اسلامی ثقافت کی روح: تنقیدات کا تحقیقی و تقابلی جائزہ

Research and Comparative Analysis of Criticisms The Spirit of Muslim Culture

☆عابد حسین

پی ایچ ڈی اسکالر، شعبہ اُردو اور مشرقی زبانیں، یونیورسٹی آف سرگودھا

☆☆ڈاکٹر خالد ندیم

ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ اُردو اور مشرقی زبانیں، یونیورسٹی آف سرگودھا

ABSTRACT:

Iqbal’s unique thought process takes a new leap in his lectures which are compiled in “The Reconstruction of Religious Thought in Islam”. Among these “The Spirit of Muslim Culture” has gained immense significance of eminent researchers and scholars. In this lecture basic concepts of Islamic Culture and their importance have been highlighted on which the supreme edifice of Muslim Umma has been raised. In any society, the value, movement and evolution of culture matter immensely. Contrary to Greek thought, we may find experimental and practical aspects of Islamic Culture. Over the years, this specific lecture has met numerous criticisms and explanations which unfold the distinctive aspects of the Islamic culture. This article dooms to bring forth critical and analytical study of “The Spirit of Muslim Culture”.

علامہ اقبال کے انگریزی خطبات جدید فکر و فلسفہ کے تناظر میں تعبیرِ فکرِ اسلامی کی حکیمانہ کاوش ہیں۔ یہ خطبات مدراس، بنگلور، علی گڑھ اور ارسطالین سوسائٹی، لندن (خطبہ ہفتم) کی علمی و فکری مجالس میں پیش کیے گئے۔ سات خطبات پر محیط علامہ اقبال کی یہ تصنیف ”The Reconstruction of Religious Thought in Islam“ کے عنوان سے آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، لندن سے 1934ء میں اشاعت پذیر ہوئی۔ خطبہ پنجم ”اسلامی ثقافت کی روح“ میں فکرِ اقبال کی جامعیت اور ہمہ گیری دیگر

خطبات کی طرح نمایاں ہے۔ مسئلہ ختم نبوت کی تہذیبی قدر و قیمت، عقل استقرائی، اسلامی تصورِ زمان و مکان اور اسلامی تصورِ تاریخ سے مسلم ثقافت کی حرکیت و ارتقاپذیری پر بصیرت افروز گفتگو کی گئی ہے۔ علاوہ ازیں حالیہ تہذیبی و ثقافتی بحران سے نبرد آزمائی میں علامہ اقبال کا زیرِ نظر خطبہ ایک قندیل کی حیثیت اختیار کر گیا ہے، جہاں فکرِ اقبال اپنے تمام تر روحانی و علمی لوازمات کے باوصف پوری شد و مد کے ساتھ جلوہ گر ہے۔ خطبہ کے عنوان "مسلم ثقافت کی روح" سے عیاں ہے کہ خطبے میں ان تصورات اور عقائد سے بحث کی گئی ہے، جو مسلم ثقافت کی تشکیل میں اساسی اور کلیدی حیثیت کے حامل ہے، علامہ اقبال کے بقول:

I want rather to fix your gaze on some of the ruling concepts of the culture of Islam .(1)

خطبہ پنجم کا آغاز مشہور صوفی عبد القدوس گنگوہی کے الفاظ سے ہوا ہے: "حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ بلند ترین آسمان پر تشریف لے گئے اور واپس پلٹ آئے، خدا کی قسم! اگر میں وہاں جاتا تو کبھی واپس نہ آتا۔"(2) نفسیاتی اعتبار سے ایک پیغمبر اور صوفی کے شعوری تجربے میں، جو فرق ہے وہ عبد القدوس گنگوہی کے مذکورہ الفاظ سے عیاں ہے۔ علامہ کے نزدیک 'یہ ایک نہایت بلیغ قول ہے۔ صوفی اپنے انفرادی تجربے کی لذت میں، جس نعمت سے بہرہ اندوز ہوتا ہے، اُس کیفیت سے جدا ہونا نہیں چاہتا اور اگر لوٹ بھی آتا ہے تو اس کی مراجعت نوع انسانی کے لیے زیادہ اہمیت کی حامل نہیں ہوتی، جب کہ پیغمبر کی مراجعت تخلیقی ہوتی ہے'۔(3) نبوت اور ولایت کے درجات اور منہاج الگ الگ ہیں۔ ولایت میں صاحبِ تجربہ کی ذاتی ریاضت و کاوش کا دخل ہے اور اس تجربہ کی نوعیت بھی داخلی ہوتی ہے، جب کہ نبوت کا تعلق براہِ راست بارگاہِ ایزدی سے ہے اور اس کی نوعیت داخل سے خارج کی طرف ہے، جس کا مدعا فرسودہ اقدار کا خاتمہ اور ایک نئے نظام حیات کی تشکیل ہے۔ پروفیسر رحیم بخش شاہین اپنے مضمون "اسلامی ثقافت کی روح۔ ایک مطالعہ" میں رقم طراز ہیں:

"اگرچہ نبوت اور ولایت دونوں علم کے ذریعے ہیں، لیکن دونوں میں واضح فرق ہے۔ انبیا کرامؑ کے ہاں نہ وہ اعمال و افکار ہیں نہ مشقتیں اور ریاضتیں، جن کا تعلق صوفیا کی روحانی تربیت سے ہوتا ہے اور جن کی بدولت وہ ترقی کے مدارج طے کرتے ہیں۔ ولایت ایک ایسی چیز ہے، جس کو حاصل کرنے کے لیے ذاتی محنت و کوشش کرنا پڑتی ہے۔۔ اس کے برعکس، نبوت اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کی جاتی ہے۔ ولایت ایک روحانی مقام ہے، جبکہ نبوت ایک منصب۔"(4)

پیغمبر کا مذہبی تجربہ اپنی نوعیت و فطرت میں اجتماعی ہوتا ہے۔ پیغمبر کے روحانی فیضان کا اصل امتحان وہ ثقافتی منظر نامہ ہے، جو اس کے پیغام سے ظہور پذیر ہوتا ہے۔ مسیحیت کے تصورِ رہبانیت کے برعکس آنحضرت ﷺ کا مذہبی تجربہ محض حیاتی نوع کی ایسی

واردات نہیں، جس کا تعلق محض صاحبِ تجربہ کے اندرونِ ذات سے ہے، بلکہ اس سے قانونی تصورات، اجتماعی نظامات اور مذہبی و معاشرتی نصب العین کی تاسیس ہوئی۔ علامہ کے یہاں پیغمبر کی، جو تعریف متعین ہوئی ہے، اس میں بھی اجتماعی نظام ہائے حیات کا تصور کار فرما ہے:

"A Prophet may be defined as a type of mystic consciousness in which unitary experience tends to overflow its boundaries and seeks opportunities of redirecting or refashioning the forces of collective life." (5)

تاہم علامہ اقبال کے قائم کردہ نبوت اور ولایت کے درجات اور مراتب پر بعض اکابر علم و ادب نے تحفظات کا اظہار کیا ہے، جیسا کہ الطاف احمد اعظمی کے نزدیک 'اقبال کے ہاں روحانی اعتبار سے نبی اور ولی میں کوئی خاص فرق نہیں۔ فرق، جو ہے وہ نفسیاتی اعتبار سے ہے۔'(6) الطاف احمد اعظمی کا نکتہ نظر بجا سہی، لیکن علامہ کو درپیش دشواری کا ذکر کرتے ہوئے سہیل عمر کا خیال ہے کہ 'علامہ، جن لوگوں سے خطاب کر رہے تھے، ان کی ذہنی افتاد اور علمی پس منظر کے قریب ترین تشبیہ یہی نفسیاتی توجیہ ہو سکتی تھی، جس سے انھیں نبوت کے بارے میں کچھ ذہنی اور عقلی تصور قائم کرنے میں مدد دی جا سکتی'۔(7) علامہ کے نزدیک وحی خاصہ حیات ہے۔ جیسے جیسے اس کا گزر مختلف مراحل سے ہوتا ہے، ویسے ہی اس کی نوعیت اور ماہیت بھی بدلتی رہتی ہے:

"Indeed the way in which the word "Wahi" is used in the Quran shows that the Quran regards it as a universal property of life; though its nature and character are different at different stages of the evolution of life."(8)

وحی سے متعلق علامہ کے نکتہ نظر سے ناقدینِ اقبال کے ہاں اتفاق و اختلاف کی صورتِ حال ہے، مثلاً: الطاف احمد اعظمی کی رائے میں 'علامہ وحی کو ایک باطنی چیز سمجھتے ہیں، لیکن حقیقت اس کے برعکس ہے۔ نباتات اور حیوانات کی وحی مکمل طور پر تکوینی ہے، لیکن پیغمبر کی وحی غیر تکوینی اور خارجی ہے۔'(9) سہیل عمر بھی یہی مفہوم اخذ کرتے ہیں کہ 'وحی کی، جو تعریف اقبال متعین کرتے ہیں اس کا مفہوم یہ لیا جا سکتا ہے کہ وحی فوق الطبیعی اور عالم غیب کی چیز نہیں، بلکہ ایک کاملاً طبعی مظہر ہے۔ یہ تصورِ وحی قرآنی نظریہ وحی سے مطابقت نہیں رکھتا۔'(10) تاہم یہاں یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ فکرِ اقبال کے جملہ مطالعہ سے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ علامہ اقبال وحی کو باطنی یا داخلی تصور کرتے ہیں۔ وحی ایک خارجی واقعہ ہے، لیکن اس کے تاثرات باطنی بھی ہیں۔ وحی کے تکوینی یا غیر تکوینی ہونے یا بالفاظِ دیگر خارجی یا داخلی ہونے کی بحث سے قطع نظر، قرآنی نکتہ نظر سے وحی سے متعلق مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی رائے زیادہ صائب ہے، فرماتے ہیں:

"وحی، جو ایک ماورائے عقل ذریعہ علم ہے، تین مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے۔ (الف) فطری ہدایت یا حکم (ب) دل میں بات ڈالنا (ج) اشارہ کرنا۔ وحی کے اِن متفرق معانی میں ایک مفہوم مشترک ہے اور وہ یہ ہے کہ منہ سے لفظ نکالے بغیر اپنا مفہوم سمجھا دینا۔ قرآن ہی سے یہ بات بھی ثابت ہے کہ، جس طرح ذریعہ علم وادراک عقل ہے، اسی طرح قلب بھی ہے اور قلب کے ذریعے، جو علم حاصل ہوتا ہے، اسے وجدان کہتے ہیں اور اس میں مدرکاتِ عقل کے مقابلے میں تیقن اور استحکام زیادہ ہوتا ہے۔"(11)

انسان جب اپنے ارتقائی عمل میں آگے بڑھا اور اس کی تنقیدی فکر نشوونما پانے لگی اور اس میں وہ شعور پیدا ہونے لگا، جو اس کی عقل استقرائی کا مرہونِ منت ہے۔ گویا انسانی زندگی ارتقا کی اس سطح پر پہنچ گئی، جہاں اب کفایت فکر وانتخاب کی اتنی ضرورت نہ تھی، جتنی اوائل میں تھی۔ اب زندگی کا مفاد اسی میں تھا کہ ارتقائے انسانی کے اولین مراحل میں نفسی توانائی کا اظہار، جن ماورائے عقل طریقوں یعنی وحی والہام سے ہوا، اِن کا ظہور اور نشوونمارک جائے یعنی سلسلہ نبوت بند ہوجائے:

"With the birth of reason and critical faculty, however life, its own interest, inhibits the formation and growth of non-rational modes of consciousness through which psychic energy flowed at earlier stage of human evolution." (12)

اسلام میں یہ عقیدہ بنیادی حیثیت رکھتا ہے کہ وحی، جو پیغمبر اسلام پر نازل ہوئی، مکمل تھی۔ اس لیے اب کسی وحی کی ضرورت نہیں، وہ خاتم الانبیا اور نبی آخر الزماں ہیں۔ تاہم مذکورہ انگریزی عبارت سے یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ عقیدہ ختم نبوت سے منسلک وحی کا انسلاک، چونکہ مافوق الفطرت سرچشمے سے ہے تو کیا اس کا مطلب یہ نہیں کہ وحی، جس کے علم کا تعلق بھی مافوق الفطرت سرچشمے سے ہے، قابلِ اتباع نہیں رہی اور اس کی جگہ عقل نے لے لی ہے؟ تاہم یہ تعبیر علامہ کے یہاں قابل قبول نہیں تھی۔ اس ضمن میں پروفیسر عبدالقیوم اپنے مضمون "اقبال کا تصورِ ختم نبوت" میں ایک وضاحتی بیان کا حوالہ دیتے ہیں:

"1935ء میں، جب لاہور کے ایک ہفت روزہ "لائٹ" کے مدیر نے یہ لکھا کہ اقبال عقل کو نبوت پر ترجیح دیتے ہیں تو اُن کا اس ضمن میں ایک وضاحتی بیان "طلوع اسلام" میں شائع ہوا، جس میں انھوں نے واضح الفاظ میں اس تعبیر کی تردید کی کہ "لیڈنگ سٹرنگس سے مراد لیڈنگ سٹرنگس آف ریلیجین (Leading strings of Religion) نہیں، بلکہ لیڈنگ سٹرنگس آف فیوچر پرافٹس آف اسلام (Leading strings of future Prophets of Islam) ہے یا یوں کہیے کہ ایک کامل الہام ووحی کی غلامی قبول کرلینے کے بعد کسی اور الہام ووحی کی غلامی حرام ہے۔"(13)

آنحضرت ﷺ کی بعثت انسانیت کے بلوغ اور عقلِ استقرائی کے ظہور پر ہوئی۔ تقاضا یہ تھا کہ سلسلہ نبوت کا اتمام ہو اور انسانیت علم وحکمت کے تازہ سرچشموں سے فیض یاب ہو۔ علامہ کے ہاں، رسول اکرم ﷺ کا تعلق بہ اعتبار سرچشمہ وحی دنیائے قدیم سے ہے، لیکن بہ اعتبار اس کی روح کے آپؐ کا تعلق دنیائے جدید سے ہے، انگریزی عبارت اس طرح ہے:

"In so far as the source of his revelation is concerned, he belongs to the ancient world; in so far as the spirit of his revelation is concerned, he belongs to the modern world." (14)

حضور نبی کریم ﷺ کی بعثت دنیائے قدیم اور دنیائے جدید کے مابین ایک سنگم ہے۔ آپؐ کے وجود سے ہی تجربات و مشاہدات سے بے نیاز فقط فکر و فلسفیانہ فرسودہ نظریات کا غلبہ ختم ہوا اور ایک ایسی نئی دنیا کا آغاز ہوا، جس کا طرہ امتیاز تحقیق و جستجو اور تجربہ و مشاہدہ قرار پایا، پروفیسر عبدالقیوم کے بقول 'وحی کی روح کے لحاظ سے رسول اکرم ﷺ کا تعلق زمانہ جدید سے ہے۔ وہ یہ کہ رسول اکرم ﷺ کا پیغام خود ایک سائنسی پیغام ہے۔ رسول اکرم ﷺ کے پیغام کا سائنسی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ پیغام ان قوانین و احکام اور ان قواعد و ضوابط پر مشتمل ہے، جن کی نوعیت و ماہیت بھی ویسی ہی ہے، جیسی ان قوانین کی، جو کائنات فطرت سے متعلق ہیں، جس کا انسانی حیات بھی ایک حصہ ہے۔'(15)

