اقبال کا تصور خودی اور عقیدۂ آخرت

فروغ احمد

خودی اقبال کا مرکزی موضوع ہے۔ یہ اقبالیات کا کلیدی نکتہ بھی ہے اور یہی اس کا ماحصل بھی۔ اقبال نے ہماری "بزم شوق" میں "یک چمن گل یک نیستاں نالہ یک خمخانہ مے" پیش کیا ہے۔ لیکن اس کے "گل" کی خوشبو، اس کی "نے" کا نالہ اور اس کی "مے" کا خمار بھی خودی ہے — یہی مرکز ہے جس کے ارد گرد اس نے فکر و فن کے تانے بانے تیار کئے ہیں اور بقیہ تمام نقشے اور خاکے اسی ایک مرکزی نقش کو اجاگر کرنے کے لئے بنائے گئے ہیں۔ ع فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود۔ حتیٰ کہ آرزو، عشق، عمل، یقین، وغیرہ تصورات بھی مقصود بالذات نہیں ہیں بلکہ تصور خودی ہی کے ضمیمے اور تتمے ہیں۔ اب یہ بات بلا خوف تردید کہی جاسکتی ہے کہ اقبالیات ایک نظام فکر ہے اور تصور خودی کو اس میں مرکزی مقام حاصل ہے۔ بقیہ تمام تصورات خودی ہی کی تعمیر و بقا کے ضامن ہیں۔

بات اگر یہیں پر ختم کردی جائے اور قدرے وضاحت سے کام نہ لیا جائے تو ابہام کے باعث چند در چند غلط فہمیوں اور غلط اندیشوں کو شہ مل سکتی ہے۔ اس لئے تھوڑی سی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔

اقبال نے "خودی" کے پرانے روایتی مفہوم (غرور) کی بیخ کنی کی تھی (۱) لیکن آج بڑی آزادی سے عملاً اسی پرانے مفہوم کو اقبال کے تصور خودی کے پردے میں چھپانے کی کوشش کی جارہی ہے۔ اگر اقبال کا "نژاد نو" اقبالیات کا ذرا صبر و تحمل سے مطالعہ کرے تو اس قسم کے مقامات نظر انداز نہیں ہوسکتے۔ ع

خـــودی کی شوخی و تندی میں کبر و ناز نہیں
جو ناز بھی ہے تو بے لـــذت نیاز نہیں

---

۱ قاضی نذیر احمد کے نام اقبال کا خط مطبوعہ "مکاتیب اقبال" (شائع کردہ شیخ محمد اشرف لاہور) جلد دوئم سلسلہ مکتوبات ۱۹/۱ صفحہ ۲۳۸ تا ۲۳۹

اقبال خودی کے ''کبرو ناز'' کو ''لذت نیاز'' سے آشنا کیوں کرنا چاھتا ہے اور ''لذت نیاز'' سے اس کی کیا مراد ہے؟ اس قسم کے سوالات کا جواب اگر ہم تشفی بخش طور پر حاصل کرنا چاھتے ھیں ۔ تو اقبالیات کا بحیثیت مجموعی مطالعہ کرنا ضروری ہے۔ اس کی جملہ تصانیف (نظم و نثر مع خطوط) کے کسی جزو کو دیسرے اجزا سے الگ الگ کرکے دیکھنے کی رسمی سہی عادت ترک کرنی ضروری ہے۔ اور اس مطالعہ کا آغاز میرے نزدیک مثنوی ''اسرار و رموز'' سے ھونا چاھئے کیونکہ یہی در اصل اقبال کے ''مذھب خودی'' کی ''بائبل'' ہے۔ بقیہ ساری چیز یں اسی کے بنیادی نکات کی تشریح ھیں ۔ ھمیں یہ بات نہیں بھولنی چاھئے کہ کچھ نہ کچھ جزوی تضاد تو ہر مفکر کے یہاں اور کچھ نہ کچھ تنوع ھر شاعر کے یہاں پایا جاتا ہے۔ لیکن اقبال جیسے مفکر اور شاعر کے یہاں بڑی حد تک ایک قسم کی ھم آھنگی ملتی ہے اور یہ رائے قائم کرنی پڑتی ہے کہ اقبال کا ذھن ایک نظام فکر کی طرف راہ ارتقا پر گامزن رھا ہے ۔

اپنے نظام فکر کی جدید تشکیل اقبال کے پیش نظر کیوں رہی؟ (۲) بظاھر

---

(۲) خطبات موسوم بہ "The Reconstruction of Religious Thought in Islam" میں خاص طور پر آخری دو خطبات The principle of movement in the structure of Islam اور "Is religion possible?" میں انہوں نے عالم اسلام کے روحانی اور فکری اضطراب کا جواب دیا ہے اور اسلام کے نظام فکر کو از سر نو مرتب کرنے کی خواھش ظاھر کی ہے۔

''مکاتیب'' میں خاص طور پر ملاحظہ ھوں جلد اول کے خطوط ۱/۱۹ صفحہ ۵۰ تا ۵۱، ۳۰/۷۲ صفحہ ۱۵۵، ۵۰/۸۲ صفحہ ۱۶۹، ۶۱/۹۳ صفحہ ۱۸۱، ۲/۱۳۲ صفحہ ۲۶۰، ۵/۲۱۰ صفحہ ۳۵۷، ۸/۲۱۳ صفحہ ۳۶۱ اور جلد دوئم میں ۹/۱۷۹ صفحہ ۳۸۳ ۔

اقبال کے شعری مجموعوں میں ''اسرار و رموز''، ''ضرب کلیم''۔ ''پس چہ باید کرد''۔ ''جاوید نامہ'' اور اس کے علاوہ ''زبور عجم'' کا باب ''گلشن راز جدید''، نیز فنون لطیفہ اور شعر و حکمت سے متعلق نظمیں۔

علاوہ ازیں ملاحظہ ھو عکس تحریر علامہ اقبال جو اقبال اکیڈیمی کراچی کے شکریہ کے ساتھ چراغ راہ کراچی کے اسلامی قانون نمبر بابت جون ۵۸ء میں شائع ہوا ہے۔ ''دارالاسلام'' کے قیام کا پس منظر بھی اقبال کا یہی ذھنی اضطراب تھا۔ ملاحظہ ھو ''ذکر اقبال''، مرتبہ عبدالمجید سالک مرحوم ۔ صفحہ ۲۱۲—۲۱۳۔

ہے تو یہ ایک مشکل سوال لیکن اس کا جواب جتنا مشکل ہے اتنا ہی آسان بھی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس سوال کا جواب تلاش کرنے میں بہتیرے اشکال پیدا ہوئے ہیں اور پیدا کئے گئے ہیں لیکن اس کی زیادہ تر ذمہ داری مبصرین اقبال کے اختلاف طبع پر عاید ہوتی ہے۔ بیشتر اشکال اس وجہ سے پیدا ہوئے کہ ان مبصرین نے اقبال کو یا تو صرف شاعر مانا یا محض فلسفی یا زیادہ سے زیادہ ایک ایسا فلسفی جس کی فکر کے دھارے ہمیشہ شاعری ہی کی سطح پر بہتے رہے ہوں(۳) حالانکہ سیدھی سی اور بالکل سامنے کی بات یہ تھی کہ اقبال شاعر ہے تو مقصدی شاعر اور فلسفی ہے تو مفکر فلسفی۔ مقصد اور فکر کو کسی حال میں اس نے ہاتھ سے جانے نہیں دیا۔ اسے برابر یہی اصرار رہا کہ وہ "جدید نظریات کو اسلام کی زبان میں نہیں بلکہ اسلام کو جدید نظریات کی زبان میں پیش کرتا ہے۔" یہی بات اس نے "اسرار خودی" کے انگریز مترجم پر واضح کی تھی(۴)۔ یہ بات کہ "اقبال اپنے بعض مغربی استادوں کا محض خوشہ چیں ہے" کافی پرانی ہوچکی ہے۔ اب اقبال کے بیشتر ناقد یہ تسلیم کرنے لگے ہیں کہ اقبال میں رد و قبول کی آزادانہ صلاحیت بدرجہ اتم موجود تھی۔ وہ اپنے استاد براؤن کے قول کے مطابق "استاد کو محقق اور محقق کو محقق تر بناتا ہے"۔

ہم اگر اقبال کے ذہنی ارتقا کی پوری تاریخ کو پیش نظر رکھیں اور اس کی تمام تحریریں اور تقریریں غور سے پڑھیں تو ہم پر یہ واضح ہوئے بغیر نہیں رہے گا کہ اقبال کی شاعری (جہاں تک اس کے اکثر مطبوعہ کلام کا تعلق ہے) مقصدی شاعری ہے۔ اور اس کا تمامتر نثری سرمایہ (چند نجی خطوط کو چھوڑ کر) تقریباً سو فیصدی مقصدی رنگ کا حامل ہے۔ مختصر الفاظ میں اسی بات کو یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس کا مقصد ہے شعور نفس کے ساتھ فرض ماموریت کی کما حقہ انجام دہی اور اس کے لئے زور یقین اور جوش عشق کے ساتھ مسلسل جدوجہد۔ "جو ناز بھی ہے تو بے لذت نیاز نہیں" اس کے "اسرار و رموز" کی جان ہے۔

