اقبالیات

جلد نمبر ۶۳	جولائی - دسمبر ۲۰۲۲ء	شمارہ نمبر ۲

رئیس ادارت: **پروفیسر ڈاکٹر بصیرہ عنبرین**

مدیر: **ڈاکٹر خضر یٰسین**

نائب مدیر: **ارشادالرحمٰن**

(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 ہیروچی کتاؤکا (جاپان)

ڈاکٹر کرسٹینا اوسٹرہیلڈ (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

ساقی نامہ	احمد جاوید	۵
اقبالؔ اور رومی کا تصورِ عشق	پروفیسر منظر حسین	۳۱
فکر اقبال پر ہملٹن گب کی تنقید کا جائزہ	ڈاکٹر شکری الباجی/ حسنین عباس	۵۷
ڈاکٹر محمد ریاض کی فارسی زبان و ادب میں اقبالیاتی خدمات	ڈاکٹر محمود علی انجم	۸۱
اشاعرہ کا نظریہ جواہر (خطبات اقبال کی روشنی میں)	ڈاکٹر طاہر حمید تنولی	۱۱۱

قلمی معاونین

احمد جاوید	سابق ناظم، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
پروفیسر منظر حسین	پروفیسر و سابق شعبہ اردو، رانچی یونیورسٹی، رانچی، بھارت
ڈاکٹر شکری الباجی	المعهد العالی لاصول الدین، جامعہ الزیتونہ، تیونس
ڈاکٹر محمود علی انجم	صدر، بزم فکر اقبال، لاہور
ڈاکٹر طاہر حمید تنولی	سربراہ شعبہ ادبیات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور
حسنین عباس	معاون ادبیات، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

ساقی نامہ

احمد جاوید

Saqi-nama is a sub-genre of Masnavi. Allama Iqbal used this genre in its original technical system and started a tradition by changing its traditional content. Earlier Saqi Nama used to be God-centred, but Allama Iqbal made it human-centered. In other words, Allama Iqbal has described the subjects related to human reality in Saqi Nama. Allama Iqbal has also mentioned the phenomena of nature in Saqi Nama but has given them a new meaning. It seems that in his poetic scenario, the earth has risen from its level and has become heaven. Throughout the poem, Allama Iqbal moves from one major subject to another major subject so skillfully as if the reader moves from one world of meaning to another universal reality without feeling any distance. Each word of Saqi Nama has a universal meaning. In it, we see the inner light of life, the knowledge of reality and the continuous abundance of Divine Love in the universe at every step.

ساقی نامہ مثنوی کی ایک ذیلی صنف ہے اور جو عموماً بہار اور میکدے کے پس منظر میں لکھا جاتا ہے۔ اس کے مضامین عموماً نشاطیہ ہوا کرتے ہیں۔ اقبال نے اس صنف کو اس کے اصل تکنیکی نظام ہی میں استعمال کیا ہے یعنی بہار اور مے خانے کے پس منظر میں لیکن اس کا مے خانہ اور اس کے روایتی مشمول و مافیہ کو بالکل بدل دیا۔ پہلے ساقی نامہ احوالِ وصال کا بیان ہوتا تھا اور عارفانہ مضامین یعنی عاشقانہ ماحول میں عارفانہ مضامین۔ یہ ساقی نامہ تھا نشاطیہ انداز سے۔ اقبال نے اس کے ماحول کو اور اس کے مضامین کو اپنی اصل میں بدل دیا اور وہ کارنامہ یہ ہے کہ ساقی نامہ جو خدا مرکز ہوا کرتا تھا اقبال نے اسے انسان مرکز بنا کے دکھا دیا، یعنی اس کے سارے مضامین حقیقتِ انسانی سے تعلق رکھتے ہیں اور مابعد الطبیعیاتی حقائق سے براہِ راست متعلق نہیں ہیں۔ اقبال یہ ایک بنیادی تبدیلی لائے ہیں۔ ساقی نامہ میں جو ساقی ہوتا ہے وہ کبھی

خدا ہوتا ہے اور کبھی سمجھیں جیسے مرشد محبوب ہوتا ہے جو عاشق یا عارف کے تمام مسائل کو حل بھی کرتا ہے اور اس کے سارے سفر کا خود مقصود ہوتا ہے۔ تو ساقی کی اس حیثیت کو اقبال نے برقرار رکھا ہے۔ ساقی نامہ کا آغاز ہی بہاریہ سے ہوتا ہے۔ اس کے پہلے بند کو کہتے ہی بہاریہ ہیں۔ بالکل اسی طرح اقبال نے لکھا ہے:

ہوا خیمہ زن کاروانِ بہار
ارم بن گیا دامنِ کوہسار

گو کہ یہ شعر روایتی انداز کا ہے لیکن اس میں دو باتیں نکتے کی ہیں۔ ایک بات یہ کہ محل بیان وادیِ کوہسار کو بنایا ہے۔ شہر وغیرہ کو یا کسی اور مقام کو نہیں بنایا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وادیِ کوہسار کی ایک علامتی معنویت ہے اور یہ یقیناً اقبال کے ذہن میں رہی ہوگی۔ وہ یہ کہ وادی زمین کی پستی کی بھی علامت ہے کیونکہ زمین میں زیادہ گہرائی وہاں ہوتی ہے اور پہاڑ کی موجودگی سے بلندی کا بھی کنایہ ہے۔ تو اس شعر سے وہ جتانا چاہ رہے ہیں کہ میں زمینی مسائل اور آسمانی حقائق کو ایک دوسرے سے جوڑ دوں گا۔ یہ یقیناً اُن کے ذہن میں ہوگا۔ پہلے ہی شعر میں بتا دیا کہ میں جہاں ہوں یعنی زمین اپنی سطح سے بلند ہوکر جنت بن گئی ہے۔ یعنی بہار کا گلزارِ غیب سے ایسا سلسلہ جاری ہوگیا کہ زمین کی حیثیت بلند ہوگئی۔ زمین مٹی کی سطح سے بلند کر جنت کی شادابی کا مظہر بن گئی۔ تو کاروانِ بہار کیا ہے کاروانِ بہار وہ ہے جو گلشنِ غیب سے آرہا ہے:

گل و نرگس و سوسن و نسترن
شہیدِ ازل لالہ خونیں کفن

اس کا ہم نے بار بار مشاہدہ کیا ہے کہ اقبال ایک بڑے مضمون سے دوسرے بڑے مضمون تک بہت تیزی سے منتقل ہو جاتے ہیں یا یوں کہہ لیں کہ ایک جہانِ معانی سے دوسرے عالم حقیقت تک کوئی فاصلہ پیدا کیے بغیر منتقل ہو جاتے ہیں۔ اس کا مظاہرہ یہاں کیا کہ پہلے شعر سے عالم مکان میں رفعت پیدا کر دی۔ یعنی ارم بھی مکان، زمین بھی مکان، دامنِ کوہسار بھی مکانیت کا حامل۔ اب یہاں زمان کی سطح پر بھی ابدیت پیدا کر دی۔ وہاں مکان کی سطح پر لامحدودیت پیدا کی اور یہاں زمین کی سطح پر ابدیت پیدا کی۔ وہ کیسے؟ ''شہیدِ ازل لالہ خونیں کفن''۔ ازل کے لفظ سے زمان کا استعارہ آگیا اور دامنِ کوہسار اور ارم سے مکانیت کا استعارہ آیا۔ کہ میں جس زمان و مکان کو سیاق وسباق اور موقع محل بنا کے یہ کہنے چلا ہوں، جو مجھے کہنا ہے وہ زمان اور مکان اللہ کی طرف سے بھیجے گئے کاروانِ بہار کی بدولت اپنے نچلے مراتب سے بلند ہوکر ایک لامحدود دائرہ بنا چکا ہے۔ ''شہیدِ ازل'' کا مطلب ہے اللہ کے پہلے ظہور کو دیکھ کر اس پر فدا ہو

جانے والا۔ ''شہیدِ ازل'' کا ایک لفظی مطلب ہے زمان ومکان سے پہلے اللہ کے ظہورِ جمال کو دیکھنے والا۔ دوسرا یہ کہ اللہ کے پہلے ہی جمال پر فدا ہو جانے والا۔ تو لالے کی روایت سے فدا ہونا، لالہ خونیں کفن کہہ رہے ہیں۔ تو یہ شہادت گویا مقتول ہونے کے معانی میں ہے۔ تو کہتے ہیں کہ یہاں کا لالہ گویا جمالِ اوّلین پر فدا ہو جانے والا ایک عاشق ہے۔ اب آپ سوچیے کہ اس پورے ماحول کی حیثیت کتنی بدل گئی کہ یہاں کا ہر پھول اللہ کے پہلے جمال کی، پہلی دید کی یاد دلا رہا ہے۔

جہاں چھپ گیا پردۂ رنگ میں
لہو کی ہے گردش رگِ سنگ میں

یہ تصویر بن گئی کاروانِ بہار آیا، اس نے دامن کوہسار کو فردوس بنا دیا اور ایسی فردوس جس کا ہر پھول خصوصاً گلِ لالہ جمالِ حقیقی کے پہلے جلوے کی دیدِ اوّل کا مظہر اور علامت ہے۔ اس فضا میں ساری دنیا اُس رنگ کے پردے میں چھپ گئی جس رنگ کو اللہ نے اپنا ذریعہ ظہور بنایا تھا۔ اور لہو کی ہے گردش رگِ سنگ میں۔ کیونکہ پتھر دوری پر قانع ہو گیا، دوری پر راضی ہو گیا تو زندگی سے محروم تھا۔ تو پھر اس کی دوری کو بھی اس وفورِ جمال نے ختم کر دیا۔ تو اس میں زندگی واپس دوڑنے لگی۔ لہو کی ہے گردش رگِ سنگ میں۔ اس میں خوبصورتی دیکھیے کہ رنگ اور لہو میں مناسبت ہے کہہ رہے ہیں کہ جس رنگ ظہور نے، جس رنگِ جمال نے دُنیا کو ڈھانپ رکھا ہے وہی رنگِ جمال پتھر کی رگوں میں دوڑنے والا خون بن گیا ہے۔ کہہ یہ رہے ہیں کہ جس رنگ نے دنیا کو باہر سے ڈھانپ رکھا ہے اسی رنگ نے دنیا کو اندر سے زندہ کر دیا۔ یعنی وہ رنگ ایسا ہے کہ وہ دنیا کے ظاہر اور باطن دونوں پر غالب ہے۔

فضا نیلی نیلی، ہوا میں سرور
ٹھہرتے نہیں آشیاں میں طیور

سبحان اللہ! آفاق اتنا دلکش ہو گیا کہ انفس کو چھوڑنے پر ہم تیار ہو گئے ہیں کہ پرندہ اپنے آشیانے سے مانوس ہوتا ہے اور ضرورت کے بغیر گھونسلے سے نہیں نکلتا۔ تو کہہ رہے ہیں کہ پرندے کو ضرورت کی سطح سے بلند کر کے فضا میں ایسی کشش پیدا ہو گئی ہے کہ پرندہ اپنی ضرورت سے قطع نظر اپنے آشیانے کو چھوڑنے پر تیار ہو گیا۔ بھائی! یہ بہت بڑی نظم ہے، بڑا جوش ہے اس میں۔ دو معانی ہیں اس کے، کہ جو بھی چیز ہے اپنے موجودہ تعین سے نکلنے پر کمر بستہ ہے۔

