''مسلم ثقافت کی روح''

(اقبال کا پانچواں خطبہ)

مترجم: ڈاکٹر محمد آصف اعوان

Translator:Dr. Muhammad Asif Awan

Chairman, Department of Urdu,

Govt. College University, Faisalabad

Abstract

Iqbal's seven English lectures "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" are a great intellectual work. "The Spirit of Muslim Culture" is fifth lecture in which he describes in details the essence, quintessence and living spirit of Muslim Culture. This lecture is of great intellectual value, therefore, it has been translated into Urdu so that to facilitate the Urdu readers to understand its content.

''محمد عربی ﷺ عرش پر گئے اور واپس آ گئے۔ میں خدا کی قسم کھاتا ہوں کہ اگر میں اس مقام پر پہنچ جاتا تو میں کبھی واپس نہ آتا۔''(۱) یہ الفاظ ایک عظیم مسلمان صوفی عبدالقدوس گنگوہی کے ہیں۔ صوفیانہ ادب کے سارے سلسلے میں غالباً ایسے الفاظ کا ملنا مشکل ہوگا جو ایک واحد جملے میں شعور کی پیغمبرانہ اور صوفیانہ انواع کے مابین نفسیاتی فرق کے حامل ایسے باریک سے باریک امتیاز کو جان لینے والے ادراک کا انکشاف کریں۔ صوفی کا لذت وصل کے حامل تجربے سے واپس پلٹنے کو جی نہیں چاہتا اور تب بھی کہ جب وہ واپس پلٹتا ہے، جیسے کہ وہ لازماً پلٹے گا۔ اس کی واپسی انسانیت کے لیے بحیثیت مجموعی کوئی زیادہ معنویت کی قابل نہیں ہوتی۔ پیغمبر کی واپسی تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ اس عزم کے ساتھ واپس پلٹتا ہے کہ تاریخ کی قوتوں پر غلبہ پانے کے لیے اپنے آپ کو زمانہ کے بہاؤ میں شامل کر لے اور اس کے ذریعے نصب العینوں کی ایک نئی دنیا تخلیق کر لے۔ صوفی کے لیے لذت وصل کا حامل تجربہ ہی حتمی شے ہے۔ پیغمبر کے لیے یہ (تجربہ) اس کے باطن میں دنیا کو ہلا کر رکھ دینے والی ان نفسیاتی قوتوں کی بیداری ہے جو عالم انسانی کو مکمل طور پر تبدیل کر دینے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ پیغمبر کی سب سے بڑی خواہش یہ ہوتی ہے کہ وہ اپنے مذہبی تجربے کو ایک جیتی جاگتی آفاقی قوت کا روپ دھارتے ہوئے دیکھے۔ یوں اس کی واپسی اس کے مذہبی تجربے کی قدر و قیمت کے ایک قسم کے عملی امتحان کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ پیغمبر کا ارادہ اپنے تخلیقی عمل (کے دوران) میں دونوں اپنے آپ اور ٹھوس حقائق کی حامل اس دنیا کا جائزہ لیتا ہے کہ جس میں یہ اپنے آپ کو معروضی صورت میں پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ پیغمبر اپنے سامنے موجود دشوار گزار مادی (دنیا) میں در آنے سے خود اپنے آپ پر اپنی ذات کا انکشاف کرتا ہے اور تاریخ کی

آنکھوں کے سامنے بھی اپنے آپ کو بے نقاب کرتا ہے۔ چنانچہ پیغمبر کے مذہبی تجربے کی قدر قیمت کو جانچنے کا ایک دوسرا طریقہ آدمیت کی اس نوع کا جائزہ لینا ہے کہ جسے اس نے تخلیق کیا ہے نیز اس ثقافتی دنیا کا جائزہ لینا ہے جو اس کے پیغام کی روح سے ابھری۔ اس خطبے میں میں اپنی بات کو صرف موخر الذکر حوالے سے جاری رکھنا چاہتا ہوں۔ یہ خیال نہیں ہے کہ علمی میدان میں اسلام کی خدمت کی ایک تفصیل آپ کے سامنے پیش کی جائے بلکہ میں یہ چاہتا ہوں کہ آپ کی توجہ اسلامی ثقافت کے کچھ نمایاں تصورات پر مرکوز کی جائے تاکہ اس فکری سلسلے تک بصیرت حاصل ہو۔ جو ان (تصورات) کی تہہ میں کارفرما ہے اور یوں اس روح کی ایک جھلک دیکھ لیں جس نے ان (تصورات) کے ذریعے اظہار پایا۔ بہر حال اس سے پہلے کہ ایسا کرنے کے لیے میں آگے بڑھوں یہ ضروری ہے کہ اسلام میں ایک عظیم تصور کی ثقافتی اہمیت کو سمجھ لیا جائے۔۔۔۔ میری مراد ہے ضابطہ نبوت کا اتمام۔

ایک پیغمبر کی تعریف اس قسم کے صوفیانہ شعور کے طور پر کی جا سکتی ہے کہ جس میں وصلی تجربہ (Unitary Experience) اپنے کناروں سے باہر نکلنے پر مائل ہوتا ہے اور اجتماعی زندگی کی قوتوں کو نئی سمت اور نئی صورت دینے کے مواقع تلاش کرتا ہے۔ اس کی شخصیت میں زندگی کا متناہی مرکز (Finite Centre Of Life) اس کی اپنی ذات کی گہرائیوں میں صرف اس لیے ڈوب جاتا ہے کہ فرسودگی کا خاتمہ کرنے اور حیات کی نئی سمتوں کا انکشاف کرنے کے لیے دوبارہ ایک تازہ قوت کے ساتھ ابھرے۔ اپنے وجود کی اساس کے ساتھ یہ ربط کسی بھی طرح انسان کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے۔ درحقیقت جس طرح قرآن میں وحی کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن اسے حیات کا عالم گیر (خصوصی) وصف سمجھتا ہے اگرچہ اس کی نوعیت اور کردار ارتقائے حیات کے مختلف مراحل پر مختلف (نظر آتا) ہے۔ فضا میں آزادی کے ساتھ نشو ونما پاتا ہوا پودا، نئے ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے نئے عضو کی افزائش کرتا ہوا جانور اور حیات کی باطنی گہرائیوں سے روشنی پاتا ہوا انسان۔ یہ سب اس وحی کی مثالیں ہیں جس کی نوعیت، آخذ کی ضروریات کے مطابق یا اس نوع (Species) کی ضروریات کے مطابق کہ جس سے آخذ تعلق رکھتا ہے، بدلتی رہتی ہے۔ انسان کی صغیر سنی (کے دور) میں وہ نفسی توانائی نشو ونما پاتی ہے جسے میں پیغمبرانہ شعور (Prophetic Consciousness) کہتا ہوں۔ یہ (دراصل) بنے بنائے فیصلے، چناؤ اور عمل کی راہیں مہیا کرنے سے انفرادی (سطح پر) فکر و انتخاب کی کفایت شعاری کا ایک طریقہ ہے تاہم عقل اور تنقیدی صلاحیت کی افزائش کے ساتھ ہی حیات خود اپنے مفاد میں شعور کے ان غیر عقلی طریقوں کی تشکیل اور نشو ونما روک لیتی ہے جن کے ذریعے انسانی ارتقاء کے ابتدائی مراحل میں نفسی توانائی (Psychic Energy) فروغ پاتی ہے۔ انسان پر بنیادی طور پر جذبے اور جبلت کی حکمرانی ہے۔ استقراری عقل (Inductive Reasson) جو کہ تن تنہا انسان کو اپنے ماحول کا مالک ومختار بنا دیتی ہے، کا حصول انسان کا ایک کارنامہ ہے اور جب ایک دفعہ (استقراری عقل) پیدا ہو جائے تو علم کے دیگر ذرائع کی نشو ونما روک کر اسے لازماً تقویت دی جانی چاہیے۔ اس میں شک نہیں کہ دنیائے قدیم نے ایک ایسے وقت میں فلسفے کے کچھ عظیم نظام پیش کیے کہ جب انسان نسبتاً غیر مہذب تھا اور کم وبیش ایمائیت (Suggestion) کے زیر اثر تھا۔ مگر ہمیں یہ بات قطعاً نہیں بھولنی چاہیے کہ دنیائے قدیم میں یہ نظام سازی اس تجریدی فکر کا کام تھا جو مبہم مذہبی اعتقادات اور روایات کی نظر بندی (Systematization) سے آگے نہیں جا سکتی اور ہمیں زندگی کی حقیقی (مادی) صورتِ احوال پر کوئی تصرف عطا نہیں کرتی۔

اس پہلو سے معاملے پر غور کریں تو پھر پیغمبر اسلام قدیم اور جدید دنیا کے مابین کھڑے معلوم ہوتے ہیں۔ جہاں تک

