیں الفاظ میں اسپنگلر نے اس مسئلہ کی اہمیت پر زور دیا تھا:۔

"THE PROBLEM OF TIME, LIKE THAT OF DESTINY HAS BEEN COMPLETELY MISUNDERSTOOD BY ALL THE THINKERS WHO HAVE CONFINED THEMSELVES TO THE SYSTEMATIC OF THE BECOMING".

(SINGLER: DECTINE OF THE WEST VOL.II, P.122)

بہرحال علامہ کے نزدیک "تقدیر" اور "زمانہ" ایک ہی چیز ہیں، چنانچہ مصنف "روح اقبال" نے لکھا ہے:۔

"اقبال کے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔"

مگر علامہ کا یہ خیال اسپنگلر ہی کے خیال کی صدائے بازگشت ہے، اگرچہ انھوں نے اسے اپنی ہی دریافت ظاہر کیا ہے۔ اسپنگلر کے الفاظ یہ ہیں:۔

"THE PROPER, DESTINY AND TIME ARE INTERCHANGEABLE WORDS". (IBID, P.122).

۳۔ زمانہ کے وجودِ حقیقی کا احساس شدید

علامہ کا خیال ہے کہ زمانہ کے وجودِ حقیقی کے احساس شدید کا عقیدہ اسلام بلکہ قرآن کریم کی بنیادی تعلیم ہے، چنانچہ "خطبات" میں فرماتے ہیں:۔

"HOWEVER THE INTEREST OF THE QURAN IN HISTORY ... HAS GIVEN US ONE OF THE MOST FUNDAMENTAL PRINCIPLES OF HISTORICAL CRITICISM ... A FULLER REALISATION OF CERTAIN BASIC IDEAS REGARDING THE NATURE OF LIFE AND TIME. THESE IDEAS ARE IN THE MAIN TWO AND BOTH FORM THE FOUNDATION OF QURANIC TEACHING :-

1. THE UNITY OF HUMAN ORIGIN (AND)
2. A KEEN SENSE OF THE REALITY OF TIME".

(SIX LECTURE, PP. 194-196)

لیکن تاریخ شاہد ہے کہ اسلام (بالخصوص قرآن کریم) نے عجم کے دیگر اصنام خیالی کی طرح زمانہ کو بھی "واہمہ

کی ایک مشقِ بیہم" سے زیادہ وقعت نہیں دی۔ اُدھر عرب کا "سوزِ دروں" ہر اس واہمہ کی بیخ کنی کے درپے رہتا، جس میں شرک کا ذرا سا بھی احتمال ہو۔

پھر چونکہ عرب جاہلیہ نے محاسبۂ اُخروی کی ذمہ داری سے بچنے کے لیے "دہر" کا ڈھکوسلا تراش لیا تھا (یا غالباً ساسانی ایران کے بدعتی فرقوں سے بالواسطہ اخذ کیا تھا)، اس لیے قرآن کریم نے اس تصور ("دہر" یا "زمان") کو زندیقی تخیل کا ایک کرشمہ قرار دیا اور اس کے اعتقاد پر سخت سرزنش فرمائی۔ اس کی تفصیل کچھ اس طرح ہے۔

اسلام کی بنیادی تعلیم "توحیدِ ربوبیت" ہے جس سے بے اعتنائی (شرک) کو وہ کسی طرح نظر انداز نہیں کر سکتا۔ پھر "توحیدِ عبودیت" کے تقاضوں سے عہدہ برآ ہونے کے لیے انسانوں کو ایک الٰہی الاصل ضابطۂ ہدایت کی ضرورت ہے جو انھیں انبیاء مرسلین کے ذریعہ بھیجا گیا۔ اس دستورِ حیات پر عمل فرض ہے اور اس لیے انسانوں کو ایک دن اس فریضہ کی بجا آوری یا اس میں غفلت و کوتاہی یا اس سے بغاوت کی جوابدہی کے لیے اللہ رب العزت کے حضور میں حاضر ہونا ہے۔ اسلامی آئیڈیالوجی کے اندر اس کا نام "ایمان بالآخرۃ" ہے۔ اور یہی اعتقاد مترفین عرب کو اسلام کی دعوت کے قبول کرنے میں سب سے گراں سنگِ راہ نظر آتا تھا۔ اس لیے جب قرآن کہتا کہ بندوں کو مرے پیچھے دوبارہ زندہ ہو کر اٹھنا اور بارگاہ رب العزت میں اپنے اچھے بُرے اعمال کا جواب دینا ہے، تو پھر زنادقہ عرب کہہ دیا کرتے کہ ہماری زندگی تو اسی حیاتِ دنیوی تک محدود ہے اور ہمیں دوبارہ زندہ ہو کر نہیں اٹھنا۔

اس کے بعد یہ سوال فطری تھا کہ اگر ایسا ہے تو یہ ہنگامۂ حیات و ممات ہی کیوں؟ کائنات کا خلاق علیم و حکیم تو اس قسم کی بے مقصدی رچنا نہیں رچ سکتا۔ اس کا جواب یہ لوگ کچھ اس طرح دیتے کہ یہ سارا ہنگامہ بود و نابود ایک دوسرے مؤثر کی کارفرمائی ہے، جس کا نام "دہر" ہے، چنانچہ شہرستانی نے "کتاب الملل والنحل" میں لکھا ہے:۔

"اعلم ان العرب اصناف : فمنهم معطله ..... وهی اصناف : فصنف منهم انکروا الخالق والبعث والاعادہ وقالوا بالطبع المحی والدهر المفنی وهم الذين اخبر عنهم القرآن المجيد" وقالوا ما هی الاحياتنا الدنيا نموت ونحيی وما يهلكنا الا الدهر اشاره الی الطبائع المحسوسة وقصر الحياة والموت علی تركبها وتحللها۔ فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر۔"

(جاننا چاہیے کہ عرب (جاہلیۃ) کے مختلف فرقے تھے، ان میں سے ایک "معطلہ" تھا۔ ان کی قسمیں تھیں: ان میں سے ایک قسم خالقِ کائنات اور حشر و نشر کی منکر تھی اور اس بات کی قائل تھی کہ طبیعت زندگی بخشنے والی ہے اور دہر فنا کرنے والا ہے۔ اسی فرقہ کے قول کو قرآن مجید دہراتا ہے: "اور بولے وہ، تو نہیں مگر یہی ہماری دنیا کی زندگی مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہمیں ہلاک نہیں کرتا مگر زمانہ جو اشارہ ہے طبائع محسوسہ نیز زندگی اور موت کے ان طبائع کی ترکیب اور تحلیل پر موقوف ہونے کی طرف کہ انھیں جمع کرنے والی طبیعت ہے اور ہلاک کرنے والا دہر۔)

لیکن قرآن زنادقۂ عرب کے اس عقیدہ "دہر پرستی" پر بڑی سختی سے سرزنش کرتا ہے، کیونکہ ــــ

الف ــــ آخرت کے عقیدہ سے جو ذمہ داریاں عائد ہوتی ہیں، یہ عقیدہ ان سے بچنے کا ایک بہانہ تھا،

ب ــــ اللہ وحدہ لا شریک لہ و فعال لما یرید پر ایمان لانے کے بعد کسی دوسرے مؤثر کی کارفرمائی

پر اعتقاد، اسلام کی دعوت توحید کے سراسر منافی ہے۔

ج — "دہر پرستی" کا عقیدہ "مقدر پرستی" اور جبر و قنوطیت کا مورث ہے، جس کے لیے ایران قدیم کی تاریخ شاہد ہے اور یہ چیز اسلام کی اجتماعی تعلیم کے لیے سم قاتل ہے۔ اسلام جسے اپنے متبعین سے دنیا کی امامت کا کام لینا تھا، انھیں اس کھلی ہوئی گمراہی میں کیسے چھوڑ سکتا تھا۔ لہٰذا اس نے زمانہ (یا دہر) کو متعفنی و مہلک سمجھنے یا موثر فی الوجود ماننے پر سخت سرزنش فرمائی اور اس عقیدے کو ژولیدگی وہم و تخیل کی پیداوار بتایا۔ چنانچہ قرآن "معطلہ عرب" کے اس قول کے دہرانے کے فوراً بعد اس عقیدہ کی سخافت اور اس کے معتقدین کی نادانی و جہالت کا اعلان کرتا ہے:-

"وما لهم بذلك من علم، ان هم الا يظنون۔"

(اور انھیں اس بات کا (قطعاً) کوئی علم نہیں (اور وہ یہ بات بے علمی سے کہتے ہیں) وہ تو نرے گمان دوڑاتے ہیں (اور اٹکل پچو تُکّے ٹوٹیاں مارتے ہیں))

اس معاتبانہ انداز سرزنش نے دہر اور زمانہ کے متعلق اسلام کا موقف متعین کر دیا چنانچہ علماء اسلام نے شروع ہی سے زمانہ یا دہر کو ایک غیر موثر مخلوق، بلکہ ایک "امر اعتباری" قرار دیا۔

لیکن جب چوتھی صدی ہجری میں ابوبکر محمد بن زکریا الرازی نے قدیم دہریت اور زروانیت کو "حرنانیت" (قدماء خمسہ کے عقیدے) کے نام سے زندہ کیا (تو چونکہ زمانہ کا تصور ہی کچھ اس قسم کا ہے کہ اس کے وجود کا اقرار اس کے واجب الوجود اور خدائے مطلق ماننے کو مستلزم ہے) تو پھر حضرات متکلمین نے اس کا سرے ہی سے انکار کر دیا۔ چنانچہ "شرح مواقف" (الموقف الثانی، المرصد الثانی، المقصد السابع) میں ہے "المقصد السابع انهم اعنی المتکلمین ... انکروا ایضاً الزمان"۔

(مقصد ہفتم: انھوں نے (یعنی متکلمین نے) ..... زمانہ کے وجود حقیقی و خارجی کا بھی انکار کیا ہے)

اس کے بعد تقریباً ہزار نو سو سال تک یونانیت پسند فلاسفہ اور یونانیت بیزار متکلمین کے درمیان زمانہ کے حقیقی و غیر حقیقی ہونے کی بحث چلتی رہی۔ مگر انجام کار متکلمین ہی کا پلہ بھاری رہا اور آخری فلسفی کو بھی کہنا پڑا:

"نعم وجود الزمان يشبه ان يكون اضعف انحاء الوجودات۔"

(ہاں زمانہ کا وجود ہی اس بات کے مشابہ ہے کہ وہ وجود کے مصادیق میں سے ضعیف ترین مصداق سے متصف ہو)

غرض قرآن ہو یا اسلام (مفکرین اسلام) سب ہی زمانہ کے وجود حقیقی کے منکر ہیں۔ اس کے "حقیقت" (یا "حقیقت مطلقہ") ہونے کے احساس شدید کا تو ذکر ہی کیا۔ خود علامہ کے استاد تاش جناب پروفیسر ایم ایم شریف سابق صدر شعبہ فلسفہ و پرو وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اپنے مقالہ "ماہیت زمان" فرماتے ہیں:-

"میں زمان کی اضافیت کو مانتا ہوں اور زمان کو حقیقت مطلق کے بجائے صرف عالم مجاز کا مصداق ٹھہراتا ہوں۔"

مگر علامہ نے زمان کو صرف وجود حقیقی (وجود خارجی) کے ساتھ متصف کرتے ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اُسے "حقیقت

مطلقہ" قرار دیا۔ "خطبات" میں فرماتے ہیں :۔

"A CRITICAL INTERPRETATION OF THE SEQUENCES OF TIME AS REVEALED IN OURSELVES HAD LED US TO A NOTION OF THE ULTIMATE REALITY AS PURE DURATION, IN WHICH THOUGHT, LIFE AND PURPOSE INTERPRENETRATE TO FORM AN ORGANIC UNITY. WE CAN NOT CONCEIVE THIS UNITY EXCEPT AS THE UNITY OF A SELF - AN ALL EMBRACING CONCRETE SELF - THE ULTIMATE PRINCIPLE OF ALL INDIVIDUAL LIFE AND THOUGHT". (SIX LECTURES, P.25)

اس پر تبصرہ فرماتے ہوئے پروفیسر ایم ایم شریف لکھتے ہیں :۔

"میں نہیں سمجھتا کہ زمان کا تصور کسی صورت میں بھی حقیقت مطلق سے کوئی نسبت رکھتا ہے میری نظر میں حقیقت مطلق ہمارے محدود فہم و ادراک سے ماوراء ہے۔"

بہرحال زمان کے وجود حقیقی (وجود خارجی) کا عقیدہ نہ تو اسلام کی تعلیم ہے اور نہ خود اکابر مفکرین روزگار ہی اس کے قائل ہیں. (چنانچہ خود علامہ نے اپنے استاد میک ٹیگرٹ (MAC TAGGART) کے بارے میں لکھا ہے کہ وہ زمانہ کو غیر حقیقی مانتے ہیں)

اس لیے پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ علامہ کے اس اندازِ فکر کا ماخذ کیا ہے؟

اس کا جواب بھی اسپنگلر کی "DECLINE OF THE WEST" مل جائے گا جو علامہ کے مطالعہ میں بہت زیادہ رہی تھی اور جس سے تاثرات کی دوسری شہادتیں "خطبات" سے مل سکتی ہیں، بالخصوص چوتھے خطبہ سے جو "اسلام کی ثقافت کے بنیادی اصول" پر ہے۔ اسپنگلر نے زمانے کے احساسِ شدید کو یورپی کلچر کا ممیز خصوصی قرار دیا ہے اور لکھا ہے :۔

"AND, INDEED MAN HAS NEVER ... NOT EVEN IN THE CONTEMPORARY CHINE OF THE CHOU PERIOD WITH ITS HIGHLY DEVELOPED SENSE OF ERAS AND EPOCHS - BEEN SO AWAKE AND AWARE, SO DEEPLY SENSIBLE OF THE TIME AND CONSCIOUS OF DIRECTION AND FATE AND MOVEMENT AS HE HAS BEEN IN THE WEST".

(SPINGLER - DECLINE OF THE WEST, VOL.I, P.133)

ادھر علامہ کو اصرار تھا کہ یورپی ثقافت کی ہر مزعومہ خوبی اور اس کے ہر مبینہ ممیز خصوصی کو جس طرح بھی ہو سکے اسلام میں ثابت کیا جائے اس لیے انھوں نے اسپنگلر کے اس "اہتمام بالزمان" کو جسے وہ مغرب کی تہذیب حاضر کا طرۂ امتیاز سمجھتا تھا، قرآن کی بنیادی تعلیم بنادیا، حالانکہ نہ قرآن حکیم سے اس کی تائید ہوتی ہے اور نہ کسی مفسر قرآن یا کسی بھی عالم دین کے قول سے۔

۴۔ زمانہ اور تقدیر

علامہ نے زمانہ کو "تقدیر" کے مترادف قرار دیا ہے، چنانچہ "روح اقبال" کے مصنف نے لکھا ہے :۔

"اقبال کے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے۔"

اسی طرح ڈاکٹر رضی الدین نے "اقبال کا تصور زمان و مکان" میں لکھا ہے :۔

"اصل زمان کو قرآن کریم نے وحدت اور کلیت قرار دے کر تقدیر کے نام سے موسوم فرمایا ہے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے، جب کہ اس کو امکانات کے ظہور سے پہلے دیکھا جائے۔ تقدیر محض زمان کا نام ہے جبکہ اس کو تواتر کے قید و بند سے آزاد کر دیا جائے۔ یہ وقت جو تقدیر ہے حقیقی ہے اور تمام اشیاء کی جان ہے۔"

خود علامہ نے "جاوید نامہ" میں روح زمان (زروان) کی زبان سے کہلوایا ہے :۔

بستہ ہر تدبیر با تقدیر من — ناطق و صامت ہمہ نخچیر من

اس کی توضیح میں "روح اقبال" کے مصنف نے لکھا ہے :۔

"جاوید نامہ میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے، وہاں وہ زمان و مکان کی روح زروان سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے۔ روح زمان و مکان اقبال کو عالم علوی کی سیر کے لیے لے جاتی ہے۔ باتوں باتوں میں زروان حیات و تقدیر کے اسرار بھی شاعر پر کھول دیتی ہے۔ وہ کہتی ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی، زندگی بھی ہوں اور موت بھی، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسے بھی کرتی ہوں اور پھر پیاس کو بجھاتی بھی ہوں۔ سارا جہاں میرے طلسم میں اسیر ہے۔

بستہ ہر تدبیر با تقدیر من — ناطق و صامت ہمہ نخچیر من
غنچہ اندر شاخ می بالد ز من — مرغک اندر آشیاں نالد ز من
دانہ از پرواز من گردد نہال — ہر فراق از فیض من گردد وصال
ہم عتابے ہم خطابے آورم — تشنہ سازم تا شرابے آورم
من حیاتم من مماتم من نشور — من حساب و دوزخ و فردوس و حور

یہ تو شاعرانہ خیالات ہیں۔ مگر علامہ اپنی سنجیدہ فلسفیانہ تفکیر میں بھی زمانہ اور تقدیر کی عینیت کے قائل تھے، چنانچہ "خطبات" میں لکھتے ہیں :۔

"IT IS TIME REGARDED AS AN ORGANIC WHOLE THAT THE QURAN DESCRIBES AS TAQDIRS OR DESTINY".

(IQBAL SIX LECTURES, P.)

مگر علامہ کا یہ خیال بھی جسے وہ اپنی اور ریجنل دریافت بتاتے ہیں، اسپنگلر ہی سے ماخوذ ہے اس نے Decline of the West میں لکھا ہے

THE PROPER DESTINY AND TIME ARE INTERCHANGEABLE WORDS".

علامہ نے "خطبات" میں ایک دوسرے مقام پر لکھا ہے :۔

TIME REGARDED AS DESTINY FORMS THE VERY ESSENSE OF THINGS"

زمانہ کے مبدءِ اولین کائنات ہونے کے خیال پر تبصرہ تو آگے آ رہا ہے۔ لیکن علامہ کا یہ خیال کہ زمانہ اور تقدیر عین دیگر ہیں، ایران قدیم کی "زروانیت" کی صدائے بازگشت ہے جو غالباً علامہ تک اسپنگلر کے توسط سے پہنچی تھی۔ اسپنگلر نے لکھا ہے:

"AND THUS IT COMES ABOUT THAT IN THE FOLLOWING CENTURIES TIME ITSELF AS VESSEL OF FATE .... IS BY PERSIAN MISTICISM IS SET ABOVE THE LIGHT OF GOD, AS ZARVAN AND RULES THE WORLD CONFLICT OF GOOD AND EVIL. ZARVANISM WAS THE STATE RELIGION OF PERSIAN IN 438 - 457).

(SPINGLER: DECLINE OF THE WEST, VOL.II, P.238)

"AND IT WAS JUST AS AT THE TIME OF THE DECISSIVE COUNCILS OF EPHESUS AND CHALCEDON THAT WE FIND THE TEMPORARY TRIUMPH OF ZARVANISM (431 - 457) WITH ITS PRIMACY OF DIVINE WORLD COURSE (ZARVAN AS HISTORICAL TIME) OVER THE DIVINE SUBSTANCES MAKING A PEAL OF DOGMATIC BATTLE".

(IBID, VOL, II, P.256).

غرض زمانہ کے "تقدیر" ہونے کا عقیدہ ایران قدیم میں غالب تھا جو "مزدائیت" (زردشتی مجوسیت) کے سرکاری مذہب قرار پانے کے بعد شروع کے ساسانی بادشاہوں کی کوشش سے دب گیا تھا۔ لیکن ساسانی حکومت کے عہدِ زوال میں دوسری فارق المرکز قوتوں کی طرح اس نے پھر سر اٹھایا، چنانچہ کرسٹن سین "ایران بعہد ساسانیان" میں لکھتا ہے:

"زروانی عقائد جو ساسانیوں کے عہد میں مروج تھے، اس زمانہ میں جبر کا عقیدہ پیدا کرنے میں معاون ہوئے جو قدیم مزدائیت کی روح کے لیے سم قاتل تھا۔ خدائے قدیم جو اہورا مزدا اور اہرمن کا باپ تھا، نہ صرف زمان نا محدود کا نام تھا، بلکہ "تقدیر" بھی وہی تھا۔

اسی طرح مارٹن ہوگ چوتھی صدی مسیحی کے ایک مسیحی عالم و مناظر تھیوڈور مپسیسی کی شہادت نقل کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"ON THE SAME MATTER THEODOROS OF MOPSESTIS, WRITES AS FOLLOWS : ACCORDING TO THE FRAGMENTS PRESERVED BY THE POLIHISTOR PHOTIOS (BIBLIOTH 81): IN THE FIRST BOOK HIS WORKS ON THE DOCTRINES OF THE MAGI) SAYS, HE PROPOUNDS THE NEFARIOUS DOCTRINES OF THE PERSIANS, WHICH ZARASTRADES INTRODUCED, VIZ. THAT ABOUT ZAROUNM, WHOM HE MAKES THE RULER OF THE WHOLE UNIVERSE AND CALLS HIM DESTINY".

MARTIN HAUG: ESSAYS ON THE SACRED LANGUAGE, WRITINGS AND RELIGION OF THE PARSIS (ED.E.W.WEST)"

لیکن علامہ اقبال نے اس مجوسی الاصل زروانی عقیدہ کو اسلام اور قرآن کی طرف منسوب کر دیا جو قدیم "زروانیت" "زروام" (زروان) کو دنیا کا مطلق العنان حاکم قرار دیتی تھی۔ اس کی توضیح مزید علامہ نے "جاوید نامہ" میں "زروان" (یا بقول مصنف "روح زمان و مکان) کی زبان سے بیان کرائی ہے۔

۵۔ زمانہ کے مبدء اولین کائنات ہونے کا تصور

علامہ زمانہ کو کائنات کا مبدء اولین سمجھتے تھے، چنانچہ "جاوید نامہ" میں "روح زمان و مکان" کی زبان سے کہلواتے ہیں:۔

آدم و افرشتہ دربند من است — عالم شش روزہ فرزند من است
ہر گلے کز شاخ می چینی منم — اُم ہر چیزے کہ می بینی منم

لیکن یہ محض اُن کی شاعرانہ جدت طرازی ہی نہیں تھی، بلکہ سنجیدہ فلسفیانہ اور منطقی خیال بھی تھا اور اس انوکھے خیال کے لیے اُن کا دعویٰ تھا کہ یہ قرآن حکیم کی تعلیم ہے:۔

"TIME REGARDED AS DESTINY FORMS THE VERY ESSENCE OF THINGS. AS QURAN SAYS: GOD CREATED ALL THINGS AND ASSIGNED TO EACH ITS DESTINY". (SIX LECTURES, P.67)

مگر علامہ کے اس دعوے کی تائید قرآن کریم سے نہیں ہوتی۔ علامہ کو آیت کریمہ

"وخلق کل شیئٍ فقدّرہٗ تقدیرا۔"

میں "تقدیرا" سے التباس ہوا ہے کہ یہ متعارف "تقدیر" ہے، حالانکہ یہاں یہ فعل "قدّر" کا مفعول مطلق واقع ہوا ہے۔ لیکن علامہ کو اپنے ایک دیرینہ محبوب عقیدے کے اثبات کے لیے ایک قرآنی سہارے کی تلاش تھی اور انھوں نے کسی نہ کسی طرح اسے اِس مفعول مطلق "تقدیرا" میں ڈھونڈھ ہی لیا۔

بہرحال علامہ کا یہ عقیدہ کہ زمانہ مبدء اولین کائنات ہے، قدیم زروانیت سے ماخوذ ہے۔ علامہ کی رسائی اس عقیدہ تک غالبًا اسپنگلر کی کے ذریعہ ہوئی اور انھیں یہ قدیم ایرانی زروانیت بہت اچھی لگی۔ لہٰذا انھوں نے اسے اپنی فکر زمان کی اساس بنا لیا۔

ایران قدیم میں بعض لوگ زمان کو اور بعض مکان کو مبدء اولین کائنات سمجھتے تھے، چنانچہ کرسٹن سین "ایران بعہد ساسانیاں" میں لکھتا ہے:۔

"اوستا کے باب گاتھا (یاسنا۔ ۳۰، ۳) میں روح خیر اور روح شر کے متعلق لکھا ہے کہ وہ دو ابتدائی روحیں ہیں جن کا نام توامان اعلیٰ ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زرتشت نے ایک قدیم تر اصل کو جو ان دونوں روحوں کا باپ ہے، تسلیم کیا ہے۔ ارسطو کے ایک شاگرد دیوڈیموس کی ایک روایت

کے مطابق ہخامنشیوں کے زمانہ میں اس خدائے اولین کی نوعیت کے بارے میں بہت اختلاف تھے۔ بعض اس کو مکان (تھواش بزبان اوستائی) سمجھتے تھے اور بعض اس کو زمان (زروان بزبان اوستائی ورزروان یا زُروان بزبانِ پہلوی) تصور کرتے تھے۔ بالآخر دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اس عقیدہ کو متھرا پرستوں نے بھی اختیار کر لیا۔"

(ایران بعہد ساسانیان صفحہ ۱۹۵—۱۹۶)

بلکہ غالباً قدیم آریائی اقوام میں بھی یہ عقیدہ رائج تھا، چنانچہ مارٹن ہوگ لکھتا ہے:-

THE FIRST GREEK WRITER WHO ALLUDES TO IT IS DAMASEIUS. IN HIS BOOK ON PRIMITIVE PRINCIPLES (125TH P.384 ED. KOPP) HE SAYS: THE MAGI AND THE WHOLE ARYAN NATIONS CONSIDER AS EUDEMOS WRITES SOME SPACE AND OTHERS TIME AS THE UNIVERSAL CAUSE OUT OF WHICH THE GOOD GOD AS WELL AS THE EVIL SPRITS WERE SEPERATED".

(MARTING HAUG: ESSAYS ON THE SACRED LANGUAGE, WRITINGS AND RELIGION OF THE PARSIS)

بعد میں اس خیال کو ایس الیگزنڈر کی "SPACE, TIME AND DEITY" سے مزید تقویت ملی۔ الیگزنڈر کی یہ کتاب علامہ کے مطالعہ میں خاص طور سے رہی تھی اور انھوں نے اس کے مرکزی خیال کو نقل بھی کیا ہے، چنانچہ "خطبات" میں ایک جگہ فرماتے ہیں:-

"THE INTERPENETRATION OF THE SUPER-SPATIAL HERE AND SUPERETERNAL NOW IN THE ULTIMATE REALITY SUGGESTS THE MODERN NOTION OF SPACE-TIME, WHICH PROFESSOR ALEXANDER, IN HIS LECTURES ON SPACE, TIME AND DIETY REGARDS AS THE MATRIX OF ALL THINGS (SIX LECTURES, P. 191)

بہرحال الیگزنڈر نے لکھا ہے:-

"IN TRUTH, INFINITE SPACE-TIME IS NOT THE SUBSTANCE, BUT IT IS THE STUFF OF SUBSTENANCES -- SPACE-TIME IS THE STUFF OF WHICH, ALL THINGS, WHETHER AS SUBSTANCES OR UNDER ANY OTHER CATEGORY ARE MADE". (S. ALEXANDER SPACE, TIME AND DEITY VOL.I, P.172).

الیگزنڈر دوسری جگہ لکھتا ہے:-

"SPACE AND TIME HAVE NO REALITY APART FROM EACH OTHER,

BUT ARE ASPECTS OR ATTRIBUTES OF ONE REALITY SPACE - TIME OR MOTION. THIS IS THE STUFF OF WHICH ALL EXISTENTS ARE COMPOSED". (IBID VOL.II, P.428).

علامہ نے جس انداز میں پروفیسر ایس الیگزنڈر کا خیال نقل کیا ہے، اُس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اُس سے بیزار یا اس کے منکر نہ تھے، بلکہ اس میں ایک طرح کی تصویب ہی نظر آتی ہے۔
غرض "زمانہ کے ماہیت اشیا" ہونے کا تصور زروانی الاصل ہے، جس کا سرگرم مبلغ عہدِ حاضر میں پروفیسر ایس الیگزنڈر ہے۔ انھیں مصادر سے علامہ نے "اُم ہر چیزے کہ می بینی منم" کا تصور اخذ کیا ہے۔ اسلام اور قرآن حکیم سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

۶۔ زمانہ کے موثر فی الوجود ہونے کا عقیدہ

علامہ اقبال نے "بالِ جبریل" کے اندر "مسجد قرطبہ" کا افتتاح زمانہ کی عظمت سے کیا ہے:۔

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات　　　سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات

اسی طرح "جاوید نامہ" میں زروان کی "جباری و قہاری" کا نغمہ الاپا ہے:۔

گفت زروانم جہاں را قاہرم　　　ہم نہانم از نگہ ہم ظاہرم

اس سے زیادہ گرم گفتاری کے ساتھ "پیامِ مشرق" کے اندر "نوائے وقت" میں زمانہ کی زبان سے کہلواتے ہیں:۔

چنگیزی و تیموری مشتے ز غبارِ من　　　ہنگامۂ افرنگی یک جستہ شرارِ من
انسان و جہانِ او از نقش و نگارِ من　　　خونِ جگرِ مرداں سامانِ بہارِ من
من آتشِ سوزانم من روضۂ رضوانم

لیکن زمانہ کی جباری و قہاری یا اُس کے موثر فی الوجود ہونے کا عقیدہ اسلام کی بنیادی تعلیم کے منافی ہے۔ جو "لاموثر فی الوجود الا اللہ" کی تلقین کرتی ہے۔ عرب جاہلیۃ البتہ دہر کو کائنات میں متصرف مانتے تھے، مگر قرآن کریم نے اُن کی اس بدعقیدگی کو گمانِ فاسد اور ژولیدگیٔ وہم و تخیل کا نتیجہ قرار دیا اور فرمایا ـــــ

"وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون۔"

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علماء اسلام متفقہ طور پر زمانہ کے "نقش گرِ حادثات" ہونے کے منکر ہیں چنانچہ امام نووی نے "شرح صحیح مسلم" میں لکھا ہے:۔

"واما الدهر الذی هو الزمان فلا فعل له بل هو مخلوق من جملة خلق الله۔"

(رہا دہر جو زمانہ ہے تو اس کا کائنات میں کوئی فعل اور تصرف نہیں ہے۔ وہ محض اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سے ایک مخلوق ہے)

ہاں زمانہ کے متصرف فی الکائنات ہونے کا یہ عقیدہ جس نے علامہ کی ان نظموں میں غیر معمولی حرارت پیدا

کردی ہے، قدیم ایرانی زروانیت سے ماخوذ ہے جو "زروان" (یا زمانہ) کو کائنات کا حاکم اعلیٰ قرار دیتی تھی۔ تھیوڈور مسیسیٰ کی شہادت ابھی پیش کی جا چکی ہے کہ

"THE NEFARIOUS DOCTRINE OF THE PERSIANS WHICH ZARASTRADE: INTRODUCED, VIZ THAT ABOUT ZAROUAM, WHICH HE MAKES THE RULER OF THE WHOLE UNIVERSE".

اور یہی عقیدہ عرب جاہلیۃ نے شمالی مغربی ایران کی معاصر زندیقانہ تحریکات سے اخذ کیا تھا اور اسی کی بنا پر وہ "دہر" کو کائنات میں متصرف مانتے اور خصوصیت سے اسے "مفنی ومہلک" سمجھتے تھے اور کہتے تھے :۔

"ماھی الاحیاتنا الدنیا نموت ونحییٰ ومایھلکنا الا الدھر۔"

مگر اسلام نے اسے سختی سے ممنوع قرار دیا۔ لیکن علامہ اسے پھر سے زندہ کرنے پر مصر ہیں۔

۷۔ زمانہ کے پیراہن یزداں ہونے کا تصور

علامہ نے "مسجد قرطبہ" میں زمانہ کو ذات باری عزاسمہ کی "قبا" قرار دیا ہے

سلسلۂ روز و شب تار حریر دو رنگ   جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات

اس سے زیادہ وضاحت کے ساتھ انھوں نے "نوائے وقت" میں زمانہ کی زبان سے کہلوایا ہے :۔

من کسوت انسانم پیراہن یزدانم

لیکن یہاں بھی فکر اقبال کا ماخذ قرآن وحدیث نہیں ہے، نہ اسلام کی تعلیم ہے، کیونکہ تمام مفکرین اسلام بالاتفاق ذاتِ باری تعالیٰ کے زمانی ہونے یا "اُفق زمان میں واقع ہونے" کے منکر ہیں، جس طرح وہ اسے مکان اور جہت سے منزہ جانتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ پھر یہ نکتہ آفرینی انھیں کس طرح سوجھی۔ اس کے جواب کے لیے ہمیں اُن کتابوں کی ورق گردانی کرنا پڑے گی جو خصوصیت سے اُن کے مطالعہ میں رہی تھیں۔ ان میں سے ان کی ایک پسندیدہ کتاب پروفیسر ایس الیگزنڈر کی "SPACE, TIME AND DEITY" ہے، جس کے اندر مصنف نے ذات باری تعالیٰ کو زمان ومکان میں ملفوف گردانا ہے، چنانچہ وہ لکھتا ہے :۔

"GOD'S BODY IS NOT SPACELESS, NOR TIMELESS, FOR IT IS SPACE TIME ITSELF. HIS DEITY IS LOCATED IN AN INFINITE PORTION OF SPACE-TIME AND IT IS IN FACT ESSENTIALLY IN PROCESS AND CAUGHT IN THE GENERAL MOVEMENT OF TIME.

۸۔ زمان حقیقی یا "دورانِ خالص" کا تصور

علامہ اقبال کے یہاں تفکیر زمانی کا آغاز ۱۹۱۳ء کے بعد سے ہوتا ہے اور یہ باور کرنے کے کافی وجوہ ہیں کہ

اس سے پہلے انھوں نے اس مسئلہ کو در خورِ غور و فکر نہیں سمجھا تھا۔ وہ اپنی اس تفکیری سرگرمی میں برگسان سے متاثر ہوئے تھے، جس کا نظریہ "دورانِ خالص" یا DUREE REELE نوفلاطونی فلسفی دمسقیوس کی "سرمدیت ثابتہ" کی تجدید تھا اور دمسقیوس اس نئے تصور کے باب میں ساسانی عہدِ حکومت کے آخری زمانہ کی "زروانیت جدیدہ" کا رہین منت تھا مگر برگسان نے اس نظریہ کو مابعد الطبیعیاتی موشگافیوں کا کھلونا بنانے کے بجائے اجتماعیات کے ایک اہم مسئلہ کی کلید بنایا اور اس کا یہی پہلو اقبال کو دل وجان سے بھا گیا۔ اس طرح قدیم ایرانی و یونانی تفکیرِ زمانی مختلف وسائط کے ذریعہ اقبال تک پہنچی۔ اس انتقالِ فکری کو تین مرحلوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :۔

پہلا مرحلہ دمسقیوس سے برگسان تک :۔

سابق میں یوڈیموس کے حوالے سے ذکر ہو چکا ہے کہ کس طرح ایرانِ قدیم میں "زروانیت" کا آغاز ہوا۔ مگر ساسانی عہد میں مزدائیت کے دباؤ سے جو ایران کا مملکتی مذہب تھی "زروانیت" گوشۂ گمنامی میں پڑی رہی۔ البتہ جب ساسانی حکومت کے عہدِ زوال میں فارق المرکز قوتوں کو سر اٹھانے کا موقع ملا تو زروانیت نے بھی توحید پرستی کے نام سے سر اٹھایا چنانچہ ہوارٹ لکھتا ہے :۔

"IN THE TIME OF THE SARANIDES A MONOTHEISTIC TENDENCY BECOMES CLEARLY APPARENT IN DISSIDENT SECTS, THE EXPRESSION INFINITE TIME ZARVAN AKARANA WHICH IS FOUND IN LATER PART OF THE AVESTA WAS USED AS THE BASIS FOR THE IDEA OF A SINGLE GOD SUPERIOR TO THE TWO PRINCIPLES. THIS DOCTRINE WAS KNOWN TO THEODORUS OF MOPSUESTICA IN THE IV CENTURY OF OUR ERA AND TO THE ARMENIAN WRITERS EZNIK AND ELESAEUS IN THE FIFTH CENTURY".

(HUART: ANCIENT PERSIAN AND IRANIAN CIVILIZATION P.171)

اس وقت کی ایرانی فکر میں زمانہ کے دو تصور ملتے ہیں "زروان اکنارگ" (زمان ابدی لامحدود) اور "زروان دیرنگ خدائے" (زمان طویل التسلط)۔

اسی زمانہ میں قیصر جسٹینیان نے ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کو بند کرا کر وہاں قفل ڈلوا دیا اور مدرسہ کے نوفلاطونی فلاسفہ کو ملک بدر کر دیا۔ یہ لوگ دمسقیوس کی سربراہی میں ایران پہنچے۔ یہاں خسرو انوشیروان نے ان کا خیر مقدم کیا اور بڑے عزت و احترام سے اپنے یہاں رکھا۔ اس عرصہ میں دمسقیوس کو ایرانی حکماء و مفکرین سے ملنے اور تبادلۂ خیالات کرنے کا موقع ملا اور وہ ان کے افکار و افکار سے متاثر ہوا۔ یوں بھی نوفلاطونیت مشرقی افکار سے پہلے ہی بہت کچھ اثر قبول کر چکی تھی۔

بہرحال زمانہ کے جو دو تصور "زروان اکنارگ" اور "زروان دیرنگ خدائے" جو اس وقت ایرانی فکر میں سائد و رائج تھے دمسقیوس بھی ان سے متاثر ہوا اور اس نے اس نئی تدقیق کے زیرِ اثر بقول اوڈھم زمانہ کے تین مفہوم مقرر کیے : سرمدیت ثابتہ، زمان سایل (جاری) جو بالاستمرار تغیر متصل میں رہتا ہے اور ایک تیسرا مفہوم جو ان دونوں

مفہوموں کے بین بین ہے۔

(تصور زمان کی یہ تدقیق جو کبھی دو شکلیں اختیار کرتی ہے اور کبھی تین، یونانی وسریانی فلاسفہ سے حکماء اسلام میں بھی منتقل ہوئی، چنانچہ ابوسلیمان سجستانی نے اسے "دہر مطلق" اور "دہر بالاضافہ" میں تقسیم کیا تھا اور بوعلی سینا نے سرمد، دہر اور زمان میں)

دہر یا سرمد کا یہی تصور شعوری یا غیر شعوری وسائط کے ذریعہ برگسان کے یہاں پہنچا چنانچہ "LECTURES ON PLOTINUS" کا مصنف ولیم رالف انگے لکھتا ہے:-

"بیرن فان ہیوگل اس خوش آیند عقیدے کی طرف مائل ہے کہ دہر کے تصور میں برگسان کے دوران خالص کا جرثومہ مضمر ہے۔"

انگے جرمن فلسفی فان ہیوگل کے متعلق لکھتا ہے کہ ان شدید مماثلتوں کی بنا پر اس کا خیال تھا کہ برگسان کی یہ دریافت یعنی "دوران خالص" فلاطینوس کے تصور "سرمد" سے ماخوذ ہے۔ دوسری جگہ لکھتا ہے:-

"ہمیں یہاں اس چیز کا ایک دلچسپ مگر دھندلا سا تصور ملتا ہے جسے برگسان "دوران خالص" سے تعبیر کرتا ہے یعنی تعاقب وتداول جس میں کبھی تغیر نہیں ہوتا کیونکہ اس کے اجزائے ترکیبی مختلف انداز میں ایک دوسرے کے اندر تداخل کے ذریعے گھل مل جاتے ہیں۔"

دوسرا مرحلہ برگسان کے یہاں:

یہ بات کسی مزید توضیح کی محتاج نہیں ہے کہ یونانی فلسفہ پر برگسان کی بڑی گہری نظر تھی اور اس لیے وہ آخر میں یونانی فلسفہ کی کرسی پر مامور کیا گیا۔ لہٰذا وہ جس طرح دور اول کے یونانی اہل الطبائع کے فلسفیانہ افکار پر نظر رکھتا تھا، اسی طرح دور آخر کے نوفلاطونی حکماء کی کاوشوں سے بھی واقف تھا۔ وہ جس طرح حرکت کے باب میں زینو کے معمے سے واقف تھا، اسی طرح نوفلاطونیوں بالخصوص دمسقیوس کی فکر زمانی کا بھی محرم راز تھا۔ اسی کے نتیجہ میں معمائے زینو کے سلجھانے کے سلسلے میں اسے "دوران خالص" کے تصور کے بارے میں کچھ ایسا محسوس ہوا کہ گویا اس نئے تصور کا اس پر الہام ہو رہا ہے۔ بعد میں اسے اس نے اپنی آئندہ تفکیر کی کلید بنا لیا چنانچہ اس کے سوانح نگاروں الگوٹ روبی اور نینسی مارگریٹ پال نے اس کی سوانح حیات میں اس کے قیام کلیرمون کے ضمن میں لکھا ہے:-

"IT WAS AT CLERMONT FERRAND THAT ------ ONE DAY WHEN TAKING HIS REGULAR WALK AFTER HE HAD LECTURED ON THE ANTIMONIES IN REGARD TO MOVEMENT OF THE ELEATIC SCHOOL AN INSPIRATION CAME TO HIM BRINGING THE MASTER IDEA OF HIS WHOLE DOCTRINE ..... THE IDEA OF DURATION.

لیکن جسے یہ لوگ INSPIRATION سمجھتے ہیں صرف لاشعور میں پڑے ہوئے ایک خیال کا فوری تذکر تھا۔ فلسفی

(برگسان) کا ذہن مختلف انداز سے زینو کے "قول بالمحال" یا PARADOX کو حل کرنے میں مصروف تھا کہ یکایک اُسے دمسقیوس کی "سرمدیت ثابتہ" کی یاد آگئی اور اُس نے ایک حد تک اس معما کو حل کر دیا مگر اس کی تفصیلی کیفیت کا وہ کسی فوری ذہنی جھٹکے کے تحت ادراک نہ کر سکا اور اسے ایک الہام یا وجدان یا INSPIRATION سمجھ بیٹھا۔

صورتِ حال جو بھی رہی ہو، برگسان نے اس نئے "انکشاف" یا بازدریافت کو محض مابعد الطبیعیاتی قیاس آرائیوں کا کھلونا نہیں بنایا۔ اُس نے اسے ایک مفید تر مصرف میں صرف کیا۔ یہ مصرف "فلسفۂ اختیار" کو مستحکم اور پائدار منطقی بنیادوں پر استوار کرنا تھا۔ اس کی تفصیل یہ ہے :۔

پچھلی صدی میں اگر مشرق "مقدر پرستی" کے واہمہ میں مبتلا تھا تو مغرب سائنس کی تا بحد ثریا پہنچی ہوئی ترقی کے باوجود میکانکی جبر و لزوم یا DETERMINISM میں گرفتار تھا۔ کائنات ایک بندھے ٹکے نظام کا نام تھی جو علت و معلول کے ناقابلِ شکست جال میں جکڑا ہوا تھا۔ طبیعیاتی علوم اس خوش فہمی کا شکار تھے کہ وہ دیئے ہوئے معطیات سائنس سے مستقبل کی پیشین گوئی کر سکتے ہیں۔ لیکن ڈارون کی ORIGIN OF SPECIES کی اشاعت کے بعد یہ خوش فہمی حیاتیاتی اور بعد ازاں نفسیاتی علوم کے دائرے میں بھی سرایت کر گئی۔ اس کا نتیجہ ایک شدید قسم کے جبر و لزوم کی شکل میں نکلا جہاں آزادی، انتخاب اور حریت عمل بے معنی لفظ بن گئے۔

ابتداء یہ معطیات سائنس تین تھے ـــ مکان، زمان اور مادہ۔ بعد میں مکان کے ابعاد ثلثہ اور زمان کے بعد واحد کو مجموعی طور پر ایک "مکانی۔ زمانی" حقیقت واحدہ کے "ابعاد اربعہ" میں بدل گیا جس کی چوحدی میں مادہ کی انفرادیت بھی گم ہو کر رہ گئی اور تمام مظاہر کائنات اور حوادث روزگار کی توجیہ کا ضامن اسی "مکانی۔ زمانی" حقیقت کو سمجھ لیا گیا، جس کے دائرۂ عمل میں "غیر نامی کائنات" کے علاوہ "نفسیاتی کائنات" بھی پابند تھی۔

اس انداز فکر نے "حریت عمل" اور "ارادۂ مختار" کو حرفِ غلط بنا دیا۔ مگر ایک صحت مند معاشرے کے لیے یہ بڑی ناپسندیدہ صورتِ حال تھی۔ اس لیے سنجیدہ مفکرین نے اس کی اصلاح کی کوشش کی۔ ان میں دو نام نمایاں ہیں۔ کانٹ اور برگسان۔ کانٹ نے "اختیار" یا FREEDOM کو THINGS-IN-THEMSELVES کے حریم قدس میں جا بٹھایا، جس کے متعلق برگسان کا کہنا ہے :۔

"WHOSE MYSTEROUS THRESHOLD YOUR CONSICIOUSNESS CAN NOT CROSS"

خود برگسان نے اس گتھی کو "دوران خالص" کے ذریعہ سلجھایا جس کے متعلق اس کا خیال تھا کہ کلیرمون میں اُس پر الہام ہوا تھا۔ اس نئے حل کو اُس نے اپنی کتاب "ESSAI SUR LA DONNEES IMMEDIATES DE LA CONSCIOUSNESS" میں منظم طور پر پیش کیا۔ وہ اس کے مقدمہ میں لکھتا ہے :۔

"THE PROBLEM WHICH I HAVE CHOSEN ... IS THE PROBLEM OF FREE WILL. WHAT I ATTEMPT TO PROVE IS THAT ALL DISSCUSSION BETWEEN THE DETERMINIST, AND THEIR OPPONENTS IMPLIES A PREVIOUS CONFUSION OF DURATION WITH EXTENSITY OF SUCCESSION WITH SIMULTANITY, OF QUALITY WITH QUANTITY; THIS CONFUSION

ONCE DESPELLED, WE MAY PERHAPSE WITNESS THE DISAPPEATANCE OF THE OBJECTIONS RAISED AGAINST FREE WILL, OF THE PROBLEM OF FREE WILL ITSELF. TO PROVE THIS IS THE OBJECT OF THE THIRD PART OF THE PRESENT VOLUME, THE FIRST TWO CHAPTERS, WHICH TREATS OF THE CONCEPTIONS OF INTENSITY AND DURATION HAVE BEEN WRITTEN AS AN INTRODUCTION TO THE THIRD.

(BERGSON: TIME AND FREE WILL, PREFACE PP XXIII XXIV)

اسی طرح جب اُس پر فرانس کے مذہبی حلقوں کی طرف سے مادہ پرستی کا الزام لگایا گیا تو اس نے اپنی تصانیف ہی کی مدد سے اپنی مذہبیت نوازی کا ثبوت دیا اور خاص طور سے اس کتاب یعنی "TIME AND FREE WILL" کے بارے میں لکھا:-

"NOW THE CONSIDERATIONS SET FORTH IN MY ESSAI SURLA DONESS IMMEDIATES RESULTS IN BRINGING TO LIGHT THE FACT OF FREEDOM".

بہرحال برگساں مسئلہ اختیار کو "دوران خالص" کے تصور پر قائم کرتا ہے، چنانچہ تیسرے باب کے آخر میں پہلے تو وہ کہتا ہے کہ "اختیار" کی توجیہ اس امر پر موقوف ہے کہ ہم زمانہ کا کونسا تصور منتخب کرتے ہیں: زمان منقضی کا یا زمان سایل (جاری) کا؟

"EVERY DEMAND FOR EXPLANATION IN REGARD TO FREEDOM COMES BACK, WITHOUT OUR SUSPECTING IT TO THE FOLLOWING QUESTION:

CAN TIME BE ADEQUATELY REPRESENTED BY SPACE? TO WHICH WE ANSWER: YES IF YOU ARE DEALING WITH TIME FLOWN, NO, IF YOU SPEAK OF TIME FLOWING

(BERGSON: TIME AND FREE WILL, P.211).

اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ "اختیار" کا تعلق زمان "سایل" سے ہے:-

"NOW THE FREE ACT TAKES PLACE IN TIME WHICH IS FOLLOWING AND NOT IN TIME WHICH HAS ALREADY FLOWN. FREEDOM, IS THEREFORE A FACT, AND AMONG THE FACTS, WHICH WE OBSERVE THERE IS NON CLEARER

(IBID P. 221).

آخر میں کہتا ہے کہ مسئلہ اختیار کے اثبات میں جو دقتیں مضمر ہیں وہ اس وجہ سے پیدا ہوتی ہیں کہ ہم "دوران" (خالص)

کو انھیں اوصاف سے متصف کرنا چاہتے ہیں جو امتداد سے متعلق ہیں اور اس طرح اختیار کے تصور کو ایسی زبان میں تعبیر کرتے ہیں جو بالبداہتہ غیر متوافق ہے۔

"ALL THE DIFFICULTIES OF THE PROBLEM AND THE PROBLEM ITSELF, ARISE FROM THE DESIRE TO ENDOW DURATION WITH THE SAME ATTRIBUTES AS EXTENSITY, TO INTERPRET A SUCCENION BY A SIMULTANICTY, ANꓒ TO EXPRESS THE IDEA OF FREEDOM IN A LANGUAGE INTO WHICH IT IS OBVIOUSLY UNTRANSLATABLE". (IBID,P.221

"THE PROBLEM OF FREEDOM HAS THUS SPRUNG FROM A MISUNDERSTANDING ... IT HAS ITS ORIGIN IN THE ILLUSION THROUGH WHICH WE COMPARE SUCCENION AND SIMULTANIETY, DURATION EXTEUSITY, QUALITY AND QUANTITY".

اس طرح برگسان نے بڑی حد تک "مسئلہ زمان" کی گتھی کو سلجھا لیا۔ اس نے یہ کتاب ۱۸۸۹ء میں لکھی تھی، مگر اس کتاب کو اور اسی طرح اُس کی دیگر تصانیف کو عالمی شہرت ۱۹۰۷ء کے بعد نصیب ہوئی جبکہ اس کی CREATIVE EVOLUTION منظرِ عام پر آئی اور اس نے فکری دنیا سے خراجِ تحسین وصول کیا۔ اس غیر معمولی مقبولیت کا نتیجہ تھا کہ ۱۹۱۰ء میں ایف۔ ایل پوگسن نے برگسان کے مقالے "شعور کے قریبی معطیات" یا "ESSAI SUR LA DONNES IMMEDIADES DE LA CONSIOUSNESS" کا TIME AND FREE WILL کے نام سے انگریزی میں ترجمہ کیا۔ ایف۔ ایل پولسن کا ترجمہ TIME AND FREE WILL علامہ اقبال کی نظر سے بھی گذرا۔ چونکہ اس کا مرکزی خیال "آزادیٔ انتخاب" اور "ارادۂ مختار" کا اثبات تھا، اور علامہ بھی اس کی جستجو میں تھے، اس لیے انھوں نے اس فلسفۂ عمل کو ایک نعمت غیر مترقبہ سمجھا اور اس سے استفادہ کرنے میں کوئی تاخیر نہیں کی۔ یوں بھی قیام یورپ ہی کے زمانہ سے اُن کی شاعری کے موضوع کا رُخ بدلنے لگا تھا اور بقول خلیفہ عبدالحکیم

> "اس تمنا نے انھیں بے تاب کرنا شروع کر دیا تھا کہ اپنی پسماندہ اور دور افتادہ ملت کو بیدار اور ہشیار کریں، قوم میں خودی اور خودداری کا احساس پیدا کریں اور احساس کمتری کو مٹا کر اس کے خودی کے جذبے کو ابھاریں۔"

علامہ نے دیکھا کہ دنیائے قدیم و جدید کی پسماندہ اقوام کی طرح ان کی قوم میں بھی جذبۂ عمل کوشی اور بلند حوصلگی کا فقدان ہے، اس لیے انھوں نے اس کے جذبۂ خودی کو اُبھارنے کے لیے اپنی شاعری اور فلسفہ کو وقف کر دیا۔

ترے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے　　　خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں　　　تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے

لیکن علامہ نے صرف اسی رجز بلیغ پر اکتفا نہیں کیا۔ انھوں نے اپنے پیغام عمل کی بنیاد ایک مستحکم اور پائدار اساس

پر قائم کرنے کا ارادہ کیا۔ مسئلہ " جبر و اختیار" کی حقیقت جو بھی ہو مگر تاریخ کا فیصلہ ہے کہ قومیں اپنے دورِ عروج میں عملاً "اختیار" کی اور عہدِ زوال میں "جبر" کی قائل ہوا کرتی ہیں۔ اُن کی بلند حوصلگی اور شکستہ ہمتی علم کلام کی موشگافیوں سے بے نیاز ہوا کرتی ہے۔ اموی مظالم کے عہد میں سیدنا حسن بصریؒ کی "قدریت" اور یورشِ تاتار کے زمانہ میں مولانا روم کی "حریت و اختیار" کی ترجمانی، اجتماعیات کے اسی ہمہ گیر قانون کا نتیجہ تھیں۔ لہٰذا مولانا روم نے چھ سو سال پہلے جو کام شاعری سے لیا تھا، عہدِ حاضر میں علامہ اقبال نے اپنے فلسفہ سے لیا اور اپنے پیغامِ عمل کی بنیاد "حریتِ عمل" اور "ارادۂ مختار" پر رکھی۔

اس اساس و بنیاد کے لیے علامہ اقبال نے برگسان سے خصوصی طور پر استفادہ کیا چنانچہ کثیر التعداد مفکرین روزگار میں سے توضیح زمان کے باب میں وہ صرف برگسان ہی کی تصویب کرتے ہیں اور فرماتے ہیں :۔

"AMONG THE REPRESENTATIVES OF CONTEMPORARY THOUGHT BERGSON IS THE ONLY THINKER WHO HAS MADE A KEEN STUDY OF THE PHANOMENA OF DURATION IN TIME".

