IQBAL REVIEW (65: 4)
(October December 2024)
ISSN: P00210773
ISSN: E30069130

پروفیسر عبدالحمید کمالی: فلسفہ خودی کے تمدنی پہلو

ڈاکٹر شفیق عجمی
سابق صدر، شعبہ اردو،
گورنمنٹ کالج یونیورسٹی، لاہور

ABSTRACT

Professor Abdul Hameed Kamali (10 December 1931 – 2 May 2015) was a distinguished scholar whose life was dedicated to the pursuit and dissemination of knowledge. Born in an academic family in Bijnor, India, Kamali was deeply influenced by his father, Professor Allah Bakhsh Kamali, a renowned mathematician and educator. From an early age, Kamali was exposed to intellectual gatherings, which shaped his lifelong commitment to scholarship. He studied under prominent philosophers at Osmania University and later earned his MA in Philosophy from the University of Karachi, where he was mentored by eminent scholars like Dr. Mahmood Ahmad and Anisur Rahman. Kamali's academic career was marked by his association with the Iqbal Academy, where he served as Deputy Director and Director. He played a pivotal role in promoting the study of Allama Iqbal's philosophy, contributing significantly to the field of Iqbal studies. Kamali's intellectual journey was deeply intertwined with the works of Iqbal, particularly the concept of "Khudi" (selfhood), which he explored in depth, drawing

connections between Islamic thought and Western philosophy. He was also influenced by the works of Ibn Khaldun, Hegel, Marx, and Spengler, among others, and engaged critically with their ideas on history, civilization, and the rise and fall of nations. Kamali's scholarship extended beyond Iqbal, encompassing a wide range of philosophical and Sufi traditions. He critically examined the works of Islamic philosophers like AlFarabi, Ibn Sina, and AlGhazali, as well as Sufi thinkers such as Ibn Arabi and Jalaluddin Rumi. His writings often focused on the synthesis of Islamic and Western philosophical traditions, emphasizing the importance of selfawareness and the dynamic interplay between individual and societal development. Throughout his career, Kamali remained a humble and dedicated scholar, eschewing the pursuit of fame or material wealth. Despite facing challenges, including the denial of a doctorate degree, he continued his scholarly work with unwavering commitment. His contributions to Islamic philosophy, Iqbal studies, and the broader field of intellectual history have left an indelible mark, earning him recognition as one of the leading scholars of his time. Kamali's legacy is a testament to his profound intellectual rigor and his enduring quest for knowledge.

Keywords:

History and civilization, Individual and societal development, Intellectual history, Iqbal studies, Islamic thought, Khudi (selfhood), Legacy, Philosophical synthesis, Recognition, Selfawareness, Spengler, Sufi traditions, Western philosophy

پروفیسر عبد الحمید کمالی (۱۰/دسمبر ۱۹۳۱ء ۲/مئی ۲۰۱۵ء) کا شمار ان صاحبانِ علم و حکمت میں ہوتا ہے جن کی عمر عزیز حصول علم اور فروغ علم کے لیے وقف رہی۔ وہ علم و تحقیق کے لیے پیدا ہوئے تھے لہذا ان کی نظر ہمیشہ اپنے علمی مقاصد پر مرکوز رہی۔ انھوں نے اپنے اساتذہ سے سیکھا اور ایک بے لوث معلم کی طرح سے اپنے طلبہ کو سکھایا اور ان کی علمی رہنمائی کو اپنا اولین فریضہ سمجھا۔

عبد الحمید کمالی، بجنور کے ایک ایسے علمی خاندان میں پیدا ہوئے جسے درس و تدریس سے خاص شغف تھا۔ آپ کے والد پروفیسر اللہ بخش کمالی ایک نامور معلم، محقق اور ریاضی دان تھے۔ جنھیں مسلم یونیورسٹی علی گڑھ اور جامعہ عثمانیہ سے وابستگی پر ہمیشہ جامعہ کو ان پر فخر رہا۔ [۱] عبد الحمید کمالی کی اہلیہ بیگم رضی حمید کمالی بھی درس و تدریس سے منسلک ایک ایسی خاتون تھیں جنھوں نے زمانہ طالب علمی اور اس کے بعد عملی زندگی میں قدم رکھنے کے بعد بھی فروغ تعلیم میں انتہائی متحرک کردار ادا کیا۔ [۲]

عبد الحمید کمالی کو اپنے والد کی بدولت، بچپن ہی سے اہل علم کی محفلوں میں شرکت کرنے اور ان کو قریب سے دیکھنے اور سننے کے مواقع نصیب ہوئے۔

بزرگوں کی یہی محبتیں ان کے اندر یہ احساس پیدا کرنے کا سبب بن گئیں کہ ہمارے بچپن کے بزرگوں کی زندگی تو ایسے ہی گزری کہ وہ دور غلامی میں پیدا ہوئے، اسی میں پلے بڑھے اور زندگی گزار کر راہی ملک عدم ہوئے۔ جبکہ ان کے مقابلے میں ہم قسمت والے تھے۔ [۳]

لیکن اس کے باوجود ان کا فیصلہ ہے کہ غلامی انسانوں میں تحقیرِ ذات اور نفسیاتی مسائل پیدا کرنے کا سبب ہے، اور اسی نتیجے تک پہنچنے میں ان کا زمانہ طالب علمی کئی طرح کے پیچ و خم سے گزرا۔ [۴]

علامہ اقبال کی وفات ہوئی تو اس وقت وہ اسکول میں زیر تعلیم تھے جہاں دوسرے ساتھیوں کے ساتھ مل کر انھوں نے اقبال کی بچوں کے لیے لکھی جانے والی کئی نظمیں پڑھ رکھی تھیں۔ انہیں وفات کی خبر سے بہت رنج ہوا۔ اسکول میں ہونے والے جلسے سے انہیں معلوم ہوا کہ اقبال مسلمانوں کے بہت بڑے آدمی تھے۔

خوش قسمتی سے آپ کو جامعہ عثمانیہ میں فلسفہ کے نامور اساتذہ، ڈاکٹر میر ولی الدین، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، پنڈت بشوموہن لال ماتھر اور پنڈت داس گپتا سے پڑھنے کا موقع ملا۔

آپ نے ایم اے فلسفہ کی ڈگری کراچی یونیورسٹی سے حاصل کی جہاں ڈاکٹر محمود احمد، انیس الرحمن اور خواجہ جمیل الدین جیسے اساتذہ کی رہنمائی آپ کو حاصل رہی۔

دوران ملازمت آپ کو ڈاکٹر محمد رفیع الدین کی رفاقت نصیب ہوئی جو ۱۹۶۰ میں اقبال اکادمی کراچی کے پہلے ناظم مقرر ہوئے تھے۔ ڈاکٹر رفیع الدین قیام پاکستان سے قبل *Ideology of the future* جیسی معرکہ آرا فلسفیانہ تصنیف لکھ کر برصغیر کے معروف اہل علم، صدر جمہوریہ، ڈاکٹر رادھا کرشنن، ڈاکٹر سید ظفر الحسن اور پروفیسر ولیم للی جیسی شخصیات کی توجہ حاصل کر چکے تھے۔ یہ عالمی سطح کے وہ اسکالرز تھے جنھوں نے ڈاکٹریٹ کے لیے آپ کی تحقیقی تصنیف کو evalute کیا تھا اور اسے انتہائی اہم اور اوریجنل فلسفیانہ کاوش قرار دیا تھا۔ ڈاکٹر صاحب کی حکمت اقبال کو اقبالیاتی ادب کی چند اہم کتب میں شمار کیا جاتا ہے۔

عبد الحمید کمالی کی تجویز پر اقبال اکادمی سے ایک علمی جریدے، "اقبال ریویو" کا آغاز بھی کیا گیا، جس میں ملک کے نامور اسکالرز کے ساتھ، کمالی صاحب کے مقالات بھی شائع ہوتے رہے۔

پاکستان فلوسوفیکل کانگریس جیسی اہم علمی تنظیم میں رکنیت سے ان کو پروفیسر ایم ایم شریف، ڈاکٹر سی۔ اے قادر، قاضی ایم اسلم اور دیگر اصحاب کے ساتھ نہ صرف تبادلہ خیالات کے مواقع ملے بلکہ انھوں نے اس کے اجلاسوں میں اپنے مقالات بھی پیش کیے جنہیں بہت سراہا گیا۔

آپ کو اقبال اکادمی کے نائب ناظم اور ناظم کے طور پر بھی کام کرنے کا موقع ملا۔

پروفیسر کمالی کی داستان حیات پر نظر ڈالیں تو یہ ایک طویل علمی جدوجہد سے عبارت نظر آئے گی جس کے مختلف مرحلوں میں انہیں باکمال علمی شخصیات کی رفاقت اور رہنمائی حاصل رہی۔ جس کے ان کی علمی و تحقیقی زندگی پر گہرے اثرات مرتب ہوئے۔

کمالی صاحب کے مطابق، اسکول کے بعد کالج کی تعلیم کے پورے دور میں، مسلمانوں میں ہر طرف اقبال کا چرچا تھا اور یہ تصور عام تھا کہ مسلمان صرف حاکم بن کر رہ سکتا ہے، محکوم بن کر نہیں۔ حکمت اقبال کی یہی تعبیر و تشریح وہاں عام تھی۔ خودی، اجتماعی روح، حیات ملی وغیرہ جیسی اصطلاحات اسی مقصد کی آبیاری کے لیے استعمال ہوتی تھیں۔ اسی ماحول نے مجھے اقبال کی شاعری اور نثر پڑھنے کی طرف راغب کیا اور قوموں کی حیات ملی اور عمرانی واقتصادی مسائل سے دلچسپی پیدا ہوئی۔ مستقبل میں، میں نے جو کچھ دیکھا پڑھا اور سوچا اس کا پس منظر یہی ہے۔ [(۵)]

عبد الحمید کمالی کا ایک وصف یہ بھی تھا کہ انھوں نے اپنے اساتذہ سے جو کچھ سیکھا اُسے نہ صرف یاد رکھا بلکہ بعد میں آنے والوں کو بھی اس تجربے میں شریک کیا۔

ڈاکٹر میر ولی الدین کی فلسفہ اقبال پر لکھی جانے والی تصنیف رموز اقبال پہلی بار ہے ۱۹۴۴ء میں حیدرآباد دکن ہی سے شائع ہوئی تھی جس میں انھوں نے خودی کی ماہیت کی وضاحت کے لیے نہ صرف قرآن وحدیث سے روشنی حاصل کی بلکہ فلاسفہ مشرق ومغرب اور صوفیانہ فکر سے بھی استدلال کیا۔ ان کا موقف ہے کہ کائنات کی ہر شے کے بارے میں شک کیا جاسکتا ہے لیکن یہ شک کرنا یعنی سوچنا شک سے بالاتر ہے۔ اور میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں (Cogito Ergosum) کو اس طرح سے بیان کیا جاسکتا ہے کہ میری ذات یا خودی کے متعلق کوئی شک نہیں کیا جاسکتا۔ میری روح یا میری انا یا میری خودی کا وجود میرے لیے ساری کائنات سے زیادہ یقینی اور قطعی ہے۔ یہی یافت بقول پروفیسر وائٹ ہیڈ کے افلاطوں کے زمانے کے بعد سب سے زیادہ عظیم الشان فلسفیانہ یافت ہے۔ (۶)

کمالی صاحب مرحوم نے میر ولی الدین صاحب سے خود ان کی تصنیف قرآن اور تصوف سبقًا سبقًا پڑھی تھی جو خاصی مشکل کتاب تھی۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کتاب کے مطالعے سے مجھے تصوف کے بہت سے باریک نکات جاننے کا موقع ملا۔ (۷)

قرآن اور تصوف کے مشمولات پر ایک نظر ڈالنے سے ہی کمالی صاحب کے بیان کی تصدیق ہو جاتی ہے کیونکہ خود ڈاکٹر میر ولی الدین نے کتاب کے مقدمے میں مروجہ تصوف کے حوالے سے واضح کیا ہے کہ تصوف، تزکیہ نفس وتصفیہ اخلاق کا نام ہے اور یہی نزول کتب و ارسال رسل کی غایت بھی تھی لیکن مشائیت واشراقیت کے غیر اسلامی تصورات کے سبب تصوف اپنی حقیقت سے دور ہوتا چلا گیا۔

اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے مستشرقین نے اسلامی تصوف کو یونانیوں یا ایرانیوں سے ماخوذ قرار دیا۔ جبکہ حقیقی اسلامی تصوف کا ماخذ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مقصد یافت و شہود کا قائم کرنا ہے۔ (۸)

تصوف کے حوالے سے میر صاحب نے جو موقف اختیار کیا ہے وہ عین علامہ اقبال کا بھی ہے بلکہ میر صاحب کا موقف بھی اقبال کی فکر سے ماخوذ ہے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم بھی عثمانیہ میں کمالی صاحب کے استاد رہے۔ بلاشبہ وہ اپنی ذات میں ایک انجمن کی حیثیت رکھتے تھے۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان نے اپنی آپ بیتی میں انہیں اپنی پیڑھی کے ذہین ترین لوگوں میں شمار کیا ہے۔ ان کی بذلہ سنجی اور ظرافت، ان کی ذہانت اور جودت طبع کا نتیجہ تھی۔ وہ ان کی تصانیف میں اسلامک آئیڈیا لوجی، حکمت رومی، افکار غالب اور فکر اقبال (کتاب میں غلطی سے عنوان افکار اقبال لکھا گیا ہے) کو بجاطور پر فکر انگیز قرار دیتے ہیں۔ (۹)

عبد الحمید کمالی نے خلیفہ صاحب سے اخلاقیات کے درس لیے اور ان کے توسط سے جدید فلسفہ مغرب کی روح کو پہچانا۔(۱۰)

خلیفہ عبد الحکیم کے علمی موضوعات کا دائرہ وسیع تھا لیکن ادبیات میں اُنھوں نے مولانا جلال الدین رومی، مرزا غالب اور علامہ اقبال کو بطور خاص اپنا موضوع تحقیق بنایا۔ ان کے نزدیک اقبال مسلمانوں کے مذہبی اور تہذیبی شعور کا وہ جزو لاینفک ہے جو ملت اسلامیہ کے ساتھ ابد قرار ہو گیا ہے۔(۱۱)

خلیفہ صاحب کے نزدیک خودی عرفان ذات کا نام ہے جو دنیا شناسی اور خدا شناسی کا ذریعہ بنتی ہے۔ لیکن تاریخ میں ایک دور ایسا بھی گزرا ہے کہ جب تسخیر فطرت کی قوت سے متصف خودی مظاہر فطرت سے مغلوب ہو کر ان کو اپنا مسجود اور معبود تسلیم کرنے لگی۔ اپنی ہستی کا انکار بھی اسی فکری ارتقا کا ایک پہلو ہے۔(۱۲)

پروفیسر کمالی نے اپنے شفیق استاد کے حوالے سے ایک مقالہ بھی قلمبند کیا جس میں ان کے فلسفیانہ افکار کی روشنی میں انہیں فلسفہ زندگانیت کا داعی قرار دیا۔ کیونکہ زندگی اصل ہے اور تخیل، ارادہ، شعور، نفس، روح، جسد، حرکت، زمان و مکاں، مادہ اور معطیات حواس سب اس کے برگ و بار ہیں۔ خلیفہ صاحب بیک وقت افلاطون، ارسطو، کانٹ، ہیگل، ابن سینا، غزالی، برگساں اور ولیم جیمز ہیراقلیطس، ابن عربی، حافظ، ٹینی سن، رازی اور آئن سٹائن سب سے ہی یگانگت محسوس کرتے ہیں کیونکہ ہر ایک زندگی کے کسی نہ کسی پہلو، داعیہ یا اعتبار کی بزم سے آراستہ کرتا ہے، اسی لیے ان کے منہاج میں ایک ہمہ گیری ہے، رواداری ہے۔ جب وہ رد و قدح بھی کرتے ہیں تو سب مکتبوں سے اپنایت ہویدا ہوتی ہے اور اسی سے ان کے فلسفہ زندگانیت میں بھی سب فلسفوں کی شیرازہ بندی، ہم آہنگی اور موازنت نظر آتی ہے۔(۱۳)

عبد الحمید کمالی کو اقبال اکادمی میں ڈاکٹر محمد رفیع الدین کے ساتھ علمی معاونت اور مشاورت کا اعزاز بھی حاصل ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین کی حکمت اقبال کو اقبال شناسی کی روایت میں ایک اہم تصنیف کا درجہ حاصل ہے۔ جس میں فلسفہ خودی کو مربوط اور منفرد انداز میں پیش کرنے کی سعی کی گئی ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین کی زندگی اور ان کے خیالات کے غائر مطالعہ سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ اسلام اور اقبال ان کی تحقیقی زندگی کے محبوب موضوعات ہیں۔ اسلام اور اقبال ان کے نزدیک کوئی جداگانہ موضوعات نہیں ہیں کیونکہ اقبال کا فلسفہ خودی ان کی نظر میں اسلام کی حکیمانہ توجیہہ کا درجہ

رکھتا ہے اور خود انھوں نے زندگی میں جو کچھ لکھا ہے وہ اقبال کے فلسفہ خودی ہی کی تشریح و تفسیر ہے۔[۱۴]

عبدالحمید کمالی نے برصغیر میں فکر اسلامی کی روایت میں ڈاکٹر رفیع الدین کے مقام کو متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ ڈاکٹر رفیع الدین کے قائم کردہ آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کے مجلہ اسلامی تعلیم کے ڈاکٹر رفیع الدین نمبر میں وہ ۱۸۵۷ء کے بعد ملت اسلامیہ ہند کی فکر کے چار ادوار یا طبقات کا ذکر کرتے ہیں، جن میں سے پہلے طبقہ میں سرسید، مولانا قاسم نانوتوی اور ان کے رفقاء شامل ہیں۔ دوسرے طبقہ میں امیر علی، شبلی نعمانی، چراغ علی جیسے روشن ستارے آتے ہیں۔ تیسرے طبقے کی تابانی اور ہے جس میں عبدالماجد دریابادی، ابوالکلام آزاد اور اقبال جیسے اکابر شامل ہیں۔ اس کے بعد چوتھا طبقہ ہے جس کے عنوانات، میاں محمد شریف، غلام احمد پرویز، خلیفہ عبدالحکیم، رفیع الدین، ابوالاعلیٰ مودودی اور ہادی حسین وغیرہ ہیں۔ ان ہی طبقات کے تسلسل سے جدید ملت اسلامیہ پاک و ہند کے فکری دھاروں میں تسلسل قائم ہے۔[۱۵]

عبدالحمید کمالی نے اس علمی و فکری روایت میں ڈاکٹر رفیع الدین کو ایک مقام بلند پر فائز کیا ہے۔ بلاشبہ خود کمالی صاحب مرحوم کا نام بھی ان مفکرین کے ساتھ لیا جائے گا جنھوں نے فکر اسلامی کی تحریک کو آگے بڑھانے میں اہم کردار ادا کیا۔

اقبال نے ایک آزاد اسلامی ریاست کے قیام کا تصور پیش کرکے دراصل برصغیر کے پیچیدہ سیاسی مسئلے کا ایک حکیمانہ حل تجویز کیا تھا۔ جناح اور دیگر قائدین تحریک پاکستان کو بیک وقت کئی فکری و سیاسی محاذوں کا طویل اور صبر آزما جدوجہد کرنا پڑی۔ ان کا مقابلہ محض برٹش امپریلیزم کے سامراجی حربوں اور ہتھکنڈوں کے ساتھ ہی نہ تھا۔ بلکہ ہندو ذہنیت کے تراشے ہوئے متحدہ قومیت کے ''بُت'' کو پاش پاش کرنا بھی ایک بہت بڑے معرکے کو سر کرنے کے مترادف تھا۔[۱۶]

لیکن تحریک آزادی کے نظریاتی مخالفین اس جدوجہد کے مقاصد کو سبوتاژ کرنے کے لیے کئی طرح کے مغالطے پھیلانے کی کوششوں میں مصروف کار رہے ہیں۔

پروفیسر کمالی کی نظر تاریخی حقائق کے ساتھ ساتھ ایسے ناداں دوستوں کی کارگزاریوں پر بھی رہی ہے جو نعروں کو نظریہ بناتے وقت اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ ان کے اس عمل سے حقائق کو مسخ کرنے کا کام بھی لیا جا سکتا ہے۔

"جناح، اقبال اور تصور پاکستان" کے عنوان سے لکھے گئے اپنے ایک اہم مقالے میں وہ لکھتے ہیں کہ ہر قوم کے چند اساطیر ہوتے ہیں جن میں اس کی ضمیات کی داستان ہوتی ہے جو رفتہ رفتہ کہاوتوں کا روپ دھار لیا کرتی ہے۔ ہمارے ہاں بھی ایسی کہاوتوں کا رواج ہو گیا ہے (۱۷)

ایسی کہاوتوں کا انھوں نے تفصیلی تجزیہ پیش کرتے ہوئے لکھا ہے کہ قیام پاکستان کے چوبیس و پچیس برس بعد جب ہم اپنے امثال کا جائزہ لیتے ہیں تو کچھ اس قسم کی باتیں سنتے ہیں: "پاکستان کی بنیاد اسی دن پڑ گئی تھی جس دن محمد بن قاسم نے دیبل کی بندرگاہ میں قدم رکھا۔" شاعر مشرق نے پاکستان کا خواب دیکھا اور قائد اعظم نے اس کو حقیقت بنا دیا۔ "ایک کہاوت خود شاعر مشرق کے بارے میں ہے کہ پہلے وہ وطن پرست تھے مگر بعد میں اسلام پرست ہو گئے۔"

اسی طرح قائد اعظم کے بارے میں ہے کہ وہ پہلے قوم پرست تھے، اقبال نے ان کی کایا پلٹ دی جس سے وہ پاکستان کے داعی بن گئے۔

پاکستان، اقبال اور جناح کے بارے میں اس قسم کے عامیانہ تخیلات دراصل اس دور کے صحافیانہ پروپیگنڈے کی یادگار ہیں۔ (۱۸)

پروفیسر کمالی نے مدلل علمی انداز میں جدوجہد آزادی اور اس کے نتیجے میں حاصل ہونے والی آزاد مملکت کے بارے میں جو طویل بحث کی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ہندوستان میں ہندو سماج نے عرب اور بعد ازاں ترک، افغان اور مغل ادوارِ حکومت میں اپنی انفرادیت، مزاج اور تمدن کی پوری طرح سے حفاظت کی۔ اسی طرح سے ہندوستان میں مسلمان، ہندو تہذیب کی وسعتوں میں کھوئے جانے سے بچ گئے۔ ہر دور میں انھوں نے اپنی انفرادیت کو برقرار رکھا۔ حالانکہ اس سے قبل جو تہذیب بھی باہر سے آئی وہ ہندو تہذیب کے بہاؤ میں آہستہ آہستہ گم ہو گئی۔

آزادی اور قومیت کے محرکات ہندوستان کے لیے نئے تھے اور فرنگی تسلط کے لیے نئے تھے اور فرنگی تسلط کے قیام کا نتیجہ تھے۔ چنانچہ تحریک پاکستان، ہندوستان کے مخصوص حالات اور حصول آزادی یعنی جمہوری اداروں کے قیام وانصرام کے باہم تصادم و تطابق سے وجود میں آئی۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ تاریخ زندہ قوتوں کا عمل ہے جس میں کوئی لمحہ دوسرے لمحہ کی بازگشت نہیں ہوتا۔ پاکستان کا قیام تاریخ ہند کا تازہ نقش ہے، اس لیے اس کے محرکات کو گذشتہ ادوار میں تلاش کرنا محض ایک رومانوی رجعت ہے۔ (۱۹)