ان کی مبلغ وحی کا تعلق ہے وہ قدیم دنیا سے تعلق رکھتے ہیں۔آپ کی ذات گرامی میں حیات اپنے نئے رخ کے مناسب حال علم کے دیگر منابع کا انکشاف کرتی ہے۔اسلام کا ظہور، جیسے کہ مجھے امید ہے کہ میں جلد ہی آپ کی تسلی کے مطابق یہ ثابت کردوں گا۔ اسلام میں نبوت خود اپنے خاتمے کی ضرورت کا اظہار کرتے ہوئے اپنی معراج کو پہنچ جاتی ہے۔اس امر میں یہ شدید احساس شامل ہے کہ حیات کو ہمیشہ کے لیے سہاروں پر نہیں رکھا جا سکتا۔مکمل خود شعوری کے حصول کے لیے انسان کو لازمی طور پر بالآخر اس کے اپنے (تدبیری) وسائل کی جانب ہی لوٹنا ہوگا۔اسلام میں مذہبی پیشوائیت اور موروثی بادشاہت کا خاتمہ،قرآن میں تعقل و تجربہ کی مسلسل تلقین اور وہ زور جو یہ انسانی علم کے ذرائع کے طور پر،فطرت اور تاریخ (کے مطالعے) پر دیتا ہے۔یہ سب کچھ اسی اتمام (نبوت) کے تصور ہی کے مختلف پہلو ہیں۔تاہم اس تصور کا مطلب یہ نہیں کہ صوفیانہ تجربہ جو خاصیت کے لحاظ سے پیغمبر کے تجربے سے مختلف نہیں ہوتا اب ایک زندہ حقیقت کے طور پر ختم ہو گیا ہے۔حقیقت یہ ہے کہ قرآن انفس و آفاق (Self and World) دونوں ذرائع کو علم کے طور پر تسلیم کرتا ہے۔خدا داخلی کے علاوہ خارجی تجربے میں بھی اپنی نشانیاں ظاہر کرتا ہے اور انسان کا یہ فرض ہے کہ تجربے کے تمام پہلوؤں کے علم فراہم کرنے کی استعداد کو پرکھے۔چنانچہ اتمام (نبوت) کے تصور کا مطلب یہ تاثر دینا نہیں لینا چاہیے کہ حیات کا حتمی مقدر عقل کے ہاتھوں جذبے کی مکمل بے دخلی ہے۔اس تصور کی علمی قدر و اہمیت یہ ہے کہ یہ تصور، یہ اعتقاد پیدا کرے کہ انسانی تاریخ میں فوق الفطرت سرچشمہ سے نسبت کا دعویدار ہر قسم کا شخصی تحکم اختتام کو پہنچ چکا ہے۔صوفیانہ تجربے کے بارے میں آزاد تنقیدی رویے کو فروغ دینے کا رجحان رکھتا ہے۔اس قسم کا اعتقاد ایک نفسیاتی قوت ہے جو اس طرح کی بالادستی کو فروغ پانے سے روکتی ہے۔اس تصور کا وظیفہ انسان کے باطنی تجربے کی دنیا میں علم کے نئے در وا کرتا ہے۔ بالکل ایسے ہی جیسے اسلامی عقیدے (کلمہ طیبہ) کے پہلے نصف حصے میں قدرتی قوتوں کو اس الوہی مرتبے سے محروم کرکے کہ جس سے ابتدائی ثقافتوں نے انہیں مزین کیا تھا انسان کے خارجی تجربے پر تنقیدی نگاہ ڈالنے کا مزاج تخلیق کیا اور اس کی پرورش کی۔ چنانچہ اب ایک مسلمان لازمی طور پر صوفیانہ تجربے کو،خواہ وہ کتنا ہی غیر معمولی اور خرق عادت کیوں نہ ہو،انسانی تجربے کے دیگر پہلوؤں کی طرح تنقیدی تجزیے کے لیے قابل رسائی اور مکمل طور پر فطری تجربہ تسلیم کرے گا۔یہ بات ابن صیاد کے نفسی تجربوں کے بارے میں پیغمبر کے اپنے رویے سے واضح ہے۔اسلام میں صوفیت کا کام صوفیانہ تجربہ کو منظم بنانا رہا ہے تاہم یہ بات لازماً تسلیم کی جائے گی کہ ابن خلدون ہی وہ واحد مسلمان تھا جس نے مکمل طور پر سائنسی انداز میں اس (صوفیانہ تجربے) تک رسائی حاصل کی۔

یہ اس ہمہ باطنی تجربہ انسانی کا صرف ایک سرچشمہ ہے۔قرآن کے مطابق علم کے دو دیگر سرچشمے (بھی) ہیں یعنی فطرت اور تاریخ اور علم کی ان سرچشموں سے رجوع کرنے ہی سے روح اسلامی اپنی بہترین صورت میں نظر آتی ہے۔قرآن حقیقت مطلقہ کی نشانیاں سورج میں، چاند میں، سایوں کے پھیلنے میں، دن اور رات کے تبدل میں، انسانی زبانوں اور رنگوں کے تنوع میں، لوگوں کے مابین کامیابی اور ناکامی کے دنوں کے آنے جانے میں اور درحقیت ساری کی ساری فطرت میں دیکھتا ہے جیسے اس کا اظہار انسان کی حسِ ادراک (Sense-Perception) پر ہوتا ہے۔نیز مسلمان کا فرض ہے کہ ان نشانیوں پر غور و فکر کرے اور انہیں یوں نظر انداز نہ کرے کہ جیسے وہ مردہ یا اندھا ہو۔کیوں کہ وہ (شخص) جو اس زندگی میں ان نشانیوں کو نہیں دیکھتا وہ آنے والی زندگی کی حقیقتوں سے بھی نابلد رہے گا۔ ٹھوس حقائق کی طرف اس اس توجہ دلانے نے اور اس کے ساتھ ساتھ رفتہ

رفتہ اس امر کے احساس نے کہ قرآنی تعلیمات کے مطابق کائنات اپنی آفرینش کے اعتبار سے حرکی، متناہی اور اضافہ پزیری کی اہل ہے۔ بالآخر مسلمان مفکرین کو اس یونانی فکر سے متصادم کر دیا جس کا انھوں نے اپنے علمی سفر کے آغاز میں بہت زیادہ جوش و ولولے سے ساتھ مطالعہ کیا تھا۔ اس امر کا احساس نہ کرتے ہوئے قرآن کی روح بنیادی طور پر یونانی فکر کے خلاف ہے نیز یونانی مفکرین پر بھر پور اعتماد کرتے ہوئے ان کا پہلا جذبہ یہی تھا کہ قرآن کو یونانی فلسفہ کی روشنی میں سمجھا جائے (تاہم) اس کوشش کے مقدر میں قرآن کے ٹھوس حقائق کی جانب رجحان کے پیش نظر اور یونانی فلسفے کی اس خیالی نوعیت کے باعث جو (محض) نظر آتی تھی اور واقعاتی حقیقت سے تغافل برتنے والی تھی، ناکامی پہلے ہی سے مقدر تھی۔ جو کچھ ان کی ناکامی کے بعد ہوا اسی نے اسلامی ثقافت کی حقیقی روح کو نمایاں کیا اور جدید ثقافت کی اس کے کچھ نہایت اہم پہلوؤں کے ساتھ بنیاد رکھی۔

یونانی فلسفہ کے خلاف یہ علمی بغاوت فکر کے تمام شعبوں میں اپنے آپ کو آشکار کرتی ہے (مگر) مجھے افسوس ہے کہ میں اتنا قابل نہیں ہوں کہ ریاضی، علم فلکیات اور علم طب میں یہ جس طرح اپنے آپ کو منکشف کرتی ہے اس پر بحث کروں۔ اسے اشاعرہ کی مابعدالطبیعاتی فکر میں صاف صاف دیکھا جا سکتا ہے۔ مگر اس کی سب سے زیادہ واضح صورت یونانی منطق پر مسلمانوں کی تنقید میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ تو محض ایک قدرتی امر تھا کیوں کہ خالصتاً خیالی فلسفہ سے عدم اطمینانیت کا مطلب ہی علم کے زیادہ قابل اعتماد طریقے کی تلاش کرنا ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ نظام ہی تھا جس نے اصول تشکیک (Principle of Doubt) کو ہر قسم کے علم کے نقطۂ آغاز کے طور پر سب سے پہلے تشکیل دیا۔ غزالی نے اپنی کتاب ''احیائے علوم دینی'' (Revirification of the Scienes of Religion) میں اس کی مزید وضاحت اور دیکارت (Descortes) کے طریق کار کے لیے راستہ ہموار کیا مگر غزالی علم منطق میں مجموعی طور پر ارسطو (Aristotle) ہی کے پیروکار رہے۔ اپنی کتاب ''قسطاس'' میں وہ کچھ قرآنی دلائل کو ارسطوئی علامتوں (Aristotelian Figures) کے رنگ میں پیش کرتے ہیں۔ مگر ''شعراء'' کے نام سے اس قرآنی سورت کو بھول جاتے ہیں کہ جہاں اس بیان کو کہ ''پیغمبروں کی تردید عذاب کا باعث بنتی ہے'' تاریخی مثالوں کے سیدھے سادھے شمار کرنے کے طریقے سے ثابت کیا گیا ہے۔ یہ اشراقی اور ابن تیمیہ تھے جنھوں نے باضابطہ طور پر یونانی منطق کی تردید کا بیڑا اٹھایا۔ غالباً اس سے پہلے ابوبکر رازی نے ارسطو کے نظریہ ''شکل اول'' (First Figure) پر تنقید کی اور ہمارے اپنے دور میں اس کے مکمل طور پر استقراری روح (Inductive Spirit) کے حامل اعتراض کو جان اسٹورٹ مل (John Stuart Mill) نے از سر نو تشکیل دیا ہے۔ ابن حزم اپنی کتاب ''منطق کا دائرۂ عمل'' میں علم کے سرچشمہ کے طور پر حس ادراک (Sense Perception) پر زور دیتا ہے اور ابن تیمیہ اپنی کتاب ''ردالمنطق'' میں واضح کرتا ہے کہ استقراء (Induction) ہی قابل اعتماد استدلال کی واضح صورت ہے۔ یوں تجربے اور مشاہدے کے طریقے کا آغاز ہوا۔ یہ محض نظری مصلا (Theoretical Affair) نہیں تھا۔ البیرونی کی وہ دریافت جسے ہم ردعملی وقت (Reaction Time) کہتے ہیں اور الکندی کی یہ دریافت کہ احساس (Sensation) محرک (Stimulus) کی نسبت سے ہوتا ہے۔ نفسیات میں اس (طریقے) کے اطلاق کی مثالیں ہیں۔ یہ فرض کر لینا غلطی ہے کہ تجربی طریقہ اہل یورپ کی ایجاد ہے۔ ڈہرنگ (Duhring) ہمیں بتاتا ہے کہ راجر بیکن (Roger Bacon) کے تصوراتِ سائنس اس کے نامور ہم نام کی نسبت زیادہ واضح اور معقول ہیں۔ راجر بیکن نے اپنی سائنسی تربیت کہاں سے حاصل کی؟ سپین کی مسلم جامعات میں۔ درحقیقت اس کی کتاب ''اوپس ماژس'' (Opus Majus)