---

(۳) مقالہ جناب آئی۔ آئی۔ قاضی مطبوعہ "اقبال ریویو" (انگریزی اشاعت) شمارہ اول۔

(۴) اقبال کا ایک طویل مکتوب ڈاکٹر نکلسن کے نام جس کا ترجمہ بعنوان "فلسفہ سخت کوشی" "مکاتیب اقبال" جلد اول میں موجود ہے۔

جب ہم اقبال کے تصور خودی کے تاریخی پس منظر کو، خود اسی کی تصریحات کی روشنی میں، سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہمیں یک نظر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ اس نے محض شاعرانہ ترنگ میں آکر ایک چونکادینے والی بات نہیں کہدی ہے۔ اور ایسا نہیں ہے کہ مخصوص معنوں میں خودی کی جدید اصطلاح اس کی اپنی وضع کردہ ہو۔ ہمارے صوفیاء کرام کے یہاں پہلے سے ''عرفان نفس'' کا مخصوص تصور موجود رہا ہے۔ اقبال نے اپنے مقصد کی خاطر ''خودی'' کی اصطلاح کو خوب سوچ سمجھ کر اختیار کیا۔ اور اس مقصد کا شعور اسے تاریخ اسلام کے مطالعہ سے حاصل ہوا۔ تاریخ امت کے غائر مطالعہ سے اقبال اس نتیجے پر پہنچے کہ اسلام کے عقیدہ توحید نے افلاطونی اور ویدانتی تصور وحدت الوجود (یا ''وحدت الشہود'') کا رنگ قبول کرکے رفتہ رفتہ اپنی وہ بے پناہ فعالیت کھودی جس نے کبھی تاریخ عالم کے بہت بڑے دور کو متاثر کیا تھا۔ اس کی جو اندوہناک روداد دیباچہ* ''اسرار خودی'' میں خود اقبال نے ہمیں سنائی ہے اور اس کا ماحصل جو کچھ میں سمجھا ہوں ذیل میں درج کرتا ہوں۔

جس طرح شنکر اچاریہ نے گیتا کی فعالیت کو انفعالیت میں تبدیل کردیا تھا، ابن عربی نے قرآن حکیم کی روح عمل کو نو افلاطونیت (Neo Platonism) کے زیر اثر نادانستہ نقصان پہنچایا۔ پھر عجمی جادو بیانوں کے شاعرانہ سحر نے وہ مراحل قلیل ترین مدت میں طے کرلئے جنہیں ہندی پنڈتوں کی منطقیانہ موشگافیوں نے طویل تگ و دو کے بعد طے کیا تھا۔ فلسفہ نے شعر کا پیکر اختیار کرتے ہی دماغوں سے گذر کر براہ راست دلوں کو متاثر کیا اور انجام کار ترک دنیا، بے عملی، انتشار، غلامی، ہلاکت، غرضیکہ یکے بعد دیگرے زوال امت کے تمام سامان از خود (حیاتیاتی اور سماجی انداز سے) پیدا ہوتے چلے گئے۔ ظاہر ہے کہ جب ہستی ذاتی صرف باری تعالی کی ہے اور انسان کا وجود محض اعتباری ہے، تو عمل کے کیا معنی اور اجر و تعزیر کا کیا مطلب! یہی سبب ہے کہ ایک وحدت الوجود (''ہمہ اوست'' یا ''ہمہ از وست'') کے ساتھ ہی تدبیر، قناعت اور توکل کے اسلامی مفہوم بدل گئے۔ قدریں بدل گئیں اور اس طرح زندگی کا جو تصور پیدا ہوا

(*) ملاحظہ ہو مقالہ جناب منظور احمد—مطبوعہ ''اقبال ریویو'' (اردو اشاعت) شمارہ دوئم۔

وہ زندگی کو ”ہاں“ کہنے والا نہیں بلکہ زندگی کو ”نہیں“ کہنے والا تھا۔ اس کی زد تصور آخرت پر بھی پڑی اور عذاب و ثواب کے عقائد شوخی تخیل اور رندی و مستی کا تختۂ مشق بن گئے۔ ”ہمہ اوست“ اور ”ہمہ از وست“ کی منفعلانہ تعبیرات کے دلفریب تشبب میں زندگی کی جوئے نغمہ خواں رک کر ایک ساکن جھیل میں تبدیل ہوگئی

شیر بیدار از فسون میش خفت
انحطاط خویش را تہذیب گفت

اسلام اپنی سادگی و پرکاری کی صورت میں زندگی کی ایک عملی تحریک ہونے کی حیثیت سے تقدیر، توکل اور قناعت جیسی ”فقر غیور“ کی قدروں سے مالا مال تھا لیکن رفتہ رفتہ مسلمان جامد مذہبیت منفی ملائیت اور بے تعلق (Detached) خانقاہیت کے ہاتھوں ترک دنیا اور نفی حیات پر زور دینے لگے اور ”فقر غیور“ کی تمام قدریں تلپٹ ہوکر رہ گئیں۔ تقدیر توکل اور قناعت کے مجاہدانہ عقائد رفتہ رفتہ بے عملی اور ناکارہ پن کا بہانہ بن کر رہ گئے۔ ع

مجاہدانہ حرارت رہی نہ صوفی میں
بہانہ بے عملی کا بنی شراب الست

اس طرح رفتہ رفتہ زندگی ۲ خانوں میں منقسم ہوگئی اور اسلام عملاً اٹھارھویں صدی کی عیسائیت سے مشابہ ہوگیا۔ روح اور مادہ کی ثنویت (Dualism) پیدا ہوئی اور ”دین“ اور ”دنیا“ دو علیحدہ علیحدہ خانے قرار پائے۔ کچھ لوگ ”دینداری“ کے خانے میں رہے اور بقیہ ”دنیا داری“ کے خانے میں۔ مگر قوت لایموت کی حاجت تو ناگزیر تھی۔ اس کے لئے ”دیندار“ عناصر بہ نفس نفیس یا بالواسطہ ”دنیا داری“ کے خانے سے بھی کسی نہ کسی قسم کا ربط رکھنے پر مجبور تھے۔ رہے وہ لوگ جو ”دنیا دار“ تھے تو سماجی زندگی کے بعض شرعی حقوق کو برقرار رکھنے کے لئے ”دینداری“ کے متصلہ خانے سے محض تعلق خاطر رکھنا ان کے لئے کافی تھا۔ اس طرح ”دیندار“ اور ”دنیا دار“ دو طبقے بننے کے علاوہ ایک ایک فرد کی شخصیت بھی دو رخی اور منقسم اور منتشر ہوگئی ”دیندار“ ہے تو ”دنیا“ سے پرہیز اور ”دنیادار“ ہے تو ”دین“ سے گریز۔ اگر وہ مجبوراً دنیا سے مستفید ہے تو یہ ضرورتاً دین سے مستفیض۔ در اصل انفرادیت کے اس انقسام اور انتشار نے اجتماعی وحدت کو پارہ پارہ کردیا اور

مسلمان اجتماعی زوال کے شکار ہوئے۔ اقبال کے تصور خودی کا مقصد منقسم اور منتشر انفرادیت کا از سر نو انضباط و استحکام اور پھر " رموز بے خودی "، والی اجتماعی خودی کے ذریعہ ایک " ہئیت اجتماعیہ اسلامیہ(۹)"، کی تشکیل جدید ہے۔

ایشیا جو ملت کی عظیم اکثریت کا ایک وسیع جغرافیائی وطن ہے، اپنے مکین کی " موت "، سے ایک ویران مکان بن کر رہ گیا تھا۔ یہ اقبال کی مسیحا نفسی ہے کہ اس نے پیغام خودی سے یہاں ایک نئی روح پھونکی اور صدیوں کے تعطل اور جمود کو دور کرکے گویا " عروق مردہ مشرق " میں " خون زندگی "، دوڑایا۔ اقبال نے خود ہی اس کا دعوی بلاتکلف ان الفاظ میں کیا ہے۔

فردوس میں رومی سے یہ کہتا تھا سنائی
مشرق میں ابھی تک ہے وہی کاسہ وہی آش
حلاج کی لیکن یہ روایت ہے کہ آخر
اک مرد قلندر نے کیا راز خودی فاش

یہ " مرد قلندر "، اگر اقبال نہیں تو اور کون ہوسکتا ہے جس نے " راز خودی "، کو " فاش "، کیا ہو؟

اس مضمون میں شرح وبسط سے یہ سمجھانا میرے لئے مشکل ہے کہ اقبال کا تصور خودی کس طرح بنیادی طور پر اسلام سے ماخوذ ہے۔ بطور اشارہ یہاں چند تشریحی نکات محض اپنی نا قص تحقیق کی بنا پر قلم بند کرتا ہوں۔ اس کے بعد موضوع کے دوسرے جزو کا نقطۂ آغاز سامنے آسکے گا۔

قرآن حکیم میں جو " نفس "، کی اصطلاح جابجا آئی ہے (خاص طور پر " ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسھم "، جیسی آیتوں میں) " خودی "، اسی کا مرادف ہے۔ نفس ہر وجود کا مرکز مطلق ہوتا ہے۔

---

(۹) " ہئیت اجتماعی اسلامیہ "، کی اصطلاح اقبال ہی کی استعمال کردہ ہے۔ ملاحظہ ہو مولانا حسین احمد مدنی مرحوم کے جواب میں اقبال کا بیان جو " مضامین اقبال "، مطبوعہ حیدرآباد دکن میں شامل ہے۔

