ڈاکٹر راشد حمید

مسلم مفکرین کا تصور تاریخ اور علامہ اقبال: اتفاقات و اختلافات

Allama Muhammad Iqbal, the great poet , thinker and philosper is universally acknowledged as the spiritual father of Pakistan. Iqbal's thought and poetry passing through different stages, finally inspirited with the love of the Holly Phrphet (SAW) and the Islamic recognition. His revolutionary and symbolic ideas resulted into Pan-Islamism. In the first four decades of the 20th century, through his poetry in Urdu, Persian and Prose in English, he motivated the youth of the sub-continent and the Islamic world and provoked in them constructive thinking. He is not only the poet of today but also the Poet, Thinker and Philosopher of tomorrow. In the given article the comparison between some prominent Muslim scholars of History and Iqbal's concept of History is represented. The similarity and difference about their concept of History has also been discussed. Besides/ Moreover it is explained that Iqbal's concept of history occupies a prominent place in the evolution of the philosophy of history.

تاریخ ایک بیش بہا اور بے انتہا علم ہے۔ یہ فرد، قوم یا تہذیب، چاہے وہ تہذیب ظہور اسلام سے قبل کی ہو یا بعد کی اور کسی بھی براعظم سے متعلق ہو، اس پر اپنا اثر ضرور ڈالتی ہے۔ ایک فرد تاریخ سے اپنے ہونے کا احساس لیتا ہے۔ اس کی شخصی تشکیل اور عرفان ذات کے تمام تر مراحل میں تاریخ کا کردار بہت بنیادی نوعیت کا ہوتا ہے۔

اگر ہم فرد سے قوم کی طرف آئیں تو قوم کی اجتماعی تعمیر و تشکیل کے مختلف عوامل میں تاریخ کا کردار اور اہمیت روز روشن کی طرح عیاں ہے اور اس سے انکار ممکن نہیں۔ تاریخ عرفان، تعمیر اور رہنے کے احساس سے اس حد تک مملو ہے کہ اس کے بغیر زندگی کا تصور ممکن نہیں ہوتا۔ تاریخ صرف اس دنیا اور اس دنیا سے متعلق علم کا نام نہیں، بل کہ تاریخ اس زندگی کے ساتھ ساتھ اگلی زندگی کے رویوں سے براہ راست متاثر ہوتی ہے۔ جیسا کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ وحی الٰہی کے مطابق علم کا تیسرا درجہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ہماری اس زندگی میں ہم پر اثر انداز ہونے والے یا ہماری آئندہ زندگی میں وقوع پذیر ہونے والے حالات اور واقعات میں تاریخ کا عمل دخل بہت بنیادی اور اساسی نوعیت کا ہے۔ اس زندگی کے بنیادی معاملات کا تاریخ کے ساتھ تعلق، ہماری اگلی زندگی کے حالات و واقعات اور اسباب و عوامل پر بھی اثر انداز ہوتا ہے۔

کسی بھی مذہب میں دینی عقائد کے اپنے اصل اور حقیقی متن کے ساتھ وقوع پذیر ہونے میں تاریخ کے کردار سے انکار

ممکن نہیں۔ مثال کے طور پر ہم دیکھتے ہیں کہ سیرت رسولؐ اور احادیث رسول مقبولؐ کو جس طرح سے مسلمانوں نے محفوظ رکھا ہے اور جرح وتعدیل کا جو نظام اور علم قائم کیا ہے، اسماء الرجال کے جو اصول وضع کیے ہیں اور روایت ودرایت کی جو تعبیریں ہمارے سامنے آئی ہیں، ان میں تاریخ، ان علوم وفنون کے ساتھ امتزاجی حیثیت سے دکھائی دیتی ہے۔ علامہ راغب الطباخ نے اسلامی تاریخ نویسی کے ابتدائی نقوش اور اصول وضوابط پر کچھ یوں روشنی ڈالی ہے:

> ''رہا اسلام میں تاریخ کا معاملہ، تو اس کی ابتدائی نوعیت یہ تھی کہ صحابہ کرامؓ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مغازی اور آپؐ کے سرایا کو سینوں میں محفوظ رکھنے کا بڑا اہتمام فرماتے اور اپنی اولاد کو بھی انھیں یاد کرنے کی تاکید کرتے رہتے اور اسی کے ساتھ وہ ان (اولاد) کو جاہلیت کے وقائع واحوال یاد کرنے کی ترغیب دیا کرتے، نیز انھیں (صحابہؓ اور ان کی اولاد کو) خلفائے راشدینؓ کے زمانے کی فتوحات کے حفظ وضبط کا بھی خاص خیال واہتمام تھا۔
>
> پھر تابعین بھی صحابہؓ کے نقش قدم پر چلے، یہاں تک کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رضی اللہ عنہ کے حکم سے حدیثیں مدون کیے جانے کا زمانہ آیا اور اس زمانہ میں اس کام کے لیے جسے اٹھنا تھا وہ اٹھا، پھر جب ان محدثین نے یہ دیکھا کہ حدیث کے نام سے وہ باتیں بیان کی جارہی ہیں، جو حدیث نہیں ہیں تو انہوں نے وضع وکذب کا سدباب کیا جانا اور صحیح سے موضوع کو چھانٹ کر الگ کر دینا ضروری سمجھا، لہٰذا انہوں نے لوگوں (راویوں) کے حالات کی چھان بین شروع کی اور ان کی عدالت، ان کے ضبط وحفظ، ان کے ثقہ ہونے کی تحقیق کرنے میں وہ لگ گئے، چناں چہ راویوں کے نام، ان کی ولادت، ان کے وطن، ان کی وفات اور ان کے سارے احوال کو باضابطہ مرتب ومدون کر ڈالا۔
>
> پھر اس سے زیادہ وسیع کام یعنی عام واقعات واخبار کی تدوین کے لیے بھی سند کا اہتمام کیا جانے لگا۔ یہاں تک کہ اشعار بھی سند سے بیان کیے جاتے، چناں چہ ابن جریر کی تاریخ اور اغانی وغیرہ کی کتب متقدمین سے تم پر یہ بات واضح ہو جائے گی۔
>
> پھر اس کے بعد ان میں سے جنھوں نے کتابیں تالیف کیں، ان کے ضبط وحفظ، ان کی عدالت اور ان کے فضل وکمال کے دیکھ لینے پر اکتفا کی گئی، تو ان مولفین میں سے جو عدالت سے متصف، ضبط وحفظ کے مالک اور فضل وکمال سے بہرہ مند تھے، ان کی تالیفات مقبول ہوئیں اور ان تالیفات کے مشمولات اعتماد کے مستحق قرار پائے، جیسے ابن اسیر یاقوت، ذہبی، ابن کثیر، حافظ ابن حجر، بدر الدین عینی اور ابن خلدون وغیرہم۔''[1]

ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے اخبار الطوال کے اردو ترجمے کے لیے ایک ضمیمہ تحریر کیا تھا۔ اس کے زیر نظر اقتباسات عالمی تاریخ نویسی کے رجحانات اور مسلمانوں کی تاریخ کے میدان میں خدمات کے حوالے سے بہت اہمیت کے حامل ہیں، ملاحظہ کریں:

> ''جیسا کہ اشپرنگر نے اب سے صدی بھر پہلے اعتراف کیا تھا، حق وباطل میں امتیاز کے لیے قانون شہادت انسانی سماج میں بہت عرصے سے پایا تو جاتا ہے لیکن سابق میں وہ صرف عدالتوں میں برتا جاتا تھا، مسلمان ہی وہ پہلی قوم ہیں جنھوں نے قانون شہادت کو تاریخ پر بھی منطبق کیا تاکہ ہر ہر تاریخی واقعے کے ایک، دو، تین جتنے چشم دید اور گوش شنید گواہ مل سکتے ہیں، ان کے بیان کی اساس ہی پر اس واقعے کو نقل کیا جائے۔ اس طرح تاریخ، فسانوں کی جگہ، قابل اعتماد حقائق کا مجموعہ بن سکی، اور ہر ناظر کے لیے اس کا موقع رہا کہ بیان شدہ ماخذوں کو پرکھ کر خود مولف کے خلاف بھی رائے قائم کر سکے۔ مسلمانوں نے ہر ہر واقعے کی ''مکمل'' سند پیش کرنی ضروری قرار دی، یعنی حادثے کو برموقع معلوم کرنے والے سے لے کر مولف کے

زمانے تک کے سارے دریائی وسائل، روایت اور واسطہ ہائے خبر رسانی صراحت سے بیان ہوں۔ تاریخ کا یہ بلند معیار حق یہ ہے کہ آج بیسویں صدی میں بھی کسی اور متمدن قوم میں نہ آ سکا...... دوسری اہم خدمت مسلمانوں نے تاریخ کی یہ کی کہ اس کو مینڈک کے کنویں اور گرگٹ کی باڑ کی جگہ ایک انسانیت کے شایان شان اور عالم گیر چیز بنایا۔ ان سے پہلے کی قوموں کو بھی تاریخ سے دلچسپی تھی لیکن تنگ نظری اتنی تھی کہ اپنے سوا گویا دنیا میں کسی اور ملک کا وجود ہی نہیں۔ تاریخ کو ابتدائے آفرینش سے شروع کرنا، پھر اولین انسان حضرت آدم سے لے کر (اپنے اپنے وسائل اور امکانات کے مطابق) دنیا کی ساری قدیم اور ہم عصر قوموں کے حالات کو بیان کرنا، یہ مسلمانوں نے شروع کیا۔ یہ اس حقیقت کو یاد دلاتا تھا کہ بنی آدم اعضائے یک دیگرند۔ بین الاقوامی عمل و ردعمل سے تاریخی دھارا جس جس جگہ رخ بدلتا ہے اس کو سمجھنے کا موقع ملنے لگتا ہے۔ یہ کوئی اتفاقی واقعہ نہ تھا، اسلامی تعلیم کے باعث اس کے سوا ہو بھی نہیں سکتا تھا۔ اسلام میں خدا ''رب بنی فلاں'' نہیں بل کہ ''رب العالمین'' کہلاتا ہے۔ پیغمبر ''فلاں گھرانے کی کھوئی ہوئی بھیڑوں'' کے لیے نہیں ''کافۃ للناس'' اور ''رحمۃ للعالمین'' ہوتا ہے۔ عالمگیر تاریخوں میں رشید الدین بن فضل اللہ کو بڑی اہمیت حاصل رہے گی کہ اس نے خلفا کے ساتھ پوپوں، سلاطین کے ساتھ پیغمبروں، مسلمانوں کے ساتھ رومی، بیزنطینی، ہندی، چینی، ایرانی، تورانی، غرض دنیا کی لکھی ہوئی تاریخوں سے اقتباس کر کے بیان کیے ہیں، یہ ذرا بعد کی چیز ہے اس سے قبل طبری (وفات ۳۱۰ھ) نے بھی اپنے محدود تر وسائل سے ایسی ہی کوشش کی تھی۔ لیکن دینوری (ف ۲۸۲ھ) کا زمانہ تو اس سے بھی پہلے کا ہے۔ اس طرح دینوری کو ان اولین مولفوں میں شمار کرنا پڑتا ہے جنھوں نے تاریخ میں عالم گیریت پیدا کی اور عالم گیریت والی قوم کے شایان شان بنایا۔

الاخبار الطوال سے قطع نظر، دینوری کو ایک اور اہمیت حاصل ہے۔ اسلام سے قبل یونانیوں نے نباتات کو کافی ترقی دی تھی۔ لیکن ان کی شہرۂ آفاق کتابوں کے عربی ترجمے سے بھی قبل دینوری نے چھ ضخیم جلدوں میں ایک نباتاتی انسائیکلوپیڈیا لکھا تھا اور زلبر برگ وغیرہ مغربی مولف بھی اب تسلیم کرتے ہیں کہ یونان کے ہزار سالہ علم کا نتیجہ، مسلمانوں کے دو سو سالہ علم کے مقابلے میں پھیکا پڑ گیا۔ لیکن نباتات سے بحث کا محل دوسرا ہوگا۔ نکلیر نے تاریخ طب عربی میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یونانی تراجم کے شروع ہونے سے بھی پہلے مسلمانوں کے علم کی یہ ترقی غالباً جندیسابور کے ایرانی مدرسہ طب کی رہین منت ہوگی۔ لیکن یہ مدرسہ دینوری کی ولادت سے ڈھائی سو سال پہلے بند ہو چکا تھا، اس لیے کسی بیرونی تاثیر کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں ملتا۔''[۴]

علامہ سخاوی کی کتاب الاعلان بالتوبیخ کے مقدمے میں سید محمد یوسف علی تاریخ کی مسلمانوں کے ہاں علوم حدیث کے حوالے سے اہمیت واضح کرتے ہوئے دیانت و امانت کے اعلیٰ معیارات پر کچھ یوں اظہار خیال کرتے ہیں:

''الغرض مسلمانوں نے بڑی ہی ٹھوس بنیادوں پر علم تاریخ کی شاندار عمارت قائم کی۔ یہ بنیادیں وہ ہیں جو عقل کے نزدیک پوری طرح قابل اعتماد ہیں اور دیانت و امانت کے اعلیٰ معیار پر پوری اترتی ہیں۔ جو جذبہ اس عمارت کی تعمیر میں کارفرما تھا وہ دین کے تحفظ کا جذبہ تھا۔ اسی وجہ سے تاریخ کے سر پر تا دیر علوم حدیث کا سایہ رہا۔ مسلمانوں کو حقیقت اور واقعے سے ایسا شغف رہا کہ ان کا ادب بھی صدیوں تک قصہ و خرافات کے بجائے تاریخ سے وابستہ رہا، اور جب بھی تاریخ میں قصہ و خرافات کا رنگ آیا تو اسے شدید نفرت سے مٹا دیا گیا۔ ''قصاص'' کے خلاف نہ صرف تادیبی بل کہ تعزیری کارروائیاں عمل میں آئیں۔ خبر اور اس کی روایت کے اعلیٰ معیار کو شدت کے ساتھ برقرار رکھتے ہوئے جہاں تک ترتیب و تصنیف کا تعلق ہے کوئی ممکن صورت

ایسی نہیں، جسے مسلمانوں نے نہایت سلیقے سے نہ آزمایا ہو۔ مسلمانوں کی علمی برتری کے بالکل آخری دور میں ابن خلدون نے تاریخ کے سوادکی چھان بین کی ضرورت جتائی اور اس سے بھی بڑھ کر واقعات کے اسباب و علل ڈھونڈنے کی نئی راہ دکھائی۔ لیکن ابن خلدون کے جلد ہی بعد تنزل و ادبار کا اندھیرا کچھ ایسا چھایا کہ نئی راہیں نکالنا تو در کنار، پرانی ڈگر پر چلنا بھی دشوار ہو گیا۔“[3]

ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی نے بھی حدیث کے ضمن میں بحث کرتے ہوئے متن، سند اور اسماء الرجال کے علم کی مسلمانوں کے ہاں تشکیل و تہذیب پر قرآن کی روشنی میں بڑی مدلل مگر مختصر بحث کی ہے، وہ رقم طراز ہیں:

”اسلام کے بنیادی مآخذ میں حدیث کی اہمیت محتاج وضاحت نہیں۔ حدیث دو چیزوں کے مجموعے کا نام ہے متن اور سند۔ حفاظ حدیث، احادیث کے متون کو مع اسانید حفظ کرتے تھے اور راویوں کے حالات، تاریخ ولادت و وفات اور کن کن لوگوں سے ان کی ملاقات اور سماع ثابت ہے یہ سب امور لکھ لیے جاتے تھے تاکہ ہر راوی کے صدق و کذب کا جائزہ لیا جا سکے۔ اسی لیے علم اسماء الرجال کو نصف علم حدیث قرار دیا گیا ہے اور باقی نصف متون حدیث کو، چوں کہ قرآن حکیم نے بدوں تحقیق کسی بات کو مان لینے سے منع فرمایا ہے ”یا ایہا الذین امنوا ان جاءکم فاسق بنبا فتبینوا ان تصیبوا قوما بجہالۃ فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین“ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے روایت حدیث میں احتیاط کا حکم ان الفاظ میں دیا: ”من کذب علی متعمدا فلیتبوا مقعدہ من النار“ اس امر کے پیش نظر علما اسلام اور بالخصوص محدثین نے اسناد کو بہت اہمیت دی۔ ابن مبارک کہتے ہیں: ”الاسناد من الدین، لولا الاسناد لقال من شاء ما شاء“ نیز انہوں نے کہا جو شخص بغیر اسناد کے دینی امور پر بات کرتا ہے گویا وہ بغیر سیڑھی کے چھت پر چڑھنا چاہتا ہے۔ سفیان ثوری کہتے ہیں، اسناد اہل ایمان کا ہتھیار ہے وہ شخص کیسے لڑ سکتا ہے جس کے پاس ہتھیار نہ ہو..... اور امام شافعی کہتے ہیں اسناد کے بغیر احادیث جمع کرنے والا رات کو لکڑیاں اکٹھی کرنے والے کی طرح ہے عجب نہیں بے خبری میں ایسا گٹھا اٹھا لے، جس میں سانپ ہو، چناں چہ اسناد کی جانچ پرکھ کے لیے فن جرح و تعدیل وجود میں آیا، جس کی بدولت بقول شپرنگر پانچ لاکھ افراد کے حالات محفوظ ہو گئے۔ سب سے پہلے رواۃ کی جرح و تعدیل پر یحییٰ بن سعید القطان (م ۱۹۸ھ/۸۱۳ء) نے کتاب لکھی اور ان کے بعد بہ کثرت اس موضوع پر کتابیں لکھی گئیں۔“[4]

عالم اسلام کے نامور عالم اور مورخ ڈاکٹر محمد حمید اللہ نے قانون شہادت و ثبوت کے تاریخ پر اطلاق کے حوالے سے مسلمانوں کی اولیت پر اظہار خیال کیا ہے، ان کے درج ذیل اقتباس میں اسلامی تاریخ نویسی کے امتیازات ذرا اور نکھر کر سامنے آ رہے ہیں:

”شپرنگر کو رشک تھا کہ قانون شہادت و ثبوت کا اطلاق تاریخ پر مسلمانوں سے پہلے کسی قوم نے نہ کیا۔ مسلمان مولفوں کی لکھی ہوئی تاریخیں ”مستند“ واقعات کا مجموعہ ہوتی ہیں یعنی پہلے سند بیان ہوتی ہے کہ چشم دید اور بر سر موقع حاضر گواہ سے لے کر مولف تک واقعے کی نقل نسل بہ نسل کن لوگوں نے کی، پھر چند لفظی یا چند سطری واقعہ بیان ہوتا ہے اس کے بعد دوسری سند شروع ہوتی ہے تاکہ کوئی مزید واقعہ بیان ہو اور ساری کتاب اس طرح سینکڑوں بل کہ ہزاروں اسانید کے ساتھ بیان شدہ واقعات کا مجموعہ ہوتی ہے۔ زمانہ حال کی بہترین تاریخ وہ سمجھی جاتی ہے جس میں ہر واقعہ کا حوالہ دیا جائے، لیکن ہر واقعے کے لیے حوالے کے حوالے جو مولف سے لے کر چشم دید شاہد تک بیان ہوں..... اتنا استیعاب، اتنے مکمل حوالے مسلمانوں کے سوا کسی قوم کے لٹریچر میں نہیں ملتے۔ مسلمانوں کے ہاں وہ تاریخ کم قابل اعتماد سمجھی جاتی ہے جس کا مولف صرف

> کتابیات پر اکتفا کر کے اور چند راویوں کا نام لے کر پھر یہ کہہ دے کہ "میں نے ان سب کے بیانات سے بحذف تکرارات یہ مربوط تفصیل مرتب کی ہے" اور بعض کے بیانات میں کچھ تفصیل ہے تو دوسروں کے ہاں کچھ اور تفصیل اور یہ بتائے کہ کون سی تفصیل کس ماخذ کی ہے۔"۵

حدیث کا ہم تک اپنے مجموعی حوالے سے مثلاً لفظی، معنوی، فکری و تہذیبی اعتبار سے پہنچنا اس بات کی دلیل ہے کہ اسلامی تہذیب میں تاریخ کی اہمیت بہت بنیادی ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک تاریخ صرف حالات اور واقعات، بادشاہوں کے عروج و زوال کی داستان اور شب و روز کی آمد و رفت کا تذکرہ نہیں ہے۔ اگر یہ محض مذکورہ اعمال و افعال کا تذکرہ نہیں ہے تو اس کا مطلب ہے کہ یہ ان سے بڑھ کر اور بلند تر سطح پر کسی اور ایسے علم کا نام ہے جو دینی عقائد کو مختلف ادوار میں تازہ رکھتا ہے اور انہیں آنے والی نسلوں تک منتقل کرتا ہے۔ اس انتقال کا سبب تاریخ ہے لہٰذا ہمارے دینی عقائد کی ترویج اور اشاعت میں تاریخ کی وہی اہمیت ہے جو جسم انسانی میں روح کی۔ زندگی کے مختلف احوال و آثار یا ان کا طرز زندگی یا مختلف مجالس میں فرمائی گئی گفتگوئیں یا تبلیغ اسلام کے لیے ان کے مختلف طریقے یا ان کی زندگی کے مختلف مواقع پر نشست و برخاست اگر تاریخ میں محفوظ نہ ہوتی تو ہم قرآن کی تعلیمات سے اس طرح اخذ و استفادہ نہ کر سکتے، جس طرح آج کر رہے ہیں اور آئندہ آنے والے مسلمان کرتے رہیں گے۔ اس کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ رسول کائناتؐ کی زندگی کے وہ رویے، جن سے قرآن کو سمجھنے میں ہمیں مدد ملتی ہے، انہیں تاریخ نے اپنے دامن میں سمویا اور ہر عہد اور دور میں آنے والے مسلمانوں تک اس کے مجموعی فکری اور معنوی تناظر میں پہنچایا۔ ان حوالوں سے تاریخ محض حالات اور واقعات کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ اس سے کہیں اوپر کی اور بلند تر سطح پر ایک ایسے علمی رویے اور سرچشمے کا نام ہے کہ جس کی وساطت سے ہم اپنے دینی عقائد کی بہتر تفہیم کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔

اگر تاریخ ہماری زندگی، ہمارے دینی عقائد و شعائر، ہمارے تہذیبی رویوں کی نمود اور نشوونما میں بنیادی اہمیت کی حامل ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ ہماری آئندہ زندگی پر بھی یہ کس قدر اثر انداز ہوگی۔ مولانا محمد حنیف ندوی نے تصور توحید، تصور آخرت کی اسلامی تہذیب و ثقافت میں اہمیت اور اثرات کو کچھ یوں اجاگر کیا ہے:

> "تیسرا اہم پیمانہ جس سے اسلامی تہذیب و ثقافت کا مزاج متعین ہوتا ہے ایمان بالآخرۃ کا عقیدہ ہے۔ مختصر لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلام زندگی کو امتزاج عناصر کا کرشمہ قرار نہیں دیتا اور نہ اس بات کو تسلیم کرتا ہے کہ جہاں یہ کارخانہ بگڑا، زندگی کا شیرازہ بکھرا۔ انسانی انا، ختم ہوئی اور اس کی وہ تمام تہذیبی و تخلیقی کوششیں رائیگاں گئیں، جن کے بل پر اس کائنات کی گہما گہمی اور رونق قائم ہے۔
>
> اس زاویہ نگاہ کے برعکس اسلام اس رائے کا حامی ہے کہ زندگی کائنات کی اصل ہے۔ زندگی اس عالم کی روح ہے اور امتزاج عناصر کا قصہ اسی روح، اسی اصل کا نتیجہ ہے۔ برگساں کی ہم نوائی میں اقبال نے بہت ٹھیک کہا ہے کہ یہ سعی نغمہ کی کارفرمائی ہے کہ اس سے منقار وجود میں آئی۔ ورنہ منقار تخلیق نغمہ کا سبب نہیں ہو سکتی۔ اسی حقیقت کو منطق کی خشک زبان میں یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ جسم انسانی کی ترکیب وضاحت میں رشتہ و تعلق کی نوعیت یہ ہے کہ زندگی کی طرف ظہرانیاں علت ہیں اور جسم معلول...... اسلام کا فلسفہ حیات یہ ہے کہ انسانی تخلیق کا مقصد ابھی پورا نہیں ہوا۔ اسے عبودیت کی راہوں میں آگے بڑھنا ہے اور موت کے علی الرغم ترقی کرنا اور صفات الٰہی کی روشنی میں اپنے سفر و سلوک کو جاری رکھنا ہے تا کہ نقص، گناہ اور تضادات کے اس چکر سے رہائی پا کر زندگی کا چہرۂ زیبا اور نکھر سکے اور جمال و کمال کی ان نعمتوں سے بہرہ مند ہو سکے جو اس کا حقیقی مقصد اور نصب العین ہیں۔ یعنی اس فانی اور زمانی انسان کو ابھی ابدیت کے مزے لوٹنا ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم نے توحید کے بعد جس عقیدہ کی بار بار تلقین کی وہ ایمان بالآخرۃ کا عقیدہ ہے...... ہم اس مرحلہ

میں صرف یہ کہیں گے کہ خود زندگی کی اپنی فطرت، دوام، تسلسل اور ارتقا چاہتی ہے۔ موت، ارتقا کا محض ایک مرحلہ ہے۔ جس کا تعلق زندگی کے مادی پہلو سے ہے اور زندگی کا جو پہلو اللہ تعالیٰ کے نفوض لوہیت سے وابستہ ہے اس کو نہ فنا سے واسطہ ہے اور نہ موت سے کوئی خدشہ...... موضوع کی موزونیت کے پیشِ نظر ہمیں یہاں محض یہ بتانا ہے کہ ایمان بالآخرۃ کا عقیدہ ہمارے تہذیبی رجحانات کو کیوں کر متاثر کرتا ہے اور کس طرح ان کے لیے نئے سانچے اور نئی نئی سمتیں فراہم کرتا ہے۔ ایمان بالآخرۃ کے تصور سے زندگی کے چلن میں تین واضح تبدیلیاں ابھرتی ہیں۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ ایمان بالآخرۃ کی وجہ سے روزمرہ کی اجتماعی تگ و دو میں تین نمایاں عناصر کا اضافہ ہوتا ہے:

۱۔ تقدیسِ حیات

۲۔ اختصار و توازن

۳۔ پاکیزگی اور محاسبہ کا احساس"۲

اسلامی زندگی یا اسلامی تہذیب سے وابستہ انسانی زندگی دو دنیاؤں کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس زندگی کو عمل کی زندگی کہا گیا ہے اور اگلی زندگی کو اس عملی زندگی کا نتیجہ۔ انسان اس زندگی میں جس طرح کا عمل کرتا ہے، اگلی زندگی میں اسے اسی طرح کے نتیجے سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ جہاں اچھائی کرنے والا اگلی دنیا میں جزا سے ہم کنار ہوگا، وہاں برے اعمال کا حامل شخص اگلی زندگی میں سزا سے نہیں بچ سکتا۔ یہ تاریخ کا ایک سلسلہ ہے، جو پیدائش سے لے کر موت تک اور موت کے بعد عالمِ برزخ سے ہوتا ہوا عالمِ میزان کی طرف رو بہ سفر رہتا ہے، اس لیے تاریخ، اسلامی تہذیب میں محض حالات و واقعات تک محدود نہیں رہتی، بل کہ فرد کی زندگی اور فرد سے اجتماعیت تک کے تمام ماحول میں اس کا عمل دخل بنیادی نوعیت کا حامل ہوتا ہے۔

تاریخ انسان کی دونوں دنیاؤں میں اثر انداز رہتی ہے۔ عمل کی اس زندگی میں تاریخ کا رویہ سخت بھی ہو سکتا ہے لیکن اس سختی میں جبر کی صورت متشکل نہیں ہوتی، بل کہ یہاں پر بھی انتخاب کا زاویہ پیشِ نظر رہتا ہے۔ انسانی زندگی میں تاریخ کی اہمیت و افادیت کچھ اس طرح کی ہے کہ جیسے انسانی زندگی میں تقدیر جس طرح تقدیر محض جبریہ اور قدریہ، اقدار کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتی بل کہ اس کے درمیان میں نقطۂ اتصال ہے جسے ہم انتخاب سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اسی طرح کی صورتیں ہمیں تاریخ میں بھی دکھائی دیتی ہیں۔ تاریخ، انسانی زندگی کے مختلف رویوں کا ماخذ بھی ہے اور اس کے زندگی بھر کے اعمال و افعال کا نچوڑ بھی۔ یہ اولادِ آدم کا وہ ورثہ ہے، جو ہبوطِ آدم سے اب تک ہماری زندگی کو متاثر کرتا چلا آ رہا ہے۔ اس اثر پذیری میں بعض واقعات مکرر رونما ہو سکتے ہیں اور بعض صرف ایک بار رو بہ عمل آتے ہیں۔ تاریخ اپنے آپ کو دوہرا بھی سکتی ہے اور اگر نہ بھی دوہرائے تو بھی ازل سے ابد کی طرف رواں دواں ضرور ہے۔ اس میں انسان کے لیے بے شمار ایسے رویے موجود ہیں، جن سے اپنی زندگی کو اس دنیا کی زندگی اور آخرت کی زندگی کو بہتر بنانے کے لیے اس سے استفادہ کر سکتا ہے۔

تاریخ کے فوائد کی طرف آئیں تو یہ عبرت اور تنبیہات سے بھری پڑی ہے اور انسان کی سرشت کے ان نفسیاتی رویوں کے ساتھ ہم آہنگ ہے، جن سے انسان کے داخلی معاملات کی تعمیر اور تہذیب ہوتی ہے۔ جو آدمی تاریخ کی اس حیثیت سے باخبر ہو جاتا ہے اور جس قدر باخبر ہو جاتا ہے، وہ تاریخ کے علمی اور فکری رویوں سے اسی قدر زیادہ استفادہ کرنا ہے یا کر سکتا ہے۔ جو آدمی تاریخ سے جس حد تک کم متاثر ہوتا ہے یا کم باخبر ہوتا ہے، اسی طرح اس زندگی میں اور آئندہ زندگی میں، وہ زندگی کی فنا پذیری یا زندگی کے جاودانی رویوں سے بھی کم آگاہ ہوگا۔ اگر ہم اس حوالے سے دیکھیں تو علامہ اقبال نے خودی کا جو تصور پیش کیا ہے، اس میں بھی تاریخ کے یہ رویے بہت واضح طور پر جھلکتے دکھائی دیتے ہیں۔ کوئی آدمی اس وقت تک عرفانِ ذات یا علامہ اقبال کی زبان میں خودی کی تشکیل اور اس کے استحکام سے ہم کنار نہیں ہو سکتا، جب تک تاریخ کے اوراق اس پر منکشف

نہیں ہو جاتے۔ تاریخ انسان کو زندہ رکھتی ہے اور انسان تاریخ کو۔ تاریخ کا اثر عالم اور جاہل دونوں طبقوں پر ایک سا ہوتا ہے۔ عالم، تاریخ سے استفادہ کرتا ہے اور تاریخ، عالم سے استفادہ کرتی ہے۔ عالم یا کوئی بھی اپنے میدان کا کامل انسان تاریخ کی جبریت کو ختم کر کے خود تاریخ بن جاتا ہے۔ وہ صرف اپنے زمانے میں ہی نہیں زندہ رہتا بلکہ کوئی بھی زمانہ اس کے وجود سے خالی نہیں ہوتا۔ جاہل اس لیے بقائے جاودانیت سے ہم کنار نہیں ہو سکتا کہ وہ تاریخ کی معنویت سے آگاہ نہیں ہوتا۔ جیسا کہ پہلے لکھا جا چکا ہے کہ جو فرد تاریخ کے عمل کے اندر جس قدر گہرائی میں جا کر، جس قدر غور و فکر کرتا ہے اسی قدر وہ زندگی اور زندگی کے بعد کے رویوں میں جاودانیت سے ہم کنار ہو سکتا ہے۔ بقا اور ہمیشگی تاریخ سے وابستہ ہے۔ جو آدمی اس حوالے سے باخبر رہے اور واقفیت حاصل کرنے میں جس قدر کوشاں رہتا ہے، اسی قدر بقا کی زندگی سے مستفید ہو سکتا ہے۔ گویا ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ فنا پذیری تاریخ سے بے خبری کا نام ہے اور جاودانیت تاریخ سے آگاہی کا۔ تاریخ ہر فرد پر یا ہر قوم اور تہذیب پر اپنے آپ کو منکشف نہیں کرتی۔ جن افراد پر یا جن قوموں اور جن ملتوں یا جن تہذیبوں پر تاریخ نے اپنے آپ کو منکشف کیا اور اپنے راز کھولے، وہ کسی ایک زمانے تک محدود نہیں رہے یا نہیں رہیں۔ ان افراد، قوموں، ملتوں اور تہذیبوں کی جاوداں زندگی تمام ادوار پر اثر انداز ہوئی اور تمام حوالوں کو محیط رہی۔ اس لیے کہ وہ فنا پذیری کے اس عمل سے نکل کر بقا کی ان منزلوں کے راہی ہوئے، جنھیں علامہ اقبال نے تعمیر خودی کے مختلف مراحل سے گزارنے کے بعد ہمیشگی کی زندگی کی نوید سنائی۔ علامہ اقبال کے چند شعر ملاحظہ کیجیے:

جوہر انساں عدم سے آشنا ہوتا نہیں
آنکھ سے غائب تو ہوتا ہے فنا ہوتا نہیں [7]

وہی ہے صاحب امروز جس نے اپنی ہمت سے
زمانے کے سمندر سے نکالا گوہر فردا [8]

نظر اللہ پہ رکھتا ہے مسلمان غیور
موت کیا شے ہے؟ فقط عالم معنی کا سفر [9]

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے [10]

کوئی بھی فرد احکام الٰہی کی اطاعت اور ضبط نفس سے گزرنے کے بعد خلیفۃ اللہ کے منصب سے سرفراز ہو سکتا ہے تو اسی طرح تاریخ کی جبریت کا لبادہ اتار کر کوئی بھی فرد فنا پذیری سے جاودانیت کی منزل کا راہی بن سکتا ہے۔ تاریخ میں ایسی بے شمار مثالیں موجود ہیں کہ جہاں پر بھی، جس فرد نے بھی، تاریخ کی اہمیت کو سمجھا اور اپنے آپ کو اس سے باخبر رکھا تو اس کے نتیجے میں تاریخ نے اس کو زندہ کر دیا اور وہ اپنے زمانوں سے اٹھ کر دوسرے زمانوں میں بھی اسی طرح سے ممتاز و نمایاں رہا، جیسا کہ وہ اپنے زمانے میں تھا۔ دراصل اسلام انسان کا باطن تبدیل کرنے کا خواہاں ہے۔ اس حوالے سے عبدالحمید صدیقی لکھتے ہیں:

Islam does not envisage any change and Transformation in human society merely by economic or physical forces. It is a change in the inner being of man that crystalizes itself in a change in the external conditions of history may be rightly called as the moral interpretation of

history for it treats man as a moral being. The external circumstances affect his life but the deciding factor is his own inner being which can either lead him to the path of glory by developing God-consciousness and conforming is activities and behaviour to it or to ruin or destruction by his abortive effort to overcome his insecurity by his own power to hide the finiteness of his intelligence by pretensions of omniscience, in short his inclination: o install himself as his own Lord. [11]

جب ہم ہبوطِ آدم کے بعد، اب تک کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اولادِ آدم کی اس تاریخ میں جو لوگ بھی جاوداں رویوں سے ہم کنار ہوئے، ان کی زندگی، فکر اور کارناموں کے مطالعے کے بعد یہ بات ہمیں معلوم اور محسوس ہوتی ہے کہ وہ افرادِ فکر کی اس بلندی تک پہنچے، جو تاریخ کے مختلف دھاروں سے پھوٹتی ہے اور انسانی زندگی، حرکی توانائی کو روبہ عمل رکھتی ہے، جس سے کوئی بھی فرد اپنی انفرادی سطح سے اٹھ کر اپنے اجتماعی رویوں کی معیت میں چلتا ہوا مختلف زمانی اور مکانی حدود اور قیود سے آگے نکل جاتا ہے۔

فلسفہ جن سوالوں کے جواب تلاش کرتا رہا ہے، ان کا بنیادی تعلق علم کلام کے مسائل سے بھی ہے اور تاریخ انسانی سے بھی۔ یونان میں مختلف ادوار میں مختلف فلاسفہ نے ان سوالوں کے جو حل یا جواب تلاش کیے ہیں، ان میں مختلف مذاہب کی بچی کھچی الہامی تعلیمات کا عکس اور پرتو بھی ملتا ہے اور ان فلاسفہ کی بنیادی سوچ بھی دکھائی دیتی ہے۔ ان سوالوں کے جواب تلاش کرنے میں انہوں نے خارجی اور معروضی رویے بھی اختیار اور استعمال کیے ہیں اور داخلی اور موضوعی حوالوں کا تناسب بھی وہاں دکھائی دیتا ہے۔ سقراط ہو، افلاطون ہو، ارسطو ہو یا نوفلاطونی فلسفے کے دیگر فلاسفہ ہوں یا پھر ان سب سے بھی قبل فیثا غورث ہو، ہر اقلیطیوس ہو، انیگزیمینڈر ہو، انیگزیمینز ہو یا تھیلیز ہو (جو کہ فلسفے کا بانی ہے) تمام لوگوں کے ہاں اپنی اپنی سطح پر مختلف سوالات کی تفہیم میں جو بنیادی رویہ کارفرما رہا ہے، وہ مذہبی سے زیادہ تاریخی ہے۔

ان فلاسفہ کی تعلیمات میں مختلف مذاہب کی تعلیماتی اور تبلیغی سرگرمیوں کا اثر بھی موجود ہے اور اس سے کسی سطح پر انکار بھی نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن ان کے استدلال کی روشنی، تاریخ کے مظاہر سے پھوٹتی ہے۔ یہی وہ بنیادی سوالات ہیں جو یونان نے اٹھائے تھے کہ:

خدا کیا ہے؟

اس کی توحید کا کیا مطلب ہے؟

یہ دنیا کیسے پیدا ہوئی؟

مادہ حادث ہے یا قدیم؟

انسان کیا ہے؟

انسان، کائنات اور خدا کے درمیان کیا تعلق ہے؟

کائنات کی افضل ترین شے کون سی ہے؟

ازل کیا ہے؟

ابد کس کو کہتے ہیں؟

زندگی اور موت کیا ہیں؟

حیات فانی اور حیات دوام کے مسائل کیا ہیں؟

قیامت کیا ہے؟

قیامت کب اور کیسے قائم ہوگی؟

انسان کی دنیاوی اور اخروی زندگی کے رویے کیا ہیں؟

کیا ہوسکتے ہیں اور کیا ہوتے چلے گئے ہیں؟

ان اور ان جیسے کئی اور سوالوں کے جواب فلاسفہ ڈھونڈتے رہے ہیں۔ یہی وہ سوالات ہیں جو بالعموم ما بعد کی فلسفیانہ زندگی میں مختلف تہذیبوں اور مذاہب کے فلسفیوں اور مفکروں کو درپیش رہے ہیں۔

اسلام کے ابتدائی ادوار میں خاص طور پر عباسی دور حکومت میں یونان کی اکثر و بیشتر کتابیں عربی میں ترجمہ ہوئیں۔ ان تراجم کے سبب یونان کا علمی و فکری سرمایہ اسلامی تہذیب میں داخل ہوگیا۔ جیسا کہ کہا گیا ہے کہ ان تمام سوالوں کے جوابات کی بنیاد مذہبی رویوں پر تھی، لیکن جو استدلال، دلائل و براہین کا جو سلسلہ تھا، وہ تمام انسانی تاریخ سے متعلق تھا۔ انہوں نے ان سوالوں کے جواب ڈھونڈنے میں داخلی سے زیادہ خارجی، مذہبی اور کلامی معاملات سے زیادہ تاریخی اور مادی رویوں سے اخذ و استفادہ کیا۔ ان کے نزدیک تاریخ کی وہ معنویت نہیں تھی، جو ظہور اسلام کے بعد اسلام کے مختلف مفکرین کے ہاں متشکل ہوتی ہوئی دکھائی دیتی ہے، بل کہ ان کے ہاں تاریخ کی بنیادی معنویت، مادی اسباب و عوامل سے پھوٹتی ہے۔ اسلام نے فکر کے اس بنیادی زاویے کو شکست و ریخت سے دوچار کر دیا۔ آیت اللہ مرتضٰی مطہری تاریخ اور مادیت کے حوالے سے یوں استدلال کرتے ہیں:

> ”تاریخی مادیت کی رو سے ہر فکر، ہر سوچ، ہر علمی یا فلسفی نظریہ اور ہر اخلاقی نظام چوں کہ ایک خاص مادی اور معاشی شرائط کا نتیجہ ہے اور اپنی مخصوص عینی شرائط سے وابستہ ہے لہٰذا اس کی اپنی کوئی مطلق حیثیت اور ساکھ نہیں ہوسکتی بل کہ اس کا تعلق اس کے اپنے خاص زمانے سے ہے اور جب وہ زمانہ بیت جاتا ہے اور مادی اور معاشی شرائط میں تبدیلی آجاتی ہے جو جبری اور ناگزیر ہوتی ہے تو وہ فکر، وہ سوچ، وہ فلسفی یا علمی نظریہ اور وہ اخلاقی نظام بھی اپنی صحت اور اپنی افادیت کھو دیتا ہے اور اس کی جگہ دوسری فکر اور دوسرا نظریہ لے لیتا ہے۔
> اس بنا پر تاریخی میٹریالزم بھی، جو فلسفیوں اور بعض ماہرین عمرانیات کی طرف سے پیش کیا گیا ہے اسی کلی قانون کے دائرے میں آتا ہے کیوں کہ یہ قانون اگر اس کے شامل حال نہ ہو تو پھر استثنا واقع ہوجاتا ہے لہٰذا ایسا سائنسی اور فلسفی قانون یا قوانین موجود ہیں جو اصالت رکھتے ہیں اور کسی معاشی بنیاد کے تابع نہیں ہیں اور اگر خود اس قانون کے تابع ہیں تو پھر تاریخی میٹریالزم قدر و قیمت، صحت اور افادیت کی رو سے فقط اس خاص اور محدود دور میں صادق آتا ہے جس میں اس نے جنم لیا ہے۔ نہ اس سے پہلے کا دور اس کا ہوتا ہے اور نہ بعد کا۔ یہ تاریخی میٹریالزم بہر حال نقص شدہ ہے۔ یعنی تاریخی میٹریالزم ایک تھیوری، ایک فلسفی نظریے اور بنیادی کی بالائی تعمیر کے عنوان سے یا تو اپنے غیر میں شامل ہے اور اپنے آپ میں شامل نہیں کہ جس کی رو سے وہ خود اپنی تنقیص کرنے والا ہے یا پھر خود اپنے ساتھ غیر میں بھی شامل ہے لیکن ایک محدود دور کی قید کے ساتھ، دوسرے ادوار میں وہ نہ تو خود اپنے میں شامل ہے اور نہ غیر میں۔“ ۱۴

جس تاریخ کی بنیاد یونان کے ہاں مادے پر رکھی گئی تھی، وہ اسلام میں روحانیت پر استوار ہے۔ فکر انسانی کی تاریخ میں ایک بنیادی تبدیلی لائی گئی۔ مادہ حادث ہے، قدیم نہیں، مادے کا ایک ازل ہے اور ایک ابد ہوگا، روح ازل اور ابد کے پیمانوں میں مقید نہیں ہوسکتی، یہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گی، اسے فنا نہیں ہے۔ سو انسانی تاریخ میں پہلی بار علم تاریخ کو ان بنیادوں

پر استوار کیا گیا، جن کی اساس وحی اور الہام پر ہے۔ یونان نے اپنے تمام علمی اور فکری تناظر میں، مختلف ادوار پر محیط اپنے علمی اور فکری سرمائے کو جن بنیادوں پر استوار کیا تھا، وہ بہت بودی اور کمزور ثابت ہوئیں۔ اسلام نے اس سرمائے سے استفادہ کرنے کے بعد اس کی بنیادی اغلاط اور تسامحات کو واشگاف الفاظ میں بیان کر دیا۔ تاریخ اور علم تاریخ کی بنیاد تبدیل ہو جانے کے بعد یونانی فکر کی بنیادیں ان رویوں پر قائم نہ رہ سکیں، جن رویوں پر وہ قائم چلی آ رہی تھیں۔ اس حوالے سے ''اسلامی تصور کائنات پر ایک تمہید'' میں سے یہ اقتباس بھی دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا:

> ''روح، انسان کے مرکزِ وجود میں ایک بنیادی حقیقت ہے، روحانی توانائی، مادی توانائیوں سے بالکل جدا چیز ہے۔ اس اعتبار سے روحانی طاقتیں، یعنی فکری، اعتقادی، ایمانی اور جذبوں کی طاقتیں بعض اعمال کے لیے ایک جداگانہ حیثیت رکھتی ہیں۔ یہ اعمال انفرادی بھی ہو سکتے ہیں، اجتماعی بھی۔ ان قوتوں سے تاریخ کو آگے بڑھایا جا سکتا ہے۔ بہت سے تاریخی واقعات و حرکات جداگانہ طور پر ان قوتوں کے مرہونِ منت ہوتے ہیں، خاص طور پر انسان کے انفرادی اور اجتماعی بلند پایہ کاموں کی براہ راست ان طاقتوں سے وابستگی ہے۔ ان کاموں نے انھیں طاقتوں سے بلندی حاصل کی ہے''۱۳

فلسفۂ تاریخ کی کتابوں کے مطالعے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اب تک کسی بھی علم کا آغاز سقراط، افلاطون اور ارسطو کی تعریفات (Definitions) سے ہوتا ہے اور اب بھی عالمی فکریات کے نظام اور ماحول میں ان کا نام زندہ ہے، لیکن کمال یہ ہے اور جس کی طرف ہمارے مورخین اور فلاسفہ نے توجہ نہیں دی کہ یونانیوں کی فکری بنیاد کو عالم اسلام سے متعلق فلسفیوں نے منہدم کر دیا تھا۔