لہٰذا انھوں نے برگسان کے فلسفہ سے اُس کے تصور "دورانِ خالص" کو لے کر اپنے فلسفۂ عمل کی اساس بنا لیا۔ چنانچہ اقبال اکیڈیمی کراچی کے ڈائریکٹر بشیر احمد صاحب ڈار نے اپنے مقالہ "اقبال اور برگسان" میں لکھا ہے :۔

" زمان کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام و کمال برگسان ہی سے ماخوذ ہے اور اختیار کے مسئلے پر یہ تینوں (مولانا روم، برگسان اور اقبال) ہم نوا ہیں۔"

برگسان نے اپنی کتاب "TIME AND FREE WILL" میں دورانِ خالص کی توضیح بدینطور کی تھی :۔

WE CAN THUS CONCEIVE OF SUCCESSION WITHOUT DISTINCTION AND THINK OF IT AS A MUTUAL PENETRATION, AN INTERCONNECTION AND ORGONIZATION OF ELEMENTS, EACH ONE OF WHICH REPRESENTS THE WHOLE AND NOT BE DISTINGUISHED OR ISOLATED FROM IT EXCEPT BY THOUGHT. SUCH IS THE ACCOUNT OF DURATION WHICH WOULD BE GIVEN BY A BEEING WHO WAS EVER THE SAME AND EVER CHANGING, AND WHO HAD NO IDEA OF SPACE.

(BERGSON: TIME AND FREE WILL P.101)

دوسری جگہ اس نے لکھا تھا :۔

"WHAT IS DURATION WITHIN US A QUALITATIVE MULTIPLICITY, WITH NO LIKENESS TO NUMBER AN ORGANIC EVOLUTION WHICH IS YET

NOT AN INCREASING QUANTITY; A PURE HETEROGENEITY WITHIN WHICH THERE ARE NO DISTINCT QUALITIES. IN A WORD, THE MOMENTS OF INNER DURATION ARE NOT EXTERNAL TO ONE ANOTHER".

(BERSON: TIME AND FREE WILL P.226).

اور یہی منہاج اقبال نے اختیار کیا، چنانچہ "خطبات" میں فرماتے ہیں:۔

"A DEEPER INSIGHT INTO OUR CONSCIOUS EXPERIENCE SHOWS THAT BENEATH THE APPEARANCE OF SERIAL DURATION THERE IS TURE DURATION WHEREIN CHANGE CEASES TO BE A SUCCESSION OF VANISHING ATTITUDES, AND REVEALS ITS TRUE CHARACTER AS CONTINOUS CREATION UNTOUCHED BY WEARINESS AND UNSEIZABLE BY SLUMBER OR SLEEP". (SIX LECTURES, P.)

علامہ اقبال نے سب سے پہلے اس مسئلہ کو "اسرار خودی" میں پیش کیا، جسے غالباً ۱۹۱۳ء سے لکھنا شروع کیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ابھی برگسان کا اثر تازہ ہے اس لیے وہ بھی اُسی کی طرح "دوران خالص" اور "پیمائشی" (تسلسلی) زمان میں امتیاز کرتے ہیں۔ چنانچہ پروفیسر ایم ایم شریف نے اپنے مقالہ "ماہیت زمان" میں لکھا ہے:۔

"اقبال بھی دوران خالص اور تسلسلی زمان کے درمیان اسی طرح فرق کرتے ہیں جس طرح برگسان نے کیا ہے اور وجوہ بھی یکساں ہیں۔"

برگسان کے نزدیک "اختیار" ایک حقیقت ثابتہ ہے۔ اس حقیقت ثابتہ کی نفی ہم اُسی وقت کرتے ہیں جب زمان کو مکان کے مماثل قرار دیتے ہیں اور اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ زمان کی مکانی انداز میں توجیہ کی جائے۔

"IN WHATEVER MAY, IN A WORD, FREEDOM IS VIEWED IT CAN NOT BE DENIED EXCEPT ON CONDITION OF IDENTIFYING TIME WITH SPACE, IT CAN NOT BE DEFINED EXCEPT ON CONDITION OF DEMANDING THAT SPACE SHOULD ADEQUATELY REPRESENT TIME".

(IBID P. P.230)

غرض جس طرح برگسان "پیمائشی زمان" (SERIAL TIME) کو "جعلی" اور مکان کا "وہمی ظل" قرار دیتا تھا اسی طرح اقبال بھی اسے "جعلی" اور "کافرانہ اندازِ فکر" سمجھتے ہیں:۔

اے اسیر دوش و فردا در نگر   در دل خود عالم دیگر نگر
در گل خود تخم ظلمت کاشتی   وقت را مثل خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار   فکر تو پیمود طول روزگار

ساختی ایں رشتہ از زنار دوش — گشتہ ای مثلِ بتاں باطل فروش
وقت مثلِ مکاں گسترده — امتیاز دوش و فردا کردہ
اے چو بو رم کردہ از بستانِ خویش — ساختی از دست خود زندانِ خویش

لیکن برگسان اور اقبال کے اندازِ فکر میں ایک بنیادی فرق ہے۔ برگسان جب ایک مرتبہ "DUREE REELE" کی اساس پر مسئلہ اختیار کی توجیہ کو استوار کر چکا تو پھر اس نے اپنی تفکیر کے سمند بادپیما کی لگام کھینچ لی۔ مگر علامہ نے اسے اس بادپیمائی کے لیے مطلق العنان چھوڑ دیا۔ یہی نہیں بلکہ اس نئے نظریئے "دورانِ خالص" کے باب میں جس برگسان کے وہ رہینِ احسان تھے، اسی برگسان پر نکتہ چینی فرمانے لگے :۔

"I VENTURE TO THINK THAT THE ERROR OF BERGSON CONSISTS IN REGARDING TIME AS PRIOR TO SELF TO WHICH ALONE PURE DURATION IS PREDICTABLE"

(IQBAL SIX LECTURES, P.75)

مگر ان کی یہ گرفت سنجیدہ مفکرینِ روزگار کے یہاں کچھ زیادہ درخورِ اعتنا نہیں سمجھی گئی چنانچہ پروفیسر ایم ایم شریف نے اس پر تبصرہ فرماتے ہوئے لکھا :۔

"اقبال برگسان پر معترض ہیں کہ اس نے خودی کو زمان پر سبقت دی ہے لیکن میں نہیں سمجھتا کہ برگسان پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے۔"

بہرحال روحِ زمان و مکان کی دلکشی سے علامہ اقبال اس درجہ مسحور ہوئے کہ اسپنگلر اور الیگزنڈر کے زیرِ اثر انھوں نے اسی راستہ کی رہ نوردی شروع کر دی جس پر چل کر ساسانی دور کے زروانی مفکر آخر کار "مقدر پرستی" کے قائل ہو گئے تھے، حالانکہ اسی "مقدر پرستی" کے استیصال و بیخ کنی کا بیڑہ اٹھا کر وہ چلے تھے کہ ـــــ

عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں — تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے

بایں ہمہ اس جذبے کی داد نہ دینا بڑی بیداد ہوگا جس کے تحت اسلام پسند اقبال نے اس خطرناک وادی میں قدم رکھا۔ وہ اعلائے کلمۂ اسلام کے جذبہ سے سرشار تھے اور اسی کی تبلیغ و اشاعت کے لیے وہ ملتِ مرحومہ کو بلند حوصلگی کی روح سے گرما دینا چاہتے تھے۔ ایک مردہ قوم کو زندہ کرنا آسان نہیں ہے لیکن انھوں نے اسے بھی ممکن کر دکھایا۔ ان کا یہ جذبہ لائقِ صد ہزار ستائش ہے۔ ہر چند کہ جو راستہ انھوں نے اختیار کیا وہ انتہائی خطرناک بلکہ حد درجہ گمراہ کن تھا۔

بہرحال جو اقبال غیر شعوری طور پر زروانیت کی ترجمانی کر رہا تھا، حقیقتاً وہی اقبال تھا جو اپنی قوم میں ایمان محکم پیدا کرنے کے لیے ساعی و کوشاں تھا۔ اس کا کمال یہی تھا کہ ـــــ

در کفے جامِ شریعت در کفے سندانِ عشق — ہر ہوسناکے نداند جام و سنداں باختن

(فکر و نظر ۲۰/۱ ۱۹۹۳ء)

علامہ اقبال اور تالّہِ زمان

اسلام کی چہاردہ صد سالہ فکری تاریخ میں سوائے فرقہ حرنانیہ کے (جس کے موقف کی تجدید تیسری صدی ہجری میں مشہور فلسفی طبیب ابوبکر محمد بن زکریا الرازی نے کی تھی) اور کوئی "تالہ زمان" (Apotheosis of Time) کا قائل نظر نہیں آتا اور فرقہ حرنانیہ اسلام کے "ہفتاد و دو ملت" میں سے نہیں تھا۔ مگر چودھویں صدی میں اس انداز فکر کی علمبرداری علامہ اقبال نے اپنے ذمہ لی اور اپنی تمام ذہنی و فکری صلاحیتیں اس کی تبلیغ و اشاعت کے لیے وقف کر دیں۔

اقبال فطرتاً "مرد مومن" تھے۔ وہ ایک دیندار خاندان میں پیدا ہوئے اور بڑے دین پسندانہ ماحول میں پرورش پائی تھا۔ اسی بچپن ہی سے اُن کی فطرت ثانیہ بن چکی تھی اور اسی فطری اسلام پسندی نے عہد طفلی میں ان سے کہلوایا تھا:۔

موتی سمجھ کے شان کریمی نے چن لئے قطرے جبیں پہ تھے عرق انفعال کے

اسی جذبے نے یورپ کے لادینی ماحول سے بیزار کر کے اُن سے کہلوایا تھا:۔

مژدہ اے پیمانہ بردار خمستان حجاز بعد مدت کے ترے دیوانوں کو آیا ہے ہوش

پھر یہ غوغا ہے کہ لا ساقی شراب خانہ ساز دل کے ہنگامے مئے مغرب نے کر ڈالے خموش

اور اسی ایمان محکم پر اُن کا خاتمہ بالخیر ہوا:۔

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست وگر باو نرسیدی تمام بولہبی است

اسی جذبہ کا نتیجہ تھا کہ وہ زندگی بھر اعلاء کلمۃ اسلام کے لئے کوشاں رہے اور تاریخ کا یہ

عظیم اعجوبہ ہے کہ اسی جذبہ کی تسکین کے لئے انھوں نے "تالہ زمان" کا سہارا لیا۔ اس کی تفصیل تو آگے آئے گی مگر یہاں اجمالاً اتنا کہہ دینا ضروری ہے کہ علامہ نے اس عقیدے کا ابتدائی تصور برگسان کے "دوران خالص" (Duree Reele) سے لیا تھا مگر اس کی تکمیل الیگزنڈر کی کتاب "Space, Time and Deity" سے پڑھ کر کی اور جو کسر رہ گئی تھی اس کی تلافی اسپنگلر کی "انحلال المغرب" (Decline of the West) کے ذریعہ ایرانی زروانیت سے واقفیت حاصل کر کے کی۔

ان پے بہ پے فکری تاثرات کے نتیجے میں انجام کار اُن کے ذہن میں یہ بات راسخ ہو گئی کہ زمانہ ہی "حقیقت مطلقہ" یا "Ultimate Reality" ہے یا سیدھے سادے لفظوں میں "زمانہ ہی خدا ہے" (نعوذ باللہ منہا) اور یہ وہ خیال ہے جہاں تک برگسان بھی اپنی فلسفیانہ آزادی رائے کے باوجود [جس کے لئے وہ فرانس کے مذہبی حلقوں میں الحاد و بیدینی کے ساتھ متہم تھا] پہونچنے کی جرائت نہ کر سکا۔ مگر علامہ کی مطلق العنان تخییل انھیں یہاں تک لے پہونچی۔ یہی نہیں بلکہ اسی جرائت رندانہ کا فقدان اُن کی نظر میں برگسان کی سب سے بڑی کوتاہی تھا جیسا کہ وہ "خطبات" میں فرماتے ہیں:۔

"میں یہ خیال کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ برگسان کی غلطی زمان خالص کو ذات پر مقدم سمجھنے میں مضمر ہے کیونکہ صرف اسی کے ساتھ دورانِ خالص محمول بنا یا جا سکتا ہے۔"

بہرحال وہ (۲۸-۱۹۲۹ء) کے دوران میں زمانہ کے "حقیقت مطلقہ" ہونے کے بڑی شدّت سے قائل ہو چکے تھے چناں چہ "خطبات" (الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید) میں فرماتے ہیں:

"جس طرح ہم اپنی ذات میں زمان کے تعاقب و تسلسل کا ادراک کرتے ہیں، اس کی تنقیدی توجیہ اس بات کی جانب ہماری رہنمائی کرتی ہے کہ حقیقت مطلقہ کو دوران خالص تصور کریں جس کے اندر علم حیات اور ارادہ (فکر حیات اور مقصد) ایک ہو کے

کے ساتھ گھل مل کر ایک منظم وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ اس وحدت کا تصور ہم صرف اسی حیثیت سے کر سکتے ہیں کہ یہ ایک ذات کی وحدت ہے ——— ایک برہمہ محیط قائم بذاتہ ذات ——— جو تمام انفرادی (جزئی) افکار اور حیات کا سرچشمہ ہے۔"

باایں ہمہ ان کی دیرینہ اسلام پسندی اس خیال میں مانع تھی۔ لہٰذا موجودہ عیسوی صدی کے تیسرے عشرہ میں انھیں اس بات کی تلاش ہوئی کہ اس نئے تصور کے لئے اسلامی فکر میں کہیں سند مل جائے۔ بدقسمتی سے چند کوتاہ فکر احباب نے علامہ کی یہ خواہش بھی پوری کر دی اور انھیں بتایا کہ زمانہ کا یہ تصور نہ صرف عربی مدراس میں زیر درس معقولات ہی کی اعلیٰ کتابوں میں موجود ہے بلکہ حدیث کی کتابوں میں بھی ہے جو ایک مرد مومن کے لئے واجب الایمان ہیں۔ مگر علامہ سید سلیمان ندویؒ کے اس درجہ عقیدت مند تھے کہ ان سے اس نئے خیال کی تصویب کرائے بغیر اپنانا نہیں چاہتے تھے۔ ادھر سید صاحب نے جو اس سنگلاخ وادی کے کبھی رہرو نہیں رہے تھے، عافیت خاموشی ہی میں سمجھی۔ مگر علامہ نے اس خاموشی کو "تصویب" سمجھ لیا اور پھر جو اس فکری بیراہ روی کے قلزم ناپید اکنار میں غوطہ لگایا تو آخر تک اسی گرداب میں ہاتھ پاؤں مارتے رہے اور ساحل نجات تک رسائی آخر تک ممکن نہ ہو سکی۔

بہرکیف علامہ نے مکتوب گرامی مورخہ ۷۔ مارچ ۱۹۲۸ء کو لکھا تھا:۔

"شمس بازغہ یا صدرا میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کئے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ زمان خدا ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے لاتسبوا الدھر الخ۔ کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے۔ اگر ایسا ہو تو یہ بحث کہاں سے ملے گی؟"

آج اس خط کو لکھے ہوئے ۴۴ سال اور شائع ہوئے کوئی ۲۹ سال ہو رہے ہیں اور شائع بھی ہوا تو سید صاحب کی زیر ادارت۔ مگر نہ تو انہوں نے اس مسئلہ کے حل کرنے کی

کوشش کی اور نہ بعد میں کسی اور شارح یا نقاد نے اس کی تحقیق کی زحمت فرمائی صرف سید صاحب
نے "اقبالنامہ" کے اندر اس خط پر یہ نوٹ دیا ہے :-

" اقبال مرحوم کو اس بحث سے بڑی دلچسپی تھی ۔ میں نے اس پر لاہور میں ان کی
ایک تقریر بھی سنی تھی، اخیر زمانے میں میرے دل میں علامہ ابن قیم کی تصانیف سے
ایک حقیقت فہم میں آئی جس سے بڑی خوشی ہوئی ۔ مگر افسوس کہ اس زمانے میں مرحوم
بیمار تھے ۔ انتظار تھا کہ وہ تندرست ہوں تو ان کو سناؤں ۔ مگر افسوس ع

جڑ کٹ گئی نخل آرزو کی

مجھے یقین ہے کہ وہ اگر اس کو سنتے تو ضرور خوش ہوتے "

معلوم نہیں سید صاحب نے علامہ کے مکتوب مورخہ ۷ ۔ مارچ ۱۹۲۸ء کا کیا جواب دیا ۔
لیکن انہوں نے "اقبالنامہ" میں جو نوٹ دیا ہے، اس سے نفس سوال کے جواب پر کوئی روشنی
نہیں پڑتی ۔ یہ تو "اقبالیات" کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ فلسفۂ خودی کے علاوہ علامہ کو مسئلہ
زمان و بالخصوص "زمان خالص" سے بیحد دلچسپی تھی ۔ مگر وہ تقریر کیا تھی جو سید صاحب نے لاہور
میں اس موضوع پر علامہ کی زبان سے سنی تھی ۔ ہم بجا طور پر توقع کر سکتے ہیں کہ سید صاحب کم از کم
اس کے خط و خال سے قارئین کو ضرور واقف کر دیتے ۔ رہا ان کا اپنا موقف جو انھوں نے ابن
قیم جوزی کی تصانیف کے مطالعے کے نتیجے میں اختیار کیا تھا ۔ کاش وہ اسے ہی نقل کر دیتے
تاکہ یہ معلوم ہو جاتا کہ ابن قیم کی توجیہ اُن توجیہات سے مختلف تھی جو عام متکلمین و فلاسفہ نے
بیان کی ہیں، یا نہیں ۔

صاحب "شمس بازغہ" (ملا محمود جونپوری) اور صاحب "صدرا" (صدر الدین شیرازی)
کا زمانہ گیارھویں صدی ہجری ہے، مگر "آن زمان" کا قدیم ترین حوالہ اسلامی فکر میں سب سے پہلے
چوتھی صدی ہجری میں ملتا ہے اور اس کا قائل تیسری صدی ہجری سے تعلق رکھتا تھا ۔ اس کی تفصیل
تو آئندہ آئے گی سردست تو علامہ کو جو کچھ بتایا گیا تھا اور جس کی وضاحت انہوں نے سید

سلیمان ندوی سے چاہی تھی۔ اس کی توضیح کی جارہی ہے۔

مسئلہ زمان کی توجیہ ایک جانب حکماء (فلاسفہ) نے کی ہے اور دوسری جانب حضرات متکلمین نے۔ مگر مسئلہ زیر بحث میں زیادہ اہم فلاسفہ کی توجیہ ہے۔

عام طور پر فلاسفہ (بالخصوص شیخ بوعلی سینا کے زمانہ سے) زمانہ کے باب میں اسی مذہب کے پیرو رہے ہیں جو ارسطو نے اپنایا تھا۔ اس مذہب کو قاضی عضد نے "المواقف فی الکلام" میں بدینطور نقل کیا ہے۔

"الرابع ما ذهب اليه ارسطو انه مقدار حركة الفلك الاعظم"

(زمانہ کے باب میں مذاہب پنجگانہ میں سے) چوتھا مذہب وہ ہے جو ارسطو نے اختیار کیا تھا اور جس کی رو سے زمانہ فلک اعظم کی حرکت کی مقدار کا نام ہے)

بہرحال شیخ بوعلی سینا نے زمانہ کے اس ارسطاطالیسی تصور کو "کتاب النجاۃ" اس طرح واضح کیا ہے۔

"الزمان مقدار الحركة المستديرة من جهة التقدم والتاخر لا من جهة المسافة"

(زمان حرکت مستدیرہ کی مقدار کا نام ہے تقدم و تاخر کی جہت کے لحاظ سے نہ کے بلحاظ مسافت کے) مگر زیادہ مروج اثیر الدین ابہری کی تعبیر ہے:-

"الزمان مقدار الحركة"

(زمانہ مقدار حرکت کا نام ہے)

کیونکہ اثیر الدین ابہری کی ہدایۃ الحکمۃ ہی عام طور پر مدارس میں فلسفیانہ تفکیر کی اساس رہی ہے۔ بعد کے متعدد علماء نے اس پر شروح لکھیں جن میں سے قبول عام دو شرحوں کو حاصل ہوا۔ ان میں سے پہلی تو محقق دوانی کے شاگرد میبذی نے لکھی تھی اور دوسری میر باقر داماد کے شاگرد صدرالدین شیرازی (ملا صدرا) نے اور اسی لئے یہ دونوں کتابیں اپنے اپنے مصنف کے نام پر "میبذی" اور "صدرا" کہلاتی ہیں۔

ملا محمود جونپوری نے فلسفہ میں ایک مستقل کتاب "شمس بازغہ" کے نام سے لکھی جو کچھ دن پہلے تک عربی مدارس کے اندر فلسفہ و حکمت کے اعلیٰ نصاب میں مشمول تھی۔ یہ کتاب متن اور شرح کے مجموعہ کا نام ہے جو دونوں ملا محمود کی تصنیف ہیں۔ متن کا نام "الحکمۃ البالغۃ" اور شرح کا نام شمس بازغہ ہے "ہدایۃ الحکمۃ" تین قسموں پر مشتمل ہے، القسم الاول منطق میں، القسم الثانی طبیعیات میں اور القسم الثالث الٰہیات میں۔ ان میں سے قسم اول (حصۂ منطق) کا درس میں رواج نہیں ہے قسم ثانی (حصۂ طبیعیات) تین فنون پر مشتمل ہے:۔ الفن الاول العلم الاجسام کی بحث میں، الفن الثانی فلکیات کی ابحاث میں اور الفن الثالث عنصریات کی ابحاث میں۔

صدرا (جو صدر الدین شیرازی کی "شرح ہدایۃ الحکمۃ" کا نام ہے) کا وہ حصہ جو درس میں متداول ہے، طبیعیات کے پہلے فن "العلم الاجسام" کی شرح پر مشتمل ہے۔ اس فن میں دس فصلیں ہیں جن میں سے آخری فصل "زمان" پر ہے۔ شارح (صدرائے شیرازی) نے اس فصل کو تین مطالب پر منقسم کیا ہے (۱) زمان کی اِنّیت (۲) زمان کی ماہیت اور (۳) زمان کا مبدع (غیر مقطوع (البدایہ والنہایہ) ہونا لیکن انہوں نے ان مطالب ثلاثہ سے پہلے زمانہ کے باب میں مختلف مفکرین کے مذاہب گنائے ہیں۔ فرماتے ہیں:۔

"وقبل الخوض فی المطالب ینبغی ان نعلم ان الناس اختلفوا فی الزمان اختلافاً عظیماً، فمنهم من اثبت له وجوداً عینیاً ومنهم من نفی وجوده الا بحسب الوهم والمثبتون لوجوده: منهم من جعله جوهراً ومن جعله عرضاً والجاعلون له جوهراً منهم من جعله جوهراً قدسیاً غیر جسمانی وفرقة منهم زعمت انه الواجب الوجود لذاته ومنهم

ان مطالب ثلاثہ میں غور و فکر کرنے سے پہلے یہ جان لینا چاہئے کہ لوگوں نے زمانہ کے بارے میں بڑا شدید اختلاف کیا ہے: بعض لوگوں نے اس کے لئے وجود عینی ثابت کیا ہے اور بعض نے اس کے وجود کی نفی کی ہے سوائے وہم میں ملحوظ ہونے کے جن لوگوں نے اس کے وجود (عینی) کو ثابت کیا ہے ان میں سے بعض نے اسے جوہر اور بعض نے عرض بتایا ہے جن لوگوں نے اسے جوہر بتایا ہے ان

من جملہ جوهراً جسمانیاً هو الفلک الاعلیٰ. والجاعلون لہ عرضاً اتفقوا انہ عرض غیر قار فهو اما نفس الحرکة او غیرها فهذا تفصیل المذاهب"

(صدرا مجتبائی صفحہ ۱۹۵-۱۹۶)

میں سے بعض نے اسے جوہر قدسی غیر جسمانی قرار دیا ہے اور اُن میں سے ایک فرقہ نے اسے واجب الوجود لذاتہ گردانا ہے۔ بعض لوگوں نے اُسے جوہر جسمانی قرار دیا ہے، وہ (جوہر جسمانی) فلک اعلیٰ ہے۔ اور جن لوگوں نے اُسے عرض بتایا ہے ان کا اس کے "عرض غیر قار" ہونے پر اتفاق ہے یہ (عرض غیر قار) یا تو نفس حرکت ہے یا اس کے علاوہ اور کچھ ہے یہ ہے زمانہ کے مذاہب کی تفصیل۔

مندرجہ ذیل نقشہ سے ان مختلف مذاہب کی وضاحت ہو جائے گی۔

- زمانہ
  - وجود عینی رکھتا ہے
    - جوہر ہے
      - جوہر غیر جسمانی ہے
        - جوہر قدسی ہے (۱)
        - واجب الوجود لذاتہ ہے (۲)
      - جوہر جسمانی ہے فلک اعلیٰ ہے (۳)
    - عرض ہے (عرض غیر قار)
      - نفس حرکت کا نام (۴)
      - نفس حرکت کے علاوہ کسی اور شے کا نام ہے یعنی مقدار حرکت (۵)
  - وجود عینی نہیں رکھتا صرف ذہنی وجود رکھتا ہے۔

ان میں سے دوسرے مذہب کی علامہ کو اطلاع دی گئی تھی جب کہ انہوں نے سید صاحب کے نام اپنے مکتوب مورخہ ۔ مارچ ۱۹۲۸ء میں لکھا تھا:-

"شمس بازغہ" یا صدرا میں جہان زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کئے ہیں، ان میں سے ایک قول یہ ہے۔

کہ زمان خدا ہے"

"شمس بازغہ" حکمت طبیعیہ پر ہے۔ ملا محمود اس کی تبویب و تفصیل ارسطو کے انداز پر کرنا چاہتے تھے تجویز یہ تھی کہ پہلا فن "سماع طبیعی" پر ہو جس میں دو مقالے ہیں۔ دوسرے مقالہ کا تیسرا باب مباحث حرکت پر ہے۔ انھیں مباحث میں سے "زمان" کا مسئلہ بھی ہے۔ اس مسئلہ کو اس کے متعلقات کے ساتھ مصنف علیہ الرحمۃ نے مختلف فصول میں بیان کیا ہے پہلے شیخ بوعلی سینا کے انداز میں زمان کے وجود کو ثابت کر کے مذہب مختار کے مطابق اس کی ماہیت کو متعین کیا ہے؛ پھر زمانہ کے "ابداع" پر بحث کی ہے کہ نہ اس کی بدایت ہے نہ نہایت۔ وہ حادث ضرور ہے لیکن اس معنی میں کہ اس کے "محدث" کو اس پر "تقدم بالذات" حاصل ہے نہ کہ "تقدم بالزمان"؛ اس فصل میں انہوں نے میر باقر داماد کے نظریہ "حدوث دہری" پر ناقدانہ تبصرہ کیا ہے۔ ازاں بعد مسئلہ "آن" کی بحث ہے۔ اور پھر ایک مستقل فصل میں شیخ بوعلی سینا کے مذہب فی الزمان کے علاوہ زمانہ کے باب میں مفکرین اسلام جن اور مذاہب سے واقف تھے، انھیں نقل کر کے ان پر تنقید کی ہے۔ فرماتے ہیں:۔

"قلت فصل: كانت لهم في الزمان قبل نضج الحكمة ظنون بتفريط وافراط. فالمفرطون فيه منهم من نفاه رأساً..... .... واما المفرطون فمنهم من جعله واجباً لامتناع العدم عليه لذاته، والا لكان لعدمه قبلية على وجوده او بعدية عنه ولا يكون ذلك الا بزمان"

میں کہتا ہوں فصل:۔ فلسفہ و حکمت کے پختہ اور مکمل ہونے سے پہلے مفکرین (زمانہ کے متعلق) افراط و تفریط کے ساتھ گمان کیا کرتے تھے۔ جو لوگ اس باب میں تفریط سے کام لیتے تھے وہ تو سرے سے اس کا انکار ہی کرتے تھے اور جنھوں نے افراط سے کام لیا ان میں سے بعض مفکرین نے اسے واجب قرار دیا کیونکہ اس پر عدم لذاتہ ممتنع ہے، ورنہ اس کے منقطع البدایہ ہونے کی صورت میں،

اُس کا عدم اُس کے وجود سے متقدم ہوگا، اسی طرح (اس کے مقطوع النہایہ ہونے کی صورت میں) اُس کا عدم اُس کے وجود سے متاخر ہوگا اور یہ دونوں (قبلیت و بعدیت یا تقدم و تاخر) صرف زمانی ہی ہو سکتے ہیں (اس طرح اُسے معدوم مانتے ہوئے بھی موجود ماننا پڑے گا جو تناقض بالذات قول ہے)

زمانہ کو واجب الوجود ماننے والوں کے قول کی تائید میں اسی قسم کی دلیل ملا صدرا نے دی تھی۔ فرماتے ہیں:۔

"و اما حجۃ من زعم ان الزمان واجب الوجود لذاتہ فھو ان الزمان یلزم من فرض عدمہ لذاتہ امر محال۔ وکل ما یلزم من فرض عدمہ محال فھو واجب الوجود لذاتہ اما الکبریٰ فضروریۃ واما الصغریٰ فلانا فرضنا عدم الزمان قبل وجودہ او بعد وجودہ لکانت القبلیۃ والبعدیۃ زمانیۃ فقد لزم من فرض عدمہ فرض وجودہ فتجویز العدم علی الزمان متناقض۔"

(صدرا صفحہ ۲۰۰۔۲۰۱)

اور اُن لوگوں کی دلیل، جن کا گمان ہے کہ زمانہ "واجب الوجود لذاتہ" ہے، یہ ہے کہ زمانہ کے عدم ذاتی کے فرض کرنے سے محال لازم آتا ہے اور ہر وہ چیز جس کے معدوم فرض کرنے سے محال لازم آتا ہو وہ "واجب الوجود لذاتہ" ہوتی ہے اس استدلال کا مقدمۂ کبریٰ تو ضروری ہے۔ رہا مقدمہ صغریٰ تو اس کی مزید توضیح یہ ہے کہ اگر ہم زمانہ کے وجود سے پہلے اُس کا عدم فرض کریں یا اُس کے وجود کے بعد اُس کا عدم فرض کریں تو "قبلیت" اور "بعدیت" زمانی ہی ہوگی اور اس طرح اُس کے معدوم فرض کرنے سے اس کا وجود لازم آئیگا۔ پس زمانہ کے معدوم ہونے کی تجویز

متناقض بالذات ہے۔

اسی طرح ملا محمود نے مذکورالصدر اجمالی دلیل کی تفصیلی شرح بدیں طور کی ہے:-

"واما الذین افرطوا فطائفة جعلوه قائماً بنفسه فمنهم من بالغ فی الغلو فجعله واجب الوجود...... فالذین اتخذوه الٰهاً واجب الوجود، انما اوقعهم فی هذه الورطة الظلماء ان الزمان لو فرض معدوماً کان لعدمه قبلیة علی وجوده او بعدیة وهذه الا زمانیة فیلزم وجود الزمان علی تقدیر فرض عدمه فکان عدمه ممتنعاً لذاته وما امتنع عدمه لذاته وجب وجوده لانّ القبلیة او البعدیة لیست

اور جن لوگوں نے زمانہ کے باب میں افراط سے کام لیا ہے، اُن میں سے ایک گروہ نے اُسے "قائم بنفسہ" بتایا ہے۔ ان میں سے بعض نے تو یہاں تک مبالغہ کیا ہے کہ اُسے واجب الوجود سمجھ لیا... پس جن لوگوں نے اُسے خدا یعنی واجب الوجود مانا ہے انھیں اس اندھیری گرداب میں اس (دلیل) نے ڈالا ہے کہ اگر زمانہ کو معدوم فرض کیا جائے تو اُس کے عدم کو اُس کے وجود کے ساتھ "قبلیت" یا "بعدیت" کا تعلق ہوگا اور یہ "قبلیت" یا "بعدیت" صرف زمانی ہی ہوگی۔ پس زمانہ کے معدوم ہونے کو فرض کرنے کی تقدیر پر اس کا وجود لازم آئیگا۔ اس طرح اُس کا معدوم ہونا ممتنع بالذات ہوگا۔ اور جس کا عدم ممتنع بالذات ہوتا ہے، اس کا وجود واجب ہوتا ہے۔

لیکن "تألّہِ زمان" کا مذہب اسلامی مفکرین کوئی ذمہ دار اور سنجیدہ قائل پیدا نہ کرسکا۔ اور اس کے رد میں مختلف دلائل وضع کئے گئے۔ اس کی تفصیل امام رازی نے "المباحث المشرقیہ" میں دی ہے۔ بعد کے علماء میں سے ملا صدرا نے اس مذہب کے رد میں حسب ذیل دلیل دی ہے:-

"والجواب ان استحالة نحو خاص من العدم

(قائلین تألّہِ زمان کی دلیل کا) جواب یہ ہے

لذاتہ لاتقتضی استحالۃ مطلق العدم والواجب الوجود لذاتہ ما یمتنع علیہ جمیع انحاء العدم لذاتہ والزمان لا یابی لذاتہ ان لا یوجد اصلاً وان ابی لذاتہ ان یعدم بعد کونہ موجوداً"

عدم لذاتہ کے امر محال ہونے کی کوئی خاص جہت اس کے مطلقاً معدوم ہونے کی متقاضی نہیں ہوتی حالانکہ واجب الوجود لذاتہ اس ہستی سے مراد ہے جس پر عدم لذاتہ کے جملہ انحاء وجہات ممتنع ہوں۔ لیکن زمانہ لذاتہ اس بات سے تو ابا نہیں کرتا کہ وہ سرے سے پایا ہی نہ جائے ہر چند کہ وہ موجود ہونے کے بعد معدوم ہونے سے ابا کرتا ہے۔

اسی طرح ملا محمود نے اس مذہب قدم زمان کی رد میں لکھا ہے:

"والذی یزیح شبہتھم انہ یلزم وجود الزمان علی تقدیر فرض عدمہ اذا فرض العدم سابقاً علی الوجود ولاحقاً لہ اعنی اذا فرض عدمہ تارۃ مع وجودہ اخری۔ اما اذا فرض عدمہ مطلقاً لم یلزم من فرض ذلک وجودہ۔ فالممتنع بالنظر الی ذاتہ ہو نحو العدم المتجامع مع الوجود لا نحو العدم المطلق فلا یمتنع علیہ مطلق العدم۔ والواجب ما یمتنع علیہ مطلق العدم لا نحو منہ دون نحو"

(الشمس البازغہ صفحہ ۲۰)

جس بات سے ان قائلین قدم زمان کا شبہ زائل ہو گا یہ ہے کہ زمانہ کو معدوم فرض کرنے کی تقدیر پر اس کا وجود اسی صورت میں لازم آتا ہے۔ جبکہ یہ عدم اس کے وجود سے سابق یا اس پر لاحق فرض کیا جائے یعنی ایک مرتبہ اس کا عدم فرض کیا جائے اور دوسری مرتبہ اس کے وجود کو فرض کیا جائے۔ لیکن جب اس کا مطلق عدم فرض کیا جائے تو اس فرض کرنے سے اس کا وجود لازم نہیں آئیگا۔ پس اس کی ذات کے لحاظ سے جو امر ممتنع ہے وہ ایسا عدم ہے جو وجود کے ساتھ ساتھ ہو نہ کہ "عدم مطلق" پس زمانہ کے لئے مطلق عدم ممتنع نہیں ہے۔ حالانکہ واجب اسے کہتے ہیں جس پر مطلق عدم

ممتنع ہونہ کہ عدم کی دیگر انحاء کو چھوڑ کر کوئی ایک

نحو (جہت)

اس استدلال سے اس مذہب کی " مرجوحیت " ہی نہیں بلکہ مخالفت بھی متحقق ہوجاتی ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ اگر علامہ اس کے " مالہ " کے ساتھ " ماعلیہ " سے بھی واقف ہوجاتے تو اس " تالہ زمان " کا خیال بھی دل سے نکال دیتے ۔ مگر علامہ کے زمانہ میں کسی اور عالم کو ان کے اس اضطراب ذہنی کا پتہ نہ تھا اور جن کو معلوم تھا ۔

وہ ہم سے بھی زیادہ کشتۂ تیغ ستم نکلے

کا مصداق تھے ۔

بہرحال علامہ جس اضطراب ذہنی میں مبتلا تھے ، اس سے نجات پانے کے لئے ان کی نگہ انتخاب سید صاحب پر پڑی اور یہی ان کی بنیادی کوتاہی تھی ۔ انہوں نے اپنے ملکہ مردم شناسی پر اپنے جذبۂ عقیدت مفرطہ کو غالب آجانے دیا ۔ سید صاحب کا علم و تبحر ، ان کا تاریخی مطالعہ ، ان کا ادبی ذوق ہر چیز اپنی جگہ مسلّم ۔ مگر

ہر مردے و ہر کارے

آخر تو سید صاحب اسی ادارے کے نمایندے تھے جہاں سے معقولات کو سب سے پہلے دیس نکالا ملا تھا ۔ مگر علامہ کی عقیدتِ مفرطہ نے اس نقطۂ نظر سے کبھی انتخاب کے وقت انہیں سوچنے نہیں دیا ۔ پھر مسئلہ اپنی جگہ اس منفرد نوعیت کا تھا کہ اگر وہ خیرآبادی خاندان کے کسی استاد سے بھی دریافت کرتے تو شاید وہ بھی علامہ کو مطمئن نہ کر سکتا ۔ اس مسئلہ کا شافی جواب تو صرف وہی علامہ روزگار مہیا کر سکتا تھا جس نے مشرق میں پہلی مرتبہ " Development of Metaphysics in Persia " لکھی ۔ مگر علامہ کی بنیادی بھول یہی تھی کہ

آنچہ خود داشت ز بیگانہ تمنا می کرد

وہ کم و بیش چھ سال سید سلیمان ندوی سے استفادہ کی کوشش کرتے رہے ، مگر نتیجہ

ڈھاک کے تین پات سے زیادہ نہ نکلا۔ کاش "فلسفۂ عجم" کا عبقری روزگار مصنف جو عہد اسلام کی مابعد الطبیعاتی سرگرمیوں کے علاوہ ایک جانب اُن کے پیشرو یونانی اور ایرانی حکماء کی تفکیری مساعی سے اور دوسری جانب اُن کے (مسلمانوں کے) بعد آنے والے یورپی فلاسفہ کی سرگرمیوں سے اُن کے صحیح پس منظر میں واقف تھا، اگر مختلف مآخذ سے بنفس نفیس فکر انسانی کا ایک منظم جائزہ مرتب کرتا تو اپنی بصیرتِ ایمانی اور خلوصِ ذہنی کی برکت سے اُن غیر اسلامی افکار کے طلسم میں نہ پھنستا جن پر تنبیہ کا اُسے ان علماء کی خاموشی کی وجہ سے کوئی موقع نہیں مل سکا۔

اس سے زیادہ تکلیف دہ مسئلہ حدیث "لا تسبّوا الدھر" کی اس ملحدانہ دہریانہ تاویل کا تھا جو علامہ کو ان کے احباب نے بتائی تھی "صدرا" و "شمس بازغہ" خیر معقولات کی کتابیں ہیں، جن سے ناواقفیت کا عذر ایک حد تک قابل پذیرائی ہو سکتا ہے۔ مگر "بخاری شریف" تو حدیث کی کتاب ہے، اس کے باب میں تو کسی کوتاہی کو قابل عفو نہیں سمجھا جا سکتا۔

"حدیث "لا تسبّوا الدھر" کے الفاظ مختلف روایات میں جو بھی رہے ہوں مگر اس کے معنی میں کوئی اختلاف نہ تھا۔ علماء تو درکنار نو آموز طلبہ بھی جانتے تھے کہ اس کے معنی ہیں :-

"دہر (زمانہ) کو برا مت کہو کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی مقلّب دہر (اور حوادث روزگار کا فاعل) ہے"

یہ کوئی چالیس پچاس سال پہلے تک کی بات ہے۔ لیکن جب سے علامہ اقبال کے "خطبات" شائع ہوئے ہیں، صورت حال بدلنے لگی ہے۔ انھوں نے فرمایا :-

This is why the Prophet said. "Do not viiify the time, for time is God."

(یہی وجہ ہے کہ پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: زمانہ کو برا مت کہو کیونکہ زمانہ خدا ہے)

اسی طرح دوسری جگہ فرمایا ہے :-

"The problem of time has always drawn the attention of muslim thinkers and mystics. This seems to be due to the Prophet's identification of God with (time) in a well known tradition."

(زمانہ کے مسئلہ نے ہمیشہ مسلم مفکرین و متصوفین کی توجہ اپنی طرف مبذول رکھی ہے۔
اس کی وجہ ..... یہ معلوم ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم نے ایک مشہور
حدیث میں زمانہ (دہر) کو عین باری قرار دیا ہے)

مگر یہ اس حدیث کے پس منظر، فکری ماحول اور ان سب سے زیادہ قرآن کریم کی بنیادی تعلیم سے جو اسلامی فکر کا اصل الاصول ہے۔ بے اعتنائی کا نتیجہ ہے۔ پوری بحث تو ایک مستقل پیش کش کی مقتضی ہے مگر اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ اساطین علمار نے ہمیشہ اس حدیث کے یہی معنی لئے ہیں جو ہم نے بیان کئے:۔ ان میں قرآن کریم کے (رمز شناس (مفسرین) بھی تھے اور اقوالِ رسولؐ کے محرم راز (محدثین) نیز شریعت بیضاء کے دانائے راز فقہاء بھی۔ چنانچہ امام جزیر طبری نے جو طبقۂ مفسرین) کے گل سرسبد ہیں آیت کریمہ

"وَقَالُوْا اِنْ هِیَ اِلَّا حَیَاتُنَا الدُّنْیَا نَمُوْتُ وَنَحْیَا وَمَا یُهْلِكُنَا اِلَّا الدَّهْرُ" الآیہ۔

کے شانِ نزول میں اس حدیث کے سلسلے میں فرمایا ہے:

" وذکر ان ھذہ الآیۃ نزلت من اجل ان اھل الشرک کانوا یقولون الذی یھلکنا ویفنینا الدھر والزمان ثم یسبون ما یفنیھم ویھلکھم وھم یرون انھم یسبون بذلک الدھر والزمان فقال اللہ عزوجل لھم انا الذی افنیکم واھلککم لا الدھر والزمان ولا علم لکم بذلک "
(تفسیر ابن جریر طبری جلد ۲۵ صفحہ ۹۴)

قتادہ نے ذکر کیا ہے کہ اس آیت کا نزول اس وجہ سے ہوا کہ مشرکین کہا کرتے تھے کہ جو ذات ہمیں ہلاک کرتی ہے وہ "دہر" اور زمانہ ہے پھر جو انھیں فنا اور ہلاک کرتا ہے اُسے گالی دیتے اور یہ سمجھتے تھے کہ اس طرح وہ دہر اور زمانے کو گالی دے رہے ہیں۔

تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا: کہ میں ہی وہ ہوں جو تمہیں فنا اور ہلاک کرتا ہوں نہ کہ دہر اور زمانہ۔ اور تمہیں اس کا کوئی علم نہیں ہے۔

امام ابن جریر طبری نے چوتھی صدی ہجری کے آغاز میں وفات پائی مگر بعد کے مفسرین کا بھی یہی موقف رہا۔ اس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

یہی موقف محدثین کرام کا تھا۔ کتب حدیث کے متون تو پچھلی صدیوں میں مرتب ہوئے تھے مگر ان کی شرح و تعبیر یا زبانی ہوتی تھی یا کتب تفاسیر کے ضمن میں۔ چوتھی صدی ہجری میں ہم پہلی بار علماء کو کتب حدیث کی شرح و ایضاح کرتے پاتے ہیں۔ ان میں ایک عظیم شخصیت امام خطابی کی ہے۔ انہوں نے ۳۸۸ھ میں وفات پائی تھی، اپنی جلالت قدر کی بناء پر وہ چوتھی صدی ہجری کے محدثین کے نمائندے سمجھے جا سکتے ہیں۔ انہوں نے "سنن ابی داؤد" کی شرح "معالم السنن" کے نام سے لکھی تھی۔ اس شرح میں وہ اس حدیث "لاتسبوا الدھر" کی تاویل میں فرماتے ہیں:-

"قال الشیخ: تاویل ھذا الکلام ان العرب انما کانوا یسبون الدھر علی انه ھو الملم بھم فی المصائب والمکارہ ویضیفون الفعل فیما ینالھم منھا الیه ثم یسبون فاعلھا، فیکون مرجع السب فی ذلک الی اللہ سبحانه اذ ھو الفاعل لھا۔ فقیل علی ذلک لاتسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر ای ان اللہ ھو الفاعل لھذہ الامور التی تضیفونھا الی الدھر۔

شیخ نے فرمایا ہے: اس کلام کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب دہر کو گالیاں دیا کرتے تھے کہ وہی ان پر مصائب و تکالیف نازل کرتا ہے اور جو تکلیف ان کو پہنچتی ہے اس کی طرف منسوب کرتے پھر اس کے فاعل کو گالی دیتے۔ اس صورت میں گالی اللہ تعالیٰ ہی کی طرف لوٹتی کیونکہ وہی ان مصائب و حوادث کا فاعل حقیقی ہے۔ اس پر کہا گیا کہ "لاتسبوا الدہر فان اللہ ہو الدہر" یعنی اللہ تعالیٰ ہی ان امور کا فاعل ہے جنہیں (تم دہر کی طرف منسوب کرتے ہو۔)

محدثین کرام کا یہی مسلک بعد میں بھی رہا چنانچہ امام نوویؒ نے "شرح صحیح مسلم" کے اندر اس حدیث کی تاویل میں لکھا ہے:-

"وسببه ان العرب کان شانھا ان تسب الدھر عند النوازل والحوادث والمصائب النازلة بھا من موت او ھرم

اور اس کا سبب یہ ہے کہ عربوں کا دستور تھا کہ وہ مصائب و حوادث کے وقت (مثلاً موت بڑھاپا یا مال کی بربادی وغیرہ)

اذا تلف مال او غیر ذلک فیقولون یاخیبة الدھر و نحو ھذا من الفاظ سب الدھر فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم: لا تسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر اے لا تسبوا فاعل النوازل فانکم اذا سببتم فاعلھا وقع السب علی اللہ تعالیٰ لانہ ھو فاعلھا و منزلھا"

(شرح صحیح مسلم للامام النووی المجلد الثانی صفحہ ۲۲)

دہر کو گالی دیتے اور کہتے "یاخیبة الدھر" اور اسی طرح کی دوسری گالیاں۔ اسی پر جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "لا تسبوا الدھر فان اللہ ھو الدھر" یعنی ان مصیبتوں کے نازل کرنے والے کو گالی مت دو کیونکہ جب تم اس کے فاعل کو گالی دوگے تو وہ گالی اللہ تعالیٰ پر پڑے گی کیونکہ وہی ان مصیبتوں کا فاعل ہے اور وہی ان کا نازل کرنے والا ہے۔

بہر حال محدثین کرام کے نزدیک نہ تو اللہ دہر ہے، نہ دہر اللہ ہے اور نہ دہر یا زمانہ کو حوادث کائنات میں کوئی دخل ہے۔ امام نووی نے اس آخری بات کو بھی صاف کر دیا ہے، یعنی محدثین باوجود لفظی اختلافات کے بلا کسی استثناء کے زمانہ یا دہر کو حوادث کائنات میں غیر موثر مانتے ہیں:۔

"واما الدھر الذی ھو الزمان فلا فعل لہ بل ھو مخلوق من جملة خلق اللہ تعالیٰ"

رہا دہر جو زمانہ ہے تو اس کا کوئی فعل نہیں ہے۔ وہ تو اللہ تعالیٰ کی منجملہ دیگر مخلوقات کے ایک مخلوق ہے۔

یہی نہیں بلکہ حدیث کے چوتھے متن "فان اللہ ھو الدھر" میں "دہر" خبر نہیں ہے بلکہ خبر محذوف کا مضاف الیہ ہے چناں چہ امام نووی نے اس بات کو بالکل صاف کر دیا ہے:۔

"ومعنی فان اللہ ھو الدھر اے فاعل النوازل والحوادث وخالق الکائنات۔"

اور "فان اللہ ھو الدھر" کے معنی ہیں (اللہ تعالیٰ ہی) مصائب و حادثات کا فاعل اور کائنات کا خالق ہے۔

جماعت فقہاء کے نمائندے چوتھی صدی میں امام ابوبکر جصاص رازی اس باب میں قرار دیتے

جاسکتے ہیں۔ اُن کی "احکام القرآن" آج بھی اپنے موضوع پر حرفِ آخر سمجھی جاتی ہے۔ اس تفسیر کے اندر آیت کریمہ۔ "وَقَالُوْا مَا هِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ اِلَّا الدَّهْرُ" الآیۃ کی تفسیر کے ضمن میں حدیث "لا تسبوا الدہر" کی تاویل میں فرماتے ہیں:

"تأوله أهل العلم على أن أهل الجاهلية كانوا ينسبون الحوادث المجحفة والبلايا النازلة والمصائب المتلفة إلى الدهر فيقولون فعل الدهر وصنع بنا ويسبون الدهر كما قد جرت عادة كثير من الناس بأن يقولوا أساء بنا الدهر ونحو ذلك۔ فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا تسبوا فاعل هذه الأمور فإن الله هو فاعلها ومحدثها"

(احکام القرآن للامام جصاص الرازی: المجلد الثالث صفحہ ۳۸۴)

اہل علم نے اس کی بدین طور تاویل کی ہے کہ اہل جاہلیت حوادث و بلایا اور مصائب کو دھر کی طرف منسوب کیا کرتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ دہر نے ہمارے ساتھ ایسا ایسا کیا اور پھر دہر کو گالی دیا کرتے تھے جیسا کہ بہت سے لوگوں کی یہ کہنے کی عادت ہوا کرتی ہے کہ ہمارے ساتھ دہر نے یہ برائی کی وغیرہ وغیرہ۔ تو جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ان امور کے فاعل کو گالی مت دو کیونکہ ان کا فاعل اور پیدا کرنے والا اللہ تبارک تعالیٰ ہی تو ہے۔

یہی نہیں بلکہ دفع دخل مقدر کے طور پر انھوں نے یہ بھی تصریح کردی ہے کہ دہر اللہ تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں سے بھی نہیں ہے جیسا کہ بعد کے "متصوفین و حکمائے متاخرین" نے وہم تراشی کی ہے۔ اور یہ صرف امام جصاص الرازی ہی کا قول نہیں ہے بلکہ انھوں نے تو مبہم طور پر صراحت کی ہے کہ ان کے زمانہ (چوتھی صدی ہجری) تک علمائے اسلام میں سے کوئی شخص اس بات کا قائل نہیں تھا۔

"ولو كان مرفوعاً كان الدهر اسماً لله تعالى وليس كذلك لأن أحداً من المسلمين لا يسمي الله بهذا الاسم"

اور اگر "دہر" مرفوع ہوتا (یعنی پیش ہوتا) تو وہ اسمائے باری میں سے ہوتا مگر ایسا نہیں ہے کیونکہ مسلمانوں میں سے کوئی بھی اللہ تعالیٰ کو اس نام سے موسوم نہیں کرتا۔

البتہ پانچویں صدی ہجری میں اسپین کے مشہور عالم ابن حزم نے دوسری جدت آفرینیوں کے ساتھ یہ جدت بھی فرمائی کہ "دہر" کو باری تعالیٰ کے اسمائے حسنیٰ میں محسوب کیا۔ مگر ابن حزم اور ابن حزم کے انداز پر سوچنے والے حکمائے متاخرین اور متصوفین کی یہ جدت آفرینی طبقۂ علماء میں مقبول نہ ہو سکی اور انھوں نے بالاتفاق اس کی تغلیط کر کے اس موقف سے برأت کا اظہار کیا، چنانچہ حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے:-

"وقد غلط ابن حزم ومن نحا نحوہ ان الدھر من اسماء اللہ تعالیٰ"

ابن حزم اور اُن کے انداز پر سوچنے والوں نے غلطی کی ہے جو انھوں نے "دہر" کو اسماءِ باری میں سے سمجھ لیا۔

رہے متکلمین تو انھوں نے تو زمانہ کے وجود ہی سے انکار کر دیا چنانچہ "شرح المواقف" میں ہے۔

"انہم اعنی المتکلمین ..... انکروا ایضاً الزمان"

انھوں نے یعنی متکلمین نے زمانہ کے وجود خارجی کا بھی انکار کیا ہے۔

اور یہ ان کی تنگ نظری نہیں تھی بلکہ دوراندیشی کا نتیجہ تھا کیونکہ زمانہ کا تصور ہی کچھ اس قسم کا ہے کہ اس کے خارجی وجود کو تسلیم کرتے ہی اسے قدیم ماننا پڑتا ہے۔ چنانچہ امام رازی نے "المباحث المشرقیہ" میں ارسطو کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے:-

"قال المعلم الاول: من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمہ من حیث لا یشعر بہ"۔ (المباحث المشرقیہ المجلد الاول صفحہ ۶۵۹)

(معلم اوّل (ارسطو) نے کہا ہے کہ جو شخص زمانہ کے حدوث کا قائل ہے وہ غیر شعوری طور پر اس کے قدیم ہونے کا بھی معتقد ہو جاتا ہے)

اور یہ چیز اسلام کی بنیادی تعلیم (توحید ربوبیت) کے انکار کے مترادف تھی لہٰذا ان کے لئے زمانہ کے انکار کے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا۔

غرض حدیث "لا تسبّوا الدھر" کے الفاظ جو بھی رہے ہوں اس کے معنی میں کوئی اختلاف نہ تھا، علماء تو درکنار نو آموز طلباء بھی جانتے تھے کہ اس کے معنی ہیں:-

"دہر (زمانہ) کو برا مت کہو کیونکہ اللہ تعالیٰ ہی مقلب دہر (اور حوادث روزگار کا فاعل) ہے"

اور آج بھی جو حضرات اس حدیث کو پڑھتے ہیں یا پڑھاتے ہیں، یہی معنی سمجھتے اور سمجھاتے ہیں۔

مگر علامہ اقبال نے غیر شعوری تجدد پسندی کے نتیجہ میں اس حدیث کو انتہائی خطرناک الحاد کی بنیاد بنا لیا، چنانچہ وہ کہیں اسے "جبار و قہار" بتاتے ہیں اور اس کی زبان سے کہلواتے ہیں:-

چنگیزی و تیموری مشتے ز غبار من — ہنگامۂ افرنگی یک جستہ شرار من
انسان و حیات او از نقش و نگار من — خون جگر مرداں سامان بہار من
من آتش سوزانم من روضۂ رضوانم

کہیں اسے "نقش گر حادثات" بتاتے ہیں:-

سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات — سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات

اور کہیں اسے "اللہ لا الٰہ الّا ھو الحی القیوم" کی طرح "لا تاخذہ سنۃ ولا نوم" کی صفت تنزیہی سے متصف فرماتے ہیں:-

"A deeper insight into our conscious experience shows thai beneath the appearence of spatial duration, there is true duration... untouched by weariness and unseizable by slumber or sleep."

