# اقبالیات


| جلد نمبر ۶۳ | جنوری - جون ۲۰۲۲ء | شمارہ نمبر ۱ |
|---|---|---|



رئیس ادارت: **پروفیسر ڈاکٹر بصیرہ عنبرین**

مدیر: **ڈاکٹر خضر یٰسین**

نائب مدیر: **ارشاد الرحمٰن**

**(ملکی)**

پروفیسر فتح محمد ملک
ڈاکٹر خواجہ محمد زکریا
ڈاکٹر معین الدین عقیل
پروفیسر احسان اکبر
ڈاکٹر اسلم انصاری
ڈاکٹر عبدالرزاق صابر
ڈاکٹر محمد سلیم مظہر

**(بیرون ملک)**

ڈاکٹر عبدالحق (بھارت)
ڈاکٹر ہیروجی کتاؤکا (جاپان)
ڈاکٹر کرسٹینا اوسٹر ہیلڈ (جرمنی)
ڈاکٹر تقی عابدی (امریکہ)
ڈاکٹر محمد کیومرثی جرتودہ (ایران)
ڈاکٹر خلیل طوق آر (ترکی)
ڈاکٹر ابراہیم محمد ابراہیم (مصر)
ڈاکٹر تاش میرزا (ازبکستان)



## اقبال اکادمی پاکستان

مقالات کے مندرجات کی ذمہ داری مقالہ نگار حضرات پر ہے۔ مقالہ نگار کی رائے اقبال اکادمی پاکستان کی رائے تصور نہ کی جائے۔

یہ رسالہ اقبال کی زندگی، شاعری اور فکر پر علمی تحقیق کے لیے وقف ہے اور اس میں علوم و فنون کے ان تمام شعبہ جات کا تنقیدی مطالعہ شائع ہوتا ہے جن سے انھیں دلچسپی تھی، مثلاً: اسلامیات، فلسفہ، تاریخ، عمرانیات، مذہب، ادب، آثاریات وغیرہ۔

سالانہ: دوشمارے اقبالیات (جنوری - جون، جولائی - دسمبر)

## بدل اشتراک

| | | |
|---|---|---|
| پاکستان (مع محصول ڈاک) | فی شمارہ: -/۱۵۰ روپے | سالانہ: -/۳۰۰ روپے |
| بیرون پاکستان (مع محصول ڈاک) | فی شمارہ: ۶ امریکی ڈالر | سالانہ: ۱۲ امریکی ڈالر |

☆☆☆

تمام مقالات اس پتے پر بھجوائیں


# اقبال اکادمی پاکستان

(حکومتِ پاکستان)

چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور

Tel: [+92-42] 36314510
[+92-42] 99203573
Fax: [+92-42] 36314496
Email: iqbaliyat@iap.gov.pk
Website: www.allamaiqbal.com

# مندرجات


| | | |
|---|---|---|
| ۞ ملفوظاتِ اقبال (علامہ اقبال سے ملاقاتیں) | ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی | ۵ |
| ۞ علامہ اقبال کے نظریۂ ارتقاع کا مبدأ | ادریس آزاد | ۱۹ |
| ۞ مجلّہ ہمایوں اور اقبالیات | عبدالرسول ارشد/<br>ڈاکٹر عطاالرحمٰن میو | ۳۳ |
| ۞ علامہ اقبال اور سرسید | پروفیسر منظر حسین | ۵۷ |
| ۞ کلامِ اقبال میں تصورِ انسانیت | ڈاکٹر علی محمد بٹ | ۶۹ |
| ۞ فکر او روجود کی وحدت کا تصور<br>(خطباتِ اقبال کی روشنی میں ایک مطالعہ) | ڈاکٹر طاہر حمید تنولی | ۹۱ |

# قلمی معاونین

| | |
|---|---|
| ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی | ۲۸-ڈی، منصورہ ملتان روڈ، لاہور |
| ادریس آزاد | پروفیسر فلسفۂ فزکس، انٹرنیشنل اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد |
| عبدالرسول ارشد | پی ایچ ڈی سکالر، لاہور گیریژن یونیورسٹی، لاہور |
| ڈاکٹر عطاالرحمٰن میو | استاد شعبہ اردو، لاہور گیریژن یونیورسٹی، لاہور |
| پروفیسر منظر حسین | پروفیسر و سابق شعبہ اردو، رانچی یونیورسٹی، رانچی، بھارت |
| ڈاکٹر علی محمد بٹ | شعبہ اسلامک اسٹیڈیز، اسلامک یونیورسٹی آف سائنس اینڈ ٹیکنالوجی، اونتی پورہ، سری نگر، جموں و کشمیر |
| ڈاکٹر طاہر حمید تنولی | سربراہ شعبہ ادبیات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور |

# ملفوظاتِ اقبال
## (علّامہ اقبال سے ملاقاتیں)

ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی

Several collections based on the accounts of Allama Iqbal's meetings have been published. But there are still many details of Allama Iqbal's meetings which are not included in the published collections. These include the meetings of Mulla Wahidi, Ehsan Danish and Qazi Abdul Majeed Qureshi. There is only one letter of Mulla Wahidi in the name of Allama Iqbal. But the details about his meetings with Allama Iqbal have been published in an academic journal. Ehsan Danish published the details of his meeting with Allama Iqbal in his book Jahan Danish. Qazi Abdul Majeed Qureshi also met Allama Iqbal. Details of meetings have been published. This article provides details of meetings not included in published collections of Allama Iqbal's meetings.

علّامہ اقبال سے ملاقاتوں کے احوال پر مبنی متعدد مجموعے شائع ہو چکے ہیں:

۱۔ ملفوظاتِ اقبال، مرتّب: محمود نظامی۔ اشاعت منزل، لاہور[۱۹۴۹ء]

۲۔ اقبال کے ہم نشیں، مرتّب: صابر کلوروی۔ مکتبہ خلیل لاہور، ۱۹۸۵ء

۳۔ مجالسِ اقبال، مرتّب: جعفر بلوچ۔ دارالتّذکیر لاہور، ۲۰۰۲ء

ذیل میں علّامہ سے ملاقاتوں کی روداد پر مبنی چند تحریریں پیش کی جا رہی ہیں۔ ان میں سے کوئی بھی مذکورہ بالا مجموعوں میں شامل نہیں ہے۔

**(۱)**

## علّامہ اقبال: ملّا واحدی

ملّا واحدی (۱۷ مئی ۱۸۸۸ء- ۲۲ اگست ۱۹۷۶ء) اصل نام محمد ارتضیٰ۔
معروف اخبار نویس اور صاحبِ طرز انشا پرداز۔ انھیں "ملّا واحدی" کا خطاب ان کے دوست خواجہ حسن نظامی نے دیا تھا۔ ملّا صاحب نے تقسیمِ ہند سے پہلے رسالہ درویش اور پھر ماہنامہ نظام المشائخ جاری کیا۔
قیامِ پاکستان کے بعد ہجرت کر کے کراچی آ گئے۔ ان کی بعض تصانیف یہ ہیں:
۱۔ حیاتِ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم، حصّہ اوّل، ۱۹۵۲ء، ۲۔ حیاتِ سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم، حصّہ دوم، ۱۹۵۷ء، ۳۔ میرے زمانے کی دلی، ۱۹۵۶ء، ۴۔ سوانح حسن نظامی، ۱۹۵۷ء، ۵۔ تاثّرات (علمی و ادبی مضامین)، ۶۔ حیاتِ اکبر الہ آبادی، ۷۔ دلی کا پھیرا، ۸۔ بزمِ فرید (ملفوظات بابا فرید الدین گنج شکر)، ۹۔ ناقابل فراموش لوگ، ناقابل فراموش باتیں۔
علّامہ اقبال کے نام ان کا صرف ایک خط ملتا ہے۔ دیکھیے: خطوطِ اقبال، خط نمبر ۱۵۔

--------

علّامہ اقبال اُس زمانے میں ڈاکٹر شیخ محمد اقبال کہلاتے تھے۔ خواجہ حسن نظامی [۱]، شیخ عبدالقادر [۲] اور شیخ محمد اقبال کو "شیخینِ پنجاب" کہا کرتے تھے۔

علّامہ اقبال سے میری پہلی ملاقات مسلم ہائی سکول انبالہ کے افتتاح کے موقعے پر ہوئی تھی۔ مجھے اور خواجہ صاحب کو میر نیرنگ [۳] نے بُلایا تھا۔ وہ بانیانِ اسکول میں تھے۔ علّامہ اقبال پٹیالے سے آئے تھے۔ پٹیالے میں نواب ذوالفقار علی خان وزیر اعظم [۴] تھے۔ علّامہ اقبال اُن کے ہاں گئے ہوئے تھے۔ آتے ہی علّامہ اقبال نے خواجہ صاحب سے فرمایا: "خواجہ صاحب، ذوالفقار نے تاکید کر دی ہے کہ اکیلے واپس مت آنا، خواجہ حسن نظامی کو ساتھ لے کر آنا۔"

خواجہ صاحب نے میری معذوری بتائی کہ وہ اپنے چھوٹے بھائی بہن کے گارجین ہیں۔ انھیں فلاں تاریخ کو ڈسٹرکٹ جج کی عدالت میں جائداد کی آمدنی و خرچ کا حساب پیش کرنا ہے۔ علّامہ اقبال نے ڈسٹرکٹ جج، دِلّی کے نام تار بھیج دیا اور تاریخ بدلوا دی۔ پھر میں اور خواجہ صاحب سات، آٹھ دن نواب ذوالفقار علی خاں کے ہاں دن رات علّامہ اقبال کی صحبت میں رہے۔ علّامہ اقبال نہایت سادہ مزاج اور بے تکلف انسان تھے۔ سات، آٹھ ہی دن میں انھوں نے مجھے یہ بچگانہ اور گستاخانہ سوال کرنے کی جرأت

بخش دی کہ: ”ڈاکٹر صاحب، کیا بات ہے، آپ جیسا لکھتے ہیں، ویسا بولتے نہیں“۔ ڈاکٹر صاحب نے اس سوال پر منہ نہیں بگاڑا۔ میری طرف سے رُخ نہیں پھیرا بلکہ ہنس کر فرمایا: ”جتنی محنت لکھنے میں کرنی پڑتی ہے، اتنی بولنے میں بھی کرنے لگوں تو دیوانہ ہوجاؤں۔ بولتا مَیں انگریزی بھی بے پروائی سے ہوں مگر لکھتے وقت انگریزی اور اردو کے الفاظ کو اِس طرح تراشتا ہوں جس طرح شیشے سے نگینہ تراشا جاتا ہے۔“

میں علّامہ اقبال سے لاہور کی پرانی انارکلی میں بھی ملا تھا، جہاں اُن کا وکالت کا دفتر تھا۔[۵] اُن دنوں شیخ عبدالقادر بھی کہیں نزدیک ہی رہتے تھے۔ دہلی سے واپس آچکے تھے۔ علّامہ اقبال نے شیخ عبدالقادر کو اپنے دفتر بلوالیا تھا۔ میں اور خواجہ صاحب، غلام غوث صمدانی کی شادی سے فارغ ہوکر کھڑے کھڑے جالندھر سے شیخینِ پنجاب سے ملنے لاہور چلے گئے۔ شام تک چاروں دفتر کے کمرے میں بیٹھے۔ شام کو شیخینِ پنجاب نے اسٹیشن پہنچادیا اور خدا حافظ کہا“۔ (مسٹر غلام صمدانی، اس زمانے میں علی گڑھ کالج کے طالب علم تھے۔ پھر بہاول پور میں اسسٹنٹ انجینئر رہے، اب ماڈل ٹاون، لاہور میں رہتے ہیں۔ مجھ سے خط وکتابت ہے۔)

اس کے بعد میری ملاقات علّامہ اقبال سے ہمیشہ اپنے ہی گھر پر ہوئی۔ ایک دفعہ وہ میرے ہاں مہمان بھی رہے تھے۔ ویسے دہلی کا پھیرا کرتے تھے، تو میرے ہاں تو آتے ضرور تھے۔

----تحریر: علمی مجلس، دہلی کا تماہی رسالہ نمبر ۴۵، جنوری تا ستمبر ۱۹۷۸ء، مرتّب: مالک رام۔

**(۲)**

## علّامہ اقبال کے گھر: احسان دانش

احسان دانش (۱۹۱۴ء-۱۹۸۲ء۔ اصل نام: قاضی احسان الحق) معروف اردو شاعر، ادیب اور ماہرِ لسانیات وعروض۔ نہایت خوددار انسان تھے۔ کثیر تعداد میں نو آموز شاعروں نے احسان دانش کا تلمذ اختیار کیا۔ ان کی علمی و ادبی خدمات پر حکومت پاکستان نے انھیں ستارۂ امتیاز اور نشانِ امتیاز عطا کیا۔ ان کی تصانیف حسبِ ذیل ہیں:

۱۔ حدیثِ ادب، ۲۔ دردِ زندگی، ۳۔ آتشِ خاموش، ۴۔ چراغاں، ۵۔ زخم ومرہم، ۶۔ میراثِ مومن (۱۹۶۸ء)، ۷۔ جادۂ نو، ۸۔ نفیرِ فطرت، ۹۔ نوائے کارگر، ۱۰۔ شیرازہ، ۱۱۔ فصلِ سلاسل، ۱۲۔ زنجیرِ بہاراں، ۱۳۔ دارین (۱۹۷۴ء)، ۱۴۔ ابرِ نیساں (۱۹۹۹ء)، ۱۵۔ جہانِ دانش (خود نوشت، اوّل)، ۱۶۔ جہانِ دانش (خود نوشت، دوم)،

۱۷۔لغات الاصلاح، ۱۸۔ رموزِ غالب (شرح دیوانِ غالب)، ۱۹۔ اردو تذکیر و تانیث، ۲۰۔ خضرِ عروض (علمِ عروض)، ۲۱۔ ابلاغِ دانش، ۲۲۔ آواز سے ابلاغ تک، ۲۳۔ اردو مترادفات۔

مولانا تاجور[۶]، علامہ اقبال کے مدّاحوں میں سے تھے اور کہا کرتے تھے کہ: "پنجاب کی سرزمین نے یہ بہت تن آور انسان پیدا کیا ہے، لیکن یہاں کی پبلک کے دماغ ابھی اونگھ رہے ہیں"۔ یہاں اس یگانۂ روزگار کے لیے بھوپال کے تین سو روپے ماہانہ کے وظیفے کو یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ اقبال کی زندگی کے لیے یہ بہت ہے۔[۷] ہاں قوم اور اس کے نشوونما کا تصوّر سِرے سے مفقود ہے۔"

ایک دن میں نے عرض کی: "مولانا، زندگی میں جس قدر اقبالؔ کی شہرت ہے، یہاں اور کس کو یہ رُتبہ مِلا ہے؟ مولانا تنک مزاج تو تھے ہی، بگڑ گئے جیسے ان کی خموشی کے پھوڑے کو چھیڑ دیا ہو۔ بولے: "اَبے اُلّو، تجھے کیا خبر کہ علّامہ اقبال کس مقام کے انسان ہیں۔ یہاں ایسی شخصیتوں کے جوہر تو مرنے کے بعد کُھلا کرتے ہیں کیونکہ مُردہ قومیں مُردوں کو پوجتی ہیں اور زندہ قومیں زندہ لوگوں کے جوہر کو سراہتی ہیں۔"

میں نے مولانا سے کئی بار کہا: "مولانا! مجھے علّامہ اقبال کو دکھا تو دیں، آپ کی بڑی نوازش ہوگی۔"

مولانا نے کہا: "ہرگز نہیں، میں تجھے اپنے ساتھ ہرگز نہیں لے جاسکتا کسی اَور کے ساتھ بھیج دوں گا، دیکھ آنا۔"

مَیں نے کہا: "مولانا، میں تو آپ ہی کے ساتھ جاؤں گا، آپ سے زیادہ یہاں میرا ہمدرد کون ہوسکتا ہے؟"

مولانا بولے: "تو بڑا بے ادب اور مُنہ پھٹ آدمی ہے، تجھے ساتھ لے جا کر مَیں کیا اپنی توہین کراؤں؟"

مَیں نے نہایت لجاجت سے کہا: "مولانا، مَیں وعدہ کرتا ہوں جب تک وہاں سے واپس آئیں گے، اُس وقت تک میں ہونٹ سیے رہوں گا، ایک لفظ بھی مُنہ سے نہیں نکالوں گا۔" مولانا سُن کے خاموش ہوگئے۔

ایک دن مولانا نے مجھے گھر سے بلوایا اور کہا: "ذرا کپڑے ڈھنگ کے پہن آ۔"

مَیں نے پوچھا: "کیا گورنر صاحب کے یہاں جانا ہے؟

"علّامہ اقبالؔ کے یہاں جانا ہے، علّامہ اقبال کے، جس کے لیے تو روز میرے سر رہتا ہے۔"

مَیں: "مولانا، اُنھیں میرے کپڑوں سے کیا غرض، وُہ تو آپ کو دیکھیں گے، آپ اپنے مقام کا لباس پہن لیں۔ مَیں تو آپ کے خادم کی حیثیت سے آپ کے ساتھ جاؤں گا اور میرے پاس کپڑے ہیں بھی

کہاں۔ دو جوڑے ابھی دھو کے سوکھنے کے لیے ڈال آیا ہوں، وہ بھی کئی جگہ سے گونتھ رکھّے ہیں۔“

مولانا: ”اچھا، چل یونہی چل، لیکن جب تک وہاں رہے، زبان سی لینا زبان۔“

مَیں: ”جیسا حکم ہو، میری کیا مجال کہ سرتابی کروں۔“

اِس کے باوجود مولانا تمام راستے مجھے تلقین کرتے گئے کہ: ”وہاں زبان کھولنا گستاخی ہے، گستاخی۔“

جب مولانا، علّامہ کی کوٹھی کے دروازے پر پہنچے تو مولانا نے پھر مجھے خاموش رہنے کی تاکید کی اور مَیں تیوری پر بَل ڈال کر خاموش ہوگیا۔

مولانا نے جھلّا کے کہا: ”کُچھ مُنہ سے تو پھوٹ، سُن رہا ہے کہ نہیں؟“

مَیں: ”آپ ہی نے تو کہا ہے کہ خاموش رہنا۔ مَیں تو بڑی دیر سے خاموشی سے عمل پیرا ہوں۔“

مولانا مسکراتے ہوئے علّامہ کے یہاں ایک نیم روشن کمرے میں پہنچ گئے۔

مولانا تاجورؔ اور علّامہ تو باتیں کرتے رہے اور میں اُن دونوں بزرگوں کو ایک پجاری کی طرح دیکھتا رہا۔

جب چلنے لگے تو علّامہ نے مولانا سے میرے متعلّق دریافت کیا تو مولانا نے فرمایا: ”غریب مزدور آدمی ہے۔ نہ جانے شعروشاعری کا روگ کہاں سے لگا لیا اور میرے یہاں آنے جانے لگا۔ عرصے سے آپ کو دیکھنے کا متمنّی تھا۔“

علّامہ نے میرا نام دریافت کیا۔ مَیں نے شرمائے ہوئے لہجے میں کہا: ”احسانؔ۔“ علّامہ نے فرمایا: ”نام تو مزدوروں والا نہیں، اچھا! خُدا اسم بامسمّٰی کرے“۔

مولانا جب سڑک پر آئے تو کہنے لگے: ”احسان، تُو نے بڑے آدمی کو دیکھا ہے“۔ مَیں نے عرض کی: ”حضور، میں بلاشبہہ آپ کا ممنُون ہُوں۔“

مولانا: ”مَیں نے تجھے اسی لیے خاموش رہنے کو کہا تھا کہ تو بات نہ کرنا جانتا ہے اور نہ سُننا، بھلا مجھے تیری ممنونیّت سے کیا فائدہ؟“

مَیں نے کہا: ”مولانا، شکریہ کوئی جُرم تو نہیں“۔

مولانا نے کہا: ”چُپکا چُپکا چل، بات نہ بڑھا، مَیں تجھے اچھی طرح جانتا ہوں اور پھر کہتا ہوں کہ تو خوش نصیب ہے کہ علّامہ سے مل بھی لیا اور دُعا بھی لے لی۔“

——— جہانِ دانش، جلد دوم: احسان دانش۔ خزینۂ علم و ادب، لاہور، ۲۰۰۲ء

**(۳)**

## ایمان کی تلاش: قاضی عبدالمجید قریشی

(قاضی صاحب وقتاً فوقتاً علّامہ اقبال سے ملاقات کے لیے ان کے ہاں جایا کرتے تھے۔ حسبِ ذیل مضمون میں انھوں نے ۲۸ اور ۲۹ اکتوبر ۱۹۳۰ء کی ملاقاتوں کا احوال قلم بند کیا ہے۔ ذیل میں ان ملاقاتوں کی روداد دی جارہی ہے۔)

"۲۸ اکتوبر ۱۹۳۰ء کو راقم الحروف (حضرتِ علّامہ) کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آپ آرام کرسی پر تشریف فرما تھے۔ حقہ سامنے رکھا تھا۔ رسمی مزاج پرسی ہوئی اور اس کے بعد تبلیغِ اسلام کے عنوان پر گفتگو شروع ہوگئی۔

"آپ ایک کتاب لکھیے۔" ڈاکٹر صاحب نے فرمایا۔

"کیسی کتاب؟" میں نے پوچھا۔

"تحقیقات کرنے سے آپ کو معلوم ہوگا کہ ہندستان کے قصبات اور دیہات میں ہزار ہا غیر مسلم حلقۂ اسلام میں داخل ہو رہے ہیں۔ اگر کوئی شخص اِن از خود مسلمان ہونے والوں سے ملے اور ان سے قبولِ اسلام کی وجوہات دریافت کرکے ایک کتاب میں جمع کر دے تو اِس سے تبلیغِ اسلام کے مقصد کو بے حد تقویت حاصل ہوگی۔"

"کیا صداقت اسلام کے متعلق پہلے دلائل ناکافی ہیں؟" میں نے پوچھا۔

"بہت ہیں مگر ایسا کرنے سے کئی ایسے عجیب اور جدید دلائل آپ کو ملیں گے کہ دنیا حیرت زدہ رہ جائے گی۔ میں یہ سمجھتا ہوں کہ دل اور دماغ کے کام کرنے کے طریقوں میں بہت فرق ہے۔ دماغ اکثر اوقات ہزار ہا مضبوط سے مضبوط دلائل کو مسترد کر دیتا ہے اور ان کی کچھ پروا نہیں کرتا لیکن دل اس کے برخلاف، بعض کمزور سے کمزور چیزوں سے اس قدر متاثّر ہو جاتا ہے کہ صرف ایک ہی جھٹکے میں زندگی کا سارا نقشہ بدل جاتا ہے۔ قبولِ اسلام کا جس قدر تعلق دل سے ہے، دماغ سے نہیں۔

اصل بات جو مبلّغ کو معلوم ہونی چاہیے، یہ ہے کہ کون کون سے نشتر ہیں جن سے دل متاثّر ہوا کرتے ہیں؟ کفّار اور مشرکین کے انقلابِ حیات کی ہزار ہا مثالیں تاریخِ اسلام میں موجود ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شخص اپنے حالات کے ماتحت، ایک خیال یا ایک مذہب پر چٹان کی طرح قائم ہوتا ہے، ناگہاں غیب سے اس کے دل پر ایک نشتر چلتا ہے اور چشمِ زدن میں اس کی زندگی کی تمام گذشتہ تاریخ بدل جاتی ہے۔ صداقتِ اسلام کے عقلی دلائل تو آپ کے پاس بہت ہیں، مگر قلبی دلائل بہت کم ہیں۔ اگر آپ نومسلمانوں

کے پاس جائیں تو وہ بتائیں گے کہ اسلام کی وہ کون سی بے ساختہ ادا تھی جو اُن کے دل کو بھا گئی۔ اگر ان کے بیانات ایک کتاب میں جمع کر دیے جائیں تو مجھے یقین ہے کہ انقلابِ حیات کی ایک بالکل نئی دنیا، مبلغینِ اسلام کے سامنے آجائے گی اور انھیں اشاعتِ اسلام کے لیے ایسے نئے دلائل یا جدید ہتھیار مل جائیں گے کہ ان سے اسلام کا موجودہ کتب خانہ خالی ہے۔"

"ڈاکٹر صاحب! آپ کو بھی کوئی واقعہ یاد ہے؟"

ڈاکٹر صاحب تھوڑی دیر چپ رہے۔ اس پر میں نے عرض کیا:

"آپ کو تکلیف تو ضرور ہوگی مگر اسلام کی خدمت ہو جائے گی۔ آپ تکلیف کر کے ضرور ارشاد فرمایئے۔" میں نے التماس کی۔

ڈاکٹر صاحب نے بیان کرنا شروع کیا: لیڈی بارنس کا قبولِ اسلام عجیب واقعہ ہے۔ آپ ایک نومسلم انگریز فوجی کی بیوی تھیں۔ چند سال کا ذکر ہے کہ یہ دونوں میاں بیوی ایک مقدمے میں مبتلا ہو گئے اور اس سلسلے میں میرے پاس آئے۔ چونکہ الزامات درست نہیں تھے، اس لیے عدالت نے ان دونوں کو عزت کے ساتھ بری کر دیا۔ اس کے چند روز بعد لیڈی بارنس میرا شکریہ ادا کرنے کے لیے لاہور تشریف لائیں۔ اس وقت میں نے سوال کیا: "لیڈی صاحبہ آپ کے مشرّف بہ اسلام ہونے کے اسباب کیا ہیں؟"

"مسلمانوں کے ایمان کی پختگی، ڈاکٹر صاحب!" لیڈی بارنس نے جواب دیا۔

"لیڈی صاحبہ! میں نہیں سمجھا۔ اس سے آپ کی کیا مراد ہے؟" ڈاکٹر صاحب نے پوچھا۔

"ڈاکٹر صاحب! میں نے دیکھا کہ دنیا میں کوئی بھی قوم ایسی نہیں ہے جس کا مسلمانوں کی طرح ایمان پختہ ہو۔ بس، اس چیز نے مجھے اسلام کا حلقہ بگوش بنا دیا ہے۔"

لیڈی بارنس نے اپنا نظریہ بیان کر کے تھوڑا تامّل فرمایا اور کہا: "ڈاکٹر صاحب! میں ایک ہوٹل کی مالکہ تھی۔ یہیں ایک دفعہ میجر صاحب کھانے کے لیے آئے تھے۔ مجھے معلوم ہوا کہ وہ مسلمان ہیں۔ تھوڑا عرصہ ہماری گفتگوئیں جاری رہیں اور اس کے بعد میری ان سے شادی ہوگئی۔

میرے ہوٹل میں ایک ستر سالہ بڈّھا مسلمان ملازم تھا۔ اس بڈّھے کا فرزند نہایت خوب صورت تھا۔ پچھلی بیماری میں جب یہ لڑکا چل بسا تو مجھے بے حد صدمہ ہوا۔ اس بڈّھے کے پاس تعزیت کے لیے گئی۔ اُسے تسلی دی اور دلی رنج و غم کا اظہار کیا۔ بڈّھا نہایت غیر متاثّر حالت میں میرے الفاظ سنتا رہا اور میں غم کی باتیں ختم کر چکی تو اس نے نہایت شاکرانہ انداز میں آسمان کی طرف انگلی اٹھائی اور کہا: "میم صاحب! یہ خدا کی تقدیر ہے۔ خدا کی امانت تھی، خدا لے گیا۔ اس میں غمزدہ ہونے کی کیا بات ہے؟ ہمیں تو ہر حال میں خدائے غفور کا شکریہ ادا کرنا ہے۔"

لیڈی بارنس اتنا کہہ کر رُک گئی۔ ایسا معلوم ہوتا تھا گویا اس نے کوئی نہایت ہی عجیب معجزہ بیان کیا ہے اور اب وہ زبانِ حال سے مجھ سے یہ مطالبہ کر رہی تھی کہ میں بھی اس کے ساتھ مل کر حیرت کا اظہار کروں۔

میں نے کہا: "لیڈی صاحبہ! پھر؟"

لیڈی نے اپنا قصہ شروع کیا اور کہا:

"ڈاکٹر صاحب! بڈّھے کا آسمان کی طرف انگلی اٹھانا ہمیشہ کے لیے میرے دل میں پیوست ہو گیا۔ میں بار بار اس کے الفاظ پر غور کرتی تھی اور حیران تھی کہ الٰہی، اس دنیا میں اس قسم کے صابر، شاکر اور مطمئن دل بھی موجود ہیں؟ مجھے بڑی کاوش یہ تھی کہ بڈّھے نے ایسا پُر استقامت دل کیسے پایا؟ اسی غرض سے میں نے پوچھا: کیا مرحوم کے اہل و عیال بھی تھے؟ وہ کہنے لگا: "ایک چھوٹا بچہ اور ایک بیوی ہے۔" بڈّھے کے اس جواب نے میری حیرت کو کم کر دیا۔

میں نے بڈّھے کی اطمینانِ قلب کی یہ تاویل کی کہ چونکہ پوتا موجود ہے، اس واسطے، وہ اس کی زندگی اور محبت کا سہارا ہوگا، لیکن ڈاکٹر صاحب میں نے اس تاویل سے اگرچہ اپنے دماغ کو پرچا لیا مگر میرے دل کو اطمینان نہ ہوا اور میں برابر پڑتال میں لگی رہی کہ کسی طرح اپنے بڈّھے ملازم کے دل کی صحیح کیفیت سمجھوں۔

واقعے کے تھوڑے دن بعد یتیم بچے کی ماں بھی چل بسی۔ اس سے میرے دل کو بہت تکلیف ہوئی۔ بڈّھے کی بہو کا غم میری عقل پر چھا گیا مگر اسی وقت میری وہ قدیم تڑپ بھی جاگ اٹھی اور میں نے خیال کیا کہ بڈّھے کے امتحان کا اصل وقت یہی ہے۔ میرے دل پر اس کی طویل خدمت گزاریوں کا اثر تھا۔ اس کے نوجوان فرزند کے بعد اب اس کی بیوی کی موت اور اس کے پوتے کی یتیمی نے اس اثر کو اور بھی زیادہ چمکا دیا تھا لیکن اس فطری اور رسمی ہمدردی اور دلسوزی کے علاوہ اصل چیز جو میری دلچسپیوں کا حقیقی مرکز تھی، یہ تھی کہ میں بڈّھے کی کیفیتِ قلب کا صحیح اندازہ کروں؟

دوسرے دن بڈّھے کے گاؤں کو (جو بالکل قریب ہی تھا) روانہ ہوئی۔ اس وقت تک جذبات و تخیلات کی ایک بے تاب کائنات میرے ہمرکاب تھی۔ میں ہر ایک قدم پر یہ خیال کرتی تھی کہ اس تازہ مصیبت نے بڈّھے کے دل کی حالت کو بدل دیا ہوگا۔ وہ کبھی اپنے ضعف اور حالِ زار پر غور کرتا ہوگا اور غم میں ڈوب جاتا ہوگا مگر دوسرے ہی قدم پر یہ سوچنے لگتی، جب اس کا معصوم، کمسن اور لاوارث پوتا ماں باپ کے فراق میں بلبلائے گا تو وہ کس طریقے سے اُس کے اور اپنے دل کا اطمینان کرے گا؟ وہ ضعیفی اور اپنے پوتے کے تاریک مستقبل پر کیا پردہ ڈالے گا؟ ان تمام سوالات نے میرے دل اور دماغ کے لیے جو فیصلہ

مہیّا کیا، یہ تھا کہ بڈّھے کا وہ پہلا صبر و استقامت ختم ہو چکا ہوگا۔

میں اسی فیصلے کو ساتھ لے کر بڈّھے کے گھر میں داخل ہوئی اور اس کی تازہ مصیبت پر افسوس کا اظہار کیا اور اسے اپنی ہمدری کا یقین دلایا۔ بڈّھا نہایت ہی امن و سکون سے میری دردمندانہ باتیں سنتا رہا لیکن جب اسے جواب کی نوبت آئی تو اس نے پھر انگلی آسمان کی طرف اٹھا دی اور کہا: ”میم صاحب! خدا کی تقدیر میں کوئی شخص دم نہیں مار سکتا۔ اسی نے دیا تھا اور وہی لے گیا۔ ہمیں ہر حال میں اس کا شکر واجب ہے۔“

لیڈی بارنس بڈّھے کے الفاظ نقل کرنے کے بعد پھر رکی، گویا کہ وہ مجھ سے ان الفاظ کی داد طلب کر رہی تھی۔ اس نے تھوڑا تامّل کیا جس میں ایک قسم کی محویّت ملی ہوئی تھی۔ لیڈی بارنس نے اپنا سلسلۂ کلام پھر شروع کیا اور کہا:

”ڈاکٹر صاحب! جب تک میں بڈّھے کے پاس بیٹھی رہی۔ نہ اس کے سینے سے آہ نکلی، نہ آنکھ سے آنسو گرا اور نہ زبان پر افسوس کا لفظ آیا۔ وہ اس طرح اطمینان کی باتیں کرتا تھا کہ گویا اس نے اکلوتے بیٹے اور بہو کو زمین میں دفن نہیں کیا بلکہ اپنی زندگی کا کوئی بڑا فرض ادا کیا ہے۔

تھوڑا عرصہ بعد میں وہاں سے واپس آ گئی۔ میں بڈّھے کی پختگی ایمان پر بالکل حیرت زدہ تھی۔ میں بارہا غور کرتی تھی اور تھک جاتی تھی مگر مجھ پر یہ معمّا حل نہیں ہوتا تھا کہ اس پریشانی میں کسی انسان کو یہ استقامتِ حال کیسے نصیب ہو سکتی ہے؟

چند روز بعد اس کا معصوم پوتا بھی گزر گیا۔ اس اطلاع کے بعد میں نے اپنی اندازہ شناسی کے تمام پہلوؤں کو نئے سرے سے اپنے دماغ میں جمع کیا تاکہ اس کے حال کا اندازہ کروں۔ میں بڑی بے قراری کے عالم میں اس کے پاس گاؤں پہنچی۔ مجھے یقین تھا کہ اب لاوارث بڈّھا اپنی تمام دنیا کو ختم کر چکا ہوگا۔ اس کے حواس، ہوش سے بیگانہ ہوں گے۔ اس کے دل و دماغ مقفل ہوں گے اور یاس اس کی امید کے تمام رشتے منقطع کر چکی ہوگی۔ انھی توقعات کو ساتھ لے کر بڈّھے کے مکان میں داخل ہوئی اور نہایت ہی دل سوزی سے اس کے مصائب پر غم کا اظہار کیا۔ مجھے یہ معلوم کر کے ازبس حیرت ہوئی کہ میرے اظہارِ افسوس کا بڈھے کے دل پر کچھ بھی اثر نہ تھا۔ وہ بڑی بے تکلفی سے بیٹھا تھا اور نہایت ہی غیر متأثّر حالت سے میری گفتگو سن رہا تھا۔ جب میری گفتگو ختم ہوگئی تو بڈّھے نے زبان کھولی۔ اس نے پہلے کی طرح پھر اپنی انگلی آسمان کی طرف اٹھا دی اور کہا:

”میم صاحب! یہ خدا کی حکمت کے کھیل ہیں۔ اس نے دیا تھا، واپس لے لیا۔ اس میں ہمارا کیا تھا جس پر ہم اپنے دل کو برا کریں۔ بندے کو ہر حال میں اپنے خدا کا شکر ادا کرنا واجب ہے۔ ہم مسلمانوں کو یہی

حکم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رضا پر صبر کریں۔"

اب لیڈی بارنس دردِ دل کی کیفیتوں سے لبریز تھی۔ اس نے اپنا دایاں ہاتھ اٹھایا اور روتی ہوئی آواز میں کہا: ڈاکٹر صاحب! بڈّھے کا یہ جواب، میرے لیے قتل کا پیغام تھا۔ اس کی انگلی آسمان کی طرف اٹھی ہوئی تھی اور تیر بن کر میرے دل کو کرید رہی تھی۔ اب میں نے اس مردِ ضعیف کی پختگیِ ایمان کے سامنے ہمیشہ کے لیے اپنا سر جھکا دیا۔ مجھے یقین ہوگیا کہ یہ اطمینانِ قلب مصنوعی نہیں بلکہ حقیقی ہے۔ اب میں نے کہا: اے میری بوڑھے باپ اب تم اکیلے اس گاؤں میں رہ کر کیا کرو گے۔ میرے ساتھ ہوٹل میں چلو اور آرام سے زندگی بسر کرو۔ یہاں وہ دن بھر میرے ہوٹل کی خدمت کرتا تھا اور رات کو خدا کی یاد میں مصروف ہوجاتا تھا۔

" کچھ عرصے کے بعد اس نے کہا کہ میں آج قبرستان کو جاؤں گا۔ میرے دل میں پھر وہی امتحان لینے کی لٹک پیدا ہوئی۔ دل نے کہا: یہ دیکھنا چاہیے کہ وہاں اس کے صبر وتحمل پر کیا گزرتی ہے؟ بڈّھا ہوٹل سے نکل کر اس خاموش اور ویران مقام کی طرف آیا جہاں اس کے تینوں عزیز مدفون تھے۔ میں ایک طرف کھڑی ہوگئی اور وہ قبرستان پہنچتے ہی پریشان حال قبروں کو درست کرنے میں مصروف ہوگیا۔ وہ مٹی کھود کھود کر لاتا اور قبروں کو درست کرتا۔ جب قبریں درست ہوگئیں تو بڈّھے نے وضو کیا، ہاتھ اٹھائے اور اہلِ قبرستان کے حق میں دعا کی اور واپس چل دیا۔ میں نے اس تمام عرصے میں نہایت ہی احتیاط سے اس کی تمام حرکات کو دیکھا اور محسوس کیا کہ اس کے ہر کام میں اطمینان کا نور اور ایمان کی پختگی جلوہ گر ہے۔ اب میرے دل پر ایک غیبی نشتر چلا اور مجھے محسوس ہوا کہ یہ بڈّھے کی خوبی نہیں بلکہ یہ اس دینِ حق کی خوبی ہے جس کا یہ بڈّھا پیرو ہے۔ میں نے مسلمان ہونے کا فیصلہ کیا اور ہوٹل میں پہنچ کر بڈّھے سے کہا کہ وہ کوئی ایسی عورت بلا لائے جو مجھے اسلام کی تعلیم دے۔ بڈّھا فی الفور اٹھا اور اپنے ملّا کی لڑکی کو بلا لایا۔ اس نے مجھے خدا اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے کی ترغیب دی اور لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ کا سبق سکھایا۔

"ڈاکٹر صاحب! اب میں خدا تعالیٰ کے فضل و رحمت سے مسلمان ہوں اور وہی عظیم الشان قوتِ ایمان، جس سے کہ بڈّھے کا دل سیراب تھا، اپنے سینے میں موجود پاتی ہوں۔ اب مجھے اپنے خدا پر اس قدر پختہ ایمان ہے کہ خواہ کس قدر بھی مصیبت آئے، میرے قدموں کو کبھی لغزش نہیں ہوسکتی۔"

جج کی بیوہ:

[اب قریشی صاحب دوسرے دن کی ملاقات کا حال بیان کرتے ہیں]۔

"۲۹ اکتوبر ۱۹۳۰ء کو میں ڈاکٹر اقبال کی خدمت میں پھر حاضر ہوا۔ آپ آرام کرسی پر تشریف فرما تھے۔ حقّہ چل رہا تھا۔ کل کی ملاقات میں آپ [نے لیڈی بارنس کے قبولِ اسلام کا واقعہ سنایا تھا۔ آج میں

نے دوسرا واقعہ] سنانے کی فرمائش کی تو آپ نے پہلے ایک تمہیدی تقریر ارشاد فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے:

"قبولِ اسلام میں اصل چیز "دل" ہے۔ جہاں دل ایک تبدیلی پر رضامند ہوجاتا ہے اور کسی بات پر قرار پکڑ لیتا ہے تو بس باقی تمام جسم اس کے سوا کچھ نہیں کرتا کہ وہ اس تبدیلی کی تائید کے لیے وقف ہوجائے۔

"ہمیں اسلام کے قدیم اور جدید مبلّغوں میں ایک واضح فرق نظر آتا ہے۔ قدیم مبلّغوں کا وار، غیر مسلمانوں کے دلوں پر تھا۔ وہ اپنی للّٰہیت، بے نفسی، خوش خلقی اور احسان و مروّت کے [ذریعے] دلوں کو گرویدہ کرتے تھے اور اس طرح ہزار ہا لوگ، از خود بغیر کسی بحث و تکرار کے، ان کے رنگ میں رنگ جاتے تھے مگر جدید مبلّغوں کا سارا زور، دماغ کی تبدیلی پر مرکوز ہوتا ہے۔ وہ صداقتِ اسلام پر ایک دلیل دیتے ہیں، مقابلے میں دوسری حجّت غیر مسلم پیش کر دیتے ہیں، اس پر بحث و تکرار شروع ہوجاتی ہے۔ مسلمان اپنی بات پر اڑ جاتا ہے، غیر مسلم اپنے قوم پر تن جاتا ہے۔ اِس سے ضد پیدا ہوتی ہے اور ہدایت ختم ہوجاتی ہے۔

"مبلّغینِ اسلام کو دل متاثّر کرنے کے لیے نکلنا چاہیے یا دماغ؟ اس کے فیصلے کا آسان طریقہ یہ ہے کہ ہم فطرت کی روش کی پیروی کریں۔ غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ فطرت، اپنی فتوحات حاصل کرنے کے لیے اپنا تعلق ہمیشہ دلوں سے جوڑتی ہے۔ فطرت کھانے میں لذت پیدا کرتی ہے اور آپ اسے بے اختیار کھاجاتے ہیں۔ اس وقت ایک شخص بھی دماغ سے یہ نہیں پوچھتا: کیا یہ کھانا طبّی لحاظ سے مفید ہوگا؟ آپ ایک ضروری کام پر جارہے ہوتے ہیں کہ ناگہاں پھولوں کا ایک گلدستہ، خوش نماز میں اور لبِ جو ایک حسین نظارہ سامنے آجاتا ہے؛ آپ وہاں بے اختیار بیٹھ جاتے ہیں۔ وہیں ٹھنڈی ہوا کا ایک دل نواز جھونکا آتا ہے اور آپ کو میٹھی نیند سلا دیتا ہے۔ اس وقت کوئی شخص بھی دماغ سے یہ نہیں پوچھتا: مجھے سونا چاہیے یا نہیں؟ مختصر یہ کہ فطرت ہر کام میں اس طرح دلوں کو گرویدہ کر کے اپنا مطلب نکالتی ہے، وہ دماغوں کی طرف کبھی متوجہ نہیں ہوتی۔ اسلام چونکہ سر بسر نورِ فطرت ہے، اس واسطے مبلّغینِ اسلام کو چاہیے کہ اخلاق و محبت کی گہرائیوں سے دلوں کو اس طرح شکار کریں کہ ان میں سرکشی اور انکار کی سکت باقی نہ رہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ مبلّغِ اسلام اسلامی کریکٹر کی عظمت کے مالک ہوں تاکہ سرکش سے سرکش آدمی بھی ان کے سامنے اپنی گردنیں جھکا دیں۔ باقی رہے دماغی مباحث اور عقلی تکرار، تو اس سے نہ تو دل مطمئن ہوسکتے ہیں، نہ منقلب ہوسکتے ہیں اور نہ فطرت رام ہوسکتی ہے۔

ڈاکٹر صاحب نے فرمایا: "اب دیکھیے دل کی دنیا میں کیسی دلیلوں پر عمل کیا جاتا ہے؟ یہ چند ہی سال کا ذکر ہے کہ یہاں ایک ہندو جج کا انتقال ہوگیا۔ اس کے کچھ عرصے بعد یکایک یہ خبر مشہور ہوئی کہ ان کی بیوہ

مشرف بہ اسلام ہو رہی ہے۔ یہاں کے ہندوؤں کو قدرتی طور پر اس واقعے سے تکلیف ہوئی۔ عورت کے عزیز و اقارب جمع ہو گئے اور اسے سمجھانے لگے۔ سب نے مل کر زور ڈالا کہ وہ مسلمان ہونے کے خیال سے دستبردار ہو جائے لیکن اس تمام دباؤ کے باوجود، عورت کے ارادے میں ذرا بھی تزلزل نہ آیا۔

"عزیزوں کی ناکامی کے بعد دوسرا اِقدام جو اُٹھایا گیا، یہ تھا کہ ہندو دھرم کے مذہبی پنڈت اور پیشوا بلائے گئے۔ انھوں نے کتھائیں سنائیں، تاریخی حوالے دیے، مذہبی احکام بتائے، ہندو دھرم کی سچائی کی دلیلیں پیش کیں۔ تعلیم و تعلم کا یہ سلسلہ کئی دن تک جاری رہا مگر عورت پر ذرہ برابر بھی اثر نہ ہوا۔ اس نے تمام مذہبی احکام سن لیے۔ آخر میں صرف یہ کہہ دیا کہ میں ضرور مسلمان ہوں گی۔

"اب آریا سماج کے مبلّغ بلائے گئے۔ انھوں نے مخالفت کا دفتر کھولا، مسلمانوں کے مظالم پیش کیے، اسلامی احکام کی تردید کی، مسلمانوں سے نفرت دلائی۔ اورنگ زیب اور محمود غزنوی کا ذکر چھیڑا، گائے کے نام پر اپیل کی۔ یہ سلسلہ بھی کئی دن تک جاری رہا مگر عورت اب بھی اپنے ارادے پر محکم تھی۔

تیسرا اقدام یہ تھا کہ عورت کو ڈرایا گیا، زدوکوب اور قتل کی دھمکی دی گئی۔ خوف کے ساتھ طمع کے مناظر بھی سامنے لائے گئے، مگر عورت اب بھی متاثّر نہ ہوئی۔

اب سوال و جواب شروع ہوئے۔ عورت سے پوچھا گیا: "تم کیوں مسلمان ہوتی ہو؟ کیا تمھیں مال و دولت کی خواہش ہے؟"

عورت نے کہا: "تم دیکھ رہے ہو، میرے گھر میں کسی چیز کی کمی نہیں ہے؟"

پھر پوچھا گیا: "تمھیں کیا کوئی نفسانی خواہش ہے؟"

عورت نے جواب دیا: "تم میری عمر کو دیکھ رہے ہو، میں تو اب چند دن کی مہمان ہوں۔"

پھر پوچھا گیا: "کیا کسی مسلمان مولوی یا مبلّغ نے تمھیں بہکایا ہے؟"

عورت نے جواب دیا: "میں زندگی بھر کسی مولوی سے نہیں ملی۔"

رشتہ داروں نے پوچھا: "پھر کوئی اسلامی کتاب پڑھی ہو گی؟"

عورت نے کہا: "میں نے کوئی اسلامی کتاب دیکھی ہی نہیں۔"

اب لوگ متعجب ہوئے اور انھوں نے حیرت زدہ ہو کر پوچھا: "تو پھر تم کیوں مسلمان ہوتی ہو؟"

عورت نے کہا: میرے پتی سالہا سال تک سب جج رہے۔ وہ بیسیوں شہروں میں گئے اور میں بھی ان کے ساتھ تھی۔ جس جگہ میں گئی، ہمیشہ اعلیٰ خاندان کی ہندو عورتوں کے ساتھ ہمارا تعلق رہا۔ مسلمان عورتیں بھی کبھی ہمارے گھر آتی تھیں مگر یہ سب خدمت گار ہوتی تھیں۔ کبھی اسماعیل بہشتی کی بیوی ہمارے ہاں آجاتی، کبھی دھوبن کی لڑکیاں آجاتیں، کبھی کسی مسلمان پنساری کو ہم خود بلا لیتے تھے۔ بس اِس سے

زیادہ اسلام اور مسلمانوں کے متعلق مجھے کچھ معلوم نہیں ہے۔

"سامعین میں ذرا امید پیدا ہوئی اور انھوں نے کہا: پھر تو کوئی وجہ نہیں کہ تم مسلمان ہو جاؤ۔

"عورت نے بیان کیا: بے شک، جن مسلمان عورتوں سے میں ملی، وہ اکثر غریب محتاج اور میلی تھیں۔ متموّل گھرانے کی مسلمان عورتوں سے ملنے جلنے کا اتفاق نہیں ہوا مگر ہندو عورتیں جن کے ساتھ رات اور دن میری نشست و برخاست تھی، سب امیر، متموّل اور روشن خیال تھیں۔ اس تفاوت کے باوجود میں نے ہر جگہ ہندو اور مسلمان عورتوں میں ایک واضح فرق دیکھا ہے۔ اس آخری جملے پر تمام سننے والوں کے دل دھڑکنے لگے۔ سب کی نگاہیں بے اختیار عورت کی طرف جھک گئیں۔ ہر شخص حیرت اور اضطراب کی تصویر بن گیا اور دوسرے جملے کا انتظار کرنے لگا۔ عورت نے اپنا سلسلۂ کلام جاری رکھتے ہوئے فرمایا:

"فرق یہ ہے کہ جس قدر بھی ہندو عورتوں سے ملی ہوں، ان کے جسموں سے مجھے ایک قسم کی بُو ضرور آئی مگر اس کے ساتھ یہ بھی ہر جگہ دیکھا کہ غریب سے غریب مسلمان عورتوں کے جسم میں یہ بُو موجود نہ تھی۔ میں اپنے پتی کی زندگی سے لے کر اب تک اس تفاوت پر غور کرتی رہی ہوں لیکن سبب معلوم نہیں کر سکی۔ اب چند روز ہوئے میں نے اس راز کو معلوم کر لیا ہے، میں نے معلوم کر لیا ہے کہ مسلمان چوں کہ خدا پرست اور ایمان دار ہیں اور ان کی روح پاک ہے، اس واسطے ان کے جسموں سے بُو نہیں آتی۔ وہ صاف کپڑے پہنیں یا ناصاف، ان کے جسم بُو سے پاک ہوتے ہیں لیکن اس کے برخلاف ہندو (جو کہ مشرک ہیں اور ان کی روح پاک نہیں ہے) اس واسطے خواہ وہ کس قدر بھی صاف اور پرتکلف لباس پہنیں، ان کے جسم بُو سے پاک نہیں ہوتے۔ اس اعلان کے بعد عورت کی آنکھیں ڈوب گئیں۔ اس کے چہرے پر جوشِ ایمان کی سرخیاں دوڑنے لگیں اور اس نے بھرائی ہوئی آواز میں اپنے رشتہ داروں کو متنبّہ کیا: "مجھے اپنے حال پر چھوڑ دو، میں اسلامی توحید کے نور سے اپنی روح کو پاک کرنا چاہتی ہوں۔ اس واسطے میں ضرور مسلمان ہوں گی۔"

اسی وقت عورت نے اپنے غضبناک رشتہ داروں کے سامنے کلمہ پڑھا۔ وہ عورت کے بیان پر بہت سٹپٹائے مگر کوئی تسلی بخش جواب نہ دے سکے۔ عورت اپنے اصرار پر قائم رہی اور بالآخر مسلمان ہوگئی۔"

——مرسلہ: پروفیسر ظفر حجازی

❁…❁…❁

## حوالہ جات وحواشی

۱- خواجہ حسن نظامی (۲۵ دسمبر ۱۸۷۶ء-۳۱ جولائی ۱۹۵۵ء) معروف صاحبِ طرز ادیب اور صحافی۔ علّامہ اقبال کے

بے تکلّف دوست۔ اُن کے نام علّامہ اقبال کے ۲۰ خطوط ملتے ہیں۔ تصانیف کی تعداد ایک سو کے قریب ہے۔

۲- شیخ عبد القادر (۱۵ مارچ ۱۸۷۸ء-۹ فروری ۱۹۵۰ء) ماہ نامہ مخزن کے بانی مدیر۔ صدر انجمن حمایت اسلام، لاہور۔ صدر انجمن ترقی اردو پاکستان۔ صدر پنجاب قانون ساز اسمبلی۔ بہاول پور اور لاہور کی ہائی کورٹوں کے جج رہے۔ اردو انگریزی میں تقریباً دس کتابوں کے مصنف ومؤلف۔ ممتاز قانون دان۔

۳- میر غلام بھیک نیرنگ (۲۶ ستمبر ۱۸۷۶ء-۱۶ اکتوبر ۱۹۵۲ء) سیاست دان، شاعر اور ادیب۔ تحریکِ پاکستان کے سرگرم رکن۔ اقبال کے بے تکلف دوست۔ انڈین قانون ساز اسمبلی کے رکن۔ دستور ساز اسمبلی پاکستان کے رکن۔ دوشعری مجموعے (کلام نیرنگ۔ غبارِ افق) ان سے یادگار ہیں۔ اقبال پر ان کا معرکہ آرا مضمون: "اقبال کے بعض حالات"، رسالہ اقبال لاہور (اکتوبر ۱۹۵۷ء) میں شائع ہوا جو حیاتِ اقبال کے بنیادی مآخذ میں شمار ہوتا ہے۔

۴- نواب سر ذوالفقار علی خان (م: ۲۶ مئی ۱۹۳۳ء) ریاست مالیر کوٹلہ کے وزیر اعظم۔ علّامہ اقبال کے بے تکلف دوست۔ انھوں نے اقبال پر انگریزی میں سب سے پہلے *A Voice from the East* کے نام سے اعلیٰ درجے کی ایک کتاب لکھی تھی۔

۵- علّامہ اقبال کا، وکالت کا دفتر، نئی انار کلی بازار میں اس مکان میں واقع تھا، جہاں اُن سے پہلے ان کے دو وکیل دوست سر محمد شفیع اور سر فضل حسین مقیم رہے۔ یہ جگہ چیف کورٹ کے قریب تھی۔

۶- مولانا تاجور نجیب آبادی (اصل نام: احسان اللہ خاں دُرّانی۔ ۱۸۹۰ء-۳۰ جنوری ۱۹۵۱ء) نام ور شاعر، صحافی، عالم دین اور معلم۔ بانی مدیر ادبی دنیا لاہور۔ مدیر: مخزن لاہور۔ مدیر: شاہکار، لاہور۔ نگرانِ اعلیٰ اردو مرکز لاہور۔ شاعری میں احسان دانش کے استاد۔ دیال سنگھ کالج لاہور میں اردو کے استاد رہے۔

۷- آخری زمانے میں اقبال کی آمدنی کے ذرائع بہت کم ہو گئے تھے چنانچہ سر راس مسعود کی کوششوں سے نواب بھوپال (حمید اللہ خان) نے مئی ۱۹۳۵ء سے تاحیات، اقبال کے لیے پانچ سو روپے ماہوار وظیفہ مقرر کر دیا۔ (شاید مولانا تاجور کو علم نہ تھا کہ وظیفے کی رقم تین سو روپے نہیں، پانچ سو روپے ماہانہ تھی۔) راس مسعود کی کوشش تھی کہ ریاست بہاول پور اور ریاست حیدر آباد دکن کی طرف سے بھی وظیفہ مقرر ہو جائے مگر اقبال نے انھیں یہ کہہ کر منع کر دیا کہ پانچ سو روپے کی رقم میرے لیے کافی ہے۔

وضاحت: حواشی وتعلیقات میں حوالے کی مختلف کتابوں (زیادہ تر ڈاکٹر محمد منیر احمد سلیچ کی بجھتے چلے جاتے ہیں چراغ) سے استفادہ کیا گیا ہے۔

❁.....❁.....❁

# علامہ اقبال کے نظریۂ ارتفاع کا مبدأ

ادریس آزاد

Earth-rootedness and freedom from Earth-rootedness is closely related to Allama Iqbal's concept of self. Allama Iqbal first used the term of Earth-rootedness in his Lectures, after that we find this term in Western writers as well. According to Allama Iqbal a nation adopting Earth-rootedness can't think free from the bondages of homeland and race. In other religions, such as Buddhism, animal desires, and sufferings are attributed to Earth-rootedness. Allama Iqbal derived the concept of Earth-rootedness from the Holy Qur'an, where the Israelites preferred vegetables grown on the ground over Mann and Sylvie. Allama Iqbal has used the metaphor of Shaheen in his poetry to indicate freedom from Earth-rootedness. Allama Iqbal has taught freedom from Earth-rootedness by associating the concept of nation with religion instead of associating it with region, language or race.