کا حصہ پنجم جو کہ '' تناظر'' (Perspectine) کی بحث کے لیے وقف ہے۔ عملی طور پر ابن الہیثم کی کتاب '' بصریات'' (Optics) کی نقل ہے۔

اس کتاب (Opus Majus) کے مصنف پر بحیثیت مجموعی ابن حزم کے شواہد کی بھی کمی نہیں ہے۔ یورپ اپنے سائنسی طریق کار کی اصل اسلامی تسلیم کرنے میں کسی حد تک محتاط رہا ہے۔ مجھے اجازت دیجئے کہ میں بریفالٹ (Briffault) کی کتاب '' تشکیل انسانیت'' (Making Of Humanity) سے ایک یا دو اقتباسات نقل کروں:

> '' اس آکسفورڈ سکول میں یہ ان کے جانشین ہی تھے کہ جن کے زیر سایہ راجر بیکن نے عربی (زبان) اور عربی سائنس سیکھی۔ نہ ہی راجر بیکن اور نہ بعد میں آنے والا اس کا ہم نام کوئی حق رکھتے ہیں کہ انہیں تجربی طریقہ کار (Experimental Mathod) کو متعارف کروانے کا اعزاز دیا جائے۔ راجر بیکن کی حیثیت اس سے زیادہ نہ تھی کہ وہ مسیحی یورپ میں مسلم سائنس اور طریقہ کار کے مبلغین میں سے ایک تھا اور وہ اس کا اعلانیہ اظہار کرنے سے کبھی نہ تھکتا تھا کہ عربی (زبان) اور عربی سائنس کا علم ہی اس کے ہم عصروں کے لیے حقیقی علم کا واحد راستہ ہے۔ یورپی تہذیب کی بنیادوں کے حوالے سے یہ بحثیں کہ تجربی طریقہ کار کا موجد کون تھا، بہت بڑی غلط بیانی کا حصہ ہیں۔ بیکن (Bacon) کے زمانے میں عربوں کا تجربی طریقہ کار بہت پھیل چکا تھا اور بہت سرگرمی کے ساتھ پورے یورپ میں سکھایا جاتا تھا۔'' (ص۲۰۰۔۲۰۱)

> '' جدید دنیا کے لیے عرب تہذیب کا سب سے بڑا تحفہ سائنس ہے مگر اس کے ثمرات کو بار آور ہونے میں بہت دیر۔ اندلسی ثقافت کے واپس تاریکی میں ڈوب جانے کے بہت بعد تک وہ (سائنس کا) جن جسے اس نے جنم دیا تھا، اپنے شباب کو نہ پہنچا۔ یہ سائنس ہی نہ تھی جو یورپ کی زندگی میں واپس لے کر آئی۔ تہذیب اسلامی سے دیگر اور گونا گوں اثرات نے بھی یورپی حیات کو پہلی چمک منتقل کی۔'' (ص۲۰۲)

> '' اگرچہ یورپی نشو ونما کا ایک بھی پہلو ایسا نہیں ہے جا پر اسلامی ثقافت کے دوٹوک اثرات نہ دیکھے جا سکتے ہوں تاہم کہیں اور یہ اتنے واضح اور بڑی تعداد میں نہیں ہیں جتنے کہ اس طاقت کو جنم دینے میں (نظر آتے) ہیں جو جدید دنیا کی غیر معمولی خصوصی قوت کی تشکیل کرتی ہے اور اس کی فتح کا سب سے بڑا سرچشمہ ہے یعنی طبعی سائنس اور سائنسی روح۔'' (ص۱۹۰)

> '' عربوں کا ہماری سائنس پر احسان چونکا دینے والی دریافتوں اور انقلابی نظریات ہی پر مشتمل نہیں ہے، سائنس اس سے کہیں بڑھ کر عرب ثقافت کی احسان مند ہے۔ یہ تو اپنے وجود کی قرض دار ہے۔ قدیم دنیا، جیسے کہ ہم نے دیکھا، قبل از سائنس (Pre-scientific) کا دور تھا۔ یونانیوں کا علم فلکیات اور علم ریاضی غیر ملکی درآمدگی (Foreign

(Importation) تھے جو کبھی پورے طور پر یونانی ثقافت کے ماحول میں ڈھل نہ سکے۔
یونانیوں نے منظّم طریقہ کار وضع کیے، عمومی کلیے بنائے اور نظریہ سازی کی مگر چھان بین کے صبر آزما راستے، مثبت علم کی جمع آوری، سائنس سے دقیق طریقے، مفصل اور طویل مشاہدے اور تجربی تحقیق جیسے معاملات یونانی مزاج سے بالکل نا آشنا تھے۔ قدیم یونانی دنیا میں یونانی تمدن کے حامل صرف ایک شہر اسکندریہ میں سائنسی کام تک کچھ تھوڑی بہت رسائی تھی۔ جسے ہم سائنس کہتے ہیں یورپ میں اس کا ظہور تحقیق کے ایک نئے جذبے، تجربے، مشاہدے اور پیمائش کے طریقے کے حوالے سے تفتیش کے نئے اسالیت اور ریاضی کی ایک ایسی صورت میں ترقی کے نتیجے کے طور پر ہوا، جس سے یونانی نا آشنا تھے۔ عربوں ہی نے وہ جذبہ اور وہ طریقے یورپی متعارف کروائے۔'' (ص۱۹۱)

چنانچہ مسلم ثقافت کی روح کے متعلق توجہ طلب پہلا اہم نکتہ یہ ہے کہ مقاصد علم کی غرض سے یہ اپنی نگاہ ٹھوس حقائق یعنی متناہی (Finite) پر مرکوز رکھتی ہے۔ مزید برآں یہ بات واضح ہے کہ اسلامی دنیا میں تجربے اور مشاہدے کے طریقہ کار کا ظہور یونانی فکر سے مفاہمت کی بنا پر نہیں ہوا بلکہ اس کے ساتھ ایک طویل علمی جدل سے وجود میں آیا۔ حقیقت یہ ہے کہ یونانیوں جو بقول بریفالٹ زیادہ تر نظریے میں دلچسپی رکھتے تھے کا اثر دراصل کم نہ تھا بلکہ انھوں نے قرآن کے بارے میں مسلمانوں کے نظریے کو دھندلا دیا اور کم از کم دو سو سال تک عربوں کے علمی مزاج کو اپنا آپ منوانے اور اپنی اصلی حالت میں آنے سے روکے رکھا۔ چنانچہ میں قطع طور پر اس غلط فہمی کا خاتمہ کرنا چاہتا ہوں کہ یونانی فکر کسی بھی اعتبار سے مسلم ثقافت کے طرزِ عمل کا تعین کیا۔ میرے استدلال کے ایک حصے سے آپ واقف ہو چکے ہیں اور ایک حصے سے اب آگاہ ہوں گے۔

علم کی ابتداء لازماً ٹھوس (مظاہر) سے ہوگی۔ ٹھوس (مظاہر) پر علمی گرفت اور قدرت ہی ہے جو انسانی تعقل کے لیے یہ ممکن بنا دیتی ہے کہ وہ ٹھوس (مظاہر) سے آگے قدم بڑھائے۔ جیسے کہ قرآن کہتا ہے:

> ''اے جنوں اور انسانوں کے گروہ! اگر تم زمین اور آسمان کی حدود سے پار جا سکتے ہو تو ان سے پار چلے جاؤ مگر صرف طاقت سے تم ان کے پار جا سکتے ہو۔'' (۲)

تاہم کائنات متناہی اشیا کے ڈھیر کے طور پر اپنے آپ کو خلائے محض میں واقع ایک ایسے جزیرے کے طور پر پیش کرتی ہے کہ جس کے حوالے سے وقت کی باہم الگ الگ لمحوں کے سلسلے کے طور پر تفہیم، بیکار محض اور بے معرف ہے۔ کائنات کے متعلق اس قسم کا تصور ایک سوچنے والے ذہن کو کسی کنارے نہیں لگاتا۔ اس خیال سے ایک ادراک میں آنے والے زمان و مکاں (Perceptuel Space and Time) کی ایک حد ہے، دماغ بوکھلا جاتا ہے۔ متناہی بذات خود دماغ کی حرکت میں مزاحم ہونے والا ایک بت ہے یا پھر اس (بت) کی حدود سے آگے بڑھ جانے کے لیے دماغ لازماً سلسلے وار زماں اور ادرا کی مکاں (Perceptual Space) کے خلائے محض پر غالب آئے گا۔ قرآن کہتا ہے:

> ''اور یقیناً تیرے رب کی طرف آخری حد ہے۔'' (۳)

یہ قرآن کے عمیق ترین خیالات میں سے ایک خیال کی حامل ہے کیوں کہ یہ (آیت) واضح طور پر اس امر کی جانب

اشارہ کرتی ہے کہ آخری حد کی تلاش ستاروں کی سمت میں نہیں بلکہ کائنات کی لامتناہی حیات اور روحانیت سے ہونی چاہیے۔ اب اس آخری حد کی جانب علمی سفر طویل اور کٹھن ہے اور اس سعی و کاوش میں بھی یوں لگتا ہے کہ اسلامی فکر نے یونانیوں کی فکر سے مکمل طور پر مختلف سمت میں قدم اٹھایا ہے۔ یونانیوں کا نصب العین جیسے کہ اسپنگلر (Spengler) ہمیں بتاتا ہے۔ تناسب (Proportion) تھا لامتناہیت (Infinity) نہ تھی۔ متناہی کی اپنی بالکل متعین حدود کے ساتھ صرف مادی موجودگی ہی نے اپنے یونانیوں کے ذہن کو اپنا اسیر کر لیا تھا۔ دوسری جانب مسلم ثقافت کی تاریخ میں ہم دیکھتے ہیں کہ عقل خالص (Rure Intellect) اور مذہبی نفسیات (Religious Psychology) جس سے میری مراد بلند تر درجے کی صوفیت ہے۔ دونوں میدانوں کا واضح نصب العین لامتناہی (Infinite) کو گرفت میں لانا اور مسرت پانا ہے۔ اس قسم کے رویے کی حامل ثقافت میں زمان و مکاں (Space and Time) کا مسئلہ زندگی اور موت کا مسئلہ بن جاتا ہے۔ ان خطبات میں سے ایک خطبے میں، میں نے آپ کو اس طریق کار کا کچھ تصور فراہم کر دیا ہے اور جس طریق سے زمان و مکاں کے مسئلے نے اپنے آپ کو مسلمان مفکرین خاص طور پر اشاعرہ کے سامنے پیش کیا۔ ڈیموکریٹس (Democritus) کا نظریہ جوہریت (Atomism) کیوں کبھی دنیائے اسلام میں مقبول نہ ہوا۔ اس کی ایک وجہ یہ کہ مکان مطلق (Absolute Space) کے مفروضے کا حامل ہے۔ چنانچہ اشاعرہ (Asharite) ایک مختلف قسم کے نظریہ جوہریت کو تشکیل دینے پر مجبور ہو گئے کہ (انھوں نے) کوشش کی کہ ادراکی مکاں (Perceptual Space) کی دشواریوں پر جدید نظریہ جوہریت (Modern Atomism) سے مماثل انداز میں قابو پایا جائے۔ ریاضی کے حوالے سے یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ بطلیموس (Ptolemy 87ء--- 165ء) کے زمانے سے لے کر ناصر طوسی (Nasir Tusi 1201ء----1274ء) کے زمانے تک کسی نے بھی ادراکی مکاں کی بنیاد پر اقلیدس کے خطوط متوازی کے مفروضے (Euclid's Parallel Postulete) کی صحت کو ثابت کرنے کی راہ میں حائل مشکلات کو سنجیدگی سے فکر کا موضوع نہیں بنایا۔ یہ طوسی تھا جس نے سب سے پہلے اس سکوت کو توڑا جو علم ریاضی کی دنیا میں ایک ہزار سال سے چھپا ہوا تھا اور مذکورہ مفروضے (The Postulsate) کو بہتر بنانے کی اپنی کوشش میں اس نے ادراکی مکاں کے تصور کو ترک کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ یوں اس نے عہد حاضر کی کثیر الابعادی مکانی حرکت (Hyperspace Movement) کے اصول کے لیے گو ہلکی سی، تاہم بنیاد فراہم کر دی۔ بہرحال یہ البیرونی تھا جس نے جدید ریاضیاتی تصورِ تفاعل (Modern Mathematical Idia of Fimetion) تک اپنی رسائی (پانے کی جدوجہد) میں خالصتاً سائنسی نقطہ نظر سے کائنات کے سکوتی تصور میں کوتاہی کو دیکھ لیا تھا۔ یہ بارِ دگر یونانی نقطہ نظر سے ایک واضح روگردانی ہے۔ تصورِ تفاعل (Function-Idea) نگار خانہ عالم میں وقت کے عنصر کو متعارف کرواتا ہے۔ یہ ساکن کو تغیر پذیری میں بدل دیتا ہے اور کائنات کو ایک تکمیل شدہ وجود کے طور پر نہیں بلکہ تکمیلی مرحلے میں دیکھتا ہے۔ اسپنگلر کا خیال ہے کہ ریاضیاتی تصورِ تفاعل مغرب کی وہ علامت ہیں جس کا ”کوئی دوسری ثقافت ہلکا سا اشارہ تک بھی نہیں دیتی“۔ البیرونی کی جانب سے نیوٹن کے قاعدۂ ادراج (Newten's Formula Of Interpolation) کی تکونی تفاعل (Trignometrical Function) سے کسی دوسرے تفاعل تک تعمیم کر دینے کے عمل (Generalizing) کے پیش نظر اسپنگلر کے دعوے کی دراصل کوئی بنیاد نہیں ہے۔ یونانیوں کے تصور عدد کی کمیت محض (Pure Magnitude) سے نسبتاً محض (Pure Relation) میں منتقلی کا آغاز (بھی) درحقیقت علم حساب

(Arithmetic) سے الجبرا (Algebra) کی جانب خوارزمی کی تحریک سے ہوا۔ البیرونی نے اس کی طرف واضح پیش قدمی کی جسے اسپنگلر زمانی عدد (Chromological Number) کے طور پر بیان کرتا ہے (اور) جو ذہن کے ''ہے'' (Being) سے ''ہونے'' (Becoming) کی طرف سفر کی نشاندہی کرتا ہے۔ درحقیقت یورپی ریاضی میں ہونے والے زیادہ تر اضافے یقیناً زماں (Time) کو اس کے زندہ تاریخی کردار سے محروم کرنے کا رجحان رکھتے ہیں اور اسے محض مکاں (Space) کی ترجمانی تک محدود کر دیتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اس بات کا امکان ہی کہ وائٹ ہیڈ (Whitehead) کا اضافیت (Relativity) کا نقطۂ نظر مسلمان طلبہ کو آئن سٹائن (Einstein) کے نقطۂ نظر کی نسبت زیادہ متاثر کرلے جس کے ذریعے میں زماں گزراں کی صفت سے محروم ہو جاتا ہے اور پراسرار انداز میں اپنے مکاں میں ہی منتقل کر لیتا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ دنیائے اسلام میں ریاضیاتی فکر کی ترقی کے ساتھ ساتھ ارتقاء کا تصور بھی اپنے آپ کی صورت گری کر رہا ہے۔ یہ جاحظ تھا جس نے سب سے پہلے نقل مکانی کی وجہ سے پرندوں کی زندگی میں آنے والی تبدیلیوں کو غور سے دیکھا۔ بعد ازاں ابنِ سکویہ، جو کہ البیرونی کا ہم عصر تھا نے اسے زیادہ واضح نظریے کی شکل دی اور اسے اپنے دینی کام ''الفوز الاصغر'' میں شامل کر لیا۔ میں یہاں اس کے ارتقائی مفروضے کا لب لباب نقل کرتا ہوں۔ اس کی سائنسی قدر و اہمیت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے اس سے اس سمت کا پتا چلتا ہے جس (سمت) میں مسلمانوں کی فکر حرکت کر رہی تھی۔

ابنِ مسکویہ کے مطابق ارتقاء کی پست ترین سطح پر نباتاتی حیات (Plant Life) کو نمود و افزائش کے لیے کسی بیج کی ضرورت نہیں ہوتی اور نہ ہی یہ بیج کے ذریعے اپنی نوع کو برقرار رکھتی ہے۔ اس قسم کی نباتاتی زندگی معدنیات سے حرکت کی صرف اس تھوڑی سی طاقت میں مختلف ہوتی ہے جو بلند صورتوں میں نشوونما پاتی ہے اور ان میں اپنے آپ کو مزید آشکار کرتی ہے۔ پودا اپنی شاخیں پھیلاتا ہے اور بیج کے ذریعے اپنی نوع کو جاری رکھتا ہے۔ حرکت کی طاقت بتدریج مزید نشوونما پاتی ہے یہاں تک کہ ہم درختوں (کی سطح) تک پہنچ جاتے ہیں جن کا تنا ہوتا ہے، پتے ہوتے ہیں اور پھل ہوتے ہیں۔ ارتقا کی بلند تر سطح پر نباتاتی حیات کی وہ صورتیں ہیں جنہیں اپنی نشوونما کے لیے بہتر زمین اور بہتر آب و ہوا کی ضرورت ہوتی ہے۔ نشوونما کی آخری سطح انگور کی بیل اور کھجور کے درخت میں ایک واضح جنسی امتیاز نظر آتا ہے۔ یہ جڑوں اور ریشوں کے علاوہ ایک ایسی چیز کی افزائش کرتی ہے جو حیوان کے دماغ کی طرح کام کرتی ہے اور جس کے استحکام پر ہی کھجور کے درخت کی زندگی کا انحصار ہوتا ہے۔ یہ نباتاتی حیات کی نشوونما کا بلند ترین اور حیوانی حیات کا ابتدائی مرحلہ ہے۔ حیوانی حیات کی جانب بڑھنے والا پہلا قدم اس زمین پیوستگی سے آزادی ہے جو کہ شعوری حرکت کی ابتداء ہے۔ یہ حیوانیت کا ابتدائی مرحلہ ہے جس سے میں پہلے حسِ لامسہ اور آخر میں حسِ باصرہ ظاہر ہوتی ہے۔ حواس کی کی نشوونما کے ساتھ ہی حیوانات حرکت کی آزادی حاصل کر لیتے ہیں جیسا کہ کیڑوں، رینگنے والے جانوروں، چیونٹیوں اور شہد کی مکھیوں کی مثال ہے۔ حیوانات کی دنیا چوپاؤں میں گھوڑا اور پرندوں میں عقاب کی صورت میں اپنے درجہ کمال کو پہنچ جاتی ہے اور بالآخر بوزنے کی شکل میں انسانیت کی سرحدوں تک نکل آتی ہے جو کہ پیمانہ ارتقا پر انسان سے محض ایک درجہ نیچے ہے۔ مزید برآں ارتقا نشوونما پاتی ہوئی روحانیت اور قوت تمیز کے ساتھ ساتھ عضویاتی تبدیلیاں لی کر آتا ہے یہاں تک کہ انسانیت بربریت سے تہذیب کے مراحل طے کرتی ہے۔