مگر علامہ اس فکری بیراہ روی میں بڑی حد تک معذور تھے۔ اسلام کے لئے مرمٹنے کی اُن کی تڑپ مسلّم، مگر اُن کی ذہنی و فکری تشکیل میں جن عوامل نے مؤثر طور پر حصّہ لیا تھا، وہ تقریباً سب کے سب غیر اسلامی تھے، اسلامی عوامل میں یا اُن کی تڑپ تھی یا "ہندوستان میں علوم اسلام کی جوئے شیر کے فرہاد" کی عقیدت۔ مگر

وہ ہم سے بھی زیادہ کشتۂ تیغ ستم نکلے

"صدرا" اور "شمس بازغہ" نامعقول سہی اور اس لئے ان کے لئے ناقابل فہم یا ناقابل اعتناء۔ لیکن "بخاری شریف" کی حدیث "لا تسبوا الدھر" کے متعلق تو وہ ان کی صحیح طور پر رہنمائی کر سکتے تھے اور ہمیں یقین کامل ہے کہ اگر وہ علامہ کو لیکر دیتے۔

کیں رہ کہ تو می روی بترکستان است

تو یقیناً وہ اس اصرار علی الباطل سے دست بردار ہو جاتے۔

اس کے ساتھ علماء روزگار کی بھی کچھ ذمہ داری تھی۔ آخر تو یہ "تالّہِ زمان" "وحدت الوجود" اور "متحدہ قومیت" کے انکار سے کمتر خفیف نہیں تھا۔ اگر تصوف بالخصوص وحدت الوجود کے انکار کی بناء پر آسمان گر پڑ سکتا تھا، اگر "ملّت از وطن است" کے انکار سے ملّت میں زلزلہ آسکتا تھا تو کیا۔

'A critical interpretation of the sequence of time, as revealed in ourselves, has led us to a notion of the ultimate reality as pure duration."

کی تبلیغ و اشاعت سے پورے دین متین کی بنیاد کھوکھلی نہیں ہو سکتی ہے۔

(برہان، دہلی۔ دسمبر ۱۹۷۲ء)

۲

سلسلۂ بحث کا آغاز علامہ اقبال کے مکتوب گرامی مورخہ ۷ رمارچ ۱۹۲۹ء سے ہوا تھا۔ جس میں علامہ نے سید سلیمان ندوی مرحوم و مغفور سے دریافت کیا تھا:۔

"شمس بازغہ یا صدرا میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ زمان خدا ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے لاتسبوا الدھر الخ کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے؟ اگر ایسا ہو تو یہ بحث کہاں ملیگی؟"(۱)

مگر سید صاحب بڑی خوبصورتی سے اس استفسار کے جواب کو گول کر گئے اور اس طرح اُس بے پناہ عقیدت کو جو اُن کے ساتھ علامہ کو آخر دم تک قائم رہی(۲) متزلزل ہونے سے بچا لیا۔

قدیم ترین حوالہ | بہر حال "تالِزمان" کا قدیم ترین حوالہ جس کے متعلق علامہ نے پوچھا تھا۔

"کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب (تالِزمان) اختیار کیا ہے؟"

اسلامی فکر کی تاریخ میں چوتھی صدی ہجری کے اندر ملتا ہے اور اس کا قائل تیسری صدی ہجری سے تعلق رکھتا ہے۔ اس بات کی طرف سابق میں اجمالی طور پر اشارہ کیا جا چکا ہے۔

---

(۱) بالنار صفحہ ۱۵۶

(۲) علامہ اقبال نے خود سید سلیمان ندوی کو لکھا تھا:۔

"علوم اسلامیہ کی جوئے شیر کا فرہاد آج ہندوستان میں سوائے سیلمان ندوی کے اور کون ہے؟ (معارف اکتوبر ۱۹۵۳ء صفحہ ۲۶۴)

سطورِ ذیل میں اسی اجمال کی موعودہ تفصیل پیش کی جارہی ہے۔

"تالہِ زمان" (Apotheosis of Time) کا قدیم ترین حوالہ ابن الندیم (المتوفی ۳۷۸ھ) کی "کتاب الفہرست" میں ملتا ہے اور اس حوالہ کی رو سے اس عقیدہ کا قائل محمد بن الحسین زیدان ہے جو فرقہ باطنیہ کے بینہ بانی عبداللہ بن المیمون القداح کا پیشرو تھا۔ عبداللہ بن میمون القداح کا ظہور ۲۷۶ھ میں ہوا تھا جیسا کہ ابوالفضائل یمانی نے لکھا ہے:

> "اس تحریک کا آغاز ۔۔۔۔ کوفہ میں عبداللہ بن میمون القداح کے ظاہر ہونے پر ہوا ۔۔۔۔ اس کا ظہور ۲۷۶ھ میں ہوا تھا"(۱)

اس لئے محمد بن الحسین زیدان کا زمانہ اس سے پہلے ہی ہوگا کیونکہ مقدم الذکر مؤخر الذکر کا دست راست تھا اور اس کے مرنے پر تحریک کی سربراہی اسے ہی تفویض ہوئی تھی چنانچہ امام اسفرائینی نے "التبصیر فی الدین" کے اندر فرقہ باطنیہ کے آغاز کار کے بارے میں لکھا ہے۔

> "ان (نام نہاد مگر خارج از اسلام) فرقوں میں سترھواں فرقہ باطنیہ کا تھا ۔۔۔۔ ان لوگوں کا فتنہ (عباسی خلیفہ) مامون الرشید کے زمانہ میں شروع ہوا اور اس کے بعد بھی قائم رہا۔ ان لوگوں کا فتنہ ایک گروہ کی سازش و تدبیر سے شروع ہوا جس میں عبداللہ بن میمون القداح جو حضرت امام جعفر صادقؓ کا آزاد کردہ غلام تھا، محمد بن الحسین المعروف بزیدان اور ایک اور جماعت شریک تھی جو جہازکیہ کہلاتے تھے اور جو زیدان اور میمون بن دیصان کے ساتھ تھے۔۔ ان میں سے پہلا شخص جو تحریک کا داعی تھا وہ محمد بن الحسین الملقب بزیدان تھا"(۲)

---

(۱) کشف اسرار الباطنیہ و اخبار القرامطہ لابی الفضائل الحمادی الیمانی صفحہ ۱۹۶-۱۹۷

"اصل ہذہ الدعوۃ ۔۔۔ ظہور عبداللہ بن میمون القداح فی الکوفۃ ۔۔۔۔ وکان ظہورہ فی سنۃ ست وسبعین ومائتین فی التاریخ للہجرۃ النبویۃ"

(۲) "الفرقۃ السابعۃ عشر منہم الباطنیۃ ۔۔۔۔ و فتنۃ ھؤلاء ظہرت ایام المامون وھی قائمۃ

بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر

اسی طرح ابن الندیم فرقہ باطنیہ (جسے وہ مذہب اسماعیلیہ کہتا ہے) کے شروع ہونے کے بارے میں لکھتا ہے :-

"بنو قداح (عبداللہ بن میمون القداح کی اولاد و احفاد) سے پہلے بھی کچھ لوگ مجوسی مذہب اور ایرانی (ساسانی، سلطنت کا تعصب رکھتے تھے اور (اسلام وعرب حکومت کی بیخ کنی کرکے) ان کے دوبارہ بحال کرنے کی کوشش کیا کرتے تھے جن لوگوں نے عبداللہ بن میمون القداح، کی اس معاملہ میں معاونت کی ان میں سے ایک شخص محمد بن الحسین الملقب بزیدان کے نام سے مشہور تھا۔ وہ نواحی کرخ کا رہنے والا اور احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف کے کاتبوں میں سے تھا۔ اس نے اس تحریک کی ابتدا کی اور اس کو کامیاب بنانے کے لیے عبداللہ بن میمون القداح کی مدد کی اور مال و دولت سے اس کی امداد کی..... پھر سلطانی پیش گاہ میں انتقال کر گیا اور اب یہ کاروبار (تحریک باطنیت) عبداللہ بن میمون القداح کی تولیت میں آیا۔" (۱)

بقیہ حاشیہ گزشتہ صفحہ:- لبعدہ وانما ظہرت خبثتہم عن تدبیر جماعۃ وہم عبداللہ بن میمون القداح وکان مولی جعفر ابن محمد الصادق ومحمد بن الحسین المعروف بزیدان وجماعۃ کانوا یدعون (الجہار بچہ) الذین کانوا مع الملقب بزیدان ومع میمون بن دیصان ..... واوّل من قام بہا محمد بن الحسین الملقب بزیدان ..."

والتبصیر فی الدین للاسفرائنی صفحہ ۱۲۳

(۱) وقد کان قبل بنی القداح قریب ممن یتعصب للمجوس ودولتہا ویجتہد لردہا..... وکان ممن واطاء عبداللہ علی امرہ رجل یعرف بمحمد بن الحسین ویلقب بزیدان من ناحیۃ الکرخ من کتاب احمد بن عبدالعزیز بن ابی دلف ...... فوطاء ہذہ الدعوۃ وظاہر علیہا ابن القداح واسعفہ بالمال ..... ثم مات علی باب السلطان والتسق الامر لابن القداح" کتاب الفہرست لابن الندیم صفحہ ۲۶)

رازی سے پہلے ہوئی تھی (۱) لیکن حتمی طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ "قدماء خمسہ" کے عقیدے میں ان دونوں کا باہمی تعلق کیا تھا؛ آیا محمد بن الحسین زیدان نے یہ عقیدہ محمد بن زکریا الرازی سے اخذ کیا تھا یا رازی نے زیدان سے یا پھر دونوں نے کسی اور قدیم مشترک مآخذ سے۔

رازی اور حرنانیت | جو بھی صورت حال رہی ہو حسب تصریح امام فخرالدین رازی (بحوالہ "شرح المواقف") ابوبکر زکریا رازی نے "قدماء خمسہ کے اثبات" کے موضوع پر ایک کتاب لکھی تھی جس کا نام انھوں نے "القول فی القدماء الخمسہ" بتایا ہے۔ مگر رازی کی کتابوں کی فہرست میں اس نام کی کسی کتاب کا ذکر نہیں ہے۔ محمد بن زکریا الرازی کی تصانیف کی متعدد فہرستیں ہیں۔ ان میں سے قدیم ترین وہ ہے جو ابن الندیم نے "کتاب الفہرست" میں دی ہے اور جس کے مستند ہونے کے متعلق وہ کہتا ہے:۔

"منقول من فہرستہ" (۲)

اور جس کے جامع ہونے کے متعلق وہ آخر میں لکھتا ہے:۔

"ثم ماوجد من فہرست الرازی" (۳)

غالباً اسی فہرست کو بعد میں ابن القفطی نے "اخبار العلماء باخبار الحکماء" میں اور ابن ابی اُصیبعہ نے "عیون الانباء فی طبقات الاطباء" میں نقل کر دیا ہے۔ تینوں فہرستیں بڑی

---

(۱) محمد بن الحسین زیدان غالباً ۲۶۷ھ سے پہلے مر چکا تھا کیونکہ عبداللہ بن میمون القداح کا ظہور اسی سن میں ہوا تھا اور حسب تصریح ابن الندیم زیدان کے مرنے پر عبداللہ بن میمون القداح کو تحریک کی سربراہی تفویض ہوئی تھی۔ دوسری جانب تحقیقات جدیدہ کی رو سے ابن زکریا الرازی کا سال وفات ۳۱۳ھ ہے۔

(۲) فہرست ابن الندیم صفحہ ۴۱۶

(۳) ایضاً صفحہ ۴۲۰۔

ہوئی ہیں، مگر کسی میں امام فخرالدین رازی کی بتائی ہوئی "القول فی القدماء الخمسہ" نہیں ہے۔ ویسے رازی (محمد بن زکریا) نے ان "قدماء خمسہ" میں سے ہر ایک پر مستقل کتابیں لکھی ہیں:۔

اثبات باری تعالیٰ : کتاب فی ان للعالم خالقاً حکیما

اثبات نفس : کتاب فی النفس الصغیر،

کتاب فی النفس الکبیر۔

اثبات مکان و زمان : کتاب فی المدۃ وھی الزمان و فی الخلاء والملاء وھما المکان،

کتاب علۃ جذب حجر المغناطیس للحدید وفیہ کلام کثیر فی الخلاء۔

اثبات ہیولیٰ : کتاب کبیر فی الھیولیٰ،

کتاب فی الھیولیٰ المطلقۃ،

کتاب فی الرد علی المسمعی المتکلم فی ردہ علی اصحاب الھیولیٰ،

کتاب فی اتمام ما ناقض بہ القائلین بالھیولیٰ (۱)

مگر ان تصانیف کے عنوانوں سے یہ کسی طرح ظاہر نہیں ہوتا کہ وہ (سوائے باری تعالیٰ کے) ان کے "قدماء" یا قدیم ہونے کا قائل تھا۔ یہ بات حکیم ناصر خسرو نے اپنی کتاب "زاد المسافرین" میں صاف کردی ہے۔ وہ لکھتا ہے:۔

"و محمد بن زکریا پنج قدیم ثابت کردہ است یکے ہیولیٰ و دیگر زمان و سہ دیگر مکان و چہارم نفس و پنجم باری" (۲)

کچھ اسی قسم کی بات البوریحان البیرونی نے رازی کے بارے میں "کتاب الھند" کے اندر لکھی ہے(۳) جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

---

(۱) عیون الانباء فی طبقات الاطباء الجزء الاول صفحہ ۳۱۵ و ما بعد۔

(۲) زاد المسافرین صفحہ ۷۳

(۳) کتاب الھند صفحہ ۱۳۲

رازی کے تالزمان کے ماخذ: مورخین عموماً ابوبکر محمد بن زکریا الرازی کے خیالات کی تصویب نہیں کرتے، چنانچہ قاضی صاعد اندلسی نے لکھا ہے :۔

"ان الرازی لم یوغل فی العلم الالٰھی ولا فھم غرضہ الاقصیٰ واضطرب لذلک رایہ وتقلد آراء سخیفۃ وانتحل مذاھب خبیثۃ وذمّ اقواما لم یفھم منہم ولا اھتدی سبیلہم"(۱)

رازی نے نہ تو علم الالٰہیات کا اچھی طرح مطالعہ کیا اور نہ اُس کی غرض و غایت ہی کو سمجھا اسی وجہ سے اس باب میں اس کی رایوں میں اضطراب ہے۔ اس نے سخیف رایوں کی تقلید کی اور خبیث مذاہب کی پیروی کی نیز ایسی اقوام کی مذمت کی جن کی افکار وہ نہ سمجھ سکا اور نہ اس کی طرف اُسے توفیق ہوئی۔

بالفاظ دیگر وہ اسلام بیزار فکری تحریکوں یا غیر اسلامی فکری نظاموں سے متاثر تھا اور اپنے فکری بارہلت و منفرادات کے لیے انھیں کو آخذ بنائے ہوئے تھا۔ یہ آخذ متعین بتائے جاتے ہیں۔

(الف) ابوریحان البیرونی نے لکھا ہے کہ رازی نے یہ مذہب، (اثبات قدمائے خمسہ بالخصوص "تالزمان") اوائل حکمائے یونان سے اخذ کیا تھا، چنانچہ وہ "کتاب الھند" میں لکھتا ہے :۔

"باب سی ودوم مدت و زمان مطلق نیز عالم کی تخلیق اور فنا کے بارے میں :۔

محمد بن زکریا الرازی نے اوائل حکمائے یونان سے پانچ اشیاء کے قدیم ہونے کی حکایت کی ہے وہ باری سبحانہ، نفس کلی، ہیولیٰ، مکان مطلق اور زمان مطلق ہیں اور اُس نے اسی آخذ پر اپنے مخصوص مذہب کی بنیاد رکھی ہے"(۲)

---

(۱) طبقات الامم صفحہ ۵۳

(۲) "لب فی ذکر المدۃ والزمان بالاطلاق وخلق العالم وفنائہ: قد حکی محمد بن زکریا الرازی عن اوائل الیونانیین قدمۃ خمسۃ اشیاء منھا الباری سبحانہ ثم النفس الکلیۃ ثم الھیولیٰ ثم المکان ثم الزمان المطلقان وبنی ھو علی ذلک مذھبہ الذی تاصل عندہ" (کتاب الھند ص ۱۶۳)

اُس کے بعد اُس نے زمان اور مدّت میں تدقیق کی ہے کہ ان میں سے ایک پر عدد واقع ہو سکتا ہے(۱) مگر دوسرے پر نہیں۔ لیکن اس کی تفصیل ہمیں موضوع زیر بحث سے دور لے جائیگی۔

مگر یونانی فلسفہ کی موجودہ تواریخ کے اندر "قبل سقراطی دور" (Pre-Socratic period) میں کسی مفکر کے بارے میں یہ نہیں ملتا (الا قدیم یونانیوں کی دیو مالا کے) کہ وہ "قائل زمان" کا قائل تھا۔ خدا جانے حکمائے اسلام کو یہ حکایت کہاں سے ملی۔ متاخرین میں ملا محمود جونپوری بھی "قائل زمان" (زمانہ کے قدیم اور واجب الوجود ہونے کے عقیدے) کو اوائل حکمائے یونان۔ (قبل نفیج الحکمۃ") ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں(۲)۔

(ب) ناصر خسرو نے لکھا ہے کہ اس باب میں رازی کا استاد ابو العباس ایرانشہری تھا اور رازی نے اسی کا اتباع کیا ہے :-

---

(۱) "فرق بین الزمان وبین المدۃ بوقوع العدد علی احدہما دون الآخر" کتاب الہند صفحہ ۱۶۳

یہ تدقیق پڑھنے کے بعد برگساں (اور اس کی تبعیت میں علامہ اقبال) کی تدقیق کی طرف خیال جاتا ہے جو انھوں نے پیمائشی زمان" (Serial time) اور "زمان خالص" (Durée Reele) میں کی ہے

(۲) چنانچہ ملا محمود نے "شمس البازغہ" (صفحہ ۱۶۵) میں زمانہ کے باب میں مرجوح مذاہب کو اوائل حکماء یونان (قبل سقراطی دور کے مفکرین) کی اپج بتایا ہے اور لکھا ہے:

"کانت لہم فی الزمان قبل نفیج الحکمۃ ظنون تفریط وافراط فالمفرطون فیہ منہم من نفاہ راسا ..... واما المفرطون فمنہم من جعلہ واجباً لامتناع العدم علیہ لذاتہ" شمس بازغہ صفحہ ۱۶۵

اور "نفیج حکمت" (حکمت و فلسفہ کی پختگی) ارسطو کے زمانہ میں ہوئی تھی۔

"قول وہم اندر زمان:- از حکما رآں گروہ کہ گفتند ہیولیٰ و مکان قدیمان اند مر زماں را جوہر نہادند ...... و حکیم ایرانشہری (۱) گفتہ است کہ زمان و دہر و مدت نامہائے است کہ معنی آں از یک جواہر است۔ و زمان دلیل علم خدائے است چناں کہ مکان دلیل قدرت خدای است و حرکت دلیل فعل خدای است و جسم دلیل قوتِ خدائی است و ہر یک ازیں چہار بے نہایت و قدیم است ..... و قومے کہ محمد زکریا گفت کہ بر اثر ایرانشہری رفتہ است ہمیں است کہ گوید زمان جوہر گزرندہ است"(۲)

اس کے بعد اُس نے ابوبکر زکریا رازی کے قول کی سخافت کی مزید توضیح
"بیان سببے کہ این سخن محمد زکریا دارد (۳)
کے عنوان سے کی ہے۔

اِس کتاب میں حکیم ناصر خسرو رازی کی تو مذمت کرتا ہے۔ مگر اس کے استاد حکیم ابو العباس ایرانشہری کی بڑی مدح سرائی کرتا ہے۔ اگرچہ دونوں کو "اصحاب الھیولیٰ" (Naturalists) میں شمار کرتا ہے اور کہتا ہے:-

"اصحاب ہیولیٰ چوں ایرانشہری و محمد زکریائے رازی و جز از ایشاں گفتند کہ ہیولیٰ جوہرے قدیم است"(۴)

---

(۱) "حکیم ایرانشہری کے حالات نہیں ملتے۔ البیرونی نے صرف اتنا لکھا ہے کہ اس نے ۲۵۹ھ میں ایک سورج گہن کا مشاہدہ کیا تھا جس میں سورج کا اندرونی حصہ تو گہنا گیا تھا۔ مگر کناروں کا حلقہ روشن رہا تھا۔ چناں چہ وہ "قانون مسعودی" میں لکھتا ہے:

"کسوف الشمس غداہ یوم الثلاثاء التاسع والعشرین من شہر رمضان سنہ تسع وخمسین ومائتین للھجرۃ ..... وشاہدہ ابو العباس الایرانشہری وھو من مدققی المحصلین وذکر ان جرم القمر توسط جرم الشمس فاستدار النور حولہ من القطعۃ الباقیۃ من الشمس غیر منکسف" (القانون المسعودی الجزء الثانی ص ۶۳۲)

(۲) زاد المسافرین از حکیم ناصر خسرو صفحہ ۱۱۔ (۳) ایضاً صفحہ ۱۱۶ (۴) ایضاً صفحہ ۷۳

مگر وہ ایرانشہری کی فکری کاوش کی تعریف کرتا ہے کہ :-

"حکیم ایرانشہری کہ مرمعنیہائے فلسفی را بالفاظ دینی عبارت کردہ است اندر کتاب جلیل وکتاب اثیر وجز آن - مردم را بردین حق وشناخت، توحید بعث کردہ است"(۱)

اور رازی کی بڑی شدت سے برائی کرتا ہے کہ اس نے الفاظ ومفاہیم کو مسخ کر دیا ہے :-

"پس از وچون محمد زکریا کہ مرقولہائے ایرانشہری را بالفاظ زشت ملحدانہ باز گفتہ است ومعنیہائے استاد ومقدم خویش را اندرین معانی بعبارتہائے موحش ومستنکر گزاردہ است"(۲)

آگے چل کر لکھتا ہے :-

"وزشت کردن محمد زکریا مر این قول نیکو را نہ چنان است کہ گفت است قدیم پنج است کہ ہمیشہ بودند وہمیشہ باشند :-
یکے خدائی ودیگر نفس سہ دیگر ہیولی چہارم مکان پنجم زمان - وزشت گوئے ازان باشد کہ مرخالق را با مخلوق اندر یک جنس شمرد - تعالی اللہ عما یقول الظالمین علواً کبیراً"(۳)

(ج) آخری تصریح امام فخر الدین رازی کی ہے جو محمد بن زکریا الرازی کے مذہب کو قدیم "حرنانیت" کی تجدید واحیا بتاتے ہیں - حرنانیہ غالباً صابئہ حران کا نام ہے چنانچہ ابن الندیم فرقۂ مغتسلہ کے بارے میں لکھتا ہے :-

"ھٰؤلاء القوم کثیرون بنواحی البطائح وھم صابۃ البطائح"(۴)

(یہ لوگ نواحی بطائح میں بکثرت آباد ہیں اور یہی "صابئہ البطائح" ہیں)

---

(۱) زاد المسافرین صـ ۹۸
(۲) ایضاً صفحہ ۹۸
(۳) ایضاً صـ ۹۸
(۴) کتاب الفہرست صفحہ ۴۷۲

اور آگے چل کر ان "صابۃ البطائح" کی مزید تحقیق کرتا ہے:۔

"حکایۃ اخری فی امر صابئۃ البطائح:۔ ھؤلاء القوم علی مذھب النبط القدیم یعظمون النجوم ولھم امثلۃ واصنام وھم عامۃ الصابئۃ المعروفین بالحرنانیین"۔(۱)

(حکایت دیگر درباب صابئۃ البطائح: یہ لوگ قدیم نبطیوں کے مذہب کے پیرو ہیں۔ کواکب کی تعظیم کرتے ہیں۔ ان کے یہاں تمثال و اصنام ہوتے ہیں۔ یہی لوگ عام صابئی ہیں جو حرنانیون کے نام سے معروف ہیں)

اس قیاس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ فرقہ باطنیہ کا پہلا علمبردار محمد بن الحسین زیدان قد ماء خمسہ کے اثبات کا دین رکھتا تھا جو امام رازی کے قول کے مطابق عین "حرنانیت" ہے اور امام عبدالقاہر بغدادی نے "کتاب الفرق بین الفرق" میں باطنیت کے اہم ماخذوں میں سے ایک اہم ماخذ "حرانی صابئیت" کو بتایا ہے اور اس کے ثبوت میں دلائل دئے ہیں۔

اِن میں سب سے اہم دلیل یہ ہے کہ حمدان قرمط جو اگرچہ محمد بن الحسین زیدان اور عبداللہ بن میمون القداح سے متاخر تھا، لیکن اس تحریک کا اہم ترین ستون ہے، جس کی اسلام بیزاری و مسلم آزادی کی رونگٹے کھڑے کر دینے والی داستانوں سے تاریخ کے صفحات معمور ہیں، یہ حمدان قرمط حران ہی کا باشندہ تھا۔ چنانچہ امام عبدالقاہر بغدادی نے لکھا ہے:۔

"ومنہم من نسب الباطنیۃ الی الصابئین الذین ھم بحران واستدل علی ذلک بان حمدان قرمط داعیۃ الباطنیۃ بعد میمون بن دیصان کان من الصابئۃ الحرانیۃ"۔(۲)

---

(۱) کتاب الفہرست صفحہ ۴۷۷

(۲) الفرق بین الفرق للامام عبدالقاہر البغدادی صفحہ ۲۷۷

(اور بعض لوگ باطنی مذہب کو صابئین کی طرف منسوب کرتے ہیں جو حران میں رہتے ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حمدان قرمط جو میمون بن دیصان کے بعد اس تحریک کا داعیٔ اعظم تھا ، غالباً حران ہی میں سے تھا۔)

تالزمان کے غیر اسلامی ماٰخذ | یہ ہیں "اثبات قدماء خمسہ" بالخصوص "تالہ زمان" کے ماٰخذ ثلاثہ ، اور تینوں قطعاً غیر اسلامی ہیں۔ خود عہدِ اسلام میں ان کے قدیم ترین قائلین کے متعلق سنجیدہ اہل الرائے کو الحاد و فکری بیراہ روی کا شکوہ ہے۔ نیز ان کو تو ابن الندیم نے کھلا ہوا دشمن بتایا ہے ، جس کی زندگی کا مقصدِ وحید ہی اسلام کی بیخ کنی اور استیصال تھا ، چنانچہ وہ اس کے بارے میں لکھتا ہے :-

"یہ شخص بڑا فلسفی اور علم نجوم کا حاذق تھا نیز کٹر شعوبی بھی تھا جسے اسلامی دولت سے انتہائی بغض و عناد تھا"(۱)

رہا رازی تو اُس کے سوءِ عقائد کے بارے میں قاضی صاعد کی رائے اوپر مذکور ہو چکی ہے۔ لہٰذا اسلام کی بنیادی تعلیم یا بعد کی اسلامی فکر میں اس کی تلاش بے سود ہے۔ البتہ عہد ماقبل اسلام کی وثنی افکار میں اس کا ماٰخذ بآسانی دریافت ہو سکتا ہے۔ یہ ماٰخذ خصوصیت سے آریائی اقوام کی تفکیر میں ملتا ہے۔ اگرچہ کسی طرح اُن سے متاثر ہو کر عرب جاہلیۃ میں بھی اس عقیدے (تالزمان) نے اپنے معتقدین پیدا کر لئے تھے۔

عہد قدیم میں آرین قوم کے تین اہم گہوارے تھے : ایران ، یونان اور ہندوستان اور "تالزمان" کا تصور تینوں کے یہاں ملتا ہے اور اُن میں بھی خصوصیت سے مجوسی ایران میں۔ چنانچہ مارٹن ہوگ ڈمیشیوس کے حوالے سے ارسطو کے شاگرد ایوڈیموس سے نقل کرتا ہے:

---

(۱) "وکان ہذا الرجل متفلسفاً حاذقاً بعلم النجوم شعوبیاً شدید الغیظ من دولۃ الاسلام" کتاب الفہرست لابن الندیم صفحہ ۲۶۷

"سب سے پہلا یونانی مصنف جو اس بات کا حوالہ دیتا ہے دمسقیوس ہے۔

وہ اپنی کتاب مبادی اولیہ (صفحہ ۳۸۴) میں لکھتا ہے۔

کہ مجوسی اور تمام دوسری آریائی قومیں، جیسا کہ ایوڈیموس لکھتا ہے، بعض مکان کو اور بعض زمان کو علت کلیہ (علت اولی) سمجھتی تھیں جس سے اچھے اور نیک دیوتا نیز شریر ارواح پیدا ہوئیں"(۱)۔

زمانہ پرستی ایران میں یوں تو قسام ازل نے اصنام خیالی کے اختراع و تراش کی صلاحیت سبھی آریائی اقوام کی طباعی میں ودیعت فرمائی تھی، مگر "تالہ زمان" کا عقیدہ خصوصیت سے ایران میں پروان چڑھا۔ چنانچہ مارٹن ہوگ نے آریائی اقوام میں سے مجوسیوں کی اس باب میں خصوصیت سے تصریح کی ہے۔ اس سے زیادہ واضح صراحت کرسٹن سین نے "ایران بعہد ساسانیان" میں کی ہے۔ وہ لکھتا ہے:۔

"ایک نہایت قدیم ایرانی عقیدے کے مطابق جس کے کچھ دھندلے سے آثار گاتھاؤں میں باقی رہ گئے ہیں، خدائے خیر اور خدائے شر توام بھائی تھے جو زمان نامحدود (زُروان یا زروان) کے بیٹے تھے"(۲)

دوسری جگہ وہ اس کی تفصیل میں لکھتا ہے:۔

"اوستا کے باب گاتھا (یاسنا ۳۰-۳۰) میں روح خیر اور روح شر کے متعلق

---

(1) "The first Greek writer who alludes to it is Damascius. In his book, On Primitive Principle (12th p. 384 ed Kupp) he says. "The Magi and the whole Aryan nations consider, as Eudemos writes. some Space, and others Time as the universal cause out of which the good God as well as the evil spirits were separated." (Martin Haug: Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsis, P. 12).

(۲) ایران بعہد ساسانیان از کرسٹن سین صفحہ ۳۶

لکھا ہے کہ وہ دو ابتدائی روحیں ہیں جن کا نام توآمان اعلیٰ ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زرتشت نے ایک قدیم تراصل کو جو ان دونوں روحوں کا باپ ہے، تسلیم کیا ہے۔ ارسطو کے ایک شاگرد الوڈیمس کی ایک روایت کے مطابق ہخامنشیوں کے زمانہ میں اس خدائے اولین کی نوعیت کے بارے میں بہت اختلاف تھے۔
بعض اس کو مکان (تھواش بزبان اوستائی) سمجھتے تھے اور بعض اس کو زمان۔ (زرون بزبان اوستائی وزُروان یا زَروان بزبان پہلوی) تصور کرتے تھے۔ بالآخر دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اس زروانی عقیدہ کو متھرا پرستوں نے بھی اختیار کر لیا"۔(۱)
زروانیت (زمانہ پرستی) کو یہ قبولِ عام نصیب ہوا کہ ایک مستقل مذہب کی حیثیت کے علاوہ اسے نہ صرف "متھرا پرستوں نے بلکہ دوسرے بدعتی مذاہب بالخصوص شیطان پرستوں (اَنگرمینو یا اہرمن کے ماننے والوں) نے بھی اختیار کر لیا۔(۲)
مگر چوتھی صدی قبل مسیح کے آخر میں ہخامنشی سلطنت (شاہنامہ کے کیانی خاندان کی حکومت) سکندر کے ہاتھوں تباہ و برباد ہو گئی اور پورے ملک میں طوائف الملوکی کا دور دورا شروع ہوا جو تیسری صدی مسیحی تک جاری رہا۔
تیسری صدی مسیحی میں ساسانی خاندان نے ایران میں ایک مستقل سلطنت قائم کی۔ انہوں نے قومی اتحاد و یک جہتی اور ملکی استحکام کے پیشِ نظر "مزدائیت" (متعارف مجوسیت) کو سرکاری اور قومی مذہب بنایا۔ لہٰذا فطرتاً دیگر مذاہب ماند پڑ گئے۔

(برہان، دہلی جنوری ۱۹۷۳ء)

---

(۱) ایران بعہد ساسانیان از کرسٹن سین صفحہ ۱۹۵-۱۹۶

(۲) ایران بعہد ساسانیان صفحہ ۱۹۵-۱۹۶

کتابخانہ مجمع ذخائر اسلامی
تاریخ طبع ۱۳۵۵ ہش   تاسیس کتابخانہ ۱۳۷۶ ہش

۳

"زروانیت" سے ساسانی مدبروں کی یہ بے اعتنائی مذہبی تنگ نظری کا نتیجہ نہ تھی، بلکہ چونکہ زروانی عقائد آخر میں جبر کا عقیدہ پیدا کر دیتے ہیں جو ایک زندہ قوم کی روح کے لیے سم قاتل ہیں۔ اس لیے ساسانی مدبرین نے سوسائٹی کی اصلاح اور اس جذبۂ عمل کوشی کی روح پھونکنے کے لیے ان زروانی معتقدات کو یک قلم دبانے کی کوشش کی۔ پھر بھی "زروانیت" اجتماعی ذہن سے کلیتاً محو نہ ہو سکی اور جب ساسانی سلطنت کے آخری زمانہ میں اجتماعی فکر فارق المرکز تحریکات کا تختۂ مشق بننے لگی تو زروانیت نے بھی سر اٹھایا، چنانچہ ہوارٹ لکھتا ہے:۔

"ساسانیوں کے زمانہ میں بدعتی فرقوں کے اندر ایک توحید پسند رجحان نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔ زمان نامحدود یا زروان اکرن کی اصطلاح جو اوستا کے آخری حصہ میں ملتی ہے، خدائے واحد کے واسطے بھی اسام کے طور پر استعمال کی جاتی تھی جو کہ خیر و شر دونوں ہی مبدؤں سے بلند تر ہے۔ یہ عقیدہ چوتھی صدی مسیحی میں تھیوڈور مصیصی کے اور پانچویں صدی میں آرمینی مصنفین ازنیک اور الیسس کے علم میں بھی تھا۔" (۱)

---

(۱)
"In the time of the Sasaiides a monotheistio tendency becomes clearly apparent in dissident sects. The expression, infinite time. Zarvan akarana, which is found in the later part of

بقیہ اگلے صفحہ پر

ان میں سے تھیوڈور مصیصی کی شہادت کو مارٹن ہوگ ذرا تفصیل سے بیان کرتا ہے:

"اُن اقتباسات کی رُو سے جنھیں فوطیوس نے محفوظ رکھا ہے (ملاحظہ ہو ببلیوتھیکا ۸۱) تھیوڈور مصیصی نے بھی اسی موضوع پر یہ تبصرہ قلمبند کیا ہے:- فوطیوس نے لکھا ہے کہ اپنی کتاب کے پہلے مقالے میں (جو اُس نے مجوسیوں کے عقائد پر لکھی ہے) وہ ایرانیوں کے اس نفرت انگیز عقیدے کی وضاحت کرتا ہے جسے زرتشت نے رائج کیا تھا اور جو زروم (زروان) کے متعلق ہے جسے وہ سارے جہان کا بادشاہ بناتا ہے اور تقدیر کے نام سے موسوم کرتا ہے" (۱)

دوسری جگہ ازنیک کی شہادت کو نقل کرتے ہوئے لکھتا ہے:-

"ازنیک اپنی کتاب ابطال الحاد (جلد ثانی) میں جو اہل ایران کے عقائد باطلہ کی تردید پر مشتمل ہے لکھتا ہے کہ (زروانیوں کے نزدیک) ہر چیز آسمان، زمین نیز دیگر اقسام کی مخلوق کے وجود سے پیشتر زروان موجود تھا، جس کے نام کا مطلب تقدیر یا عظمت و برکت ہے" (۲)

بقیہ صفحہ سے آگے

the Avesta, was used as the basis for the idea of a single God superior to the two principles. This doctrine was known to Theodoros of Mopsuestia in the IV century of our era and to the Armenian writers, Eznik and Elisaeus in the V century".

(Huart, Ancient Persian and Iranian Civilization, P. 171).

(1) "On the same matter Theodoros of Mopsestia writes as follows, according to the fragment preserved by the Polihstor Photios (Biblioth 81): In the fiast book of his vork (On the doetrines of the Magi), says Photios, he propounds the nefarious doctrine of the Persians, which Zarastrades introduced, viz, that about Zarouam, whom he makes the ruler of the whole universe and calls

بقیہ اگلے صفحہ پر

عرض ساسانی ایران میں سرکاری ہمت شکنی اور موبدوں (مذہبی طبقہ) کی مخالفت کے باوجود "زروانیت" باقی رہی چنانچہ کرشن سین لکھتا ہے:-

"اس بات کا ثبوت کہ ساسانیوں کی مزدائیت زروان پرستی کی شکل میں مروج تھی، نہ صرف اشخاص کے ناموں کی کثیر تعداد سے ملتا ہے جو ساسانیوں کے زمانہ میں لفظ زروان کے ساتھ مرکب پائے جاتے ہیں بلکہ اُن بے شمار مقامات سے بھی جو یونانی، ارمنی اور سریانی مصنفین کی کتابوں میں ملتے ہیں" (۱)

چنانچہ سریانی زبان میں کتب وقائع شہدائے ایران کے سلسلے میں ایک "تاریخ ساہا" ہے جس میں ایک مجوسی موبد اپنے خداؤں کا شمار کرتے ہوئے کہتا ہے:-

"ہمارے خدا زیوس، کرونوس، اپولو، بیدوخ اور دوسرے خدا"

یہ زروانی خداؤں کی ایک چوکڑی ہے۔ زیوس۔ کرونوس اور اپولو علی الترتیب اہورا مزدا، زروان اور میترا ہیں۔ (۲)

لیکن جس طرح زردشتی مصلحین نے شروع میں اصلاح اور جذبۂ عمل کوشی کی روح پھونکنے

بقیہ ص۵۸ سے

him Destiny. (Marting Haug: Esseys on the Sacred Language Writings and Religion of the Parsis. p.12).

(۲) "Fanik says, in his refutations of heresies (in the second book), containing a refutatic of the false doc- trine of Persiansi Before any thing, heaven or earth, or creature of any kind whatever therein, was esisting Zeruah existed, whose name means fortune or glory" (Ibid p. 12).

(۱) ایران بعہد ساسانیاں ص۱۹۱ (۲) ایضاً صفحہ ۲۰۵

کے لیے "مزدائیت" کو "زروانیت" سے پاک کرنے کی کوشش کی تھی، اسی اصول کے تحت انھوں نے ساسانی عہد کے زوال پر بھی اس کی مخالفت کی۔ زروانی عقائد جو ساسانیوں کے عہدِ حکومت کے آخر میں مروج ہونے لگے تھے اندر ہی اندر جبر کا عقیدہ پیدا کر رہے تھے جو نہ صرف قدیم "مزدائیت" کے لیے سمِ قاتل تھا، بلکہ پوری قوم کو

نومیدی و محکومی و مایوسیٔ جاوید

کے غارِ مذلّت میں ڈھکیل رہا تھا کیونکہ خدائے قدیم "زروان" جو اہورا مزدا اور اہرمن کا باپ تھا نہ صرف "زمانِ نامحدود" کا نام تھا بلکہ "تقدیر" بھی وہی تھا (تفصیل اوپر مذکور ہوئی) اور اس تقدیر کی بے پناہ کارفرمائیوں کے آگے انسان اور اس کا عزمِ صمیم سبھی تو حرفِ باطل ہیں۔ چنانچہ کتاب "دادستان مینوگ خرد" میں عقلِ آسمانی حسبِ ذیل اعلان کرتی ہے۔

> "اتنی عظیم طاقت اور عقل و خرد اور علم و حکمت کی اتنی بڑی قوت کے ساتھ بھی تقدیر کے ساتھ نبرد آزمائی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ جب نوشتۂ قسمت میں لکھا ہوا مقدر خواہ وہ نیکی اور بھلائی کے متعلق ہو یا اس کے خلاف سامنے آتا ہے تو عقلمند انسان بھی ادائے فرائض کے باب میں کوتاہ و ناکارہ (نیازیان) بنجاتا ہے اور وہ جسے شرارت میں ملکہ حاصل ہو، عقلمند بنجاتا ہے۔ کمزور دل کا انسان شجاع و بہادر بنجاتا ہے اور شجاع و بہادر کمزور دل۔ محنتی آدمی کاہل و نکما بنجاتا ہے اور کاہل و نکما آدمی بڑی محنت سے کام کرنے لگتا ہے۔ جو کچھ صورتِ حال کے متعلق مقدر ہو چکا ہوتا ہے اسی کے مطابق اسباب و عمل پیدا ہونے لگتے ہیں اور اُن کے علاوہ ہر چیز وہاں سے نکال دی جاتی ہے۔"(1)

---

(1) 'Even with this might and powerfulness of wisdom and knowledge, even this it is not nt-nq with destiny.' Because when predestination as to virtue, or as to the reverse, comes forth, the wise becomes wanting (niyazan) in duty, and the estute in evil becomes intelligent, the faint-hearted becomes

باقی اگلے صفحہ پر

لیکن زرتشتی مزدائیت اس "زروانیت" اور اس کے نتیجے میں پیدا شدہ جبر و قنوطیت کو برداشت نہ کر سکی۔ لہٰذا اس کا ردِ عمل ناگزیر تھا۔ اس "دہریت" کے ابطال میں مذہبی طبقہ کی تصنیفی سرگرمیاں ظہور میں آنے لگیں اور کچھ ہی عرصہ بعد اس کے رد میں ایک اہم کتاب بعنوان "سکند گمانیک وزار" (شکوک کو رفع کرنے والی کتاب) ظہور میں آئی اس میں ان "دہریوں" (زمانہ پرستوں یا دہر پرستوں) کے سلسلے میں لکھا ہے :-

"اُن لوگوں کی فریب خوردگی کے بارے میں جن کا دعویٰ ہے کہ کوئی مقدس وجود (الوہیت) موجود ہی نہیں ہے اور جنھیں منکرینِ خدا (دہری) کہتے ہیں :۔ (ان لوگوں کا دعویٰ ہے کہ) وہ مذہبی تکالیف سے آزاد کر دیئے گئے ہیں نیز نیک کام انجام دینے کی مشقت ان پر واجب نہیں ہے اور (اس قسم کی) بے شمار ہفوات میں سے جس میں یہ لوگ مشغول رہتے ہیں، تم ان باتوں پر غور کرو -

وہ اس دین اور اس کے اندر جو کثیر التعداد تغیرات ہوتے رہتے ہیں اور اُس کے اجزاء و آلات کا باہمی توافق و ہم آہنگی نیز اُن کا باہمی تضاد اور ایک دوسرے کے ساتھ التباس، یہ سب اُمور (ان دہریوں کے خیال میں) زمانِ نامحدود کے ابتدائی ارتقاء کا نتیجہ ہیں۔

یہ بھی سمجھ لو (کہ ان کے نزدیک) نہ تو اچھے کام کی کوئی جزا ہے اور نہ گناہ کی کوئی سزا۔ نہ بہشت ہے نہ دوزخ اور نہ اچھے کاموں کے لیے اور اسی طرح ارتکاب جرائم کے لیے کوئی امر محرک ہو سکتا ہے۔ اس کے علاوہ (یہ بھی ملحوظِ خاطر رہے کہ ان لوگوں کے نزدیک) جو کچھ بھی ہے

بقیہ ص۴۳ سے آگے

braver, and the braver becomes faint-hearted. the diligent becomes lazy and the lazy acts diligently. Just as predestined as to the matter, the cause enters into it and thrust out every thing else." (Dina-i-Mainog Khirad Chap. XXIII- 4-9, Sacred Book of the East Part III., p.54).

وہ دُنیاوی (مادی) ہی ہے۔ اس کے علاوہ کوئی روح (یا رُوحانی) نہیں ہے" (۱)

یہ صورت حال تھی کہ اسلام مبعوث ہوا اور کچھ ہی عرصہ بعد عربوں نے ایران کو فتح کر لیا۔

اس سے ایران کے قومی وقار کو جو بھی صدمہ پہونچا ہو، سیاسی انحلال اور انتشار زیادہ عرصہ تک باقی نہ رہ سکا۔ بہت ہی قلیل عرصہ میں مسلمان فاتحین نے یہاں ایک منظم سلطنت قائم کر لی۔ یہ فاتحین "مزدائیت" یا مجوسیت کو برداشت کر سکتے تھے جس طرح انہوں نے یہود و نصاریٰ کی مذہبی آزادی کو برقرار رکھا تھا۔ لیکن مسلمان جیسی فعال قوم کے زیر حکومت "مقدر پرستی" کی تحریکیں فروغ نہیں پا سکتی تھیں۔ لہٰذا "زروانیت" اور اسی طرح "خرنانیت" کی تحریکیں دب گئیں اور ڈھائی سو سال تک سننے میں نہیں آئیں تا آنکہ ابوبکر محمد بن زکریا الرازی نے ان کو گوشۂ خمول سے نکال کر از سرِ نو متعارف نہیں کرایا۔ اس تجدید خرنانیت کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے۔

---

(1) "As to another delusion of those asserting the non- existence of a sacred being, whom they call athestical (Dahri) that they are ordained free from religious trouble (alag) and the toil of practising good work and the unlimited twaddle (drayisin) they abundantly chatter, you should observe this. That they account this world, with the much change and adjustment of description of its members and appliances, their antagonism to one another, and their confusion with one another, as an original evolution of boundless time. And this, too that there is no reward of good that things are only worldly and there is no spirit." works, no punishment or sin, no heaven and hell, and no stimulator of good works and crimes. Besides this (Sikand Gumanik Vijar Chap. VI Sacred Book of the East Part III. p.146).