جو خودی زمینی پیوستگی کا شکار ہے وہ بصارت و بصیرت سے محروم ہے اور جو خودی زمینی آلائشوں اور تقاضوں سے ماورا ہو کر بلندی کی طرف مائل ہے وہ باصرو ناظر، علیم و بصیر، قادر و مختار اور جابر و قہار ہے، اور اِس لیے دیدارِ حقیقتِ سرمدیہ کی کماحقہ اہل ہی نہیں بلکہ اس کی منشا و رضا کی حقیقی مستحق بھی ہے۔ یہ وہ نتیجہ ہے جو راقم الحروف کی رائے میں اقبال کے تصور ارضی پیوستگی (Earth-rootedness) کے عمیق مطالعہ کے بعد بسہولت اخذ کیا جا سکتا ہے۔

ارضی کا لفظ ارض یعنی زمین سے لیا گیا ہے اور ارضی پیوستگی سے مراد زمینی پیوستگی ہے، جو اصل انگریزی اصطلاح ''ارتھ روٹڈنیس'' (Earth-rootedness) کا ترجمہ ہے۔ علامہ اقبال نے یہ اصطلاح اپنے خطبات، *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam* میں سب سے پہلے استعمال کی ہے۔[1] اقبال کے بعد ''ارتھ روٹڈنیس'' کا لفظ ہمیں ''پروفیسر ہاوَرڈ کلائن بیل'' کی کتاب ''اِیکوتھراپی، ہِیلنگ آور سیلوز، ہیلنگ دی ارتھ'' میں ملتا ہے۔[2] یوں گویا اِس ٹرم کے خالق بھی علامہ اقبال

ہیں۔لیکن سید نذیر نیازی نے اقبال کے خطبات کا ترجمہ کرتے وقت ارتھ روٹڈنیس کا ترجمہ ارضی پیوستگی کی بجائے فقط ''ارضِ پیوستگی'' کیا ہے جو اُصولی طور پر مناسب نہیں۔ کیونکہ فقط ارضِ پیوستگی کے معنی بنتے ہیں، ''وہ زمین جو پیوستگی کا باعث یا سبب ہے''۔ جبکہ ارتھ روٹڈنیس کے معنی ہیں، ''زمین میں پیوستگی'' یا زمینی پیوستگی۔ زمین میں پیوست ہوجانا گویا زمین کے ساتھ اِس طرح سے جُڑ جانا جیسے کوئی پودا۔''سید نذیر نیازی نے ،مکتوبات میں اپنے ایک اور مضمون میں بھی ارضی پیوستگی کے لیے''زمینِ پیوستگی'' کی ترکیب استعمال کی ہے۔ اسی مقام پر نذیر نیازی نے خود ارتھ روٹڈنیس کی وضاحت بھی کی ہے۔ اور یہ بھی بتایا ہے کہ انھوں نے اس کا ترجمہ زمینِ پیوستگی کیا ہے۔ مثلاً وہ لکھتے ہیں:

> راقم الحروف نے ایر انڈیا کانفرنس کے سلسلے میں ایک اصطلاح 'زمینِ پیوستگی' استعمال کی ہے جو انگریزی ترکیب Earth Rootedness کا ترجمہ ہے اور جسے حضرت علامہ نے اپنے خطبات میں یہ ظاہر کرنے کے لیے استعمال کیا ہے کہ جس قومیت، یا سیاسی اجتماع کی بنا وطن اور نسل پر ہوگی اس کی دنیا لازماً اس سرزمین تک محدود رہے گی جس میں وہ قوم یا وہ نسل آباد ہے یعنی جسے ہم اپنا مرز و بوم گردانتے ہیں۔ لہٰذا ناممکن ہے ہم اس مخصوص خطۂ ارض کی گرفت سے آزاد ہوسکیں۔[۳]

سید نذیر نیازی کے الفاظ سے فوری اندازہ ہونے لگتا ہے کہ اقبال کا نیشنلزم ضرور کسی گہرے فلسفے کا مرہونِ منّت ہے، اور اُسی فلسفے کو وہ ''ارتھ روٹڈنیس'' کہہ رہے ہیں۔ اِس مقالہ میں ہم اُسی فلسفے کا کھوج لگانے نکلے ہیں۔

ارضی پیوستگی یا زمینی پیوستگی کا متعین مفہوم ہے،کسی شے کی جڑوں کا زمین میں پیوست ہونا۔ایک درخت ارضی پیوستگی کا شکار ہوتا ہے کیونکہ اُس کی جڑیں زمین میں پیوست ہیں۔ سید نذیر نیازی اسی مضمون میں ارضی پیوستگی کو مزید وضاحت کے ساتھ بیان کرتے ہیں تو درخت کی ہی مثال پیش کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

> بالفاظِ دیگر ہماری اطاعت، ہماری وفاداری کی مثال وہی ہوگی جو کسی پودے یا درخت کی ہوتی ہے کہ جب تک کسی زمین میں گڑا ہے اس کی ہستی قائم ہے، یا یوں کہیے کہ وہ اپنی ہستی قائم رکھ سکتا ہے جب تک اُس زمین میں گڑا رہے۔[۴]

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ زمین سے وابستگی اور زمین میں پیوستگی دو الگ الگ چیزیں ہیں۔عربی کی ایک ٹرم''خسف''، یعنی زمین میں دھنس جانا، غالباً اقبال کی ارضی پیوستگی کے لیے مناسب ترین متبادل اصطلاح ہوسکتی ہے کیونکہ ارضی پیوستگی یا ارتھ روٹڈنیس کی ترکیب اقبال نے کسی نظری حالت کی توصیف کرنے کے لیے استعمال نہیں کی، بلکہ تنقیص کے لیے استعمال کی ہے۔ اقبال کے ذہن میں عربی کی اصطلاح ''خسف''[۵] ضرور اپنے حقیقی مفہوم کے ساتھ موجود تھی جسے اقبال نے انگریزی میں ''ارتھ

روٹڈنیس‘ اور اردو میں ’’قیدِ مقامی‘‘ کہا۔[۶]

چنانچہ ارتھ روٹڈنیس، ارضی پیوستگی، زمینی پیوستگی، قیدِ مقامی اور خسف، یہ چاروں تراکیب ہم ایک ہی مفہوم کے لیے استعمال کرسکتے ہیں اور وہ مفہوم ہے: ’’زمین پر موجود مخلوقات کی جڑوں کا زمین میں پیوست ہونا‘‘۔

نباتات کے بارے میں تو ہم جانتے ہیں کہ اُن کی جڑیں زمین میں پیوست ہیں لیکن زمین پر چلنے پھرنے والی مخلوقات جنہیں عربی میں ’’دابہ‘‘ کہا جاتا ہے[۷] کی جڑیں زمین میں کس طرح پیوست ہیں؟ یہی وہ اہم سوال ہے جو اقبال کے تصورِ ارضی پیوستگی کو شاعرانہ استعارہ بازی سے جُدا کرنے کے لیے اُٹھایا جا سکتا ہے۔ اسی سوال کا جواب ہم آئندہ سطور میں ملاحظہ کرینگے۔

سلمان رشدی نے اپنی کتاب، ’’جوزف انتون، ایک یاداشت میں‘‘، شیز جان محمد کی کتاب، ’’سموک آف فائر‘‘، مارٹی روبن کی کتاب، ’’بوائلڈ فراگ سنڈروم‘‘، اور ایلکس ہیلے کے ناول ’’روٹس‘‘ میں روٹڈنیس کا لفظ لگ بھگ اِنہی معانی میں استعمال ہوا ہے، یعنی زمین میں پیوست ہو جانا۔

اسی طرح بدھ مت کی بنیادی تعلیمات میں سے ایک ’’سمودایا ساکا (SamudayaSacca)‘‘ ہے۔ سمودایا بدھ مت کی چار بنیادی ’’نوبل سچائیوں (Noble Truths)‘‘ میں سے دوسری سچائی ہے۔ جبکہ پہلی سچائی ’’دُکھا (Dukkha)‘‘ ہے۔ دُکھا سے مراد ہے، مستقل دُکھ۔ جسے انگریزی میں سفرنگ (suffering) کہتے ہیں۔ مہاتما بدھ کے نزدیک ہر دُکھ کی بنیاد ارضی پیوستگی ہے۔ سمودایا ساکا دُوسری نوبل سچائی ہے جو بتاتی ہے کہ دُکھ اور ابتلا کا تعلق اٹیچمنٹ کے ساتھ ہے۔ ہم آلائشوں اور اپنی حیوانی خواہشات کی وجہ سے زمین کے ساتھ اٹیچ ہیں، یعنی زمین میں پیوست ہیں۔

بدھ مت کی چار نوبل سچائیاں یہ ہیں،[۸]

۱۔ دُکھا (Dukkha)

۲۔ سمودایا ساکا (SamudayaSacca)

۳۔ نرودھا (Nirodha)

۴۔ ماگا (Magga)

چار بنیادی نوبل سچائیوں میں دوسری نوبل سچائی ’’سمودایا ساکا‘‘ ہے۔ سمودایا ساکا کے مطابق ہم اِس کائنات میں بغیر دُکھا (Suffering) کے نہیں رہ سکتے۔ لیکن ہم اپنے ہر دکھ کے منبع کو پہچان سکتے ہیں۔ ہمارا ہر دُکھ ارضی پیوستگی کی وجہ سے ہے۔ ہم زمین میں بُری طرح پیوست ہیں۔ اِس پیوستگی کی علامات وہ حیوانی خواہشات ہیں جو زمینی ہیں اور ہمیں زمین کے ساتھ ہمیشہ منسلک (Attach) رکھتی ہیں۔ ہم اپنی

خواہشات سے چھٹکارا پانے کی بجائے ''نروانا'' کے ذریعے زمینی پیوستگی سے ہی چھٹکارا پاسکتے ہیں۔ زمینی پیوستگی سے چھٹکارا پانے کے لیے بدھ مت میں آٹھ تہوں والا راستہ بتایا گیا ہے، جسے انگریزی میں The Noble Eight fold Path کہتے ہیں۔[9] اس راستے پر چلتے ہوئے ہم ارضی پیوستگی سے نجات پاسکتے ہیں اور اضی پیوستگی سے نجات حاصل کر کے ہم دُکھ درد کا مقابلہ کرتے ہوئے جینا سیکھ سکتے ہیں۔

مہاتما بدھ کی زندگی اور اُن کی تعلیمات کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ مہاتما بدھ ارضی پیوستگی کے نظریہ کے اوّلین خالق ہیں۔ لیکن مہاتما بدھ کے تصورِ ارضی پیوستگی اور علامہ اقبال کے تصورِ ارضی پیوستگی میں بہت فرق ہے۔ مہاتما بدھ ارضی پیوستگی سے نجات کے لیے نروان کا راستہ تجویز کرتے ہیں جبکہ اقبال کے ہاں نروان کی بجائے عرفان کا تصور موجود ہے۔ نروان اور عرفان میں بنیادی فرق ذرائع کا ہے۔ نروانا کا راستہ گہری تپسیّا سے ہو کر نکلتا ہے اور تپسیّا کا تعلق جسمانی و ذہنی مجاہدے کے ساتھ ہے۔ اس کے برعکس عرفان کا تصور ذہنی مشق یا جسمانی مجاہدے کے ذریعے نجات کا تصور نہیں ہے بلکہ عرفان معرفت کا راستہ ہے۔ لیکن یہ معرفت کسی پرندے کے عرفان جیسی ہے جو بے منّتِ عقل اپنا بے نشان راستہ دیکھ لیتا ہے۔ نروان کا تعلق دماغ یا ذہن کے ساتھ براہِ راست ہے جبکہ عرفان کا تعلق دل اور جذبات کے ساتھ براہِ راست ہے۔

اقبالیات کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ اقبال حیات الحیوان میں بھی غیر معمولی دلچسپی رکھتے تھے۔ درختوں، چیونٹیوں، چوپایوں اور پرندوں کے معاشروں کا آزادرُو مطالعہ اقبال کا گویا ایک مشغلہ تھا۔ غالباً یہ بھی ایک وجہ ہے کہ اقبال نے شاہین کے اطوار کو پسند کیا اور اُسے اپنی فکر کا بنیادی استعارہ بنایا۔ قیاس کیا جاسکتا ہے کہ اقبال کے اس شوق اور مشغلے کا ایک منبع قرآنِ کریم کا مجموعی مزاج بھی ہوگا۔ کیونکہ قرآنِ کریم میں حیات الحیوان کا حوالہ بطورِ خاص انسانی خصلتوں کو سامنے رکھتے ہوئے، جابجا نظر آتا ہے۔

اس بات کو سمجھنے کے لیے ہم عصری علوم سے مدد لیتے ہوئے یہ ذہن نشین کرسکتے ہیں کہ پلانٹ کنگڈم میں توانائی کا تناسب گریویٹیشنل پوٹینشیل (gravitational potential) کی بنیاد پر طے کیا جاتا ہے۔ یعنی نباتات کے مطالعہ سے ہمیں پتہ چلتا ہے کہ زمین کے نیچے اُگنے والی سبزیاں بنیادی طور پر پودوں کی جڑیں ہوتی ہیں۔ اگر ہم غور کریں تو زیادہ تر ایسا ہوتا ہے کہ زمین سے جو پودا جس قدر بلند ہے اُس کا پھل اتنے زیادہ حرارے یعنی کیلوریز کا حامل ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ کھجور کے ایک چھوٹے سے دانے میں ۲۸۲ کیلوریز ہوتی ہیں جبکہ بڑی سے بڑی گاجر میں فقط ۴۱ کیلوریز ہوتی ہیں۔ یہ بھی ایک سطح پر توانائی کی جنگ ہے۔ معلوم ہوتا ہے اقبال نے ارضی پیوستگی کا نظریہ بنیادی طور پر قرآن کے مطالعہ سے اخذ کیا ہے۔ قرآن میں ہے، جب بنی اسرائیل نے من و سلویٰ سے بیزاری کا اظہار کرتے ہوئے مطالبہ کیا:

وَاِذ قُلتُم یَا مُوسٰی لَن نَّصبِرَ عَلٰی طَعَامٍ وَّاحِدٍ فَادعُ لَنَا رَبَّکَ یُخرِج لَنَا مِمَّا تُنبِتُ الاَرضُ مِنم بَقلِهَا وَقِثَّآئِهَا وَفُومِهَا وَ عَدَسِهَا وَبَصَلِهَا [۱۰]

اور جب تم نے کہا: اے موسیٰ! ہم فقط ایک کھانے (یعنی من وسلویٰ) پر ہرگز صبر نہیں کر سکتے تو آپ اپنے رب سے (ہمارے حق میں) دعا کیجیے کہ وہ ہمارے لیے زمین سے اگنے والی چیزوں میں سے ساگ اور ککڑی اور گیہوں اور مسور اور پیاز پیدا کر دے۔[۱۱]

اس آیت میں بنی اسرائیل نے من وسلویٰ پر ککڑیوں، ترکاریوں اور پیازوں کو ترجیح دی تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

قَالَ اَتَستَبدِلُونَ الَّذِیْ هُوَ اَدنٰی بِالَّذِیْ هُوَ خَیر [۱۲]

یعنی تم بدل دینا چاہتے ہو اُس کو جو ادنیٰ ہے اُس کے ساتھ جو خیر ہے؟ [۱۳]

گویا من وسلویٰ جو بلندیوں سے آنے والی غذا تھی، وہ خیر تھی اور اس کے مقابلے میں ترکاریاں اور پیاز ادنیٰ تھے کہ جو زمین کے نزدیک یا زمین کے نیچے اُگتے تھے۔ ہم غور کریں تو یہ حقیقت کسی بھی سطح کی حیات پر اسی طرح صادق آتی ہے۔ پودے جمادات کی طرح زمین میں پیوست ہیں۔ پودوں کے بعد حشرات الارض کا نمبر آتا ہے۔ حشرات الارض زمین میں دھنس کر رہتے ہیں یہی وجہ ہے کہ کثرت سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ کثرت سے مارے جاتے ہیں۔ زیادہ تر حشرات الارض کی جبلت میں پیٹ کے بل زمین پر رینگ کر مال جمع کرنا شامل ہے۔ حشرات الارض سے بلند درجہ درندوں کا ہے۔ درندے بھی قبیلوں میں رہتے ہیں۔ زیادہ تر درندوں کے مسکن غاریں ہوتی ہیں۔ غاروں میں رہنا بھی ایک طرح سے زمین میں دھنس کر رہنا ہی ہے۔ درندوں کی ایک نوع کا غول کسی دوسری نوع کے غول میں گھل مل کر نہیں رہ سکتا۔ غول کے کسی ایک فرد پر حملہ غول کے تمام افراد پر حملہ تصور کیا جاتا ہے۔ غول کا سردار اپنے غول کی تمام ماداؤں کا واحد شوہر ہوتا ہے۔ ایک درندہ دوسرے درندوں کو جنسی عمل کرتا ہوا دیکھے تو برداشت نہیں کر سکتا اور جنسی عمل میں مصروف جوڑے پر حملہ کر دیتا ہے۔

درندوں میں جنسی عمل کے پیغامات کے لیے ایک خاص قسم کی بد بُو بطور کیمیائی محرک کام کرتی ہے۔ غول کا نیا سردار سابقہ سردار کے بچوں کو قتل کر دیتا ہے کیونکہ وہ پورے غول کو اپنی اولاد سمجھتا ہے اور اپنی نسل میں کسی دوسرے فرد کا خون شامل ہوتا ہوا نہیں دیکھ سکتا۔

درندوں سے بلند درجے پر چوپایوں کے ریوڑ ہیں۔ چوپایوں کی مختلف انواع ایک دوسرے کے ساتھ مل جل کر رہ سکتی ہیں۔ مثلاً گائے، بکری، اونٹ، ہاتھی وغیرہ یہ سب ایک قافلے میں ساتھ ساتھ چل سکتے ہیں۔ ایک جگہ قیام کر سکتے ہیں۔ ایک دوسرے کے ساتھ پہلو بہ پہلو بیٹھ سکتے ہیں۔ چوپائے غاروں

میں بھی نہیں رہتے لیکن چوپائے ایک دوسرے کی مدد کرنے کی جبلت سے تقریباً محروم ہیں۔ اسی طرح چوپایوں میں جنسی عمل قطعی طور پر آزادانہ ہے جو کہ انھیں اپنے زوج کے ساتھ بھی وفادار نہیں رہنے دیتا۔ چوپایوں میں بھی ایک خاص قسم کی بُو جنسی پیغامات کی ترسیل کا موجب بنتی ہے۔ چوپایوں میں نَر چوپائے زیادہ طاقتور جبکہ مادائیں کمزور اور مجبور ہوتی ہیں۔

چوپایوں سے بلند درجے پر پرندوں کی ڈاریں ہیں۔ اگر ہم دس کبوتر اور دس کبوتریوں کو ایک جگہ بند کردیں تو وہ جوڑا جوڑا بن کر الگ الگ فیملی یونٹس میں تقسیم ہو جائیں گے۔ پرندوں میں گزشتہ تینوں درجاتِ حیات کی نسبت زیادہ خوبیاں پائی جاتی ہیں۔ پرندوں میں جنسی عمل کے پیغامات کسی بُو یا بدبُو کے ذریعے نہیں بلکہ فقط آواز کے ذریعے ایک دوسرے تک منتقل ہوتے ہیں۔ پرندے ملاپ سے پہلے خوشنما گیت گاتے ہیں اور ملاپ کے بعد برابر کی ذمہ داریاں اُٹھا کر گھونسلہ بناتے ہیں۔ اگر مادہ پرندہ گھونسلے کے لیے تنکے جمع کرتی ہے تو نر پرندہ بھی تنکے جمع کرتا ہے۔ دونوں مل کر انڈوں کو سینچتے ہیں اور دونوں والدین مل کر بچوں کے لیے غذا تلاش کرتے ہیں۔ پرندوں میں بھی درجات ہیں۔ جتنا زیادہ بلندی پر پرواز کرنے والا پرندہ ہے نظریہ ارتقا کی رُو سے اُس نے خود کو اُتنا ہی زیادہ محفوظ اور مضبوط بنا لیا ہے۔

اقبال کی شاعری اور نثر سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اِن حقائق کا ادراک رکھتے تھے۔ مثلاً شیر اور خچر کے مابین مکالمے میں گھوڑے کو صبا رفتار اور شاہی اصطبل کی آرزُو کہہ کر پکارا گیا ہے۔ یہاں یہ ذہن میں رہنا چاہیے کہ شیر درندہ ہے اور گھوڑا چرندہ۔ اسی طرح مرغِ سرا اور مرغِ ہوا کے مابین مکالمے میں جب مرغِ سرا، مرغِ ہوا کو طعنہ دیتا ہے اور کہتا ہے کہ میں بھی پرندہ ہوں، تُو بھی پرندہ ہے، پھر تجھ میں اتنا تکبر کا ہے جو موجود ہے؟ تو مرغِ ہوا اسے جواب میں کہتا ہے:

کچھ شک نہیں پرواز میں آزاد ہے تُو بھی
حد ہے تری پرواز کی لیکن سرِ دیوار
واقف نہیں تُو ہمّتِ مرغانِ ہوا سے
تُو خاکِ نشیمن، انھیں گردُوں سے سروکار[۱۴]

اقبال ارتقائے حیات کو اینتھروپولوجی، آرکیالوجی، لسانیاتی نفسیات کی طرح فقط شعورِ انسانی کے ارتقا سے شروع نہیں کرتا بلکہ اِن سب کے برعکس بیالوجی کی طرز پر بہت پیچھے سے دیکھتا ہے۔ اقبال کا طریقہ کار یہ ہے کہ وہ اُن انواع کی زندگیوں کو بطورِ خاص اپنے فلسفۂ ارتقا کا موضوع بناتا ہے جو سوسائٹیز میں رہنے کے لیے پیدا کی گئی ہیں۔ چیونٹیوں کے جھنڈ، درندوں کے غول، چوپائیوں کے ریوڑ اور پرندوں کی ڈاریں وہ معاشرے ہیں جن کے افراد کی عادات کا مطالعہ اقبال کی شاعری اور نثر میں یکساں

موجود ہیں۔ اقبال ایک ماہرِ ارتقا کی طرح معاشرتی زندگی کو بتدریج بہتر ہوتا ہوا دیکھتے ہیں اور چیونٹیوں کے مقابلے میں پرندوں کی سوسائٹیز کو مثالی تصور کرتے ہیں۔ یہ ''صاحبِ غفران ولزومات'' ابوالعلامعرّی کے بھونے ہوئے تیتر کی داستان ہو یا چیونٹی اور عقاب کا مکالمہ، یا اقبال کے مضمون قومی زندگی میں اقوام کی اجتماعی عادات کی گفتگو ہو یا *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* میں قبیلہ پرستی کو ارضی پیوستگی قرار دینے کی بحث، یہ والدِ گرامی کو لکھے گئے خط میں ''رشتہ داری کے تصور کا بیان'' ہو یا شاہین کے استعارہ کے نہایت طے شدہ اور خصوصی مقاصد کے حامل معانی کا قضیہ، اقبال تسلسل کے ساتھ نہ صرف اپنے نتائج پیش کرتا نظر آتا ہے بلکہ وہ اپنے ''سوشیو بایولوجیکل ارتقاء'' کا ایک پُر جوش مبلغ بھی ہے کیونکہ یہی وہ زمین ہے جسے ہموار کرنے کے بعد اقبال اپنا مخصوص ''نظریہ وطنیت'' پیش کرنے کا خود کو اہل پاتا ہے۔ اگر اقبال کے نظریۂ وطنیت کو اقبال کے ''سوشیو بایولوجیکل ارتقاء'' کی بنیاد میسر نہ ہوتی تو اقبال کے لیے ''روحانیت کی بنیاد پر ایک نیا معاشرہ استوار کرنے'' کا استدلال ناممکن تھا۔ کیونکہ جیسا کہ اقبال نے خود تسلیم کیا کہ ماضی میں مسیحیت کا تاریک عہد اس بات کا ثبوت رہا ہے کہ وطن، رنگ، نسل اور قبیلے کی طرح مسلک کی بنیاد پر تفریق بھی ہمیشہ انسانیت کے لیے ضرر رساں رہی ہے۔ ''اقبال دی ری کنسٹرکشن'' میں قیصر جولین کی مذہبی ریاست کی ناکامی کی وجوہات میں مسیحیت کی اُس فطری کمزوری کا تفصیلی ذکر بھی کرتے ہیں جس کی بنا پر مذہبی قومیت کا نظریہ انسانیت کے لیے ضرر رساں ہوسکتا تھا۔ لیکن پھر بھی اقبال نے چونکہ ''قوم مذہب سے ہے'' کا نظریہ اختیار کیا، سو یقیناً اس کی وجہ اقبال کا اپنا ''حیاتیاتی، سماجی ارتقا'' ہے۔

یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ ''بائیو سوشیالوجی'' الگ مضمون ہے اور ''سوشیو بیالوجی'' الگ مضمون۔ ''بائیوسوشیالوجی'' یعنی حیاتیاتی سماجیات پر حال ہی میں امریکی یونیورسٹیوں میں کئی ریسرچ پیپر شائع ہوئے لیکن اُن میں سے کسی محقق نے انواع کی سوسائٹیز کا مطالعہ کرتے ہوئے اِس خیال کا ذکر نہیں کیا کہ ارتقائے حیات کی ایک نئی کلاسی فکیشن ایسی بھی ہوسکتی ہے جس میں معاشروں میں رہنے والے جانداروں کی زندگیوں کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ دیکھا جائے کہ جانداروں میں بتدریج ایک ''اینٹی گریویٹیشنل فورس'' کی جستجو پائی جاتی ہے۔ اقبال اِسی جستجو کو ''ارضی پیوستگی سے نجات کی کوشش'' کا نام دیتے ہیں۔ بالفاظِ دگر اقبال کو اپنی مابعد الطبیعات میں زمینی آلائشوں سے چھٹکارا پانے کا منظر فقط متصوفانہ موضوعیت میں ہی نظر نہیں آتا بلکہ وہ اس تصور کو پوری کائنات میں معروضی طور پر جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ وہ دیکھتے ہیں کہ زمین کا ہر جاندار بتدریج بلندی کی طرف مائلِ ارتقاء ہے۔ زمین کا ہر جاندار گریوٹی یعنی کششِ ثقل کے خلاف مسلسل مزاحمت کی حالت میں رہتا ہے اور ارتقائے حیات کے ہر درجہ میں یہ بات مشترک نظر آتی ہے۔

اقبال جانداروں کی ایسی ہی عادات سے انسانوں کے لیے اخلاقیات تلاش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

البتہ ''سوشیو بیالوجی'' یعنی سماجی حیاتیات ایک اور شعبہ علم ہے جس کے بانی ''ای او ولسن (E.O.Wilson)'' نے اپنی تحریروں میں تقریباً وہی نتائج اخذ کیے ہیں جو اقبال نے کیے۔ تاہم ای او ولسن کے ہاں جہاں یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ''ہمارے سوشل رویّے ارتقائے حیات'' کے دوران اُس وقت مرتب ہوئے ہیں جب ہم دیگر سوشل انواع سے پیدا ہو رہے تھے یا ان کے درمیان رہ رہے تھے'' وہاں یہ نہیں بتایا گیا کہ اِن سوشل رویّوں کے ارتقا میں ایک خاص صعودی تدریج پائی جاتی ہے جس کا خاصہ ''اینٹی گریوٹیشنل توانائی'' کی مستقبل جستجو اور طلب ہے۔ جبکہ اقبال کے خیال میں حیات الحیوان کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ معاشرتی زندگی بتدریج ایک ایسی قوت کی طلب گار رہتی ہے جس میں قدرتی طور پر صعودی تدریج پائی جاتی ہے۔

ہم اپنے پرائمری کے نصاب میں ایک نظم پڑھا کرتے ہیں جس میں ایک بلبل ہے جو گیت گاتا رہتا ہے جبکہ ایک چیونٹی ہے جو اُسے گیت گانے سے منع کرتی اور آنے والے کل کے لیے مال جمع کرنے کی تبلیغ کرتی ہے۔ بلبل چیونٹی کی بات نہیں مانتا اور مسلسل گیت گاتا رہتا ہے جبکہ چیونٹی مال جمع کرتی رہتی ہے۔ پھر جب جاڑہ آتا ہے تو بلبل کے پاس کھانے کو کچھ نہیں ہوتا اور وہ مجبور ہو کر چیونٹی سے بھیک مانگنے جاتا ہے۔ تب چیونٹی اُسے یاد دلاتی ہے کہ کس طرح وہ بہار میں گانے گاتا رہا اور اپنا وقت ضائع کرتا رہا۔ اُسے چاہیے تھا کہ بہار میں اپنے آنے والے کل کے لیے کچھ مال جمع کر رکھتا۔

اس نظم کے ذریعے ہمیں یہ تعلیم دی جاتی ہے کہ ہمیں بھی چیونٹی کی طرح زیرک ہونا چاہیے نہ کہ بلبل کی طرح احمق۔ لیکن اگر یہی کہانی اقبال کو سنائی جائے اور اقبال سے پوچھا جائے کہ آپ کس کے ساتھ ہیں تو اقبال کا جواب ہوگا، بلبل کے ساتھ۔ یہ قیافہ اس لیے قائم کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اقبال کے ہاں چیونٹیوں کی طرح ارضی پیوستگی کا شکار ہو جانا گویا عذابِ خسف کا شکار ہو جانا ہے اور چیونٹیوں کی سماجی عادات سے انسانیت کے لیے سبق حاصل کرنا کچھ خاص احسن عمل نہیں ہے۔ اقبال کی ایک نظم ''چیونٹی اور عقاب'' کے مابین کچھ اسی قسم کا مکالمہ بھی ملتا ہے۔ جب چیونٹی عقاب سے سوال کرتی ہے کہ:

مَیں پائمال و خوار و پریشان و دردمند
تیرا مقام کیوں ہے ستاروں سے بھی بلند؟[15]

تو عقاب چیونٹی کو جواب دیتا ہے:

تُو رزق اپنا ڈھونڈتی ہے خاکِ راہ میں
مَیں نوسپہر کو نہیں لاتا نگاہ میں[16]

شاہین کے برعکس اقبال تیتروں، بٹیروں، زاغ وزغن اور مرغِ سرا کی عادات کا مطالعہ کرتے ہوئے خاصی محنت سے سمجھاتے ہیں کہ چونکہ یہ پرندے زمینی پیوستگی کا شکار ہیں اس لیے وہ مرغِ ہوا یا شاہین کے مقابلے میں کم تر معاشرتی زندگی کے حامل ہیں۔ اقبال زمین کے نزدیک بسنے والی حیات کو جرمِ ضعیفی کا مرتکب قرار دیتے ہیں۔ اقبال کی نظم ابوالعلامعرّی کچھ یوں ہے کہ:

کہتے ہیں کبھی گوشت نہ کھاتا تھا معرّی
پھل پھول پہ کرتا تھا ہمیشہ گزر اوقات
اک دوست نے بھونا ہوا تیتر اسے بھیجا
شاید کہ وہ شاطر اِسی ترکیب سے ہو مات
یہ خوان تر و تازہ معری نے جو دیکھا
کہنے لگا وہ صاحب غفران و لزومات
اے مرغکِ بیچارہ! ذرا یہ تو بتا تُو
تیرا وہ گنہ کیا تھا یہ ہے جس کی مکافات؟
افسوس صد افسوس کہ شاہیں نہ بنا تُو
دیکھے نہ تری آنکھ نے فطرت کے اشارات
تقدیر کے قاضی کا یہ فتوی ہے ازل سے
ہے جرمِ ضعیفی کی سزا مرگِ مفاجات![۱۷]

گویا اقبال کی فقط ذاتی فکر ہی نہیں بلکہ اقبال کا اپنا مطالعہ بھی اُنہیں ایسے نتائج اخذ کرنے پر مجبور کرر ہا تھا۔ جہاں صاحبِ غفران ولزومات ابوالعلامعرّی کی یہ نظم اس پر شاہد ہے، وہاں قرآن کی ایک خاص الخاص عادت کہ حیات الحیوان سے انسانوں کے لیے مثالیں پیش کی جائیں اقبال کی نظر سے یقیناً پوشیدہ نہیں تھی۔ اسی طرح اقبال ابن مسکویہ کے ارتقا سے بھی جا بجا استفادہ کرتے ہیں۔ علاوہ بریں اپنے خطبات میں تو اقبال نے ارتقا کے اسی پہلو کو اُجاگر کرنے کے لیے مولانا روم کے باقاعدہ کئی اشعار درج کیے ہیں۔

اقبال سماجی حیاتیات سے انسانی اخلاقیات اخذ کرتے ہیں تو اندازہ ہوتا ہے کہ اقبال کے ایسے افکار کی تدوین میں قرآن کی اِسی عادت کو خاص دخل ہے۔ قرآن بھی سماجی حیات سے انسانی اخلاقیات اخذ کرتا ہے۔ چوپایوں کی زندگی سے مثالیں، درندوں کی زندگی سے مثالیں، حشرات الارض کی فطرت کا مطالعہ، پرندوں کے طرزِ حیات سے استفادہ، غرض قرآن بھی انسان میں موجود روحِ حیوانی کی طرف جا بجا

واضح اشارے کرتا ہے۔

لَهُمْ قُلُوْبٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ بِهَا وَلَهُمْ اَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُوْنَ بِهَا وَلَهُمْ اٰذَانٌ لَّا يَسْمَعُوْنَ بِهَا اُولٰٓئِكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَل [18]

وہ دل (و دماغ) رکھتے ہیں (مگر) وہ ان سے (حق کو) سمجھ نہیں سکتے اور وہ آنکھیں رکھتے ہیں (مگر) وہ ان سے (حق کو) دیکھ نہیں سکتے اور وہ کان (بھی) رکھتے ہیں (مگر) وہ ان سے (حق کو) سن نہیں سکتے، وہ لوگ چوپایوں کی طرح ہیں؛ بلکہ ان سے بھی گئے گزرے۔ [19]

چنانچہ اپنی سائنسی منطق کا ساتھ دیتے ہوئے اقبال ایک قدم آگے بڑھتے ہیں اور انسانیت کو ارضی پیوستگی سے نجات دلانے کا خواب دیکھتے ہیں۔ یہ خواب ہزاروں سال پہلے گوتم بدھ نے بھی دیکھا تھا۔ بدھا نے بھی لگ بھگ اس کی حقیقت کی معروضی تصدیق برآمد کر لی تھی لیکن بدھا کی تعلیمات ہزار تحریف کے بعد بالآخر ''استخلاف'' کی نفی پر منتج ہوئیں جن سے بدھا کے نروان میں اناج کے اُس دانے کو نظر انداز کر دیا گیا جو سکراتِ نروان کے عروج پر بدھا کے منہ میں ڈالا گیا تھا۔ بدھا کا نروان بھی یہی تھا کہ یہ زندگی خاک سے وابستہ ہے، نہ کہ خاک میں پیوست۔ اقبال کا عرفان بھی یہی ہے کہ:

خاکی ہوں مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند

چنانچہ یہ ہے وہ پس منظر جو راقم الحروف کی دانست میں اقبال کے ذہن میں تھا اور جس نے اقبال کو ناکام مسیحی قومیت کے باوجود بھی اس خیال پر قائم رکھا کہ وطن یا قبیلہ کی بنیاد پر بنائی گئی قوم بالآخر زمینی آلائشوں کا شکار ہو کر اپنی شناخت کھو دیتی ہے اور معنوی طور پر مردہ ہو جاتی ہے۔ اس کے برعکس روحانی بنیادوں پر بنائی گئی قوم استخلاف کا حق ادا کرتی اور کائنات کو تسخیر کرتی چلی جاتی ہے۔ اقبال کا نظریۂ قومیت اصل میں اقبال کے تصورِ ارضی پیوستگی پر استوار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ماضی میں مذہب کے نام پر ناکام اقوام اور ریاستوں کا علم ہونے کے باوجود اقبال نے عین وطنی قومیت کے زور وشور کے زمانے میں مذہبی قومیت کا نعرہ لگایا اور اس پر آخر تک قائم رہا۔

سید نذیر نیازی ایک جگہ لکھتے ہیں:

لہٰذا اُنھیں (یعنی اقبال کو) زمین پیوستگی سے بڑی نفرت تھی۔ وہ یہ تو ضرور چاہتے تھے کہ مسلمان اپنے ملک اور وطن کی اصلاح کر لیں۔ اس کے لیے آزادی اور ہر طرح کے سیاسی، معاشی استخلاص کے طالب ہوں۔ لیکن اس جدوجہد کی بنا عالمگیر اخلاقی اُصولوں پر رکھیں۔ یہی علم وحکمت کا فتویٰ ہے اور یہی تاریخ کا فیصلہ۔ [20]

یہاں یہ امر پیشِ نظر رکھنا مفید ہوگا کہ انبیائے کرام علیہم السلام کی زندگیوں کا مطالعہ بھی کچھ ایسے ہی حقائق کی طرف اشارہ کرتا نظر آتا ہے۔ مثلاً حضرت ابراہیم علیہ السلام کا تذکرہ قصص القرآن کے خاص

تذکروں میں سے ہے۔قرآن میں ابراہیمؑ کی شخصیت کی جو تصویر اُبھرتی ہے، وہ ایک بھرپور، جوشیلے، جستجو سے لبریز انسان کی جدوجہد کی تصویر ہے۔[۲۱] ابراہیم علیہ السلام ابوالانبیاء ہیں، معمار کعبہ ہیں اور نہایت برگزیدہ نبی ہیں۔لیکن آپ کی تحقیقی حس انوکھی ہے۔خود قرآن نے ابراہیمؑ کی اِس حسِ تحقیق کا بڑی خصوصیت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔یعنی ابراہیم زمینی اور آسمانی طاقتوں کا جائزہ لیتے ہیں اور پھر اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اِن میں سے کوئی بھی حقیقی کیونکہ یہ سب عارضی ہیں۔ چاند، سُورج، ستارے، زمین پر موجود طاقت، محبت اور کشش کی چیزیں، یہاں تک کہ والدین، بیوی بچے اور عزیز ترین اولاد، یہ سب کچھ عارضی ہے۔ یہ چیزیں خدا نہیں ہوسکتیں۔ خدا تک پہنچنے کے لیے اِن چیزوں سے گزرنا ہوگا۔ ابراہیمؑ شخصیت کا سب سے وجد آفریں پہلو یہ ہے کہ ایسی باتیں وہ فقط سوچتے نہیں، بلکہ عملاً اِن آلائشوں کو اپنی زندگی سے الگ کر کے اپنی نفسیاتی کیفیات کا از خود مشاہدہ کرتے ہیں۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی ذہنی تشفی کے لیے ایک ایک شئے کو دیکھا، پرکھا، اُس کی حقیقت پر تبصرہ کیا اور یہ جان لیا کہ اشیائے دنیا اُن کا مدعا و منتہائے مقصود نہیں ہوسکتیں۔صرف چاند سُورج یا زمینی اشیائے مادی تک ہی ابراہیم کی تگ و دو موقوف نہ تھی۔ بلکہ رشتے ناطے جن کی وجہ سے ہر انسان زندگی کو بامقصد سمجھتا ہے، اُن رشتوں سے بھی ابراہیم کو استخلاص ملا۔ سب سے پہلے والد کا رشتہ، پھر بیوی اور چھوٹا بچہ اور آخر میں سب سے عزیز بیٹے کی قربانی، یہ وہ کام ہیں جو کوئی نہیں کرسکتا۔

بنیادی مسئلہ ہی یہی رہا انسانیت کے ساتھ۔ مذہب کے نکتہ نگاہ سے دیکھا جائے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے برگزیدہ انبیاؑ کے ذریعے بار بار انسانوں تک اپنا پیغام پہنچایا کہ نسل میں بقا نہیں ہے لیکن لوگ تھے مان کر ہی نہیں دیتے تھے۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں بطورِ خاص اسی قبیلہ پرستی اور خاندانیت کو ہی ''ارتھ روٹیڈنیس'' کہہ کر پکارا ہے۔اقبال نے لکھا:

“Blood relationship is Earth-rootedness”[22]

علامہ اقبال کا تصورارضی پیوستگی خودساختہ تصور نہیں، بلکہ اُن کے دیگر تصورات کی طرح اس کا ماخذ و منبع بھی قرآن ہے۔قرآن میں نوح علیہ السلام سے اللہ تعالیٰ کا صاف اور واضح مکالمہ ہے۔ جب نوح علیہ السلام کشتی میں سوار ہونے لگے تو دیکھا کہ بیٹا ڈوبنے جارہا تھا۔تب نوح کے دل میں بیٹے کی محبت جاگی اور اُنھوں نے اللہ سے درخواست کی۔قرآن میں ہے:

وَ نَادٰی نُوۡحٌ رَّبَّہٗ فَقَالَ رَبِّ اِنَّ ابۡنِیۡ مِنۡ اَہۡلِیۡ وَ اِنَّ وَعۡدَکَ الۡحَقُّ وَ اَنۡتَ اَحۡکَمُ الۡحٰکِمِیۡنَo
قَالَ یٰنُوۡحُ اِنَّہٗ لَیۡسَ مِنۡ اَہۡلِکَ ۚ اِنَّہٗ عَمَلٌ غَیۡرُ صَالِحٍ فَلَا تَسۡـَٔلۡنِ مَا لَیۡسَ لَکَ بِہٖ عِلۡمٌ ؕ
اِنِّیۡۤ اَعِظُکَ اَنۡ تَکُوۡنَ مِنَ الۡجٰہِلِیۡنَo [۲۳]

اور نوح نے اپنے پروردگار کو پکارا اور کہا کہ پروردگار میرا بیٹا بھی میرے گھر والوں میں ہے (تو اس کو بھی نجات دے) تیرا وعدہ سچا ہے اور تو سب سے بہتر حاکم ہے o خدا نے فرمایا کہ نوح وہ تیرے گھر والوں میں نہیں ہے وہ تو ناشائستہ افعال ہے تو جس چیز کی تم کو حقیقت معلوم نہیں ہے اس کے بارے میں مجھ سے سوال ہی نہ کرو۔ اور میں تم کو نصیحت کرتا ہوں کہ نادان نہ بنو۔[۲۴]

اللہ تعالیٰ نے نوح علیہ السلام سے یہ کہا کہ ''نوح! وہ تیرے گھر والوں میں سے نہیں'' تو کیا یہ عجب نہیں؟ اللہ تعالیٰ نے نُوح کی سگی اولاد کو نُوح کے گھر والوں میں شمار کیوں نہ کیا؟ پھر دوبارہ کہا، ''تو جس چیز کی تم کو حقیقت معلوم نہیں ہے اُس کے بارے میں مجھ سے سوال نہ کرو!''۔ گویا اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے اور کون کس کے عیال میں ہے اور کون کس کے عیال میں نہیں۔

یہاں تک کہ جب ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ اے اللہ میری اولاد میں سے بھی امام بنانا تو اللہ تعالیٰ نے جو جواب دیا وہ نہایت غیر متوقع اور حیران کر دینے والا ہے۔ آیت ہے:

وَ اِذِ ابْتَلٰٓى اِبْرٰهٖمَ رَبُّهٗ بِكَلِمٰتٍ فَاَتَمَّهُنَّ ؕ قَالَ اِنِّىْ جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ اِمَامًا ؕ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِىْ ؕ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى الظّٰلِمِيْنَ o[۲۵]

اور جب پروردگار نے چند باتوں میں ابراہیم کی آزمائش کی تو ان میں پورے اترے۔ خدا نے کہا کہ میں تم کو لوگوں کا پیشوا بناؤں گا۔ انھوں نے کہا کہ (پروردگار) میری اولاد میں سے بھی (پیشوا بنائیو)۔ خدا نے فرمایا کہ ہمارا اقرار ظالموں کے لیے نہیں ہوا کرتا۔[۲۶]

اللہ تعالیٰ نے نہایت وضاحت کے ساتھ ابراہیم علیہ السلام سے کہا کہ ''(اگر آپ کی اولاد میں سے کوئی ظالم پیدا ہوا) تو اللہ تعالیٰ ظالموں سے عہد نہیں باندھا کرتا۔'' یوں گویا اللہ تعالیٰ نے کسی کی اولاد یا خاندان کو ایسی وراثت کا وارث ہی تسلیم نہیں کیا جو خون کے ذریعے آگے منتقل نہیں ہو سکتی۔ یعنی نسل، رنگ، خون، قبیلہ اور خاندان علم و دانائی کے وارث نہیں ہیں۔ علم و دانائی کا وارث ہونے کے لیے نظریاتی طور پر متفق ہونا ضروری ہے نہ کہ ایک ہی خاندان کا ہونا۔

چنانچہ عید الاضحیٰ کا حقیقی پیغام بھی یہی ہے کہ اولاد کی محبت اللہ کی محبت کے راستے میں آئے تو یہ شرک ہے اور شرک ظلم عظیم ہے۔ اور ویسے بھی ایک عام فہم سی بات ہے کہ روایت کے مطابق حضرت اسماعیل علیہ السلام کی عمر تو اس وقت فقط آٹھ سال تھی جبکہ حضرت ابراہیمؑ کی عمر اسّی سال تھی۔ چنانچہ اگر ہم آٹھ سال کے نابالغ بچے کے عمل کو اپنے لیے تقلید کا نمونہ سمجھ سکتے ہیں تو اسّی سالہ دانا بزرگ کے عمل یعنی اولاد کی قربانی کو کیوں قابلِ تقلید نہیں سمجھ سکتے؟ غرض ابراہیم علیہ السلام کی یہ سنت ہے کہ نسل، خون، قبیلہ یہ سب خدا کی محبت کے سامنے کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔

علامہ اقبال کا یہ قول کہ ''خونی رشتہ داری ہی ارضی پیوستگی ہے'' انبیا کی زندگیوں میں واضح سبق کے طور پر ہمیشہ موجود رہا ہے۔ ایک ایک نبی کی زندگی پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ کہیں آباؤاجداد تو کہیں اولاد غرضیکہ خاندان اور قبیلہ پرستی کو اسلام نے ناپسند کیا ہے۔ یہاں تک کہ عیسیٰ علیہ السلام کو بن باپ کے ہی بھیج دیا۔ غالباً اس عمل سے بھی خدا کا یہی مقصد رہا ہوگا کہ انسان آباؤاجداد اور اولاد کو اتنی اہمیت نہ دیں کہ جتنی وہ دیتے ہیں۔ عیسیٰؑ کے جانے کے بعد انسانوں نے اُلٹا خدا کو ہی عیسیٰ کا باپ کہنا شروع کر دیا اور باپ کو ''فادر''۔ جس کا دوسرا مطلب ہی یہی تھا کہ آباؤاجداد بڑے بابرکت ہوتے ہیں۔ حالانکہ جب عیسیٰ علیہ السلام کی آمد باپ کے بغیر ہوئی تھی تو اس سے یہ سبق بھی تو اخذ کیا جا سکتا تھا کہ عظیم انسان ہونے کے لیے باپ یا خاندان کا ہونا چنداں ضروری نہیں ہے۔

غالباً اِس میں بھی خدا کی کچھ حکمت تھی کہ رسول اطہر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یتیم پیدا کیا۔ ماں باپ کے بغیر۔ اگر رسولِ اطہر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے والدین حیات ہوتے تو یقیناً آپ کی سنتوں میں کئی ایسے طریقے پائے جاتے جن میں غلو پیدا ہونے پر والدین کے بُت کھڑے ہو سکتے تھے۔ غالباً رسولِ اطہر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو نرینہ اولاد دے کر بھی شاید اللہ تعالیٰ نے اسی لیے واپس لے لی کہ اولاد کی محبت کا بُت بھی اُمت کے سامنے نہ کھڑا ہو سکے۔

اسی طرح جب مکے کے نوجوان صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین رسولِ اطہر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے آ کر یہ کہا کرتے، ''یارسول اللہ ﷺ ہمارے ماں باپ آپ پر قربان'' تو اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا تھا کہ وہ اپنے والدین کو چھوڑ دیں گے۔ اس کا ایک ہی مطلب ہوتا تھا کہ والدین کی محبت آپ کی محبت پر قربان اور آج کے بعد والدین سے بڑھ کر ہمارے لیے آپ ہیں۔

تصریحاتِ بالا سے واضح ہوجاتا ہے کہ اقبال کا تصورِ ارتقاعِ خودی دراصل قرانِ کریم، حیاتِ انبیاؑ اور مطالعۂ حیات الحیوان سے ماخوذ ہے، نہ کہ فقط تصوف یا مولانا رُوم کے مطالعہ سے، اور نہ ہی نیٹشے، سپائنوزا یا برگسان کے تصوراتِ خودی سے۔ اقبال نے بڑی محنت سے اس سارے تصور کو اجاگر کیا ہے۔ خاص طور پر جب ''قوم مذہب سے ہے یا نسل سے؟'' اس سوال کا جواب ہندوستان کے مسلمانوں کے سامنے آیا تو اقبال نے بڑے جوش وخروش اور اُس وقت کے بڑے بڑے علمائے دین کے ساتھ براہِ راست مخالفت مول لے کر یہ کہا تھا کہ ''قوم مذہب سے ہے'' اور زیادہ تر دلائل انبیاؑ کی زندگیوں سے دیے، جو اقبال پر ایک الگ مقالے کا متقاضی موضوع ہے۔

# حوالہ جات وحواشی


1-. Muhammad Iqbal, Allama, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Sh. Muhammad Ashraf Publishers, 1999, p. 134

2-. Clinebell, H., *Ecotherapy*, Routledge, New York, p. 25

۳۔ نذیر نیازی، سید، مکتوباتِ اقبال، اقبال اکادمی، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۳۵۴

۴- ایضاً، ص ۳۵۵

۵- القرآن، القصص: آیت نمبر ۸۱

۶- محمد اقبال، علامہ، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۱۸۷۔

۷۔ القرآن، الانعام، آیت نمبر ۳۸

8- Damien Keown, *Buddhism :A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2013, pp. 48–62

9- Lopez, Donald, Jr., *Buddhism and Science :A Guide for the Perplexed*, University of Chicago Press, 2009, p. 147

۱۰- القرآن، البقرہ، آیت نمبر ۶۱

۱۱- ایضاً، ترجمہ، فتح محمد جالندھری

۱۲- القرآن، البقرہ، آیت نمبر ۶۱

۱۳- ایضاً، ترجمہ، فتح محمد جالندھری

۱۴- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اردو)، ص ۲۴۷

۱۵- ایضاً، ص ۵۰۰

۱۶- ایضاً۔

۱۷- ایضاً، ص ۴۸۸۔

۱۸- القرآن، سورہ اعراف، آیت نمبر ۱۷۹

۱۹- القرآن، ترجمہ، فتح محمد جالندھری، سورہ اعراف، آیت نمبر ۱۷۹

۲۰- نذیر نیازی، مکتوبات اقبال، ص ۳۱۶

۱۲- القرآن، سورہ بقرہ، آیت نمبر ۲۶۰

22- Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.146

۲۳۔ القرآن، سورہ ھود، آیت نمبر ۴۵ تا ۴۶

۲۴- ایضاً، ترجمہ، فتح محمد جالندھری

۲۵- القرآن، سورہ البقرہ، آیت نمبر ۱۲۴۔

۲۶- ایضاً، ترجمہ، فتح محمد جالندھری

# مجلّہ ہمایوں اور اقبالیات

عبدالرسول ارشد
ڈاکٹر عطاالرحمٰن میو

Mujla Humayun is a scholarly and research magazine with academic and literary tradition, in which articles related to Allama Iqbal's personality, poetry, thought and art have been published in different issues. This article provides a brief introduction to these published articles. The concepts and topics that have been published include the basic concepts of Allama Iqbal, Iqbal's philosophy of life, meetings with Allama Iqbal, Allama Iqbal's art of poetry, Rumi and Iqbal, important events of Allama Iqbal's life, Allama Iqbal's unpublished Writings, Iqbal's Concept of faqr, Comparative Study of Allama Iqbal with Nietzsche and Different thinkers, Mention of Reason and Love in Allama Iqbal's Poetry, Allama Iqbal and Nationalism, Philosophy of Iqbal and Plato, Painting and Iqbal's poetry, Iqbal's concept of love, good and evil in the eyes of Rumi and Iqbal, modern ghazal trends and Allama Iqbal's influence, Allama Iqbal and political science, comparative study of Allama Iqbal and Akbar Allahabadi, Iqbal's theory of art, Introduction to Iqbal's Masnavis, and Iqbal in Bargah Risalat.