کہا یہ جاتا ہے کہ اسلام کے ابتدائی زمانے میں یونانی کتابوں کے ترجمے ہو جانے سے اور ان سے اخذ و استفادے کے بعد مسلمان فلسفیوں کے ہاں سقراط، افلاطون اور ارسطو کے اثرات بے پناہ صورتوں اور جہتوں میں مرتب ہوئے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان کتابوں کے تراجم ہو جانے اور ان سے اخذ و استفادے کے بعد جس قدر اعتراضات اس فکر پر مسلمانوں نے کیے ہیں، وہ پہلے اور بعد کی تاریخ میں کہیں نہیں ملتے۔

حضرت امام غزالی نے سب سے پہلے فکرِ یونان کی بنیادی کمزوریوں کو اجاگر کیا اور ان کمزوریوں، اغلاط اور تسامحات کے سامنے آ جانے سے فکرِ یونان کی تمام تر عمارت اپنے اس نقشے اور ڈھانچے پر کھڑی نہ رہ سکی، جس پر وہ گزشتہ کئی صدیوں سے کھڑی چلی آ رہی تھی۔ اب سقراط، افلاطون، ارسطو اور دیگر یونانی نظامِ فکر کے علم برداروں کا ذکر علوم و فنون کی ابتدا میں تو ہوتا ہے، لیکن ان کی فلاسفی کے بنیادی رویے، دلائل و براہین کے ساتھ غلط ثابت ہو چکے ہیں۔ اس لیے کہ مسلمان فلاسفہ کے ہاں، ان سوالوں کے جوابات کی دریافت اور بازیافت میں قرآن اور حدیث بنیادی علمی سرچشمے رہے ہیں۔ ان جلیل القدر سرچشموں کی موجودگی میں کلامی مسائل پر جو دلائل و براہین اکٹھے کیے گئے ہیں، مادی نہیں ہیں، بل کہ ان دلائل کی بنیادی نہج، روح پر استوار ہے۔ روح پر بنیاد رکھنے سے جہاں زندگی کا مجموعی تناظر سامنے آیا ہے۔ وہاں دلائل کی بنیاد یک رخی ہے اور یہاں دلائل کی بنیاد رنگارنگی پر ہے۔ روح اپنی شادابی، توانائی، تازہ کاری اور جاودانیت کے سبب کائنات اور کائنات کے تمام سربستہ رازوں میں موجود ہے لہٰذا اس پر اٹھائے گئے دلائل کی بنیادوں میں بھی وہی بنیاد موجود ہے۔ جو کائناتی رویوں میں اور انسانی زندگی کے معاملات میں روح کی ہے۔ اس فکری اور تہذیبی بنیاد کی نئی محوری تشکیل میں مسلمان فلاسفہ کا بنیادی کردار رہا ہے۔

تاریخ کی حیثیت ایک فکری اور تہذیبی علم کی ہو یا ایک سماجی، تاریخی یا اقتصادی مسئلے کی، اس کی تمام بنیادی اور فکری اساس، مذہبی تفکر کے ساتھ جڑی ہوئی ہے۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسلام میں تاریخی علم اور تاریخ کی حیثیت بہت بنیادی اور اساسی ہے اور اس کے پس منظر میں جو رویے کارفرما ہیں، ان میں سب سے زیادہ حیثیت اور اہمیت دینی عقائد اور دینی شعائر کی

ہے۔پس منظر میں دینی عقائد کا پورا نظام فکر و عمل رکھنے کے ساتھ جب اس نے سفر آغاز کیا تو پھر یہ تاریخ، زندگی کے کسی ایک شعبے یا زاویے کی ترجمان نہیں رہی، بل کہ یہ پوری انسانی زندگی کے مختلف معاملات مختلف زاویہ ہائے فکر و نظر کی ترجمان بن گئی اور انسان کی انفرادیت کے مختلف مظاہر کا احاطہ کرتے ہوئے اس کی اجتماعی اور دائمی زندگی کی ان تمام قدروں سے وابستہ ہو گئی، جو فرد سے ملت تک کے مختلف رویوں کی آئینہ دار بھی ہے اور علم بردار بھی۔

یونانی فکر کے، اسلامی ادوار میں تراجم کے ذریعے اثر و نفوذ، اخذ و استفادے، ترویج و اشاعت، اس پر وارد کیے گئے اعتراضات اور اس میں کی گئی ترامیم کے بعد اسلامی تاریخ ان غلط قدموں کی طرف نہیں مڑی، جو غلط فہمیاں اپنے جلو میں لیے ہوئے یونانی فکر، تصور تاریخ کو لے کر مختلف ادوار میں روبہ عمل یا روبہ سفر رہی ہے۔اسلام میں تاریخ، تصور تاریخ اور اس کی فلاسفی کا سفر اور ارتقا انہیں قدروں کا علم بردار رہا ہے جو قدریں ایک فرد کو جادۂ انسانیت پر گامزن رکھتی ہیں، جسے قرآن کریم کے الفاظ میں ''صراط مستقیم'' کہا گیا ہے۔

اسلامی فکر و فلسفہ میں تاریخ جادۂ ہدایت سے نہیں ہٹی، بل کہ اس پر بدستور گامزن رہتی ہے۔اسلامی ادوار میں تاریخ نت نئے رنگوں سے آشکار ہوتی رہی، اس کا سامنا عجیب و غریب واقعات و حادثات سے ہوتا رہا، تاریخ مختلف رویوں کے زیر اثر اور مختلف انداز سے لکھی جاتی رہی لیکن تاریخ کے اندھیروں میں گم ہونے کے ساتھ تاریخ کا تصور ہمیشہ اجالوں میں رہا۔اسلامی ادوار کی تاریخ اندھیروں میں بھی سرگرداں رہی، اس پر ملمع کاری بھی ہوتی رہی، اسے لکھنے والوں نے اپنے اپنے انداز سے بھی لکھا۔یہ بھی درست کہ تاریخ ان واقعات کی حقیقی تعبیر منتقل نہیں کر پائی، جیسے کہ وہ واقعات اپنے اپنے ادوار میں رونما ہوتے رہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ تاریخ کا بنیادی تصور انہیں قدروں سے مملو رہا، جو قرآن و حدیث سے اخذ و استفادہ کر رہی تھیں۔انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں آں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، قرآن اور تاریخ کے تعلق کے بارے میں لکھا ہے:

"Muhammad (died 632) regarded himself as a successor to a long series of jewish and Christian prophets, and he made Islam a religion with a strong sense of history. The Quran Islam's holy book, is full of warnings derived from the lessons of history" [14]

ڈاکٹر اشتیاق حسین قریشی کی کتاب ''فرام معراج ٹو ڈومز'' میں تاریخ کے اسلامی معیارات اور جدید عہد کی تاریخ نویسی کے حوالے سے یہ اقتباس یقیناً دلچسپی سے خالی نہیں ہے:

"The debt that history owes to the efforts of Muslim writers is generally recognized by Orientalists, but the consciousness of the value and significance of the Muslim contribution is rare among Western historians. Every known sizeable collection of Islamic manuscripts includes a good porportion of historical works, which in itself is a fair indication of the importance attached by Muslim scholarship to history. In conclusion one may say that history has been a favourite discipline with the Muslims. They brought the highest standards of objectivity into their writings; they showed great enthusiasm for the discovery of true facts; they produced a vast literature of considerable merit at a

time when even among the civilized people there was not much flair for historiography; indeed, there were cultures of a highly developed nature that had not place in their learning for historiography. At such a time the Musllims established standards which have not always been improved upon in the modern world."[15]

ابن خلدون کی تاریخ پر مختلف مورخین نے بے شمار اعتراضات کیے ہیں لیکن اس کے تاریخ کے مقدمے سے تمام علما متفق ہیں کہ اس نے تاریخ کے لیے جو اصول وضوابط متعین کیے ہیں، وہ درست ہیں۔ اس حوالے سے علامہ اقبال کی ''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' میں سے مندرجہ ذیل دو اقتباس ملاحظہ کریں:

''حالاں کہ بہ نگاہ حقیقت دیکھا جائے تو ابن خلدون کا 'مقدمہ' سرتاسر اس روح سے معمور ہے جو قرآن مجید کی بدولت اس میں پیدا ہوئی۔ وہ اقوام وامم کے عادات وخصائل پر حکم لگاتا ہے تو اس میں بھی زیادہ تر قرآن پاک ہی سے استفادہ کرتا ہے۔ چناں چہ اس نے بہ حیثیت ایک قوم، عربوں کی سیرت اور کردار کی بحث میں جو کچھ لکھا ہے قرآن پاک ہی کی اس آیت کی تفصیل مزید ہے:

الاعراب اشد کفراً و نفاقاً و اجدر الا یعلموا حدود ما انزل اللہ علیٰ رسولہ، واللہ علیم حکیم و من الاعراب من یتخذ ما ینفق مغرما و یتربص بکم الدوائر علیھم دائرۃ السوء واللہ سمیع علیم (۹:۹۸۔۹۷)''۱۶

ابن خلدون کے مقام ومرتبے اور فکر کے بارے میں آگے چل کر مزید وضاحت کرتے ہوئے علامہ اقبال کہتے ہیں:

''قرآن مجید کا یہ ارشاد کہ 'اختلاف لیل ونہار' کو حقیقت مطلقہ کہ جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے، ایک آیت تصور کرنا چاہیے، اسلامی مابعد الطبیعیات کا یہ رجحان کہ زمانہ ایک خارجی حقیقت ہے، ابن مسکویہ کا یہ نظریہ کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت سے اور آخر الامر بیرونی کا یہ صاف وصریح اور واضح اقدام کہ کائنات کا تصور بطور ایک عمل تکوین کے کرے یہ سب باتیں ابن خلدون کو ذہنا ورثے میں ملیں۔ لہٰذا اس کا سب سے بڑا کارنامہ بھی یہ ہے کہ وہ اس تہذیب وتمدن کی روح کو خوب سمجھ گیا تھا، جس کا وہ خود سب سے زیادہ روشن اور تابناک مظہر ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس کی ترجمانی بھی بڑی باقاعدہ اور مرتب شکل میں کی۔ چناں چہ یہ اسی کی ذہانت وفطانت تھی کہ قرآن مجید کی روح جو سرتاسر یونانیت کے منافی ہے حکمت یونان پر ہمیشہ کے لیے غالب آ گئی۔''۱۷

انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا میں ابن خلدون کے بارے میں لکھا ہے:

"But the greatest Arab historian and one of the most penetrating thinkers about historiography in any time or place was undoubtedly Ibn Khaldun. The introduction (al-Muquddimah) to his Kitab al-ibar, a universal history (begun in 1375), is, in A.J. Toynbee's judgment been created by any mind. Ibn Khaldun had absorbed all the learning accessible to a Muslim of his time. He was a master of religious learning, an outstanding judge, a writer on logic."[18]

تاہم ابن خلدون پر اعتراض وہاں سے شروع ہوتا ہے، جہاں اس کی تاریخ نویسی آغاز ہوتی ہے۔ اس کے مقدمے کی بنیاد چونکہ ان تصورات پر ہے، جو قرآن و حدیث سے مستعار ہیں اور یہی اسلام کا بنیادی تصورِ تاریخ ہے لہٰذا تصورِ تاریخ کسی بھی عہد میں اپنے صراطِ مستقیم سے نہیں ہٹتا یا ہٹا ہوا دکھائی نہیں دیتا، جو قرآن اور اسلامی تعلیمات میں ہمیں ملتا ہے۔

تاریخ لکھنے والوں کے اپنے اپنے ماحول کے سبب، اپنے زمانوں میں جس جبریت کا شکار رہوتے ہیں، اس کے پیشِ نظر جو تاریخ سامنے آتی ہے، ممکن ہے کہ وہ ہمارے لیے قابلِ قبول نہ ہو۔ اسلامی عہد میں لکھی گئی تاریخیں، ہوسکتا ہے ہمارے لیے قابلِ قبول نہ ہوں اور ان پر ہم مختلف آثار و ذرائع سے اعتراضات وارد کرسکتے ہوں یا کرتے رہے ہوں، لیکن کسی بھی معترض نے یا مستشرق نے آج تک اسلام کے تصورِ تاریخ پر اعتراض نہیں کیا۔ حقیقت یہ ہے کہ ایسا ہو بھی نہیں سکتا۔

اسلامی تصورِ تاریخ پر اعتراض کرنے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن مجید کے اس بنیادی تصور پر اعتراض کردیا جائے، جس کے ذریعے تاریخ کے تصور کو علم کا سرچشمہ قرار دیا گیا ہے۔

تاریخ اس تصورِ تاریخ کا ایک پرتو ہے، جو مختلف ادوار میں ہمارے سامنے آتا رہا ہے اور آتا رہے گا۔ اس تاریخ کے تناظر میں ہم تصورِ تاریخ کو دیکھتے رہے ہیں۔ مختلف مسلمان فلاسفہ کے ہاں تاریخ کی اور تصورِ تاریخ کی نمود ہوتی رہی ہے لیکن اس کی بنیاد میں ایک اکائی موجود ہے کہ یہ علم کا وہ درجہ ہے، جسے قرآن نے متشکل کیا ہے اور اس کی تشکیل میں اور اس کے اثر و نفوذ میں تصورِ تاریخ قرآنی تعلیمات، حالات اور عوامل کے جلو میں سفر کرتا ہوا، انتہا کی طرف گامزن ہے۔ یہاں یہ حقیقت بھی پیشِ نظر رہے کہ روحانیت کی بنیادی قدر سے مملو اور متاثر ہونے کی بنا پر ابد تک اس کا سفر اختتام پذیر نہیں ہوگا، بلکہ روح پر بنیاد رکھنے کے سبب یہ اگلے زمانوں کے ساتھ چلتا رہے گا۔

انسانی تاریخ، ہبوطِ آدم کے ساتھ آغاز ہوئی اور صورِ اسرافیل کے پھونکے جانے پر اختتام پذیر ہوجائے گی لیکن تاریخ کا تصور، روح کی وساطت اور تناظر میں ہمیشہ سے تھا اور اس کا اثر ہمیشہ باقی رہے گا۔ یہ انسانی زندگی کے مختلف مراحل اور معاملات میں اپنی ہیئت ترکیبی کے ساتھ موجود رہا ہے اور ہے بھی۔ اگر ہم ظہورِ اسلام کے بعد ابتدائی ادوار سے اس تصور کے پھول چننا شروع کریں تو علامہ اقبال تک آتے آج تک پہنچ کر ایک روح دھڑکتی ہوئی دکھائی دے گی۔ مسعودی ہوں، مسکویہ ہوں، ابنِ حزم ہوں، البیرونی ہوں، ابنِ خلدون ہوں، حضرت شاہ ولی اللہ ہوں یا علامہ اقبال، ہر ایک نے تاریخ اور تصورِ تاریخ کو اپنے انداز سے سمجھنے کی کوشش کی اور اس میں انہوں نے کچھ خارجی اور داخلی رویے اپنے اپنے انداز سے برتے ہیں، لیکن ان تمام کے ہاں تصورہائے تاریخ، اسلامی تعلیمات سے جدا ہوتے ہوئے دکھائی نہیں دیتے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اپنی تاریخ کو اسی دائرے میں رکھنے کے لیے کوشاں ہیں اور کوشاں رہتے ہیں کہ جو ہمارے تصورِ تاریخ کے زیرِ اثر ہماری تاریخ کو صراطِ مستقیم پر رکھ سکے۔ تاریخ ہو یا تدوینِ تاریخ، تاریخ کے مختلف حالات اور واقعات کا جائزہ ہو یا تاریخ گوئی و تاریخ نویسی ہو، انسانی زندگی کے مختلف عمرانی رویے ہوں یا ہمارے اقتصادی مسائل یا سماجی مسائل و معاملات ہوں، وہ کسی بھی طرح سے ہماری زندگی پر اثر انداز ہورہے ہوں، ہم انہیں اپنے تصورِ تاریخ سے اجالنے اور ان کا حل تلاش کرنے کے لیے کوشاں رہتے ہیں۔

عمل تاریخ اور تصورِ تاریخ، تاریخ کے دو پہلو ہیں۔ تصورِ تاریخ کلیتاً اسلام کے روحانی نظام سے ہم آہنگ ہے۔ اس کے نظامِ روحانیت سے ہم آہنگ ہونے کی وجہ سے وہ صراطِ مستقیم پر قائم ہے اور معاشرے کے مجموعی خدوخال پر فکری اور تہذیبی اعتبار سے غالب بھی ہے۔ اس کے برعکس تاریخ اپنے مادی رویوں کی عکس گری میں بعض بلکہ بیشتر ادوار میں ناکام ہوئی ہے یا ہوسکتی ہے۔ رویوں کی عکس بندی میں مادی رویے بلا محالہ شامل ہوتے ہیں۔ کسی بھی علم یا کسی بھی شے میں مادیت کی شمولیت سے ایسے رویے یا زاویہ ہائے فکر جنم لیتے ہیں، جن کی بنا پر اس فکر یا علم کا سفر سچائی کے ان راستوں پر قائم نہیں ہوسکتا یا نہیں رہ پاتا، جن پر اس کا قائم رہنا ضروری ہوتا ہے۔

ہماری تاریخ کی کتابوں میں ایسے بے شمار واقعات اور حالات آئے ہیں کہ جن کے تقابلی مطالعے کے بعد ہی ہم ان کی اغلاط اور تسامحات کی نشان دہی کر سکتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان پر اثر انداز ہونے والے سیاسی، سماجی اور فکری اثرات کے سبب وہ واقعات اور حالات، اپنے اپنے ادوار کی تاریخی کتابوں میں اپنے اپنے رنگ کے لبادوں میں مزین ہو کر سامنے آتے رہے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اسلامی تاریخ کا تصور، اسی تصور حقیقت کے ساتھ وابستہ رہا، جو اس کے بنیادی اجزائے ترکیبی کی تشکیل اور تعمیر میں روز اول سے تھا، لہٰذا ہم مختلف ادوار کے فلاسفہ کے ہاں دیکھتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان کے تصور تاریخ میں روحانیت کی کیفیات، اسی سچائی اور حقائق کی داخلی ترتیب کے ساتھ متشکل ہو رہی ہیں۔ اس میں زمانے کے بدلتے ہوئے احوال و آثار یا سیاسی و سماجی حالات یا فکری میلان، اس انداز سے اثر انداز نہیں ہو رہے، جس انداز سے کہ وہ تاریخی واقعات اور حالات پر ہوتے ہیں۔ تاریخ کی تعبیریں کسی طرح سے بھی ہو سکتی ہیں۔ اس کی روحانی تعبیریں، اس کی فکری تعبیریں اور اس کی سیاسی تعبیریں۔ ان تعبیروں کی اکائی کی ترتیب اور تہذیب میں ممکن ہے کہ اختلافات راہ پا جائیں اور ایک زمانے میں بیان کیے گئے واقعات، کسی دوسرے تاریخ نگار کے بیان کیے گئے واقعات سے مختلف اور متضاد ہوں، لیکن ان کے مابین تاریخ کا جو اساسی اور بنیادی تصور کارفرما ہے، اس کی یکسانیت اور کلیت میں کسی نوعیت کا کوئی اختلاف یا تضاد دکھائی نہیں دیتا۔ تصور تاریخ کی کلیت کے حوالے سے محمد مظہر الدین کے بقول:

> ”قرآن جس قانون کو سنت الٰہی سے تعبیر کرتا ہے وہ تاریخ جدید میں بھی اسی طرح کارفرما اور عمل پیرا ہے جس طرح گزشتہ تاریخ میں، علاوہ ازیں یہ حقیقت بھی ناقابل انکار ہے کہ خود مسلمان قوم جس عذاب، غلامی اور ذلت میں مبتلا ہوئی، وہ بھی انہیں سنن الٰہی کے عمل کا نتیجہ تھا، جن کی گرفت سے عاد و ثمود، اہل مدین اور اصحاب ایکہ تباہ و برباد ہوئے۔
>
> افسوس اس بات کا ہے کہ مسلمانوں کے اس غلط تاریخی نقطہ نظر سے قرآن کریم کی افادیت کو شدید نقصان پہنچا اور اسے ایک مجموعۂ احکام و ضوابط یا مجموعۂ روایات و قصص تصور کیا جانے لگا۔ حالاں کہ قرآن جس طرح معاشرتی اور تمدنی زندگی کے دائرہ میں ہماری ہدایت و رہنمائی کرتا ہے اسی طرح موجودہ واقعات تاریخ اور انقلاب اقوام کی توجیہ و تشریح کا بھی ایک مخصوص طریقہ بتایا ہے۔ البتہ چوں کہ قرآن کو انسان کے جزوی تمدنی مسائل سے بحث نہیں بل کہ اس کی توجہ تمام تر اجتماع انسانی کے کلی اصولوں پر مرکوز رہتی ہے۔ اس لیے وہ تاریخ کے جزئیات سے بحث نہیں کرتا ہے۔ بل کہ تاریخی واقعات و انقلابات کے بنیادی اسباب اور عمومی کلیات کی طرف ہماری رہ نمائی کرتا ہے اور ایک جامع فلسفۂ تاریخ پیش کر کے ہم سے مطالبہ کرتا ہے کہ ہم اپنی ہم عصر زندگی اور اپنے قومی مستقبل پر رائے زنی اور پیش قیاسی کرنے، نیز گرد و پیش کی اقوام کے حالات کو سمجھنے میں اس کے فلسفۂ تاریخ و تمدن سے مدد لیتے ہیں۔“ ۱۹

تاریخ کے تصور میں متصادم رویے شامل نہیں ہوتے اور ہو سکتے بھی نہیں۔ اس لیے کہ جب اس کی بنیاد روح کی ان سچائیوں کے ساتھ وابستہ ہے، جو اسلام کے تصور حقیقت سے پھوٹتے ہیں، تو پھر ان میں دوئی کا راہ پا جانا ممکن نہیں ہوتا، لہٰذا ان کے اندر ایک اکائی دینی عقائد سے معطر رہتی ہے۔ اس کے برعکس تاریخ، حالات و واقعات کے روزنامچے کی صورت میں، مادی اثرات اور اسباب و عوامل کی وجہ سے متاثر ہوتی رہتی ہے۔ کل لکھے گئے حالات و واقعات شاید آج کے سیاسی ماحول اور منظرنامے میں اس معنویت کے حامل نہ ہوں، جو آج سے دو سو سال پہلے رہے ہیں اور دو سو سال گزرنے کے بعد ممکن ہے کہ ان حالات اور واقعات کی کوئی نئی تعبیر، نئے زاویۂ نظر سے ہمارے سامنے آئے۔ لیکن تاریخ کا تصور ما بعد صدیاں گزرنے کے بعد بھی اسی رنگ اور آہنگ سے متشکل ہوگا کہ جو پچھلی چودہ سو صدیوں میں ہمارے ہاں رواج پذیر رہا ہے۔