تصورِ ختم نبوت کی تفہیم کے لیے اسے ایک تو عملی یا اطلاقی پہلو سے بیان کیا جا سکتا تھا یا وحی کی ماہیت کے حوالے سے، جو تصورِ ختم نبوت کو حیاتیاتی درجات کے نکتہ نظر سے بیان کرے۔ علامہ نے سامعین کی رعایت سے دوسرا طریقہ تفہیم اپنایا ہے، لیکن خاتمیت کو عقل کے ارتقائی عمل کے درجہ کمال سے مشروط کر دینے سے ایک علمی اشکال پیدا ہو جائے گا، جس کی توضیحات میں سہیل عمر رقم طراز ہیں:

"اگر تاریخِ انسانی میں پہلے کسی مرحلے پر کسی نقطہ تاریخ پر عقل استقرائی کا کوئی مظہر مل جائے تو یہ مقدمہ منہدم ہو جائے گا اور اگر یہ بات مسلّم رہے کہ اسلام سے قبل عقل استقرائی کا کوئی مظہر موجود نہیں تھا تو یہ ماقبل اسلام کے انسان (جن میں انبیا، اولیا، حکما) بھی شامل ہیں، سے ایک عیب منسوب کرنا ہو گا۔ دونوں شقیں قبول کرنا مشکل ہے اور اس میں انطباق صرف ایک ارتقائی نظریہ تقدم کے سہارے ہو سکتا ہے اور علامہ نے اسی راہ کو اپنایا ہے۔"(16)

ختم نبوت کے اعلان اور عقلِ استقرائی کے ظہور سے نہ صرف مذہبی پیشوائیت اور موروثی بادشاہت کا خاتمہ ہوا، بلکہ تجربات و مشاہدات اور تعقل و تفکر کے نئے باب روشن ہوئے، جو روحِ ثقافتِ اسلامی کے آئینہ دار ہیں۔ ختم نبوت کے اعلان کے بعد اگر کوئی شخص نبوت کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ اسلامی ثقافت کی روح کے منافی اور عقلِ استقرائی کی تردید ہے۔ یہاں یہ امر بھی لائق توجہ ہے کہ علامہ نے دنیائے قدیم کے فلسفیانہ نظامِ فکر کو سرے سے رد نہیں کیا، بلکہ دنیائے قدیم نے اپنے دور میں بعض عظیم نظامِ فکر و فلسفہ پیدا کیے ہیں، علامہ فرماتے ہیں:

"There is no doubt that the ancient world produced some much great systems of philosophy at a time when man was comparatively primitive and governed more or less by suggestion." (17)

علاوہ ازیں عقل استقرائی کے ظہور سے علامہ کا مدعا عقل کی وحی پر حاکمیت یا فوقیت نہیں، بلکہ عقل استقرائی کا مقصدِ وحید روح ہدایت پالینے کے بعد زمانی و مکانی تغیرات قبول کر کے انہیں نئے افق سے آشنا کرنا ہے، البتہ ان تغیرات کا ہدایت کی حقیقی روح پر غلبہ نہیں۔ مزید بر آں اس ضمن میں علامہ کے نکتہ نظر کی تفہیم میں احمد جاوید رقم طراز ہیں:

"عقل استقرائی کے ظہور کا یہ مطلب نہیں کہ ختم نبوت کے بعد انسان کو وحی پر مبنی ہدایات کی ضرورت نہیں رہی۔ اقبال کا مطلب فقط یہ ہے کہ ختم نبوت کا ایک پہلو انسان کے عقلی شعور کی تکمیل کا اعلان ہے۔ یعنی قرآن مجید اور آنحضور ﷺ سے ہدایت کا سلسلہ مکمل ہو کر ختم ہو گیا اور ذہن انسانی کو وہ استعداد فراہم ہو گئی کہ اب ہدایت کا فہم اور مختلف صورتِ حالات میں اس کا اطلاق، عقل کی دسترس میں آ گیا ہے۔" (18)

احوالِ باطن یا صوفیانہ مشاہدات کو حقیقت تصور کیا جاسکتا ہے، البتہ انسان کا یہ حق ہے کہ اپنی عقل کو بروئے کار لاتے ہوئے فطری یا طبعی معیارات سے ایسی واردات کی جانچ اور تنقید کرے، جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے ابنِ صیاد کے معاملے میں اختیار فرمایا۔ یہاں ایک غلط فہمی کا اندیشہ ہو سکتا ہے اور وہ یہ کہ ختم نبوت کا مطلب گویا یہ ہوا کہ اب نوعِ انسانی ہمیشہ کے لیے باطنی تجربے سے محروم ہو گئی ہے، اس خدشے کے ازالے کے لیے علامہ فرماتے ہیں:

"The idea, however, does not mean that mystic experience, which qualitatively does not differ from the experience of the Prophet, has now ceased to exist as a vital fact" (19)

اگر اسلام نے دینی پیشوایت کو تسلیم نہیں کیا یا بار بار عقل اور تجربے پر زور دیا، عالم فطرت اور عالم تاریخ کو علم انسانی کا سرچشمہ ٹھہرایا، اس لیے کہ اِن سب کے اندر یہی نکتہ پنہاں ہے کہ یہ سب تصورِ خاتمیت ہی کے مختلف پہلو ہیں۔ علامہ نے ان مغربی مفکرین کی تردید کی ہے، جن کی تحریروں میں اسلامی ثقافت کی بنیاد کو یونانی فکر سے مستعار بتایا گیا ہے، کیوں کہ اس طرزِ فکر سے اسلامی تہذیب کی قدر و قیمت اور اہمیت ختم ہو کر رہ جاتی ہے۔ یونانیوں کا تصورِ علم، حواس اور ٹھوس حقائق کے بجائے منطق سے کام لینا تھا۔ مسلمانوں نے اس تصورِ علم کو رد کرتے ہوئے تجربے اور مشاہدے کو علم کی اساس قرار دیا۔ مسلم ثقافت کا امتیازی وصف ہی یہی ہے کہ اس نے تاریخ اور فطرت کے ذرائع علم سے کام لیتے ہوئے استقرائی طریقہ کار اپنایا اور جدید علم کی عمارت اٹھائی۔

اختباریت کی اسی روش اور رویے میں نظام نے تجربیت کو حصول علم کے اصول کے طور پر پیش کیا۔ غزالی نے اسے وسعت دی اور دیکارت کی فکر کی راہ ہموار کی۔ ابوالحسن اشعری نے یونانی منطق پر تنقید کی۔ ابن تیمیہ نے استقرا کو واحد قابل اعتماد استدلال قرار دیا۔ ابنِ مسکویہ نے دنیا کو پہلی بار نظریہ ارتقا سے روشناس کروایا۔ ابنِ خلدون نے کائنات کا حرکی تصور پیش کیا اور تاریخ کو ایک سائنٹفک علم بنا دیا۔ عراقی نے اسلام کی اسی روحِ اختباریت کے زیر اثر مکان (Space) کے بارے میں تعدد انواع کا نظریہ پیش کیا۔ علامہ کے ہاں یہ رویہ اسلام کا اختصاصی رویہ ہے اور اسی کی دین ہے کہ مغرب نے اسے آگے بڑھا کر علمی ترقی کی۔ اس طرح یہ ترقی اسلام کی مرہون منت ہے، ڈاکٹر جاوید اقبال رقم طراز ہیں:

"سوال یہ ہے کہ اقبال نے اسلامی تہذیب کے مثبت یا یونانی تہذیب کے منفی فکری رویوں پر بحث کے دوران اسلامی تہذیب کے رویوں، خصوصی طور پر عقل استقرائی کی اہمیت یا سائنسی منہاج کو 'ہائی لائٹ' کیوں کیا؟ اور یونانی تہذیب کی روح کو عقل پرستی پر مبنی کیوں قرار دیا؟ اقبال مغربی مصنفین کے حوالے سے ثابت کرتے ہیں کہ یورپی تمدن کا کوئی بھی علمی، فکری اور سائنسی پہلو ایسا نہیں، جس سے اسلامی تہذیب کے اثر کا سراغ لگا سکنا ممکن نہ ہو۔"[20]

ثقافتِ اسلامی میں جمود اور سکوت نہیں، بلکہ وسعت نظری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی ثقافت نے اپنے زیر اثر دیگر ثقافتوں کے مثبت اور حرکی پہلوؤں کو اپنے اندر جذب کر لیا اور وحدتِ انسانی کا ایک عالمی تصور قائم کیا۔ وحدتِ انسانی کے اسلامی تصور کے لحاظ سے تمام نوع انسانی ایک ہی منبع و مبدا سے تعلق رکھتی ہے۔ یورپ میں پروان چڑھنے والی وطن پرستی کے منفی اثرات کا شعور خود اہل مغرب کے دانش وروں کو بھی ہوا۔ مغربی مؤرخ ٹائن بی کا ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر تحسین فراقی لکھتے ہیں کہ:

"وہ تنگ نظر مغربی وطنیت کے برعکس اسلام کے تصور وحدت انسانی کا ذکر کرتا ہے، جس کی رُو سے نسل، لسان اور جغرافیائی اختلاف کے باوجود انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ مغربی وطنیت کے وائرس کا مقابلہ اسلامی اخوت کے روایتی تصور سے ممکن ہے۔"[21]