مجلّہ ہمایوں میں علامہ اقبال کی شخصیت، فن اور شاعری پر کئی قابل قدر تحقیقی مضامین شائع ہوتے رہے ہیں۔ مضمون نگار 'احضار حسین' نے مئی ۱۹۲۳ء کے شمارے میں ''علامہ اقبال'' کے عنوان سے مضمون لکھا۔ مصنف نے علامہ اقبال کی بلندی خیال اور روشن دماغی کو تسلیم کیا ہے اور ان لوگوں کو جواب بھی دیے جنھوں نے ان کو سر کا خطاب ملنے پر اعتراض کیا ہے۔ علامہ اقبال کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ قوم کا کتنا درد رکھتے ہیں۔

محمد اکرام نے نومبر ۱۹۳۰ء کے شمارے میں 'اقبال کی مثنویاں' کے عنوان سے مضمون قلمبند کیا ہے۔ اس میں مصنف نے علامہ اقبال کی مثنویاں اسرار خودی اور رموز بیخودی کی اہمیت کو بیان کیا ہے اور یہ بھی بتایا ہے کہ اسرارِ خودی حقیقت سے کس درجہ زیادہ قریب ہے۔ ان مثنویوں نے فارسی شاعری میں خون زندگی دوڑا دیا۔ اس کے علاوہ اس علامہ اقبال اور دوسرے یورپین فلسفیوں کا مقابلہ اس مضمون میں کیا گیا ہے۔

محمد حسین ایم۔ اے مئی ۱۹۲۲ء کے شمارے میں 'اسرارِ خودی' کے عنوان سے مضمون لکھتے ہیں۔ مصنف نے سب سے پہلے علامہ اقبال کا علم وادب میں بلند مقام کو بیان کیا ہے۔ اس کے بعد ان کی مثنوی اسرار خودی کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے جو کہ آزادی کی کوشش ہے۔ اس میں انا کی تعلیم دی گئی ہے۔

مضمون نگار ممتاز حسن اکتوبر ۱۹۳۱ء کے شمارے میں 'اقبال ایک پیغمبر کی حیثیت سے' کے عنوان سے مضمون لکھتے ہیں اس میں مصنف نے اقبال کو پیغمبر کہنے کی وجہ بیان کی ہے کہ انھوں نے زندگی کے بنیادی حقائق کو پیغام کی صورت میں لوگوں تک پہنچایا اور ایک راہ عمل کا انتخاب کیا ہے۔ اس کے بعد اقبال کی شخصیت اور اس کے فلسفہ اور کلام پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ اقبال نے لوگوں کو ہوشیار ہونے، ملت کے ساتھ جڑے رہنے اور قومی نصیب العین کو ترقی دینے کی تلقین کی ہے۔ ان دیکھے خدا سے تعلق قائم کرنے کا طریقہ بھی بتایا ہے۔ نمونہ ملاحظہ کیجیے:

> انسان کی بے قراری کو کم کرنے کے لیے قدرت نے اسے ایک اور قوت بخشی ہے جو مختلف اشیا کو ایک دوسری سے متمیز کرتی یا مطابقت دیتی ہے، ہمارے ذہنی معلومات اور نتائج کو یکجا کر کے انھیں ایک نظام کی صورت بخشی ہے اور انسان کو حفاظتِ زندگی اور سکون وعیش کو سبق سکھاتی ہے، یہ عقل ہے۔[۱]

مصنف دوسری جگہ اس کا اظہار کرتے ہیں:

> جب حیات ملی اس درجہ محکم ہو جاتی ہے گویا ملت میں فرد کی طرح خودی کا احساس پیدا ہو جاتا ہے۔ خودی کی ابتدا فرد میں ہے اور انتہا ملت میں، ملت میں خودی کا احساس اسی صورت میں پیدا ہوتا اور قائم رہتا ہے جب اس کی روایات محفوظ رکھی جائیں۔[۲]

اقبال کی زندگی سراپا عمل ہے۔ ان کی زندگی اصول حیات کے عین مطابق ہے۔ اقبال پر کی جانے والی کچھ تنقیدی غلطیوں کی مصنف نے نشاندہی کی ہے اور کہا کہ اقبال فقیر راہ نشین ہے اور انسانوں کو زندہ رہنے کی تعلیم دیتا ہے۔

خواجہ عبدالسمیع اثر نے اپریل ۱۹۳۹ء کے شمارے میں 'اقبال کے چند بنیادی تصورات' کے عنوان

سے مضمون لکھا۔ اس مضمون میں مصنف نے مسئلہ ارتقا جو اقبال کے فلسفے کا اہم پہلو ہے کے بارے میں بیان کیا ہے۔ انسان اور خدا کا تعلق کیا ہے؟ کائنات کی حقیقت کیا ہے؟ اس کے علاوہ اسی قسم کے دوسرے سوالات کے جواب انتہائی خوبصورت انداز میں دیے ہیں۔ اس کا ثبوت جاوید نامہ کے کئی اشعار پیش کیے ہیں۔

ارشاد حسین بتائی نے جولائی ۱۹۳۶ء کے شمارے میں 'اقبال' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا۔ اس مضمون میں مصنف نے علامہ اقبال کی اردو کا ایک بہترین شاعر قرار دیا ہے۔ مصنف نے اپنے اس دعوے کا ثبوت اردو شاعری کی مختصر تاریخ پیش کر کے دیا ہے۔ اقبال کی معنوی خوبیوں کو بھی بیان کیا گیا ہے۔ مصنف کہتے ہیں کہ کلام اقبال کی اس خوبی کی وجہ سے قارئین اس سے متاثر ہوتے ہیں۔ مصنف کے نزدیک ان کو صرف اردو کا شاعر کہنا بھی مناسب نہیں ہے۔

افتخار الحق نے جون ۱۹۳۸ء کے شمارے میں 'مرحوم اقبال کی یاد میں' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا۔ اس مضمون میں مصنف نے ایک نوعمر طالب علم کے اقبال کے بارے میں احترام کے جذبات کو بیان کیا ہے اس کے علاوہ اس مضمون میں اقبال کے کلام میں پائی جانے والی خوبیاں بھی بیان کی ہیں۔

بشیر احمد مارچ ۱۹۳۸ء کے شمارے میں 'اقبال' کے عنوان سے ایک مضمون لکھتے ہیں۔ اس مضمون میں مصنف کی طرف سے شاعر مشرق علامہ اقبال کے کلام پر ایک تنقیدی نظر ڈالی گئی ہے۔ مصنف نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ علامہ اقبال نہ صرف اعلیٰ پائے کے قومی شاعر ہیں بلکہ وہ ایک عظیم رہنما بھی ہیں۔ وہ ایسے شاعر ہیں جس کی بنیاد فلسفہ پر ہے اور وہ فلسہ جدوجہد اور عمل پیہم کا ہے اقبال کے کلام میں فطرت کی خوبصورتی کی بھی عکاسی کی گئی ہے اس سلسلے میں مصنف نے جو مثالیں پیش کی ہیں ان میں اردو کی مثالیں فارسی کی مثالوں سے زیادہ ہیں۔

مضمون نگار جگن ناتھ آزاد مئی ۱۹۳۸ء کے شمارے میں 'اقبال کی منظر نگاری' کے عنوان سے ایک مضمون لکھتے ہیں اس مضمون میں مصنف لکھتے ہیں کہ علامہ اقبال کی منظر نگاری ان کے کلام کا خاص موضوع نہیں ہے اور اقبال نے اسے متصور بالذات نہیں بنایا۔ مگر جہاں بھی ہے اس کا بیان سحر انگیز ہے۔ اس سلسلے میں مصنف علامہ اقبال کے فارسی اور اردو کلام سے مثالیں بھی پیش کرتا ہے۔

مضمون نگار اکبر حسین رضوی جنوری ۱۹۳۹ء کے شمارے میں 'علامہ اقبال سے ایک ملاقات' کے عنوان سے ایک مضمون لکھتے ہیں۔ اس مضمون میں مصنف نے شاعر مشرق علامہ اقبال سے ایک ملاقات کو بیان کیا ہے۔ اور اس ملاقات کے بارے میں اپنے تاثرات بھی لکھے ہیں۔

مضمون نگار سعادت علی خان میر نے نومبر ۱۹۴۳ء کے شمارے میں 'اقبال کا ذوق استفہام' کے عنوان

سے مضمون لکھا ہے۔ اس مضمون میں مصنف شاعر مشرق علامہ اقبال کے ذوق استفہام کی وضاحت تفصیل سے بیان کرتے ہیں کہ اقبال ایک عظیم فلسفی اور مفکر تھے۔ علامہ صاحب کا فلسفہ اشیا کی حقیقت کا متجسس اور وجدان حقائق کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کائنات کی ہر چیز سے سوال کر کے اپنے آگہی کی تسکین کرتے ہیں۔

مضمون نگار عاشق بٹالوی جنوری ۱۹۴۳ء کے شمارے میں 'علامہ اقبال کی خدمت میں چند لمحے' کے عنوان سے ان چند دلچسپ واقعات کو بیان کیا ہے جو انھوں نے اردو کے عظیم شاعر ڈاکٹر علامہ محمد اقبال کی صحبت میں حاصل کیے ہیں۔

مضمون نگار سید محمد عبداللہ مئی ۱۹۳۲ء کے شمارے میں 'اقبال اور سیاسیات' کے عنوان سے ایک مضمون لکھتے ہیں۔ اس مضمون میں علامہ اقبال کے سیاسی تصورات پر تفصیل سے روشنی ڈالی گی ہے۔ اقبال کے سیاسی تصورات کے پھلنے پھولنے میں حالات کا بہت بڑا کردار ہے اور اس طرح کہا جا سکتا ہے کی اس وقت کے حالات نے اقبال کی اس سلسلے میں بڑی مدد کی ہے ان کے فلسفہ سیاست کو بھی پروان چھڑانے میں مولانا روم کے فلسفہ کا بھی بڑا دخل ہے ان کے علاوہ انگریز فلسفیوں کا بھی اس میں بڑا اہم کردار ہے لیکن ان کی شاعری کا تعلق صرف خشک سیاست سے نہیں ہے بلکہ اس کی اشتہار رباب حیات کے تاروں سے چھیڑ خانی بھی ہے یہ رباب حیات زمینی نہیں ہیں بلکہ آسمانی ہیں اور اقلیم روح کی تسخیر کرنے میں ان کا بڑا کردار ہے۔ مصنف نے ڈاکٹر علامہ اقبال کے فلسفہ سیاست کے مندرجہ ذیل اجزا بیان کیے ہیں:

۱۔ کامل سوسائٹی کی تکمیل
۲۔ اس سوسائٹی کے لیے ایک انسان کامل کی ضرورت
۳۔ ایک خالص اسلامی حکومت کا قیام
۴۔ جمہوریت کی خواہش اور مزدور کی حمایت۔ وغیرہ۔

مضمون نگار فیاض محمود سید دسمبر ۱۹۴۲ء کے شمارے میں ''اقبال کے کلام میں شیطان کا تصور'' کے عنوان سے مضمون لکھتے ہیں۔ اس مضمون میں مصنف نے اقبال کے کلام میں شیطان کے تصور کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ انھوں نے بتایا ہے کہ ابلیس اور شیطان کے مفہوم میں کیا فرق پایا جاتا ہے اور وہ کون سے ادوار ہیں جن میں علامہ اقبال نے ان دو لفظوں کا استعمال کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس بارے میں دوسرے سوالات کا جواب بھی اس مضمون میں موجود ہے۔ مصنف نے کلام اقبال کے کئی اشعار بھی مثال اور ثبوت کے طور پر پیش کیے ہیں۔

آدم کی تعمیر میں اگر عشق جزاعظم ہے مگر یہ عشق ابھی خدا آشنا تھا۔ ابلیس کے انکار سے ہل چل

پڑی۔ اس کا تکبر ایک قسم کا افہام ہے۔ اس کے تکبر سے انکار نہیں کیا۔ وہ تپش کا، خلش کا سوز کا مظہر ہے۔ زندگی کے خلاف نہیں۔ زندگی کو متنوع اور رنگین بناتا ہے۔ ابلیس کی شخصیت میں تخریب کا کوئی پہلو موجود نہیں وہ تعبیر کا اصول ہے۔ آدم نے حکم سمجھ کر قبول کر لیا تھا۔ اس حالت میں نہ اسے استفسار کی جرأت ہو سکتی تھی اور نہ جستجو کی لیکن اقبال کے نزدیک ابلیس نے خدا کی حکم عدولی ضرور کی۔ مگر در پردہ اس نافرمانی میں ایک راز ہے۔ اقبال کے نزدیک ابلیس کے دو تصورات ہیں۔ ایک کی وجہ سے کائنات میں سوز اور تڑپ ہے اور دوسرا تاریکی، جہالت اور غلامی کی علامت ہے۔

مضمون نگار ایم۔ آئی۔ ملک مئی ۱۹۳۹ء کے شمارے میں 'علامہ اقبال کی شعر بخشی' کے عنوان سے مضمون لکھتے ہیں۔ اس مضمون میں صاحب مضمون نے علامہ اقبال کی ایک رباعی کا عکس چھپوایا ہے۔ علامہ اقبال نے یہ رباعی مولوی محمد ابراہیم کو بخش دی تھی۔ اس کے بعد اس رباعی کو اپنے کلام میں بھی نہ چھپوایا۔

مضمون نگار پروفیسر محمد اجمل نے نومبر ۱۹۴۳ء کے شمارے میں 'اقبال ایک ترقی پسند کی حیثیت سے' ایک مضمون لکھا۔ اس مضمون میں مصنف نے ایک تنقیدی مضمون 'ہندوستان میں جدید اسلام' کا خلاصہ بھی بیان کیا ہے جو ایک انگریز نقاد پروفیسر ڈبلیو سمتھ نے لکھا۔ اس کے بعد اس مضمون پر مختصر سی تنقید بھی کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ پروفیسر صاحب کے جن خیالات سے وہ اتفاق نہیں کرتے تھے ان کے خلاف اپنے دلائل بھی بیان کیے ہیں۔

مثلاً مسٹر سمتھ کہتا ہے پہلے مسلمان خدا کو مافوق الفطرت سمجھتے تھے مگر اقبال نے اسے کائنات کے رگ اور ریشے میں بتایا ہے کچھ ایسا صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ اقبال نے وضاحت سے اپنے نظریئے کو پیش نہیں کیا مگر یہ ضرور کہتا ہے کہ خدا لامحدود ہے وہ ہماری دنیا سے علیحدہ نہیں مگر ممتاز ہے خدا کو دیتا نہیں یہ درست ہے کہ اقبال، اشتراکت کو مادیت پرست فلسفہ سمجھتا تھا۔ مگر اتنی سی بات سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اقبال نے یہاں روح اور مادے کی دوئی کو صحیح جانا۔ سمتھ کہتا ہے کہ اقبال کو اقتدار کی اہمیت کا احساس شدید تھا مگر جزئیات پر بحث نہیں کی۔

مضمون نگار ملک محمد اکبر دسمبر ۱۹۴۳ء کے شمارے میں 'اقبال کے کلام میں بہشت و دوزخ کا تصور' کے عنوان سے ایک مضمون لکھتے ہیں۔ اس میں صاحب مضمون نے علامہ اقبال کے خودی کے تصور کے سلسلے کی نشوونما اور ارتقا کو ازلی و ابدی ہی سمجھتے ہوئے دوزخ و بہشت کے اسلامی فلسفے کو تنقیدی نگاہ سے دیکھا ہے۔ مضمون نگار نے اسلامی تعلیمات کی روشنی میں قرآنی زبان پر حوالے دیتے ہوئے اس کی وضاحت کی ہے اس کے علاوہ شاعر مشرق ڈاکٹر علامہ اقبال کے کلام سے مثالیں بھی پیش کی ہیں۔

مضمون نگار اسد الحق ستمبر ۱۹۵۶ء کے شمارے میں 'اقبال کا فلسفہ حیات' کے عنوان سے مضمون لکھتے

ہیں۔اس مضمون میں مصنف نے سب سے پہلے حیات کا مفہوم بیان کیا ہے اور اس کے بعد اقبال کا فلسفہ حیات پیش کیا ہے۔مصنف نے ثبوت کے طور پر ان کے اشعار کے حوالے بھی دیے ہیں۔مصنف کے نزدیک حیات ایک آگے بڑھنے والی اور کائنات کو اپنے اندر جذب کرنے والی حرکت کا نام ہے یعنی زندگی کا مسافر جب ذوق سفر سے آشنا ہوجاتا ہے تو وہ اپنی کمر کسی جگہ نہیں کھولتا، ہر چشمے کا پانی پیتا ہے، ہر منظر پر نگاہیں ڈال کر آگے بڑھ جاتا ہے۔

پختہ تر ہے گردش پیہم سے جام زندگی
ہے یہی اے بے خبر راز دوام زندگی

جمود اور تعطل، قیام اور آرام موت کا دوسرا نام ہے۔دوسری جگہ مصنف لکھتے ہیں کہ تہذیب کسی طاقت پر غالب نہیں آتی بلکہ طاقت نے کئی تہذیبوں کو خس وخاک کی طرح اڑا دیا ہے اور یہ کہ یہ دنیا جہد بقا ہے۔نمونہ ملاحظہ کیجیے:

> اب ذرا اس حقیقت پر نظر عمیق ڈالیے کہ جفا طلبی اور سخت کوشی کا مادہ ہم میں کہاں پیدا ہوتا ہے تو ہم یہ سوچنے پر مجبور ہوں گے کہ جفا طلبی اور سخت کوشی کا مادہ ہم میں قوت وطاقت اور تاب وتوانائی کے وجود سے پیدا ہوتا ہے۔اگرچہ ہم میں قوت وشوکت نہ ہوتو ہم خاک آلام ومصائب کا مردانہ وار مقابلہ کر سکیں گے؟ لہٰذا قوت و شکوت سے ہم میں جفا طلبی اور صعوبتوں کے جھیلنے کا مادہ پیدا ہوا اور اسی سخت کوشی کا دوسرا نام ہے۔[۳]

اصغر گونڈوی کہتے ہیں کہ:

اگر آسانیاں ہوں زندگی دشوار ہو جائے
چلا جاتا ہوں ہنستا کھیلتا موج حوادث سے

مضمون نگار اعجاز عبدالرحمان نے اپریل ۱۹۵۵ء کے شمارے میں 'اقبال ایک مصور کی نگاہ میں' کے عنوان سے مضمون لکھا اس مضمون میں مضمون نگار نے علامہ اقبال کی زندگی کے حالات کو مختصر طور پر بیان کیا ہے اس کے علاوہ ان کی شاعری کی خوبیاں بھی بیان کی ہیں۔اقبال تمام تحریکوں سے واقف تھے وہ شخصیت کو انفرادیت کے سانچے میں ڈھالنا چاہتے تھے:

ے　جہاں داری سے دشوار تر ہے کار جہاں بینی

اقبال مرد قلندر کے پاس جو بھی آتا جاتا وہاں ان کا جذب وسلوک سب کو اپنا گرویدہ بنالیتا۔اقبال کے کلام میں سوز ہے، الفاظ کی تراکیب اور اشعار سے پتہ چلتا ہے وہ موسیقی اور مصوری سے ناواقف نہیں تھے۔نمونہ ملاحظہ کیجیے:

ے　کیف حق از جام ایں کافر مجو　　سوز عشق از دانش حاضر مجو

؎ دانش حاضر حجاب اکبر است بت پرست و بت فروش و بت گر است

اقبال کے کلام میں سوز ہے جو شاعری کی جان ہے وہ شاعری کے علاوہ موسیقی بھی جانتا تھا اس کے الفاظ کی ترکیب اور انتخاب سے صاف ظاہر ہوتا ہے لیکن مصوری سے ناواقف تھا اور نہ خدا جانے اس کے کلام میں کیا جادو ہوتا ہمیں بچپن میں اس کی دو نظمیں بڑی پیاری لگتی تھیں بُلبل کی فریاد، پنجرے میں، اور ماں کا خواب، جوان ہو کر اس کے معنی سمجھے تو کورس میں سے نکالی جا چکی تھیں۔ اقبال نے جو کچھ لکھا خدا کے واسطے لکھا شاید اسی کا صلہ اسے وفات کے بعد شہرت کی شکل میں مل رہا ہے، ہم سخن کر دیا بندوں کو خدا سے جس نے کہا ہے۔[۴]

مضمون نگار انتظار حسین اپریل ۱۹۵۴ء کے شمارے میں 'اقبال کے یہاں قید خانہ' کے عنوان سے مضمون لکھتے ہیں۔ اس میں مضمون نگار نے بیان کیا ہے کہ تخلیق کار کے ہاں بعض اوقات پورا دور بھی قید خانہ کی طرح ہو جاتا ہے اور کبھی کبھار اظہار کے سانچے بیڑیوں کی مانند دکھائی دیتے ہیں۔ اس طرح اقبال کے ہاں بھی قید خانہ کا تصور پایا جاتا ہے جس کا اظہار ان کی نظم 'معتمد کی فریاد' میں ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک مادے کو مادہ شکست نہیں دیتا اور نہ لوہے کو لوہا کاٹتا ہے بلکہ مادے کی تسخیر میں روح اہم کردار ادا کرتی ہے۔ اقبال کے قید خانے کے تصور کے اظہار کے لیے صرف یہی ایک مصرع کافی ہے۔

؎ اپنے لیے لامکاں میرے لیے چار سو!

اقبال نے ہر آرٹ کے بارے میں خاصا کچھ لکھا ہے جو اسے بہت کھینچتا ہے وہ تعمیرات ہے دوسری طرف تلوار ہے مسلمان قوم کی برتری کے بھی اس نے یہی دو پہلو نکالے ہیں فنون کی دنیا میں تعمیرات اور عمل کی دنیا میں شمشیر زنی نمونہ ملاحظہ کیجیے:

جامد فطرت میں یا یوں کہئے کہ فطرت کے اس حلقہ میں جسے جامد سمجھا جاتا رہا ہے دو مظاہر اقبال کو بہت کھینچتے ہیں پتھر اور لوہا یہ دو مظاہر اس کے لیے ایک Passion بن گئے ہیں۔ اس میلان کے ڈانڈے اس کے تسخیر فطرت کے تصور سے ملتے ہیں۔ جامد فطرت کی دنیا میں طاقت کے سب سے نمائندہ مظہر اسے یہی پتھر اور لوہا نظر آتے ہیں۔ وہ یوں سوچتا نظر آتا ہے کہ ان دو موذیوں کو گرا لیا تو سمجھو کہ اندھے بے حس مادے کا پورا قلعہ فتح کیا۔[۵]

مضمون نگار بشیر احمد فروری ۱۹۵۰ء کے شمارے میں 'رومی اور اقبال' کے عنوان سے ایک مضمون لکھتے ہیں۔ اس مضمون میں صاحب مضمون نے اقبال کے تصورات اور نظریات کو بیان کیا ہے اس میں مزید لکھتے ہیں کہ اقبال کو حضور کے بعد مولانا روم سے سب سے زیادہ محبت تھی۔ وہ انھیں پیرو مرشد کہتے تھے۔ اسکے لیے اقبال کے اشعار کو بھی حوالے کے طور پر بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ اقبال ہی وہ پہلے فلسفی ہیں جو رومی کے خیالات کو سمجھنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اقبال کی شاعری کی بھی وضاحت اس میں

شامل ہے۔

مضمون نگار بشیر احمد جون ۱۹۵۰ء کے شمارے میں 'اقبال پاکستان کا شاعر فلسفی' کے عنوان سے مضمون لکھتے ہیں اس میں انھوں نے کلام اقبال کو پیش نظر رکھتے ہوئے اقبال کی عظمت کو بیان کیا ہے اور ان کے فلسفہ شاعری کے مفاہم تفصیل سے بیان کیے ہیں اور ان کی زندگی کے حالات کے بارے میں بھی بتایا ہے۔ ان کی خدمات اور تصانیف کو وضاحت سے بیان کیا ہے۔ ان کے فن کو ان کی شاعری کا نصب العین، فلسفہ اور اسلام کے تصور کے حوالے سے بیان کیا ہے اور ساتھ ساتھ مقاصد بھی بتائے ہیں نیز حوالے کے طور پر اشعار بھی اس مضمون کا حصہ ہیں۔

مضمون نگار بشیر احمد نے مارچ ۱۹۵۱ء کے شمارے میں 'مولانا روم اور اقبال' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا۔ اس میں صاحب مضمون نے مولانا رومی کے حالات زندگی بیان کیے ہیں اس کے علاوہ ان کی مثنوی کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ شرف صرف ہندوستان کے مسلمانوں کو حاصل ہوا ہے کہ رومی کی مثنوی کو پہلی مرتبہ وہاں لکھا اور پڑھا گیا۔ اس کے بعد بیسیوں ملکوں اور زبانوں میں ان کے کلام کو چھاپا گیا۔ اس کے بعد ان کی تصانیف اور سیرت کے بارے میں بھی بیان کیا ہے وہ لکھتے ہیں کہ موجودہ دنیا کی رومانیت کی محتاج رہے گی اور دور حاضر میں اقبال نے جلال الدین رومی کے پیغام کو سمجھنے پرکھنے اور اس کو پھیلانے میں اہم کردار ادا کیا۔ جاوید نامہ میں رومی اپنی تمام تر رعنائیوں کے ساتھ پایا جاتا ہے۔

مضمون نگار بشیر احمد نے جون ۱۹۵۱ء کے شمارے میں 'اقبال کا پیغام' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا۔ یہ مضمون/ مقالہ انقرہ یونیورسٹی میں ۱۲ اپریل ۱۹۵۱ء کو منعقد ہونے والی یوم اقبال کی تقریب میں پڑھا گیا۔ یہ اقبال کی تیرھویں برسی کی تقریب تھی جس کا اہتمام ترکیہ پاکستان ثقافتی انجمن نے کیا تھا۔ مضمون نگار بشیر احمد نے اپریل ۱۹۵۳ء کے شمارے میں 'اقبال کی زندگی کے اہم واقعات' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا۔ اس مضمون میں مصنف نے اقبال کی پیدائش، تعلیم، رہائش اور ان کی شاعری کے بارے میں لکھا ہے۔ مضمون نگار بشیر احمد نے اپریل ۱۹۵۱ء کے شمارے میں 'علامہ اقبال کی دو نایاب تحریریں' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا۔ صاحب مضمون نے علامہ اقبال کے دو خطوط ایک بنام محمد شاہ اور دوسرا بنام محمد بشیر احمد پیش کیے ہیں۔

مضمون نگار ڈاکٹر محمد دین تاثیر نے اپریل ۱۹۵۲ء کے شمارے میں 'اقبال کا نظریہ فن' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا۔ اس میں مصنف نے اقبال کا نظریہ فن بیان کیا ہے۔ اقبال کا الہام کے بارے میں تصور پیش کیا ہے۔ اقبال نے اپنے نظام اخلاق کی بنیاد شخصیت پر رکھی۔ اس کے علاوہ انھوں نے اقبال اور ٹالسٹائی کا نظریہ پیش کیا۔ اس نظریے کے بعد اقبال اور آئی۔ اے رچرڈ کے نظریے پر روشنی ڈالی گئی ہے۔

مضمون نگار جاوید اقبال نے اپریل ۱۹۵۲ء کے شمارے میں 'نطشے اور اقبال' کے عنوان سے مضمون لکھا۔ اس میں مصنف نے نطشے کے افکار سے اقبال کے اثر قبول کرنے کے بارے میں لکھا ہے لیکن وہ اس کی نقالی نہیں کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ مضمون نگار نے اقبال اور نطشے کے نظریات پر روشنی ڈالی ہے اور ان کے نظریات کے درمیان فرق کو واضح کیا ہے۔ نمونہ ملاحظہ کیجیے:

> نطشے جن اخلاقی اَوصاف کا مداح ہے وہ ایک امیر وکبیر، حددرجہ مدرک اور ظالم وجابر اقلیت ہی کو زیب دیتی ہیں۔ معمولی انسان جنھیں وہ ''خام اور ناتراشیدہ'' بتاتا ہے۔ صرف وفاداری اور اظہار خلوص کے لیے ہیں انھیں انفرادی مسرت یا خوش حالی کا حق نہیں پہنچتا اور عظیم انسان پیدا ہونے کے لیے مصائب برداشت کرنی پڑیں تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔[٦]

واضح ہوتا ہے کہ نطشے انسان کو ایک حیوانی وجود کے طور پر پیش کرتا ہے جبکہ اقبال اخلاقی وجود میں انا یا خودی کے ترفع کو مردِ کامل سے منسوب کرتا ہے اقبال کا مردِ کامل سفاکیت کی بجائے تکمیل خودی سے حیاتِ جاوداں کا حصول چاہتا ہے۔

مضمون نگار جلیل احمد قدوائی مئی ۱۹۵۱ء کے شمارے میں 'اقبال کی بعض نظموں کا ابتدائی متن' کے عنوان سے مضمون لکھتے ہیں۔ اس مضمون میں مصنف نے بانگ درا کی قدیم اور جدید نظموں کے متن کے متعلق جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ قدیم متن کے بارے میں بیان کرنے کے لیے قدیم رسالوں اور کتابوں کا حوالہ دیا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اقبال کی نظموں کے متن کے بارے میں پیش کی گئی مختلف باتوں میں سے بعض کی نفی بھی کی ہے۔ اس مضمون میں اقبال کی نقل ہوئی نظموں اور ان کی بانگ درا میں شائع شدہ متن کا مقابلہ کیا گیا ہے اور اس کے علاوہ اپنے خیالات کا اظہار بھی اس میں کیا گیا ہے۔ ان میں پائی جانے والی تبدیلیوں کو نظموں کے عنوانات مثال کے طور پر سوامی رام ترتھ، صقلیہ وغیرہ سے اس کا ثبوت بھی پیش کیا گیا ہے۔ ابر، چاند، دعا، خضر راہ، ترانہ ملی، پرندے کی فریاد سے ثبوت پیش کیے ہیں اور مصنف کے بقول نظم کی موجودہ شکل میں ایجاز اور جامعیت کی خوبیاں پائی جاتی ہیں لیکن شاعرانہ خوبیاں تفصیلات، اثر آفرینی اور زبان کے لحاظ سے خصوصاً جب نظم بچوں کے لیے اس کی ابتدائی شکل زیادہ مرغوب ہے۔

مضمون نگار زیڈ۔ اے حسین اسلام نے دسمبر ۱۹۴۵ء کے شمارے میں 'اقبال کی نظر میں عقل وعشق' کے عنوان سے مضمون لکھا۔ اس مضمون میں مصنف نے یہ بیان کیا ہے کہ اقبال نے موجودہ تہذیب، سائنس اور عقل کو اپنے کلام کو مدنظر رکھتے ہوئے کیا درجہ دیا ہے۔ علامہ اقبال عشق کو عقل پر ترجیح دیتے ہیں لیکن عقل کو بھی زندگی کا لازمی جزو سمجھتے ہیں۔ اس کے بارے میں مصنف لکھتے ہیں کہ علامہ اقبال کے دل

میں عشق و عقل کو ملا جلا دیکھنے کی خواہش ہے۔ جدید تہذیب وتمدن کا زیادہ میلان عقل پرستی پر ہے سائنس نے زندگی کو جذبات سے خالی کر کے، بالکل واقعاتی قسم کی زندگی میں تبدیل کر دیا ہے۔ مصنف کے بقول آج کل ہماری زندگی کے تمام بڑے بڑے اصولوں اور عقیدوں کی بنیاد عقلی استدلال اور سائنسی تجزیہ ہے اس میں نہ وحی والہام کی جگہ ہے نہ روحانیت اور اندرونی نفسیات کی۔ اس لیے آج کل ان دیکھے خدا پر ایمان لانا بھی ایک امر محال ہے۔ اقبال نے عشق کو زندگی کا سب سے بڑا محرک قرار دیا ہے جس سے ہر طرح کی رکاوٹوں پر غلبہ پایا جا سکتا ہے۔

مضمون نگار پروفیسر حمید احمد خان جنوری ۱۹۵۱ء کے شمارے میں 'اقبال کا شاعرانہ مقام' کے عنوان سے لکھتے ہیں۔ مصنف لکھتے ہیں کہ اردو شاعری میں فنکار کے طور پر اقبال کا مقام کیا ہے اور اقبال کی شاعری کے ابتدائی دور سے متعلق بھی انھوں نے لکھا ہے اور ایک فنکار کے طور پر اقبال نے اردو شاعری کی جو خدمت کی وہ یہ ہے کہ غزل کی ہیئت کو ایک ایسے مضمون سے آمیزش دی جسے اپنی ہزار سالہ تاریخ میں غزل نے قبول نہ کیا تھا۔ اقبال نے غزل کو عاشقی اور تصوف سے نکال کر بین الاقوامی معاملات اور سیاسیات کی طرف لے آئے۔ اس کے بعد مصنف نے اقبال کی شاعری کی خوبیاں اور ان کے اشعار بھی حوالے کے طور پر شامل کیے ہیں۔ اقبال اپنے خیالات کو منطقی تسلسل اور جذباتی ہم آہنگی موزوں ذریعہ اظہار کی تلاش رہی ہے۔ اقبال نے بطور ایک سخن ور یہ خدمت کی کہ غزل کی روش کو ایسے مضمون سے آمیزش دی جیسے غزل اس سے پہلے ہزار سالہ تاریخ میں کبھی انمول نہ ہو۔ اقبال کے انداز بیان میں شکوہ ہے انھوں نے ہمیشہ اس کے لیے حیرت انگیز طور پر کام کیا۔ نمونہ ملاحظہ کیجیے:

> اقبال نے بطور ایک سخن کار کے اردو شاعری کی سب سے پہلی خدمت یہ انجام دی کہ غزل کی ہیئت کو ایک ایسے مضمون سے آمیزش دی جسے غزل نے اس سے پہلے اپنی ہزار سالہ تاریخ میں کبھی قبول نہ کیا تھا۔ شروع میں غزل کا سرمایہ عشق و عاشقی کے موضوعات تھے پھر سنائی وعطار نے اپنے متصوفانہ مضامین کے لُطف سے آشنا کر کے اس عظیم الشان قدم آگے بڑھایا اقبال نے ایسی نوعیت کا ایک اور انقلاب برپا کیا۔ یعنی عاشقی اور تصوف سے قطع نظر کر کے غزل کو بین الاقوامی معاملات وسیاست سے دوچار کیا۔[۷]

مضمون نگار پروفیسر حمید احمد خان اپریل ۱۹۵۳ء کے شمارے میں 'علامہ اقبال کے ہاں ایک رات' کے عنوان سے مضمون لکھتے ہیں۔ اس مضمون میں مضمون نگار نے اقبال کی محفل میں شرکت کر کے اپنے مشاہدات اور تاثرات کو یادداشت کے طور پر پیش کیا ہے۔ اس ملاقات میں علامہ اقبال نے نہایت علمی انداز سے غالب اور بیدل کے تصورات پر روشنی ڈالی، اسلامی فنون لطیفہ پر محض فنِ تعمیر کو خالصتاً اسلام سے منسوب کیا۔ ہندو شاعروں میں سکون اور شانتی ہی غالب ہے سوائے رامائن کے کچھ حصوں کے، اس

بارے میں معلومات فراہم کی ہیں۔

مضمون نگار رازی۔ ایف۔ ڈی نے اپریل ۱۹۴۷ء کے شمارے میں 'اقبال اور نیشنلزم' کے عنوان سے مضمون لکھا۔ اس مضمون میں مصنف نے نیشنلزم کی تاریخ کو مختصر طور پر بیان کر کے اس کے نتائج کی سرخیاں بیان کی ہیں اور پھر چند سرخیاں اقبال اور قومیت، اقبال اور وصیت، مفکرین اور حکما کی آراء، اقبال اور ہندوستان، قائم کر کے اقبال کے خیالات اور جذبات کے بارے میں تفصیل سے روشنی ڈالی ہے کہ کس طرح نیشنلزم مختلف ادوار میں چھایا رہا کروڑوں انسانوں کا خون بہایا گیا لاکھوں نذرِ آتش ہوئے تجارت و صنعت کو نقصان پہنچا۔ اقبال کا مسلک وحدت انسانی ہے۔ قدیم زمانے میں دین قومی تھا جیسے مصریوں اور یونانیوں کا بعد میں نسلی قرار پایا۔ اقبال کے بقول ان نظریات کی تردید اس زمانے سے کر رہا ہوں جب کہ دنیائے اسلام اور ہندوستان میں وطن کو مفہوم محض جغرافیائی نہیں بلکہ وطن ایک اصول کے طور پر اسلام سے متصادم ہوتا ہے۔ نمونہ ملاحظہ کیجیے:

> جہاں اقبال کے بیشمار مداح اور عقیدت مند موجود ہیں وہاں چند ایک نکتہ چین بھی ہیں ان نکتہ چینوں میں سے ایک گروہ ایسا ہے جس کو اقبال کے کلام میں تضاد نظر آتا ہے ان کے نزدیک ایک طرف تو اقبال آزادی کے گیت گاتا ہے حکمرانوں کی کمزوریاں گنواتا ہے۔ سلطنت کو اقوام غالب کی جادوگری سے تعبیر کرتا ہے ہندوستان کی غلامی کا رونا روتا ہے اور دوسری طرف وطنیت اور نیشنلزم (قومیت) کا مخالف ہے گہری نظر سے دیکھا جائے تو اقبال کے کلام میں کہیں بھی تضاد نہیں ہے بلکہ یہ نکتہ چین لوگوں کی اپنی ہی کوتاہ بینی اور کم نظری کا نتیجہ ہے۔[۸]

مضمون نگار رازی۔ ایف۔ ڈی اگست ۱۹۴۹ء کے شمارے میں 'اقبال کی شاعری میں مثالی نوجوانوں کا تصور' کے عنوان سے مضمون لکھا ہے۔ اس مضمون میں مصنف نے یہ بیان کیا ہے کہ قوموں کے عروج اور ترقی کا انحصار زیادہ تر نوجوان ہوتے ہیں۔ اس کے بعد نوجوانوں کے بارے میں اقبال کے تصورات بیان کیے ہیں وہ نوجوانوں میں اخلاق حمیدہ اور پسندیدہ صفات دیکھنے کے خواہش مند ہیں۔ اقبال نوجوانوں کو صرف ان کی کمزوریوں کے بارے میں نہیں بتاتے بلکہ اسلام کے ماضی کے بارے میں بتا کر اسلام کی تعلیمات اور روایات پر عمل کرنے کی نصیحت بھی کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ مصنف نے اقبال کا عورت سے خطاب کا طریقہ بھی بیان کیا ہے اور مطلب سمجھانے کے لیے ان کے اشعار کے حوالے بھی پیش کیے ہیں۔ مسلمان نوجوانوں کو چونکہ فسطائیت، مادیت اور دہریت کے طوفانوں نے لپیٹ رکھا تھا بے عملی اور جمود عروج پر تھا اس تناظر میں وہ سمجھتے ہیں نوجوانوں میں روحانی امراض کا سبب مغربی تعلیم اور اسلام سے بے اعتنائی کا نتیجہ ہے۔ وہ نوجوناں میں قناعت جیسی خوبی چاہتے تھے دل مرتضٰی اور سوز صدیق کے خواہاں

تھے۔نمونہ ملاحظہ کیجیے:

اقبال کے نزدیک نوجوانوں کے لیے تن آسانی مہلک ترین امراض میں سے ہے۔مسلمان نوجوانوں کو اِس مرض میں مبتلا دیکھتے ہیں تو وہ خون کے آنسو روتے ہیں۔ وہ ان میں عقابی روح پیدا کرنا چاہتے ہیں انھیں سخت کوش بنانا چاہتے ہیں کیونکہ ان کے خیال میں زندگی کی تلخیوں اور نامرادیوں کا علاج ہی سخت کوشی ہے۔[9]

مضمون نگار رشید احمد نے اگست ۱۹۵۱ء کے شمارے میں 'اقبال مجددعصر' کے عنوان سے مضمون لکھا ہے۔اس مضمون میں مصنف نے اقبال کی شاعری کو سامنے رکھتے ہوئے ان کو مجددعصر ثابت کیا ہے جس دور میں اقبال کی پیدائش ہوئی اور دنیائے اسلام کو جس طرح کے معاملات کا سامنا تھا اس کا ذکر کرتے ہوئے اس بات کا ثبوت فراہم کیا ہے کہ اقبال نے مسلمانوں کو یہ پیغام دیا کہ وہ خدا اور اس کے رسول سے عشق کی حد تک محبت کریں۔

مضمون نگار رفیع اللہ خان عنایتی نے جولائی ۱۹۵۱ء کے شمارے میں 'اقبال حضور رسالت میں' کے عنوان سے مضمون لکھا۔اس مضمون میں مصنف نے اقبال کی محبوب خدا نبی کریم سے عقیدت کو بیان کیا ہے اور ان اشعار کو بھی پیش کیا ہے جن سے اس عشق کا اظہار ہوتا ہے اس کے علاوہ انھوں نے بیان کیا ہے کہ اقبال سچے عاشق رسول تھے اور ہمیشہ ان کی محبت میں گرفتار رہے اور ان اشعار کا حوالہ بھی دیا ہے جو انھوں نے بارگاہ رسالت مآب میں لکھے۔

مضمون نگار پروفیسر زینب صدیقی نے مارچ ۱۹۴۷ء کے شمارے میں 'اقبال خدا کے حضور میں' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا۔اس مضمون میں مصنف اقبال کے بارے میں بتاتے ہیں کہ وہ پہلا شاعر ہے جس کا اکثر ذات باری سے خطاب رہا ہے۔اس سلسلے میں اقبال نے اپنی انا اور خودی کی حفاظت کو ہر موقع پر سامنے رکھا ہے اور ہمیشہ خلافت کی حدود کے اندر رہ کر کام کیا ہے۔ان کا خطاب مردمومن ہے۔کبھی وہ بے خوفی سے تقاضا کرتا ہے اور کبھی شوخی سے شکایت کرتا ہے۔مصرع پیش خدمت ہے:

ہم سخن کر دیا بندوں کو خدا سے تو نے

عموماً یہی ہوتا آیا ہے کہ حمد کا طرز یہی رہا جیسے بلیغ اور زوردار قصیدہ پیش کیا جا رہا ہو۔اقبال کی طرز یہ بھی کہ روزمرہ کے مسائل کا حل قرآن میں تلاش کیا۔اقبال کا جذب وشوق اس کو ساکن نہیں بنایا۔اس کا عرفان اس کونفی ذات کی تعلیم نہیں دیتا بلکہ وہ حرکت اور ان تھک محنت پر اُبھارتا ہے اس کا شوق اس کی نوا کو عالم قدس پر پرواز کراتا ہے۔نمونہ ملاحظہ کیجیے:

غایت عشق ومحبت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ عاشق ومعشوق کے درمیان تکلف و بیگانگی کے تمام پردے چاک کر دے۔حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے معاملہ میں غور کیجیے جب ان کا عشق حق الیقین سے عین الیقین

کے مرتبہ پر پہنچا تو بارگاہ الٰہی سے خلیل کا لقب عطا ہوا یقین وایمان جوں جوں پختہ ہوتے جاتے ہیں توں توں انسان خلافت کے اعلیٰ مرتبہ پر فائز ہوتا جاتا ہے۔[۱۰]

مصنف نے خداوند تعالیٰ کی اہل دنیا کی مدح سرائیوں سے بے نیازی کا ذکر بھی کیا ہے۔

مضمون نگار پروفیسر سعید احمد رفیق نے نومبر ۱۹۵۰ء کے شمارے میں 'آزادی ارادہ اور اقبال' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا۔ اس مضمون میں مصنف نے روسو، کانٹ، برگساں، جیمز اور ایڈنگٹن وغیرہ کے آزادی کے بارے میں نظریات کو بیان کیا ہے۔ اس کے بعد اقبال کے نظریات پر بھی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ اس کے علاوہ مضمون نگار نے اقبال کے اشعار کو بھی وضاحت کے طور پر بیان کیا ہے۔ مابعد الطبعیاتی مفکرین کے خیال میں انسان کو آزاد اور بااختیار ثابت کرتے ہوئے اسے سیاسی اور اخلاقی طور پر آزاد نہ ثابت کرنا ناممکن ہے۔ روسو نے انسان کو خودمختار قرار دیا ہیوم مجبور محض کہتا تھا۔ کانٹ نے بااختیار کیا۔ نطشے نے بھی اختیاریت کا مسلک اختیار کیا۔ اقبال کا فلسفہ یہ ہے کہ انسان طبعی حالات کا محکوم نہیں طبعی حالات اس کے محکوم ہیں۔ اقبال کے افکار کا سرچشمہ قرآن کریم ہے اقبال کے نزدیک زندگی بااختیار اور آزاد ہے۔ انسان جسمانی وروحانی اعتبار سے ایک قائم بالذات مرکز ہے۔ نمونہ ملاحظہ کیجیے:

> غرض جیمز نے شعور کی شہادت پر ہی انسان کو بااختیار ثابت کرنے کی کوشش کی لیکن اس شہادت کو تحلیل نفسی کے نظریات لاشعور اور تحت الشعور کی بنا پر پوری طرح قبول کرنے میں پس وپیش ہوسکتا ہے اس کے برعکس برگساں نے اس مسئلے پر بالکل مختلف زاوئے سے نظر ڈالی اور اختیار اور آزادی کو زندگی کا جوہر قرار دے کر اس مسئلہ کی نوعیت ہی بدل ڈالی۔ اس کے نزدیک وہ زندگی حقیقی معنوں میں زندگی ہی نہیں جو بااختیار اور آزاد نہ ہو۔[۱۱]

مضمون نگار شوکت سبزواری مئی ۱۹۴۵ء کے شمارے میں 'اقبال اور وطنیت' کے عنوان سے مضمون لکھتے ہیں۔ اس مضمون میں مصنف لکھتے ہیں کہ اقبال بیسویں صدی عیسوی کے اسلامی مفکر کے طور پر ابھرے۔ اس کے علاوہ اقبال کے ثقافتی اور تمدنی تصورات میں وطنیت اور مسئلہ وحدت پر بھی روشنی ڈالی ہے۔ اس کے بعد قدیم زمانے میں وطن اور قوم کا مفہوم کیا تھا۔ اس بارے میں بھی بتایا ہے۔ اقبال اسلامی فلسفے کے جدید شارح ہیں۔ اقبال اپنے ابتدائی زمانہ میں وطنیت کے مبلغ تھے غالباً یورپ سے واپس آنے کے بعد جذبہ وطنیت کو خیرباد کہا اور وحدت اسلامیہ تبلیغ فرمائی بظاہر ان کی تعلیمات میں، وطن کا تصور وسیع پیمانے پر ہے کیونکہ وطن کا عمومی تصور نسل، جغرافیہ یا زبان ہوتا ہے اور مذہب ہے۔ مذہب سب سے زیادہ وسیع ہے۔ انھوں نے وطنیت کے عام تصور کے دائرے سے نکال کر مذہب کی بنیاد پر وسعت کا تصور دیا۔ وحدت اسلامی ایک بین الاقوامی نظام کا نام ہے جو اسلامی وحدت پر مشتمل ہے۔ جو حضرات اقبال کے وطنیت کے نظریہ کی تشریح کرتے ہیں جستہ جستہ اشعار کی تشریح کرتے ہیں اور نثر کو نظر انداز کر دیتے ہیں

اس طرح اقبال کے واضح سیاسی اور مذہبی تصورات کو دھندلا دیتے ہیں۔ مضمون نگار شوکت سبزواری نے مئی ۱۹۴۶ء کے شمارے میں 'رزم خیر وشر' کے عنوان سے مضمون لکھا۔ اس مضمون میں وہ لکھتے ہیں کہ رومی اور اقبال کے شیطان کے بارے میں نظریات تقریباً ایک جیسے ہیں۔ اس مضمون میں رزم خیر وشر کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔

مضمون نگار صابر حسین نے مارچ ۱۹۴۶ء کے شمارے میں 'اقبال کا فلسفہ عشق' کے عنوان سے مضمون لکھا۔ اس مضمون میں مصنف لکھتے ہیں کہ اقبال کا فلسفہ عشق ایک بہت بڑی قوت محرکہ ہے۔ اقبال اور دوسرے اکابر کے نزدیک عقل وعشق دونوں قوموں کی زندگی میں ضروری ہیں۔ مردِ مؤمن کا عشق کا جذبہ، زوالِ مسلم، درمانِ زوال، اسلام اور عشق اسلام، اور عشق اسلام پیغامِ قرآن ہے۔ پھر سرخیاں قائم کر کے ان پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ اقبال نے عشق کے لیے جذب اندروں جذب مسلمانی، طغیانی، مشتاقی اور جذبہ قلندرانہ کے الفاظ استعمال کیے ہیں۔ اقبال کے خیال میں عشق زندگی کا جوہر ہے اس سے جذبات بلند ہوتے ہیں ادنیٰ اعلیٰ بنتا ہے یہ مردے کو زندہ کرتا ہے انسان کے افعال کی متحرک اس کی عقل نہیں بلکہ جذبہ ہے۔ مسلمانوں کی تمام ملکی اور تمدنی حالت کا ذمہ دار عشق اسلام کا جذبہ تھا مسلمانوں کا زوال عشق اسلام کی آگ سرد ہو جانے کی وجہ سے ہوا اقبال کے عشق کا فلسفہ چشمہ قرآن سے فیض یاب ہے۔
حضرت علامہ نے نکلسن کے نام ایک خط میں لفظ عشق کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے:

> خودی کی تعمیر عشق سے ہوتی ہے یہ لفظ نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اس کے معنی ہیں ضم کر لینے کی آرزو۔ اپنی بلند ترین صورت میں عشق کے معنی مخیلات اور اقدار کی تخلیق اور اُن کے حصول کی جدوجہد ہوتے ہیں۔[۱۲]

مضمون نگار صادق حسین ڈاکٹر ڈی لٹ نے اپریل ۱۹۵۰ء کے شمارے میں 'علامہ اقبال کا ایک مقالہ' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا۔ اس مضمون میں موت کے بعد کی زندگی کے اسلامی نظریے کو سائنس کی جدید ترین تحقیق کی رو سے بالکل صحیح ثابت کیا ہے۔ اس مضمون کا اُردو میں ترجمہ بھی مضمون نگار نے پیش کیا ہے۔ نظریہ حیات بعد الموت مذہب کی تعلیمات کا ایک ایسا عنصر ہے جو سب سے زیادہ حیرت انگیز اور ناقابل یقین ہے اس میں اقبال نے مختلف قرآنی آیات کا حوالہ دیا ہے۔ یہی دلیل سائنس کی ہے کہ جس طرح پہلی دفعہ انسانی وجود کی اکائیاں یک جا ہوگئیں۔ اسی طرح اس کی موت کے بعد ایک بار پھر وہی جو یکجا ہو کر اس کی دوبارہ تخلیق کا ذریعہ بن سکتے ہیں۔ حضرت علامہ اقبال کا یہ مضمون ''دی مسلم روائیول'' (The Muslim Revival) بابت ماہ ستمبر ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا تھا۔ اس میں حضرت مرحوم ومغفور نے حیات بعد الممات کے اسلامی نظریہ کو سائنس کی جدید ترین تحقیق و تدقیق کی رُو سے صحیح ثابت کیا ہے۔ نمونہ

ملاحظہ کیجیے:

جہاں تک میرے علم میں ہے ابھی تک اس مضمون کا اردو ترجمہ نہیں ہے اور شاید اس جواہر ریزے کو خزینہ اردو میں منتقل کرنے کی سعادت میں ہی حاصل کر رہا ہوں۔ اگر یہ مضمون حضرت علامہ مرحوم کے قلم سے نہ ہوتا تو بھی موضوع کے پیش نظر اس کی اہمیت کچھ کم نہ ہوتی لیکن علامہ اقبال کا مضمون ہونے کی وجہ سے اس کی افادی اہمیت اس بنا پر اور بھی زیادہ ہوگئی ہے اس سے ان اخلاقی اور روحانی قدروں کے متعلق اقبال کی شدتِ احساس اور فکری گہرائی کا پتا چلتا ہے جن کے وہ نقیب تھے اور جو ان کے پیغام کی جان ہیں۔[۱۳]

مضمون نگار صفیہ احمد نے اپریل ۱۹۵۰ء کے شمارے میں 'اقبال کا مردمؤمن' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا۔ اس مضمون میں مصنف نے مردمؤمن کے نظریے کو بیان کیا ہے۔ مزید لکھتے ہیں کہ اقبال مردمؤمن کامل انسان کو گردانتے ہیں۔ اور انسان کی کاملیت ہی سے اس کی صفات ظاہر ہوتی ہیں۔ اس کی ذات تخلیقی اقدار کا سرچشمہ ہوتی ہے۔ مزید اس مضمون میں مصنف نے اقبال کے مردمؤمن کی صفات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ اس طرح حوالے کے طور پر اقبال کے اشعار بھی پیش کیے ہیں۔ اقبال کے نزدیک مردِمومن کی پہچان یہ ہے کہ اس کی ذات میں جلالی اور جمالی صفات کی موزونیت ہو وہ سوز وساز زندگی کا رمز بنتا ہو مردمومن کی صفات کے بیان میں خودی پر زور دیتے ہیں زندگی ایک مسلسل حرکت ہے۔ نمونہ ملاحظہ کیجیے:

اقبال کا مردمومن اخلاقِ فاضلہ کا نمونہ ہے وہ اپنی زندگی میں اپنے عمل سے اعلیٰ عناصر کی تخلیق کرتا ہے اس کے برعکس نطشے کسی اخلاقی ضابطے کا قائل نہیں اس کے نزدیک مصاف زندگی میں نکوکاری کا کوئی مصرف نہیں، محض قوت درکار ہے جس سے کمزوروں پر غلبہ حاصل کر کے اقتدار پر قبضہ کیا جاسکے اقبال کا مردمومن اگرچہ جدوجہد سخت کوشش، اخطرات کے مقابلے اور مقاصد آفرینی سے اپنی خودی کی تکمیل کرتا ہے اور اس طرح عناصر قدرت پر قابو پاتا ہے۔[۱۴]

مضمون نگار طالب گورنچپن سنگھ نے جولائی ۱۹۴۶ء کے شمارے میں 'اقبال عالمِ بالا میں' کے عنوان سے مضمون لکھا۔ اس مضمون میں مصنف اقبال کی عالم بالا کی سیر کو بیان کرتے ہیں۔ ایک بار اقبال نے اس عالم سے اُٹھ کر دوسرے عالم کی سیر کی۔ اس سیر کے دوران اُن پاک اور بلند روحوں سے فیض حاصل کیا جو دنیاوی کثافتوں سے نکل کر عالم بالا کی سیر میں مصروف ہیں۔ عالمِ بالا کی اس سیر کے دوران مولانا جلال الدین رومی کی روح نے ان کی رہنمائی کی۔

مضمون نگار طفیل دارا نے اپریل ۱۹۵۵ء کے شمارے میں 'اقبال اور عورت' کے عنوان سے مضمون لکھا۔ اس مضمون میں مصنف لکھتے ہیں کہ اقبال انسان کی عظمت اور بزرگی کے بہت زیادہ قائل تھے۔

اقبال نے دیگر مخلوقات کے علاوہ مرد اور عورت کے بارے میں بھی لکھا ہے۔ مصنف اس مضمون میں اقبال کے عورت کے متعلق خیالات ونظریات بیان کیے ہیں۔ اس کی وضاحت کے لیے اشعار بھی پیش کیے گئے ہیں۔ اقبال نے عورت کا ذکر ہی بہت کم کیا ہے اگر کہا ہے تو بہت کم یا سرسری بات نہیں کر گزرتا اس کے فلسفہ سے جہاں مرد کو اتنا زیادہ فائدہ حاصل ہوا ہے اور ایک شاندار نظام حیات اس کے ہاتھ آ گیا ہے وہاں عورت اس سے بالکل محروم رہ گئی حالانکہ اقبال پر معاشرے کے لیے مرد وزن دونوں کو یکساں حق تھا۔ نمونہ ملاحظہ کیجیے:

> اور یہ کہنا بھی غلط ہے کہ عورت اور مرد انسانی زندگی کی گاڑی کے دو پہیے ہیں کیونکہ زندگی انسان پر سوار نہیں جس کو اسے اٹھا کے پھرنا ہے بلکہ انسان زندگی پر سوار ہے جو اس کا بوجھ اٹھانے اور اسے اس کی منزل مقصود تک پہنچانے کے لیے مجبور ہے یہ ایک لطیف سا فرق ہے کیونکہ انسان اور زندگی کا رشتہ ایک دوسرے کا محتاج نہیں۔[۱۵]

مضمون نگار ظفر احسن آصف نے مارچ ۱۹۴۹ء کے شمارے میں 'اقبال کی شاعری میں ادب برائے زندگی' کے عنوان سے مضمون لکھا۔ اس مضمون میں صاحب مضمون نے ادب برائے زندگی کو بیان کیا ہے۔ اقبال آرٹ کو زندگی کا خادم خیال کرتے ہیں۔ ان کی زیادہ تر شاعری روحانی اور اخلاقی مقاصد کے لیے ہے۔ اقبال کے نزدیک اس آرٹ کا کوئی فائدہ نہیں ہے جو انسانی زندگی کو تقویت نہیں دیتا۔ وہ لکھتے ہیں:

> ارسطو کے زمانے سے لے کر آج تک ارباب تحقیق آرٹ کی پرکھ کا کوئی ایسا نظریہ پیش نہیں کر سکے جو فنون لطیفہ کی حقیقت وماہیت کی تشریح کے سلسلے میں ہر دور کے ناقد کے لیے مسلمہ اصول تنقید کا کام دے سکتا ہو۔ (اسی بنا پر نظریات کے اختلافات کی گتھیاں کبھی سلجھنے میں نہ آئیں بلکہ ان میں مزید اُلجھاؤ پیدا ہوتے چلے آرہے ہیں۔) چنانچہ اقبال جیسے شاعر کے معاملہ میں ناقد مجبور رہے کہ ان کے آرٹ کا تجزیہ یا تو انھی کے نظریات کی روشنی میں کرے یا پھر ان نظریات کو باطل قرار دینے اور کھوکھلا ثابت کرنے کے لیے اپنے ادبی تاثرات کی ترجمانی کرے۔[۱۶]

اقبال اس بات کے آرزومند ہیں کہ سامع جذب وقوت کی کیفیات سے فطرت پر قابو پائے۔ اقبال کی نظمیں آرٹ کے نقطہ نظر سے اس قدر مکمل ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ان کی نظر نے خود مشاہدہ حسن بنایا ان کی نظموں میں تشبیہوں کی ندرت، کمال مصوری، محاکات اور اعجاز تخیل کے نہایت عمدہ نمونے پائے جاتے ہیں۔ اقبال کا آرٹ کا نظریہ خود اس کے نظریہ حیات کی طرح واضح اور روشن ہے یہ فلسفہ اور منطق کی پابندیوں کو قبول نہیں کرتا اور صحیح شعریت کے لباس میں ظہور پذیر ہونا۔

مضمون نگار ظفر احسن آصف نے اگست ۱۹۵۰ء کے شمارے میں 'اقبال کا فقرِ غیور' کے عنوان سے

مضمون لکھا ہے۔ جس میں وہ کہتے ہیں کہ اقبال کے فقر غیور کو سمجھنے کے لیے اقبال نے زندگی اور دوسرے مسائل کے بارے میں کہی ہیں ان چیزوں پر غور کرنا ضروری ہے۔ اقبال کے فقر غیور کو سمجھنے کے لیے اسلامی تاریخ اور اسلامی تعلیمات کے فکری پسِ منظر کا مطالعہ ضروری ہے۔ اقبال کا فقر یہ ہے کہ انسان خدا کے سوا کسی کے سامنے سر نہ جھکائے۔ اس کے بعد اس سلسلے میں ان کے دوسرے نظریات پر بھی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ وضاحت کے لیے اشعار کا حوالہ بھی دیا گیا ہے۔ سب سے بڑا نقصان یہ ہوا کہ اہل مشرق کی انفرادیت ختم ہوگئی تقلید غرب اور صوفی و ملا کی غلامی کے باعث جس تصوف نے رواج پایا اس کے ردعمل کے طور پر عصر جدید میں غفلت، خود پسندی اور مادیت ظہور پذیر ہوگئی۔ اقبال ان دونوں کے مخالف ہیں۔ نمونہ ملاحظہ کیجیے:

> اقبال ایک جذباتی شاعر کی طرح صرف عیوب ہی بے نقاب نہیں کرتے بلکہ اس بے حسی اور درویشی کی وجہ بھی بتاتے ہیں آرام طلبی، عیش پرستی اور کسی حد تک غلامی کے باعث مسلمانوں میں تقلید اور مغربیت پرستی کی عادت پیدا ہوگئی چنانچہ نئے دور میں جدید علوم، سیاسی نظریوں، اقتصادی تحریکوں کو ہمارے پرانے حاکموں کے ذریعے ہم تک پہنچایا ہم نے ان کے حسن و قبح پر غور کیے بغیر انھیں قبول کر کے اپنا لیا۔[۲۷]

مضمون نگار عبادت بریلوی نے اپریل ۱۹۵۳ء کے شمارے میں ’اقبال اور غزل کے جدید میلانات‘ کے عنوان سے مضمون لکھا ہے۔ اس مضمون میں مصنف نے غزل کے جدید رجحانات کے سلسلے میں غالب، حالی، اکبر، چکبست اور اقبال کی خدمات کو بیان کیا گیا ہے۔ اس میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اقبال نے حالی، غالب، اکبر، چکبست کی قائم کی گئی روایات سے مستفید ہوئے اور غزل کو جدید رجحانات سے آشنا کیا۔