علاوہ بریں درحقیقت یہ مذہبی نفسیات ہی ہے۔ جیسے کہ عراقی اور خواجہ جاہ محمد پارسا کے ہاں ہے۔ جو ہمیں زماں و مکاں

کے مسئلے کو اپنے جدید طریقوں سے پرکھنے کے بہت قریب لے آتی ہے۔ میں پہلے ہی آپ کی خدمت میں عراقی کا تصورِ طبقات زمانی (Iraqi's view of time-Stratification) پیش کر چکا ہوں۔ اب میں اس کے تصور مکاں کا خلاصہ آپ کی نظر کروں گا۔ عراقی کے نزدیک خدا کے حوالے سے کسی نوع کے مکاں کو وجود ہونا درج ذیل آیات سے واضح ہے:

''کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ خدا سب جانتا ہے جو کچھ آسمان میں ہے اور جو کچھ زمین میں ہے۔ تین افراد آپس میں سرگوشی کرتے ہیں تو وہ ان کے ساتھ چوتھا ہوتا ہے۔ پانچ کرتے ہیں تو وہ ان کے ساتھ چھٹا ہوتا ہے۔ نہ کم نہ زیادہ۔ اسی طرح جہاں کہیں وہ ہوتے ہیں وہ ان کے ساتھ ہوتا ہے۔'' (۴)

''تم کاموں میں لگے ہوئے نہیں ہو گے۔ نہ تم قرآن میں سے کوئی متن تلاوت کرو گے نہ تم کوئی عمل انجام دو گے بجز (اس کے کہ) ہم تمہارے اوپر گواہ ہوں گے اور جب تم اس میں مشغول ہو اور زمین پر یا آسمان میں ایک ذرے کا وزن (رکھنے والی شئے بھی) تمہارے رب (کی نظر) سے خارج نہیں ہے نہ کسی قدر کوئی شے ہے جو اس سے کم یا زیادہ ہے مگر یہ کہ کتاب مبین میں ہے۔'' (۵)

''ہم نے انسان کو پیدا کیا اور ہم جانتے ہیں کہ اس کا نفس اس سے کیا سرگوشیاں کرتا ہے اور ہم اس سے اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہیں۔'' (۶)

تاہم ہمیں یہ بات ہرگز نہیں بھولنی چاہیے کہ قرب، ملاپ اور باہم جدائی کے وہ الفاظ جن کا مادی اجسام پر اطلاق ہوتا ہے، خدا پر لاگو نہیں ہوتے۔ حیات الٰہیہ اسی طرح پوری کائنات کے ساتھ منسلک ہے جس طرح روح جسم کے ساتھ منسلک ہے۔ روح نہ تو جسم کے اندر ہے اور نہ جسم کے باہر۔ نہ قریب نہ اس سے جدا تاہم جسم کے ہر ذرے کے ساتھ اس کا ربط حقیقی ہے اور اس ربط کو تصور کرنا ناممکن ہے بجز اس کے کہ کسی ایسے مکاں کو تسلیم کیا جائے جو روح کی نزاکت کے مناسب حال ہو۔ چنانچہ حیات خداوندی کی مناسبت سے مکاں کے وجود سے انکار تو نہیں کیا جا سکتا (تاہم) ہمیں صرف یہ کرنا چاہیے کہ احتیاط کے ساتھ مکاں کی اس نوع کا تعین کریں جو خدا کی مطلقیت کی توثیق کرنے والا ہو۔ اب مکاں کی تین قسمیں ہیں۔ مادی اجسام کا مکاں، غیر مادی ہستیوں کا مکاں اور مکان خداوندی۔ مادی اجسام کے مکاں کو مزید تین اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اول: بڑے بڑے جسموں کا مکاں جن میں ہم وسعت دیکھتے ہیں۔ اس مکاں میں حرکت وقت لیتی ہے۔ اجسام اپنی افرادی جگہیں گھیرتے ہیں اور تبدیلئ مقام پر مزاحمت کرتے ہیں۔ دوم: لطیف اجسام کا مکاں مثلاً ہوا اور آواز۔ اس مکاں میں بھی اجسام ایک دوسرے کے مزاحم ہوتے ہیں اور ان کی حرکت اس زماں کے معیاروں پر قابل پیائش ہے جو بہر حال بڑے بڑے جسموں کے زماں سے مختلف معلوم ہوتا ہے۔ ٹیوب میں سے ہوا لازماً نکالنا ہو گی اس سے پہلے کہ دوسری ہوا اس میں داخل ہو سکے اور آواز کی لہروں کا وقت بڑے بڑے جسموں کے وقت کے مقابلے میں دراصل کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ سوم: ہمارے پاس نور (روشنی) کا مکاں آواز اور ہوا کے مکاں سے مختلف ہے۔ تاہم ایک اس سے بھی زیادہ پراسرار استدلال موجود ہے۔ شمع کی روشنی کمرے سے ہوا کو نکالے بغیر کمرے میں ہر طرف پھیل جاتی ہے اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ روشنی کا مکاں اس ہوا کے مکاں سے زیادہ لطیف ہے جس کے

لیے روشنی کے مکاں میں داخلے کے لیے کوئی راہ نہیں۔ تاہم ان مکانوں (Spaces) کی گہری قربت کے پیش نظر خالصتاً علمی تجزیے اور روحانی تجربے کے بغیر یہ ممکن نہیں کہ ایک دوسرے سے الگ کیا جائے۔ مزید برآں یہ معلوم ہوتا ہے کہ گرم پانی میں دو متقابل یعنی آگ اور پانی ایک دوسرے میں سرایت کر جاتے ہیں حالانکہ وہ اپنی انفرادی ماہیتوں کے پیش نظر ایک ہی مکاں میں نہیں رہ سکتے۔ یہ امر واقعہ کی توضیح بجز اس مفروضے کے نہیں کی جاسکتی کہ دونوں اشیا کے مکاں کو ایک دوسرے کے بہت زیادہ قریب ہیں، تاہم جدا ہیں۔ حالاں کہ فاصلے کا عنصر مکمل طور پر غائب نہیں ہوتا مگر پھر بھی روشنی کے مکاں میں باہمی مزاحمت کا کوئی امکان نہیں ہوتا۔ ایک شمع کی روشنی صرف ایک خاص مقام تک پہنچتی ہے اور ایک سو شمعوں کی روشنیاں اسی کمرے میں ایک دوسرے کو بے دخل کیے بغیر باہم گھل مل جاتی ہیں۔

یوں لطافت کے مختلف درجات کے حامل مادی اجسام کے مکانوں کو بیان کر دینے کے بعد عراقی مکاں کی ان بڑی بڑی اقسام کو مختصراً بیان کرنا شروع کرتے ہیں جن پر مختلف طبقات کے غیر مادی وجود مثلاً فرشتے عمل آراء ہوتے ہیں۔ ان مکانوں میں فاصلے کا عنصر مکمل طور پر غائب نہیں ہوتا کیوں کہ غیر مادی وجود، حالاں کہ وہ آسانی سے پتھر کی دیواروں سے گزر سکتے ہیں، حرکت سے کلی طور پر عاری نہیں ہوسکتے جو کہ عراقی کے نزدیک روحانیت میں عدم تکمیل کی شہادت ہے۔ مکانی آزادی کے پیمانے کی بلندترین سطح پر روح انسانی کی رسائی ہے اپنی منفرد بنیادی خصوصیات کی بنا پر نہ سکون میں ہے نہ حرکت میں۔ یوں مکانوں کی لامتناہی اقسام سے گزرتے ہوئے ہم اس مکانِ الٰہیہ (Divine Space) تک جا پہنچتے ہیں جو تمام جہات سے آزاد ہے اور تمام لامتناہیوں کے مقام اتصال کی تشکیل کرتا ہے۔