وحدتِ حیات، ثقافتِ اسلامی کا بنیادی تصور ہے، جس کی رُو سے تمام نوع انسان مخلوق خدا اور اولاد آدم ہونے کے باوصف ایک کنبہ یا برادری ہیں۔ رنگ، نسل، ذات یا نسل کی بنیاد پر انسانیت میں تفریق تمدنِ اسلامی میں کوئی معنی نہیں رکھتی۔ جبر و استحصال کا خاتمہ اور عدل و انصاف کا قیام ہی تہذیبِ اسلامی کا طرہ امتیاز ہے۔ اسلام سے قبل انسانی مساوات کی تعلیمات مسیحیت کے ہاں بھی ملتی ہیں، لیکن یہ تعلیمات وطنیت، قومیت اور علاقائی مفادات پر منتج ہوئیں اور وحدتِ انسانی کا تصور یورپی فن اور ادب تک محدود ہو کر رہ گیا۔ انسانی وحدت کا اسلامی تصور محض فلسفہ یا خواب نہیں، بلکہ ایک حقیقت اور عملی صورت میں ثقافتِ اسلامی میں زندہ جاوید ہے۔

اسپنگلر نے اپنی تصنیف "زوال مغرب" میں ثقافت سے متعلق ایک محدود تصور پیش کیا ہے، جس کی رُو سے ہر تہذیب اپنی جگہ ایک نامیاتی کل ہے اور اپنے سے ما قبل یا مابعد کی تہذیب سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ اسپنگلر کا یہ خود مکتفی تصورِ تہذیب ایک جامد اور غیر متحرک ثقافت کا داعی ہے، جو اسلام کے حرکی تصورِ ثقافت کے بر عکس ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ یورپ کی حالیہ حرکی روح مسلم ثقافت کے حرکی اسالیب سے متاثر ہوئی ہے، علامہ فرماتے ہیں:

"I am afraid Spengler's anxiety to establish this thesis has completely perverted the vision of Islam as a cultural movement." (22)

جیسا کہ اسپنگلر نے دیگر مذاہب کی طرح اسلام کو بھی مجوسی مجموعہ مذاہب میں شامل کیا ہیں، اسی طرح مجوسی اثرات کا اجمالی ذکر علامہ کی کئی نثری تحریروں میں ملتا ہے، مثلاً: راغب احسن کے نام ۱۱/ دسمبر ۱۹۳۴ء کے ایک مکتوب میں علامہ رقم طراز ہیں:

"مذہب اسلام پر قرون اولیٰ سے ہی مجوسیت اور یہودیت غالب آگئی یعنی اسلام کے اصل افکار کو یہودی اور مجوسی افکار نے عوام کی نگاہوں سے چھپالیا۔ میری رائے ناقص میں اسلام آج تک بے نقاب نہیں ہوا۔"(23)

اسلامی ثقافت نے مجوسی کلچر کی بعض ذہنی و فکری جہات سے قطع تعلق نہیں کیا، مگر بعض رسوم و ظواہر کو مسترد کیا ہے، کیوں کہ ثقافت اسلامی اپنی الگ شناخت رکھتی ہے، ڈاکٹر وزیر آغا کے بقول 'بے شک اقبال نے دبی زبان سے اسلامی کلچر پر مجوسی کلچر کے چھلکے کا وجود تسلیم کیا ہے، مگر وہ کہتے تھے کہ چھلکا اس اسلامی کلچر سے کوئی علاقہ نہیں رکھتا، جو اس کے نیچے ہمیشہ سے موجود رہا ہے۔'(24)

حقیقت یہ ہے کہ مغربی تہذیب، مغربی اندازِ فکر اور اس کا استقرائی اور تجزیاتی انداز اسلامی تہذیب کا مرہونِ منت ہے، لیکن یہ بات اسپنگلر کے لیے قابل قبول نہیں ہو سکتی، کیوں کہ وہ مختلف ثقافتوں کے درمیان ایک مستقل خلیج قائم رکھنے کا داعی ہے۔ اسپنگلر یہ کیوں کر کہہ سکتا ہے کہ مغربی ثقافت اپنی تعبیری و تشکیلی سطح پر ثقافتِ اسلامیہ سے متاثر ہوئی ہو۔ ایسا تسلیم کرنے سے خود اسی کا خود مکتفی تصورِ ثقافت منہدم ہو سکتا ہے:

"It is obvious that such a view cannot be acceptable to Spengler, for if it is possible to show that the anti-classical spirit of modern culture is due to the inspiration which it received from the culture immediately preceding it, the whole argument of Spengler regarding the complete mutual independence of cultural growth would collapse."(25)