مضمون نگار عبادت بریلوی اپریل ۱۹۵۶ء کے شمارے میں ’اقبال کی لفظی پیکر تراشی‘ کے عنوان سے مضمون لکھتے ہیں۔ اس مضمون میں مصنف نے اقبال کی لفظی پیکر تراشی کو بیان کیا ہے اور مزید لکھتے ہیں کہ اقبال کی شاعری کے فکری پہلو پر اس قدر زور دیا گیا ہے کہ ان کی فنی خصوصیات منظر سے غائب ہوگئی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال مفکر ہونے سے پہلے ایک فنکار تھے۔ لفظی پیکر تراشی اقبال کی شاعری کی جان ہے اس کے علاوہ فکر اور فلسفے کو بھی ایک مستقل صورت مہیا کرتی ہے۔ مصنف لکھتے ہیں کہ اقبال کی پیکر تراشی ان کے خاص ماحول اور اس ماحول کی مخصوص روایات اور ان روایات کے زیر سایہ پرورش پانے والے مخصوص مزاج کا نتیجہ ہے۔ اقبال کی پیکر تراشی وقت کے ساتھ آگے بڑھتی وہ بعض ایسی علامتیں تخلیق کرتے ہیں جو انھی کے ساتھ مخصوص ہو جاتی ہیں ان کی شاعری میں پیکر تراشی کے انقلابی نمونے ملتے ہیں۔

مضمون نگار عبدالحکیم خلیفہ نے اپریل ۱۹۲۵ء کے شمارے میں ’اقبال اور اخلاقی فلسفہ‘ کے عنوان سے مضمون لکھا ہے۔ مضمون نگار کے نزدیک انسان کی نظر باطن سے پہلے خارج پر پڑتی ہے اس کے بعد نظریہ

وجود پر روشنی ڈالی گئی ہے اور یونانی فلسفے کے ساتھ افلاطون اور ارسطو کے نظریات کو بھی بیان کیا ہے۔ اس کے بعد اقبال اور افلاطون کے نظریات پر بھی بحث کی گئی ہے۔ انسان کے پاس خارج کو سمجھنے کے لیے خود اپنے ہی نفع و ضرر اور اپنی جبلتوں کے سانچے میں یونانی مفکرین ارتقا فکر میں رفتہ رفتہ تجسم سے تفکر کی طرف سے جسم سے نفس کی طرف یا خارج سے باطن کی طرف آتے گئے انھوں نے کشف مظاہر میں لطیف حقائق کا کھوج لگانا شروع کیا۔ فیثا غورث اور افلاطون وجود مطلق میں حرکت کے قائل نہیں تھے۔ سقراط، افلاطون اور ارسطو مادے سے نفس کی طرف آگے افلاطون کے نزدیک خدا جو تمام وجود کا ماخذ وہ بھی غیر متحرک اور غیر فاعل ہے۔ اقبال افلاطون کے اس نظریہ وجود کا مخالف تھا وہ اس کو سیاسی طور پر غلط قرار دیتا ہے ان کے خیال میں وجود کی حقیقت ایک انائے مطلق ہے جو خلاف ہے زندگی ایک مسلسل حرکت ہے اقبال کے ہاں زندگی مقدم ہے اور عقل موخر۔ نمونہ ملاحظہ کیجیے:

> یونانیوں کے پہلے مفکر طالیس ملطی (Thales of Miletus) نے کہا کہ وجود مطلق صرف پانی ہے پانی ہی ہر وجود کا جوہر ہے تمام ٹھوس چیزیں بھی پانی ہی کی مختلف شکلیں ہیں۔ اُس نے زندہ اور غیر زندہ میں یعنی جمادات نباتات اور حیوانات میں کوئی بنیادی فرق نہ سمجھا۔ زندگی کے تمام کوائف اور نفس کی تمام حالتیں بھی پانی ہی میں بالقویٰ اور بالفصل پائی جاتی ہیں۔[۱۸]

مضمون نگار سید عبدالواحد اجمیری نے جولائی ۱۹۴۵ء کے شمارے میں 'اقبال کے خطوط' کے عنوان سے مضمون لکھا۔ اس مضمون میں مصنف نے اقبال کے خطوط کا ذکر کیا ہے۔ ان خطوط کے مطالعے کی اہمیت خصوصیات پر بھی نہایت مدبرانہ انداز میں روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان خطوط کا مطالعہ ادبی نقطہ نگاہ سے کلام اور فلسفہ کی تفہیم اور علامہ اقبال کی شخصیت پر ایک بصیرت افزا روشنی پڑتی ہے۔ اقبال کے مکاتیب میں برجستگی ہے بلاغت زبان ہے اس کی وجہ ان کا تبحر علمی ہے دقیق مسائل کو عام فہم انداز میں بیان کرتے ہیں۔ ان خطوط سے کلام اور فلسفے کے بعض حل طلب اور غیر واضح پہلوؤں پر کافی روشنی پڑتی ہے۔ نمونہ ملاحظہ کیجیے:

> اقبال کے یہاں اسی عشق وفقر کی شکل میں ہمیں زندگی کی بصارتیں اور بشارتیں ملتی ہیں اور وہ تمام اجزائے حیات دمکتے ہوئے نظر آتے ہیں جن سے ایک مکمل زندگی کے تصور کی تعمیر ہوتی ہے۔[۱۹]

مضمون نگار فلک پیما عبدالعزیز جنوری ۱۹۵۲ء کے شمارے میں 'اقبال کے چند اشعار' کے عنوان سے ایک مضمون لکھتے ہیں۔ اس مضمون میں مصنف نے کلام اقبال سے اپنی پسند کے چند اشعار کا انتخاب کیا ہے اس کے بعد ان اشعار پر وضاحت سے روشنی ڈالی گئی ہے۔

مضمون نگار فلک پیما عبدالعزیز نے اپریل ۱۹۵۵ء کے شمارے میں 'اقبال' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا۔ یہ ایک تقریر ہے جو ۱۲/اپریل ۱۹۴۸ء کو یوم اقبال پر کی گئی۔ اس میں شاعر مشرق ڈاکٹر علامہ

اقبال کے اوصاف کو خصوصیت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔اقبال ایک حکیم، شاعر اور یکتا انسان تھے۔ان کی خواہش تھی کہ اسلام پوری دنیا میں پھیل جائے۔اس کے علاوہ اقبال کی نظموں کے اشعار بھی پیش کیے گئے ہیں اور اس کے ساتھ اقبال کے خیالات کا ذکر بھی کیا گیا ہے۔

دین حق از کافری رسوا تر است          زانکہ ملا مومن کافر گر است

مضمون نگار فہمیدہ قریشی نے اگست ۱۹۵۳ء کے شمارے میں 'اقبال اکبر کے نقشِ قدم پر' کے عنوان سے مضمون لکھا۔اس مضمون میں مصنف نے اقبال کی اکبر کے رنگ میں کی جانے والی ظریفانہ شاعری کا جائزہ پیش کیا ہے۔اقبال کی یہ شاعری ان کے مجموعہ کلام بانگِ درا کا حصہ ہے۔اکبر نے جن مضامین کو تختہ مشق بنایا اقبال نے بھی ان ہی پر خامہ فرسائی کی ہے۔مذہب، پردہ، تعلیم نسواں، تعلیم، مذہب وغیرہ کے مضامین اقبال کے ہاں بھی ملیں گے اور وہ جو مخصوص الفاظ کا استعمال کرتے ہیں اقبال بھی کرتے ہیں۔اکثر عربی، فارسی کے فقرے اشعار کے معنی کچھ کے کچھ بنا دیتے ہیں اقبال نے بھی یہی کوشش کی۔نمونہ ملاحظہ کیجیے:

> ظرافت کے میدان میں بہتوں نے جولانیاں دکھائی ہیں لیکن اردو میں اکبر سا شہوار دوسرا نظر نہیں آتا بقول مرزا محمد عسکری ہر چند بہت سے لوگوں نے ان کی نقل کرنا چاہی لیکن صحیح معنوں میں کوئی ناقل نہ ہوا سب نقال ہی رہے۔[۲۰]

مضمون نگار سیّد محمد خان نومبر ۱۹۴۹ء کے شمارے میں 'اُردو شاعری میں اقبال کی انفرادیت' کے مصنف نے بیان کیا ہے کہ اقبال اُردو زبان کا ایسا منفرد شاعر ہے جس کے کلام میں ربط اور نظم وضبط پایا جاتا ہے۔اس کے بعد ان کی شاعری کی خصوصیات بھی بیان کی ہیں اور حوالے طور پر اشعار بھی پیش کیے ہیں۔اقبال کا کلام ایک زمانے کی پیدائش ہے۔تحریک پاکستان کے پس منظر میں ایک مسلم لیگ کی تحریک ہے اور دوسرا ذہنی اور فکری لحاظ سے اقبال کا کلام ہے۔اقبال نے کوچہ عشق کے گم گشتوں کو نئی راہیں بتلائیں۔اردو شعرا نے وصال کو ہی سب کچھ سمجھا اس کے برعکس اقبال کا محور ہمہ گیر ہے اقبال کے نزدیک وصل تمنا اور آرزو کی تسکین نہیں بلکہ ان کی موت ہے اقبال نے انسانی صلاحیتوں کا حقیقی تجزیہ کیا یہ راز بتایا کہ انسان اشرف المخلوقات ہے۔اردو کے دوسرے شعرا نے ابلیس کو جنت سے نکالا ہوا فرشتہ سمجھا۔اس میں کوئی خوبی نظر آئی نہ اور نہ ہی حرکت وعمل سمجھتے ہیں۔اقبال نے جمالیات کا پورا حق ادا کیا اردو شاعری مزاج کے اعتبار سے فارسی ہی کی طرف مائل نظر آتی ہے لیکن اقبال کی شاعری عربی سے مناسبت رکھتی ہے عربی میں اور کلام اور خطابت زیادہ ہے۔نمونہ ملاحظہ کیجیے:

> اقبال نے انسان کی صلاحیتوں کا حقیقی تجزیہ کیا اور ریہ راز بتایا کہ وہ کیوں اشرف المخلوقات سمجھا جاتا ہے یہ

علم اشیا سے واقفیت کی وجہ ہے جس سے انسان ہمہ گیر صلاحیتوں اور قوتوں کا حامل بنا ہے۔ اگر چاہے تو انسان اپنی کوششوں اور صلاحیتوں سے دنیاوی واقعات اور حادثات پر قابو پا سکتا ہے اور فطرت کو بھی تصرف میں لا سکتا ہے۔[۲۱]

مضمون نگار مختار صدیقی دسمبر ۱۹۴۷ء کے شمارے میں ''جاوید نامہ پر ایک نظر'' کے عنوان سے مضمون لکھتے ہیں اس مضمون میں مصنف نے آسمانی سیر کے تذکروں کو بیان کیا۔ پھر عارف ہندی کے جاوید نامہ پر بھی بحث کی ہے۔ اس بحث میں جاوید نامہ کا موضوع اور اس کا بنیادی مقصد شامل ہے۔ اس کے علاوہ جاوید نامہ کے کرداروں کا ذکر بھی کیا ہے۔

مضمون نگار مہر تصویر اپریل ۱۹۵۲ء کے شمارے میں 'اقبال کا فقر' کے عنوان سے مضمون لکھتے ہیں۔ اس مضمون میں مصنف نے انسانی عظمت کے بارے میں اقبال کے تصورات کو پیش کیا ہے اور اقبال سے پہلے کے شعرا کے زندگی کے متعلق نظریات کو بھی بیان کیا ہے۔ مصنف لکھتے ہیں کہ اقبال وہ واحد شاعر ہے جس نے زندگی کے رازوں سے پردہ اُٹھایا ہے۔ پھر اقبال کے عشق وفقر کی اصلاحات کی وضاحت پیش کی ہے اور لکھا ہے کہ اقبال سے پہلے عشق وخودی وفقر کے جو معجزات اور تصورات ہماری قوم میں رواج پا چکے تھے۔ اقبال نے ان تصورات سے ہٹ کر نئے تصورات سے لوگوں کو آگاہ کیا اور اقبال نے اس وقت رائج تصورِ فقر میں غیر اسلامی تصوف کو الگ کر کے لوگوں کو حقیقی اور زندہ فقر کے تصور سے واقفیت دلائی۔ مزید یہ کہ اس میں اقبال کے نظریہ فقر کو بھی وضاحت سے بیان کیا گیا ہے۔ اقبال کا فقر درحقیقت مذہب اسلام کا بتایا ہوا فقر ہے بلکہ اقبال نے تو اسلام کا نام بھی فقر رکھ دیا ہے۔ اقبال فقر کو بے عملی اور ترک دنیا سے تعبیر نہیں کرتا۔

مضمون نگار وحید اعزاز نے اکتوبر ۱۹۴۹ء کے شمارے میں 'کلامِ اقبال کا ایک انگریز مترجم' کے عنوان سے مضمون لکھا۔ اس مضمون میں مصنف لکھتے ہیں کہ بلاشبہ اقبال کے مخاطب مسلمان ہیں۔ مگر اقبال نے پوری انسانیت کے لیے ایک پیغام چھوڑا ہے۔ اقبال کا شعری سرمایہ اردو اور فارسی زبانوں میں چھپا ہوا ہے۔ اقبال کی مشہور مثنوی اسرارِ خودی کا ترجمہ پروفیسر آر۔ اے نکلسن نے کیا اور شائع بھی کیا گیا۔ اس کو لوگوں نے بڑی پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا۔ اس کے بعد وی جی کیرنان اور بعض دوسرے انگریزوں نے بھی اقبال کی نظموں کے ترجمے کیے ہیں۔ مگر سب سے منظّم کوشش جو اس سلسلے میں کی گئی وہ انگریز مشترق اے جے آربری کی ہے۔ اس نے کلامِ اقبال کا انگریزی میں ترجمہ کر کے مغرب کے سامنے پیش کیا۔ اس کے بعد مصنف نے ہری کی خدمات اور کلام اقبال کے ترجمہ کے سلسلے میں ان کی کوششوں کو بیان کیا ہے۔ اور اپنی تجاویز بھی کلامِ اقبال کے ترجمہ کے سلسلے میں پیش کی ہیں۔

مضمون نگار سیّد وقار عظیم نے اپریل ۱۹۵۴ء کے شمارے میں 'اقبال کی شاعری میں لہجہ کی اہمیت' کے عنوان سے ایک مضمون لکھا۔ اس مضمون میں صاحب مضمون لکھتے ہیں کہ شعروادب میں اسلوب نگارش اور اندازِ فکر کے ساتھ ساتھ لہجے کے اتار چڑھاؤ کو بھی بڑی اہمیت حاصل ہے۔ لہجہ مصنف کی شخصیت سے تعلق رکھتا ہے۔ اقبال کی شاعری کا لہجہ حکیمانہ ہے کیونکہ وہ ایک بہت بڑے مفکر ہیں۔ مگر ان کے لہجے میں مختلف اوقات میں مختلف اثرات پائے جاتے ہیں۔ کہیں گداز، کہیں احساس کی شدت اور کہیں مقصد کے تقاضے پائے جاتے ہیں۔ اس کے بعد ان کے لہجے کی وضاحت کے لیے اقبال کی نظموں کے اشعار کے حوالے بھی پیش کیے ہیں۔ نمونہ ملاحظہ کیجیے:

> جس طرح شاعر یا ادیب کے فکر وذکر کے انداز میں تغیر کی لہروں کا اٹھنا اور بڑھنا ایک فطری عمل ہے اسی طرح لہجہ کی تبدیلی بھی قدرتی سی چیز ہے فرق صرف یہ ہے کہ لہجہ کا تعلق چونکہ مصنف کی شخصیت سے بہت گہرا ہوتا ہے اس لیئے لہجہ میں یوں بظاہر کتنا ہی فرق پیدا ہوجائے لیکن آپ کے اس بنیادی انداز پر شخصیت کا پرتو غالب اور نمایاں رہتا ہے شخصیت کی لچک اس بات کی اجازت البتہ دے دیتی ہے کہ فن کار کے مختلف فنی کارنامے جن مخصوص حالات میں ظہور پذیر ہوئے ہیں ان کے اختلاف اور فرق کی جھلک لہجہ میں نمایاں ہوجائے۔[۲۲]

مضمون نگار سیّد وہاج الدین جون ۱۹۵۱ء کے شمارے میں 'انقرہ میں یومِ اقبال' کے عنوان سے مضمون لکھتے ہیں۔ اس مضمون میں مصنف نے اس انجمن کا ذکر کیا ہے جو انقرہ میں منعقد کی گئی۔

مضمون نگار کلیم سسرامی نے 'شکوہ اور جواب شکوہ' کے عنوان سے اپریل ۱۹۵۶ء میں مضمون لکھا۔ جس میں انھوں نے اقبال کی عظیم معرکہ آرا نظم کے بارے میں اپنے خیالات کو زیب قرطاس کیا۔ انھوں نے اقبال کی اس نظم کے خدوخال کو واضح کیا ہے اور اقبال کے خیالات کی وضاحت کو عوامی سطح پر لانے کی سعی کی ہے۔ شکوہ اور جوابِ شکوہ میں اقبال نے مسلمانوں کی پستی کا شکوہ ربِ جلیل سے کیا ہے۔ جواب شکوہ میں ابھرنے کی ترتیب وترکیب جس انداز سے پیش کی گئی ہے وہ ان پر عطائے ربانی اور اس کی شان ہے۔ نمونہ ملاحظہ کیجیے:

> شکوہ و جواب شکوہ، اقبال کی ذہنی بیداری کا نمایاں ثبوت ہیں اور مسلمانوں میں مغربی تعلیم کی وجہ سے مذہبی تنزل اور اسلامی روایت وثقافت کی پستی کا ردعمل! سرسید نے جو کام ''تہذیب الاخلاق'' کے ذریعے کرنا چاہا اسے حالؔی نے ''مسدس حالی'' اور شکوہ ہند لکھ کر انجام دیا اور اقبال نے شکوہ و جواب شکوہ کی تصنیف سے مسلمانوں میں ذہنی بیداری اور ایمان کی پختگی کے ذریعے کرنا چاہا۔ بقول آل احمد سرور ان (اقبالؔ) کی وطنی شاعری حالی اور مخزن کی تحریک سے متاثر تھی ان کی اسلامی شاعری مسدس اور اکبر کے نشتروں نے ان کے فلسفہ اور مغربی تہذیب وتمدن کے مطالعے نے اس میں گہرائی، واقفیت اور ایک انوکھا پن ضرور پیدا کر دیا

تھا۔[۲۳]

مضمون نگار پروفیسر حمید احمد خان نے 'اقبال کی لفظی تصویر' کے عنوان سے ستمبر ۱۹۴۰ء کے شمارے میں مضمون قلمبند کیا ہے۔ اس میں فاضل مصنف نے اقبال کے خدو خال، اُن کی شخصیت کا خاکہ، مزاج اور علم و رتبہ کو بیان کیا ہے۔ پروفیسر حمید احمد خان نے اقبال کے اندازِ گفتگو کو بھی شامل کیا ہے۔ نمونہ ملاحظہ کیجیے:

> محمدؐ اقبال! یہ نام پچھلی صدی تک کسی خاص مفہوم سے آشنا نہ تھا ہزاروں دوسرے ناموں کی طرح یہ بھی ایک نام تھا غیر متحرک اور منجمد جیسے زید اور بکر اور عمرو! آخر کار صدیوں کی بے سروسامانی کے بعد خود ہمارے عہد میں اس نام نے حیات جاوید کا خلعت پہنا کر اس کو زندہ کرنے کے لیے ایک مسیح آیا اور یہ نام علامت قرار پایا۔ فلسفہ زندگی کی ایک ہمہ گیر حرکت اور وسعت اور اضطراب کی آنے والی نسلیں اِس نام کے پیچھے صرف اسی حرکت، وسعت اور اضطراب کی جھپٹ دیکھیں گی۔[۲۴]

مضمون نگار اسلام 'اقبال کی نظر میں عقل اور عشق' دسمبر ۱۹۹۵ء کے شمارے میں شائع ہونے والے مضمون کو اقبال کے تصورات جو عقل اور عشق کے متعلق ہیں، کو زیر بحث لاتے ہیں۔ وہ اس میں بتاتے ہیں کہ اقبال کے نزدیک عقل کا کمزور پہلو یہ بھی ہے کہ اس میں تخلیق کرنے کے جذبہ کا فقدان ہے۔ اقبال کے ہاں عشق مجازی اور عشق حقیقی دونوں کا تصور موجود ہے اور اقبال عشق کو زندگی کا محرک سمجھتا ہے۔ نمونہ ملاحظہ کیجیے:

> عقل ہماری روزمرہ کی زندگی کے مختلف مسائل سلجھانے میں مددگار تو ثابت ہوسکتی ہے لیکن جہاں ذہن کی اندرونی کیفیات کا تجزیہ مقصود ہو عقل بالکل ناکام رہتی ہے جن مسائل کا تعلق شعور اور احساس سے ہے وہاں عقل ایک عضو معطل بن کر رہ جاتی ہے عقل اسباب وعلل کی پیچیدگیوں میں کچھ ایسی پھنس جاتی ہے کہ وہ ہر چیز کو ادھوری اور نامکمل دیکھتی ہے۔[۲۵]

منتخب زیرِ نظر مقالات میں اکثر و بیشتر مضامین کا جائزہ لینے بعد ان حقائق کی بنا پر یہ بات پورے وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ مجلّہ ہمایوں نے اقبال شناسی کے ضمن میں قابل قدر خدمات سرانجام دی ہیں۔ علامہ کے افکار و خیالات کو نہایت مدلل انداز میں پیش کیا ہے۔ مجلّہ ہمایوں نے اقبالیات کے موضوع پر شائع ہونے والے مقالات کا انتخاب اس طرح کیا ہے جس میں اقبال کی شخصیت، شاعری، فلسفہ اور تعلیمات کے نئے پہلو منظرِ عام پر آئے۔ اقبالیات شناسی میں مجلّہ ہمایوں کا کردار ایک تاریخی دستاویز کی حیثیت رکھتا ہے جس سے فکر و نظر کے نئے چراغ روشن ہوئے ہیں اور گلستان اقبال میں رنگ رنگ کے ایسے گوشے مہک اٹھے جن کی خوشبو سے اہل ذوق نے استفادہ کیا۔

## حوالہ جات و حواشی

۱- ممتاز حسن، ''اقبال ایک پیغمبر کی حیثیت سے''، ہمایوں اکتوبر ۱۹۳۱ء
۲- ممتاز حسن، ''اقبال ایک پیغمبر کی حیثیت سے''، ہمایوں اکتوبر ۱۹۳۱ء
۳- اسد الحق، ''اقبال کا فلسفہ حیات''، ہمایوں ستمبر ۱۹۵۶ء
۴- اعجاز عبدالرحمان، ''اقبال ایک مصور کی نگاہ میں''، ہمایوں اپریل ۱۹۵ء
۵- انتظار حسین، ''اقبال کے یہاں قید خانہ''، ہمایوں اپریل ۱۹۵۴ء
۶- جاوید اقبال، ''نطشے اور اقبال''، ہمایوں اپریل ۱۹۵۲ء
۷- حمید احمد خان پروفیسر، ''اقبال کا شاعرانہ مقام''، ہمایوں جنوری ۱۹۵۱ء
۸- رازی۔ ایف۔ ڈی، ''اقبال اور نیشنلزم''، ہمایوں اپریل ۱۹۴۷ء
۹- رازی۔ ایف۔ ڈی، ''اقبال کی شاعری میں مثالی نوجوانوں کا تصور''، ہمایوں اگست ۱۹۴۹ء
۱۰- زینب صدیقی پروفیسر، ''اقبال خدا کے حضور میں''، ہمایوں مارچ ۱۹۴۷ء
۱۱- سعید احمد رفیق پروفیسر، '' آزادی ادارہ اور اقبال''، ہمایوں نومبر ۱۹۵۰ء
۱۲- صابر حسین، ''اقبال کا فلسفہ عشق''، ہمایوں مارچ ۱۹۴۶ء
۱۳- صادق حسین ڈاکٹر ڈی لٹ، ''علامہ اقبال کا ایک مقالہ''، ہمایوں اپریل ۱۹۵۰ء
۱۴- صفیہ احمد، ''اقبال کا مرد مومن''، ہمایوں اپریل ۱۹۵۰ء
۱۵- طفیل دارا، ''اقبال اور عورت''، ہمایوں اپریل ۱۹۵۵ء
۱۶- ظفر احسن آصف، ''اقبال کی شاعری میں ادب برائے زندگی''، ہمایوں مارچ ۱۹۴۹ء
۱۷- ظفر احسن آصف، ''اقبال کا فقرِ غیور''، ہمایوں اگست ۱۹۵۰ء
۱۸- عبدالحکیم خلیفہ، ''اقبال اور اخلاقی فلسفہ''، ہمایوں اپریل ۱۹۵۲ء
۱۹- عبدالواحد اجمیری سیّد، ''اقبال کے خطوط''، ہمایوں جولائی ۱۹۴۵ء
۲۰- فہمیدہ قریشی، ''اقبال اکبر کے نقشِ قدم پر''، ہمایوں اگست ۱۹۵۳ء
۲۱- محمد خان سیّد، ''اُردو شاعری میں اقبال کی انفرادیت''، ہمایوں نومبر ۱۹۴۹ء
۲۲- وقار عظیم سیّد، ''اقبال کی شاعری میں لہجہ کی اہمیت''، ہمایوں اپریل ۱۹۵۴ء
۲۳- کلیم سرامی، ''شکوہ اور جواب شکوہ''، ہمایوں اپریل ۱۹۵۶ء
۲۴- حمید احمد خان پروفیسر، ''اقبال کی لفظی تصویر''، ہمایوں ستمبر ۱۹۴۰ء
۲۵- اسلام، ''اقبال کی نظر میں عقل اور عشق''، ہمایوں دسمبر ۱۹۹۵ء

# علامہ اقبال اور سرسید

پروفیسر منظر حسین

After the war of independence of 1857, the person who started his efforts to bring the Muslims out of decline is Sir Ahmad Khan. He saw the decline of the Mughal empire, he was also aware of the ideas and power of the British and he also had an idea of the problems that the Muslims would face in the future. Sir Syed started his reform efforts by trying to popularize education among Muslims. On the basis of his political insight, he believed that now the target of the British would be only the Muslims. In such a situation, the only way for Muslims to survive was education. Although Sir Syed was disagreed with, a personality like Akbar Allahabadi also acknowledged his services. Sir Syed Ahmad Khan not only made reform efforts but also produced people who played an important role in the national life of Muslims. Allama Iqbal is also included among the people who were influenced by him. Allama Iqbal's letters testify to the fact that he was not only influenced by Sir Syed's reform and educational activities, but also recognized the spiritual status of Sir Syed. Sir Syed also emphasized on learning modern sciences and women's education in order for Muslims to move forward side by side with the nations of the world in the national life.

۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے بعد جس عبقری شخصیت نے اپنی ذہانت و قابلیت اور حکمت و فراست کے ذریعہ ہندوستانی مسلمانوں کو جگانے، ان کو مایوسی اور لاچاری کے دلدل سے نکالنے، ان کے دلوں میں امید کی کرن روشن کرنے اور ان کو تعمیر و ترقی کے راستے پر گامزن کرنے کی انتھک جدوجہد کی بلاشبہ وہ شخصیت سرسید احمد خاں کی ہے۔ سرسید احمد خاں ۱۷/اکتوبر ۱۸۱۷ء کو پیدا ہوئے اور ان کا سال وفات ۲۷/مارچ ۱۸۹۸ء ہے۔ اس عرصے میں انھوں نے اکبر شاہ ثانی کا دور بھی دیکھا اور مغلیہ سلطنت کے

آخری تاجدار بہادر شاہ ظفر کے عہد زوال کے گواہ بھی رہے۔ ۱۸۵۷ء کا ہندوستان ایک ایسے دوراہے پر کھڑا تھا جہاں نہ واپسی کا کوئی راستہ تھا اور نہ آگے بڑھنے کا حوصلہ۔ سرسید کے عہد میں جہاں مسلمانان ہند نے بہت کچھ کھو دیا وہیں انھیں نئے تقاضوں کو سیکھنے اور ان کے ساتھ چلنے کی ضرورت کا ادراک بھی ہوا۔ سرسید کے پیش نظر ہندوستان کے زخم خوردہ اور شکستہ مسلمان تھے۔ انھوں نے ذاتی طور پر غدر سے متاثر مسلمانوں کی زبوں حالی دیکھی تھی اور اس کے مضر اثرات سے بھی بخوبی واقف تھے۔ ۱۸۵۷ء کے غدر نے ہندوستانیوں میں عموماً اور مسلمانوں میں خصوصاً خوف پیدا کر دیا تھا۔ انگریزی حکومت کا مسلمانوں کے تئیں جابرانہ رویہ باعث تردد بھی تھا اور باعث تشویش بھی۔ اس کا اعتراف پنڈت جواہر لال نہرو نے اپنی تصنیف *Discovery of India* میں بھی کیا ہے۔ سرسید نے اپنے عہد کے مسلمانوں کی صورت حال کو دیکھ کر جس طرح اپنے کرب کا اظہار کیا ہے اس کا اندازہ اس تحریر سے لگایا جا سکتا ہے:

> غدر کے بعد نہ مجھ کو گھر لٹنے کا رنج تھا نہ مال و اسباب کے تلف ہونے کا کچھ رنج تھا۔ اپنی قوم کی بربادی کا ہندوستانیوں کے ہاتھ سے جو کچھ انگریزوں پر گذرا اس کا رنج تھا۔ میں اس وقت ہرگز نہیں سمجھتا تھا کہ قوم پھر پنپے گی اور عزت پائے گی اور جو حال اس وقت قوم کا تھا وہ مجھ سے دیکھا نہیں جاتا تھا۔ چند روز میں اس خیال میں اور غم میں رہا۔ آپ یقین کیجیے اس غم نے مجھے بڑھا کر دیا۔ اور میرے بال سفید کر دیے۔[۱]

اسی قومی اور ملی ہمدردی و مروت نے سرسید کو آئندہ چالیس برس تک حالتِ اضطراب میں مبتلا رکھا لیکن اسی آشوب و ابتلا کے عہد میں انھوں نے کئی انقلاب آفریں کارنامے بھی انجام دیے۔ ۱۸۵۷ء کے غدر کے بعد ہندوستانی معاشرے میں جو انقلاب آیا اس کے نتیجے میں سرسید کے ذہن پر ایک مجموعی اور کلی تہذیبی اثر مرتب ہوا لہٰذا انھوں نے عصری تقاضوں کے پیش نظر تبدیلی کے ہمہ گیر اور دوررس نتائج کا ادارک کیا اور ایک اثباتی ردعمل کے لیے ذہن کو تیار کیا۔ بقول علامہ اقبال:

> غالباً سرسید احمد خاں دور جدید کے وہ پہلے مسلمان ہیں جنھوں نے آنے والے زمانے کے ایجابی مزاج کی جھلک دیکھ لی تھی لیکن ان کی حقیقی عظمت اس میں ہے کہ وہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنھوں نے اسلام کی ہی تعمیر کی ضرورت کو محسوس کیا اور اس کے لیے سعی کی۔ ہم ان کے مذہبی خیالات سے اختلاف کر سکتے ہیں لیکن اس واقعے سے پہلے عصر جدید کے خلاف ردعمل کیا۔[۲]

یہ بھی حقیقت ہے کہ ۱۸۵۷ء کے غدر کے بعد ہی سرسید احمد خاں کی شخصیت اور کارناموں کی مکمل تصویر ہندوستانی مسلمانوں کے ذہنی افق پر جلوہ گر ہوئی۔ انھوں نے مصلحانہ کاوشیں بھی کیں جس کے لیے تعلیمی تحریک کا صور پھونکا۔ ۱۸۵۷ء کے خونی انقلاب کے نتائج، برطانوی سامراجیت کی یلغار اور مسلمانوں کی پستی کا بغور مشاہدہ کیا اور ان اسباب و عوامل کا جائزہ لیا جنھوں نے ہندوستان کی برطانوی

استعماریت کو تقویت دینے میں کلیدی کردار نبھایا ہے۔ سرسید کی شخصیت میں ہمیں ایک ایسے مصلح کی جھلک نظر آتی ہے جس نے اپنی ان تھک بےلوث سعی اور مستحسن تحریروں سے ایک شکست خوردہ قوم میں اعتماد اور یقین کی روح پھونکی بالآخر استعماری طاقتوں اور عیاریوں کو شکست ہوئی۔ انھوں نے ہندوستانی قوم میں از سرنو اعتماد بحال کرنے کی جس جدوجہد کا آغاز کیا وہ بخیر وخوبی پایہ تکمیل تک پہنچا۔ سرسید کی سیاسی بصیرت، معاملہ فہمی اور زمانہ شناس نظروں نے اہل ہند کو علم وہنر کی آگہی، تہذیبی شعور اور جدید انداز فکر دیا۔ ایک طرف جہاں ہندوستانی مسلمان برطانوی حکومت کے پنجۂ ظلم و استبداد کا شکار ہوکر تباہی و بربادی کے اندھیروں میں بھٹک رہے تھے۔ ان کی اسلامی تہذیب اور ان کے علوم و اثرات حکومت کی نظر میں کانٹے کی طرح کھٹک رہے تھے۔ دوسری طرف اس وقت کے مسلمان نہ صرف انگریز حکمراں کی ناراضگی اور ہندوؤں کی عیاری کے شکار تھے بلکہ وہ اپنے گم گشتہ اسلاف اور شاندار ماضی سے بھی برسرپیکار تھے۔ انھیں ذہنی، معاشی اور معاشرتی دباؤ کا سامنا تھا۔ وہ بیک وقت کئی محاذوں پر لڑ رہے تھے۔ مذہبی علماء اپنے اپنے نظریات کی بحثوں میں الجھے ہوئے تھے۔ مسلمان اکابرین اپنی کھوئی ہوئی میراث پر نوحہ خواں تھے اور مسلم نوجوان اپنی ناقدری اور ناانصافی پر شاکی و نالاں۔ ایسے میں سرسید ایک معلم، مصلح، مفکر اور نجات دہندہ رہنما کے روپ میں ابھرے۔ انھوں نے اپنی مدبرانہ اور مصلحانہ صلاحیتوں سے انسانی دل و دماغ خصوصی طور پر مسلمانوں کے ذہن کو سمجھنے کی کوشش کی۔ سامراجی طاقتوں کا جواب بہترین حکمت عملی سے دیا۔ ایک پژمردہ اور مایوس قوم میں امید اور اعتماد کی روح پھونکی۔ ان کی تعلیمی اور سیاسی بصیرت اور شعور نے مسلمانوں کو وقت سے مقابلہ کرنے کی قوت بخشی۔ ان کی تحریر اور تقریر دونوں کا مقصد ہندوستانی مسلمانوں کو بیدار کرنا، انھیں بےعملی اور مایوسی سے نجات دلانا اور بحیثیت مقام اور ترقی حاصل کرنا تھا۔ لہٰذا انھوں نے اپنی مصلحانہ اور مدبرانہ کاوشوں سے مذہب، تہذیب، ثقافت، زبان و ادب، تعلیمات اور معاشرت سبھوں کو متاثر کیا۔ اس کا اعتراف مخالفین بھی کرتے ہیں اور مداحین بھی۔ بقول پروفیسر احتشام حسین:

> فتح مندی کے سنگ میل بھی ہیں اور پس پائی کے نشانات بھی۔ مصالحت آمیز مفاہمتیں بھی ہیں اور ناروا سمجھوتے بھی اور سرسید کی ہمہ گیر اور عظیم الشان شخصیت کی بڑائی اس میں ہے کہ ان کی تحریک کے سرے نشیب و فراز اکے افکار و اعمال میں دیکھے جا سکتے ہیں۔ اس سے سرسید کے آئینے میں ان کے خدوخال کو دیکھنا مفید ہوگا۔''[۳]

سرسید کے افکار و نظریات سے اختلاف کرنے والوں میں ایک اہم نام اکبرالہ آبادی کا ہے لیکن سرسید کے انتقال پر اکبرالہ آبادی نے بھی ان کی خدمات کا اعتراف کرتے ہوئے انھیں خراج تحسین پیش کیا

ہے۔

ہماری باتیں ہی باتیں ہیں سید کام کرتا تھا
نہ بھولو فرق جو ہے کہنے والے کرنے والے میں
کہے جو چاہے کوئی میں تو کہتا ہوں اے اکبؔر
خدا بخشے بہت سی خوبیاں تھیں مرنے والے میں

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ سرسید کی عبقری شخصیت اپنے آپ میں ایک انجمن تھی۔ ایک تحریک تھی، جنھوں نے اپنے فکر و نظر اور مجددانہ عمل سے زمانے کے رخ کو بدل کر رکھ دیا۔ انھوں نے ہندوستانی مسلمانوں کے عروق مردہ میں زندگی کے آثار پیدا کر دیے۔ جہد و عمل میں حرکت و حرارت اور یقین و اعتماد کی قوت عطا کی۔ شبلی نعمانی جنہیں سرسید کے افکار و نظریات سے جزوی اختلاف رہا اس کے باوجود اخیر عمر میں ایک دوسرے کے لیے جو جذبہ محبت رہا ہے وہ کسی سے پوشیدہ نہیں۔ شبلی ایک عرصے تک سرسید کے ہمدم اور ہمراز بھی رہے۔ ۱۸۸۹ء میں شبلی نے جب المامون لکھی تو سرسید نے اس پر دیباچہ بھی لکھا۔ شبلی نے بھی سرسید کی علمی ادبی، قومی و ملی خدمات کا اعتراف کیا ہے۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

> ملک میں آج بڑے بڑے انشا پرداز موجود ہیں جو اپنے اپنے دائرہ مضمون کے حکمران ہیں لیکن ان میں سے ایک شخص بھی نہیں جو سرسید کے بار احسان سے گردن اٹھا سکتا ہے۔ بعض بالکل ان کے دامن تربیت میں پلے ہیں۔ بعضوں نے دور سے فیض اٹھایا ہے۔ بعضوں نے مدعیانہ اپنا الگ راستہ نکالا ہے ہم سرسید کی فیض پذیری سے بالکل آزاد کیوں کر رہ سکتے ہیں۔[۴]

شبلی نے سرسید کے فیضان کا اعتراف کیا ہے جس کی تائید مولانا ابوالکلام آزاد کی اس تحریر سے بھی ہوتی ہے جو انھوں نے سید سلیمان ندوی کی تصنیف ''حیات شبلی'' پر حاشیہ لگاتے ہوئے تبصرہ لکھا ہے۔ سید سلیمان ندوی سے ایک جگہ اختلاف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> یہ صحیح نہیں ہے۔ مولانا شبلی کی ساری دماغی تربیت سرسید کی وجہ سے ہوئی ہے۔

مولانا آزاد نے تو یہاں تک اعتراف کیا ہے کہ سرسید کے اثرات نے ان کی زندگی کا رخ متعین کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

> میری زندگی میں ایک وقت ایسا بھی گذر چکا ہے جب سرسید مرحوم کی تصنیفات نے میرے دماغ پر غیر معمولی اثر ڈالا تھا اور یہ میری طالب علمی کا ابتدائی زمانہ تھا۔ بلا شبہ یہ اثر آگے چل کر دھیما پڑ گیا اور مجھے فکر و نظر کی دوسری منزلیں پیش آئیں۔ تاہم میرا دماغ ان کے مصلحانہ اعمال کے تاثر سے کبھی خالی نہ رہا۔[۵]

اس مقالے کا موضوع چونکہ ''اقبال اور سرسید'' ہے لہٰذا عنوان کے پیش نظر دونوں عبقری شخصیتوں

کے مابین افتراق ومشابہت کی تلاش مقصود ہے۔اقبال کی پیدائش ۹نومبر۱۸۷۷میں ہوئی۔ یہ دور سرسید احمد خاں کی تحریک کا عروجی نقطہ ہے۔تحریک سرسید ہندوستان کے مسلمانوں کے لیے ایسا جرأت مندانہ قدم تھا جس نے ان کے لیے سوچ اور فکر کے نئے در وا کیے۔انھوں نے اپنی تعلیمی، سماجی، مذہبی،تہذیبی اور اصلاحی مشن سے اس دور کے تمام باشعور افراد کو دعوت دے کر ان میں جوش وحوصلہ پیدا کیا اور اوران کی تخلیقی صلاحیتوں کو بیدار کیا۔اقبال کے شفیق استاد مولانا سید میر حسن سرسید احمد خاں کے پر جوش حامیوں اورعقیدت مندوں میں تھے۔ اپنے شفیق استاد کے توسط سے اپنے ابتدائی دور میں اقبال یقینی طور پر متعارف بھی ہوئے ہوں گے اور متاثر بھی۔آگے چل کر سرسید کی تحریک اوراس کے مقاصد سے بھی آشنائی ہوئی۔ پروفیسر عبدالحق نے اپنی کتاب اقبال کے ابتدائی افکار میں سرسید اور سید میر حسن کے تعلقات کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ سرسید جب کبھی لاہور جاتے تھے تو ان کا قیام اقبال کے استاد سید میر حسن کے یہاں ہوتا تھا۔لہٰذا اقبال کا سلسلہ بالواسطہ طور پر سرسید سے مل جاتا ہے اور سید میر حسن کے ذریعہ سرسید کا اثر اقبال پر پڑا دونوں کے افکار ونظریات کا تجزیہ کرتے ہیں تو اس نکتے کا انکشاف ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے مسائل کے تعلق سے دونوں کے مقاصد، نصب العین اور اصول ونظریے میں بڑی حد تک مشابہت، یکسانیت ومماثلت ہے۔سرسید نے ۱۸۵۷ء کی بغاوت کے اسباب میں انگریزوں کی عوام مخالف پالیسیوں کو اپنی تصنیف اسباب بغاوت ہند میں جس طرح بے نقاب کیا ہے ان کی جرأت و ہمت حکمت اور دور اندیشی کا بین ثبوت ہے۔سرسید نے حکومت کے ملازم ہونے کے باوجود ۱۸۵۷ء میں ''اسباب بغاوت ہند'' قلم بند کیا۔ یہ تصنیف سرسید کی سیاسی سوجھ بوجھ اور جرأت وثابت قدمی کی ایک لاجواب مثال ہے۔مسلمانوں کے خلاف انگریزی حکومت کے دل میں جو نفرت اور غبار بھرا ہوا تھا، سرسید کی مذکورہ کتاب نے اس میں خاطر خواہ کمی کی۔اقبال نے سرسید کی زندگی اور اصلاحی کارناموں سے جو اثر قبول کیا ہے ان کی جرأت ومومنانہ فراست کو خراج عقیدت اپنی نظم 'سید کی لوح تربت' میں سرسید موصوف کی لوحِ تربت کی زبان میں ادا کیا ہے۔دیکھیے یہ بند؎

تو اگر کوئی مدبر ہے تو سن میری صدا
ہے دلیری دست ارباب سیاست کا عصا
عرضِ مطلب سے جھجک جانا نہیں زیبا تجھے
نیک ہے نیت اگر تیری تو کیا پروا تجھے
بندۂ مومن کا دل بیم و ریا سے پاک ہے
قوتِ فرماں روا کے سامنے بے باک ہے

سرسید اور ان کی تحریک سے علامہ اقبال کی وابستگی اور واقفیت گورنمنٹ کالج لاہور میں ان کے استاد ٹی۔ڈبلیو۔آرنلڈ کے ذریعہ بھی ہوئی ہوگی۔ان کے ذریعہ بھی اقبال نے علی گڑھ تحریک سے اثر قبول کیا۔ اقبال سرسید سے کس حد تک متاثر تھے اور انھیں کس درجہ قلبی لگاؤ تھا اس کا اندازہ اقبال کے اُس خط سے لگایا جا سکتا ہے جو انھوں نے ۱۳/جون ۱۹۳۶ء کو پروفیسر الیاس برنی کے نام لکھا ہے:

> ۳/اپریل کی شب (میں اس شب بھوپال میں تھا) میں نے سرسید علیہ الرحمہ کو خواب میں دیکھا۔ پوچھتے ہیں تم کب سے بیمار ہو۔ میں نے عرض کیا دو سال سے اوپر مدت گذر گئی۔ فرمایا حضرت رسالت مآب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کرو۔ میری آنکھ کھل گئی اور اس عرضداشت کے چند شعر جواب طویل ہو گئے میری زبان پر جاری ہو گئے۔ انشاء اللہ ایک مثنوی ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' نام کے ساتھ عرضداشت شائع ہوگی۔[۶]

اس خواب کا حال انھوں نے ۲۹/جون ۱۹۳۶ء کو سرراس مسعود کے نام خط لکھ کر بیان کیا۔ دیکھئے یہ تراشہ:

> ۳/اپریل کی شب کو جب میں بھوپال میں تھا میں نے تمھارے دادا رحمۃ اللہ علیہ کو خواب میں دیکھا۔ مجھ سے فرمایا کہ اپنی علالت کے متعلق حضور رسالت مآب کی خدمت میں عرض کر میں اسی وقت بیدار ہو گیا اور کچھ اشعار عرضداشت کے طور پر فارسی زبان میں لکھے۔[۷]

اس خواب کو مابعد الطبعیاتی بشارت سے بھی موسوم کیا جا سکتا ہے اور نفسیاتی حوالے سے شعور اور لاشعور کے تناظر میں دیکھا جا سکتا ہے۔

بقول عبدالحلیم شرؔر:

> ابتدائی زمانے میں وہ ایک پیرو حدیث مسلمان تھے اور اس مذہبی ریفارم سے متاثر تھے جس کی بنیاد شاہ ولی اللہ سے شروع ہو کر مولوی شاہ اسماعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کے زبردست ہاتھوں سے تکمیل کو پہنچی تھی۔ اس ریفارمیشن نے دو باتیں انھیں پہلے ہی سے بتا رکھی تھیں۔ایک تو یہ کہ ہندوستان کے مسلمانوں میں جو مذہبی رسوم کثرت سے مروج ہیں ان کا اصل مذہب اور حقیقی تعلیم نبوت میں پتہ نہیں اور دوسرے یہ کہ جو روایتیں اور حدیثیں اور سنن و آثار اسلام کے عام علماء و واعظین کی زبانوں سے سنے جاتے ہیں ان میں سے اکثر ضعیف و موضوع ہیں۔[۸]

سرسید آخری زمانے تک اہل حدیث مسلک پر قائم رہے اور غیر مقلد تھے ان کا فقہ حنفی میں اعتقاد ختم ہو گیا تھا۔ وہ حیلۂ شرعی کو مذہب کی روح کے لیے منافی تصور کرتے تھے۔ سرسید احمد خاں ایک جامع صفات اور مختلف الجہات شخصیت کے حامل تھے وہ ایک بلند پایہ عالم، مفسر، محقق، مورخ کے علاوہ معتبر مصلح اور مجدد تھے۔ایک مصلح یا مجدد کبھی مقلد نہیں ہوتا بلکہ وہ مجتہد اور فکری اعتبار سے آزاد ہوتا ہے۔ وقت کی

ضرورت اور حالات کے مطابق وہ مختلف دینی، اجتماعی اور سیاسی معاملات میں اپنی منفرد رائے رکھتا ہے۔ ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ سرسید ایک مخلص مصلح تھے۔ اصلاح وتجدید کا پہلو ان کی دیگر تمام خصوصیات پر غالب تھا۔ ان کا اصلاحی شعور محکم اصولوں پر قائم تھا۔ انھوں نے اپنی تحریروں اور اصلاح معاشرت کی کوششوں کے ذریعہ سے تجدید اور اجتہاد کا دروازہ کھولنے کی کوشش کی تھی تاکہ زمانے کے تقاضوں کے مطابق زندگی کے ارتقا کی نئی نئی راہیں کشادہ ہوں۔ جب انھوں نے علم الکلام اور تفسیر پر لکھنا شروع کیا اور عصری تقاضوں کے تحت یہ ثابت کیا کہ قرآنی قوانین قانونِ قدرت کے مطابق ہیں اور مافوق الفطرت واقعات کی سائنٹفک طور پر توجیہہ پیش کی تو سرسید کو سب سے زیادہ مخالفت کا سامنا تنگ نظر اور جمود پسند علمائے کرام کی جانب سے ہوا۔ قدامت علماء نے یہ غلط فہمی پیدا کی کہ وہ نیچری ہیں اور اسلام سے منحرف ہو گئے ہیں۔ ایسے تنگ نظر علماء کی پست ذہنیت کی عکاسی امیر شکیب ارسلان نے ان الفاظ میں کی ہے:

> ہمارے تنگ خیال علماء کرام نے اسلام کو جو نقصانات پہنچائے ہیں وہ ملحدوں کے نقصانات سے کسی طرح کم نہیں ہیں۔ فرق صرف یہ ہے کہ یہ لوگ جو کچھ کرتے ہیں وہ بدنیتی سے نہیں بلکہ اپنی جہالت کی وجہ سے کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تنگ نظر قدامت پسندوں نے اسلام کے دشمنوں کا راستہ صاف کر دیا اور انھیں یہ موقع دیا کہ وہ اسلام پر یہ الزام لگائیں کہ اسلامی تعلیم جدید ترقی کے منافی ہے اور اس تنگ خیال جماعت نے مسلمانوں کو دنیا سے کاٹ کر اسلام کو محض آخرت کا دین بنا دیا۔ انھیں قدامت پسندوں نے سائنس، کیمیا اور فلسفۂ جدید کے خلاف اس لیے لڑائیاں لڑیں کہ یہ کافروں کے علوم ہیں۔ اس طرح مسلمانوں کے لیے ان علوم کے دروازے بند کر دیے اور یہ علوم جدیدہ سے الگ رہنے کا نتیجہ ہے کہ ہم نے اپنے آپ کو دیگر اقوام کا شکار بنا دیا۔ ہم برابر پیچھے ہوتے جا رہے ہیں اور وہ ترقی کر رہے ہیں۔[9]

اقبال نے بھی ایسے علماء پر سخت تنقید کی ہے۔ سرسید احمد کی طرح علامہ اقبال نے اختلاف فکر کے لیے جو طریقہ اختیار کیا وہ عقلی اور سائنسی تھا۔ اقبال نے بھی فلسفیانہ تصورات کو عقیدے سے ہم آہنگ کرنے کے لیے سائنسی نظریے اور رویے سے مدد لی۔ وہ بھی سرسید کی طرح اس نظریے کے حامی تھے مذہب اور سائنس کے مابین کسی قسم کا اختلاف نہیں۔ اقبال نے ہمیشہ اپنے پیغام میں کتاب وحکمت دونوں پر زور دیا ہے:

برگ و ساز ما کتاب و حکمت است
این دو قوت اعتبار ملت است

اپنی تصنیف تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ میں اقبال نے مذہبی علم کی سائنسی صورت

دعویٰ کو پورا کرنے کے لیے اپنے خطبات کو ترتیب دیا۔ ان کو یقین تھا کہ سائنس سے کوئی خطرہ نہیں بلکہ سائنس بھی حقیقت کو سمجھنے کا ایک طریقہ ہے جو مذہبی تجربے کی مدد کر سکتا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسلام کی تشکیل نو کا جو سلسلہ سرسید احمد خاں نے شروع کیا تھا علامہ اقبال بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی تھے۔ انھوں نے اپنے ایک مضمون ''اسلام اور احمدیت'' میں سرسید کی حقیقی عظمت کا اعتراف کیا ہے کہ سرسید پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنھوں نے اسلام کی جدید تعین سمت کو نہ صرف محسوس کیا بلکہ وہ اس موضوع پر کام بھی کیا ہے۔ ان کی حقیقی عظمت کو اجاگر کرتے ہوئے وہ اس بات کے معترف ہیں کہ سرسید احمد کی بے چین روح نے ہی عہد جدید کے اثرات کو محسوس کرتے ہوئے مسلمان قوم کو جدید حالات کے مطابق زندگی گذارنے کے لیے تیار کیا۔ انھوں نے ایک خط میں سرسید کے مذہبی تصانیف کے متعلق لکھا ہے:

جس قسم کا علم الکلام اور دین از منۂ وسطیٰ کے مسلمان کی تسکین قلب کے لیے کافی ہوا تھا وہ آج تسکین بخش نہیں ہے۔ اس سے مذہب کی روح کو صدمہ پہنچانا مقصود نہیں ہے۔ اجتہادی گہرائیوں کو دوبارہ حاصل کرنا مقصود ہے تو فکر دینی از سر نو تعمیر کرنا قطعا لازمی ہے اور بہت سے مسائل کی طرح اس کم و بیش گویا نہ تھی جیسا کہ آپ کو علم ہے کہ انھوں نے اس کی بنیاد زیادہ تر ایک گذرے ہوئے عہد کے فلسفیانہ معتقدات و افکار پر رکھی۔[۱۰]

بقول مولانا ابوالکلام آزاد:

سرسید دنیا میں وہ پہلا شخص ہے، جس نے پہلے پہل یہ ضرورت محسوس کی کہ جدید فلسفے کے مقابلے میں جدید علوم کلام کی ضرورت ہے۔

جب علمائے سہارنپور نے اپنے فتویٰ میں سرسید کو کافر قرار دیا تو اس فتویٰ پر اظہار خیال کرتے ہوئے علامہ نے سرسید کا دفاع ان الفاظ میں کیا ہے:

یہاں بحث سرسید کے معتقدات سے نہیں۔ بحث اس مرسے ہے کہ اسلام اور کفر کا مابہ الامتیاز کیا ہے؟ اسلام جو کچھ بھی ہے، اس میں نہ الجھاؤ ہے نہ ایچ پیچ کہ ہم اسلام اور کفر میں فرق نہ کر سکیں یا اس بات میں کسی خاص مخصوص تنظیم کا رخ کریں۔ علمائے سہارنپور نے یہ نہیں سوچا کہ سرسید نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی، تہذیب الاخلاق نکالا۔ علی گڑھ کالج قائم کیا یا مسائل الٰہیات پر قلم اٹھایا تو اس سے ان کا مدعا کیا تھا۔ یہی کہ مسلمانوں کو اپنی وحدت کا شعور ہو۔ وہ ایک قوم ہیں۔ لہٰذا بحیثیت ایک قوم انھیں سمجھ لینا چاہیے کہ مغرب کے سیاسی معاشی اور علوم و فنون میں ان کے اجتہادات اور اختراعات ہمارے لیے کیا مسائل پیدا کر دیے ہیں۔ وہ اعتماد رکھیں کہ مذہبی تہذیب و تمدن اور علم و حکمت کی جو رَو انگریزی تسلط کے ساتھ آگئی ہے۔ ڈرنے کی چیز نہیں۔ ہم اس سے استفادہ کر سکتے ہیں اور کرنا چاہیے۔ اسلامی عقائد کو اس سے کوئی خطرہ نہیں۔[۱۱]

سرسید اور علامہ اقبال کے افکار و نظریات کا ایک اہم پہلو تقلید سے انحراف ہے۔ دونوں مفکرین اندھی

تقلید اور روایت پرستی کے بجائے معروضیت اور عقلیت کی ترغیب دیتے تھے۔ دونوں کے نزدیک اصلاح معاشرت کلید کی حیثیت رکھتا ہے۔ سرسید لکھتے ہیں:

میں صاف کہتا ہوں کہ اگر لوگ تقلید چھوڑیں گے اور خاص اس روشنی کو جو قرآن اور احادیث صحیحہ سے حاصل ہوئی ہیں، نہ تلاش کریں گے اور حال کے علوم سے مذہب کا مقابلہ نہ کریں گے تو مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہو جائے گا۔ ایسی خیر خواہی نے مجھ پر انگیختہ کیا ہے جو میں ہر قسم کی تحقیقات کرتا ہوں اور تقلید کی پرواہ نہیں کرتا۔[۱۲]

اقبال بھی سرسید کی طرح قوم کی زندگی اور تازگی کے لیے اجتہاد کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے۔ وہ اس خیال کے مؤید تھے کہ قوم میں ایسے افراد کی بھی ضرورت ہے جو دل کی گہرائیوں اور دماغ کی صلاحیتوں سے قوم کو نئے نئے تصورات سے روشناس کرائیں۔ معاشرے کی بدلتی ہوئی ضروریات سے ہم آہنگ ہونے کا نیا طریقہ بتائیں یہ کام کسی زوال پذیر قوم کی تجدید واحیاء کے لیے نہایت ضروری ہے۔ انھوں نے محسوس کیا کہ قومی زندگی کے لیے تقلید کی حیثیت بادسموم کی ہے جو ہر طرح سے مضر ہے۔ وہ مسلمانوں کی صدیوں کی ذہنی پستی کی وجہ اندھی تقلید کو ہی قرار دیتے ہیں جس کا تدارک اجتہاد و تجدید کو گردانتے ہیں۔ ان کے نزدیک تقلید عوام کے لیے تو بیشک جائز ہے لیکن قوم کی ذی علم اور عبقری شخصیتوں کے لیے کسی بھی حال میں جائز نہیں۔ اپنی کتاب *The Reconstration of Religious Thought in Islam* میں لکھتے ہیں:

The task before the modern Muslim is, therefore, immense. He has to rethink the whole system of Islam without completely breaking with the past. Perhaps the first Muslim who felt the urge of a new spirit in him was Shah Wali Allah of Delhi.[13]

آج کے مسلمانوں کے سامنے ایک بہت بڑا کام درپیش ہے۔ اسے ماضی سے بالکل منقطع ہوئے بغیر اسلامی نظریات کے متعلق از سر نو غور و فکر کرنا ہے۔ شاید سب سے پہلے مسلمان جنھوں نے اپنے اندر ایک نئی بیداری کا احساس کیا وہ شاید ولی اللہ دہلوی تھے۔