قرآن میں ''ضمیر،، کی اصطلاح غالباً ان معنوں میں کہیں نہیں آئی۔ ''ضمیر،، کیا ہے بنیادی انسانی فطرت جو تمام بنی نوع انسان میں یکساں ہے۔ اور امتیاز و انفرادیت سے مبرا۔ لیکن نفس میں امتیاز و انفرادیت کا شائبہ موجود ہے۔ قرآن حکیم میں ہمیں ''فواد،، کا لفظ بھی ملتا ہے۔ (مثلاً وجعل لکم السمع والابصار والافئدۃ، وغیرہ مقامات پر) جس کا مرادف صوفی ادب میں ''قلب،، یا ''دل،، ہے۔ ''فواد،، علم و شعور اور ''عرفان نفس،، کا ایک وسیلہ ہوسکتا ہے اور ہے لیکن ''روح،، اور ''نفس،، کے متعلق حتمی طور پر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ دونوں میں کیا فرق ہے۔ بہر حال ''نفس،، کو مرکز وجود ماننے میں کوئی الجھاؤ محسوس نہیں ہوتا۔ ہاں اخلاقیات کی روشنی میں دیکھا جائے تو یہ دو گونہ صفات کا حامل ہوسکتا ہے اور اس اعتبار سے ''نفس،، کو ہم (۱) ''نفس،، انسانی اور (۲) ''نفس شیطانی،، کی دو اصطلاحات سے ممیز کرسکتے ہیں۔ اقبال (شاعر) اپنے پیغام میں زور پیدا کرنے کے لئے ''نفس شیطانی،، کا بھی جابجا نام لیتا ہے۔ اور ہماری غیرت و حمیت کو ابھارنے کے لئے شیطان کی ''عظمت،، کو وقتاً فوقتاً ذرا بڑھا چڑھا کر بھی بیان کرتا ہے۔ یہ محض شاعرانہ شوخی نہیں ہوتی بلکہ اس سے اس کا مقصد در اصل یہ ہوتا ہے کہ ''نفس انسانی،، غیرت و حمیت کے تازیانے کھا کر ابھرے اور ''مسجود ملائک،، کو اپنی پستی اور پسماندگی کا تلخ احساس ہو۔ لہذا ہمیں اس قسم کے اشعار کے مابین تضاد کا گمان نہیں کرنا چاہئے:

نوری نادان نیم، سجدہ بہ آدم برم،
او بہ نہاد است خاک، من بہ نژاد آذرم

اور:

خاکی و نوری نہاد بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز

جب یہ کہا جائے کہ اقبال کی شاعری مقصدی شاعری ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ مسلمان اقبال کا متدبہ بیشتر شاعر اور مفکر اقبال کا ''مدعا ضروری الاظہار،، ہے۔ جیسا کہ اس مضمون کے ابتدائی باب میں عرض کیا جاچکا ہے، شاعر اقبال، مفکر اقبال اور مسلمان اقبال کو بالکل الگ الگ کرکے دیکھنے کا انجام سوائے الجھن اور ناکامی کے اور کچھ بھی نہیں۔ میرا خیال یہ ہے کہ اقبال کو وہی حیثیت دی

جانی چاهئے جس کا وه خود مدعی ہے۔ اور خواه مخواه " بین السطور،، ''تحت الشعور،، اور ''تحلیل نفسی،، وغیره سے محض دقیقه سنجی کو راه دے کر ایک بڑی حد تک سلجھی سلجھائی بات کو گورکھ دھندا نہیں بنانا چاهئے۔ هم تو یه دیکھتے هیں که اقبال کے یہاں ''پاسبان عقل،، همیشه '' دل کے پاس،، رهتا ہے۔ اور ''کبھی کبھی،، هی اسے ''تنها،، چھوڑتا ہے۔ لهذا اقبال کے معامله میں یه بات که '' قلب او مومن دماغش کافر است،، سمجھ میں آنے والی بات نہیں۔ اقبال مفکر ہے تو مسلمان مفکر، اور شاعر ہے تو مسلمان شاعر — مسلمان، مفکر اور شاعر — ترتیب خواه جو بھی هو — ان تینوں کے لطیف امتزاج کا نام ہے اقبال۔ اور اگر تھوڑے سے ان '' مغربی جرائیم،، کو بھی شامل کرلیا جائے (جن کا سہارا بلاشبه اقبال نے اپنے خطبات میں لیا ہے) تو اس سے اقبال کی معروف اقبالیت میں کوئی بنیادی فرق واقع نہیں هوتا اور هم بڑی خوشی سے اس قسم کا فارمولا اپنانے کو تیار هیں : —

اقبالیت = اسلامی مقصدیت × فن (حکمت + ''دانش افرنگ،،) ڈاکٹر خلیفه عبدالحکیم مرحوم کے زاویه نظر سے قطع نظر (۸)، اب تک کی عام مستند تحقیقات سے یہی اندازه هوتا ہے که اس فارمولے میں تفرنج کی قدر قلیل ترین قدر ہے اور سب سے بڑی قدر مقصدیت کی قدر ہے۔

مثنوی '' اسرار ورموز،، کے پہلے ایڈیشن میں اقبال نے جو اردو دیباچه

---

(۷) تفرنج کا دلچسپ اعتراف افادیت کے نقطه نظر سے یوں تو اقبال نے اپنی شاعری میں بھی کیا ہے ۔ مثلاً :

کہا اقبال نے شیخ حرم سے
ته محراب مسجد سو گیا کون ؟

ندا مسجد کی دیواروں سے ائی
فرنگی بتکدے میں کھو گیا کون ؟

مگر اس کے علاوه ملاحظ هو سید سلیمان ندوی مرحوم کے نام مکتوب مندرجه '' مکاتیب اقبال،، جلد اول ۲۲/۶۳ صفحه ۱۳۰ اور پھر صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام ۱/۱۹ صفحه ۳۶ ۔

(۸) مقاله بعنوان '' رومی، نطشے، اقبال،، مندرجه اقبال نمبر رساله '' اردو،، دهلی مطبوعه سنه ۱۹۳۸ ع ۔

شامل کیا تھا اور جس کا ترجمہ ڈاکٹر نکلسن نے ''Secret of the Self'' میں شامل کیا تھا، اقبالیات کے طلبہ کو ضرور پڑھنا چاہئے۔ اور غور سے پڑھنا چاہئے۔ نکلسن کے نام اقبال نے جو گرانقدر مکتوب تحریر کیا تھا اس میں دیباچہ ''اسرار'' کا بھی تذکرہ ہے۔ اس خط میں انہوں نے بتایا کہ خودی کا فلسفہ براہ راست اسلام سے ماخوذ ہے اور وہ اس معاملے میں دراصل مسلم صوفیائے کرام سے متاثر ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ مثنوی ''اسرار خودی'' کے مضامین(۹) کی موضوع وار ترتیب کو بیک نظر دیکھنے ہی سے اقبال کے اس دعوے کی تصدیق ہوجاتی ہے۔ چارلس ڈکنس نے دراصل اقبال کی دیانت پر حملہ کیا تھا کیونکہ اس نے یہ نہیں کہا تھا کہ اقبال جو کچھ کہہ رہے ہیں اس کی اصلیت کا سراغ اسلامی افکار میں نہیں ملتا بلکہ اس کی تنقید یہ تھی کہ اقبال نے ''اسرار خودی'' کا تخیل لیا تو نطشے وغیرہ سے اور اسے منسوب کردیا اسلام کی طرف۔ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کے مذکور الصدر مقالے کا ابروچ ایک حدتک چارلس ڈکنس کی اس تنقید سے ملتا جلتا سا معلوم ہوتا ہے۔ بہر حال یہ اچھا ہی ہوا کہ اس کا جواب خود اقبال نے اپنی زندگی ہی میں دیدیا اور ڈاکٹر نکلسن کے نام مذکورہ بالا مکتوب اقبال کا وہی جواب ہے جس میں دیباچہ ''اسرار'' کا خاص طور پر حوالہ دیا گیا ہے۔ اس خط میں خودی کے فلسفہ کو براہ راست اسلام سے ماخوذ قرار دینے پر اقبال نے اپنے قوی دلائل کا اتنا زور صرف کیا ہے کہ اس نے (بڑی حدتک) بعد میں آنے والوں کو اس فرض سے سبکدوش کردیا ہے۔ اور دیباچہ ''اسرار'' کی اہمیت میری نظر میں اس وجہ سے اور بھی بڑھ گئی ہے۔ خاص طور پر اس کے دو جملے تو مجھے بہت زیادہ ''پر اسرار'' معلوم ہوئے اور میں سمجھتا ہوں کہ یہی دراصل وہ محور ہے جس کے گرد میرے زیر نظر مضمون کا موضوع گردش کرتا ہے۔ وہ دو جملے یہ ہیں :—

> ''شاعرانہ تخیل محض ایک ذریعہ ہے اس حقیقت کی طرف توجہ دلانے کا کہ لذت حیات انا کی انفرادی حیثیت، اس کے اثبات، استحکام اور توسیع سے وابستہ ہے۔ یہ نکتہ مسئلہ حیات مابعد کی حقیقت کو سمجھنے کے لئے بطور ایک تمہید کے کام دے گا''—