تعین کا مطلب ہے کہ میں جیسا ہوں ویسا نہ ہونے پر آمادہ ہو گیا ہوں۔ میں اپنے آپ کو کسی اور سطح پر موجود کرنے کی کشش میں مبتلا ہو گیا ہوں۔ ایسی فضا ہے یہ یعنی فضا اس میں جو چیز مجھ سے اوپر ہے وہ

مجھے کھینچ رہی ہے اور دوسرا مطلب وہی ہے جو میں نے عرض کیا کہ اس دنیا کی زندگی کا قاعدہ یہ ہے کہ اندر کی دنیا باہر کی دنیا سے زیادہ بڑی ہے، زیادہ بامعنی ہے اور زیادہ خوبصورت ہے۔ تو ساری فضا میں اللہ کا ایسا فیضان ہوا کہ باہر کی دنیا اندر کی دنیا سے زیادہ بڑی ہوگئی، زیادہ بامعنی ہوگئی، زیادہ خوبصورت ہوگئی تو اللہ کی بنائی ہوئی، اللہ کے جمال سے تشکیل پانے والی یہ بیرونی فضا ایسی ہے جس کی کشش سے میں اپنے دل کی دنیا، اپنے اندر کے جہان کو چھوڑنے پر آمادہ ہوگیا۔ دوسری بات بھی اس میں شامل ہے کیونکہ قفس عنصری کا طائر جو ہے وہ قفسِ عنصری کو نہیں چھوڑے گا کیونکہ اس سے باہر کی جو دنیا ہے وہ بہت کم تر ہے اس پنجرے میں موجود دنیا سے۔ دنیا باہر کی ایسی ہوگئی ہے یعنی باہر کی دُنیا کے نقائص کو ختم کرنے کے لیے ہم اپنے اندر جھانکتے ہیں۔ باہر کی دنیا سے مایوس ہو کر ہم اپنے اندر کچھ دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ کہہ رہے ہیں کہ اب باہر ہی کی دنیا اتنی مکمل ہوگئی ہے کہ اب اندر کی دنیا میں جھانکنے کی کوئی خواہش ہی باقی نہیں رہ گئی۔ ''فضا نیلی نیلی ہوا میں سرور''۔ فضا نیلی نیلی کا مطلب یہ ہے کہ یہ ایسا ظہورِ جمال ہے جس میں اخفا اور غیب گندھا ہوا ہے۔ نیلاہٹ کسے کہتے ہیں جس میں مخفی ہونا بھی شامل ہو۔ نیلاہٹ میں اظہار بھی ہے اور دھندلکا بھی ہے۔ فضا نیلی ہو تو کچھ ظاہر بھی ہے اور کچھ چھپا ہوا بھی ہے۔ تو کہہ رہے ہیں ایسا یہ کاروانِ جمال آیا ہے جس نے غیب اور شہود کو آپس میں گوندھ دیا ہے۔ ''ہوا میں سرور'' کا مطلب یہ ہے کہ جو چیزیں ذہن میں نہ آسکیں، ان چیزوں کا تجربہ کروایا جا رہا ہے یعنی ذہن میں نہ آسکنے والے حقائق کا ایک حسی تجربہ کروایا جا رہا ہے میرے چاروں طرف۔ دید میں نہ آسکنے والے حسن کو دکھایا اور نہ دیکھا جا رہا ہے۔ اب یہ الفاظ ہیں:

وہ جوئے کہستاں، اچکتی ہوئی   اٹکتی لچکتی، سرکتی ہوئی
اچھلتی پھسلتی سنبھلتی ہوئی   بڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوئی

اب آپ کہیں ڈھونڈیے کہ جوئے کہستاں کا ایسا منظر کہاں ملتا ہے۔ پھر ان میں معانی ہیں، معانی تو سبھی میں ہیں۔ حرکت کی کوئی ایسی قسم نہیں ہے جو ان لفظوں سے باہر رہ گئی ہو۔ یہ معانی ہیں کہ یہ جہانِ حرکت ہے۔ حرکت کی کوئی ایسی قسم نہیں ہے جو جوئے کہستاں میں سمٹ نہ آئی ہو۔ ایک معانی یہ ہوگئے اور بُڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوئی یہ ایک کے بعد دوسری دنیا میں داخل ہوتی جا رہی ہے۔ ہر دنیا اس کے لیے ایک بڑا پیچ ہے تو کاروانِ بہار ایک ایسی طغیانی آئی ہوئی ہے اور نزولِ بہار کی کشش سے کہ وہ جوئے کہستاں گویا اپنے ہر گھماؤ میں ایک نئی دنیا بناتی ہے اور پھر اگلی دنیا میں منتقل ہو جاتی ہے یعنی ظہورِ جمال مجھے کئی کئی عالموں کی سیر کرواتا ہے۔ اُس سیر کا استعارہ جوئے کہستاں ہے کہ وہ خاصیت جوئے کہستاں میں پیدا ہوگئی۔ حرکت کی تمام اقسام اس میں ہوگئیں اور اس وجہ سے اس کی ہر حرکت ایک دنیا بناتی ہے اور دوسری

حرکت دوسری دنیا کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔

رُکے جب تو سِل چیر دیتی ہے یہ
پہاڑوں کے دل چیر دیتی ہے یہ

غور کیجیے اس میں کیا کہا گیا ہے؟ یہ دُنیا کو اندر باہر سے بدل رہی ہے۔ سِل کیا ہے دنیا کا خارج اور پہاڑوں کا دل کیا ہے؟ دنیا کا باطن تو اس کا سکون دُنیا کی صورت کو بدل دیتا ہے۔ اس کی حرکت دنیا کے باطن کو منقلب کر دیتی ہے:

ذرا دیکھ اے ساقیِ لالہ فام!
سناتی ہے یہ زندگی کا پیام

اب یہ ساقی کی طرف آئے۔ یہاں ساقی گویا ایک محبوب مرشد ہے یا ایک محبوب رہنما ہے یا مظہرِ جمال ہے جو کاروانِ بہار کے اظہارِ جمال کے لیے آیا ہے۔ یہ ساقی اُسی جمال کا مظہر ہے۔ لالہ فام کہا۔ تو گویا یہ اُسی روحِ بہار کا مظہر ہے۔ تو اُسے متوجہ کر رہے ہیں کہ ذرا دیکھ یہ کہ یہ جوئے کہستاں کیا کام کر رہی ہے۔ تو یہ سارے اوصاف بتا کر کہہ رہے ہیں کہ یہ جوئے کہستاں زندگی کا پیغام سنا رہی ہے۔ یہ شعر پڑھنے والے پر فوراً ظاہر کر دیتا ہے کہ اگلے مضامین روایتی نہیں ہوں گے۔ زندگی کا پیغام مطلب ہے کہ دنیاوی زندگی میں درپیش مسائل کا حل بتا رہی ہے:

پلا دے مجھے وہ مئے پردہ سوز
کہ آتی نہیں فصلِ گل روز روز

'مئے پردہ سوز' جلا دینے والی شراب۔ کہہ رہے ہیں کہ یہ سب مجھے نظر آ رہا ہے اے ساقی، اب مجھے وہ شراب پلا دے کہ یہ سب مجھے سمجھ میں بھی آنے لگے۔ اس کے اندر جو چیزیں کارفرما ہیں وہ مجھے نظر آنے لگیں۔ یہ جوئے کہستاں بھی ایک پردہ ہے۔ یہ نیلی نیلی فضا بھی ایک پردہ ہے، یہ پردۂ رنگ بھی ایک پردہ ہے۔ مجھے ان پردوں کے پیچھے تک رسائی دینے والی شراب عطا کر دے۔ یہاں ایک دم یہ گریز کیا کہ اتنا بڑا منظر بنایا اور اس کے بعد کہہ رہے ہیں کہ یہ سارا منظر بھی ایک حجاب ہے۔ مجھے تو اس حجاب کے پیچھے جھانکنا ہے۔ کاروانِ بہار جہاں سے چلا ہے اور جہاں تک پہنچے گا مجھے وہ جگہ دیکھنی ہے۔ مجھے ایسی شراب پلا دے کہ میری آنکھ میں وہ بینائی پیدا ہو جائے جو اس پردۂ نورانی کے اُس طرف دیکھ لے۔ تصوف میں ایک جملہ کہا جاتا ہے کہ سخت حجاب اندھیرے کا حجاب نہیں ہوتا۔ سب سے سخت حجاب نور کا ہوتا ہے۔ تو یہ وہی کہہ رہے ہیں، حجابِ نور کے پیچھے دیکھنا چاہ رہے ہیں۔ اس کے لیے ساقی سے مدد اور فیضان طلبی کر

رہے ہیں۔ ''مۓ پردہ سوز'' کا مطلب ہے کہ مجھے روحانی طور پر فیض یاب کر دے۔ میری روحانی قوتوں کو بیدار کر دے تا کہ میری حِسی اور ذہنی قوتوں کے نقائص ختم ہوجائیں 'کہ آتی نہیں فصلِ گل روز روز' اس مصرعے کا جواب نہیں ہے کہ ''آتی نہیں فصلِ گل روز روز''۔ کاروانِ بہار روز روز نہیں اُترتا۔ یعنی اللہ کے جمال کا ایسا آفاقی اور انفسی نظام بار بار نہیں چلتا۔ یہ شان بار بار ظاہر نہیں ہوتی یعنی انفس و آفاق میں اس کے جمال کا اظہار بار بار نہیں ہوتا۔ اس بار ہو گیا ہے تو مجھے ظہورِ جمال سے ذاتِ جمال تک پہنچنے والی ایک نگاہ عطا کرنے کا کوئی سامان کر دے۔

وہ مے جس سے روشن ضمیرِ حیات
وہ مے جس سے ہے مستیِ کائنات

ضمیرِ حیات کا روشن ہونا اور مستیِ کائنات، یہ دو کلیدی الفاظ ہیں۔ حیات کے باطن کی روشنی عرفانِ حقیقت کا نتیجہ ہے اور کائنات کی مستی عشقِ الٰہیہ کا پھل ہے کہ مجھے تو وہ فیضان چاہیے جو مجھے عارف بھی بنا دے اور عاشق بھی بنا دے۔ وہ ''مے جس سے روشن ضمیرِ کائنات'' کہ وہ فیضانِ الٰہی جس نے زندگی کے باطن میں اپنی نشانی رکھ دی ہے، جس نے زندگی کو اپنی نشانی بنا دیا ہے۔ جس نے زندگی کے باطن میں چھائی ہوئی تاریکی کو اپنے عرفان سے دور کر دیا اور وہی فیضانِ خداوندی جس سے کائنات کے رگ و پے میں حضور اور تمنا کی مستی دوڑ رہی ہے۔ وہ شراب جو مجھے غیب کا شعور عطا کر دے ''وہ مے جس سے ہے مستیِ کائنات'' وہ شراب جو میرے اندر حضور کا ذوق پیدا کر دے۔ یہاں انھوں نے پوری چیز مانگ لی۔ عرفان چاہیے غیب سے تعلق رکھنے کے لیے، عشق چاہیے حضور کا حق ادا کرنے کے لیے۔