ہمیں اعتراف کرنا چاہیے کہ اقبال نے بیسویں صدی میں مسلم زعماء و ارباب علم و فکر کو اجتہاد کی ضرورت، اہمیت اور معنویت کی طرف متوجہ کرنے کی سعیٔ مستحسن کی۔ اور جرأت فکر کا ثبوت دیا۔ اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا ہے کہ سرسید کی طرح اسلامی عقائد کی تشریح و تعبیر میں اقبال سے بھی فکری لغزشیں ہوئی ہیں۔ ان دونوں عبقری شخصیتوں نے مسلمانوں کے فکری جمود کو توڑنے اور عالمانِ کم نظری کی تقلیدی روش کے خلاف جو کاوشیں کی ان کا مقصد زمانے کے تقاضوں کے مطابق زندگی کے ارتقا کی نئی نئی راہیں کشادہ ہوں۔ کسی خوف طعن و تشنیع کے بغیر بالکل سرسید کی طرح یہ اعلان کرتے ہیں:

The only course open to us is to approach modern knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teachings of Islam in the light of that

knowledge, even though we may be led to differ from those who have gone before us.[14]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:

For fear of further disintegration, which is only natural in such a period of political decay[15]

مجھے کہنے میں ذرا بھی تامل نہیں کہ اقبال کی فکر پر سرسید کے افکار وعقائد کا کسی حد تک اثر تھا۔ وہ بھی سرسید کی طرح ملّتِ اسلامیہ کے جمود و انحطاط کی بڑی وجہ اجتہاد کے فقدان کو تسلیم کرتے ہیں۔ اسلام ایک عملی مذہب ہے اور اس کے اندر ارتقائے حیات کے ہر مرحلے پر مسلمانوں کی رہنمائی کرنے کی مکمل صلاحیت موجود ہے۔ اقبال تقلید کو حرکت وعمل کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ قرار دیتے ہیں۔ ان کا یہ مصرع:

تقلید کی روش سے تو بہتر ہے خودکشی[۱۶]

اقبال کے نزدیک ملت اسلامیہ کے احیا کے لیے یہ امر لازمی ہے کہ اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھا جائے۔ تقلید سے حرکت وعمل سلب ہو جاتی ہے اور ذہنی وفکری قوت معدوم۔ وہ کہتے ہیں:

زندہ دل خلاقِ اعصار و دہور
جانشین از تقلید گردد بے حضور
ای بہ تقلیدش اسیر، آزاد شو
دامن قرآں بگیر آزاد شو[۱۷]

زندہ دل خود زمانے کی تخلیق کرتا ہے۔ اس کی روح تقلید کے تصور سے بے اطمینانی محسوس کرتی ہے۔ اسے آنکھ بند کر کے زمانے کی تقلید کرنے والے، تم قرآن کے دامن کو پکڑ لو اور اس قید سے آزاد ہو جاؤ۔

جہاں تک سرسید اور علامہ اقبال کے تصورِ تعلیم کا معاملہ ہے، ہم کہہ سکتے ہیں کہ سرسید احمد خاں کبھی بھی مشرقی تعلیم کے دشمن نہیں رہے اور نہ ہی اس کے حامی رہے کہ نوجوانوں کی تعلیم غیر ملکی حکومت کے قبضے میں دے دی جائے لیکن اس بات کو بھی ملحوظ خاطر رکھا جائے کہ کسی اچھی چیز کو حاصل کرنے میں کوئی قباحت نہیں۔ ملاحظہ ہو سرسید احمد کی تقریر کا وہ اقتباس جو انھوں نے ۹ر جنوری ۱۸۸۴ء کو امرتسر میں کیا تھا:

مسلمانوں کو بھی یہ لازم ہے کہ عربی زبان کی تحصیل نہ چھوڑیں۔ یہ ہمارے باپ دادا کی مقدس زبان اور ہمارے قدیم ملک کی زبان ہے جو فصاحت اور بلاغت میں لاثانی ہے مگر افراط وتفریط نہ ہو۔ اس زبان میں ہمرے مذہب کی ہدایتیں ہیں لیکن جب کہ ہماری معاشی، ہماری بہتری، ہماری زندگی بآرام سر ہونے کے ذریعہ بلکہ ہمارے اس زمانے کے موافق انسان بنانے کے وسائل انگریزی زبان سیکھنے میں ہیں تو ہم کو اس طرف بہت توجہ کرنی چاہیے۔[۱۸]

سر سید احمد کے ان خیالات کی عکاسی ان مضامین مین بھی ملتی ہے جو ''تہذیب الاخلاق'' میں شائع ہوئے جن کے مطالعے سے اس نکتے کا انکشاف ہوتا ہے کہ وہ کس طرح کی تعلیم کے لیے کوشاں تھے۔ دیکھیے سر سید کے مضمون کا ایک اقتباس جو ''مذہب اور عام تعلیم'' کے عنوان سے تہذیب الاخلاق کے ۱۵؍شوال ۱۲۸۷ھ کے شمارے میں شائع ہوا:

ہر ضلع میں کم از کم ایک مدرسہ قائم کرنا چاہیے جس سے ہر قسم کے مطالب و مقاصد پورے ہوں کیوں کہ تمام لوگوں کے ایک ہی سے مقاصد نہیں ہوتے۔ اگر کوئی شخص مولوی، محدث وفقیہہ بننا چاہے تو مولوی بننے کا بھی موقع اس میں موجود ہو۔ اگر کوئی شخص بڑا ریاضی داں بننا چاہے تو وہ بھی اس میں اپنا مقصد حاصل کر سکے اور اگر کوئی شخص علوم زبان انگریزی میں تحصیل کامل کرنا چاہے اور عہدۂ جلیلہ گورنمنٹ کو حاصل کرنا چاہے وہ بھی کر سکے۔ جب ایسا انتظام اور سلسلہ قائم ہوجائے گا تب مسلمانوں کی تربیت اور دینی و دنیوی ترقی کی توقع ہوتی ہے۔[19]

تعلیم نسواں کے سلسلے میں بھی سر سید احمد خاں بہت سنجیدہ تھے۔ ۱۲؍نومبر ۱۸۶۹ء کے گزٹ میں عورتوں کی تعلیم کی حمایت میں ایک بھرپور اداریہ قلمبند کیا جس کے مطالعے سے اس نکتے کا انکشاف ہوتا ہے کہ سر سید عورتوں کی تعلیم کے نہ صرف حامی تھے بلکہ اس سلسلے میں بے جا مداخلت کے مخالف بھی تھے۔ میں یہاں صرف ایک تراشے پر اکتفا کرتا ہوں:

گورنمنٹ نے صرف اس بات پر اکتفا کیا ہے کہ صرف عورتوں کی تعلیم کے فائدے اور خوبیاں بیان کرنے سے ہندوستانیوں کو اس بات کی ترغیب دی جائے اور بطیّب خاطر ان کو برانگیختہ کیا جائے تاکہ وہ اس قدیمی عادت کو چھوڑ کر عورتوں کی تعلیم و تربیت کی جانب متوجہ ہوں اور خود ہی اس کام کو بشوق و ذوق شروع کریں تاکہ ان کو اس بات کا موقع ملے کہ وہ اپنی قدیمی رسوم و عادات کی پابندی کے ساتھ اس عمدہ تدبیر سے فائدہ اٹھائیں اور بہ کامیابی تمام اپنے مقصود کو پہنچیں۔ پس ہم اپنے ہم وطن ہندوستانیوں کو اس جانب مائل کرتے ہی کہ وہ اپنی بے جا عادات کے اس درجہ پابند نہ ہوں جس کے سبب سے ان کو کبھی ترقی نصیب نہ ہو اور جیسا کہ اب تک ہے ان کا ملک ہمیشہ بے رونق ہوگا۔[20]

❀……❀……❀

## حوالہ جات وحواشی

۱- بحوالہ: حرف اقبال، مرتبہ لطیف احمد خاں شیروانی، لاہور، ۱۹۵۵ء ص ۱۴۸

۲- خطباتِ سر سید جلد اول ص ۲۷۸، (بحوالہ) تہذیب الاخلاق جلد ۳۵ شمارہ ۱۱۰، اکتوبر ۲۰۱۶ء ص ۳۳۱

۳- مشمولہ سرسید احمد خاں - ایک سیاسی مطالعہ ص ۱۰، عتیق احمد صدیقی

۴- مقالات شبلی

۵- بحوالہ: اقبال اور سرسید، مشمولہ: تہذیب الاخلاق

۶- خط بنام پروفیسر الیاس برنی، بابت ۱۳ جون ۱۹۳۶ء بحوالہ: کلیات مکاتیب اقبال، جلد چہارم

۷- خط سرراس مسعود، بابت ۲۹ جون ۱۹۳۶ء بحوالہ: کلیات مکاتیب اقبال، جلد چہارم

۸- بحوالہ: سرسید احمد خاں کی دینی برکتیں، عبدالحلیم شرر مشمولہ تہذیب الاخلاق اکتوبر ۲۰۱۲، ص ۳۹

۹- بحوالہ سرسید احمد خاں اور جدت پسندی ڈاکٹر محمد علی صدیقی ص ۱۱۵ ایجوکیشنل پبلیشنگ ہاؤس دہلی

۱۰- بحوالہ: اقبال نامہ حصہ دوم، شیخ عطاء اللہ ص ۱۰۳

۱۱- بحوالہ اقبال کے حضور، جلد اول سید نذیر نیازی ص ۲۸۵

۱۲- بحوالہ خطوط سرسید مرتب سید راس مسعود، نظامی پریس ۱۹۳۱ء، ص ۵۳

13- Allama Iqbal, *The Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, p.97.

14- Ibid

15- Ibid, p.171-172

۱۶- علامہ اقبال، کلیات اقبال اردو، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۱۳۳

۱۷- علامہ اقبال، کلیات اقبال فارسی، غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۶۶۰

۱۸- تقریر بمقام امرتسر بتاریخ ۲۹ جنوری ۱۹۸۴ء، لیکچر کا مجموعہ ص ۱۸۴

۱۹- بحوالہ: تہذیب الاخلاق ۱۵ شوال ۱۲۸۷ھ

۲۰- علی گڑھ انسٹی ٹیوٹ، علی گڑھ ۱۲ نومبر ۱۸۶۹ء

# کلامِ اقبال میں تصورِ انسانیت

ڈاکٹر علی محمد بٹ

At the end of the 20th century, trends were developing at the global level that threatened the concept of humanity. As a result of global imperialist thought, efforts were being made by one nation to dominate another nation. The capitalist and secular life system also led man to the path of selfishness, due to which today's man forgot his values and morality. The concept of humanity is that man be sympathetic to your fellow beings and be connected to the human race by pleasant relations and good thoughts. Complete harmony in society plays the main role to maintain healthy human interaction. Allama Iqbal has comprehensively mentioned the concept of humanity and basic values in his Urdu and Persian poetry. He has called lust as the reason for the division of mankind and has talked about universalizing brotherhood and love. According to Allama Iqbal, Western imperialism leads to ignorance, luxury and destruction of humanity. The mention of social, political and economic problems in Allama Iqbal's poetry is actually the result of his concern for humanity.

بیسویں صدی کے آخری عشرہ اور اکیسویں صدی کے آغاز سے ہی تمام دنیا میں سیاسی اور اقتصادی بے چینی عروج پر دیکھنے کو ملتی ہے۔ ہر طرف انسان مختلف قسم کے مصائب کا شکار ہو کر انسانیت لبِ دام پر آ گئی تھی اور کہیں سے اس کو بچانے کے لیے نہ کوئی آواز اور نہ کوئی جدید فلسفہ رہنمائی کر پا رہا تھا۔ اس کے برعکس عالمی سامراجی قوتوں اور سامراجی سوچ رکھنے والے اقوام کے تیور انسانوں کو نگلنے کے لیے بے تاب تھے اور ہیں۔ یہ حالات علاقائی، ملکی اور بین الاقوامی سطح پر عیاں راچہ بیاں ہے۔ ایک قوم دوسری قوم کو نیچا دِکھانے کے لیے انسانوں کو تہہ تیغ کرنے کے درپے ہے۔ افراتفری، شوشہ بازی اور ذرائع ابلاغ کے جھوٹ نے اس کو شباب بخش کر اِن مصیبت زدہ حالات کو چار چاند لگا دیا۔ کوئی انسان دوسرے کی پروا کیے

بغیر اپنے مقاصد کو حاصل کرنے اور دنیائی زندگی کی لذتوں کو سمیٹنے کے لیے آنکھیں بند کر کے رواں دواں ہے۔ انسانیت خون کے آنسو رو رہی ہے مزید یہ کہ پڑھے لکھے لوگ اپنے قلم اور تقاریر سے اس آفت زدہ ماحول کو گرم رکھنے میں مصروف ہیں، اس تمام کے پیچھے ہر سمت چاہے علاقائی ہو یا بین الاقوامی سطح پر سیاسی اور اقتصادی تبدیلی کارفرما ہے۔ اس لیے دور حاضر میں انسانیت کو کم اور اقتصادیت کو بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ اس لیے کمزور اقوام پر مظالم کے پہاڑ انسانوں کے ہاتھوں ڈھائے جا رہے ہیں۔ دور جدید میں نفس پروری اور شہوت رانی کے قصد سے جسم کی پرورش پر زیادہ زور دیا جا رہا ہے کیونکہ اس کے پیچھے سرمایہ دارانہ اور سیکولر نظام حیات ہے جس نے انسان کو اسفل سافلین کے درجے تک پہنچا دیا ہے۔ اس لیے یہ سمجھنا بالکل غیر فطری ہے کہ مقصد زندگی کا مسئلہ کوئی معمولی مسئلہ ہے۔ لیکن آج کا انسان تمدنی زندگی کی بھول بھلیوں میں کھو کر اپنے اقدار اور اخلاقی قدریں بھول گیا ہے۔ بے شمار انسان ایسے ہیں جنھیں شاید عمر بھر میں ایک مرتبہ بھی سنجیدگی کے ساتھ اس مسئلہ پر غور کرنے کی توفیق نہیں ہوئی ہوگی اور کتنے ہی ایسے ہوتے ہوں گے جنھیں غور و فکر کا موقع ملا بھی تو وہ اس پر سے سرسری طور سے گزر گئے اور ایک سطحی رائے قائم کر کے اپنے نفس کو مطمئن کر بیٹھے۔ انسانیت کا تصور ایک وسیع فلسفہ کا متحمل ہے۔ اس کا عام اور وسیع مفہوم یہ ہے کہ یہ انسان کو دوسری مخلوق سے مختلف اور ہمدرد بنا دیتا ہے یہ انسان کے اندر شعور اور صحیح و غلط میں فرق کرنے کی تمیز پیدا کرتی ہے۔ اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں انسانیت انسانوں کے درمیان اُنسیت پیدا کرتی ہے۔ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ تصور انسانی نسل سے قریب سے جڑا ہوا ہے اور مشترکہ طور پر اور عام طور پر انسانی نسل کے خوشگوار تعلقات اور نیک خواہش کا نام ہے۔ دوسری طرف، انسانیت وہ شفقت اور احساسیت ہے جو انسان کو اپنے گھر والوں، دوستوں، پڑوسیوں اور اس کے ساتھ ساتھ دوسروں کے لیے اظہار کرتا ہے۔ یہ احساسیت اس کے عمل سے ہمیشہ ظاہر ہوتی ہے اس کے بنیادی مقاصد کو سمجھنے اور روبہ عمل لانے کے لیے ہمہ وقت تیار رہتا ہے۔ یہ احساس اور دردمندی انسانوں کے اندر پیچیدگیوں کو آسانی اور نقصانات کو انسانی فوائد میں تبدیل کرنے میں مددگار ثابت ہوتی ہے۔ اس بارے میں علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ:

تو جل رہی ہے اور تجھے کچھ خبر نہیں
بینا ہے اور سوز دروں پر نظر نہیں
مَیں جوشِ اضطراب سے سیماب وار بھی
آگاہِ اضطرابِ دلِ بے قرار بھی
تھا یہ بھی کوئی ناز کسی بے نیاز کا
احساس دے دیا مجھے اپنے گداز کا[۱]

معاشرے میں مکمل ہم آہنگی سے لطف اندوز ہونے کے لیے انسانیت انسانی سلوک کے لیے بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ اس لیے وہ سوچ جو احساس کی مخالف ہوتی ہے ظلم کہلایا جاتا ہے اس کے برعکس انسانیت، ایک ظالمانہ، غیر انسانی عمل اور دوسروں کی تکالیف کے بدلے ہمدردی کا اظہار اور شفقت کا نام ہے۔ اس لیے عملی اور علمی میدان میں انسانیت ہی وہ علم ہے جو زبان، ثقافت اور فن جیسے مضامین سے رجوع کرنے کے لیے انسان کے احساسات اور جذبات کی قدر دانی پر مامور کرتا ہے اور مقام محمود تک لے جاتا ہے۔ انسانیت کی بنیاد پر ہی اللہ نے انسانوں کو اشرف المخلوقات کا درجہ عطا کیا ہے کیونکہ انسانیت کا سب سے بڑا اعزاز یہ ہے کہ نبیوں، ولیوں اور پیروں جیسا بلند مقام اسی انسانیت کی وجہ سے حاصل ہوا ہے اسی لیے وہ محسن انسانیت کے لقب سے نوازا و سرفراز کیا گیا۔ لفظ انسانیت کے مختلف پیرائے ہیں جہاں اس کا مطلب کردار کی عظمت کی وارث ہے وہیں اس کا مطلب عظیم ترین مخلوق کا احساس ہے جو مخلوق انسانی وجود کو بقائی باہمی اور حق پرستی و سچائی کی طرف رہنمائی کرتی ہے اس کے لیے بہت زیادہ محنت اور لگن کی ضرورت ہے۔

نقش ہیں سب ناتمام خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر[۲]

آسان لفظوں میں انسانیت یہ ہے کہ جب کسی آدمی کے اندر کردار کی عظمت حقیقت کی چھاپ اور بُرائیوں سے دور رہنے کی صلاحیت اور ہمدردی، بھائی چارہ، انصاف اور مساوات کی صفات پیدا ہو جاتی ہیں تو اس قسم کے کردار کو انسانیت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس انسانیت پر سیاہ بادل چھا جاتے ہیں جب کسی کا کردار برائی کی حدوں کو چھونے لگتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کے اندر انسانیت ہی نہیں رہی۔ انسان کی انسانیت تب ختم ہوتی ہے جب اسے دوسروں کے دکھوں پر ہنسی آنے لگے۔ اس لیے عصر حاضر میں جس فلسفہ کو پڑھنے کی ضرورت سب سے زیادہ ہے وہ انسانیت ہے۔ انسانیت ایک بہت بڑا خزانہ ہے اسے لباس میں نہیں انسان میں تلاش کیا جاتا ہے۔ جس گھر میں تعلیم اور نیک ماں ہو وہ گھر تہذیب اور انسانیت کی یونیورسٹی ہے۔ اگر کوئی عظمت کی بلندیوں کو چھونا چاہے تو اسے اپنے دل میں انسانیت کے لیے نفرت کے بجائے محبت آباد کرنا ہوگا۔ جب ضمیر ملامت کرنا چھوڑ دے تو سمجھ جاؤ اب انسانیت ختم ہوگئی۔ انسان بڑھتے جا رہے ہیں انسانیت ختم ہوتی جا رہی ہے۔ انسان جب تک اپنا مول نہیں لگاتا انمول کہلاتا ہے۔ اسی کھوئی ہوئی چیز کی تلاش میں اقبال نے ایک درد بھرا پیغام اپنے کلام کی زینت بنایا، علامہ اقبال کے کلام اور نظام افکار کی ایک نمایاں خصوصیت انسانیت کی تکریم کا فلسفہ ہے۔ اس خصوصیت نے اقبال کو ایک عالمی اور آفاقی شاعر بنا دیا ہے وہ درد جو قوموں اور حکومتوں نے پس پشت ڈال

دیا اس کو اقبال نے اپنے کلام میں بھرپور انداز میں اُجاگر کیا ہے۔ مختلف شعراء جو تصوف کے حامل تھے انھوں نے اس موضوع پر سیر حاصل بحث تو کی لیکن حقیقت میں اقبال نے جس انداز سے انسانی عظمت اور درد کو اپنا موضوع کلام بنایا وہ اُن کی انفرادی شخصیت کی معراج ہے اس لیے ہر مسلک اور قومیت کے انسانوں نے اس کی تحسین کی اور اقبال کے کلام اور شخصیت سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ درحقیقت انسانیت کا جو درد اقبال نے اپنے کلام میں سمیٹ لیا وہ اُن کے اعلیٰ ادبی معیار کی ایک جھلک ہے۔ موضوع انسانیت کے لیے اقبال نے قرآن کو اپنا ہادی، جلال الدین رومی کے عشق کو اپنا رہنما بنا کر علاوہ ازیں عبد الکریم جیلی کے انسان کامل، اور رومی کے انسان خاص اور اقبال کے مردمومن کا منبع قرآن ہے۔ اگر چہ اکثر دیکھا گیا کہ کچھ اصطلاحات کو بعض افراد اپنے مقاصد کے لیے استعمال کرتے ہیں مگر انسانیت دنیا کا واحد رشتہ ہے جو صحیح اور غلط میں تفریق کر کے دیتا ہے اور اس طرح کھوٹے اور کھرے کو الگ الگ کر کے پیش کرتا ہے۔ علامہ اقبال نے اُس دور میں اپنی شاعری کا آغاز کیا جب ہندو اور مسلمانوں کے درمیان فرنگیوں نے عدوات کی لہر دوڑائی اور تفریق کے بیج برگ و بار لا رہے تھے، اس میں کچھ سیاست دانوں کے طفیل سے جو اس میں اپنے مفاد کے لیے شدت پیدا کی گئی اور اس فضا اور ماحول کو علامہ اقبال نے جانچا تو انھوں بغیر کسی لیت و لعل اور بے دھڑک انداز میں کہا:

ہوس نے کر دیا ہے ٹکڑے ٹکرے نوعِ انسان کو
اخوت کا بیاں ہوجا، محبت کی زباں ہو جا[۳]

اقبال کے نزدیک کائنات کی تمام مخلوق میں تخلیق انسان، سب سے بہترین تخلیق کا مظہر اور نمایاں کارنامہ ہے۔ اس کی شروعات ایک حقیر مادہ سے ہو کر تخلیق کائنات میں احسن تقویم تک پہنچی ہے۔ انسان نے بظاہر سورج کی توانائی پر قابو پالیا اور اس کے ساتھ ساتھ اگر "انا البحر وانا الحق" کا نعرہ بھی لگاتا رہا جو انسانی چاہتوں کی حد کو کھول کر بیان کر دیتا ہے اس کے ہنگامہ ہائے نو بہ نو کی کوئی انتہا نہیں ہے۔ اقبال نے انسانی تہذیب میں سب سے زیادہ احترام آدمیت کو دی نہ کہ مادی ترقی کو۔ کیونکہ وہ تصور آدمیت کو قرآن سے اخذ کرتے ہیں اس لیے اس کی بہت زیادہ تکریم وعزت فرما کر اپنے فارسی کلام میں لکھتے ہیں:

برتر از گردوں مقام آدم است
اصل تہذیب احترام آدم است[۴]

مغرب کے انسان سوز فلسفہ میں انسان ایک سماجی حیوان ہے جب کہ اقبال کا انسان اخوت و انسانیت کا پیکر ہے یعنی وہ اشرف المخلوقات کیونکہ اس کو قرآن میں "احسن تقویم"[۵] کہا گیا ہے۔ اس کا دل انسانی بھلائی کے لیے دھڑکتا ہے اور انسان کو ایشور کے اوصاف سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ ہم سب جانتے ہیں

کہ اقبال کی شاعری کا موضوع انسان ہے لیکن مغرب کی تعلیم نے رشتہ انسانیت کو مختلف خانوں میں بانٹ دیا ہے آج جو انسانیت کی وحدت پارہ پارہ ہوگئی ہے وہ اسی مغربی سامراجی دماغ کی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ مغرب نے انسانوں کو مختلف حصوں میں منقسم کیا ہے پہلے پہل اقبال نے بھی انھی نظریات کی حامی بھری اور وہ بھی انسانیت کے بدلے مخصوص نظریات جیسے قومیت اور وطنیت کا درس دینے لگے۔ بعدازاں جب انھوں نے مغربی نظریات اور اس کی تہذیب کا قریب سے جائزہ لیا اور اس کی تہذیب کے گہری وادیوں میں غوطہ زن ہوئے تو اس کی ظاہری چمک دمک کو انسانیت کے لیے موت سے تعبیر کیا ہے اور ان کا ضمیر اُن کی آواز بن کر پکار اُٹھا اور برملا کہا:

آنکھ جو کچھ دیکھتی ہے لب پر آ سکتا نہیں
محو حیرت ہوں کہ دنیا کیا سے کیا ہو جائے گی[۶]

علامہ اقبال نے مغربی سامراجیت کا ایک محققانہ تجزیہ پیش کر کے ان کی جہالت، وحشت، اور ہوس پرستی کے ساتھ ساتھ اُن کی تخریبی فکر کا خوب ذکر کیا۔ حالانکہ اقبال اچھائی کی مدح سرا تو تھے ہی مگر وہ بُرائی کو ہدف تنقید بنانے سے باز نہیں رہتے تھے۔ وہ ذاتی مفاد کے بجائے اجتماعیت کو اہمیت دے رہے تھے علامہ اقبال کی اہم بات یہ ہے کہ وہ ایک مُفکر کی حیثیت سے مطالعہ کرتے تھے اس لیے مسلمانوں یا دیگر نظام ہائے زندگی میں جو خرابیاں پاتے تھے اُس پر لب کشائی کرتے تھے۔ اس لیے وہ فرماتے ہیں کہ؛

آزادیِ افکار سے ہے اُن کی تباہی
رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ
ہو فکر اگر خام تو آزادیِ افکار
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ![۷]

اقبال نے ہمیشہ عظمتِ انسان کے تمام گوشوں کو نمایاں کیا ہے اور انسانیت اور انسانی عظمت سے متعلق ان کے نظریات کافی حد تک قرآنی تصورات پر مبنی ہیں۔ قرآن انسان کو ایک ذمہ دار کی حیثیت سے اُبھارتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ اقبال نے رسول اللہ ﷺ کی تعلیمات کو مشعل راہ قرار دیا ہے۔ کلام اقبال میں تصور انسانیت کا درس پورے کمال کے ساتھ جلوہ افروز ہے گرچہ کچھ کج ذہن نے اقبال کو مذہبی جنونی قرار دے کر اس کے کلام کو یک طرفہ کر دیا مگر وہ عالم گیر شاعر اور مشرق کے نجات دہندگان سے کم نہیں ہیں۔ مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان نفرت کا جو بیج انگریزوں نے بویا تھا اقبال نے انسانیت کا درس دے کر اس کی شدت کو کم کرنے کی بھرپور کوشش کی مگر مفاد پرست سیاست دانوں نے اس کو زندہ رکھا اور اس کا خمیازہ ہندوستان کے عام شہری بھگت رہے ہیں۔ اقبال ہندو مسلم اتحاد کا حامی تھا مگر کچھ سیاسی

مفاد پرستوں نے اُن کے انسان پرست مقصد کو فرقہ واریت کا رنگ دے کر انگریزوں کے مقصد ''تقسیم کرو اور حکومت کرو'' کو شرمندہ تعبیر کیا ہے اور یہی آج کل ہو رہا ہے۔ ہندوستانی تہذیب دنیا کی سب سے پرانی اور یہاں مسلمانوں کی رواداری امریکہ اور دوسرے بیش تر یورپی ممالک سے زیادہ پُرانی ہے مگر ابھی بھی مشرق کے لوگ انگریزوں کی غلامی میں فخر محسوس کرتے ہیں اور یہاں کا انسانی وقار ابھی بھی لبِ دام ہے۔ اس کی بنیادی وجہ آپسی اختلاف ہے۔ ان اختلافات کی بنیاد پر پختہ کار لوگ کہاں سے لائیں گے، اُن کو جب تک اپنے شعور کی اور اپنے ماحول اور اپنی تہذیب کی اہمیت کا احساس نہ ہوگا تب تک اعمال کی پختہ کاری ممکن نہیں ہے:

پختہ افکار کہاں سے ڈھونڈنے جائے کوئی
اس زمانے کی ہوا رکھتی ہے ہر چیز کو خام
مردہ لادینی افکار سے افرنگ میں عشق
عقل بے ربطیِ افکار سے مشرق میں غلام![۸]

اقبال کی شاعری کا کمال یہ ہے کہ اگرچہ بعدازاں اس نے اسلامی رُخ اختیار کر لیا مگر رام کا ذکر بھی ملتا ہے اس لیے رام کے نام سے ایک نظم لکھ ڈالی جس میں رام کو امام ہند کے نام سے پکارتے ہیں۔ اس سے یہی سبق حاصل ہوتا ہے کہ وہ برصغیر کے ہندوؤں کو مسلمانوں کے ساتھ ایک مضبوط سیسہ پلائی ہوئی دیوار کی طرح دیکھنا چاہتے تھے کیونکہ وہ رام کو ہندوستانی تہذیب کا عظیم نمونہ مانتے تھے جس کی شخصیت پاکیزہ، محبت والفت سے بھری، ایثار کے جذبہ سے سرشار اور بھائی چارہ کی امتزاج ہے۔ یہ وہی رام ہے جس نے سرکشوں اور راکشسوں کی سرکوبی کی اور نہتے اور مظلوم کی دادرسی کی۔ انھوں نے اُن کے ایثار اور اخلاق کی دادرسی کی اور کمزوروں کا مداوا کیا۔

ہے رام کے وجود پہ ہندوستان کو ناز
اہل نظر سمجھتے ہیں اس کو امامِ ہند
اعجاز اُس چراغِ ہدایت کا ہے یہی
روشن تر از سحر ہے زمانے میں شامِ ہند[۱۰]

اگر اقبال کی تعلیمات کو دیکھیں تو اس میں انسانیت کا عظیم درس چھلکتا ہے انھوں نے نہایت فراخدلی اور وسیع المشربی سے اس کا اقرار کیا ہے۔ اُن کا دل نہ ہندوستان سے برداشتہ تھا اور نہ وہ ہندو قوم سے نفرت کرتا ہے۔ یہ پوری طرح واضح ہے کہ اقبال کی شاعری میں پورے عالمِ انسانیت کے لیے ایک اہم پیغام ہے جس میں وہ غریبوں اور مزدوروں کو بیدار کرنے کی مہم کا درس دے کر انسانیت زندہ رکھنا چاہتے تھے۔

اٹھو! میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو
کاخِ امرا کے در و دیوار ہلا دو
جس کھیت سے دہقان کو میسر نہیں روزی
اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو[۱۰]

اِن اشعار میں کہیں بھی ایسا تاثر نہیں ملتا کہ وہ انسانیت میں شگاف پیدا کرنا چاہتے تھے بلکہ وہ ایک احساس پیدا کرنا چاہتے تھے کہ جس میں ہر ایک کے حقوق محفوظ ہوں اس طرزِ عمل کی نصیحت مسلمانوں کو بھی کی ہے تا کہ وہ بھی انسانوں کے درمیان تفریق پیدا نہ کریں اس لیے انھوں نے اُن کو فرقہ پرستی سے بچنے کے لیے نوعِ انسان سے محبت اور بھائی چارہ سے زندگی گذارنے پر زور دیا ہے۔

یوں تو سید بھی ہو مرزا بھی ہو افغان بھی ہو
تم سبھی کچھ ہو بتاؤ تو مسلمان بھی ہو[۱۱]
فرقہ بندی ہے کہیں اور کہیں ذاتیں ہیں
کیا زمانے میں پنپنے کی یہی باتیں ہیں[۱۲]

دورِ جدید میں متعدد قوموں کے اندر قدامت پسندی اُبھر رہی ہے جو انسانیت کے لیے سمِ قاتل سے کم نہیں ہے یہ نظریہ برصغیر میں سیاسی قوت کی حیثیت سے اُبھر کر ایک مفسد قوت کی طرح سامنے آتا ہے۔ اگر اس پر قابو پایا گیا تو اس خزاں رسیدہ سماج میں اخلاقیات اور انسانیت کے آثار بہت جلد دم توڑ دیں گے۔ یہی وجہ ہے کہ قدرتی آفات اور رسوائی کا سامنہ کرنا پڑتا ہے اور یہ طرزِ زندگی زوال پذیری کی طرف گامزن ہے اور یہ بگاڑ کی گھن دیمک کی طرح کھا رہی ہے۔ انسانیت کا جنازہ نکلا جاتا ہے انسان لڑائی جھگڑوں، گالی گلوچ، ظلم و زیادتی، فساد اور حق تلفی میں ملوث ہو کر انسانیت کو بھول جاتا ہے۔ انسان دشمنی، تعصب اور عصبیت جیسے غلیظ اخلاق کش اقدار اور ناپاک تصورات نے شرم سار کیا ہے

تا نداری از محمد رنگ و بو
از درود خود میالا نام او[۱۴]

اقبال کا کہنا ہے کہ اگر تمھاری سیرت و کردار، اخلاق و اطوار اپنے نبی کریم ﷺ کے رنگ و بو سے بہرہ ور نہیں یا تم سے آپ ﷺ کے اخلاق حسنہ کی بو نہیں آتی تو تمہیں قطعاً یہ زیب نہیں دیتا ہے کہ اپنی ناپاک زبان سے آپ ﷺ کا نام پاک لینے کی جسارت کریں۔ اخلاق کسی بھی قوم کی زندگی کے لیے ریڑھ کی ہڈی کی حیثیت رکھتا ہے خواہ وہ کسی بھی مذہب سے تعلق رکھتی ہو۔ اخلاق دنیا کے تمام مذاہب کا مشترکہ باب ہے جس پر کسی کا اختلاف نہیں۔ اقبال ہمیں انسانیت، محبت، یگانگت، بھائی چارہ اور پُر امن زندگی

گزارنے کی راہ دکھاتا ہے اور اگر اقبال کے تصور مذہب سے فیض یاب نہیں ہوں گے تو اس کا انجام بھی مزید پریشانیوں اور غلامی کی زنجیروں میں جکڑے رہنے کے سوا کچھ نہیں۔ مثنوی اسرار خودی میں انھوں نے انسانیت کے درس کی حکایت موسوم بہ مکالمہ ہمالہ وگنگا اور حکایت شیخ و برہمن و مکالمہ میں نصیحت کی کہ اپنے مذہب کے مطابق اپنی تعمیر کریں۔

گر ز جمعیت حیات ملت است
کفر ہم سرمایہ جمعیت است
من نگویم از بتاں بیزار شو
کافری؟ شایستہ زنار شو[۱۵]

انسانیت کو زندہ رکھنے کے لیے متحد رہنا اور آپس کے تعلقات بہتر رکھنا ضروری ہے کیونکہ اتحاد کے بغیر کوئی قوم زیادہ دیر قائم نہیں رہ سکتی ہے اور کفر سے بھی اتحاد پیدا ہوسکتا ہے اور ایک قوم بن جاتی ہے انسان کے اندر اتحاد اور جذبہ ایثار پیدا ہو کر مقصد انسانیت پایہ تکمیل تک پہنچ جاتا ہے۔ اسی طرح اقبال نے زرتشت اور گوتم سے جو تعلیمات منسوب کی ہیں ان کی بعض باتوں میں رواداری اور بے تعصبی کی روح کار فرما ہے یہ شعر گوتم کی تعلیمات کی نقیض ہے

از خود اندیش و ازین بادیہ ترسان مگذر
کہ تو ہستی و وجود دو جہان چیزی نیست[۱۶]

اقبال انسانی مساوات کو اُجاگر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مغربی دنیا نے بھی مساوات کا درس تو دیا مگر کبھی اس کو حقیقی معنیٰ میں استعمال نہیں کیا جب کہ مسلمانوں نے عملاً دنیا کو دکھا دیا اور اس وحدتِ مبداء زندگی کو اقبال الٰہی تعلیمات کا سنگ بنیاد گردانتے ہیں۔ علامہ اقبال انسانی مساوات کو انسانیت اور ریاست کا اہم جُز قرار دیتے ہیں اس بارے میں وہ توحید اور ریاست کے باہمی تعلق کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> "The essence of "Tawhid" as a working idea is equality, solidarity and freedom. The State, from the Islamic stand point, is an endeavour to transfrom their ideal principles into space-time forces, and aspiration to realize them in a definite human oranganisation."

ایک عملی نظریہ کے طور پر توحید کا جوہر مساوات، یکجہتی اور آزادی ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے ریاست ان مثالی اصولوں کو زمان و مکان کی قوتوں میں تبدیل کرنے کی کوشش کر رہی ہے اور ان کا ادراک کرنے کی خواہش ایک یقینی انسانی تنظیم ہے تاکہ نابرابری نہ پھیل جائے۔[۱۷]

اقبال نے جو انداز بیان سمجھانے کے لیے اختیار کیا ہے وہ یہ ہے کہ کسی نلکی میں سے پہلے ہوا نکال کر ہی اس میں دوسری ہوا داخل کی جا سکتی ہے۔ دینِ محمدیﷺ کا ظہور اس وقت ہوا جبکہ دنیا کو نئی زندگی کی ضرورت تھی ایسے وقت میں انسانیت کو کسی ایسے سہارے کی ضرورت تھی جو تہذیبی طور سادہ اور انسان دوست ہوتا کہ بھٹکتی ہوئی انسانیت کی رہنمائی کرکے انسانیت کو دوام بخشے۔ اسی لیے علامہ اقبال نے فرمایا کہ یہ بات قابلِ غور ہے کہ دینِ اسلام کی ابتدا ایک ایسی سادہ لوح قوم میں ہوئی جو قدیم تہذیب سے بالکل مختلف ہے اور علاقہ مختلف براعظموں کو آپس میں ملاتا ہے۔ اس نے عالمِ دنیا کو علاقایت اور رنگ و نسل کے امتیازات سے آزاد کرکے اتحادِ عالم کی بنیاد اصولِ توحید پر رکھی۔ اسی وجہ سے علامہ اقبال نے قومیت کے جارحانہ نسل پرستی، فسطائی غلبہ پسندی اور متعصّبانہ وطنیت کے محدود نظریئے پر تنقید کی۔

اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے
خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے
اقوام میں مخلوقِ خدا بٹتی ہے اسی سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اسی سے[۱۸]

حیاتِ انسانی پر علامہ اقبال کی گہری نظر تھی اس کی واضح تر نمود ان کے عشق، استغنا، خودی پر مبنی تصورات کی صورت میں ہوئی اس کی سب سے مربوط ترین شکل اُن کے کلام میں تصور''انسانِ کامل'' ہے۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ایک سچا اور کھرا مسلمان خاشاک کے تودے کو کوہِ دماوند نہیں کہہ سکتا۔ بغیر کسی محنت اور تگ و دو کمال میسر نہیں ہوتا اس لیے انسان کے ذرے ذرے میں ذوق و شوق اور انسانی ہمدردی کا جذبہ ہونا چاہیے۔ انسان کی دنیا حاصل کرنے کی تگ و دو بے معنی اور اُس کا نگین جھوٹا ہے نہ اس سے انسان سیر ہوتا ہے اور نہ اُس سے اس کی خواہش پوری ہوتی ہے نتیجہ یہ نکلتا ہے انسان نفسانی خواہشات کا غلام بن کر خودی کو پہچاننے سے قاصر ہے۔

نگاہ وہ نہیں ہے جو سُرخ و زرد پہچانے
نگاہ وہ ہے کہ محتاج مہر و ماہ نہیں[۱۹]

یہی آئینِ قدرت ہے، یہی اسلوبِ فطرت ہے
جو ہے راہِ عمل میں گام زن، محبوبِ فطرت ہے[۲۰]

مشکل ہے کہ اک بندۂ حق بین و حق اندیش
خاشاک کے تودے کو کہے کوہِ دماوند[۲۱]

ایک باصفت انسان کے لیے اقبال نے جو اوصاف گنوائے وہ مردِ حق، مردِ قلندر اور انسان کامل ہیں۔ اقبال ایک سچے انسان دوست کی تلاش میں تھے۔ علامہ اقبال اس شخص کو عیش پرست، ظالم اور بدکرداری سے بہت دور تعبیر کر رہے ہیں کیونکہ وہ آسائش طلبی اور عیش کوش زندگی کو قوموں کے لیے موت قرار دے رہے ہیں۔ اس کے برعکس وہ اس کو جفاکش، سخت کوش، اور محنتی انسان سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس انسان کامل کو وہ شاہین سے تعبیر کر کے اس کے رزق اور حق پرستی کی داد دیتا ہے۔ وہ مردِ قلندر دوسروں کے احساسات اور ضرورتوں کو ترجیح دیتا ہے تاکہ وہ اپنے گرد و نواح کے ظالموں کی سازشوں کے اژدھا کا علاج کر سکے۔

رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم
عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد[۲۲]

اقبال انسان کی تمام تر صلاحیتوں اور مخفی امکانات کو مدِ نظر رکھتے ہوئے ایک لائحہ عمل پیش کرتے ہیں یہ لائحہ عمل اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی کی شکل میں پیش کرتے ہیں۔ اقبال نے انسان کو کامل بنانے کے لیے تین اصول و ضوابط پیش کیے ہیں اُن میں پہلا اطاعت، دوسرا ضبطِ نفس اور تیسرا نیابت الٰہی ہے جو انسان اِن مراحل کو طے کرتے ہیں وہی اقبال کی نظر میں انسانی عظمت کے بلند ترین مقام پر فائز ہو جاتے ہیں۔ اس لیے انسان کامل وہ ہے ''جس کا شعور پوری طرح بیدار ہو چکا ہو جس کی سوچ اس حد تک ترقی کر چکی ہو کہ وہ ہر پیش آنے والی صورت حال پر مثبت جواب دے سکے وہ عصری حالات سے اوپر اُٹھ کر حقائق کو دیکھنے والا بن چکا ہو''[۲۳] ایسا انسان اگر کوئی مقام حاصل کرتا ہے تو وہ غلط فہمی میں مبتلا نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ مزید حق کا علم بردار بن کر انسانیت کا خدمتگار بن جاتا ہے۔ وہ ہر مظلوم کی دادرسی کرتا ہے ایسا انسان کوئی بھی ترقی کرے وہ دوسروں کے لیے دردِ سر نہیں بنتا ہے بلکہ وہ ایک تریاق بن کر انسانیت کا مداوا کرتا ہے اس کے برعکس مغربی سوچ رکھنے والے اپنے مفادات کے تحفظ میں لگے رہتے ہیں۔ اسی لیے وہ مغربی تہذیب کو تنقید کا نشانہ بنا کر اس کو بے مرکز اور ایک خاردار جنگل کی طرح پھیلا ہوا تصور قرار دیتے ہیں جس کا کوئی مرکزِ ثقل نہیں ہے اور اس کو انسانیت کے لیے زہرِ قاتل سے تعبیر کر کے انسان کو انسانوں سے بے تعلقی، خلقی رشتوں کی سرد مہری اور ایک قسم کی بے کیفی کی زندگی کا مظہر بن چکا ہے۔

تمھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ خودکشی کرے گی
جو شاخِ نازک پہ آشیانہ بنے گا، ناپائیدار ہوگا[۲۴]

اصل میں لفظ 'آدم' انسانیت کا خاکہ ہے جس سے انسانیت، اخوت، انسان دوستی اور حق پرستی کا ایک منفرد نظریہ جنم لیتا ہے اور یہ فلسفہ اقوام کے درمیان ایک عظیم اور پائیدار رشتہ قائم کرنے میں مددگار ثابت ہوتا ہے۔ اقبال کے یہاں انسان دوستی کا نظریہ انسان کے ذہنی کمالات کے ساتھ ساتھ خارجی حالات سے مدمقابل ہونے کے بعد اُس کی روحانی قوتوں کا اثبات کرتا ہے۔ علامہ اقبال کا تصور انسانیت، ملت اسلامیہ تک محدود نہیں ہے بلکہ وہ اُس میں آدم زاد کی پہچان کو دیکھتا تھا۔ وہ جس دور سے گذر رہے تھے وہ انسان سوز اس لیے کہلاتا ہے کیونکہ اس دور میں سامراجی ذہنیت ہر طرف انسانوں کے خون کے درپے تھی اور انسانیت کو تہہ تیغ کیا جاتا تھا ان ہی حالات کو مدِ نظر رکھ کر اقبال کے لیے تعمیر آدمیت کا مسئلہ اس لیے بھی شدید تر ہو گیا کیونکہ انسانی اقدار کی پامالی کا دور تھا۔

ابھی تک آدمی صید زبون شہر یاری ہے
قیامت ہے کہ انسان نوع انساں کا شکاری ہے[۲۵]

اقبال اس فلسفہ کے علم بردار تھے کہ انسانیت اور انسانی اقدار کو بچانے کے لیے جدید مغربیت سے دوری از حد ضروری ہے۔ انسانیت لب بام ہے اس کو بچانے کے لیے انھوں نے مغربیت پر کاری ضرب لگا کر حقیقت کو آشکار کرنے کی کوشش کی۔

وہ آنکھ کہ ہے سرمہ افرنگ سے روشن
پُرکار و سخن ساز ہے نم ناک نہیں ہے[۲۶]
تو اے مولائے یثربؐ! آپ میری چارہ سازی کر
مری دانش ہے افرنگی مرا ایماں ہے زُنّاری[۲۷]
بُرا نہ مان، ذرا آزما کے دیکھ اسے
فرنگ دل کی خرابی، خرد کی معموری[۲۸]

علامہ اقبال جدید ذہنیت پر نکتہ چینی کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ عقل جو مغربی ذہن سے متاثر ہے وہ تو کبھی حق کے لیے نہیں بول پائے گی۔ مغربی تعلیم نے انسان کو ایک حیوان کی طرح نشو ونما کر کے اس کو انسانی ہمدردی اور اخلاق سے عاری کر دیا ہے۔ تاریخ شاہد ہے کہ سامراجیت کی وجہ سے ہر جگہ اخلاقی بگاڑ اور سماجی نابرابری اور اقتصادی ظلم پیدا ہوا ہے۔ انسانوں کے درمیان تفریق پیدا کی گئی اور شرم وحیا کو دفن کیا گیا۔ وہ جانتے تھے جب تک انسانی اقدار کا پاس ولحاظ نہ رکھا جائے تب تک وہ کامیاب نہیں ہو سکتے ہیں۔ اس لیے وہ پہلے انسانوں کو اخلاقی پستی کی طرف لے جاتے ہیں اور انسان کو بنیادی فرائض سے ناآشنا کر کے اُن کے اندر روحانی بگاڑ پیدا کر کے تاکہ اُن پر اپنا دبدبہ جمائے رکھیں۔ عصر حاضر میں مغربیت

کا دبدبہ ہر جگہ اپنی شان و شوکت سے عیاں ہے۔ عرب ہو یا عجم مسلم یا غیر مسلم ہر ایک کے دل و دماغ پر مغربی زر پرستی کا مکمل اثر ہے۔ مسلمانوں نے تو انفرادی اقدار ہی نہیں بلکہ اپنے مرکز میں مغربیت کو اپنا اور اُس کو اپنا گرویدہ بنا لیا اس لیے ایسے انسانوں کو اقبال مخاطب کر کے فرماتے ہیں:

کون ہے تارکِ آئینِ رسولِ مختار؟
مصلحت وقت کی ہے کس کے عمل کا معیار؟
کس کی آنکھ میں سمایا ہے شعارِ اغیار؟
ہو گئی کس کی نگہ طرزِ سلَف سے بیزار؟
قلب میں سوز نہیں، روح میں احساس نہیں
کچھ بھی پیغام محمدؐ کا تمھیں پاس نہیں[۲۹]

مغربی قوتوں نے جدیدیت کا جو نعرہ دیا جس کی وجہ سے وہ انسانوں کے ذہنوں پر مغربیت کا قلعہ تعمیر کرنا چاہتے ہیں اور اُس میں انسانوں کو حصار کر کے ہوس پرستی، عیاشی اور لہو ولعَب کے ساتھ ساتھ بے جا اسراف میں مبتلا کر کے ان کے دل سے خوف خدا، انسان دوستی تقویٰ اور پرہیز گاری کے شعور سے ماورا ہو کہ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے انھوں نے سوشل میڈیا اور بنکاری جال بچھایا کہ ہر زاویے سے انسان اپنے آپ کو مجبور سمجھ رہے ہیں۔ حالانکہ ان چیزوں کے آنے سے پہلے بھی انسان سکون کی زندگی گذار رہے تھے اور انسانی بنیادوں پر ایک دوسرے کی مدد کرتے تھے جب نشاۃ ثانیہ کے بعد ہر ہمدردی کو تجارت میں بدل دیا گیا ہے تو اس کی منظر کشی کر کے علامہ اقبال فرماتے ہیں:

مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی
مغرب کے خداوند درخشندہ فلزّات
یورپ میں بہت روشنی علم و ہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیوان ہے یہ ظلمات
رعنائی تعمیر میں، رونق میں، صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بینکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جُوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کے لیے مرگِ مفاجات
بیکاری و عریانی و مے خواری و افلاس
کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات[۳۰]

اقبال ایک ہمہ جہت شخصیت تھے وہ صرف روحانی اور مذہبی اقدار انفرادیت کے حامل نہیں تھے بلکہ وہ مذہبی اصولوں کو زندگی کی تمام سرگرمیوں سے وابستہ سمجھتے تھے۔ یہ اس لیے نہیں کہ وہ اس سے نام کمانا چاہتے تھے بلکہ وہ شاعری کے ذریعے اسلام کے انسان دوست اصولوں کی حقیقت کو اُجاگر کرنے کی کوشش کرتے تھے۔ وہ اپنے مشاہدات اور خدائی الہامات سے سرشار ہو کر اس نتیجے پر پہنچے کہ بہتر اور انسان دوست زندگی گذارنے کے لیے ایک سچے دین کو اپنانا ضروری ہے جو خودی کو اُجاگر کر سکتا ہے ورنہ دور حاضر میں پوری انسانیت ایک ہجوم اور گمراہ کارواں کی طرح بھٹک جائے گی اور منزل مقصود تک نہیں پہنچ پائے گی۔ اس لیے اپنے اندر حق پرستی کا جذبہ خودی کے سبق سے ہی حاصل ہو سکتا ہے:

خودی شیر مولا جہاں اس کا صید
زمیں اس کی صید آسماں اس کا صید
یہ پیام دے گئی ہے مجھے بادِ صبح گاہی
کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقام پادشاہی[۳۱]
فطرت کو دکھایا بھی ہے، دیکھا بھی ہے تُو نے
آئینہ فطرت میں دِکھا اپنی خودی بھی[۳۲]
آسماں میں راہ کرتی ہے خودی
صیدِ مہر و ماہ کرتی ہے خودی[۳۳]

علامہ اقبال نے انسانی فطرت کو خطاب کر کے اُس کے ضمیر کو اُجاگر کرنے کی کوشش کی ہے اس لیے انفرادی اور اجتماعی سطح پر انسان کو اپنے زندہ ضمیر کی آواز سننی چاہیے جو دین الٰہی پر قائم و دائم رہے گا وہی خودی پر قائم رہے گا کیونکہ اسی میں شعور اور سچائی ہے۔ تعمیر انسانیت کے لیے علامہ اقبال نے اس کو رول ماڈل کا درجہ دیا ہے۔ اس سے انسان حقیقی جاودانی سے روشناس ہو جاتا ہے۔ عقل اور عمل دونوں کے دروازے کھل جاتے ہیں اور قربِ الٰہی سے انسان کائنات کی سیر کر کے سچائی سے آشکار ہو جاتا ہے۔ اس اعلیٰ مقام تک رسائی حاصل کرنے کے لیے جو نسخہ کیمیا خدا نے نازل کیا اس پر غور و فکر کرنے سے انسان سچائی کے حیرت انگیز کارناموں سے باخبر ہو جاتا ہے۔ انسان دوسرے انسان کے درد کو محسوس کرنے لگتا ہے اور زندگی کی کشمکش میں کبھی اس کو نا اُمیدی اور پریشانی لاحق نہیں ہوتی۔ خودی کے بھروسے جینے والے ہر مشکل کو آسانی سے پار کرتے ہیں۔ علامہ اقبال اس کو یوں پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

تری زندگی اسی سے تری آبرو اِسی سے
جو رہی خودی تو شاہی، نہ رہی تو روسیاہی[۳۴]

اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و سازِ رومی کبھی پیچ و تابِ رازی[۳۵]

آدمیت کی تعمیر کے لیے تدبُّر اور عرفان کی اشد ضرورت ہے۔ نظمِ الٰہی میں انسانوں کی راحت ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس پر بھروسہ کرے اس کی اطاعت کرے کیونکہ انسانیت کی تکمیل اور بقاء باہمی کے لیے اپنے ماحول کو اخوت سے تعمیر کریں۔ جدید نسل کی تعمیر کے لیے انسانوں کے درمیاں سچائی، حقیقت پسندی اور حُبِ انسان کو اپنا شعار بنالیں۔

امارت کیا، شکوہِ خسروی بھی ہو تو کیا حاصل
نہ زورِ حیدری تجھ میں، نہ استغنائے سلمانی
نہ ڈھونڈ اس چیز کو تہذیبِ حاضر کی تجلّی میں
کہ پایا میں نے استغنا میں معراجِ مسلمانی
عقابی روح جب بیدار ہوتی ہے جوانوں میں
نظر آتی ہے اس کو اپنی منزل آسمانوں میں
نہ ہو نومید، نومیدی زوالِ علم و عرفاں ہے
اُمید مردِ مومن ہے خدا کے راز دانوں میں[۳۶]

علامہ اقبال نے بارہا اپنے کلام میں جدید مغربی تہذیب اور اس کے سرمایہ داری نظام کو تنقید کا نشانہ بنایا کیونکہ انھوں نے سچائی اور انسانی بہبود کا پرچم اُٹھا رکھا تھا وہ نہ دلّی، نہ صفاہاں، نہ سمرقند سے وابستہ کیا بلکہ فطرت کے علم بردار تھے۔ وہ ضربِ کلیم میں لکھتے ہیں:

مشرق سے ہو بیزار، نہ مغرب سے حذر کر
فطرت کا اشارہ ہے کہ ہر شب کو سحر کر![۳۷]

علامہ اقبال نے جس دور میں ہوش سنبھالا اُس وقت انسانیت مادہ پرستی اور سامراجیت کے شکنجوں میں جکڑی ہوئی تھی۔ سرمایہ دارانہ نظام نے انسانی روح کو پامال کرکے انسانی جسم کو مشین کے روپ میں تبدیل کیا۔ علاوہ ازیں اشتراکیت نے بھی انسان کو روحانی اقدار سے آزاد کرنے کی بھرپور کوشش کی اور اس کشمکش کو دیکھ کر علامہ اقبال لب کشائی کرنے پر مجبور ہوگئے۔

دل کی آزادی شہنشاہی، شکم سامانِ موت
فیصلہ تیرا ترے ہاتھوں میں ہے، دل یا شکم![۳۸]

اشتراکیت اور سرمایہ داری فلسفہ نے انسانوں کو ہوس کا پجاری بنا کر نفس کی غلامی میں جکڑ کر رکھ دیا۔

حق سے بیگانہ کر کے ظالم اور وحشی بنا دیا۔ علامہ اقبال نے اِن فلسفوں کا بغور مطالعہ کر کے اِن کو انسان سوز قرار دیا اور اِن سے نجات حاصل کرنے کے لیے شرعی زندگی گزارنے کو ترجیح دے کر اور اس کو بہترین نظام حیات قرار دیا۔ اُن کے نظریہ تعمیر انسانیت سے یہ عیاں ہو جاتا ہے کہ وہ اسلامی نظام حیات سے متاثر ہو کر انسان کی قدر دانی کے متولی ہو گئے جو خود پسندی اور خود غرضانہ سوچ جیسے غیر فطری اصولوں سے بالاتر ہے۔ قانون شریعت انسانوں کو ایک دوسرے کے ہمدرد کے طور دیکھنا چاہتا ہے اس لیے اقبال دکھاوے کی شریعت کے قائل نہ تھے بلکہ وہ شریعت کو انسانی زندگی کا مقصد مانتے تھے اس لیے وہ فرماتے ہیں:

پابندیِ احکامِ شریعت میں ہے کیا؟
گو شعر میں ہے رشکِ کلیمِ ہمدانی[۳۹]

ایک اچھا انسان بننے کے لیے انسانی ہمدردی کو اپنانا ضروری ہے۔ کیونکہ حقوق اللہ کے بعد سب سے اہم حقوق العباد ہیں۔ انھوں نے حقوق العباد پر پوری توجہ مرکوز کی تھی وہ فرماتے ہیں:

ہیں لوگ وہی جہاں میں اچھے
آتے ہیں جو کام دوسروں کے[۴۰]