زمانہ پرستی ہندوستان میں | مستفیوں کی شہادت (بحوالہ مارٹن ہوگ) نقل ہو چکی ہے کہ تمام آریائی اقوام زمانہ کو اصل کائنات بلکہ وجود کا مبداء اوّلین سمجھتی تھیں۔ قدیم ہندوستانی فکر میں بھی یہ عقیدہ ملتا ہے۔ چنانچہ "بھگوت گیتا" میں ایشور کو سری کرشن کی زبانی کہتے ہوئے بتایا گیا ہے:-

"میں زمانہ ہوں جو دنیاؤں کو تباہ کرتا ہوں" (۱)

اسی طرح ابوریحان البیرونی نے "کتاب الہند" میں قدیم ہندو مفکرین کے مذاہب گناتے ہوئے "زمانے کے قدیم ہونے" کے مذہب کو بعض ہندو مفکرین کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے:-

"واما الهند فکلامهم فی هذا الباب غزر وغیر محصل ..... وقال کپل لم یزل الله والعالم معه بجواهره واجسامه لکنه هو علة للعالم ویستعلی بلطفه علی کثافته - وقال کنبھک ان القدیم هو مہابوت ای مجموع العناصر الخمسة وقال غیره ان القدمة للزمان وقال بعضهم للطباع وزعم الآخرون ان المدبر هو کرم ای العمل" (۲)

(رہے ہندو مفکرین تو اس باب میں (زمانہ و مدّت نیز خلق و فنائے عالم کے بارے میں) ان کا کلام غیر تشفی بخش اور مبہم و غیر واضح ہے ..... اور کپل کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے ہے اور عالم مع اپنے جملہ جواہر و اجسام کے (ہمیشہ سے) اس کے ساتھ رہا ہے لیکن وہ عالم کی علّت ہے اور اپنے لطف و لطافت سے عالم کی کثافت پر بلند ہے۔ کنبھک کا کہنا ہے کہ قدیم صرف مہابوت ہے جس سے اس کی مراد عناصر خمسہ کا مجموعہ ہے۔

اور کنبھک کے علاوہ دوسرے لوگ کہتے تھے کہ قدم صرف زمان ہی کے لیے ثابت ہے اور کچھ لوگ قِدَم کا مصداق طبیعت کو سمجھتے ہیں اور دوسرے لوگوں کا گمان ہے کہ مدبّر

---

(۱) اصول فلسفۂ ہنود از سرد مر نیواس آئنگر صفحہ ۳۵ اسی طرح "اتھروید کے نمبر ۱۵، ۳۵، اور ۵۵ میں زمانہ کو تمام چیزوں کا مبداء اور حاکم کہا گیا ہے۔ (۲) کتاب الهند ص ۱۲۴

(غالم) صرف کرم یا عمل ہے)

زمانہ پرستی یونان میں | ایران کے بعد زمانہ پرستی کا دوسرا سب سے بڑا گہوارہ یونان تھا۔ یہاں کی قدیم اساطیری خرافات میں "کرونوس" (Kronos) "یا کال دیوتا" (زمانہ) اپنے ہی بچوں کو نگل جایا کرتا تھا، چنانچہ اپولوڈورس، جس کا زمانہ پہلی یا دوسری صدی مسیحی ہے، اپنی کتاب "لائبریری" میں جسے اُس نے ہیزیوڈ (Hesiod) (زمانہ آٹھویں صدی قبل مسیح) کی کتاب (Theogony) سے منتخب کرکے لکھا تھا، کہتا ہے۔

"سب سے پہلے آسمان (Uranus) دنیا پر حکومت کرتا تھا۔ اُس نے زمین کے ساتھ شادی کی .... اُس کے بچوں میں سب سے چھوٹا کرونوس تھا..... کرونوس نے اپنی بہن (Rhea) سے شادی کی اور چونکہ اُس کے ماں باپ نے پیشین گوئی کی تھی کہ اُسے خود اس کے بچے معزول کریں گے؛ لہٰذا وہ اپنے بچوں کو نگل جایا کرتا تھا۔" (۱)

اس اسطوری افسانے کی تمثیلی توجیہ یہ ہے کہ:۔

(الف) زمانہ کی اصل فلک ہے اور خود زمانہ دیگر موجودات حتیٰ کہ زیوس (Zeus) کی بھی جو تمام یونانی دیوتاؤں کا پدر اوّلین ہے، اصل ہے۔

(ب) تمام موجودات کو ہلاک کرنے والا (اپنے بچوں کو نگل جانے والا) "کرونوس" (کال دیوتا) یا زمانہ ہے۔

بھگوت گیتا میں مذکور زمانے کے تصور میں کہ وہ "دنیاؤں کا تباہ کرنے والا" ہے اور یونانی خرافات کے "کرونوس" میں جو "اپنے ہی بچوں کو نگل جایا کرتا تھا" بڑی گہری مماثلت ہے۔ اور اس سے یوڈیموس اور دمسقیوس کی اس شہادت کی تصدیق ہوتی ہے کہ قدیم آرین اقوام زمانہ کو اصل کائنات سمجھتی تھیں۔

---

(۱) Conford: Greek Religious Thoughts pp. 20-21

بعد میں یونانی فلسفہ کی فلک بوس عمارت یونانی دیومالا ہی پر قائم ہوئی۔ صرف اتنا ہوا کہ فلاسفہ نے اساطیر کے خرافاتی پوست کو ہٹا کر سائنسی مغز کو اپنا موقف بنالیا۔ مثلاً یونانی اسطوریات کا اہم ترین مسئلہ یہ تھا کہ کوہ اولمپس میں بسنے والے دیوتاؤں کا مورثِ اعلیٰ (پدر اولین) کون ہے۔ فلاسفہ نے اس سوال کی تعبیر بدیں طور کی: "کائنات کا اصل الاصول اور وجود کا مبداءِ اولین کیا ہے؟" اور پھر اسی بحث کو اپنی تفکیری سرگرمیوں کا موضوع بنالیا۔

یہی حال زمانہ کے ساتھ ہوا۔ فلاسفہ کے یہاں آکر وہ "خدا" (دیوتا) تو نہ رہا، لیکن "خود+آ" (غیر مخلوق = قدیم) ضرور بنا رہا۔ تمام فلاسفہ یونان اُسے قدیم مانتے ہیں، چنانچہ ارسطو اپنی کتاب "السماع الطبیعی" (Physics) میں لکھتا ہے:۔

> "تمام مفکرین باستثنائے فرد واحد، اس بات پر متفق ہیں کہ زمانہ کی ابتدا نہیں ہے، بلکہ ہمیشہ سے علیٰ سبیل الاستمرار موجود ہے۔ صرف افلاطون ہی وہ فرد مستثنیٰ ہے جس نے زمانہ کے لئے ابتدا بتائی ہے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ زمانہ کائنات کے ساتھ وجود میں آیا ہے اور کائنات کے لیے آغاز ثابت کرتا ہے"

لیکن پیروان افلاطون کو ارسطو کی اس توجیہ سے انکار ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ افلاطون کی رائے میں بھی عالم محسوس اور زمانہ ازلی ہے۔

غرض یونان کے سائنسی فلسفہ میں "زمانہ کا قدم" اور عرفانی فلسفہ میں "اس کا تالّہ" یونانی ثقافت کا اہم جزو بنتے رہے اور اسی ثقافت کی توجیہ و توضیح حکمائے یونان ایک ہزار سال تک کرتے رہے۔ پھر دیگر فلسفیانہ تصورات کی طرح یونان کی فکر زمانی نے اپنی مخصوص شکل نو فلاطینیوں (Neo-Platnists) کے یہاں اختیار کی۔ یوں بھی یونانی اور ایرانی افکار میں ہمیشہ سے تبادلۂ فکر ہوتا رہا تھا مگر چھٹی صدی کے ربع ثانی میں جب ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی کے بعد آخری یونانی فلاسفہ دمسقیوس کی

نیابت میں خسرو نوشیروان کے ایرانی دربار میں پناہ لینے پر مجبور ہوئے تو چونکہ اسی زمانہ میں خود ایرانی فکر کے اندر "زروانیت" (زمانہ پرستی) دوبارہ سر اُٹھا رہی تھی، لہٰذا یونانی و ایرانی تفکیر کے جوڑ بیٹھ جانے سے زمانہ کے اُس تصور نے جنم لیا جو ارسطاطالیسی فلسفہ کے سریانی شرّاح، اسکندریہ کے مدرسہ فلسفہ کے مشائی معلّمین اور ایران کے نسطوری مدارس نیز مدرسہ جندی سابور سے فارغ ہونے والے متعلمین کے توسط سے اسلامی فکر میں منتقل ہوا اور جس کی گرم شکل نے ابوبکر زکریا رازی کی تجدید حرنانیت میں "تالّہِ زمان" کی اور شیخ بوعلی سینا کے یہاں اپنی نرم شکل میں اور بعد میں اُس کے متبعین کے فکری نظاموں میں ازلیت وابدیتِ زمان کی صورت اختیار کی (۱)

زمانہ پرستی عرب جاہلیۃ میں| ایران ہی سے دہریت اور "تالّہِ زمان" عرب جاہلیۃ میں پہونچے۔ ایران کی مغربی سرحد پر مناذرہ کی نیم آزاد عرب حکومت حیرہ کے اندر، اکاسرۂ ایران کے زیر انتداب قائم ہوئی۔ لہٰذا ثقافت وشائستگی میں اس کا ایران سے متاثر ہونا فطری تھا اسی ثقافتی تاثر نے مقامی مترفین کی خوش حالی و فارغ البالی کے ساتھ ایک طرح کی دہریت وزندقہ کو جنم دیا جسے بعد میں عرب جاہلیۃ کے مترفین نے اپنا لیا، چنانچہ اصمعی نے کہا ہے:-

"دہریت وزندقہ قریش میں پائے جاتے تھے جسے انہوں نے اہلِ حیرہ سے اخذ کیا تھا" (۲)

اس کے نتیجہ میں وہ فرقہ ظہور میں آیا جسے شہرستانی "معطلۃ العرب" کے نام سے موسوم کرتا ہے، وہ لکھتا ہے:-

"جاننا چاہیئے کہ عربِ جاہلیت کے مختلف فرقے تھے۔ بعض اُن میں سے مذہب تعطیل کے پیرو تھے۔ ان کا ایک فرقہ خالقِ کائنات اور حشر ونشر کا منکر تھا اور اس بات کا

---

(۱) چنانچہ اثیر الدین ابہری نے "ہدایۃ الحکمۃ" کے اندر جس کی شروح بعد میں نصاب فلسفہ کے ابتدائی داخلِ نصاب ہیں... متذ زل رہیں زمانہ کے وجود خارجی کو ثابت کرنے کے بعد لکھا ہے:- "ونقول ایضاً ان الزمان لا مبدا ایتہ لہ ولا نہایۃ لہ (ہدایۃ الحکمۃ ص۲۰)

(۲) الاعلاق النفیسہ ابن رستہ ص۲۱۷ "وکانت الزندقۃ فی قریش اخذوھا من الحیرۃ"

قائل تھا کہ طبیعت زندگی بخشنے والی، اور دہر فنا کرنے والا ہے۔ اسی فرقے کے قول کو قرآن حکیم دہراتا ہے: وَقَالُوْا مَا هِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوْتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا اِلَّا الدَّهْرُ جس کا اشارہ طبائع محسوسہ کی جانب ہے، نیز اس بات کی طرف کہ زندگی اور موت انھیں طبائع کی ترکیب و انحلال پر موقوف ہے۔ پس طبیعت جامع (موجب تکوین) اور دہر مہلک (موجب فساد) ہے۔" (۱)

اس خیال نے عرب انداز فکر میں، بالخصوص اُس طبقہ میں جو عیش کوشی و انجام فراموشی کا قائل تھا، اپنے عقیدت مند پیدا کر لئے تھے چنانچہ ایک جاہلی شاعر کا شعر ہے:۔

حیات ثم موت ثم نشر حدیث خرافة یا ام عمر

بہرحال دوسرے عیش کوشانِ روزگار کی طرح مترفین عرب نے بھی دہر (زمانہ) کا ایک "صنم خیالی" تراش رکھا تھا جسے وہ "مؤثر فی الوجود" سمجھتے تھے مگر عربوں کی زودرنج اور اشتعال پذیر طبیعت عسر و یسر ہر حال میں اپنے معبودوں کی تعظیم و عقیدت پر قیود کو راضی نہیں رکھ پاتی تھی، اگر ضرورت پڑے تو کل تک جس بت کی پرستش کرتے تھے، اسے کھا جانے میں بھی دریغ نہ ہوتا۔(۲)

---

(۱) کتاب الملل والنحل للشہرستانی الجزء الثانی صفحہ ۹۶: "اعلم ان العرب اصناف شتی۔ فمنهم معطلة ومنهم محصلة نوع تحصيل۔ معطلة العرب وهي اصناف فصنف منهم انكروا الخالق والبعث والاعادة وقالوا الطبع المحي والدهر المفني۔ وهم الذين اخبر عنهم القرآن المجيد وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيي وما يهلكنا الا الدهر اشارة الى الطبائع المحسوسة وقصر الحياة والموت على تركبها وتحللها۔ فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر"

(۲) بنو حنیفہ نے حیس (آٹے) کا ایک بت بنایا تھا وہ اس کو پوجتے تھے۔ لیکن جب قحط پڑا تو اپنے معبود کو بھی کھا گئے چنانچہ ایک جاہلی شاعر ان کی ہجو میں لکھتا ہے:۔

اکلت بنو حنیفة ربها عام التقحم والمجاعه لم یحذروا من ربهم سوء العواقب والتباعه

گالی دینا تو کوئی بات ہی نہیں تھی۔ (۱)

لہٰذا دہر کی تعظیم و عقیدت بھی ان کے یہاں محدود و مشروط ہی تھی۔ وہ اُسے "مؤثر فی الوجود" ضرور سمجھتے تھے۔ وہ بے شک بلایا و حوادث اور مصائب و نوائب کو "دہر" ہی کی طرف منسوب کرتے تھے۔ مگر جب ناراض ہو جاتے تو اسی دہر کو گالیاں دینے لگتے چنانچہ ابن حجر عسقلانی نے لکھا ہے:۔

"اور عربوں کی عادت تھی کہ جب اُنھیں کوئی تکلیف پہونچتی تو وہ اُسے دہر کی طرف منسوب کرتے اور کہتے بُرا ہو دہر کا اور بربادی ہو دہر کے لیے" (۲)

مشرکین عرب کی اسی عادتِ بد کی اصلاح کے لیے جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا:۔

"یقول اللہ تعالیٰ یوذینی ابن آدم یسبّ الدھر وانا الدھر بیدی الامر اُقلّب اللیل والنھار"

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔

ابن آدم مجھے تکلیف پہونچاتا ہے جب وہ دہر کو بُرا بھلا کہتا ہے حالانکہ میں ہی مقلب دہر (زمانہ کا مالک و متصرف ہوں) میں ہی اس کے لیل و نہار کو اُلٹ پلٹ کرتا ہوں۔

---

(۱) کامل للمبرد الجزء الثانی ص۱۳۷

رب العباد ما لنا و مالکا ‏ ‏ ‏ ‏ قد کنت تسقینا فما بدا لک

انزل علینا الغیث لا ابالک

(۲) فتح الباری جلد ۲۰ ص۱۳۴

"وکانت عادتھم اذا اصابھم مکروہ اضافوہ الی الدھر۔ فقالوا بؤساً للدھر وتبّاً للدھر"

اور اسی اصلاح کے لئے آیتِ کریمہ :-

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ۔

کا نزول ہوا۔

جس نے "زمانہ" کے باب میں اسلام کا موقف قطعی طور پر متعین کر دیا۔ اس کی تفصیل اگلی قسط کا موضوع ہے۔

مگر محررہ بالا معروض سے اتنا متحقق ہے کہ "تالّٰہِ زمان" کا خیال اسلام کی نہیں بلکہ غیر مسلم مذاہب اور فکری نظاموں کی پیداوار ہے۔ اس کی تلاش خالص اسلامی فکر میں عبث و بیکار ہے۔

برہان، دسمبر ۷۲ء، جنوری، فروری ۱۹۷۳ء

●●

علامۂ اقبال اور مسئلۂ زماں

اس مسئلہ پر فاضل مقالہ نگار کا ایک مضمون اس سے پہلے معارف میں نکل چکا ہے لیکن وہ مختصر تھا، اس مضمون میں اس موضوع پر زیادہ تفصیل کے ساتھ بحث کی گئی ہے، اس لیے اس کو شائع کیا جاتا ہے۔

جناب نیاز فتحپوری کا مضمون "اقبال کا فلسفۂ خودی" نظر سے گذرا، اس سلسلے میں انھوں نے اقبال کے نظریۂ زمان پر بھی تبصرہ کیا ہے، لکھتے ہیں:-

"اقبال نے اسرار خودی میں مسئلۂ زمان و مکان کے متعلق بڑے بصیرت افروز نکات پیش کیے ہیں، یہ مسئلہ اس میں شک نہیں بڑا نازک و دقیق ہے، اور حکما، و فلاسفہ نے بڑی موشگافیوں سے کام لیا ہے۔ وقت در اصل نہ جوہر ہے نہ عرض، نہ کوئی واقعہ ہے نہ حادثہ اور وجود کے لیے جن صفات کا پایا جانا ضروری ہے، ان میں سے کوئی صفت اس میں نہیں پائی جاتی، اگر زمانہ بھی مخلوق شئے ہے تو یہ کب اور کیونکر پیدا ہوا، اس سے قبل بھی کوئی وقت یا زمانہ پایا جاتا تھا یا نہیں، کیا وقت بھی ازلی و ابدی ہے، یہ اور اس قسم کے بہت سے سوالات اقبال کے سامنے بھی پیش تھے اور ان پر انھوں نے بہت غائر نگاہ ڈالی تھی، وہ وقت و زمانہ کی اہمیت کے اس درجہ قائل تھے کہ اسے انسان کی موت و حیات کا مسئلہ سمجھتے تھے، زمانہ ان کے یہاں رات دن کا نام نہیں تھا، بلکہ اس کا

تعلق ارتقا سے تھا، اس عینیت سے تھا جس میں وجود اور وجوب خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا اور جس کو صوفیانہ لب ولہجہ میں یوں ظاہر کیا ہے:-

نہ ہے زماں نہ مکاں ـــ لا الٰہ الا اللہ

اقبال نے زمانۂ قیام یورپ میں اس موضوع پر ایک مختصر سا مضمون لکھا تو ان کے اساتذہ نے اسے ایک لایعنی اپچ کہہ کر ٹال دیا، لیکن بعد کو جب برگساں نے اس موضوع پر اپنے پرزور دلائل پیش کیے تو اہل نظر چونک پڑے۔

ایک دن اقبال و برگساں کے درمیان اس مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی کہ اقبال نے کہا کہ "مسئلۂ زمان اس وقت بہت دقیق اور نازک سمجھا جاتا ہے لیکن مسلمانوں کے لیے اس میں کوئی زیادہ الجھن کی بات نہیں ہے، کیونکہ اسلام نے اس کو جس طرح حل کر دیا ہے وہ فلسفہ کی آخری حد سے زیادہ بلند ہے، برگساں یہ سن کر حیران رہ گیا کہ ایسے دقیق و نازک مسئلہ کو تیرہ سو سال قبل کا ایک امی وہ بھی ریگستان عرب کا کیا سمجھ سکا ہوگا، لیکن جب اقبال نے رسول اللہ صلعم کی حدیث لا تسبوا الدھر انا الدھر (زمانہ کو برا نہ کہو کہ میں زمانہ ہوں) سنائی تو وہ اچھل پڑا اور کہا کہ اس سے زیادہ مختصر مگر حقیقت افروز بیان اس مسئلہ پر اور کوئی ہو ہی نہیں سکتا خدا کو عین زمانہ قرار دینا یا زمانہ کو غیر فانی تخلیقی صفت الٰہی قرار دینا بیداری شعور کی وہ آخری حد ہے جسے بغیر فیضان فطرت کے کوئی پا ہی نہیں سکتا۔"

اس کا ماحصل یہ ہے:-

۱۔ مسئلۂ زمان و مکان کے متعلق علامہ اقبال نے بڑے بصیرت افروز نکات پیش کیے ہیں۔

۲۔ مسئلۂ زمان بڑا اہم مسئلہ ہے۔

۳۔ وقت (زمانہ) تمام صفات وجود سے عاری ہے،

۴۔ اقبال کے سامنے زمانہ سے متعلق بہت سے پیچیدہ سوالات تھے،

۵۔ اقبال مسئلۂ زمان کو انسان کی حیات و موت کا مسئلہ سمجھتے تھے،

۶۔ اقبال کے نزدیک زمانہ کا تعلق ارتقاء سے تھا،

۷۔ "نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ" عینیت وجود و جوب خلق کا صوفیانہ انداز تعبیر ہے،

۸۔ اقبال نے زمانۂ قیام یورپ میں اس موضوع پر ایک مقالہ لکھا تھا جسے لایعنی اپج سمجھا گیا۔

۹۔ اقبال نے برگساں کو جب حدیث "لا تسبوا الدھر" سنائی تو وہ چونک پڑا،

۱۰۔ حدیث "لا تسبوا الدھر" کا مفہوم "زمانہ کو برا نہ کہو کہ میں زمانہ ہوں" ہے،

۱۱۔ خدا کو عین زمانہ قرار دینا بیداری شعور کی آخری حد ہے۔

لیکن ان میں سے بعض باتیں محل نظر ہیں، اور حقائق و واقعات ان کے ساتھ اتفاق کرنے سے مانع ہیں،

(۱) مسئلۂ زمان کے سلسلے میں علامہ اقبال کے "بصیرت افروز نکات" کو دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: شاعرانہ خیالات اور سنجیدہ علمی افکار۔[1]

ا۔ جہاں تک ان کے شاعرانہ خیالات کا تعلق ہے وہ شعریت کا پہلو زیادہ لیے ہوئے ہیں، ان میں غور و فکر سے زیادہ جذبہ کا غلبہ ہے۔ اس لیے ان کے منظوم افادات سے زمانہ کے جو تصورات مستنبط ہوتے ہیں ان میں بڑا اضطراب بلکہ شدید تناقض ہے۔ جب ان پر توحید الوہیت کا جذبہ غالب ہوتا ہے تو وہ زمان و مکان ہی کے منکر ہو جاتے ہیں، اور فلاسفہ و اہل طبعیات کی نظری سرگرمیوں کو جو انھوں نے حقیقت زمان و مکان کی توضیح کے باب میں کی ہے، شرک و زنار پوشی سے تعبیر کرتے ہیں ؎

خود ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری　　　　نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

---

[1] مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو معارف اگست ۱۹۶۱ء میں راقم کا مضمون "علامہ اقبال اور اسلام کے تصور زمان کی ترجمانی" زیر نظر بحث صرف اسی مضمون کی تلخیص ہے جس میں اسی سلسلہ کی مزید تحقیقات کا اضافہ کر دیا گیا ہے۔

اور جب کائنات کی وسعتوں کے مقابلہ میں انسان اور اس کے تمام معجزہائے ہنر "ہیچ در ہیچ" نظر آتے ہیں تو پھر یہی "موہوم زمانہ" ان کے لیے موثر حقیقی بنجاتا ہے اور علامہ اسے "نقش گر حادثات" بلکہ "اصلِ حیات و ممات" قرار دیتے ہیں ؎

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات — سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات

اور تمام ہنگامہ ہائے کائنات میں اسی زمانہ کی کارفرمائی نظر آنے لگتی ہے، چنانچہ وہ اپنی نظم "نوائے وقت" میں زمانہ ہی کی زبان سے اعلان کرتے ہیں،

چنگیزی و تیموری مشتے ز غبارِ من — ہنگامۂ افرنگی یک جستہ شرارِ من

انسان و جہان او از نقش و نگارِ من — خونِ جگرِ مرداں سامانِ بہارِ من

من آتشِ سوزانم من روضۂ رضوانم

ظاہر ہے زمان و مکان کے سرے سے انکار اور سلسلۂ روز و شب کو نقش گر حادثات ماننے میں بعد المشرقین ہے جسے کسی وحدت فکر کے تابع نہیں لایا جا سکتا۔

ب- خطبات و الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید علامہ کے سنجیدہ فلسفیانہ افکار پر مشتمل ہے، اس میں انھوں نے "حقیقت زمان" کی بھی توضیح کی ہے، جس کا ماحصل ان کے ایک مستند شارح کے لفظوں میں حسب ذیل ہے:-

"اقبال کے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے"[1]

خود علامہ کا اس توجیہ کے متعلق خیال تھا کہ ان سے پہلے تمام مفکرین کی تعبیرات اس باب میں غلط تھیں صحیح توجیہ صرف انھوں نے ہی پیش کی ہے، فرماتے ہیں:-

"زمانہ کو جب ایک عضوی کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو

---

[1] روح اقبال ص ۴۴۳

تقدیر کہتے ہیں۔ لفظ تقدیر کی مسلمانوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر کی گئی ہے۔ تقدیر زمانہ ہی کی ایک شکل ہے، جبکہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جاتی ہے[1] لیکن زمانہ کا یہ "نیا" تصور قطع نظر اس کے کہ علامہ کے علی الرغم غیر اسلامی ہے، علامہ کا "اپنا" اکتشاف نہیں ہے، بلکہ مشہور جرمن مفکر اسپنجلر سے ماخوذ ہے۔ اگرچہ علامہ نے اپنی تصانیف میں اس کا اعتراف نہیں کیا ہے۔ اسپنجلر کے الفاظ حسب ذیل ہیں:-

"The proper "Destiny" and "Time" are inter-changeable words". (Spengelar: Declim of The west, vol I. P.122

اور اسپنجلر کی یہ "نئی" دریافت" بھی اس کی ذاتی اختراع نہیں ہے، بلکہ قدیم ایرانی زروانیت سے ماخوذ ہے، اسپنجلر اس مذہب سے واقف تھا چنانچہ Decline of The west میں لکھتا ہے:-

"And Thus it comes about That in The following centuries Time itself as vessel of fate........... is by persian mysticism set above The light of God as Zrvan and rules The world conflict of God and Evil Zrvaneism was The state religion of Persia in. 438-45."

[اور ایسا ہوا کہ آنے والی صدیوں میں خود زمانہ کو اس حیثیت سے کہ وہ قسمت کا ظرف ہے .... قدیم ایرانی عرفانیات نے زروان کے نام سے "نور الٰہی" سے بھی بلند تر مقام دیا چونکہ کائنات کی رزم خیر و شر میں حکومت کرتا ہے، زروانیت ۴۳۸ء تا ۴۴۵ء کے عہد میں

---

[1] خطبات اقبال و الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید، ص ۷۷

ایران کا مملکتی مذہب تھی۔] (انحلال الغرب جلد دوم ص ۲۳۸)

اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتا ہے:۔

"And it was just at the time of the decisive councils of Ephesus and Chalcedon that we find the temporary triumph of Zrvanism (438-457) with its primacy of the divine world course (Zrvan as historic time) over the divine substances marking a peak of dogmatic battle." (ibid, Vol. II, P. 256)

[اُس وقت جبکہ افیس اور خلقدونیہ میں اساقفہ کی فیصلہ کن مجالس شوریٰ منعقد ہو رہی تھیں ہمیں زروانیت کی عارضی کامیابی ملتی ہے (۴۳۸ - ۴۵۷) جس کے اندر ملکوتی تاریخی دھارے کو [یعنی زروان کو بحیثیت تاریخی زمانہ کے] ملکوتی جواہر پر شرف اولیت حاصل ہو جاتا ہے، اور یہ معتقدات کی جنگ کا نقطۂ عروج ہے] (انحلال الغرب جلد ۲ صفحہ ۲۵۶)

بہر حال زمانہ کا یہ "نیا" تصور جس کے اسپنجلر سے ماخوذ ہونے کا علامہ نے کسی مصلحت سے اعتراف مناسب نہیں سمجھا، اسپنجلر کا اپنا اکتشاف بھی نہیں ہے، بلکہ قدیم زروانیت سے ماخوذ ہے، مارٹن ہیگ "پارسیوں کی مقدس زبان، تحریرات اور مذہب پر مضامین" میں لکھتا ہے:۔

[از نیک "ابطال الحاد" (جلد ثانی) میں جو اہل ایران کے عقائد باطلہ کی تردید پر مشتمل ہے:

ہر چیز، آسمان، زمین یا اور کسی قسم کی مخلوق کے وجود سے پیشتر زروان موجود تھا، جس کے نام کا مطلب تقدیر یا برکت ہے...... اسی موضوع پر تھیوڈور مصیصی بھی ان اقتباسات

کی رو سے جنہیں فوطیوس نے محفوظ رکھا ہے (ببلیوتھیکا (۸۱) کہتا ہے۔ فوطیوس لکھتا ہے کہ اپنی کتاب کی پہلی جلد میں جو موبیوں کے عقائد پر مشتمل ہے، وہ ایرانیوں کے اس نفرت انگیز عقیدے کی وضاحت کرتا ہے، جسے زردشت نے رائج کیا تھا اور جو زروم (زروان) کے متعلق ہے جسے وہ سارے جہان کا بادشاہ اور تقدیر بتاتا ہے] [1]۔

اسی طرح کرسٹن سین "ایران بعہد ساسانیاں" میں لکھتا ہے:-

"زروانی عقائد جو ساسانیوں کے عہد میں مروج تھے، اس زمانے میں جبر کا عقیدہ پیدا کرنے میں معاون ہوئے جو قدیم فردائیت کی روح کے لیے سم قاتل تھا، خدائے قدیم جو اہورمزدا اور اہرمن کا باپ تھا، نہ صرف زمان نامحدود کا نام تھا، بلکہ تقدیر بھی وہی تھا۔" [2]

اسی طرح علامہ کا یہ خیال کہ "زمانہ کی حقیقت کا ایک شدید احساس" (زمانہ کے وجود خارجی کا عقیدہ) قرآن کی تعلیم کا ایک بنیادی اصول ہے، اسلامی تعلیمات کے بجائے اسپنگلر کی تعلیم ہی کا نتیجہ ہے، علامہ نے خطبات [3] میں لکھا ہے:-

[ہر حال قرآن کو جو تاریخ سے دلچسپی ہے اس نے ہمیں تاریخی تنقید کا ایک اہم ترین بنیادی اصول بخشا ہے جو حیات اور زمانہ کی حقیقت سے متعلق بعض اساسی تصورات کی معرفت آمہ (پر مشتمل ہے)۔ یہ تصورات دو ہیں اور دونوں قرآنی تعلیم کی بنیاد کی تشکیل کرتے ہیں

۱- اصل انسانی کی وحدت۔

۲- زمانہ کے وجود حقیقی کا ایک شدید احساس]

لیکن علامہ کا یہ دعویٰ قطعاً بے بنیاد بلکہ ادعائے محض ہے، قرآن صراحۃً تو درکنار اشارۃً بھی کہیں زمانے کے حقیقی ہونے (وجود خارجی) کے عقیدے کی تعلیم نہیں دیتا، اس کے برخلاف

---

[1] Martin Haug: Essays on The Sacred Language, writing and religion of The Persis, P.12

[2] ایران بعہد ساسانیاں ص ۵۸۴۔

[3] خطبات (الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید) ص ۱۹۴-۱۹۵

وہ "قول بالدہر" کا سختی سے انکار کرتا ہے:

وَقَالُوْا اِنْ هِيَ اِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا	اور بولے وہ تو نہیں مگر یہی ہماری دنیا کی
نَمُوْتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا	زندگی مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہمیں
اِلَّا الدَّهْرُ ۔ وَمَا لَهُمْ بِذٰلِكَ	ہلاک نہیں کرتا مگر زمانہ (اللہ تعالیٰ فرماتا
مِنْ عِلْمٍ اِنْ هُمْ اِلَّا يَظُنُّوْنَ	ہے کہ) اور انھیں (دہریوں کو) علم نہیں
(جاثیہ)	وہ تو نرے گمان دوڑاتے ہیں۔

اس طرح قرآنی تعلیمات کی رو سے زمانہ کے حقیقی ہونے کا عقیدہ ناقابل تسلیم ہے، کیونکہ اس کا منطقی نتیجہ زمانہ کے جوہر مجرد اور واجب الوجود ہونے پر منتج ہوتا ہے، جو قرآن کی بنیادی تعلیم کے سراسر خلاف ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ اس دور کے بعض تجدد پسندوں کی طرح علامہ کو بھی اصرار تھا کہ یورپی ثقافت کی ہر مزعومہ خوبی اور اس کے ہر مبینہ ممیز خصوصی کو کسی نہ کسی طرح اسلام میں بتا دیا جائے۔ اسپنگلر نے "انحلال الغرب" میں زمانہ کے احساس شدید کو یورپین کلچر کا ممیز خصوصی قرار دیا ہے:-

"And, indeed man has never — not even in the contemporary China of the Chou period with its highly developed sense of eras and epochs — been so awake and aware, so deeply sensible of time and conscious of direction and fate and movement as he has been in the West." (Decline of the West, Vol. I, P. 133)

[واقعہ یہ ہے کہ انسان کبھی اتنا بیدار و متیقظ نہیں تھا، نہ اسے کبھی زمانہ کے وجود کا اتنا گہرا احساس تھا، نہ اسے اس کی جہت، تعدیہ اور سیلان کا اتنا شعور تھا جتنا کہ مغرب (یورپ کے عصر حاضر) میں ہوا ہے حتیٰ کہ چو خاندان کے ہم عصر چین میں بھی جہاں قرون و وقائع عظیمہ کا احساس بہت زیادہ ترقی پا چکا تھا، یہ کیفیت نہیں تھی۔

علامہ نے بھی اس کا لحاظ کیے بغیر کہ زمانہ کے وجود حقیقی کا قول اسلام کی بنیادی تعلیم کے مطابق ہے یا مخالف محض یورپ کی نقل و تقلید میں اسلام کی اساسی تعلیمات میں محسوب کر لیا، یہی نہیں بلکہ اسے قرآن کی بنیادی تعلیمات کا اصل و مبنی علیہ قرار دیدیا،

ج۔ نیاز صاحب نے اس سلسلے میں "اسرار خودی" کا خصوصیت سے حوالہ دیا ہے،[1] اگر بقول مصنف "روح اقبال"

"جاوید نامہ میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے وہاں وہ زمان و مکان کی روح زروان سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے۔ روح زمان و مکان اقبال کو عالم علوی کی سیر کے لیے لے جاتی ہے۔ باتوں باتوں میں زروان حیات و تقدیر کے اسرار شاعر پر کھول دیتی ہے۔ وہ کہتی ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی، زندگی بھی ہوں اور موت بھی، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسا بھی کرتی ہوں اور پیاس کو بجھاتی بھی ہوں

سارا جہان میرے طلسم میں اسیر ہے

بستہ ہر تدبیر با تقدیر من | ناطق و صامت ہمہ نخچیر من
غنچہ اندر شاخ می بالد زمن | مرغک اندر آشیاں نالد زمن

---

[1] اسرار خودی میں علامہ اقبال نے "السیف قاطع" کے عنوان سے زمانہ کے متعلق جو "بصیرت افروز نکات" بیان فرمائے ہیں ان پر تبصرہ آگے نمبر (۳) میں آ رہا ہے۔

دانہ از پروازِ من گردد نہال ہر فراق از فیضِ من گردد وصال
ہم عتابے ہم خطابے آورم تشنہ سازم تا شرابے آورم
من حیاتم من مماتم من نشور من حسابم دوزخ و فردوس و حور
آدم و افرشتہ دربندِ من است عالمِ شش روزہ فرزندِ من است
ہر گلے کز شاخ می چینی منم اُمّ ہر چیزے کہ می بینی منم[1]

لیکن زمانہ کا یہ مبدءِ وجود اور اصل کائنات ہونے کا عقیدہ نہ تو قرآن و حدیث سے ماخوذ ہے اور نہ علامہ اقبال کی اپنی دریافت ہے بلکہ قدیم مجوسی افکار سے اخذ کیا گیا ہے جس کے مطالعہ کا انھیں قیام جرمنی کے زمانہ میں موقع ملا تھا، اور جس نے غیر شعوری طور پر انھیں بہت زیادہ متاثر کیا تھا بہرحال یہ ع

"عالمِ شش روزہ فرزندِ من است"

اور

"اُمّ ہر چیزے کہ می بینی منم"

کی اصل قدیم "زروانیت" سے ماخوذ ہے، جس کے کچھ دھندلے آثار اوستا میں رہ گئے ہیں۔ کرسٹن سین لکھتا ہے:-

"اوستا کے باب گاتھا (یاسنا ۳۰، ۳) میں روحِ خیر اور روحِ شر کے متعلق لکھا ہے کہ وہ دو ابتدائی روحیں ہیں جن کا نام توأمان اعلیٰ ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زرتشت نے ایک قدیم تر اصل کو جو ان دونوں روحوں کا باپ ہے، تسلیم کیا ہے۔ ارسطو کے ایک شاگرد یوڈیموس کی ایک روایت کے مطابق ہخامنشیوں کے زمانہ میں اس خدائے اولین کی حیثیت

---

[1] روحِ اقبال ص ۳۲۲ - ۳۲۳

کے بارے میں بہت اختلاف تھے بعض اس کو مکان (تھواش بزبان اوستائی) سمجھتے تھے۔ اور بعض اس کو زمان (زروَن بزبان اوستائی وزُروان یا زروان بزبان پہلوی) تصور کرتے تھے۔ بالآخر دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اسی زروانی عقیدے کو ستقراریستوں نے اختیار کر لیا۔"[1]

اسی طرح مارٹن ہیگ لکھتا ہے:-

[سب سے پہلا یونانی مصنف جو اس بات کا حوالہ دیتا ہے دمسقیوس ہے۔ اپنی کتاب "مبادی اولیہ" میں لکھتا ہے: مجوسی اور تمام دوسری آرین قومیں، جیسا کہ یوڈیموس لکھتا ہے بعض مکان کو اور بعض زمان کو علت کلیہ سمجھتی تھیں جس سے اچھے اور نیک دیوتا اور اسی طرح شریر روحیں پیدا ہوئیں]

یہ ہیں مسئلۂ زمان کے متعلق اقبال کے "بصیرت افروز نکات" جن سے مضمون نگار اتنے متاثر ہوئے ہیں۔ مگر قطع نظر اس کے کہ یہ "بصیرت افروز نکات" افادیت و معقولیت سے معریٰ ہیں، جدت و ندرت سے بھی خالی ہیں:- زمانہ کے وجود حقیقی سے متصف ہونے کا قول، کائنات میں اس کے مؤثر بالذات ہونے کا عقیدہ، اس کے اصل کائنات و مبدء موجودات ہونے کا اعتقاد، اس کے عین تقدیر ہونے کا تصور وغیرہ ایسی چیزیں ہیں کہ جس قوم میں بھی آئیں اس کے قوائے عمل کو مفلوج کر کے رکھدیا، ایران قدیم کی تاریخ اس کی شاہد ہے۔ پھر بھی اگر یہ "بصیرت افروز نکات" علامہ کی اپنی فکر کے زائیدہ ہوتے تب بھی کچھ نہیں تو ایک شاعرانہ اپج" کی حیثیت ہی سے ان کی داد دی جا سکتی تھی، اگر مشکل یہ ہے کہ علامہ نے اس مخمل کو دوسروں کی چیزوں سے سجایا ہے حالانکہ اس کورانہ تقلید کے خلاف وہ خود احتجاج فرما چکے ہیں ؎

---

[1] ایران بعہد ساسانیاں ص ۱۹۵ - ۱۹۶

حریم تیرا خودی غیر کی معاذ اللہ ‏ ‏ ‏ ‏ دوبارہ زندہ نہ کر کاروبار لات و منات

(۲) نیاز صاحب نے فرمایا ہے :-

"یہ مسئلہ (مسئلۂ زمان) اس میں شک نہیں بڑا نازک و دقیق ہے اور حکماء و فلاسفہ نے بڑی موشگافیوں سے کام لیا ہے۔"

مسئلۂ زمان بڑا اہم ہے مگر اسی وقت تک جب تک اسے اہم سمجھا جائے۔ جو اسے اہم سمجھتے ہیں ان سے یہ اپنی خدائی منوا کر چھوڑتا ہے، اور جو اسے اہم نہیں سمجھتے انھیں سرے سے اس کے وجود ہی کا انکار ہے، ان کے لیے یہ "واہمہ کی مشق بہیم" سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ زمانہ کا تصور ایک چھلاوے کے مانند ہے، جس سے اگر صرف نظر کر لیجئے تو کچھ بھی نہیں اور اگر درخور اعتنا سمجھئے تو پھر اپنی خدائی منوا کر ہی چھوڑتا ہے، چنانچہ امام رازی نے "المباحث المشرقیہ" میں معلم اول (ارسطو) کی طرف یہ قول منسوب کیا ہے،

من قال بحدوث الزمان فقد	جو زمانہ کے حدوث کا قائل ہو وہ اس کے قدیم
قال بقدمه من حيث لا يشعر به	ہونے کا قائل ہو اس طور سے کہ اسے اس کا احساس
(المباحث المشرقیہ جلد اول ص ۶۵۹)	بھی نہیں ہوتا

اس لیے کہ اگر زمانہ موجود ہے تو دو حال سے خالی نہیں، یا قدیم ہوگا یا حادث۔ اگر قدیم ہے تو یہی مسئلہ کا دعویٰ ہے۔ اگر حادث ہے تو اس کا عدم اس کے وجود پر "بتقدم زمانی" مقدم ہوگا کہ حدوث کا یہی مفہوم ہے، یعنی زمانہ لبثوت زعم عدم بھی موجود ہوگا اور یہی واجب کی شان ہے، اس لیے دونوں صورتوں میں زمانہ واجب و قدیم ٹھہرتا ہے۔

غالباً زمانہ ماقبل تاریخ میں کچھ اسی انداز فکر کے نتیجے میں "زمانہ پرستی" کا آغاز ہوا ہوگا۔ جیسا کہ دمسقیوس کی شہادت کی رو سے قدیم آرین اقوام میں زمانہ کے اصل موجودات ہونے کا

عقیدہ ملتا ہے۔ عہد قدیم میں اس زمانہ پرستی کے دو گہوارے تھے، ایران اور یونان۔ ایران میں عہد ہخامنشی میں زروانی مذہب مروج تھا جو تقدیر پرستی پر منتج ہوا، اور انجام کار اپنی نحوست میں داریوش الکبیر کی سلطنت کو بھی لے ڈوبا، اس لیے جب تیسری صدی مسیحی میں ساسانیوں نے ایران کی عظمت پارینہ کا احیا کیا تو سوسائٹی کی اصلاح اور اس میں عمل کوشی کی روح پھونکنے کے لیے زروانی معتقدات کو کچلنے دبانے کی کوشش کی، مگر زروانیت اجتماعی ذہن سے کلیۃً محو نہ ہو سکی، کیونکہ ساسانی سلطنت کے آخری عہد میں جب اجتماعی فکر مرکز گریز تحریکات کا تختۂ مشق بننے لگی تو "زروانیت" نے بھی سر اٹھایا، لیکن زردشتی "مزدائیت" اس زروانیت اور اس سے پیدا ہونے والی جبر و قنوطیت کو برداشت نہیں کر سکتی تھی، اس لیے دوسری بدعات کے ساتھ ساتھ زروانیت کے ابطال کی بھی کوشش کی گئی، اس قسم کی ایک کوشش پہلوی ادب میں "سکند گمانیک وزار" کے نام سے ہنوز موجود ہے، اس زمانہ میں اکاسرہ کی بوسیدہ سلطنت مسلمان فاتحین کے قبضہ میں آ گئی، مگر مسلمان جیسی فعال قوم کے نزدیک "تقدیر پرستی" کی تحریک فروغ نہیں پا سکتی تھی، اس لیے یہ زروانی مذہب ڈھائی سو سال تک دبا رہا، یہاں تک کہ محمد بن زکریا الرازی نے اسے زندہ کیا،[1]

زمانہ پرستی کا دوسرا گہوارہ یونان تھا، جہاں کی قدیم اسطوری خرافات میں "کرونوس" (زمانہ کا دیوتا) اپنے ہی بچوں کو نگل جایا کرتا تھا،[2] جب ان اسطوری خرافات پر فلسفہ کی فلک بوس عمارت قائم ہوئی تو زمانہ "خدا" تو نہ رہا مگر "خودآ" (غیر مخلوق قدیم) ضرور بنا رہا، تمام یونانی فلاسفہ اسے قدیم مانتے ہیں۔ چنانچہ ارسطو نے "سماع طبیعی" میں لکھا ہے:-

"تمام مفکرین باستثناء فرد واحد اس بات پر متفق ہیں کہ زمانہ کی ابتدا نہیں ہے، بلکہ ہمیشہ سے علی سبیل الاستمرار موجود ہے، صرف افلاطون ہی وہ فرد مستثنیٰ ہے جس نے زمانہ کے لیے

---

[1] شرح المواقف [2] Cornford: Greek Religious Thought, P. 20-21

ابتدا بتائی ہے"۔

جب یہ یونانی فلسفہ مسلمانوں میں آیا تو حکمائے اسلام نے زمانہ کے قدم کو بھی بطور ایک اصول مسلمہ کے مان لیا، مگر ان کے پاس اثبات زمانہ کے لیے شہادت حسی کے علاوہ کوئی دلیل نہ تھی، ادھر متکلمین اسلام نے اسے عقیدۂ توحید کے منافی پاکر سرے سے اس کا انکار کر دیا۔

اس طرح چوتھی صدی کے اندر دو جماعتیں تھیں: علمائے اسلام اور فلاسفہ۔ علمائے اسلام کے دو گروہ تھے،

ا۔ عام مفسرین و محدثین اور فقہاء و متکلمین جو زمانہ یا دہر کو اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق قرار دیتے تھے، جو حوادث کائنات میں قطعاً غیر موثر ہے،

ب۔ انتہا پسند متکلمین جو سرے سے زمانہ کے وجود خارجی ہی کے منکر تھے،

اسی طرح حکماء کے بھی دو گروہ تھے:

ا۔ متبعین ارسطو جو زمانہ کے وجود حقیقی کے قائل تھے، اور اسے ازلی و ابدی مانتے تھے،

ب۔ حرنانیہ جس کا سرگروہ محمد بن زکریا الرازی تھا، زمانہ کے جوہر مجرد، قدیم اور واجب الوجود ہونے کے قائل تھے،

بایں ہمہ حکمائے اسلام کے پاس اثبات زمانہ کی کوئی منطقی دلیل نہ تھی، یہ کام شیخ بو علی سینا نے انجام دیا، اس نے سائنٹفک بنیادوں پر زمانہ کے وجود خارجی کو ثابت کیا اور اس کے لیے دو دلیلیں وضع کیں، ایک کا عنوان "بیان طبیعی" ہے اور دوسری کا "بیان الٰہی" ان کی وضاحت اس نے "کتاب الشفاء" کے فن اول، مقالہ ثانیہ کی گیارہویں فصل میں کی ہے، مگر متکلمین ان سے مرعوب نہ ہوئے اور وہ ہمیشہ ان دلیلوں کو باطل کرتے رہے،

چنانچہ پہلا تصادم پانچویں صدی ہجری کے آخر میں ہوا، جب امام غزالی نے "تہافۃ الفلاسفہ" میں پہلے مسئلہ "فی ابطال قولہم بقدم العالم" کی توضیح میں فلاسفہ کی دوسری دلیل "ضیغۃ ثانیہ لہم فی الزام قدم الزمان"

کے پرخچے اڑائے، ان اعتراضات کا جواب چھٹی صدی کے نصف آخر میں ابن رشد اندلسی نے "تہافۃ التہافۃ" میں دیا۔ اس کے بعد سے یہ بحث گرمیٔ مناظرہ کا سبب بن گئی، تاآنکہ نویں صدی کے آخر میں سلطان محمد فاتح قسطنطنیہ کے ایما سے خواجہ زادہ نے "تہافۃ الفلاسفۃ" میں اور مولی علاء الدین طوسی نے "کتاب الذخیرہ" میں دونوں کے دلائل پر محاکمہ کرکے آخری فیصلہ کیا۔

چھٹی صدی میں فلاسفہ نے اپنے موقف میں تعدیل کی یا کہنا چاہیے اس کی تجدید کی، چنانچہ ابوالبرکات بغدادی نے زمانہ کو "مقدار وجود" قرار دیا، مگر یہ مذہب نہ متکلمین کو مطمئن کرسکا نہ فلاسفہ میں مقبول ہوسکا۔ بہرحال یہ پہلی تعدیل تھی،

فلاسفہ و متکلمین کے درمیان زمانہ کے باب میں دوسرا تصادم چھٹی صدی کے آخر میں ہوا جب کہ امام رازی نے "المحصل" میں زمانہ کے وجود خارجی کے خلاف دلائل پنجگانہ کے ضمن میں فرمایا کہ اگر زمانہ کا خارج میں وجود ہے اور "تھا" "ہے" "اور" "ہوگا" کا مفہوم ثابت و قار ہے تو "متجددات" پر ان کا انطباق ناممکن ہے۔ اور اگر غیر قار ہے تو "ثابتات [باری تعالیٰ] پر انھیں منطبق نہیں کیا جاسکتا۔ رہی فلاسفہ کی یہ تدقیق کہ متغیرات کی نسبت متغیرات کی طرف "زمان" ہے، اور متغیرات و ثابتات کی نسبت "دہر" ہے۔ اور ثابتات کی باہمی نسبت "سرمد" ہے تو اس کے لیے امام صاحب نے فرمایا: ھذا التھویل خال عن التحصیل"۔ اس سے فلاسفہ بڑے چراغ پا ہوئے، محقق طوسی نے تو اتنا ہی کہنے پر اکتفا کیا کہ اصطلاح مقرر کرنے والوں کو وضع اصطلاحات کا پورا حق ہے، مگر گیارھویں صدی ہجری میں میر باقر داماد نے زور بیان کی انتہا کردی لیکن محض اس سے کام نہ چل سکا اور فلاسفہ کو پھر اپنے موقف کی تعدیل کرنا پڑی۔

چنانچہ دسویں صدی میں محقق دوانی نے ابن سینائی مسلک کی پھر تعدیل کی کہ زمانہ اگرچہ "غیر مقطوع النہایہ" ہے مگر اپنے آغاز میں "مقطوع البدایہ" ہے۔

تیسری تبدیل خود میر باقر داماد نے کی اور "حدوث دہری" کا مفروضہ تراشا مگر یہ توجیہ خود دوسرے فلاسفہ کو مطمئن نہ کر سکی اور ملا محمود جونپوری نے "شمس بازغہ" میں اس نظریہ پر شدید اعتراضات کیے۔ اب اس علمی مسئلہ نے گرمئ مناظرہ کی شکل اختیار کی، آخر میں ملا امان اللہ بنارسی نے اس مسئلہ میں محاکمہ کیا۔

بحث کا آخری فیصلہ دہلی میں ہوا، جبکہ خاتم المتکلمین مولانا فضل حق خیرآبادی نے فلاسفہ کی تدقیقات پر آخری ضرب لگاکر "زمانہ پرستی" کے تابوت میں آخری کیل ٹھونک دی، حتیٰ کہ ان کے صاحبزادے مولانا عبد الحق خیرآبادی کو جو یونانی فلسفہ کے آخری علمبردار تھے کہنا پڑا

"نعم وجود الزمان یشبہ ان یکون اضعف انحاء الوجودات۔"

اس مختصر سے تاریخی جائزے سے واضح ہو جاتا ہے کہ "حکماء و فلاسفہ کی یہ موشگافیاں" کوہ کندن و کاہ برآوردن سے زیادہ وقیع ثابت نہ ہو سکیں اور یہ انجام ہوا واہمہ کی اس مشق بہیم" کو "نازک اور دقیق مسئلہ" بنانے کا۔

(معارف: جون ۱۹۶۲ء)

(۲)

(۳) نیاز صاحب نے لکھا ہے:-

"وقت دراصل نہ جوہر ہے نہ عرض نہ کوئی واقعہ ہے نہ کوئی حادثہ اور وجود کے لیے جن صفات کا پایا جانا ضروری ہے ان میں سے کوئی صفت اس میں نہیں پائی جاتی"۔

بالفاظ دیگر ع ہے یہ وہ لفظ کہ شرمندہ معنیٰ نہ ہوا[1]

سوال یہ ہے کہ ایک ایسے امر موہوم کی جو جملہ صفات وجود سے عاری ہے "نکات طرازی" کیا معنیٰ: "المعدوم لا یوصف ولا یوصف بہ" منطق ہی کا مسئلہ نہیں ہے، بلکہ عقل سلیم اور "Common sense" کا بھی متقاضی ہے۔ لہذا معدوم محض کو اہم قرار دینا توہم پرستی نہیں تو پھر کیا ہے۔ جب زمانہ معدوم و موہوم ٹھہرا تو پھر یہ سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہ وہ کب اور کیونکر پیدا ہوا،

[1] چنانچہ اوپر مولانا عبدالحق خیرآبادی کا قول مذکور ہوا کہ زمانہ ضعیف ترین نحو وجود سے متصف ہے، ان سے پہلے ملا محمود جونپوری نے منکرین زمانہ کا جواب دینے کے بعد شمس بازغہ میں اعتراف کیا ہے:- "فلا جرم یجب ان یکون موجوداً فی الاعیان ومع ذٰلک فاعلم ان الزمان اضعف الاشیاء وجوداً"۔ ملا محمود نے خود شیخ بو علی سینا کا اعتراف نقل کیا ہے کہ:- "قال الشیخ ینبغی ان یکون الزمان اضعف وجوداً من الحرکۃ ومجانساً لوجود امور بالقیاس الی امور"۔

بایں ہمہ معاشرتی زندگی کی عملی ضرورتوں کے لیے زمانہ کا حوالہ ناگزیر ہے، اس لیے اسے "بھوتوں کی کہلیوں" کی طرح نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اسی لیے اشاعرہ نے اسے ایک پیمانہ قرار دیا اور بس۔ چنانچہ "شرح المواقف" میں زمانہ کے مذاہب خمسہ کے ضمن میں مذکور ہے:۔

خامس المذاہب فی حقیقۃ	حقیقت زمان کے سلسلے میں پانچواں مذہب
الزمان مذہب الاشاعرۃ	اشاعرہ کا ہے۔ اس کی رو سے زمانہ
وھو انہ متجدد معلوم	ایک تجدد پذیر امر ہے جس سے دوسرے
یقدر بہ متجدد	تجدد پذیر امور کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔

مگر علامہ نے معاشرتی زندگی کے اس اہم تعامل کو "زنار پوشی و باطل فروشی" سے تعبیر کیا ہے

اے اسیرِ دوش و فردا در نگر — در دلِ خود عالمِ دیگر نگر
در گِلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی — وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار — فکرِ تو پیمود طولِ روزگار
ساختی ایں رشتہ از زنار دوش — گشتہ مثلِ بتاں باطل فروش[1]

حالانکہ زمانہ کی اس اقداری حقیقت کا احساس ہی مغربی ثقافت کا آغاز تھا، اسپنگلر کہتا ہے کہ کلاسیکی (یونانی) عہد کا انسان گھڑیوں کے استعمال سے مستغنی تھا، اور اس کی یہ بے نیازی بالقصد والارادہ تھی، وہ صرف "آنِ حاضر" ہی میں رہتا تھا، ماضی و مستقبل سے بالکل بے پروا:

Classical man managed to do without the clock, and his abstention was more or less

---

[1] اسرارِ خودی: اسی کے لیے نیاز صاحب نے لکھا تھا کہ "اقبال نے اسرارِ خودی میں مسئلۂ زمان و مکان کے متعلق بڑے بصیرت افروز نکات پیش کیے ہیں۔"

deliberate.........Classical man's existence .... was wholly contained in the instant. Nothing must remind him of past of furture. (Spengler: Decline of The west Vol 1, P. 132

[کلاسکی عہد کا انسان بغیر گھڑی کے گزارا کر لیتا تھا۔ اور اس کی یہ قناعت کم و بیش ارادی تھی.... کلاسکی عہد کے انسان کی زندگی تمام تر آن حاضر میں منحصر تھی، وہ نہیں چاہتا تھا کہ کوئی شے اسے ماضی یا مستقبل کی یاد دلائے]

اسی طرح قدیم ہندوستانی ثقافت زمانہ کی اس افادی حیثیت سے ناآشنا تھی،

"The indians also have no sort of Time-reckoning (the absense of it in Their case expressing Their Nirwan) and no clock and Therefore no history, no life memorres, no care." (ibid, vol 1 P.33

[اہل ہند بھی وقت شماری کا کوئی نظام نہیں رکھتے تھے، (اس کا فقدان ان کے یہاں نروان کا مظہر ہے) نہ ان کے یہاں گھڑی تھی اور اس لیے ان کے یہاں کوئی تاریخ تھی، نہ زندگی سے متعلق یادیں اور نہ کوئی فکر و پروا]

بہرحال اس کلاسیکل غنودگی سے بیداری کا آغاز قیصر جولین کے زمانہ میں ہوا اس نے تقویم کی اصلاح کی اور اس کا فعل "مدت بیزاری" کے اجتماعی احساس کا آخری احتجاج تھا:-

Caesar's reform of The calender may almost Be regarded as a deed of emancipation

from the classical life feeling............. His assassination seems to us a last out-break of the antiduration feeling that was incarnate in the polis and the Urbs Roma." (ibid Vol I P, 133)

[قیصر نے جو تقویم کی اصلاح کی تھی اسے کلاسیکی احساس زندگی سے چھٹکارا سمجھا جا سکتا ہے،
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا قتل اس مدت بیزاری کے جذبے کا آخری احتجاج تھا جس کی روح
"محدود شہروں" اور روما الکبریٰ میں حلول کیے ہوئے تھی]

لیکن زمانہ کی اس انادی حقیقت کا صحیح اندازہ یورپی ثقافت ہی نے لگایا (بقول اسپنگلر)
کیونکہ جرمنوں نے (جنھیں اسپنگلر مغربی کلچر کا ممثل اعظم سمجھتا ہے) دیوار گھڑی کو دریافت کیا، وہ لکھتا ہے:-

Among the wastern peoples, it was the Germans who discovered the mechancal clock, the dread symbol of the flow of time.