ممکن ہے کہ بعض اذہان پروفیسر صاحب کی فکر کے اس پہلو سے اشتباہ کے شکار ہو جائیں کہ برصغیر کی تاریخ کے مختلف ادوار میں ہندو اور مسلم تہذیبیں شناخت کے کسی بحران سے سے دوچار نہیں ہوئیں اور یہ کسی ارادی یا شعوری کوشش کا نتیجہ نہیں تھا۔ آزادی اور قومیت کا احساس تو محض فرنگی تسلط کے نتیجے میں پیدا ہوا۔ ایسی سوچ تاریخ ناشناسی کی غمازی کرتی ہے وگرنہ مسلم اقتدار کے عہد اکبری میں مسلم تشخص کے تحفظ کے لیے حضرت مجدد کو دربار شاہی کی پالیسیوں کے خلاف علم بلند کرنا نہ پڑتا۔ برصغیر کی مسلم تاریخ کا کوئی طالب علم بھی حضرت مجدد کی مساعی کو نظر انداز کر کے آگے نہیں بڑھ سکتا۔

پروفیسر کمالی نے قوموں کے عروج وزوال کے اسباب و محرکات کی تفہیم کے لیے تاریخ کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ اس ضمن میں انھوں نے مشرق و مغرب کے فلاسفہ تاریخ کا محققانہ انداز میں جائزہ لیا۔ ان کے مطابق حیدر آباد میں ان کے زمانہ طالب علمی کے دوران ہی میں اقبال کے افکاران کی توجہ کا مرکز بن چکے تھے اور اسی کے زیر اثر قوموں کے عمرانی اور اقتصادی مسائل سے ان کی دلچسپی بڑھ گئی تھی۔ ابن خلدون، ہیگل، مارکس، اشپینگلر ٹائن بی اور اقبال کے تصورات تاریخ سے ان کے شغف کا محرک بھی اس جذبے کو قرار دیا جاسکتا ہے۔

تاریخ کو محض انسانی جرائم کا باضابطہ ریکارڈ قرار دینا یا بادشاہوں اور ان کے جنگی معرکوں اور فتوحات کو ایسے واقعات کا مجموعہ سمجھنا جسے درباری وقائع نگاروں نے مرتب کیا ہو، تاریخ کا محض سطحی مطالعہ ہی گردانا جاسکتا ہے۔

پروفیسر کمالی کے نزدیک تو تاریخ بازیافت کا عمل ہے نہ کہ کوئی طے شدہ داستان جسے قلم کار اپنے شاہ ناموں یا روزناموں میں لکھ رہے ہیں۔[۲۰] اس کی تصدیق قاضی جاوید بھی تاریخ کی فکریات پر قلم اٹھاتے ہوئے کرتے ہیں کہ یہ سہرا بھی ابن خلدوں کے سر ہے کہ اُس نے سب سے پہلے وقائع نگاری سے ماورا ہو کر تاریخ کو ایک باقاعدہ طبعی عمل کی حیثیت سے دیکھا اور اس کے قوانین مرتب کر کے فلسفۂ تاریخ کی بنیاد رکھی۔ ہیگل، مارکس، اشپینگلر اور ٹائن بی جیسے ممتاز فلاسفۂ تاریخ بعض اختلافات کے باوجود ابن خلدون ہی کی روایت کی نمائندگی کرتے ہیں جسے مابعد الطبیعیاتی روایت کا نام دیا جاسکتا ہے۔[۲۱]

ابن خلدون نے علم تاریخ کے حوالے سے جو کچھ لکھا ہے، اس کا مفہوم یہ ہے ایک عالی، بلند پایہ اور مفید فن ہے جس کی غرض و نمایت اعلیٰ اور شریف ہے۔ تاریخ ہمیں انبیاء کی سیرت، اور سلاطین کے حالات سے آگہی دیتی ہے جس سے رہنمائی حاصل ہوتی ہے۔ اسی لیے اس کے متعدد خذوں، علوم

ومعارف پر گہری نظر کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اس سے استفادہ کرنے والے حق کی روشنی میں غلطیوں اور لغزشوں کے ارتکاب سے محفوظ رہ سکیں۔(۲۲)

ابن خلدوں نے قوموں کے عروج وزوال اور حرکت تاریخ کے حوالے سے اپنا واضح موقف پیش کیا کہ قوموں کا مقدر ان کے کردار اور عمل سے متعین ہوتا ہے اور اسی لیے مافوق الفطرت عناصر کو کسی بھی قسم کا کردار سونپنا توہم پرستی ہے۔ اُس نے قومی مسائل کو عقل کی روشنی میں سمجھنے پر زور دیا۔ وہ قوموں کے عروج کے اسباب میں جس جذبے پر سب سے زیادہ زور دیتا ہے وہ عصبیت ہے، جسے بدقسمتی سے منفی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ جبکہ ابن خلدون کے نزدیک عصبیت سے وہ قوت مراد ہے جو کسی گروہ یا قوم میں محبت، اخوت اور یک جہتی کے شدید احساس سے پیدا ہوتی ہے جو افراد، گروہ، قبیلے اور قوم کے ارتقائی مراحل میں اور ان کی بقا کے لیے ذمہ دار جذبے کی حیثیت رکھتی ہے۔(۲۳)

ابن خلدون کے نزدیک ریاست غلبہ کی رہین منت ہے۔ اور غلبہ کا مدار عصبیت پر ہے۔ اس لیے حکمران عصبیت کا دیگر ماتحت عصبیتوں سے طاقت ور ہونا لازم ہے کہ اس کے سبب تمام لوگ حکمران کے مطیع وفرماں بردار ہوتے ہیں۔(۲۴)

لیکن یاد رکھا جانا چاہیے کہ اس کے ساتھ ہی ابن خلدون اس حقیقت کی نشاندہی بھی ضروری سمجھتا ہے کہ جب حکومتوں کو استحکام حاصل ہو جائے تو پھر انہیں عصبیت کی ضرورت نہیں رہتی۔

جدید تاریخ میں ریاستوں نے قوت کے حصول کے لیے قوم پرستی کے جذبات کو بھی اپنے اقتدار کو دوام بخشنے کے لیے استعمال کیا ہے۔ ابن خلدون اس حقیقت سے آگاہ تھا کہ برسر اقتدار گروہ جب تمام وسائل پر قابض ہو جائے تو دیگر طبقات میں بے چینی کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں جو حکمرانوں کے ساتھ کشمکش کا ذریعہ ثابت ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ بھی منفی اثرات کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ اسی تضاد کو ہیگل، جدلیت اور پھر آگے چل کر مارکس جدلیاتی مادیت کا نام دیتا ہے کیونکہ اس کا دعوی تھا کہ جدلیت کا قانون مادی دنیا میں بھی جاری و ساری ہے۔(۲۵)

ہیگل کائنات میں حرکت، تغیر اور ارتقا کے اصول کو تسلیم کرتا ہے۔۔ اس کے نزدیک کائنات کی ہر شے اپنا الگ وجود نہیں رکھتی بلکہ وہ دوسری اشیاء کے ساتھ مربوط ہے اور نشوونما کا عمل سادگی سے پیچیدگی کی جانب ایک حرکت کا تصور ہے جو متضاد اشیاء کی کشمکش سے آگے بڑھتا ہے:

۱۔ اثبات	Thesis
۲ جواب دعوی	Antithesis

۳ ترکیب Synthesis

ہیگل کائنات میں جاری کشمکش کو ایک ابدی حقیقت قرار دیتا ہے۔ دعوی اور جواب دعوی میں کشمکش سے ایک نیا تصور پیدا ہوتا ہے جسے ترتیب کہا جاتا ہے۔ دعوی کو اگر مثبت سمجھا جائے جواب دعوی اس کی نفی کی صورت میں سامنے آئے گا۔

لیکن ان دونوں کے درمیان رشتہ تناقص Contradiction کا نہیں بلکہ تضاد (Contraries) کا رشتہ کہلائے گا۔

جدلیات کا اطلاق اگر مادی حالات پر کیا جائے تو دو صورتیں ایک دوسرے کی ضد تو ہو سکتی ہیں نقیض نہیں۔[۲۶]

ہیگل انسانی تاریخ کے تسلسل کو اسی جدلیاتی تناظر میں دیکھتا ہے۔ مارکس نے ہیگل کی جدلیات کو مادیت میں منتقل کر کے اسے جدلیاتی مادیت (Dialectical Materialism) کا نام دیا اور اس کے اصولوں کو انسان کے معاشرتی ارتقا پر لاگو کیا۔ وہ اس عمل کے نتیجے میں تاریخ کے معاشی نظریہ کو اخذ کرتا ہے۔

مارکس کے نزدیک یہ معاشی حالات یا ذرائع پیداوار ہیں جو انسانی معاشرے کی تشکیل میں بنیادی حرکات کا کردار ادا کرتے ہیں۔ یعنی مذہب، اخلاقیات، سیاست، ادب اور علوم وفنون معاشی حالات سے متعین ہوتے ہیں۔

مارکسی فکر میں فرد کی نفی نہیں لیکن زیادہ زور اجتماع پر دیا گیا ہے۔ اسی طرح نظریے سے زیادہ اہم عمل ہے لیکن یہ عمل کوئی انفرادی عمل نہیں بلکہ سماجی عمل ہے جو طبقاتی جدوجہد کے مترادف ہے اور تبدیلی کا ذریعہ بنتا ہے۔[۲۷]

سالہا سال سے جاری جدلیاتی کشمکش کو آخر ایک روز اپنے انجام کو پہنچنا ہے جب تمام افراد معاشرہ کو ضروریات اور سہولیات کے مساوی ذرائع حاصل ہونگے۔ مارکس کے نزدیک تاریخ کی حرکت اسی مثالی معاشرے کی جانب جاری ہے۔[۲۸]

برٹرینڈ رسل، تاریخ فلسفہ مغرب (History of western philosopher) میں مارکس کے اس دعوی کو کہ سوشلزم اور کیمونزم کے ارتقا سے طبقاتی تقسیم ختم ہو جائے گی اور مکمل سیاسی اور معاشی ہم آہنگی وجود میں آئے گی، محض ایک خیال قرار دیتا ہے۔ کیونکہ اس کی نظر میں اس نظام میں آمریت اور جنگ ہے اور وہ نظریاتی قدامت سندی پر قائم ہے۔[۲۹]

انسان کے ہاتھوں انسان کے استحصال سے پاک غیر طبقاتی، غیر ریاستی مثالی معاشرے کا مارکسی تصور جو رسل کے نزدیک خیال تھا یا خواب نے بہر حال ۱۹۱۷ء میں برپا ہونے والا انقلاب روس اس خیال یا خواب کی عملی صورت گری کی طرف تمنا کا پہلا قدم ضرور قرار دیا جا سکتا ہے جو یون صدی کے سفر کے بعد رد انقلاب کا شکار ہوا۔ سوویت یونین کے انہدام کی صورت میں کیا مارکس کا تاریخ کا مادی تصور بھی تاریخ کی بے رحم موجوں کا شکار ہو گیا۔ فارسی مفکرین اور ان کے مخالف دانشوروں کے درمیان ہونے والے مباحث کا کوئی نتیجہ خیز فیصلہ ابھی سامنے نہیں آیا ہے، باوجودیکہ انقلاب کے بعد اقبال، ڈاکٹر محمد رفیع الدین اور عبدالحمید کمالی جیسے اہل نظر نے اس تصور کے حوالے سے اپنے نتائج فکر پیش کیے ہیں۔

اقبال نے ایک مفکر کی حیثیت سے انقلاب روس کا بنظر غائر جائزہ لیتے ہوئے اس کے سرمایہ دارانہ نظام کی نفی اور معاشی مساوات کے پہلو کی تحسین کی جبکہ خدا کی نفی کے تصور کو اس کا نقیض قرار دیا۔ وہ انقلاب کو "لا" سے گزر کر "الا" کی منزل تک پہنچتا دیکھنے کے آرزومند ہیں۔

