اسرارِ خودی کی تصنیف-محرک اور مقصد

ڈاکٹر طاہر حمید تنولی

علامہ محمد اقبال کی زندگی میں ۱۹۱۱ء سے ۱۹۱۳ء تک کا زمانہ ذہنی کشمکش، اضطراب اور غیر معمولی غور و فکر کا زمانہ ہے۔ کیونکہ یہ وہ وقت تھا جب مسلمانان برصغیر ہر لحاظ سے زوال، زیردستی اور کمزوری کا شکار تھے۔ زوال بایں معنی کہ دینی طبقات ہوں یا دنیاوی اور سیاسی دونوں سطحوں پر مسلمانوں میں عزت اور تمکنت کے کوئی آثار موجود نہیں تھے۔ انگریزوں کی خوشنودی کا حصول اور حالات کے ساتھ سازگاری اُس دور کے امراء اور مقتدر لوگوں کی آخری منزل تھی، جس کی ایک نظیر ۱۹۰۶ء میں مسلم لیگ کے قیام کے وقت اُس کے اعلان کردہ مقاصد تھے۔ یہی صورت حال دینی حلقوں کی تھی۔ جب کہ قومی سطح پر مسلمانوں کی بے وقعتی کا اندازہ ۱۹۱۱ء میں انگریزوں کی طرف سے تقسیم بنگال کی منسوخی سے ہوتا ہے۔ اگر ۱۹۰۸ء سے ۱۹۱۳ء تک علامہ کے لکھے گئے اشعار کا جائزہ لیا جائے تو اُن میں بھی قوم کی پستی اور بدحالی پر مرثیہ خوانی کا لہجہ غالب نظر آتا ہے۔ لیکن اپنے معاصر اہل علم میں علامہ کا امتیاز یہ تھا کہ وہ ان ناگفتہ بہ حالات کی مرثیہ خوانی پر ہی نہیں رکے بلکہ یہ غور و فکر بھی کرتے رہے کہ مسلمانوں کے لیے کیا ایسا لائحہ عمل ہو جس سے وہ اِن حالات سے چھٹکارا پا سکیں۔

یہ مسلمانان ہند کی خوش نصیبی تھی کہ باوجود مشرق اور مغرب کے فلسفے کے شناور ہونے کے علامہ کبھی بھی قرآن حکیم سے لاتعلق نہیں رہے۔ قرآن حکیم کی روشنی اور وہ دینی تربیت جو علامہ نے اپنے والدین اور اساتذہ سے پائی تھی، اُن کے غور و فکر کا حصہ رہی یا یہ کہنا چاہیے کہ یہ دو عناصر علامہ کے غور و فکر کے عمل میں ہمیشہ کارفرما رہے۔ اس دور میں بے عملی وہ بنیادی مسئلہ تھا جس نے مسلمانوں کے وجود کو ہر لحاظ سے بے وقعت بنا دیا تھا۔ جب علامہ نے اِس کے اسباب کا کھوج لگایا تو وہ اِس نتیجے پر پہنچے کہ دین کی سطحی تعبیر اور تصوف کے بنیادی تصورات کی من مانی توجیہ نے مسلمانان ہند کو اپنی ہستی سے غافل کر دیا ہے۔ اُس کا نتیجہ یہ ہے کہ وہ اس ماحول میں رہتے ہوئے تصوف کے نام پر ایسی روحانی اور عملی روش اختیار کر چکے ہیں جس کا

قرآن کریم کی تعلیمات کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ علامہ نے خود ایک موقع پر فرمایا:

ہندو حکماء خصوصاً شری شنکر اچاریہ نے مسئلہ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب بنایا، مگر ایرانی شعراء نے اِس مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریقہ اختیار کیا، یعنی اُنھوں نے دل کو اپنی توجہ کا مرکز بنایا، ایرانیوں کی دل کش نکتہ آفرینیوں کا نتیجہ انجام کار یہ نکلا کہ اِس مسئلہ نے عوام تک پہنچ کر تمام اسلامی قوم کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔[۱]

اِن حالات میں جب علامہ کے سامنے مسلمانوں کی سیاسی بے وقعتی، زوال و مغلوبیت اور بے عملی کے اسباب میں سرفہرست دینی اور روحانی روایت کی غلط تعبیر وتشریح جیسے عوامل تھے، ان کے حل کے لیے علامہ کی نظر انھی سرچشموں پر تھی وہ جو ملت کے وجود کی اساس تھے۔ یہاں علامہ نے کسی مشرقی یا مغربی فلسفے سے رہنمائی لینے کے بجائے وہی نسخہ کیمیا ایک نئے انداز سے قوم کی بیداری کے لیے تجویز کیا جو نسخہ کیمیا اِس ملت کے لیے قابل قبول بھی ہوسکتا تھا اور اگر وہ اس پہ عمل کرے تو کارگر بھی۔

علامہ نے ۱۱۸ کتوبر ۱۹۱۵ء کو اسرار خودی کی اولیں اشاعت سے کم وبیش چھ ماہ بعد اکبرالہ آبادی کے نام ایک خط میں لکھا کہ مذہب بغیر ایک قوت کے محض فلسفہ ہے۔ یہ نہایت صحیح مسئلہ ہے اور حقیقت میں مثنوی لکھنے کا یہی خیال محرک ہوا، میں گزشتہ دس سال سے اِسی پیچ وتاب میں ہوں۔[۲]

یعنی علامہ یہ چاہتے تھے کہ مسلمانان ہند دین پر کار بند ہوں، لیکن اُس انداز سے نہیں جس انداز سے مذہب اُن کے سامنے پیش کیا جا رہا تھا۔ اپنے شعر اور نثر میں علامہ نے بار بار اِس نکتے کی وضاحت کی۔ بال جبریل میں نے اُنھوں نے لکھا:

رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم
عصا نہ ہوتو کلیمی ہے کار بے بنیاد[۳]

یاپس چه باید کرد میں لکھا:

رائے بے قوت ہمہ مکرو فسوں
قوت بے رائے جہل است و جنوں[۴]

اپنے دس سالہ غور وفکر سے علامہ اِس نتیجے پر پہنچے کہ مسلمانوں کو مذہب اور تصوف کے اُس پہلو کی طرف متوجہ کیا جائے جو اُن میں قوت، بیداری اور غلبے کا احساس پیدا کرے۔ اِسی جذبے کے تحت علامہ نے اسرار خودی لکھی۔ ۲۰ جنوری ۱۹۱۸ء کو مہاراج سرکشن پرشاد کے نام ایک خط میں اُنھوں نے اپنے اِسی عزم کو بیان کرتے ہوئے لکھا:

میں نے دو سال کا عرصہ ہوا، تصوف کے بعض مسائل سے کسی قدر اختلاف کیا تھا اور وہ اختلاف ایک عرصے

سے صوفیاء اسلام میں چلا آتا ہے، کوئی نئی بات نہ تھی، مگر افسوس کہ بعض ناواقف لوگوں نے میرے مضامین کو تصوف کی دشمنی پر محمول کیا، میں نے اپنی پوزیشن اس لیے واضح کی کہ خواجہ صاحب نے مثنوی پر اعتراض کیے تھے، چونکہ میرا عقیدہ تھا اور ہے کہ اِس مثنوی کا پڑھنا، اِس ملک کے لوگوں کے لیے مفید ہے اور اِس بات کا اندیشہ تھا کہ خواجہ صاحب کے مضامین کا اثر اچھا نہ ہوگا، اِس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی۔[۵]

علامہ نے مغرب کے فلسفے کو نہ صرف براہِ راست مغرب کے سرچشموں سے حاصل کیا بلکہ مغربی معاشرے کو بھی اپنی آنکھوں سے دیکھا۔ وہ اِس کا مشاہدہ کر چکے تھے کہ مغرب کی اُفتادِ طبع فکری سے زیادہ عملی ہے، لہٰذا مغرب میں رائج ہونے والے ایسے تمام فلسفے جو وحدت الوجودی فکر کے حامل تھے اور جنھیں ریاضیاتی استدلال سے مضبوط کیا گیا تھا، وہ اپنے پورے سحر اور فکری تانے بانے کے موثر ہونے کے باوجود مغرب کو اپنی گرفت میں نہ لا سکے۔ بلکہ انجام کار اُن کا اثر زائل ہوگیا اور مغرب میں عمل کا رجحان غالب آیا جس سے نہ صرف علمی، فنی اور سائنسی میدان میں مغربی معاشرہ ترقی یافتہ معاشرہ بن گیا بلکہ دنیا بھر میں بھی اُن کا اقتدار قائم ہوا۔ رجحان کی اِس تبدیلی یا متداول فکر کو اپنی عملی اُفتادِ طبع کے مطابق ڈھالنے کی روش کو بیان کرنے کے لیے علامہ نے فاؤسٹ کے مکالمے کا ذکر کیا ہے، جہاں بائبل کی آیت میں کلام کے لفظ کو عمل سے بدل دیا گیا ہے، جب کہ برصغیر کے معاشرے میں یہ معاملہ بالکل اِس کے برعکس تھا۔ فلسفہ وحدت الوجود کے اثرات کے حوالے سے علامہ نے ہندوؤں اور مسلمانوں میں تاریخی مماثلت کا ذکر کیا اور شری شنکر اچاریہ کی گیتا کی وضاحت کو ویسا ہی عمل قرار دیا، جیسا کہ ابن عربی کی قرآن حکیم کی تفسیر اور اِس طرح ہندو معاشرہ جس بحران کا شکار ہوا تھا کہ اِس معاشرے نے تمام آلام سے نجات ترکِ عمل میں ڈھونڈی، یہی روش فلسفہ وحدت الوجود کے زیرِ اثر مسلمان معاشرے نے بھی اختیار کر لی۔ اگر ہم علامہ کی انا کی تعریف کو دیکھیں جس کا ذکر اُنھوں نے اسرار خودی کے دیباچے میں کیا ہے، تو اُس تعریف میں یہ سارا فکری پس منظر جھلکتا ہوا نظر آتا ہے۔ اِس تعریف کے مطابق علامہ نے انا یا خودی کی تعریف کرتے ہوئے لکھا کہ یہ وحدت وجدانی یا شعور کا وہ روشن نقطہ ہے، جس سے تمام انسانی تخیلات اور جذبات مستنیر ہوتے ہیں۔ یہ پراسرار شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے، یہ خودی یا انا یا میں جو اپنے عمل کی رو سے ظاہر ہے لیکن اپنی حقیقت کی رو سے مضمر ہے، تمام مشاہدات کی خالق ہے۔[۶]

ہم دیکھتے ہیں کہ یہی تعریف علامہ کے شعری آثار میں بھی ملتی ہے۔ جیسا کہ اسرار خودی میں علامہ نے لکھا:

نقطۂ نورے کہ نام او خودی است
زیرِ خاک ما شرارِ زندگی است[۷]

اِس تعریف کو اصطلاح بنانے کے لیے اِسی دیباچے میں علامہ نے جو حوالہ دیا، وہ محسن تاثیر کا ایک شعر ہے۔ محسن تاثیر کی علمی، فنی حیثیت اور پس منظر اور اُس کے ساتھ علامہ کی وابستگی بھی اِس سبب اور احساس کی وضاحت کرتی ہے۔[۸]