(ibid, Vol I P. 14)

[مغربی اقوام میں یہ شہرت اولیت جرمن قوم ہی کو حاصل ہے کہ اس نے مشین سے چلنے والی گھڑیاں
دریافت کیں جو زمانہ کے مرور و انقضاء کی مہیب علامت ہے] (انحلال الغرب ج ۱ ص ۱۴)

اور زمانہ کی اسی انادی حیثیت کے شدید احساس میں یورپی ثقافت کا خصوصی امتیاز مضمر
ہے جیسا کہ اسپنگلر لکھتا ہے:-

"Man has never....... been so awcke and, aware so deeply sensible of time....

as he has been in The west. (ibid, Vol I P. 133

[انسان کبھی اتنا ابد اور متیقظ نہیں رہا، اسے کبھی زمانہ کے وجود کا اتنا گہرا احساس تھا جتنا کہ مغرب (یورپی کلچر) میں رہا ہے۔] (انحلال الغرب ج ۱ ص ۱۳۳)

اور غالباً اسپنگلر کے اسی قول کی صدائے بازگشت تھی جس نے علامہ اقبال سے "زمانہ کے حقیقی ہونے کے شدید احساس کو قرآن کی بنیادی تعلیمات کا اصل و مبنیٰ علیہ" قرار دلوایا، لیکن یہاں وہ "قرآن کی بنیادی تعلیمات کے اس اصل و مبنیٰ علیہ کو "زناربر دوشی و باطل فروشی سے تعبیر فرمانے لگے، فیاللعجب۔

بہرحال اگر زمانہ کی افادی حیثیت کے احساس اور اس سے معاشرتی زندگی میں استفادے کی ترقی سے کسی تہذیب و ثقافت کی بلندی و برتری کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے تو یقیناً اسلامی ثقافت کا درجہ دنیا کی ثقافتوں میں بہت بلند و برتر ہے، اسلام اصولی طور پر وقت کی افادی حیثیت کی قدر سکھاتا ہے، اس کی یہ تعلیم عبادات سے لیکر معاملات تک ہے، نماز کے اوقات اور روزے کی مدت کا، زکوٰۃ کے وجوب اور حج کے تعین کا اسی پر مدار ہے۔ مرد نمازی صرف طلوع فجر اور طلوع آفتاب ہی میں امتیاز نہیں برتتا، وہ فجر کے اندر غلس اور اسفار کی بھی تدقیق کرتا ہے، سحر صادق کو سحر کاذب سے ممتاز کرتا ہے اور اسی طرح دیگر اوقات میں۔ معاملات کے اندر "اجل مسمّیٰ" کا تعین اسی احساس پر مبنی ہے، اور اسی احساس کی شدت نے مسلمان ذہانت سے دقیق پیما گھڑیاں ایجاد کرائیں۔ اسپنگلر کہتا ہے کہ ۱۰۰۰ء کے قریب گربرٹ (پوپ سلوسٹر دوم) نے پہیر کنی سے چلنے والی گھڑی ایجاد کی، جرمنی میں کلاک اور ۱۲۰۰ء کے قریب وجود میں آئے اور جیب گھڑیاں اس کے بعد۔ لیکن اس سے چار سو سال پہلے گھڑیاں اسلامی دنیا میں عام تھیں، اور ہارون الرشید نے جو شارلمین کو تحفہ میں گھڑی بھیجی تھی وہ پہلا "وقت پیما" نہ تھی،

جو سرزمین یورپ میں پہنچا۔ "الوقت سیف قاطع" کے اصول کے ماتحت مسلمانوں نے غیر معمولی صحت کے ساتھ وقت کی پیمائش پر زور دیا، انھوں نے منٹ اور سکنڈ (دقائق و ثوانی) تک ہی اجزاءِ زمان کی تقسیم کو محدود نہ رکھا بلکہ ثوالت و روابع حتیٰ کہ عواشر تک اسے ضبط کیا۔

لیکن علامہ اقبال اسلامی ذہن کی اس کاوش کو جس میں وہ متمدن دنیا کی "وقت پیمائی" کے طریقوں کا استاد ہے، زناربردوشی و باطل فروشی سے تعبیر فرماتے ہیں، صرف اتنے سے تصور پر کہ "Pure Duration" کے واہمہ تراشی کی داد نہ دے سکا جس نے قدیم مجانستی دور میں بندگانِ خدا کا سر "زروان" کے سامنے جھکوا دیا تھا۔

(۴) نیاز صاحب نے لکھا ہے:-

"(زمانہ کے متعلق) بہت سے سوالات اقبال کے سامنے بھی تھے، اور ان پر انھوں نے بہت غائر نگاہ ڈالی تھی"

علامہ اقبال نے مغربی فلسفہ کا بڑا غائر مطالعہ کیا تھا، جیسا کہ خود فرماتے ہیں:-

ہے فلسفہ میرے آب و گل میں — پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں

اس وجہ سے ان کے سامنے زمانہ سے متعلق بہت سے پیچیدہ سوالات تھے۔ اس کا بڑا سبب اسپنگلر کی تقلید تھی، اسی زمانہ میں اسپنگلر کی "Decline of the West" شائع ہوئی تھی اور علامہ اس سے بہت متاثر ہوئے تھے، اور چونکہ اسپنگلر نے یورپی ثقافت کے اصولی میزات "یونان بیزاری" اور "احساس زمانہ" بتائے تھے، اس لیے علامہ نے بھی ان دونوں میزات کو اسلامی ثقافت کا اصل الاصول قرار دیا،

غرض مغربی فلسفہ کی عقیدت میں زمانہ کے متعلق اقبال کے ذہن میں پیچیدہ سوالات کا پیدا ہو جانا فطری تھا، مگر مغربی فلاسفہ خود انھیں حل نہیں کر سکتے تھے۔ لہٰذا ان کی رہنمائی سے مایوس

ہو کر علامہ کی نظریں مفکرین اسلام کی جانب اٹھیں، جیسا کہ خود کہتے ہیں ؎

پھر یہ غوغا ہے کہ لا ساقی شراب خانہ ساز ۔۔۔ دل کے ہنگامے مئے مغرب نے کر ڈالے خموش

اس ذہنی کشمکش کا نتیجہ وہ لیکچر تھے جو علامہ نے ۱۹۲۸ء میں حیدرآباد وغیرہ میں "الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید" کے عنوان سے دیئے۔ مگر اسلام اور اسلامی ثقافت کو صحیح طور پر سمجھنے کی تڑپ ان میں کتنی ہی شدید کیوں نہ ہو وہ ذہنی پس منظر جو مفکرین اسلام کی کاوشوں کے صحیح طور پر سمجھنے کے لیے درکار تھا، ان کے پاس بہت کم تھا، چنانچہ علامہ کی اس زمانہ کی زندگی اس بات کی شاہد ہے کہ زمانہ کے متعلق اسلامی نقطۂ نظر سے واقف ہونے کی مخلصانہ کوشش کے باوجود وہ اپنی اس خواہش میں ناکام ہی رہے،

صورتِ حال یہ تھی کہ جس وقت انھوں نے یہ لیکچر دیئے اس وقت تک انھیں امام رازی کی "المباحث المشرقیہ" جس کی جلد اول کا آخری حصہ زمانہ کی بحثوں پر مشتمل ہے، دیکھنے کو بھی نہیں ملی، انھوں نے سید سلیمان ندوی مرحوم کو اپنے مکتوب مورخہ ۱۸ / مارچ ۱۹۲۸ء میں لکھا۔

"ایک زحمت دینا چاہتا ہوں معاف فرمایئے گا۔ مباحث مشرقیہ لاہور میں دستیاب نہیں ہوسکتی، کیا یہ ممکن ہے کہ آپ زمان کے متعلق امام رازی کے خیالات کا خلاصہ قلمبند فرما کر مجھے ارسال فرما دیں، میں اس کا ترجمہ نہیں چاہتا صرف خلاصہ چاہتا ہوں"[1]

معلوم نہیں سید صاحب نے مطلوبہ خلاصہ بھیجا یا نہیں، لیکن اگر بھیجا بھی ہو تو علامہ نے خطبات کی تیاری میں اس سے کچھ زیادہ مدد نہیں لی، کیونکہ اس کی کوئی تفصیل نہیں ملتی[2]، بہرحال اواخر ۱۹۳۳ء سے قبل علامہ کو "المباحث المشرقیہ" کے مطالعہ کا موقع نہیں ملا اور اس وقت تک انھیں دوسرے

---

[1] معارف (اکتوبر ۱۹۵۲ء) ص ۳۰۹ [2] اگرچہ خطبات میں انھوں نے اس کا حوالہ دیا ہے کہ یہ کتاب حال ہی دائرۃ المعارف حیدرآباد سے شائع ہوئی ہے، مگر محتویات کتاب کا کوئی حوالہ نہیں ہے۔

متکلمین ومتصوفین کے افکار متعلقہ زمان کا بھی کوئی علم نہ تھا، چنانچہ سید صاحب کے نام دوسرے مکتوب مورخہ ۸ راگست ۱۹۳۳ء میں فرماتے ہیں:۔

۱۔ حضرت محی الدین ابن عربی کی فتوحات یا کسی اور کتاب میں حقیقت زمان کی بحث کس جگہ ہے، حوالے مطلوب ہیں،

۲۔ حضرات صوفیہ میں اگر کسی اور بزرگ نے بھی اس مضمون پر بحث کی ہو تو اس کے حوالے سے بھی آگاہ فرمائیے،

۳۔ متکلمین کے نقطۂ خیال سے حقیقت زمان یا آن سیال پر مختصر اور مدلل بحث کونسی کتاب میں ملے گی امام رازی کی مباحث مشرقیہ میں آج کل دیکھ رہا ہوں۔"[1]

غالباً سید صاحب نے اس خط کا طمانیت بخش جواب دیا تھا، اور پہلے استفسار کے جواب میں انھوں نے ابن عربی کے خیالات متعلقہ زمان کا خلاصہ خود کرنے اور بھیجنے کی کوشش کی تھی، تیسرے سوال کے جواب میں مولانا برکات احمد صاحب کے رسالہ "اتقان العرفان فی ماہیۃ الزمان" سے استفادہ کرنے کے لیے لکھا تھا، چنانچہ علامہ نے یہ رسالہ جلد ہی منگا لیا مگر اور کتابیں دستیاب نہ ہو سکیں، مکتوب مورخہ ۴ ستمبر ۱۹۳۳ء میں لکھا ہے:۔

"والا نامہ ابھی ملا ہے جس کے لیے سراپا سپاس ہوں، رسالہ اتقان فی ماہیۃ الزمان آج مل گیا، میں نے اس کے لیے ایک دوست کو ٹونک لکھا تھا، آج مولوی برکات احمد کا ایک اور رسالہ کے لیے جو اردو میں لکھا ہے، مہدی علی خلفی ساکن پھلواری مصنف تسویلات فلسفہ کا نام کیا ہے..... شرح مواقف دیکھ رہا ہوں، فتوحات کا مطالعہ آپ کا خط آنے کے بعد دیکھوں گا۔

..... علوم اسلامیہ کی جوئے شیر کا فرہاد آج ہندوستان میں سوائے سید سلیمان ندوی کے اور کون ہے"[2]

---

[1] معارف اکتوبر ۱۹۵۳ء ص ۳۱۳ [2] ایضاً ص ۳۱۴

لیکن علامہ نے مولانا برکات احمد کے رسالے کو کہاں تک سمجھا۔ اس کا اندازہ ان کے مکتوب بنام سید سلیمان ندوی مورخہ ۱۷ ستمبر ۱۹۳۴ء سے ہو سکتا ہے :-

"حضرت ابن عربی کے خیالات وانکار بھیجنے کا جو وعدہ آپ نے فرمایا ہے اس کے لیے بیحد شکر گذار ہوں، مولوی سید برکات احمد صاحب کا رسالہ میں نے دیکھا ہے۔ انشاء اللہ اسے سبقاً سبقاً پڑھوں گا۔ مسئلہ آن کے متعلق ابھی مشکلات باقی ہیں ..... مولوی سید برکات احمد مرحوم نے دہر اور زمان میں امتیاز کر کے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن حق یہ ہے کہ مسئلہ نہایت مشکل ہے۔"[1]

خط کشیدہ الفاظ سے اس بات کی بخوبی تصدیق ہو سکتی ہے کہ زمانہ کے متعلق اسلامی نقطہ نظر سے واقف ہونے کی مخلصانہ کوشش کے باوجود علامہ اپنی اس خواہش میں ناکام ہی رہے۔ "دہر" اور "زمان" کا امتیاز مولوی برکات احمد صاحب کا اختراع نہیں ہے، ان سے سات سو سال پہلے امام رازی کی "المحصل"[2] میں اور تقریباً ایک ہزار سال پہلے شیخ بو علی سینا کے یہاں یہ امتیاز ملتا ہے[3]، اور حالانکہ امام رازی نے اس تدقیق کو شیخ بو علی سینا کی طرف منسوب کیا ہے[4]، لیکن یہ شیخ سے بھی پہلے کی ہے کیونکہ ابوحیان التوحیدی نے "کتاب المقابسات" میں ابوسلیمان سجستانی کی ایک تقریر متعلقہ زمان کے اندر اس کا حوالہ دیا ہے[5]۔ نیز البیرونی نے کتاب الہند میں محمد بن زکریا الرازی طبیب مشہور کی جانب اس قسم کی ایک تدقیق منسوب کی ہے[6]۔

اس سے زیادہ حیرت خیز امر یہ ہے کہ مولانا برکات احمد صاحب اپنے اکابر کی تبعیت میں خود اس تدقیق کے منکر، اس سے بیزار اور اس کے درپئے انہدام ہیں، وہ مسئلہ زمان کی مشکلات

---

[1] معارف نومبر ۱۹۵۴ء ص ۳۹۴ [2] المحصل للرازی ص ۶۱ [3] عیون المسائل مشمولہ رسائل تسع لابن سینا ص ۱۶۷ [4] المقابسات ص ۲۶۴ [5] کتاب الہند ص ۱۶۳-۱۶۴ [6] المباحث المشرقیہ جلد اول ص ۶۴۵

کو کم کیا کریں گے، وہ تو اس تدقیق کا بار بار حوالہ دے کر ان مشکلات کو اور بڑھاتے ہیں، معلوم نہیں رسالہ "اتقان العرفان فی ماہیۃ الزمان" [جو کوئی پچاس صفحہ کا ایک چھوٹی تقطیع کا رسالہ ہے] کی کس عبارت سے علامہ نے یہ مطلب نکالا ہے کہ مولوی برکات احمد صاحب نے "دہر اور زمان میں امتیاز کر کے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے"۔

اس سے زیادہ مضحکہ خیز ایک اور واقعہ ہے، علامہ اقبال نے میر غلام بھیک نیرنگ کی معرفت مولانا معین الدین اجمیری سے زمان یا دہر پر مضمون لکھوایا تھا[1]، مولانا اجمیری خاتم المتکلمین مولانا فضل حق خیرآبادی کے سلسلۂ تلمذ کے ممتاز علماء میں سے تھے۔ اس مکتب فکر میں فلاسفہ کے نظریات متعلقہ دہر و زمان کے مختلف پہلوؤں کا تنقیدی حیثیت سے جائزہ لیا جاتا تھا، مولانا فضل حق خیرآبادی نے میر باقر داماد کی "افق المبین" پر بھی حاشیہ لکھا تھا، میر باقر داماد کا نام اسلام کی تفکیر متعلقۂ زمان میں سنگ میل کی حیثیت رکھتا ہے، وہ خود "حدوث دہری" کے نظریے کے مخترع تھے، اس لیے خیرآبادی خاندان میں اس نظریہ پر خصوصیت سے تبصرہ کیا جاتا تھا، خود مولانا اجمیری کے استاد مولانا برکات احمد صاحب نے "الحجۃ الباذغہ فی شرح حکمۃ البالغہ" میں "حدوث دہری" کے ابطال میں متعدد دلیلیں دی ہیں، اس لیے قدرتی امر ہے کہ مولانا اجمیری نے اپنے محولہ بالا مضمون میں "میر باقر داماد" اور ان کی آراء و افکار کا خلاصہ دیا ہوگا، لیکن علامہ اس فکری پس منظر سے خالی الذہن تھے، جو اسلامی فکر کے ان مغلق مباحث کو کماحقہ سمجھنے کے لیے درکار ہے، اس لیے وہ اسے جہاں تک سمجھ سکے ہوں گے ظاہر ہے اور انگریزی ترجمہ کے بعد اس کا جو حشر ہوا ہوگا وہ کسی مزید توضیح کا محتاج نہیں ہے۔

مگر ان سب باتوں کے لیے معذرت کی جا سکتی ہے، سوائے ایک بات کے: علامہ نے اسلامی فکر کی تاریخ اور اس کے مشاہیر سے بھی خود کو آشنا بنانے کی زحمت گوارا نہیں فرمائی،

---

[1] "باغیٔ ہندوستان" مصنفہ مولانا عبدالشاہد خان شروانی

انھوں نے ان "میر باقر داماد" کے نام جو نظریۂ "حدوث دہری" کو مخترع کی حیثیت سے اسلامی فکر کے اندر نظریہ زمان کی تاریخ میں سنگِ میل کا درجہ رکھتے ہیں، ایک کا دو بنا دیا۔ چنانچہ خطبات (ص ۱۰۶) میں فرماتے ہیں:۔

"This is what Mir Damad and Mulla Baqir Mean when They say That time is born with The act of Creation."

ظاہر ہے جب علامہ سے مفکر کی شخصیت کے سمجھنے میں یہ تسامح ہو سکتا ہے تو اس کے فکری دقائق کی صحیح ترجمانی کی ان سے کہاں تک توقع کی جا سکتی ہے۔

غرض مغربی فلسفہ کی نارسائی سے مایوس ہو کر انھوں نے مشرقی تفکیر کے دامن میں پناہ ڈھونڈی لیکن وہاں اگر مسائل کے حل کرنے کی دقت تھی، تو یہاں مسائل کو سمجھنے ہی میں اشکال تھا۔ وہاں نارسائی کا اعتراف تھا۔ یہاں حقیقت رسی کا مغالطہ۔

(۵) نیاز صاحب نے لکھا ہے:۔

"وہ وقت و زمانہ کی اہمیت کے اس درجہ قائل تھے کہ اسے انسان کی موت و حیات کا مسئلہ سمجھتے تھے۔"

یہاں نیاز صاحب نے اپنی طرف سے تصرف فرمایا ہے ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے "اقبال کا تصورِ زمان و مکان" میں لکھا ہے:

"ان کا (علامہ کا) خیال ہے کہ زمان و مکان کا مسئلہ مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔"

خود علامہ خطبات میں فرماتے ہیں:۔

"دوسری طرف اسلامی تہذیب کی تاریخ کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خالص ذہنی مسائل ہوں یا مذہبی نفسیات یعنی اعلیٰ تصوف کے مسائل ہوں، سب کا نصب العین اور مقصود یہی ہے کہ لامحدود کو محدود کے اندر سمو لیا جائے۔ ظاہر ہے جس تہذیب کا مطمح نظر یہ ہو اس میں زمان و مکان کا سوال درحقیقت زندگی اور موت کا سوال ہے۔"

(الہیات اسلامی کی تشکیل جدید)

لیکن علامہ سے اسلامی تہذیب کی تاریخ کے سمجھنے میں تسامح ہوا ہے۔ زمانہ (یا زمان و مکان) کا مسئلہ اسلامی فکر میں صرف اتنی حیثیت رکھتا ہے کہ غیر اسلامی فکر کے نمائندے ان اصنامِ خیالی کے آبگینے تراشتے رہیں اور توحید کے دیوانے اس کارگہِ شیشہ گری کو پاش پاش کرتے رہیں۔ تاریخ شاہد ہے کہ اسلامی فکر میں جب پہلی مرتبہ ژولیدگیٔ وہم و تخییل کے اس ڈھکوسلے کا نام آیا تو فوراً اسے بندگانِ ظن و تخمین کی اختراع سے تعبیر کیا گیا، چنانچہ جس وقت زنادقۂ قریش نے کہا

وَمَا هِیَ اِلَّا حَیَاتُنَا الدُّنْیَا نَمُوْتُ وَنَحْیٰی وَمَا یُهْلِكُنَاۤ اِلَّا الدَّهْرُ

اور کچھ نہیں بس یہی ہے ہمارا جینا دنیا کا۔ ہم جیتے اور مرتے ہیں اور نہیں ہلاک کرتا ہم کو مگر زمانہ۔

تو فوراً وحی نازل ہوئی

وَمَا لَهُمْ بِذٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ اِنْ هُمْ اِلَّا یَظُنُّوْنَ

اور ان کو کچھ خبر نہیں اس کی وہ محض اٹکلیں دوڑاتے ہیں۔

اس برجستہ گرفت نے اس باب میں اسلامی فکر کے موقف کو ہمیشہ کے لیے متعین کر دیا۔

اسی طرح جب مہبطِ وحی کو معلوم ہوا کہ مقاصدِ زندگی میں ناکام افراد کی زبان پر

تبّاً للدہر" اور "بؤساً للدھر" کی مغلظات اور ملاحیاں جاری ہیں تو "معلم کتاب و حکمت" نے بتا دیا کہ زمانہ کو سب و شتم نہ کرو کیونکہ ان مصائب و نوائب کا نازل کرنے والا وہ ہے جس کے قبضۂ قدرت میں زمانہ یا دہر ایک آلہ سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے (مزید تفصیل آگے آرہی ہے)۔ چوتھی صدی ہجری تک مفکرین اسلام کی تمام جماعتوں مفسرین و محدثین اور فقہا و متکلمین کا اس پر اتفاق رہا، پانچویں صدی سے غیر اسلامی (یونانی و ایرانی) افکار کے عقیدتمندوں نے زمانہ پرستی کو نئی نئی شکلوں میں پیش کیا، مگر متکلمین نے

ہر رنگے کہ خواہی جامہ می پوش   من انداز قدت را می شناسم

کے مصداق اسے پہچانا اور اس معرکۂ حق و باطل میں اپنا فرض منصبی پورا کیا۔

غرض اسلامی فکر کی تیرہ سو سال کی تاریخ شاہد ہے کہ اسلامی تہذیب میں زمان و مکان کے مسئلے کو کوئی اہمیت نہیں دی گئی۔ زندگی اور موت کا سوال بنانے کا تو ذکر ہی کیا۔

واقعہ یہ ہے کہ مسئلہ زمان کے ساتھ علامہ کا یہ غیر معمولی شغف ان کے میلان تجدد پسندی کا نتیجہ تھا، یورپی کلچر "سائنس اور طبعیات کا کلچر" ہے۔ طبعیاتی تفکیر کے نتیجے میں مغرب کے فلاسفہ اور سائنس دانوں کو زمان و مکان کی حقیقت پر غور کرنا پڑا اور یہ مسائل ان کی فکری کاوش کے ناگزیر موضوع بن گئے۔ چنانچہ ایک جرمن فلسفی سائنسدان موریتس شلک لکھتا ہے:۔

The most fundamental conception in physics are those of space and time ..... The effort of physicists had always been directed sloey to all the substratum which occupied space and time ..... space and

time were regared, so to speak as vessels containing this substratuem and furnished fixed systems of refence." (Moritz Schellick: Space and Time in Contemparary Physics, P.2)

[طبیعات کے سب سے زیادہ بنیادی تصورات زمان و مکان کے ہیں۔ ماہرین طبعیات کی کوشش ہمیشہ خاص طور سے ان چیزوں کی طرف مبذول رہی ہے جو زمان و مکان پر مشتمل ہیں ..... ایسا سمجھا جانا چاہیے کہ زمان و مکان ایک طرح کے ظروف ہیں جو ان چیزوں پر مشتمل ہیں اور جو تعین وضع کے لیے ثابت و مستقر حوالجات مہیا کرتے ہیں]

ایسا خیال ہوتا ہے کہ علامہ کو جو یورپی انداز فکر سے بیحد متاثر تھے، اندیشہ تھا کہ یہ "اہمیت مفرطہ" مشرق میں جہاں سائنس اور طبعیات نے ابھی اتنی ترقی نہیں کی، کچھ زیادہ درخور اعتنا نہ سمجھی جائے گی، اس لیے انھوں نے بغیر کسی معقول وجہ کے اس کے لیے ایک تاریخی توجیہ تراش لی، حالانکہ اسلام کی فکری و ثقافتی تاریخ کا مطالعہ اس اختراعی توجیہ کی کسی طور پر تائید نہیں کرتا، مگر علامہ کو "طبع مشرق" کا پورا پورا اندازہ تھا، اسی لیے انھوں نے طبعیات کے بجائے "مسائل تصوف" کا سہارا لیا۔

(۶) نیاز صاحب نے لکھا ہے:۔

"دہار ان کے یہاں رات دن کا نام نہیں تھا، بلکہ اس کا تعلق ارتقائے تھا اس حیثیت سے تھا جس میں وجود اور وجوب خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا"

جس طرح ایک بگڑا مفکر اپنی ژولیدگی تخئیل کے لیے عرفانیات کے دامن میں پناہ ڈھونڈتا ہے اسی طرح ایک بگڑا ادیب اپنی پریشاں گفتاری کے لیے خوشنما اور مہیب الفاظ

کے طلسم کا سہارا لیتا ہے۔ مسئلۂ ارتقا ہو یا دیگر مسائل علمیہ ان کی تعبیر و توجیہ خالص منطقی بنیادوں پر ہونی چاہیے۔ سائنٹفک استدلال کے بجائے اوراکی حقائق کو عرفانی تجارب کے سپرد کرنا کوئی علمی خدمت تو نہیں ہے۔

زمانہ کا ارتقائی تصور برگساں کا مذہب ہے جس کی تقلید علامہ کی نظروں میں فقدانِ خودی کے مترادف ہے

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا　　　زناریِٔ برگساں نہ ہوتا

زمانہ کے باب میں بڑے مذاہب پانچ ہیں، جن میں سے تین فلسفہ سے تعلق رکھتے ہیں، اور دو طبعیات سے

(۱) مذہب طبیعی: اس میں مرکزی شخصیت ارسطو کی ہے، کانٹ سے پیشتر یہ تمام فلسفی مدارس کا مسلمہ مسلک تھا،
۲۔ مذہب انتقادی: اس کا واضع کانٹ ہے، ۳۔ مذہب حیاتی یا ارتقائی: اسے برگساں نے پیش کیا۔
۴۔ مذہب مطلق: اس کا ممثل نیوٹن ہے۔ اور　　۵۔ مذہب نسبی: اس کا علمبردار آئینسٹائن ہے۔

ان مذاہب خمسہ میں سے برگساں کا مذہب یہ تھا کہ زمانہ "مدت بحت Pure Duration ہے جس میں تعاقب (Succession) ہے، مگر تغیر (Change) نہیں ہے، اقبال نے بھی اسی مسلک کی تصویب کی ہے، اور زمانہ کے اس تصور کو انائے باطنی کا وظیفہ بتایا ہے جسے وہ " Appreciative self " سے تعبیر کرتے ہیں اس طرح اس انائے مدرک کا زمانہ ایک واحد اب (Single Now) ہے جس میں ماضی، حال اور مستقبل کا کوئی امتیاز نہیں ہے۔

لیکن یہ کوئی تصور نہیں ہے، حکمائے اسلام اس سے زیادہ منطقی انداز میں اس تدقیق کو پیش کر چکے ہیں۔ "دہر" اور "سرمد" کے تصورات کو برگساں اور اقبال کی "Pure Duration" سے کہیں زیادہ منطقی بنیادوں پر استوار کرنے کی کوشش کی گئی تھی، مگر نتیجہ "ہذا التہویل خال عن التحصیل"[1] سے زیادہ وقیع ثابت نہ ہوا۔

---

[1] المحصل للرازی ص ۴۲

نیاز صاحب کہتے ہیں کہ اقبال کے نزدیک زمانہ رات دن کا نام نہیں ہے معلوم نہیں انھوں نے اقبال کے کس قول سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے۔ اجمالی طور پر بقول مصنف روح اقبال زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے، ویسے گردش لیل ونہار اور سلسلۂ روز و شب ہی اقبال کے نزدیک نقش گر حادثات" اور "اصل حیات و ممات" ہیں۔

اسی طرح نیاز صاحب کی یہ انشا پردازی کہ زمانہ اس "عینیت سے مراد ہے جس میں وجود اور وجوب خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا" محض مہیب الفاظ کا ایک طلسم ہے جس میں کوئی معنوی نظم اور منطقی ربط نہیں ہے۔ کیا اچھا ہوتا کہ وہ ان ثقیل فلسفیانہ مصطلحات کے استعمال میں اتنا اسراف نہ فرماتے۔

(۷) نیاز صاحب نے اس ہیبت ناک "عینیت" کی مثال میں لکھا ہے:

"زمانہ کا تعلق اس عینیت سے تھا جس میں وجود اور وجوب خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا اور جس کو صوفیانہ لب ولہجہ میں یوں ظاہر کیا ہے:

نہ ہے زماں نہ مکاں ــــ لاالہ الا اللہ" ع

بسوخت عقل ز حیرت کہ ایں چہ بوالعجبی است

"نہ ہے زماں نہ مکاں لاالہ الا اللہ" ذہن اقبال کا اس وقت کا کارنامہ ہے جب ان پر توحید الوہیت کا غلبہ تھا، جبکہ "وجود اور وجوب خلق کے فرق و امتیاز" کی سرحدیں مٹانے سے اس کا کوئی تعلق نہیں، توحید [نفی غیر اللہ] وحدت الوجود [نا آں غیر اللہ] سے بنیادی طور پر مختلف ہم دوشتان جنہا۔

پس اگر "صوفیانہ لب ولہجہ" سے توحید الوہیت کے علمبردار کا لہجہ مراد ہے تو یہ بات صحیح ہے لیکن اگر عجمی نام نہاد "توحید وجودی" کے مبلغین کا لہجہ مراد ہے تو یقیناً غلط ہے۔

(معارف: جولائی ۱۹۶۲ء)

(۳)

[اعتذار: مضمون کی اس قسط کے لیے قارئین کرام کو غیر معمولی انتظار کرنا پڑا جس کے لیے مجبوری تھی، نیاز صاحب کی بعض گلفشانیاں متقضی تحقیق تھیں۔ مگر اقبالیات پر ضروری لٹریچر یہاں نایاب تھا۔ میں محترم المقام جناب پروفیسر ایم ایم شریف صاحب کا شکر گذار ہوں کہ انھوں نے از راہ نوازش ادارۂ ثقافت اسلامیہ کی لائبریری سے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم مرحوم کی "فکر اقبال" کا ایک نسخہ مجھے مستعار بھجوا یا۔ "فکر اقبال" سے نیاز صاحب کی ایک گلفشانی کی سند تو مل گئی مگر اونٹ حقایق کا بھی انکشاف ہوا۔ علامہ اقبال کے نظریۂ زمان کے متعلق نیاز صاحب کا یہ "وقیع اور معجزانہ" مقالہ خلیفہ صاحب کی جگر کاویوں سے اڑایا ہوا ہے۔ جس سے اخذ و استفادہ کا انھوں نے ذرا سا بھی اشارہ نہیں کیا۔ فیا للعجب]

۸۔ نیاز صاحب نے لکھا ہے:۔

"اقبال نے زمانۂ قیام یورپ میں اس موضوع پر ایک مختصر سا مضمون لکھا تو ان کے اساتذہ نے اسے ایک لایعنی اپج کہہ کر ٹال دیا لیکن بعد کو جب برگسان نے اس موضوع پر اپنے پرزور دلائل پیش کیے تو اہل نظر چونک پڑے۔"

نیاز صاحب نے اپنے دعوے کی سخافت کو چھپانے کے لیے ابہام کا سہارا لیا ہے۔ سوال یہ ہے کہ

بقول نیاز صاحب، اقبال نے جس موضوع پر وہ مزعومہ مضمون لکھا تھا کیا تھا؟ "زمانہ کا ارتقائی تصور"[1] "عینیت وجود و وجوب خلق"[2] یا "انکار زمان و مکان کی صوفیانہ توضیح"[3] کیونکہ اس مزعومہ موضوع سے پیشتر انھوں نے یہی تین مسئلے بیان کیے ہیں۔

لیکن یہ شاید نیاز صاحب کو خود بھی معلوم نہ ہو، کیونکہ یہ ساری بحث جیسا کہ اعتذار میں اشارہ کیا جا چکا ہے "فکر اقبال" سے ماخوذ ہے۔ مگر انھوں نے جس مصلحت سے بھی ہو، اس کا ادنیٰ اشارہ کرنے کی بھی زحمت نہیں فرمائی۔ بلکہ اس کو چھپانے کے لیے خود اس فلسفیانہ بحث کو جو ایک ماہر فلسفہ کے قلم سے نکلی تھی، مسخ کر دیا۔

بہرحال خلیفہ عبدالحکیم مرحوم نے "فکر اقبال" (ص ۴۷،۸) میں لکھا تھا:۔

"علامہ نے اپنے بعض علم دوست احباب سے بیان کیا کہ برگسان کا مطالعہ کرنے سے قبل میں حقیقتِ زمان کے متعلق آزادانہ طور پر یہ تصور قائم کر چکا تھا اور انگلستان میں اپنی طالب علمی کے زمانہ میں میں نے اس پر ایک مختصر مضمون بھی لکھا جس کو میرے پروفیسر نے کچھ قابل اعتنا نہ سمجھا کیونکہ بات بہت انوکھی تھی۔ برگسان کے زورِ فکر اور قوتِ استدلال نے اس میں بہت وسعت اور گہرائی پیدا کر دی"۔

مگر ہمیں خلیفہ صاحب مرحوم کی یہ روایت ماننے میں تامل ہے، کیونکہ

(الف) یہ بات نہ تو علامہ نے خود خلیفہ صاحب سے براہ راست کہی تھی کہ ان کی ذمہ دارانہ شخصیت

---

[1] جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے: "زمانہ ان کے (اقبال کے) یہاں رات دن کا نام نہیں تھا بلکہ اس کا تعلق ارتقاء سے تھا"۔

[2] جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے: "زمانہ ..... کا تعلق ... اس عینیت سے تھا جس میں وجود اور وجوب خلق کا فرق و امتیاز کوئی معنی نہیں رکھتا"۔

[3] جیسا کہ انھوں نے لکھا ہے: "اور جس کو صوفیانہ لب و لہجہ میں یوں ظاہر کیا ہے:۔

نہ ہے زمان نہ مکان   لا الہ الا اللہ۔

پر اعتماد کر کے اسے تسلیم کر لیا جائے، اور

(ب) نہ انھوں نے ان "بعض علم دوست" احباب کے نام بتائے جن کی وساطت سے یہ بات انھیں معلوم ہوئی کہ ان احباب کی "ذمہ داری" کی تحقیق کر کے اسے تسلیم کر لیا جاتا۔

اس تفصیل کی عدم موجودگی میں اس روایت کی حیثیت چند خوش دل دوستوں کی خوش وقت گذرانی سے زیادہ معلوم نہیں ہوتی، بالخصوص جب کہ قرائن اس کے خلاف ہیں:

(الف) علامہ اقبال کے مکاتیب کے مختلف مجموعے شائع ہو چکے ہیں۔ اگر انھوں نے قیام انگلستان کے دوران میں اس موضوع پر کچھ لکھا ہوتا، یا لکھنے کا ارادہ کیا ہوتا، یا سوچا ہی ہوتا، تو کسی نہ کسی مکتوب میں اس کا حوالہ آ جانا چاہیے تھا، چنانچہ جب انھوں نے اپنی عمر کے آخری حصہ میں اس مسئلہ پر سوچا اور لکھا تو اس کی تحقیق سید سلیمان ندوی ہی سے کی تھی۔

نیز سید صاحب کے ساتھ ان کی جو مکاتبت ہوئی ہے، اس میں فطری طور پر اس بات کے مواقع تھے کہ اگر علامہ نے کبھی اس سے پہلے اس موضوع پر سوچا یا لکھا ہوتا، تو وہ ضرور اس کا ذکر کرتے۔

(ب) خوش قسمتی سے سید عبد القادر صاحب نے بانگ درا میں کلام اقبال کو متعین ادوار میں تقسیم کیا ہے، جس سے معلوم ہو سکتا ہے کہ انھوں نے دوران قیام انگلستان میں کون کون سی نظمیں لکھی تھیں، ان نظموں میں بہت سے فلسفیانہ خیالات ہیں، اگر نہیں ہے تو کوئی زمانہ سے متعلق۔ ظاہر ہے اگر علامہ نے اس عرصہ میں زمانہ کے متعلق کچھ سوچا ہوتا تو ضرور اس کی جھلک غیر شعوری طور پر ان کے اشعار میں آ جاتی۔

(ج) لیکن سب سے زیادہ شاہد صادق ان کا Development of Metaphysics in Persia ہے جو دوران قیام انگلستان میں ان کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ اس کتاب کو از اول تا آخر دیکھ جائیے، کہیں مسئلۂ زمان کی بحث نہیں ملے گی۔ حالانکہ جن مفکرین کے فکری

نظاموں کو علامہ نے اس میں قلمبند کیا ہے، ان میں کوئی ایسا نہیں تھا جس نے مسئلہ زمان پر نہ لکھا ہو، بلکہ ان میں وہ اساطین بھی تھے جو اسلام کی فکری تاریخ کے اندر، تصورِ زمان کی توضیح کے مسئلہ میں سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں:۔ مثلاً متکلمین بالخصوص امام غزالی اور امام رازی جنھوں نے فلاسفہ کے قول بالزمان کے پرخچے اڑا دیے: امام غزالی نے "تہافت الفلاسفہ" میں اور امام رازی نے "المحصل" میں [جہاں انھوں نے انکارِ زمان کی تائید میں پانچ دلیلیں دی ہیں، جن کی وجہ سے وہ بعد کے فلاسفہ میں معتوب و مغضوب ٹھہرے]۔ فلاسفہ میں ابن سینا نے زمانہ کے تصور کو سائنٹفک بنیادوں پر استوار کیا، ابن رشد نے "تہافت التہافت" کے ضمن میں امام غزالی کے مسلک متعلق "نفی زمان" پر تعقب کیا، ابوالبرکات بغدادی نے زمانہ کا ایک نیا تصور پیش کیا، محقق طوسی نے امام رازی کے تعقباب پر گرفت کی، محقق دوانی نے فلاسفہ کے مسلک متعلق زمان کی تعدیل کی، میر باقر داماد نے امام رازی کو سب و شتم کرنے کے علاوہ تعمیری طور پر "حدوث دہری" کا نظریہ وضع کر کے فلاسفہ کے قریب الانہدام موقف پر پشتہ لگانے کی کوشش کی، علامہ اقبال نے ان میں سے اکثر مفکرین کے فکری نظاموں کے ساتھ "فلسفۂ عجم" میں اعتناء کیا ہے۔ مگر تعرض نہیں کیا تو "فلسفۂ زمان" کے مسئلہ سے۔

اگر علامہ نے دورانِ قیام انگلستان میں کبھی اس مسئلہ پر سوچا ہوتا تو شعوری یا غیر شعوری طور پر "فلسفۂ عجم" میں فلاسفۂ اسلام کے مواقف متعلقہ "زمان" سے ضرور تعرض کرتے، اس باب میں ان کی خاموشی اس بات کی دلیل قاطع ہے کہ انھوں نے اس زمانہ میں "مسئلہ زمان" کے موضوع پر کچھ لکھنا تو درکنار، سوچا بھی نہیں تھا؛

(ذ) پھر خلیفہ صاحب مرحوم نے جس انداز میں یہ روایت فرمائی ہے، قرائن اس کی تردید کرتے ہیں، مگر بذاتِ خود اس میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو ناقابلِ یقین ہو۔ اس کے برخلاف نیاز صاحب نے اس "مالِ غنیمت" کو مسخ کر کے فی نفسہ ناقابلِ یقین بنا دیا ہے۔ فرماتے ہیں:۔

(۱) اقبال نے زمانۂ قیام یورپ میں اس موضوع پر ایک مختصر سا مضمون لکھا۔

[اقبال کا قیام یورپ کا زمانہ ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء ہے]

(ii) بعد کو جب برگساں نے اس موضوع پر اپنے پرزور دلائل پیش کیے تو اہل نظر چونک پڑے

[برگساں نے زمانہ کے اس نئے تصور "دوران خالص" کو اپنی کتاب "زمانہ و ارادہ مختار" میں بیان کیا ہے اور یہ کتاب ۱۸۸۹ء میں شائع ہوئی تھی]

یعنی پہلے ۱۹۰۸ء آیا، اس کے بعد ۱۸۸۹ء

ناطقہ سر بگریباں ہے اسے کیا کہیے

قرائن کے علاوہ فکری دواعی بھی اس کے متقضی تھے کہ "دوران خالص" کا تصور پہلے برگساں کے ذہن میں آیا (۱۸۸۹ء) اور اگلی صدی میں اقبال نے اس سے اخذ کیا (۱۹۱۰ء کے بعد) اور پہلی مرتبہ انھوں نے اسے "اسرار خودی" (۱۹۱۵-۱۳ء) میں پیش کیا۔ مزید تفصیل حسب ذیل ہے:۔

(الف) برگساں انیسویں صدی کے نصف آخر میں ۱۸۵۹ء کے اندر جس سال کہ ڈارون کی "اصل الانواع" شائع ہوئی تھی، پیدا ہوا تھا، گویا قدرت نے زہر کے ساتھ تریاق بھی پیدا کر دیا۔ کیونکہ مادہ پرستانہ نظریۂ ارتقا کے تابوت میں آخری کیل برگساں کے تخلیقی ارتقا ہی نے ٹھونکی ہے۔ برگساں کو بچپن ہی سے تین مضمونوں سے دلچسپی تھی: ریاضی، حیاتیات اور کلاسیکی بالخصوص یونانی ادب۔ ریاضیاتی میلان کا نتیجہ تھا کہ وہ تیس سال کی عمر میں "زمانہ اور ارادہ مختار" جیسی معتم بالشان تصنیف مرتب کر سکا، جو بجا طور پر فلسفہ کی ادبیات عالیہ میں محسوب ہوتی ہے۔ حیاتیات کے شوق فراواں کا نتیجہ تھا کہ اس نے مادہ پرستانہ "نظریۂ ارتقاء" کا متبادل بلکہ حریفانہ نظریہ "تخلیقی ارتقاء" کے عنوان سے پیش کیا۔ کلاسیکی ادب (یونانی ادبیات) کے مطالعہ کا نتیجہ تھا کہ وہ ماہر حیاتیات

سائنس داں بننے کے بجائے فرانس کا عظیم فلسفی قرار پایا۔

لیکن جب تک وہ اسکول میں رہا، تینوں مضامین ریاضی، علوم طبیعیہ اور یونانی ادب میں یکساں طور پر ممتاز رہا اور ہر موقعہ پر انعام وہی حاصل کرتا۔ یہاں تک کہ "بکالوریا" کا درجہ پاس کر لینے کے بعد وہ آسانی سے یہ طے نہ کر سکا کہ آئندہ تعلیم اسے آرٹ میں جاری رکھنا چاہیے یا سائنس میں، کیونکہ جس طرح ریاضی اور سائنس میں اس کی صلاحیتیں غیر معمولی تھیں، یونانی ادب میں بھی وہ دستگاہ عالی رکھتا تھا، اور اسی لیے آخر کار اس نے (Ecole normale superieure) کے اندر ۱۸۷۸ء میں۔۔۔ یونانی ادب ہی میں داخلہ لیا، اور زمانہ طالب علمی ہی میں "ماہر یونانیات" کی حیثیت سے نمایاں مقام حاصل کر لیا۔ یونانی ادب کا پروفیسر ٹرنیر (Tourneer) اپنے ان شاگردوں کا ایک رجسٹر رکھا کرتا تھا جنھوں نے یونانی ادب کے مسخ شدہ نسخوں کی تصحیح و ترتیب کا کام اپنے ذمہ لے لیا تھا، جب تک برگسان اس کالج میں طالب علم رہا، یہ شرف اس کے سوا کسی اور کو نہ مل سکا اور صرف اسی کا نام اس رجسٹر پر ثبت رہا۔

اس سے یونانی ادب میں اس کے تبحر کا اور "یونانیات" سے اس کی غیر معمولی دلچسپی کا اندازہ ہوتا ہے۔ یہاں کا تین سال کا کورس مکمل کرنے کے بعد برگسان نے Licence - Lettres کی سند حاصل کی۔ اس کے بعد وہ Angres کے اسکول میں ملازم ہو گیا، اسکول کے فرائض منصبی ادا کرنے کے بعد جو وقت بچتا اس میں اس نے مشہور یونانی حکیم لکریشس کے منظوم فلسفہ طبیعیات کو notes "Extrait de Lucrece avec Commentuire" کے عنوان سے اڈٹ کیا۔ یہ اس کی یونانی ادب اور فلسفہ سے رغبت کا دوسرا ثبوت ہے۔

Angres میں دو سال قیام کے بعد وہ Clermont-ferrand میں پروفیسری کے عہدہ پر مقرر ہوا۔ یہاں اس نے ڈاکٹریٹ کی سند کے لیے دو مقالے مرتب کیے: پہلا

فلسفۂ ارسطو سے متعلق، دوسرا اس کا شاہ کار "زمانہ و ارادہ مختار" تھا:

قیام کلیرمونٹ کا سب سے اہم واقعہ [جو تاریخ فکر انسانی کے اہم ترین واقعات میں سے ہے] "دوران خالص" کی اہم دریافت [یا "بازدریافت"] ہے۔ اس کے ایک سوانح نگار کا کہنا ہے کہ ایک دن وہ کلاس میں ایلیائی حکیم زینو کے مشہور معمے Paradox پر لیکچر دے کر آیا تھا کہ زینو کا یہ قول محال حرکت کے وجود حقیقی کے خلاف سب سے زبردست حربہ ہے اور اکثر مفکرین روزگار نے اسکو حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ برگسان کا دماغ بھی اس دن اسی قول بالمحال کے حل کرنے میں مصروف تھا، چنانچہ جب وہ حسب معمول چہل قدمی کے لیے نکلا تو اس نے ایسا محسوس کیا کہ یکایک اس کے ذہن میں "دوران خالص" کے تصور کا القا ہوا ہے۔

[حالانکہ یہ دمسقیوس نوفلاطونی کی "سرمدیت ثابتہ" کے غیر شعوری تذکرے کے سوا اور کچھ نہ تھا۔ مزید تفصیل آگے آرہی ہے۔]

بہرحال کلیرمونٹ کے بعد وہ پہلے ۱۸۹۸ء میں Ecole Normale میں اور دو سال بعد کالج دی فرانس میں پروفیسر منتخب کیا گیا، پہلے یونانی فلسفہ کا اور بعد میں فلسفۂ جدیدہ کا۔

لیکن ابھی اسے عالمگیر شہرت نصیب نہیں ہوئی تھی، صرف فرانس ہی میں لوگ اسے جانتے اور اس کے فلسفہ کا مطالعہ کرتے تھے، جب ۱۹۰۷ء میں اس کی "تخلیقی ارتقاء" شائع ہوئی اس وقت دنیا نے جانا کہ فرانس نے فکری افق پر فلسفہ کا ایک عظیم درخشاں ستارہ طلوع ہوا ہے، یورپ اور امریکہ کے مفکرین نے اس کے افکار و تصورات کا بڑی دلچسپی سے مطالعہ شروع کیا، اور دو تین سال کے عرصہ میں اس کی تصانیف دنیا کی مشہور زبانوں میں ترجمہ ہونے لگیں۔ ان میں سب سے پہلے "Essia sur les donnees immediates de le Concience" کا انگریزی ترجمہ ایف۔ ایل۔ پوگسن نے "Time and Free will" کے عنوان سے کیا۔

جس کا مرکزی خیال "دوران خالص" کا نظریہ ہے۔

یہ "دوران خالص" کا نظریہ جسے برگساں کے شارح اور سوانح نویس اس کے ذاتی فکر کا نتیجہ بتاتے ہیں، در اصل نو فلاطونی فلاسفہ بالخصوص دمسقیوس کی فکر زمانی کی صدائے بازگشت تھا، اس خیال کی تائید برگساں کی زندگی کے مندرجۂ ذیل واقعات سے ہوتی ہے:-

١۔ برگساں بچپن ہی سے یونانی زبان و ادب کا شیدائی تھا۔

٢۔ بکالوریا کا درجہ پاس کرنے کے بعد اس نے کالج میں یونانی ادب ہی کو خصوصی مضمون کی حیثیت سے منتخب کیا۔

٣۔ یہاں پروفیسر ٹرینے (Tournee) کے ان شاگردوں میں جو یونانی ادب کے شاہکاروں کی تصحیح و ترتیب میں ید طولیٰ رکھتے تھے، برگساں کو یہ غیر معمولی امتیاز حاصل ہوا کہ اس کے مقابلے میں پروفیسر مذکور نے اپنے رجسٹر میں کسی اور کا نام تک درج نہیں کیا۔

٤۔ Angers میں اس نے حکیم لوکریٹیس کی فلسفیانہ نظم سے دلچسپی لی اور اسے ایڈیٹ کیا۔

٥۔ کلیرمون میں اس نے فضیلت کے جو دو مقالے مرتب کیے، ان میں ایک فلسفۂ ارسطو پر تھا۔ اور دوسرے کا مرکزی خیال "نو فلاطونی فلسفی دمسقیوس کی فکر زمانی کی تحقیق پر مبنی تھا، اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

٦۔ اور آخر میں وہ "یونانی فلسفہ کی کرسی" پر مامور کیا گیا۔

یہ تمام واقعات اس بات کا ثبوت ہیں کہ یونانی فلسفہ پر برگساں کی بڑی گہری نظر تھی جس طرح دور اول کے یونانی "اہل الطبائع" کے فلسفیانہ افکار پر نظر رکھتا تھا [مثلاً ایلیائی حکماء بالخصوص زینو نے حرکت کے خلاف جو دلائل چہارگانہ دیے ہیں، برگساں ان سے بخوبی واقف تھا] اسی طرح وہ یقیناً دور آخر کے نو فلاطونی حکماء کی کاوشوں سے بھی واقف تھا، اور ان کے تفکیری مواقف کا

گہرا مطالعہ کر چکا تھا۔

یونانی فلسفہ کے اس دمِ واپسیں (دورِ نو فلاطونیت) کا آخری نمایندہ حکیم دمسقیوس تھا، جسے اس کے ساتھیوں سمیت قیصر جسٹنیان نے ۵۲۹ء میں ایتھنز کے مدرسہ فلسفہ کی قفل بندی کے بعد جلاوطن کر دیا تھا، دمسقیوس ایران پہنچا، یہاں خسرو نوشیرواں نے اس کا خیر مقدم کیا اور بڑے عزت و احترام سے دو سال اپنے یہاں رکھا، اس عرصہ میں دمسقیوس کو ایرانی حکماء و مفکرین سے ملنے اور تبادلۂ خیالات کرنے کا موقع ملا، اور ان کے آراء و افکار سے متاثر ہوا۔ یوں بھی نو فلاطونیت مشرقی افکار سے پہلے ہی بہت کچھ اثر قبول کر چکی تھی۔

اس وقت ایران میں دوسری بدعتی تحریکوں کے ساتھ "زروانیت" بھی از سرِ نو ابھر رہی تھی، اس نے رائج الوقت "مزدائیت" (مروجہ مجوسیت) کے اہورا مزدا اور اہرمن کی ثنویت کی اصل "زروان" کی وحدت کو قرار دیا، اس طرح اس عہد کے ایران میں زمانہ کے دو تصور تھے:- ایک زروان اکنارگ" (زمان ابدی لامحدود) اور دوسرا "زروان دیرنگ خدائے" (زمان طویل التسلط)

زمانہ کے ان تصورات نے دمسقیوس کی فکرِ زمانی کو بھی متاثر کیا، چنانچہ اس نے اس نئی تحقیق سے فائدہ اٹھا کر بقول اوڈھم زمانہ کے تین مفہوم مقرر کیے: "سرمدیت ثابتہ" "زمان سائل (جاری جو بالاستمرار تغیر متصل میں رہتا ہے) اور ایک تیسرا مفہوم جو "ان دونوں مفہوموں کے بین بین ہے۔

[تصورِ زمان کی یہ تدقیق جو کبھی دو شکلیں اختیار کرتی ہے اور کبھی تین، یونانی فلاسفہ سے حکمائے اسلام میں بھی منتقل ہوئی، چنانچہ ابو سلیمان سجستانی نے اسے "دہر مطلق" اور "دہر بالاضافہ" میں تقسیم کیا تھا اور شیخ بو علی سینا نے "سرمد" "دہر" اور "زمان" میں]

بہرحال برگساں دمسقیوس کی فکرِ زمانی سے اچھی طرح واقف تھا، اور اس کا ذہن "معمائے زینو" کے سلجھانے میں بے طرح مصروف تھا، اس لیے تصورِ زمان کے ان دو مفہوموں سے تحت الشعور میں

پڑی ہوئی دمسقیوس اور اس کے پیشروؤں کی تدقیق کے "باز تذکر" کو اس نے ایک "القائے غیبی" اور "وجدان" سمجھا اور محسوس کیا کہ اسے معمائے زینو کے سلجھانے کا اطمینان بخش "انکشاف" ہو گیا ہے۔ حالانکہ یہ مزعومہ "انکشاف" دمسقیوس کی تدقیق کے تذکر کے سوا اور کچھ نہ تھا۔

مگر برگسان کے عقیدت مند شراح و سوانح نگار "دوران خالص" کی دریافت کو [جو دمسقیوس وغیرہ کی سرمدیت ثابتہ کی ایک دوسری شکل ہے] برگسان ہی کی جدتِ فکر کا نتیجہ سمجھتے ہیں، چنانچہ اس کا سوانح نگار الگوٹ ڈی لائے رس (Agot Ruis) لکھتا ہے:۔

"یہ کلیرمون ہی کا واقعہ ہے کہ ایک دن جب برگسان ان تضادات (ایرادات و اعتراضات) پر لکچر دیکر آیا تھا جو ایلیائی حکمانے حرکت کے وجود پر وارد کیے ہیں اور حسب معمول چہل قدمی کیلئے نکلا تھا کہ اس کے ذہن میں "دوران خالص" کا انکشاف ہوا، جو اس کے نظام فکر کا کلیدی تصور ہے۔"[1]

حالانکہ جسے یہ لوگ "Inspiration" سمجھتے ہیں، صرف "لاشعور" میں پڑے ہوئے ایک خیال کا فوری تذکر تھا۔ فلسفی (برگسان) کا ذہن مختلف انداز سے زینو کے "قول بالمحال" کو حل کرنے میں مصروف تھا کہ دمسقیوس وغیرہ کی سرمدیت ثابتہ "کی یکایک یاد آگئی اور اس نے ایک حد تک اس معما کو حل کر دیا۔ یہ تذکر اور نو افلاطونی تفکیر سے استفادہ [جس کی تفصیلی کیفیت کا وہ کسی فوری ذہنی جھٹکے کے تحت ادراک نہ کر سکا]

---

[1] *"It was at Clermont-Ferrand that Bergson .... one day, when taking regular walk after he had lectured on the antinomies in regard to movement, of Eleatic school, an inspiration came to him, bringing the master idea of his whole doctrine — the idea of duration."*

ایک واقعی حقیقت ہے، چنانچہ ولیم رالف انگے جس نے فلاطینوس اور اس کے فلسفہ پر لیکچر دیے تھے، لکھتا ہے:۔

"بیرن فان ہیوگل اس خوش آیند عقیدے کی طرف مائل ہے کہ دہر کے تصور میں برگساں کے دوران خالص کا جزو مضمر ہے۔"[۱]

جرمن فلسفی انگے فان ہیوگل کے متعلق لکھتا ہے کہ انھیں شدید مماثلتوں کی بنا پر اس کا خیال تھا کہ برگساں کی یہ دریافت یعنی "دوران خالص" فلاطینوس کے تصور "سرمد" سے ماخوذ ہے، خود فان ہیوگل لکھتا ہے کہ ہر چند "زمان" دائمی ہے، پھر بھی اس میں ابتدا اور انتہا کو فرض کیا جا سکتا ہے۔ اسکے برعکس "سرمد" ایک "معیت کلیہ" (*Tota simul*) ہے۔ لیکن "دہر" (*Aeviem*) دونوں کے بین بین ہے۔ البتہ اس پر ان کا اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ اس کے بعد کہتا ہے :۔

"ہمیں یہاں اس چیز کا ایک دلچسپ گرو دھندلا سا تصور ملتا ہے جسے برگساں دوران خالص سے تعبیر کرتا ہے، یعنی ایسا تعاقب و تداول جس میں کبھی تغیر نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے اجزائے ترکیبی مختلف اندازمیں ایک دوسرے کے ساتھ گھل مل جاتے ہیں۔"[۲]

---

۱ Baron Von Hugel has yielded to the temptation to find in the notion of aeviem an anticipation of Bergson's duree". (William Ralph Inge: Philosophy of Plotinus, Vol II, P 100)

۲ We have here an interesting groping after what M. Bergson now describes under the designation of duree, the successon which is never all change, since its constituents, in varying degrees, overlap and interpene-trate each other." (Baron Friedrich Von Hugel: Eternal Life. P 106)

(ب) لیکن برگسان نے اس "نئے انکشاف" یا "بازدریافت" کو محض ابعد الطبیعیاتی قیاس آرائیوں کا کھلونا ہی نہیں بنایا۔ زینو کے قول بالمحال کو حل کرنے کے علاوہ اس نے اسے ایک مفید تر مصرف میں استعمال کیا۔ یہ مصرف "فلسفۂ اختیار" کو مستحکم اور پائدار منطقی بنیادوں پر استوار کرنا تھا، جس کی تفصیل حسب ذیل ہے:۔

پچھلی صدی میں اگر مشرق "مقدر پرستی" کے واہمہ میں مبتلا تھا، تو مغرب سائنس کی تا بحد ثریا پہنچی ہوئی ترقی کے باوجود "میکانکی جبر و لزوم" میں گرفتار تھا، کائنات ایک بندھے ٹکے نظام کا نام تھا جو علت و معلول کے ناقابل شکست سلسلہ میں جکڑا ہوا تھا، "طبیعیاتی علوم" اس خوش فہمی کا شکار تھے کہ وہ دیے ہوئے "معطیات سائنس" سے مستقبل کی پیشین گوئی کر سکتے تھے، لیکن ڈارون کی "اصل الانواع" کی اشاعت کے ساتھ یہ خوش فہمی "حیاتیاتی" اور اس کے بعد "نفسیاتی" علوم میں بھی سرایت کر گئی، اس کا نتیجہ ایک شدید قسم کے "جبر و لزوم" کی شکل میں نکلا، جہاں "آزادی انتخاب" اور "حریت عمل" بے معنی لفظ تھے۔

ابتداءً یہ "معطیات سائنس" تین تھے: مکان، زمان اور مادہ۔ بعد میں مکان کے ابعاد ثلٰثہ اور زمان کے بعد واحد کو مجموعی طور پر ایک "مکانی۔ زمانی" حقیقت واحدہ کے "ابعاد اربعہ" میں بدل دیا گیا، جس کے اندر مادہ کی انفرادیت بھی گم ہو کر رہ گئی، اور تمام مظاہر کائنات اور حوادث روزگار کی توجیہ کا ضامن اسی "مکانی۔ زمانی" حقیقت کو سمجھ لیا گیا، جس کے دائرۂ اقتدار میں "غیر نامیاتی کائنات" کے علاوہ "نفسیاتی کائنات" بھی پابند تھی۔

اس انداز فکر نے حریت عمل اور ارادہ مختار کو حرف غلط بنا دیا۔ مگر ایک صحت مند معاشرہ کے لیے یہ بڑی ناپسندیدہ صورت حال تھی، اس لیے سنجیدہ مفکرین نے اس کی اصلاح کی کوشش کی۔ ان میں دو نام نمایاں ہیں: کانٹ اور برگسان۔ کانٹ نے "اختیار" کو "اشیاء بالنفسہا" کے حریم مقدس میں

میں لیجا کر بٹھایا جس کے متعلق برگسان کہتا ہے کہ "اُس کے پر اسرار آستانہ تک تمھارے شعور کی رسائی نہیں ہو سکتی"۔

خود برگسان نے اس گتھی کو "دوران خالص" کے ذریعہ [جس کا اس پر کلیر مون میں انکشاف ہوا تھا] سلجھایا اور Essai Sur less donness immedia.tes de la conci-ence ایک کتاب لکھی [جس کا بعد میں انگریزی میں "Time and Free will" کے عنوان سے ترجمہ ہوا] اس کے مقدمہ میں کہتا ہے :۔

"جو مسئلہ میں نے بحث و تمحیص کے لیے منتخب کیا ہے وہ ...... ارادہ مختار کا مسئلہ ہے۔
اس سلسلہ میں جو کچھ میں ثابت کرنا چاہتا ہوں، یہ ہے کہ قائلین جبر ولزوم اور ان کے مخالفین
کے مابین جو بحث و نزاع ہے، اس کے اندر مدت و امتداد، تعاقب و تداول اور ہم وقتی
نیز کمیت و کیفیت کے درمیان ایک اندرونی خلط مبحث مضمر ہے۔ اگر ایک مرتبہ یہ خلط مبحث
رفع ہو جائے، تو غالباً ہم دیکھ لیں گے کہ وہ تمام اعتراضات بھی غائب ہو جاتے ہیں جو
ارادہ مختار، اس کی حدود و تعریفات نیز خود مسئلہ جبر و اختیار کے خلاف وارد کیے جاتے ہیں۔
پیش نظر کتاب کے تیسرے حصہ کا مقصد اسی بات کو ثابت کرنا ہے"۔

اسی طرح جب اس پر فرانس کے مذہبی حلقوں کی طرف سے مادہ پرستی کا الزام لگایا گیا تو اس نے اپنی تصانیف ہی کی مدد سے اپنی "مذہبیت" کا ثبوت دیا اور لکھا :۔

"میرے مقالے شعور کے قریبی معطیات (زمانہ و ارادہ مختار) میں جو ملحوظات پیش کیے گئے ہیں،
ان کا مقصد مسئلہ اختیار کی حقیقت کو واضح کرنا ہے"۔

برگسان نے یہ کتاب [زمانہ و ارادہ مختار] ۱۸۸۹ء میں لکھی تھی[۱]۔ مگر اس کو اور اس کی دوسری

---

[۱] اسلیے نیاز صاحب کی یہ گلفشانی انتہائی مضحکہ خیز ہے کہ "اقبال کے بعد برگسان نے اس موضوع پر اپنے پرزور دلائل پیش کیے"۔ (اقبال کے متعلق ۱۹۰۵-۱۹۰۸ء) کے دوران میں اس مسئلہ پر مختصر مضمون لکھنے کا دعویٰ کیا جاتا ہے۔ اور برگسان بیس سال پہلے اس مسئلہ کو تفصیلی طور سے لکھ کر شائع بھی کر چکا تھا۔

تصانیف کو عالمی شہرت ۱۹۰۷ء کے بعد ہوئی جبکہ اس کی "تخلیقی ارتقا" نے منظرِ عام پر آکر فکری دنیا میں غیر معمولی مقبولیت حاصل کی اور ۱۹۱۰ء میں ایف، ایل۔ پوگسن نے اس کی کتاب "شعور کے فوری معطیات" کا "زمانہ وارادہ مختار" کے نام سے انگریزی میں ترجمہ کیا۔

(ج) یہ ترجمہ علامہ اقبال کی نظر سے بھی گذرا۔ چونکہ اس کا مرکزی خیال "آزادی انتخاب" اور "ارادہ مختار" کا اثبات تھا، اور علامہ بھی اس کی تلاش میں تھے۔ اس لیے انھوں نے اس فلسفۂ عمل کو ایک نعمت غیر مترقبہ سمجھ کر اس سے پورا استفادہ کیا۔ اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:۔

اقبال کے قیامِ یورپ (۱۹۰۵ء۔ ۱۹۰۸ء) کے دوران میں ان میں ایک عظیم انقلاب آیا، انھوں نے شاعرِ فطرت کے بجائے "ملی شاعر" بننے کو ترجیح دی، خلیفہ عبدالحکیم "فکر اقبال" میں لکھتے ہیں:۔

"یورپ میں لکھی ہوئی اقبال کی نظمیں بہت کم ہیں، لیکن انھی میں سے بعض میں ان کی شاعری کے موضوع کا رخ بدلتا ہوا دکھائی دیتا ہے، اور معلوم ہوتا ہے کہ اس تمنا نے ان کو بے تاب کرنا شروع کیا ہے کہ دینی پس ماندہ اور افتادہ ملت کو بیدار اور ہوشیار کیا جائے.....