نظریہ انسانیت کلام اقبال کا شعار ہے جس کو آیت قرآن سے اخذ کیا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ لن تنالوا البر حتیٰ تنفقوا مما تحبون (سورۃ آل عمران: ۹۲) تم تقویٰ کے عظیم درجے تک نہیں پہنچ سکتے ہو جب تک اپنی محبوب چیز اللہ کی راہ میں خرچ نہ کرو۔ اس سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ تقویٰ کا مدار خالی آرام و آسائش یا مال و دولت میں نہیں ہے بلکہ اس کا معیار انسانی کی محبوب ترین چیز کو اللہ کی راہ میں خرچ کرنے میں ہے یہ دیکھا گیا کہ دنیا میں مختلف لوگوں کے مختلف مزاج کی بنیاد پر چیزوں کے ساتھ لگاؤ کی وجہ ہوتی ہے اس لیے انسانیت کو پرکھنے کی بنیاد کسی برائے محتاج انسان پر خرچ کرنے سے معلوم ہو جاتی ہے اس لیے علامہ اقبال کا کہنا ہے کہ انسان مظلوم و مجبور انسان کے آنسوؤں کی قدر پہچانیں اور اُن آنسوؤں کی روشنی میں اپنے آپ کو پرکھنے کی کوشش کریں۔

کسی پیشانی کے افشاں کے ستاروں میں رہوں
کسی مظلوم کی آہوں کے شراروں میں رہوں[۴۱]

علامہ اقبال کو شرح صدر تھا اس بات پر کہ مروّت محبت اور اخوت سے سکون اور دلی تسکین حاصل ہوتی ہے اور اس کا پھل انسان کو عالم بالا تک پہنچنے میں مددگار ہے۔ محبت کی زبان سمجھنے کے لیے فکر مسلمانیت ضروری ہے اُن کا ماننا ہے کہ مسلمانیت انسان کو کمال جنون تک پہنچاتی ہے حقائق سے پردہ اُٹھا کر دنیائی رازوں کی معراج کروائی جاتی ہے۔ اس بارے میں علامہ اقبال فرماتے ہیں:

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے
یہ ہے نہایت اندیشہ و کمال جنوں
حقائق ابدی پر اساس ہے اس کی
یہ زندگی ہے، نہیں طلسم افلاطوں[۴۲]

اقبال نے انسانوں خاص کر مسلمانوں کے ضمیر کو جگانے کے لیے جن الفاظ کا انتخاب کیا ہے ''نہایت اندیشہ و کمال جنوں'' اگر لفظ اندیشہ کو حقیقت کے آئینے میں پرکھنے کی کوشش کریں گے تو اس کا مطلب فعلیت عقل جب کہ ''جنوں'' کا مطلب بے تحاشہ محبت اس لیے اس کو ''حقائق ابدی'' پر اگر جانچیں گے تو مسلمان کو حق تعالیٰ کے ساتھ اتم درجے کی محبت ہوتی ہے۔ علامہ اقبال کے تصور کمال جنون کو قرآن کریم کی تائید حاصل تھی۔ ''اور کچھ لوگ اللہ کے سوا اور معبود بنا لیتے ہیں انھیں اللہ کی طرح محبوب رکھتے ہیں اور ایمان والے سب سے زیادہ اللہ سے محبت کرتے ہیں۔۔۔ (البقرہ: ۱۶۵) حُب الٰہی اصل میں شعور کی بیداری ہے جس کو علامہ اقبال نے دانش برہانی، پہچان، سلیقہ، زیرکی اور تمیز سے تعبیر کیا ہے اگر یہ چیزیں حاصل نہیں تو ذاتی مفادات انسان پر حاوی ہو جاتے ہیں۔ جب انسان ذاتی مفادات کو اپنی زندگی کا شعار بنا لیتا ہے اور اللہ کے احکام اور اللہ کو چھوڑ کر انسانوں کی غلامی اختیار کرتا ہے تو حق مفقود ہو جاتا ہے، سچائی دب کے رہ جاتی ہے تو شعور حیوانیت کے مقام پر کھڑا ہو جاتا ہے جس سے انسانیت کو طرح طرح کے مظالم سہنے پڑتے ہیں اس لیے اربابِ جنوں کی رفاقت ضروری ہے:

پیدا ہے فقط حلقہ اربابِ جنوں میں
وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلے کو شرر سے[۴۳]

جب تک انسان ایک دوسرے سے بہتر سلوک نہ کرے اور ایک دوسرے کو اپنے برابر نہ مانے تو انسان اسفل سافلین کے درجے سے باہر نہیں آ سکتا ہے۔ حق بات یہ ہے کہ ظاہری اسباب سے انسان خاص کر مسلمان کمال جنوں تک نہیں پہنچ سکتا ہے جب تک اُس کے شعور میں جذبہ ایمان اور جذبہ انسانیت سما نہیں جاتا وہ ایک اچھا انسان نہیں ہو سکتا ہے۔ لاالہ الا اللہ شعور کا نام ہے، سچائی کا مغز ہے، انسان کو انسان بنانے والا آلہ ہے، اگر اس کو سرسری طور لیا جائے تو یہ زبانی دعوے کے سوا کچھ بھی نہیں ہے:

خرد نے کہہ بھی دیا لاالہٰ تو کیا حاصل
دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں[۴۴]

علامہ اقبال نے اسی تصور کو خیر سے تعبیر کیا ہے کیونکہ اس کا مقصد معاشرتی سطح پر صفت الٰہی کے فیضان کو عام کرنا ہے انسانوں کے درمیاں اُخوت، بھائی چارہ، ہمدردی، غمگساری، اور تقویٰ الٰہی کو عام کرنا

ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

مسلمان کے لہو میں ہے سلیقہ دل نوازی کا
مروّت حسن عالم گیر ہے مردانِ غازی کا[۴۵]

عصر حاضر میں اگر انسانوں اور مسلمانوں میں خاص کر کسی چیز کی کمی ہے تو وہ اخلاص، ہمدردی اور انسان سازی کی ہے اگر ہم ایک دوسرے کا احترام کرنا سیکھیں اور انھی چیزوں کو دل و دماغ کا ساز و سوز بنائیں تو اُمید ہے انسانیت پھر زندہ ہو جائے گی اس بارے میں علامہ اقبال اللہ سے دُعا کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

دِلوں کو مرکزِ مہر و وفا کر
حریمِ کبریا سے آشنا کر
جسے نانِ جویں بخشی ہے تو نے
اُسے بازُوئے حیدرؓ بھی عطا کر[۴۶]

علامہ اقبال نے جو تصورِ انسانیت پیش کیا ہے وہ کوئی انھونی اور عجیب شے نہیں ہے بلکہ زمانہ حاضر کی اشد ضرورت ہے تاکہ سچائی اور ضمانت اصول پرستی پر مبنی ہو اس کی گہرائی میں اُتر کر یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اُن کے تصورِ انسانیت کا بنیادی مقصد دل نوازی اور اصول انسانیت پر کار بند رہنا اتنا ضروری ہے جتنا جسم میں جان کی ضرورت ہے کیونکہ ایسے ہی طرز فکر سے ایک انسان دوسرے انسان کا درد محسوس کر سکتا ہے۔ اس سوزِ زندگی کو علامہ اقبال نے صفت عظیم سے تعبیر کیا ہے۔ اس لیے عبدالقادر کے نام کے ایک نظم میں وہ لکھتے ہیں کہ:

شمع کی طرح جئیں بزم گہِ عالم میں
خود جلیں، دیدۂ اغیار کو بینا کر دیں[۴۷]

عصر حاضر کے نظام ہائے زندگی خاص کر نظام سیاست و اقتصادیات ایک دوسرے کے بغیر کھڑا نہیں رہ سکتے ہیں، انسان کو حق پرستی کے بجائے نفس پرستی اختیار کرنے کے لیے اُبھارتے ہیں اس لیے فکر اقبال میں انسان کی تربیت خالصتاً اسلام کے بنیادی ماخذ سے ممکن ہے۔ اسلامی اخوت ہی انسانیت کی بقا کے لیے اہم اور ضروری ہے کیونکہ اسی سے افراد کی تعمیر ممکن ہے اور اسی سے وجود میں آنے والی قوم ترقی کی راہ پر گامزن ہو سکتی ہے۔ اس افراد سازی کی مثالیں اسلامی تواریخ میں بیشمار ملتی ہیں، حضرت خالد بن ولید کا واقعہ اس میں بہت زیادہ رہنمائی کر سکتا ہے۔ خلیفہ دوم حضرت عمرؓ نے اِن کو امیر فوج کے منصب سے دستبردار کیا تو حضرت خالد نے بغیر چوں چرا قبول کیا ہے حالانکہ اُن کی قیادت میں مسلمانوں کو بہت زیادہ فتوحات اللہ کی مدد سے حاصل ہوئی تھیں۔ انھوں نے کبھی بھی یہ نہیں کہا کہ اس منصب کے لائق میں اکیلا

ہی ہوں اور میری وجہ سے بہت فتوحات حاصل ہوئی ہیں۔ عصر حاضر میں مسلمان ممالک یا اسلامی جماعتوں کے لیے اس میں جھنجوڑنے والا درس ہے۔ موجودہ دور کی سیاسی یا اقتصادی کشمکش میں ملوث افراد کے لیے تاریخ اسلامی میں اور بہت سی نمایاں مثالیں موجود ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ صحابہ پر دنیا کی حیثیت اوراخروی زندگی کی اہمیت واضح ہو چکی تھی۔ اُن کو اللہ تعالیٰ کے کلام کی رہنمائی پر سو فیصد ایمان تھا اس وقت بھی یہ سو فیصد حاصل ہو سکتا ہے جب یہ تصور ہو کہ دنیا آخرت کی کھیتی ہے اور انسان کو آخرت کے لیے پیدا کیا گیا ہے جیسے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: ''بے شک دنیا انسان کے لیے پیدا کی گئی اور انسان آخرت کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔''[۴۸] ایسے ہی لوگ انسان دوست بستیاں قائم کر سکتے ہیں اس لیے علامہ اقبال نے واشگاف الفاظ میں کہہ دیا کہ:

کریں گے اہلِ نظر تازہ بستیاں آباد
مری نگاہ نہیں سُوئے کوفہ و بغداد
یہ مدرسہ، یہ جواں، یہ سُرور و رعنائی
انھی کے دم سے ہے میخانہ فرنگ آباد
نہ فلسفی سے، نہ مُلّا سے ہے غرض مجھ کو
یہ دل کی موت، وہ اندیشہ و نظر کا فساد[۴۹]

موجودہ دور میں انسان جس قرب و جوار میں مبتلا ہے اس سے انسانوں کے درمیان ایک خلیج پیدا ہوئی ہے۔ اس تناظر میں دیکھا جائے تو فساد، افراتفری، تقابل اور کشمکش محض انسانی ذہن کی پیداوار ہے۔ حب دنیا اور حرص مال نے انسان کو اندھا کر دیا۔ یہ وہ نظریہ زندگی ہے جس سے انسان کی زندگی اجیرن بن چکی ہے، لوٹ مار کا بازار گرم ہے اور ہر سو افراتفری کا ماحول ہے۔ زندگی کو بہتر بنانے کے لیے مختلف سائنسی علوم سیکھنا ضروری ہے اور اس سے حاصل ہونے والے نتائج کو سماج کی فلاح و بہبود کے لیے استعمال کرنا لازمی ہے۔ علامہ اقبال نے جہاں سائنسی زندگی کی حوصلہ افزائی کی ہے وہیں سامراجی فلسفہ سے بھی باخبر کیا اور اُس کو انسانیت کے لیے سم قاتل قرار دیا ہے۔ انھوں نے سامراجی نظام زندگی کو ہوس پرست اور انسانیت سے عاری قرار دیا ہے۔ اس سے پیدا ہونے والے سماج پر مضر اثرات سے باخبر کیا ہے۔ سامراجی فلسفہ سے پیدا ہونے والی نئی پود غلامی کی متحمل ہے اور اس سوچ کی وجہ سے نئی سوچ اور نئی قیادت پیدا نہیں ہو سکتی ہے۔ مسلم سماج پر مسلط ہونے والے معاشی، سماجی اور نفسیاتی اثرات سے یہ روز بروز زوال پذیر ہے۔ اس لیے انسانیت کو زوال پذیری سے بچانے کے لیے نوآبادی سوچ سے دست برداری ضروری ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ:

ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی
رہ بحر میں آزاد وطن صورت ماہی[۵۰]

خودی توحید کا راز ہے کیونکہ اس سے رنگ و بو کا طلسم ٹوٹ جاتا ہے اس لیے اس بارے میں وہ فرماتے ہیں کہ:

خودی سے اس طلسم و رنگ و بو کو توڑ سکتے ہیں
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا[۵۱]

انسان کے اندر جو آتش ہے اگر اس کو انسانیت کی خدمت کے لیے استعمال کیا جائے اور ذوقِ انسانیت کی تسکین کے لیے اگر فروغ دیا جائے تو وہ فرد نہیں بلکہ انسانوں پر مبنی انجمن وجود میں آسکتی ہے اس لیے علامہ اقبال اپنے کلام کے ذریعے انسان کے اندر سچائی کی آگ کو دوام بخشنا چاہتے ہیں تاکہ اس کے اندر بسی رچی آدمیت کی روح جاگ جائے اور وہ اپنی اصل پر کھڑا ہو سکے۔ اگرچہ علامہ اقبال نے لفظ آدمیت کا انتخاب کیا مگر اسلام کے نظامِ حیات کی چھاپ اُن پر بہت ہی گہری تھی۔ انھوں نے مناسب سمجھا کہ تہذیب حاضر کے پرستار نوجوان تقلید سامراجی میں اپنے آپ کو دھوکا دے رہے ہیں اس لیے لفظ انسانیت کا تصور ایک وسیع فلسفہ کا متحمل ہے اس میں گرچہ مغلوبیت کا کوئی امکان نہیں ہے مگر قوموں میں جب مفادات کی جنگ شروع ہو جاتی ہے تو سیاسی کھلبلی پیدا ہوتی ہے۔ اس طرزِ عمل سے ظالم قوتیں وجود میں آجاتی ہیں۔ جب ایسی طاقتیں قومی منصب پر براجمان ہوتی ہیں تو انصاف ماند پڑ جاتا ہے، مساوات ختم ہو جاتی ہے اور انسانیت دم توڑ دیتی ہے۔ اس طرح بیرونی طاقتیں قوموں پر غالب آ جاتی ہیں اور اندورنی جاگیرداروں، منصب داروں اور رؤسا کا دبدبہ بڑھ جانے کے بعد سرمایہ داروں کے ہاتھوں میں مرتکز ہو جاتی ہے۔ وہ کاشتکار جنھوں نے جاگیرداروں اور بڑے بڑے زمینداروں کے پنجہ آہنی سے نجات پائی تھی وہ زمینوں کو چھوڑ کر کارخانوں میں مزدور بن کر روز افزوں بڑی تعداد میں بھرتی ہو جاتے ہیں اور وہاں اُن کے ساتھ غیر انسانی سلوک کیا جاتا ہے۔ اب پھر انسانیت لبِ دام پر کھڑی سسکیاں لینے پر مجبور ہو جاتی ہے۔

ابھی امکاں کے ظُلمت خانے سے اُبھری ہی تھی دنیا
مذاقِ زندگی پوشیدہ تھا پہنائے عالم سے[۵۲]

اس طرح یہ طبقہ ایک قسم کی غلامی کے مقابلے میں بدتر اور انسانیت کش غلامی کے دلدل میں گرفتا ہو کر مصائب میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ اس کا واضح ثبوت صنعتی انقلاب کی ابتدا کے بعد انگلستان سے ملتا ہے۔ کارخانہ داروں کی بے دردی اور ظالمانہ زر اندوزی نے مزدوروں کے ساتھ جو برتاؤ کیا اس کو پڑھ کر

رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں۔ ہمارے کافرانہ سرمایہ اندوز انسانیت کا کوئی صحت مند عضو نہیں بلکہ انسانوں کی شکل میں رہزن ہیں۔

تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیّت ہے
حذر اے چیرہ دستاں! سخت ہیں فطرت کی تعزیریں[۵۳]

فریبی بحکمت مرا اے حکیم
کہ نتواں شکست ایں طلسم قدیم
مس خام را از زر اندودہ
مرا خوے تسلیم فرمودہ[۵۴]

اس سے اندازہ ہوسکتا ہے کہ انگریزی سامراج کے زوروں میں کس طرح یہاں کے آزاد بھی گرفتار تھے۔ ایسی حالت میں اقبال کے دل میں یہ تمنا پیدا ہوئی کہ آزادی کے لیے جدوجہد کی جائے اور یہ اعتماد پیدا ہو کہ میں اپنے کلام سے قوم کو خودداری کی تعلیم دے کر اور ان کی رگ حمیت کو جوش میں لا کر، اسے استبداد کے پنجوں سے رہائی دلا سکیں:

میں ظلمت شب میں لے کے نکلوں گا اپنے درماندہ کارواں کو
شرر فشاں ہو گی آہ میری نفس مرا شعلہ بار ہو گا[۵۵]

اپنے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اقبال نے انسانیت کے لفظ کو منتخب کیا تاکہ حق تک رسائی کسی اندورونی خلفشار اور باہمی رسہ کشی کے بغیر ہو سکے کیونکہ وہ جانتے تھے کہ مغرب زدہ لوگ اسلامی اصطلاحات کے استعمال سے اُن کو ہدف تنقید بنا سکتے تھے اس لیے عام اور وسیع استعمال میں کہا جاتا ہے کہ انسانیت ایسا تصور ہے جو انسان کو دوسرے انسان سے گرچہ مختلف مگر ہمدرد بنا دیتی ہے یہ انسان کے اندر شعور اور صحیح و غلط میں فرق کرنے کی تمیز پیدا کرتی ہے۔

❁...❁...❁

## حوالہ جات وحواشی


۱- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، شمع، بانگ درا، غلام علی اکادمی، ۲۰۱۸، ص ۶۷/۴۵
۲- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، مسجدِ قرطبہ، بال جبریل، غلام علی اکادمی، ۲۰۱۸، ص ۴۲۸/۳۹۳
۳- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، طلوع اسلام، بانگ درا، ص ۳۰۴/۲۷۳

۴- جاوید نامہ، نظم (خلافت آدم) اقبال اکاڈمی، پاکستان، لاہور، ۱۹۸۲، ص۔ ۶۹
۵- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، بانگ درا، ص ۲۲۲/ ۱۱۵
۶- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، آزادی فکر، ضرب کلیم۔ص ۵۸۹/ ۵۷۳
۷- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، عصر حاضر، ضرب کلیم، ص ۵۹۴/ ۵۴۳
۸- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، رام، بانگ درا، ص ۲۰۵/ ۱۷۷
۹- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، فرمانِ خدا: فرشتوں سے، بال جبریل، ص ۴۳۴/ ۴۰۱
۱۰- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، جوابِ شکوہ، بانگ درا، ص ۳۲۳/ ۲۰۳
۱۱- ایضاً، ص ۲۳۰/ ۲۰۱
۱۲- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، تصویر درد: بانگ درا، ۱۶۷/ ۱۴۱
۱۳- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (فارسی)، پس چہ باید کرد، سیاسیات حاضرہ، مکتبہ دانیال، لاہور، ص ۹۶۱، پروفیسر غلام سرور رانا، علامہ اقبال رحمۃ اللہ اور تصوف۔
۱۴- رابعہ سرفراز، اقبال کے اجتہادی تصورات، قومی زبان، کراچی، نومبر ۲۰۰۸، ص ۲۰۔ ۱۴
۱۵- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (فارسی)، حکایت شیخ و برہمن و مکالمہ گنگ و ہمالہ درمعنی اینکہ تسلسل حیات ملیہ از محکم گرفتن روایات مخصوصہ ملیہ می باشد، اسرار خودی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۱۰۵
۱۶- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (فارسی)،، جاوید نامہ، طاسین گوتم، توبہ آوردن زن رقصہ عشوہ فروش،

17- Sir Allam Muhammad Iqbal, *Reconstructuin of the Religious Thought in Islam*, Kitab Bhavan, 2016, p.66

۱۸- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، بانگ درا، وطنیت، (یعنی وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور)، اردو اکادمی لاہور، ۲۰۱۸ء، ۱۸۸/ ۱۶۱
۱۹- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، ضرب کلیم، ص ۶۹۰/ ۶۳۹
۲۰- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، بانگ درا، ص ۱۰۰/ ۱۷
۲۱- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، بال جبریل، ص ۳۵۹/ ۳۱۳
۲۲- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، بال جبریل، ص ۳۹۶/ ۳۶۲
۲۳- وحید الدین خان، تعمیر انسانیت، گڈھ وارڈ بکس پرائیویٹ لمیٹڈ، نویڈا، ۲۰۰۶، ص ۴۱
۲۴- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال، مارچ ۱۹۰۷، بانگ درا، ۱۶۷/ ۱۴۱
۲۵- ایضاً، ص ۳۰۵/ ۳۷۴
۲۶- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، بال جبریل، غلام علی اکادمی، ۲۰۱۸، ص ۳۶۹/ ۳۲۵
۲۷- ایضاً، ص ۳۷۶/ ۳۳۰
۲۸- ایضاً، ص ۳۷۵/ ۳۳۵
۲۹- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، بانگ درا، جوابِ شکوہ، غلام علی اکادمی، ۲۰۱۸، ص ۲۲۳/ ۲۰۴
۳۰- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، بال جبریل، غلام علی اکادمی، ۲۰۱۸، ص ۳۹۹/ ۴۳۲

۳۱- ایضاً،ص ۴۵۶/۴۲۰
۳۲- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)،ضرب کلیم، غلام علی اکادمی، ۲۰۱۸،ص ۶۳۶/۵۸۶
۳۳- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، بال جبریل، غلام علی اکادمی، ۲۰۱۸،ص ۴۶۹/۴۳۲
۳۴- ایضاً،ص ۳۸۱/۳۳۷
۳۵- ایضاً،ص ۳۵۶/۳۰۹
۳۶- ایضاً،ص ۴۴۵/۴۱۲
۳۷- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، شُعاعِ اُمید: ضرب کلیم، غلام علی اکادمی، ۲۰۱۸،ص ۶۲۱/۵۷۱
۳۸- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)،ضرب کلیم، غلام علی اکادمی، ۲۰۱۸،ص ۳۶۹/۳۲۵
۳۹- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، بانگ درا، غلام علی اکادمی، ۲۰۱۸،ص ۹۱/۵۹
۴۰- ایضاً،ص ۶۶/۳۵
۴۱- ایضاً،ص ۱۲/۸۵
۴۲- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)،ضرب کلیم، غلام علی اکادمی، ۲۰۱۸،ص ۵۶۲/۵۱۰
۴۳- ایضاً،ص ۵۵۵/۵۰۴
۴۴- ایضاً،ص ۵۴۷/۴۹۷
۴۵- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، بال جبریل، غلام علی اکادمی، ۲۰۱۸،ص ۳۷۰/۳۲۳
۴۶- ایضاً،ص ۳۴۶/۳۰۱
۴۷- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)،عبدالقادر کے نام، بانگ درا، غلام علی اکادمی، ۲۰۱۸،ص ۱۸/۱۳۲
۴۸- رواہ بیہقی فی شعب من رواۃ الحسن
۴۹- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، بال جبریل، غلام علی اکادمی، ۲۰۱۸،ص ۴۰۰/۳۶۲
۵۰- ایضاً،ص ۱۸۷/۱۶۰
۵۱- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (اُردو)، بانگ درا، غلام علی اکادمی، ۲۰۱۸،ص ۳۶۱/۳۱۴
۵۲- ایضاً،ص ۳۰۲/۲۷۱
۵۳- ایضاً،ص ۱۳۷/۱۱۱
۵۴- محمد اقبال، کلیاتِ اقبال (فارسی)، محاورہ مابین حکیم اگسٹس کومٹ و مرد مزدور حکیم، پیام مشرق

# فکر اور وجود کی وحدت کا تصور
# خطبات اقبال کی روشنی میں ایک مطالعہ

ڈاکٹر طاہر حمید تنولی

Allama Iqbal declared the scholastic arguments ineffective for affirming existence of God and wrote in *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* that the arguments given for affirming existence of God are effective only when it can be proved that thought and being are ultimately one. Allama Iqbal declared the unity of thought and being as inevitable that if the unity of thought and being cannot be proved, then the indispensability of the concept of a Being possessing Absolute Thought for the existence of the universe cannot be proved. According to Allama Iqbal, human ego works in two ways: efficient self and appreciative self. Efficient self is related to the outside of our self while appreciative self is related to our inner self. Efficient self is used to seeing the facts in their components, whereas in appreciative self all the details exist as a unity. In other words, we can experience the unity of thought and being in appreciative self. The experience of unity of thought and being in appreciative self helps us to understand the concept of Pure Duration. Various thinkers have written on the unity of thought and being, but Muslim Sufis have explained this concept with greater clarity. Modern scientific research also explains this concept.

علامہ اقبال نے وجود خداوند کے اثبات کے لیے روایتی عیسوی علم کلام میں دیے گئے دلائل کے اثبات کو فکر اور وجود کی وحدت کے ساتھ مشروط کیا ہے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ غایتی اور وجودیاتی دلائل کی صحیح نوعیت اس وقت ظاہر ہوگی جب ہم یہ ثابت کر سکیں کہ ہمارا موجودہ فہم حتمی نہیں ہے اور یہ کہ فکر

اور وجود بالآخر ایک ہیں۔[۱۱]

علامہ اقبال نے وجود خداوند کے لیے دیے جانے والے دلائل کے مؤثر ہونے کو فکر اور وجود کی وحدت کے ساتھ اس لیے مشروط کیا کہ:

۱۔ فکر اور وجود کی وحدت کے بغیر حقیقت نفس الامری کا عرفان نہیں ہوسکتا بلکہ حقیقت کے عرفان اور حقیقت میں ایک بُعد حائل رہتا ہے۔

۲۔ وجود کسی فکر پر مبنی ہوتا ہے اور یہ وحدت ہی وجود کو وجود مشہود یا وجود مشعور بناتی ہے۔

۳۔ اگر انسانی سطح پر یہ وحدت ثابت ہوجائے تو کائنات کے وجود کے لیے کسی مطلق فکر کی حامل ہستی کا تصور ناگزیر ہوجاتا ہے۔

۴۔ علامہ نے فکر اور وجود کی وحدت کو اس بنیاد پر اصول بنایا کہ نفس بصیر جس طرح فکر اور وجود کی وحدت کے تجربے کا حامل ہوتا ہے اسی طرح ذات حق کی انائے بصیر فکر اور وجود کی وحدت کی حامل ہے اور وہاں تخلیق اور علم عین یکدگر ہیں لیکن فکر اور وجود کی وحدت کا ایک اور مفاد بھی ہے کہ اسی ترتیب کو الٹ دیا جائے تو ذات حق میں موجود علم اور تخلیق کی وحدت جب انسانی سطح پر روبعمل ہوگی تو وہ قرب نوافل کے نتائج کو ممکن بنائے گی جو انسانی شعور کی غیر دریافت شدہ سطحات کی طرف بڑھنے کا ایک سائنسی قدم ہوسکتا ہے

۵۔ فکر اور وجود کی وحدت کے اصول کا مفاد یہ ہے کہ جس طرح انسانی انائے بصیر میں فکر اور وجود کی وحدت کا تجربہ ہوتا ہے کہ جو وجودیاتی حقائق ہیں ان کی اساس فکر بطور وحدت کے ہماری انائے بصیر میں مشہود ہوتی ہے اسی تمثیل پر جب ہم کائنات کو دیکھتے ہیں تو کائنات بھی بطور وجود کے کسی فکر کے ساتھ وحدت کی حامل ہے۔ وہ فکر، خیال یا ارادہ کہاں ہے۔ جس انائے اعلیٰ یا انائے مطلق میں اس کائناتی وجود کی اساس فکر مرتکز ہے یا موجود ہے وہی ذات حق ہے جس کا نفس بصیر اپنے ہمہ گیر منشا، ارادے اور فکر کے ساتھ کائنات کے منتشر اجزا کو ایک نظم دے کر کائنات کے وجود کو رواں دواں رکھے ہوئے ہے۔

## فکر اور وجود کی وحدت کیسے متحقق ہو؟

فکر اور وجود کی وحدت کیسے متحقق ہوسکتی ہے؟ اس امکان کی طرف اشارہ کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں یہ اسی وقت ممکن ہے جب ہم قرآنی منہاج کے مطابق احتیاط کے ساتھ اپنے روحانی تجربے کا تجزیہ کر کے اس کی توجیہ کریں۔ وہ قرآنی منہاج، جو ہمیں اپنے روحانی تجربے کے ایسے تجزیہ کے قابل بناتا ہے اور یہ استعداد دیتا ہے کہ ہم اپنے روحانی تجربے کی روشنی میں فکر اور وجود کی وحدت تک پہنچ سکیں، باطنی اور

خارجی دونوں تجربات کو حقیقت کی نشانیاں تصور کرتا ہے:

**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ** [فصلت، ۴۱:۵۳]

ترجمہ: ہم عنقریب ان کو اپنی نشانیاں آفاق اور خود ان کی اپنی ذات میں بھی دکھا دیں گے یہاں تک کہ ان پر ظاہر ہو جائے گا کہ وہ حق ہے۔

قرآن حکیم کے مطابق حقیقت اوّل بھی ہے اور آخر بھی، ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔[۲] وجود خداوندی کے اثبات کے لیے فکر اور وجود کی وحدت کے تصور کی علامہ کے نزدیک اتنی اہمیت ہے کہ انھوں نے اپنے دوسرے خطبے کا مقصد ہی یہ قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ اس خطبے میں ان کے پیش نظر اسی حقیقت کو ثابت کرنا ہے۔[۳] دوسرے خطبے کا مرکزی نکتہ جس کے مطابق خطبے کی ساری تفصیلات آگے بڑھتی ہیں فکر اور وجود کی وحدت ہے۔ یعنی اگر ہم دوسرے خطبے کے مضامین اور معنویت کو کھولنا چاہیں تو ان کا کلیدی جملہ یہی ہے۔

اگر اثبات وجود خداوند کے لیے پیش کیے جانے والے دلائل فکر اور وجود میں وحدت سے مشروط ہیں تو فکر اور وجود میں وحدت میں حائل حجاب دور کرنا ہوگا جس کا سبب ہمارا معمول کا مشاہدہ اور تجربہ ہے۔[۴] علامہ فکر اور وجود کی وحدت کے عقدے کو حل کرنے کے لیے ہمارے معمول کے مشاہدے کا تجزیہ کرتے ہیں جو تین سطحات پر ہوتا ہے: مادہ، زندگی اور شعور۔ جدید طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات میں ہونے والی تحقیقات اور علمی دریافتوں کے مطابق علامہ ان تین سطحات پر ہونے والے انسانی مشاہدے کا تفصیلی تجزیہ کرتے ہیں اور پہلے زندگی کو مادے کی میکانکیت سے آزاد کرتے ہیں پھر شعور کو زندگی سے بالاتر قرار دیتے ہیں کیونکہ شعور ہی کی سطح پر ہم مشاہدے کا وہ درجہ حاصل کر سکتے ہیں جہاں فکر اور وجود کی وحدت متحقق ہو سکے۔

علامہ نے اس میں حائل زمان کی رکاوٹ کو بھی نظر انداز نہیں کیا کیونکہ شعور نے اپنے تمام مشاہدات زمان ہی میں کرنے ہیں۔ علامہ نے زمان کو حقیقت کا ایک جزو قرار دیا ہے لہٰذا زمان حقیقت کا ہم تک ابلاغ کرتے ہوئے فکر اور وجود کی وحدت پر کوئی ضرب نہیں لگاتا۔ علامہ نے شعوری لحاظ سے انسانی انا کی دو جہتوں کو بیان کیا ہے انائے فعال اور انائے بصیر۔ شعور انائے فعال کے ذریعے دوئی پیدا کرتا ہے اور تفصیلات کائنات کا جزواً جزواً مطالعہ اور مشاہدہ کرتا ہے جبکہ انائے بصیر وہ جہت ہے جہاں شعور وحدت کی طرف آتا ہے اور وحدت کی سطح پہ حقائق کائنات کا مشاہدہ کر رہا ہوتا ہے۔ یعنی شعور کے مشاہدے کے دوران فکر اور وجود کی وحدت کو انائے فعال معطل اور انائے بصیر بحال رکھتی ہے۔ ہمیں فکر اور وجود کی وحدت کا جو تجربہ انائے بصیر کے ذریعے میسر آتا ہے اس تجربے کو دوامی صورت دینے کی صورت دعا یا ذکر

ہے جسے علامہ نے تیسرے خطبے کا موضوع بنایا ہے۔

فکر اور وجود کی وحدت کو یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ فکر کلی مفاہیم اور معانی کو اخذ کرتا ہے مثلاً افرادِ انسانی کو تصور کر کے ان سے انسان کا کلی مفہوم اخذ کیا جاتا ہے جبکہ کلی اپنے وصف کلیت کے ساتھ خارج میں موجود نہیں ہوتا۔ اگر کلی خارج میں موجود نہیں ہے اور ذہن انسانی افراد کے تصور سے اسے اخذ کر رہا ہے تو خارج کے علاوہ اس کی واقع ہونے کا کوئی محل ہونا چاہیے اور وہ محل فکر ہے۔ اسی طرح فکر خارج میں خالص شے کے موجود نہ ہونے کے باوجود کسی حقیقت کو دوسری شے سے مخلوط کیے بغیر تصور کر سکتا ہے مثلاً خارج میں کوئی مادی شے پتھر، ہوا، پانی وغیرہ اپنے رنگ، کیفیت اور دیگر زمانی و مکانی اوصاف کے ساتھ موجود ہو گی۔ فکر اسے خالص حالت میں بغیر اس کے رنگ، کیفیت اور دیگر زمانی و مکانی اوصاف کے تصور میں لا سکتا ہے۔ اگر خالص اشیا خارج میں موجود نہیں ہیں تو ان کے اس حالت میں موجودگی کا محل صرف فکر ہے۔ یعنی وجود کے کلی اور خالص ہونے کی سطح پر فکر اور وجود میں وحدت پائی جاتی ہے۔ یعنی ان دو حوالوں سے فکر اور وجود کی وحدت کی تفہیمی اساس فراہم ہو جاتی ہے۔ اس وحدت کے بالاتر درجے اور بالآخر خارج میں وقوع پذیر ہونے کے لیے صرف علمی نہیں بلکہ عملی مشاہدے اور تجربے کی ضرورت ہے جس کے نظائر موجود ہیں۔

بہت ابتدائی درجے میں وحدت کا یہ تصور خالص داخلی اور باطنی سطح سے نکل کر اس حد تک خارجی حقیقت بن جاتا ہے کہ ہم اپنی نفسیاتی کیفیات مثلاً درد، غم اور مسرت وغیرہ کو حضوری کی کیفیت کے ساتھ محسوس کرتے ہیں جیسا کہ علامہ نے بھی خطبات میں اس کی مثال دی ہے۔ ہمارے اندر اس حالت کے وجود کا جو حضوری احساس پیدا ہوتا ہے وہ خارج میں موجود نہیں ہوتا اگرچہ اس کے محرکات خارج میں ہی ہوتے ہیں۔ یوں اس حالت میں وجود اور فکر وحدت کے حامل قرار پاتے ہیں۔

جب بھی ہم فکر کے ذریعے کوئی ادراک حاصل کرتے ہیں تو ہمیں ایک بُعد اور تفہیمی خلا کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ کیونکہ کسی بھی شے کے بارے میں ہمارا ادراک دو جہتوں کے باہم ہم آہنگ ہونے سے مرتب یا تشکیل پذیر ہوتا ہے:

۱۔ ایک جہت اس شے کے بارے میں ہمارے حواس کا مشاہدہ اور حواس کے ذریعے ہمیں ملنے والی معلومات ہیں اور

۲۔ دوسری جہت ہمارے ادراک کی سطح پر ان معلومات کی تالیف اور اس تالیف سے حاصل ہونے والے کچھ نتائج ہیں۔

جب ادراک کی سطح پہ ملنے والی معلوماتی تالیف اور اس کے نتائج اور حواس کی سطح پر حاصل ہونے والا علم ہم آہنگ ہو جائیں تو ہمارا کسی بھی شے کا مشاہدہ بامعنیٰ قرار پاتا ہے۔ یعنی ہماری زیرِ مشاہدہ شے یا منظور کی

منظوریت کے اوصاف ہمارے ادراک کے ساتھ جتنے ہم آہنگ ہوں گے اتنا زیادہ ہم اس شے کے بارے میں حقیقی مشاہدے کے حامل ہوں گے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ اگر فکر ہی نفس الامر ہے تو کسی بھی شے کے بارے میں ہماری فکر کے حاصلات کا ہم آہنگ ہو جانا اس شے کے بارے میں ہمارے مشاہدے کو اتنا ہی زیادہ حقیقی بناتا چلا جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس مشاہدے کو یا فکر کے ادراک کے پہلو کو منظوریت کے اوصاف کے ساتھ باہم ہم آہنگ کرنے کے عمل کو ہم جتنا باریک بینی سے دیکھیں گے، اس کا جتنا تزکیہ کرتے جائیں گے، اتنا زیادہ ہم حقیقت نفس الامری کے قریب ہوتے جائیں گے۔ مادہ، زندگی اور شعور کی سطح پر فکر اسی طرح مشاہدہ کرتا ہے جس طرح مادہ سے زندگی اور زندگی سے شعور کی سطحوں کے مابین ایک ارتقایا حرکت موجود ہے۔

اسی طرح مشاہدے کے حاصلات میں بھی ایک ارتقائی رفعت پیدا ہوتی جاتی ہے جو ایک طرف ان تینوں سطحوں کے درمیان ان سطحات کی ماہیت اور نوعیت سے مطابقت کی حامل وحدت پیدا کرتی ہے تو دوسری طرف ہمیں ان سطحوں کے منتہا یعنی شعوری سطح پر ایک ایسی کلی وحدت تک پہنچاتی ہے جہاں ہم فکر اور وجود کے ایک ہونے کا تجربہ کرسکتے ہیں۔ شاید اسی لیے علامہ اقبال نے فرمایا کہ شعوری سطح پر زندگی کا یا دوسرے الفاظ میں کائنات کا منظر نامہ وحدت الوجودی ہے۔[۵]

## وجود کا تصور اور مفہوم

فکر اور وجود کی وحدت کے تصور کی تفہیم کے لیے فکر اور وجود کی ماہیت سمجھنا ضروری ہے۔ فکر اور وجود میں سے اساسی حیثیت وجود کی ہے۔

فرہنگ علوم عقلی میں وجود کی تعریف یوں کی گئی ہے:

وجود بدیہی تصور است تعریف آں ممکن نیست۔ وحقیقت و کنہ آں درنہایت خفا ہست ونتواں آں را تعریف کرد مگر بہ تحریف لفظی۔

ترجمہ: وجود ایک بدیہی تصور ہے، اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی۔ وجود کی حقیقت بہت ہی زیادہ اخفا میں ہے۔ ہم وجود کی تعریف تحریف لفظی کے علاوہ کسی طریقے سے نہیں کرسکتے۔

وجود کے خصائص ماہیت اور درجات کے لحاظ سے اس کی کئی اقسام بیان کی گئی ہیں مثلاً وجود انبساطی، وجود انتزاعی، وجود انتسابی، وجود انضامی، وجود بحت، وجود تام، وجود حقیقی، وجود ذہنی اور وجود عقلی[۶]

برصغیر میں الٰہیات کی ایک بڑی سند علامہ فضل حق خیر آبادی نے 'الروض المجود' میں وجود کے باب میں تفصیل بیان کرتے ہوئے لکھا:

وجود حقیقی ایک حقیقت واحدہ ہے جو فصول محصلہ اور عوارض مشخصہ سے مختلف نہیں ہوتی بلکہ مطلق بذاتہا

ہونے کے باوجود متعین بنفسہا ہوتی ہے اور اس کا تعین اس کی حقیقت پر زائد نہیں ہے اور زائد ہے ابھی تو اعتباری طور پر حالانکہ وہ متعین بنفسہا ہے یہ حقیقت واجب لذاتہا ہے اور غیر کی معلول نہیں ہے اس لیے کہ اس کے ماسوا یعنی غیر کا کوئی وجود ہی نہیں ہے اور جب یہ مطلق بنفسہا ہونے کے باوجود متعین بنفسہا ہے تو یہ خود باہم متغایر اشیا کے درمیان مابہ الاشتراک ہے بالکل اسی طرح جیسے یہ حقیقت بذاتہا کسی امر کے اضافے اور کسی معنی کی زیادتی کے بغیر ان اشیا کے درمیان مابہ الامتیاز کی ہے۔ اس کے ساتھ ہی یہ حقیقت واجب لذاتہا ہے اور اس کے تعینات ممکن ہیں۔ اسی طرح جس طرح کہ یہ حقیقت واحدہ ہے اور اس کی تعینات متغایر ہیں اور اس حقیقت حقہ کا دارومدار تعین پر نہیں ہے نہ یہ تشخص میں محصور ہے اس لیے یہ تعینات میں بدلتی رہتی ہے اور اپنی وحدت کے باوصف کثرت میں ظاہر ہے۔[۷]

وجود کی نسبت جو ہر حقیقت کی طرف جو کہ اس کی مصداق ہے ایسی ہی ہے جیسے انسانیت کی نسبت ماہیت انسان کی طرف اور حیوانیت کی نسبت ماہیت حیوان کی طرف اس لیے کہ وجود نفس حقیقت پر کوئی معنی زائد نہیں ہے جیسے کہ مفہوم انسانیت نفس حقیقت انسانیت پر کوئی معنیٰ زائد نہیں ہے۔[۸]

جب یہ ثابت ہو گیا کہ مصداق وجود جسے وجود حقیقی سے تعبیر کیا جاتا ہے ایک ایسی حقیقت ہے جو واحدہ ہے، واجب ہے، کل میں منبسط ہے، تعین و قید سے آزاد ہے تو یہ سمجھ لو کہ جب یہ حقیقت اشیا کی طرف منضم صفت نہیں ہے نہ اس سے منتزع ہونے والا وصف وصفت ہے نہ ان کے مبائن کوئی امر ہے تو ہر شے کی عین ہو گی۔ عین اس معنی میں نہیں کہ ہر شے یہی حقیقت مطلقہ بماھی مطلقہ ہے بلکہ اس معنی میں کہ یہ حقیقت کسی امر کی زیادت اور کسی معنی کے انضمام کے بغیر طرح طرح کے تعینات سے متعین بنفسہا ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک تعین کے اعتبار سے ایک شے ہوتی ہے اور دوسرے تعین کے اعتبار سے دوسری شے ہے۔[۹]

اطلاق اور تعین کے ہر مرتبے کے لیے وجود کے الگ الگ مخصوص اسما اور احکام ہیں۔ مرتبہ اطلاق کے اسم کا مراتب تعین میں سے کسی مرتبے پر اطلاق کرنا اور مراتب تعین میں سے کسی مرتبے کے اسم کا مرتبہ اطلاق یا کسی دوسری مرتبہ تعین پر اطلاق کرنا زندقہ اور الحاد ہے۔ ہاں اگر اسم مطلق کے متعین پر اطلاق سے مراد اس بات پر دلالت ہو کہ تعین حقیقت مطلقہ پر زائد نہیں ہے تو یہ زندقہ اور الحاد نہیں ہو گا۔

اس کی ایک مثال یہ ہے کہ بحر کی حقیقت نفس حقیقت آب ہے، حقیقت آب پر کسی زیادتی کے بغیر۔ اب اس بحر میں متلاطم امواج ہوتی ہیں ایک موج ابھرتی ہے تو ایک موج مٹ جاتی ہے کوئی موج صاف ہوتی ہے کوئی گدلی کوئی پاک ہوتی ہے کوئی ناصاف کوئی کھاری ہوتی ہے کوئی شیریں۔

اب تم سوچو کہ موج کی حقیقت کیا ہے؟ موج پانی ہی تو ہے جو متعین بنفسہا ہو گیا ہے اور موج بن کر صفائی اور کدورت، پاکی اور ناصافی، کھاری پن اور شیرینی کی کیفیات سے متکیف ہو گیا ہے۔ چنانچہ

کیفیات کے لحاظ سے وہ باہم مخالف اور تعینات سے ممتاز امواج میں سے ہر موج کی حقیقت حقیقت واحدہ ہے جو کثرت میں ظاہر ہوگئی ہے۔ ہر موج کی طبیعت مطلقہ ہے جو تعینات میں آشکار ہوتی ہے اور کیفیت متضادہ اور عوارض متقابلہ کی حامل ہوتی ہے اور یہ حقیقت امواج کے درمیان مشترک ہونے کے باوجود بعض امواج کے بعض سے امتیاز کا سبب ہے۔[۱۰]

ہمارے مسلک کی بنیاد دو مقدموں پر ہے: پہلا مقدمہ یہ ہے کہ مصداق وجود حقیقت واحدہ ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ مطلق متعین بنفسہ ہوتا ہے اور مشترک ممیّز بذاتہ۔[۱۱]

وجود پر کی گئی ساری بحث کا حاصل اہم نکات یہ ہیں:

۱۔ حقیقت مطلقہ واجب ہے اور اس کے تعینات ممکن ہیں۔ لہٰذا واجب واجب ہے اور ممکن ممکن۔

۲۔ حقیقت واجبہ مطلق ہے مبہم نہیں کیونکہ وہ بذاتہ مصداق وجود ہے اور ممکنات اس کے قیود ہیں نہ کہ اس کے افراد۔

۳۔ حقائق اشیا تعینات حقیقت واجبہ سے عبارت ہیں۔ اور یہ تعینات عموم وخصوص میں مرتب ہیں۔ چنانچہ جوہریت ایک تعین ہے اور جسمیت تعین خاص ہے اور حیوانیت اس سے بھی خاص تعین ہے اور انسانیت حیوانیت سے بھی خاص تعین ہے۔ اور تعین زیدی انسانیت سے بھی خاص تعین ہے اور چونکہ تعینات حقیقت مطلقہ کی طرف منضم امور نہیں ہیں بلکہ اعتبارات انتزاعیہ ہیں اس لیے یہ اس کے ساتھ انضمامی قیام کے ساتھ قائم نہیں بلکہ یہ اسی سے منتزع ہیں۔

۴۔ اور واجب سبحانہ وتعالیٰ سے انتزاعیات کا انتزاع کسی کے نزدیک بھی ممتنع نہیں ہے تو حوادث واجب سبحانہٗ کے ساتھ قائم نہیں ہیں بلکہ اس کے شیون وحیثیات ہیں۔[۱۲]

مغربی مفکرین نے بھی وجود کے تصور کو مختلف انداز سے واضح کیا ہے:

مغربی مفکرین کے نزدیک وجود ایک یکساں اور غیر امتیازی حقیقت ہے اور موجودات کی ظاہری صورت ایک وہم ہے۔ یونانی مفکرین سے ہرقلیطوس نے وجود کا انکار کرتے ہوئے ایک لحاظ سے دور جدید کے فکری رجحانات کی پیش روئی کردی۔ اس کے مطابق حقیقت موجود نہیں ہے بلکہ یہ ایک بہاؤ ہے جس پر موجودات ایک وہم کی طرح بہتی چلی جاتی ہیں۔ دور جدید میں وجود کی تعریف کرنے والوں میں ایک بڑا مفکر مارٹن ہائیڈیگر (Martin Heidegger 1889–1976) ہے جس نے قدیم یونانی مآخذ پر انحصار کرتے ہوئے وجود کی حقیقت کو بیان کرنے کے لیے ڈازائن (Dasein) کی اصطلاح وضع کی۔[۱۳]

مغرب کی مختلف ثقافتوں اور روایات میں جس بنیادی سوال پر بہت زیادہ غور کیا گیا وہ وجود ہے۔ وجود کے تصور پر غور وفکر کی ناگزیریت کو بیان کرتے ہوئے ولیم جیمز (William James

1842–1910) نے ۱۹۰۹ء میں کہا: غیر موجود کی جگہ پر یہ دنیا کیسے وجود میں آ گئی جسے ہم لا شے کی جگہ تصور کریں۔ عدم سے وجود میں آنے کے لیے ہمارے پاس کوئی منطقی ربط موجود نہیں ہے۔[۱۴]

ارسطو جب اپنی مابعد الطبیعیات مرتب کر رہا تھا تو اسے سابقہ روایت کا بھی علم تھا۔ لہٰذا وجود کے بارے میں اپنے خیالات کو بیان کرتے ہوئے اس نے کہا: وہ سوال جو زمانہ قدیم سے اٹھایا جاتا رہا ہے اور ہمیشہ شک کے ساتھ اٹھایا جاتا رہے گا یہ ہے کہ وجود کیا ہے؟[۱۵] مادہ کیا ہے؟ بعض کے نزدیک یہ ایک ہے، بعض کے نزدیک ایک سے زیادہ ہے، بعض کے نزدیک یہ تعداد میں محدود اور بعض کے نزدیک لامتناہی ہے۔ لیکن سب سے پہلے ہمیں اس نکتے پر غور کرنا ہوگا کہ کس مفہوم میں ہم وجود کا تصور کرتے ہیں۔ کس طرح ہم وجود کی مختلف قسموں کو ایک دوسرے سے الگ کرتے ہیں۔[۱۶]

وجودی فلسفی مثلاً سارتر اور کانٹینینٹل فلسفیوں مثلاً ہیگل اور ہائیڈیگر نے وجود کے تصور پر بہت تفصیل سے لکھا۔ ہیگل نے اشیا کے وجود اور لوگوں کے وجود میں امتیاز رکھا۔ اپنی کتاب 'سائنس آف لوجک' میں ہیگل نے وجود کی حقیقت یا معنی کو بیان کرنے کے حوالے سے مایوسی کا اظہار کیا کیونکہ کسی بھی وجود کو اس کے سارے متعلقات سے الگ کر کے دیکھنے کا مطلب اسے لا شے میں بدل دینا ہے۔

ہائیڈیگر نے لکھا ہے کہ وجود کی تعریف کی جانی تقریباً ناممکن ہے۔ ہم صرف یہ تصور کر سکتے ہیں کہ وجود کسی مادی شے کی خصوصیات کا حامل نہیں ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ روایتی منطق میں موجود وجود کے تصور کے بارے میں تعریف ہم وجود پر منطبق نہیں کر سکتے کیونکہ وہ تعریف وجود کے بجائے موجود اشیا کے تصور کو واضح کرتی ہے۔ تاہم وجود کا ناقابل تعریف ہونا وجود کی معنویت کے سوال کو ختم نہیں کرتا بلکہ ہم سے زیادہ شدت کے ساتھ مطالبہ کرتا ہے کہ ہم اس سوال کا سامنا کریں۔[۱۷]

ہائیڈیگر وجود کے بارے میں مختلف تصورات کو بیان کرنے کے بعد لکھتا ہے کے وجود کے بارے میں مختلف رجحانات اور میلانات پر غور اس حقیقت کو واضح کرتا ہے کہ وجود کا سوال جواب سے محروم ہے۔ بلکہ خود وجود کے بارے میں اٹھایا گیا سوال مبہم اور بغیر کسی جہت کے ہے یعنی اگر ہم نے وجود کی حقیقت کو جاننا ہے تو سب سے پہلے ہمیں وجود کے بارے میں سوال مناسب طریقے سے وضع کرنا ہوگا۔[۱۸]

جرمن لفظ ڈازائن (Dasein) کا مطلب 'وہاں موجود ہونا' ہے اور انگریزی میں اس کا ترجمہ 'موجودگی' سے کیا جاتا ہے۔ ہائیڈیگر اس اصطلاح کو نوع انسان کے ساتھ خاص وجود کے تجربے کو بیان کرنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ گویا یہ وجود کی ایک ایسی صورت ہے جو انائیت، فنا اور دوسرے انسانوں اور خود اپنے ساتھ تعلق کے حوالے سے موجود تضادات و تناقضات کو جاننے اور ان کا سامنا کرنے کا عنوان ہے۔

ہائیڈیگر نے اپنی کتاب 'وجود اور زمان' میں وجود کے بارے میں قبل سقراطی سوال کا جواب دینے کی کوشش کی ہے اور اس بات پر غور کیا ہے کہ وجود کی معنویت کے سوال کو کس طرح درست انداز سے اٹھایا جا سکتا ہے۔ کیونکہ وجود کے سوال میں ہر شے شامل ہے اور اسے کسی خاص شے تک محدود یا اس سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ وہ وجود کی مختلف صورتوں میں امتیاز قائم رکھتا ہے۔ وجود کے تصور کو بیان کرنے کے لیے وہ ڈازائن (Dasein) یا 'یہاں وجود' یا 'دنیا میں موجود ہے' کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ تاہم اپنی بعد کی تحریروں میں اس نے وجود اور موجودات میں امتیاز قائم کیا ہے اور اسے نیم وجودیاتی تصور میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ اسی طرح جب سارتر نے ہائیڈیگر کے اس تصور کے تحت اپنے تصور حریت کو واضح کرنے کے لیے وجود فی نفسہٖ (things-being in itself) اور وجود لنفسہٖ (being for itself -man) میں امتیاز قائم رکھا ہے۔

یہاں وجود سے مراد کسی کے موجود ہونے کی حالت بھی ہے۔ گویا عام سطح پر اس کا معنی کسی شخص کا ذاتی تجربہ ہے جو اس کے فطری وجود سے اظہار میں آتا ہے وجود کی اسی خصوصیت کے لیے ہائیڈیگر نے اپنی کتاب 'وجود اور زماں' میں ڈازائن (Dasein) کی اصطلاح کی وضاحت کرتے ہوئے لکھا کہ ڈازائن (Dasein) کسی شخص کے اپنے ہونے اور اپنے وجود کے ہونے کے احساس کو اس کے دنیا کے حوالے سے ادراک سے جوڑتا ہے۔[۱۹]

ڈازائن (Dasein) کی اصطلاح ہائیڈیگر سے پہلے بھی کئی فلسفی خصوصاً ہیگل استعمال کرتے رہے ہیں۔[۲۰] جہاں اس کا مطلب وجود اور عدم کی وحدت یا باہمی ربط ہے۔ اگرچہ ڈازائن (Dasein) مطلب 'وہاں موجود' لیا گیا ہے۔[۲۱] مگر ہائیڈیگر اس سے متفق نہیں تھا۔[۲۲] ہائیڈیگر کے نزدیک اس کا مطلب موجود دنیا جس میں ہم رہتے ہیں، کے بارے میں آگہی اور اس دنیا کے ساتھ ربط سے متعلق جملہ عناصر کے بارے میں جاننا ہے جن کا تعلق ہماری ذات کے ساتھ ہے۔[۲۳]

ہائیڈیگر نے ڈازائن (Dasein) کے معنی کو سائنسی علوم اور مابعد الطبیعیات تک پھیلا دیا۔ اس کے مطابق سائنسی تحقیق نہ وجود کا وجودی روپ ہے اور نہ ہی یہ کوئی ایسی حقیقت ہے جو وجود کے بہت قریب ہو بلکہ ڈازائن خود دوسری موجوداشیا کی نسبت خصوصی امتیاز کا حامل ہے اور خود موجودات اس کے لیے وجود کا ایک سوال ہیں۔[۲۴] یہاں ہائیڈیگر نے ایک عجیب بات کہی کہ وجود ہمیشہ اسی شے کا وجود ہوتا ہے۔ اپنی پوری تصنیف میں اس نے اسی امتیاز کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔[۲۵]

بہت سے اہل علم نے تحقیق سے یہ ثابت کیا ہے کہ ہائیڈیگر کی فکر حقائق کو بیان کرنے کے بجائے معاصر حالات کے زیر اثر مرتب ہوئی ہے۔ یعنی ہائیڈیگر نے ڈازائن (Dasein) کے تصور کے تحت ایک

مصنوعی آگہی یا اداراتی طرز زندگی کو عام کرنے کی کوشش کی ہے۔[۲۶] بعض مفکرین کے نزدیک ہائیڈیگر کا تصور ڈازائن (Dasein) اس کی مابعد جنگ تحریروں میں ہی نظر آتا ہے۔[۲۷]

تھیوڈور ایڈورنو (Theodor W. Adorno) ہائیڈیگر کے ڈازائن کے تصور پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ تاریخی حقیقت سے انحراف یا پسپائی کی علامت ہے۔[۲۸] رچرڈ رورٹی (Richard Rorty) نے ہائیڈیگر کے تصور ڈازائن (Dasein) پر گفتگو کرتے ہوئے اسے وجود کے رجعت پسندانہ تصور پر مبنی قرار دیا ہے جس میں نازی ازم کی رومانویت کو شامل کر دیا گیا۔[۲۹] جولین وولفریز (Julian Wolfreys) نے لکھا کہ ہائیڈیگر کے تصور وجود میں حقائق کا سامنا کرنے کا کوئی پہلو موجود نہیں اگرچہ اس نے تصور وجود پر قابل قدر تنقید فراہم کی ہے تاہم وجود کے موجودات کے ساتھ تعلق کو وہ کما حقہ بیان نہیں کر سکا۔[۳۰]