تاریخ حالات اور واقعات کی شعوری وحدت کا نام ہے، لیکن تصورِ تاریخ لاشعور کی ان کیفیتوں کے زیرِ اثر، ان دینی معاملات کی تفہیم اور تعبیر سے عبارت ہے، جو قرآن اور احادیث کی تعلیمات کا بنیادی اور محوری نکتہ ہیں۔ تاریخ کی تشکیل میں شعور کی کارفرمائی بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ یہ شعور مورخ کی بنیادی ضرورتوں کے تناظر میں اپنی صورت گری کا رویہ سامنے لاتا ہے۔ مورخ کن حالات اور کن عوامل میں تاریخ لکھ رہا ہے؟ اس کے عہد کے سماجی اور سیاسی رویے کیا ہیں؟ فکری نظام کیا ہے؟ تہذیب کا کون سا بنیادی اور فکری رویہ سماج کو اپنے احاطے میں لیے ہوئے ہے؟ یہ سارے وہ اسباب و عوامل ہیں، جو تاریخ لکھنے والے پر براہِ راست اثر انداز ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس کی تاریخ کے بنیادی رویے، اس کے شعور کی اس کیفیت سے متاثر ہوتے ہیں، جو متعلقہ معاشرے پر غالب ہوتی ہے۔

چوں کہ تاریخ کا تصور صرف حالات و واقعات کی عکس گری کا نام نہیں ہے، وہ اس تصورِ حقیقت کا نام ہے، جو کسی بھی تہذیب میں روح کی طرح جاری و ساری رہتی ہے، لہٰذا اس پر مادی رویے اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ کسی معاشرے میں کن سیاسی حالات و واقعات کا عمل دخل ہے؟ کون سا گھرانہ یا خاندان حکمرانی کر رہا ہے؟ کون سا نظامِ حکومت معاشرے میں رواج پذیر ہے؟ کون سے فکری اور کلامی مسائل اس عہد کو درپیش ہیں؟ کون سے مادی اور سماجی رویے معاشرے کے لیے مشکلات کا باعث بن رہے ہیں۔ چوں کہ روحانیت کے نظامِ فکر و عمل کے زیرِ اثر رہنے کی وجہ سے تصورِ تاریخ خارجی حالات سے متاثر نہیں ہوتا، اس لیے اس پر خارجی احوال کی اثر انگیزی ممکن نہیں ہو سکتی اور اس کے عدمِ امکان کی وجہ سے، اس میں زمانے کے بدلتے ہوئے تقاضوں کے مطابق پیدا ہونے والے اسباب اور احوال و آثار، تصورِ تاریخ کو اس بنیادی اور فکری دھارے سے علاحدہ نہیں کر سکتے یا کر نہیں پاتے، جس طرح وہ تاریخ کو متاثر کرتے ہیں یا کر سکنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔

تصورِ تاریخ، دینی اور روحانی عقائد کے ساتھ منسلک ہے، جب کہ تاریخ کی جڑیں سیاسی اور سماجی ماحول سے وابستہ ہیں۔ روحانی اور مادی عوامل کی یہی تعبیریں، انسانی زندگی کے مختلف ادوار میں اور مختلف شعبہ ہائے حیات میں اسے درپیش رہتی ہیں۔ جہاں بھی روح کی عمل داری موجود ہے، وہاں معاشرتی ڈھانچہ فکری نظام میں سرگرمِ کار ہے۔ جہاں بھی، جس معاشرے پر اور کسی بھی سطح پر چاہے وہ وجہ انفرادی ہو یا اجتماعی، اگر مادی ذرائع ترجیح پا جائیں، تو معاشرے میں شکست و ریخت کا آغاز ہو جاتا ہے اور وہ معاشرہ تیزی سے زوال آمادگی کی طرف بڑھنا شروع ہو جاتا ہے۔ قاضی قیصر الاسلام مادے کے مقابلے میں روح کی بالاتر حیثیت کے بارے میں رقم طراز ہیں:

"اقبال کے نزدیک شعور یا روح، مادے سے ایک بالاتر حقیقت ہے اور اصولِ حیات، مادے سے آزاد ایک وجود رکھتا ہے۔ مادہ، اخلاق و اقدار کی تخلیق کی صلاحیت نہیں رکھتا مگر یہ انسان باوجود اپنی مادی ساخت کے، ایک ایسا وجود ہے جو اقدار کی تخلیق پر قادر ہے اور اپنی اسی صفت کی بنا پر وجود تمام موجوداتِ عالم پر فضیلت رکھتا ہے۔ خارجی عالم کی صفات فی نفسہ اس میں موجود نہیں بل کہ یہ ہماری اضافت ادراک کے باعث ظہور میں آتے ہیں۔ حیات مادے سے جدا بھی ہے اور اس میں سرایت کیے ہوئے بھی اور جوں ہی انسان میں شعور و آگہی کا نفوذ ہوا، انسان کی آزادانہ حیثیت کی ابتدا ہو گئی اور رفتہ رفتہ زندگی ایک ایسے مرتبہ وجود کی منزل پر پہنچ گئی، جہاں اسے ذہن سے تعبیر کیا جانے لگا۔ چناں چہ اسی منزل کی صفت خودی یا شعورِ ذات ہے جس کے باعث انسان کو مرکزیت حاصل ہے اور یہ ایک جدا قوت کی حیثیت سے اپنے راستے کا تعین از خود کرتا ہے:

ضمیرِ کن فکاں غیر از تو کس نیست
نشانِ بے نشاں غیر از تو کس نیست

قدم بے باک تر نہ در رہِ زیست
بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

گویا انسان کے اختیار کی کوئی حد نہ رہی، وہ قیدِ زمان و مکاں سے آزاد ہو گیا۔ زمان و مکاں اس کے حلقہ بگوش بن گئے۔ یہی انسان آیہ کائنات کا حقیقی مقسوم و مفہوم ٹھہرا۔ حیات کے ارتقا کی اصل غایت یہ ہے کہ زندگی مادے سے ارفع و بلند ہو کر ایک اخلاقی و روحانی نصب العین کے فروغ کا سبب بنے۔"[۲۰]

لیکن یہاں یہ بھی واضح رہے کہ روح کی بالاتر حیثیت تسلیم کرنے کے بعد مادے کا انکار لازم نہیں آتا۔ بل کہ حقیقت یہ ہے کہ روح اور مادے کے مابین توازن ہی تو زندگی کا دوسرا نام ہے اور اس میں عدمِ توازن کی صورت زوال کی ان قدروں کا اظہار بن جاتی ہے کہ جن کی وجہ سے روح اور مادے کی باہمی یک جائی قائم نہیں رہ سکتی۔ جیسا کہ پیچھے لکھ آئے ہیں کہ تصور تاریخ کی بنیادیں ہمارے دینی اور روحانی نظام کے ساتھ وابستہ ہیں۔ تاریخ کا تعین سیاسی اور سماجی عوامل کے ساتھ وابستہ ہوتے ہوئے مادیت کے ساتھ اپنی فکری اور معنوی مناسبت کا تعین کرتا ہے لہٰذا جب تک تاریخ اور تصور تاریخ میں توازن موجود ہے تاریخ اپنے اس راستے سے نہیں ہٹتی، جسے صراطِ مستقیم کہتے ہیں۔ لیکن جب ان دونوں کے مابین عدمِ توازن کی فضا پیدا ہو جائے تو یہ فکری ڈھانچا اپنی فکری اکائی کھو بیٹھتا ہے اور یہ ذریعۂ علم اور ذریعۂ تفکر اپنے اساسی نظام کے ساتھ وابستہ نہیں رہ سکتا۔ اگر تو شکست و ریخت کے اس عمل میں تصور تاریخ کو غلبہ میسر رہے تو اس غلبے کی وجہ سے تہذیب کی معنویت اپنی اکائی، محوری نکتے کے گرد گردش کناں رہتی ہے اور اس زاویے سے بہت دور نہیں نکل پاتی، جس طرح تاریخ پر مادی عوامل کے غلبے کی وجہ سے تصور تاریخ متاثر ہوتا ہے۔ اس تاثر انگیزی کے نتائج یہ ہوتے ہیں کہ تہذیب شکست و ریخت اور زوال آمادگی کی حدوں کو چھونے لگتی ہے۔

مسلمانوں کی چودہ سو سالہ تاریخ کا مطالعہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ ابھی تک کسی بھی معاشرے یا ملک یا علاقے میں تاریخ اپنے مادی رویوں کے ساتھ تصور تاریخ پر غالب نہیں آئی، اگرچہ مسلمان مختلف علاقوں میں، مختلف سیاسی و سماجی حالات اور واقعات کا شکار رہے، مختلف جنگیں در پیش رہیں اور ان جنگوں کے مختلف نتائج نکلے۔ مسلمان فتح سے ہم کنار ہوتے رہے تو شکست کا سامنا بھی ہوتا رہا۔ وہ اندلس میں عروج کے مقامِ ثریا تک بھی پہنچے تو اسی اندلس سے دربدر بھی ہونا پڑا مگر تصور تاریخ ان حالات اور واقعات کے الٹ پھیر سے متاثر نہیں ہوا۔ اگر کہیں خدا نخواستہ یہ تصور تاریخ، تاریخ کے الٹ پھیر کی گرفت میں آ کر متاثر ہوا تو اس قوم کی بنیادی یک جائی متاثر ہو گی، جو توحید کے ساتھ وابستہ ہے اور توحید کے تصور کا متاثر ہونا تو یوں ہے کہ مسلمان کی ساری زندگی اس زاویۂ نظر کا شکار ہو جائے، جس کا شکار اس سے پہلی امتیں اور ملتیں ہوتی رہی ہیں۔ ایک اطمینان کی بات یہ ہے کہ قرآن کی حفاظت خداوند قدوس نے اپنے ذمے لے لی ہے۔ قرآن کریم میں ارشادِ خداوندی ہے:

ترجمہ: "ہم نے ہی اس قرآن کو نازل فرمایا ہے اور ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔"[۲۱]

تو یہ ایک یقین ہے جو ہمیں بہ حیثیت مسلمان کے حاصل ہے۔ یہی یقین ہمیں علامہ اقبال کے فکر میں بھی دکھائی دیتا ہے کہ کلام کا مسئلہ ہو، فلسفے کی بات ہو، تصوف کے مسائل ہوں یا ادب کے، مسلمان وہم اور گمان کی حدوں میں گرفتار نہیں رہتا، بل کہ ان حد بندیوں کو توڑتا ہوا یقین کی وادیوں میں اتر جاتا ہے۔ یہی اسلام کا مقصد اور مدعا بھی ہے اور یہی مسلمان کی حیات جاوداں کی دلیل بھی۔ قرآن کی تحفیظ کا ذمہ لے کر خدا نے اس کتاب کو قیامت تک کے لیے امر کر دیا اور اس وجہ سے مسلمانوں کا تصور تاریخ بھی اپنے اجزائے ترکیبی کی باہمی اکائی کے ساتھ روبہ عمل رہا اور یہی سبب ہے کہ سیاسی، سماجی، فکری اور دیگر مسائل کے سامنے کبھی شکست و ریخت کا شکار نہیں ہوا اور اس کی معنوی اکائی مسلسل اپنے محور کے گرد گردش کرتی رہی۔ مسلمانوں کے ہاں تاریخ، بہ طور ایک اکائی کے کیسے جلوہ گر ہوئی؟ اس کے بارے میں فخر الدین حجازی کا نقطۂ نظر ملاحظہ کریں:

> ”تاریخ کے میدان میں مسلمانوں نے بڑا وافر سرمایہ یادگار چھوڑا ہے۔کاتب چلپی کی مجمع تاریخ میں سینکڑوں مسلمان مورخوں کے نام ملتے ہیں۔پہلی کتاب تاریخ گویا اموی عہد میں لکھی گئی اور اس کے مصنف مناف تھے (م ۱۳۷ھ) مسعودی نے مروج الذہب میں اس سے استفادہ کیا ہے۔یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ یورپی مصنفوں نے تحقیقی تاریخ لکھنے میں عرب مسلمانوں کی تقلید کی ہے۔عرب مسلمانوں نے متقدم یورپی مورخوں کی طرح سطحی کتابیں نہیں لکھیں۔انہوں نے مستند اور جامع معلومات پیش کیں، جو ہر آنے والی انسانی نسل کے لیے عبرت و موعظت کا سامان بنی رہی ہیں۔اس امر کی تفاوت چنداں مشکل نہیں کہ آیا واقعات کا چھانٹ پھٹک کے بغیر جمع کر دینا مفید ہے۔عقلی و نقلی دلائل کے ذریعے واقعات اور ان کی علل کو بیان کرنا؟ یورپ والے بے شک اسے تعصب یا جانب داری کا نام دیں،عرب مسلمانوں نے تاریخ میں یہی روش اپنائی ہے۔یہی وجہ ہے کہ ان کی تواریخ سے اب بھی علم و فکری جولانی مترشح ہے۔یورپ والوں نے یہ پرآویزش طریق بہت بعد میں اپنایا ہے۔یہ بات تسلیم کر لینی چاہیے کہ تاریخ ادب مسلمانوں کا بے مثل سرمایہ ہے۔مسلمان مورخوں نے اپنی تصانیف میں صدق بیان اور تحقیقی نقطۂ نگاہ کو ہمیشہ مدنظر رکھا ہے۔ان کی تاریخی تصانیف نے مدنیت اسلامی کو ثروت مند بنایا۔مسلمانوں کے ذریعے علم رجال وجود میں آیا۔اس علم کے ذریعے راویان حدیث کا سیرت و کردار جانچنے کی مدد ملی۔پھر مسلمان مورخوں نے ادیبوں، فقیہوں، نحویوں، اطباء و شعراء، علماء لغت، مفسروں، محدثوں اور متکلموں اور ماہرین علم الانساب وغیرہم کے طبقات متعین کیے اور ان کے تعارف سے کتابیں لکھیں.....مسلمانوں نے علم تاریخ کے ذریعے شرق و غرب اور شمال و جنوب میں ہر کہیں نور آگاہی پہنچایا۔وہ ابتدا ہی سے ہر وقت کو تاریخ نویسی میں مات کر گئے۔انہوں نے تاریخ لکھنے میں تعصب اور جانب داری سے بالکل احتراز کیا اور تخیل کی پرواز بھی نہ کی۔انہوں نے ہر کہیں واقعات کا صحیح تجزیہ پیش کرنے کی کوشش کی۔“۴۴

علمائے تاریخ نے تاریخ کو مجرد، مابعد الطبعیاتی عمل کہا ہے۔اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایک ایسی حقیقت ہے جو معاشرے کے جملہ قوانین کو اپنے احاطۂ فکری کی گرفت میں رکھتی ہے اور اس گرفت کی وجہ سے معاشرے کا مجموعی مزاج اس کے تابع رہتا ہے اور یہ ان معاشرتی اسباب و عوامل سے متاثر بھی ہوتی ہے۔یہ علاحدہ بات ہے کہ زمانے کے بدلتے ہوئے تناظر میں اکثر و بیشتر وہ اسباب، تاریخ کو اپنی گرفت میں لے لیتے ہیں، جن کی وجہ سے تاریخ، تاریخی جبریت کا شکار ہو جاتی ہے لیکن اگر تاریخ مجرد، مابعد الطبعیاتی تناظر میں روبہ عمل رہے تو اپنے تصور تاریخ کی اکائی اور معنویاتی فکری کیفیتوں کو وسعت آشنا رکھتی ہے۔

اگر تاریخ کا گہری نظر سے مطالعہ کیا جائے اور اس کا فکری سطح پر جائزہ مرتب کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ کے تین فکری مدارج ہیں:

۱۔ روحانی

۲۔ فکری

۳۔ سیاسی اور سماجی

تاریخ ان تینوں مدارج میں سرگرم عمل رہتی ہے۔تاریخ کا پہلا درجہ یہ ہے کہ یہ کسی بھی تہذیب یا ملت کے تصور تاریخ کے زیر اثر ہوتی ہے۔تصور تاریخ کے زیر اثر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ تاریخ پر روحانی نظام کی عمل داری ہے اور اس کی عمل داری میں رہنے سے تاریخ کا نظام، اس مذہب، تہذیب یا دینی نظام کے زیر اثر رہتا ہے۔

تاریخ کا دوسرا درجہ فکری تفہیم کا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جہاں تصورِ تاریخ اور تاریخ میں ایک طرح کا رابطہ رہتا ہے وہاں تصورِ تاریخ ہی کو تاریخ پر غلبہ حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا تاریخ کا سلسلہ ایک ایسے راستے پر گامزن رہتا ہے کہ جہاں پر تصورِ تاریخ کی حکمرانی یا عمل داری کی وجہ سے تاریخ اس کے تابع ہوتی ہے۔

تیسرا درجہ سیاسی و سماجی ہے کہ جہاں تاریخ، تصورِ تاریخ پر غلبہ پا لیتی ہے اور اس غلبے کی وجہ سے تاریخ کا سارا نظامِ فکر و عمل شکست و ریخت کا شکار ہو جاتا ہے۔

جب ہم ظہورِ اسلام سے قبل کی تاریخوں کا مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ ہر دور میں تیسرے درجے کی تاریخ اور فکری سطح، تصورِ تاریخ سے بلند رہی ہے، جس کی وجہ سے تاریخ کا بنیادی اور اساسی تصور ان معاشروں یا تہذیبوں میں اپنی فکری معنویت کی وجہ سے روبہ عمل نہ رہ سکا۔ یوں شکست و ریخت کے سبب وہاں کے مذہبی سرچشمے انسانی تفکر کی بوقلمونی سے متاثر ہوتے رہے ہیں۔ اس حوالے سے ڈاکٹر برہان احمد فاروقی لکھتے ہیں:

''اجتماعی زندگی کی غایت مثالی معاشرے کا قیام ہے جس کے تین پہلو ہیں۔ (۱) معاشرتی پہلو (۲) معاشی پہلو اور (۳) سیاسی پہلو۔ معاشرتی پہلو کی اصلاح طلب خصوصیت، نسلی تفاخر اور خود پسندی ہے۔ جسے انما المومنون اخوۃ کے حوالے سے اخوت میں بدلنا درکار ہے۔ اخوت کا معیار حدیث کی رو سے یہ ہے کہ لایومن احدکم حتیٰ یحب لاخیہ ما یحب لنفسہ۔

معاشی پہلو کی اصلاح طلب خاصیت حرص، لالچ اور بخل ہے۔ جسے انفاق، ایثار اور احسان کے تقاضے میں بدلنا ضروری ہے کیوں کہ مثالی معاشرے کے خصائص یہ ہیں کہ وہ نوعِ انسانی کی وحدت کے تصور پر مبنی اخلاقی جدوجہد کرنے والے اور روحانی الذہن افراد پر مشتمل ہو، جن کی جدوجہد کا رخ یہ ہو کہ فرد اور معاشرہ ہر قسم کے خوف و غم سے محفوظ رہیں، جس کے استحکام کی بنیاد محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی غیر مشروط اطاعت ہو اور آپ کے ساتھ غیر منقسم وفاداری۔ وفاداری کے تقسیم ہو جانے سے فرقہ پرستی پیدا ہو گی کیوں کہ شرک فی النبوۃ ہی سے فرقہ پرستی پیدا ہوتی ہے۔

سیاسی پہلو کی اصلاح طلب خصوصیت ہوسِ اقتدار ہے جس کی بدولت سیاسی تناقض (Political antinomy) پیدا ہوتا ہے جو رفع نہ ہو تو ظالمانہ نظام کی حامل ریاست وجود میں آتی ہے۔ اس سیاسی تناقض کے رفع ہونے کی شرط یہ ہے کہ کلمہ طیبہ کی بنیاد پر مطاع اور مطیعون کے درمیان یہ معاہدۂ عمرانی عمل میں آئے کہ ہم دونوں کے لیے منزل من اللہ احکام یکساں واجب التعمیل ہیں اور ہم دونوں کا محرکِ عمل مطالبہ حقوق نہیں، ایتائے حقوق ہے۔ کیوں کہ مطالبہ حقوق سے حقوق کے درمیان تصادم پیدا ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا، جس کی وجہ یہ ہے کہ جو حقوق طلب کرتا ہے بے نظامی کا مرتکب سمجھا جاتا ہے اور جس سے حقوق طلب کیے جاتے ہیں، وہ ظالم اور غاصب متصور ہوتا ہے۔''۲۳

قدیم معاشروں یا تہذیبوں میں وحی اور الہام کی صورتوں کا تسلسل نہ ہونے کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ وہاں تصورِ تاریخ، تاریخ کے حادثات اور واقعات کے زیرِ اثر رہا ہے۔

ظہورِ اسلام کے بعد للہ الحمد کہ تصورِ تاریخ کی تاریخی واقعات اور حالات و سوانح پر عمل داری رہی ہے۔ تاریخ کے کم و بیش تمام ادوار میں جس نوعیت کے حالات اور واقعات مسلم امہ کو درپیش رہے ہوں، ان کی کوئی بھی صورت اور اسباب و عوامل رہے ہوں لیکن تاریخ کے تصور کے غلبے کی وجہ سے یہاں تصورِ تاریخ دینی حقائق اور روحانی نظام کے ساتھ وابستہ ہونے کے سبب ہر عہد میں کامل شکست و ریخت سے بچا رہا ہے۔ گویا ہم کہہ سکتے ہیں کہ قدیم تہذیبوں کے اندر وحی و الہام کے محفوظ نہ رہ

سکنے کی وجہ بھی تاریخ کی اور تاریخی عوامل کی جبریت تھی۔ظہورِ اسلام کے بعد مسلم معاشروں اور مسلم تہذیب کے اندر تصورِ تاریخ کے فکری تناظر میں جو فکری تسلسل رہا ہے، اس کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ تاریخ پر تصورِ تاریخ کو جو فوقیت حاصل رہی ہے، اس کی بنیاد پر یہ معاشرہ، اس شکست وریخت کے عمل سے نہیں گزرا، جہاں پر پہنچ کر انسانی رویے، حیوانی رویوں میں تبدیل ہو جاتے ہیں اور انسان کی احسن التقویمی صورت اسفل السافلین کے درجے پر اتر کر گم ہو جاتی ہے اور معاشرے میں عدل کا وہ نظام ختم ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے کالے، گورے، امیر، غریب، بڑے، چھوٹے کی تمیز، اسلام نے ختم کی تھی اور جو مساوات اور اخوت کا درس دیا تھا، وہ اپنے ماحول میں قائم رہ سکتا ہے۔

دیکھنے کی بات یہ ہے کہ ہمارے فلاسفہ کے ہاں یہ تصور اپنے اس درجے اور سطح پر، جسے ہم نے اپنے ابتدائی دو درجوں سے موسوم کیا ہے، یعنی روحانی اور فکری مدارج کے زیرِ اثر رہا ہے، جہاں کہیں بھی، تصورِ تاریخ سے اتر کر، تاریخ سیاسی اور سماجی سطح پر آئی ہے، وہاں پر نظامِ سیاست میں زوال آمادگی کے رویے پیدا ہوئے ہیں، لیکن تصورِ تاریخ ان رویوں سے بچ نکلنے میں کامیاب رہا ہے۔