وہ مے جس میں ہے سوز و سازِ ازل
وہ مے جس سے کھلتا ہے رازِ ازل

مے کا مطلب ہوا فیضانِ سماوی۔ کہ وہی divine inspiration مجھے درکار ہے جو ازل کا سوز و ساز ہے۔ اس کو کھولنا بہت ہی مشکل ہے۔ ''سوز و سازِ ازل'' محسوس کر لیں۔ وہ فیضانِ خداوندی جس نے عشق کو زندگی کی اصل بنایا۔ ''وہ مے جس سے کھلتا ہے رازِ ازل' وہی فیضان جس نے اپنی معرفت کو وجود کا اُصول بنایا ہے۔ رازِ ازل کھلنا معرفت حاصل ہونا۔ سوز و سازِ ازل کو محسوس کرنا عشق حاصل کرنا ہے۔ 'سوز و ساز' جذبِ عشق کی دو جہتیں ہیں، جوہرِ عشق کے دو اوصاف ہیں۔ سوز وہ جو فراق کو جھیلنے کے لیے درکار ہے، ساز وہ جو وصال کا حق ادا کرنے کے لیے مطلوب ہو۔ ساز وصال کے لیے ہے، سوز فراق کے لیے ہے۔ تو عشق نام ہے وصال اور فراق کی یکجائی کا۔ عشق نہ وصال سے محروم ہے نہ فراق سے محفوظ ہے۔ کوئی

وصال کی ایسی سطح نہیں ہے جو عاشق کو حاصل نہ ہو۔ فراق کا کوئی عالم ایسا نہیں ہے جس سے عاشق گزر نہ رہا ہو۔ کہ جو حق یعنی اس کا غیب مجھے جدائی پر آمادہ رکھتا ہے اس کا حضور مجھے واصل بنا دیتا ہے اور ازل کا لفظ اس لیے لائے ہیں کہ یہ سب کچھ حقیقتِ تخلیق ہے۔ زمان و مکاں پیدا ہی اس لیے ہوئے ہیں کہ یہ چیزیں ظاہر ہوں۔ زمان و مکاں کی پیدائش عشق کے اظہار اور معرفت کے ظہور کے لیے ہے تو مجھے اس مرکز اصلی پہ پہنچا دے جہاں عشق اور عرفان کا مبدا و منبع ہے۔ اس کو میں دوسری طرح عرض کرتا ہوں۔ ''سوز و سازِ ازل'' اوّلیں لمحۂ ظہور ''سوز و سازِ ازل'' تخمِ ظہور جو ماورائے زمان و مکاں ہے۔ تخمِ ظہور یعنی divorie seed of divine manifestation اور ''رازِ ازل'' تخمِ عرفان ''سوز و سازِ ازل'' اللہ کے ظہور کو بنیاد بنایا گیا، ''رازِ ازل'' اللہ کے غیب کو بنیاد بنایا گیا۔ اللہ کا غیب و حضور دونوں، کہ اللہ نے غیب بھی ازل میں اختیار کیا اور ظہور بھی ازل میں منتخب کیا کہ وہ الظاہر بھی ہے اور الباطن بھی۔

اُٹھا ساقیا پردہ اس راز سے　　　لڑا دے ممولے کو شہباز سے

کتنی حسی تشبیہ دی ہے کیونکہ انھیں معلوم ہے کہ یہ خواہشیں بہت بڑی ہیں۔ ان سے بہت ہی نچلے درجے کی خواہش پیغمبروں نے کی اور وہ پوری نہیں کی گئی۔ تو یہ سب خواہشیں مجھ سے کون سنے گا۔ تو کہہ رہے ہیں بس تو فکر نہ کر ممولے کو شہباز سے لڑا دے۔ بعد میں جو ہوگا دیکھا جائے گا۔ مطلب ممولہ اپنے آپ کو کہہ رہا ہے کہ میری تمنائیں شہباز کی ہیں، میری حیثیت ممولے کی ہے۔ لیکن اے ساقی! تیرے ہاتھ میں سب کچھ ہے تو ممولے کو شہباز سے لڑا کے ممولے کو فاتح بنا سکتا ہے۔ اس میں یہ پوشیدہ ہے کہ تو مجھ ایسے آدمی کی بھی یہ تمنائیں پوری کروا سکتا ہے۔ یعنی مجھے یہ راز دکھا دے کہ میں اسے دیکھ سکوں۔ میں وہاں تک پرواز کر سکوں جہاں شہباز پرواز کرے۔ ''لڑا دے ممولے کو شہباز سے۔'' تو ممولے کو اُڑا کر وہاں تک لے جانا پڑے گا جہاں شہباز ہے اور پھر فتح دلا دے۔

یہ اقبال کی مجذوبانی نظم ہے۔ اس میں جگہ جگہ مجذوبیت ہے لیکن کیونکہ ان کا ذہن بھی بڑا تھا اور ان کا جذب بھی بڑا تھا۔ ذہن بڑا تھا تو وہ بار بار دونوں کو متوازن کر لیتے لیکن ایسا کہ اس میں بعض جگہوں پر پڑھنے والا وجد میں آ جاتا ہے۔ ایک تو اس کا آہنگ ایسا ہے اور بعض جگہوں پر بالکل جیسے دل میں ایک سناٹا چھا جاتا ہے۔ لیکن یہ نظم ظاہر ہے بغیر مجذوبانہ وفور کے کہی نہیں جا سکتی۔ لیکن اس نظم کا کمال یہ ہے کہ اس میں جذب کا وفور اور ذہن کی قوت ایک دوسرے کے تکمیلی اجزا ہیں، متوازی ہیں اور دونوں ایک دوسرے کو مغلوب نہیں کرتے۔ اس نظم کی سب سے بڑی کامیابی یہ ہے کہ جذب اور ہوش کو ان کی شدت کے ساتھ ہم آہنگ کر کے دکھایا گیا ہے اور یہ بڑا کمال ہے۔

اس نظم کو تھوڑا سا مجذوب ہونے کی نیت سے پڑھا کریں تاکہ ایک جذب آ جائے۔ اگر آپ اس کو

درست رُخ سے پڑھ رہے ہیں تو یہ نظم زلزلے کی طرح اندر اُترتی ہے۔لیکن اگر آپ اسے نصاب کی طرح پڑھیں گے تو ظاہر ہے کہ کچھ بھی نہیں۔ ایک درست رُخ پر کھڑے ہوجایئے یعنی جہاں وہ 'میں' کہہ رہے ہیں وہاں وہ 'میں' آپ بن جایئے۔

پہلا بند جس شعر پہ ختم ہوا ہے اس شعر میں ایک بہت ضروری نکتہ اور قابل توجہ ہے۔

اُٹھا ساقیا پردہ اس راز سے
لڑا دے ممولے کو شہباز سے

اقبال کہہ رہے ہیں کہ ازلی حقیقت کا سامنا مجھے کروا دے لیکن یہ سامنا اس میں ضم ہونے کے لیے نہیں ہے بلکہ شہبازِ حقیقت کو اس شعور کے ممولے سے لڑا دے یعنی وجود کے ان دو مدارج کو ممتاز اور منفرد اور اپنی جگہ قائم رکھتے ہوئے ایک دوسرے کے سامنے لے آ۔

انسان اور حقیقت، تو یہاں ممولہ وجود کا زمانی اور شعور کا مکانی سانحہ ہے یعنی انسان۔ انسان کیا ہے وجود کا زمانی اور شعور کا مکانی مظہر یا اُصول۔ تو شعور کے انسانی مرکز کو وجود کے حقیقی مرکز کے مقابل لے آ۔ ان دونوں کو الگ الگ موجود رکھتے ہوئے۔ اقبال کی اصطلاح میں حقیقت یا حق اسے کہتے ہیں جو ابداعِ ہستی بھی کرے، موجد وجود بھی ہو اور ایجادِ شعور بھی کرے، خالق شعور وہ حقیقت یا حق ایک ایسا اصول ہے جو اصل اشیا ہے، ماہیت اشیا ایجاد کرتا ہے۔ اب یہ مشکل جملہ سہی لیکن ٹھیٹ اصطلاحی بیان یہ ہے کہ حقیقت وہ اصل ہے جس سے اُصول صادر ہوتے ہیں۔ اُصول ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جو اشیا میں عکس ریز تو ہوتے ہیں لیکن کسی شے میں ضم نہیں ہوتے۔ اُصول ایسی انفرادیتِ محض کو کہتے ہیں جو کثرت میں ظہور پذیر تو ہوتا ہے لیکن کثرت میں صرف نہیں ہوتا، کثرت کا حصہ نہیں بنتا۔ تو اقبال کہہ رہے ہیں کہ میں اپنی .... کے ساتھ Principle of the truth کا سامنا کرنا چاہتا ہوں۔ راز جب بھی آئے گا تو راز کا مطلب حقیقت ہوگا۔ غور فرمایئے کہ یہاں انھوں نے ساقی نامے کی معنوی اُٹھان گویا پکڑ لی ہے، آپ کو تیار کر دیا ہے کہ اب اس کا جو اگلا ڈرامائی در و بست ہے وہ کیا ہوگا۔ حقیقت الحقائق اور انسانِ حقیقی کا تقابل۔ اب آگے یہ آغاز کر رہے ہیں۔

اب یہ اپنے تاریخی وجود کا اظہار کر رہے ہیں۔ جو بھی زمانی وجود ہوگا اس کا سب سے حقیقی وصف تاریخیت ہوگا۔ ایک صانع اور ایک حرکت رکھتا ہوگا۔ اُس صانع اور حرکت کا تاریخی رنگ سیاسی نہیں تاریخی ہے:

زمانے کے انداز بدلے گئے

اس کی بھی داد دیجیے کیونکہ یہ دیکھنا بہت ضروری ہے کہ کیا کہا گیا ہے لیکن کیسے کہا گیا ہے۔ اس کو اگر آپ نے محسوس نہ کیا تو کیا کہا گیا ہے کو بھی اپنی گرفت میں نہیں لا سکتے۔ اچھا رنگ پیالے کے معانی بدل دیتا ہے اور خراب نقش و نگار اسی پیالے کو دو کوڑی کا بنا دیتا ہے تو شاعری میں کیسے کہا گیا ہے کی حیثیت بہت