علامہ اپنے تصورِ خودی کی وضاحت کرتے ہوئے پروفیسر بریڈلے کے اِس نقطہ نظر سے اختلاف کرتے ہیں کہ انسانی شخصیت یا افراد کی خودی ایسے محدود مراکز ہیں جن کی حیثیت محض شعور یا مظہر کی ہے اور وہ ایک مخصوص مرحلے کے بعد اپنی انفرادیت کو اُس وحدت پر پہنچ کر جو مطلق ہے مدغم کر دیتے ہیں اور ختم کر دیتے ہیں۔ اِس طرح بریڈلے کے خیالات کے مطابق انفرادی خودی فریب نظر اور اضافی قرار پاتی ہے۔ علامہ نے اِس نقطہ نظر کو رد کرتے ہوئے کہا کہ خودی کائنات کی بنیادی اور اساسی حقیقت ہے، یعنی خودی حق ہے اور حیات سربسر انفرادی ہے۔ خدا بھی ایک فرد ہے لیکن وہ تمام افراد کائنات میں یکتا اور بے مثل ہے۔[۹]

اِس طرح کمال قطرے کا سمندر میں فنا ہونا نہیں ہے یا اپنی انا کو حیات مطلقہ یا انا مطلق میں فنا کرنا نہیں، بلکہ اثبات خودی، جس کی تعلیم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے اپنے فرمان مبارک تخلقوا باخلاق اللّٰہ، میں دی، یعنی خدا یکتا اور بے مثل ہے اور جو بھی اُس کی قربتوں میں جتنا آگے بڑھتا چلا جائے گا، وہ یکتا اور بے مثل ہوتا جائے گا۔ یعنی فرد اگر کامل ہے تو وہ کائنات میں مدغم نہیں ہوسکتا بلکہ ساری کائنات اُس میں گم ہوگی اور اِس طرح وہ کائنات پر متصرف ہوگا۔ یہاں علامہ نے خیر اور شر کی ایک نئے انداز سے تعریف کی کہ خیر وہ عمل ہے، جو ہماری خودی کو مستحکم کرے گا اور ہر وہ عمل جو اِسے ضعیف کرے وہ شر ہے، چاہے اُس عمل کا تعلق آرٹ سے ہو، مذہب سے ہو، اخلاقیات سے ہو یا فکر و فلسفہ کے کسی بھی پہلو اور میدان سے ہو۔ اپنے تصورات کی وضاحت کے لیے علامہ نے جو اصطلاحات اختیار کیں یا جن پہلے سے موجود اصطلاحات کو نئی تعبیر دی اُن میں ایک اصطلاح عشق کی بھی ہے۔ اُن کے نزدیک خودی کی تربیت اور استحکام کا واحد ذریعہ عشق ہے اور اِس کے مفہوم کا دامن بہت وسیع ہے۔ اس کا مطلب ہے، خواہش جذب اور تسخیر۔ اُس کی اعلیٰ ترین شکل یہ ہے کہ خودی اپنے مقاصد اور اقدار کی تخلیق کرتی ہے اور پھر اُن کے حصول کے لیے سراپا عمل بن جاتی ہے۔[۱۰]

عشق کو تعمیر و تکمیل خودی کا ذریعہ تجویز کرنے کے بعد علامہ اسرار خودی میں جو لائحہ عمل بیان کرتے ہیں وہ وہی لائحہ عمل ہوسکتا ہے جو اُس مرد کامل کے ظہور کو ممکن بنائے جو خودی کا شعور بھی رکھتا ہو، عمل پر بھی قادر ہو اور اُن تمام منفی رجحانات کو مسترد کرتا ہو جن رجحانات کے ردعمل میں علامہ نے اسرار

خودی تصنیف کی۔ تاہم یہ امر علامہ کے فکری تسلسل کا مظہر ہے کہ اُنھوں نے وہ لائحہ عمل کسی مشرقی یا مغربی فلسفے سے نہیں بلکہ براہ راست قرآن حکیم سے اخذ کیا اور اُس کے تین مراحل بیان کیے۔ اطاعت، ضبطِ نفس اور نیابت الٰہی، یہ مراحل قرآن حکیم کی تعلیمات اور تصوف کی صدیوں کی زریں روایت سے ماخوذ ہیں۔ ان مراحل کے مطابق نیابت الٰہی ہی وہ منزل یا منصب ہے جس پر پہنچ کر اُس نائب حق کا ظہور ممکن ہوتا ہے جو اُن اوصاف سے متصف ہے، جن اوصاف کا حصول تعمیر خودی کا مقصود ہے۔[۱۱]

یہی وجہ ہے کہ علامہ نے یہ لائحہ عمل بیان کرتے ہوئے، اِس تصور کو بھی سراسر مسترد کر دیا کہ اُنھوں نے اپنی فکر نطشے یا کسی دوسرے مغربی فلسفی سے اخذ کی ہے۔[۱۲]

اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ شائع ہونے کے بعد مغرب میں اُس پر جو ریویو لکھے گئے اور جس انداز سے اسرار خودی کے مضامین کا ترجمہ کیا گیا، اُس سے بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوئیں۔ ان غلط فہمیوں کے ازالے کے لیے علامہ نے ڈاکٹر نکلسن کے نام ایک خط لکھا اور اُس خط میں اسرار خودی کے مفاہیم اور مضامین کے مغربی ماخذ کے تصور کو رد کیا اور اُس کے ساتھ ساتھ اِس بات کی وضاحت بھی کی کہ اسرار خودی کا پیغام اور مضامین مغربی سرچشموں سے نہیں، بلکہ اسلام کے سرچشموں سے ماخوذ ہے۔ اِس بات کا رد کرتے ہوئے کہ اقبال کا تصور انسان کامل کسی بھی طور سے نطشے کے نظریہ فوق البشر سے ماخوذ ہے، علامہ نے اِس خط میں لکھا کہ اُنھوں نے اسرار خودی کی اشاعت سے بیس سال پہلے انسان کامل کے تصور پر ایک مضمون لکھا تھا، جو انڈین اینٹی کویری میں شائع ہوا تھا۔[۱۳] یعنی اقبال کے تصور خودی یا انسان کامل کے نظریہ کی اساس یا بنیادی خشت اول اُس مضمون کو قرار دیا جا سکتا ہے، جس کی توضیحی صورت بعد میں اقبال کے شعری اور نثری افکار کی صورت میں سامنے آتی رہی، جس کی تائید نکلسن کے نام اِسی خط میں علامہ کے اِس جملے سے ہوتی ہے کہ اُنھوں نے اِسی مضمون کو بعدازاں ۱۹۰۸ء میں فلسفہ عجم پر لکھے جانے والے اپنے ڈاکٹریٹ کے مقالے میں ضم کر دیا۔[۱۴]

یہاں ایک اور نکتہ بڑا اہم ہے کہ اقبال نے نطشے کا رد کرتے ہوئے جب اپنی بات کو اہل مغرب کے لیے قابل فہم بنانا چاہا تو اُن مغربی فلسفیوں کی تعریف کی جو اقبال کی فکری تائید کرتے تھے اور اہل مغرب کو یہ تجویز دی کہ وہ اُن کے فلسفہ خودی کو سمجھنے کے لیے جرمن فلاسفر نطشے کے بجائے انگریز فلاسفر ڈاکٹر الیگزینڈر[۱۵] اور پروفیسر میکنزی کی تحریروں کو پیش نظر رکھیں۔ علامہ نے یہاں بطور خاص ڈاکٹر الیگزینڈر کے گلاسگو لیکچرز کا ذکر کیا جو Space, Time and Deity کے عنوان سے شائع ہوئے۔ گو علامہ نے ڈاکٹر الیگزینڈر کے خیالات سے کلیتاً اتفاق نہیں کیا کہ اُس کے اِس تصور کہ حقیقت منتظر، خدائے ممکن الوجود کی صورت میں عن قریب ظاہر ہوگی کا رد کرتے ہوئے، علامہ نے کہا کہ ایسا ہرگز نہیں بلکہ وہ حقیقت منتظر ایک

اعلیٰ اور برترین قسم کے انسان کی صورت میں رونما ہوگی اور مزید براں الیگزینڈر کے اِس خیال کہ الوہیت کی ماہیت کا علم حاصل کرنا صرف اِسی صورت میں ممکن ہے کہ ہم خود خدا بن جائیں کہ مقابل علامہ نے فرمایا کہ الیگزینڈر کے افکار میرے عقائد کے نسبت زیادہ جسارت آمیز ہیں۔ میرا عقیدہ تو یہ ہے کہ کائنات میں شانِ الٰہی جلوہ گر ہے۔ یعنی اِن اختلافات کے باوجود علامہ نے اُس مماثلت کا ذکر کیا، جو اُن کے تصور خودی اور الیگزینڈر کے خیالات میں موجود ہے اور اہلِ مغرب کو یہ مشورہ دیا کہ وہ اُن کے فلسفہ خودی کو سمجھنے کے لیے نطشے کے نظریہ فوق البشر کے بجائے اِن خیالات کو پیش نظر رکھیں۔

اور پھر مسٹر ڈکنسن کے اِس اعتراض کہ علامہ قوت کی بات کرتے ہیں، سخت کوشی کا فلسفہ پیش کرتے ہیں، حالانکہ جنگ وجدل ہر صورت میں انسانیت کے لیے تباہی لے کر آئی ہے، علامہ پروفیسر میکنزی[۱۶] (Prof. Mackenzie) کی تصنیف مقدمہ فلسفہ معاشرت *(Introduction to Social Philosophy)* کا حوالہ دیتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ تاریخِ انسانی اِس امر کی گواہ ہے کہ معاہدے، میثاق، صلح نامے، کانفرنسیں اور ہر طرح کے تہذیبی طور طریقے انسانیت کو جنگ وجدل سے نجات دلانے میں ناکام رہے ہیں۔

لہٰذا انسانیت کو اگر امن سے آشنا کرنا ہے تو اُس کی ایک ہی صورت ہے کہ ہمیں ایک ایسی شخصیت کی ضرورت ہے جو ہمارے سیاسی، معاشی اور معاشرتی مسائل کا صحیح حل پیش کر سکے اور ہمارے تمام جھگڑوں کا عادلانہ فیصلہ کر سکے اور بین الاقوامی اخلاق کو ایک مستحکم تر بنیاد پر قائم کر سکے۔ یعنی اجتماعی سطح پر فلسفہ خودی کی اصطلاح کی جو صورت علامہ پیش کر رہے ہیں اُس کی تائید اُنھوں نے مغربی مفکر پروفیسر میکنزی کی تحریروں سے نکلسن کے نام اِس خط میں فراہم کی ہے۔[۱۷]

نطشے کے خیالات سے اختلافات کے پہلوؤں کو بیان کرتے ہوئے جس چیز پر علامہ نے بہت زور دیا وہ یہ ہے کہ نطشے بقائے شخصی کا منکر ہے، چنانچہ وہ بقائے شخصی کے قائلین کو موردِ تنقید ٹھہراتے ہوئے کہتا ہے کہ تم دوشِ زمانہ پر ایک دائمی بار کی صورت میں باقی رہنا چاہتے ہو۔ علامہ فرماتے ہیں نطشے کا یہ بیان غلط فہمی پر مبنی ہے۔ بلکہ میں تو بقائے شخصی کو انسان کی ایسی بلند ترین آرزو سمجھتا ہوں جس کے لیے اُسے انتہائی درجے کی جدوجہد کرنی چاہیے اور اِس لیے میں ہر قسم کی حرکت اور جدوجہد بلکہ عمل کی تمام صورتوں کو جن میں کشمکش، تصادم اور آویزش باہمی شامل ہے، استحکامِ خودی کے لیے لازمی اور ناگزیر سمجھتا ہوں۔[۱۸]