اگرچہ دیباچہ ''اسرار'' کے ان دونوں متصل جملوں کے الفاظ

(۹) ملاحظہ ہو مضمون زیر نظر کا حاشیہ—

چنداں محتاج تشریح نہیں ہیں لیکن ان کی تھوڑی سی وضاحت کردینے میں کوئی مضائقہ معلوم نہیں ہوتا ۔ حیات دنیوی میں خودی کے "اثبات، استحکام اور توسیع" کے لئے اجتماعیت بلا شبہ ایک ناگزیر ضرورت ہے اور یہ "ضرورت" ہی دراصل "رموز بے خودی" کی "ایجاد کی ماں" ہے۔ لیکن، جیسا کہ اقبال کے مندرجہ بالا الفاظ شاہد ہیں، خودی اپنی انفرادی حیثیت ہی میں جوابدہ ہے اور زندگی بعد موت میں اسے انفرادی حیثیت ہی سے اعلیٰ ترین خودی ("داور محشر") کے آگے اپنی خودی کی لاج رکھنی ہے۔

عالم محشر میں میری خوب رسوائی ہوئی
داور محشر کو اپنا رازداں سمجھا تھا میں

جیسا کہ ابتداً میں عرض کیا جاچکا ہے، خودی کی بات کوئی ایسی بات نہیں تھی جسے اقبال نے یونہی محض شاعرانہ ترنگ میں بلا سوچے سمجھے کہدیا ہو۔ اس حقیقت کو اس نے دلائل سے پرکھا، خود سمجھا اور دوسروں کو سمجھانے کی کوشش کی۔ اور اس کے لئے اس نے شاعرانہ دلربائی اور حکیمانہ استدلال دونوں سے کام لیا ۔آپ اس کے انگریزی خطبات کا مطالعہ فرمائیں(۱۰) ۔آپ کو دیباچہ اسرار والے مذکورہ بالا دعوی کی دلیل مل جائے گی ۔ اس میں، انہوں نے قرآن مجید کی روشنی میں بتایا ہے کہ اللہ تعالیٰ تو محض "خالق" ہی نہیں بلکہ "آمر" بھی ہے اور روح محض مخلوق ہی نہیں بلکہ مامور بھی ہے(۱۱)۔ "روح" کی اس حیثیت پر اس آیت سے استدلال کیا گیا ہے۔

ویسئلونك عن الروح قل الروح
من امر ربی وما اوتیتم من العلم
الا قلیلا —

اور وہ پوچھتے ہیں آپ سے روح
کے متعلق ۔ فرمادیجئے ان سے
کہ روح میرے رب کے امر
سے ہے۔ اور اس کا علم بہت
کم دیا گیا ہے۔

(سورہ ۱۷ بنی اسرائیل، آیت ۸۵)

---

(۱۰) خاص طور پر یہ خطبہ (The Human Ego, his freedom and immortality)
صفحہ ۹۰ - ۱۲۳ — اس عنوان میں لفظ ("Immortality") حیات
اخروی کی طرف ایک لطیف کنایہ کا پہلو رکھتا ہے۔

(۱۱) ایضاً صفحہ ۱۰۳ ۔

اس سے اقبال نے یہ استدلال کیا ہے کہ (۱۲) "..The essential nature of soul is directive.." یعنی روح کی اصل فطرت قائم بالامر ہے۔ ظاہر ہے کہ بغیر کسی Directive end (غایت الامر) کے روح کا محض "Directive" ہونا تو کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس کی تائید اس میثاق سے بھی ہوتی ہے جو قرآن حکیم میں ''الست بربکم،،؟ اور ''قالوبلی،،! کے مکالماتی پیرایہ میں موجود ہے۔

اس طرح '' روح،، کو مامور مانتے ہی اسے ''مسئول،، (ذمہ دار اور جواب دہ) ماننا لازم ہوجاتا ہے۔

یہاں ممکن ہے آپ کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوا ہو کہ میں '' خودی،، کی بحث کو چھوڑ کر '' روح،، پر کیوں بحث کرنے لگ گیا۔ جیسا کہ پہلے عرض کیا جاچکا ہے قرآن میں '' نفس،، اور '' روح،، کے مابین کوئی تضاد دکھائی نہیں دیتا۔ خود اقبال اس تضاد کے قائل نہیں ہیں۔ یہ عبارت (۱۳) ملاحظہ ہو :—

"..He (Ibn-e-Rushd) drew a distinction between sense and intelligence probably because of the expressions, *NAFS* and*RUH*, used in the Quran. These expressions *apparently* suggesting a conflict between two opposing principles in man, have misled many a thinker in Islam."

یعنی '' قرآن میں نفس اور روح کی جو اصطلاحات آتی ہیں، غالباً اس کی وجہ سے اس نے (ابن رشد نے) حاسہ اور شعور میں تفریق کی۔ یہ اصطلاحات جو دو مخالف عوامل کے درمیان بظاہر تصادم یا تضاد کا پتہ دیتی ہیں اسلام کے بہتر سے مفکرین کے لئے غلط فہمی کا سبب بن چکی ہیں،،۔

چنانچہ اقبال کو اس پر اصرار ہے کہ اس کے تصور حیات اور تصور خودی کو ایک دوسرے سے الگ کرکے دیکھنے کی سعی لاحاصل نہ کی جائے۔ ورنہ بعض مقامات پر بڑی الجھنوں کا سامنا ہوگا، اور یہ طے کرنا تقریباً محال ہوجائے گا کہ '' خودی،، اور '' زندگی،، الگ الگ ہیں یا باہم لازم و ملزوم

(۱۲) ایضاً صفحہ ۱۰۳ -
(۱۳) ایضاً صفحہ ۱۱۳ -

یا باہم اس طرح واصل کہ ایک کا دوسرے سے جدا ہونا '' گوشت سے ناخن کا جدا ہوجانا ہے ''

ہیوم کا یہ تصور کہ میں گرمی محسوس کرتا ہوں، میں سردی محسوس کرتا ہوں ، میں غمزدہ ہوتاہوں، میں خوش ہوتا ہوں تھذا '' میں ہوں '' شعور انا کا محض ایک جزوی تصور ہے۔ اقبال کے پیش کردہ تصور خودی کے مطابق شعور انا محض محسوسات کو نہیں بلکہ '' فطرت انسانی کی غیر محدود کیفیتوں '' کو مربوط کرتا ہے۔ اقبالیات کا سرسری سا مطالعہ بھی یہ حقیقت واضح کئے بغیر نہیں رہتا کہ زندگی ایک کل ہے اور اس کی ناقابل تقسیم وحدت کو برقرار رکھنے کے لئے ایک داخلی مرکزیت ناگزیر ہے۔ اسی پر زندگی کے تمام پہلوؤں کی قوتیں مرکوز ہیں ۔ اس کو سمجھنے کے لئے تھوڑی دیر کے لئے نامیاتی کیمیا (Organic Chemistry) کے ایک دلچسپ موضوع، قلمہ (Crystal) کی مثال سامنے رکھی جاسکتی ہے۔ کسی مخصوص کاربنی مرکب کا قلمہ محض ایک داخلی مرکز ارتکاز کی بنا پر ایک ایسی مخصوص ہئیت کا حامل ہوتا ہے جو پہلوؤں کی ایک مخصوص تعداد اور مخصوص باہمی نسبت پر مشتمل ہوتی ہے۔ تمام پہلوؤں کی قوتیں اسی ایک داخلی مرکز پر مرتکز ہوتی ہیں ۔ اس مرکز ارتکاز کو ختم کردیجئے، متعلقہ قلمہ کی مخصوص ہئیت بھی ختم ہوجائے گی۔ وہ مرکز ارتکاز جتنا زیادہ طاقت ور ہوگا اتنی ہی طاقت سے قلمہ کے پہلوؤں کی قوتیں اس پر مرتکز ہوں گی اور اسی قدر صلابت اس قلمہ میں پیدا ہوگی۔ اس مثال کی روشنی میں اگر ''الماس و زغال''۴۱ والے مکالمہ کا مطالعہ کیا جائے تو خودی کے متعلق اقبال کے حکیمانہ استدلال کو سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی ۔

اوپر کی مثال سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ حیات کی کلی وحدت کے لئے خودی داخلی نقطہ ماسکہ کا کام کرتی ہے۔ اگر اس داخلی نقطہ ماسکہ سے ہم آشنا نہیں ہیں ، اس کے تحفظ کے لئے تیار نہیں ہیں یا اس کا انکار کرتے ہیں تو زندگی کے اجزا پریشان ہوئے بغیر نہیں رہتے ۔ اقبال اپنی پوری شاعرانہ دلربائی، بلکہ ذرا مبالغہ آمیز شوخی کے ساتھ ہمیں اس خطرہ سے یوں متنبہ کرتا ہے ۔