زیادہ ہے''زمانے کے انداز بدلے گئے'' اس ایک مصرعے نے آپ کو بتا دیا کہ اب یہ انسان کے تاریخی سیاق وسباق، انسان کے تاریخی وجود کا بیان ہو رہا ہے۔ تاریخ کی آخری تعریف کیا ہے۔ پہلے یہ دیکھیے کہ اقبال اپنے موضوع سے ہٹ کر بھی اسی طرح کے معارف فراہم کر رہے ہیں جیسے بڑا سرچشمہ صرف پیاس ہی نہیں بجھاتا۔ اس چشمے کی اور بھی خصوصیات ہیں۔ وہ آنکھ کو حلاوت بخشتا ہے، دل کو فرحت بخشتا ہے، جو روح کو ٹھنڈک بخشتا ہے۔ وہ احمق آدمی ہے جو ایک انتہائی خوبصورت فضا میں ابلنے والے چشمے کو صرف پینے کے کام میں لانے کے لیے سمجھے۔ تو اب یہ اپنے معانی جو اُن کے اصلی ہیں وہ تو چل رہے ہیں، اس کے ساتھ ساتھ فیاضی کے ساتھ دوسری حقیقتیں بھی واضح کرتے جا رہے ہیں یعنی بڑے آدمی کا کلام اپنے مرادی معانی کو تو بیان کرتا ہی ہے لیکن مرادی معانی کو بیان کرتے ہوئے کئی ضمنی معانی بھی ایسے لٹاتا چلا جاتا ہے جو اس کے مخاطب کی بہت سی ضرورتیں پوری کر دیتا ہے۔ بڑے معانی شعور وادراک کی تمام ضرورتوں کو پورا کرتے ہیں۔ بڑا مطلب مرکز بالارادہ اور تخصیص کا حامل ہوتے ہوئے ذہن کے عمومی مطالبات کی بھی تسکین کر دیتا ہے۔ ایک بڑا مطلب ذہن میں یوں نہیں آتا جیسے جیب میں پیسے رکھے جاتے ہیں۔ ایک بڑا مطلب ذہن میں جسم میں روح کی طرح جاتا ہے۔ کتنی سادگی سے کہا ہے 'زمانے کے انداز بدلے گئے'۔ یعنی زمانے کی بناوٹ اور انسان کے مرکز میں ہونے کی وجہ سے تاریخی ہے، زمانے کی حرکت میں تبدیلی کا عنصر انسان کی موجودگی سے آیا ہے ورنہ تبدیلی کے کوئی معانی نہیں۔ ایک پہاڑ کے آگے درخت ہرا رہے یا پیلا رہے اُسے کیا معلوم کہ تبدیلی ہے، یہ انسان ہے جس نے تبدیلی کو ثابت کیا۔

''نیا راگ ہے ساز بدلے گئے''

کہہ رہے ہیں کہ یہ صرف صورت میں تغیر نہیں آیا ہوا ہے کہ جیسے میز پہ یہ شیشہ لگا ہوا تھا، شیشے کی جگہ لکڑی رہ گئی ہے۔ تو کہہ رہے ہیں ایسا نہیں ہے کہ میز کرسی بن گئی، کرسی چھت بن گئی۔ اس طرح کی تبدیلیاں نہیں ہیں۔ یہاں شعور وادراک میں بھی تبدیلی ہے وجود وہستی میں بھی تبدیلی ہے، اُصول میں بھی تبدیلی ہے، اُصول کے اظہار میں بھی تبدیلی ہے۔ راگ بھی بدل چکا ہے، ساز بھی بدل چکا ہے۔ یہ صرف ایسی تبدیلی نہیں ہے کہ ایک ہی ساز میں دوسرا راگ شروع ہوگیا۔ ساز بھی بدل چکا ہے مصدر بھی بدل رہا ہے۔ منبع صدور فعلیت بھی بدل رہی ہے۔ اس کو زیادہ سادہ لفظوں میں کہیں تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ کائنات اور انسان کا باطن بھی تبدیلی کی زد میں ہے اور ظاہر بھی۔ راگ کیا ہے، راگ باطن ہے، ساز کیا ہے، ظاہر ہے۔ اس کو جس طرح چاہیں سمجھتے جائیں:

ہوا اس طرح فاش رازِ فرنگ
کہ حیرت میں ہے شیشہ بازِ فرنگ

یہاں سرمایہ داری کی شقاوت اور اس کی کمینگی کو اس طرح سے ظاہر کیا ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام مغرب جدید کا باطن ہے، مغرب کا اُصولِ ہستی ہے تو مغرب کے باطن کو کارل مارکس نے اس طرح کھنگالا ہے اس طرح چورا ہے پر لا کر ظاہر کر دیا ہے، کہ مغرب کو بنانے والا شیطانی ذہن حیرت میں پڑا ہوا ہے یعنی مغرب کی شیطنت کو اس طرح فاش کیا گیا ہے کہ خالق مغرب شیطان حیرت اور اندیشے اور خوف میں پڑ گیا ہے۔ شیشہ باز کہتے ہیں چمتکار اور طلسمات دکھانے والا۔ شیشہ بازی: ایک ایسا فعل دکھانا جو شعور کو متاثر کر دے لیکن وجود نہ رکھتا ہو۔ یعنی شیشہ بازی دھوکہ بازی کو کہتے ہیں۔ تو کہہ رہے ہیں کہ مغرب میں جو شیطنت ہے وہ کارل مارکس نے آ کر فاش کر دی ہے اور ان لوگوں کو اب چھپنے کی جگہ نہیں مل رہی۔ ۱۹۱۰ء کے بعد والا ماحول ذہن میں رکھیں جب کارل مارکس نے مغرب کو فکری طور پر بالکل پسپا کر دیا تھا اور ان کے لیے جواب دینا مشکل ہو گیا تھا:

پرانی سیاست گری خوار ہے
زمیں میر و سلطاں سے بیزار ہے

یعنی عوام کے اندر اقتدار کی اُمنگ کے ساتھ ساتھ اقتدار کی صلاحیت اتنی شدت سے انقلابِ فرانس اور کارل مارکس کی فکر کے نتیجے میں پیدا ہوئی کہ اب ملوکیت زمین کے لیے قابل نفرت ہو گئی ہے یعنی زمین اب ملوکیت کو پاؤں جمانے کی جگہ نہیں دے رہی:

گیا دورِ سرمایہ داری گیا
تماشا دکھا کر مداری گیا

کہ سرمایہ داری کا دور کارل مارکس کے رجز سے خوف زدہ ہو کر فنا ہو گیا اور یہ مداری تھا جو ایسی ڈگڈگی پہ انسانوں کو بندر بنا کے نچا رہا تھا۔ اس مداری کو کارل مارکس کی آمد نے موت کے گھاٹ اُتار دیا:

گراں خواب چینی سنبھلنے لگے
ہمالہ کے چشمے اُبلنے لگے

کہ اس تحریک کا اثر چین تک پہنچا کہ چین والے افیون کی پینک سے بیدار ہونے لگے وہاں بھی ماؤزے تنگ کی پیدائش کا سامان کارل مارکس کی بدولت ہونے لگا۔ اور ہمالہ کے چشمے اُبلنے لگے کہ ہمالہ کے اردگرد کے خطوں اور تہذیبوں میں بھی کارل مارکس کا وہ اثر پہنچنے لگا جو اس نے سرمایہ داری نظام کے خلاف پیدا کیا تھا اور جمہوریت اور ردِ سرمایہ داری کا رویہ مشرقِ بعید میں، جنوبی ایشیا میں بھی بیدار ہونے لگا۔ ہمالہ کے چشمے اُبلنے لگے کا مطلب یہ ہے کہ ہمالیاتی خطے کی روحِ بیداری کا ظہور ہونے لگا:

دلِ طورِ سینا و فاراں دو نیم
تجلی کا پھر منتظر ہے کلیم

یہ عالم اسلام ہے۔ عالم اسلام اور مشرقِ وسطیٰ ان سب کو تاریخ میں دیکھتے جائیں کہ عالم اسلام اور مشرقِ وسطیٰ کا دل جیسے دوٹکڑے ہو چکا ہے۔ زمانے کی اس تیغ تغیر نے اس کے دوٹکڑے کیے ہیں۔ اب اس کو ایک نئی تشکیل، تعمیر نو کی ضرورت ہے۔ اب اس کا موسیٰ ایک نئی تجلی کا طالب ہے، وہ تجلی جو طور کو جلائے نہ، طور کو بنا دے۔ مطلب، یہ تبدیلی کی رَوانتی بامعنی، اتنی آفاقی ہے کہ اس میں اب مذہبی روایتیں اللہ کی نصرت، اللہ سے تعلق کی نئی سمت ڈھونڈ رہی ہیں۔ یہ سب ہم پہ صادق آ رہا ہے:

مسلماں ہے توحید میں گرم جوش
مگر دل ابھی تک ہے زُنار پوش

کہ مسلمان جذباتی طور پر تو بڑا توحید پرست ہے، نعرے لگانے، تقریریں کرنے اور اللہ اکبر کی چنگھاڑ بلند کرنے میں تو یہ بہت آگے ہے مگر دل اس کا اب بھی زنار پوش ہے۔ یعنی اس کا جذباتی وجود تو جیسا تیسا توحید سے متعلق ہے لیکن اس کا قلبی وجود اس کا باطنی مرکز شرک سے آلودہ ہے۔ شرک کی قسموں میں ایک وطنیت ہے۔ اوپر انھوں نے مشرقِ وسطیٰ کے مسلمانوں کو بتایا نیچے برصغیر کے مسلمانوں کو بتایا کہ یہ وہ لوگ ہیں جو جذباتیت کے انداز میں توحید کو مانتے ہوں گے یا اداکاری کے لیے توحید کو مانتے ہیں لیکن ان کا مرکز وجود اور ان کا مایۂ شعور دونوں مشرکانہ ہیں۔ ان کا اسلوبِ ہستی بھی مشرکانہ ہے۔ یہ کہتے ہیں ہم ہندوستانی ہیں، ہم تورانی ہیں اور ہم لکھنوی ہیں اور ہم لاہوری ہیں اور ان کا اسلوبِ شعور بھی شرک پر استوار ہوا ہے۔ یہ چیزوں کو ان کے زمینی تناظر میں دیکھتے ہیں، ان کی سماوی اصل میں دیکھنے سے قاصر ہیں:

تمدن، تصوف، شریعت کلام
بتانِ عجم کے پجاری تمام!

یہاں اپنی بات کو مکمل کر دیا کہ صورتِ حال یہ ہے کہ ان کے دین اور ان کی تہذیب کے تمام عناصر و اساطین سب کے سب غیر اسلامی ہیں۔ ان کا دین بھی غیر اسلامی ہے، ان کی تہذیب بھی غیر اسلامی ہے۔ عجم میں صرف ایران نہیں آتا عجم میں توران بھی ہے، عجم میں ہندوستان بھی ہے۔ غیر عرب بس عجم ہے۔ تو جب اقبال 'عجم' کہتے ہیں تو صرف ایران مراد نہیں ہوتا ہندوستان بھی مراد ہوتا ہے۔ تو بتانِ عجم کہہ کے یہ اور واضح کر دیا کہ ہندوستان اس میں لازماً مراد ہے کیونکہ زرتشتی روایت میں بت نہیں ہوتے۔ عجم کا مطلب ہے گونگا۔ عرب اپنے غیروں کو کہتے تھے یہ گونگے ہیں۔ اقبال کہہ رہے ہیں کہ تمدن ہو یعنی تہذیبی اُصول

ہوں، تصوف ہو یعنی باطنی سانچہ ہو، شریعت ہو یعنی قانونی سانچہ ہو، کلام ہو یعنی ذہنی اُصول ہوں، یہ سب کے سب اسلام کے جوہر سے خالی اور اسلام کے مخالف فضا میں پروان چڑھنے والے پودے ہیں۔ یہ سب کے سب خدائے عرب کی طرف پیٹھ کر کے بتانِ عجم کو پوجنے لگے ہیں۔ آپ نے کمال دیکھا؟ تمدن وہ تہذیب جو ظاہر ہے۔ تصوف وہ تہذیب جو باطن میں ہے یعنی آفاق کو چلانے والے اُصولِ تمدن ہیں، انفس کو قائم رکھنے والے اُصول تصوف ہیں۔ اور آفاق اور انفس کے درمیان ایک ظاہری توازن اور ہمواری اور توازن پیدا کرنے والی قوت خدا کا دیا ہوا قانون یعنی شریعت ہے۔ اور پھر انسانی عقل ہے جو اپنے انفس و آفاق اور خدا کو ایک اُصول کی روشنی میں مربوط رکھتی ہے۔ دوسرا یہ کہ دین اخلاقی اقدار دے کر تمدن پیدا کرتا ہے۔ اسی دین نے باطنی اقدار دے کر تصوف پیدا کیا تھا۔ اسی دین نے شریعت دے کر قانونِ عمل پیدا کیا تھا۔ اسی دین نے علم الکلام کے ذریعے حقائق کو سمجھنے کی قوت دی تھی۔ تو دین کی ان تمام نعمتوں کو ہم نے عجم کے کیچڑ میں دھنسا دیا:

حقیقت خرافات میں کھو گئی
یہ اُمت روایات میں کھو گئی

تو عجم کا کام ہے صورت کو مکمل کرتے رہنا اور معانی کو مسخ کر دینا۔ یہ عجم ہے جو بہت اچھی دیوار کو رنگ دے گا لیکن اینٹوں کو دیمک کھا گئی ہے اس پر نظر نہیں کرے گا۔ یعنی عجم یا عجمیت کیا ہے باطل کو حق کا روپ دینا۔ خرافت کسے کہتے ہیں جو صورتاً تو حاضر ہو حقیقتاً موجود نہ ہو، وہ اظہار جس کی کوئی حقیقت نہ ہو اسے خرافات کہتے ہیں۔ یعنی، بے حقیقت، بے اصل۔ تو کہہ رہے ہیں حقیقت کو مسلمانوں نے اتنا زیادہ صورت کے تابع کر دیا ہے کہ حقیقت بالآخر غائب ہوگئی اور یہ اُمت روایات میں کھوگئی۔ روایات کا ایک مطلب رسوم و رواج اور دوسرا مطلب انتقالِ خبر۔ یعنی کہی سنی اور روایات حدیث کو بھی کہتے ہیں۔ تو کہتے ہیں کہ یہ اُمت بس سن سن کے چل رہی ہے کہ یہ ہوا، وہ ہوا، کرنے کو کچھ تیار نہیں ہے۔ روایات کا ایک اور مطلب بڑا زبردست ہے یہاں، کہ یہ اُمت لفظوں کی منتقلی تک رہ گئی۔ ان لفظوں میں جو معانی تھے ان کو فراموش کر دیا۔ مفہوم و مدلول کو فراموش کر دیا:

لبھاتا ہے دل کو کلام خطیب
مگر لذتِ شوق سے بے نصیب!

کیونکہ سب اداکاری ہو رہی ہے، تو اداکاری جو ہے وہ دل کو لبھاتی تو ہے، دل کو دھوکے میں تو ڈال دیتی ہے مگر دل کی اصل خوراک یعنی شوق اُسے فراہم نہیں کرتی۔ یعنی خطیب کا کلام مجھ سے واہ واہ تو کروا

لیتا ہے لیکن میرے دل کو بدلنے والی روشنی مجھ میں منتقل نہیں کرتا:

بیاں اس کا منطق سے سلجھا ہوا
لغت کے بکھیڑوں میں الجھا ہوا

یعنی اس نے عقل کو عقیدے کے تابع کرنے کے بجائے منطق کا غلام بنا دیا۔ عقل کو عقائد سے مانوس رکھنے کے بجائے منطق کا عادی بنا دیا اور معانی کو چکھ لینے کی وجودی صلاحیت کو گنوا کر وہ لفظ کے پیچاک اور لفظ کے الجھاوؤں کو کھولنے کی مہارت رکھتا ہے۔ تو بس یہی سب اس کے خطاب کا اصل ہے۔ یعنی اس کا ہر لفظ دوسرے لفظ ہی تک پہنچاتا ہے۔ اس کا ہر مفروضہ دوسرے مفروضے ہی تک پہنچاتا ہے۔ منطق کیا ہے ایک مفروضے کو دوسرے مفروضے کے لیے بنیاد بنانا۔ لغت کے بکھیڑے کیا ہیں، ایک لفظ کو لینا دوسرے لفظ تک پہنچنے کے لیے ذریعہ بنا۔ تو بس یہ مفروضے اور الفاظ میں چل رہا ہے۔

وہ صوفی کہ تھا خدمت حق میں مرد
محبت میں یکتا، حمیت میں فرد

خدمت حق کہتے ہیں حق کی بندگی کو۔ حق کی بندگی میں وہ جواں مرد تھا یعنی بندہ ہونے کے راستے میں آنے والی کسی رکاوٹ سے نہ ڈرتا تھا نہ مغلوب ہوتا تھا۔ ہر رکاوٹ پر وہ غالب آتا تھا، صوفی یعنی باعمل تھا۔ خدمت حق کا مطلب ہے بندگی کو عمل میں ڈھال لینے والا۔ جیسے خادم ہوتا ہے۔ بندہ بھی ہے اور عملاً خدمت گزار ہے۔ اور 'خدمت حق میں مرد' کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ اللہ کے حضور بندوں کی طرح رہنے والا۔ صوفی جو تھا وہ اللہ کے حضور میں بندگی میں کمربستہ رہتا تھا، مراقبے میں مگن نہیں رہتا تھا اور مرد آپ سمجھ گئے ہیں، مرد کا مطلب ایک تو یہ کہ جو مجاہدات پہ تیار رہے، جو کسی رکاوٹ میں مغلوب نہ ہو اور جو اپنے عہد پر قائم رہے جو خدمت سے بھاگنے کے بہانے نہ بنائے۔ ہر امتحان پہ پورا اُترے یعنی صوفی، بندگی کا عملی نمونہ تھا۔ 'محبت میں یکتا، حمیت میں فرد' اتنی گہری نفسیاتی بات اور مذہبی نفسیات کے اتنے گہرے اُصول اس ایک شعر میں بیان ہوگئے ہیں کہ کاش ہمارے اہلِ دین کو ان اُصولی اقدار کا پتا اور ذوق ہوتا۔ پورا دین بتا دیا اس شعر میں کہ بندگی، محبت اور حمیت یعنی اللہ کا بندہ بن کے عمل کرنا۔ اللہ کی محبت میں غرق رہنا اور اللہ کی وجہ سے باطل کے خلاف صاحب حمیت ہونا۔

حمیت کا باطل ہے غیرت، غیرت، محبت اور عمل، یہ پورا دین ہے۔ غیرت کس چیز کو کہتے ہیں کہ جو چیز اللہ کے خلاف ہے میں اس کا دشمن ہوں اور وہ چیز چاہے مجھ سے باہر ہو چاہے میرے اندر ہو۔ محبت یہ کہ میرا قوامِ تعلق محبت ہے۔ میرا قوام، یا مایۂ تعلق محبت ہے، وہ محبت مجھے اللہ نے اپنے تعلق کے لیے عطا

فرمائی ہے جو میرے تمام تعلقات میں کارفرما ہو۔صوفی اللہ کے تعلق کے پھل انسانی تعلقات میں لوٹاتا تھا۔ حمیت میں فرد کا مطلب ہے یکتا منفرد۔ خدمتِ حق، محبت اور حمیت۔ ان تینوں چیزوں میں ذرا سا ڈوبیے تو یہ شعر کھلتا چلا جائے گا۔ اُصولی مطلب میں نے بتا دیا۔ یہ صوفی جو دین کی تمام مرادات کا مجسمہ تھا، جو رسول اللہﷺ کی پیروی کا زندہ نمونہ تھا۔ رسالت یہی تین پیغامات تو لے کر آئی ہے کہ حق کے خادم بنو، ظرفِ محبت بنو، حمیت کے مظہر بنو۔ محبت چیزوں سے قریب کرتی ہے، حمیت چیزوں سے دور کرتی ہے۔ چیزوں کے قریب ہوتا ہے تو اللہ کی بنیاد پہ ہوتا ہے، چیزوں سے دور ہوتا ہے تو اللہ کی بنیاد پہ ہوتا ہے۔ اسی کو رسول اللہﷺ نے فرمایا کہ الحب للہ والبغض للہ۔ یہ اس حدیث کا ترجمہ ہے کہ محبت ہونی چاہیے سب سے لیکن اللہ کے لیے۔ میرا ہر محبوب ذریعہ ہے اللہ کی محبوبیت کے تجربے کا۔ تو محبت بھی اللہ کے لیے اور دشمنی بھی اللہ کے لیے۔ یہی اقبال کہہ رہے ہیں ''محبت میں یکتا حمیت میں فرد'' تو یہ صوفی جو رسول اللہﷺ کا دینی وارث بھی تھا اور مزاجی وارث بھی تھا:

عجم کے خیالات میں کھو گیا
یہ سالک مقامات میں کھو گیا

یہ وحدت الوجود اور وحدت الشہود اور تجددِ امثال، تنزلات ستہ اور تعینات اور حضراتِ خمسہ میں کھو گیا یعنی اس نے دین کو فلسفہ بنا دیا۔ عجم کے خیالات کیا ہیں دین کو فلسفہ بنانا۔ عقل کو وحی پر غالب کرنا۔ اس نے عجم کی پیروی میں عقل کو وحی پر غالب کر دیا۔ سالک مقامات میں کھو گیا یعنی یہ مسافر اپنے راستے کے پڑاؤ میں گم ہو گیا، منزل کو فراموش کر بیٹھا۔ سالک کا مطلب ہے مسافر، راستہ چلنے والا۔ مقام کا مطلب ہے پڑاؤ جہاں ٹھہرا جائے یعنی یہ پڑاؤ میں گم ہو گیا۔ منزل سے غافل ہو گیا۔ دوسرا یہ کہ مقاماتِ سلوک تصوف کی اصطلاح ہے کہ فنا فی اللہ اور بقا باللہ اس طرح کی چیزیں۔ تو یہ یہ فلسفے، عجمی فلسفے کی لہر میں بتا ہوا اس نے گویا اللہ کے قرب کو اپنے وجود کا موضوع بنانے کے بجائے اپنے شعور کا ہدف بنایا۔ پوری بات یہ ہے کہ جس چیز کو وجودی حال ہونا چاہیے تھا اس نے اس چیز کو شعور میں پنپنے والے خیال بنا کے رکھ دیا:

بجھی عشق کی آگ، اندھیر ہے
مسلماں نہیں، راکھ کا ڈھیر ہے

یہ سب کیوں ہوا، یہ سب اس لیے ہوا کہ عشق کی آگ بجھ گئی تھی۔ عشق کی آگ بجھ جانے سے باطن میں جو اندھیرا ہے وہ کائنات کی ظلمتوں پر غالب ہے، کائنات کی ظلمتوں سے زیادہ محیط ہے۔ کوئی اندھیرا دل کے اندھیرے کے برابر نہیں ہوتا۔ تو عشق کی آگ بجھ جانے سے ہر طرف اندھیرا چھا گیا اور مسلمان

اس آگ سے محروم ہوکر اب راکھ کا ڈھیر ہے اور کچھ نہیں، جسے ہوائیں اُڑاتی پھر رہی ہیں۔'اندھیر ہے' بڑا اچھا استعمال کیا۔ یہ دو معنوں میں ہے: ایک تو اندھیرا ہوگیا اور اندھیر ہے کہ یہ کیا ہوگیا، یہ کیا ستم ہوگیا۔ یہ بھی ہے کہ عشق کی آگ بجھ گئی یہ کیا ستم ہوگیا اور ایک یہ کہ اندھیرا چھا گیا۔ مسلمان اس آگ کا حامل تھا، اس کے اندر یہ آگ بجھ گئی، اب وہ راکھ کا ڈھیر ہے۔