..... قوم میں خودی اور خودداری کا احساس پیدا کیا جائے، احساس کمتری کو مٹا کر اس میں خودی کے جذبے کو ابھارا جائے۔" (فکر اقبال ص ۹۵)

علامہ نے دیکھا کہ دوسری پس ماندہ اقوام کی طرح ان کی قوم میں بھی جذبۂ عمل کوشی اور بلند حوصلگی کا فقدان ہے، اس لیے انھوں نے اس کی خودی کو ابھارنے کے لیے اپنی شاعری اور فلسفہ کو وقف کر دیا۔

تیرے دریا میں طوفاں کیوں نہیں ہے　　خودی تیری مسلماں کیوں نہیں ہے
عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں　　تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے

لیکن انھوں نے صرف اس رجز بلیغ ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اپنے پیغام عمل کی بنیاد ایک مستحکم اساس پر قائم کرنا چاہی۔ مسئلہ جبر واختیار کی جو حقیقت بھی ہو، قومیں اپنے دورِ عروج میں "عملاً

اختیار" کی اور عہد زوال میں "جبر" کی قائل ہوا کرتی ہیں۔ ان کی بلند حوصلگی اور شکستہ ہمتی علم کلام کی موشگافیوں سے بے نیاز ہوتی ہے۔ اموی مظالم کے عہد میں امام حسن بصریؒ کی "قدریت" اور یورش تاتار کے زمانہ میں مولانا روم کی حریت و اختیار کی ترجمانی، اجتماعیات کے اسی قانون کا نتیجہ تھیں۔ اس لیے مولانا روم نے چھ سو سال پہلے جو کام شاعری سے لیا تھا، عہد حاضر میں علامہ اقبال نے اپنے فلسفہ سے لیا اور اپنے پیغام عمل کی بنیاد "حریت عمل" اور "ارادہ مختار" کی اساس پر رکھی۔

اس اساس کے لیے اقبال نے برگسان سے خصوصی طور پر استفادہ کیا، چنانچہ "خطبات" (ص ۶۲) میں فرماتے ہیں:-

"معاصر فکر کے نمائندوں میں برگسان اس بات میں منفرد ہے کہ اس نے زمانہ کے باب میں دوران خالص کا بڑا عمیق مطالعہ کیا ہے۔"

پروفیسر ایم ایم شریف لکھتے ہیں:-

"اقبال بھی دوران خالص اور تسلسلی زمان کے درمیان اسی طرح فرق کرتے ہیں جس طرح برگسان نے کیا ہے اور وجوہ بھی یکساں ہیں[1]۔"

اسی طرح رسالہ "اقبال" (لاہور) کے اسسٹنٹ ایڈیٹر بشیر احمد ڈار اپنے مقالہ "اقبال اور برگسان" میں لکھتے ہیں:-

"زمان کے بارے میں اقبال کا تصور بہ تمام و کمال برگسان ہی سے ماخوذ ہے۔ اور اختیار کے مسئلہ پر یہ تینوں کے تینوں (مولانا روم، برگسان اور اقبال) ہم نوا ہیں[2]۔"

اس طرح علامہ نے سب سے پہلے اس مسئلہ کو "اسرار خودی" میں پیش کیا، جسے غالباً ۱۹۱۳ء سے

---

[1] اقبال لاہور (اپریل ۱۹۶۰ء) ص ۱۵

[2] فلسفۂ اقبال صفحہ ۵۱

لکھنا شروع کیا تھا۔[1] چونکہ ابھی برگساں کا اثر تازہ تھا، اس لیے وہ اسی کی طرح "دوران خالص" اور "پیمائشی زمان" (یا تسلسلی زمان) میں امتیاز کرتے ہیں اور جس طرح برگساں "پیمائشی" زمان کو "جعلی" اور مکان کو "وہمی ظل" سمجھتا تھا، اقبال بھی اسے "خطی" اور کافرانہ اندازِ فکر قرار دیتے ہیں:۔

اے اسیرِ دوش و فردا در نگر — در دلِ خود عالمِ دیگر نگر
در گِلِ خود تخمِ ظلمت کاشتی — وقت را مثلِ خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار — فکرِ تو پیمود طول روزگار
ساختی ایں رشتہ بزنار دوش — گشتۂ مثلِ بتاں باطل فروش

بعد میں انھوں نے اسپنگلر اور الیگزنڈر کے اثر سے [اور غالباً ایرانی زروانیت کے مطالعہ کے نتیجے میں] اس میں بڑے اغراق و غلو سے کام لیا جس کی تفصیل کا یہاں مقام نہیں ہے۔

بہرحال زمانہ کا یہ نیا تصور بلکہ خود مسئلہ زمان کے ساتھ اقبال کا اعتنا، برگساں کی تقلید اور اس سے اثر پذیری کا نتیجہ ہے۔ اس کے بعد یہ کہنا کہ

"اقبال نے زمانۂ قیامِ یورپ میں اس موضوع پر ایک مختصر سا مضمون لکھا"

کسی تبصرے کا محتاج نہیں ہے۔

(۹) نیاز صاحب لکھتے ہیں:۔

"ایک دن اقبال و برگساں کے درمیان اس مسئلہ پر گفتگو ہو رہی تھی کہ اقبال نے کہا کہ مسئلہ زمان اس وقت بہت دقیق و نازک سمجھا جاتا ہے لیکن مسلمانوں کے لیے اس میں کوئی زیادہ الجھن کی بات نہیں ہے کیونکہ اسلام نے اس کو جس طرح حل کر دیا ہے وہ فلسفہ کی آخری حد سے بہت زیادہ بلند ہے۔"

---

[1] منشی سراج الدین کو ایک خط میں لکھتے ہیں:۔

"یہ مثنوی گذشتہ دو سال کے عرصہ میں لکھی گئی مگر اس طرح کہ کئی کئی ماہ کے وقفوں کے بعد طبیعت مائل ہوتی رہی، چند آوارہ دنوں اور بعض بےخواب راتوں کا نتیجہ ہے۔" (اقبال نامہ ص ۲۳ بحوالہ اقبال کامل از مولانا عبدالسلام ندوی)

لیکن یہ نیاز صاحب کی اپنی دریافت نہیں ہے، بلکہ "فکر اقبال" سے اڑایا ہوا مالِ غنیمت ہے (جس کا انھوں نے حوالہ تک نہیں دیا) بہرحال خلیفہ عبدالحکیم نے لکھا ہے:۔

"علامہ ... فرماتے تھے کہ گول میز کانفرنس کے سفر کے دوران میں برگسان سے میں ملا۔

تاکہ اپنے اس ہم فکر اور ہم طبع مفکر سے تبادلۂ خیالات کروں۔"

دوران ملاقات میں حقیقت زمان پر گفتگو ہوئی جو اقبال اور برگسان کا واحد مضمون تھا۔

اقبال کہتے ہیں کہ میں نے برگسان کو بتایا کہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دہر کے متعلق یہ فرمایا ہے

اقبال اور برگسان کی اسی ملاقات کے پس منظر میں مولانا عبدالشاہد خاں شروانی نے "باغیٔ ہندوستان" میں لکھا ہے:۔

"علامہ ڈاکٹر اقبال مرحوم جب یورپ گئے اور وہاں انھیں لیکچر بھی دینا تھا تو جناب میر غلام بھیک نیرنگ کی معرفت مولانا معین الدین اجمیری) سے زمان یا دہر پر مضمون لکھایا تھا، اس کی انگریزی کرکے وہاں کی علمی مجلس میں وہ مضمون پڑھا جو بہت پسند کیا گیا۔ وہاں سے واپسی پر مولانا کو شکریہ کا خط لکھا تھا۔ مولانا نے ایک موقع پر وہ خط مجھے بھی دکھایا تھا۔ معلوم نہیں اب بھی کاغذات میں وہ محفوظ ہے یا نہیں۔"

لیکن علامہ نے جو کچھ علمی مجلس میں سنایا یا برگسان کو بتایا، وہ ان کی اپنی اختراع تھی۔ اسلامی فکر کی اس توضیح سے جو مولانا اجمیری نے انھیں لکھ کر بھیجی تھی، اس کا کوئی تعلق نہیں تھا، کیونکہ وہ ذہنی سرمایہ جو ان دقیق مسائل کو ان کے صحیح پس منظر میں سمجھنے کے لیے درکار ہے، علامہ کے پاس بہت کم تھا اور جو کچھ تھا بھی، اسے برگسان، اسپنجلر، الیگزنڈر اور آخر میں ایرانی زردانیت کی تقلید نے مسخ کر دیا تھا۔ چاہے اسلامی تعلیمات ہوں، یا مفکرین اسلام کے افکار، علامہ سب کو ان ہی کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرتے تھے۔ اس کا جو نتیجہ نکل سکتا ہے وہ ظاہر ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ علامہ اقبال اسلامی فکر اور اس کے مفکرین کے افکار کی حقیقت سے بڑی حد تک خالی الذہن تھے۔ ان کا کوئی واضح تصور ان کے ذہن میں نہیں تھا۔ مولانا اجمیری نے اپنی مختلف تصانیف میں زمانہ کی بحث کے سلسلے میں میر باقر داماد خصوصاً ان کے نظریۂ حدوث دہری کا ذکر کیا ہے اور اس پر بڑی بالغ النظری سے تبصرہ کیا ہے۔ مولانا نے علامہ کو جو "مضمون" لکھکر بھیجا تھا، اس میں بھی یہ چیزیں ہوں گی۔ اس تقریر کو علامہ نے یا اسے انگریزی میں منتقل کرنے والے مترجم نے کہاں تک سمجھا اسکا تو سوال ہی کیا؟ ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ اس تقریر میں مذکور افکار کے مفکرین کو بھی علامہ کماحقہ نہیں سمجھ پائے۔ چنانچہ انھوں نے "میر باقر داماد" کی واحد شخصیت کو دو مستقل شخصیتیں "ملا باقر" اور "میر داماد" بنا دیا۔ چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں:-

"*This is what Mir Damad and Mulla Baqur mean when they say that time is born with the act of creation.*"

اس کے بعد اس خوش فہمی پر کہ علامہ نے برگساں کے سامنے اسلام یا مفکرین اسلام کی صحیح ترجمانی کی ہوگی، کسی تبصرے کی ضرورت نہیں ہے۔"

(معارف: اگست ۱۹۶۲ء)

علامہ اقبالؒ

اور

اسلام کے تصورِ زمان کی ترجمانی

اقبالؒ فطرۃً ایک فلسفی تھے، ایک بہت بڑے فلسفی، قدرت نے انھیں ایک غیر معمولی سوچنے سمجھنے والا دماغ دیا تھا، خود فرماتے تھے :-

ہے فلسفہ میرے آب و گِل میں　　　پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں
اقبالؔ اگرچہ بے ہنر ہے　　　اس کی رگ رگ سے باخبر ہے

فلسفیانہ تفکیر کے ساتھ وہ ابتدا ہی سے اسلام پسند تھے، اور آخر میں تو ان کا یہ ذہنی رجحان عشق کی حد تک پہنچ گیا تھا، ان کا آخری ارشاد ہے ؎

بمصطفےٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست　　　وگر باو نہ رسیدی تمام بولہبی است

اس لیے انھوں نے اپنے مقدور بھر اس کوشش میں کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھا کہ اپنے فکری نظام کو اسلامی

بنیادوں پر استوار کریں، خصوصاً سفرِ یورپ سے مراجعت کے بعد جب انھیں یورپی فکر کی بیمایگی کا احساس ہوا تو قدرتاً ان کی نظریں اسلام اور اسلامی ثقافت کی جانب اٹھنے لگیں، جنانچہ شاعرِ یں فرماتے ہیں:

مژدہ اے پیمانہ بردارِ خمستانِ حجاز | بعد مدت کے ترے رندوں کو پھر آیا ہے ہوش
پھر یہ غوغا ہے کہ لا ساقی شرابِ خانہ ساز | دل کے ہنگامے مئے مغرب نے کر ڈالے خموش

اسی طرح "ایک فلسفہ زادہ سید زادہ کے نام" ایک طویل نظم میں لکھا تھا،

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا | زناریِ برگساں نہ ہوتا
ہیگل کا صدف گہر سے خالی | ہے اس کا طلسم سب خیالی
دل در سخنِ محمدی بند | اے پورِ علی ز بو علی چند

بایں ہمہ اقبال انسان تھے، اور ان کی سب سے بڑی عزت افزائی اسی میں ہے کہ اسی حیثیت سے ان کی مساعیِ جمیلہ کا جائزہ لیا جائے، اور کسی نظریہ کو اس بنا پر مستند قرار دینے کے بجائے کہ اس کو علامہ اقبال نے پیش کیا ہے، بہتر ہوگا کہ ان کے آراء و افکار کو ان کی شخصیت سے قطع نظر کرکے محض اصولِ اسلام کی روشنی میں پرکھا جائے، اور دیکھا جائے کہ یہ خیالات کہاں تک اسلامی اور قرآنی الاصل ہیں۔

خودی کے تصور کے علاوہ جسے اقبال کے فلسفہ میں بنیادی حیثیت حاصل ہے، ان کے یہاں سب سے اہم زمانہ کا مسئلہ ہے، وہ اسے مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا سوال سمجھتے تھے، چنانچہ "الٰہیاتِ اسلامی کی تشکیلِ جدید" میں (ص ۱۸۴) فرماتے ہیں:۔

"دوسری طرف اسلامی تہذیب کی تاریخ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ خالص ذہنی مسائل ہوں یا مذہبی نفسیات یعنی اعلیٰ تصوف کے مسائل سب کا نصب العین اور مقصود یہی ہے کہ لامحدود کو محدود کے اندر سمو لیا جائے، ظاہر ہے کہ جس تہذیب کا مطمحِ نظر یہ ہو اس میں زمان و مکان کا سوال درحقیقت زندگی اور موت کا سوال ہے۔"

یہاں بھی انھوں نے صرف یورپی فکر کی رہنمائی ہی پر اعتماد نہیں کیا، بلکہ زمانہ کے باب میں بھی مفکرین اسلام کے افکار کو سمجھنے کی کوشش کی اور ان کی توضیح و تبیین کے بعد ان پر تبصرہ بھی، اور ان کی کوتاہیاں اور نارسائیاں گنانے کی کوشش کی۔ اس کے بعد اپنا مخصوص نظریۂ زمان پیش کیا۔ اس لیے فطرۃً یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ان کا نظریۂ زمان، اسلام کے تصوّر زمان کا تسلسل ہے یا اس کی تجدید ہے یا اس دوشاخۂ تفکیر کے مختلف علمبرداروں کے درمیان محاکمہ ہے، جس کی ایک شاخ متکلمین اسلام کی تعلیمات ہیں اور دوسری فلاسفۂ اسلام کے اقوال، یا جرمن اور فرینچ فلاسفہ مثلاً کانٹ، ہیگل، برگسان، آئنسٹائن وغیرہ کے نظریات کا تسلسل یا تجدید یا محاکمہ ہے، یا پھر وہ خود ان کا مخصوص مستقل مذہب فکر ہے جسے انھوں نے اسلامی و غیر اسلامی فکر سے بے نیاز ہو کر اختیار کیا ہے۔

بہرحال اس دقیق اور غامض مسئلے (نظریۂ زمان) کے سلسلے میں علامہ نے جو کچھ فرمایا ہے اسے دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:۔

(الف) شاعرانہ خیالات، اور (ب) سنجیدہ علمی افکار۔

(الف) جہاں تک ان کے شاعرانہ خیالات کا تعلق ہے وہ شعریت کا پہلو زیادہ لیے ہوئے ہیں، ان میں غور و فکر سے زیادہ جذبہ کا غلبہ ہے۔ اس لیے ان کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ ان کے سنجیدہ خیالات ہیں۔ اس بات کے کہنے کی ضرورت یوں اور بھی ہوئی کہ ان کے "منظوم افادات" سے زمانہ کے جو تصورات مستنبط ہوتے ہیں، ان میں بڑا اضطراب بلکہ شاید یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ شدید تناقض ہے، مثلاً

(۱) جب ان پر "توحید الوہیت" کا جذبہ غالب ہوتا ہے تو وہ انتہا پسند متکلمین کی ہم نوائی میں زمان و مکان ہی کے منکر ہو جاتے ہیں، "شرح المواقف" میں متکلمین کے بارے میں لکھا ہے:

المقصد السابع انهم ای المتکلمین	[ساتواں مقصد اس بات میں کہ انھوں نے
انکروا ایضاً الزمان	یعنی متکلمین نے زمانہ (کے وجود خارجی)
	کا انکار کیا ہے]

اسی طرح مکان کے متعلق ان کے مذہب کے بارے میں لکھا ہے:

الاحتمال الثالث فی المکان	[مکان کی حقیقت کے باب میں تیسرا
انہ البعد المفروض وھو	احتمال یہ کہ وہ بعد مفروض کا نام ہے
الخلاء.... وجوزہ المتکلمون	جس کا دوسرا نام خلا ہے.... متکلمین خلا کے
ومنعہ الحکماء۔	جواز کے قائل ہیں لیکن حکماء اسکے منکر ہیں]

اور یہی مسلک "ضرب کلیم" کے افتتاحیہ میں علامہ اقبال نے اختیار کیا ہے، وہ بھی طبیعین و فلاسفہ کی تمام فکری سرگرمیوں کو جو انھوں نے "حقیقت زمانہ" کی توضیح کے باب میں کی ہیں، شرک اور زنار پوشی سے تعبیر کرتے ہیں ؎

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری ۔۔۔ نہ ہے زماں نہ مکاں لا الٰہ الا اللہ

(۲) اور جب کائنات کی وسعتوں کے مقابلے میں انسان اور اس کے "تمام معجزہائے ہنر" ہیچ در ہیچ نظر آتے ہیں تو پھر یہی "موہوم زمانہ" ان کے لیے مؤثر حقیقی بن جاتا ہے، اس قنوطیت کے عالم میں وہ فلاسفۂ اسلام کی چھپی ڈھکی زمانہ پرستی اور ازلیت زمان کی تعلیم کو بھی پیچھے چھوڑ کر عرب جاہلیت کی دہر پرستی تک پہنچ جاتے ہیں، عرب جاہلیۃ "دہر" کو حوادث کائنات میں موثر بالذات مانتے تھے، چنانچہ شہرستانی نے "کتاب الملل والنحل" میں لکھا ہے:

واعلم ان العرب اصناف	[جاننا چاہیے کہ عرب (جاہلیۃ) کے مختلف
شتی فمنہم معطلۃ ومنہم	فرقے تھے، بعض مذہب تعطیل کے پیرو تھے،

محصلة نوع تحصيل معطلة
العرب وهي اصناف، فصنف
منهم انكروا الخالق والبعث
والاعادة وقالوا بالطبع المحيي
والدهر المفني وهم الذين
اخبر عنهم القرآن المجيد:
"وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا
نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ"
اشارة الى الطبائع المحسوسة
وقصر الحياة والموت على تركيبها
وتحللها فالجامع هو الطبع و
المهلك هو الدهر
(الملل والنحل للشهرستاني ج ۲ ص ۹۰)

بعض ایک حد تک محصلہ تھے، معطلۂ عرب
کی کئی قسمیں ہیں، ایک قسم خالق کائنات
اور حشر و نشر کی منکر تھی اور اس بات کی
قائل تھی کہ طبیعت زندگی بخشنے والی چیز
ہے اور "دہر" فنا کرنے والا ہے، اسی فرقے
کے قول کو قرآن کریم دہراتا ہے "اور
بولے، وہ تو نہیں مگر ہماری دنیا کی زندگی،
مرتے ہیں اور جیتے ہیں اور ہمیں ہلاک نہیں
کرتا مگر زمانہ" جس کا اشارہ طبائع محسوسہ
کی جانب ہے، نیز اس بات کی طرف کہ زندگی
اور موت انھیں طبائع کی ترکیب و انحلال
پر موقوف ہیں، پس طبیعت "جامع" (مکوّن، موجب)
ہے اور ہلاک و برباد کرنے والا "دہر" ہے۔

علامہ اقبال بھی زمانہ کو "نقش گر حادثات" بلکہ "اصل حیات و ممات" قرار دیتے ہیں، چنانچہ "بال جبریل" کے اندر "مسجد قرطبہ" کا آغاز اسی عقیدے سے کرتے ہیں ؎

سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات
سلسلۂ روز و شب اصل حیات و ممات

ظاہر ہے کہ زمانہ کے موثر بالذات ہونے کا اعتراف "نقش گر حادثات" سے زیادہ صریح طور پر نہیں کیا جا سکتا، اسی طرح زمانہ کی ازلیت و ابدیت کے باب میں فرماتے ہیں ؎

وقت ما کو "اول و آخر ندید"
از خیابان ضمیر ما دمید

دوسری جگہ فرماتے ہیں ؎

اصلِ وقت از گردشِ خورشید نیست　　"وقت جاوید ست" و خور جاوید نیست

"روحِ اقبال" کے مصنف نے اقبال کے "نظریۂ زمان" کی توضیح میں لکھا ہے :-

"اقبال نے اپنی نظم نوائے وقت میں زمان کے مختلف پہلوؤں کو بڑی خوبی سے واضح کیا ہے، زمانہ انسان کو خطاب کرتے ہوئے کہتا ہے .... میں تیری جان ہوں، میں تمام عالم پر محیط ہوں، انسان اور فطرت دونوں پر میں الگ الگ طریقوں سے اثر انداز ہوتا ہوں، میں فنا کے گھاٹ بھی اتارتا ہوں اور اپنے سرچشموں سے حیات جاوداں بھی عطا کرتا ہوں، قوموں کا عروج و زوال مجھ سے ہے...... غرضیکہ حیات و کائنات کی ساری ہنگامہ آرائیاں میرے ایک اشارۂ ابرو کا نتیجہ ہیں ......

خورشید بدامانم، انجم بگریبانم　　در من نگری ہیچم، در خود نگری جانم

در شہر و بیابانم در کاخ و شبستانم　　من دردم و درمانم، من عیشِ فراوانم

من تیغِ جہاں سوزم من چشمۂ حیوانم

چنگیزی و تیموری مشتے ز غبارِ من　　ہنگامۂ افرنگی یک جستہ شرارِ من

انسان و جہانِ او از نقش و نگارِ من　　خونِ جگرِ مرداں سامانِ بہارِ من

من آتش سوزانم من روضۂ رضوانم

یہی نہیں بلکہ جمہور متکلمین و حکماء کے مسلک کے برخلاف انھوں نے ذاتِ باری تعالیٰ کو بھی "زمانی" قرار دے ڈالا، چنانچہ اسی نظم (نوائے وقت) میں فرماتے ہیں ع

من کسوتِ انسانم من "پیراہنِ یزدانم"

ظاہر ہے کہ زمان و مکان کے سرے سے انکار اور سلسلۂ روز و شب کو "نقش گر حادثات"

مانتے ہیں بعد المشرقین ہے جسے "وحدت تفکیر" کے تابع نہیں لایا جاسکتا، لہٰذا اس فکری اضطراب کے بعد علامہ اقبال کے نظریۂ زمان کی تائید میں ان کے اشعار سے استشہاد انتہائی گمراہ کن ثابت ہو سکتا ہے،

(ب) یورپی فکر کی رہنمائی سے مایوس ہو کر علامہ اقبال نے اسلام کی طرف نظریں اٹھائیں، اس سے پہلے انھوں نے اپنے "مقالۂ فضیلت" "Metaphysics of Persia" کی ترتیب و تدوین کے سلسلے میں عہد اسلامی کے ایران کی الٰہیاتی و مابعد الطبیعیاتی سرگرمیوں کا مطالعہ کیا تھا، مگر اب انھوں نے مستشرقین کی وساطت کے بغیر براہ راست اسلامی مفکرین کے افکار کو سمجھنے کی کوشش کی، اس آزادانہ تفکیر کا نتیجہ وہ لیکچر تھے، جو انھوں نے ۱۹۲۸ء میں حیدرآباد اور مدراس میں "الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید" کے عنوان سے دیے۔ اس میں انھوں نے "حقیقت زمان" کی توضیح بھی کی جس کے متعلق ان کا خیال تھا کہ اس کی صحیح توجیہ سے تمام سابق مفکرین ناکام رہے تھے، فرماتے ہیں:۔

"زمانہ کو جب ایک عضوی کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو تقدیر کہتے ہیں، لفظ تقدیر کی مسلمانوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر کی گئی ہے۔ تقدیر زمانہ ہی کی ایک شکل ہے جبکہ اس کے امکانات کے ظہور سے قبل اس پہ نظر ڈالی جائے...... زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو ماہیت اشیا بنجا آتی ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ہے: خلق کل شیٔ وقدّرہٗ تقدیرا۔" غرض مصنف "روح اقبال" کے لفظوں میں

"اقبال کے نزدیک زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے"۔

پھر بات محض اتنی ہی ہوتی تو کسی سنجیدہ نقد و تبصرہ کی ضرورت نہ پڑتی لیکن مطالعہ

اقبالیات کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ ان کے مفکر اسلام ہونے پر زور دیا جاتا ہے اور ان کے خیالات کو عہد حاضر کے تقاضوں کی روشنی میں تعلیمات اسلام کی ترجمانی سمجھا جاتا ہے، چنانچہ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے "روح اقبال" کے مقدمہ میں لکھا ہے:-

"ان کی تمام تعلیم شروع سے آخر تک اسلامی رنگ میں ڈوبی ہوئی ہے، کیونکہ اسلامی اثر ان کی رگ وپے میں سرایت کرچکا تھا۔۔۔۔۔۔ اقبال کا کلام شاعرانہ پیرایہ بیان میں اور جدید علوم کی روشنی میں سراسر قرآن کریم کی تشریح ہے، اگر مثنوی روم کو آٹھ سو برس قبل "قرآن در زبان پہلوی" سمجھا گیا تھا، تو ہم کلام اقبال کو بھی اس الف ثانی میں وہی رتبہ دے سکتے ہیں۔"

اس لیے مسئلہ زیادہ سنجیدہ توجہ کا مستحق ہے، اس سلسلے میں چند ملاحظات قابل غور ہیں،

(۱) علامہ کو اسلامی فکر کے سمجھنے کا بالعموم اور اسلام کے تصور زمان کے سمجھنے کا بالخصوص زیادہ موقع نہیں ملا، چنانچہ حال ہی میں ان کی مقالہ Metaphysics of Persia کا جو ایڈیشن بزم اقبال لاہور نے شائع کیا ہے، اس کے پیش لفظ میں پروفیسر ایم ایم شریف نے لکھا ہے:

["فارابی، ابن مسکویہ اور ابن سینا پر اقبال کا تبصرہ کم وبیش مستشرقین مغرب کے آرا و افکار کی صدائے بازگشت ہے، انھوں نے ان مفکرین عظام کو اس شرف سے محروم رکھا ہے جس کے وہ اپنے ابتکار فکر اور نوفلاطونیت سے انحراف کی بنا پر مستحق تھے، اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر انھیں اس کتاب پر نظر ثانی کا موقع ملتا تو وہ ان مفکرین اسلام کی مساعی کی قدر و قیمت دوسرے طور پر لگاتے"]

مگر یہ بات ذرا مشکوک ہی ہے کہ اگر انھیں موقع ملتا تو وہ ان مفکرین اسلام کے باب میں کوئی نئی رائے قائم کرتے، ان کے لیے یہ تقریباً ناممکن ہو سکتا تھا، اسلام اور اسلامی تاریخ کو صحیح طور

سمجھنے کی تڑپ ان میں کتنی ہی شدید کیوں نہ ہو، وہ ذہنی سرمایہ جو اس کاوش کے لیے درکار تھا، ان کے پاس بہت کم تھا، چنانچہ علامہ کی اس زمانہ (۳۸-۱۹۲۴) کی زندگی جب وہ "خطبات" (الٰہیات اسلامی کی تشکیل جدید) کی ترتیب، پیشکش اور نظر ثانی میں مصروف تھے، اس بات کی شاہد ہے کہ زمانہ کے متعلق اسلامی نقطۂ نظر سے واقف ہونے کی مخلصانہ کوشش کے باوجود وہ اپنی اس خواہش میں ناکام ہی رہے،

(۲) ایسا خیال ہوتا ہے کہ علامہ جتنے دن جرمنی میں رہے۔ Development of Metaphysics in Persia کی ترتیب و تحریر کے سلسلے میں انھیں جرمن مستشرقین سے ایران قدیم کے زروانی خیالات سننے کا اتفاق ہوتا رہا، ایرانی زروانیت جو مجوسیت سے پہلے جنوبی مغربی ایشیا کا مقبول مذہب تھی، زمانہ پرستی کی قائل تھی، اس لیے بہت سے زروانی خیالات ان کے لاشعور میں جمع ہوتے رہے، آخر عمر میں جب ان پر اسلام فہمی کا شوق غالب ہوا تو قرآن حکیم کے مطالعہ کے دوران میں یکایک بہت سے زروانی خیالات لاشعور سے شعور میں آنے لگے اور انھیں ایسا محسوس ہوا گویا پہلی مرتبہ حقایق قرآنی کا ان پر انکشاف ہو رہا ہے،

مثال کے طور پر آیۂ کریمہ "خلق کل شئ وقدرہ تقدیرا" کی تلاوت کے بعد انھوں نے اس کی تفسیر یہی سمجھی کہ

"زمانہ کو جب تقدیر خیال کیا جاتا ہے تو وہ ماہیت اشیاء بن جاتا ہے۔"

حالانکہ قرآن فہمی کے عام اصول اس تاویل کی مساعدت نہیں کرتے،

(۳) معلوم نہیں علامہ ہی کا میلان طبع اس جانب تھا یا اسپنگلر (Spengler) کی کتاب Decline of The West پڑھنے کے بعد ان کا ایسا خیال ہو گیا تھا، بہرحال ان کا میلان "زمانہ کے وجود خارجی" Reality of Time کے اقرار کی جانب ہے،

اسپنگلر نے دنیا کی تاریخ کو مختلف ثقافتی ادوار میں تقسیم کیا ہے۔ اور ہر دور کے کچھ ثقافتی امتیازات گنائے ہیں، عہد حاضر کے ثقافتی ممیزات اس نے دو بتائے ہیں: "Anti-Classicalism" (یونان بیزاری) اور "زمانہ کے وجود خارجی کا اقرار"۔ اسپنگلر نے اسلامی ثقافت کو "مجوسی ثقافتوں" کے گروپ میں شامل کیا ہے، لیکن علامہ کا اصرار ہے کہ اسلامی تہذیب جو علم و حکمت میں یورپی تہذیب کی اصل ہے، اسپنگلر کے مزعومہ ممیزات میں بھی اس کی اصل ہے اور اس لیے ان دونوں "ممیزات" کی حامل ہے، چنانچہ جہاں انھوں نے اسلامی ثقافت کے نمائندوں کی سعی پیہم کو یونانی کلچر کے خلاف ایک مسلسل بغاوت سے تعبیر کیا ہے وہیں زمانہ کے وجود خارجی کے اقرار کو اسلامی ثقافت کے عنصر ترکیبی میں محسوب کیا ہے۔ یہی نہیں بلکہ "زمانہ کے وجود خارجی کا عقیدہ" اقبال کے نزدیک قرآن کی تعلیم کا اہم جزء ہے، چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں:-

However, the interest of the Quran in history...... has given us one of the most fundamental principles of historical criticism....... a fuller relization of certain basic ideas regarding the nature of life and time. These ideas are in the main two; and both forms the founda-tion of the Quranic teachings.

1. The unity of human origin....

2. A keen sense of the reality of time."

[بہرحال تاریخ کے ساتھ قرآن کے اعتنا نے ہمیں تاریخی تنقید کے سب سے زیادہ بنیادی اصولوں میں سے ایک اصول دیا ہے، .... جو حیات اور زمانہ کی ماہیت کے متعلق بعض بنیادی تصورات کی زیادہ مکمل معرفت کا نام ہے، ان میں سے دو تصورات خاص طور سے قابل ذکر ہیں، اور دونوں قرآنی تعلیمات کی بنیاد ہیں :- (۱) بنی نوع انسان کے آغاز کی وحدت ...... (۲) زمانہ کی حقیقت کا ایک شدید احساس (زمانہ کے وجود خارجی کا عقیدہ]

(۴) بہرحال زمانہ کے جس تصور کو علامہ اسلامی الاصل سمجھتے تھے وہ ایرانی الاصل اور زروانی ہے، اس خیال کی تائید "جاوید نامہ" سے ہوتی ہے۔ "روح اقبال" کے مصنف نے لکھا ہے :-

"جاوید نامہ میں اقبال نے جہاں اپنے آسمانی سفر کے آغاز کا ذکر کیا ہے وہاں وہ زمان و مکان کی روح زروان سے ملاقات کا حال بیان کرتا ہے، روح زمان و مکان اقبال کو عالم علوی کی سیر کے لیے لے جاتی ہے، باتوں باتوں میں زروان حیات و تقدیر کے اسرار شاعر پر کھول دیتی ہے، وہ کہتی ہے کہ میں نہاں بھی ہوں اور ظاہر بھی، زندگی بھی ہوں اور موت بھی، دوزخ بھی ہوں اور جنت بھی، پیاسا بھی کرتی ہوں اور پیاس کو بجھاتی بھی ہوں، سارا جہاں میرے طلسم میں اسیر ہے۔"

بستہ ہر تدبیر با تقدیر من ناطق و صامت ہمہ نخچیر من
غنچہ اندر شاخ می بالد ز من مرغک اندر آشیاں نالد ز من
دانہ از پرواز من گردد نہال ہر فراق از فیض من گردد وصال
ہم عتابم ہم خطابم آورم تشنہ سازم تا شرابے آورم
من حیاتم من مماتم من نشور من حساب دوزخ و فردوس حور
آدم و افرشتہ در بند من است عالم شش روزہ فرزند من است

ہر گلے کز شاخ می چینی منم   ام ہر چیزے کہ می بینی منم

اور یہ سراسر قدیم ایرانی زروانیت کی تعلیم ہے، اسی طرح حدیث "لا تسبوا الدھر" کی تاویل میں انھوں نے غالی متصوفین کی تقلید میں عجیب عجیب گلفشانیاں فرمائی ہیں، پہلے تو جمہور کے مسلک کے برخلاف انھوں نے ذات باری کو "دہر" کے عین (Identical) فرض کر لیا اور پھر چونکہ عوام "نور پاک محمدی" کو حقیقت باری تعالیٰ ہی سے "انا من نور اللہ" کا مصداق سمجھتے ہیں، انھوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم (عبدہ) کو "دہر" کا عین بنا دیا اور آخر کار "ہو عبدہ" کا نعرہ بلند کر ڈالا۔ چنانچہ بقول مصنف "روح اقبال":۔

"جاوید نامہ میں اقبال نے فلک مشتری پر حلاج کی زبان سے یہ کہلوایا ہے کہ جہان رنگ و بو میں نور مصطفٰی سے بہار ہے وہ جوہر جس کا اسم گرامی مصطفٰی ہے وہی ہے جس سے دہر کی تعمیر ہوئی ہے، وہ دہر ہے اور دہر اس سے پیدا ہوا ہے، اس لیے وہ صورت گر تقدیر ہے"

عبدہ صورت گر تقدیر ہا   اندرو ویرانہ ہا تعمیر ہا
عبدہ دہر است و دہر از عبدہ است   ما ہمہ رنگیم و او بے رنگ و بوست
کس ز سر عبدہ آگاہ نیست   عبدہ جز سر الا اللہ نیست
لا الہ تیغ و دم او عبدہ   فاش تر خواہی بگو "ہو عبدہ"

یہ تمام تر غیر اسلامی تصورات ہیں جن کی اصل قرآن و حدیث میں نہیں مل سکتی، اگر ملے گی تو یا ایرانی زروانیت میں یا جرمن عرفانیات میں۔

اس بات کی مزید توضیح کے لیے ضروری ہے کہ اسلام کے تصور زمان کو سمجھ لیا جائے، اسلام کے تصور زمان کی تعبیر دو جماعتوں محدثین اور متکلمین نے کی ہے،

محدثین کرام کے نزدیک دہر اور زمانہ اللہ تعالیٰ کی منجملہ مخلوقات کے ایک مخلوق ہے جس کا

حوادث کائنات میں کوئی دخل نہیں ہے، چنانچہ امام نووی نے صحیح مسلم کی شرح میں لکھا ہے:-

"واما الدھر الذی ھو الزمان	"رہا دہر جو زمانہ ہے تو اس کا کوئی فعل نہیں
فلا فعل لہ بل ھو مخلوق من	ہے، وہ تو صرف منجملہ مخلوقات خداوندی
جملۃ خلق اللہ تعالیٰ"	کے ایک مخلوق ہے۔

متکلمین کے دو گروہ ہیں:- دائیں بازو والوں (اشاعرہ) نے اس باب میں ایک عملی (Pragmatic) نقطۂ نظر اختیار کیا ہے، ان کے نزدیک زمانہ ایک اندازہ بیان اور معاشرتی ضرورتوں کے لیے ایک پیمانہ ہے،

"متجدد معلوم یقدر بہ	"ایک معلوم و متعین امر متجدد ہے جس سے
متجدد آخر موھوم"	دوسرے مجہول متجدد کا اندازہ لگایا جائے"

اور گرم بازو والے گروہ نے سرے سے اس کے وجود خارجی ہی کا انکار کر دیا جیسا کہ شرح المواقف میں ہے:

"المقصد السابع انھم ای	"ساتواں مقصد اس باب میں کہ انھوں نے یعنی
المتکلمون انکروا ایضًا الزمان"	متکلمین نے زمانہ (کے وجود خارجی) کا بھی انکار کیا"

اور اس انتہا پسندانہ اقدام کے لیے وہ مجبور بھی تھے، کیونکہ زمانہ کے وجود خارجی کا اقرار [خواہ اس کے حدوث کے قول کے ضمن ہی میں کیوں نہ ہو] منطقی طور پر قائل کو زمانہ کی ازلیت و ابدیت (قدم زمانہ) اور اس طرح اس کی الوہیت (دہریت) کا قائل بنا دیتا ہے، جیسا کہ امام رازی نے "مباحث مشرقیہ" میں ارسطو کی طرف منسوب کیا ہے

"من قال بحدوث الزمان	"جو زمانہ کے حدوث کا قائل ہے اس نے
فقد قال بقدمہ من حیث	غیر شعوری طور پر زمانہ کے قدم کا
لا یشعر"	اعتراف کر لیا"

بہر حال یہ ہے زمانہ کا اسلامی تصور۔ مگر محدثین کی تعلیم کے برخلاف جس میں زمانہ کے متعلق کہا گیا ہے کہ حوادث کائنات میں اس کائنات میں اس کا کوئی عمل دخل نہیں ہے، علامہ اقبال اسے "موثر بالذات" مانتے ہیں ؎

سلسلۂ روز و شب "نقش گر حادثات"   سلسلۂ روز و شب "اصل حیات و ممات"

اشاعرہ کی تعلیم کے برخلاف جو زمانہ کو عملی ضرورتوں کے لیے محض ایک پیمانہ قرار دیتے ہیں، اقبال اس قسم کے خیال کو "زنارپوشی و باطل فروشی" سے تعبیر کرتے ہیں ؎

اے اسیر دوش و فردا در نگر   در دل خود عالم دیگر نگر
در گل خود تخم ظلمت کاشتی   وقت را مثل خطے پنداشتی
باز با پیمانۂ لیل و نہار   فکر تو پیمود طول روزگار
ساختی این رشتہ از زنار دوش   گشتۂ مثل بتان باطل فروش

اور انتہا پسند متکلمین کے مسلک کے خلاف جو زمانہ کے وجود خارجی ہی کے منکر ہیں علامہ زمانہ کے وجود خارجی کے عقیدہ کو اسلامی ثقافت کا اصل الاصول قرار دیتے ہیں، بلکہ اسے قرآن کی بنیادی تعلیم کا رکن رکین بتاتے ہیں۔ خطبات کا اقتباس اوپر نقل ہو چکا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ

"دو تصورات خاص طور سے قابل ذکر ہیں اور یہ دونوں قرآنی تعلیمات کی بنیاد ہیں...
... (۲) زمانہ کی حقیقت کا ایک شدید احساس (زمانہ کے وجود خارجی کا عقیدہ)"

غرض زمانہ کے متعلق علامہ اقبال کے خیالات سراسر متفکرین اسلام کی تعلیمات کے خلاف ہیں خود انھیں بھی اس جدت آفرینی کا احساس تھا، اسی وجہ سے فرمایا تھا

"لفظ تقدیر کی مسلمانوں کے ہاں اور غیر مسلموں میں بھی بالکل غلط تعبیر کی گئی ہے، تقدیر زمانہ ہی کی ایک شکل ہے۔"

پھر یہ نئی توجیہ اگر علامہ اقبال کی اپنی اختراع ہوتی تو اس پر غور کیا جا سکتا تھا مگر قطع نظر اس بات کے کہ

ا۔ یہ توجیہ نہ قرآن سے ماخوذ ہے نہ حدیث سے [علامہ نے اپنے خیال کی تائید میں جو آیت پیش کی ہے اس سے ان کا دعویٰ کسی طرح ثابت نہیں ہو سکتا، نہ روایۃً نہ درایۃً۔ نہ ظاہر نص اس کی موید ہے۔ نہ خود پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم یا ان کے صحابہ سے جو علوم نبوت کے محرم راز تھے، اس قسم کی کوئی تاویل بسند قوی یا ضعیف مروی]

ب۔ سب سے بڑا مانع اس توجیہ کے تسلیم کرنے میں یہ ہے کہ یہ "ایرانی الاصل" ہے، ساسانی عہد کے آخر میں جب کہ ایران میں سیاسی انتشار کے ساتھ مذہبی انتشار بھی پھیل رہا تھا اور قدیم "زروانیت" کا احیاء ہو رہا تھا۔ تقدیر کو زمانہ (زروان) ہی کا دوسرا نام بتایا جاتا تھا۔ چنانچہ مشہور ارمنی مصنف ازنیک جو بعثت اسلام سے قبل گذرا ہے ایرانیوں کے اس الحاد کا ذکر کرتا ہے، مارٹن ہیگ لکھتا ہے:۔

Eznik says, in his refutations of heresies (in the second book) containing a refutation of the false doctrine of Persians: Before anything, heaven or earth, or creature of any kind whatever therein, was existing, Zeruen existed, whose name means fortune or glory" (*Essays on the sacred language, writing and Religion of the Parsis* P.13)

[ازنیک اپنی کتاب "ابطال بدعات" کے دوسرے حصہ میں جس کے اندر ایرانیوں کے عقائد باطلہ کا بیان ہے، ان کے اس عقیدے کا ذکر کرتا ہے :۔ "پیشتر اس کے کہ آسمان یا زمین یا کسی بھی قسم کی کوئی مخلوق موجود ہو، زروان موجود تھا جس کے نام کا مطلب تقدیر یا برکت ہے]

اسی طرح ایک دوسرا مصنف تھیوڈور مصیصی بھی ایرانیوں کے اس نئے عقیدے کی شہادت دیتا ہے، مارٹن ہیگ اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتا ہے :

"On The same matter Theodoros of Mop-ouestia writes as follows, according to The fragment preserved by The Polyhistor Photios (Belio Th 81): In The first book of his work (On The doctrines of The Magi), says Photios, he propounds The nefarious doctrine of The Persians, which Zarastr-ades introduced, viz, That about Zar-ouam, whom he makes The ruler of The whol universe, and calls him Destiny."