مجوسی کلچر میں نجات دہندہ یا ظہورِ مسیح جیسے تصورات اسلام میں تصورِ خاتمیت کے منافی ہیں۔ اسلام نے تصورِ ختمِ نبوت سے اس نوع کے تمام خیالات کی نفی کی ہے۔ در حقیقت اشپنگلر پر اصولِ ختم نبوت کی ثقافتی قدر و قیمت اور تمدنی حیثیت عیاں ہی نہیں ہو سکی، بقول ڈاکٹر جاوید اقبال 'دراصل مجوسیت خدایانِ باطل کے وجود کی قائل تھی، اگرچہ ان کی عبادت سے انکاری تھی۔ اسلام تو خدایانِ باطل کے وجود ہی کا منکر ہے۔ اسپنگلر یہ ادراک نہ کر سکا، اس لیے اسلام کے اصولِ ختمِ نبوت کی تمدنی حیثیت اس پر واضح نہ ہو سکی۔'[26] اگر اسلامی تمدن میں مہدی یا ظہورِ مسیح جیسے تخیلات کار فرما ہیں تو یہ فقط مجوسی اثرات کا نتیجہ ہیں، وگرنہ اسلام کی حقیقی روح سے ان کا کوئی سروکار نہیں۔ ابنِ خلدون نے اپنے حرکی اور ارتقائی تصورِ تاریخ میں اس نوع کے اسلامی عقائد پر تنقید کی ہے، جو تمدنِ اسلامی کی ارتقائی روح کے خلاف ہیں۔ اسلامی ثقافت اپنی ہمہ گیری کے متوازی اندرونی وحدت سے بھی ہمکنار ہے۔ ثقافتِ اسلامی نہ صرف مکانی لحاظ سے وسعت و کشادگی کی حامل ہے، بلکہ زمانی اعتبار سے بھی پھیلاؤ کی استعداد رکھتی ہے۔

خلاصہ:

1. ولایت ایک اکتسابی عمل ہے اور صاحبِ تجربہ کے اندرونِ ذات سے متعلق ہے، جب کہ نبوت ایک منصب ہے، جو اندرونِ ذات سے خارجی سطح پر صعود کرتے ہوئے ایک نئے نظامِ حیات کی تشکیل کا علم بردار ہے۔

2. سلسلہ نبوت آنحضرت ﷺ پر مکمل ہو کر ختم ہو گیا۔ گویا ثقافتی سطح پر عقیدہ ختم نبوت کی رُو سے ہدایت، عقلِ انسانی کی دسترس میں آ گئی ہے۔ علمِ فطرت اور علمِ تاریخ کو بروئے کار لاتے ہوئے انسان عقلِ استقرائی کی مدد سے تسخیر کائنات کرنے کے اہل ہے۔

3. یونانی فلاسفہ کے اصولِ منطق کے برعکس مسلم ثقافت نے تجربیت اور استقرائی طریقہ کار کو ترجیح دی، جس کے ثمرات حالیہ ثقافتوں میں نمایاں ہیں۔

4. اسلامی ثقافت میں جمود اور سکوت نہیں، بلکہ پیہم حرکت و تغیر تہذیبِ اسلامی کا خاصہ ہے۔

5. اسلامی کلچر کی وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت کی شان نمایاں ہے۔ تاریخِ عالم شاہد ہے کہ ثقافتِ اسلامی نے ہر اُس فکر کو اپنے اندر جذب کیا ہے، جو اس لائق تھا کہ اسے جذب کر لیا جائے۔

تجاویز و سفارشات:

1. علامہ اقبال نے تصورِ خاتمیت کو ثقافتی پس منظر میں، جن دلائل اور براہین کے ساتھ بیان کیا ہے، ان سے عقیدہ ختم نبوت کی ثقافتی افادیت منطقی اور عملی معیارات پر پورا اترتی ہے۔ عقیدہ ختم نبوت میں پنہاں ثقافتِ اسلامی کے زریں اصولوں کو بروئے کار لاتے ہوئے ایک مثالی معاشرے کی تشکیل و تعبیر کی جاسکتی ہے۔

2. اسلامی ثقافت ایک حرکت پذیر اور ارتقاپسند تمدن کی آئینہ دار ہے اور سماجی، معاشی، سائنسی اور عسکری نکتہ نظر سے نت نئے انقلابات کا مقابلہ کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ثقافتِ اسلامی کے بنیادی اصولوں کی روشنی میں اسے طرزِ جدید سے ہم آہنگ کیا جائے۔

3. طب، حیاتیات، طبیعیات اور کیمیا میں مسلم حکما اور سائنسدانوں کی خدمات کے اہلِ مغرب معترف اور مقلد ہیں، جبکہ یہ کارہائے نمایاں اسلامی تمدن کی میراث ہیں۔ اہلِ مغرب سے مرعوب ہونے کے بجائے اپنی علمی میراث کو جدید خطوط پر استوار کرنے اور آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔

4. ثقافتِ اسلامی کے اہم پہلو "وحدتِ حیات" کا فروغ حالیہ تہذیبی بحران سے نمٹنے میں معاون ثابت ہو سکتا ہے تاکہ عالمی سطح پر طبقاتی اور نسلی کش مکش کا تدارک ہو اور عدل و انصاف پر مبنی مثالی معاشرہ وجود پذیر ہو سکے۔

5. مجوسیت اور مسیحیت کے برعکس ثقافتِ اسلامیہ میں مذہبی پیشوائیت اور موروثی بادشاہیت کے لیے کوئی جگہ نہیں۔ نجات دہندہ، ظہورِ مہدی و مسیح جیسے تصورات مجوسی اور مسیحی عقائد کا شاخسانہ ہیں۔ ثقافتِ اسلامیہ میں نجات کا واحد ذریعہ قرآن و سنت کی پیروی ہے۔