عزیز احمد کے نزدیک "لا" اور "الا"، اقبال کے نزدیک زندگی کی جدلیات میں منفی اور مثبت مقامات کے مماثل ہیں۔ "لا" انقلاب کا تخریبی پہلو ہے اور "الا" تعمیری، "لا" سے جلال ظاہر ہے اور "الا" سے جمال، "لا" اور "الا" دونوں کی ترکیب اور یکجائی، احتساب کائنات کا ذریعہ ہے۔ باطل کے سامنے "لا" کہنا ضروری ہے۔ طبقاتی کشمکش کو یہی "لا" انقلاب حرکت عطا کرتا ہے۔[۳۰]

ڈاکٹر محمد رفیع الدین مارکس اور اقبال کو دور جدید کے دو ممتاز ترین فلاسفہ تاریخ قرار دیتے ہیں لیکن مارکس کے فلسفہ تاریخ کے حوالے سے یہ فیصلہ صادر کرتے ہیں کہ وہ انسانی فطرت کے غلط تصور پر مبنی ہے۔ اس کا انحصار عضوی ارتقا کے مغالطہ آمیز نظریے پر ہے لہٰذا تنقیدی امتحان پر پورا نہیں اترتا۔[۳۱]

عبدالحمید عالی کا کہنا ہے کہ مارکس کا فلسفہ تاریخ اور ہیگل کا جدلی سفر دراصل اس بات کے متقاضی ہیں کہ ہر مقصود کی مکمل تشریح قاصد سے کریں اور ہر ارادہ کی مرید سے۔ ارادہ کا معطیہ کوئی نئی شے نہیں ہے بلکہ پہلے ہی سے وہ مقام وجود کے لحاظ سے متعین ہے۔ مگر اس نظریہ کا اس کے سوا کچھ مطلب نہیں کہ ہر مستقبل دراصل ماضی ہے۔ ہیگل کا بیان کہ جملہ تغیرات حالت موضوع سے حالت معروض میں آنے کا نام ہے اور معروض میں کچھ نہیں ہوتا کہ جو موضوع میں نہ ہو۔ اس پورے فلسفہ تاریخ میں میرے خیال میں ساری تاریخ کا انکار ہے جو نئے نئے جلوؤں پر مشتمل ہوتی ہے۔ ہر صبح،

زندگی میں ایک اضافہ ہے مگر تاریخیت میں ہر صبح زندگی کا اعادہ ہے یعنی تکرار ہے۔ اسی بنا پر میں نے ہیگل اور مارکس کے فلسفہ کو رجعت پسندوں کا سب سے بڑا ہتھیار قرار دیا ہے۔ (۳۲)

پروفیسر کمالی کے لیے اس فلسفہ تاریخیت کو قبول کرنا اس لیے بھی ممکن نہیں کیونکہ یہ فلسفہ خودی سے متصادم و متعارض ہے۔ خودی کی فطرت میں کسی ایسی تقدیر سے پابجولاں ہونا منظور نہیں جو اس کی دسترس سے باہر ہو اور وہ کسی ایسے مستقبل پر رضامند نہیں ہو سکتی جس کی وہ خالق نہ ہو۔ خودی کی جوہری اصل اثبات خودی میں مضمر ہے۔ اثبات ذات ماورائے تاریخ حقیقت کا ساحل ہے جس کے بحرِ بے کنار میں وہ تلاطم ہے جو بندشِ تاریخ کو متزلزل کر دیتا ہے۔ خودی اس تموج مسلسل کا نام ہے جس کو صرف ماضی، حال اور مستقبل صدف شان تجلی بطور زیب دیتے ہیں۔ اس لیے فلسفہ خودی کا اہم وظیفہ تاریخیت کا ابطال و استیصال ہے۔ یہ وظیفہ ان امور عالیہ سے ہے جو خلیفہ خودی اور معروضی تصوریت میں حد امتیاز قائم کرتے ہیں بلکہ اس کے ابعاد کو جدلیاتی مادیت و نیچریت سے علیحدہ کرتے ہیں۔ (۳۳)

اقبال نے فکر اسلامی کی تشکیل نو کے موضوع پر دیے گئے اپنے خطبات میں نہ صرف اپنے تصور تاریخ کی وضاحت کی ہے جو کہ حکمت قرآن کی اساس پر استوار ہے بلکہ ابن خلدون کی عبقریت اور اس کے تاریخی مقدمات کا جائزہ لیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اشپینگلر کے تصور تاریخ اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے مغالطوں کو بھی اپنی جرح و تنقید کا موضوع بنایا ہے۔ (۳۴)

قرآن میں تاریخ کو ایام اللہ سے تعبیر کیا گیا ہے اور مفسرین نے ایام اللہ سے اللہ کی نعمتیں مراد لی ہیں جیسے حضرت ابن عباس، حضرت ابی بن کعب اور مجاہد و قتادہ نے بھی ایام اللہ کی یہی تفسیر کی ہے جبکہ مقاتل کا قول ہے کہ ایام اللہ سے وہ بڑے بڑے وقائع مراد ہیں جو اللہ کے امر سے واقع ہوئے ہیں یا وہ دن ہیں جن میں اللہ نے اپنے بندوں پر انعام کیے یا جن ایام میں واقعات عظیمہ پیش آئے۔ (۳۵)

"ایام اللہ" اللہ کی نشانیوں میں سے بھی ہیں کہ ان میں افراد اور اقوام کی اصلاح و عبرت کے لیے مثالیں موجود ہیں۔ کیونکہ قرآن میں مذکورہ قوموں کے عروج و زوال کے واقعات محض وقت گزاری یا دلچسپی کے لیے نہیں ہیں (۳۶)

علامہ اقبال نے اپنے خطبات: Reconstruction of Religious thought in Islam میں کسی عربی مصنف کا نام لیے بغیر اس کا قول نقل کیا ہے:

> the verdict of history, as a modern writer has lappily put it is that wornout ideas have never been rises to power among a people who have worn them out.(۳۷)

مغرب میں اس خیال کو بہت اچھالا گیا۔ اقبال اس کے پیچھے چھپی ذہنیت سے بخوبی آگاہ تھے کہ سامراجی ادوار میں ایسے اقوال کو بالخصوص مسلم اقوام اور تہذیب اسلامی پر چسپاں کر کے یہ باور کروانے کی کوشش کی جاتی تھی کہ اسلام ایک زندہ قوت کے طور پر قصہ پارینہ بن چکا ہے۔

اقبال اس تصور سے اتفاق نہ رکھتے ہوئے زوال و انحطاط کے سدباب کو ممکن سمجھتے ہیں جس کا ذریعہ وہ افراد بنتے ہیں جو اپنی ذات میں خودی سے متصف ہوتے ہیں اور زندگی کی حقیقتیں جن پر منکشف ہوتی ہیں۔ انہی کی بدولت ایسے حقائق سامنے آتے ہیں کہ جن سے اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ حالات میں تغیر و تبدل اور انقلاب کی گنجائش موجود ہے۔

اقبال کے اس موقف کے اثرات، قیام پاکستان کے بعد بھی فلسفۂ تاریخ سے دلچسپی رکھنے والے طبقے پر واضح طور پر نظر آتے ہیں اور اس کا سبب قاضی جاوید کے نزدیک یہ بھی رہا ہے کہ وہ اس مسئلے کو حل کرنا چاہتا تھا کہ آیا کسی مردہ تہذیب کو دوبارہ زندگی مل سکتی ہے۔ (۳۸)

عبد الحمید کمالی بھی انہی دانشوروں میں شامل ہیں جو حکمت قرآنی اور فکر اقبال کی روشنی میں قوموں کے عروج وزوال کے اسباب کی تہ تک پہنچنے کی سعی میں مصروف کار نظر آتے ہیں۔ اس ضمن میں ان کا مغربی مفکرین بالخصوص اشپینگلر اور ٹائن بی کے تصورات تاریخ کا مطالعہ خصوصی اہمیت کا حامل ہے۔

اشپینگلر اور ٹائن بی سے بہت پہلے، یہ ابن خلدون تھا جس نے اپنی بصیرت سے تاریخی عمل میں ایک خاص تقدیر کی کار فرمائی کو نہ صرف دریافت کیا بلکہ اس کا اطلاق قوموں کی زندگی پر بھی کیا اور ثابت کیا کہ تقدیر کا راز قوموں کے ضمیر میں پوشیدہ ہوتا ہے۔

اس کی تاریخی حرکیت کا تصور، طبعی انداز میں پیدائش، بلوغت اور کہن سالی کے مراحل طے کرتے ہوئے اپنے انجام کو پہنچتا ہے۔ ابن خلدون کی وفات (۱۴۰۵ء) کے پانچ سو سال بعد اشپینگلر اپنا تاریخی نظریہ پیش کرتا ہے۔ عبدالحمید کمالی کے الفاظ میں اشپینگلر بظاہر ایک معمولی ہائی اسکول ٹیچر تھا، ایک خاموش انسان مگر قیامت، اس کی وسعت نگاہ میں تمام انسانی علوم تھے۔ اس کی تصنیف زوال مغرب "Decline of the West" ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی تو ہر طرف تہلکہ مچ گیا۔ اُس کے نظریے کے مطابق دیگر تمام تاریخی ثقافتوں کی مانند مغرب بھی طفولیت اور بلوغت کی منازل طے کر کے اپنی کہنگی کے دور سے گزر رہا ہے جس کے بعد فنا کے گھاٹ اترنا اس کا مقدر ہے۔

ابن خلدون کے دائرہ تاریخ میں قبائلی معاشرت، وسعت، قوت، ملک گیری، بدنظمی اور زوال شامل ہیں جبکہ اشپینگلر کا دائرہ اس سے وسیع تر ہے جو علم، آرٹ، فن، سائنس وغیرہ کا احاطہ کرتا ہے۔ عبد الحمید کمالی کا دعوی ہے کہ اقبال کی فکری تربیت میں ان دونوں مورخین کو بھی دخل حاصل ہے۔ ان کے افکار میں بھی تقدیر امم اہم موضوعات میں سے ہے لیکن اقبال کی فکر کا ممتاز پہلو یہ ہے کہ اگرچہ تقدیر کا عمل ہر ملک و ملت میں جاری ہے لیکن اس کے اثرات و نتائج ہر قوم پر یکساں انداز میں مرتب نہیں ہوتے لہٰذا فنا بہر صورت ہر قوم کا انجام یا مقدر نہیں ہے۔

اس مقام پر وہ جبر کے مقابلے میں اختیار کے قائل معلوم ہوتے ہیں جو انہیں کہ معتزلہ کے قریب تر کر دیتا ہے کیونکہ وہ مشیت کے روایتی تصویر کی بجائے اس امر پر بھی نظر رکھتے ہیں کہ مشیت کسی ایک سلسلہ کی پابند نہیں بلکہ وہ اسے مختلف افراد انسانی کی ماہیت سے مشروط کرتے ہیں۔

اقبال کا تصور تقدیر ان کے شعر و نثر میں بار بار Reflect ہوتا نظر آتا ہے جس کی صرف ایک مثال ذیل میں پیش کی جاتی ہے:

پابندی تقدیر کہ پابندی احکام
یہ مسئلہ مشکل نہیں اے مرد خردمند
اک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر
ہے اس کا مقلد ابھی ناخوش ابھی خورسند
تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکام الٰہی کا ہے پابند [۳۹]

ابن خلدون اور اشپینگلر کے تصور تقدیر کا بنیادی نقص یہی ہے کہ ان کے پیش نظر عالم طبعی تو ہے لیکن عالم امر ان کی نظر سے پوشیدہ ہے۔ انسان اپنی جدوجہد کے ذریعے ہبوط سے صعود کر سکتا ہے۔ [۴۰]

اشپینگلر نے مطالعہ تاریخ میں اپنے نتائج فکر پیش اور ان کی روشنی میں زوال مغرب کی پیش گوئی کی تو پورا مغرب سناٹے میں آ گیا۔ اقبال نے بھی اس تناظر میں مغرب کو خبردار کیا تھا کہ تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ خودکشی کرے گی۔

زوال مغرب نے مغربی ذہن پر جو قنوطیت اور یاسیت طاری کی تھی، اُس کا مقدور بھر چارہ ٹائن بی نے مطالعہ تاریخ کی بارہ جلدوں کے ذریعے کرنے کی کوشش کی۔