---

۴۱ '' اسرار خودی ''۔

اے کہ زخود گستہ خار و خس چمن مشو
منکر او اگر شدی، منکر خویشتن مشو

یہ انتشار ابتداء میں جسم و روح کی ثنویت (Dualism) پر ختم ہوتا ہے، اور بعد میں کلیتہ زندگی کی وحدت ریزہ ریزہ ہوجاتی ہے۔ ایک ایک فرد کی زندگی تضاد اور تناقص (Contradiction and Incon istency) کے ھاتھوں ایسی مجہول بن کر رہ جاتی ہے کہ جوہر کردار ھاتھ سے جاتا رہتا ہے۔ اور اچھا خاصا آدمی نرا بہروپیا بن کر رہ جاتا ہے۔ اسی لئے اقبال ھر اس چیز سے احتراز کرنے کی تلقین کرتا ہے جو کسی فرد کو اس کی اپنی خودی سے بیگانہ کرکے غیر کی خودی کے بھینٹ چڑھا دے۔ حتیٰ کہ وہ نقالی اور سوانگ سے پرہیز کرنے کا مشورہ بھی اسی نقطہ نظر سے دیتا ہے۔

یہی کمال ہے تمثیل کا کہ تو نہ رہے
رہے نہ تو تو نہ سوز خودی نہ ساز حیات
حریم تیرا، خودی غیر کی؟ معاذ اللہ!
دوبارہ زندہ نہ کر کاروبار لات و منات

یہ بات کہ اقبال کے نزدیک خودی وہ جوہر ذاتی ہے جو زندگی کی گونا گوں حیثیتوں کو ایک نظم میں باہم منسلک کرتا ہے، دراصل جواب ہے اقبال ھی کے اس استفہام کا کہ:

"... یہ پر اسرا شئے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، کیا چیز ہے؟ کیا یہ ایک لازوال حقیقت ہے؟" (۱۰) —

اور اقبال کے یہاں اس کا جواب یہ ملے گا کہ ھاں یہ ایک لازوال حقیقت ہے۔ (Freedom and Immortality) والا محولہ بالا خطبہ اور اقبال کے یہاں ایسے بے شمار مقامات اس بات کی بین شہادت ھیں کہ خودی کا تسلسل حیات دنیوی کے بعد بھی قائم رہتا ہے: اگر خودی ایک "لازوال حقیقت" نہ ھو تو پھر یہ نکتہ "حیات مابعد الموت کی حقیقت"

---

(۱۰) دیباچہ "اسرار خودی"—

کو سمجھنے کے لئے ''بطور ایک تمہید کے،، کس طرح کام دے سکتا ہے۔ (۱۶)

اقبال کا مذکورہ بالا استفہام اس قدر اہم ہے کہ تقریباً اسی استفہام کو اس نے اپنی مثنوی کا نقطہ آغاز بنایا ہے۔ اور وہ خود اسے اہم، بلکہ نہایت درجہ اہم اس لئے تصور کرتا ہے کہ۔

'' اخلاقی اعتبار سے افراد و اقوام کا طرز عمل اس نہایت ضروری سوال کے جواب پر منحصر ہے ''۱۷

یعنی اقبال کے نزدیک خودی کی ''لازوال حقیقت،، یونہی محض برگسان والے ''عزم للحیات،، (Elan Vital) کی اندھی بہری طاقت کی بنا پر نہیں ہے بلکہ کچھ ضروری اخلاقی ذمہ داریوں کا بھی تقاضہ کرتی ہے۔ اس بات سے کسی کو قطعاً انکار نہیں ہوسکتا کہ ذمہ داری اور جوابدھی کے کسی نہ کسی تصور کو اپنائے بغیر انسان اپنے فرائض و حقوق سے پوری طرح عہدہ برآ نہیں ہوسکتا، اور معاشرہ میں امن و سلامتی کا قیام ممکن نہیں۔ حالانکہ ابتداً آفرینش سے انسان کی خواہش یہی رہی ہے کہ حسن اور مسرت کی تلاش میں سرگرداں رہے۔ لہذا جب تک افراد و اقوام میں ذمہ داری اور جوابدھی کا احساس پیدا نہیں ہوگا اور جب تک انسان اپنے آپ کو ماموور اور مسئول تسلیم نہیں کرے گا، بقول اقبال '' افراد و اقوام کا طرز عمل،، غیر ذمہ دارانہ بنا رہے گا۔ یہی وہ نکتہ ہے جو اخلاقی حیثیت سے خودی اور خودی کو ایک دوسرے سے ممیز کرتا ہے۔ یہی وہ گر ہے جس کو مشعل راہ نہ بنانے کا نتیجہ آمریت اور فسطائیت ہے (۱۸)

— یہ ہے اقبال کے تصور خودی کی حکیمانہ توجیہہ کا ایک اہم پہلو اور اس کی تمامتر شاعری اور استدلال کا لب لباب —

زندگی اور خودی کی باھمی نسبت اور آخرالذکر کی مرکزی اور

---

(۱۶) دیباچہ ''اسرار خسودی،،
(۱۷) ایضاً ایضاً
(۱۸) '' مکاتیب اقبال،، جلد اول، ۱۰۳/۱ صفحہ ۲۰۲ تا ۲۰۳ اور جلد دوم ۱۲۶/۱ صفحہ ۱۱۳ تا ۱۱۶

اساسی حیثیت کو بیان کرنے کے لئے اقبال نے مختلف پیرائے اختیار کئے ہیں۔ مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر ذیل میں چند ایسے اشعار نقل کئے جاتے ہیں۔ جو خودی کی۔ ۱۔ حیاتیاتی ۲۔ مقصدی۔ ۳۔ جوہری، اور ۴۔ دائمی و اخروی حیثیتوں پر کچھ تھوڑی سی روشنی ڈالتے ہیں:

(۱) حیاتیاتی حیثیت : نقطۂ نور ے کہ نام او خودی است
زیر خاک ما شرار زندگی است

(”ساقی نامہ (۹)“ کے کئی اشعار خودی کی حیاتیاتی اور ارتقائی تشریح کرتے ہیں)

(۲) مقصدی حیثیت : زندگی ہے صدف قطرۂ نیساں ہے خودی
وہ صدف کیا کہ جو قطرے کو گہر کر نہ سکے
اور : حیات و موت نہیں التفات کے لائق
فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود

(۳) جوہری حیثیت : یہ موج نفس کیا ہے تلوار ہے
خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے

(۴) دائمی واخروی حیثیت : فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا
ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

”وجود کا مرکز“ کیا ہے؟ یہی خودی۔ دیباچہ اسرار میں اسی کو ”وحدت وجدانی یا شعور کا روشن نقطہ“ کہا گیا ہے، ”جو حقیقت کے اعتبار سے مضمر اور عمل کے اعتبار سے ظاہر“ ہے۔ اور انگریزی خطبات میں فطرت اور انسان کی باہمی آویزش سے زندگی کے تار و پود میں جو ”تناؤ“ (Tension) (۲۰) پیدا ہوتا ہے اسی کو ”خودی“ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ غرض یہ کہ زندگی کی یہ داخلی مرکزی کیفیت یعنی ”تناؤ“ ایک فعال قوت ہے اور اس کا وجود ہر حال میں عمل کا محتاج ہے۔ جہاں حرکت معدوم ہوگی یا انفعالیت، مصالحت اور مداہنت راہ پائے گی

---

(۹) بال جبریل
(۲۰) خطبات صفحہ ۱۰۲

وہاں یہ "تناؤ" بھی معدوم ہوگا۔ گویا وجود کا بالفعل انحصار اظہار خودی پر ہے۔

وجود کیا ہے فقط جوہر خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود تیرا

اقبال شعور خودی کے اس خطرناک نفسیاتی پہلو سے بھی آگاہ ہے کہ اس قوت کے نشہ ہی میں کہیں آدمی مگن ہوکر نہ رہ جائے۔

عجب مزا ہے، مجھے لذت خودی دے کر
وہ چاہتے ہیں کہ میں اپنے آپ میں نہ رہوں

اس قسم کی "بے خودی" اقبال کے مسلک میں حرام ہے۔ وہ صرف اس "بے خودی" کو حلال قرار دیتا ہے جس کی تشریح اس نے "رموز بے خودی" میں کی ہے۔ اور جس کا مقصد یہ ہے کہ "لذت نیاز" کے مختلف کٹھن مراحل سے گذار کر انسان کی خودی کو "نیابت الٰہی" کا اہل بنایا جائے۔ وہ اگر کہتا ہے کہ "خودی کو کر بلند اتنا . . ." تو دراصل اسی "لذت نیاز" کی یا، دوسرے الفاظ میں: اسی "بے خودی" کی تلقین کرتے ہوئے جس کی تشریح اس نے اپنی شاہکار مثنوی میں کی ہے۔ ورنہ خدا کو کیا پڑی ہے کہ اپنی "ہر تقدیر سے پہلے" کسی ہٹلر، مسولینی یا اسٹالین سے اس کی "رضا" پوچھتا پھرے! خدا اگر "نیاز مند و گرفتار آرزو" ہے تو پھر نیک و بد کا امتیاز کیوں اور ابلیس راندۂ درگاہ کیوں! یہ صحیح ہے کہ اقبال کے نزدیک "خدا ہم در تلاش آدمے ہست" لیکن "آدم" اس لائق بھی تو ہو کہ اسے تلاش کیا جائے۔ آخر نطشے کے فوق البشر (Superman) اور اقبال کے "مرد مومن" (یا "مرد کامل") میں کچھ تو فرق ہے!