اب ہم اسلام کے ابتدائی دور سے لے کر علامہ اقبال تک معروف مسلمان تاریخ دانوں بل کہ تاریخ کے فلسفیوں کے تصورِ تاریخ اور تاریخ کے ضمن میں ان کی آرا کو دیکھتے ہیں کہ کس طرح ان کے فکر و فلسفہ میں ارتقائی صورت جلوہ گر رہی ہے اور وہ کس طرح سے اپنی بنیادی اساس کو بچانے میں کامگار رہے ہیں۔اس کے ساتھ ساتھ علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ کے ساتھ جہاں کہیں ضروری ہوگا، ان کے تصورِ تاریخ کا تقابلی مطالعہ بھی پیش کیا جائے گا۔

(۱)

ابن مسکویہ کا تصورِ تاریخ، تاریخ کے فلسفیوں سے ذرا مختلف اور منفرد نوعیت کا ہے۔دیگر فلسفیوں کی طرح وہ تاریخ کو محض حالات اور واقعات کا اشاریہ نہیں سمجھتا۔اس کے نزدیک تاریخ ماضی کے اعداد و شمار کا نہ مجموعہ ہے نہ علم، بل کہ اس سے ہٹ کر اور ماورائی سطح پر کوئی ایسی چیز ہے جو زندگی کی تخلیقی قوتوں کے ساتھ جڑی ہوئی ہے۔اس نے تاریخ کو انسانی زندگی کے ساتھ رکھ کر اس کی معنویت کو متعین کرنے کی کوشش کی اور اس نتیجے پر پہنچا کہ یہ دراصل حالات اور واقعات کا منظر نامہ نہیں ہے، بل کہ خود انسانی مطالعے کا اظہاریہ ہے۔انسان، اس کی تمناؤں اور آرزوؤں کا مطالعاتی اظہار تاریخ کا بنیادی موضوع ہے۔وہ اسے انسانی محرکات کی تحریک سے وابستہ کرتا ہے۔وہ انسانی داخل کی مختلف صورتوں اور ان کے رویوں کو اس علم اور ذریعۂ علم کے تحت دیکھنے اور اس کی معنویت کو متعین کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ابن مسکویہ کے ہاں روحانی اور خارجی رویے یک جائی کی صورت میں متشکل ہوتے ہیں اور اس سے انسانی نفسیات کے بنیادی محرکات کا مطالعہ نسبتاً آسان ہو جاتا ہے۔ابن مسکویہ کا خیال ہے کہ تاریخ کبھی غلط نہیں ہو سکتی۔تاریخ کا جو بنیادی تصور موجود ہوتا ہے، وہ اپنی کلی جہتوں میں انسان اور انسان کی زندگی کے بنیادی محرکات کے ساتھ اس حد تک وابستہ ہے کہ وہ تاریخ کو اس کے بنیادی راستے سے، جسے قرآن نے صراطِ مستقیم کہا ہے، سے ہٹنے نہیں دیتا۔ابن مسکویہ کی تاریخ نویسی اور اس کے امتیازات کے حوالے سے مولانا عبدالسلام ندوی کی کتاب ''حکمائے اسلام'' میں سے اقتباسات دیکھیے:

> ''حکمائے اسلام میں ابن مسکویہ پہلا شخص ہے جس نے فنِ تاریخ پر کتاب لکھی ہے اس لیے اس کی یہ کتاب تاریخی اور فلسفیانہ دونوں حیثیتوں سے نہایت اہمیت رکھتی ہے تاریخی حیثیت سے وہ محض خود رو اور خود ساختہ مورخ نہ تھا بل کہ اس نے باقاعدہ فنِ تاریخ کی تعلیم حاصل کی تھی اور تاریخ طبری کو ابو جعفر طبری کے ایک خاص شاگرد سے باقاعدہ طور پر پڑھا تھا......ابن مسکویہ پہلا مورخ ہے جس نے فنِ تاریخ کا ایک خاص مقصد قرار دیا اور اس مقصد کے مطابق تاریخی واقعات کا انتخاب کیا، چناں چہ اپنی تاریخ کے دیباچے میں

لکھتا ہے:

> "میں نے جب قوموں کے حالات اور بادشاہوں کے تذکرے دیکھے اور شہروں کے حالات اور تاریخ کی کتابیں پڑھیں تو ان میں ایسی چیزیں پائیں، جن سے ان امور کے متعلق، جن کے مثل واقعات ہمیشہ پیدا ہوتے رہتے ہیں اور آئندہ بھی اسی قسم کے واقعات کے پیدا ہونے کی توقع ہوتی ہے تجربہ حاصل کیا جا سکتا ہے۔ مثلاً سلطنتوں کی ابتداء، ملکوں کی نشوونما، اس کے بعد ان میں اختلال کا پیدا ہونا، پھر جو شخص اس کی تلافی کر کے اس کو بہترین حالت میں لاتا ہے اور جو شخص ان سے غفلت کر کے اس کو زوال پذیر بنا دیتا ہے ان سب کا بیان، اسی کے ساتھ ان سیاسی واقعات کا ذکر جو شہروں کی آبادی، رعایا کے اتفاق و اتحاد اور فوج کی نیتوں کی اصلاح سے تعلق رکھتے ہیں۔"[۴۴]

تاریخ اپنے اخلاقی، معاشرتی اور سیاسی آہنگ میں روحانی رویوں کے تابع ہوتی ہے۔ ابن مسکویہ تاریخ کو روحانی حوالے سے اس قدر بھرپور اور بامعنی خیال کرتا ہے کہ زندگی کے دیگر تمام خارجی رویے اس کی زیریں سطح پر رہ کر اپنی تخلیقی قوتوں کا اظہار کرتے ہیں۔ وہ تاریخ کے خارجی زاویوں، رویوں اور تاریخی واقعات کے اعداد و شمار اور ان کے ظن و تخمین کو تاریخ نہیں سمجھتا۔ اس کے نزدیک تاریخ انسان کے ذہنی تجربات کے ان مطالعاتی افادات کا نام ہے، جن سے اس عہد کی بڑی اور نامور شخصیتیں گزرتی ہیں۔ ان کے نزدیک تاریخ ذہنی ارتقا سے عبارت ہوتی ہے۔ اس لیے وہ تاریخ کو ذہنی اظہاریے کا نام دیتا ہے، کیوں کہ تاریخ وہ بنیادی رویہ ہے کہ جو انسان کی داخلی اور خارجی کیفیات کو متحرک رکھتا ہے۔ یہ تحریک یا حرکت یا عمل اس کے نزدیک زندگی کی بنیادی دلیل ہے۔ اس سلسلے میں ابن مسکویہ کے نظریات کی خوب صورت ترجمانی کرتے ہوئے بی ایچ صدیقی رقم طراز ہیں:

> "Ibn-e-Miskawaih becomes the first analytic philosopher of history in the world of Islam, making histroy to be essentially a part of pscyhology in the wider sense of the term. Coherently presented, the salient features of his critical philosophy of history may be described as under;
>
> First, history is not a plain record of what happened in the past, but why it happened at all as it did. The job of the historian is to pass from the outside of the events to their inside, bringing to light the human ambitions that like behind them. History, in other words, is the study of man, his hopes and aspirations, and, as such, is a dynamic process as opposed to a body of static events.
>
> Secondly, history is a movement of human purposes only. No spiritual or divine purpose, save human, is fulfilled by the historical current, and so the accounts of the prophets-their political achievements no less than thier superhuman miracles-fall beyond the ken of history.

Thirdly, history moves, not through a sequence of determined epochs or phases, but through a dialectical movement of human purposes and counter-purposes, so that what happens in one epoch is a psychological reaction to what happened in the epoch preceding it.

Fourthly, history is never wrong. The moral tone, soical pattern and political temper of an epoch are necessarily conditioned by the spirit that rules that epoch. The 'prominence' which Ibn-e-Miskawaih gives to the history of the Sassanian monarchy thus truly reflects 'the flood time of the Persian reation against the Arab supremacy,' the time when the Buwaihid Shi'ite princes were ruling high 'throughout the empire of the' Abbasid Caliphate.

Fifthly, history makes us wise. It brings to light certain eternal truths, brings upon the rise and fall of nations, that may be usefully employed by the rulers, generals, statesmen, and the general public alike. This concept of usefulness makes history to be essentially a vehicle for the propagation of ideas, opening the way for the reinterpretation of transmitted facts so as to conform to the ideas the historian wishes to propagate."25

ابن مسکویہ نے تاریخ کو سائنس کہا ہے لیکن یہ سائنس محض مجرد (Abstract) خیالات پر مبنی نہیں ہے۔ بلکہ وہ اسے ایک ایسی ٹھوس صورت میں نمایاں کرتا ہے کہ جہاں انسانی زندگی کے رویے عملی اور حرکی صورت میں نمو پذیر ہوتے ہیں۔ وہ زمانی سطح پر تاریخ اور تصورِ تاریخ کی یک جائی کو ایک ایسے زاویے پر رکھ کر دیکھنے کا قائل ہے کہ اس کے ہاں ماضی کا علم، مستقبل سے غیر متعلق نہیں رہتا اور جہاں مستقبل، ماضی اور حال کے پیمانوں سے غیر متعلق نہ ہو تو وہاں وہ اپنی مجموعی اور کلی صورت میں اپنا اظہار کرتا ہے یا کر سکتا ہے۔ لہٰذا ابن مسکویہ کا تصورِ تاریخ عمومی حوالے سے ایک آفاقی اور ہمہ گیر صورت کے تعین میں معاون ہوتا ہے۔ اس حوالے سے پی ایچ صدیقی کے مضمون کا ایک اقتباس ملاحظہ کریں:

"With all the taint of subjectivity, history is a science, but Ibn-e-Miskawaih apparently considers it to be a concrete science rather than an abstract one. It is concerned with the precise course of individual events. It tells us what happened in the past, and in doing so also explains why it happened at all, as it did. But the knowledge of the past is not entirely irrelevant to the future. it does indeed illuminate us as to the future, and it is this aspect of historical

> knowledge which makes way for generalisations in the concrete science of history. The experiences of one nation may explicitly serve as examples for the other, bringing home the irreversible truths concerning the rise and fall of nations in general. And it is to these exemplary instances that Ibn-e-Miskawaih particularly invites the attention of the rulers, generals, and the public alike." 26

علامہ اقبال ابن مسکویہ سے کس حد تک اور کیوں متاثر تھے، ڈاکٹر عطیہ سید کی کتاب ''اقبال۔ مسلم فکر کا ارتقا'' سے ایک اقتباس ملاحظہ کریں:

> ''اقبال کی مشہور نثری تصنیف ''اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو'' میں ابن مسکویہ کے حوالے ملتے ہیں، لیکن اس کے افکار کا تفصیلی ذکر ''ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء'' میں نظر آتا ہے جہاں وہ اس کا شمار ایران کے نو افلاطونی ارسطا طالیسیوں میں کرتے ہیں۔ عموماً ابن مسکویہ کی شہرت کا سبب اس کی اخلاقیات کو قرار دیا جاتا ہے۔ مثلاً ڈی بور اسلامی فکر کی تاریخ میں مسکویہ کے نظریہ اخلاق پر زور دیتا ہے اور اس کے باقی افکار کو نظر انداز کرتا ہے۔ اقبال اس کے برعکس ابن مسکویہ کی مابعد الطبیعیات کو اہم تصور کرتے ہیں۔ اسی طرح عبدالرحمن بداوی، بوعلی سینا اور التوحیدی کے بعض بیانات کی جانب توجہ دلاتے ہیں جو فکری فلسفے کے لیے ابن مسکویہ کی صلاحیت کے بارے میں اچھی رائے ظاہر نہیں کرتے، لیکن اقبال ''ایران میں مابعد الطبیعیات کے ارتقا'' میں اس خیال کا اظہار کرتے ہیں کہ ابن مسکویہ مورخین کی توجہ کا فارابی وغیرہ سے زیادہ مستحق ہے کیوں کہ اس کے فلسفیانہ نظریات زیادہ منظم ہیں۔ اس کے علاوہ وہ رازی جیسے مفکرین کے بجائے ابن مسکویہ کو ایرانی مفکرین، حکما اور مورخین میں ایک ممتاز حیثیت کا مالک قرار دیتے ہیں۔''۲۷
>
> ''اقبال ''اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل نو'' میں پر زور اور واضح الفاظ میں انسان کی یکتائی اور انفرادیت کا ذکر کرتے ہیں اور قرآن کے حوالے سے اسے باوجود اس کی تمام خامیوں کے، زمین پر خدا کا نمائندہ قرار دیتے ہیں۔ اس کے علاوہ ہم سب جانتے ہیں کہ اقبال انسانی شخصیت کے ارتقا کے علم بردار ہیں اور اس ارتقا کی نوعیت روحانی ہے اگرچہ یہ روحانی کمال خارج کی تسخیر کے توسط سے بھی پایۂ تکمیل کو پہنچتا ہے۔ مسکویہ کا تصور ارتقا بھی روحانی ہے۔ وہ ساری کائنات میں ''روحانی میلان'' کو جاری وساری پاتا ہے۔ اس لحاظ سے ابن مسکویہ جس ارتقا کا ذکر کرتا ہے وہ حیاتیاتی (Biological) ہوتے ہوئے بھی روحانی ہے۔ ان مشاہدات سے یہ عیاں ہے کہ اقبال باقی مسلم مفکرین (جنہوں نے ارتقا کا تصور پیش کیا) کے مقابلے میں مسکویہ سے اس لیے یک گونہ یگانگت محسوس کرتے ہیں کہ وہ خود بھی زمین پر انسانی خلافت اور خودی کے ارتقا کے قائل ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ ان کا ایمان ہے کہ سوچ کی یہی روش (جو ان کے اور مسکویہ کے ہاں کئی لحاظ سے مشترک ہے) قرآن کی روح کے عین مطابق ہے۔''۲۸

علامہ اقبال نے یہاں وہاں ابن مسکویہ کا ذکر مابعد الطبیعیاتی فلسفے کے ضمن میں کیا ہے۔ انہوں نے اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے ''فلسفۂ عجم'' میں ابن مسکویہ کا تعارف ان الفاظ میں کرایا ہے:

> ''اب ہم ایک مشہور شخصیت علی بن ابن محمد ابن یعقوب کی طرف آتے ہیں، جو عام طور پر ابن مسکویہ کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ ابو وحید سلطان عضد الدولہ کا خزانچی تھا۔ اس کا شمار ایران کے مورخین، مطبیبن

اخلاق، اطبا اور آخر متکلمین الہیات میں کیا جاتا تھا۔ میں ذیل میں اس کی ایک مشہور ترین تصنیف الفوز الاصغر سے، جو بیروت میں طبع ہوئی ہے اس کے نظامِ فلسفہ کا ایک اجمالی بیان پیش کرتا ہوں۔"۲۹

(۲)

علامہ اقبال نے ابوریحان البیرونی کا ذکر مختصراً دو تین مقامات پر کیا ہے۔ جہاں البیرونی کا ذکر آیا ہے وہاں براہِ راست علامہ اقبال کے مطالعاتی افادات کا کچھ ایسا واضح سلسلہ بھی نہیں ملتا کہ انھوں نے کس حوالے سے اور کس طرح البیرونی سے کسبِ فیض کیا ہے۔ پانچویں خطبے میں جہاں علامہ اقبال نے البیرونی کا تذکرہ کیا ہے، اگر اسے دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ البیرونی کے تخلیقِ کائنات، زمان و مکاں اور تصورِ تاریخ کے حوالے سے جو نظریات و خیالات، ان کی مختلف کتابوں میں بکھرے ہوئے ہیں، یقیناً علامہ اقبال کے پیشِ نظر رہے ہیں۔ البیرونی ایک فلسفی سے زیادہ، منجم اور ہیئت دان تھا، اس نے ہیئت اور نجوم میں اپنے مشاہدات اور تجربات کو تحریری صورت دی ہے لیکن بین السطور تخلیقِ کائنات، تصورِ زمان و مکاں اور تصورِ تاریخ کے ضمن میں اس کے خیالات و نظریات دکھائی دیتے ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے لکھا ہے:

> "البیرونی کے تصورِ تاریخ کے بارے میں ایک قابلِ غور بات یہ ہے کہ اس نے رسمی تاریخ شاید ایک بھی نہیں لکھی۔ وہ اصلاً ہندسہ، علم شمار (حساب) ہیئت، نجوم اور طب کا آدمی تھا۔ لیکن اس وقت اگر اسے ہم مورخوں میں شمار کر رہے ہیں تو اس وجہ سے کہ اس نے اپنے ریاضیاتی اکتساب کے بل بوتے پر ہمیں بین الاقوامی معاشرتی تاریخ کا ایک باب عطا کیا ہے۔
>
> البیرونی کے یہاں لفظ تاریخ اور تواریخ کئی مرتبہ آیا ہے مگر اس کے یہاں تاریخ کا وہ مفہوم نہیں، جو آج کل مروج ہے۔ کتاب التفہیم (فارسی) میں وہ تاریخ کی تعریف اس طرح کرتا ہے:
>
> تاریخ چیست؟
>
> تاریخ وقتے باشد اندر زمانہ، سخت مشہور کہ اندر و چیزے بودہ است چناں کہ خبرش اندر راستے یا ملتے پیدا شود وبگسترو چوں دینے یا کیشے پیدا شود وغیرہ۔
>
> اس کے معنی یہ ہوئے کہ اصلاً لفظ تاریخ زمانے کے اندر ایک خاص اہم وقت (دن یا لمحے) کا نام ہے جس سے قبل و مابعد کی حد بندی ہوتی ہے۔ اس تصور میں ارتقا (تغیر پذیر حرکت)(Development) کا وہ تصور موجود نہیں، جس میں ابتدا ہوتی ہے اور وہ کسی انتہا یا لاانتہا کی طرف (بہتر سے بہترین کی صورت میں) حرکت کرتے ہوئے بڑھتی جاتی ہے۔
>
> لیکن یہ یاد رہے کہ البیرونی کا اصل مقصد رسمی تاریخ کی تدوین نہ تھا بلکہ اس کے نزدیک 'تاریخ آیاتِ الٰہی میں سے ہے اور علمی لحاظ سے یہ عمرانیات کی کہانی کا ایک حصہ ہے'۔"۳۰

البیرونی ایک ایسا فلسفی ہے کہ جس کے خیالات اور افکار پر قرآن کریم اور دیگر آسمانی کتابوں کی چھاپ اور اثر گہرا ہے۔ وہ قرآنی نظریہ تکوین اور نظریہ تخلیق کو بھی پیش کرتا ہے لیکن وہ اس کے ضمن میں عمرانی، جغرافیائی اور ریاضیاتی دلائل دیتا ہے اور اپنے رویے اور نظریے کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ مسلمان فلسفیوں میں ابن خلدون اور مغربی فلسفیوں میں شپنگلر کے نظریات و خیالات میں سے بعض ہمیں البیرونی کے ہاں بھی نظر آتے ہیں۔ یعنی اس کا رابطہ مسلمان، فلسفیوں میں سے ابن خلدون کے افکار و نظریات اور جدید فلسفیوں میں شپنگلر کے تصورات سے موجود ہے۔ شاید یہی وجہ ہے کہ ان فلسفیوں کی فکر میں یک جائی کی صورت علامہ اقبال کے لیے توجہ کا باعث رہی ہو۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کے خیال میں:

> "ان اقتباسات سے جو نتائج مرتب ہوتے ہیں، ان میں پہلا یہ ہے کہ البیرونی کے تصورات بھی یونانیت

کے خلاف بغاوت کے زمرے میں آتے ہیں اور وہ تجربی اور مشاہداتی منہاج کے اولین بانیوں میں سے تھا۔

دوسرا یہ کہ زمانہ ایک حقیقت ہے اور زندگی، حرکت مسلسل و مستقل سے عبارت ہے۔

اور تیسرا نتیجہ یہ کہ البیرونی کا تصور تاریخ، ابن خلدون کے مآخذ میں سے تھا جو اسے اسلامی ورثے کے طور پر البیرونی سمیت دوسرے قدیم مسلم حکما سے ملا۔ اگر ان نتائج کی تفصیل میں جانا ہو (جیسا کہ جانا چاہیے) تو ہمیں البیرونی کے تقریباً سب ہی خیالات کا جائزہ لینا پڑے گا، جن میں سے بیشتر ان کی ریاضیاتی کتابوں میں ہیں۔ یہ معلوم ہے کہ البیرونی فلسفی کم اور ہیئت دان زیادہ تھا اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ کوئی شخص اس کی کتابوں کا عمیق سے عمیق تر، جتنا مطالعہ کرتا جائے، قرآن مجید پر اور خدا تعالیٰ کی حکمتوں پر البیرونی کے پختہ یقین کا زیادہ سے زیادہ اثر نظر آتا ہے۔ یہ قدیم حکما کی ایک ایسی خصوصیت ہے، جو ہمارے جدید مسلم سائنس دانوں اور ریاضی دانوں کے لیے خاص طور پر قابل توجہ ہے۔"[۳۱]

ابن خلدون دیگر فلسفیوں کے برعکس زمان کی دوری اور دائروی صورت کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک کائنات کی گردش ایک خاص مکان کے اندر وقوع پذیر ہوتی ہے لہٰذا اسے مستقیم یعنی Straight نہیں کہا جا سکتا۔ وہ کئی کائناتوں، کئی دنیاؤں، کئی آدموں اور کئی حواؤں کی تخلیق کا قائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ممکن ہے کئی زمانے، کائناتیں، اس کائنات سے قبل مکمل ہو کر اپنے اختتام کو پہنچ چکی ہوں اور عین ممکن ہے کہ بہت ساری کائناتیں اس کائنات کے بعد معرض نمود میں آئیں یا اس کا یہ بھی خیال ہے کہ بہت ساری کائناتیں، اس کائنات کے ساتھ موجود ہوں اور ہم ان کی تعبیر و تفہیم سے قاصر ہوں اور نہ سمجھ سکتے ہوں۔ دوسرے یہ کہ وہ زمان کو آئن سٹائن کی طرح اضافی قدر مانتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ وقت مخلوق ہے اور یہ تخلیق کائنات سے ہزاروں، کروڑوں سال قبل وجود میں آیا ہے لیکن وہ اس کے حادث ہونے اور مخلوق ہونے کا پختہ یقین رکھتا ہے۔ اسی تصوری کے زیر اثر اس نے تاریخ کی معنویت اور تصور تاریخ کی اساس کو دریافت کرنے کی کوشش کی ہے۔

البیرونی تاریخ کی اس صورت کو نہیں مانتا کہ جس میں بادشاہوں، وزیروں اور سیاست کا منظرنامہ سنین و سال کے اعتبار سے سامنے لایا جائے۔ وہ سنین و سال کی اہمیت کا بلاشبہ قائل ہے لیکن وہ اسے بادشاہوں کے تذکروں تک محدود نہیں رکھتا بلکہ وہ انسان کی زندگی کے عمرانی رویوں کے ان مجموعی خدوخال کو ابھارنے، اس کے ذہنی ارتقا کو سمجھنے اور مابعد تاریخ کے واقعات اور حوادث پر اثر انداز ہونے سے عبارت گردانتا ہے۔ اس کے بین السطور کام کرتی ہوئی قوت کا قائل ہے اور اس کو نہایت اہمیت کے ساتھ اپنی تحریروں میں پیش کرتا ہے اور اس کے اثرات کو وہ آئندہ رویوں میں یا گزرے ہوئے زمانوں میں اسے دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے نزدیک تاریخ ایک حد بندی ہے۔ ایک خاص زمانی دائرے میں انسانی زندگی کی حرکت کو تاریخ کی مدد کے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا۔