عراقی کے نقطۂ نظر کے خلاصہ سے آپ ملاحظہ کریں گے کہ کیسے ایک مہذب مسلمان صوفی نے زمان و مکاں کو حوالے سے اپنے روحانی تجربے کی علمی لحاظ سے توضیح ایک ایسے دور میں کی کہ جس (دور) میں جدید ریاضی اور طبیعات کے تصورات اور نظریات کا کوئی وہم و گمان بھی نہ تھا۔ عراقی حقیقتاً ایک حرکی مظہر (Dynamic Appearance) کے طور پر مکاں کے تصور تک پہنچنے کی کوشش کر رہا ہے۔ اس کا ذہن مبہم انداز میں مکاں کے لامتناہی تسلسل کے حامل تصور کے لیے جدوجہد کرتا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ تاہم وہ اپنی فکر کے بھرپور مضمرات کو دیکھنے سے قاصر تھا کچھ تو اس وجہ سے کہ وہ ریاضی دان نہیں تھا اور کچھ اس فطری تعصب کی بنا پر وہ جو ارسطو کے روایتی جامد تصور کائنات کی حمایت میں رکھتا تھا۔ مزید برآں حقیقتِ مطلقہ میں فوق المکانی ''یہاں'' (Super Spatial "Here") اور فوق الدواری ''اب'' (Super Eternal "Now") کا ادغام اس جدید تصورِ مکان زماں (Spavce Time) کی نشاندہی کرتا ہے جسے پرفیسر الیگزنڈر (Professor Alexander) نے اپنے خطبات ''مکاں، زماں اور خدا'' (Space, Time and Deity) میں ہر شے کا مبداء اصلی قرار دیا ہے۔ زماں کی ماہیت کو حوالے سے زیادہ گہری بصیرت عراقی کو یہ سمجھنے میں ضرور رہنمائی کرتی کہ ان دو میں سے وقت کو زیادہ اساسی حیثیت حاصل ہے اور یہ کہنا محض استعارہ نہیں ہے جیسا کہ پروفیسر الیگزینڈر کہتا ہے کہ زماں مکاں کا دماغ ہے۔ عراقی انسانی روح کے جسم کے ساتھ رشتے کی مماثلت پر خدا کے کائنات کے ساتھ رشتے کا تصور کرتا ہے مگر فلسفیانہ انداز میں تجربے کے زمانی و مکانی پہلوؤں پر تنقید کے ذریعے اس مقام پر پہنچنے کی بجائے وہ محض اپنے روحانی تجربے کی بنیاد پر فرض کر لیتا ہے۔ مکان و زماں کو صرف غائب ہوتے ہوئے نقطے لمحے (Point-Instant) تک محدود کر دینا ہی کافی نہیں ہے۔ جو فلسفیانہ راستہ جو کائنات کی روح رواں

(Omnipsyche) کے طور پر خدا کی جانب لے کر جاتا ہے، مکاں، زماں (Space-Time) کے اساسی اصول کی صورت میں ایک زندہ فکر کے انکشاف کے ذریعے ہی ملتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عراقی کے ذہن نے درست سمت میں حرکت کی مگر اس کے ارسطوئی تعصّبات (Aristotelian Prejudices) بشمول نفسیاتی تجزیے (کی اہلیت) کے فقدان کے اس (کے ذہن) کی ترقی کا راستہ روک دیا۔ اپنے اس نقطہ نظر کے ساتھ کہ زمانِ الٰہی (Divine Time) مکمل طور پر تغیر سے مبرا ہے۔ ایک ایسا نقطہ نظر جو صریحاً شعوری تجربے کے ناقص تجزیے پر مبنی تھا۔ اس کے لیے زمانِ الٰہی (Divine Time) اور زمانِ مسلسل (Serial Time) کے مابین رشتے کو دریافت کرنا اور اس دریافت کے ذریعے تخلیق مسلسل کے اس بنیادی اسلامی تصور تک رسائی پانا ممکن نہ تھا کہ جس کا مطلب ایک نشو ونما پاتی ہوئی کائنات ہے۔

یوں مسلم فکر کے تمام خطوط کائنات کے حرکی تصور کے ایک ہی نقطہ پر آ ملتے ہیں۔ ان نقطہ نظر کو ایک ارتقائی حرکت پر مبنی ابنِ مسکویہ کے نظریہ حیات سے اور ابن خلدون کے تصور تاریخ سے مزید تقویت ملتی ہے۔ قران کے نزدیک تاریخ یا قرآن کے الفاظ میں ایّام اللہ انسانی علم کے تیسرا سرچشمہ ہے۔ قرآن کی نہایت ضروری تعلیمات میں سے ایک یہ ہے کہ قوموں کا اجتماعی طور پر محاسبہ کیا جاتا ہے اور (وہ) اپنی بداعمالیوں کی سزا یہیں اور فوراً بھگتتی ہیں۔ اس دعوے کو ثابت کرنے کے لیے قرآن بار بار تاریخی مثالوں کے حوالے دیتا ہے اور قاری پر زور دیتا ہے کہ نوعِ انسانی کے ماضی وحال کے تجربے پر غور کرے۔

> ''پہلوں میں سے ہم نے موسیٰ کو اپنی نشانیوں کے ساتھ بھیجا اور اس سے کہا'' اپنی قوم کو تاریکی سے روشنی میں لے کر آؤ اور انہیں ایّام اللہ یاد دلاؤ'' بے شک اس میں ہر صبر کرنے والے اور شکر کرنے والے شخص کے لیے نشانیاں ہیں۔''(۷)
>
> ''اور ان میں سے جنہیں ہم نے پیدا کیا ایک گروہ ہے جو سچائی کے ساتھ دوسروں کی راہنمائی کرتا ہے اور اس کے مطابق فیصلہ کرتا ہے تاہم جہاں تک ان لوگوں کا تعلق ہے جو ہماری نشانیوں کو جھٹلاتے ہیں ہم رفتہ رفتہ انہیں اس طریقے سے نیچے لے کر آتے ہیں جو وہ نہیں جانتے اور اگر چہ میں ان کے دنوں کو لمبا کرتا ہوں (تاہم) یقیناً میری تدبیر موثر ہے۔''(۸)
>
> ''تمہارے دور سے قبل پہلے ہی سے مثالیں قائم ہو چکی ہیں۔ تو زمین میں ایک سرے سے دوسرے سرے تک سفر کرو اور دیکھو کہ ان کی زندگی کا انجام کیا ہوا جو اللہ کی نشانیوں کی تردید کرتے ہیں۔''(۹)
>
> ''اگر ایک زخم تمہیں پہنچا ہے تو قبل ازیں اسی طرح کا ایک زخم دوسروں کو پہنچ چکا ہے ہم لوگوں کے مابین کامیابی اور ناکامی کے دنوں کو باری باری بدلتے رہتے ہیں۔''(۱۰)
>
> ''ہر قوم اپنی مقررہ مدت رکھتی ہے۔''(۱۱)

آخری آیت یقیناً تاریخی معاملات کو عمومی اصول کے رنگ میں پیش کرنے کی ایک ایسی پہلے سے بڑھ کر معین مثال ہے جو اپنے دل نشین انداز میں انسانی معاشروں کی حیات کو ذی روح وجود کے طور پر دیکھتے ہوئے ان کے ساتھ سائنسی برتاؤ کرنے کے امکان کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ چنانچہ یہ خیال کرنا ایک بہت بڑی غلطی ہے کہ قرآن میں تاریخی اصول کی کوئی بنیاد

نہیں ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ مقدمہ ابن خلدون (Prolegomemna of Ibn Khaldun) کی ساری کی ساری روح خاص طور پر اس فیضان کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے جسے مصنف نے یقیناً قرآن سے پایا ہوگا۔ (کسی شخص یا قوم کی) سیرت کے محاکموں میں وہ بھی کسی کم درجے میں قرآن کا مرہون منت نہیں ہے۔ ایک برمحل مثال اس کا وہ لمبا اقتباس ہے جو اس نے ایک قوم کی حیثیت سے عربوں کی سیرت پر رائے قائم کرنے کے لیے وقف کیا ہے۔ سارا اقتباس قرآن کی درج ذیل آیات کی توسیع محض ہے:

''بدوی عرب کفر اور منافقت میں سب سے زیادہ سخت ہیں اور اس امر کا امکان ہے کہ وہ ان ضابطوں سے ناواقف رہیں جو اللہ نے اپنے رسول پر نازل کیے ہیں اور اللہ جاننے والا ،حکمت والا ہے۔ ان بدوی عربوں میں سے کچھ ایسے ہیں کہ وہ اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں اسے تاوان شمار کرتے ہیں اور تقدیر کی کسی گردش کا انتظار کرتے ہیں کہ تمہارے اوپر نازل ہو، بری گردش ان ہی پر نازل ہوگی، اور اللہ سننے والا جاننے والا ہے۔'' (۱۲)

بہر حال انسانی علم کے سرچشمہ کی حیثیت سے تسلیم کرتے ہوئے قرآن کی تاریخ میں دلچسپی تاریخی تعلیمات کی محض نشان دہی سے زیادہ آگے بڑھ جاتی ہے۔ اس نے ہمیں تاریخ کو پرکھنے کے سب سے زیادہ بنیادی اصولوں میں سے ایک اصول دیا ہے۔ چوں کہ ان وقائع کو درج کرنے میں راستی جن سے تاریخ کا مواد مرتب ہوتا ہے، تاریخ کی بحثیت سائنس ایک ناگزیر شرط ہے نیز وقائع کے درست علم کا انحصار بنیادی طور پر ہے جو ان (وقائع) کو بیان کرتے ہیں (چنانچہ) تاریخ کو پرکھنے کا سب سے پہلا اصول یہ ہے کہ راوی کا ذاتی کردار اس کی شہادت کو جانچنے کے سلسلے میں ایک اہم عنصر ہے:

''اے ایمان والو! اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کسی خبر کے ساتھ آئے تو فوراً تحقیق کر لیا کرو۔'' (۱۳)