اہلِ مغرب نے جہاں اقبال کے فلسفہ خودی کو نطشے کے نظریہ فوق البشر سے جوڑنے کی کوشش کی وہیں علامہ کو اسلام سے وابستہ ہونے کے ناطے مقامی اور محدود ہونے کا طعنہ بھی دیا۔ اِس کا رد کرتے ہوئے علامہ نے فرمایا: کہ میں اسرار خودی یا اپنی دیگر تصانیف سے قطعاً اسلام کی وکالت نہیں کر رہا، بلکہ

میرے پیشِ نظر Universal Social Reconstruction ہے، مگر Universal Social Reconstruction کے لیے جن اعلیٰ ترین اقدار کی ضرورت ہے اور جن اقدار کی بنیاد پر دنیا کو ذات پات، دولت و مرتبہ اور رنگ و نسل کے امتیازات سے نجات دلائی جا سکتی ہے، وہ اقدار اور تعلیمات صرف اسلام سے ہی میسر ہیں، سو ان دریں حالات اتنے اعلیٰ تر مقصد کے حصول کے لیے اسلام اور اُس کی پیش کردہ اقدار کو نظر انداز کرنا قطعاً بھی کوئی دانش مندی کی بات نہ ہوگی، یہی سبب ہے کہ علامہ فرماتے ہیں کہ میں اپنے افکار اور اپنے فلسفہ خودی کی اساس قرآن حکیم اور اُس کی تعلیمات پہ رکھ رہا ہوں۔

اِس مغالطے کو دور کرنے کے لیے کہ علامہ کا فلسفہ خودی کسی طور بھی مغربی افکار سے ماخوذ نہیں ہے، علامہ بار دیگر نکلسن کے نام خط میں اِس چیز کی وضاحت کرتے ہیں، کہ اگر اُنھوں نے یہاں ڈاکٹر الیگزینڈر یا پروفیسر میکنزی یا دیگر مغربی مفکرین کا کوئی حوالہ دیا، تو وہ صرف اِس غرض سے کہ انگلستان کے اہل علم اُن کے افکار کو سمجھ سکیں، وگرنہ حقیقی استدلال جس پر اُنھوں نے اپنے افکار کی اساس رکھی ہے وہ قرآن حکیم، صوفیہ کرام اور مسلمان اہل حکمت ہیں اور اسرار خودی کے پہلے ایڈیشن کے ساتھ اردو میں لکھے گئے دیباچے میں بھی علامہ نے اِسی استدلال کو استعمال کیا تھا۔ یہاں اِس خط کے آخری پیراگراف کا ذکر بہت ضروری ہے، جو علامہ کے اِس موقف کی بلفظ خود توضیح اور تشریح کرتا ہے:

> میں دعویٰ کے ساتھ کہتا ہوں کہ اسرار خودی کا فلسفہ تمام تر مسلمان صوفیاء اور حکماء کے مشاہدات و افکار سے ماخوذ ہے۔ اور تو اور، وقت یا زمانہ کے متعلق برگساں نے جو تشریحات پیش کی ہیں وہ ہمارے صوفیاء کے لیے کوئی نئی چیز نہیں ہے۔ یہ باتیں تصوف کی مستند کتابوں میں مختلف انداز سے بیان ہو چکی ہیں۔ قرآن مجید اگرچہ فلسفہ یا الٰہیات کی کتاب نہیں ہے تاہم حیاتِ انسانی کے مقصد اور ارتقاء سے متعلق اس میں بھی واضح اور متعین ہدایات موجود ہیں۔ جن کو پوری قطعیت کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔ اور ان کا مبنی بالآخر بعض اصول حکمت ہی ہیں۔ اگر موجود زمانہ میں کوئی تعلیم یافتہ شخص خصوصاً فلسفہ کا متعلم مسلمان ان مسائل کو جن کا مبداء اور سرچشمہ قرآن حکیم ہے مذہبی تجربات اور افکار کی روشنی میں بیان کرے، تو اس پر ''پرانی بوتلوں میں نئی شراب بھر کر پیش کرنے'' کا الزام عائد کرنا، جیسا کہ مسٹر ڈکنسن نے کیا ہے کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتا۔ میں نے جدید افکار کو قدیم لباس میں پیش نہیں کیا ہے، بلکہ پرانے حقایق کو جدید افکار کی روشنی میں بیان کیا ہے۔ کس قدر افسوس کا مقام ہے کہ اہل مغرب اسلام اور اسلامی فلسفہ سے نا آشنائے محض ہیں۔ کاش مجھے اس مبحث پر ایک ضخیم کتاب لکھنے کی فرصت ہوتی تو میں مغرب کے حکماء کو اس حقیقت سے آگاہ کر سکتا کہ ہمارے اور ان کے فلسفیانہ افکار ایک دوسرے سے کس قدر مشابہ ہیں۔ [۱۹]

اس پس منظر کے ساتھ علامہ نے مسلمانان برصغیر کے لیے راہ نجات اثبات ذات، تعمیر خودی اور انفرادی و اجتماعی کردار کی بحالی میں دیکھی۔ جس کے لیے انھوں نے طویل غور و فکر کے بعد اپنا فلسفہ خودی

پیش کیا۔ جب علامہ ملت اسلامیہ کے لیے تعمیر خودی کا لائحہ عمل ترتیب دے رہے تھے تو قرآن حکیم، سیرت نبوی، تاریخ اسلام اور تصوف کی روایت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان کے سامنے اس کے لیے دو راستے تھے: اخلاقی اور استدلالی[۲۰]۔ مگر علامہ نے خالصتاً اخلاقی طریق کار اختیار کرنے کی بجائے استدلالی طریق کو ترجیح دی۔ اس کا سبب اپنے علمی پس منظر کے باعث ان کی افتادِ طبع تھی یا اس دور میں دین کو درپیش وہ چیلنجز جن کا انھیں بخوبی ادراک تھا اور وہ ان کا موثر جواب بھی دینا چاہتے تھے۔[۲۱] استدلالی انداز سے علامہ نے جس طرح اپنا فلسفہ خودی پیش کیا اس ان مراحل کے تحت سمجھا جا سکتا ہے: تصورِ خودی، خودی کی اصل جہاں سے خودی کا صدور ہوتا ہے، خودی کا فرد، اسکے شعور اور فکر سے تعلق، خودی کے فکر و شعور سے تعلق کی بنیاد پر تصوف کے طریق عشق سے فرد کی تربیت اور مرد کامل کا ظہور۔ اب ہم ان مراحل کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

۱

خودی کا مفہوم علامہ نے اپنی ایک نظم 'فوارہ' میں یوں بیان کیا ہے:

یہ آبجو کی روانی، یہ ہمکناریِ خاک
مری نگاہ میں ناخُوب ہے یہ نظّارہ
اُدھر نہ دیکھ ، اِدھر دیکھ اے جوانِ عزیز
بلند زورِ دروں سے ہُوا ہے فوّارہ[۲۲]

جب علامہ نے اس تصور کو انسان کے اثبات کے لیے استعمال کیا تو کہیں تو علامہ نے انسان کے کردار کو حقیقت قرار دیا اور اس کے وجود کا اثبات کیا ہے:

مجھ کو بھی نظر آتی ہے یہ بوقلمونی
وہ چاند، یہ تارا ہے، وہ پتھر ، یہ نگیں ہے
دیتی ہے مری چشمِ بصیرت بھی یہ فتویٰ
وہ کوہ ، یہ دریا ہے ، وہ گردُوں ، یہ زمیں ہے
حق بات کو لیکن میں چھُپا کر نہیں رکھتا
تُو ہے ، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے ، نہیں ہے![۲۳]

اور کہیں اس کے وجود کو ہمارے ظاہری فہم و انداز سے ماوراء ہونے کو بیان کیا ہے:

طلسمِ بُود و عدم، جس کا نام ہے آدم
خدا کا راز ہے، قادر نہیں ہے جس پہ سخن

زمانہ صبحِ ازل سے رہا ہے محوِ سفر
مگر یہ اس کی تگ و دَو سے ہو سکا نہ کُہن
اگر نہ ہو تجھے اُلجھن تو کھول کر کہہ دوں
'وجُودِ حضرتِ انساں نہ رُوح ہے نہ بدن'![۲۴]

۲

خودی کی اصل کیا ہے؟ علامہ خودی کی اصل خودی مطلق کو قرار دیتے ہیں:

خودی را از وجود حق وجودے
خودی را از نمود حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر
کجا بودے اگر دریا نبودے[۲۵]

خودی کا وجود حق تعالیٰ کے وجود سے ہے، خودی کی نمود، حق (سچائی) کے اظہار سے ہے۔ میں نہیں جانتا کہ اگر دریا نہ ہوتا، تو (خودی کا) یہ تابدار گوہر کہاں ہوتا۔

یعنی خودی کا ظہور یا صدور مطلق خودی سے ہوا ہے:

ز آغاز خودی کس را خبر نیست
خودی در حلقۂ شام و سحر نیست
ز خضر این نکتۂ نادر شنیدم
کہ بحر از موج خود دیرینہ تر نیست[۲۶]

خودی کے آغاز کی کسی کو خبر نہیں، خودی شام وسحر کے حلقے میں نہیں سماتی، میں نے یہ نادر نکتہ خضر سے سنا ہے کہ بحر اپنی موج سے قدیم تر نہیں۔

من از رمزِ انا الحق باز گویم
دگر با ہند و ایراں راز گویم
مغے در حلقۂ دیر این سخن گفت
حیات از خود فریبے خورد و 'من' گفت
خدا خفت و وجود ما ز خوابش
وجود ما نمود ما ز خوابش[۲۷]

میں انا الحق کی رمز پھر سے بیان کرتا ہوں، ہند و ایران کے سامنے دوبارہ یہ راز کھولتا ہوں ایک پیر مغاں نے حلقۂ دیر میں یہ بات کہی کہ حیات نے اپنے آپ سے فریب کھایا اور ''میں'' کہا۔ گویا خدا نے خیال کیا ہمارا وجود اور نمود اس کے خیال سے ہے۔

انائے مطلق سے اناؤں کے صدور کا مطلب یہ ہے کہ خودی، خودی مطلق اور عدم سے وجود میں آتی ہے۔ مثلاً مربع موم سے مثلث موم کا وجود میں آنا۔ یہاں موم تو موم ہے مگر مثلث عدم سے وجود میں آتے ہیں، جن کا وجود خارج میں نہیں بلکہ صانع کے فکر میں تھا۔ اسے صوفیہ نے ام خلقوا من غیر شیء کے ذیل میں بیان کیا ہے۔ ابن مسکویہ کے مطابق عمل تخلیق دراصل سالمے کا قابل ادراک بن جانا ہے۔[۲۸] چونکہ اناؤں کا صدور انائے مطلق سے ہوا ہے، یہی وجہ ہے کہ یہ عالم حقیقت مطلقہ کے مقابل ایک خیال ہونے کے باوجود خیال محض نہیں:

تو چشم بستی و گفتی کہ ایں جہاں خواب است
کشائے چشم کہ ایں خواب خوابِ بیداری است[۲۹]

تو نے اپنی آنکھ بند کر لی اور کہتا ہے کہ یہ جہان خواب ہے، آنکھ کھول، اگر یہ خواب ہے تو خواب بیداری ہے۔

۳

علامہ کے مطابق فرد کا وجود خودی اور خودی کا وجود شعور سے ہے۔ یعنی فکر اور خودی میں گہرا ربط موجود ہے۔ حتیٰ کہ روح اور فکر میں بھی معنوی مماثلت اور مناسبت کا رشتہ ہے۔ اس نکتے کی تائید میں علامہ نے مسلم مفکرین سے حوالے دیئے۔ علامہ نے لکھا کہ ابن مسکویہ کے مطابق روح کی ماہیت ہی یہ ہے کہ اس میں وقت واحد میں ہی مختلف اشیاء کا ادراک کرنے کی پوشیدہ قوت موجود ہے اور یہ بنیادی طور پر ادراک کی خصوصیت ہے، مختلف نفسی احوال بھی خود روح کے مختلف تغیرات ہیں۔[۳۰]

ادراک بالعقل ہی کی طرح روح بعض ایسے قضایا کا تعقل کر سکتی ہے جن کو مواد حسی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ مثلاً حواس اس قضیہ کا ادراک نہیں کر سکتے کہ نقیضین ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔[۳۱]

غزالی نے بھی اس ربط کو بیان کیا ہے۔ غزالی کے مطابق روح اشیاء کا ادراک کرتی ہے۔ لیکن ادراک بہ حیثیت ایک عرض کے ایسے جوہر یا ذات میں قائم رہ سکتا ہے جو جسمانی صفات سے کلیۃً پاک ہو۔[۳۲] علامہ گلشن راز جدید میں یہی سوال اٹھاتے ہیں کہ انسانی خودی کے حوالے سے فکر کی کیا حیثیت اور کردار ہے اور پھر اس کی وضاحت کرتے ہیں:

نخست از فکر خویشم در تحیّر
چہ چیز است آنکہ گویندش تفکّر
درون سینۂ آدم چہ نور است
چہ نور است این کہ غیب او حضور است

میں تو اپنی فکر کے بارے میں حیرت میں ہوں کہ جسے تفکر کہتے ہیں وہ کیا ہے؟ سینۂ آدم کے اندر یہ کیا نور ہے کہ اس کا غیاب بھی حضور ہے۔

من او را ثابتِ سیّار دیدم
من او را نور دیدم نار دیدم
گہے نارش ز برہان و دلیل است
گہے نورش ز جان جبرئیل است
بخاک آلودہ و پاک از مکان است
بہ بند روز و شب پاک از زمان است

میں نے اسے جامد بھی دیکھا ہے اور متحرک بھی، مجھے اس میں نور بھی نظر آیا ہے اور نار بھی۔ کبھی برہان و دلیل اس کی قوت بن جاتی ہے اور کبھی وہ جان جبرئیل (یعنی نور قرآنی) سے نور حاصل کرتا ہے۔ یہ مکانی ہونے کے باوجود لا مکانی ہے۔ یہ روز و شب کے بندھن میں گرفتار ہونے کے باوجود ماورائے زماں ہے۔

ہمیں دریا ہمیں چوب کلیم است
کہ از وے سینہ دریا دو نیم است
درون شیشۂ او روزگار است
ولی بر ما بتدریج آشکار است
حیات از وی بر اندازد کمندے
شود صیّاد ہر پست و بلندے

یہ دریا بھی ہے اور عصائے موسیٰ بھی، اسی سے سینۂ دریا دو نیم ہوتا ہے۔ فکر کے شیشہ کے اندر ساری کائنات ہے لیکن ہم پر اس کے راز بتدریج آشکار ہوتے ہیں۔ حیات فکر کی کمند پھینک کر ہر پست و بالا کا شکار کرتی ہے۔

دو عالم می شود روزے شکارش
فتد اندر کمند تابدارش

اگر این ہر دو عالم را بگیری
ہمہ آفاق میرد ، تو نمیری
منہ پا در بیابان طلب ست
نخستیں گیر آں عالم کہ در تست

ایک روز دونوں جہان فکر کے شکار ہوں گے اور اس کی کمند تابدار میں آ جائیں گے۔ اگر تو ان دونوں جہانوں کو اپنی گرفت میں لے آئے تو ساری کائنات مر جائے گی مگر تو موت سے آزاد رہے گا۔ بیابان طلب میں سست رفتاری سے نہ چل، پہلے اس عالم کو مسخر کر جو تیرے اندر ہے۔

اگر زیری ز خود گیری زبر شو
خدا خواہی بخود نزدیک تر شو
بہ تسخیر خود افتادی اگر طاق
ترا آساں شود تسخیر آفاق [۳۳]

اگر تو کمزور ہے تو تسخیر انفس سے زبردست ہو جا، اگر تو اللہ تعالیٰ کا قرب چاہتا ہے تو پہلے اپنے قریب ہو۔ اگر تو اپنی تسخیر میں کامیاب ہو جائے تو تیرے لیے تسخیر آفاق آسان ہو جائے گی۔

چہ بحر است این کہ علمش ساحل آمد
ز قعر او چہ گوہر حاصل آمد

وہ سمندر کیا ہے کہ جس کا ساحل علم ہے۔ اس کی تہہ سے کون سا گوہر میسر آتا ہے؟

حیات پر نفس بحر روانے
شعور آگہے او را کرانے
مپرس از موجہائے بیقرارش
کہ ہر موجش بروں جست از کنارش
ہر آں چیزے کہ آید در حضورش
منوّر گردد از فیض شعورش

حیات انسانی بحر رواں ہے اور شعور و آگہی اس کا کنارا ہے۔ اس کی بے قرار موجوں کی بات نہ کر ہر موج کنارے سے باہر نکلی پڑتی ہے۔ جو چیز اس کے سامنے آتی ہے وہ اس کے شعور سے فیضیاب اور منور ہو جاتی ہے۔

شعورش با جہان نزدیک تر کرد
جہان او را ز راز او خبر کرد

خرد بند نقاب از رخ کشودش
ولیکن نطق عریاں تر نمودش
نگنجد اندریں دیر مکافات
جہان او را مقامے از مقامات

اس کے شعور نے اسے کائنات سے نزدیک تر کر دیا پھر کائنات نے اسے اس کے راز کی خبر دی۔ خرد نے فطرت کے چہرے سے نقاب ہٹایا، لیکن نطق نے اسے اور زیادہ عریاں کر دیا۔ حیات اس عالم رنگ و بو میں نہیں سماتی، یہ جہان اس کے مقامات میں سے ایک مقام ہے۔

بروں از خویش می بینی جہاں را
در و دشت و یم و صحرا و کاں را
حدیث ناظر و منظور رازے است
دل ہر ذرّہ در عرض نیازے است
تو اے شاہد مرا مشہود گرداں
ز فیض یک نظر موجود گرداں

تو اس جہان اور اس کے بیابانوں، دریاؤں، صحراؤں، سمندروں اور کانوں کو اپنے سے باہر دیکھتا ہے۔ ناظر و منظور کی بات ایک راز ہے، ہر ذرے کا دل یہ عرض کر رہا ہے: 'اے شاہد! تو مجھے مشہود بنا، اپنی ایک نظر کے فیض سے مجھے موجود بنا۔'

کمال ذات شے موجود بودن
برائے شاہدے مشہود بودن
زوالش در حضور ما نبودن
منّور از شعور ما نبودن
جہان غیر از تجلّی ہاے ما نیست
کہ بے ما جلوۂ نور و صدا نیست

کسی شے کی ذات کا کمال موجود ہونا ہے، یعنی یہ کہ کوئی شاہد اسے مشہود بنا دے۔ اور کسی شے کا زوال یہ ہے کہ وہ ہماری نظر میں نہ ہو اور ہمارے شعور سے منور نہ ہو۔ ہماری تجلیات کے بغیر جہان کچھ نہیں، ہمارے بغیر روشنی اور آواز کا کوئی اظہار نہیں۔

تو ہم از صحبتش یاری طلب کن

نگہ را از خم و پیچش ادب کن
''یقین میداں کہ شیرانِ شکاری
دریں رہ خواستند از مور یاری''
بیاری ہاے او از خود خبر گیر
تو جبریل امینی بال و پر گیر

تو بھی اس کی صحبت سے فائدہ اُٹھا اور اس کے خم و پیچ سے اپنی نگاہ کی تربیت کر۔ سمجھ لے کہ اس راہ میں شکاری شیر چیونٹی سے بھی مدد لے لیتے ہیں۔ تو اس کی دوستی سے خود آگہی حاصل کر تو جبرئیلؑ امیں (کی صفات کا مظہر) ہے، اپنے بال و پر کو فعال و کارآزما کر۔

بہ بسیارے کشا چشمِ خرد را
کہ دریابی تماشاے احد را
نصیب خود ز بوے پیرہن گیر
بہ کنعان نکہت از مصر و یمن گیر
خودی صیّاد و نخچیرش مہ و مہر
اسیر بند تدبیرش مہ و مہر
چو آتش خویش را اندر جہاں زن
شبیخوں بر مکان و لامکاں زن[۳۴]

چشم خرد سے کثرت کا تماشا کرتا کہ تو احد کا نظارہ کر سکے۔ پیرہن کی خوشبو سے اپنا حصہ لے، کنعاں میں رہتے ہوئے مصر سے آنے والی خوشبو پالے۔ خودی شکاری ہے مہ و مہر اس کا شکار ہیں، کائنات اس کی تدبیر کے بند میں اسیر ہے۔ تو آتش ہے، اپنے آپ کو جہان میں ڈال، (اور اس طرح) مکان و لامکاں پر تصرف حاصل کر۔

معتزلہ کے مطابق خدا کی فعلیت اس بات پر مشتمل ہے کہ وہ سالمہ کو قابل ادراک بنا دے۔ اسے علامہ نے خطبات میں یوں بیان کیا ہے:

This means that existence is a quality imposed on the atom by God.[35]

گویا سالمہ شے نہیں بلکہ عمل ہے۔ اشاعرہ کے مطابق بھی سالمہ مشیت ایزدی کا ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے۔[۳۶] یہاں ہمیں شیخ اشراق شہاب الدین سہروردی کے اس نکتہ کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیے کہ تمام موجودات کی انتہائی حقیقت نورِ قاہر ہے۔[۳۷]

خودی و فکر کے تعلق اور پھر خودی کے ارتقا کے لیے فکر کے ارتقا کے تسلسل میں عمل تخلیق کا تذکرہ کرتا

ہے۔ علامہ کائنات کو شے نہیں بلکہ عمل قرار دیتے ہوئے ابن مسکویہ کے حوالے سے اس امر کی وضاحت کرتے ہیں کہ علت معلولات کو کس طرح پیدا کرتی ہے:

ابن مسکویہ کے مطابق جب علت مختلف معلولات کو پیدا کرتی ہے تو اس کی کثرت مندرجہ ذیل وجوہ میں سے کسی ایک پر مبنی ہوسکتی ہے: علت کی کئی قوتیں ہوسکتی ہیں مثلاً انسان۔ مختلف معلولات کو پیدا کرنے کے لیے علت مختلف طریقے استعمال کرسکتی ہے اور علت مختلف النوع مواد پر عمل و اثر کرسکتی ہے۔ [۳۸]

خودی اور فکر کے ربط کا سلسلہ کائنات کے وجود اور ارادہ الٰہی سے جا ملتا ہے۔ اشاعرہ کا ذکر کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ:

(the atom) of the Ash'arite is a fleeting moment of Divine Will.[39]

ارادہ الٰہی کے کائنات سے ربط، تصور حقیقت کی تفصیلات اور انسانی خودی کے ارتقا کے امکانات کو علامہ نے صوفیہ کی فکر کی روشنی میں بیان کیا۔ فکر اور خودی کے تعلق کی اس نوعیت کے باعث خودی کی ترقی و ارتقاء کی اساس فکر کی تربیت، ترقی اور ارتقا ہوگی۔ گلشن راز جدید میں علامہ فرماتے ہیں:

شب خود روشن از نور یقیں کن
ید بیضا برون از آستیں کن
شرارے جستۂ گیر از درونم
کہ من مانند رومی گرم خونم
وگرنہ آتش از تہذیب نوگیر
برون خود بیفروز ، اندروں میر [۴۰]

اپنی رات کو نور یقین سے روشن کر، اپنی آستین سے ید بیضا باہر نکال۔ میرے اندر سے اُٹھتے ہوئے شرارے کو لے لے، میں رومیؒ کی مانند گرم خون ہوں۔ اگر مجھ سے کچھ نہیں لیتا تو پھر تہذیب نو کی آتش لے لے، اور اس سے اپنا ظاہر چمکا اور اندر سے مر جا۔

۴

خودی کے ارتقا کے لیے تصوف کا منہج علامہ کے پیش نظر رہا۔ خودی کی اصطلاح استعمال کرتے ہوئے فطرت انسانی کے حوالے سے تصوف کا نقطہ نظر علامہ کے پیش نظر تھا:

تصوف کی قوت کا راز اس بات میں پوشیدہ ہے کہ فطرت انسانی کے متعلق اس کا نقطہ نظر بہت ہی جامع اور مکمل ہے اور اسی نقطہ نظر پر وہ مبنی بھی ہے۔ یہ راسخ العقیدہ لوگوں کے ظلم و تعدی اور سیاسی انقلابات میں صحیح و سلامت نکل آیا۔ کیونکہ یہ فطرت انسانی کے تمام پہلوؤں کو متاثر کرتا ہے۔ وہ اپنی دلچسپی کو ایسی زندگی پر مرتکز

کر دیتا ہے جو انکارِ خودی پر مشتمل ہے اور ساتھ ہی ساتھ آزاد خیالی کے میلان میں مزاحمت بھی نہیں کرتا۔[۴۱]

گو تصوف کے منفی اثرات اور پہلو بھی علامہ کے پیشِ نظر تھے:

عیسائی راہبوں کی مذہبی تصوریت نے ابتدائی اسلامی اولیاء کے اذہان پر بہت گہرا اثر ڈالا۔ دنیا سے ان کی بے تعلقی گو بذات خود بہت ہی دل کش ہے، لیکن میرے خیال میں یہ اسلامی روح کے بالکل منافی ہے۔[۴۲]

صوفیہ مثلاً نقشبندیہ نے ہندی ویدانتیوں کی تقلید میں تعلیم دی کہ جسم انسانی میں مختلف رنگوں کی روشنی کے چھ مراکز ہیں۔ صوفیہ مراقبوں کے ذریعے ان رنگوں کو متحرک کر کے ان کی ظاہری اثرات و تعدد سے بالآخر اس اساسی نور کو متحرک کرتے ہیں جو بے رنگ اور غیر مرئی ہے مگر اس کی وجہ سے ہر شے نظر آتی ہے۔ مختلف اسمائے الٰہی اور دیگر پر اسرار کلمات کے ورد سے جسم کے سالمات حرکت کے ایک متعین راستے پر پڑ جاتے ہیں اور اسی سے مراکزِ نور کی مماثلت کا تحقق ہوتا ہے جو صوفی کے پورے جسم کو منور کر دیتا ہے۔[۴۳]

(تصوف کے) مراقبوں کے ان طریقوں کی نوعیت بالکل غیر اسلامی ہے اور اعلیٰ درجے کے صوفیہ ان کو کوئی اہمیت نہیں دیتے۔ علامہ نے تشکیل جدید میں حضرت مجدد الف ثانی کے نام عبدالمومن کے خط کی روشنی میں بھی وضاحت کی ہے۔ [۴۴]

اقبال نے اسلامی فکر کے روایتی تصورات کو رد کیا، یا قبول کیا یا بہ ترمیم اختیار کیا۔ مثلاً ابن مسکویہ کے نظریہ ارتقاء کے حوالے سے علامہ کا موقف [۴۵] یا رومی کا تصورِ ارتقاء جس کا ذکر علامہ نے خطبات میں بھی کیا۔ اپنے مقالے میں اس کا ذکر کرتے ہوئے علامہ نے لکھا:

رومی نے ارتقاء کا جو تصور پیش کیا (اقلیم جماد۔ اقلیم نباتی۔ حیوان۔ انسان۔ عاقل و دانا) وہ جدید تصورِ ارتقا کی پیش گوئی ہے۔ اس کو وہ اپنی تصوریت کا ایسا پہلو سمجھتے ہیں جو حقیقت پر مبنی ہے۔[۴۶]

۵

علامہ فرماتے ہیں کہ انسانی خودی کی تربیت اور ارتقاء کے بارے میں تصوف جامع نقطہ نظر رکھتا ہے:

صوفیہ کا دعویٰ ہے کہ محض ارادہ یا عقل کو متبدل کر دینے سے طمانیت حاصل نہیں ہو سکتی۔ ہمیں چاہیے کہ احساس کی مکمل تبدیلی کے ذریعے عقل و ارادہ دونوں کو مبدل کر دیں۔ کیونکہ عقل و ارادہ محض دو مخصوص صورتیں ہیں احساس کی۔ فرد کے لیے اس کا یہ پیغام ہے کہ سب سے محبت کر دوسروں کی بہبودی میں اپنی شخصیت کو بھول جا۔[۴۷]

صوفیہ کے نزدیک روحانی تربیت کی چار منازل ہیں ایمان بالغیب، غیب کی جستجو، علم الغیب اور تحقیق جو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب ہم اس کو اپنی روح کی گہرائیوں میں تلاش کرتے ہیں۔[۴۸]

اسی مضمون کو علامہ نے تشکیل جدید کے خطبہ ہفتم میں بھی بیان کیا ہے۔[۴۹] جس کمال صدق و یقین کا

تقاضا انسانی ذات کرتی ہے اس کا سامان بھی تصوف میں ہی ہے:

مقام شوق بے صدق و یقیں نیست
یقیں بے صحبت روح الامیں نیست
گر از صدق و یقیں داری نصیبے
قدم بیباک نہ کس در کمیں نیست [۵۰]

(محبت و) شوق کا مقام صدق و یقین کے بغیر نہیں ملتا، اور یقین جبرئیلؑ امیں کی صحبت کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اگر تجھے صدق و یقین حاصل ہے، تو بے باکی سے قدم اُٹھا، کوئی دشمن تیری گھات میں نہیں ہوگا۔

علامہ تصوف کی عملی اہمیت کا تذکرہ غزالی کے حوالے سے کرتے ہیں:

غزالی نے علم الیقین کے تمام دعوے داروں کا امتحان لیا اور بالآخر تصوف میں اس علم الیقین کو پالیا[۵۱]۔۔۔ عقلیت جس کو صوفیہ نے 'پائے چوبیں' سے تعبیر کیا ہے آخری مرتبہ غزالی میں رونما ہوئی۔ جن کی بے چین روح نے عقلیت کے سنسان ریگ زار میں ایک مدت تک بھٹکنے کے بعد جذباتِ انسانی کی گہرائیوں میں سکون حاصل کیا۔ ان کی ارتیابیت کا مطمع نظر یہ تھا کہ ایک اعلیٰ مبدا علم کی ضرورت کو ثابت کیا جائے نہ کہ محض اسلامی علم الکلام کے عقائد کی حمایت۔ یہی وجہ تھی کہ اس زمانے کے تمام فکری میلانات پر تصوف کو فتح حاصل ہوئی۔[۵۲]

انسانی خودی کے ارتقا کے لیے جس مستند ذریعے علم کی ضرورت ہے وہ بھی تصوف ہی فراہم کرتا ہے کیونکہ بالعموم ہمارا علم بہت ہی محدود اور ناقص ہے:

اشاعرہ کے نزدیک قوت کا تصور بے معنی ہے اور یہ کہ ہمیں صرف گریزیا ارتسامات کے سوا جن کی ترتیب کو خدا متعین کرتا ہے اور کسی چیز کا علم نہیں۔[۵۳]

جبکہ تصوف میں ذریعہ علم قلب ہے:

غزالی کے مطابق: مادی آنکھ ہستی مطلق یا نور حقیقی کے صرف خارجی مظہر کو دیکھ سکتی ہے۔ انسان کے دل میں ایک باطنی آنکھ بھی ہے۔ جو برخلاف مادی آنکھ کے اپنے آپ کو بھی اسی طرح دیکھ سکتی ہے جس طرح کہ دوسری اشیا کو یہ ایسی آنکھ ہے جو محدود سے آگے بڑھ کر مظاہر کا پردہ چاک کر دیتی ہے۔[۵۴]

اسلامی عقلیت کے ارتیابی میلانات نے بالآخر انھیں ایک ایسے مبداء علم کی طرف متوجہ ہونے پر مجبور کر دیا جو فوق العقل ہے۔ سب سے پہلے اس کا اثبات رسالہ قشیریہ میں کیا گیا۔ انیسویں صدی کے مشکک کے لیے ورڈز ورتھ نے ذہن کی اس پراسرار حالت کو منکشف کر دیا جس میں ہم بالکل روحانی ہستی بن کر اشیاء کی حیات کا راز معلوم کر لیتے ہیں۔[۵۵]

خودی کے ارتقا میں عشق کے کردار کو اقبال نے مرکزی قرار دیا۔ جس کے بغیر خودی کمال کو نہیں پا

سکتی۔ابن سینا کے مطابق عشق:

ابن سینا کے مطابق ''عشق'' کی تعریف یہ ہے کہ یہ حسن کی تحسین ہے۔کائنات کی انتہاء کمال کی طرف بڑھ رہی ہیں۔حصول نصب العین کی یہ کوشش گویا حسن کی طرف عشق کی حرکت ہے اور ابن سینا کے نزدیک کمال کے مماثل ہے۔صور کے مرئی نشو ونما کی تہہ میں عشق کی قوت پوشیدہ ہے جو ہر قسم کی حرکت، جدوجہد اور ترقی کی محرک ہے۔[۵۶]

اور پھر عشق کی عمل آرائی اس طرح ہوتی ہے کہ:

ابن سینا کے مطابق عشق کی قوت میں اپنے آپ کو مرتکز کرنے کا میلان موجود ہے۔اقلیم نباتی میں اس کو اعلیٰ درجے کی وحدت یا مرکزیت حاصل ہوتی ہے۔روح نباتی کے تمام وظائف، تغذیہ، نمو، باز آفرینی وغیرہ عشق ہی کے مختلف مظاہر ہیں۔تغذیہ کے معنی خارجی کو باطنی میں منتقل کر لینے کے ہیں۔اجزاء میں زیادہ سے زیادہ توافق پیدا کرنے کے شوق کو نمو کہتے ہیں اور باز آفرینی سے مراد توسیع نوع ہے جو عشق ہی کا ایک پہلو ہے۔[۵۷]

ابن سینا کے مطابق تمام اشیا محبوب اول یعنی حسن ازل کی طرف بڑھ رہی ہیں۔کسی شے کی قدر و قیمت کا تعین اس اعتبار سے کیا جاتا ہے کہ اس کو انتہائی قوت سے کس قدر قرب یا بعد ہے۔[۵۸]

عشق کا یہی تصور شیخ اشراق کے ہاں ملتا ہے:

شیخ الاشراق کے مطابق جوں جوں ہم اشیا کی ماہیت کو جاننے لگتے ہیں ہم عالم نور کے قریب ہونے لگتے ہیں اور اس عالم کا عشق ہم میں شدت کا اختیار کرتا جاتا ہے۔چونکہ محبت کے مدارج لامحدود ہیں روحانی ترقی کے مدارج بھی لامحدود ہیں۔محبت کے مدارج انا یعنی اپنی ذات کے عرفان سے 'تو' کے اثبات اور میں اور تو دونوں کی نفی تک محیط ہیں۔[۵۹]

خودی کے ارتقا کے لیے فکر اور عشق کے مراحل و منازل کا تعین کہاں سے ہوگا؟ مذہب، فلسفہ یا آرٹ سے۔ہیگل کے بقول:

> Hegal regarded philosophy as a higher form of comprehension than art and religion. It is higher because its comprehension of the absolute is a conceptual one and this means that it is conscious of its own method and of the methods of art and religion.[60]

جبکہ اقبال نے یہاں فلسفہ کی بجائے مذہب کو ترجیح دی ہے[۶۱] اور اس کی وضاحت تشکیل جدید کے ساتویں خطبے کے آغاز سے بھی ہوتی ہے[۶۲]۔علامہ جب خودی کے ارتقا کے لیے مذہب کی رہنمائی کو سرفہرست رکھتے ہیں تو اس سے ان کی مراد تصوف ہے۔علامہ نے تصوف کے اس کردار کو باندازِ تحسین بیان کیا:

اس مقالے میں میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف ان مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی

عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصب العین کی طرف اس کی رہنمائی کرتی ہیں۔[۶۳]

صوفیہ کے تصور حقیقت کو بیان کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں:

صوفیہ نے حقیقت انتہائی کو تین طرح سے بیان کیا ہے، حقیقت بطور شاعر الذات ارادے کے، حقیقت بطور جمال کے اور حقیقت بطور فکر، نور یا علم کے۔[۶۴]

علامہ فرماتے ہیں کہ حقیقت سے دوری ایک وہم اور فکری التباس ہے۔ اور اس نقطہ نظر کے حامی رومی ہیں:

فراق و جدائی کا احساس ایک لاعلمی ہے اور غیریت محض ایک التباس اور خواب و سایہ ہے۔ یہ تفریق اس نسبت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے جو ہستی مطلق کو اپنی ذات کا تعقل کرنے کے لیے لازمی تھی۔ اس مکتب کے امام اعظم رومی کامل ہیں۔[۶۵]

رومی کا تصور ارتقا بھی اس کی تائید کرتا ہے کہ عالم جمادات سے تخلیق کا عمل بتدریج انسان اور پھر عاقل و دانا انسان کا درجہ آتا ہے:

رومی نے ارتقاء کا جو تصور پیش کیا (اقلیم جماد۔ اقلیم نباتی۔ حیوان۔ انسان۔ عاقل و دانا) وہ جدید تصور ارتقا کی پیش گوئی ہے۔ اس کو وہ اپنی تصوریت کا ایسا پہلو سمجھتے ہیں جو حقیقت پر مبنی ہے۔[۶۶]

روحانی تربیت کے تصوف کے مراحل کا تذکرہ کرتے ہیں:

صوفیہ کے نزدیک روحانی تربیت کی چار منازل ہیں ایمان بالغیب، غیب کی جستجو، علم الغیب اور تحقیق جو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب ہم اس کو اپنی روح کی گہرائیوں میں تلاش کرتے ہیں۔[۶۷]

۶

تصوف اور صوفیہ کے ضمن میں عبدالکریم الجیلی کی فکر کا علامہ پر بہت اثر ہے۔ الجیلی نے فکر و ہستی کی عینیت کو جس طرح بیان کیا، علامہ فرماتے ہیں:

الجیلی کا نقطہ نظر ہیگل کے فکر و ہستی کی عینیت کے مخصوص نظریہ کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔[۶۸]

الجیلی فکر کو کائنات کا اساسی مواد قرار دیتا ہے:

انسان کامل، ج ۲، باب ۳۷ میں اس نے واضح طور پر کہا کہ تصور ہی وہ مواد ہے جس سے کائنات تشکیل پاتی ہے۔ فکر، تصور اور ادراک ہی وہ مواد و مسالہ ہیں جس سے فطرت کی ساخت ہوئی ہے۔ 'شے بذات خود عدم محض ہے، اعراض کے مجموعہ کے عقب میں کوئی شے نہیں۔ اعراض حقیقی اشیا ہیں عالم مادی ہستی مطلق کی خارجی صورت ہے۔[۶۹]

اس کے نزدیک ذات اور اس کے خارجی مظہر میں عینیت کا رشتہ ہے:

الجیلی کے مطابق عالم مادی 'شے بذات خود' ہے۔ عالم مادی 'شے بذات خود' کا خارجی مظہر ہے۔ شے بذات خود اور اس کا خارجی مظہر یا انفصال ذات کا نتیجہ درحقیقت ایک دوسرے کے مماثل ہیں اگرچہ ہم ان میں امتیاز کر لیتے ہیں تاکہ کائنات کو سمجھنے میں سہولت ہو ----- جب تک ہم عرض و حقیقت کی عینیت کو متحقق نہ کر لیں عالم مادی یا عالم اعراض ایک پردہ نظر آتا ہے۔ [۷۰]

الجیلی کہتا ہے کہ کائنات تخلیق سے پہلے خدا کے تصور میں موجود تھی۔ الجیلی کے مطابق کائنات اپنے وجود سے پہلے بحیثیت ایک تصور کے خدا کی ذات میں موجود تھی۔ [۷۱]

اور اس کا یہی نقطہ نظر فکر اور حقیقت کی عینیت کی اساس قرار پاتا ہے۔ الجیلی جب ذات و صفات کی عینیت کی بات کرتا ہے تو اس کا نکتہ نظر معتزلہ کے قریب قرار پاتا ہے:

معتزلہ کے مطابق صفات الٰہی کا الگ وجود نہیں۔ بلکہ صفات مجردہ ہستی ربانی کی بالکل عین ہیں۔ [۷۲] ---جب وہ جوہر اور وجود کی عینیت کو بیان کرتا ہے جو کہ اشاعرہ کا موقف بھی ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک جوہر اور وجود ایک دوسرے کی عین ہیں [۷۳] تو وہ فکر اور حقیقت کی عینیت کی بنیاد فراہم کرتا ہے۔ [۷۴]

اقبال کے مرد مومن کا تصور الجیلی کے مرد کامل کے زیر اثر تشکیل پذیر ہوتا ہے۔ الجیلی کے بارے میں فرماتے ہیں:

الجیلی کی تعلیمات پر شیخ محی الدین ابن عربی کے طریقہ تفکر کا بہت گہرا اثر ہے اس میں شاعرانہ تخیل اور فلسفیانہ دقیق النظری گھل مل گئے۔ [۷۵]

مرد مومن کے تشکیل کے حوالے سے الجیلی کے مراحل کا تذکرہ اہم ہے۔ الجیلی کے نزدیک انسان کامل کے ارتقا کے ۳ مراحل ہیں: اسم الٰہی پر استغراق، عرض و صفات کے دائرے میں داخلہ اور عرض و صفات کے دائرے میں داخل ہونے کے بعد قرب نوافل کا مکمل حال جہاں وہ انسان کامل بن جاتا ہے۔ اس کی زندگی خدا کی زندگی بن جاتی ہے۔ یعنی وہ فطرت کی عام زندگی میں شریک ہو جاتا ہے اور اشیاء کا راز حیات معلوم کر لیتا ہے۔ [۷۶] علامہ فرماتے ہیں:

الجیلی نظریہ مایا کے حامیوں سے زبردست اختلاف رکھتا ہے اس کا یقین ہے کہ عالم مادی کا وجود حقیقی ہے بلاشبہ یہ ہستی حقیقی کا خارجی پوست ہے لیکن یہ خارجی پوست بھی کچھ کم حقیقی نہیں۔ [۷۷] ---الجیلی کے انسان کامل کے ارتقا کی دوسری منزل پر تجلی صفات کے ذریعے انسان کامل خدا کی صفات ان کی اصلی ماہیت میں اسی تناسب سے حاصل کرتا ہے جس قدر کہ اس میں حاصل کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔ وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ اشیا کے جسم (ماہیت) کو بدل سکے اس طرح انسان کامل تمام صفات ربانی سے تجلی حاصل کر کے اسم و صفات کے دائرے سے گزر جاتا ہے اور جوہر یا وجود مطلق کے قلم رو میں قدم رکھتا ہے۔ [۷۸]

۔۔۔الجیلی کے مطابق انسان کامل کمال کا اعلیٰ ترین اور آخری نمونہ اور کائنات کا محافظ ہے، انسان کامل دراصل انسان ربانی کی پیدائش ہے۔[۷۹]

۷

انسان کامل کی تشکیل وظہور کے جو مراحل الجیلی نے بیان کیے ہیں ان کا عکس علامہ کی فکر پر نمایاں ہے۔علامہ فرماتے ہیں:

الجیلی کے مطابق روحانی ارتقا کی ہر منزل پر انسان کامل کو ایک خاص قسم کا تجربہ ہوتا ہے اور اس میں ذرہ بھر بھی شک نہیں۔اس تجربے کے آلے کو وہ قلب سے تعبیر کرتا ہے۔یہ ایک ایسا دقیق لفظ ہے جس کی تحدید دشوار ہے۔قلب سے مراد وہ آنکھ ہے جو اسماء وصفات اور ہستی مطلق کا علی الترتیب مشاہدہ کرتی ہے۔یہ نفس اور روح کے ایک پر اسرار اتحاد سے پیدا ہوتا ہے، گویا یہ ان کا برزخ ہے اور وجود کے انتہائی حقائق کو معلوم کرنے کا فطرۃً ایک آلہ بن جاتا ہے۔[۸۰]

تشکیل جدید میں بھی علامہ نے قلب اور فواد کو ذریعہ علم کے طور پر بیان کیا ہے۔[۸۱]