"وجود کے مرکز" سے "موت کا فرشتہ" کس طرح دور رہتا ہے اور بقائے انا کس طرح مسئولیت انا کے مترادف ہے، یہ سوال ایک الگ بحث چاہتا ہے۔ اور اس کے لئے سردست اقبال کا خودی سے متعلق اختیار وبقا (Freedom and Immortality) والا خطبہ کافی ہے۔ میرے اس حصہ مضمون کا ماحصل یہ ہے کہ اقبال زندگی کو اطاعت اور سخت کوشی سے تعبیر کرتا ہے، اور عشق، عمل، یقین وغیرہ کو زندگی اور خودی

ھی کے حفظ و بقاء کی خاطر ضروری عوامل قرار دیتا ہے۔ ''اسرار خودی،، اور ''رموز بے خودی،، کے سارے مقامات اور مراحل(۲۱) کا زور بیان اسی ایک نکتہ کو واضح کرنے پر صرف کیا گیا ہے۔ کہ ہم خالص ''کبرو ناز،، سے الگ ہو کر ''لذت نیاز،، سے آشنا ہوں، اطاعت و سخت کوشی کے دشوار گذار مراحل کو طے کرتے ہوئے خلافت الہیہ کے اس بلند مقام پر پہنچ جائیں جہاں ''بندے،، کی ''رضا،، خدا کی مرضی سے ہم آہنگ ہوجائے۔ مثنوی ''اسرار ورموز،، کے جملہ مقامات و مراحل پر جن اصحاب علم کی نگاہ ہے وہ مجھ سے بدرجہا بہتر سمجھ سکتے ہیں کہ خودی کو بلند کرنا اور خدا کا اپنی ہر تقدیر سے پہلے بندے کو لائق التفات سمجھنا یہی معنی رکھتا ہے اور اس سے ہر نقاب پوش آمریت اور ہر ابلہ فریب ''ظل المیت،، کی جڑیں خود بخود کٹ جاتی ہیں—

غیر حق چوں آمر وناھی شود
زور ور بر ناتواں قاھر شود

اقبال عمر بھر ایک ایسے مثالی نظام حیات کے لئے مضطرب رہے جس میں ''غیر حق،، ''آمر وناھی،، نہ بننے پائے اور کوئی ''زور ور،، کسی ''ناتواں پر،، قاھر نہ ہو۔ بلکہ ایک مسلمہ ضابطہ اخلاق کے تحت افراد اور اداروں کے رشتے اس طرح متعین اور استوار ہوں کہ فرد کی مسئولانہ نشو و نما رکنے نہ پائے کیونکہ اعمال و کردار کا اصل جوابدہ انجام کار فرد ھی ہے—

(۳)

سابقہ حصہ مضمون کا ماحصل ذھن میں مستحضر کرنے کے بعد اس

(۲۱) مقاصد عالیہ کی تخلیق۔ عشق رسول۔ سوال سے اور مسلک گوسفندی سے احتراز اور فنون نا محمود سے پرہیز— ان تمہیدی فکری مقامات کے بعد اقبال نے اطاعت، ضبط نفس، اور خلافت الہیہ واعلائے کلمۃ الحق کے مراحل سہ گانہ کو تعمیر و بقائے خودی کے لئے لازمی قرار دیا ہے۔ اور پھر ''رموز بے خودی،، کے مقامات (ربط فرد ملت، توحید و رسالت اور حرمت بیت اللہ کی اساس پر وحدت آدم اور ضبط روایات) اسی سلسلہ کی کڑیاں ہیں

موضوع پر اقبال کے فکری مواد کا قدرے عمیق تر مطالعہ دلچسپی اور افادیت سے خالی نہ ہوگا اور ایک بڑا فائدہ اس سے یہ ہوگا کہ اس ضمن میں بعض ممکنہ اشکالات کا بھی کسی حدتک حل نکل آئے گا۔

آخرت کا تصور اس ذہن میں نہیں سما سکتا جس میں کائنات کا وہ تصور پوری طرح جاگزیں نہ ہو جو تصور آخرت کو سمجھنے کے لئے بطور ایک مقدمہ کے کام دیتا ہے۔ اگر ذہن اس طرح سوچے کہ جو کچھ ہے مادہ ہی مادہ ہے اور شعور بھی مادہ ہی کا پیدا کردہ ہے تو یہ بات سمجھ میں آنے کی نہیں ہے کہ مادہ کی تخلیق کہاں سے ہوئی اور اس کے بطن سے اور کیا کچھ پیدا ہوسکتا ہے۔ خدا کا شکر ہے کہ ہمارے زمانے کے مادئین ہی نے اب مادہ کی طبیعاتی (بلکہ ریاضیاتی) تعبیر کچھ اس طرح اور کچھ ایسی ریاضیاتی قطعیت (Precision) کے ساتھ کر ڈالی ہے کہ اس سے اور کچھ نہیں تو سائنس کی دنیا میں کم از کم وہ تشکیک تو پیدا ہوہی گئی ہے جیسے کسی زمانے میں ''مذہب،، کی دنیا میں ''سائنس،، نے پیدا کیا تھا۔ حتی کہ یہ بات بھی کچھ زیادہ بتی نظر نہیں آتی کہ برکلے کی طرح آئین سٹائین نے کائنات کو ''نصف حقیقت اور نصف خواب،، بنادیا۔ آئین سٹائین دور جدید میں ریاضی کا مسلم الثبوت استاد رہ چکا ہے۔ اور اس کی عظمت نیوٹن اور ڈیکارٹ کی عظمت سے کسی طرح کم نہیں بلکہ بعضوں کے نزدیک زیادہ ہی ہے۔ آئین سٹائین نے دراصل مادئین کو دو بلاکوں میں تقسیم کردیا ہے اور ایک بلاک کا سر براہ وہ خود ہے۔ آئین سٹائین کی توجیہہ و تشریح کو ماننے والے اب انگلیوں پر نہیں گنے جاتے ارو وہ سائنس کی دنیا کے بونے نہیں ہیں بلکہ ان میں بڑے بڑے قدآور علما اور حکما موجود ہیں جو مادہ کی روایتی مادیت میں شبہ کرنے لگے ہیں۔ بلکہ اس سے آگے بڑھ کر یہ کہنے لگے ہیں کہ مادہ کا خمیر مادہ نہیں ہے بلکہ کچھ اور ہے اور یہ کہ ہر لحظہ وسعت پذیر کائنات کا مجموعی مادہ وسعت پذیری کے قانون ناکارگی (Entropy) کے مطابق جب ''فنا،، ہوجائے گا تو کائنات کی چار البعادی (Four Dimensional) مکانیت سمٹ کر ایک اقلیدسی نقطہ بن جائے گی جس پر ''ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے،، کی مثل صادق آئے گی۔

لیکن اوپر جو بات کہی گئی ہے اس کی روداد اتنی مختصر نہیں ہے۔

یہ تقریباً تین ساڑھے تین سو سال کی رو داد ہے۔ اس عرصہ میں اب تک ہم بیشتر نیوٹن کی کائنات میں سانس لیتے رہے ہیں ۔ نیوٹن کی کائنات مادہ ہی مادہ ہے یا اس کا میکانی عمل اور ردعمل ۔ نیوٹن کی کائنات بس ایک مشین ہے جسے کسی نے بنا کر ایک بار چلا دیا ہے۔ اور وہ چل رہی ہے۔ یہاں نیکی اور بدی یا شعور کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔ اس کائنات میں گوئٹے کے ”فاؤسٹ“ اور ”میفسٹو“ پر ایک ہی قانون لاگو ہوتا ہے۔ اور یہ قانون دونوں کے مختلف انجام کو باطل قرار دیتا ہے۔ ساری قدریں مادہ اور اس کی حرکت و جمود (Motion and Inertia) کی قدریں ہیں، اور کچھ بھی نہیں (یوں تو آئین سٹائین نے بھی ابعاد اربعہ کے ساتھ ساتھ یا اس سے ماوراء یا توانائی کی پشت پر کسی عامل اولی کے وجود کو اپنے ریاضیاتی فارمولے کی مسند سے ثابت نہیں کیا ہے لیکن اپنی عملی زندگی میں اس طرف واضح اشارے کئے ہیں۔ اور اس کا نظریہ نور تو ہمیں بقول اقبال ” نورالسموات والارض “ کے قرآنی تصور کی سرحد تک پہنچا دیتا ہے)۔ نیوٹن اگرچہ ذہن اولیٰ کے وجود کا منکر نہیں ہے، لیکن جس مشینی تصور کائنات کو اس نے پیش کیا اس سے بالفعل ذہن اولی از خود خارج ہوگیا۔ ذہن اولی کا کچھ رہا سہا تصور اگر بالقوی باقی رہ بھی گیا تو اس کی حیثیت محض ایک آئنی سربراہ مملکت کی سی رہی، بلکہ اس سے بھی کم۔ عملاً اس نے ذہن و فکر کی گرھیں کھولنے کی بجائے اور بھی انہیں الجھانے کا کام کیا۔ اخر والٹیر کی نسل سخت مخمصے سے دو چار ہوئی کہ ذہن اولی کی فعالیت کو اس چلتی ہوئی مشین کے ساتھ کس طرح وابستہ تصور کیا جائے، اور کیونکہ(۲۲) بے چارہ لاک بھی اپنی لادینیت کے معاملے میں تقیہ کی روش اختیار کرنے کے باوجود اس ڈالے ہوئے پیچ کو سلجھانے سے قاصر ہی رہا اور لوگوں کی نگاہ صرف یہاں پہنچ کر رک گئی کہ سائینس کا دیا ہوا علم حرف آخر نہیں ہے بلکہ نوبنو سوالات کا جواب دینا اس کے ذمہ باقی ہے۔ اس طرح بعد میں آنے والوں کے لئے یہ بالکل آسان ہوگیا کہ ذہن اولی کے تصور کی جو رہی سہی علامتی حیثیت تھی اسے افادی نقطہ نظر سے ٹھوس حقائق کی دنیا میں بےکار سمجھ کر رد کردے۔ بالآخر ”خدا“ کو حیات مادی کے تمام امور سے بےدخل کردیا گیا اور اسے کلیسا کے سپرد کردیا گیا کہ یہ تقسیم کار بعض مادی اور سیاسی اغراض کے لئے کچھ باعث برکت ثابت ہوئے