جس مرحلے پر اب ہیں وہاں ایک بات ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ ساقی نامے کا بنیادی مضمون تاریخ اور خودی ہے۔ تو یہ ہم آگے چل کے شعر بہ شعر دیکھتے جائیں گے کہ علامہ، تاریخ اور خودی کو ایک دوسرے کے مقابل لا کے خودی کو تاریخ کا انسانی جوہر قرار دے رہے ہیں اور یہی یہ نظم ہے۔ یہ ذہن میں رکھیں۔ اس وجہ سے اس میں مابعد الطبیعیاتی مباحث کم ہیں اور اس میں تاریخ کا بیان بہت ہے۔ چند بڑے شاعر ہیں جو تاریخی بیان رکھتے ہیں جس میں فردوسی امام ہیں۔ اور فردوسی کی اس روایت میں اقبال بہت بڑا نام ہیں۔ اقبال کا ساقی نامہ تاریخ کے بیان میں اُردو کا بہترین نمونہ ہے اور اس کے بہاؤ میں ایک خاص بات ہے کہ یہ زندگی کا بہاؤ، تاریخ کا بہاؤ اور خودی کی حرکت کو آپس میں گوندھ دیا ہے، یہ ہے تاریخ کا ساقی نامہ اور پچھلا جو بند ہم نے پڑھا تھا اس کے آخری شعر میں ایک نکتہ اقبال کا تصورِ دین ہے:

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے
مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے

یعنی آج کا مسلمان، مسلمان نہیں یہ راکھ کا ڈھیر ہے۔ کیوں، اس کو جو عشق کی آگ ودیعت کی گئی تھی اس نے اس کی حفاظت نہیں کی۔ ہمارا دین دراصل عشق کی آگ ہے۔ تو یہ اس میں ایک اچھا نکتہ ہے کہ علامہ دینِ اسلام کو عشق کی آگ کہہ رہے ہیں جو اگر روشن نہ ہو تو راکھ آپ جتنا فقہ سے، کلام سے اور رسوم سے منقش کرتے جائیں وہ دین ہے، اس دین کا مایۂ اصلی، عشق کی آگ ہے۔

شرابِ کہن پھر پلا ساقیا
وہی جامِ گردش میں لا ساقیا

''شرابِ کہن'' کا مطلب ہے حجازی اسلام۔ وہ شراب جو رسول اللہ ﷺ لے کر آئے تھے اور جسے انھوں نے ہمارے سپرد کیا کہ اس شراب سے سرشار ہو۔

پرانی شراب مطلب ہے کہ جو رسول اللہ ﷺ لے کر آئے، جس کے ساقی رسول اللہ تھے تو جس جام میں انھوں نے وہ شراب پلائی وہی جام گردش میں لا ساقیا! کیونکہ یہ ساقی۔ تو ساقی حقیقی کا نمائندہ ہے۔ تو اس میں بڑی اہم بات ہے کہ پیغام و معنی بھی رسول اللہ ﷺ والا پیدا کرو اور صورت و قالب بھی رسول

اللہ ﷺ والا لاؤ۔ مقصد بھی رسول اللہ ﷺ والا تازہ کرو اور مقصد کے جو وسائل ہیں حصول وہ بھی وہی اخذ کرو جو آپ نے دیے ہیں۔

ساقیا کا مطلب ہے کوئی بڑی ہستی جو الوہی بھی ہو سکتی ہے اور جس کی بات واجب الاذعان ہو یہاں ساقیا کو یوں سمجھیے کہ مجھے اسی منبع فیضان سے فیض نصیب کرا اور اُسی وسیلۂ فیض کے ذریعے نصیب کر۔ اسلام روح کی جو شراب تو نے رسول اللہ ﷺ کو دی تھی اور جو پیالہ انھیں دیا تھا وہی سرشاری اور عشق کی آگ ہے ان دونوں کا سبب رسول اللہ ﷺ کی ذات ہے، بس یہ ذہن میں رہے تو سب چلتا رہے گا۔ روح کی سرشاری عشق کی آگ ہے۔ یہی ''سوز و ساز'' ہے جو اقبال کی سب سے اہم اصطلاح میں سے ایک ہے۔ عشق کا سوز اور عشق کی آگ، ان دونوں کا مرکزی سبب، ان دونوں کا مرکزی مضمون رسول اللہ ﷺ کی ذات ہے۔ نہ عشق آپ ﷺ سے ہٹ کے پیدا ہو سکتا ہے نہ سرشاری آپ ﷺ سے منسوب ہوئے بغیر حاصل ہو سکتی ہے تو اس شعر کو اس طرح دیکھیں اگر آپ ساقیا خدا کے معانی میں لیں۔

مجھے عشق کے پَر لگا کر اُڑا
مری خاک جگنو بنا کر اُڑا

حسنِ کلام تو اس سے ہی واضح ہے۔ تو اب یہ کہہ رہے ہیں کہ مجھے دو چیزوں کی یعنی مسلمان کو دو چیزوں کی بنیادی ضرورت ہے ایک transcendence یعنی علویت یا بالفاظِ دگر اثباتِ حقائق علوی دوسری illumination یعنی تنویر۔ پرواز اور روشنی مسلمان کی سب سے بڑی ضرورت ہے۔ یہ علویت اور پرواز اپنی سطح سے بالاتر حقیقت سے تعلق عطا کرے گا اور روشنی تنویر ذات self-illumination عطا کرے گی۔

اس شعر میں کہہ یہ رہے ہیں کہ مجھے عشق کی آگ اور معرفت کی روشنی عطا فرما جو اب میری سب سے بڑی ضرورت ہے۔ اس شعر میں ایک اور بڑا نکتہ ہے وہ بہت ضروری تھا کہ مجھے عشق کے پر اس لیے لگا کہ میں تجھ تک پہنچ سکوں اور جگنو اس لیے بنا کہ میں دوسروں کو تجھ تک پہنچا سکوں:

خرد کو غلامی سے آزاد کر
جوانوں کو پیروں کا استاد کر

'خرد کو غلامی سے' آزاد کر کے فوری معانی یہ ہیں کہ مسلم ذہن کو مغرب کی فکری غلامی سے آزاد کر۔ لیکن خرد کی غلامی کا مطلب ہوتا ہے حواس کی غلامی۔ عقل جو ہے ناں وہ حواس کی پابند ہے تو اس کو تاریخی غلامی سے لے کر خلقی غلامی تک کے مراحل میں آزاد کر دیجیے اور یہ آزادی ایسی ہو کہ یہ جوانوں کو پیروں کا استاد بنائے۔ جوانوں کو پیروں کا استاد بنانے کا مطلب ہے کہ انسانی ذہن کا تاریخی بہاؤ یہ ہے کہ بڑا

چھوٹے کو سکھاتا ہے۔ جو پچھلی نسل میں ہے وہ اگلی نسل کو سکھاتا ہے۔ اس تاریخی بہاؤ کی وجہ سے بڑی خرابیاں پیدا ہوئی ہیں کہ بزرگ اپنی خامیاں بھی نوجوان کو سکھا دیتا ہے۔ تو اگر خرد غلامی سے آزاد ہو کر حق کی طرف ایک کیفیت حضور میں یکسو ہو گئی جو خرد کا مقصودِ اصلی ہے، نوجوان پیر کو سکھا سکتا ہے:

ہری شاخِ ملت ترے نم سے ہے
نفس اس بدن میں ترے دم سے ہے

اب یہاں یہ شعر بتا رہا ہے کہ یہ یقیناً ساقیا خدا ہے۔ کہ اس شاخِ ملت کی زندگی ہی تخمِ توحید سے ہے یعنی ملت کا پیڑ اُگا ہی تخم توحید سے ہے۔ خدا سے تعلق ہی ملت کو زندہ رکھتا ہے۔ تیرا تعلق اور تیری توجہ اس سے ہٹ جائے تو یہ ملت سوکھا ہوا پیڑ ہے اور نفس اس بدن میں تیرے دم سے ہے۔ تو نے اس میں پھونک ماری ہے۔ تو جسد اُمت زندہ ہوا ہے ورنہ یہ مٹی کا ڈھیر ہے اور اس میں دو چیزیں بہت اہم ہیں۔ نم اور دم۔ نم کا مطلب ہے کہ تو سیراب کرتا ہے، سیراب کرتا رہے اور دم کا مطلب ہے کہ تو اپنے انتہائے قرب میں اس کو زندہ رکھتا ہے۔ نم کا مطلب کہ تو دور ہے تیری دوری ملت کو زندہ کرتی ہے۔ دم کا مطلب کہ تو قریب بھی ہے اور تیرا قرب ملت کو حیات دیتا ہے۔ اس میں ذومعنویت ہے کہ اس اُمت کو تجھ سے تعلق کی ایک معجزانہ شان ملی ہے کہ تیری دوری بھی اسے پالتی پوستی ہے اور تیرا قرب تو اُسے زندہ رکھتا ہی ہے۔ نم یعنی کہ باقی دنیا یہ دور ہے اور پھونکنا یہ نزدیک ہے۔

تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے
دلِ مرتضیٰؓ، سوزِ صدیقؓ دے

اب آپ دیکھیں کہ اس میں ایک مسنون طریقے سے دُعا کی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ دُعا کرتے ہوئے اللہ کی ثنا پہلے کیا کرو۔ یعنی دُعا کرنے سے پہلے اللہ کی خوشامد کیا کرو اور پھر عرض کیا کرو۔ اس میں جو بڑی ضرورت ہے وہ پہلے بتاؤ۔ اب اپنی سب سے بڑی ضرورت بتا رہے ہیں کہ تڑپتے پھڑکنے کی توفیق دے۔ مطلب یہ کہ عشق کی وہ آگ دوبارہ بیدار کر کے میرے اندر روشن کر دے۔ ''تڑپنے کی توفیق دے'' جو آگ بجھ گئی ہے اسے دوبارہ میرے اندر روشن کر دے۔ تڑپنا جدائی میں ہے، پھڑکنا حضور میں ہے۔ نم اور دم کی رعایت یہاں بالکل کھول دی ہے۔ پھڑکتا آدمی دیکھ کر ہے۔ تڑپتا آدمی جدائی میں ہے کہ مجھے آدابِ فراق اور قانونِ وصل دونوں کی انتہا پہ پہنچا دے اور اس کو مزید کہہ رہے ہیں کہ دلِ مرتضیٰؓ، سوزِ صدیقؓ دے۔ دل کون سا ہے وہی نور جس سے مجھے جگنو بنا کے اُڑایا ہے۔ سوز کیا ہے وہی آگ جو میرے اندر دوبارہ روشن کرنی ہے۔ دونوں اطراف کا احاطہ کر لیا۔ دل نشاط کا گھر ہے اور سوز فراق