الغرض مغربی فکر میں وجود کا تصور واضح نہیں کیا جا سکا۔ اس کا سبب شاید یہ ہے کہ مغربی فکر وجود کے تصور کو زمانی، مکانی قیود سے آزاد نہیں کر سکی۔ چونکہ مسلم فکر اس طرح کی قید سے ماورا تھی یہی سبب ہے کہ مسلم فلاسفہ خصوصاً صوفیا کے ہاں وجود کا تصور اپنی پوری تفصیلات کے ساتھ وضوح کا حامل ہے۔

## خطبات میں وجود کی بحث

علامہ فرماتے ہیں کہ وجود کی اصل و اساس شعور اور خیال ہے۔ شعوری وجود ہی ہمارے باہمی علم کی بنیاد ہے ورنہ ہمارے پاس دوسروں کے ذہن کے بارے میں جاننے کا کوئی تجربہ یا احساس موجود نہیں ہے۔ میں اپنے شعوری وجود کی بنیاد پر دوسرے کے شعوری وجود کو محسوس کرتا ہوں۔[۳۱] تاہم گزرتے ہوئے خیالات میں وجود کا کوئی تسلسل موجود نہیں ہوتا کیونکہ نئے خیالات کے آتے ہی پہلا خیال فنا ہو جاتا ہے۔ داخلی تجربہ کیا ہے، انائے انسانی کا ایک عملی، نفس انسانی کا فعل ادراک یا دوسرے الفاظ میں یہ شعور اور انا کی مشیت کا نام ہے۔[۳۲] وجود اپنی ماہیت اور نہاد کے لحاظ سے وحدت ہی کی طرف راجع رہتا ہے۔ بطور وجود غیر متناہی متناہی کو ہم آغوش رکھتا ہے۔[۳۳] ذہنی وجود کا عمل اور پیش نظر وجودی حقیقت میں خلیج کو پاٹنا محض فکر سے محال ہے۔[۳۴] اس کا سبب فکر اور وجود کی ثنویت ہے۔[۳۵] انائے مطلق کا وجود اپنے لامحدود تخلیقی امکانات کے اظہار میں اپنی کلیت برقرار رکھتا ہے۔[۳۶]

علامہ اقبال کے نزدیک درجات وجود لاانتہا ہیں تاہم ان کی انتہا حق ہے۔ درجات وجود میں کسی شے کے مقام کا تعین اس کی انائیت سے ہوتا ہے اور انائے مطلق قرآن مجید کے الفاظ میں غنی عن العالمین[۳۷] ہے۔ وجود کے کئی درجات ہیں جو خالص روحانیت اور محسوس مادیت کے درمیان موجود ہوتے ہیں اس کا ادراک عراقی کو بھی ہوا تھا۔[۳۸] غیر مادی اور مادی وجود کا زمان الگ الگ ہے تا آنکہ ہم فرمان

الٰہی تک پہنچتے ہیں جو دوران و گذران وقت کی صفت سے مطلقاً آزاد ہے اور نتیجتاً کہاں نہ تقسیم ہے، نہ تسلسل نہ تغیر۔[۳۹]

علامہ فرماتے ہیں کہ انائے مطلق اپنے وجود کا اظہار زندہ اناؤں کے لا متناہی تنوع میں کرتی ہے۔[۴۰] انواع وجود میں فکر یا عقل بھی شامل ہے جو انفرادیت سے بالاتر ہے۔ گویا بنی نوع انسان کے تنوع میں اس کی تکثیریت محض ایک دھوکہ اور مغالطہ ہے۔ یعنی وجود کی ایک ایسی نوع بھی ہے جو وحدت کی حامل ہی رہتی ہے۔[۴۱]

## صوفیا کا تصور وجود

وجود کے باب میں صوفیا نے جو کلام کیا ہے وہ اہل فلسفہ اور متکلمین کی نسبت نہ صرف زیادہ معنی خیز، حقیقت نفس الامری کے قریب اور کشف و شہود سے منور ہے بلکہ عملی اور اطلاقی مفادات کا حامل بھی ہے۔ شیخ اکبر نے فتوحات مکیہ میں مختلف مقامات پر وجود پر بحث کی ہے۔ آپ نے وجود کی پانچ قسمیں بیان کی ہیں جو درج ذیل ہیں:

**اعلموا یا أخواننا انه ما من معلوم كان ما كان الأولة نسبة إلى الوجود بأی نوع كان من انواع الوجود فانه على أربعة اقسام فمنها معلوم يجمع مراتب الوجود كلها ومنها معلوم يتصف ببعض مراتب الوجود ولا يتصف ببعضها وهذه المراتب الأربعة التى للوجود منها الوجود العينى وهو الموجود فى نفسه على أى حقيقة كان من الإتصاف بادخول والخروج أو بنفيهما فيكون مع كونه موجوداً فى عينه لا داخل العالم ولا خارجه لعدم شرط الدخول والخروج وهو التحيز وليس ذلک إلا لله خاصة وأما ما هو من العالم قائم بنفسه**

ترجمہ: میرے بھائیو آپ کو علم ہونا چاہیے کہ معلوم اشیا میں سے یا وہ ہے جسے وجود کے ساتھ نسبت دی جاسکتی ہے۔ کوئی بھی ایسی وجود کی انواع میں سے نوع نہیں ہے جو چار اقسام میں سے کسی قسم پر مبنی نہ ہو۔ ان میں سے ایک وہ معلوم ہے جس میں موجود کے سارے مرتبے جمع ہو جاتے ہیں اور کچھ وہ معلوم ہیں کہ ان میں موجود کے مرتبوں میں سے بعض مرتبے ان کے ساتھ متصف ہو سکتے ہیں اور بعض متصف نہیں ہو سکتے۔ اور وہ چار وجود کے مراتب یہ ہیں: وجود عینی، یہ وہ موجود ہے جو فی نفسہ اپنی حقیقت کے ساتھ موجود ہوتا ہے یعنی یہ عالم میں دخول اور خروج کے صفت سے متصف ہوتا ہے یا ان اوصاف کی نفی سے متصف ہوتا ہے یعنی اپنے عین میں یہ اس طرح موجود ہوتا ہے کہ نہ تو عالم میں داخل ہو اور نہ خارج ہو کیونکہ یہ اس کے لیے دخول اور خروج کی شرط نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ یہ وجود تحیز ہے جو صرف اللہ کے لیے خاص ہے کہ وہ عالم میں سے نہیں ہے۔ اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

**والمرتبة الثانية الوجود الذهنى وهو كون المعلوم متصوراً فى النفس على ما هو عليه فى حقيقته فان لم يكنالتصور مابقاً للحقيقة فليس ذلک بوجود له فى الذهن**

ترجمہ: دوسرا مرتبہ وجود ذہنی کا ہے یہ وہ معلوم موجود ہے جو نفس میں جیسا کہ اس کی حقیقت ہے متصور ہوتا ہے۔ اگر اس کا تصور نہ ہو سکے جیسا کہ اس کی حقیقت ہے تو ذہن میں اس کا کوئی وجود نہیں ہوتا۔

**والمرتبة الثالثة الكلام وللمعلومات وجود فى الألفاظ وفى الوجود اللفظى ويدخل فى هذا الوجود كل معلومة حتى المحال والعدم فان له الوجود اللفظى فانه يوجد فى اللفظ ولا يقبل الوجود العينى وان الكان العدم الذى هو المحال فلا يقبل الوجود العينى**

ترجمہ: تیسرا مرتبہ کلام کا ہے۔ یہ الفاظ میں موجود معلومات کا وجود ہے اور یہ وجود لفظی ہے۔ اس میں تمام معلومات کا وجود حتیٰ کہ اس میں محال اور عدم وجود بھی شامل ہے۔ وجود لفظی میں لفظ موجود ہیں اور یہ وجود عینی کو قبول نہیں کرتا۔ اگر وہ عدم ہو جو محال ہے تو وہ وجود عینی کو قبول نہیں کرتا۔

**والمرتبة الرابعة الوجود الكتابى وهو الوجود الرقمى وهو نسبته إلى الوجود فى الخط أو الرقم أو الكتابة ونسبة المعلومات كلها من المحال نسبة واحدة فهذا محال وان كان لا يوجد له عين فله نسبة وجود فى اللفظ والخط فما هو معلوم لا يتصف باوجود بوجه وسبب ذلک قوة الوجود الذى هو أصل الأصول وهو الله تعالى إذ به ظهرت هذه المراتب وتعينت هذه الحقائق وبوجوده عرف من يقبل مراتب الوجود كلها ممن لا يقبلها فالاسماء متكلمة بها كانت أو مرقومة ينسحب وجودها على كل معلوم فيتصف ذلک المعلوم بضرب من ضروب الوجود فما فى العلم معدوم مطلق العدم ليس له نسبة إلى الوجود بوجه ما هذا**[۴۲]

ترجمہ: چوتھا مرتبہ وجود کتابی کا ہے اور یہ وجود رقمی ہے۔ یہ وہ موجود ہے جس کی نسبت رقم یا کتابت کی طرف ہوتی ہے۔ اس کی نسبت لفظ کی حد تک وجود کے ساتھ ہے۔ اور جو قوت وجود جو اصل الاصول ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ ہے، اس ہی کے فیضان وجود سے یہ سارے مراتب ظاہر ہوتے ہیں اور یہ حقائق متعین ہوتے ہیں۔ ہر معلوم وجود کی ان اقسام میں سے کسی قسم کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور کوئی ایسا معدوم مطلق جس کا تعلق عدم کے ساتھ ہو علم میں نہیں ہے جس کی نسبت ان وجوہات میں بیان کی گئی وجوہات میں سے کسی وجہ وجود کے ساتھ نہ ہو۔

خواجہ محمد عبد الرحمٰن چھوہروی نے تصور وجود کو یوں بیان کیا:

**اَللّٰهُمَّ اَنْتَ الْكَافِیُ لِكُلِّ ذَرَّةٍ مِّنَ الْمَوْجُوْدَاتِ اَخْرَجْتَهَا مِنَ الْعَدَمِ اِلَی الْوُجُوْدِ وَ حفِظْتَ قُوَّةَ وُجُوْدِهَا فِیْ كُلِّ حَالٍ مِّنَ الْمُتَضَادَّاتِ فَكَفَیْتَهَا فِیْ كُلِّ حَالٍ بِقُوَّةِ الْبَسَائِطِ الرَّحْمَانِیَّةِ وَ كَفَیْتَهَا فِیْ حَالِ الْقَیْدِ بِالتَّرَاكِیْبِ التَّالِیْفِیَّةِ الْكَوْنِیَّةِ**[۴۳]

ترجمہ: اے اللہ تو موجودات کے ہر ذرے کے لیے کافی ہے جسے تو نے عدم سے نکال کر وجود عطا کیا اور ہر حال میں اس کی قوت وجود کی حفاظت کی جو متضاد احوال تھے اور ہر حال میں بسائط رحمانیہ کی قوت کے ساتھ

اس کی کفایت کی اور تراکیب و تالیفات کونی کی قید کے حال میں بھی اس کی کفایت کی۔

آپ نے وجود کے چھ درجات یا اقسام بیان کرتے ہوئے لکھا:

اَللّٰھُمَّ اِنِّیۡ اَسۡئَلُکَ بِحَقِّ مِیۡمِ حَمۡدِکَ اَنۡ تُخۡرِجَ مِیۡمَ الۡمَعۡنَی الۡمُحِیۡطِ لِکُلِّ مَا فِی الۡاِمۡکَانِ مِنَ الۡمَوۡجُوۡدَاتِ الۡحِسِّیَّۃِ وَ الذِّھۡنِیَّۃِ وَالۡعَیۡنِیَّۃِ وَالۡعَقۡلِیَّۃِ وَالۡقَلۡبِیَّۃِ وَالۡقَالِبِیَّۃِ مُنَاجَاۃً تُقَرِّبُنِیۡ بِھَا نَجِیًّا وَ تُقِیۡمُنِیۡ بَیۡنَ یَدَیۡکَ مَکَانًا عَلِیًّا وَ تَجۡعَلُنِیۡ بِکَ قَادِرًا مَّلِیًّا [۴۴]

ترجمہ: اے اللہ میں تجھ سے تیری حمد کی میم کی وساطت سے سوال کرتا ہوں کہ تو میرے لیے وہ میم معنیٰ عطا کر جو امکان میں موجود تمام موجودات کا احاطہ کرنے والا ہو چاہے وہ موجودات حسی ہوں، ذہنی ہوں، عینی یا قلبی ہوں یا قالبی ہوں۔ اور مجھے وہ مناجات عطا کر جو مجھے تیری راز داری کے قریب کریں اور تیرے حضور اعلیٰ مرتبے پر قائم ہونے کا اہل بنائیں اور مجھے تیری عنایات کے ساتھ جاری و ساری قدرت عطا کرے۔

اسی طرح آپ نے وجود کی صور خمسہ کو بیان کیا:

اَللّٰھُمَّ صَلِّ وَسَلِّمۡ وَ بَارِکۡ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰی اٰلِ سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ بِعَدَدِ صُوَرِکَ الۡعِلۡمِیَّۃِ الۡاِلٰھِیَّۃِ وَ الۡکَوۡنِیَّۃِ ۝ اَللّٰھُمَّ صَلِّ وَسَلِّمۡ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰی اٰلِ سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ بِعَدَدِ اَرۡوَاحِکَ اللَّطِیۡفَۃِ الۡمُجَرَّدَۃِ الۡعَقۡلِیَّۃِ وَالنَّفۡسِیَّۃِ ۝ اَللّٰھُمَّ صَلِّ وَسَلِّمۡ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰی اٰلِ سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ بِعَدَدِ الصُّوَرِ الۡمِثَالِیَّۃِ وَ الۡمُطۡلَقَۃِ الۡمُقَیَّدَۃِ ۝ اَللّٰھُمَّ صَلِّ وَسَلِّمۡ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّ عَلٰی اٰلِ سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ بِعَدَدِ صُوَرِ الۡاَجۡسَامِ الۡحِسِّیَّۃِ الشَّھَادِیَّۃِ ۝ [۴۵]

اے اللہ ہمارے آقا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کی آل پر صلوٰۃ وسلام اور برکت بھیج صور علمی الٰہی اور صور کونی کی تعداد کے برابر۔ اے اللہ ہمارے آقا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کی آل پر صلوٰۃ وسلام بھیج ارواح لطیفہ مجردہ عقلیہ اور نفسیہ کی تعداد کے برابر۔ اے اللہ ہمارے آقا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کی آل پر صلوٰۃ وسلام بھیج صور مثالیہ اور مطلقہ مقیدہ کے برابر۔ اے اللہ ہمارے آقا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کی آل پر صلوٰۃ وسلام بھیج صور اجسام حسیہ شہادیہ کے برابر۔

## فکر کا تصور اور مفہوم

وجود کے بعد فکر کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ اہل فلسفہ نے فکر کی تعریف یوں کی ہے:

فکر عبارت از ترتیب امور معلومہ است برای رسیدن بہ امور مجہولہ وحرکت نفس است در معقولات کہ از مبادی و مقدمات بمقاصد و نتائج منتہی میشود و گفتہ اند: ''الفکر هو انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها الى محمولاتها المستحضرة'' و بالجملہ ملاحظہ معلوم است برای تحصیل مجہول 'الفکر حرکۃ من المبادیٔ' شیخ الرئیس گوید فکرت حرکتی است مر نفس را در معانی برای طلب حد وسط وحدس آن بودہ کہ بیک بار حد اوسط در ذہن حاصل آید و باشد کہ آرزو و شوق مر آن چیز را بودہ باشد و

باشد کہ نبودہ باشد[۴۶]

فکر معلوم چیزوں کی ترتیب سے نامعلوم چیزوں تک پہنچنے کا نام ہے۔ یہ معقولات میں حرکت نفس ہے تاکہ مبادی و مقدمات سے مقاصد اور حتمی نتائج تک پہنچ سکے۔ فکر کے بارے میں کہا گیا ہے کی فکر معلومات تصوریہ تصدیقیہ حاضرہ سے محمولات مستحضرہ تک پہنچنے کا نام ہے اور من حیث الکل مجہول کے بارے میں علم و آگہی حاصل کرنا ہے۔ یعنی فکر مبادی سے مقاصد تک بڑھنے کا نام ہے۔ شیخ الرئیس کہتے ہیں کہ فکر نفس کے معنی میں حد اوسط کو تلاش کرنے کے لیے حرکت کا نام ہے۔ جب ذہن انسانی میں حد اوسط حاصل ہو جائے تو کسی چیز کی خواہش یا تمنا رہے یا نہ رہے (برابر ہے)۔

## خطبات میں فکر کی بحث

علامہ اقبال کے نزدیک:

۱۔ فکر اپنی گہری حرکت میں ہمہ جا موجود لامحدود ذات تک رسائی پا لیتی ہے یعنی خیال یا فکر لا انتہا وسعت کا حامل ہے۔[۴۷] فطرت اور کائنات کو ایک ہمہ جا موجود لامحدود ذات نے وجود بخش رکھا ہے اور وہی اس کی انتہا بھی ہے۔[۴۸] فکر و خیال کی وسعت، لامحدودیت اور اس کے عقل سے ماورا ہونے کا ثبوت یہ ہے کہ زندگی اور شعور کی سطح پر علت اور معلول کے قوانین غلط ثابت ہو جاتے ہیں۔[۴۹] فکر کائنات کی جس کثرت کا مشاہدہ کرتا ہے وہ حقیقت مطلق ہی ہے۔[۵۰] ولیم جیمز کے نزدیک موج خیال یا موج فکر کا نام ہی شعور ہے۔[۵۱] فکر کی رواں موجودگی کا نام ہی خودی یا انا ہے۔[۵۲] اگر انا کی فعالیت کو محسوس فکر کا تسلسل قرار دیا جائے تو یہ شعور کی میکانکیت کے مترادف ہوگا۔[۵۳]

۲۔ فکر کے باب میں دوسرا نکتہ یہ ہے کہ فکر زندگی کی طرح زندہ ہے اور مختلف مقولات سے تجربے کو ممکن بناتی ہے یہ کثرت کو وحدت اور حقیقت کی وحدت کو کثرت بتاتی ہے۔[۵۴] شعوری تجربے میں فکر اور زندگی باہم یک دیگر ہیں اور بطور ایک وحدت کے موجود ہوتے ہیں۔[۵۵] مجرد فکر سے مادی وجود کی تشکیل منطقی طور پر محال ہے مگر مادے کا ناقابل تقسیم ہونا اس کا ماورائے فنا ہونا نہیں ہے نہ ہی مادے کا یہ سکونی نقطہ نظر کوئی نفسیاتی مفاد رکھتا ہے۔[۵۶]

۳۔ فکر کے باب میں تیسرا نکتہ اس کا عمل وحدت ہونا ہے۔ اگرچہ ابتدا میں فکر مادی وجود سے مختلف نظر آتی ہے مگر بعد ازاں اس پر غالب آجاتی ہے اور یہ تجربہ حقیقت بن جاتا ہے کہ انائے مطلق کائنات میں ہر جا ہویدا ہے وہی اول ہے وہی آخر وہی ظاہر ہے اور وہی باطن۔[۵۷] فکر محدودیت کی حدود کو توڑ کر اپنی لامحدودیت کی بنا پر انائے مطلق کی حیات کی قربت سے بہرہ ور ہو سکتی ہے۔[۵۸] محدود اور لامحدود کو ہم آہنگ اور باہم بغلگیر صرف فکر کر سکتی ہے۔[۵۹] کائنات ایک عمل ہے۔ خیال اور فکر اسے عمل میں بدلتے

ہیں۔ اور یہ عمل فکر اور وجود کی وحدت کے بغیر ممکن نہیں۔[۶۰] حقیقت مطلق میں فکر، حیات اور مقصد ایک نامیاتی وحدت ہیں۔[۶۱] فکر بیک وقت ایک سے زیادہ مکان کا تصور کر سکتی ہے۔ بیداری اور حالت خواب کے مکان الگ الگ ہیں یعنی انا کا زماں اور مکاں جسم کے زمان و مکاں سے الگ ہے جسم کے زماں کے برعکس انا کا زماں بیک وقت ماضی، حال اور مستقبل سے جڑا ہوتا ہے۔[۶۲]

۴۔فکر کے باب میں چوتھا نکتہ وجود اور فکر کی ثنویت کا پہلو ہے۔ فکر اور وجود کی ثنویت نقص نہیں بلکہ ہمارے شعور کی ابتدائی ناگزیر ضرورت یا مرحلہ ہے کہ اس کے ذریعے ہی ہم اپنے موہومہ غیر کی پہچان حاصل کرتے ہیں۔[۶۳] تاہم شعور کی معراج فکر اور وجود کی وحدت کا تجربہ ہے جو انسان کو اس عرفان تک پہنچا دے کہ وہی اول و آخر اور وہی ظاہر و باطن ہے۔[۶۴] اگر فکر اور وجود میں ثنویت نہ ہوتی تو زمان و مکان کے تصورات بھی وجود میں نہ آتے۔[۶۵] فکر دوران خالص کی وحدت کو دوران متسلسل کی کثرت میں بدلتی ہے اس کا برعکس بھی فکر کرے گی جیسا کہ محقق صوفیا نے اس کی تفصیل بیان کی ہے۔[۶۶] انائے مطلق کی تخلیقی سرگرمی کی تفہیم کے لیے فکر نے زماں اور مکاں عائد کیے ہیں ورنہ اس کے ہاں ہمارے زماں اور مکاں کا کوئی وجود نہیں۔[۶۷]

۵۔فکر کے باب میں پانچواں نکتہ فکر کا مشاہدہ ہے۔ حیات کائنات میں آفاقی رو کی طرح رواں دواں ہے جس کا ادراک صرف فکر کر سکتی ہے۔[۶۸] وحدت کا تجربہ عقل اور فلسفہ کا موضوع نہیں یہ صرف شعور مذہبی سے ممکن ہے یعنی وہ ذہنی رویہ جو ذکر کے ذریعے تشکیل پذیر ہوتا ہے وہ اس تجربے کا متحمل ہو سکتا ہے۔[۶۹]

## صوفیا کا تصور فکر

فکر اور وجود کی وحدت کے تصور کو اہل حکمت و فلسفہ سے زیادہ صوفیا نے واضح کیا ہے۔ حضرت شیخ اکبر ایک حدیث پاک سے استنباط کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب کوئی واقعہ عالم حواس کے بجائے عالم خیال میں ہو تو اس کی تاثیر کا مسلسل ہونا زیادہ ثبوت اور تیقن کا حامل ہوتا ہے۔ حضرت جبرائیل بشری صورت میں کسی معروف فرد مثلاً حضرت دحیہ کلبی یا کسی غیر معروف فرد کی صورت میں آتے رہے ہیں لیکن ہمیں ایسی کوئی روایت نہیں ملتی کہ جبرائیل عالم غیب میں اپنے علاوہ کسی دوسرے فرشتے مثلاً میکائیل یا اسرائیل کی صورت میں بھی سامنے آئے ہوں۔ اسی تحدید کو قرآن مجید میں بیان کیا گیا ہے:

وَمَا مِنَّآ اِلَّا لَهٗ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ۔ [سورۃ الصافات: ۳۷:۶۴]

ترجمہ: اور ہم میں سے ہر ایک کے لیے ایک معلوم اور متعین مقام ہے۔

لیکن انسان کے معاملے میں یہ صورت حال مختلف ہے۔ انسان کسی دوسرے فرد کی صورت میں بھی

ظہور پذیر ہوتا رہا ہے اور عالم غیب میں ملائکہ کی صورت میں بھی۔ اس کی اساس انسان کے لیے عالم خیال کی وسعت ہے:

**ولما كان الأكل فى حضرة الخيال لا فى حضرة الحس صح أن يكون مواصلاً، وقد رأينا أن جبريل ظهر فى صورة الحس رجلاً معروفاً كظهوره فى صورة دحية وفى وقت رجلاً غير معروف ولم يبلغنا أنه ظهر فى عالم الغيب فى الملائكة فى صورة غيره من الملائكة فجبريل لا يظهر فى الملائكة وفى عالم الغيب فى صورة ميكائيل أو إسرافيل ولهذا قال تعالى عنه وما منا إلا له مقام معلوم وقد رأينا من له قوة التمثل من البشر يظهر فى البشر فى صورة بشر آخر غير صورته.**[۴۷]

ترجمہ: جب بھی کوئی عمل عالم خیال میں ہو تو وہ عالم حس میں کیے جانے والے عمل کے نسبتاً زیادہ حقیقت سے واصل کرنے والا ہوتا ہے۔ ہم نے دیکھا ہے کہ حضرت جبرائیل حسی صورت میں کسی معروف شخص مثلاً حضرت دحیہ کلبی اور بعض اوقات کسی غیر معروف شخص کی صورت میں آتے رہے ہیں۔ لیکن ہم تک ایسی کوئی بات نہیں پہنچی کہ وہ عالم غیب میں ملائکہ کے اندر کسی دوسرے فرشتے مثلاً حضرت میکائیل یا حضرت اسرافیل کی صورت میں بھی ظاہر ہوئے ہوں۔ اس لیے قرآن مجید میں ارشاد ہوا کہ ملائکہ یوں کہتے ہیں کہ ہمارے لیے ایک معلوم اور متعین مقام ہوتا ہے لیکن ہم نے دیکھا ہے کہ انسان اپنی قوت خیال اور قوت تمثل کے ذریعے کسی بھی دوسرے انسان یا انسان کے علاوہ کسی اور صورت میں ظہور پذیر ہو سکتا ہے۔

تصورات کی واقعات سے زیادہ بہتر وضاحت ہوتی ہے۔ ولیم جیمز نے نفسیات واردات روحانی میں اپنے کئی تصورات کی توضیح واقعات سے کی ہے۔ حضرت شیخ اکبر نے ایک شیخ کامل کی زندگی کے واقعے سے اس نکتے کو واضح کیا کہ خارج میں کیسے فکر اور وجود کی وحدت کے اثرات وقوع پذیر ہو سکتے ہیں اور عالم خیال کی وسعت کہاں تک ہو سکتی ہے۔ شیخ اکبر لکھتے ہیں کہ میں نے ایک بڑی صاحب حال شخصیت سے جن پر مجھے اعتماد تھا اس بارے میں سوال کیا۔ انھوں نے مجھے اپنے مشاہدے کے مطابق بتایا کہ وہ اسی نکتے کو سمجھنے کے لیے ایک شیخ کامل کی صحبت میں گئے تو انھوں نے انھیں نصیحت کی کہ جب تک وہ خود کوئی شے طلب نہ کریں وہ اس پر اصرار نہ کریں۔ اسی دوران وہ شیخ کامل بیمار پڑ گئے تو یہ اجازت لے کر ایک طبیب کے پاس ان کی دوا لینے گئے۔ وہ جب طبیب کے پاس پہنچے تو اس کے پاس مریضوں کا ہجوم تھا۔ لیکن وہ انھیں دیکھتے ہی تعظیماً کھڑا ہو گیا انھیں بہت عزت و احترام سے بٹھایا ان کی معروضات سن کر انھیں شیخ کے لیے دوا دی۔ جب وہ واپس شیخ کے پاس پہنچے تو شیخ نے ان سے پوچھا کہ آپ کے ساتھ کیا بیتی؟ انھوں نے شیخ کو تمام احوال بتائے کہ کس طرح طبیب نے اجنبیت کے باوجود ان کی تکریم کی اور انھیں دوا دی لیکن اس پر شیخ کا ردعمل دیکھ کر وہ حیرت زدہ رہ گئے جب شیخ نے یہ بتایا کہ وہ طبیب سے نہیں ملے بلکہ

طبیب کی جگہ وہ خود وہاں موجود تھے تاکہ ان کی دلجوئی ہو سکے اور جو دوا طبیب نے دی تھی وہ ان کے پاس پڑی تھی اور انھوں نے کہا کہ مجھے اس دوا کا استعمال کی حاجت نہیں ہے:

**وقال لی یا حامد أنا أکرمتک ما کان الخادم الذی أکرمک لا شک أنی رأیتک کثیر الجزع علی لعلتی فأردت أن أریح سرک فأمرتک أن تمشی إلیه وخفت علیک منه لئلا یفعل معک ما یفعله مع الناس من الإهانة والطرد فترجع منکسراً فتجردت عن هیکلی وتصورت لک فی صورته فأکرمتک وعظمت قدرک وفعلت معک ما رأیت إلی أن انفصلت وهذا دواؤک لا أستعمله فبقیت مبهوتاً.**[۷۱]

ترجمہ: انھوں نے مجھے کہا: اے حامد! میں نے تیری تکریم کی۔ کیونکہ میرے نزدیک تجھ سے زیادہ عزت والا کوئی اور خدمت گار نہیں ہے۔ میں نے بلاشبہ یہ دیکھا ہے کہ تم بہت ہی خدمت گزار اور رقت قلب والے ہو۔ لہٰذا میں نے تمھاری خوشی کو پیش نظر رکھا اور تجھے یہ حکم دیا کہ طبیب کے پاس جاؤ۔ لیکن مجھے یہ خوف تھا کہ ایسا نہ ہو کہ وہ طبیب تمھارے ساتھ وہی سلوک کرے جیسے وہ لوگوں کے ساتھ اہانت اور بے رخی کا سلوک کرتا ہے۔ اور جب تم واپس آؤ تو شکستہ دل کے ساتھ آؤ۔ لہٰذا میں اپنی موجودہ صورت سے نکلا اور تیرے لیے میں نے طبیب کی صورت اختیار کر لی اور اس طرح میں نے تمھاری تکریم کی اور قدر و منزلت کی اور تمھارے ساتھ وہ رویہ اختیار کیا جو تم نے دیکھ لیا اور اب تم یہاں میرے پاس آگئے ہو۔ یہ ہے وہ دوا جو تمہیں دی گئی تھی میں اسے استعمال نہیں کرتا کیونکہ مجھے اس کی اجازت نہیں ہے۔ یہ ساری صورت حال دیکھتے ہیں میں حیرت زدہ رہ گیا۔

حضرت شیخ اکبر کے نزدیک عالم خیال تمام عوالم سے وسیع تر ہے کیونکہ اس میں عالم غیب اور عالم شہادت دونوں جمع ہو جاتے ہیں۔ جبکہ عالم غیب میں عالم شہادت موجود نہیں ہوتا اور عالم شہادت میں عالم غیب نہیں سما سکتا ہمیں عالم خیال کی وسعت کا اندازہ بغیر کسی شک وشبہ کے اپنے حواس پر غور وفکر سے ہو سکتا ہے اور اس حقیقت سے بھی ہوسکتا ہے کہ ہمارے باطن کی دنیا میں معنی کس طرح پیدا ہوتا ہے، روحانی حقیقتیں کس طرح خیال میں آتی ہیں اور پھر تمثل اختیار کر کے قابل مشاہدہ شاہد بن جاتی ہیں:

**ولذلک کانت حضرة الخیال أوسع الحضرات لأنها تجمع العالمین عالم الغیب وعالم الشهادة فإن حضرة الغیب لا تسع عالم الشهادة فإنه ما بقی فیها خلاء وکذلک حضرة الشهادة فقد علمت أن حضرة الخیال أوسع بلا شک وأنت قد عاینت فی حسک وعلی ما تعطیه نشاتک فی نفسک المعانی والروحانیین یتخیلون ویتمثلون فی الأجساد المحسوسة فی نظرک بحیث إذا وقع أثر فی ذلک المتصور تأثر المعنی المتصور فیه فی نفسه۔**[۷۲]

ترجمہ: اسی لیے خیال کی دنیا تمام عوالم سے زیادہ وسیع ہے کیونکہ اس میں عالم غیب اور عالم شہادت دونوں عوالم جمع ہو جاتے ہیں۔ بلاشبہ عالم غیب عالم شہادت میں نہیں سما سکتا کیونکہ اس میں وہ خلا نہیں ہے۔ یہی صورتحال عالم شہادت کی ہے۔ بلاشبہ تمہیں یہ بات جان لینی چاہیے کہ عالم خیال زیادہ وسیع ہے اور تمہیں حواس کے ساتھ تقویت دی گئی ہے اور تمھارے عالم خیال کے اندر ہی معنی کی نشو ونما ہوتی ہے۔ یہاں تم روحانی حقیقتوں کے بارے میں تصور کر سکتے ہو اور روحانی حقیقتیں جسم کے طور پر متمثل ہوتی ہیں اور تجھے نظر آتی ہیں جیسا کہ تصور میں اس کا اثر واقع ہوتا ہے اور تمھارے نفس میں تصور ہی میں معنی کا اثر نظر آتا ہے۔

شیخ کے نزدیک یہ وحدت کائناتی سطح پر ایک ایسی وحدت معنی کے طور پر موجود ہے جہاں تمام حقائق ایک ہی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ اکبر کے ہاں کوئی بھی علمی مبحث ہو وہ انجام کار اسی معنوی وحدت پر منتج ہوتا ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حدیث پاک **يد الله مع الجماعة و قدرته نافذة** کہ اللہ تعالیٰ کا ہاتھ جماعت کے ساتھ ہے اور اس کی قدرت نافذ ہے سے نکتہ اخذ کرتے ہوئے حضرت شیخ لکھتے ہیں کہ جب انسان اپنے آپ میں جمعیت پیدا کر لے حتی کہ وہ ذات واحد میں ڈھل جائے تو اس کی ہمت نافذ ہونے لگتی ہے جس طرح وہ ارادہ کرتا ہے:

**قال صلى الله عليه وسلم: يد الله مع الجماعة وقدرته نافذة ولهذا إذا اجتمع الإنسان فى نفسه حتى صار شيئاً واحداً نفذت همته فيما يريد۔**[۳۷]

ترجمہ: حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ تعالیٰ کا ہاتھ اور تائید جماعت کے ساتھ ہے اور اللہ تعالیٰ کی قدرت نافذ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب انسان اپنے باطن میں جمعیت حاصل کر لے اور وہ شے واحد بن جائے تو جیسے وہ چاہے ویسے ہی اس کی ہمت نافذ ہونے لگتی ہے۔

فکر اور خیال کے باب میں بھی صوفیا کا کلام بہت گہری معنویت کا حامل ہے حضرت شیخ اکبر نے خیال کی ماہیت پر کلام کرتے ہوئے لکھا:

اللہ تعالیٰ نے خیال سے بڑی کوئی شے تخلیق نہیں فرمائی جس کے احکام کا نفاذ ہمہ جا عمومیت کا حامل ہو کیونکہ عالم خیال وہ دنیا ہے جہاں تمام موجودات اور معدومات سے متعلق احکام روبعمل نظر آتے ہیں:

**ما أوجد الله أعظم من الخيال منزلة ولا أعمّ حكماً، يسرى حكمه فى جميع الموجودات والمعدومات۔**[۳۸]

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے خیال سے بڑھ کر منزلت میں عظمت اور حکم میں عموم کی حامل کوئی چیز پیدا نہیں کی۔ خیال کا حکم تمام موجودات اور معدومات میں جاری وساری ہے۔

بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اللہ کی قدرت اور اقتدار کا اظہار خیال کے وجود سے ہوتا ہے۔ اگر ہم عالم خیال کی تفصیلات پر غور کریں تو ہمیں اللہ تعالیٰ کے اسم قوی کے اسرار روبعمل نظر آتے ہیں۔ کیونکہ عالم

خیال وہ دنیا ہے جہاں اضداد جمع ہو جاتے ہیں حالانکہ حس اور عقل کی دنیا میں اجتماع ضدین ناممکن ہے:

**أن خلق عالم الخيال ليظهر فيه الجمع بين الأضداد، لأن الحس والعقل يمتنع عندهما الجمع بين الضدين۔** [۵۷]

ترجمہ: عالم خیال کو پیدا کیا گیا کہ اس میں اضداد میں جمع کا اظہار ہو سکے کیونکہ حس اور عقل میں جمع بین الضدین ناممکن ہے۔

لیکن عالم خیال میں یہ ناممکن نہیں یعنی اسم یا قوی کی سلطنت قوت متخیلہ اور عالم خیال میں نافذ ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ یہ اللہ کی اس شان کی دلیل ہے کہ وہی اول ہے اور وہی آخر وہی ظاہر ہے اور وہی باطن:

**فإنه أقرب فی الدلالة علی الحق، فإن الحق هو الأول والآخر، والظاهر والباطن۔** [۶۷]

ترجمہ: یہ حق کی طرف اشارہ کرنے اور دلیل بننے کے لیے زیادہ موزوں ہے۔ بے شک حق اول بھی ہے اور آخر بھی، ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔

یہاں حضرت شیخ اکبر نے قرآن حکیم کی جس آیت کی طرف اشارہ کیا ہے یہ ایک حیرت انگیز مماثلت ہے کہ علامہ نے فکر اور وجود کی وحدت کے لیے جس منہاج کو اختیار کیا اس کی بنیاد قرآن مجید کی اسی آیت کو بنایا۔[۷۷]

خیال کے باب میں حضرت شیخ اکبر ایک عجیب نکتہ بیان کرتے ہیں کہ خیال کی دنیا ذات حق کی احکام کی تکوین کی دنیا ہے کیونکہ انسان کے باطن میں کوئی خیال مشیت الٰہی کے بغیر وجود پذیر نہیں ہو سکتا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے اللہ اعیان ممکنات کی تکوین کرتا ہے جیسا کہ وہ چاہتا ہے۔ یعنی خیال کی دنیا میں بندے کی مشیت سراسر مشیت الٰہی ہوتی ہے۔ وہاں بندہ کوئی ایسا ارادہ نہیں کر سکتا جو ذات حق کی مشیت نہ ہو۔ ہاں ان خیالات میں سے جسے اللہ چاہے وہ خیال عالم حس میں بھی حقیقت بن جاتا ہے لیکن خیال کی دنیا میں مشیت حق کا کلی نفوذ جاری ہوتا ہے۔ خیال کی دنیا میں اللہ کی مشیت اسی طرح رواں دواں ہے جس طرح عالم آخرت میں رواں دواں ہوگی کیونکہ انسان کا اس دنیا میں باطن آخرت میں اس کا ظاہر ہوگا:

**لأن باطن الإنسان هو ظاهره فی الآخرة۔** [۸۷]

اللہ کی مشیت کے تحت انسان کے خیال کی دنیا میں افکار و تصورات اور صورتیں بدلتی اور تخلیق پذیر ہوتی رہتی ہیں یعنی اس دنیا میں یہ صرف عالم خیال کے ساتھ خاص ہے جبکہ آخرت میں جنت میں ایک عمومی چلن ہوگا۔ یہاں انسان کو جو تنوع علم باطن میں خیال کی دنیا میں حاصل ہے وہ اسے آخرت میں ظاہر کے طور پر حاصل ہوگا:

**لأن الإنسان فی الآخرة یتنوع ظاهره، کما کان یتنوع باطنه فی الدنیا۔**[۷۹]

ترجمہ: بلاشبہ آخرت میں انسان کے ظاہر کی صورتیں مختلف اور بہت زیادہ ہیں جس طرح دنیا میں اس کے باطن کی صورتیں مختلف اور بہت زیادہ ہوتی ہیں۔

اللہ رب العزت کی شان **کل یوم ھو فی شان** کا اظہار تسلسل، استمرار اور دوام کے ساتھ عالم خیال میں موجود ہوتا ہے۔ تاہم انسان کو یہ قدرت حاصل نہیں کہ وہ عالم خیال کی ہر شے کو عالم حس کی حقیقت بنا دے:

**ولا قوة له علیه أن یکون منه فی الحس، فإنه یقوی علی إیجاده خیالا فی نفسه۔**[۸۰]

ترجمہ: انسان کو ایسی قوت حاصل نہیں کہ وہ بہت سی اشیا کو عالم حس میں موجود کر سکے لیکن اسے یہ قوت حاصل ہے کہ وہ اپنے عالم خیال میں ان کی ایجاد کر سکے۔

شیخ اکبر لکھتے ہیں جس طرح روح واحد کئی اجسام کی تدبیر کرتی ہے اسی طرح خیال کئی حقائق کا احاطہ کر رہا ہوتا ہے۔ اگر کوئی قضیہ عقلی طور پر محال ہو اور حسی طور پر اس کا وقوع پذیر ہونا ممکن نہ ہو بایں ہمہ وہ خیال کی دنیا میں حدِ ناممکنات میں نہیں رہتا:

**وإن کان فی قضیة العقل محالاً، فما استحال وجوده فی الخیال، کذلک لا یستحیل وقوعه حساً، لأن الخیال علی الحقیقة إنما هو حضرة من حضرات الحس۔**[۸۱]

ترجمہ: اگر کوئی قضیہ عقلی طور پر محال ہو تو اس کا وجود عالم خیال میں محال نہیں ہوتا۔ اسی طرح عالم حس میں بھی اس کا وقوع پذیر ہونا محال نہیں ہوتا کیونکہ خیال حقیقت پر مبنی ہوتا ہے اور خیال بھی عوالم حس ہی کا ایک عالم ہے۔

**ولهذا یلحق المحال محسوسا، فیکون فی الآخرة أو حیث أراد اللّٰه محسوسا، ولهذا کان فی الآخرة لا فی الأولی، فإن الخیال فی الدرجة الآخیرة من الحس**[۸۲]

ترجمہ: یہ محال امر عالم حس میں آ کر حقیقت بن سکتا ہے جیسا کہ آخرت میں یا جسے اللہ چاہے محسوس حقائق بن جائیں گے۔ اسی لیے یہ (حواس میں) آخری درجے میں ہے نہ کہ پہلے میں، بے شک خیال بھی اپنے درجہ انتہا میں حس ہی ہے۔ کیونکہ وہ محال تصورات بھی حس سے ہی اخذ کرتا ہے اور وہ وجود جو محسوس موجود کے طور پہ محال ہوتے ہیں۔ خیال میں ان کا تصور کیا جانا ممکن ہوتا ہے۔

شیخ اکبر فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے جب مخلوق کو پیدا کیا تو اس میں عالم خیال کو بھی پیدا کیا اگر تو یہ کہے کہ عالم خیال میں کچھ موجود ہے تو تو نے سچ کہا اگر تو کہے کہ اس میں سب کچھ معدوم ہے تو یہ بھی درست ہے اگر تو یہ کہے کہ اس میں نہ کچھ موجود ہے اور نہ کچھ معدوم تو یہ بھی درست ہے کیونکہ عالم خیال وہ دنیا ہے جس میں اس کی

ماہیت کے حوالے سے کوئی شک نہیں ہوتا بلکہ تخیلات یہاں باوجود قرار پاتے ہیں:

**وهو حضرة الخيال الصحيح الذى لا يدخله ريب، والمتخيلات فيه موصوفة بالوجود۔**[۸۳]

ترجمہ: عالم خیال وہ عالم ہے جو اپنے وجود کے لحاظ سے اتنا صحیح ہے کہ اس میں شک داخل نہیں ہوسکتا اور اس کے تمام تخیلات وجود کی صفت سے موصوف ہوتے ہیں۔

عالم خیال ایک ایسی دنیا یا سرزمین ہے جس میں اہل معرفت کو تجلیات الٰہیہ کا مشاہدہ ہوتا ہے اور اسی سرزمین میں اللہ کی قدرت کا تجربہ ہوتا ہے اور یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ انسانی عقل حقائق کے ادراک سے قاصر ہے:

**فهو فى هذه الأرض ممكن وقد وقع، فإن اللّه على كل شيء قدير، وفيها يعلم أن العقول قاصرة۔**[۸۴]

ترجمہ: عقلی طور پر محال حقائق سرزمین خیال میں واقع ہونا ممکن ہوتے ہیں بلاشبہ اللہ ہر چیز پر قادر ہے اور یہاں یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ عقل اس کے فہم سے قاصر ہیں۔

عالم خیال ہی میں ہر روحانی وجود چاہے وہ فرشتہ ہو یا جن جسدی وجود اختیار کرتا ہے اور انسان خواب میں جو صورتیں دیکھتا ہے ان کا تعلق اسی دنیا سے ہے۔ جبریل امین بھی جب کوئی دوسری صورت اختیار کرتے تھے مثلا دحیہ کلبی کی صورت تو وہ بھی اسی سے تعلق رکھتی تھی اسی لیے اللہ تعالیٰ نے عالم خیال کو عالم برزخ بنایا ہے۔ اللہ اجتماع ضدین پر قادر ہے اور وہ اس پر قادر ہے کہ کسی جسم کو دو مکانوں میں وجود عطا کردے:

**وأن اللّه قادر على جمع الضدين، ووجود الجسم فى مكانين۔**[۸۵]

ترجمہ: بلاشبہ اللہ اضداد کو جمع کرنے پر اور ایک جسم کو دو مکانوں میں موجود کرنے پر قادر ہے۔

اور یہ سب کچھ عالم خیال ہی ممکن ہوتا ہے۔ چونکہ عالم خیال میں اس امر کا تصور کیا جا سکتا ہے جو عقلی دلیل کے ذریعے ناممکن ہے اسی لیے عالم خیال جملہ عوالم سے وسیع ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اللہ کی عبادت ایسے کرو جیسا کہ تم اللہ کو دیکھ رہے ہو اس حال میں اللہ ہی نماز پڑھنے والے کا قبلہ ہوتا ہے اور یہ حال بندے کو صرف خیال میں نصیب ہوتا ہے۔ عالم خیال میں کوئی تنگی نہیں۔ خیال کی وسعت میں کوئی ایسا حسی یا معنوی امر نہیں جس کا یہاں احاطہ نہ کیا جا سکے:

**وأما ما فى الخيال من الضيق، فإنه ليس فى وسع الخيال أن يقبل أمرا من الأمور الحسية والمعنوية، والنسب والإضافة۔**[۸۶]

ترجمہ: اور یہ کہ عالم خیال میں کوئی تنگی نہیں اور خیال کی وسعت میں اس پر کوئی قدغن نہیں کہ کوئی حسی معنوی یا کوئی نسبت اور اضافت رکھنے والے معاملے کا وجود اس میں ممکن ہو سکے۔

عالم حس کے قریب ترین عالم خیال ہوتا ہے کیونکہ خیال اس کی مدد سے ہی تصورات کو اخذ کرتا ہے اور اسی سے تصورات کو معنی عطا کرتا ہے۔ گویا خیال معلومات کی وسیع ترین جگہ ہے اور اس کی اسی وسعت کی بنیاد پر ہر شے پر حکم لگایا جا سکتا ہے۔

**فالخیال أوسع المعلومات، ومع هذه السعة العظیمة التی یحکم بها علی کل شیء، عجز أن یقبل** [87]

ترجمہ: بلاشبہ خیال وسیع ترین معلومات کا عالم ہے اور اس کی یہی عظیم وسعت ہے کہ اس کے ذریعے ہر اس چیز پر حکم لگایا جا سکتا ہے جو اس کے علاوہ ممکن نہ تھا۔

چونکہ کسی بھی معنی کا کسی مواد کی تائید کے بغیر تصور نہیں کیا جا سکتا:

**المعانی مجردة عن المواد کما هی فی ذاتها** [88]

ترجمہ: حسی مواد کے بغیر معنی کا وجود مجرد رہ جاتا ہے۔

اسی لیے خیال میں معنی کسی حسی صورت ہی میں مشہود ہوتے ہیں مثلاً علم کو دودھ یا شہد کی صورت میں دیکھنا، اسلام کو قبہ یا ستون کی صورت میں دیکھنا، قرآن مجید کو شہد کی صورت میں دیکھنا، دین کو قید کی صورت میں دیکھنا، حق کو انسان کی صورت یا نور کی صورت میں دیکھنا۔ یہ عالم خیال میں حسی دنیا کی تنگی یا ضیق کو وسعت دینے کی ایک صورت ہے۔

انسانی آنکھوں کا منظور مادی اجسام ہوتے ہیں جن کی صورتیں مختلف ہیں اور یہ سریع الزوال بھی ہیں۔ اسی طرح جسمانی صورتیں اور الٰہی تجلیات بھی ہوتی ہیں۔ اجسام لطیف بھی ہیں، شفاف بھی اور کثیف بھی۔ یہ اجسام ہمیں بیداری میں نظر آتے ہیں اور کبھی حالت خواب میں۔ اگر تمام اجسام کی حقیقت دیکھی جائے تو یہ اپنے پہلے حال میں ایک وحدت عینی کے ساتھ جڑے ہوتے ہیں جیسا کہ اللہ رب العزت نے ارشاد فرمایا کہ یہ وہ ذات ہے جس نے تمہیں نفس واحدہ سے پیدا کیا۔ صورت جو بھی اللہ نے پیدا کی دو اقسام پر مشتمل ہے:

صورت جسمی عنصری، جس میں صورت جسدی خیالی بھی شامل ہے اور صورت جسمی نوری جو ملائکہ کے اجسام پر مشتمل ہے:

**والصورة التی جعلها الله تنقسم قسمین: صورة جسمیة عنصریة تتضمن صورة جسدیة خیالیة، والقسم الآخر صورة جسمیة نوریة، وهو صورة أجسام الملائکة۔** [89]

ترجمہ: اللہ کی بنائی ہوئی صورتوں کو دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: جسمی عنصری صورتیں جن میں اجسادی اور خیال کی صورتیں میں بھی شامل ہیں اور دوسری قسم نوری اجسام کی صورتیں ہیں جس میں ملائکہ کے اجسام

شامل ہیں۔

جب مختلف صورتیں وجود میں آ گئیں تو قوت خیال کے ذریعے ہی ان کا مشاہدہ کیا جانا ممکن ہوا۔ لیکن جونوری اجسام ہیں ان کا مشاہدہ خیال سے نہیں ہوتا بلکہ وہ خود عین خیال ہیں:

**فإن الأجسام النورية لا خيال لها، بل هي عين الخيال.**[۹۰]

ترجمہ: بے شک نوری اجسام کے لیے کوئی خیال نہیں بلکہ وہ خود عین خیال ہیں۔

جس طرح انسان کا خیال صورت سے خالی نہیں ہوتا اس طرح فرشتے بھی صورت سے خالی نہیں ہوتے۔ خیال ارواح سے زیادہ وسیع ہے اور اس میں صورتوں کا تنوع بہت زیادہ ہے۔ کیونکہ روح تو مختلف عناصر میں موجود صورتوں کی شکل کو قبول کرتی ہے جبکہ خیال میں وہ چیز بھی سما جاتی ہے جس کی صورت نہیں ہوتی اور خیال بے صورت شے کو صورت بھی دے دیتا ہے:

**والخيال يقبل ما له صورة ويصور ما ليست له صورة.**[۹۱]

ترجمہ: خیال اس حقیقت کو بھی قبول کرتا ہے جس کے لیے کوئی صورت نہیں ہوتی اور اس کے لیے کوئی صورت بھی تصور کر لیتا ہے۔

خیال کی دو قسمیں ہیں: خیال متصل اور خیال منفصل۔ اتصال کی صورت میں خیال اس حال میں ہوتا ہے جس میں انسان اور بعض حیوان اپنا وجود رکھتے ہیں۔ جبکہ خیال منفصل کی صورت میں اس کا تعلق ہمارے ادراک ظاہری کے ساتھ اس طرح ہوتا ہے کہ یہ نفس الامر کے ساتھ جڑا ہوتا ہے جیسے جبریل علیہ السلام دحیہ کلبی کی صورت میں آئے، عالم ظاہری میں لیکن عالم باطن یا عالم ستر میں ان کا تعلق جنت اور ملکوتی دنیا سے ہے۔

**إن للخيال حالين، حال اتصال، وهذا الحال له بوجود الإنسان وبعض الحيوان، وحال انفصال، وهو ما يتعلق به الإدراک الظاهر منحازا فی نفس الأمر، کجبريل فی صورة دحية ومن ظهر من عالم الستر من الجنة من ملک وغيره۔**[۹۲]

ترجمہ: بے شک خیال کے لیے دو حال ہیں: اتصال کا حال یہ وہ حال ہے جو انسان اور بعض حیوان کے وجود کے ساتھ ہے اور دوسرا انفصال کا حال جو یہ ظاہر ادراک کے ساتھ متعلق ہے جو نفس الامر میں ظاہر ہوتا ہے مثلاً حضرت جبریل کا دحیہ کلبی کی صورت میں آنا یا جنت اور ملائکہ کے عالم کی کسی چیز کا ظہور پذیر ہونا۔

خیال منفصل ایک جامع برزخ کی حیثیت رکھتا ہے جس میں عالم خیال کی حقائق کھلتے ہیں اور حق کی تجلی مختلف صورتوں میں نمایاں ہوتی ہے۔ اس میں روحانی وجود مثلاً فرشتے اور جنات محسوس صورتوں کی شکل میں نظر آتے ہیں جیسے حضرت مریم کو جبریل علیہ السلام انسان اور ابراہیم علیہ السلام کو ملائکہ مہمانوں کی صورت میں نظر آئے۔

أن الخيال المنفصل هو حضرة البرزخ الجامعة الشاملة۔[۹۳]

ترجمہ: بے شک خیال منفصل ایسا جامع برزخ ہے جس میں تمام حقائق شامل ہیں۔

خیال منفصل میں ہی معانی صورتوں اور حسی قوالب کے طور پر اترتے ہیں۔ اس میں ہی انسان مختلف صورتیں اختیار کرتا ہے۔ الغرض خیال منفصل میں جو کچھ نظر آتا ہے وہ اجساد کے زمرے سے ہوتا ہے اجسام کے زمرے سے نہیں ہوتا اور ان میں تمیز اللہ کی عطا کردہ قوت امتیاز کے بغیر ممکن نہیں۔

خیال متصل انسان میں بطور مخلوق موجود قوت متخیلہ ہے۔ انسان خیال متصل کی راستے سے بیداری یا خواب میں خیال منفصل کی دنیا میں داخل ہوتا ہے۔

وأما الخيال المتصل، فهو القوة المتخيلة المخلوقة فى الإنسان، وبها يدخل حضرة الخيال المنفصل فى اليقظة والمنام۔[۹۴]

ترجمہ: اور خیال متصل انسان میں مخلوق کی گئی وہ قوت متخیلہ ہے جس سے انسان بیداری اور نیند میں خیال منفصل میں داخل ہوتا ہے۔

انسان عالم خیال کے ذریعے ہی عالم غیب میں داخل ہوسکتا ہے اور عالم غیب کے حقائق سے آگاہی پاسکتا ہے۔ کوئی بھی روحانی وجود اگر عالم شہادت میں آئے تو وہ عالم خیال کے تحت وجود مثالی کے ساتھ عالم شہادت میں آتا ہے ورنہ اس کے لیے عالم شہادت میں آنا ممکن نہیں۔ اسی طریقے سے ہمارا حسی مشاہدہ بیداری یا خواب میں صورت مثالی کے طور پر ہوتا ہے اور وہ عالم خیال میں ہوتا ہے۔ اگر کوئی چاہے تو کوشش کرکے عالم غیب پر آگاہی پاسکتا ہے اور یہ کسی روحانی وجود کے عالم شہادت میں تمثل کی صورت میں ظاہر ہونے ہی کی طرح علم غیب میں بصورت تمثل موجود ہونا ہے۔ یہ مقام کسب و ریاضت سے حاصل ہوسکتا ہے جس کے لیے کسی ملت یا دین کی پابندی ضروری نہیں کیوں کہ یہ انسان کا عالمگیر خاصہ ہے:

يكتسب بالرياضة النفسية، ولو كان الإنسان على أى ملة أو لا دين له۔[۹۵]

ترجمہ: انسان یہ کمال ریاضت نفس سے حاصل کرسکتا ہے چاہے اس کا تعلق کسی بھی ملت اور کسی بھی دین کے ساتھ ہو۔

شیخ اکبر نے خیال متصل اور خیال منفصل کی وضاحت یوں کی ہے:

النوع السادس من علوم المعرفة وهو علم الخيال وعالمه المتصل والمنفصل وهذا ركن عظيم من أركان المعرفة وهذا هو علم البرزخ وعلم عالم الأجساد التى تظهر فيها الروحانيات وهو علم سوق الجنة وهو علم التجلى الالهى فى القيامة فى صور التبدل وهو علم ظهور المعانى التى لا تقوم بنفسها مجسدة مثل الموت فى صورة كبش وهو علم ما يراه الناس فى النوم وعلم الموطن الذى يكون فيه الخلق بعد الموت وقبل البعث وهو

**علم الصور وفيه تظهر الصور المرئيات فى الأجسام الصقيلة كالمرآة**[۹۶]

ترجمہ: معرفت کی علوم میں سے چھٹی قسم علم خیال کی ہے۔ علم خیال خیال متصل اور خیال منفصل پر مشتمل ہے۔ یہ معرفت کے ارکان میں سے ایک عظیم رکن ہے۔ یہ علم برزخ ہے۔ یہ عالم اجساد کا علم ہے جس میں روحانی وجود ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ جنت کا علم ہے یہ قیامت کے دن تجلی الٰہی کے مختلف صورتوں میں تبدیل ہو کر ظاہر ہونے کا علم ہے۔ یہ معانی کے ظہور کا علم ہے جو خود جسد بن کر ظاہر نہیں ہو سکتے مثلاً موت کا مینڈھے کی صورت میں ظاہر ہونا۔ یہ ان حقائق اور اشیا کا علم ہے جو لوگ خواب میں دیکھتے ہیں۔ یہ اس دنیا کا علم ہے جس میں مخلوق موت کے بعد اور بعثت سے پہلے رہتی ہے۔ یہ صورتوں کا علم ہے جو مختلف اشیا کی صورت میں اس طرح ظاہر ہوتی ہیں جس طرح آئینہ نما اجسام میں صورتیں نظر آتی ہیں۔