---

۲۲ British Philosophers از A. D. Ritchie مطبوعہ Longmans لندن سنہ ۵۰ ع

یہ تو تھی اس لادینیت کی کہانی جس کی چولیں اب ہل رہی ہیں، اور بالخصوص ہمارے یہاں جو "زلزلہ عالم افکار" برپا ہوا ہے اس میں بہت کچھ حصہ اقبال کا بھی ہے۔

اقبال نے مادہ کی جو تعبیر کی ہے اس کی رو سے یہ محض بے جان برقپاروں کا مجموعہ نہیں ہے۔ بلکہ جوہری "واقعات" (Events) کا مجموعہ ہے۔ اس تعبیر کے سلسلے میں اقبال کو آئین سٹائین سے بھی کچھ دور تک سہارا ملا ہے۔ جس کے نظریہ کی اچھی تشریح بقول اقبال پروفیسر اے۔ این۔ وہائٹ ہیڈ (Prof. A. N. Whitehead) نے کی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اقبال نے اپنے خطبات میں آئین سٹائین کے نظریہ زماں پر دبی زبان سے تنقید بھی کی ہے مگر حرکت کے باب میں برٹرنڈ رسل (Bertrand Russel) کے توسط سے آئین سٹائین کے چار العبادی تصور کائنات نے اسے آگے بڑھنے میں بڑی مدد دی ہے۔ اقبال کے نزدیک مادہ اور روح دونوں ایک ہی مختلف الجنس حقیقت ہیں اور ان کی قدر مشترک جوہری واقعات کا ایک ایسا تسلسل ہے جس میں ماضی، حال اور مستقبل کا کوئی حقیقی امتیاز باقی نہیں رہتا مستقبل ہر آن (جامد اور مطلق شکل میں نہیں، بلکہ "کھلے امکان" (۲۳) کی شکل میں) موجود، رہتا ہے۔ یہیں سے اقبال نے کائنات کے تخلیقی ارتقا (Emergent evolution) کا وہ نظریہ اخذ کرنا چاہا ہے جو آخرت کے ڈرامائی اچانک پن پر دلالت کرتا ہے۔ اس کی ایک جھلک ان الفاظ میں ملتی ہے (۲۴):-

"Unforeseeable and novel fact on its own plane of being and cannot be explained mechanically".

---

(۲۳) اقبال نے اپنے خطبات کے ("The human ego, his freedom") میں صفحات ۱۰۹ تا ۱۱۲ اور ("The revelations of Rel. Exp.") میں صفحہ ۵۸ پر تقدیر (Destiny) اور مستقبل کو کھلا امکان ("Open possibility") قرار دیا ہے اور ڈیوڈ ہیوم، ولیم جیمس اور نطشے کو "قسمت" کے اس تصور کا حامل قرار دیا ہے جس کے حامل مسلمان اپنے دور انحطاط میں رہ چکے ہیں۔

(۲۴) خطبات صفحہ ۱۰۶ نیز ملاحظہ ہو صفحہ ۴۹۔

(''اپنے ھی وجود کی سطح پر ایک ان دیکھی اور انجانی حقیقت جس کی میکانی تشریح ممکن نہیں ھے،،)۔ اور اقبال نے اپنے تصور آخرت کے لئے اسی نقطئہ نظر کا حوالہ دیا ھے۔

''مستقبل ،، کے بارے میں '' کھلے امکان ،، کا تصور، تخلیقی ارتقا' کے عمل کے بارے میں مافوق الادراک حقیقت کا تخیل اور زندگی و خودی کے متعلق وہ مربوط خیالات جو اس مضمون کے مندرجہ بالا دوسرے حصہ میں مذکور ھیں، اگر باھمدگر منسلک کئے جائیں تو بطور نتیجہ صریح (Corollary) چوتھا تصور از خود اخذ ھوتا ھے اور وہ ھے آخرت کے حادثاتی نہیں بلکہ ڈرامائی اچانک پن کا تصور۔ اس تصور کو اگر اقبال خود اخذ کرکے نہ بھی دکھاتا تو اسے اس کی تصریحات کے بین السطور سے اخذ کرنا ھمارے لئے چنداں مشکل نہ تھا۔ کیونکہ جب زندگی اور خودی ایک طرف ''ماسور،، اور مسئول ھے اور دوسری طرف مستقبل ایک '' کھلا امکان ،، اور تخلیقی ارتقا' کا نتیجہ خیز عمل ایک بین حقیقت ھے تو زندگی اور خودی کی مقصدیت کیوں نہ اس بات کی متقاضی ھو کہ آخرت کا '' کھلا امکان ،، محض امکان نہ رھے بلکہ قطعیت میں تبدیل ھوجائے۔ اسی بات کو ذرا کھل کر دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ھے کہ زندگی اور خودی کی عملی مقصدیت ھی منطقی امکان کو عملی قطعیت کے سانچے میں ڈھالتی ھے اور ممکن کو قطعی بناتی ھے۔ اسی بات کو مذھب کی زبان میں ادا کیا جائے تو ھم یوں کہہ سکتے ھیں کہ آخرت کا واقعہ جس کا رونما ھونا اللہ کے علم میں موجود ھے، اگر انسان کی محدود عقل کو محض ''ممکن ،، معلوم ھوتو زندگی و خودی کے معاملات پر غور کرنے کے بعد یہی ''ممکن ،، اپنی اصلی (قطعی) شکل میں فہم و ادراک کی فریم کے اندر فٹ ھوسکتا ھے۔ اس کی فلسفیانہ تعبیر اقبال نے اپنے انگریزی خطبات میں (۲۵) یوں کی ھے :

"..Philosophically speaking, therefore, we cannot go farther than this—that, in view of the past history of man, it is highly improbable that his career should come to an end with the *dissolution* of *his body*."

یعنی :—

'' ..... فلسفہ کی زبان میں بات کی جائے تو ھم اس سے زیادہ

---

۲۵ خطبات صفحہ ۱۲۲-۱۲۳

نہیں جاسکتے ـــ کہ انسان کی سرگذشت حیات کے پیش نظر یہ بڑی انہونی سی بات معلوم ہوتی ہے کہ اس کے جسم کے اجزاء بکھر جانے کے ساتھ ساتھ اس کے کردار کا بھی خاتمہ ہوجائے . . . "

محولہ بالا خطبہ کے اسی مقام (صفحہ ۱۲۲) پر کہا گیا ہے کہ :

"To my mind this verse (50 : 3,4) clearly suggests that the nature of the universe is such that, as it is open to it to *maintain in some way the kind of individuality* necessary for the final working out of human action, even after the disintegration of what appears to specify his individuality in his present environment. What that *other way* is we do not know."

یعنی " میرے خیال میں یہ آیت (۵۰ : ۳-۴) صاف طور پر یہ تقاضا کرتی ہے کہ کائنات کی فطرت کچھ ایسی واقع ہوئی ہے کہ انسان کے مآل کار کی خاطر اس کے جس انفرادی وجود کی ضرورت ہے اسے، اس کی حیات دنیوی والے انفرادی وجود کے خاتمہ کے بعد بھی، کسی نہ کسی طرح برقرار رکھنا اس کے حیطہ امکان میں ہو۔ کس طرح ؟ یہ ہمیں معلوم نہیں "۔ اقبال نے سورہ ق کی جن دو آیتوں کا حوالہ دیا ہے ان کی وضاحت اگلے باب میں کی جائے گی۔

اس مندرجہ بالا تشریح کی روشنی میں اگر انسانی خودی اور زمان و مکان کے بارے میں اقبال کے افکار کا احاطہ کیا جائے تو یہ بات کھل کر سامنے آجاتی ہے کہ اقبال کے نزدیک حیات انسانی ایک غایت رکھتی ہے۔ اور تسلسل و ارتقاء کی راہ میں ہر قسم کی رکاوٹوں سے لڑتے ہوئے کچھ متعین اخلاقی ضوابط برضا و رغبت اپنے اوپر نافذ کرکے اپنی ناموس کا تحفظ کرتے ہوئے اور اس طرح ہر ہر قدم پر زیادہ سے زیادہ قوت تعمیر و بقاء حاصل کرتے ہوئے خودی کو اس مقام پر پہنچانا اس کے اختیار میں ہے جہاں پہنچ کر وہ اعلی ترین خودی (خدا) سے آنکھ ملا سکے۔