۸

صوفیہ کی فکر کے اس پس منظر کے ساتھ علامہ کائنات کو خدا کا عمل قرار دیتے ہوئے خودی کی بقا کا راستہ فکر کی تربیت کے ذریعے عمل الٰہی سے ہم آہنگی کو قرار دیتے ہیں۔علامہ فرماتے ہیں:

کائنات خدا کا عمل ہے شے نہیں۔اور انسان اس عمل کا ایک حصہ یا جزو ہے۔اس فرق کے ساتھ کہ یہ وہ عمل ہے جو عمل در عمل بھی تصرف کی استعداد رکھتا ہے۔اس کے پاس دو راستے ہیں عمل الٰہی سے ہم آہنگی یا اس سے عدم تطابق۔یہی اس کی خودی کی بقا یا فنا کا تعین کرے گا۔[۸۲]

محقق صوفیہ نے اس فکری یا روحانی تربیت کو بہت ہی منظّم اور مرتب انداز سے بیان کیا ہے مثلاً شیخ عبدالقادر جیلانی کی فتوح الغیب میں فنائے ثلاثہ کی تعلیم انسانی ذات کے اسی ارتقا کو ممکن بناتی ہے۔[۸۳] فکر وشعور کی تربیت ہی محقق صوفیہ کا طریقہ ہے:

وَ اَنْ تُحجِبَنِیُ عَنِ الْاَعْدَآءِ بِرَهَبُوتِ سَطُوَتِكَ وَ اَنْ تَكْشِفَ لِیُ عَنُ حَظَآئِرِ النُّوُرِ وَ اَنْ تَجْعَلَنِیُ مِنُ اَهْلِ الْحُضُوُرِ وَ اَنْ تَرُفَعَ عَنُ عَیُنِ بَصِیُرَتِی الْبَرَاقِعَ وَ السُّتُوُرَ وَ اَنْ تَسْتَغْرِقَنِیُ بِكَ عَنِ الْاِحْسَاسِ الشُّعُوُرِ۝[۸۴]

اے اللہ تو اپنی شان سطوت سے میری راہ سے اعدا کو دور کر دے اور مجھ پر مقامات نور منکشف فرما اور مجھے صاحبان حضور میں شامل فرما۔اور میری چشم بصیرت وقلب سے تمام حجابات اور پردے ہٹا دے اور میرے

احساس و شعور کو اپنی ذات میں مستغرق فرما دے۔

وَ اقۡذِفۡ بِیۡ عَلَی الۡبَاطِلِ فَاَدۡمَغُہٗ وَ زُجَّ بِیۡ فِیۡ بِحَارِ الۡاَحَدِیَّۃِ وَ انۡشَلۡنِیۡ مِنۡ اَوۡحَالِ التَّوۡحِیۡدِ وَ اَغۡرِقۡنِیۡ فِیۡ عَیۡنِ بَحۡرِ الۡوَحۡدَۃِ حَتّٰی لَآ اَرٰی وَ لَا اَسۡمَعَ وَ لَا اَجِدَ وَ لَا اُحِسَّ اِلَّا بِھَا.[۸۵]

اے اللہ مجھے باطل پر غلبہ عطا فرما کہ میں اسے مٹا دوں۔ اور مجھے اپنی احدیت کے سمندروں کا پیراک بنا دے اور مجھے بحرِ وحدت میں ایسا مستغرق کر دے کہ میں تیرے ساتھ ہی دیکھوں، سنوں، پاؤں اور محسوس کروں۔

الغرض علامہ اپنے تصورِ خودی سے انفرادی سطح پر اس کردار کے حامل مردِ کامل اور قومی سطح پر خطبہ الہ آباد میں دیے گئے پیغام کے مطابق اجتماعی خودی کی حامل قوم کی تشکیل چاہتے ہیں جس کا اجتماعی وجود علیکم انفسکم پر کاربند ہو۔[۸۶]

❁……❁……❁

حوالہ جات و حواشی

۱۔ علامہ محمد اقبال، مثنوی اسرار خودی، 'دیباچہ'، یونین سٹیم پریس، لاہور، اشاعت اول ۱۹۱۵ء، ص و، ز۔

۲۔ شیخ عطاء اللہ، اقبالنامہ– مجموعہ مکاتیب اقبال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۳۷۹۔

۳۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۷ء، ص ۳۹۶۔

۴۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۸۴۱۔

۵۔ شیخ عطاء اللہ، اقبالنامہ، ص ۴۷۴، ۴۷۵۔

۶۔ علامہ محمد اقبال، مثنوی اسرار خودی، 'دیباچہ'، یونین سٹیم پریس، لاہور، اشاعت اول ۱۹۱۵ء، ص ا۔
علامہ نے فاؤسٹ کے جس مکالمے کا ذکر کیا ہے وہ یہ ہے:

It's written here: 'In the Beginning was the Word!'
Here I stick already! Who can help me? It's absurd,
Impossible, for me to rate the word so highly
I must try to say it differently
If I'm truly inspired by the Spirit. I find
I've written here: 'In the Beginning was the Mind'.
Let me consider that first sentence,
So my pen won't run on in advance!
Is it Mind that works and creates what's ours?
It should say: 'In the beginning was the Power!'
Yet even while I write the words down,
I'm warned: I'm no closer with these I've found.

The Spirit helps me! I have it now, intact.
And firmly write: 'In the Beginning was the Act!' (Verses 1224-1236).

۷۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)،ص ۱۸۔

۸۔ علامہ محمد اقبال، مثنوی اسرار خودی، 'دیباچہ'، یونین سٹیم پریس، لاہور، اشاعت اول ۱۹۱۵ء، ص: ل۔

9. Francis Herbert Bradley, (30 January 1846 - 18 September 1924), Appearance and Reality (1893), London: S. Sonnenschein; New York: Macmillan, 1916.

10- S. H. Razzaqi, *Discourses of Iqbal*, p.207-212.

۱۱۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، اسرار خودی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۹۰ء۔

12- S. H. Razzaqi, *Discourses of Iqbal*, p. 207-212.

13- L A Sherwani, Speeches, witings and Statements of Iqbal, IAP, Lahore, 2009, p.77

14- S. H. Razzaqi, *Discourses of Iqbal*, p. 207-212.

15- Alexander, Samuel (1859-1938) , *Space, time, and deity: the Gifford lectures at Glasgow*, 1916-1918, Published in 1920, Reprinted by Bloomsbury Academic, 2003

16. Mackenzie, John Stuart (1860-1935), An introduction to social philosophy, Glasgow, J. Maclehose & Sons, 1895.

17- S. A. Vahid, *Thoughts and Reflections of Iqbal*, p. 95.

18- Ibid, p. 101.

19- Ibid, p. 101, 102.

20. I have discussed the subject of Sufism in a more scientific manner, and have attempted to bring out the intellectual conditions which necessitated such a phenomenon. In opposition, therefore, to the generally accepted view I have tried to maintain that Sufism is a necessary product of the play of various intellectual and moral forces which would necessarily awaken the slumbering soul to a higher ideal of life. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 11)

۲۱۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، بانگ درا، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۹۰ء، ص ۲۷۲، ۲۷۵۔

۲۲۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (اردو)، ص ۶۳۸۔

۲۳۔ ایضاً، ص ۵۵۰۔

۲۴۔ ایضاً، ص ۵۷۰۔

۲۵۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۱۰۰۳۔

۲۶۔ ایضاً، ص ۲۳۰۔

۲۷۔ ایضاً، ص ۵۶۱۔

28. The activity of God, then, consists only in making the atom perceptible. The properties of the atom flow from its own nature. A stone thrown up falls down on account of its own indwelling property. "God", says Al 'Attar of Basra and Bishr Ibn al Mu'tamir, "did not create colour, length, breadth, taste or smell-all these are activities of bodies themselves. Even the number of things in the Universe is not known to God. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 56)

۲۹۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۴۶۸۔

30. The essense of the soul consists in the power of perceiving a number of objects at one and the same moment of time. But it may be objected that the soul-principle may be either material in its essence, or a function of matter. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 43)

31. The soul can conceive certain propositions which have no connection with the sense data. The senses, for instance, cannot perceive that two contradictories cannot exist together. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 45)

32. The soul, according to Al Ghazali, perceives things. But perception as an attribute can exist only in a substance or essence which is absolutely free from all the attributes of body. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 70)

۳۳۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)،ص۵۴۰-۵۴۲

۳۴۔ ایضاً،ص۵۴۳-۵۴۵

35. Allama M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 55.

36. the atom of the Rationalist possesses an independent objective reality; that of the Ash'arite is a fleeting moment of Divine Will. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 71)

37. The ultimate principle of all existence is "Nur-i-Qahir" the Primal Absolute Light whose essential nature consists in perpetual illumination. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 109)

38. The process of creation. What is the cause of this immense diversity which meets us on all sides? How could the many be created by one? When, says the Philosopher, one cause produces a number of different effects, their multiplicity may depend on any of the following reasons:

1. The cause may have various powers. Man, for instance, being a combination of various elements and powers, may be the cause of various actions.

2. The cause may use various means to produce a variety of effects.

3. The cause may work upon a variety of material. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 41)

39. Allama M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, p.71

۴۰۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)،ص۵٦۷

41- It would, therefore, be evident that the secret of the vitality of Sufism is the complete view of human nature upon which it is based. It has survived orthodox persecutions and political revolutions, because it appeals to human nature in its entirety; and, while it concentrates its interest chiefly in a life of self-denial, it allows free play to the speculative tendency as well. (Allama M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, Sang-e-Meel Publications, Lahore, 2004, p.95-96)

42. It was, however, principally the actual life of the Christian hermit rather than his religious ideas, that exercised the greatest fascination over the minds of early Islamic saints whose complete unworldliness, though extremely charming in itself, is, I believe, quite contrary to the spirit of lslam. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 93)

43. It must, however, be remembered that some later Sufi fraternities (e.g. Naqshbandi) devised, or rather borrowed from the Indian Vedantist, other means of, bringing about this Realisation. They taught, imitating the Hindu doctrine of Kundalini, that there are six great centres of light of various colours in the body of man. It is the object of the Sufi to make them move, or to use the technical word, "current", by certain methods of meditation, and eventually to realise, amidst the apparent diversity of colours, the fundamental colourless light which makes everything visible, and is itself invisible. The continual movement of these centres of light through the body, and the final realisation of their identity, which results from putting the atoms of the body into definite courses of motion by slow repetition of the various names of

God and other mysterious expressions, illuminates the whole body of the Sufi; and the perception of the same illumination in the external world completely extinguishes the sense of "otherness". (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 98)

44. Such methods of contemplation are quite un-Islamic in character, and the higher Sufis do not attach any importance to them. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 98)

45. The combination of primary substances produced the mineral kingdom, the lowest form of life. A higher stage of evolution is reached in the vegetable kingdom. The first to appear is spontaneous grass then plants and various kinds of trees, some of which touch the border land of animal kingdom, in so far as they manifest certain animal characteristics. Intermediary between the vegetable kingdom and the animal kingdom there is a certain form of life which is neither animal nor vegetable, but shares the characteristics of both (e.g., coral). The first step beyond this intermediary stage of life, is the development of the power of movement, and the sense of touch in tiny worms which crawl upon the earth. The sense of touch, owing to the process of differentiation, develops other forms of sense, until we reach the plane of higher animals in which intelligence begins to manifest itself in an ascending scale. Humanity is touched in the ape which undergoes further development, and gradually develops erect stature and power of understanding similar to man. Here animality ends and humanity begins. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 42-43)

46. I venture to quote this famous passage in order to show how successfully the poet anticipates the modern concept of evolution, which he regarded as the realistic side of his Idealism. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 102)

47. But the Sufi holds that the mere transformation of will or understanding will not bring peace; we should bring about the transformation of both by a complete transformation of feeling, of which will and understanding are only specialised forms. His message to the individual is "Love all, and forget your own individuality in doing good to others." (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 95)

48. These are some of the chief verses out of which the various Sufi commentators develop pantheistic views of the Universe. They enumerate the following four stages of spiritual training through which the soul–the order or reason of the Primal Light ("Say that the soul is the order or reason of God.") has to pass, if it desires to rise above the common herd, and realise its union or identity with the ultimate source of all things:

    (1) Belief in the Unseen.