مارٹن ہیگ کے علاوہ کرشن سین نے "ایران بعہد ساسانیان" میں تھیوڈور مصیصی کی اس شہادت کو نقل کیا ہے :۔

"اپنی کتاب کے جزو اول میں اس نے (تھیوڈور مصیصی) ایرانیوں کے نفرت انگیز عقیدے کو بیان کیا ہے جو زردس (زرتشت) نے رائج کیا، یہ عقیدہ زرام (زروان) کے متعلق ہے

جس کو اس نے سارے جہان کا بادشاہ بنایا ہے اور جس کو وہ قضا و قدر بھی کہتا ہے[1]]

اس نئے عقیدے کی شہادت ایرانیوں کے علاوہ خود ایرانیوں کی مذہبی کتاب "داوستان مینوگ خرد" سے بھی ملتی ہے۔ کرسٹن سین دوسری جگہ کہتا ہے :۔

"زروانی عقائد جو ساسانیوں کے عہد میں مروج تھے، اس زمانہ میں جبر کا عقیدہ پیدا کرنے میں مدد ہوئے۔ جو قدیم مزدائیت کی روح کے لیے سم قاتل تھا، خدائے قدیم جو اہورمزد اور اہرمن کا باپ تھا، نہ صرف زمان نامحدود کا نام تھا، بلکہ تقدیر بھی وہی تھا۔ چنانچہ کتاب داوستان مینوگ خرد میں عقل آسمانی حسب ذیل اعلان کرتی ہے"[2]

ان متصرحہ شہادتوں کے بعد اس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ اقبال کی یہ نئی دریافت "زمانہ ہی کا دوسرا نام تقدیر ہے"، ساسانی عہد کی زروانیت سے ماخوذ ہے۔ اسی طرح ان کا خیال "سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات" بھی ایرانی زروانیت سے ماخوذ ہے، اس کی تفصیل حسب ذیل ہے:

جب چھٹی صدی مسیحی میں سیاسی انتشار کے ساتھ فکری انتشار بھی ایران میں پھیلنے لگا اور حکومت کی گرفت کمزور ہو جانے کی بنا پر قدیم زروانیت کو سر اٹھانے کا موقعہ ملا تو "توحید" کے پردے میں زمانہ پرستی کی اشاعت شروع ہوئی۔ چنانچہ ہوارث "Ancient Persian & Iranian Civilization" میں کہتا ہے :۔

"ساسانیوں کے زمانہ میں خارجی فرقوں کے اندر ایک توحیدی رجحان واضح طور پر نظر آتا ہے۔ "زمان لامحدود" یا "زروان اکرن" کی اصطلاح جو اوستا کے آخری باب میں ملتی ہے، "خدائے واحد" کے تصور کے لیے بطور اساس استعمال کی گئی جو مبدء خیر و شر [اہورمزد اور اہرمن] دونوں سے بلند تر ہے۔ یہ عقیدہ چوتھی صدی میں تھیوڈور مصیصی کے اور پانچویں صدی میں ارمنی مصنفین ازنیک اور الیزے کے علم میں تھا۔"[3]

---

[1] ایران بعہد ساسانیاں ص ۱۹۱ [2] ایضاً ص ۵۰۲ [3] ایضاً ص ۱۷۲

خود ایرانیوں کی مذہبی کتاب "سکند گما نیک وزار" میں اس کی شہادت موجود ہے:۔

" جو لوگ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ خدا نہیں ہے اور اپنے آپ کو زروانیگ کہتے ہیں اس بات کے قائل ہیں کہ کوئی مذہبی فرض انسان کے ذمہ نہیں ہے اور نہ کوئی نیک عمل اس پر واجب ہے،...... ان کے نزدیک یہ دنیا اور وہ تمام تغیرات جو اس میں رونما ہوتے ہیں ...... یہ سب زمان نامحدود کے ارتقا کے نتیجے ہیں۔" (ایران بعہد ساسانیاں ص ۵۰۵)

غرض یہ "سلسلۂ روز و شب نقش گر حادثات" کی عظیم دریافت "زروانیت" سے ماخوذ ہے جسے خود مجوسی بھی دہریت والحاد سمجھتے تھے اسی طرح علامہ کا یہ خیال جو زمانہ کی زبان سے ادا کیا ہے

من کسوت انسانم من پیراہن یزدانم

اسلام کی مسلمہ تعلیمات کے سراسر خلاف ہے۔ تمام فرق اسلامیہ اس بات پر متفق ہیں کہ ذات باری تعالیٰ زمانی نہیں ہے، مگر علامہ زمانہ کو "پیراہن یزداں" بتانے پر مصر ہیں۔

اسی طرح علامہ کا یہ خیال جو انھوں نے زمانہ کی زبان سے ادا کیا ہے

آدم را فرشتہ در بند من است　　　عالم شش روزہ فرزند من است

ہر گلے کز شاخ می چینی منم　　　ام ہر چیزے کہ می بینی منم

ایرانی زروانیت ہی سے ماخوذ ہے چنانچہ ارنن ہیگ لکھتا ہے:۔

The first Greek writer who alludes to it is Damascius. In his book On Primitive Principle's (125th P 384 ed kop) he says The Magi and the whole Aryan nations consider, as

Eudemos writes some space and the others Time, as the universal cause out of which the good God a well as the evil sprits were seperated." (P. 12)

نیز آرتھر کرسٹن سین "ایران بعہد ساسانیاں" (ص ۱۹۵-۱۹۶) میں لکھتا ہے:-

"اوستا کے باب گاتھا (یاسنا ۳۰، ۳) میں روحِ خیر اور روحِ شر کے متعلق لکھا ہے کہ وہ دو ابتدائی روحیں ہیں جن کا نام توامان اصلی ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ زرتشت نے ایک قدیم تر اصل کو جو ان دونوں روحوں کا باپ ہے تسلیم کیا ہے۔ ارسطو کے ایک شاگرد یوڈیموس کی ایک روایت کے مطابق یعنی مغیوں کے زمانہ میں اس خدائے اولین کی نوعیت کے بارے میں بہت اختلافات تھے۔ بعض اس کو مکان (تھواش بزبان اوستائی) سمجھتے تھے اور بعض اس کو زمان (زروَن بزبان اوستائی و زُروان یا زَروان بزبان پہلوی) تصور کرتے تھے۔ بالآخر دوسرا عقیدہ غالب آیا اور اس زروانی عقیدے کو متاخر زرتشتیوں نے بھی اختیار کر لیا ہے۔"

ان تاریخی شواہد کے بعد بآسانی اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ علامہ اقبال کا نظریۂ زمان کہاں تک اسلامی اور قرآنی الاصل ہے۔ ۵۵

۱؎ سب سے پہلے یونانی مصنف جو اس عقیدے کا حوالہ دیتا ہے دمسقیوس ہے۔ وہ اپنی کتاب "مبادی اولیہ" میں لکھتا ہے "مجوس (ایرانیوں) اور تمام آریائی اقوام کا خیال ہے جیسا کہ یوڈیموس لکھتا ہے، بعض کا مکان کے متعلق اور بعض کا زمان کے متعلق کہ وہ ہمہ گیر علت اولیٰ ہے جس سے تمام اچھے دیوتا اور اسی طرح ارواحِ خبیثہ پیدا ہوئی ہیں۔

(معارف: اگست ۱۹۶۱ء)

علامہ اقبال اور اسلامی ثقافت
کے
اصل الاصول کی ترجمانی

اسلامی ثقافت یا "مسلم کلچر" عامۂ اہل اسلام کے نقطۂ نظر سے ان کے اندازِ زندگی کا نام ہے، جسے اگر منطقی بنیادوں پر متعین کیا جائے تو اس چیز کے مترادف قرار پاتا ہے، جسے قرآن "دین" کا نام دیتا ہے۔

مگر علامہ اقبال کے نزدیک "اسلامی ثقافت" اُن علوم بالخصوص علوم عقلیہ کا مصداق ہے جو مسلمانوں کی تفکیری سرگرمیوں کے نتیجے میں ظہور پذیر ہوئے۔ ویسے وہ بھی اصولی طور پر اس کا ماخذ قرآن اور اُس کی تعلیمات ہی کو بتاتے ہیں۔

اس قرآن اور اس کی تعلیمات کے بارے میں علامہ کا خیال ہے کہ:

"بنیادی طور پر قرآن کی روح کلاسیکیت بیزار (یونان بیزار) ہے"

دوسری جگہ فرماتے ہیں:

"یہ وہ چیز ہے جسے قرآن کے ابتدائی طالب علموں نے کلاسیکی قیاس آرائی کے زیر اثر پورے طور پر نظر انداز کر دیا۔ وہ قرآن کو یونانی فکر کی روشنی میں پڑھتے اور سمجھتے

تھے۔ انھیں اس حقیقت تک پہونچنے میں کہ قرآن کی روح حقیقی طور پر کلاسیکیت بیزار (یونان بیزار) ہے، دو سو سال لگے۔"

علامہ نے اس مزعومہ واقعہ کو ایک بنیادی تاریخی حقیقت سمجھنے پر اصرار کیا۔ لہٰذا ایک اور مقام پر فرمایا:

"اس حقیقت کو نہ سمجھتے ہوئے کہ قرآن کی روح حقیقی طور پر کلاسیکیت بیزار (یونان بیزار) ہے، اور یونانی مفکرین پر پورا اعتماد کرتے ہوئے اُن (مسلمان مفکرین) میں پہلا رجحان اور میلان یہ پیدا ہوا کہ قرآن کو یونانی فلسفہ کی روشنی میں سمجھیں۔"

انھوں نے اس مزعومہ "یونان پسندی" اور "یونان بیزاری" کے درمیان تاریخی طور پر تحدید کی بھی کوشش کی ہے کہ "یونان پسندی" کا یہ رجحان مسلمانوں میں دو سو سال تک رہا، جس کی وجہ سے عمل پسند عرب کوئی علمی ترقی نہ کرسکے۔ فرماتے ہیں:

"واقعہ یہ ہے کہ یونانیوں کے اثر نے .... اس کے برخلاف مسلمانوں کے تصورِ قرآن کو دھندلا اور غیر واضح رکھا اور کم و بیش دو سو سال تک عمل پسند فعال عربوں کے مزاج کو اپنے اظہار و تحقق کا موقعہ نہیں دیا۔"

اس اصرارِ بیجا کا نتیجہ تھا کہ انھوں نے اسلامی ثقافت کو یونانی علوم کی افادیت سے مسلمانوں کی مایوسی کا نتیجہ قرار دیا۔ فرماتے ہیں:

"اُس بات کے پیشِ نظر کہ قرآن کی روح محسوس واقعات سے اعتنا کرنا ہے اور اور یونانی فلسفہ کی حقیقت قیاس آرائی ہے جو نظریات تراشی میں مگن رہتا ہے اور حقائق و واقعات سے بے اعتنائی برتتا ہے، اس کوشش کا نتیجہ ناکامی کے سوا اور کیا ہوسکتا تھا اور اس ناکامی کے نتیجہ میں اسلامی ثقافت کی حقیقی روح منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئی۔"

لہٰذا علامہ کے نزدیک مختلف اسلامی علوم (بالخصوص علومِ عقلیہ) کی ترقی یونانی فکر کے

خلاف مسلمان مفکرین کی ذہنی بغاوت کا نتیجہ تھی۔ اس "ذہنی بغاوت" کی تفصیل میں فرماتے ہیں،

"یونانی فلسفہ کے خلاف اس عقلی بغاوت کا اظہار فکر کے جملہ شعبوں میں ہوا۔ مجھے اندیشہ ہے کہ میں اس بات کی کماحقہ تفصیل کا اہل نہ ہو سکوں گا کہ ریاضی وہیئت اور طب میں اس کا ظہور کس طرح ہوا۔ یہ اشاعرہ کی مابعد الطبیعی تفکیر میں بالکل واضح ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ اُس تنقید میں عیاں ہے، جس کے ساتھ مسلمانوں نے یونانی منطق پر تبصرہ کیا۔"

آخر میں علامہ نے ریاضیات کے اندر مسلمانوں کی سرگرمیوں کے بارے میں حسب ذیل تبصرہ سپرد قلم فرمایا ہے:

"جہاں تک ریاضیات کا تعلق ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ بطلیموس (۸۷ - ۱۶۵ء) کے زمانہ سے نصیر الدین طوسی (۱۲۰۱ - ۱۲۷۴ء) کے زمانہ تک کسی نے بھی ان دقتوں کی طرف سنجیدگی سے غور نہیں کیا جو (اصول) اقلیدس کے خطوط متوازی کے مصادرے کی صحت کو مکانی حسی کی بنیاد پر ثابت کرنے میں مضمر ہیں۔ یہ محقق طوسی ہی کی ذات تھی، جس نے اس سکون میں جو ہزار سال سے دنیائے ریاضیات پر طاری تھا، تلاطم برپا کیا، محقق طوسی نے اس مصادرہ کی اصلاح کی کوشش میں مکان کے حسی تصور کے ترک کرنے کی ضرورت کا احساس کیا۔ اس طرح انھوں نے فضائے کثیر الجہات کی تحریک کے لئے، ہر چند کہ وہ کتنی ہی معمولی کیوں نہ ہو، بنیاد فراہم کی۔"

لیکن علامہ کی عظمت فکر کے باب میں ادب و احترام کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑتے ہوئے بھی ہم اس احساس حقیقت کے لئے مجبور ہیں کہ یہ افادات محل نظر ہیں۔

(۱) قرآنی تعلیمات کی روح کا تعین

قرآن کی تعلیمات کی روح یا اصل الاصول کو متعین کرنے کی کوشش ہمارے مصلحین کی قیاس آرائیوں کا بڑا دلچسپ موضوع رہی ہے علامہ اقبال بھی اس روش عام پر چلے بغیر نہ رہ سکے اور انھوں نے اسے "یونان بیزاری" میں مضمر

سمجھ لیا، چنانچہ خطبات میں فرماتے ہیں :

"بنیادی طور پر قرآن کی روح کلاسیکیت بیزار (یونان بیزار) ہے"

لیکن خود قرآن حکیم کی تصریحات کی رو سے "قرآن کی روح" "یونان پسندی" اور "یونان بیزاری" دونوں سے بالاتر ہے۔ "اسلامی تعلیمات" کے مطابق یہ "توحید ربوبیت" چنانچہ حسب تصریح قرآن مجید منشائے تخلیق انسان صرف "عبادت الٰہی" ہے۔

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِنْسَ اِلَّا لِيَعْبُدُوْنِ (ذاریات۔۵۶)

[اور میں نے جن اور انس کو اسی واسطے پیدا کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں]

اور اسی مقصد کے تحقق کے لئے بار بار انبیاء کرام کی بعثت ظہور میں آئی، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

"وَمَا اَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا نُوْحِيْٓ اِلَيْهِ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ۔"

(الانبیاء۔۲۵)

[اور ہم نے آپ سے پہلے کوئی ایسا پیغمبر نہیں بھیجا جس کے پاس ہم نے یہ وحی نہ بھیجی ہو کہ میرے سوا کوئی معبود (ہونے کے لائق) نہیں ہے۔ پس میری ہی عبادت کیا کرو۔]

خود شارع علیہ السلام نے "دعائم اسلام" کو جو اس کے رکن رکین اور مبنیٰ علیہ ہیں، حدیث مشہور میں متعین فرما دیا ہے۔ ان میں اولین حیثیت "ایمان باللہ" کی ہے :

"بُنی الاسلام علی خمس : شہادۃ ان لا الٰہ الا اللہ وان محمداً عبدہ ورسولہ واقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ والحج وصوم رمضان۔"

[اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے : اس بات کی شہادت کہ اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمدؐ اس کے بندے اور رسول ہیں، نماز کا قائم کرنا، زکوٰۃ کا ادا کرنا، حج اور رمضان کے روزے]

اور اسی "توحید ربوبیت" کے مقدس فریضہ کی ادائیگی کے لئے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تیغ بکف ہوئے

تک کے لئے مامور ہیں۔

"اُمِرْتُ اَنْ اُقَاتِلَ النَّاسَ حَتّٰی یَقُوْلُوْا لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ۔"

[مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک لڑتا رہوں جب تک وہ یہ نہ کہیں کہ اللہ کے سوا اور کوئی معبود نہیں۔]

لیکن علامہ نے اسپنگلر کی تقلید میں اسے "یونان بیزاری" میں منحصر کر دیا۔ اسپنگلر نے جدید یورپی ثقافت کا اصل الاصول "یونان بیزاری" (کلاسیکی انداز فکر سے انحراف کلی) بتایا ہے، چنانچہ وہ "انحلال الغرب" میں لکھتا ہے:

"اور اب پہلی مرتبہ کلاسیکی اور مغربی (جدید یورپی تہذیب کی) روحوں کے مابین بنیادی تضاد کا پورے طور پر اندازہ لگانا ممکن ہو سکا ہے۔ تاریخ کے پورے پس منظر میں جو بے شمار شدید اور گہرے تعلقات پر مشتمل ہے، دو اور چیزیں اساسی طور پر ایک دوسرے سے اتنی مختلف نہیں ہیں جتنی کہ یہ دونوں (یونانی کلاسیکی تہذیب اور جدید یورپی تہذیب)"

علامہ اقبال کا بھی، جو اصولی طور پر جدید یورپی اور اسلامی ثقافتوں کو ایک ہی سمجھتے ہیں، بلکہ مقدم الذکر کو موخر الذکر کا تسلسل قرار دیتے ہیں، اصرار ہے کہ اسپنگلر نے یورپی ثقافت کے جو مخیرات خصوصی (یعنی یونان بیزاری اور زمانہ کے حقیقی ہونے کا شدید شعور) بتائے ہیں، انھیں اسلام کے اندر بھی خواہی نخواہی ثابت کیا جائے۔ خواہ تاریخ اور قرآن کے مطالعہ سے ان کی تائید ہوتی ہو یا نہ ہوتی ہو۔

غرض قرآن کی روح کے "یونان بیزار" ہونے کا مفروضہ علامہ کے تجدد پسند ذہن کی اختراع ہے اور جب انھیں اس کی تائید میں اسلامی ادب کے اندر کوئی دلیل نہ مل سکی، تو پھر انھوں نے تحکیت و ادعائیت کا سہارا لیا اور ادعائی طور پر فرما دیا:

"بنیادی طور پر قرآن کی روح کلاسیکیت بیزار (یونان بیزار) ہے۔"

(۲) اسلام میں یونان پسندی اور یونان بیزاری کی تاریخی طور پر حد بندی کا مفروضہ | علامہ کی تفکیری سرگرمیوں کا

سب سے تکلیف دہ پہلو یہ ہے کہ ان کے بنیادی مقدمات اکثر حالات میں ان کے تجدد پسند ذہن کی اختراع ہوتے ہیں، جن کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں ہوتا۔ مگر وہ انھیں کمال ادعائیت و تحکیت کے ساتھ مسلمات بلکہ "بدیہی علوم متعارفہ" بنا کر پیش کرتے ہیں۔ پھر ان ادعائی مسلمات پر قیاس آرائیوں کی ایک فلک بوس عمارت قائم کرتے ہیں، جس کا انجام

خشت اول چوں نہد معمار کج
تا ثریا می رود دیوار کج

کا مصداق ثابت ہوتا ہے۔

چنانچہ مثال بالا میں انھوں نے جس وجہ سے بھی ہو، قرآن کی روح "کلاسیکیت بیزاری" (یونان بیزاری) کو قرار دے لیا تاکہ جدید یورپی تہذیب کو اسلامی ثقافت کا خوشہ چین ثابت کرسکیں، حالانکہ قرآن مجید اور اسلام کی بنیادی تعلیمات سے کسی طرح بھی اُن کے اس اختراع ذہنی کی تائید نہیں ہوتی۔ مگر علامہ اسے ایک حقیقت نفس الامری سمجھنے پر مصر ہیں۔

اس کے بعد وہ قیاس آرائیوں کا ایک سلسلہ شروع کر دیتے ہیں، جس کا آغاز اس دعوے سے فرماتے ہیں کہ مسلمانوں نے دوسو سال تک اس مزعومہ روح قرآن (کلاسیکیت بیزاری) کے علی الرغم "یونان پسندی" کو اپنایا، حتیٰ کہ قرآن کو بھی یونانی فلسفہ کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں:

"یہ وہ چیز ہے جسے قرآن کے ابتدائی طالب علموں نے کلاسیکی قیاس آرائی کے زیر اثر پورے طور پر نظر انداز کر دیا۔ وہ قرآن کو یونانی فکر کی روشنی میں پڑھتے اور سمجھتے تھے۔ انھیں اس حقیقت تک پہونچنے میں کہ قرآن کی روح حقیقتاً کلاسیکیت بیزار ہے، دوسو سال لگے۔"

اس قسم کی گلفشانیاں اگر تجدد پسندانِ روزگار میں سے کوئی اور صاحب فرماتے تو چنداں تعجب نہ ہوتا کیونکہ جدیدیہ کی ممارست نے انھیں اس قابل ہی نہیں چھوڑا کہ قدیم کا حقیقت پسندانہ

ادراک کرسکیں۔ لیکن جب یہ چیزیں اُس عبقری وقت کے قلم سے نکلتی ہیں جس نے اپنی خداداد صلاحیتوں کا بہترین حصہ "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" کے عنوان سے اسلام کی فکری تحریکوں کا مطالعہ کرنے میں صرف کیا تھا، تو ہماری حیرت کی انتہا نہیں رہتی۔ بہرحال

(الف) نہ تو مسلمانوں نے قرآن فہمی کا آغاز یونانی فلسفہ کی روشنی میں کیا، جو دوسو سال کی سعی لاحاصل کے بعد انھیں اپنی ناکامی کا احساس ہوا ہو۔ اور

(ب) نہ یہ بات ہی صحیح ہے کہ دوسو سال تک "یونان پسندی" مسلمانوں کی تفکیری سرگرمیوں کا رہنما اصول رہی اور اس کے بعد انھوں نے "یونان بیزاری" کو اپنا شعار بنایا۔

مزید تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) مسلمانوں میں قرآن فہمی کا آغاز نزول قرآن ہی کے ساتھ ہوا، چنانچہ قرآن باربار رسول اکرم صلی اللہ علیہ سلم کی ذات اقدس کو "تعلیم کتاب وحکمت" کے فریضہ کی بجاآوری کے ساتھ متصف کرتا ہے:

"یَتْلُوْا عَلَیْهِمْ آیَاتِهٖ وَیُزَكِّیْهِمْ وَیُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ"

[جو ان کو اللہ کی آیتیں پڑھ پڑھ کر سناتے ہیں اور اُن کو (عقائد باطلہ و اخلاق ذمیمہ سے)

پاک کرتے ہیں اور ان کو کتاب (قرآن) اور حکمت (دانشمندی کی باتیں) سکھاتے ہیں]

پھر جس نہج پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ سلم نے اپنے صحابہ کو قرآن سمجھایا، اسی نہج پر موخرالذکر نے تابعین کو، تابعین نے تبع تابعین کو اور آخرالذکر نے اپنے بعد آنے والے علماء کو۔

غرض دوسو سال تک مسلمانوں نے قرآن کو صرف "تعلیم نبوت" ہی کی روشنی میں سمجھا اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ صحابہ وتابعین اور تبع تابعین میں سے کوئی بھی طبقہ یونانی فلسفہ سے آشنا نہ تھا، قرآن فہمی کے لئے اُس سے استمداد و استعانت کا تو سوال ہی کیا۔ پھر بعثت اسلام سے دوسو سال بعد تک یونانی فلسفہ اسلامی معاشرہ میں مروج بھی نہیں ہوا تھا۔ اُس کی باقاعدہ ترویج تیسری صدی ہجری سے شروع ہوتی ہے۔

غرض علامہ کی یہ قیاس آرائی قطعاً بے بنیاد ہے کہ مسلمانوں نے دوسو سال تک قرآن کو یونانی فلسفے کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی۔

(ب) جہاں تک مسلمانوں کی فکری تاریخ میں "یونان پسندی" اور "یونان بیزاری" کے رجحانات کی تاریخی طور پر تحدید کا تعلق ہے، علامہ کی یہ قیاس آرائی بھی صحیح نہیں ہے کہ اول الذکر مسلمانوں میں دوسو سال تک رائج رہی اور اس کے بعد موخر الذکر (یونان بیزاری) کا رواج ہوا۔

واقعہ یہ ہے کہ اسلامی فکر میں یہ دونوں تحریکیں بیک وقت چلتی رہی ہیں اور زمانی طور پر ان کے درمیان خطِ فاصل کھینچنا ایک لایعنی بات ہے۔ یونانی فلسفہ کے رواج کے بعد اس کے متعلق منکرین اسلام کے دو موقف تھے اور یہ دونوں بیک وقت ظہور میں آئے۔

بعض لوگوں نے اُن مسائل کو جو اسلام کی تعلیمات سے متصادم تھے، باطل کرنے کی کوشش کی۔ یہ لوگ "متکلمین" تھے اور ان کی فکری سرگرمیاں "علم کلام" کہلاتی ہیں۔ اقبال کی اصطلاح میں یہ گویا "ANTI - CLASSICALISM" کا رجحان تھا۔

لیکن کچھ اور لوگ تھے جنھوں نے فلسفہ کی دلکشی سے مسحور ہو کر یونانی فلسفہ کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کی تاویل و توجیہ پر اصرار کیا۔ یہ لوگ "فلاسفۂ اسلام" یا "حکمائے اسلام" کہلائے۔ اقبال کی اصطلاح میں گویا یہ "CLASSICALISM" کی تحریک تھی۔

اس کے بعد ان دونوں تحریکوں کے نمایندوں میں ایک مسلسل کشمکش شروع ہوئی جس سے اسلامی فکر کی ثروت میں بیش بہا اضافہ ہوا۔ چنانچہ علامہ تفتازانی نے لکھا ہے:

ثم لما نقلت الفلسفة عن اليونانية الى	پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل
العربية خاض فيها الاسلاميون وحاولوا	ہوا تو مسلمانوں نے اس میں غور و خوض کیا اور جن
الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة	مسائل میں فلاسفہ نے شریعت سے اختلاف کیا
فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة ليتحققوا	تھا انھوں نے اس کی تردید کا ارادہ کیا۔ اس

کتابخانہ مجمع ذخائر اسلامی
۱۲۷۶ ش ۱۳۵۵ ش

مقاصدها ليتمكنوا من ابطالها۔

(شرح عقائد نسفی صفحہ ۶)

طرح فلسفہ کے بہت سے مسائل علم کلام کے ساتھ ملا دیے تاکہ وہ ان کے مقاصد کی تحقیق کرسکیں اور اس طرح ان کے ابطال پر قادر ہوسکیں۔

غرض یہ دونوں تحریکیں جنھیں مروجہ اصطلاح میں "کلام" اور "فلسفہ" کہا جاتا ہے اور علامہ کی اصطلاح میں "کلاسیکیت بیزاری" اور "کلاسیکیت پسندی" کہنا چاہیے، بیک وقت ظہور میں آئیں اور نہ صرف دوسو سال تک بلکہ تقریباً ایک ہزار سال تک ایک دوسرے کے دوش بدوش چلتی رہیں۔ مگر اس کی تفصیل ایک مستقل پیش کش کی مقتضی ہے۔

بہرحال علامہ کی مزعومہ حدبندی کے دوسو سال تک مسلمانوں میں "یونان پسندی" کی تحریک کو فروغ حاصل رہا اور اس کے بعد "یونان بیزاری" کی تحریک کو، یہ محض ان کے اپنے ذہن کی اختراع ہے، جس کا حقیقت سے دور کا بھی واسطہ نہیں۔

علامہ نے اپنے مزعومہ فکری انقلاب [یعنی یونان پسندی کی تحریک کے بجائے "یونان بیزاری" کی تحریک کے رواج] کی توجیہ کے باب میں بھی ٹھوس تاریخی شہادتوں کے بجائے ذہنی اختراع کا سہارا لیا ہے۔ انھوں نے یہ مفروضہ تراشا ہے کہ اس انقلاب کا سبب علمی بے اطمینانی تھا۔ فرماتے ہیں:

> "اس بات کے پیش نظر کہ قرآن کی روح ٹھوس واقعات سے اعتنا کرنا ہے اور یونانی فلسفہ کی حقیقت قیاس آرائی ہے جو نظریات تراشی میں مگن رہتا ہے اور حقائق و واقعات سے بے اعتنائی برتتا ہے، اس کوشش کا نتیجہ ناکامی کے سوا اور کیا ہوسکتا تھا اور اس ناکامی کے نتیجے میں اسلامی ثقافت کی حقیقی روح منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئی۔"

حالانکہ اصل وجہ سیاسی تھی۔ فلسفہ نے مسلمانوں میں آتے ہی اسلام دشمن اعدامیوں اور تخریب کاروں کے ساتھ گٹھ جوڑ کرلیا اور اگلی صدی میں وہ باطنی (قرمطی) کا رکن رکین بن گیا۔ چنانچہ دیلمی نے اس (باطنی مذہب) کے بارے میں لکھا ہے:

"واتفق اهل المقالات ان اول من اسس هذا المذهب المشئوم قوم من اولاد المجوس وبقایا الخرمیة والفلاسفة والیهود" (قواعد عقائد آل محمد صفحہ ۳)

مقالات نویسوں کا اتفاق ہے کہ جن لوگوں نے سب سے پہلے اس مذہب مشئوم کی بنیاد ڈالی، وہ مجوس کی اولاد، خرمی مذہب کے بچے کھچے لوگ فلاسفہ اور یہود تھے۔

خود فاطمی خلیفہ عبید اللہ بن الحسن القیروانی نے سلیمان بن سعید الجنابی کو لکھا تھا:

واذا ظفرت بالفلسفی فاحتفظ به فعلی الفلاسفة معولنا وانا وایاهم مجمعون (الفرق بین الفرق صفحہ ۱۷۷)

اور اگر تمھیں کوئی فلسفی مل جائے تو اس پر ہوشیاری سے نظر رکھو، کیونکہ فلاسفہ ہی پر ہمارا اعتماد ہے اور ہم اور وہ باہم متفق ہیں۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تفلسف ان اسلام دشمن تحریکوں کا امتیازی شعار بن گیا۔ لہٰذا حکمران طبقہ کے ساتھ ساتھ امن پسند شہریوں کا بھی اس کی طرف سے چوکنا، بلکہ بیزار ہو جانا فطری تھا۔ اس وجہ سے فلسفہ، علوم الاوائل اور یونان پسندی عوام وخواص ہر جگہ مبغوض ہو گئی، چنانچہ برنی نے لکھا ہے کہ کہ سید نور الدین مبارک سلطان التتمش کے دربار میں وعظ کے اندر فلاسفہ کی مخالفت میں فرمایا کرتے تھے:

"فلاسفہ وعلوم فلاسفہ ومعتقدات معقولات فلاسفہ را در بلاد ممالک خود بودن نگزارند وعلوم فلسفہ را سبق گفتن بای وجہ کان روا ندارند۔"

اور یہ فلسفہ بیزاری کچھ عہد التتمش کے ساتھ مخصوص نہ تھی، بلکہ ممالیک دہلی نے اس روایت کو اپنے غوری وغزنوی پیشرووں سے ورثہ میں پایا تھا۔

(۳) اسلامی علوم کی ترقی میں یونان بیزاری کی کارفرمائی کا مفروضہ

دین اسلام اور اسلامی ثقافت کا اصل الاصول "توحید ربوبیت" ہے جو مرد مومن کو محض ایجابی طور پر ہی عبادت الٰہی کے لئے مامور نہیں کرتا کہ

لَا اِلٰہَ اِلَّآ اَنَا فَاعْبُدُوْنِ

[میرے سوا کوئی معبود ہونے کے لائق نہیں۔ پس میری ہی عبادت کیا کرو]

بلکہ بالتصریح غیر اللہ کی عبادت کی بھی ممانعت کرتا ہے:

"وَقَضٰی رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِیَّاهُ"

[اور تیرے رب نے حکم کر دیا ہے کہ بجز اس کے کسی اور کی عبادت مت کرو]

بالفاظ دیگر اللہ رب العزۃ کے سوا انسان کا کوئی آقا نہیں سب اس کے محکوم ہیں، دنیا کی ہر چیز اس کے واسطے بنائی گئی ہے۔ اس تعلیم کا منطقی نتیجہ تھا کہ پیروانِ اسلام کائنات کے سامنے بھکاری کی حیثیت سے نہیں، بلکہ شکاری کی حیثیت سے جائیں اور اس کی ظاہر و پوشیدہ قوتوں کو قابو میں کرکے اپنے مقصد کے مطابق استعمال کریں۔ اسی کا نام "تسخیر کائنات" ہے، جس کے لئے قرآن بار بار ہمت افزائی کرتا ہے:

اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ وَاَسْبَغَ عَلَیْكُمْ نِعَمَهٗ

ظَاهِرَةً وَّبَاطِنَةً (لقمان ـــ ۲۰)

[کیا تم نے نہ دیکھا کہ اللہ نے تمہارے کام میں لگائے جو کچھ آسمانوں اور زمینوں میں ہیں اور تمہیں بھرپور دیں اپنی نعمتیں ظاہر اور چھپی۔]

لیکن کائنات کی زندہ اور بے جان قوتوں کی تسخیر ان سے براہ راست کشتی لڑ کر نہیں کی جا سکتی۔ یہ صرف کائنات کی پوشیدہ قوتوں کی واقفیت ہی کے ذریعہ ممکن ہے۔ اسی کا نام "علم طبیعی" اور نیچرل سائنس ہے۔ یہ حکمت مردِ مومن کی متاعِ گم گشتہ ہے جسے وہ حسب فرمانِ رسول!

"كلمة الحكمة ضالة المؤمن اينما وجدها فهو احق بها"

جہاں ملے لے لینے کا حقدار ہے۔

اسی جذبے کے تحت انھوں نے یونان کا علمی و حکمی سرمایہ تلاش کیا۔ لیکن انھوں نے دوسروں کے تحقیق کئے ہوئے علوم ہی پر اکتفا نہیں کیا، بلکہ اپنے ملی سوزِ دروں اور حسنِ طبیعت سے "قُلْ رَّبِّ زِدْنِیْ عِلْمًا" کی تعلیم کے زیر اثر، ان کے اندر چار چاند لگائے اور جہاں تک اُن کے یونانی پیشرو نہیں پہونچے تھے پہونچنے کی کوشش کی اور اکثر حالات میں بہ نیّتِ کردم لیا۔

یہ ہے اسلامی ثقافت کا اجمالی جائزہ ۔ مگر علامہ اقبال کا خیال ہے کہ اسلامی ثقافت یونانی علوم کی افادیت سے مسلمانوں کی مایوسی کا نتیجہ ہے۔ اس لئے مختلف اسلامی علوم بالخصوص علوم عقلیہ نے یونانی فکر کے خلاف مسلمان مفکرین کی ذہنی بغاوت کے نتیجہ میں ترقی کی۔ فرماتے ہیں:

"اس بات کے پیش نظر کہ قرآن کی روح ٹھوس واقعات سے اعتنا کرتا ہے اور یونانی فلسفہ کی حقیقت قیاس آرائی ہے، جو نظریات تراشی میں مگن رہتا ہے اور حقائق و واقعات سے بے اعتنائی برتتا ہے، اس کوشش کا نتیجہ ناکامی کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا اور اس ناکامی کے نتیجے میں "اسلامی ثقافت" کی حقیقی روح منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوئی ۔

یونانی فلسفہ کے خلاف اس عقلی بغاوت کا اظہار فکر کے جملہ شعبوں میں نمودار ہوا۔ مجھے اندیشہ ہے کہ میں اس بات کی تفصیل کا اہل نہ ہو سکوں گا کہ ریاضی وہیئت اور طب میں اس کا کس طرح ظہور ہوا ۔ یہ اشاعرہ کے مابعد الطبیعی تفکیر میں بالکل واضح ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ اس تنقید میں عیاں ہے: جس کے ساتھ مسلمانوں نے یونانی منطق پر تبصرہ کیا۔"

لیکن علامہ کے یہ افادات حقیقت سے مطابقت نہیں رکھتے، کیونکہ:

الف ۔ یونانی پیشروؤں سے مسلمان فضلاء کا اختلاف "بغاوت" نہیں تھا، بلکہ اُن کی دریافتوں پر اصلاح و ترقی کے مترادف تھا۔

ب ۔ اشاعرہ کے مابعد الطبیعی تفکیر یونانی فلسفہ کے خلاف بغاوت کا نتیجہ نہیں تھی۔ بلکہ یہ نتیجہ تھی اُس عہد کے "تکافوءِ ادلہ" اور خود امام اشعری کی "سخت پسندی" کا ۔

ج ۔ مسلمانوں کی منطق جو شیخ بوعلی سینا کے زمانہ سے "سلم العلوم" کے متاخر شراح اور ان کی شرح کے محشیوں کے زمانہ تک رائج رہی، یونانی (ارسطاطالیسی) منطق کی تنقید نہیں ہے، بلکہ اس کی توضیح ہے۔ رہی ارسطاطالیسی منطق (اور اسی طرح دوسرے فلسفیانہ علوم) پر تنقید و نکتہ چینی تو یہ کام ارسطو کے باغیوں نے نہیں کیا۔ یہ کارنامہ تھا دوسرے متبادل حریفانہ نظامہائے فکر کے علمبرداروں کا ۔

مزید تفصیل حسب ذیل ہے :

(الف) تعجب ہے علامہ ایک بالغ النظر فلسفی ہونے کے باوجود EVOLUTION اور REVOLUTION میں امتیاز کی کماحقہ مراعاۃ نہ کرسکے۔ کسی علم کے EVOLUTION یا ترقی وارتقا میں ہر منزل پر اس کے بنیادی مقدمات جوں کے توں برقرار رہتے ہیں۔ لیکن جب اُس میں REVOLUTION یا انقلاب آتا ہے تو پچھلی منازل کے بنیادی مقدمہ کو مسترد کردیا جاتا ہے اور اس کے بجائے اس کے مخالف یا متضاد بنیادی مقدمہ کو اساسی حیثیت دے دی جاتی ہے۔ اس حیثیت سے فضلائے اسلام کی علمی کاوشیں یونانی علوم کے ارتقا و ترقی کا دوسرا نام ہیں، کیونکہ انھوں نے ان علوم کے بنیادی مقدمات کو کبھی معرض بحث میں لانے کی جرأت نہیں کی۔

مثلاً ہیئت میں یونانی فلکیات کا بنیادی اصول یہ ہے کہ زمین کائنات کے مرکز میں واقع ہے اور تمام اجرام سماوی اس کے گرد چکر لگاتے ہیں۔ احمد بن محمد النہاوندی (جو ہارون الرشید کے عہد میں تاریخ اسلام کی پہلی رصدگاہ جندی سابور کا متولی تھا، زمانہ آٹھویں صدی مسیحی کا آخر) کے وقت سے لے کر "زیج محمد شاہی" کے مرتبین کے وقت تک (زمانہ اٹھارویں صدی مسیحی) جملہ مسلمان ہیئت دان اسی اصول پر عمل پیرا رہے۔ ترقی انھوں نے اس علم کو ضرور دی مگر یہ ترقی "ارتقا" یا EVOLUTION کی مصداق تھی۔

انقلاب یا REVOLUTION کی مثال کوپرنیکس کا جدید ہیئتی نظام ہے جو ارسطا طالیسی - بطلیموسی "ارض مرکزی نظریہ" کے برخلاف اس اصولی نظریہ پر قائم ہے کہ زمین ساکن نہیں، بلکہ متحرک ہے اور دوسرے اجرام سماوی کے ساتھ ساتھ سورج کے گرد چکر لگاتی ہے [اور یہ نظام شمسی کسی اور مرکز کے گرد]

اسی طرح یونانی طب کا بنیادی اصول "نظریۂ اخلاط" تھا۔ یہی اصول شروع سے آخر تک تمام مسلمان اطبا کی طبی کاوشوں کا مبنیٰ علیہ بنا رہا۔ انھوں نے فن طب میں جو بھی ترقی کی وہ قدیم یونانی طب کا ارتقا اور تسلسل تھی۔ طب میں "انقلاب" یا REVOLUTION یورپ میں آیا، جب

وہاں کے ماہرین نے "نظریہ اخلاط" کو مسترد کر کے اس کی جگہ "بیکٹیریا" یا "نظریہ جراثیم" کو دیدی۔ یورپ کے ڈاکٹروں نے جو کچھ کیا اُسے بجا طور پر یونانی طب کے خلاف "بغاوت" سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، مگر مسلمانوں کی کاوشوں کو اس نام سے تعبیر کرنا "وضع الشئ فی غیر محلہٖ" ہوگا۔

(ب) اشاعرہ امام ابو الحسن الاشعریؒ کے پیرو ہیں جو پہلے خود ایک بہت بڑے معتزلی تھے، لیکن بعد میں اعتزال سے تائب ہو گئے اور اہل السنت والجماعت میں آ ملے۔ ان کی یہ توبہ اعتزال سے تو بغاوت کہی جا سکتی ہے۔ مگر اعتزال "CLASSICALISM" یا "یونان پسندی" کا نام نہیں تھا، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ اسے خود یونانی فلسفہ کے ردّ و ابطال کا بہت بڑا شرف پہونچتا ہے۔ امام اشعری نے معتزلہ سے "رویت باری کے انکار" "کلام باری کے مخلوق ہونے کے عقیدے" "المنزلۃ بین المنزلتین" وغیرہ مسائل میں بغاوت کی تھی۔ مگر جہاں تک یونانی فلسفہ کے نقض و تردید کا تعلق ہے، اس باب میں وہ اپنے معتزلی پیشرووں کے مخالف فلسفہ تنقیدی سرگرمیوں کا پورا ورثہ لے کر تائب ہوئے تھے۔ اشاعرہ کے یہاں یونانی فلسفہ سے جو کچھ اختلاف ہے، اس میں ان ذاتی کاوشوں کا دخل نہیں ہے۔ اور متاخر اشاعرہ نے فلسفہ کا اگر کوئی رد و ابطال کیا تو شیخ بو علی سینا کا فلسفہ تھا۔ مگر علامہ اقبال ہوں یا ان کے انداز فکر پر سوچنے والے دیگر متجددین عہد، بو علی سینا کی کاوشوں کو قطعاً ابتکار فکر سے تہی دامن سمجھتے ہیں۔ لہٰذا اگر وہ امام غزالی یا امام رازی کے نقوض و ردود کو ارسطو کی تنقید سمجھ لیں تو معذور ہیں۔

(ج) لیکن منطق کے متعلق علامہ نے بڑے وثوق سے فرمایا ہے:

"لیکن یونانی فلسفہ کے خلاف یہ عقلی بغاوت سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ اُس تنقید میں عیاں ہے، جس کے ساتھ مسلمانوں نے یونانی منطق پر تبصرہ کیا۔"

یونانی منطق سے مسلمان نظار کے اختلاف نے دو شکلیں اختیار کی تھیں:

پہلی شکل کھلی ہوئی مذمت کی تھی۔ یہ محدثین کرام کا مسلک تھا جو شروع ہی سے غیر اسلامی افکار کو "بدعت" اور ہر بدعت کو "کل بدعۃ معصیۃ وکل معصیۃ فی النار" سمجھتے تھے۔ اس

گروہ میں محدث ابن صلاح، حافظ ابن تیمیہؒ اور امام سیوطی خصوصیت سے قابل ذکر ہیں مگر یہ حضرات یا ان کے اسلاف یونانی منطق (و فلسفہ) کے پیرو کب تھے، جو ان کی مذمت اور مخالفت کو "بغاوت" کہا جا سکے۔

دوسری شکل منطق کی علمی اور سائنٹفک تنقید تھی۔ اس سلسلے میں چار مکاتب فکر آتے ہیں:

۱۔ متکلمین

۲۔ اشراقیین

۳۔ بعض مشائین (ارسطاطالیسی فلسفہ کے پیرو) جیسے ابوالبرکات بغدادی اور

۴۔ بوعلی سینا کے مخالف ناقدین جیسے ابن رشد، عبداللطیف بغدادی، نجم الدین نخجوانی وغیرہ۔

متکلمین اور اشراقیین کا منطق کے بارے میں پہلے ہی سے اپنا اپنا مستقل نظام تھا جو یونانی منطق سے بالکل آزاد رہ کر، بلکہ ارسطاطالیسی منطق کے مسلمانوں میں رائج ہونے سے پہلے ہی منظم ہو چکا تھا۔ یہ دونوں گروہ یونانی، ارسطاطالیسی منطق کے پیرو ہی نہیں رہے۔ لہٰذا ان کی مخالفت کو یونانی منطق سے بغاوت کس طرح کہا جا سکتا ہے۔ یہ تو اپنے اپنے مکتب فکر کے تفوق کی کوشش تھی۔

اسی طرح ابن رشد اور عبداللطیف بغدادی وغیرہ کی تنقیدی سرگرمیاں بوعلی سینا کے خلاف تھیں۔ ارسطو کے خلاف نہیں تھیں۔

اب لے دے کے صرف ابوالبرکات بغدادی کا نام رہ جاتا ہے۔ اس نے کتاب "المعتبر" میں قدیم منطق کے مسلمات پر ضرور ایرادات وارد کئے ہیں اور بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ ارسطو کے خلاف بغاوت کر رہا ہے مگر قاضی نور اللہ شوستری نے محقق طوسی کی تعریف میں جو کچھ لکھا ہے اس سے ایسا اندازہ ہوتا ہے کہ ابوالبرکات کی یہ تنقید بھی شیخ بوعلی سینا کے خلاف تھی۔ قاضی نور اللہ

محقق طوسی کی تعریف میں لکھتے ہیں:

"معالم تحقیقات ابوعلی را کہ بتصادم شبہات ابوالبرکات بودی وتشکیکات فخرالدین رازی نزدیک باندراس رسیدہ بود، از غایت علو حکمت و کمال ادراک استدراک نمود۔"

(مجالس المومنین صفحہ ۳۳۹)

غرض اسلام میں منطق کی ترقی، جونام ہے متاخرین کے متقدمین سے اختلاف کرنے کا یا معاصرین کے حریفانہ تصادم افکار کا، تمام تر یونانی منطق کے خلاف عقلی بغاوت کا نتیجہ نہیں تھی، بلکہ بہت کچھ تبادل حریفانہ نظاہائے فکر کے اصطدام آرا و نیز خود مسلمان منطقیوں کی باہمی چشمک پر مشتمل تھی۔

(۴) دنیائے ریاضیات کے سکون میں محقق طوسی کے تلاطم برپا کرنے کا مفروضہ	ریاضیات میں مسلمانوں کی سرگرمیوں کے بارے میں

علامہ نے حسب ذیل وضاحت فرمائی ہے:

"جہاں تک ریاضیات کا تعلق ہے، یہ یاد رکھنا چاہئے کہ بطلیموس (۸۷ - ۱۶۵ء) کے زمانہ سے نصیر طوسی (۱۲۰۱ - ۱۲۷۴ء) کے زمانہ تک کسی نے بھی ان دقتوں کی طرف سنجیدگی سے غور نہیں کیا جو (اصول) اقلیدس کے خطوط متوازی کے مصادرے کی صحت کو مکان حسی کی بنیاد پر ثابت کرنے میں مضمر ہیں۔ یہ (محقق) طوسی ہی کی ذات تھی جس نے اس سکون میں جو ہزار سال سے دنیائے ریاضیات پر طاری تھا، تلاطم برپا کیا۔ محقق طوسی نے اس مصادرے کی اصلاح کی کوشش میں مکان کے حسی تصور کو ترک کرنے کی ضرورت کا احساس کیا۔ اس طرح انھوں نے ہمارے زمانہ کی فضائے کثیر الجہات کی تحریک کے لئے ہر چند کہ وہ کتنی ہی معمولی کیوں نہ ہو، بنیاد فراہم کی۔"

علامہ کا یہ ارشاد تین دعووں پر مشتمل ہے:

الف۔ ریاضیات کی دنیا پر بطلیموس کے زمانہ سے جو سکون طاری تھا، محقق طوسی نے پہلی مرتبہ

اس میں تلاطم برپا کیا

ب۔ اقلیدس کے "مصادرِ متوازی خطوط" کی اصلاح کے واسطے محقق طوسی نے مکان کے روایتی تصور کو ترک کر کے نیا تصور پیش کیا۔

ج۔ محقق طوسی نے اس نئے تصورِ مکان کے ذریعہ عہدِ حاضر کی "فضائے کثیر الجہات" کی تفکیر کا افتتاح کیا۔

لیکن علامہ کے یہ افادات ناقابلِ تسلیم ہیں۔ ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ اتنے اہم مسئلے کے حل میں انھوں نے اس ذمہ داری کو ملحوظ نہیں رکھا جو ان جیسے بالغ النظر محقق سے بجا طور پر متوقع کی جاتی تھی۔ اس کے برعکس انھوں نے انتہائی سطحی معلومات جو غالباً انھیں مستشرقین کی "تحقیقاتِ انیقہ" سے حاصل ہوئی تھیں، اعتماد کر لیا۔

مزید تفصیل حسبِ ذیل ہے:

(الف) علامہ نے ریاضیات کی دنیا کے جس سکون و تلاطم کا ذکر کیا ہے، اس کی کیفیت یہ ہے:

اصولِ اقلیدس کی بنیاد چند علوم متعارفہ، اصول موضوعہ اور کچھ مصادرات پر ہے۔ ان میں سب سے زیادہ معرکۃ الآرا اقلیدس کا پانچواں مصادرہ تھا جو "خطوط متوازی کا مصادرہ" بھی کہلاتا ہے۔ اقلیدس نے اسے "مصادرہ" قرار دیا تھا، مگر بعد کے لوگوں نے اسے "شکل اثباتی" کہا اور دیگر اشکال کی طرح اسے بھی ثابت کرنے کی کوشش کی۔ یورپی ماہرینِ تاریخ ریاضیات کا خیال ہے کہ یونانیوں میں آخری شخص جس نے یہ کوشش کی وہ بطلیموس (۸۷۔۱۶۵ء) تھا۔ اس کے بعد بقول ان یورپی فضلاء کے نہ تو کسی یونانی ریاضی داں نے پانچ سو سال (بعثتِ اسلام) تک یہ کوشش کی اور نہ محقق طوسی سے پہلے کسی مسلمان ریاضی داں نے۔ اس طرح بطلیوس کے ہزار گیارہ سو سال بعد تک دنیائے ریاضیات پر، بقول فضلائے یورپ کے ایک جمود طاری رہا تا آنکہ ساتویں صدی ہجری (تیرھویں صدی مسیحی) کے وسط میں محقق طوسی نے اس مصادرے کو ثابت کرنے کی کوشش کی۔

[لیکن مستشرقین اور دیگر مورخین ریاضیات نے خود محقق طوسی کے پیش کردہ "خطوط متوازی کے مصادرہ" کے ثبوت کے بیان میں جو گل فشانیاں فرمائی ہیں، خوف تطویل اس کی تفصیل سے مانع ہے۔ مختصراً اتنا سمجھنا کافی ہوگا کہ سب سے پہلے یورپی فاضل نے جس کے پاس ۱۵۹۵ء میں اصول اقلیدس کا مطبوعہ نسخہ تبصرہ کے لئے بھیجا گیا تھا، اس کے بارے میں فرمایا تھا:

"وہ اس کتاب کے بارے میں صرف اتنا ہی کہہ سکتا ہے، جتنا کوئی شخص اس کتاب کے بارے میں کہنے کا مجاز ہے جسے اس نے کبھی نہیں پڑھا۔"

اس سے بعد کے لال بجھکڑوں کی گل فشانیوں کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے ع

قیاس کن زگلستانِ من بہار مرا]

بہر حال یورپی فضلاء ہوں یا ان کے مقلد علامہ اقبال، واقعہ یہ ہے کہ محقق طوسی سے پہلے کم از کم دس مسلمان ریاضی دانوں نے سنجیدگی کے ساتھ اس مصادرے کو ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔ ان میں سے تین ریاضی دانوں عباس بن سعید الجوہری، ابن الہیثم اور عمر خیام کی کاوشوں کا تفصیلی طور پر خود محقق طوسی نے اپنی کتاب "الرسالۃ الشافیہ" میں ذکر کیا ہے۔ عمر خیام کی "شرح ما اشکل من مصادرات اقلیدس" جس میں اس نے اس مصادرہ کا ثبوت دیا ہے شائع ہو گئی ہے۔ ابن الہیثم کی "شرح مصادرات اقلیدس" اور "حل شکوک اقلیدس" جن میں اس نے "خطوط متوازی کے مصادرہ" کا بدل پیش کیا ہے، ابھی مخطوطہ کی شکل میں موجود ہیں۔ مقدم الذکر کے نسخے آکسفورڈ، فیضی (الجیریا) اور رضا لائبریری رامپور میں موجود ہیں۔ موخر الذکر کا ایک نسخہ اسلامیہ کالج پشاور کی لائبریری میں موجود ہے۔

غرض ان ریاضی دانوں میں قدیم ترین نام عباس بن سعید الجوہری کا ہے، جس نے ۲۲۰ھ کے قریب اس مصادرہ کا ثبوت دیا تھا، یعنی محقق طوسی سے ساڑھے چار سو سال پہلے۔

(ب) محقق طوسی کا نیا "تصور مکان" اقلیدس کے "خطوط متوازی کے مصادرہ" سے کوئی تعلق

نہیں رکھتا۔ انھوں نے بھی اپنے پیشروؤں کی طرح اس مصادرہ کو "مکان حسی" ہی کی بنیاد پر ثابت کرنے کی کوشش کی تھی۔

یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ جس چیز کو علامہ اقبال محقق طوسی کا "نیا تصورِ مکان" بتاتے ہیں وہ "بُعد "بُعدِ مجرّد" کا تصور تھا۔ مگر اس کی دریافت کا شرف اولیت بھی محقق طوسی کو نہیں پہونچتا، بلکہ ان کے پیشروؤں کو پہونچتا ہے۔ چنانچہ محقق طوسی کے رمز شناس شاگرد و شارح علامہ حلّی نے محقق طوسی کی "تجرید الکلام" کی شرح میں لکھا ہے کہ محقق طوسی سے پہلے ہی افلاطون اور ابوالبرکات بغدادی کا مذہب رہ چکا ہے:

"الذی علیہ المحققون امران: احدھما البعد المساوی لبعد المتمکن وھذا مذھب افلاطون..... وقد اختار المصنف الاول وھو اختیار ابی البرکات"۔
(شرح تجرید از علامہ حلّی: بحث مکان)

جس امر پر محققین کا اتفاق ہے، وہ دو باتیں ہیں: یا تو (مکان نام ہے) اُس بعد (مجرد) کا جو متمکن کے مساوی ہو اور یہ افلاطون کا مسلک ہے...... اور مصنف (محقق طوسی) نے اسی پہلے مذہب کو اختیار کیا ہے اور اسی مذہب کو اُن سے پہلے ابوالبرکات بغدادی نے اختیار کیا تھا۔

(ج) محقق طوسی کے اس منفرد "تصور مکان" اور اسی طرح اُن کے "خطوط متوازی کے مصادرہ" کے اثبات کی کوشش کا عہد حاضر کی "فضائے کثیر الجہات کی تحریک" سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن اس کی تفصیل ایک جداگانہ اور مستقل پیش کش کی متقضی ہے۔

یہ ایک مختصر جائزہ ہے علامہ کی گلفشانیوں کا۔ لیکن اگر دقّتِ نظر کے ساتھ اس کے اسباب وعلل کا تجزیہ کیا جائے تو اس کی تہہ میں دو عامل کارفرما نظر آئیں گے۔

۱۔ یورپی ثقافت کی عظمت و برتری سے ذہنی مرعوبیت: اس کا نتیجہ ہے کہ وہ یورپی تہذیب کی ہر مزعومہ خوبی اور اُس کے ہر انفرادی وصف کو قرآن اور اسلام کی بنیادی تعلیم قرار دیدیتے ہیں۔ اوپر ذکر آچکا ہے کہ اسپنگلر نے جدید یورپی تہذیب کا اصل الاصول "کلاسیکیت بیزاری"

"ANTI – CLASSICALISM" بتایا ہے۔ علامہ نے بھی قرآنی تعلیمات کی روح کو اس کی "کلاسیکیت بیزاری" میں منحصر فرمادیا ہے۔

اسی طرح اسپنگلر نے یورپی تہذیب کی انفرادیت کا راز "زمانہ کے احساس شدید" میں مضمر بتایا تھا، علامہ بھی خواہی نخواہی اسے قرآن کریم کی بنیادی تعلیم قرار دیتے ہیں۔

۲۔ مگر اس سے زیادہ بنیادی سبب اسلامی فکر کے "ORIGINAL SOURCES" کے بجائے مستشرقین اور دیگر فضلائے مغرب نے اس کی جو توجیہ و تعبیر کی ہے، اس پر ان کا غیر مشروط اعتماد ہے، اس کی مثال ابھی گزری۔ "مصادرہ توازی خطوط" کا اثبات یا اس کے بدل کی تلاش قدیم و جدید ماہرین علم الہندسہ کا بڑا محبوب علمی مشغلہ رہا ہے۔ لیکن مورخین ریاضیات نے اس ضمن میں مسلمانوں کے اندر صرف ایک ہی فاضل کا نام گنایا ہے اور وہ ہے، محقق نصیر الدین طوسی حالانکہ خود محقق طوسی نے اپنے فاضلانہ رسالہ "الرسالۃ الشافیہ" میں اپنے سوا تین اور مہندسین اسلام کے نام گنائے ہیں، جنھوں نے اس مسئلہ پر بڑی سنجیدگی سے غور و خوض فرمایا تھا مگر علامہ کی عجلت فرمائی نے اس مسئلہ کے اصل اور معتمد علیہ مآخذ کے بجائے مستشرقین و فضلائے مغرب کی "تحقیقات انیقہ" ہی پر تکیہ فرمالیا۔ اور پھر اس پر اس شدت کے ساتھ اصرار کیا کہ محقق طوسی کے پیشرو مسلمان ماہرین علم الہندسہ کی ساری ہندسی تحقیقات کالعدم ہوگئیں۔

یہ اس عاجز ہی کی رائے نہیں ہے بلکہ دیگر فضلائے عہد کا بھی یہی خیال ہے۔ چنانچہ علامہ کے استاد بھائی پروفیسر ایم ایم شریف صاحب سابق پرو وائس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ علامہ کی مشہور کتاب

"DEVELOPMENT OF METAPHYSIC IN PERSIA"

کے نئے اڈیشن کے تعارف میں، جسے کچھ دن ہوئے بزم اقبال لاہور نے شائع کیا تھا، فرماتے ہیں:

"IN HIS OBSERVATIONS REGARDING AL FARABI, IBNE – MASKWAIH AND IBNE-SINA HE HAS

MORE OR LESS ECHOED THE VIEWS OF EARLY WESTERN ORIENTALISTS AND HAS DENIED THESE GREAT THINKERS THE CREDIT FOR ORIGINALITY AND DEVATION FROM NEO-PLATONIOM.