کا جوہر ہے۔ دل وصال کی کیفیت کا محافظ ہے۔ دل کبھی غائب نہیں رہتا اور سوز جو ہے وہ فراق کے ادب کا نگران ہے۔ سوز فراق کا ادب ہے۔ دل وصال کی شان ہے۔ تو دلِ مرتضیٰؓ یعنی وہ آداب وصل جو علیؓ کو سکھائے تھے وہ مجھ تک منتقل کرا اور وہ آدابِ فراق جو ابوبکرؓ کو سکھائے تھے وہ بھی مجھ میں منتقل کر یہی وہ پورا دین ہے۔ پورا دین دل مرتضیٰؓ سوزِ صدیق دے۔ سوز صفت ہے وجود کی، دل مرکز ہے روح کا۔

دل تخم دانش وحکمت ہے۔ اور سوز حالِ ہستی ہے، حالِ وجود ہے۔ تو مجھے حالِ وجود میں بھی دے جو فراق کا ہے اور مجھے حال معرفت کا بھی دے جو وصال کا ہے۔ کیونکہ وصل تک رسائی ہوگی تو دل سے ہوگی، فراق سے مانوس ہوں گے تو سوز ہی سارے وجود کا مظروف ہے کہ یا اللہ مجھے وجود میں عاشق بنا اور قلب میں عارف بنا۔ آپ دیکھ لیجیے کہ جب رسول اللہ ﷺ کا وصال ہوا تو ظاہر ہے بہت بڑا صدمہ تھا۔ حضرت عمرؓ نے تلوار کھینچ لی کہ کسی نے اگر کہا کہ آپ ﷺ فوت ہوگئے تو میں اس کی گردن اُڑا دوں گا۔ یہ ایک شدتِ غم تھی۔ اور بھی بہت سے لوگ بے ہوش ہوگئے۔ ایک صحابیؓ نے دعا کی کہ میری بینائی چھین لے، وہ آنکھ نہیں کھولنا چاہتا۔ جس آنکھ سے رسول اللہ کو دیکھا تھا وہ نہ دیکھے۔ ان کی بینائی بھی چلی گئی اس طرح کے واقعات ہو رہے تھے، ایک ہنگامہ مچا ہوا ہوگا تو اس پر حضرت ابوبکرؓ آئے اور انھوں نے رسول اللہ ﷺ کی پیشانی کو بوسہ دیا اور اس وقت ایک فقرہ کہا کہ اللہ نے آپ پر دو موتیں جمع نہیں کیں۔ سب کے لیے دو موتیں ہیں آپ کے لیے نہیں۔ تو خیر اس فقرے کے بڑے معانی ہیں لیکن سوز سے یہ متعلق نہیں ہے۔ سوز میں اب آپ کو بتا رہا ہوں۔ سوز کا اظہار کہاں ہوا۔ سوز کے بعد کھڑے ہو کر کہا جو رسول اللہ ﷺ کی پیروی کرتا تھا وہ یہ جان لے کہ آپ ﷺ کو جانا تھا اپنے رفیق اعلیٰ کی طرف وہ تشریف لے گئے اور جو آپ ﷺ کو معبود سمجھتا تھا، خدا سمجھتا تھا وہ اپنے آپ کو درست کر لے کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لے جا چکے ہیں۔ تو اس پر لوگوں کو ایک دم جیسے تسکین ہوگئی، ہوش میں آ گئے۔ اب یہ فقرہ کیا تھا یہ سوز تھا۔ سوز کا مطلب ہے آدابِ فراق پہ کاربند ہونا۔ اس وقت فراق کا ادب وہ نہیں تھا جو حضرت عمرؓ سے یا کچھ اور لوگوں سے ظاہر ہو رہا تھا۔ اس وقت فراق کا ادب یہ تھا کہ آپ اپنی اگلی منزل پر پہنچ کر ہماری طرف سے فکرمند نہ رہیں۔ جیسے دلِ مرتضیٰؓ کی جو دلیل ہے۔ حضرت علیؓ کا ایک قول ہے کہ اگر میری آنکھوں پر سے تمام پردے اُٹھا بھی دیے جائیں یعنی جو میرے اور اللہ کے درمیان ہیں۔ غیب کے پردے اُٹھا بھی دیے جائیں تو میرے یقیں میں ذرا برابر اضافہ نہ ہوگا۔ تو کیا ہے یہ قلب ہے جو حالِ حضور میں رہتا ہے۔

جگر سے وہی تیر پھر پار کر
تمنا کو سینوں میں بیدار کر

اس میں وہی تیر کا کوئی جواب نہیں ہے۔ 'وہی' تیر یعنی جو رسول اللہ ﷺ کی کمان سے نکلا تھا۔ آپ

سمجھ گئے۔ رسول اللہ ﷺ کی کمان سے نکلے ہوئے تیر نے مرتضیٰؓ کو دل دیا، صدیقؓ کو سوز دیا تھا۔ وہ تیر کھانے کی قابلیت علیؓ کو دی، وہی تیر کھانے کا حال ابوبکرؓ کو دے دیا۔ دل اسی لیے تو ہوتا ہے کہ اس پر تیر لگے۔ وہی تیر یعنی اپنی محبوبیت کی وہی شان ہم پر منکشف کر دے جس نے علیؓ کو دل اور ابوبکرؓ کو سوز دیا تھا۔ 'تمنا کو سینوں میں بیدار کر' کہ وہ تیر دل میں تمناؤں کو پیدا کرتا تھا آپ کیا سمجھتے ہیں کہ عشق کسے کہتے ہیں، عشق تمنا کی تسکین کو تھوڑی کہتے ہیں۔ عشق تمنا کی پیدائش کو کہتے ہیں۔ انھوں نے کہا وہ جو تو نے ان کی خلقت اور فطرت میں رکھی تھی، دوسری تمنا اپنی شانِ جمال سے اُن پر منتقل کر دی تو وہ تمناؤں کا گھر بن گئے تھے۔ عشق نام ہے تمنا کا اور اس تمنا کا کہ یہ تمنا کبھی ختم نہ ہو۔

ترے آسمانوں کے تاروں کی خیر
زمینوں کے شب زندہ داروں کی خیر

اس میں معانی مشکل نہیں ہیں۔ تشبیہ کا کمال دیکھیے۔ بات یہ ہے کہ شعر ذہن کو شامل کیے بغیر بھی واہ واہ کروا دیتا ہے، یہ اسی طرح کا شعر ہے۔ اس میں کمال کیا ہے؟ معانی تو واضح ہیں۔ اس میں کمال یہ ہے کہ زمین کا شب زندہ دار وہی حیثیت زمین کے لیے رکھتا ہے جو تارے آسمان کے لیے رکھتے ہیں۔ تارے نہ چمک رہے ہوں تو آسمان رات کی خوراک بن جائے گا اور شب زندہ دار اگر یہاں نہ ہوں تو یہاں عشق کی آگ فنا ہو جائے گی۔ یہ تشبیہ بہت اچھی ہے:

جوانوں کو سوزِ جگر بخش دے
مرا عشق، میری نظر بخش دے

میں کوئی چیز اپنے تک نہیں رکھنا چاہتا۔ اقبال کا ایک نفسیاتی مسئلہ بھی تھا، ان کی پوری کوشش تھی کہ ان کا مخاطب ان سے بہتری میں چلا جائے۔ اس میں وہ بہت سچے تھے۔ مطلب انھیں اس سے دلچسپی نہیں تھی کہ آپ ان سے چھوٹے رہ جائیں انھیں زیادہ دلچسپی یہ تھی کہ آپ اُن سے بڑے بن جائیں اور وہ ساری عمر اسی فکر میں رہے کہ میں اپنے سے بڑے لوگ پیدا کر دوں۔ گو کہ اس میں کامیاب نہیں ہوئے لیکن بہر حال ان کی کوشش یہی رہی۔

دل عشق اور نظر کو جمع کرتا ہے۔ عشق اور نظر کا میل کیا ہے۔ اس میں یہاں 'نظر' کس معانی میں ہے دید باطن بھی اور دید عقلی بھی۔ تو کہہ رہے ہیں کہ جو میری عقل اور میری نظر اور میری فراست اور میری بصیرت ہے وہ ان کے قلب میں ڈال دے۔ میری عقل کو ان کے قلب میں ڈال دے کیونکہ میں اپنی عقل کو قلب میں ڈال کے اسے نظر بنایا ہے اور عشق تو واضح ہے۔ تو دل اسی کو کہتے ہیں جس نے عقل کو مسخر کر دیا

ہو۔ سوز اسی کو کہتے ہیں جو پورے وجود کا واحد حال ہو۔ تو کہتے ہیں میرے وجود کا واحد حال یعنی سوزِ صدیقؓ کی وراثت ہے وہ مجھ تک نہ رُکے، وہ جوانوں میں چلی جائے اور میرا عشق اور میری نظر جو قلبِ مرتضیٰؓ کی وراثت ہے میں اس کا آخری وارث نہ بنا رہوں بلکہ یہ دوسروں تک چلا جائے۔

میری ناؤ گرداب سے پار کر
یہ ثابت ہے تو اس کو سیار کر

اب اس کی خوبصورتی دیکھتے جایئے کہ میری ناؤ گرداب میں پھنسی ہوئی ہے اور اس گرداب نے اسے ایک جگہ ساکت کر دیا ہے تو اس کو دوبارہ گردش میں لے آ۔ یعنی گرداب اور ناؤ میں بڑا تعلق ہے کہ انسانی وجود اور دنیاوی وجود کا تعلق دریا اور کشتی جیسا نہ ہو تو توازن بگڑ جائے گا۔ کائنات دریا ہے اور میں اگر خود کو کشتی بنانے میں ناکام ہوں تو میں گویا موجود ہی نہیں ہوں۔ تو کہہ رہے ہیں کہ اب ایک ایسا انتشار دنیا میں پھیلا ہوا ہے کہ یہ دریا میرے لیے گرداب خلق کرتا جا رہا ہے۔ دریا میرے لیے لہروں کے بجائے بھنور بنا رہا ہے۔ میں تو کشتی ہوں، میں تو اپنے اصلِ وجود پر کھڑا ہوا ہوں لیکن اس دنیا میں ایک بگاڑ پیدا ہو گیا ہے یہ میرے لیے موافق لہریں پیدا کرنے کی بجائے اب بھنور پیدا کر رہی ہے تو چونکہ دنیا ہو یا دریا ہوں، دونوں کا نظام آپ کے ہاتھ میں ہے تو یا اللہ مجھے کشتی بنایا ہے تو اس دنیا کو بھنور پیدا کرنے سے روک دے۔ میری کشتی اس دنیا کے انتشار سے گھبرا کے ایک جگہ پہ ساکت ہو گئی ہے تو اس کو پھر اس دریا میں رواں کر دے تا کہ یہ دوسرے کنارے تک پہنچ سکے۔ ثبت ہونے والا، ساکت ہو جانا، جم جانا۔ ثابت و سیار یہ ستاروں کی قسمیں ہیں۔ پرانے زمانے کے جو ستارے ساکت ہیں انھیں ثوابت کہا جاتا ہے اور جو حرکت میں ہوں انھیں سیار کہا جاتا ہے۔ اس میں بھی آپ دیکھیں کتنا کمال ہے۔ اپنے آپ کو پہلے آسمانوں، ستاروں میں شمار کیا۔ تو کہہ رہے ہیں، میں ایسا تارہ ہوں جو ٹھہر گیا ہے تو اس کو پھر سیارہ بنا دے لیکن اس میں جو ایک بڑی بات کہی گئی ہے، وہ یہ ہے کہ دنیا کا تاریخی نظم میرے وجودی مرتبے اور نظم سے مناسبت نہیں رکھتا، یا اللہ تو اس مرتبۂ تاریخ کو مرتبۂ وجود سے ہم آہنگ کر دے کہ تاریخ کی حرکت اب مجھے ساکن کر رہی ہے تو میرے اندر وہ حرکت پیدا کر دے جو تاریخ کی اس حرکت پر حاوی ہو جائے۔