    (2) Search after the Unseen. The spirit of inquiry leaves its slumber by observing the marvellous phenomena of nature. "Look at the camel how it is created; the skies how they are exalted; the mountains how they are unshakeably fixed."

    (3) The knowledge of the Unseen. This comes, as we have indicated above, by looking into the depths of our own soul.

    (4) The Realisation. This results, according to the higher Sufism from the constant practice of Justice and Charity (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 97-98)

49. Allama M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 143.

۵۰۔ علامہ محمد اقبال، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۱۰۲۵

51. He examined afterwards, all the various claimants of "Certain Knowledge" and finally found it in Sufism. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 70)

52. "Wooden–legged" Rationalism, as the Sufi called it, speaks its last word in the sceptic Al

Ghazali, whose restless soul, after long and hopeless wanderings in the desolate sands of dry intellectualism, found its final halting place in the still deep of human emotion. His scepticism is directed more to substantiate the necessity of a higher source of knowledge than merely to defend the dogma of Islamic Theology, and, therefore, marks the quiet victory of Sufism over all the rival speculative tendencies of the time. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 71-72)

53. The Ash'arite, however, starting with the supposetion that cause and effect must be similar, could not share the orthodox view, and taught that the idea of power is meaningless, and that we know nothing but floating impressions, the phenomenal order of which is determined by God. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 69)

54. The physical eye sees only the external manifestation of the Absolute or Real light. There is an internal eye in the heart of man which, unlike the physical eye, sees itself as other things, an eye which goes beyond the finite, and pierces the veil of manifestation. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 72)

55. The sceptical tendencies of Islamic Rationalism which found an early expression in the poems of Bashsh"r Ibn Burd the blind Persian sceptic who deified fire, and scoffed at all.1 non persian modes of thought. The germs of Scepticism latent in Rationalism ultimately necessitated an appeal to a superintellectual source of knowledge which asserted itself in the Risala of Al Qushairi (986). In our own times the negative results of Kant's Critique of Pure Reason drove Jacobi and Schleiermacher to base faith on the feeling of the reality of the ideal; and to the 19th Century sceptic Wordsworth uncovered that mysterious state of mind "in which we grow all spirit and see into the life of things". (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 91)

56. Avicenna defines "Love" as the appreciation of Beauty, and from the standpoint of this definition he explains that there are three categories of being:
1. Things that are at the highest point of perfection.
2. Things that are at the lowest point of perfection.
3. Things that stand between the two poles of perfection. But the third category has no real existence; since there are things that have already attained the acme of perfection, and there are others still progressing towards perfection. This striving for the ideal is love's movement towards beauty which, according to Avicenna, is identical with perfection. Beneath the visible evolution of forms is the force of love which actualises all striving, movement, progress. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 46)

57. The tendency of the force of love is to centralise itself in the vegetable kindom, it attains a higher degree of unity or centralisation; though the soul still lacks that unity of action which it attains afterwards. The processes of the vegetative soul are:
(a) Assimilation.
(b) Growth.
(c) Reproduction.
These processes, however, are nothing more than so many manifestations of love. Assimilation indicates attraction and transformation of what is external into what is internal. Growth is love of achieving more and more harmony of parts; and reproduction means perpetuation of the kind, which is only another phase of love. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 46-47)

58. All things are moving towards the first Beloved the Eternal Beauty. The worth of a thing is decided by its nearness to, or distance from, this ultimate principle. (*The Development of*

Metaphysics in Persia, p. 47)

59. As we know more and more of the nature of things, we are brought closer and closer to the world of light; and the love of that world becomes more and more intense. The stages of spiritual development are infinite, since the degrees of love are infinite. The principal stages, however, are as follows:

(1) The stage of "*I*". In this stage feeling of' personality is most predominant, and the spring of human action is generally selfishness.

(2) The stage of "*Thou art not*". Complete absorption in one's own deep self to the entire forgetfulness of everything external.

(3) The stage of "*I am not*". This stage is the necessary result of the second.

(4) The stage of "*Thou art*". The absolute negation of "*I*", and the affirmation of "Thou", which means complete resignation to the will of God.

(5) The stage of "*I am not; and Thou art not*". The complete negation of both the terms of thought the state of cosmic consciousness. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 121-122)

60. Diane Collinson, *Fifty Major Philosophers*, Roultedge, New York, 1987, p.99

61. Allama Muhammad Iqbal, *Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.1

62. Ibid, p.143

63. I have discussed the subject of Sufism in a more scientific manner, and have attempted to bring out the intellectual conditions which necessitated such a phenomenon. In opposition, therefore, to the generally accepted view I have tried to maintain that Sufism is a necessary product of the play of various intellectual and moral forces which would necessarily awaken the slumbering soul to a higher ideal of life. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 11)

64. A careful investigation of Sufi literature shows that Sufism has looked at the Ultimate Reality from three standpoints which, in fact, do not exclude but complement each other. Some Sufis conceive the essential nature of reality as self conscious will, others beauty, others again hold that Reality is essentially Thought, Light or Knowledge. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 99)

65. All feeling of separation, therefore, is ignorance; and all "otherness" is mere appearance, a dream, a shadow-a differentiation born of relation essential to the self recognition of the Absolute. The great prophet of this school is "the excellent Rumi", as Hegel calls him. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 101)

66. I venture to quote this famous passage in order to show how successfully the poet anticipates the modern concept of evolution, which he regarded as the realistic side of his Idealism. (*The Development of Metaphysics in Persia*, P. 102)

67. These are some of the chief verses out of which the various Sufi commentators develop pantheistic views of the Universe. They enumerate the following four stages of spiritual training through which the soul-the order or reason of the Primal Light ("Say that the soul is the order or reason of God.") has to pass, if it desires to rise above the common herd, and realise its union or identity with the ultimate source of all things:

(1) Belief in the Unseen.

(2) Search after the Unseen. The spirit of inquiry leaves its slumber by observing the marvellous phenomena of nature. "Look at the camel how it is created; the skies how they are exalted, the mountains how they are unshakeably fixed."

(3) The knowledge of the Unseen. This comes, as we have indicated above, by looking into the depths of our own soul.

(4) The Realisation. This results, according to the higher S ufism from the constant practice of Justice and Charity (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 97-98)

68. his (Al-Jili's) view leads him to the most characteristically Hegelian doctrine-identity of thought and being. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 128)
69. In the thirty seventh chapter of the second volume of Insan al Kamil, he clearly says that idea is the stuff of which this universe is made; thought, idea, notion is the material of the structure of nature...... Kant's *Ding an sich* to him is a pure nonentity there is nothing behind the collection of attributes. The attributes are the real things, the material world is but objectification of the Absolute Being; (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 128)
70. (Al-Jili)says that the material world is the thing in itself; it is the "other", the external expression of the thing in itself. The *Ding an sich* and its external expression or the production of its self diremption, are really indentical, though we discriminate between them in order to facilitate our understanding of the universe. ......He says that as long as we do not realise the identity of attribute and reality, the material world or the world of attributes seems to be a veil; (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 129)
71. God did not create it out of nothing, and holds that the Universe, before its existence as an idea, existed in the self of God. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 138)
72. The Mu'tazila, therefore, denies the separate reality of divine attributes, and declares their absolute identity with the abstract divine Principle. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 54)
73. Rationalists that existence constitutes the very being of the essence. To them, therefore, essence and existence are identical. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 79)
74. The first necessitates the identity of subject and object which is absurd: the second implicates duality in the nature of God which is equally impossible. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 54)
75. He is not a prolific writer like Shaikh Muhy al-Din Ibn 'Arabi whose mode of thought seems to have greatly influenced his teaching. He combined in himself poetical imagination and philosophical genius, but his poetry is no more than a vehicle for his mystical and metaphysical doctrines. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 124)
76. In the first stage of his spiritual progress he meditates on the name, studies nature on which it is sealed; in the second stage he steps into the sphere of the Attribute, and in the third stage enters the sphere of the Essence. It is here that he becomes the Perfect Man; his eye becomes the eye of God, his word the word of God and his life the life of God-participates in the general life of Nature and "sees into the life of things" (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 127)
77. It should be observed how widely he differs from the advocates of the Doctrine of "Maya". He believes that the material world has real existence; it is the outward husk of the real being no doubt, but this outward husk is not the less real. (*The Development of Metaphysics in Persia*, P, 128)
78. The second stage of the spiritual training is what he calls the illumination of the Attribute. This illumination makes the perfect man receive the attributes of God in their real nature in proportion to the power of receptivity possessed by him a fact which classified men according to the magnitude of this light resulting from the illumination. Some men receive illumination from the divine attribute of Life, and thus participate in the soul of the Universe. The effect of this light is soaring in the air, walking on water, changing the magnitude of things (as Christ so

often did). In this wise the perfect man receives illumination from all the Divine attributes, crosses the sphere of the name and the attribute, and steps into the domain of the Essence Absolute Existence. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 135)

79. He becomes the paragon of perfection, the object of worship, the preserver of the Universe. He is the point where Man-ness and God-ness become one, and result in the birth of the god man. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 136)

80. How the perfect man reaches this height of spiritual development, the author does not tell us; but he says that at every stage he has peculiar experience in which there is not even a trace of doubt or agitation. The instrument of this experience is what he calls the Qalb (heart), a word very difficult, of definition. He gives a very mystical diagram of the Qalb, and explains it by saying that it is the eye which sees the names, the attributes and the Absolute Being successively. It owes its existence to a mysterious combination of soul and mind; and becomes by its very nature the organ for the recognition of the ultimate realities of existence. (*The Development of Metaphysics in Persia*, p. 136)

81. Allama M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 12, 153.

82. The Universe is not a thing but an act. (*The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p. 41).

۸۳- شیخ عبدالقادر جیلانی، فتوح الغیب، مقالہ چہارم، شرح عبدالحق محدث دہلوی، ۱۲۸۱ھ، ص ۱۸-

۸۴- محمد عبدالرحمٰن چھوروی، مجموعہ صلوات الرسول، ۵۱ گھاٹ فریاد بیگ، سولہ شہر، چاٹگام، ۱۹۸۲ء، جزو ۲۴، ص ۳۹-

۸۵- ایضاً، جزو ۲۴، ص: ۴۰-

86. L A Sherwani, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, IAP, Lahore, 2009, p.29