ایک بہت اہم بات جو ہمیں البیرونی کے ہاں دکھائی دیتی ہے اور بہت کم یا بشمول علامہ اقبال کے کسی بھی اور فلسفی میں دکھائی نہیں دیتی۔ تصور تاریخ کے حامل مسلمان فلسفیوں نے تاریخ اور تصور تاریخ کے ضمن میں نہایت اہم نکات کا تذکرہ کیا ہے۔ انہوں نے تخلیق کائنات، زمان و مکاں کے مسائل، حدوث اور قدم کی باتیں اور اس طرح کے دوسرے مسائل کے پس منظر میں تاریخ اور تصور تاریخ کو جانچنے کی کوشش کی ہے مگر یہ نکتہ کسی بھی فلسفی کو نہیں سوجھا، ماسوائے البیرونی کے کہ تاریخ اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی قرار دیتا ہے۔ گویا اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی قرار دے کر وہ تاریخ کو براہ راست عالم فطرت کے ساتھ جوڑ دیتا ہے۔ فطرت، اللہ کی آیات کا اظہار ہے۔ اگر تاریخ اس کی آیات میں سے ایک آیت ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی اثر اندازی انسانی زندگی اور کائناتی زندگی میں بہت بنیادی اور اساسی نوعیت کی ہے۔

البیرونی نے تاریخ کو آیت الٰہی کہہ کر زندگی کی بنیادی قدر کو دریافت کرنے کی کوشش اور کاوش کی ہے اور دراصل اس نے اس ضمن میں اپنی کتابوں میں جو استدلال کیا ہے، اس میں اس کی بنیاد ریاضیاتی اصولوں اور عمرانیاتی ضوابط پر رکھی۔ اگر وہ اس کو فلسفیانہ بنیادیں فراہم کرتا تو البیرونی کے اس تصور کی معنویت دوچند ہو جاتی۔ استدلال کی بنیاد ریاضیاتی اصولوں پر رکھنے کی وجہ سے اس کے دلائل اور براہین کا منظر عام محدود طبقے اور درجے کے لوگوں پر ہی اثر انداز ہو سکا۔ اگر فلسفیانہ بنیادیں فراہم کی گئی ہوتیں تو اس فکر کی اپیل اور اثر وسعت آشنا رہتے، سو البیرونی کا نیا نکتہ لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ رہا۔

علامہ اقبال نے البیرونی سے یا ان کے مطالعاتی افادات سے جہاں جہاں اکتساب کیا، استفادہ کیا یا استناد کیا، اس کی نظیریں ان کے فکر و فلسفہ میں براہ راست نہیں ملتیں، تاہم جن جن فلسفیوں کے پہلو بہ پہلو دو چار مقامات پر انہوں نے البیرونی کا ذکر کیا ہے، ان فلاسفہ کے اظہارات کے پس منظر میں رکھ کر دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس تصور تاریخ کے ضمن میں البیرونی سے فکری اعتبار سے یقیناً متاثر ہوئے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ البیرونی کے جو تین بہت اہم نظریات (۱) تصور زمان، (۲) تصور تخلیق کائنات یا تصور تکوین کائنات اور (۳) تصور تاریخ فلسفیانہ حوالوں سے معروف ہیں، ان میں سے پہلے دو تصورات کے علامہ اقبال کلی طور پر مخالف ہیں۔ لہٰذا تیسرا جو پہلو باقی بچتا ہے، وہ تاریخ اور تصور تاریخ ہے۔ اب یہ بات یقین کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ علامہ اقبال نے البیرونی کا ذکر اسی تصور کی ذیل میں کیا ہوگا۔ دیگر علمی مقامات اور علمی مدارج سے علامہ اقبال کے لیے کبھی بھی دل چسپی کا باعث نہیں رہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ علامہ اقبال کو البیرونی کے علم ریاضیات، علم ہیئت، علم ہندسہ اور علم نجوم سے قطعاً کوئی دل چسپی نہیں تھی بل کہ وہ صرف اور صرف ان کے تصور تاریخ سے رغبت رکھتے تھے، سو علامہ اقبال کے پانچویں خطبے ''اسلامی ثقافت کی روح'' میں ان کا ذکر اسی ذیل میں آیا ہے۔

علامہ اقبال کی ایک خوبی یہ ہے کہ وہ صرف تعداد بڑھانے کے لیے فلسفیوں کے نام نہیں گنواتے اور کسی بھی مسلمان یا غیر مسلمان، کسی قدیم یا جدید فلسفی کا وہیں تذکرہ کرتے ہیں، جہاں اس کی ضرورت ہوتی ہے اور علامہ اقبال کے خطبات میں کئی مقامات ایسے آئے ہیں کہ ایک بات کرتے ہوئے کئی فلسفیوں کا ذکر آ گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ علامہ اقبال پیش نظر یا زیر نظر بحث کے ضمن میں ان فلسفیوں سے، جن کا وہاں ذکر آیا ہے، کسی نہ کسی صورت میں استفادہ کیا ہے، متاثر ہوئے ہیں یا آگے چل کر ان کے افکار و نظریات کی نفی کرنے والے ہیں۔

سو ابن خلدون اور شپنگلر کے ہم راہ البیرونی کا ذکر آیا ہے تو یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ مذکورہ دونوں فلسفیوں کا علامہ اقبال کے خیال میں مقام و مرتبہ چوں کہ تاریخ کے فلسفیوں کا ہے لہٰذا یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ البیرونی کا ذکر بھی تاریخ کے فلسفی ہی کی حیثیت سے ہوا ہے۔ حقیقت بھی یہی ہے کہ البیرونی، علامہ اقبال کے لیے اپنے تصور تاریخ کی نئی اور جدید معنویت کا حامل رہا ہے۔ علامہ اقبال کی البیرونی سے دل چسپی کے حوالے سے ڈاکٹر سید عبداللہ یوں گویا ہیں:

> ''علامہ نے البیرونی کے جن خاص نظریات کی طرف اشارہ کیا ہے ان کی فہرست کم و بیش کچھ یوں بنتی ہے:
>
> اول یہ کہ البیرونی بھی ان حکمائے اسلام میں سے ہیں، جنھوں نے یونانیت کے برعکس مشاہداتی اور تجربی منہاج کی پرورش کی ہے جس کا سہرا غلطی سے موجودہ مغربی تہذیب کے سر باندھا جاتا ہے۔ اس منہاج کے بانی دراصل مسلمان تھے۔
>
> دوسرا نکتہ یہ کہ البیرونی شاید پہلا شخص تھا جس نے جدید ریاضیات کے تصور تفاعل (Function) کی طرف قدم بڑھاتے ہوئے خالص علمی نقطۂ نظر سے ثابت کیا ہے کہ کائنات کا وجود ساکن نہیں، بل کہ مسلسل رواں دواں ہے۔
>
> تیسری بات یہ کہ البیرونی زمان کو کائنات کا جزو لازم خیال کرتا تھا اور زمان و مکاں کو چوتھا بعد خیال کرتا تھا،

جو بظاہر جدید زمانے کی (خصوصاً آئن سٹائن کی) دریافت سمجھی جاتی ہے۔
چوتھی بات یہ ہے کہ البیرونی کائنات کو ایک بنی بنائی شے کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ایسی شے کی نظر سے دیکھتا ہے جو ابھی بن رہی ہے۔ یعنی اس کی نگاہیں کون (Kaun) کے بجائے تکوین ..... پر ہیں۔
پانچواں نکتہ یہ کہ البیرونی کا تصور تاریخ نظریہ حرکت و تغیر کے تابع ہے اور ابن خلدون اپنے تصور تاریخ میں دوسرے مورخین و حکما کے علاوہ البیرونی سے بھی متاثر ہوا ہے۔" ۳۲

(۳)

ابن خلدون کے افکار و نظریات میں تین علوم یا رویوں کو بنیادی اہمیت حاصل ہے:

۱۔ علم سیاسیات
۲۔ علم عمرانیات
۳۔ علم تاریخ

بعض مفکرین نے کنفیوشس کے نظام ریاست کے ضمن میں اس کا تقابلی مطالعہ ابن خلدون کے افکار و نظریات سے کیا ہے، جو کہ درست معلوم نہیں ہوتا، کیوں کہ کنفیوشس کے ہاں تمام علوم اور فنون کی بنیاد اخلاقیات پر ہے۔ اس کا نظام ریاست اور نظام سیاست، روحانی اور اخلاقی اقدار پر مبنی تھا، جب کہ ابن خلدون کے تمام افکار اور نظریات کی بنیاد علم تاریخ پر ہے۔ وہ تاریخ کی وساطت سے عمرانیات اور سیاسیات اور دیگر علوم و فنون کی قدر و منزلت کے تعین میں مدد دیتا ہے۔ امین اللہ وثیر لکھتے ہیں:

"ایک فیلسوف تاریخ کی حیثیت سے تاریخی ارتقا کا نظریہ سب سے پہلے غالباً ابن خلدون ہی نے پیش کیا۔ اس نظریہ تاریخ میں اخلاقی اور روحانی موثر قوتوں کے ساتھ ساتھ آب و ہوا اور دیگر طبعی حقائق کا بھی پوری طرح لحاظ کیا گیا ہے اور جغرافیائی عوامل سے بھی صرف نظر نہیں کیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ ابن خلدون نے کائنات کی ترقی و زوال کے قوانین کی دریافت اور تحقیق کے سلسلے میں بڑی کاوش کا مظاہرہ کیا ہے۔ اس کے نزدیک جغرافیہ، انسانی زندگی کو متاثر کرتا ہے اور آب و ہوا کی ناموافقت بھی بالعموم کسی عمدہ و اعلیٰ تمدنی تصور کے ابھرنے کی راہ میں رکاوٹ بن جایا کرتی ہے۔
ابن خلدون کا نقطہ نظر یہ ہے کہ تاریخ بہر حال تغیر پذیر ہے اور کائنات میں تغیر و تبدل کا اصول ہمہ آن جاری و ساری ہے۔ اقوام و ملل کی زندگی میں تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی ہیں اور یہ ایک طبعی امر ہے وہ کبھی ایک حالت پر قائم نہیں رہتیں۔ ساتھ ہی ساتھ سیاسی حالات بھی قوموں کے مزاج اور ان کی تاریخ پر اثر انداز ہوتے ہیں اور ان کے رسم و رواج اور معاشرے کا چلن، ان تبدیلیوں سے اس قدر متاثر ہوتا ہے کہ بعض اوقات تو یوں محسوس ہوتا ہے گویا ایک بالکل نئی قوم معرض وجود میں آ گئی ہو" ۳۳

علامہ اقبال نے ابن خلدون کا ذکر خاص طور پر اپنے خطبات "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" میں بار بار کیا ہے۔ چند جھلکیاں ملاحظہ ہوں:

"(ابن خلدون) تاریخ جدید کے علمی مطالعہ کا موسس ہے۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے نفسیات کے اس پہلو میں نہایت گہرے غور و فکر سے کام لیتے ہوئے وہ تصور قائم کیا ہے جسے آج کل نفس تحت الشعور سے تعبیر کیا جاتا ہے۔" ۳۴

"بہ نگاہ حقیقت دیکھا جائے تو ابن خلدون کا مقدمہ سرتاسر اس روح سے معمور ہے جو قرآن مجید کی بدولت

اس میں پیدا ہوتی۔ وہ اقوام و امم کے عادات و خصائل پر حکم لگاتا ہے تو اس میں بھی زیادہ تر قرآن پاک ہی سے استفادہ کرتا ہے۔" ۳۵

"دراصل ابن خلدون نے تاریخ کا جو نظریہ قائم کیا، وہ اس کی حقیقی روح کو خوب سمجھ گیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس نوع کے ایک اسلامی عقیدے کی تنقید سے، جس نے مسلمانوں میں گویا مجوسی خیالات کے زیر اثر سر اٹھایا تھا، ہمیشہ کے لیے ثابت کر دیا کہ ورنہیں تو کم از کم ان نتائج ہی کے اعتبار سے، جو بلحاظ نفسیات، اس سے مرتب ہوتے ہیں، اسلام میں اس کی کوئی جگہ نہیں۔" ۳۶

"اس امر کا ایک نہایت گہرا احساس کہ زمانہ ایک حقیقت ہے اور زندگی کا یہ تصور کہ وہ عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے، زمانے کا یہی تصور ہے جو ابن خلدون کے نظریہ تاریخ میں ہماری دلچسپی کا خاص مرکز بن جاتا ہے اور اس لیے فلنٹ بجا طور پر اس کی تعریف میں رطب اللسان ہے۔ وہ کہتا ہے افلاطون ہو یا ارسطو یا آگسٹائن، ان میں کوئی بھی اس قابل نہیں کہ اس کی ہمسری کا دعویٰ کر سکے۔ رہے دوسرے تو ان کا ذکر ہی کیا ہے ان کا تو اس کے ساتھ نام بھی نہیں لیا جا سکتا۔ لیکن یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ ہمیں ابن خلدون کی ابداعت فکر سے انکار ہے۔ ہمیں صرف یہ کہنا ہے کہ اسلامی تہذیب و تمدن نے اپنے اظہار کے لیے جو راستہ اختیار کیا، اس پر نظر رکھیے تو یہ کسی مسلمان ہی کا کام ہو سکتا تھا کہ تاریخ کا تصور بطور ایک مسلسل اور مجموعی حرکت کے کرتا۔ یعنی زمانہ ایک ایسے نشوونما کی حیثیت سے، جس کا ظہور ناگزیر ہے گویا ہمیں ابن خلدون کے نظریہ تاریخ سے دلچسپی ہے تو اس کی وجہ بھی ابن خلدون کا وہ تصور ہے جو اس نے تغیر کے باب میں قائم کیا۔ یہ تصور بڑا اہم ہے کیوں کہ اس کے معنی یہ نہیں کہ تاریخ چوں کہ ایک مسلسل حرکت ہے زمانے کے اندر، لہٰذا یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اس کی نوعیت فی الواقع تخلیقی ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ وہ حرکت نہیں، جس کا راستہ پہلے سے متعین ہو۔ اب اگرچہ ابن خلدون کو مابعد الطبیعیات سے مطلق دلچسپی نہیں تھی، بلکہ وہ درحقیقت اس کا مخالف تھا۔ بایں ہمہ اس نے زمانے کا تصور جس رنگ میں پیش کیا، ہم اس کے پیش نظر اس کا شمار برگساں کے پیش روؤں میں کریں گے۔ اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ میں اس تصور کے ذہنی سوابق کی طرف ہم اس سے پہلے اشارہ کر آئے ہیں۔ قرآن مجید کا یہ اشارہ کہ اختلاف لیل و نہار کو حقیقت مطلقہ کی، جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے ایک آیت تصور کرنا چاہیے۔ اسلامی مابعد الطبیعیات کا یہ رجحان کہ زمانہ خارجی حقیقت ہے ابن مسکویہ کا یہ نظریہ کہ زندگی عبارت ہے ایک ارتقائی حرکت سے، آخر الامر بیرونی کا یہ صاف و صریح اور واضح اقدام کہ کائنات کا تصور بطور ایک تکوین کے کرے، یہ سب باتیں ابن خلدون کو ذہنا ورثے میں ملیں۔ لہٰذا اس کا سب سے بڑا کارنامہ یہ بھی ہے کہ وہ اس تہذیب و تمدن کی روح کو خوب سمجھ گیا تھا، جس کا وہ خود سب سے زیادہ روشن اور تابناک مظہر ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اس کی ترجمانی بھی بڑی باقاعدہ اور مرتب شکل میں کی۔ چناں چہ یہ اسی کی ذہانت اور فطانت تھی کہ قرآن مجید کی روح جو سرتاسر یونانیت کے منافی ہے حکمت یونان پر ہمیشہ کے لیے غالب آ گئی۔" ۳۷

"لہٰذا مسلمانوں کو چاہیے کہ صوفیانہ واردات کی، خواہ ان کی حیثیت کیسی بھی غیر معمولی اور غیر طبعی کیوں نہ ہو، ایسا ہی فطری اور طبعی سمجھیں، جیسے اپنی دوسری واردات اور اس لیے ان کا مطالعہ بھی تنقید و تحقیق کی نگاہوں سے کریں۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل بھی یہی تھا، چناں چہ ابن صیاد کے احوال نفسی کو دیکھتے ہوئے آپ نے جو روش اختیار کی، وہ اس کا بین ثبوت ہے۔ اسلامی تصوف بھی دراصل صوفیانہ مشاہدات

کے نظم و ارتباط کی ایک کوشش ہے۔ گو یہ صرف ابن خلدون تھا، جس نے اس سلسلے میں عملی نہج پر قدم اٹھایا۔"۳۸

"یہ ابن خلدون تھا، جس نے عالم اسلام میں سب سے پہلے یہ سمجھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس طرز عمل کے معنی فی الحقیقت کیا ہیں؟ اور پھر اس کی قدر و قیمت کا اندازہ کرتے ہوئے بڑی حد تک وہ مفروضہ قائم کر لیا، جس کو آج کل نفوس تحت الشعور سے منسوب کیا جاتا ہے۔ پروفیسر میکڈ لانڈ لکھتے ہیں، ابن خلدون کے بعض نفسیاتی افکار بڑے دل چسپ ہیں۔ وہ اگر آج زندہ ہوتا تو مسٹر ولیم جیمز کی کتاب "مشاہدات مذہب" کی کوناں کوئی بہ نظر استحسان دیکھتا۔ جدید نفسیات نے حال ہی میں محسوس کیا ہے کہ شعور و لایت کے مشمولات کا بغور جائزہ نہایت ضروری ہے۔ با ایں ہمہ ایسا کوئی موزوں علمی منہاج ابھی تک دریافت نہیں ہو سکا، جس کے تحت ہم ان مشمولات کا تجزیہ کر سکیں، جن کا تعلق شعور کے ورائے عقل تعینات سے ہے۔"۳۹

"بہر حال ترکی نقطۂ نظر کو زیادہ اچھی طرح سے سمجھنے کے لیے ہمیں ابن خلدون یعنی عالم اسلام کے سب سے پہلے فلسفی مورخ سے رجوع کرنا چاہیے۔ ابن خلدون نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف "مقدمہ" میں خلافت اسلامیہ کے تین نظریے قائم کیے ہیں:

(الف) یہ کہ خلافت ایک امر شرعی ہے لہٰذا اس کا قیام واجب ہے۔

(ب) یہ کہ اس کا تعلق ضرورت اور مصلحت سے ہے۔

(ج) یہ کہ اس کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔"۴۰

گزشتہ دو اڑھائی صدیوں میں علم عمرانیات نے ایک واضح صورت اختیار کی ہے، بہ طور علم اور نظریے کے، اس میں وقار اور نکھار پیدا ہوا ہے لیکن اگر بہ نظر عمیق دیکھا جائے تو ابن خلدون وہ پہلا مفکر ہے، جس نے علم عمرانیات کی بنیادی حدود اور قیود کا تعین کر کے اس کے اساسی خدوخال کو اجاگر کیا ہے۔ ابن خلدون نے جن زاویہ ہائے نظر سے اس علم پر گفتگو کی ہے اور آج تک اس علم کے رویوں کے مختلف مدارج میں جو ایک ارتقائی صورت سامنے رہی ہے، جدید فلاسفہ آج بھی اس تک نہیں پہنچ پائے۔ ان کی ساری تگ و دو مختلف علوم اور علوم کے مختلف ضابطوں پر رہی ہے جب کہ ابن خلدون نے صدیوں پہلے عمرانیاتی پس منظر میں انسان اور کائنات کی معنویت کو متشکل کرنے میں نہایت اہم اور بنیادی افکار پیش کیے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ ابن خلدون، جو تاریخ عمرانیات اور سیاست کا بہت عظیم فلسفی ہے یہ سمجھتا تھا کہ انسان اور انسانیاتی علوم کا مطالعہ تاریخ کے پس منظری مطالعے کے بغیر ممکن نہیں ہوتا، لہٰذا جو کچھ اس نے صدیوں پہلے سوچا اور لکھا، وہ آج بھی حرف آخر ہے۔ علوم کے خدوخال کو اجالنے اور نکھارنے میں ابن خلدون کی خدمات یہ ہیں کہ اس نے تاریخ کے تناظر میں علم سیاست اور علم عمرانیات کو سمجھنے کی کوشش کی۔ اس کے نزدیک سیاست کے تین درجے ہیں:

۱۔ **ملوکیت**

۲۔ سیاست عقلی

۳۔ خلافت

ملوکیت کے اس کے ہاں وہی معنی ہیں، جو اب بھی ہمارے ہاں معروف اور مقبول ہیں۔ سیاست عقلی کی تعریف یوں کی جا سکتی ہے کہ وہ ضابطۂ سیاست یا نظام سیاست، جو آج کی دنیا میں جمہوریت کے نام پر رائج ہے، اسے ابن خلدون نے سیاست عقلی سے تعبیر کیا ہے۔ سیاست کا تیسرا درجہ خلافت ہے اور ابن خلدون خلافت کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ اگر اسلامی حکومت یا اسلامی دنیا بہت دور دراز تک کے براعظموں میں پھیلی ہوئی ہو تو بجائے ایک خلیفہ کے، اسے دو

خلفا کے درمیان بانٹ دیا جائے، جو اپنے احوال و آثار کے مطابق مسلم امہ پر حکومت کریں، بصورت دیگر ایک خلیفہ ہی کافی ہوگا۔

ابن خلدون نے خلافت اور خلیفہ کے ضمن میں جن شرائط کا ذکر کیا ہے ان پر اعتراض کیا جا سکتا ہے اور بہت سے سوالات اٹھائے جا سکتے ہیں کہ یا تو ابن خلدون کی توجہ ان اصول و ضوابط کی طرف مبذول نہیں ہوئی یا اس نے ان سوالات کو اپنے زمانے میں غیر اہم سمجھتے ہوئے ان کا جواب دینے یا شرائط مقرر کرنے کی طرف توجہ نہیں دی۔ مثلاً اس نے خلیفہ کے انتخاب کے ضمن میں لکھا کہ خلیفہ کو ارباب حل و عقد منتخب کریں۔ اس سے سوال کیا گیا کہ کیا خلیفہ کے انتخاب کے سلسلے میں عامتہ الناس کا کوئی کردار نہیں ہے تو اس نے انتہائی مضبوط دلائل کے ساتھ عامتہ الناس کے اس حوالے سے کسی بھی نوعیت کے کردار کو تسلیم کرنے سے انکار کیا۔ اس نے کہا کہ صرف ارباب فکر و نظر خلیفہ کے انتخاب میں اپنا کردار ادا کر سکتے ہیں۔ یہاں ایک بنیادی سوال یہ در آتا ہے کہ یہ ارباب فکر و نظر کون ہیں؟ تو اس کا ابن خلدون کے ہاں جواب نہیں ملتا۔ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ارباب فکر و نظر سے اس کی مراد کیا ہے؟ کون سے لوگ اس دائرے میں موجود رہ سکتے ہیں؟ کیا دنیاوی علم رکھنے والا ایسا آدمی، جو اسلامی علوم سے بے بہرہ ہے اور اسلامی نظریہ حیات پر عملی سطح پر کارفرما نہیں ہے، وہ بھی ارباب فکر و نظر میں سے ہے؟ کیا ایسا آدمی اس گروہ میں شامل ہے، جو اسلامی علوم کا عالم ہے مگر اسلامی نظریہ حیات پر گامزن نہیں ہے؟ کیا ایسا شخص اس گروہ میں شامل ہے، جو دنیاوی اور دینی، دونوں علوم سے تو بے بہرہ ہے مگر اسلامی نظریہ حیات پر پوری طرح عمل پیرا ہے؟ عین ممکن ہے کہ یہ اور اس نوعیت کے دوسرے سوالات، اس کے عہد میں کوئی اہمیت نہ رکھتے ہوں یا اس نے خود ان سے صرف نظر کیا ہو مگر بعد کے زمانوں میں یہ سوالات انتہائی بنیادی حیثیت کے حامل ہو گئے ہیں۔