یہ اس آیت میں شامل اصول کا احادیثِ رسول ﷺ کے راویوں پر اطلاق ہی ہے کہ جس سے تاریخ کو پرکھنے کے قوانین نے بتدریج نشو ونما پائی تھی۔ دنیائے اسلام میں تاریخی شعور کی افزائش ایک دل آویز موضوع ہے۔ قرآن کا تجربے کی جانب مبذول کرنا، احادیث رسول ﷺ کی صحت کو یقینی بنانے کی ضرورت کا احساس دلانا اور آئندہ نسلوں کو مستقل روحانی فیضان کے سرچشموں سے فیض یاب کرنے کی خواہش رکھنا، یہی وہ تمام قوتیں تھیں جو ابن اسحاق، طبری اور مسعودی جیسے افراد پیدا کرنے کا باعث بنیں۔ بایں ہمہ (جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ) تاریخ قاری کے تخیل کو متحرک کرنے کا ایک فن ہے یہ بات بحثیت حقیقی سائنس تاریخ کی نشو ونما کے راستے کا محض ایک مرحلہ ہے۔ تاریخ کے ساتھ سائنسی انداز میں پیش آنے کے امکان کا مطلب تجربے کا پیش تر ہونا، علمی دانش کیی اور زیادہ، پختگی اور انجام کار حیات اور زماں کے بارے میں بعض بنیادی تصور کا کامل تر احساس ہے۔ یہ تصورات بالخصوص دو ہیں اور دونوں قرآنی تعلیمات کی بنیاد ہیں۔

ا۔ نسبِ انسانی کی وحدت:

قرآن کا فرمان ہے:

''اور ہم نے تم سب کو نفس واحد سے پیدا کیا۔'' (۱۴)

مگر حیات کا نامیاتی وحدت (Organic Unity) کے طور پر احساس ایک تدریجی عمل ہے اور اس (تدریجی عمل)

کی نشو ونما کا انحصار لوگوں کی وقائع عالم کی مرکزی رو میں شمولیت پر ہے۔ اسلام کو یہ موقع تیزی کے ساتھ ایک وسیع سلطنت کے قیام کی بنا پر حاصل ہوا۔ بے شک اسلام سے بہت پہلے عیسائیت نے انسانیت کو مساوات کا پیغام دیا مگر مسیحی روم ایک وحدت نامیہ (Single Organism) کے طور پر نوع انسانی کے تصور کی مکمل تفہیم تک نہ پہنچ پایا۔ جیسا کہ فلنٹ (Flint) بجا طور پر کہتا ہے کہ اس میں شک نہیں کہ سلطنتِ روما میں کوئی عیسائی مصنف یا اس سے بھی کم درجے کا کوئی دوسرا شخص ایسا نہیں ہے کہ جس کو یہ اعزاز دیا جا سکے کہ وہ انسانی وحدت کے ایک عمومی اور خیالی تصور سے بڑھ کر کوئی تصور رکھتا تھا۔ نیز یوں لگتا ہے کہ رومی عہد سے لے کر اب تک یورپ میں اس تصور نے کوئی زیادہ (ذہن) گہرائی حاصل نہیں کی اور جڑیں نہیں پکڑیں۔ دوسری جانب علاقائی قوم پرستی (Traditional Nationalism) افزائش نے ان (خصائص) پر زور دینے سے جنھیں قومی خصائص کہا جاتا ہے، یورپ کے ادب وفن سے وسیع انسانی عنصر کو بڑی حد تک ختم کرنے کا رجحان پیدا کیا ہے۔ اسلام میں اس کے بالکل برعکس معاملہ تھا۔ یہاں یہ (وحدت انسانی کا) تصور نہ تو ایک فلسفیانہ تصور ہے اور نہ ہی شاعرانہ خواب وخیال۔ اسلام کا مقصد اس تصور کو ایک عمرانی تحریک کے طور پر مسلمانوں کی روزمرہ زندگی کا ایک سرگرم حقیقی پہلو بنانا تھا اور یوں اسے خاموشی سے اور (بتدریج) غیر محسوس طریقے سے کامل تر بار آوری کی جانب لے جانا تھا۔

۲۔ زماں کی حقیقت کا شدید احساس اور حیات کا زماں کے پیہم حرکت کے طور پر تصور:

حیات و زماں کا یہی تصور ہے جو ابن خلدون کے تصور تاریخ میں دلچسپی کا سب سے نمایاں پہلو ہے اور جو فلنٹ (Flint) کی اس تعریف کو درست ثابت کرتا ہے کہ افلاطون (Plato) ارسطو (Aristotle) اور آگسٹائن (Augustine) اس کے ہم مرتبہ نہیں تھے اور دیگر سب تو اس کے ساتھ ذکر کیے جانے کا قابل بھی نہیں۔ متذکرہ بالا گفتگو سے میرا مقصد ابن خلدون کی جدت پسندی کو شک میں ڈالنا نہیں ہے۔ میں جو کہنا چاہتا ہوں وہ یہ ہے کہ جس سُو ثقافتِ اسلامی نے خود کو ظاہر کیا تھا اسے مدنظر رکھتے ہوئے صرف ایک مسلمان ہی تاریخ کو زماں میں پیہم اجتماعی حرکت اور ایک حقیقی ناگزیر ارتقائیت کے رنگ میں دیکھ سکتا تھا۔ تاریخ کے اس تصور میں دلچسپی کا پہلو وہ انداز ہے کہ جس انداز میں ابن خلدون تبدیلی کے عمل کو تصور کرتا ہے۔ اس کا تصور بے انتہا اہمیت کا حامل ہے کیوں کہ اس کے تصور میں یہ معنی مضمر ہیں کہ تاریخ کی زماں میں پیہم حرکت ایک خالصتاً تخلیقی حرکت ہے اور ایک ایسی حرکت نہیں ہے کہ جس کا راستہ پہلے سے طے شدہ ہو۔ ابن خلدون مابعد الطبیعاتی مفکر نہیں تھا۔ درحقیقت وہ مابعد الطبیعات کے خلاف تھا تاہم اس کے تصور زماں کی ماہیت کے پیش نظر اسے بجا طور پر برگساں (Bergson) کا پیش رو سمجھا جا سکتا ہے۔ میں پہلے ہی اسلام کی ثقافتی تاریخ میں اس تصور کے سابقہ علمی رویوں پر گفتگو کر چکا ہوں۔ دن اور رات کے ردو بدل کا قرآنی تصور جو اس حقیقتِ مطلقہ کی ایک نشانی ہے جو ہر لحظہ نئی شان کے ساتھ جلوہ نما ہوتی ہے۔ مسلم مابعد الطبیعات میں زماں کو معروضی (Objective) سمجھنے کا رجحان۔ ابن مسکویہ کا بطور ایک ارتقائی حرکت تصور حیات اور آخر میں البیرونی کا تصورِ فطرت کے حوالے سے یہ واضح نقطہ نظر کہ فطرت تکونی تسلسل کی حامل ہے۔ ان سب باتوں نے مل کر ابن خلدون کی علمی وراثت کی تشکیل کی اس کی سب سے بڑی خوبی اس ثقافتی تحریک کی کر روح کے دقیق احساس اور منضبط اظہار میں ہے کہ جس کی وہ (خود) نہایت شاندار پیداوار تھا۔ اس نابغہ روزگار کے (تصنیفی) کام میں قرآن کی کلاسیکی مخالف روح فکرِ یونان پر فیصلہ کن فتح حاصل کر لیتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یونانیوں کے ہاں زماں (Time) یا تو غیر حقیقی (Unreal) تھا جیسے کہ افلاطون

(Plato) اور زینو(Zeno) کے ہاں ہے یا ایک دائرے میں حرکت کرتا تھا جیسے کہ ہیراکلیٹس (Heraclitus) اور رواقیوں(Stoies) کے ہاں ہے۔تخلیقی حرکت کی پیش رفت کو جانچنے کا چاہے کوئی بھی معیار ہو تخلیقی حرکت بذاتہٖ تخلیقی،تخلیقی رہتی ہی نہیں ہے اگر اسے دوری (Cyclic) تصور کیا جائے ۔دائمی طور پر ایک ہی عمل کی بار بار وقوع پزیری (Eternal Recurrence) کا نام دائمی تخلیقی (Eternal Creation) نہیں ہے (بلکہ) یہ تو دائمی تکرار (Eternal Reprtition) ہے۔

اب ہم اس حیثیت میں ہیں کہ یونانی فلسفے کے خلاف اسلام کی علمی بغاوت کی صحیح اہمیت کا جائزہ لیں۔اس حقیقت سے کہ اس بغاوت کا آغاز خالصتاً دینیاتی مفاد میں ہوا۔یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قرآن کی کلاسیکی مخالف روح (Anti-classical Spirit) نے ان لوگوں کے باوجود اپنے آپ کو منوایا جنھوں نے فکر یونانی کی روشنی میں اسلام کی توضیح کرنے کی خواہش کے ساتھ اپنے کام کا آغاز کیا۔