عبدالحمید کمالی نے ٹائن بی کے حوالے سے لکھا ہے کہ مغرب نے آج تک اس سے بڑا وکیل پیدا نہیں کیا کہ جس نے اس بڑے بحران میں جبکہ مغرب کا تمام تہذیبی، روحانی اور ثقافتی ورثہ متزلزل ہو رہا تھا، اس کے قلب میں امید اور خود اعتمادی کا چراغ روشن کیا۔ اُس نے تہذیب مغرب کو انسانیت کی مشترکہ تہذیب قرار دیتے ہوئے تمام قوموں اور تہذیبوں کی بقا کو اس سے وابستہ کر دیا۔

ٹائن بی قدیم تہذیبوں کے احیا کا منکر ہے لیکن متزنزل ہوتی ہوئی مغربی تہذیب کو آخری انسانی تہذیب قرار دیتا ہے جس کا عالمی کردار ابھی شروع ہونے والا ہے۔ اس کے نزدیک ہر تہذیب کسی چیلنج کے جواب میں ابھرتی اور پھلتی پھولتی ہے لیکن جب اس کے اندر چیلنج کا جواب دینے کی صلاحیت ختم ہو جاتی ہے تو وہ زوال سے دوچار ہو جاتی ہے اور اس کے خاکستر سے کوئی دوسری تہذیب پیدا ہوتی ہے۔ لیکن عجیب بات ہے کہ تہذیب مغرب اس تہذیبی جبر سے مستثنیٰ ہے اور تمام تہذیبی سلسلے اس پر آکر ختم ہو جاتے ہیں اور یہ تہذیب دائمی نقش کی حامل اور فنا کے گھاٹے اترنے سے محفوظ ہے۔

اشپینگلر اپنے تاریخی نظریہ میں سب کو ایک ہی ترازو میں تولتا تھا لیکن ٹائن بی تہذیب مغرب کے حوالے سے ایک نئی میزان تیار کرتا ہے جسے مشیت الٰہی حاصل۔ یہ تاریخ کا کلیسائی تصور ہے جو بارہ جلدوں میں مدون ہوا ہے۔ جس کی مثال تاریخی مطالعات میں ملنا مشکل ہے۔ [۴۱]

خودی کی ماہیت، اس کی یافت، تشکیل، تقدیر اور فلاسفہ مشرق و مغرب میں اس کے مقام کی جستجو میں عبدالحمید کمالی اپنی وسعت علمی کو کچھ اس طور پر کام میں لاتے ہیں کہ عقل حیران رہ جاتی ہے۔ خودی کے حوالے سے ہمارے بیشتر ناقدین، تصورات کی تشریح و تعبیر اور دیگر فلاسفہ کے ساتھ اس کے فکری تقابل کے لیے جو روایتی طریق اختیار کرتے ہیں، اس کی سطحیت واضح ہو کر سامنے آجاتی ہے۔ ہمارے یہاں مباحث خودی کو فقط اقبال کے حوالے سے دیکھنے اور دکھانے کی کوششیں کی جاتی رہی ہیں لیکن عبدالحمید کمالی اس کے ارتقائی سفر پر بھی گہری نظر رکھتے ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ تاریخ فلسفہ کے مختلف ادوار میں خود آگہی کی اہمیت مسلم رہی ہے۔ مغربی فلسفیانہ فکر کا ارتقا کچھ اس نہج پر ہوا ہے کہ جب خود آگہی کی ہیئت کا اطلاق زندگی اور اس کے معاشرتی، سیاسی اور ثقافتی پہلوؤں پر کیا گیا ہے۔ جس سے تثلیث پرستی اور ماضی پسندی کی درپردہ تائید ہوتی نظر آتی ہے۔

فلسفہ مشرق و مغرب کی کُنہ تک پہنچنے کے لیے پروفیسر کمالی کی کاوش کی داد دینا پڑتی ہے جب وہ اپنے نتائج فکر پیش کرتے ہیں کہ خود آگہی کی حقیقت تک کو پہنچنے میں سب سے پہلے جس ثقافت نے رسائی حاصل کی وہ ہند آریائی ثقافت تھی جو تجارتی راہوں سے یونان تک پہنچی اور وہاں وہ فضا پیدا کی کہ جس میں سقراط، افلاطون اور ارسطو نے خود شناسی کو مقصد علم قرار دیا۔ اس کے بعد مغربی فلسفہ جو بقول وائٹ ہیڈ محض نو فلاطونیت اور ارسطاطالیت کی تشریح محض ہے۔ در اصل حکمتِ ہند کی بازگشت ہے۔ کمالی صاحب کے نزدیک ہندی مکاتب فکر میں بنیادی مسئلہ " الم "کا وجود ہے اور تمام ہندی مابعد الطبیعیات اس مسئلہ کا حل ہے۔ عارفانِ ہند الم کا سبب خواہش کو قرار دیتے ہیں جس کا سر چشمہ جہل ہے اور اس کا نتیجہ شعور پر عائد تعینات کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ جہل سے نجات کا مطلب تعین و تحدید سے رہائی ہے۔

چینی، بدھ اور ویدانت کی اصل بھی اسی تصور الم کو سمجھنا چاہیے جس کے فکری رنگ میں نو افلاطونیت، اشراقیت، ہیگلیت، جدلیت، برگسانیت رنگے ہوئے ہیں۔ کمالی صاحب کے نزدیک، فکر عجم بھی ہندی اثرات اور مجوسی روایات کے زیر اثر پروان چڑھی ہے۔ پوری ہندی فکر دنیائے الم سے ماورائیت پر قائم ہے۔

جس کو اثبات کے ذریعے نہیں بلکہ صرف نفی کے زور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ شعور جس کی خاصیت سرمدیت اور لانہایت ہے جس میں من و تو کا وجود نہیں۔ نہ تو اس میں بُدھی ہے نہ ذہن نہ ادراک اور نہ ہی تشبیہی اشارہ اس میں کام آسکتا ہے کیونکہ یہی لامحدود حقیقی وجود ہے۔

اسلامی فکر کے تار و پود میں ایک ہی بنیادی تصور کار فرما ہے جس کی رو سے وجود حقیقی ایک ہے اور وہ غیر محدود ہے۔ مسلم مفکرین مثلاً الکندی، فارابی، ابن سینا، ابن عربی، سہروردی نے غیر محدود کو وجود متعین کے تصور کے مطابق دیکھا اور اس نظام کو قبول کر لیا جو اسلامی وجدان و شعور سے بعید تھا۔ انھوں نے خود آگہی کی جو ماہیت بیان کی ہے وہ فکر اسلامی کے لیے قابل قبول نہیں کیونکہ اس میں ایسے فتنے پنہاں تھے جو جسدِ اسلامی کو خاکستر کر دینے کے لیے کافی تھے۔ لیکن خوش قسمتی سے قرآنی اساس اور مستند روایات کی بنیاد حاصل ہونے کی بدولت روح اسلام زندہ ہے اور زندہ رہے گی۔

عبدالحمید کمالی کا دوٹوک فیصلہ ہے کہ نو فلاطونیت یا اُسے کوئی بھی خوبصورت نام دے دیا جائے مثلاً فلسفہ کمال ذات یا تصوریت ان سب کا اساس تشکیلی تعین شعور پر ہے۔ خود آگہی کی ماہیت انکشاف و

اثبات وجود ہے اور اس خود آگہی کی وجہ سے وجود ذات نہیں ہے بلکہ وجود ذات سے خود آگہی ہے۔ وہ وجود ذات جو یکتا ہے اور جس کے بے شمار نام، روپ ہیں مگر اس کا کوئی بہروپ نہیں۔ (۴۲)

مسلم صوفیاء کے حوالے سے صدیوں سے جاری وجود و شہود کی بحثوں نے اہل علم و تحقیق کو متعدد گروہوں میں تقسیم کیا۔ کمالی صاحب کے طویل تحریری مباحث کا حاصل انہی کے الفاظ میں اس طرح سے بیان کیا جا سکتا ہے کہ وہ شعور ذات کو جوہر ذات حق کا مرتبہ دینے سے قطعاً انکار کرتے ہیں کیونکہ شعور، ذات حق کی بے شمار فعلیتوں میں سے ایک فعلیت ہے۔ وجود حق تمام اصوار کے قیود سے بالا و بلند ہے اور صرف اسی اصول پر ایک حقیقی فلسفۂ اسلام کی تشکیل ممکن ہے۔

وحدت الوجود کے مقابل، مسلم برصغیر کے فکری ارتقا کا حاصل وحدت الشہود کا نظریہ ہے جسے شیخ احمد سرہندی نے پیش کیا ہے اور جس کی رو سے وحدت الوجود کے تجربہ کو آئینہ حقیقت قرار دینے کی نفی کی گئی ہے۔

شیخ احمد، وحدت الوجود کے تجربے کے منکر نہیں مگر اس کو سالکِ کی حالت سے منسوب کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر شے اور معطیہ علم کو وجود واحد سے واصل کرتا ہے جبکہ حکمت ایمانیہ سے یہ ثابت ہے کہ اس قسم کا تجربہ اصل حقیقت سے متعارض ہے۔ اس لیے اس تجربہ کی حقیقت ”وحدت شہود“ ہے نہ کہ وحدت وجود۔ یعنی یہ توحید محض تجربی امر ہے حقیقی امر نہیں۔ امر تحقیق کا تجربہ اس تجربہ سے ماوریٰ ہے جہاں یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ ذات خالق ہے، ذواتِ مخلوق سے ممتاز ہے۔ ذات حق کو ماورائیت حاصل ہے اور یہی سچا علم ہے جس کی ماہیت نسبتوں کا اثبات یا اکتشاف کرنا ہے۔ شیخ احمد کی فکر شاہ ولی اللہ سے ہوتی ہوئی شاہ اسماعیل تک پہنچتی ہے جنہوں نے اشیاء کے مابین پائی جانے والی نئی نسبتوں سے بحث کی ہے۔ ان کی یہ بحثیں بلاشبہ علم الوجود میں ایسا اضافہ ہیں کہ ان سے پہلے اس کی نظیر نہیں ملتی۔ (۴۳)

علم الوجود کے حوالے سے کمالی صاحب کی دقیق موضوعات پر علمی گرفت کو اُن کی عمر بھر کی علمی ریاضت کا ثمرہ سمجھنا چاہیے۔ پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ انھوں نے عثمانیہ کے زمانہ طالب علمی میں اپنے جید استاد ڈاکٹر میر ولی الدین سے ان کی تصنیف ”تصوف اور قرآن“ سبقاً سبقاً پڑھی تھی۔ اس کے علاوہ ان کی نظر فکر اقبال کے بنیادی مآخذ پر بھی تھی جن سے عام طور پر کم ہی اعتنا کیا گیا ہے۔

کمالی صاحب نے چونکہ ان تمام ماخذ سے کماحقہ استفادہ کیا ہے۔ اسی سبب سے وہ ان نتائج تک پہنچنے میں کامیاب ہوئے۔ البتہ ان کی تحریروں میں حوالہ جات کا اہتمام نظر نہیں آتا، وگرنہ دیکھا جا سکتا

ہے کہ 'تصوف اور قرآن' کے مباحث میں ان حقائق کو بلیغ اشاروں میں بیان کر دیا گیا ہے۔ "تنزلات ستہ" کے عنوان سے لکھے گئے باب میں ڈاکٹر میر ولی الدین واضح طور پر لکھتے ہیں کہ اہل تصوف نے اپنی مغلق اصطلاحی زبان میں جو نظریہ پیش کیا ہے، اُسے تنزلات ستہ کا نام دیا جس کی توضیح میں اس قدر اجمال سے کام لیا اور بعض مقامات کو اس درجہ تشنہ چھوڑ دیا کہ جس سے غلط فہمیوں کی وجہ سے فتنہ کا دروازہ کھل گیا اور اباحت والحاد نے سیکڑوں کے متاع ایمان کو تاراج کیا۔ (۴۴)