ابن خلدون نے خلیفہ کے لیے یہ چار شرائط مقرر کی ہیں:

۱۔ علم

۲۔ عدالت

۳۔ کفایت

۴۔ حواس و اعضا کی سلامتی

یہاں بھی وہ واضح اور کھلے لفظوں میں خلیفہ کے ضمن میں اسلامی علوم و فنون پر مہارت اور اس پر عامل ہونے کے رویوں کی وضاحت نہیں کرتا۔ لیکن جو عمرانی رویے اور عمرانی پہلو ان حوالوں میں وہ لے کر آتا ہے، یعنی جس طرح نظام ریاست کو سمجھتا ہے، انسانی گروہوں کے مابین، جو مختلف فکری، معنوی، تہذیبی اور مذہبی عوامل کارفرما ہیں، کو سمجھتا ہے، جس طرح خلیفہ کے انتخاب کے ضمن میں علم عمرانیات سے استفادہ کرتا ہے اور جو شرائط سامنے لاتا ہے، وہ اپنی جگہ بے پناہ اہم ہیں۔ اس اہمیت کا سبب یہ ہے کہ اس طرح علم عمرانیات اور تاریخ سے پہلی بار استفادہ کیا گیا ہے۔ لیکن علوم اسلامی کے اظہارات کے جو مختلف رویے ہو سکتے تھے، ان پر اس خاص تناظر میں کچھ خاص معلومات نہیں ملتیں۔ وہ بنیادی طور پر ایک ماہر تاریخ ہے، باقی تمام علوم و فنون پر ماہرانہ نظر رکھتا ہے لیکن اس کے مجموعی کام میں ان تمام علوم کی حیثیت ثانوی اور ضمنی ہے۔ یہ اقتباسات ملاحظہ کیجیے کہ غیر مسلم، ابن خلدون کو کیا مقام و مرتبہ دیتے ہیں:

"Few people have heard of Ibn-e-Khaldun. Those who have, however, describe him as 'the greatest historian and philosopher ever produced by Islam and one of the greatest of all time', and his chief work- the Muqaddimah- as ' undobtedly the greatest work of its

kind that has ever yet been produced by any mind in any time or place'. Such comments have foundation, as in the Muqaddimah we find one of the earliest systematic explorations of the nature of history." 41

انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں ابن خلدون کے علمی و فکری مقام و مرتبے کے بارے میں درج ہے:

"But the greatest Arab historian and one of the most penetrating thinkers about historiography in any time or place was undoubtedly Ibn-e-Khaldun. The introducton(al- Muqaddimah) to his Kitab al ibar; a universal history (begun in 1375); is in A.J Toynbee's judgment(1934); " the greatest work of its kind that has ever yet been created by any mind." Ibn-e-Khaldun and absorbed all the learning accessible to a Muslim of his time. He was a master of religious learning, an outstanding judge, a writer on logic." 42

اسلامی تاریخ میں ابن خلدون سے قبل چند بہت بڑے مفکرین تاریخ گزر چکے تھے، مثلاً المسعودی، واقدی، طبری اور ابن مسکویہ وغیرہ۔ان لوگوں نے تاریخ کے تصور پر نظر رکھنے اور اس کے جملہ عناصر ترکیبی کو جاننے اور اس تناظر میں تاریخ کو بجھ کر تاریخ لکھنے کے بجائے، حالات اور واقعات کے بدلتے ہوئے منظر نامے کو عکس بند کرنے کی کوشش کی، جب کہ ابن خلدون نے اپنے مقدمے میں تاریخ کے تصور پر جو روشنی ڈالی ہے اور تاریخ نویسی کے ضمن میں اس نے جو اصول وضوابط متعین کیے ہیں، وہ تاریخ انسانی میں سب سے پہلا کام ہے۔ابن خلدون سے قبل مسلم اور غیر مسلم تہذیبوں میں جتنے بھی لوگ بطور مورخ یا تاریخ دان گزرے ہیں، کسی کی نگاہ میں وہ علمی بصیرت اور بصارت موجود نہیں تھی، جو ابن خلدون کے ہاں ہمیں دکھائی دیتی ہے۔اس لیے کہ ابن خلدون نے انسانی زندگی کے پورے منظر نامے کو بجھتے ہوئے، ایک خاص نکتے پر اس کی بنیادی اکائی کو تلاشنے کی کوشش کی کہ وہ ایک قوت، جو تمام علوم وفنون کے مابین ایک قدر مشترک کے طور پر کارفرما ہے اور جس سے زندگی کا یہ تسلسل اور یہ تحرک سرگرم کار ہے، یہ تاریخ کے حقیقی اور بنیادی تصور کے علاوہ کچھ نہیں ہے اور یہ تصور ایک مذہب کے ماننے والے لوگوں کو ایک دائرے میں یا ایک مرکز میں یا ایک محور کے گرد اکٹھا رکھتا ہے۔لہٰذا ابن خلدون نے جب تاریخ کے تصور کو بالکل ایک نئے زاویہ نظر سے دیکھا اور پرکھا تو اس نے اس کے بنیادی اور اساسی خدوخال اجالے اور انہیں دریافت کیا۔ابن خلدون نے علوم وفنون کے درمیان موجود اکائی کو روح کی شکل میں سمجھا اور سمجھایا اور اسے تاریخ کا نام دیا۔

ابن خلدون کے ہاں تاریخ اپنے مجموعی علمی، تہذیبی، معاشی اور معاشرتی رویوں کو اپنے جلو میں لے کر ہمارے سامنے آئی اور اس سے انسانیاتی علوم وفنون کے تنوع کی یک جائی اور اس کی اکائی کا ایسا تصور ہمارے سامنے آیا کہ ابن خلدون کے بعد مغرب اور مشرق یعنی غیر مسلم اور مسلم دنیا تاریخ کے اس فلسفے سے بے پناہ استفادہ کر کے اس علم کی آفاقیت میں کئی نئے رنگ اور عکس پیدا کیے گئے۔لیکن جتنی جامعیت کے ساتھ اس علم کے بنیادی خدوخال کو ابن خلدون نے واضح کیا تھا، بعد میں آنے والے فلسفی اس جامعیت کو برقرار نہ رکھ سکے اور بہت سے رویوں کو الگ الگ لے کر آگے چلتے رہے۔

ابن خلدون نے تاریخ کے تصورات اور اصول وضوابط کی تشریح وتوضیح اور ترتیب وتہذیب میں کسی وجدانی لمحے میں، کسی خاص تہذیبی پس منظر میں منتقل کیا، کیوں کہ جب وہ اپنے مقدمے کے بعد اپنی تاریخ نویسی پر آتا ہے تو اس کی لکھی گئی تاریخ

میں وہ رویے موجود نہیں ہوتے، جو وہ مقدمے میں بیان کرتا ہے۔ دراصل تاریخ کا یہ عظیم مفکر، تاریخ نویسی کے معاملے میں اس مقام و مرتبے کا حامل نہیں، جس درجے کا وہ مفکر تاریخ ہے۔ وہ فلسفۂ تاریخ کا بلاشبہ اتنا بڑا مفکر ہے کہ یہ بات پورے تیقن کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ انسانی علوم و فنون کی تاریخ میں ابن خلدون سے بڑا آدمی پیدا نہیں ہوا۔ ابن خلدون کے ہاں علم تاریخ کی مختلف جہتیں، ایک فکری محور پر مرتکز ہوئی ہیں مگر نہ تو ابن خلدون اور نہ ہی مابعد ابن خلدون کسی مغربی یا مشرقی، کسی غیر مسلمان یا مسلمان فلسفی نے اس تصور تاریخ سے استفادہ کر کے، اس کی عملی صورت کا اظہار کیا۔ یہاں تک کہ ابن خلدون کے تصورات کو ایک اور خوب صورت جہت ملنے میں تاریخ کو بہت سی صدیوں کا انتظار کرنا پڑا۔ انیسویں صدی کے آخر میں برصغیر میں ایک ایسے ابن خلدون نے جنم لیا کہ انہوں نے نہ صرف ابن خلدون کے تصور تاریخ کی انتہا سے اپنے تصور تاریخ کا آغاز کیا، بل کہ تاریخ انسانی میں وہ پہلے فلسفی ہیں کہ جن کے تصور تاریخ اور تصور سیاست و عمرانیات کے پس منظر اور تناظر میں ایک عملی اظہار دنیا کے سامنے آیا۔ ڈاکٹر سید عبداللہ کا موقف ملاحظہ کریں:

> ”تاہم ابن خلدون ان لوگوں میں سے ہیں جو تاریخ کو اوضاع انسانی کی حرکت و تغیر و تبدل کی روداد سمجھتے ہیں اور افراد کو اجتماع کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔
>
> یہی وہ بنیادی وصف ہے جو ابن خلدون کے بارے میں علامہ اقبال کے لیے باعث کشش ثابت ہوا۔ چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ ”خطبات“ میں انہوں نے کم و بیش گیارہ مرتبہ ابن خلدون کی رائے سے استناد کیا ہے بل کہ ایک لحاظ سے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ علامہ کے بعض نظریات سے قطع نظر (کہ وہ جدا اور مستقل ہیں) وہ ابن خلدون کے بہت سے افکار و تصورات کے ایک ایسے شارح ہیں، جن کی شرح ابن خلدون کے مغربی مداحوں یا مقلدین مثلاً وِکو، میکیاولی، اشپینگلر اور ٹوائن بی وغیرہ کی شرح سے بدرجہا زیادہ جدید اور اطمینان بخش ہے اور بہ حوالہ قرآن مجید، اسلامی تصورات کے بہت زیادہ قریب ہے۔
>
> ابن خلدون کے متعلق علامہ اقبال کی دل چسپی اس بنا پر بھی ہے کہ اس کے تصور تاریخ میں زندگی عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے، جس کے دوسرے معنی مسلسل تغیر اور مسلسل تخلیق ہیں۔ علامہ کی نظر میں ”یہ کسی مسلمان ہی کا کام ہو سکتا تھا کہ وہ ایک ایسے نظریۂ تاریخ کی بنیاد رکھے“ کیوں کہ یہ قرآنی اصولوں پر مبنی ہے لہٰذا ان کے نزدیک ابن خلدون کے تصور تاریخ میں قرآنی ایام اللہ ہی کی روح کارفرما ہے۔
>
> اس وقت تک جو بحث ہوئی ہے اس میں علامہ ابن خلدون اور علامہ اقبال کا نقطۂ نظر ہم رنگ ہے اور اس معاملے میں بھی یک رنگی ہے کہ تاریخ کسی واقعے کی صحت کو پرکھنے کا کام ہے، لیکن اس کے لیے صرف نقل اور روایت کافی نہیں، بل کہ اس کے لیے کوئی عقلی، مشاہداتی معیار بھی ہونا چاہیے (جس کے نہ ہونے سے بہ قول ابن خلدون بعض جید مورخین اسلام سے سنگین غلطیاں سرزد ہوئیں)
>
> بہر حال ان دونوں بزرگان علم کا یہ مشترک موقف ہے لیکن ذرا آگے چل کر زمانے کا فاصلہ اپنا اثر دکھاتا ہے اور ایک طرح کی اختلافی لکیر نمودار ہونے لگتی ہے۔
>
> یہ لکیر حرکت کی سمت (تغیر و ترقی و ارتقا کے رخ) کے بارے میں ہے۔ علامہ کے نزدیک حرکت کا رخ، لہٰذا تاریخ کے سلسلۂ واقعات کا رخ، بطور خط مستقیم (مستقیمی) ہے جب کہ ابن خلدون کی رائے میں سلسلۂ تاریخ کی حرکت دوری (Cyclic) ہے یعنی اس طرح ہے جس طرح موسموں کا تغیر دوری ہوتا ہے: یہاں گرما، سرما، خزاں، بہار اور پھر وہی چکر، لیکن ان کے تصور میں کمزوری یہ ہے کہ وہ اپنے نظریے کا اطلاق افراد کے مدارج عمر کے حوالے سے اقوام کے سیاسی عروج و زوال پر بھی کرتے ہیں۔ دراصل ان کا نقطۂ نظر

قبائلی اور جزوی ہے۔ وہ مجموعی انسانی تہذیب کے حوالے سے بات نہیں کرتے بل کہ خاص قبائل کے حوالے سے گفتگو کر کے قبائلی ریاستوں کے عروج و زوال کی عمر کم و بیش ۱۲۰ سال مقرر کرتے ہیں اور ریاستوں کے اندر بدوی عصبیت کو تہذیب کی قوت سمجھ کر اسے شہروں تک لے جاتے ہیں، جہاں عصبیت کے کم زور ہو جانے سے ریاست اور حضارت (تہذیب) دونوں کا خاتمہ ہو جاتا ہے (یہی وہ نظریہ ہے جس سے اکثر فضلا نے اختلاف کیا ہے)

علامہ اقبال کی رائے یہ نہیں۔ ان کے نزدیک انسان کی ترقی و ارتقا کا رقبہ وسیع ہے اور اس کا اطلاق ساری نسل انسانی پر ہوتا ہے لیکن نسل انسانی کو آگے بڑھانے میں افکار و عقائد کی قوت بنیادی کام کرتی ہے۔ چناں چہ انہوں نے اسلامی تہذیب کی ترقی و ارتقا کی بنیاد دو بڑے اسلامی عقیدوں پر رکھی ہے۔ اول وحدت مبدء حیات، دوم حرکت کے ارتقائی سلسلے کا اصول۔ انہوں نے اپنے خطبہ بہ عنوان ''اسلامی ثقافت کی روح'' میں ان عقیدوں پر مفصل گفتگو کی ہے۔

دراصل علامہ اقبال کا سارا تصور کلی ہے جب کہ ابن خلدون نے مسلم معاشرے کو جزءو، جزءو، دیکھا ہے اور اپنے نظریے کی بنیاد صرف نسلیت اور جغرافیے پر رکھی ہے۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ علامہ اقبال کی نظر میں جغرافیہ بھی ایک اہم عنصر ہے چناں چہ فرمایا:

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی
یا بندۂ صحرائی یا مردِ کہستانی

لیکن ان کے نزدیک توانا عقائد کی مضبوط گرفت اقوام کے عروج کا باعث اور انہی عقائد کا ضعف، زوال کا سبب بنتا ہے۔ علامہ کے نزدیک شعور کی اسی گرفت کا نام خودی ہے جو انفرادی بھی ہے اور اجتماعی بھی۔ علامہ کے نزدیک خودی کی یہ توانائی قرآن مجید کے قوانین اہم سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔''۴۳

اس بحث سے گزرنے کے بعد ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اسلامی تصور تاریخ کی سچائی اور صداقت اپنے عالمی اور آفاقی رویے سے ہم کنار رہی ہے اور یہ روحانی اور فکری سطح سے نیچے اتر کر سیاسی اور سماجی سطح کی اس بوقلمونی کا شکار نہیں ہوئی کہ جس تک پہنچ کر تاریخ کا تصور متاثر ہوتا اور اس کی تاثر پذیری کے نتیجے میں جبریت، تاریخ، تاریخی عوامل، تاریخیت اور تصور تاریخ کو اپنی لپیٹ میں لے لیتی اور اس لپیٹ میں آجانے کے بعد اسلام کا دینی نظام فکر و عمل متاثر ہوتا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اسلام کے بنیادی عقائد، اسلام کا بنیادی نظام فکر و عمل اپنے انہیں رویوں اور زاویہ ہائے نظر کے ساتھ مروج ہے، جو آج سے چودہ سو سال پہلے حضور نبی اکرمؐ نے تعلیم کیا تھا۔

علامہ اقبال کے ہاں، مسلم مفکرین تاریخ کے تصور تاریخ کی پرچھائیاں دکھائی دیتی ہیں۔ انہوں نے اپنے تصور تاریخ کا فکری نظام مرتب کرنے میں رنگ برنگے فکری رویے تو دوسروں سے ادھار لیے ہیں مگر ان کے فکری نظام کی تشکیل کا مجموعی نقشہ، کسی بھی فلسفی کے نظام فکر و خیال کا ہو بہو نقشہ نہیں ہے۔ اقبال نے المسعودی سے لے کر حضرت شاہ ولی اللہ تک کے تمام مذہبی اور فکری رہنماؤں سے اخذ و استفادہ کیا ہے لیکن انہوں نے اپنے ان مطالعاتی افادات کو اپنے مشاہدات اور تجربات کی روشنی میں ایک ایسا فکری تناظر فراہم کیا ہے کہ جس میں زمانے کے بدلتے ہوئے رویوں کا حل تلاش کرنے کی ایسی بصیرت افروز تعبیر موجود ہے کہ جس سے یہ مسائل مسلم امت کے اس فکری ماحول میں ایک نئی علمی جہت سے ہم کنار ہوئے ہیں۔

علامہ اقبال سے قبل تمام مسلمان فلاسفہ کہ جنہوں نے تاریخ اور تصور تاریخ پر اپنے خیالات، تصورات اور نظریات کا اظہار کیا ہے ان کے خیالات، تصورات اور نظریات مجرد صورتوں میں ہی، کتابوں میں مرقوم رہے ہیں۔ اسلامی تاریخ اور مسلم مفکرین

تو رہے ایک طرف، عالم انسانیت کی تاریخ میں بھی کوئی مفکر تاریخ ایسا نہیں گزرا، جس کے خیالات تجرد سے آگے نکل کر عملی روپ کے نقیب بنے ہوں۔ علامہ اقبال ہی وہ واحد فلسفی ہیں کہ جن کے افکار کی بنیاد پر ایک ملک کی تعمیر ہوئی ہے۔ یہ دراصل علامہ اقبال کے تصورِ تاریخ کی خوب صورت تفہیم، تشکیل اور تعبیر ہی کا نتیجہ ہے، بل کہ وہ اس کے عملی پہلوؤں سے بھی آگاہ ہیں۔ اس ضمن میں ہم ان کے ۱۹۳۰ء کے خطبۂ الٰہ آباد کے ان اقتباسات کا مطالعہ کر سکتے ہیں کہ جن میں انہوں نے نہ صرف اپنے حال کو ماضی سے ملایا، بل کہ حال کے تناظر میں مستقبل کی قدروں کا جائزہ لیتے ہوئے، تاریخ کی ایک ایسی تعبیر اور ایک ایسی تفہیم مرتب کی کہ جس سے ان کے نظریات تجریدی ماحول تک محدود نہیں ہوئے بل کہ اس سے آگے بڑھ کر ایک آزاد اور خود مختار ملک کی تشکیل میں بنیادی اہمیت کے حامل قرار پائے۔ علامہ اقبال کے خطبۂ الٰہ آباد میں سے جستہ جستہ چند اقتباسات ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں:

''یہ ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ اسلام بطور ایک اخلاقی نصب العین اور سیاسی نظام، مسلمانانِ ہند کی تاریخ کا اہم ترین جزو ترکیبی رہا ہے۔ اس اصطلاح سے میری مراد ایک ایسا معاشرتی ڈھانچہ ہے جس کا نظم و ضبط ایک مخصوص اخلاقی نصب العین اور نظام قانون کے تحت عمل میں آتا ہے۔ اسلام ہی نے وہ بنیادی جذبات اور وفاکیشی فراہم کی جو منتشر انسانوں اور گروہوں کو بتدریج متحد کرتی ہے اور انہیں ایک اپنا اخلاقی شعور رکھنے والی متمیز و متعین قوم میں تبدیل کر دیتی ہے۔ حقیقت میں یہ کہنا کوئی مبالغہ نہیں ہے کہ دنیا بھر میں شاید ہندوستان ہی ایک ایسا ملک ہے جہاں اسلام ایک بہترین مردم ساز قوت کی حیثیت سے جلوہ گر ہوا ہے...... اسلام انسان کی وحدت کو مادے اور روح کی متضاد دوئی میں تقسیم نہیں کرتا۔ اسلام میں خدا اور کائنات، روح اور مادہ، کلیسا اور ریاست ایک کل کے مختلف اجزا ہیں۔ انسان کسی ناپاک دنیا کا باشندہ نہیں ہے جسے کسی ایسی دنیا کی خاطر ترک کرے جو کہیں اور واقع ہے۔ اسلام کے نزدیک مادہ، روح کی وہ شکل ہے جو زمان و مکاں میں ظہور پذیر ہوتا ہے..... آپ نے آل انڈیا مسلم لیگ کے اس اجلاس کی صدارت کے لیے ایک ایسے شخص کو منتخب کیا ہے جو اس امر سے مایوس نہیں ہے کہ اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو انسان کے تصور کو جغرافیائی حدود سے آزاد کرا سکتی ہے؟ جس کا یہ عقیدہ ہے کہ مذہب کو فرد اور ریاست کی زندگی میں بے انتہا اہمیت حاصل ہے اور جس کا ایمان ہے کہ اسلام بجائے خود تقدیر ہے اسے کسی دوسری تقدیر کے حوالے نہیں کیا جا سکتا۔ ایسا شخص مجبور ہے کہ معاملات کو خود اپنے ہی نقطۂ نگاہ سے دیکھے۔ یہ خیال نہ کریں کہ جس مسئلے کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں، وہ محض ایک نظری مسئلہ ہے۔ یہ ایک زندہ اور عملی مسئلہ ہے جس سے اسلام کے دستورِ حیات اور نظامِ عمل کے تار و پود متاثر ہو سکتے ہیں۔ ہندوستان میں ایک ممتاز ثقافتی وحدت کی حیثیت سے صرف اس مسئلے کے صحیح حل پر آپ کے مستقبل کا انحصار ہے۔ ہماری تاریخ میں اسلام پر آزمائش کا ایسا سخت دور کبھی نہیں آیا تھا، جیسا کہ آج درپیش ہے...... اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے معاشرتی نظام سے مربوط و منسلک ہے جو خود اس کا اپنا پیدا کردہ ہے۔ اگر ایک کو رد کیا گیا تو دوسرا خود بخود مسترد ہو جائے گا۔ اس لیے ایک مسلمان اس بات کا تصور بھی نہیں کر سکتا کہ نظامِ سیاست کو ایسے قومی خطوط پر مرتب کیا جائے، جس سے اسلام کے اصولِ اتحاد کی نفی ہو جائے..... میری خواہش ہے کہ پنجاب، شمال مغربی سرحدی صوبہ، سندھ اور بلوچستان کو ملا کر ایک ریاست بنا دیا جائے۔ مجھے تو ایسا نظر آتا ہے کہ کم از کم ہندوستان کے شمال مغرب میں ایک مربوط مسلم ریاست، خواہ یہ ریاست سلطنتِ برطانیہ کے اندر حکومت خود اختیاری حاصل کرے یا اس کے باہر، ہندوستان کے شمال مغربی مسلمانوں کا آخر کار مقدر ہے...... اسلام کو بہ حیثیت ایک تمدنی قوت کے زندہ رکھنے کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک مخصوص علاقے میں اپنی مرکزیت قائم کر سکے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے اس