## فکر اور وجود کی وحدت کا مفہوم

علامہ اقبال لکھتے ہیں: انسانی شعور کو فکر اور وجود کی وحدت کا تجربہ نفس انسانی کے بصیر پہلو کے ذریعے ممکن ہے۔ علامہ نے نفس انسانی کے دو پہلوؤں فعال اور بصیر کا ذکر کرتے ہوئے لکھا کہ اس کے فعالی رخ کا تعلق دنیائے مکان سے ہے۔[۹۷]

بصیر پہلو کی تفصیل بیان کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ شعوری تجربے کا گہرا تجزیہ ہم پر نفس انسانی کا بصیر پہلو منکشف کرتا ہے۔ خارجی اشیا کے نظام میں ہماری محویت، جو ہماری موجودہ صورت حال کے لیے لازمی ہے، کے پیش نظر یہ نہایت مشکل ہے کہ ہم نفس انسانی کے بصیر پہلو کی کوئی جھلک دیکھ سکیں۔ خارجی اشیا کے ساتھ مسلسل معاملات کے نتیجے میں بصیر نفس انسانی کے گرد ایک پردہ سا حائل ہو جاتا ہے اور یوں ہم سے بیگانہ ہو جاتا ہے۔ ایسا محض عمیق استغراق کے لمحات میں ہوتا ہے کہ جب نفس فعال تعطل کا شکار ہو جاتا ہے اور ہم اپنے نفس کی گہرائی میں ڈوب جاتے ہیں اور تجربے کے داخلی مرکز تک پہنچ جاتے ہیں۔ انائے عمیق کے اس حیاتیاتی عمل میں کیفیات شعور ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتی ہیں۔ بصیر انا کی وحدت کی نوعیت ایک جرثومے کی وحدت کی طرح کی ہوتی ہے جس میں اس کے اپنے اسلاف کے تجربات موجود ہوتے ہیں -- بطور کثرت کے نہیں بلکہ ایک ایسی وحدت کے طور پر جس میں ہر تجربہ سرایت کیے ہوئے ہوتا ہے۔ خودی کی کلیت میں عددی امتیازات نہیں ہوتے۔ اس کے عناصر کی گونا گونی، نفس فعال سے مختلف، کلیتاً صفاتی ہوتی ہے۔ اس میں تغیر اور حرکت تو ہوتی ہے مگر یہ ناقابل تقسیم ہوتی ہے۔ اس کے عناصر ایک دوسرے سے گھلے ملے ہوتے ہیں اور اپنی نوعیت میں تقدیم و تاخیر سے بے نیاز ہوتے ہیں۔ یوں لگتا ہے جیسے نفس بصیر میں زمان ایک آن واحد ہے۔[۹۸]

فکر اور وجود کی وحدت کی دو صورتیں ہیں: فکری صورت اور عملی صورت۔

یہ وحدت دو سطح پر وقوع پذیر ہو گی: خالق کی سطح پر یا وجود کے ہر درجہ ظہور کی سطح پر۔ فکر اور وجود کی وحدت کے تجربے میں حائل ایک بڑی رکاوٹ ہمارے شعور کا معمول کا طریقہ کار ہے یعنی ہمارا شعور ہر شے کو تفہیم کی خاطر دو حصوں میں بانٹ دیتا ہے۔ ایک وہ پہلو جس کا ہم شعوری طور پر ادراک حاصل کر رہے ہوتے اور دوسرا وہ جو ہمارے مقابل موجود ہوتا ہے جس کا ادراک کیا جا رہا ہوتا ہے۔[99] خالق کی سطح پر فکر اور وجود کی وحدت کی صورت کیا ہو سکتی ہے؟ علامہ لکھتے ہیں کہ انائے مطلق سے دیگر اناؤں کا ہی صدور ہوتا ہے۔ انائے مطلق کی تخلیقی فعالیت میں فکر اور عمل ایک دوسرے کا عین ہیں اور اسی فکر اور عمل کی وحدت کا تسلسل انائے مطلق کی مزید کارفرمائی میں نظر آتا ہے جسے ہم ان وحدتوں کی شکل میں دیکھتے ہیں جنھیں انا سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کائنات اپنے جملہ اجزا سمیت اس عظیم انا کا ظہور فی الخارج ہے۔ خدائی توانائی کی ہر اکائی خواہ اس کا درجہ ہستی کتنا ہی زیریں کیوں نہ ہو اپنی ہستی میں ایک ذات یا ایک انا ہے۔[100]

ہم دیکھتے ہیں کہ یہاں علامہ نے نہ صرف خالق کی سطح پر فکر اور عمل کی وحدت بیان کر دی بلکہ وجود کے تسلسل یعنی فکر اور عمل، یعنی وہ عمل جو شے کی صورت میں ظہور پذیر ہوتا ہے، کی وحدت کو بھی بیان کر دیا۔ یہاں علامہ نے کانٹ کے اس اعتراض کو بھی بیان کیا ہے کہ کانٹ کے نزدیک فکر سے وجود کی طرف براہ راست منتقلی منطقی طور پر ممکن نہیں۔[101] لیکن یہاں علامہ کانٹ کی اس بات کے مقابل ایک نیا نکتہ یہ پیش کرتے ہیں کہ لیرڈ کے مطابق ہمارا ہر شعوری تجربہ ایک نئی دنیا کی تخلیق کرتا ہے یہ محض قدیم دنیا کے نئے خواص نہیں ہوتے۔[102] حقیقت یہ ہے کہ فکر اور وجود کی وحدت کے تصور کو اہل فلسفہ وحکمت نے جب بھی ثابت کرنے کی کوشش کی تو وہ عقلی مغالطوں اور التباسات کا شکار ہوتے چلے گئے لیکن علامہ اقبال کا یہ تصور صوفیا کے ہاں نہ صرف پوری شرح وبسط کے ساتھ ملتا ہے بلکہ صوفیا نے اس نکتے کو حالی طور پر تجربے کے لحاظ سے ثابت بھی کیا ہے۔

## فکر اور وجود کی وحدت اور جدید سائنسی تحقیقات

ادراک حقیقت میں سائنس کے انکشافات کی اہمیت بیان کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ جدید علم الکلام کی تشکیل میں سائنس کی دریافتیں اور یہ اصول کہ کائنات فکر کا عمل ہے ایک بنیاد فراہم کرتے ہیں۔[103] تاہم سائنس اپنی فکر کی تنظیم کے لیے 'فرض کیا ہے' اسے اپنا سفر شروع کر سکتی ہے مگر صوفی ایسا نہیں کر سکتا۔ اسے ٹھوس اساس درکار ہوتی ہے اس کا اس کا یہی منہج اس کے سائنس سے زیادہ مستند ہونے کی دلیل ہے۔[104]

جدید سائنسی تحقیقات بھی صوفیا کے حاصلات فکر کی تائید کرتی ہیں۔ اس کے مطابق کائنات جیسا کہ

ہم اسے دیکھتے یا محسوس کرتے ہیں بنیادی طور پر ایسی نہیں ہے یعنی یہ ٹھوس مادے کے بجائے نا قابل تقسیم کوانٹم ذرات پر مشتمل ہے جو غیر مرئی قوتوں کے ذریعہ خالی خلا کے اندر ایک دوسرے سے جڑی ہوتی ہیں۔ ان کوانٹم ذرات اور قوتوں کو کوانٹم فیلڈز کا نام دیا جاتا ہے۔ فزکس میں عام طور پر فیلڈ سے مراد اس کائنات کی کوئی ایسی خصوصیت لی جاتی تھی جو کہ خلا یا مکان میں موجود ہوتی ہے یعنی اس کی وسعت وسمت (magnitude) ہونی چاہیے اور یہ بھی ممکن ہے اس کی کوئی سمت ہی نہ ہو۔ یعنی کلاسیکل تصور کے مطابق فیلڈ کا کوئی نہ کوئی ماخذ مثلاً ذرات ہونا چاہیے لیکن کوانٹم فزکس میں یہ تصور درست نہیں سمجھا جاتا۔ کلاسیکل فزکس میں فیلڈ یا مختلف مقداروں یعنی پوزیشن اور مومینٹم وغیرہ کی خصوصیات پر مشتمل ہوتی ہے۔ لیکن کوانٹم فزکس میں مقداریں مثلا پوزیشن اور مومینٹم وغیرہ صرف آپریٹر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہاں کسی بھی مقدار مثلاً الیکٹران کی کوئی متعین پوزیشن یا مومینٹم نہیں ہوتا بلکہ اس کا تعین ایک ویوفنکشن کے ذریعے کیا جاتا ہے جو پوزیشن یا مومینٹم کے کسی امکان کو بیان کرتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ الیکٹران ذرہ ہرگز بھی نہیں ہے یعنی متعین اشارے کے ساتھ یہ بات نہیں کہی جاسکتی کہ یہ الیکٹران ہے اور اتنی رفتار کے ساتھ یہ فلاں سمت میں حرکت کر رہا ہے۔ تاہم اس مکان کی عمومی خصوصیات بیان کی جاسکتی ہیں جہاں الیکٹران موجود ہوتا ہے یعنی الیکٹران کی موجودگی ایک ذرے سے زیادہ ایک فیلڈ سے مشابہت رکھتی ہے۔ کوانٹم فیلڈ تھیوری کے مطابق کوانٹم فیلڈ مادے سے پیدا نہیں ہوتے بلکہ یہ کوانٹم فیلڈ ہے جسے مادے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ کوانٹم فیلڈ مختلف ذرات سے بنتے ہیں مثلاً الیکٹرومیگنیٹک فیلڈز فوٹان سے، سٹرانگ نیوکلیئر فیلڈ فوٹان نیوٹران اور گلیون سے، کمزور نیوکلیئر فیلڈ ڈبلیو اور زیڈ بوزون سے اور گریوی ٹیشنل فیلڈ گریویٹون سے بنتے ہیں۔ ایک اور اہم نکتہ یہ ہے کہ ان ذرات کے نام کوانٹم فیلڈ تھیوری کے اندر مختلف فیلڈز کے لیے بیک وقت باہم قابل تبادلہ ناموں کے طور پر استعمال کیے جاسکتے ہیں۔ کیونکہ کوانٹم فیلڈ میں ہر شے کے بارے میں معلومات یا موجودگی کا امکان کسی نہ کسی صورت موجود ہوتا ہے۔ کوانٹم فیلڈ کے مساوی یا متضاد اتار چڑھاؤ سے ذرے اور مخالف ذرے کی فنائیت کا عمل انجام پاتا ہے۔ حتیٰ کہ خود ذرے مثلاً الیکٹران بھی کوانٹم فیلڈ کے مشتعل ہونے یا ان کے اتار چڑھاؤ کی حامل صورت سے وجود میں آتے ہیں۔ کائنات کا ہر ذرہ جیسا کہ اب تک سمجھا گیا ہے کسی نہ کسی مخفی کوانٹم فیلڈ کی اشتعالی موج یا بنڈل آف انرجی ہوتا ہے۔ یہی اصول تمام ذیلی ایٹمی ذرات کے بارے میں ہے۔[۱۰۵]

## فکر و وجود کی وحدت کی اخلاقی معنویت

علامہ فرماتے ہیں کہ آج کا انسان فکر کے میدان میں اپنے ساتھ اور معیشت اور سیاست کے میدان

میں معاشرے کے ساتھ آویزش کا شکار ہے۔[۱۰۶] اگرچہ موجودہ تصوف ہمیں مایوس کر رہا ہے مگر جدید مسلمان اپنی فکر کی تربیت اور تنظیم کے ذریعے توانائی کے تازہ سرچشموں کی دریافت کے لیے پر امید ہے۔[۱۰۷] ہم تصوف کی کردار سے مستغنی نہیں ہو سکتے کیونکہ مذہبی ادب میں فکر کے حاصلات کا بیان روحانی تجربات کا ایک بین ثبوت ہے۔[۱۰۸] حق کی تلاش میں ہمیں اپنے ذہنی رویے پر نظر ثانی کرنا ہوگی چاہے اس کے لیے ہمیں اپنے تصور کائنات اور موجودہ فکری تناظر کو بدلنا پڑے۔[۱۰۹]

صوفیا کے نزدیک کائنات خیالات کی منجمد صورت ہے۔ تخلیق کے مراحل، جنہیں صوفیا تنزلات ستہ کا عنوان دیتے ہیں، میں ہمارے خیال اور وجود حقیقی میں بعد اور خلیج حائل ہوگئی۔ طریقت کا سارا سفر اس خلیج کو رفع کرنا ہے جیسا کہ گلشن راز میں ہے:

دو عالم ما سوی اللہ است بیشک — معین شد حقیقت بہر ہر یک
دوپی ثابت شد آنگہ این محال است — چہ جای اتصال و انفصال است
اگر عالم ندارد خود وجودی — خیالی گشت ہر گفت و شنودی[۱۱۰]
وصال این جایگہ رفع خیال است — چو غیر از پیش برخیزد وصال است[۱۱۱]
وجود ہر دو عالم چون خیال است — کہ در وقت بقا عین زوال است
تو معدوم و عدم پیوستہ ساکن — بہ واجب کی رسد معدوم ممکن
ہیولی چیست جز معدوم مطلق — کہ می گردد بدو صورت محقق
چو صورت بے ہیولی در قدم نیست — ہیولی نیز بی او جز عدم نیست
شدہ اجسام عالم زین دو معدوم — کہ جز معدوم از ایشان نیست معلوم
ببین ماہیت را بی کم و بیش — نہ معدوم و نہ موجود است در خویش
نظر کن در حقیقت سوی امکان — کہ او بی ہستی آمد عین نقصان
وجود اندر کمال خویش ساری است — تعین ہا امور اعتباری است[۱۱۲]
چہ شک داری درآن کین چون خیال است — کہ با وحدت دوپی عین محال است
عدم مانند ہستی بود یکتا — ہمہ کثرت ز نسبت گشت پیدا
ظہور اختلاف و کثرت شان — شدہ پیدا ز بوقلمون امکان
وجود ہر یکی چون بود واحد — بہ وحدانیت حق گشت شاہد[۱۱۳]

۱۔ بلاشک وشبہ دونوں عالم ماسوا اللہ ہیں لیکن ان میں سے ہر ایک کے لیے حقیقت معین ہے۔
۲۔ اس سے دوئی ثابت ہو یہ ناممکن ہے لہٰذا اتصال اور انفصال کیسے ہوگا۔

۳۔ اگر عالم کا خود وجود نہ ہوتو ہر کہی اور سنی ہوئی بات صرف خیال ہو جائے۔
۴۔ یہاں وصال کا مطلب خیال کا اٹھ جانا ہے جب غیر کا خیال اٹھ گیا تو اسی منزل کا نام وصال ہے۔
۵۔ کیونکہ ہر دو عالم کا وجود خیال ہے لہٰذا وقت بقا یہ وجود سے محروم ہو جاتا ہے۔
۶۔ تو معدوم ہے اور عدم سے پیوستہ ہے لہٰذا معدوم واجب تک کیسے پہنچ سکتا ہے
۷۔ ہیولی کی حیثیت معدوم مطلق کے علاوہ کچھ نہیں کہ وہ صورت اختیار کرنے کے بعد ہی ثبات میں آتا ہے۔
۸۔ جس طرح بغیر ہیولی کے قدم میں صورت موجود نہیں ہے اسی طرح اس کے بغیر ہیولیٰ عدم کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔
۹۔ تمام دنیا کے اجسام انھیں دو معدوموں سے بنے ہیں کہ ان سے تو معدوم کے علاوہ کچھ معلوم نہیں ہوتا۔
۱۰۔ ماہیت پر غور کرو تو بغیر کم و بیش ہوئے یہ نہ تو معدوم ہے اور نہ ہی موجود ہے۔
۱۱۔ اگر حقیقت میں تو امکان پر غور کرے تو دیکھے گا کہ یہ موجود کے بغیر عین نقصان ہے۔
۱۲۔ وجود اپنے کمال میں رواں ہے اور تمام تعینات محض اعتبار ہیں۔
۱۳۔ اس بات میں تمھیں کیا شک ہے کہ یہ صرف خیال ہے اس لیے کہ وحدت کے ساتھ دوئی کا تصور بھی ناممکن ہے۔
۱۴۔ وجود کی طرح عدم بھی بے مثال ہے کیونکہ ساری کثرت نسبت کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے۔
۱۵۔ تمام اختلاف اور کثرت کا ظہور نوع بنوع امکانات کی وجہ سے ہوتا ہے۔
۱۶۔ چونکہ وجود ہر لحاظ سے واحد ہے لہٰذا حق وحدانیت پر خود گواہ ہے۔

اگر ہم خطبات میں فکر اور وجود کی وحدت کے علامہ کے بیان کو دیکھیں تو ہمیں یہاں صوفیا کی وحدت الوجودی فکر کے حوالے سے علامہ کا کشش اور گریز کا مسلسل رویہ نظر آتا ہے۔ جیسے ہی وحدت الوجودی موقف انفرادی خودی کے فعال کردار کو مسخ کرنے کا باعث نظر آتا ہے علامہ اس سے گریز اختیار کرتے ہیں اور جہاں فکر اور وجود کی ثابت کرنے کے لیے کوئی دوسرا راستہ نہیں ملتا تو علامہ وحدت الوجودی نقطہ نظر کی طرف کشش پر مجبور ہو جاتے ہیں۔

فکر اور وجود کی وحدت انائے مطلق سے کائنات کے پست ترین درجہ تک کس طرح فعال ہوتی ہے، صوفیا نے اس کی تفصیل بیان کی ہے۔ حدیث قرب نوافل میں بیان کیے گئے درجات ترقی انجام کار اسی وحدت کے تجربے کو یقینی بناتے ہیں۔ فکر اور وجود کی وحدت کے تجربے کے بغیر وجود حقیقی کا حقیقی عرفان اور تجربہ حاصل کرنا محال ہے۔ مولانا روم فرماتے ہیں:

پس محمد صد قیامت بود نقد    زانکہ حل شد در فنای حل و عقد

زادۂ ثانی است احمد در جہان ‏ ‏ ‏ ‏ صد قیامت بود او اندر عیاں؟
زو قیامت را ہمی پرسیدہ اند ‏ ‏ ‏ ‏ ای قیامت تا قیامت راہ چند
با زبان حال می گفتی بسی ‏ ‏ ‏ ‏ کہ ز محشر حشر را پرسد کسی؟
بہر این گفت آن رسول خوش پیام ‏ ‏ ‏ ‏ رمز موتوا قبل موت یا کرام
ہمچنان کہ مردہ ام من قبل موت ‏ ‏ ‏ ‏ ز آن طرف آوردہ ام این صیت وصوت
پس قیامت شو قیامت را ببین ‏ ‏ ‏ ‏ دیدن ہر چیز را شرط است این
تا نگردی او ندانی اش تمام ‏ ‏ ‏ ‏ خواہ آن انوار باشد یا ظلام
عقل گردی عقل را دانی کمال ‏ ‏ ‏ ‏ عشق گردی عشق را دانی ذبال؟
گفتمی برہان این دعوی مبین ‏ ‏ ‏ ‏ گر بدی ادراک اندر خورد این[۱۱۴]

۱۔ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی الحال سو قیامت تھے کیونکہ آپ کے دربار میں معاملہ حل ہو گیا۔
۱۔ دنیا میں احمد کی دوسری ولادت ہے آپ کھلم کھلا سو قیامتیں تھے۔
۳۔ ان سے لوگ قیامت کے بارے میں دریافت کرتے کہ اے قیامت! قیامت تک کس قدر راستہ ہے۔
۴۔ آپ اکثر زبان حال سے فرمادیتے کہ محشر سے محشر کو کس نے پوچھا ہے؟
۵۔ اے صاحب تکریم! اس لیے خوش خبر رسول نے اشارہ فرمایا ہے، مرنے سے پہلے مر جاؤ۔
۶۔ جیسا کہ میں مرنے سے پہلے مردہ ہوں اسی سے یہ شہرت اور آواز لایا ہوں۔
۷۔ تو قیامت بن جا، قیامت دیکھ لے ہر چیز کے دیکھنے کے لیے یہ شرط ہے۔
۸۔ جب تک تو وہ نہ بنے گا اس کو پورا نہ سمجھے گا خواہ نور ہو یا تاریکی۔
۹۔ عقل بن جا عقل کو مکمل جان لے گا عشق بن جا، عشق کا حسن دیکھ لے گا۔
۱۰۔ میں اس دعوے کی واضح دلیل پیش کر دیتا اگر سمجھ اس کے لائق ہوتی۔

علامہ اقبال نے مذہبی یا اسلام کی روحانی زندگی کے تین ادوار بیان کیے ہیں جن سے سالک راہ ذکر اور فکر کے ذریعے گزرتا ہے۔ یہ مراحل اعتقاد، فکر اور معرفت ہیں۔ ان تینوں ادوار میں سفر ذکر کے ذریعے ہی ممکن ہوتا ہے۔[۱۱۵] عبادت، دعا یا ذکر محض تفکر نہیں ہے بلکہ یہ تو وہ قوت انجذاب ہے جس سے فکر بھی آگاہ نہیں۔ فکر میں حقیقت کی فعالیت کا مشاہدہ ہوتا ہے جبکہ ذکر میں محدود انا انائے مطلق میں فنا ہوتے ہوئے اس کی حیات کا شعوری حصہ بن جاتی ہے۔ ذکر روحانی تنویر کا وہ عمل ہے جس سے ہماری ذات کا محدود جزیرہ ذات کل میں اپنا مقام دریافت کر لیتا ہے۔[۱۱۶] روحانی تجربے کے لیے ذکر اور ذکر کے ساتھ ذکر کا انداز اور ذہنی رویہ بھی اہم ہیں۔ سائنسی تحقیق ہمارے باطنی تجربہ کو مزید قابل فہم بناتی ہے۔[۱۱۷] مسلم مفکرین

نے شعور انسانی کی وحدت کو موضوع تحقیق نہیں بنایا یہ کام صوفیا کرام نے کیا۔[۱۱۸] گو تصوف نے انائے انسانی کے کئی گوشوں کو منکشف کیا ہے مگر ذات حق کے زندہ تجربے کے حصول کے لیے اسے مردہ لفظیات سے آزاد کرنے اور نیا بیانیہ دینے کی ضرورت ہے۔[۱۱۹]

صوفیا کے الفاظ میں اس سفر کا مقصود ہستی موہوم سے رستگاری ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ مادی وجود کے محل زماں و مکاں میں سے زماں کی حیثیت اساسی ہے اور مکاں زماں کو دیکھنے یا سمجھنے کا انداز اور تناظر ہے۔[۱۲۰] یعنی زماں و مکاں اور مادہ فکر کی تعبیرات ہیں یہ فی نفسہ موجود نہیں ہیں۔[۱۲۱] ہستی کی موجودیت تو ذہنی عمل نہیں بلکہ خارج میں ایسا عمل ہے جو انا کے وجود کو گہرائی اور وسعت عطا کرتا ہے اور اس میں یہ شعور پیدا کرتا ہے کہ کائنات تصورات کے ذریعے نظر آنے والی شے نہیں بلکہ مسلسل عمل کے ذریعے تخلیق ہونے کا نام ہے۔[۱۲۲]

''گلشن راز'' میں محمود شبستری نے فکر اور وجود کی اسی وحدت کے مراحل کو بہت ہی عملی اور نفسیاتی تفصیلات کے ساتھ بیان کیا ہے۔ فکر سے وصل دلیل یا جذبہ سے ہوتا ہے۔ محمود شبستری لکھتے ہیں:

وگر نوری رسد از عالم جان　　ز فیض جذبہ یا از عکس برہان
دلش با لطف حق ہمراز گردد　　از آن راہی کہ آمد باز گردد
ز جذبہ یا ز برہان حقیقی　　رہی یابد بہ ایمان حقیقی
کند یک رجعت از سجین فجار　　رخ آرد سوی علیین ابرار
بہ توبہ متصف گردد در آن دم　　شود در اصطفی ز اولاد آدم
ز افعال نکوہیدہ شود پاک　　چو ادریس نبی آید بر افلاک
چو یابد از صفات بد نجاتی　　شود چون نوح از آن صاحب ثباتی
نماند قدرت جزویش در کل　　خلیل آسا شود صاحب توکل
ارادت با رضای حق شود ضم　　رود چون موسی اندر باب اعظم
ز علم خویشتن یابد رہائی　　چو عیسای نبی گردد سمائی
دہد یکبارہ ہستی را بہ تاراج　　درآید از پی احمد بہ معراج
رسد چون نقطۂ آخر بہ اول　　در آنجا نہ ملک گنجد نہ مرسل[۱۲۳]

۱۔ اگر عالم جان سے نور پہنچے جو یا تو فیض جذبہ کی صورت میں ہوسکتا ہے یا برہان و دلیل کی صورت میں
۲۔ تو حق کی مہربانی سے دل ہمراز بن جائے گا اور اسے جس راہ سے وہ آیا تھا واپس جانا نصیب ہو جائے گا
۳۔ جذبہ کے فیض یا حقیقی دلیل کے ذریعے ایمان حقیقی کا راستہ میسر آسکتا ہے

۴۔ اور وہ فجار کے مقام سجین سے نکل آئے گا اور ابرار کے مقام علیین کی طرف گامزن ہو جائے گا
۵۔ اسی لمحے وہ توبہ کی صفت سے موصوف ہوگا اور اولاد آدم میں اعلی مرتبے پر فائز کیا جائے گا
۶۔ وہ افعال بشریت کی کثافت سے پاک ہو جائے گا جس طرح نبی ادریس افلاک پر چلے گئے
۷۔ جب بری صفات سے نجات نصیب ہو جائے تو انسان کو حضرت نوح کی طرح ثبات مل جاتا ہے
۸۔ کل میں آ کر جزو والی قدرت موجود نہیں رہتی پھر وہ خلیل کی طرح صاحب توکل ہو جاتا ہے
۹۔ جب انسان کا ارادہ اللہ کے ارادے میں فنا ہو جائے تو موسیٰ کی طرح باب اعظم سے گزر جاتا ہے
۱۰۔ جب اپنے علم سے رہائی مل جائے تو عیسیٰ نبی کی طرح اس کے لیے آسمانوں کے راستے کھل جاتے ہیں
۱۱۔ ایک بار جب اپنی ہستی کو حق میں فنا کر دیا جائے تو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرح معراج نصیب ہو جاتی ہے
۱۲۔ جب آخری نقطہ اول تک جا پہنچے تو اس مقام میں نہ فرشتہ سما سکتا ہے نہ ہی کوئی مرسل

## فکر و وجود کی وحدت اور دلائل اثبات باری

ہماری ذات میں فکر اور وجود کی وحدت حق کی وحدت کی دلیل ہے۔ فکر اور وجود کی وحدت کا ہمارا شعوری تجربہ ہمارے لیے ذات حق کی معرفت کا راستہ ہموار کرتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں: ہمارے اس شعوری تجربے کی مناسبت سے کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔[۱۲۴] تواتر زمانی کا اظہار جس طرح ہماری ذات میں ہوتا ہے اس کی تنقیدی تعبیر ہمیں حقیقت مطلق کے اس تصور تک لے جاتی ہے کہ وہ ایک خالص استدام ہے جس میں فکر و حیات اور غایت ایک دوسرے کے ساتھ مدغم ہو کر ایک عضویاتی وحدت قائم کرتے ہیں۔ ہم اس وحدت کا ادراک نہیں کر سکتے ماسوا اس کے کہ ہم اسے وحدت نفس گردانیں جو سب پر محیط ایک موجود فی الخارج نفس ہے اور جو تمام افراد کی زندگی اور فکر کا منبع مطلق ہے۔[۱۲۵]

زیادہ گہری نظر سے دیکھئے تو ہمارا شعوری تجربہ یہ ظاہر کرے گا کہ استدام متسلسل کی ظاہریت کے نیچے ایک حقیقی استدام ہے۔ انائے مطلق کا وجود استدام خالص میں ہے جہاں تغیر تبدیل ہوتے ہوئے رویوں کے تسلسل کا نام نہیں بلکہ ایک مسلسل تخلیق کا عمل ہے۔ اس سے انائے مطلق کو نہ تھکن ہوتی ہے، نہ اسے اونگھ آ سکتی ہے اور نہ نینداس کی راہ میں روک بن سکتی ہے۔[۱۲۶]

اگرچہ علامہ نے نفس بصیر کے شعوری تجربے میں فکر اور وجود کی وحدت کو سائنس اور فلسفہ کی معاصر تحقیقات کی حدود میں رہتے ہوئے بیان کیا ہے مگر مسلم فکری روایت میں صوفیا نے اس نکتے پر بہت وضاحت سے کلام کیا ہے۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے خیال متصل اور خیال منفصل کے جس تصور پر بات کی ہے، نفس فعال اور نفس بصیر من وجہ اس کی نظیر ہیں۔

انائے مطلق میں عمل اور فکر وحدت ہیں۔ اس کی تخلیقی فعالیت اناؤں کی صورت میں رو بعمل ہوتی ہے اور ہر انا، انائے مطلق کا نشان ہے یعنی نغمہ اناالحق ہے۔[127] ہماری ذات کی وحدت ہی انائے مطلق کی وحدت کی اساس اور ثبوت ہے جو تمام انفرادی فکر اور حیات کا سرچشمہ ہے۔[128] کائنات ذاتِ حق کا غیر نہیں کیونکہ ذاتِ حق علی کل شیء شھید اور علی کل شیء محیط ہے اس کا غیر ناممکن ہے اس کی ذات میں فکر و عمل اور علم و تخلیق عین یکدیگر ہیں۔[129] حضرت بایزید بسطامی کے سامنے ان کے ایک مرید نے کہا کہ ایک وقت تھا جب صرف خدا تھا تو آپ نے فرمایا اب بھی تو وہی صورتحال ہے صرف خدا ہی ہے۔[130] اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ذاتِ حق کو اس کے غیر کے تصور کے بغیر نہیں جانا جا سکتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا تجربہ اسے ایک نامیاتی کل کے طور پر پیش کرتا ہے اور یہاں منطقی اعتراض کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔[131]

نہ صرف ہمارا وجود بلکہ مادی دنیا کا وجود بھی ذاتِ حق کی دلیل ہے۔ کائنات کے وجود میں مسلسل اضافہ ہو رہا ہے جو ذاتِ خداوندی کی لامحدود شانِ تخلیق کا لازمی تقاضا ہے۔ ایٹموں کا لامکانی سے مکانی درجہ تک آنا ذاتِ خداوندی کی طرف سے لاشے پر موجودیت کے وصف کا نفاذ ہے۔[132] کائنات ایک ساکن وجود کے بجائے مسلسل وجود میں آنے والا موجود ہے اور یہ انکشاف مسلم تہذیب کی دین ہے۔[133] ایٹم انفرادی طور پر لامکان ہے اس صورت میں حرکت کی صورت کیا ہوگی۔ یعنی زماں کا احساس تو حرکت سے ہوتا ہے جب ایک وجود لامکاں میں ہو تو اس کے زماں کی کیا صورت ہوگی۔[134] جیسا کہ سورہ دھر کی پہلی آیت میں بیان کیا گیا ہے، اسے قرآن حکیم نے ذاتِ حق کے خلاق عالم ہونے کی اساسی دلیل کے طور پر بیان کیا۔ یعنی فکر اور وجود کی انسانی سطح پر وحدت کا اثبات ہمارے لیے قربِ حق کی راہ کھولتا ہے اور کائناتی سطح پر اثبات کائنات کے وجود کو ذاتِ حق کی دلیل بنا دیتا ہے۔

## حوالہ جات وحواشی

1- *Reconstruction*, p.25

2- The true significance of the ontological and the teleological arguments will appear only if we are able to show that the human situation is not final and that thought and being are ultimately one. This is possible only if we carefully examine and interpret experience, following the clue furnished by the Qur'an

which regards experience within and without as symbolic of a reality described by it, as 'the First and the Last, the Visible and the Invisible'. *Reconstruction*, p.25

3- This I propose to do in the present lecture. *Reconstruction*, p.26

4- This attitude of science has, no doubt, ensured its speedy progress; but the bifurcation of a total experience into two opposite domains of mind and matter has today forced it, in view of its own domestic difficulties, to consider the problems which, in the beginning of its career, it completely ignored. *Reconstruction*, p.28

5- The operation of thought which is essentially symbolic in character veils the true nature of life, and can picture it only as a kind of universal current flowing through all things. The result of an intellectual view of life, therefore, is necessarily pantheistic. *Reconstruction*, p.48

۶- ڈاکٹر سید جعفر سجادی، فرہنگ علوم عقلی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفہ ایران، ۱۴۰۲ھ

۷- علامہ محمد فضل حق خیرآبادی، الروض المجود، مکتبہ قادریہ، لاہور، ۱۹۷۷ء، ص ۱۰

۸- خیرآبادی، الروض المجود، ص ۱۳

۹- ایضاً، ص ۱۵

۱۰- ایضاً، ص ۲۶، ۳۷

۱۱- ایضاً، ص ۳۱

۱۲- ایضاً، ص ۴۳، ۴۴

13- Heidegger, Being and Time, p. 27

14- James, William, Some problems of philosophy: a beginning of an introduction to philosophy. New York: Longmans, Green and Co., 1916, pp. 38, 40.

15- Aristotle, Metaphysics, "Book VII Section 1 (paragraph 1028b)".

16- Aristotle, Metaphysics, Chapter VII, Section 4 (paragraph 1030a).

17- Martin Heidegger, Being and Time, p.23

18- Martin Heidegger, Being and Time, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson, Blackwell Publishers Ltd., I 08 Cowley Road, Oxford OX4 IJF, UK, 2001, p.24

19- Dreyfus, H. L., Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

20- Hegel, G.W.F. 'Enzyklop?die der philosophischen Wissenschaften I, Frankfurt am Main 2003, § 89 note, p.194

21- J. Childers, G. Hentzi eds., The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism (1995) p. 70

22- Dreyfus, H. L., Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time (Cambridge, MA: MIT Press, 1990).

23- J. Childers, G. Hentzi eds., The Columbia Dictionary of Modern Literary and Cultural Criticism (1995) p. 70

24- Heidegger, Martin. "The Ontological Priority of the Question of Being." Being and Time, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. London: S.C.M., 1962. 32

25- 'Being is always the Being of an entity.' Heidegger, Martin. "The Ontological Priority of the Question of Being." Being and Time, Translated by John Macquarrie & Edward Robinson. London: S.C.M., 1962. 29.

26- John Haugeland's article "Reading Brandom Reading Heidegger"

27- H. Phillipse, Heidegger's Philosophy of Being (1999) p. 44.

28- Jameson, Fredric (2005). Michael Hardt; Kathi Weeks (eds.). The Jameson Reader. Blackwell Publishers. p. 75

29- Collins, Jeff; Selina, Howard; Appignanesi, Richard (1998). Heidegger for Beginners. pp. 170, 110

30- Wolfreys, J., ed., Introducing Criticism in the 21st Century, 2nd ed., Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, pp. 110-111

31- We possess no sense for the experience of other minds. The only ground of my knowledge of a conscious being before me is the physical movements similar to my own from which I infer the presence of another conscious being. *Reconstruction*, p.15

32- There is no continuity of being between the passing thoughts. When one of these is present, the other has totally disappeared; and how can the passing thought, which is irrevocably lost, be known and appropriated by the present thought? I do not mean to say that the ego is over and above the mutually penetrating multiplicity we call experience. Inner experience is the ego at work. We appreciate the ego itself in the act of perceiving, judging, and willing. *Reconstruction*, p.82

33- The true infinite does not exclude the finite; it embraces the finite without effacing its finitude, and explains and justifies its being. *Reconstruction*, p.23

34- Between the idea of a perfect being in my mind and the objective reality of that being there is a gulf which cannot be bridged over by a transcendental act of thought. *Reconstruction*, p.25

35- But our present situation necessitates the dualism of thought and being. Every act of human knowledge bifurcates what might on proper inquiry turn out to be a

unity into a self that knows and a confronting 'other' that is known. *Reconstruction*, p.25

36- God's life is self-revelation, not the pursuit of an ideal to be reached. The 'not-yet' of man does mean pursuit and may mean failure; the 'not-yet' of God means unfailing realization of the infinite creative possibilities of His being which retains its wholeness throughout the entire process. *Reconstruction*, p.48

37- To exist in pure duration is to be a self, and to be a self is to be able to say 'I am'. Only that truly exists which can say 'I am'. It is the degree of the intuition of 'I-amness' that determines the place of a thing in the scale of being. We too say 'I am'. But our 'I-amness' is dependent and arises out of the distinction between the self and the not-self. The Ultimate Self, in the words of the Qur'an, 'can afford to dispense with all the worlds'. *Reconstruction*, p.45

38- The Sufi poet 'Iraqi has a similar way of looking at the matter. He conceives infinite varieties of time, relative to the varying grades of being, intervening between materiality and pure spirituality. *Reconstruction*, p.60

39- The time of immaterial beings is also serial in character, but its passage is such that a whole year in the time of gross bodies is not more than a day in the time of an immaterial being. Rising higher and higher in the scale of immaterial beings we reach Divine time - time which is absolutely free from the quality of passage, and consequently does not admit of divisibility, sequence, and change. *Reconstruction*, p.60

40- Now to live is to possess a definite outline, a concrete individuality. It is in the concrete individuality, manifested in the countless varieties of living forms that the Ultimate Ego reveals the infinite wealth of His Being. *Reconstruction*, p.70

41- Intelligence, according to Ibn Rushd, is not a form of the body; it belongs to a different order of being, and transcends individuality. It is, therefore, one, universal, and eternal. This obviously means that, since unitary intellect transcends individuality, its appearance as so many unities in the multiplicity of human persons is a mere illusion. *Reconstruction*, p.89

۴۲- فتوحات مکیه، جلد۲، باب ۱۷۷، ص۳۰۵

۴۳- الفحول العقول، جزو۱۴، ص۲۳، ۲۴

۴۴- ایضاً، جزو۲۵، ص۹

۴۵- ایضاً، جزو۲۳، ص۴۱

۴۶- ڈاکٹر سید جعفر سجادی، فرہنگ علوم عقلی، انجمن اسلامی حکمت وفلسفہ ایران، ۱۴۰۲ھ، ۴۴۸

47- In its deeper movement, however, thought is capable of reaching an immanent

Infinite in whose self-unfolding movement the various finite concepts are merely moments. In its essential nature, then, thought is not static; it is dynamic and unfolds its internal infinitude in time like the seed which, from the very beginning, carries within itself the organic unity of the tree as a present fact. Thought is, therefore, the whole in its dynamic self-expression, appearing to the temporal vision as a series of definite specifications which cannot be understood except by a reciprocal reference. *Reconstruction*, p.5

48- Nature, then, must be understood as a living, ever-growing organism whose growth has no final external limits. Its only limit is internal, i.e. the immanent self which animates and sustains the whole. As the Qur'an says: 'And verily unto thy Lord is the limit' (53:42). Thus the view that we have taken gives a fresh spiritual meaning to physical science. The knowledge of Nature is the knowledge of God's behaviour. In our observation of Nature we are virtually seeking a kind of intimacy with the Absolute Ego; and this is only another form of worship. *Reconstruction*, p.45

49- When we rise to the level of life and mind the concept of cause fails us, and we stand in need of concepts of a different order of thought. The action of living organisms, initiated and planned in view of an end, is totally different to causal action. *Reconstruction*, p.34

50- According to Bergson, then, Reality is a free unpredictable, creative, vital impetus of the nature of volition which thought spatializes and views as a plurality of 'things'. A full criticism of this view cannot be undertaken here. Suffice it to say that the vitalism of Bergson ends in an insurmountable dualism of will and thought. *Reconstruction*, p.41

51- William James conceives consciousness as 'a stream of thought' - a conscious flow of changes with a felt continuity. *Reconstruction*, p.81

52- The ego consists of the feelings of personal life, and is, as such, part of the system of thought. Every pulse of thought, present or perishing, is an indivisible unity which knows and recollects. The appropriation of the passing pulse by the present pulse of thought, and that of the present by its successor, is the ego. *Reconstruction*, p.82

53- The view that ego-activity is a succession of thoughts and ideas, ultimately resolvable to units of sensations, is only another form of atomic materialism which forms the basis of modern science. Such a view could not but raise a strong presumption in favour of a mechanistic interpretation of consciousness. *Reconstruction*, p.86

54- But, as I pointed out in my first lecture, thought has a deeper movement also. While it appears to break up Reality into static fragments, its real function is to synthesize the elements of experience by employing categories suitable to the various levels which experience presents. It is as much organic as life. *Reconstruction*, p.42

55- In conscious experience life and thought permeate each other. They form a unity. Thought, therefore, in its true nature, is identical with life. *Reconstruction*, p.42

56- The 'I think', which accompanies every thought is, according to Kant, a purely formal condition of thought, and the transition from a purely formal condition of thought to ontological substance is logically illegitimate. Even apart from Kant's way of looking at the subject of experience, the indivisibility of a substance does not prove its indestructibility; for the indivisible substance, as Kant himself remarks, may gradually disappear into nothingness like an intensive quality or cease to exist all of a sudden. Nor can this static view of substance serve any psychological interest. *Reconstruction*, pp.80-81.

57- Indeed the evolution of life shows that, though in the beginning the mental is dominated by the physical, the mental, as it grows in power, tends to dominate the physical and may eventually rise to a position of complete independence. Nor is there such a thing as a purely physical level in the sense of possessing a materiality, elementally incapable of evolving the creative synthesis we call life and mind, and needing a transcendental Deity to impregnate it with the sentient and the mental. The Ultimate Ego that makes the emergent emerge is immanent in Nature, and is described by the Qur'an, as 'the First and the Last, the Visible and the Invisible.' *Reconstruction*, p.85

58- It is in its progressive participation in the life of the apparently alien that thought demolishes the walls of its finitude and enjoys its potential infinitude. *Reconstruction*, p.5

59- It is a mistake to regard thought as inconclusive, for it too, in its own way, is a greeting of the finite with the infinite. *Reconstruction*, p.5

60- What we call things are events in the continuity of Nature which thought spatializes and thus regards as mutually isolated for purposes of action. The universe which seems to us to be a collection of things is not a solid stuff occupying a void. It is not a thing but an act. The nature of thought according to Bergson is serial; it cannot deal with movement, except by viewing it as a series of stationary points. It is, therefore, the operation of thought, working with static concepts, that gives the appearance of a series of immobilities to what is

essentially dynamic in its nature. The co-existence and succession of these immobilities is the source of what we call space and time. *Reconstruction*, p.41

61- A critical interpretation of the sequence of time as revealed in ourselves has led us to a notion of the Ultimate Reality as pure duration in which thought, life, and purpose interpenetrate to form an organic unity. *Reconstruction*, p.44

62- My thought of space is not spatially related to space. Indeed, the ego can think of more than one space-order. The space of waking consciousness and dream-space have no mutual relation. They do not interfere with or overlap each other. For the body there can be but a single space. The ego, therefore, is not space-bound in the sense in which the body is space-bound. Again, mental and physical events are both in time, but the time-span of the ego is fundamentally different to the time-span of the physical event. The duration of the physical event is stretched out in space as a present fact; the ego's duration is concentrated within it and linked with its present and future in a unique manner. The formation of a physical event discloses certain present marks which show that it has passed through a time-duration; but these marks are merely emblematic of its time duration; not time-duration itself. True time-duration belongs to the ego alone. *Reconstruction*, p.79

63- But our present situation necessitates the dualism of thought and being. Every act of human knowledge bifurcates what might on proper inquiry turn out to be a unity into a self that knows and a confronting 'other' that is known. *Reconstruction*, p.25

64- The true significance of the ontological and the teleological arguments will appear only if we are able to show that the human situation is not final and that thought and being are ultimately one. This is possible only if we carefully examine and interpret experience, following the clue furnished by the Qur'an which regards experience within and without as symbolic of a reality described by it, as 'the First and the Last, the Visible and the Invisible'. This I propose to do in the present lecture. *Reconstruction*, pp.25-26

65- According to Professor Whitehead, therefore, Nature is not a static fact situated in an a-dynamic void, but a structure of events possessing the character of a continuous creative flow which thought cuts up into isolated immobilities out of whose mutual relations arise the concepts of space and time. *Reconstruction*, p.28

66- Serial time is pure duration pulverized by thought - a kind of device by which Reality exposes its ceaseless creative activity to quantitative measurement. It is

in this sense that the Qur'an says: 'And of Him is the change of the night and of the day.' *Reconstruction*, pp.46-47

67- And this is only another way of saying that space and time are interpretations which thought puts upon the creative activity of the Ultimate Ego. Space and time are possibilities of the Ego, only partially realized in the shape of our mathematical space and time. Beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time nor space to close Him off in reference to other egos. *Reconstruction*, p.52

68- The operation of thought which is essentially symbolic in character veils the true nature of life, and can picture it only as a kind of universal current flowing through all things. The result of an intellectual view of life, therefore, is necessarily pantheistic. *Reconstruction*, p.48

69- Philosophy is an intellectual view of things; and, as such, does not care to go beyond a concept which can reduce all the rich variety of experience to a system. It sees Reality from a distance as it were. Religion seeks a closer contact with Reality. The one is theory; the other is living experience, association, intimacy. In order to achieve this intimacy thought must rise higher than itself, and find its fulfilment in an attitude of mind which religion describes as prayer - one of the last words on the lips of the Prophet of Islam. *Reconstruction*, p.49

۷۰- فتوحات مکیہ، باب۳۱۱،ص۴۴

۷۱- ایضاً

۷۲- فتوحات مکیہ،ص۴۳

۷۳- فتوحات مکیہ، باب۳۶۱،ص۲۸۸

۷۴- شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، کتاب الخیال،ص۱۸

۷۵- ایضاً،ص۱۹

۷۶- ایضاً

77- This is possible only if we carefully examine and interpret experience, following the clue furnished by the Qur'an which regards experience within and without as symbolic of a reality described by it, as 'the First and the Last, the Visible and the Invisible'.5 This I propose to do in the present lecture. *Reconstruction*, pp.25-26

۷۸- شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، کتاب الخیال،ص۱۹

۷۹- ایضاً

۸۰- ایضاً،ص۲۰

۸۱- ایضاً
۸۲- ایضاً
۸۳- ایضاً،ص ۲۱
۸۴- ایضاً،ص ۲۱،۲۲
۸۵- ایضاً،ص ۲۲
۸۶- ایضاً،ص ۲۷
۸۷- ایضاً
۸۸- ایضاً،ص ۲۸
۸۹- ایضاً،ص ۲۹
۹۰- ایضاً
۹۱- ایضاً
۹۲- ایضاً،ص ۶۰
۹۳- ایضاً
۹۴- ایضاً
۹۵- ایضاً،ص ۶۲
۹۶- فتوحات مکیہ،جلد ۲، باب ۱۷۷،ص ۳۰۵

97- *Reconstruction*, p.38

98- *Reconstruction*, p.38

99- But our present situation necessitates the dualism of thought and being. Every act of human knowledge bifurcates what might on proper inquiry turn out to be a unity into a self that knows and a confronting 'other' that is known. That is why we are forced to regard the object that confronts the self as something existing in its own right, external to and independent of the self whose act of knowledge makes no difference to the object known. *Reconstruction*, p.26

100- I have conceived the Ultimate Reality as an Ego; and I must add now that from the Ultimate Ego only egos proceed. The creative energy of the Ultimate Ego, in whom deed and thought are identical, functions as ego-unities. The world, in all its details, from the mechanical movement of what we call the atom of matter to the free movement of thought in the human ego, is the self-revelation of the 'Great I am'. Every atom of Divine energy, however low in the scale of existence, is an ego. But there are degrees in the expression of egohood. Throughout the entire gamut of being runs the gradually rising note of egohood until it reaches its perfection in man. That is why the Qur'an declares the Ultimate Ego to be

nearer to man than his own neck-vein. *Reconstruction*, p.57

101- The 'I think', which accompanies every thought is, according to Kant, a purely formal condition of thought, and the transition from a purely formal condition of thought to ontological substance is logically illegitimate. *Reconstruction*, p.80

102- Observation reveals experience to be particular acts of reference, and as such they possess a specific being of their own. They constitute, as Laird acutely remarks, 'a new world and not merely new features in an old world'. *Reconstruction*, p.81

103- It may fairly be argued that in view of the more recent developments of science, such as the nature of matter as 'bottled-up light waves', the idea of the universe as an act of thought, finiteness of space and time and Heisenberg's principle of indeterminacy in Nature, the case for a system of rational theology is not so bad as Kant was led to think., *Reconstruction*, p.144

104- But the religious expert who seeks to discover his personal status in the constitution of things cannot, in view of the final aim of his struggle, be satisfied with what science may regard as a vital lie, a mere 'as-if' to regulate thought and conduct. *Reconstruction*, p.146

105- Naoto Nagaosa, Quantum Field Theory in Condensed Matter Physics, Springer Science & Business Media, 2013

lexei M. Tsvelik, Quantum Field Theory in Condensed Matter Physics, Cambridge University Press, 2007

Henrik Bruus, Karsten Flensberg, Many-Body Quantum Theory in Condensed Matter Physics: An Introduction, ?Rsted Laboratory Niels Bohr Institute Karsten Flensberg, OUP Oxford, 2004.

106- Thus, wholly overshadowed by the results of his intellectual activity, the modern man has ceased to live soulfully, i.e. from within. In the domain of thought he is living in open conflict with himself; and in the domain of economic and political life he is living in open conflict with others., *Reconstruction*, p.148

107- Disappointed of a purely religious method of spiritual renewal which alone brings us into touch with the everlasting fountain of life and power by expanding our thought and emotion, the modern Muslim fondly hopes to unlock fresh sources of energy by narrowing down his thought and emotion. *Reconstruction*, p.149

108- The whole religious literature of the world, including the records of specialists' personal experiences, though perhaps expressed in the thought-forms of an out-of-date psychology, is a standing testimony to it. *Reconstruction*, p.149

109- If an outlook beyond physics is possible, we must courageously face the possibility, even though it may disturb or tend to modify our normal ways of life and thought. The interests of truth require that we must abandon our present attitude. It does not matter in the least if the religious attitude is originally determined by some kind of physiological disorder. *Reconstruction*, p.150

۱۱۰- محمود شبستری، گلشن راز، بخش۲، سبب نظم کتاب، بیت۵۲ تا ۷۲۔

۱۱۱- محمود شبستری، گلشن راز، بخش ۳۵، تمثیل در اطوار وجود، بیت ۲۲۔

۱۱۲- محمود شبستری، گلشن راز، بخش۳۴، جواب، بیت۳، ۷، ۱۱ تا ۱۶۔

۱۱۳- محمود شبستری، گلشن راز، بخش ۴۸، جواب، بیت ۹ تا ۱۲۔

۱۱۴- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر ۶، بیت ۷۵۰ تا ۷۵۹۔

115- Broadly speaking religious life may be divided into three periods. These may be described as the periods of 'Faith', 'Thought', and 'Discovery'. *Reconstruction*, p.143

116- The act of prayer as aiming at knowledge resembles reflection. Yet prayer at its highest is much more than abstract reflection. Like reflection it too is a process of assimilation, but the assimilative process in the case of prayer draws itself closely together and thereby acquires a power unknown to pure thought. In thought the mind observes and follows the working of Reality; in the act of prayer it gives up its career as a seeker of slow-footed universality and rises higher than thought to capture Reality itself with a view to become a conscious participator in its life. There is nothing mystical about it. Prayer as a means of spiritual illumination is a normal vital act by which the little island of our personality suddenly discovers its situation in a larger whole of life. *Reconstruction*, pp.71-72

117- And the history of the race shows that the attitude of the mind embodied in the act of worship is a condition for such an experience. In fact, prayer must be regarded as a necessary complement to the intellectual activity of the observer of Nature. The scientific observation of Nature keeps us in close contact with the behaviour of Reality, and thus sharpens our inner perception for a deeper vision of it. *Reconstruction*, p.72

118- Yet it is surprising to see that the unity of human consciousness which constitutes the centre of human personality never really became a point of interest in the history of Muslim thought [ but it was subject of Muslim mystics], *Reconstruction*, p.77

119- Mysticism has, no doubt, revealed fresh regions of the self by making a special

study of this experience. Its literature is illuminating; yet its set phraseology shaped by the thought-forms of a worn-out metaphysics has rather a deadening effect on the modern mind. The quest after a nameless nothing, as disclosed in Neo-Platonic mysticism - be it Christian or Muslim - cannot satisfy the modern mind which, with its habits of concrete thinking, demands a concrete living experience of God. *Reconstruction*, p.72

120- In fact the Ash'arite vaguely anticipated the modern notion of point-instant; but they failed rightly to see the nature of the mutual relation between the point and the instant. The instant is the more fundamental of the two; but the point is inseparable from the instant as being a necessary mode of its manifestation. The point is not a thing, it is only a sort of looking at the instant. *Reconstruction*, p.57

121- We have seen before that space, time, and matter are interpretations which thought puts on the free creative energy of God. They are not independent realities existing per se, but only intellectual modes of apprehending the life of God. *Reconstruction*, p.53

122- The final act is not an intellectual act, but a vital act which deepens the whole being of the ego, and sharpens his will with the creative assurance that the world is not something to be merely seen or known through concepts, but something to be made and re-made by continuous action. *Reconstruction*, p.157

۱۲۳- محمود شبستری، گلشن راز، انتشارات ایران یاران، تہران، ۱۳۸۹، بیت ۳۲۷ تا ۳۳۸، ص ۳۰، ۳۱

124- *Reconstruction*, p.41

125- *Reconstruction*, p.44

126- *Reconstruction*, p.47

127- I have conceived the Ultimate Reality as an Ego; and I must add now that from the Ultimate Ego only egos proceed. The creative energy of the Ultimate Ego, in whom deed and thought are identical, functions as ego-unities. The world, in all its details, from the mechanical movement of what we call the atom of matter to the free movement of thought in the human ego, is the self-revelation of the 'Great I am'., *Reconstruction*, p.57

128- We cannot conceive this unity except as the unity of a self - an all-embracing concrete self - the ultimate source of all individual life and thought., *Reconstruction*, p.44

129- The universe, as we have seen before, is not an 'other' existing per se in opposition to God. It is only when we look at the act of creation as a specific

event in the life-history of God that the universe appears as an independent 'other'. From the standpoint of the all-inclusive Ego there is no 'other'. In Him thought and deed, the act of knowing and the act of creating, are identical. *Reconstruction*, p.62

130- BaYazid of Bistam. One of the disciples very pointedly put the common-sense view saying: 'There was a moment of time when God existed and nothing else existed beside Him.' The saint's reply was equally pointed. 'It is just the same now', said he, 'as it was then.' The world of matter, therefore, is not a stuff co-eternal with God, operated upon by Him from a distance as it were. It is, in its real nature, one continuous act which thought breaks up into a plurality of mutually exclusive things. *Reconstruction*, p.53

131- It may be argued that the ego, whether finite or infinite, is inconceivable without a confronting non-ego, and if there is nothing outside the Ultimate Ego, the Ultimate Ego cannot be conceived as an ego. The answer to this argument is that logical negations are of no use in forming a positive concept which must be based on the character of Reality as revealed in experience. Our criticism of experience reveals the Ultimate Reality to be a rationally directed life which, in view of our experience of life, cannot be conceived except as an organic whole, a something closely knit together and possessing a central point of reference. *Reconstruction*, p.62

132- Since the creative activity of God is ceaseless the number of the atoms cannot be finite. Fresh atoms are coming into being every moment, and the universe is therefore constantly growing. As the Qur'an says: 'God adds to His creation what He wills.' The essence of the atom is independent of its existence. This means that existence is a quality imposed on the atom by God. Before receiving this quality the atom lies dormant, as it were, in the creative energy of God, and its existence means nothing more than Divine energy become visible. The atom in its essence, therefore, has no magnitude; it has its position which does not involve space. It is by their aggregation that atoms become extended and generate space. *Reconstruction*, p.55

133- It was, however, al-Beruni who, in his approach to the modern mathematical idea of function saw, from a purely scientific point of view, the insufficiency of a static view of the universe. This again is a clear departure from the Greek view. The function-idea introduces the element of time in our world-picture. It turns the fixed into the variable, and sees the universe not as being but as becoming. Spengler thinks that the mathematical idea of function is the symbol

of the West of which 'no other culture gives even a hint'. In view of al-Bârënâ, generalizing Newton's formula of interpolation from trigonometrical function to any function whatever., *Reconstruction*, p.106

134- Again we have seen that each atom occupies a position which does not involve space. That being so, what is the nature of motion which we cannot conceive except as the atom's passage through space? *Reconstruction*, p.55