حوالہ جات

1. ڈاکٹر وحید عشرت، تجدیدِ فکریاتِ اسلام، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، (2007ء)، ص153
2. علامہ محمد اقبال، The Reconstruction of Religious Thought in Islam، لاہور: ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، (2009ء)، ص99
3. ایضاً
4. پروفیسر رحیم بخش شاہین، "اسلامی ثقافت کی روح۔ ایک مطالعہ"، اقبالیات، جنوری۔مارچ (1987ء)، ص55
5. علامہ محمد اقبال، The Reconstruction of Religious Thought in Islam، ص100

6. الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، لاہور: دار التذکیر (2005ء)، ص182
7. محمد سہیل عمر، خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، (2008ء)، ص118
8. علامہ محمد اقبال، The Reconstruction of Religious Thought in Islam، ص100
9. الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال ایک مطالعہ، ص184
10. محمد سہیل عمر، خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، ص118
11. مولانا سعید احمد اکبر آبادی: خطباتِ اقبال پر ایک نظر، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان (1987ء)، ص23
12. علامہ محمد اقبال، The Reconstruction of Religious Thought in Islam، ص100
13. پروفیسر عبد القیوم، "اقبال کا تصورِ ختم نبوت" مشمولہ اقبالیات کے سو سال، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، (2012ء)، ص458، 459
14. علامہ محمد اقبال، The Reconstruction of Religious Thought in Islam، ص100، 101
15. پروفیسر عبد القیوم، "اقبال کا تصورِ ختم نبوت" مشمولہ اقبالیات کے سو سال، ص464
16. محمد سہیل عمر، خطباتِ اقبال نئے تناظر میں، ص120
17. علامہ محمد اقبال، The Reconstruction of Religious Thought in Islam، ص100
18. ڈاکٹر جاوید اقبال، خطباتِ اقبال تسہیل و تفہیم، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، (2008ء)، ص170
19. علامہ محمد اقبال، The Reconstruction of Religious Thought in Islam، ص101
20. ڈاکٹر جاوید اقبال، خطباتِ اقبال تسہیل و تفہیم، ص172
21. ڈاکٹر تحسین فراقی، "علامہ اقبال اور مسلم ثقافت کے خدوخال"، اقبالیات، جنوری۔مارچ (1997ء)، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ص64
22. علامہ محمد اقبال، The Reconstruction of Religious Thought in Islam، ص113
23. ڈاکٹر وزیر آغا، "اقبال اور شپنگلر" مشمولہ اقبالیات کے سو سال، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، (2012ء)، ص1019
24. محمد فرید الحق، اقبال- جہانِ دیگر، کراچی: گردیزی پبلشرز، (1983ء)، ص91
25. علامہ محمد اقبال، The Reconstruction of Religious Thought in Islam، ص114
26. ڈاکٹر جاوید اقبال، خطباتِ اقبال- تسہیل و تفہیم، ص161

References:

1. Dr. Waheed Ishrat, Revival of Islamic Thought, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, (2007), p.153
2. Allama Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, Lahore: Islamic Culture Institute, (2009), p. 99
3. ایضاً
4. Prof. Rahim Bakhsh Shaheen, "The Spirit of Islamic Culture. A Study, Confessions, January. March (1987), p. 55
5. Allama Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 100
6. Altaf Ahmad Azmi, A Study of Iqbal's Sermons, Lahore: Dar al-Tazkir (2005), p. 182

7. Muhammad Sohail Omar, Iqbal's Sermons in a New Perspective, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, (2008), p. 118
8. Allama Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 100
9. Altaf Ahmad Azmi, A Study of Iqbal's Sermons, p. 184
10. Muhammad Sohail Omar, Sermons of Iqbal in a New Perspective, p. 118
11. Maulana Saeed Ahmad Akbarabadi: A Look at Iqbal's Sermons, Lahore: Iqbal Academy Pakistan (1987), p.23
12. Allama Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 100
13. Prof. Abdul Qayyum, "Iqbal's Concept of the End of Prophethood" Containing Hundred Years of Confessions, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, (2012), pp. 458, 459
14. Allama Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, pp. 100, 101
15. Prof. Abdul Qayyum, "Iqbal's Concept of the End of Prophethood" Containing Hundred Years of Confessions, p. 464
16. Muhammad Sohail Omar, Sermons of Iqbal in a New Perspective, p. 120
17. Allama Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 100
18. Dr. Javed Iqbal, Iqbal's Sermons on Facilitation and Understanding, Lahore: Milestone Publications, (2008), p. 170
19. Allama Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 101
20. Dr. Javed Iqbal, Iqbal's Sermons on Facilitation and Understanding, p. 172
21. Dr. Tehseen Faraqi, "Allama Iqbal and the Characteristics of Muslim Culture", Iqbaliyat, January. March (1997), Lahore: Iqbal Academy Pakistan, p. 64
22. Allama Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 113
23. Dr. Wazir Agha, "Iqbal and Shippler", 100 Years of Confessions, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, (2012), p. 1019
24. Muhammad Farid-ul-Haq, Iqbal - The Other World, Karachi: Gardezi Publishers, (1983), p. 91
25. Allama Muhammad Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, p. 114
26. Dr. Javed Iqbal, Sermons of Iqbal - Facilitation and Understanding, p. 161