THERE IS NO DOUBT THAT IF HE WERE TO REWRITE THE WORK, HE WOULD HAVE DIFFERENTLY EVALUATED THEIR PHILOSPHICAL EFFORTS."

[فارابی، ابن مسکویہ اور ابن سینا پر اقبال کا تبصرہ کم و بیش مستشرقین مغرب کے آراء کی صدائے بازگشت ہے۔ انھوں نے ان مفکرین عظام کو اس شرف سے محروم کر دیا ہے جس کے وہ اپنے کارِ فکر اور نو فلاطونیت سے انحراف کی بنا پر مستحق تھے]

ان عوامل کا نتیجہ ہے کہ علامہ کے افادات بعض اوقات بڑی مضحکہ خیز شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ وہ اسلامی فکر کے اساطین کے کام تو درکنار ان کے نام بھی صحیح طور پر پیش نہیں کر پاتے۔ متاخر مفکرین اسلام میں میر باقر داماد اور ان کی "الافق المبین" خاص شہرت کے حامل ہیں۔ وہ صدرائے شیرازی (مصنف "شرح ہدایہ الحکمہ" یا "صدرا") کے اُستاد تھے۔ تصور زماں کے سلسلے میں اُن کا نظریہ "حدوث دہری" خاص اہمیت رکھتا ہے جس سے ملا محمود جونپوری نے "شمس بازغہ" میں سخت اختلاف کیا ہے۔ یہ (حدوث دہری کا نظریہ) میر باقر داماد کا خاص کارنامہ ہے۔ ویسے اس سلسلہ میں انھوں نے افلاطون کا قول بھی نقل کیا ہے کہ زمانہ فلک کے ساتھ وجود میں آیا ہے۔

مگر علامہ ہیں کہ میر باقر داماد کے "کام" کی ترجمانی تو درکنار، ان کے "نام" سے بھی صحیح طور پر واقف

معلوم نہیں ہوتے اور انتہائی مضحکہ خیز طور پر ایک "میر باقر داماد" کی واحد شخصیت کی دو شخصیتیں "ملا باقر" اور "میر داماد" بنا دیتے ہیں اور پھر ان دونوں خود ساختہ شخصیتوں کے لئے بصیغۂ جمع ضمیر "THEY" استعمال فرماتے ہیں۔ فیاللعجب۔

اس سے زیادہ افسوسناک اُن مدعیان تصوف کی ذہنیت ہے جن کی کورانہ عقیدت مندی تلخ حقائق کو سن کر تلملا اٹھتی ہے اور سنجیدہ علمی تحقیق و تنقید کے بجائے جھلا کر اطالت لسان کا سہارا ڈھونڈ لیتی ہے۔ شاید انھیں یہ بھی معلوم نہ ہو کہ اسی اقبال نے جب انتہائی بیدردی کے ساتھ ان کے تصوف بالخصوص عقیدۂ وحدت الوجود کے پرخچے اڑا ئے تھے تو بڑی بڑی خانقاہوں میں زلزلہ آگیا تھا۔

o o

برہان، دہلی جون ۱۹۷۳ء

افادات اقبال پر ایک نظر

عہد حاضر میں اسلامی مشرق نے جن عظیم شخصیتوں کو جنم دیا ہے، ان میں علامہ اقبال کو ایک ممتاز مقام حاصل ہے۔ اپنی تعلیم کے اعتبار سے وہ فلسفی تھے، پیشہ کے لحاظ سے قانون داں یا بیرسٹر، ادبی حیثیت سے شاعر نغزگفتار اور پبلک زندگی میں مفکر و مصلح. انھوں نے ملت مرحومہ کی عروق مردہ میں نئی جان ڈالنے کے لیے ایک پیغام عمل دیا، جس کے ابلاغ کے لیے ان کے نفس گرم نے اپنی خداداد شاعرانہ صلاحیتوں کو وقف کر دیا اور اسے مستحکم اور پائدار بنیادوں پر استوار کرنے کے لیے اپنے فلسفیانہ تبحر و تمہر سے بھر پور فائدہ اٹھایا

ان کی عمر عزیز کا معتدبہ حصہ تحلیل علم میں گزرا، پہلے اسکول، پھر کالج، پھر یونیورسٹی اور آخر میں ولایت

اسکول اور کالج میں شفیق استاد کی شاگردی نے ان کی ادبی صلاحیتوں کو بروئے کار لانے میں سونے پر سہاگہ کا کام کیا. نکتہ سنجی اور نکتہ آفرینی کی ٹیکنیک میں دستگاہ عالی حاصل کرنے کے لیے انھوں نے اساتذہ قدیم کے دواوین و کلیات کا بڑی دقت نظر سے مطالعہ کیا اور شاعرانہ تلمیحات کے روایتی بیانات پر وقوف بہم پہونچایا۔ یہی معلومات آئندہ چل کر ان کے "مطالعۂ اسلامیات" کا بنیادی سرمایہ بنیں.

شمس العلماء میر حسن اپنے وقت کے بڑے فاضل تھے اور متداول اسلامی علوم سے آشنا۔ لیکن قدیم مدارس کے علماء بوریا نشین کی

طرح علوم درسیہ میں ان کے تبحر و تعمق کی کیفیت ہنوز منظر عام پر نہیں آئی۔ اس لیے شاعرانہ ذوق کی تربیت کے ساتھ ہونہار شاگرد کی معلومات میں انہوں نے جو اضافہ کیا، اس کی نوعیت ہنوز گومگو ہی میں ہے۔

کالج اور یونیورسٹی میں فلسفہ ان کے مطالعہ کا خصوصی موضوع تھا۔ اسی فلسفہ میں انہوں نے امتیاز کے ساتھ پنجاب یونیورسٹی سے ایم۔ اے کا امتحان پاس کیا اور اسی میں تخصص کے لیے وہ ولایت تشریف لے گئے۔ وہاں انہوں نے بیرسٹری کی سند حاصل کی، لیکن یہ مقصود بالذات نہیں تھی، ایک ضمنی مشغلہ تھا، اگرچہ بعد میں کسب معاش کے لیے انہوں نے اسے ہی اپنا پیشہ بنا لیا۔ فلسفہ کے اندر ان کا مطالعہ صرف نصابی کتابوں ہی تک محدود نہ تھا، بلکہ مختلف فکری تحریکوں اور فلسفیانہ مذاہب فکری کا بھی انہوں نے بڑی دقت نظر سے مطالعہ کیا۔ مگر یہ مطالعہ صرف یورپی حکماء کے افکار سے واقفیت تک محدود تھا۔

اسلامی فلسفہ تک نارسائی

قدیم، بالخصوص حکماء اسلام کی کاوشوں تک ان کی رسائی نہیں ہو سکی اور ہو بھی کس طرح سکتی تھی۔ دانشمندان یورپ نے قرون وسطیٰ کے مسیحی مفکرین کی تفکیری سرگرمیوں کو جہالت کے پشتارہ سے تعبیر کیا تھا۔ ان کی تقلید میں متجددین روزگار نے علوم عقلیہ میں افاضل اسلام کی سرگرمیوں کو "کوہ کندن و کاہ برآوردن" و "دقیانوسیت" اور خدا معلوم کن کن مضحکہ خیز خطابات سے نوازا تھا۔ ادھر خود مدارس میں معقولات (منطق و فلسفہ) کی تعلیم چند گھسی پٹی کتابوں تک محدود ہو کر رہ گئی تھی۔ غیر کلاسیکی (غیر ابن سینائی) فلسفہ سے اعتناء کا سوال ہی نہیں تھا۔ فلسفیانہ سرگرمیوں کی وہ منظم پیشکش جو آج تحقیقی کاوش کی بدولت عام ہے، علمائے مدارس کے لیے لاطینی سے کم نہیں تھی، اور اگر ہوتی بھی تو اس کا پورا سرمایہ عربی میں ہوتا، جس کے

اوپر علامہ کو وہ قدرت نہیں تھی، جو انگریزی پر تھی۔

ظاہر ہے ان حالات میں، جب خود عربی مدارس کے اندر یہ انداز مفقود ہو تو پھر اس زمانہ کی یونیورسٹیوں میں کسی "اسلامی فلسفہ" کی تعلیم کا کیا سوال ہوتا۔ یہ تو جب ہے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی قائم ہوئی ہے، یہاں کے ارباب حل و عقل کو اس جانب توجہ ہوئی ہے، اگرچہ ہنوز روز اول ہے۔

بہرحال ولایت جانے سے پہلے مسلم فلاسفی نیز متعلقہ علوم اسلامیہ کے ساتھ علامہ کے اعتناء کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

<u>اسلامی فلسفہ کے ساتھ اعتناء</u>

مگر یہ بات بھی ایک اعجوبہ سے کم نہیں کہ ولایت پہونچ کر انہوں نے پی۔ایچ۔ڈی کے لیے جو موضوع منتخب کیا وہ اسلامی فلسفہ ہی تھا، اور اس کاوش کو انہوں نے

"Development of Metaphysics in Persia"

کے عنوان سے میونخ میں پیش کیا۔ مگر جس بنیادی سرمایہ کی مدد سے انہوں نے یہ مقالۂ فضیلت مرتب کیا، وہ یا تو فضلائے یورپ کی "تحقیقات انیقہ" پر مشتمل تھا، یا پھر مفکرین اسلام کے وہ چند اصل کتب و رسائل تھے، جن کا ان کے یورپی اساتذہ نے مشورہ دیا تھا اور جن سے انحراف ان کے لیے بمنزلہ الحاد تھا۔ اس کے بعد اس نام نہاد "فلسفۂ عجم" کی علمی و تحقیقی حیثیت کسی مزید تبصرے کی محتاج نہیں رہتی۔ چنانچہ جب بزم اقبال، لاہور نے اس کتاب کا نیا ایڈیشن شائع کیا۔ تو پروفیسر ایم۔ایم۔ شریف نے (جو اقبال کے استاد میک ٹیگرٹ ہی کے شاگرد تھے، اور جو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں عرصۂ دراز تک فلسفہ کے پروفیسر اور صدر شعبہ رہے تھے اور اس لیے اسلامی فلسفہ سے فی الجملہ واقف ہو چکے تھے) اس نئے ایڈیشن کے پیش لفظ میں لکھا:

"In his observations regarding Al-Farabi, Ibn-Maskwaih and Ibn-Sina, he has more or less echoed the views of early Western

Orientalists and has denie these great thinkers, the credit for originality and deviation from Neo-Platonism. There is no doubt that if he were to rewrite this work, he would have differently evaluated their philosophical efforts."

لیکن بدقسمتی سے علامہ کو یہ موقع کبھی نہیں ملا۔ بہر حال اس کتاب کا اصل انگریزی ایڈیشن اس تبحر و تمہر کا آئینہ دار ہے جو علامہ کو اسلامی فلسفہ میں حاصل تھا۔

بعد میں علامہ نے اس کوتاہی کے ازالے کی کوشش بھی کی: ۱- ذاتی مطالعہ سے بھی، اور ۲- ہم عصر افاضل سے رجوع کرکے بھی۔

ذاتی مطالعہ کی عدم کفایت

ذہنی سرگرمیوں اور منازل عمر میں چولی دامن کا رشتہ ہوتا ہے۔ یہ ممکن ہے کہ اگر کسی فاضل نے کسی علم کا کوئی "متن" بچپن میں سبقاً سبقاً پڑھا ہو تو جوانی میں اس کی "شرح" بڑے نشاط خاطر کے ساتھ پڑھ لے اور اگر اس "شرح" کے مغلقات اور دقایق و غوامض کی توضیح پر مشتمل کوئی حاشیہ ہو [جیسے "شرح تجرید توشجی" پر "حاشیۂ قدیمہ" یا "حاشیۂ جدیدہ" یا ان حواشی پر مرزا جان شیرازی یا ان کے تلامذہ کے "حواشی علی الحواشی"] یا اسی موضوع پر کوئی دوسری تصنیف ہو [جیسے صدرائے شیرازی کی "شرح ہدایۃ الحکمۃ" کے بعد حکمۃ العین] یا مثلاً برگسان کی "Time and Free will" کے بعد ایس۔ الگزنڈر (S. Alexander) کی "Space, Time and Deity" تو پیرانہ سالی میں بھی اسے اس کے اخذ مطالب میں کوئی تکلف نہ ہوگا۔ لیکن اگر پیرانہ سالی میں اسے کسی ایسے موضوع کا شاہکار پڑھنا پڑے، جس کے بنیادی مقدمات بھی اس نے نہ پڑھے ہوں تو اس پر سیر حاصل تبصرہ تو درکنار، اس کے مقاصد و مطالب سے فی الجملہ آشنائی بھی مشکوک ہے۔

مثال کے طور پر اگر ملا محمود جونپوری کو جنھوں نے ''شمس بازغہ'' میں میر باقر داماد کے ''نظریہ حدوث دھری'' کے بزعم خود پرخچے اڑادئے تھے، کسی ہم عصر یورپی فلسفی کی کسی تصنیف کا ترجمہ مل جاتا، تو اس کی تنقید و تنقیص کا تو کیا مذکور، اس کے سمجھنے میں بھی دانتوں کو پسینہ آجاتا. وہ شیخ محب اللہ الہ آبادی کی ''تسویہ'' کا جس سہولت سے رد لکھ سکتے تھے، ڈیکارٹ یا سپنوزا کے کسی شاہکار پر اس سہولت سے تبصرہ نہ فرما سکتے.

اور کچھ ایسی ہی صورت حال علامہ کے ساتھ پیش آئی. انھوں نے سنا تھا کہ امام رازی نے ''مسئلۂ زمان'' پر اپنی کتاب ''المباحث المشرقیہ'' میں بڑی سیر حاصل بحث کی ہے. مگر جب اس کے پڑھنے اور سمجھنے میں تکلف ھوا، تو پہلے تو سید سلیمان ندوی سے اس کتاب کی کمیابی کا شکوہ کرکے ''زمانہ'' کے باب میں امام رازی کے خیالات کا خلاصہ قلمبند کرکے ارسال فرمانے کی درخواست دی اور بعد میں انھیں اطلاع دی:

''امام رازی کی مباحث مشرقیہ میں آج کل دیکھ رہا ھوں''.

معلوم نہیں سید صاحب نے مطلوبہ خلاصہ بھیجا یا نہیں، اور اگر بھیجا بھی ھو تو علامہ اس سے کوئی استفادہ نہ کر سکے اور نہ ھی اپنے ذاتی مطالعہ سے کچھ اخذ کر سکے، کیونکہ نہ تو ''خطبات'' میں اس کی کوئی شہادت ملتی ہے اور نہ ھی ''خطبات'' کے اردو ترجمہ میں جو ان کی حک و اصلاح کے بعد شائع کیا گیا تھا، اس استفادے کا کوئی اشارہ ملتا ہے اور نہ ھی آخری زمانہ کے کلام میں اس کا کوئی المام نظر آتا ہے.

یہی حال ''شرح مواقف'' کا ہے جس کے مطالعہ کی وہ سید صاحب کو اپنے مکتوب مورخہ ۳ ستمبر ۱۹۳۳ میں اطلاع دیتے ہیں:

''شرح مواقف دیکھ رہا ھوں''.

مگر اس سے استفادہ کی بھی کوئی ادنیٰ جھلک ان کے یہاں نہیں ملتی.

اس سے زیادہ دلچسپ قصہ " اتقان العرفان" سے استفادے کا ہے. غالباً سید صاحب نے "مسئلہ زمان" کے سلسلے میں مفکرین اسلام کے خیالات سے واقف ہونے کے لیے دوسری کتابوں کے علاوہ مولانا برکات احمد صاحب ٹونکی کے رسالہ "اتقان العرفان" کا بھی مشورہ دیا، جو انہوں نے ایک دوست کی مدد سے حاصل کر لیا۔ علامہ نے اس رسالہ کو پڑھا اور سمجھا۔ مگر کیا سمجھا، یہ خود انہیں سے سنئے۔ اپنے اگلے مکتوب میں فرماتے ہیں:

"مولوی سید برکات احمد مرحوم نے دھر اور زمان میں امتیاز کرکے کسی قدر مشکلات کو کم کرنے کی کوشش کی ہے۔"

فی للعجب! علامہ نے اس تدقیق کو بیک جنبش قلم مولانا برکات احمد مرحوم کی طبعزاد قرار دے دیا، حالانکہ "دھر" اور "زمانہ" کی یہ تدقیق بہت قدیم ہے۔ مولانا برکات احمد سے کوئی سات سو سال قبل امام رازی نے "المحصل" میں اس کا حوالہ دیا تھا۔ نیز "مباحث مشرقیہ" میں اس تدقیق کو انہوں نے (امام رازی نے) شیخ بو علی سینا کی طرف منسوب کیا ہے جو مولانا برکات احمد صاحب سے کوئی ایک ہزار سال پہلے تھا۔ لیکن یہ تدقیق غالباً شیخ بو علی سینا سے بھی پہلے کی ہے، کیونکہ اسی طرح کی ایک تدقیق نو فلاطونی فلسفی دمسقیوس (Damascsius) کے یہاں ملتی ہے اور اسی سے فلاسفہ اسلام کے یہاں آئی۔ مگر علامہ ہیں کہ اسے مولانا برکات احمد کی طبع زاد فرما رہے ہیں۔

اور اس سے بھی زیادہ لطف کی بات یہ ہے کہ مولانا برکات احمد اپنے اکابر کی تبعیت میں خود اس تدقیق کے منکر بلکہ اس سے بیزار اور درپئے ابطال ہیں وہ مسئلہ زمان کی مشکلات کو کم کرینگے؟ وہ تو اس تدقیق کا بار بار حوالہ دے کر مسئلہ کی مشکلات کو اور بڑھاتے ہیں، تا آنکہ زمانہ کے (وجود خارجی کے) قائلین تھک کر اپنے دعوے ہی سے دستبردار ہو جائیں۔ ان کے (مولانا برکات احمد کے) آخری الفاظ ہیں:

"فان القول بالدھر بافواھھم"۔

[کیونکہ "دھر" کا قول انہیں (زمانہ کے وجود خارجی کے مدعیوں) کے منہ سے نکلا ہوا قول ہے]

اس خوش فہمی کی وجہ ظاہر ہے کہ سنہ ۲۸-۳۳-۱۹۳۵ء ان کی پختگیٔ فکر کا زمانہ ہے جبکہ یورپی فلاسفہ ہیگل، برگسان نٹشے، آئن سٹائن وغیرہ وغیرہ شعوری طور پر اُن کے دل و دماغ میں رچ بس چکے تھے اور ان کا انداز فکر ان پر غالب آچکا تھا. حکمائے اسلام کے افکار کے اخذ و ادراک کے لیے جس ذہنی پس منظر کی ضرورت ہے، ان کے پاس برائے نام ھی تھا.

علامہ کی علمی صلاحیت مسلم، مگر ہر کام کے لیے عمر کی ایک مخصوص منزل ہوا کرتی ہے اور یہی بنیادی سبب ہے ان کے اکثر تسامحات کا.

رہنماؤں کی منزل ناشناسی

دوسری وجہ ان کی خوش فہمی تھی جو اکثر غلط فہمی پر منتج ہوا کرتی تھی. انہیں بعض ہمعاصرین کے ساتھ غیر معمولی عقیدت تھی اور وہ انہیں علوم اسلامیہ کی جوئے شیر کا فرہاد کہا کرتے تھے. مگر "ھر مردے و ھر کارے" اور یہ خوش فہمی انہیں اتنی تحقیق کی اجازت نہیں دیتی تھی کہ یہ افاضل کن "علوم کی جوئے شیر کے فرہاد" ہیں اور کن علوم میں انہی کی سطح پر ہیں. وہ ان درسگاہوں کے فارغ التحصیل فضلاء سے بھی اپنے پسندیدہ علوم میں تبحر و دستگاہ عالی کی خوش فہمی میں مبتلا تھے، جہاں سے نامراد "معقولات" کو دیس نکلا ملا تھا. مثلاً انہوں نے اپنے ایک خط میں لکھا تھا:

"شمس بازغہ یا صدرا میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کئے ہیں، ان میں ایک قول یہ ہے کہ زمانہ خدا ہے. بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے کہ لاتسبوا الدھر الخ. . کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے

یہ مذہب اختیار کیا ہے۔ اگر ایسا ہو تو یہ بحث کہاں ملیگی۔"

۱۔ "صدرا" اور "شمس بازغہ" اس زمانہ میں کوئی نادر و نایاب کتابیں نہیں تھیں۔ درس نظامی کی مطولات میں مشمول تھیں اور اعظمگڈھ تو علوم اسلامیہ کا مرکز تھا۔ گاؤں گاؤں میں مدرسے تھے، جہاں اس وقت ان کتابوں کے سیکڑوں نسخے ہوں گے۔ خود دارالمصنفین میں بھی ان کتابوں کے متعدد مطبوعہ اور مخطوطہ نسخے ہونگے۔ مگر مصیبت یہ تھی کہ مکتوب الیہ انھیں ہاتھ سے چھونا بھی ناجائز سمجھتے تھے، ورنہ اقبال کے خط کا جواب کوئی ایسا مشکل مسئلہ نہ تھا، کیونکہ دونوں کتابوں ("صدرا" اور "شمس بازغہ") میں مسئلہ زمان کی بحث کے آخر میں اس مذہب کو کہ "زمان واجب الوجود ہے" مرجوح اور ضعیف بتایا گیا ہے اور اس کا رد بھی لکھا ہے۔

۲۔ خیر یہ تو نامراد معقولات کی بات تھی۔ مگر حدیث لاتسبوا الدھر کے ذریعہ "تالہ زمان" پر استدلال کے لیے مکتوب الیہ نے منع نہ فرماکر اچھا نہیں کیا۔ یہ حدیث تو صحاح ستہ کی اکثر کتابوں میں مذکور ہے۔ اس پر خاموشی اختیار کرکے اور اس کے صحیح معنی نہ بتاکر انھوں نے سائل کو بھٹکنے کے لیے آزاد چھوڑ دیا۔ والی اللہ المشتکیٰ!

۳۔ رہا تیسرا سوال کہ "کیا حکمائے اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے؟" تاریخ فکر اسلامی کا بڑا مشکل سوال تھا۔ مگر غالب ظن یہ ہے کہ اگر علامہ خود کاوش و تحقیق سے کام لیتے تو شاید زیادہ مفید نتائج پر پہونچ سکتے تھے۔ مگر برا ہو خوش فہمی کا کہ نہ خود کوئی مثمر نتیجہ اخذ فرما سکے اور نہ یہ عقیدت مفرطہ ہی کسی کام آسکی۔ ان کی بنیادی غلطی یہی تھی کہ

آنچہ خود داشت زبیگانہ تمنا می کرد

اسی طرح انہوں نے پیر مہر علی شاہ گولڑوی سے بھی مسئلہ زمان کے متعلق شیخ ابن عربی کے خیالات معلوم کرنا چاہے تھے، کیونکہ پیر صاحب اپنے وقت کے جامع شریعت و طریقت شیخ تھے اور علوم ظاہری و باطنی دونوں میں دستگاہ عالی رکھتے تھے۔ علامہ کا انداز فکر کچھ اس طرح کا تھا:

* چونکہ پیر صاحب تصوف کے اسرار و رموز کے محرم راز ہیں،

* اس لیے شیخ اکبر کے افکار پر بھی علی وجہ البصیرہ خبرة تامہ رکھتے ہونگے،

* اس لیے "فتوحات مکیہ" کی تعلیمات کے بھی دانائے رموز ہونگے،

* اس لیے شیخ اکبر نے "فتوحات مکیہ" کے اندر مسئلہ زمان کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے، اس کی شرح و توضیح علیٰ وجہ الکمال کر سکتے ہیں۔

لیکن

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

سید صاحب نے مطلوبہ خلاصہ بھیجنے کا وعدہ بھی کر لیا، بلکہ ڈھائی تین سال بعد بھیج بھی دیا، مگر پیر صاحب نے علامہ کے خط کو درخور جواب تک نہ سمجھا۔

اس قبیل کا ایک واقعہ رسالہ "غایة الامکان فی معرفة الزمان و المکان" کے سلسلے میں رونما ہوا۔ "مسئلہ زمان" کے ساتھ اقبال کی غیر معمولی دلچسپی کے پیش نظر حضرت مولانا انور شاہ کشمیری رحمة الله علیہ نے انھیں ایک رسالہ دیا تھا، جس کا نام "غامہ الامکان فی درایہ الزمان" بتایا تھا اور کہا تھا کہ یہ عراقی کی تصنیف ہے۔ علامہ اس سے بہت زیادہ متاثر ہوئے اور "خطبات" کے تیسرے اور پانچویں لیکچر میں عراقی کی طرف منسوب کر کے اس کا خلاصہ نقل کر دیا

ان کے متبعین نے بھی اس انتساب پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس نہیں کی، چنانچہ پروفیسر خلیفہ عبدالحکیم نے "فکر اقبال" میں اور ڈاکٹر رضی الدین صدیقی نے "اقبال کا تصور زمان و مکان" میں اس توضیح کو عراقی ھی کی طبعزاد بتایا۔

بعد میں دوسرے فضلاء نے بھی اسے ایک حقیقت واقعی سمجھ لیا، حالانکہ اس کی وجہ سے بڑی الجھنیں پیدا ھو گئیں، چنانچہ دھلی یونیورسٹی میں جب ڈاکٹر آھوجہ نے عراقی پر اپنا مقالۂ فضیلت مرتب کیا تو اس بات کی تحقیق کی، مگر کہیں بھی انھیں اس مزعومہ "رسالۂ عراقی" کا سراغ نہ مل سکا۔ اسی طرح جب ڈاکٹر سعید نفیسی نے "کلیات عراقی" کو ایڈٹ کیا تو انھیں بھی اس کا کہیں پتہ نہ چلا۔

لہذا اس کے درپے تحقیق و جستجو ھونا فطری تھا۔ سنہ ۱۹۶۰ء کے قریب راقم الحروف کو رامپور جانے کا اتفاق ھوا۔ میں اس زمانہ میں "اقبال کے تصور زمان" کے سلسلے میں جو کچھ لکھ رھا تھا، وھاں رضا لائبریری کی فہرست کتب فارسی میں اس عنوان سے ملتے جلتے دو رسالوں کا نام ملا۔ نکلواکر دیکھا تو معلوم ھوا کہ مضمون وھی ہے جو اقبال نے خطبات میں عراقی کے حوالے سے نقل کیا ہے، مگر مصنف کا نام مختلف تھا یعنی عین القضاۃ سید (علی) ھمدانی۔ یہ دو شخصیتیں ہیں: ایک ابو الفضائل عین القضاۃ عبداللہ بن محمد المیانجی اور دوسرے امیر سید علی بن شہاب الدین بن محمد الھمدانی۔ ھمدانی دونوں ہیں اور عراقی بھی ھمدانی ہیں۔ امیر سید علی ھمدانی نے تصوف میں رسائل کی ایک کثیر تعداد لکھی ہے، مگر اس کثرت تعداد کے باوجود نہ تو ان میں اس عنوان کا کوئی رسالہ ہے اور نہ ان میں سے کسی کے نام ھی سے یہ ظاھر ھوتا ہے کہ اس کا موضوع "مسئلہ زمان و مکان" ھوگا۔

عین القضاۃ ھمدانی اپنے تلمذ کے اعتبار سے فلسفی مزاج صوفی معلوم ھوتے ہیں۔ بیہقی نے "تتمۃ صوان الحکمۃ" میں لکھا ہے کہ

وہ امام غزالی کے برادر اصغر احمد غزالی کے اور فلسفی شاعر و ہیئت‌دان عمر خیام کے شاگرد تھے۔ اس لیے گمان ہوا کہ انھوں نے فلسفہ کے اس مغلق مسئلے پر خامہ فرسائی کی ہوگی۔ لیکن اگر وہ اسی فلسفیانہ مزاج کے تھے تو شاید ان کی کسی دوسری کتاب میں اس انداز تفکیر کی جھلکی مل جائے۔ ان کی "زبدۃ الحقائق" مشہور ہے۔ شاید اس کتاب کی تفلسف پژوہی ہی کی بنا پر قہستان کے باطنی النحلہ امیر محتشم ناصرالدین اس سے متاثر تھا اور اسی وجہ سے اس نے مجدد فلسفہ خواجہ نصیرالدین طوسی سے اس کی شرح لکھنے کی فرمائش کی تھی۔ محقق طوسی کی "شرح زبدۃ الحقائق" تو نہیں مل سکی، مگر شیخ بندہ‌نواز گیسودراز نے اس پر جو شرح لکھی تھی، وہ مل گئی مگر اس میں "زمان" و "مکان" کی کوئی بحث ہی نہیں ہے۔

عراقی کی "لمعات" میں بھی ان مسائل سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا، لہذا تھک کر یہ کاوش ہی چھوڑ دی۔

مگر جس زمانہ میں علامہ پیر مہر علی شاہ اور ماسٹر عبداللہ چغتائی کو کمال تیقن کے ساتھ لکھ رہے تھے کہ زیر بحث رسالہ اور اس میں مذکور توضیح عراقی کی طبعزاد ہیں، اسی زمانہ میں ایک ایرانی فاضل مرزا عبدالحسین مونس نعمت اللہی نے "رسائل شاہ نعمت‌اللہ" کے ساتھ زیر بحث رسالہ کو بھی شائع کر دیا۔ ادھر ایک اور فاضل احمد منزوی نے فارسی مخطوطات کی ایک مبسوط فہرست بعنوان "فہرست نسخہ‌ہای خطی فارسی" شائع کی اور اس میں اسی کتاب کے کوئی سترہ نسخوں کا ذکر کیا۔ اسی دوران میں مختلف کتب خانوں کے فہرست نگاروں نے اس سلسلے میں صوفیا کے تذکروں میں مولانا جامی کی "نفحات الانس" اور حاجی خلیفہ کی "کشف الظنون" کھنگال ڈالیں، جس سے معلوم ہوا کہ

۱- رسالہ کا صحیح نام "غایۃ الامکان فی معرفۃ الزمان و المکان" ہے، اور

۲ - مصنف کا نام "شیخ محمود الا خسنوی ہے (پورا نام تاج الدین مخمود بن خداداد اشتنہی)

مولانا کشمیری کا علمی تبحر، علم حدیث میں ان کا پایۂ عالی اور علوم متداولہ میں ان کی دستگاہ عالی حقیقت مسلمہ ہے، مگر "کتابیات" (Bibliography) کا فن ایک بالکل ہی جداگانہ علم ہے. ضروری نہیں کہ ایک عظیم الشان عمارت تعمیر کرنے والا انجینیر گل بنفشہ کی مختلف اقسام میں بھی امتیاز کر سکے کہ

هر مردے و هرکارے

نظریات تراشی

علامہ اقبال کے تسامحات کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ وہ صحیح معلومات کی کوتاہی طلب کی تلافی خود ساختہ نظریات سے کیا کرتے تھے اور پھر اس پر بڑی بلند فکری عمارتیں تعمیر فرماتے، جو

" ان اوہن البیوت لبیت العنکبوت "

کا مصداق ثابت ہوتیں. مثلاً انہوں نے ایک نظریہ یہ تراشا تھا کہ

"The spirit of the Quran was essentially anti-classical"

[قرآن کی روح بنیادی طور پر "کلاسیکیت بیزار" (یا "مخالف یونانیت پسندی") ہے]

انہیں اس نظریہ کی صحت پر اتنا شدید اصرار تھا کہ وہ بزعم خود اسے واضح بالذات اور مستغنی عن الثبوت سمجھتے تھے. پھر اس پر انہوں نے قیاسات کی سربفلک عمارتیں قائم فرمائیں. مثلاً

" اس حقیقت کو نہ سمجھتے ہوئے کہ قرآن کی روح بنیادی طور پر کلاسیکیت بیزار (مخالف یونانیت پسندی) ہے اور یونانی

مفکرین پر پورا اعتماد کرتے ہوئے مسلمانوں میں پہلا رجحان و میلان یہ پیدا ہوا کہ وہ قرآن کو یونانی فلسفہ کی روشنی میں سمجھیں"

دوسری جگہ فرماتے ہیں :

"قرآن کے ابتدائی طالب علم قرآن کو یونانی فکر کی روشنی میں پڑھتے اور سمجھتے تھے۔ انہیں اس حقیقت تک پہونچنے میں کہ قرآن کی روح حقیقی طور پر یونانیت بیزار ہے، دوسو سال لگے"

اس اصرار بیجا کا نتیجہ تھا کہ انھوں نے اسلامی ثقافت کو یونانی علوم کی افادیت سے مایوسی کا نتیجہ قرار دیا۔ فرماتے ہیں :

"قرآن کو یونانی فکر کی روشنی میں پڑھنے اور سمجھنے کی اس کوشش کا نتیجہ، ناکامی کے سوا اور کیا ہو سکتا تھا اور اسی ناکامی کے نتیجہ میں اسلامی ثقافت کی حقیقی روح جلوہ گر ہوئی"

غرض علامہ کے نزدیک اسلام میں مختلف علوم حکمیہ کی ترقی یونانی فکر کے خلاف مسلمان مفکرین کی ذہنی بغاوت کا نتیجہ تھی۔ فرماتے ہیں :

"یہ اشاعرہ کی ما بعد الطبیعی تفکیر میں بالکل واضح ہے۔ لیکن اس سے بھی زیادہ وضاحت کے ساتھ اس تنقید میں نمایاں ہے، جس کے ساتھ مسلمانوں نے یونانی منطق پر تبصرہ کیا۔"

ان میں سے ہر دعویٰ تاریخی حقائق کے ساتھ دست و گریبان ہے۔ مگر نہ تو اقبال کو اس بات کے دیکھنے کی فرصت ملی اور نہ عقیدتمندان اقبال کو کورانہ عقیدت نے اس پر ناقدانہ نظر ڈالنے کی اجازت دی، حالانکہ ان میں سے ہر دعوی کی مخالفت اظہر من الشمس ہے کیونکہ

۱- ہم یہ جانتے ہیں کہ قرآن کریم کے ابتدائی طالب علم صحابۂ کرام تھے (پھر تابعین اور پھر تبع تابعین) اور وہ قرآن حکیم

کو محض قرآن یا ارشادات نبوی کی روشنی میں پڑھتے اور سمجھتے تھے۔ ان میں سے کوئی بھی یونانی فلسفہ کا واقف کار نہ تھا۔ ابھی تو خود یونانی فلسفہ بھی مسلمانوں میں متعارف نہیں ہوا تھا۔ یونانی حکمت تیسری صدی ہجری میں بعہد خلیفہ المامون عربی میں ترجمہ ہونا شروع ہوئی۔

۲۔ قرآن کی روح جس کے لیے انسان کی تخلیق ہوئی، جسکی یاد دھانی کے لیے انبیاء و رسل مبعوث ہوئے جس کے ابلاغ کے لیے خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جہاد سیفی کے لیے مامور ہیں، جسے خود شارع علیہ السلام نے متعین کر دیا ہے، اور جو اسلام اور کفر کے مابین فارق ہے، "توحید عبودیت" ہے جو "کلاسیکیت" (یونانیت پسندی) اور "کلاسیکیت بیزاری" دونوں سے بلندتر ہے

۳۔ اسلامی ثقافت کی حقیقی روح اس کی "شرک بیزاری" ہے جو مظاہر کائنات کے سامنے گڑگڑانے اور بھیک مانگنے کے بجائے اس کی "تسخیر" کا حکم دیتی ہے۔ یہی تسخیر کائنات کا جذبہ اسلام کے علوم حکمیہ کا سر چشمہ ہے اور ہر شخص جانتا ہے کہ تسخیر کائنات کا یہ جذبہ اور اس کا سر چشمہ یعنی شرک بیزاری نہ یونانی فلسفہ میں توغل و مشغولیت مفرطہ کا نتیجہ ہے اور نہ اس کی انادیت سے مایوسی کا۔

۴۔ اسلامی علوم کا آغاز و ارتقا یونانی فلسفہ کے خلاف بغاوت کا مصداق نہیں ہے، بلکہ اس کی اصلاح اور اس میں چار چاند لگانے کے مترادف ہے۔ کاش علامہ Evolution اور Revolution کا فرق کماحقہ ملحوظ رکھتے۔

بہر حال

الف۔ اشاعرہ کی مابعدالطبیعیاتی تفکیر معتزلہ سے ماخوذ ہے اور اعتزال "یونانیت بیزاری" کا نام نہیں ہے۔ امام ابوالحسن الاشعری نے اعتزال کے مخصوص معتقدات یعنی عقیدۂ خلق قرآن،

انکار رویت الہی، انکار صفات باری وغیرہ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا تھا، مگر ان کا مابعدالطبیعی سرمایہ لے کر فرقۂ اہل السنت و الجماعت میں شریک ہوئے تھے۔ اس لیے اشاعرہ کی مابعدالطبیعی تفکیر یونانی فلسفہ کے خلاف بغاوت نہیں ہے۔

ب- رہی یونانی منطق پر تنقید تو ایسا اندیشہ ہوتا ہے کہ "فلسفۂ عجم" کے فاضل مصنف نے مسلمانوں کی علمی و حکمی سرگرمیوں کی تفصیلی تاریخ کو درخور اعتنا نہیں سمجھا۔ ارسطو کی منطق عبداللہ بن المقفع کے زمانے سے (جس نے پہلی مرتبہ ارسطا طالیسی منطق کی پہلی تین کتابوں قاطیغوریاس (Categories) باری ارمیناس (Pari Hermensticae) اور انالوطیقائے اولیٰ (Analylicae) نیز فرفوریوس (Porphyry) کی ایساغوجی کو عربی میں ترجمہ کیا تھا) "سلم العلوم" کے شارحین، بلکہ "مرقاۃ المنطق" کے فاضل مصنف مولانا فضل امام خیرآبادی کے زمانہ تک اسلامی سماج میں منطق کا واحد مصداق سمجھی جاتی تھی۔ اس کے علاوہ اور بھی منطقی نظام تھے، جیسے متکلمین کا جو "جدل" کہلاتا تھا، اشراقیہ کا (جس پر شہاب الدین مقتول کی "حکمۃ الاشراق" کا پہلا حصہ مشتمل ہے)۔ کہا جاتا ہے کہ ابوالبرکات بغدادی نے بھی "کتاب المعتبر" کے پہلے حصہ میں ارسطو کے اقوال سے اختلاف کیا ہے مگر قاضی نوراللہ شوستری نے "مجالس المؤمنین" میں محقق طوسی کے تذکرہ میں جو کچھ لکھا ہے، اس سے کچھ ایسا مترشح ہوتا ہے کہ یہ اختلاف شیخ بو علی سینا کے خلاف تھا نہ کہ ارسطو کے۔ غرض عہد اسلام میں منطق کی ترقی رہین منت ہے، متاخرین کے متقدمین سے اختلاف کا یا معاصرین کے حریفانہ تصادم افکار کا جو کسی طرح بھی یونانی منطق کے خلاف بغاوت کا نتیجہ نہ تھا، بلکہ خود مسلمان منطقیوں کی باہمی چشمک کا نتیجہ تھا۔

وطنی مزاج کی کارفرمائی

ان کے تسامحات کا ایک اور عامل قوی ان کا وطنی مزاج ہے جو افضل التفضیل (Superlative degree) سے کم پر خود کو راضی

نہیں رکھ سکتا۔ مثلاً مسئلہ زمان کو امت مسلمہ کے لیے زندگی اور موت کا سوال بتانا :

In the history of Muslim culture on the other hand, we find both in the realm of pure intellect and religious psychology, by which term I mean higher Sufism, the idea, neverless is the possession and enjoyment of the infinite. In a culture with such an attitude, the problem of space and time becomes a question of life and death.[1]

اس قسم کے سخت اور غیر منطقی الفاظ استعمال کرنے سے پہلے انہیں یہ بھی دیکھ لینا چاہیے تھا کہ ان فقروں کے مضمرات کیا ہیں اور ان کے دعاوی پر ان مضمرات میں سے کوئی صادق بھی آتا ہے یا نہیں ۔

مخاطبین کی عقلیت پر غیر مشروط اعتماد

ایسا بھی خیال ہوتا ہے کہ انہیں اپنے معاصرین و قارئین کی عقلیت مفرط پر اور اس سے زیادہ ان کی سہل انکاری اور آرام پسندی پر بھی بےپناہ اعتماد تھا۔ کون گستاخ ہے جو ان کے ارشادات و فرمودات میں شک کرے گا اور اگر کرے بھی تو اپنے گوناگوں مشاغل سے کسے اتنی فرصت ہوگی جو ان دعاوی کی تصدیق کرتا پھرے یا ان میں مضمر تسامحات کی نشاندھی کے لیے اپنے اوپر خواب و خور حرام کرکے غیر معروف و غیر متداول مآخذ کی چھان بین کرتا پھرے۔ مثلاً انہوں نے جہاں مختلف اسلامی علوم کے آغاز و ارتقا کو یونانی حکمت سے اسلامی ثقافت کی مایوسی و بے اطمینانی کا نتیجہ بتایا ہے، وہیں ریاضیات میں اس خود ساختہ نظریہ کی کارفرمائی کے سلسلہ میں عجیب گلفشانیاں فرمائی ہیں :

"On the side of Mathematics, it must be renumbered that since the days of Ptolemy (87-165 A. D.) till the time of Nasir Tusi (1201-74 A. D.) nobody seriously thought of the difficulties of

(1) Six lectures, p. 184

demonstrating the certitude of Eucled's Parallel Postulate on the basis of peaceptual space. It was Tusi who first disturbed the calm which had prevailed in the world of Mathematics for a thousand years in his efforts to prove the postulate realised the necessity of abondoning perceptual of space. He thus furnished a basis, however slight for the hyper-space movement of our times.[1]

علامہ کا یہ ارشاد گرامی تین دعووں پر مشتمل ہے :

۱- دنیائے ریاضیات پر یونانی حکیم و ہیئت دان بطلیموس (Ptolemy) کے زمانے سے جو سکون طاری تھا، محقق طوسی نے پہلی مرتبہ اس میں تلاطم برپا کیا .

۲- انہوں نے اقلیدس کے خطوط متوازی کے مصادرہ (Perallel Postulate) کی صحت کے اثبات کے لیے مکان (Space) کے روایتی تصور کو ترک کرنے کی ضرورت کا احساس کیا .

۳- اور پھر اس متبادل نئے تصور مکان کے ذریعہ عہد حاضر کی فضائے کثیرالجہات کی تحریک (Hyper space movement) کا آغاز کیا .

لیکن سخت افسوس ہے کہ اس تبصرہ کے قلمبند کرنے میں علامہ نے اس ذمہ داری کو قطعاً نظرانداز کر دیا جس کی اس فاضل سے بجا طور پر توقع کی جاتی ہے جو

"Reconstruction of Islamic Religious Thoughts"

جیسے اہم موضوع پر اہل علم کے مجمع میں تقریر کرنے کے شرف سے نوازا گیا تھا .

۱- کاش وہ اس تاریخی حقیقت کو اتنی بیدردی سے نظرانداز نہ فرماتے کہ

(1) Six lectures, pp. 184-185.

"اسلامی عقلیت مسلسل دھارا ہے جو اصولاً تو نزول قرآن کے وقت سے اور عملاً دوسرے عباسی خلیفہ ابو جعفرمنصور (۷۵۴-۷۷۵ء) کے زمانہ سے ایک مستقل تسلسل کے ساتھ خوب‌تر کی تلاش میں بڑھتا رہا ہے۔"

محقق طوسی سے صدیوں پہلے افاضل اسلام کی سعی پیہم سے دنیائے ریاضیات میں بار بار تلاطم آچکا تھا۔

لیکن اگر اس "تلاطم اولین" سے ان کی مراد یہ ہے کہ بطلیموس کے بعد مسلمانوں میں خواجہ نصیرالدین طوسی پہلے فاضل ہیں جنہوں نے اقلیدس کے Parallel Postulate کو ثابت کرنے کی کوشش کی تو یہ ان کی شدید غلط فہمی اور کوتاہیٔ مطالعہ (اصل عربی ماخذ و مصادر سے بےاعتنائی) اور ان سب سے زیادہ مستشرقین پر غیرمشروط اعتماد کا نتیجہ ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ محقق طوسی سے پہلے متعدد مسلمان ریاضی دانوں نے اس "خطوط متوازی کے مصادرہ" (Parallal Postulate) کو ثابت کرنے کی کوشش کی بھی اور اپنے اپنے خیال میں ثابت بھی کیا۔ ان میں سے تین فاضلوں کا نام اور ان کے کام کی تفصیل محقق طوسی نے اپنے "الرسالہ الشافیہ عن الخطوط المتوازیہ" میں دی ہے اور یہ رسالہ دائرۃ المعارف، حیدرآباد سے شائع ہو چکا ہے اور غالباً اس کا ایک مخطوطہ خود اقبال کے پیش‌نظر بھی تھا مگر انھوں نے اسے پڑھنے کی زحمت نہیں فرمائی۔ بہرحال یہ تین فاضل ہیں، عباس بن سعید الجوہری (زمانہ خلافت مامون‌الرشید یعنی محقق طوسی سے کوئی چارسو سال قبل) ابن الہیثم (وفات ۴۳۰ھ کے قریب یعنی محقق طوسی سے کوئی دو سو سال قبل) اور عمر خیام (وفات غالباً ۵۲۶ھ یعنی محقق طوسی سے تقریباً سو سال پہلے) بلکہ عمر خیام نے جن مقدمات کی مدد سے اس مصادرہ کو ثابت کیا تھا، محقق طوسی نے ان میں سے دو مقدمہ اپنے وضع کردہ ثبوت میں لے لیے تھے جس کا انھوں نے اعتراف کیا ہے ایک اور چوتھے فاضل بھی ہیں اثیرالدین اسدی (فلسفہ کے متن متین "ھدایۃ الحکمۃ"

کے مصنف) انہوں نے جس طرح اس مصادرہ کو ثابت کیا ہے، اسے قاضی زادہ رومی نے اپنی "شرح اشکال التاسیس" میں نقل کر دیا ہے (شرح اشکال التاسیس کے مخطوطوں کی ایک تعداد ہندوستان اور یورپ وغیرہ کی لائبریریوں میں موجود ہے۔ عرصہ ہوا یہ رسالہ قسطنطنیہ سے شائع ہوا تھا، اس کا ایک نسخہ ہنوز مولانا آزاد لائبریری (عربی مطبوعات کے سیکشن) میں موجود ہے۔) اثیرالدین اسدی محقق طوسی کے معاصر متقدم بھی تھے۔ اور ان چاروں فاضلوں کی کوششوں میں جس فاضل کی کوشش دیانتداری کے ساتھ اس تعریف کی مستحق ہے کہ

"اس نے اس سکون میں جو دنیائے ریاضیات پر طاری تھا، تلاطم برپا کیا"

محقق طوسی کے بجائے ابن الہیثم کی کوشش ہے۔ اس نے اقلیدس کے تجویز کردہ مصادرہ کہ :-

"If a straight line cuts two other lines and the two interior angles on one side of the transversal are less than two right angles, the two straight lines, when sufficiently extended will meet one another."

کے بجائے اس کے بدل کے طور پر حسب ذیل مصادرہ پیش کیا

"الخطان المستقیمان المتقاطعان لاھوا زیان خطاً و احداً مستقیما"

(Two intersecting straight lines can not be parallel to one and the same straight line."

اور پھر الہیثم سے آٹھ سو سال بعد برطانوی جیومیٹری داں پلے فیر نے اصول اقلیدس کا جو ایڈیشن مرتب کیا، اس میں اس بدل کو اپنے نام سے داخل کر دیا۔ اگلی صدی میں برٹش سائنس ایسوسی ایشن کے جلسہ میں لارڈ کیلے نے جو خطبۂ صدارت پڑھا اس میں اس مذعومہ نئی دریافت کو [جو در حقیقت پلے فیر کا سرقہ تھا]

وقت کی اہم ترین دریافت قرار دیا اور فرمایا :

"My own view is that Euclid's Twelfth axiom in playfair's form of it does not need demonstration, but is part of our notion of space, of physical space of our experience which is the representation lying at the bottom of all external experience."

اس کے بعد یہ فیصلہ کرنا آسان ہے کہ اگر دنیائے ریاضیات میں کوئی تلاطم برپا ہوا تو اس شرف کا مستحق کون ہے، محقق طوسی یا ابن الہیثم۔ مزید تفصیل غیر ضروری ہے۔

۲ - علامہ کا یہ خیال بھی قطعاً غلط اور بے بنیاد ہے کہ محقق طوسی نے اس مصادرہ کے اثبات کی کوشش میں مکان کے روایتی تصور کو ترک کرنے کی ضرورت کا احساس کیا۔ مندرجہ ذیل ملحوظات قابل غور ہیں :

(الف) محقق طوسی نے بھی جو اس مصادرہ کا ثبوت دیا ہے، وہ مکان کے روایتی تصور ھی پر مبنی ہے کہ فضا "متشابہ الاجزاء" ہے اور دو نقطوں کے درمیان ایک اور صرف ایک ھی خط مستقیم کھینچا جا سکتا ہے۔

(ب) انھوں نے ارسطاطالیسی، ابن سینائی فلسفہ کے جن متون مثلاً شیخ بو علی سینا کی "کتاب الاشارات والتنبیہات" کی شرح لکھی ہے اس میں بما شاۃ ماتن کی غرض سے مکان کے ارسطاطالیسی تصور ھی کی مدافعت کی ہے۔ مگر اپنی آزادانہ تحقیق میں وہ ارسطاطالیسی ابن سینائی تصور کے بجائے "بعد مجرد" کے قائل ہیں۔ مگر یہ بھی واضح رہے کہ اس نئے تصور میں بھی ان کی کوئی انفرادیت نہیں ہے اور نہ انھوں نے اسے دریافت کیا ہے۔ ان سے پہلے ابوالبرکات بغدادی اور شیخ الاشراق بھی اسی کے قائل رہے ہیں جیسا کہ ان کے فلسفیانہ افکار کے دانائے راز اور ان کی "تبحر لاالکلام" کے شارح علامہ حلی نے لکھا ہے۔

۳ - وھی علامہ کی یہ نکتہ آفرینی کہ محقق طوسی نے مکان کے روایتی تصور کو ترک کرکے ایک نیا متبادل تصور پیش کیا

اور اس کے ذریعے عہد حاضر کی فضائے کثیر الجہات (Hyper-Space) کی تحریک کا افتتاح کیا، انتہائی طفلانہ ہے اور اپنے سامعین اور قارین کی غیر مشروط عقیدت مندی پر اعتماد بےجا کا نتیجہ ہے۔

واقعہ نفس الامری یہ ہے کہ خطوط "متوازی کے مصادرہ" (Parallel Postulate) کو ثابت کرنے کی کوشش کا (جس کی عہد اسلام میں سب سے آخر میں خواجہ نصیرالدین طوسی نے جرأت کی تھی) انجام نہ تو "غیر اقلیدسی ھندسہ (Non-Euclidean Geometry) کی پیدائش کا سبب بنا اور نہ "غیر اقلیدسی مکان" (Non-Euclidean Space) کے تصور کی ابتدا کا۔ ہاں اس کوشش میں "ناکامی" ضرور اس کا سبب بنی جیسا کہ اطالوی جیومیٹری دان Saecheri جب اس مصادر (Postulat) کو "ثبوت بخلف" (Roduceio od absurdum) کے ذریعہ ثابت کرنے میں ناکام ھوا اور بجائے "باطل" نتائج برآمد ھونے کے معقول اور باھم متوافق (Self Consestent) نتائج کا انکشاف ھوا تو پھر کوئی تین چار سو سال بعد یورپی ریاضی دانوں Riemann, Bolyai and Iabach-evsky نے اس ناکام کوشش کو ازسرنو شروع کیا جس کے نتیجہ میں اقلیدسی نظام ھندسہ، جیسے متوافق بالذات (Self-Consistent) نظام ظہور میں آئے جو "غیر اقلیدسی ھندسہ" کے نام سے موسوم ھوئے اور پھر مفکرین ریاضیات و طبیعیات نے ان کے لیے "مکان" (Space) کے غیر روایتی تصورات اختراع کیے جو (Non-Euclidean Space) کہلاتے ہیں جنھیں بعض لوگ غلطی سے (Hyper-Space) بھی کہتے ہیں، حالانکہ "Hyper Space" یا فضائے کثیر الجہات" سے مراد وہم غلط کار کی اختراع کردہ ایسی فضا یا مکان ہے جو تین ابعاد (dimenusion) سے زیادہ ابعاد پر مشتمل ھو۔ مزید تفصیل غیر ضروری ہے۔

مگر سب سے زیادہ مصیبت یہ ہے کہ اقبال کی یہ کل نشانیاں جن پر ان کے شارحین نے مہر توثیق ثبت فرمادی ہے، محض "نوائے شاعر" نہیں ہیں۔ وہ، نیز ان کے شارحین اور موخرالذکر کے تلامذہ آج

اسلامیات کے محقق مستند اور ماہر خصوصی سمجھے جاتے ہیں اور اس طرح یہ اغلاط فاحشہ حقائق نفس الامری بن کر نئی نسل کا سرمایۂ علم و حکمت بن رہے ہیں جس کی قباحت مزید تفصیل و توضیح کی محتاج نہیں ہے۔

سنجیدہ طبقہ اس قباحت کو محسوس کر رہا ہے، مگر اس کڑی کمان کو زہ کرنے کی ہمت کون کرے۔ شاید

مردے از غیب بروں آید و کارے بکند

وما ذلک علی اللہ بعزیز

۵۵

(مجلہ علوم اسلامیہ ۱۹۹۳ء)

کتابخانہ مجمع ذخائر اسلامی
تاسیس مجمع ۱۳۵۵ ه‍.ش تاسیس کتابخانه ۱۳۷۶ ه‍.ش