اقبال نے اپنے تحقیقی مقالے Development of Metaphysics in Parsia میں عجمی تصوف کے مآخذ اور ارتقاء پر بھی محققانہ نظر ڈالی ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ کوئی تصور کسی قوم کی روح میں جاگزیں نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ تصور خود اس کا اپنا نہ ہو۔ خارجی موثرات ان تصورات کو گہری غیر شعوری نیند سے بیدار کر سکتے ہیں لیکن وہ کسی طرح سے عدم محض سے اس کو وجود میں نہیں لا سکتے۔ (۴۵)

اقبال تصوف کے مآخذ کے حوالے سے مستشرقین سے اتفاق نہیں رکھتے۔ ان کا موقف ہے کہ فان کریمر اور ڈوزی نے ایرانی تصوف کا ماخذ ہندی ویدانت کو ٹھہرایا ہے اور نکلسن اس کو نوفلاطونیت سے ماخوذ سمجھتے ہیں۔ پروفیسر براؤن نے ظاہر کیا تھا کہ یہ غیر جذبی سامی مذاہب کے خلاف ایک آریائی رد عمل ہے۔ بہر حال میرے خیال میں یہ تمام نظریات ایک ایسے تصور تحلیل کے تحت وضع کیے گئے ہیں جو قطعاً غلط ہیں۔ (۴۶)

فلسفہ عجم پر تحقیق نے اقبال کو مزید تحقیق پر آگے بڑھنے کا حوصلہ دیا۔ "اسرار خودی" کی اشاعت کے بعد بعض حلقوں کی جانب سے سخت رد عمل کے جواب میں اقبال نے اپنا موقف جامعیت کے ساتھ پیش کیا۔ 'اسرار خودی اور تصوف' کے عنوان کے تحت لکھے گئے اپنے مضمون میں انھوں نے اعتراف کیا کہ وہ ایک عرصے تک ایسے عقائد و مسائل کے قائل رہے جو بعض صوفیانہ مکاتب کے ساتھ مخصوص تھے۔ لیکن قرآن شریف پر تفکر و تدبر کے نتیجے میں اس حقیقت تک پہنچے کہ مسئلہ وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلات ستہ یا دیگر مسائل جن میں بعض کا ذکر عبدالکریم الجیلی نے اپنی کتاب انسان کامل میں کیا ہے، مذہب اسلام سے قطعاً بعید ہیں۔ گو کہ ان کے پیش کرنے والوں نے نیک نیتی سے ان مسائل کا استنباط قرآن شریف سے کیا تھا، اسی لیے ان کی تکفیر نہیں کی جاسکتی۔ (۴۷)

اقبال نے اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا کہ میرا مذہب یہ ہے کہ خدائے تعالیٰ نظام عالم میں جاری وساری نہیں بلکہ نظام عالم کا خالق ہے اور اسی کی ربوبیت کی وجہ سے یہ نظام قائم ہے۔ جب وہ چاہے گا یہ نظام اپنے انجام کو پہنچے گا۔(۴۸)

اقبال نے خطبات میں مسئلہ زمان و مکاں کو مسلمانوں کے لیے زندگی اور موت کا مسئلہ قرار دیتے ہوئے واضح کیا ہے کہ اسلامی تہذیب کی تاریخ کے مطالعے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ فلسفیانہ مسائل ہوں یا مذہبی نفسیات یعنی صوفیانہ فکر کی اعلیٰ سطح، سب کے پیش نظر یہی مدعا اور مقصود رہا کہ لا محدود کو محدود کے اندر جذب کر لیا جائے۔ ظاہر ہے کہ جس تہذیب کا یہ زاویہ نگاہ ہو، اس میں زمان و مکان کا سوال در حقیقت زندگی اور موت کا سوال ہے۔(۴۹)

ڈاکٹر وحید عشرت نے عبد الحمید کمالی صاحب کے مقالات کو مرتب کر کے شائع کیا اور زماں و مکاں سے متعلق اپنے مجموعہ مضامین میں بھی ان کے تین مقالات کو فخر کے ساتھ شامل کرتے ہوئے لکھا کہ جتنی جامعیت اور بالغ نظری اور تفکر و تدبر کے ساتھ یہ مقالات رقم ہوئے ہیں، اس کی مثال اقبال کے بعد اور کہیں نظر نہیں آتی۔ انھوں نے علامہ اقبال کی اس خواہش کو پورا کیا ہے کہ اسلامی فکر یا اسلامی کونیاتی وجدان میں مسلمان علماء اور فلاسفہ اور متکلمین نے اس مسئلہ کو جس طرح سے دیکھا ہے اس کا بیان سامنے لایا جائے۔ بے شک کمالی صاحب نے اس ضرورت کو بحسن وخوبی نبھایا ہے۔(۵۰)

اس ضمن میں کمالی صاحب کے خیالات کا ایک اجمالی جائزہ ذیل میں پیش کرنے کی سعی کی گئی ہے:

حقیقت کا زماں کے حوالے سے کمالی صاحب کا ایک نمایاں احساس یہ ہے کہ زمان نہ تو ایک تجرید ہو سکتی ہے اور نہ ہی کوئی وہم۔ مزید براں یہ کوئی زائد حقیقت بھی محسوس نہیں ہوتی۔ جبکہ افلاطونیت میں ہر زمانی شے موجود تو ہے مگر اس طرح سے کہ زمانہ اس میں موجود نہیں۔ گویا یہ تصویروں کے ایک شیش محل سے زیادہ کچھ نہیں۔

جب کانٹ کی طرح سے زمانے کو محض توارث کی صورت میں دیکھا جائے تو یہ اشیاء کی آمد ورفت کے ایک لامتناہی سلسلہ سے عبارت ہے جسے ہندوستانی ثقافت نے بھگوان کی لیلا (کھیل) قرار دیا ہے۔ در اصل یہی بھگوان کی لیلا تاریخ بھی ہے اور تاریخیت بھی، جس کے آگے کچھ ہے نہ پیچھے۔ گویا کھیل کے ایک دورانیہ کے ختم ہونے کے بعد دوسرا دورانیہ جس میں. منزل بہ منزل وہی کچھ ہوتا ہے جو پہلے ہوا۔

یوں تمام تاریخ کی مابعد الطبیعیات کھیل کے تصور ہی میں تمام ہو جاتی ہے۔ گویا ان تمام واقعات گزراں کے پس پردہ کسی حقیقت کا کوئی وجود نہیں۔ جلوہ میں جلوہ آرائی کے سوا کچھ نہیں۔

اگر وقوف زماں کا تجزیہ کیا جائے تو اس کا گزراں بھی ادراک میں آجاتا ہے۔ جبکہ آنِ حاضر ایک مدام تجربہ ہے۔ آنِ حاضر یوں منفرد ہے کہ آنِ سیال بھی ہے۔ تمام ماضی و مستقبل کے گزراں میں دائماً موجود ہے۔ ہر آن وجوداً ایسی مثل ہوتی ہے کہ نہ تو اپنے وقت سے پہلے آسکتی ہے اور نہ ہی اپنے وقت کے بعد۔ سلسلہ آنات یعنی زمان حوادث میں ہر آن اور ہر حادثہ اپنے ذاتی اور منفرد مقام پر ہوتا ہے۔ اس طرح زمانہ کے پھر لوٹ آنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

یوں بھی ہوتا ہے کہ ہر آن گزراں اپنی نمود سے آن حاضر میں کسی نہ کسی طور بار پا کر اس کا حصہ بن جاتی ہے۔ اس طرح تمام گزری ساعتیں جو آنِ حاضر میں ڈولتی نظر آتی ہیں، اس سے تاریخی جبریت کے مختلف مسالک کو ترغیب ملتی ہے۔ جس کے مطابق ہر آدمی وہ ہے جو اس کا ماضی ہے اور یہی اس کا مستقل بھی ہے۔ دیکھا جائے تو اصول دہریت بھی یہی ہے کہ جس کے مطابق تمام زمانہ ماضی کا اسیر ہے اور اس کے پاس سارا مستقبل رہن ہے۔ تاریخ نویسی سے بھی کہیں پہلے یہی اصول دہریت بڑی بڑی تہذیبوں کا مرکزہ بن گیا تھا۔ جس طرح ہر آنے والی ساعت پچھلی ساعت کا نقش مکرر ہے۔ اسی طرح سے ہر آنے والی نسل پچھلی کا نقش نو ہے۔ نتیجہ یہ سامنے آیا کہ ہر جگہ اس انداز میں شجرے مرتب کیے جانے لگے۔ زمین پر اگر خداوند آموں رعا (خداوند زمین و آسماں کا مصری نام) کے فرزند کی حکومت ہے تو اس کی موت کے بعد اس کا بیٹا فرعون اور ہر نمرود کے بعد دوسرا نومولود بھی آشور دیوی کا فرزندِ نمرود ہی تھا۔ ان دعووں سے مراد یہی تھی کہ یہ اسی خداوند کا ست ہے جو نسل در نسل مختلف ارحاموں سے گزرتا ہوا ان کی ذات میں نمودار ہوا۔

اسلام ہریت اور اس سے پیدا شدہ خرافات کے خلاف روحانی، ذہنی اور عملی انقلاب اس طرح سے ہے کہ زمانہ کی حرکیت میں تکرار ساعات کی بجائے لحات جدید کی نمود اس کے ادراک اور وجدان کا حصہ ہے اور اس کے مطابق اس کا حیاتیاتی زماں بھی حرکت پذیر ہے کہ ہر آنے والی نسل گزشتہ نسل سے اپنے سنت میں مختلف ہوتی ہے۔ یہ اسلام ہی ہے جس نے تعین نسل میں اعادہ سنت یا تکرار جوہر یعنی اصول نرینہ کو مسترد کر کے اصول زوجیت کو یہ کہہ کر کہ انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج (ہم نے انسان کو مخلوط نطفے سے پیدا کیا۔ القران ۷۶ :۲) حقانیت قرار دیا۔

حیاتیاتی زمان کی یہی باطنی ماہیت ہے جو اسلام کے بنیادی عقیدہ مساوات انسانی کی ٹھوس بنیاد فراہم کرتی ہے۔(۵۱)

فرد اور معاشرے کے باہمی تعلق ، جدید علوم بالخصوص Sociology معاشریات یا معاشرہ شناسی کا بنیادی موضوع بھی ہے۔ مشرقی اور مغربی مفکرین نے اس حوالے سے اپنے نتائج تحقیق پیش کیے ہیں۔ اقبال اپنی فکر میں، خودی کے اس تمدنی پہلو کی اہمیت کو کیونکر نظر انداز کر سکتے تھے۔ مغربی مفکرین نے اسے معاشرہ یا معاشرتی حقائق اور اداروں کا علم قرار دیا ہے۔ بعض کے نزدیک یہ سماجی تعلقات کا مطالعہ ہے۔ مطالعۂ انسان کی ترقی و ارتقا کے نتیجے میں معاشرہ شناسی کی تحقیق و جستجو کو بھی وسعت نصیب ہوئی اور یہ بھی کہا گیا کہ اس علم کو انسان کی پہچان اور معاشرتی تفہیم میں ممد و معاون ہونا چاہیے۔

ڈاکٹر صدیق جاوید انسان کی تہذیبی و تمدنی زندگی کی اساس تغیر و تبدل کو قرار دیتے ہیں جس سے انحراف کے نتیجے میں معاشرے جمود اور زوال کے شکار ہو جاتے ہیں۔ اُن کے نزدیک اقبال نے اپنی فکر کے ہر دور میں اس بنیادی عمرانی قدر کو اپنے پیش نظر رکھا ہے کہ طرز کہن پر اڑنے کی بجائے آئین نو سے ہم آہنگی اور مطابقت پیدا کرنا ہی ایسا رویہ ہے جو افراد اور اقوام کی حیات تازہ کا ضامن بن سکتا ہے۔(۵۲)