سب سے زیادہ جان دار حصے کو، جس نے برطانیہ کے ناروا سلوک کے باوجود فوج اور پولیس میں شریک ہو کر انگریزوں کی حکومت کو اس ملک میں ممکن بنایا ہے ایک جگہ مرکوز کرنے سے نہ صرف گھبرا ہو جائے گا...... حقیقتاً ہندوستان کے صرف مسلمان باشندوں ہی کو جدید اصطلاح میں صحیح طور پر ایک قوم کہا جا سکتا ہے۔ اگرچہ ہندو تقریباً تمام حالات میں ہم سے آگے ہیں لیکن انہوں نے وہ ہم آہنگی حاصل نہیں کی، جو ایک قوم بننے کے لیے ضروری ہے جو اسلام کا آپ کو بلا قیمت عطیہ ہے۔ بے شک وہ ایک قوم بننے کے لیے مضطرب ہیں لیکن ایک قوم بننے میں بڑی مشکلات پیش آتی ہیں...... کیا آپ کے لیے یہ ممکن ہے کہ متحدہ عزم کے لیے منظم کاملیت حاصل کر لیں؟ بے شک یہ ممکن ہے فرقہ بندی اور نفسانیت کی قیود سے آزاد ہو جائیے۔ اپنے انفرادی اور اجتماعی اعمال کی قدر و قیمت کا اندازہ کیجیے، خواہ وہ مادی اغراض ہی سے متعلق کیوں نہ ہوں۔ اس نصب العین کی روشنی میں، جس کی آپ نمائندگی کر رہے ہیں۔ مادہ سے گزر کر روحانیت کی طرف آئیے۔ مادہ کثرت ہے روح نور ہے حیات ہے وحدت ہے۔ مسلمانوں کی تاریخ سے میں نے ایک سبق سیکھا ہے کہ آڑے وقتوں میں مسلمانوں کو اسلام نے بچایا ہے مسلمانوں نے اسلام کی حفاظت نہیں کی۔ اگر آج آپ اپنی نظریں اسلام پر جما دیں اور اس کے زندگی بخش تخیل سے متاثر ہوں تو آپ اپنی پراگندہ قوتوں کو از سر نو جمع کر لیں گے اور اپنی صلابت کردار کو دوبارہ حاصل کر لیں گے۔ اس طرح آپ اپنے آپ کو مکمل تباہی سے بچا لیں گے۔ قرآن مجید کی ایک نہایت معنی خیز آیت یہ ہے کہ پوری انسانیت کی موت و حیات بھی فرد واحد کی موت و حیات کی طرح ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ آپ جو سب سے پہلے انسانیت کے اس بلند و ارفع تصور پر عمل پیرا ہوئے، اسی اصول پر جئیں اور آگے بڑھیں اور اپنے آپ کو ایک نفس واحد کی طرح رکھیں گے۔ میں جب یہ کہتا ہوں کہ ہندوستان کی حالت وہ نہیں ہے جو بظاہر نظر آتی ہے تو میرا مقصد کسی کو حیرت میں ڈالنا نہیں ہے۔ بہر حال اس کے صحیح معنی آپ پر اس وقت آشکارا ہو جائیں گے، جب آپ ان کے مشاہدے کے لیے ایک صحیح اجتماعی خودی پیدا کر لیں گے۔ قرآن کے الفاظ میں:

علیکم انفسکم لایضرکم من ضل اذا اھتدیتم"[44]

اگر علامہ اقبال کے تاریخی تفکر کا نتیجہ ان کے تصور تاریخ کے ان نظائر کی صورت میں نہ نکلتا اور علامہ اقبال ہندوستانی معاشرے میں برعظیم کے اندر رہتے ہوئے اس بنیادی اکائی کا احساس نہ کر پاتے، جو تصور توحید اور تصور رسالت پر ایمان لائے بغیر ممکن نہیں ہے تو پھر ''سارے جہاں سے اچھا ہندوستاں ہمارا'' جیسے نغمے اور نظمیں کہنے والا شاعر اس نتیجے پر نہ پہنچتا یا نہ پہنچ سکتا تھا کہ:

عجم ہنوز نداند رموز دیں ورنہ
ز دیو بند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
سرود بر سر منبر کہ ملت از وطن است
چہ بے خبر ز مقام محمدؐ عربی است
بمصطفیٰؐ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر بہ او نہ رسیدی تمام بولہبی است[45]

علامہ اقبال نے تاریخ کے تمام احوال و آثار اور تاریخ کے مختلف تصورات کا اس زاویے سے مطالعہ کیا اور اس دقت نظر سے مطالعہ کیا کہ وہ اپنے ان مطالعاتی رویوں کی وجہ سے اس مقام تک آن پہنچے کہ ان کے نظام فکر و عمل میں تاریخ کی تدوین کے

لیے ایک ایسے وطن کی ضرورت تھی کہ جسے تجربہ گاہ بناتے ہوئے اسلام کے دائمی اور جاودانی اصولوں کو تجرباتی طور پر آزمایا جائے۔اُردو کے نامور تنقید نگار ڈاکٹر سید عبداللہ اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

”میں ان سوالوں کا جواب پاکستان کے مخصوص عقائد کے نقطہ نظر سے بھی دوں گا اور عام علمی نقطہ نظر سے بھی ......سب سے پہلے، ان علوم کے تحفظ وترقی کی ضرورت اس لیے ہے کہ دین کے تمام سرچشمے انہی علوم میں ہیں۔قرآن اور حدیث ہمارے دینی تصورات کا منبع ہیں......اور فقہ وکلام میں ہمارے دینی اور شرعی فکر سے متعلق ایسا سواد ملتا ہے جو پاکستان میں احیائے جدید کے سلسلے میں بطاہت مفید امدادی کام انجام دے سکتا ہے۔پاکستان میں دین ہی قومی زندگی کی مسلمہ اساس ہے......اور یہ صرف ”مجبوری کا نام صبر“ نہیں بلکہ اس کی بنا ہمارے اس ایمان و یقین پر ہے کہ دین اسلام اپنی نہاہت کے اعتبار سے انسانیت کے مستقبل کے لیے ناگزیر ذریعہ تکمیل و وسیلہ نجات ہے اور یہی وہ نظریہ زندگی ہے جو اس سائنسی دور میں دنیا کو ایک مکمل نظام عقائد اور ایک مکمل نظام عمل دے سکتا ہے۔یہ ہماری خوش نصیبی ہے کہ اس نئے تجربے کو عملی صورت دینے کے لیے قدرت نے ہمیں منتخب کیا ہے۔پاکستان فکری لحاظ سے دور جدید کا شاید سب سے بڑا اہم آفریں تجربہ ہے۔“[۴۶]

ڈاکٹر علی شریعتی قیام پاکستان کے حوالے سے نئے تجربے کی تفہیم کو اپنے الفاظ میں کچھ یوں بیان کرتے ہیں:

”علامہ اقبال کی یہ آرزو تھی کہ پاکستان بیسویں صدی کے اسلام میں ایک نیا اور بڑا تجربہ ہو، وہ ایک ایسا مشرق ہو، جس نے مغرب کے تمدن کو اپنے اندر تعمیر کیا ہے یا یورپی تمدن کہ وہاں مشرق کی روح کو اپنے طاقت ور قالب اور وجود میں پھونک دیا ہے۔“[۴۷]

پروفیسر فتح محمد ملک کے ایک مضمون سے اقتباس ملاحظہ کریں کہ وہ قیام پاکستان کے حوالے سے فکر اقبال کی تعبیر کیسے کرتے ہیں:

”برصغیر کے شمال مغربی حصے یعنی موجودہ پاکستان میں ایک اسلامی مملکت کے قیام کا عملی منصوبہ پیش کرنے کے صرف دو سال بعد شائع ہونے والی عہد آفریں تخلیق ”جاوید نامہ“ میں اقبال نے عالم قرآنی کا مثالی تصور پیش کرتے وقت کلمہ طیبہ کا وہ مفہوم بیان کیا ہے جو بعد ازاں ”ضرب کلیم“ کی نظم ”لا الہ الا اللہ“ میں اور اس سے بھی زیادہ انقلابی شان سے ”پس چہ باید کرد اے اقوام شرق“ میں جلوہ گر ہے۔”جاوید نامہ“ کے فلک عطارد پر، جسے رومیؒ کی زبانی مقام اولیا قرار دیا گیا ہے اقبال، جمال الدین افغانیؒ کی زبان سے مثالی قرآنی مملکت کا تصور پیش کرتے ہیں۔یہ ایک ایسی مملکت ہے جو آقا اور غلام کے امتیاز سے ہی نہیں بلکہ رنگ و نسل کے تمام تر امتیازات سے بھی پاک ہے۔جس کی شام فرنگ کی صبح سے روشن تر ہے۔جس کا باطن تو تغیر سے ناآشنا ہے مگر جس کا ظاہر ہر لحظہ ایک نئے انقلاب کا طلب گار ہے۔جہاں آدمی کا مقام آسماں سے بھی بلند ہے اور جہاں تہذیب، احترام آدمی کی اساس پر پھل پھول رہی ہے۔جہاں زمین خدا کی ملکیت ہے یعنی ذرائع پیداوار خلق خدا کی دسترس میں ہیں۔جہاں بندۂ حق نہ خود کسی کا غلام ہے نہ کسی اور کو اپنا غلام بنانے میں کوشاں ہے۔جہاں ملوکیت کے آئین و دستور کو رد کر دیا گیا اور خدا کی حاکمیت کا تصور سلطانی جمہور میں جلوہ گر ہے۔“[۴۸]

پروفیسر فتح محمد ملک ایک اور مضمون میں یوں گویا ہیں:

”پاکستان اسلام کی ایک ایسی تجربہ گاہ بن سکے گا، جہاں شہنشاہیت کے زیر اثر پیدا ہونے والا انجماد ٹوٹ

جائے گا اور قانون، تعلیم اور کلچر کی دنیائیں حرکت و عمل سے آشنا ہوں گی۔ اس طرح پاکستان میں اسلام کی حقیقی روح کو از سر نو دریافت کر کے روحِ عصر کے ساتھ ہم آہنگ کیا جا سکے گا۔"[49]

علامہ اقبال نے خطبۂ الٰہ آباد میں اس بات کا واضح طور پر اعلان کیا کہ تمام علاقوں کو باہم ملا کر ایک ایسی سلطنت بنائی جائے کہ جہاں مسلمان اللہ اور اس کے رسولؐ کے بتائے ہوئے اصولوں اور تقاضوں کے مطابق اپنی زندگی گزار سکیں۔ یہ وہ بنیادی سوچ تھی، جس پر علامہ اقبال کا تصورِ تاریخ، اپنی بنیادی اقدار کو استوار رکھتا ہے۔ اگر علامہ اقبال تصورِ تاریخ کے انتہائی حصے کو عملی صورت نہ دے پاتے تو ان کا تصورِ تاریخ، تاریخی احوال و آثار کی اس جبریت کا شکار ہو جاتا کہ جہاں پہنچ کر دینی شعائر تحریف لفظی و معنوی کا شکار ہو جایا کرتے ہیں۔

علامہ اقبال نے اپنے افکار اور کلام میں خاص طور پر جس رویے کی مذمت کی ہے اور جس رویے کو انتہائی شدت اور دلائل کے ساتھ رد کیا ہے، وہ یہ ہے کہ قرآن اور حدیث کی ایسی تعبیر پیش کی جائے، جس پر جبریل، خدا اور رسولؐ ورطۂ حیرت میں پڑ جائیں۔ اس لیے وہ کسی ایسی تعبیر کے قائل نہیں کہ جسے تسلیم کرنے کے بعد معنوی تحریف کا وارد ہو جانا لازم ٹھہرے۔ علامہ اقبال کے فارسی اشعار ملاحظہ ہوں:

زمن صوفی و ملا را سلامے
کہ پیغام خدا گفتند مارا
ولے تاویل شاں در حیرت انداخت
خدا و جبرئیل و مصطفیؐ را[50]

علامہ اقبال قرآن و حدیث کی تعلیمات میں کسی نوعیت کی لفظی و معنوی تحریف اور ہیر پھیر کو روحِ اسلام کے منافی قرار دیتے ہیں:

چوں سرمۂ رازی را از دیدہ فرو شستم
تقدیرِ امم دیدم پنہاں بہ کتاب اندر[51]

اسلام کے تصور کی ایسی خوب صورت تفہیم کے بعد علامہ اقبال کا تصورِ تاریخ، وقت کی جبریت کا شکار نہیں ہوتا، بل کہ وہ زمان و مکاں کی حدود اور قیود کو ختم کرتے ہوئے، ایک ایسے مقام تک بلند ہو جاتا ہے کہ جہاں وقت رک کر اس واقعے یا سانحے کو خود تاریخ بنا دیتا ہے۔

یہ وہ لمحہ ہے کہ جہاں، یہ ایک زمانے یا ایک صدی یا ایک ماحول کا پابند نہیں ہوتا، بل کہ وہ لمحہ جسے تاریخ بننا ہوتا ہے، وہ کئی صدیوں پر پھیل جاتا ہے اور صدیوں میں پھیلے ہوئے واقعات کی کڑیاں اور اجزائے ترکیبی اس طرح سے باہم مربوط ہوتے ہیں کہ ایک واقعہ، جو کسی خاص وقت سے آغاز کرتا ہے یا کسی خاص تہذیب میں ظہور و نمود کرتا ہے، کئی صدیاں گزرنے کے بعد ایک دوسرے واقعے کی صورت میں اپنی کلیت اور معنوی اکائی کے ساتھ وابستہ ہو جاتا ہے، جو دراصل کسی واقعے کی تاریخی حیثیت کے تعین میں معاون ہوتی ہے، مثلاً علامہ اقبال نے کہا تھا:

غریب و سادہ و رنگیں ہے داستانِ حرم
نہایت اس کی حسینؓ، ابتدا ہے اسمٰعیلؑ[52]

گویا یہ واقعہ، جو اتنی صدیوں کے مابین پھیلا ہوا ہے، مختلف ادوار سے ہوتا ہوا، زمان و مکاں کی جکڑ بندیوں سے اس حد تک آزاد ہو جاتا ہے کہ زمان و مکاں کے دائرے اور اس کی دسترس میں نہیں آتا اور اس سے بلند ہو کر وہ تاریخ کے اس فکری تناظر کا بنیادی اور محوری نکتہ بن جاتا ہے کہ جہاں پہنچ کر بقول علامہ اقبال:

خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے
خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے [۵۳]

یا پھر:

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ [۵۴]

حوالہ جات

۱۔ راغب الطباخ، علامہ: تاریخ افکار و علوم اسلامی (جلد دوم): (اُردو ترجمہ: مولانا افتخار احمد بلخی): لاہور: اسلامک پبلی کیشنز: ۱۹۸۹ء ص ۴۸۶۔۴۸۷

۲۔ ابو حنیفہ الدینوری۔ اخبار الطوال: (اُردو ترجمہ: پروفیسر محمد منور) لاہور: اُردو سائنس بورڈ: ۱۹۸۶ء ص: ۶۵ تا ۶۷

۳۔ شمس الدین محمد بن عبد الرحمان السخاوی: الاعلان بالتوبیخ: (اُردو ترجمہ: ڈاکٹر سید محمد یوسف): لاہور: مرکزی اُردو بورڈ، ۱۹۶۸ء: ص ۴۲۔۴۳

۴۔ محمد طفیل ہاشمی، ڈاکٹر: تدوین طبقات: اسلام آباد: علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی: ۱۹۸۸ء: ص ۱۳۔۱۴

۵۔ محمد عالم مختار حق (مرتب): نگارشات ڈاکٹر محمد حمید اللہ: لاہور: بیکن بکس: ۲۰۰۳ء: ص ۳۴۴

۶۔ محمد حنیف ندوی، مولانا: اساسیات اسلام: لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ: ۱۹۷۳ء: ص ۱۲۹ تا ۱۳۱

۷۔ محمد اقبال: کلیات اقبال اُردو: لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز: ۱۹۸۶ء: ص ۴۳۴

۸۔ محمد اقبال: کلیات اقبال اُردو: ص ۳۱۶

۹۔ محمد اقبال: کلیات اقبال اُردو: ص ۵۱۷

۱۰۔ محمد اقبال: کلیات اقبال اُردو: ص ۵۴۷

11. Abdul Hameed Siddiqui: A philosophical Interpretation of History: Lahore: Islamic Bank centre: 1977: P-174

۱۲۔ مرتضیٰ مطہری، آیت اللہ: اسلامی تصور کائنات پر ایک تمہید: (اُردو ترجمہ: علی ذو علم): راولپنڈی: نوبل پرنٹرز: ۱۹۹۷ء: ص ۵۴۳۔۵۴۴

۱۳۔ مرتضیٰ مطہری، آیت اللہ: اسلامی تصور کائنات پر ایک تمہید: ص ۲۶۵

14. The Encyclopaedia of Britanica; Vol 8; 15th edition: page 959

15 Ishtiaq Hussain Qureshi, Dr: From Mirag to Domes?; Karachi: saad Publications. 1983; page 15and44

۱۶۔ محمد اقبال: تشکیل جدید الہیات اسلامیہ: (اُردو ترجمہ: سید نذیر نیازی): لاہور: بزم اقبال: ۱۹۸۶ء: ص ۲۱۳

۱۷۔ محمد اقبال: تشکیل جدید الہیات اسلامیہ: ص ۲۱۷

18. The Encyclopaedia of Britanica; Vol.8; 15th edition: page 959

۱۹۔ محمد مظہر الدین صدیقی: اسلام کا نظریۂ تاریخ: لاہور ادارۂ ثقافت اسلامیہ: ۱۹۷۹ء: ص۳۳۔۳۴

۲۰۔ قیصر الاسلام قاضی: فلسفے کے جدید نظریات: لاہور اقبال اکادمی، ۱۹۹۸ء: ص۵۲۹۔۵۳۰

۲۱۔ تفسیر احسن البیان: اُردو ترجمہ مولانا محمد جونا گڑھی: سعودی عرب (ریاض): دارالسلام پبلشرز: ۱۹۹۸ء: ص۶۳۳

۲۲۔ فخر الدین حجازی: تمدن انسانی پر انبیا کے اثرات: (اُردو ترجمہ: ڈاکٹر محمد ریاض): لاہور: مقبول اکیڈمی: ۱۹۹۱ء: ص۲۰۸تا۲۱۳

۲۳۔ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر: قرآن اور مسلمانوں کے زندہ مسائل: لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۱ء: ص۶۷

۲۴۔ عبدالسلام ندوی، مولانا: حکمائے اسلام (جلد اول): اسلام آباد نیشنل بک فاؤنڈیشن: ۱۹۸۹ء، ص۲۵۶۔۲۵۷

25. Iqbal (July 1963): Lahore: Bazm-e-Iqbal: Page 75-76

26. Iqbal (July 1963): page,79

۲۷۔ عطیہ سید: اقبال ...... مسلم فکر کا ارتقا: لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز: ۱۹۹۴ء: ص۸۳۔۸۴

۲۸۔ عطیہ سید: اقبال..... مسلم فکر کا ارتقا: ص۹۶۔۹۷

۲۹۔ محمد اقبال: فلسفۂ عجم: (اُردو ترجمہ: میر ولی الدین): کراچی، نفیس اکیڈمی: ۱۹۸۴ء: ص۳۷

۳۰۔ وحید عشرت، ڈاکٹر (مرتب): اقبال ۱۹۸۴ء: لاہور: اقبال اکادمی: ۱۹۸۵ء: ص: ۸۹

۳۱۔ عبداللہ، ڈاکٹر سید: اعجاز اقبال: لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز: ۲۰۰۴ء: ص۲۵۴

۳۲۔ وحید عشرت، ڈاکٹر (مرتب): اقبال ۱۹۸۴ء: ص۸۳۔۸۴

۳۳۔ اقبال اپریل ۱۹۷۹ء: لاہور: بزم اقبال: ص۷۷۔۷۸

۳۴۔ محمد اقبال: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ: ص۲۹۵

۳۵۔ محمد اقبال: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ: ص۲۱۳

۳۶۔ محمد اقبال: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ: ص۲۲۴

۳۷۔ محمد اقبال: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ: ص۲۱۳

۳۸۔ محمد اقبال: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ: ص۲۱۳

۳۹۔ محمد اقبال: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ: ص۲۱۳

۴۰۔ محمد اقبال: تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ: ص۲۱۳

41. Hughes Warrington: Fifty Key Thinkers of History: London Routledge;2000:. p172

42. The New Encyclopaedia of Britanica; Vol-20; 15th edition; p.559-560

۴۳۔ عبداللہ، ڈاکٹر سید: اعجاز اقبال: ص۱۹۸۔۱۹۹

۴۴۔ ندیم شفیق ملک: علامہ اقبال کا خطبۂ الٰہ آباد ۱۹۳۰ء: ایک مطالعہ: لاہور فیروز سنز، ۱۹۹۸ء: ص۱۳۰تا۱۳۶

۴۵۔ محمد اقبال: کلیات اقبال اُردو: ص۶۹۱

۴۶۔ عارفہ سیدہ زہرا، ڈاکٹر + نصیر احمد بھٹی (مرتبین): اُردو لازمی (گیارہویں بارہویں جماعت کے لیے): لاہور: پنجاب ٹیکسٹ بک بورڈ: ۲۰۰۲ء: ص۱۷۹۔۱۸۰

۴۷۔ علی شریعتی، ڈاکٹر: ہم اور اقبال: (اردو ترجمہ: جاوید اقبال قزلباش)؛ اسلام آباد: ثقافتی قونصل، اسلامیہ جمہوریہ ایران؛ ۱۹۹۶ء: ص۹۴
۴۸۔ فتح محمد ملک، پروفیسر: اقبال ...... فکر و عمل؛ لاہور: بزم اقبال؛ ۱۹۸۵ء: ص۸۸۔۸۹
۴۹۔ دریافت: مدیر ڈاکٹر رشید امجد؛ اسلام آباد: نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز؛ جون ۲۰۰۲ء: ص۵۴
۵۰۔ محمد اقبال: کلیات اقبال فارسی؛ لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز؛ ۱۹۸۵ء: ص۹۵۶
۵۱۔ محمد اقبال: کلیات اقبال فارسی: ص۶۳۹
۵۲۔ محمد اقبال: کلیات اقبال اُردو: ص۳۵۵
۵۳۔ محمد اقبال: کلیات اقبال اُردو: ص۳۴۷
۵۴۔ محمد اقبال: کلیات اقبال فارسی: ص۳۳۶