اقبال کے افکار کا مطالعہ کرتے وقت بعض اوقات یہ اشکال در پیش ہوتا ہے کہ اقبال بھی ہیگل اور اس کے یمینی و یساری مریدوں کی طرح زمانہ اور ارتقاء کی میکانکی جبریت کا قائل ہے۔ اول تو اس کی کچھ تردید اوپر کے بیان سے بھی ہوجاتی ہے اور کچھ اقبال ہی کی اس تنقید سے ہوجاتی ہے

جو اس نے آئین سٹائین کے چوتھے بعد کے اس منطقی نتیجے پر کی ہے کہ مستقبل کا ہر واقعہ مطلق شکل میں پہلے سے موجود ہے۔ اور ہم عکس اس سے دو چار ہوتے ہیں (۲۶)۔ اقبال ابتداً میں ہیگل سے متاثر ضرور تھے لیکن زمانہ اور ارتقا کے بارے میں اس کی میکانی اور مطلق جبریت کی وجہ سے انہوں نے اس سے بہت جلد چھٹکارا حاصل کرلیا ۔

ہیگل کا صدف گہر سے خالی
ہے اس کا طلسم سب خیالی

اگر وہ خیال پرست یا ماورائی ہوتے تو ہیگل سے چھٹکارا پانے کے بعد کروچ (Croce) کی رومانیت اور ماورائیت (۲۷) سے متاثر ہوجانا ان سے کچھ بعید نہ تھا ۔ لیکن ایسا نہیں (۲۸) ہوا کیونکہ اقبال نے افلاطون کے مسئلہ اعیان اور '' چشم بند و لب بہ بند و گوش بند ،، کی جابجا تردید کی ہے اور علم کے لئے مراقبہ کی بجائے مشاہدہ پر زور دیا ہے۔ ہاں اس معاملہ میں ان پر برکلے، وھائٹ ھیڈ اور اپنے لائق استاد میکٹیگرٹ (McTaggart) کا خاصا اثر رہا(۲۹)۔ اور یہ سب کے سب اپنے اپنے طور پر کائنات کی ایسی تعبیر کرتے ہیں جس میں روح و مادہ اور شعور و واقعات کا تشخص برقرار رہتا ہے۔ اقبال نے ابتداً آئین سٹائین کے اس خیال کی بھی کھل کر نفی نہیں کی کہ وقت مکان ہی کا ایک پہلو ہے۔ انہیں صرف اس میں شبہ تھا کہ اس طرح زمان و مکان کی الگ الگ مطلقیت باقی رہ سکتی ہے کیونکہ ایک عرصہ تک وہ زمان و مکان کو مطلق ہی سمجھتے رہے۔ اور وہ وقت بہت بعد میں آیا جب انہوں نے کہا کہ ۔

---

(۲۶) خطبات صفحہ ۸۸ تا ۸۹

(۲۷) British Philosophers صفحہ ۴۸

(۲۸) اقبال نے افلاطون کے مسئلہ اعیان اور '' چشم بند و لب بہ بند گوش بند ،، کی جابجا تردید کی ہے اور علم کے لئے مراقبہ کی بجائے مشاہدہ پر زور دیا ہے۔(ملاحظہ ہو اسرار خودی اور دیباچہ خطبات) ۔

(۲۹) خطبات، صفحات ۴۳، ۴۴ وغیرہ۔ میکٹیگرٹ کے بارے میں خطبات میں ایسا کوئی اشارہ تو نہیں ہے لیکن میکٹیگرٹ کے خیالات اقبال سے ملتے جلتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:۔ British Philosophers صفحات ۴۸ تا ۴۹۔

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے مکاں نہ زماں لا الہ الا اللہ

اور یہ کہ : بجو مطلق درین دیر مکافات
کہ مطلق نیست جز نور السموات

" نور السموات " کے مطلق ہونے کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ اقبال اس معاملے میں آئین سٹائین ہی کے نظریہ نور سے متاثر ہوئے تھے لیکن متاثر در اصل وہ فکر قرآنی سے تھے۔ ہاں آئین سٹائین کا نظریہ نور ان کے ایمان کی مزید تقویت کا باعث ضرور بنا۔ یہاں اقبال کا یہ لطیفہ کہ برگساں " لاتسبوالدھر " والی حدیث سن کر پھڑک اٹھا تھا کوئی بنیادی فرق پیدا نہیں کرتا کیونکہ اس نے برگساں کے تصور دھر کا بت بالآخر توڑ ڈالا تھا۔ ایک " سید زادے " سے وہ یوں کہتا ہے —

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا
زناری برگساں نہ ہوتا

بات در اصل یہ ہے کہ ذات باری تعالی " سلسلہ روز وشب " سے " نبائے صفات " ضرور بناتی ہے لیکن اقبال کا مرد مومن " تخلقوا باخلاق اللہ " (یا ذرا شوخ لفظوں میں " یزداں بکمند آور ") پر عمل کرکے اپنے زور خودی سے ابلق ایام کو اپنا " مرکب " بنا سکتا ہے۔ اقبال کا مرد قلندر " لی مع اللہ وقت " کے بلیغ نکتہ پر عمل کرکے زمانہ کے طلسم " زروان " کو توڑ سکتا ہے۔

اگرچہ جدولی زمانہ (Serial Time) کے مقابلے میں زمان خالص کا مسئلہ خود اقبال کے لئے آخر آخر وقت تک پیچیدہ بنا رہا لیکن جس حد تک وہ اس کی عملی تعبیر کرسکا اس سے اس کے اصل پیغام کو سمجھنے میں خاصی مدد ملتی ہے اور اس کا اصل پیغام عمل ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک خودی عمل ہی میں اپنا اظہار کرتی ہے۔

کسی مسئلہ کی نظری اور عملی تعبیرات میں اگر کچھ فرق ہے اور فلسفہ میں افادیت بھی اگر کوئی منطقی اہمیت رکھتی ہے (۳۰) تو یہ

---

(۳۰) دیباچہ خطبات اور خطبہ :— Knowledge and Religious Experience صفحہ ۲

ماننا پڑے گا کہ زمانہ کی جو تعبیر اقبال نے پیش کی ہے اس سے نہ صرف نطشے کی دوری حرکت والی جبریت بلکہ برگساں کی مستقیم حرکت والی اندھا دھند روا روی کی بھی قلعی کھل گئی ہے اور انفرادی خودی کے لئے یہ وجہ تسکین بحال ہوگئی ہے کہ وہ ایک بڑی مشین کا مجبور محض پرزہ نہیں ہے بلکہ کچھ تفویض کردہ اختیار (Autonomy) بھی رکھتا ہے۔ برگساں کی مستقیم حرکت کو میں اندھا دھند اور (اخلاق اعتبار سے) غیر نصب‌العینی اس لئے سمجھتا ہوں کہ محض عزم للحیات (Elan Vital) کی توجیہہ کسی اخلاقی نصب العین کو واضح کرنے کے لئے کافی نہیں ہے۔

خدا اور خودی

سلیم چشتی

اس کائنات میں انسان، حیات کی آخری ارتقائی منزل ہے اور جو چیز اسے جمیع حیوانات سے متمیز کرتی ہے وہ اس کا ذاتی شعور ہے یعنی یہ احساس کہ میں موجود ہوں۔ بالفاظ دگر یہی شعور ذات خویش، حیوانات اور انسان میں مابہ الامتیاز ہے۔

چونکہ انسان سے بالاتر اور کوئی مخلوق ابھی تک عالم وجود میں نہیں آ سکی ہے اس لئے ہم استخراجی منطق کی روشنی میں یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہیں کہ آئندہ ارتقاء اگر ہوگا (اور عقل کا تقاضا ہے کہ یہ سلسلہ یونہی جاری ہے) تو انسان کے ذاتی شعور ہی میں ہوگا۔ اس شعور ذات کا قدرتی نتیجہ احساس حریت ہے یعنی ہر ذی شعور انسان اپنے قلب و دماغ کی گہرائیوں میں یہ محسوس کرتا ہے کہ میں ایک آزاد فرد ہوں۔ یہ آزادی (حریت النفس) میرا پیدائشی حق ہے، انسان کو مجھ پر حکومت کرنے کا حق حاصل نہیں ہے۔ یہی وجہہ ہے کہ ہر انسان غلامی سے بالطبع نفرت کرتا ہے۔ اور جس طرح فرد غلامی سے نفور ہے اسی طرح کوئی قوم بھی غلامی پہ رضامند نہیں ہوسکتی کیونکہ قوم افراد ہی کے مجموعے کا دوسرا نام ہے۔

اسلام دین فطرت ہے، انسان کے فطری تقاضوں کی تکمیل کا خدائی دستور العمل ہے اسی لئے قرآن نے انسان کو توحید کا درس دے کر حریت ہی کی نعمت سے مالا مال نہیں کردیا بلکہ تین نعماء مزید عطا فرمائیں یعنی عصمت، مال ودم۔ ملکیت اور ولایت (قبضے اور حکومت کا شرعی حق) —

شعور ذات کا دوسرا نتیجہ یہ ہے کہ انسان میں جمال کا احساس پیدا ہوتا ہے چنانچہ اسے پھول، تتلی، شفق، جملہ مناظر قدرت اور بعض مظاہر فطرت، عمارات، شعر و شاعری، مصوری ، موسیقی، سنگتراشی، خطاطی، مصنوعات، الوان مختلفہ اور بعض اعضائے جسمانی میں حسن و جمال کا