اب اسپنگلر (Spingler) کی بہت زیادہ پڑھی جانے والی کتاب ''زوال مغرب'' (The Decline Of The West) سے بہرہ شدہ ایک بہت بڑی غلط فہمی کو رفع کرنے کا کام باقی رہ گیا ہے۔اس کے دو ابواب جو عربی ثقافت کے مسائل (پر بحث) کے لیے وقف ہیں ایشیا کی ثقافتی تاریخ کے حوالے سے نہایت اہم خدمات کا درجہ رکھتے ہیں تاہم مذہبی تحریک کے لحاظ سے وہ (دو ابواب) اسلام کی ماہیت اور (اسلام کی) اس تمدنی سرگرمی کے بارے میں جس کا اس نے آغاز کیا،مکمل طور پر گمراہ کن تصور پر مبنی ہیں۔اسپنگلر کا سب سے اہم موقف یہ ہے کہ ہر ثقافت ایک ایسا مخصوص عضویہ(Organism) ہے جس کا تاریخی اعتبار سے اپنے آپ سے پہلے یا بعد میں آنے والی ثقافتوں کے ساتھ کسی سطح پر کوئی تعلق نہیں ہوتا اس کے نزدیک ہر ثقافت کا معاملات کو پرکھنے کا اپنا مخصوص انداز ہے جو کہ دوسری ثقافت سے تعلق رکھنے والے لوگوں کے لیے نا قابل رسائی ہوتا ہے۔اپنے اس موقف کو ثابت کرنے کی فکر میں وہ حقائق و تاویلات کا ایک زبردست انبار لگا دیتا ہے تا کہ یہ ظاہر کرے کہ یورپی ثقافت روح سراسر کلاسیکی مخالف (Anti-Classicsal) ہے نیز یورپی ثقافت کی یہ کلاسیکی مخالف روح مکمل طور پر یورپ کی مخصوص غیر معمولی ذہانت کے باعث ہے نہ کہ اس اسلامی ثقافت سے کسی حاصل شدہ فیضان کا نتیجہ ہے جو اسپنگلر کے نزدیک مکمل طور پر اپنی روح اور نوعیت کے لحاظ سے مجوسی (Magian) ہے۔میری رائے میں جدید ثقافت کی روح کے حوالے سے اسپنگلر کا نقطہ نظر بالکل درست ہے۔بہر حال میں نے ان خطبات میں یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ جدید دنیا کی کلاسیکی مخالف روح حقیقتاً یونانی فکر کے خلاف اسلام کی بغاوت سے ظہور میں آئی ہے۔یہ امر واضح ہے کہ اس قسم کا نقطہ نظر اسپنگلر کے قابل قبول نہیں ہے کیوں کہ اگر یہ ثابت کرنا ممکن ہو کہ جدید ثقافت کی کلاسیکی مخالف روح اس فیضان کا نتیجہ ہے جو اس نے اپنے سے عین قبل ثقافت سے حاصل کیا تو ثقافتی نشو ونما کی مکمل باہمی خود مختاری کے حوالے سے اسپنگلر کا سارے کا سارا استدلال زمین بوس ہو جائے گا۔ مجھے خدشہ ہے کہ اسپنگلر کے اس نقطہ نظر کو ثابت کرنے کی بے تابی نے ایک ثقافتی تحریک کے طور پر اسلام کے بارے میں اس کی بصیرت کو مکمل طور پر مسخ کر دیا ہے۔

مجوسی ثقافت کی ترکیب سے اسپنگلر کا مطلب وہ مشترکہ ثقافت ہے جسے وہ مجوسی گروہ مذاہب سے منسلک قرار دیتا ہے۔یعنی یہودیت (Judaism) قدیم کلدانی مذہب (Ancient Chaldean Religion)، ابتدائی مسیحیت

(Early Christianity) زرتشتیت (Zoroastrianism) اور اسلام۔ میں اس بات سے انکار نہیں کرتا کہ اسلام پر (رفتہ رفتہ) ایک مجوسی تہہ جم چکی ہے۔ درحقیقت ان خطبات میں میرا سب سے اہم مقصد روحِ اسلام کا وہ واضح تصور سامنے لانا ہے جو ان مجوسی تہوں سے آزاد ہو جنہوں نے میرے خیال میں اسپنگلر کو گمراہ کیا۔ زماں کے مسائل پر مسلم فکر سے اس کی عدم واقفیت اور اس کے ساتھ ساتھ اس انداز سے بے خبری کہ جس انداز میں ''انا'' (I) نے تجربے کے آزاد مرکز کے طور پر اسلام کے مذہبی تجربے میں اظہار پایا ہے۔ بلاشبہ انتہائی افسوس ناک ہے۔ مسلمانوں کے فکر و تجربے کی تاریخ سے روشنی پانے کی جستجو کرنے کی بجائے وہ زماں کے آغاز و انجام کے حوالے سے بیہودہ عقائد پر اپنی رائے کی بنیاد رکھنے کو ترجیح دیتا ہے۔ اندازہ کیجئے کہ ایک زبردست پڑھا لکھا آدمی اسلام سے منسوب نام نہاد تقدیر پرستی (کے تصور) کی حمایت کے لیے ''گردشِ زماں'' (Vault of Time) اور ''ہر کام کا ایک وقت مقرر ہے'' جیسے مشرقی اسلوب بیاں اور محاوروں سے سہارا لے رہا ہے۔ بہر حال میں نے ان خطبات میں اسلام کے تصورِ زماں کی افزائش اور نشوونما نیز ایک خود مختار قوت کے طور پر انسانی خودی کے بارے میں کافی کچھ کہہ دیا ہے۔ یہ بات واضح ہے کہ اسلام اور اس سے ظہور پانے والی ثقافت کے بارے میں اسپنگلر کے نقطۂ نظر کے بھرپور تجزیے کے لیے ایک پوری کتاب درکار ہوگی۔ جو کچھ میں پہلے کہہ چکا ہوں اس کے علاوہ میں یہاں عمومی نوعیت کی ایک اور رائے پیش کروں گا۔

اسپنگلر کہتا ہے کہ ''پیغمبرانہ تعلیمات کی اساس پہلے ہی سے مجوسی الاصل ہے۔'' خدا ایک ہے جو کہ اصول خیر ہے اسے یہوا (Yahweh) کہو، آہورمزدا (Ahuramazda) کہو یا مردوک بعل (Marduk- Baal) اور دیگر تمام دیوتا یا تو بے بس ہیں یا بد۔ اس عقیدے کے ساتھ خود بخود (آمد) مسیح کی امید وابستہ ہوگئی جو کہ ایسیعاہ (Isaiah) میں بہت واضح ہے تاہم آئندہ صدیوں میں ایک داخلی ضرورت کے دباؤ کے تحت (یہ امید) ہر جگہ شدت کے ساتھ اظہار پاتی رہی۔ یہ مجوسی مذہب کا بنیادی تصور ہے کیوں کہ اس میں خیر و شر کے مابین عالمگیر تاریخی آویزش کا یہ تصور مضمر ہے کہ درمیانی عرصہ میں بدی کی قوت چھائی رہے گی اور بالآخر روزِ حشر اچھائی فتح یاب ہوگی۔ اگر پیغمبرانہ تعلیمات کے متعلق یہ نقطۂ نظر اسلام پر منطبق کرنے کے لیے ہے تو یہ صریحاً غلط ترجمانی ہے۔ قابلِ توجہ بات یہ ہے کہ مجوسی جھوٹے خداؤں کے وجود ہی کا منکر ہے۔ اس ضمن میں اسپنگلر اسلام میں ختمِ نبوت کے تصور کی ثقافتی اہمیت کو پرکھنے میں بھی ناکام رہتا ہے۔ بلاشبہ مجوسی ثقافت کی ایک اہم خصوصیت ایک پیہم امید کا طرزِ عمل ہے اور ایک مسلسل انتظار ہے زرتشت کے نازائیدہ بیٹوں کی آمد کا، مسیحا کا، چوتھی انجیل میں (مذکورہ) فارقلیط (Paraclete) کا۔ میں پہلے ہی اس سمت کی جانب اشارہ کر چکا ہوں کہ جس سمت میں اسلام کے طالب علم کو اسلام میں ختمِ نبوت کے عقیدے کے ثقافتی معنی و مفہوم کی تلاش کرنی چاہیے۔ مزید یہ کہ اس (ختمِ نبوت کے عقیدے) کو پیہم امید کے اس مجوسی طرزِ عمل کا ایک نفسیاتی علاج بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ جو (اپنے اندر) تاریخ کا ایک باطل تصور دینے کا میلان رکھتا ہے۔ ابن خلدون نے اپنے تصورِ تاریخ کی روح کو دیکھتے ہوئے اس (میلان) پر بھرپور تنقید کی ہے اور مجھے یقین ہے کہ اسلام میں (محض) فرضی الہامی اساس رکھنے والے اس تصور کو حتمی طور پر منہدم کر کے رکھ دیا ہے کہ جو کم از کم اپنے نفسیاتی اثرات کے اعتبار سے اس مجوسی الاصل تصور سے ملتا جلتا ہے جو مجوسی فکر کے دباؤ کے تحت دوبارہ اسلام میں ظاہر ہو گیا تھا۔

حوالہ جات

1. Cf. Abd al-Quddus of Gangoh, "Lata'if-i Quddusi, ed. Shaikh Rukn al-Din, 'Latifah' 79

(اصل فارسی عبارت یہ ہے: محمد مصطفیٰ درقاب قوسین اوادنیٰ رفت و باز دیگر ما باز نگردیم)

۲۔ الرحمٰن:۳۳

۳۔ النجم:۴۲

۴۔ المجادلہ:۷

۵۔ یونس:۱۴

۶۔ ق:۱۴

۷۔ ابراہیم:۵

۸۔ الاعراف:۱۸۳۔۱۸۱

۹۔ آل عمران:۱۳۷

۱۰۔ آل عمران:۱۴۰

۱۱۔ الاعراف:۳۴

۱۲۔ التوبہ:۹۸۔۹۷

۱۳۔ الحجرات:۶

۱۴۔ الزمر:۶

☆......☆......☆