اقبال کے نزدیک قوم محض موجودہ افراد کا مجموعہ ہی نہیں بلکہ اس کے اجزائے ترکیبی میں وہ کثیر التعداد آنے والی نسلیں بھی شامل ہیں جو بظاہر عمرانی حدود کے فوری منتہا کے بُعد پر ہیں لیکن ایک زندہ جماعت کا سب سے زیادہ اہم جزو ہونے کے لائق ہیں۔ کیونکہ علم الحیات کے نتائج کے مطابق کامیاب جماعتوں کا حال ہمیشہ استقبال کے تابع ہوتا ہے۔ نطشے نے اسی حقیقت کو بیان کرتے ہوئے کہا تھا کہ کسی قوم کی بقا کا دارومدار محاسن کی مسلسل اور غیر مختتم تولید پر ہوتا ہے۔(۵۳)

اقبال دیگر اقوام کے تصور قومیت کے مقابلے میں اسلامی تصور کی وضاحت کرتے ہیں کہ ہماری قومیت کا اصل اصول اشتراک رنگ و نسل اور زبان و وطن حتیٰ کہ اقتصادی مفادات سے ماوری ہے ہم اس برادری میں شریک ہیں جسے رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمایا تھا۔ مظاہر کائنات سے متعلق ہمارے معتقدات کا سرچشمہ اور تاریخی ورثہ یکساں نوعیت کا حامل ہے۔ ہماری قومیت کا دار و مد ایک خاص تہذیبی تصور پر ہے جس میں ترقی اور ارتقا کی طبعی خاصیت موجود ہے۔(۵۴)

معروف فرانسیسی مستشرق ریناں نے شاید اسی مابعد الطبیعی تصور کی اساس کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ خیال آرائی کی تھی جدید عقلی علوم کی تیز رفتار ترقی کے مقابلے میں اسلام ایک دن عقلی واخلاقی

رہنمائی کے منصب کے قابل نہیں رہے گا۔ اقبال نے اس تصور کو مسترد کیا اور لکھا ہے کہ ہماری جماعت کی وحدت کا انحصار اپنے مفہوم کے لحاظ سے عقلی نہیں بلکہ قومی ہے۔

مذہب کو نظری فلسفہ بنانا ایک بے سود اور عبث رویہ ہے۔ کیونکہ مذہب کی غایت زندگی کی حقیقت پر سوچ بچار نہیں بلکہ زندگی کی سطح کو بتدریج بلند تر کرنے کے لیے ایک مربوط اور متوازن عمرانی نظام کا قیام ہے۔ مذہب سیرت انسانی کے ایک نئے اسلوب کو فروغ دینے کا خواہاں ہے، جس کا مقصد ایک نئی دنیا کو نیست سے ہست میں لانا مقصود ہے لہذا اس پر مابعد الطبعیات کا اطلاق ہوتا ہے۔(۵۵)

عبد الحمید کمالی نے اقبال کے مذکورہ عمرانی تصورات کو وسعت دے کر آگے بڑھایا ہے۔ وہ شعور نبوت کی روشنی میں خودی کی جلوہ گری اور معاشرے کو ایک حقیقی انقلاب سے دوچار کرنے میں اس کے اساسی کردار کو پیش کرتے ہیں۔

ان کے نزدیک ان کا تمام تر سفر جسے اقبال فلسفہ خودی کا نام دیتے ہیں، دراصل شریعتِ معاشرت سے عبارت ہے۔ ان کے نزدیک نبوت کی غایت امت کی تشکیل یا معاشرے کی تعمیر نو ہے جسے آسان ترین لفظوں میں ایک عادلانہ معاشرے کے قیام کا نام دیا جاسکتا ہے۔

جو لوگ حضرت ابراہیم علیہ السلام، حضرت موسیٰ علیہ السلام اور جناب مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل پیرا ہو کر بدی کی قوتوں سے نبرد آزما ہیں، وہ عادلانہ معاشرے ہی کے قیام کی جدوجہد کر رہے ہیں۔

بیسویں صدی میں اقبال کا فلسفہ ایک ایسی نئی کروٹ کی حیثیت رکھتا ہے جس میں ایک واضح انقلابی تجربے کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔

اقبال کے پانچویں خطبے کا آغاز مشہور صوفی بزرگ حضرت شیخ عبد القدوس گنگوہی کے ایک قول سے ہوتا ہے، جس کی نظیر بقول اقبال صوفیانہ ادب میں مشکل ہی سے ملے گی۔ یہ قول دراصل نبی کی تخلیقی بازآمد سے متعلق ہے کیونکہ وہ اپنے تجربے سے واپس آتا ہے تاکہ زمانے کی رو میں داخل ہو جائے اور پھر ان قوموں کے غلبہ و تصرف سے، جو عالم تاریخ کی صورت گر ہیں۔ مقاصد کی ایک نئی دنیا پیدا کرے۔

نبوت کی بنیاد پر پروان چڑھنے والے تمدن کی اپنی اخلاقیات ہوتی ہے جو اقبال کے عمرانی افکار کی اساس بنتی ہے۔ اپنی اقدار سے ان کے تصور خودی کی تکمیل ہوتی ہے۔

اقبال دیگر نظاموں کے مقابلے میں انسانیت کے مستقبل اور اس کے روشن امکانات کو نظام اسلام میں بدرجہ اتم محفوظ تصور کرتے ہیں۔ اسی لیے ان کی تمام فکری کاوشوں کا حاصل یہی ہے کہ اسلام کو وقتی مصلحتوں کی خاطر قربان کرنے کی بجائے، بحیثیت ایک تمدنی قوت کے زندہ کیا جائے۔ اقبال کے نزدیک اسلام کا طبعی میلان توسل کی نفی کی طرف ہے۔ کیونکہ اسلام میں کوئی طاغوتی نظام پنپ نہیں سکتا۔ طاغوت اس امر کا دعویدار ہوتا ہے کہ روح کائنات کے ساتھ اس کا اتصال قائم ہے اور عقل کل اُس کی ذات میں سما گئی ہے۔ یہ واسطہ در واسطہ نظام ہے جس کی اسلام میں گنجائش نہیں۔ یہی ختم نبوت کا راز ہے جس پر اقبال نے بہت زور دیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اب اس امت میں کوئی شخص وحی من جانب اللہ یا کسی اور قسم کے حق و اختیار یا قوت و استیلا کا دعوی نہیں کر سکتا۔ دراصل حکمت قرآن کی روشنی میں امت محمدیہ میں بذریعہ اجماع اپنا آئین خود بنانے، اپنے اداروں میں تبدیلی کرنے اور نئے جماعتی قالب اختیار کرنے کا حق ودیعت کیا گیا ہے۔ جس نے اس حق کی پاسداری کی وہ فلاح کے راستے پر چلا اور جس نے اس حق کو غصب کیا وہ فرعون اور ہامان کے زمرے میں شمار ہوا۔

عبد الحمید کمالی نے بجا طور پر اس امر کی نشاندہی کی ہے کہ ہماری زندگی ایسے عادلانہ اداروں اور سماجی اختراعات کے لیے کیے جانے والے اجتہادات سے محروم ہے جن کے ذریعے سے اسلام کے انقلابی اصولوں کو عملی صورت گری میں ڈھالا جاسکے تاکہ اخوت انسانی، مساوات اور احترام آدمیت کے عملی نمونہ کو دنیا ملاحظہ کر سکے اور سرمایہ داری اور اشتراکیت کی کشمکش میں مبتلا انسانیت کی رہنمائی کی جاسکے۔

اسلام ہر قسم کی اجارہ داری کے خلاف اعلان جہاد ہے اور اقبال "اے کشتہ سلطانی و ملائی و پیری" کہہ کر اس جہاد کے راستے میں مزاحم قوتوں کو تین گروہوں میں تقسیم کر دیتا ہے۔

ا—ملوکیت سے مراد وہ غاصبانہ اور جابرانہ نظام ہے جو ملت پر مسلط ہے اور اجتماع واجتہاد کی قوتوں کو اپنا حریف سمجھتے ہوئے اُن کو ہر ممکن طریقے سے دبانے کی کوشش کرتا ہے۔

ب— ملائیت سے مراد ایسی تمام قوتیں ہیں جو علمی و فنی مہارت، تعلیم و تربیت اور حیات ملی کے لیے خوب و ناخوب کی پرکھ اور فیصلہ و تصفیہ کا اپنا حق فائق سمجھتی ہیں۔

ج—مروجہ صوفیت، قوم کے افراد کو کاروبار حیات سے بیزار اور لاتعلق کرنے اور ایسا فعال کردار ادا کرنے سے باز رکھنے کا نام ہے تاکہ قوت و اقتدار پر مخصوص طاقتیں مسلط رہ سکیں۔

ضرورت اس امر کی ہے کہ ملت بیضا عمرانی ترقی کی راہ استوار کرنے کے لیے ملوکیت، ملائیت اور مروجہ صوفیت کو غیر مؤثر بنائے، اس کے لیے منظم جدوجہد کرے تاکہ اجماع واجتہاد کے اداروں کی تشکیل ممکن ہو سکے۔ یہی استحکام خودی کی اصل غایت ومقصود ہے۔

اقبال کے نزدیک اسلامی ادبیات کا ایک بڑا حصہ، "سلطانی وملائی و پیری" کے مفادات کے تحفظ کے لیے مدون ہوا ہے، اسی لیے قطعی طور پر نظر ثانی کا محتاج ہے۔ وہ تمام فقہ جو بے محنت حاصل ہونے والے سرمائے کا جواز فراہم کرے، محنت کش کو اس کی محنت کے پھل سے محروم رکھے، دراصل غربت اور افلاس میں اضافے کا باعث ہے، اور چند ہاتھوں یا خاندانوں میں دولت کے ارتکاز کے لیے، شرعی وسیلے فراہم کرے، دین اسلام میں ایک بڑے دجل اور فساد کا باعث ہے۔ یہی وہ فقہ ہے جس نے تاریخ اسلام میں اقتدار، غاصبین اور جابرین کے حوالے کیا۔ اسلام صرف ایسے آئین اور قانون کا متحمل ہو سکتا ہے جو انسانی خودی کے استحکام کا ذریعہ بن سکے۔

اقبال کا فیصلہ ہے کہ جب تک مسلمانوں میں انقلابی روح پیدا نہیں ہوتی، تن پرست، جاہ مست اور کم نگاہ لوگ اس امت پر قابض رہیں گے

اشپنگلر کی قبیل کے مفکرین جو حیات ملی کو نباتی حیات پر قیاس کرتے ہیں دراصل موت کے بعد حیات کے قائل نہیں اور اسی اصول کا اطلاق قوموں پر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر تمدن، موت کے بعد قصۂ پارینہ بن جاتا ہے۔ مگر اقبال حکمت قرآن کی روشنی میں دوبارہ جی اٹھنے کے قائل ہیں۔ حیات بعد ممات مسلم طرز فکر کا بنیادی عنصر ہے۔ مسلم افکار میں یہ زمانہ کی منطق ہے جو اس کا مابعد الطبیعی ہیئت کو لازم ہے۔

ٹائن بی کی تاریخیت بھی مغربی تمدن کو دنیا کی آخری آماجگاہ قرار دیتی ہے۔ اقبال ایسے تمام تصورات کو باطل سمجھتے ہیں۔ وہ ثقافت اسلامیہ کے روشن اور تابناک مستقبل کو ناگزیر سمجھتے ہیں۔ وہ جدیدیت کو مغربیت کا مترادف سمجھنے والوں کو مسترد کرتے ہیں جبکہ جدیدیت کو نئی زندگی اور نیا تجربہ قرار دے کر اسے اقوام مشرق اور عالم اسلامی کی تقدیر گردانتے ہیں۔ (۵۶)

پروفیسر عبدالحمید کمالی کے علمی سرمائے پر ایک نظر ڈالنے سے ان کے علمی وقار اور وسعت کا اندازہ ہوتا ہے۔ وہ ایک درویش صفت عالم تھے۔ درویش ان معنی میں کہ زندگی میں ان کا نصب العین علم اور صرف حصول علم تھا، جس سے ہٹ کر انہوں نے کسی اور دولت کی کبھی تمنا نہیں کی۔

علم ایک قوت ہے لیکن ایسے معاشروں میں جہاں اقتدار اور اختیار کی پرستش کی روایت قائم ہو جائے وہاں علم کونے کھدروں میں پناہ لینے پر مجبور نظر آتا ہے۔ عبد الحمید کمالی جیسے صاحب کمال بھی اپنے تمام تر تبحر علمی کے باوجود ڈاکٹریٹ کے حصول میں ناکام رہے یا انھیں ناکام بنانے کے لیے باقاعدہ منصوبہ بندی کی گئی۔ لیکن انھوں نے حرف شکایت زبان پر لائے بغیر اپنا علمی و تحقیقی سفر اپنی شان کے ساتھ جاری رکھا۔

کمالی صاحب نے فکر اقبال کے مشکل ترین پہلو کو اپنی تحقیق کا موضوع بنایا، جس میں ان کو تخصص کا درجہ حاصل تھا۔ ان کا شمار ان چند اصحاب میں ہوتا ہے جنھوں نے زمان و مکاں کے مباحث پر تواتر کے ساتھ لکھا۔ اس موضوع کے ساتھ دلچسپی رکھنے والوں کی تعداد بھی زیادہ نہیں لیکن کمالی صاحب وسیع علمی حلقے کی وابستگی اور شہرت کی چاہ کے بغیر اپنا کام کرتے رہے۔ اسے اتفاق ہی سمجھنا چاہیے کہ اقبال کے تصور زمان و مکاں سے والہانہ دلچسپی رکھنے والے تین اصحاب یعنی ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، عالم خوندمیری اور عبد الحمید کمالی کا تعلق جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن سے رہا۔

عبد الحمید کمالی ہمیشہ انے علمی منصوبوں کی تکمیل میں منہمک رہے۔ ان کے اردو انگریزی مقالات کے مجموعے اگر مرتب ہو کر منظر عام پر آئے تو اس میں بھی ان کے صاحبزادے انجنیئر مسعود اصغر کی کوششوں کو دخل حاصل ہے لہٰذا ان کے ارادوں کی پختگی کی داد نہ دینا انصاف کے تقاضوں سے منافی ہو گا۔ وہ بعض تلخ حقیقتوں کا اظہار بڑے دکھ کے ساتھ کرتے ہیں کہ کئی علمی اداروں نے ان سے مسودات حاصل کر کے مدتوں تک اشاعت کی تاریخ پر تاریخ دیتے رہے اور پھر بغیر کسی شرمندگی کے فنڈز کی کمی کا بہانہ کر کے مسودات لوٹا دیتے رہے۔

ڈاکٹر وحید عشرت کمالی صاحب کی علمیت سے متاثر تھے۔ انھوں نے کمالی صاحب کے درج ذیل اردو انگریزی مقالات کے دو مجموعے مرتب کی حیثیت سے شائع کیے:

۱۔ اقبال اور اساسی اسلامی وجدان

۲۔ Self and Social Experience

لیکن حیرت ہوتی ہے کہ اردو مجموعے کے دیباچے (چند نیاز مندانہ باتیں) ہی کو ترجمہ کر کے انگریزی مجموعے کے preface کے طور شامل کر دیا اور نیا دیباچہ لکھنے کی زحمت بھی گوارانہ کی۔

۲۰۱۸ء میں شائع ہونے والی تصنیف عہد رفتہ کے اقبال شناس میں عبدالحمید کمالی صاحب کو شامل ہی نہیں کیا گیا۔ اگر سہواً ایسا ہوا تو جان لینا چاہیے کہ تحقیق و تدوین میں سہو کی گنجائش

نہیں ہوا کرتی۔اس کتاب کے ۱۲۲ اقبال شناسوں میں ایسے اصحاب کا تذکرہ بھی موجود ہے۔ جن کی بطور اقبال شناس کوئی شہرت ہی نہیں ہے۔ امید ہے کہ آئندہ ایڈیشن میں کمالی صاحب کو ایک اعلیٰ پائے کے اقبال شناس کی حیثیت سے کتاب کا حصہ بنایا جائے گا۔

عبدالحمید کمالی کی علمی و تحقیقی کاوشوں کا عالمی سطح پر اعتراف کیا گیا ہے اور اقبال شناسی کی روایت میں ان کو ایک خاص مقام حاصل ہے جو خالصتاً ان کی مسلسل علمی ریاضت کا نتیجہ ہے۔

حوالہ جات و حواشی

(۱) مسعود اختر، انجینئر، (مرتب)، مقالات عبد الحمید کمالی، مجلس ترقی ادب، لاہور، ۲۰۱۵ء، ص ۷۔

(۲) ایضاً ص ۱۴۔

(۳) ایضاً، ص ۲۹۔

(۴) ایضاً، ص ۳۰۔

(۵) ایضاً، ص ۳۵۔

(۶) شفیق عجمی، ڈاکٹر، اقبال شناسی عالمی تناظر میں، پاکستان رائٹرز کوآپریٹو سوسائٹی لاہور، ۲۰۱۱، ص ۱۰۷

(۷) مقدمہ، قرآن اور تصوف از ڈاکٹر میر ولی الدین، مکتبہ خلیل لاہور، تاریخ اشاعت ندارد، ص ۳۸۔

(۸) ایضاً ص ۳۸

(۹) یوسف حسن خاں، یادوں کی دنیا، فکشن ہاؤس، لاہور ۱۹۹۴ء ص ۲۷۱، ۲۷۴

(۱۰) مشاہدات و تاثرات، ص ۳۸

(۱۱) خلیفہ عبدالحکیم، ڈاکٹر، فکر اقبال، بزم اقبال لاہور، طبع اول ۱۹۵۷ء، ص ر

(۱۲) ایضاً

(۱۳) عبدالحمید کمالی، 'خلیفہ عبدالحکیم کا فلسفہ' عمومی مشمولہ اقبال ریویو (خلیفہ عبدالحکیم نمبر) جنوری تا مارچ ۱۹۶۶ء، ص ۲۶۸۔

(۱۴) شفیق عجمی، ڈاکٹر، اقبال شناسی عالمی تناظر میں، ص ۱۷۶

(۱۵) مجلہ، اسلامی تعلیم (ڈاکٹر محمد رفیع الدین نمبر) آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگریس، لاہور، نومبر- دسمبر ۱۹۷۳ء، ص ۲۵

(۱۶) عجمی، ڈاکٹر محمد شفیق، اقبال اور نیا پاکستان، مشمولہ ماہنامہ اخبار اردو، ادارہ فروغ اردو، اسلام آباد، نومبر ۲۰۲۰ء، ص ۳۵

(۱۷) مقالات عبدالحمید کمالی، ص ۸۱

(۱۸) ایضاً، ص ۸۴۔

(۱۹) ایضاً، ص ۸۷، ۸۹۔

(۲۰) ایضاً، ص ۱۷۹، ۱۸۸۔

(۲۱) قاضی جاوید، پاکستان میں فلسفیانہ رجحانات، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۳ء، ص ۱۵۵

(۲۲) ابن خلدون، علامہ عبدالرحمٰن، مقدمہ ابن خلدون (حصہ اول)، ترجمہ مولانا راغب رحمانی، نفیس اکیڈمی، کراچی، طبع دہم ۱۹۸۶ء، ص ۱۶۷

(۲۳) آغا افتخار حسین، ڈاکٹر، قوموں کی شکست و زوال کے اسباب کا مطالعہ، مجلس ترقی ادب، لاہور، طبع سوم، ۱۹۹۳ء، ص ۱۶۹، ۲۰۵۔

(۲۴) مقدمہ ابن خلدون، ص ۳۵۲۔

(۲۵) قوموں کی شکست وزوال، ص ۱۹۸۔

(۲۶) سی-اے قادر، پروفیسر؛ رانا، اکرم، کشافِ اصطلاحات فلسفہ، تالیف وترجمہ، بزم اقبال، لاہور ۱۹۹۴ء، ص ۲۰۴، ۲۰۵۔

(۲۷) شفیق عجمی، ڈاکٹر، علامہ اقبال اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین، بزم اقبال، طبع دوم، ۲۰۱۵ء، ص ۱۸۲، ۱۸۳۔

(۲۸) قوموں کی شکست وزوال، ص ۲۰۵۔

(۲۹) Russel, Bertrand, *History of Western Philosophy*, Routlege, London, 1994, p-749.

(۳۰) عزیز احمد، اقبال: نئی تشکیل، گلوب پبلشرز، لاہور ۱۹۶۸ء، ص ۳۸۱۔

(۳۱) Dr. M. Rafi-ud-Din, *Essentials of a Modern Philosophy of History*, Islamic Education, Vol-VII, No. 2, March – April 1974, p-5

(۳۲) عبدالحمید کمالی، 'فلسفہ خودی اور تاریخ'، مشمولہ اقبال اور اساسی وجدان، بزم اقبال، لاہور، ۱۹۹۲ء، ص ۱۱۴

(۳۳) ایضاً، ص ۱۰۳-۱۰۴

(۳۴) علامہ اقبال اور ڈاکٹر محمد رفیع الدین، ص ۱۸۶

(۳۵) مراد آبادی، مولانا محمد نعیم الدین، تفسیر قرآن، تاج کمپنی لاہور، ص ۳۷۰

(۳۶) برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، منہاج القرآن، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاہور ۱۹۹۸ء، ص ۲۵۸-۲۵۹

(۳۷) Allama Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thougth in Islam*, ed. of annolated by M. Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, Lahore, 1999, p-20.

(۳۸) پاکستان میں فلسفیانہ رجحانات، ص ۱۵۸۔

(۳۹) کلیات اقبال، اکادمی ایڈیشن، ضرب کلیم، ص ۷۷/ ۵۷۷۔

(۴۰) ابن خلدون، اشپینگلر اقبال کے حوالے سے، اس بحث کے لیے دیکھیے: اسلامی اساسی وجدان، ص ۲۹۳ تا ۳۱۶

(۴۱) مقالات عبدالحمید کمالی ص ۱۷۹ تا ۱۹۰۔

(۴۲) اقبال اور اساسی اسلامی وجدان، دیکھیے ص ۱ تا ۲۹۔

(۴۳) ایضاً، ص ۳۱

(۴۴) تصوف اور قرآن، ص ۱۰۴

(۴۵) علامہ ڈاکٹر سر شیخ محمد اقبال، فلسفہ عجم، ترجمہ میر حسن الدین احمد، مکتبہ اردو ادب لاہور، اشاعت ندارد، ص ۱۰۰

(۴۶) فلسفہ عجم، ص ۱۰۰، ۱۰۱

(۴۷) مقالات اقبال، مرتبہ سید عبدالواحید معینی، محمد عبداللہ قریشی، آئینہ ادب، لاہور، بار دوم، ۱۹۸۸ء، ص ۲۰۱-۲۰۲۔

(۴۸) ایضاً ص ۲۰۳،

(۴۹) علامہ محمد اقبال، تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ترجمہ سید نذیر نیازی، ایضاً ص ۲۰۳

(۵۰) وحید عشرت، ڈاکٹر، زمان و مکاں، سنگ میل پبلی کیشنز، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۱۴-۱۵

(۵۱) حکمت الٰہیہ کی روشنی میں زمانے کی ماہیت اور مقدر انسانی کے عنوان سے بحث مقالات عبدالحمید کمالی کے ص ۲۳۷-۲۷۰ پر پھیلی ہوئی ہے جس کو ملخص کی صورت میں پیش کیا گیا ہے۔

(۵۲) صدیق جاوید، ڈاکٹر، فکر اقبال کا عمرانی مطالعہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۲۲-۲۳

(۵۳) مقالات اقبال، ص ۱۵۷-۱۵۸۔

(۵۴) ایضاً، ص ۱۵۹۔

(۵۵) ایضاً، ص ۱۶۳-۱۶۵

(۵۶) ہارون الرشید تبسم، ڈاکٹر، عہد رفتہ کے ممتاز اقبال شناس، مثال پبلشرز۔ فیصل آباد، ۲۰۱۸ء، دیکھیے فہرست ص ۸ تا ۱۲