بتا مجھ کو اسرارِ مرگ و حیات
کہ تیری نگاہوں میں ہے کائنات

اب 'مرگ و حیات' ثابت اور سیار کے فوراً بعد لے آئے۔ یعنی ایک دم ان کا اطلاق کر دیا کہ ثابت ہونا مر جانا ہے، سیار ہونا زندہ ہونا ہے کہ میری آرزو ہے کہ تو مجھے زندگی اور موت کے بھید بتا دے، اس

کے حقائق بتا دے کیونکہ تو نے ہی کائنات کو بنایا ہے تو ہی حقیقت کو جانتا ہے۔ اب اسرارِ مرگ و حیات یہاں بہت صوفیانہ اور فلسفیانہ معنوں میں نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ قومیں کس طرح زندہ رہتی ہیں، کس طرح مرجاتی ہیں۔ مجھے یہ راز بتا دے۔

میرے دیدۂ تر کی بے خوابیاں
میرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں
مرے نالۂ نیم شب کا نیاز
مری خلوت و انجمن کا گداز
امنگیں مری آرزوئیں مری
امیدیں مری جستجوئیں مری
مری فطرت آئینہ روزگار
غزالانِ افکار کا مرغزار

چند اشعار سے ایک ہی معانی کو تشکیل دینا ہے۔ یہاں یہ بتا رہے ہیں کہ دیدۂ تر کی بے خوابی۔ آدمی روتے ہوئے بیدار ہے اور دیدۂ تر کی بے خوابی بہت خوبصورت لگتا ہے۔ تو اس دیدۂ تر کی بے خوابی میں کس چیز کا فوراً ابلاغ ہوتا ہے؟ عشق اور اندیشہ کہ مجھے عشق کا حاصل نہ ہونا رُلا رہا ہے اور بے خواب رکھے ہوئے ہے مجھے کائنات کا اندیشہ۔ میرے دل کی پوشیدہ بے تابیاں۔ اب یہ عشق کو مکمل کر دیا ہے۔ عشق نام ہے دیدۂ تر اور دلِ بے تاب کا۔ اور دل کی بے تابیوں کا بھی یہ عالم ہے کہ وہ عام دل کی بے تابیاں نہیں ہیں، ان میں سے ان کی اصل بے تابیاں ایسی ہیں جو ابھی ادراک میں نہیں آئیں۔ یعنی دل ایسی بے تابیاں بھی رکھتا ہے جو نہ ادراک میں آتی ہیں نہ احساس میں آتی ہیں۔ پوشیدہ بے تابیاں اور 'مرے نالۂ نیم شب کا نیاز'۔ یعنی راتوں کو اُٹھ اُٹھ کے میری دُعائیں۔ 'میری خلوت و انجمن کا گداز'۔ یا اللہ میں تنہائی میں بھی تجھ سے وہی چیز مانگتا ہوں جو انجمن میں مانگتا ہوں۔ میں ایک ہی آگ سے پگھلنے والی موم بتی ہوں چاہے اس کو طاقِ تنہائی میں رکھ دوں، چاہے اُسے صدرِ انجمن میں رکھ دو۔ تو اُمنگیں مری آرزوئیں مری اُمیدیں مری جستجوئیں مری اب یہاں جو شعر کھولنا ہے وہ یہ ہے:

میرت فطرت آئینہ روزگار
غزالانِ افکار کا مرغزار

اس شعر میں بہت کلیدی الفاظ ہیں ''فطرت آئینہ روزگار''۔ یہاں 'روزگار' کس معنی میں ہے؟ روزگار

کا مطلب ہے وقت۔ آپ کہیں سلسلۂ روز وشب یعنی وقت۔ اگر شب و روز مسجد قرطبہ کے معانی میں ہے تو ٹھیک ہے۔ تو میری فطرت کیا ہے؟ زمانِ تاریخی، واقعات وحوادث اور دنیا کو منعکس کرتی ہے۔ یہ کائنات میرے دل میں واقعاتی معنویت پاتی ہے، یہ کائنات میرے دل میں تاریخ رقم کرتی ہے۔ یہاں فطرت کسے کہا گیا ہے؟ جوہر۔ جوہر کیوں؟ فطرت، فطرت جوہر کیوں ہے، اگلا سوال یہ ہے۔ جوہر اور آئینے کو جوڑیئے کہ روزگار کو آئینہ نہ ملتا اگر میری فطرت شاملِ حال نہ ہوتی۔ تو روزگار اپنا انعکاس ملتا اگر میری فطرت نہ موجود ہوتی۔ ایک تو یہ ہو گیا یعنی جوہر نہ ہو تو آئینہ نرا شیشہ ہے۔ یہ اچھا نکتہ ہے لیکن بات کچھ اور بھی ہے۔ فطرت کہتے ہیں اس جوہر کو جس سے میرا وجود بھی بنا ہے اور جس سے میرا شعور بھی بنا ہے۔ یہ ہے فطرت کی جامع تعریف۔ فطرت میرے اس جوہرِ اصلی کو کہتے ہیں جس پر قیام ہے میرے وجود کا بھی اور میرے شعور کا بھی۔ تو کہتے ہیں میں اس جوہر کا حامل ہوں جس کا شعور ہو یا وجود ہو وہ کائنات کا آئینہ ہے، وہ وقت کا آئینہ ہے۔ وہ تاریخ کی تشکیلِ نو کرنے والی قوت ہے۔ آئینہ کیا کرتا ہے۔ مقابل شے کو عکس دیتا ہے کہ میں اپنی فطرت میں زمان، تاریخ اور دنیا کو معنویت اور تشکیلِ نو دیتا ہوں۔ ''غزالانِ افکار کا مرغزار''۔ اس کا کوئی جواب نہیں ہے۔ یہ جو ہم نے کہا کہ فطرت جوہرِ وجود اور جوہرِ شعور ہے۔ اب جوہر وجود میں مَیں کائنات کا خلاصہ ہوں اور جوہرِ شعور میں افکار کا مقوم ہوں۔ روزگارِ وجودی محمول ہے افکارِ شعوری محمول ہیں۔ افکار بہت تیزی سے آتے ہیں، تیزی اور خوبصورتی سے تصورات میرے ذہن میں آتے رہتے ہیں۔ میرا مسئلہ یہ ہے کہ میں کائنات سے وجودی ہم آہنگی بھی پیدا کروں اور شعوری ہم آہنگی بھی پیدا کروں تو مجھے جس فطرت پہ بنایا گیا ہے وہ کائنات کا وجودی آئینہ ہے اور شعوری ظرف ہے۔ افکار ہرنوں کی طرح میرے ذہن سے غذا حاصل کرتے ہیں۔ مرغزار یہاں بمعنی چراگاہ ہے۔ یہ کتنا بڑا ذہن ہوگا جو یہ کہے کہ افکار میرے ذہن سے اپنی زندگی اور اپنی نشوونما کا سامان لیتے ہیں۔ جس طرح کائنات اپنی تکمیل میری فطرت میں کرتی ہے اسی طرح افکار اپنی زندگی کا سامان میرے قلب و ذہن سے کرتے ہیں۔

مرا دل، مری رزم گاہِ حیات
گمانوں کے لشکر یقیں کا ثبات

یہ بہت بڑا شعر ہے، بہت مکمل معانی کا شعر۔ بعض شعر جو مکمل معانی کے شعر ہوتے ہیں۔ یہ اس طرح کا شعر ہے کہ جیسے دل کے معانی مکمل کر دیے کہ دل معرکۂ زندگی کا میدان ہے اور یہاں کا منظر یہ ہے کہ ایک طرف گمانوں کے لشکر کھڑے ہوئے ہیں، دوسری طرف اکیلا یقین ثابت قدمی سے ان کا مقابلہ کر رہا ہے یعنی میرے دل میں یقین ایک سورما ہے، گمان ایک لشکر ہے اور گمانوں کا لشکر اس یقین کی پامردی اور ثابت قدمی کو ہلا نہیں پا رہا۔ کسی پر آدھا گھنٹہ گزر جائے تو وہ یہ حال برداشت نہیں کر سکتا۔ اس کو

کہا جائے گا اعصابی شکست و ریخت۔ آپ ذرا توجہ کیجیے کہ یقین ایک ہے اور گمان بے شمار ہیں اور وہ یقین پر حملہ کر رہے ہیں۔ ذرا سا اس کو اپنے اندر کر کے دیکھیے اعصاب چیخ جائیں گے۔ علامہ کہہ رہے ہیں کہ یہ زندگی رزم گاہ ہے۔ یہ رزم گاہ باہر کے جغرافیے میں قائم نہیں بلکہ میرے دل میں ہے یعنی میرا دل زندگی کو اس کا جدلیاتی سانچہ فراہم کر رہا ہے۔ اب آپ اس کو فلسفیانہ معنوں میں لیں کہ جس طرح میری فطرت خلاصۂ کائنات ہے اسی طرح میرا قلب دائرۂ کائنات ہے یعنی میری فطرت میں کائنات اپنے حقائق سمیت مندرج ہوگئی ہے اور میرے قلب میں کائنات اپنے پھیلاؤ سمیت سمائی ہوئی ہے یا یوں کہہ لیں کہ میری فطرت میں دنیا سمائی ہوئی ہے۔ میرے قلب میں زندگی سمائی ہوئی ہے۔ حیات و کائنات دونوں ہی میری تحویل میں ہیں۔ ''رزم گاہِ حیات'' کی ترکیب دیکھیے۔ جس نے فلسفہ پڑھا ہو، علامہ کے فلسفے کو بھی جانتا ہو اور ہیگل وغیرہ کو پڑھا ہو تو وہ اس سے بہت زیادہ لطف اندوز ہوگا کہ زندگی نام ہے معرکہ آرائی، تصادم اور جدل کا۔ تو زندگی کا یہ خاص الخاص جوہر میرے قلب کی دین ہے، میرا قلب ایسا ہے تبھی زندگی کا جدلیاتی سانچہ ہے۔ زندگی میں تصادم کی تمام بنیادیں میرے قلب میں بر پا یقین اور گمان کی لڑائی سے پیدا ہوئی ہیں۔

یہی کچھ ہے ساقی متاعِ فقیر
اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر

اب یہ booded humility انکسارِ خونما ہے جس میں آدمی سب کچھ رکھتے ہوئے اپنے آپ کو گرا کے پیش کرتا ہے۔ مطلب یہ انکسار مفلسوں کا انکسار نہیں ہے، شکست خوردوں کا انکسار نہیں ہے، طاقتوروں کا انکسار ہے، یہ فاتحین کا انکسار ہے۔ یا اللہ کے آگے اپنے آپ کو مکمل کر کے گرا دینے والی چیز ہے۔ یہ شعر کیا کہہ رہا ہے کہ یا اللہ میں نے سارے کمالات والے اوصاف اپنے اندر بھر لیے ہیں اور یہ اس لیے اپنے آپ کو میں نے کامل کیا ہے تاکہ میں اپنے آپ کو تیرے قدموں میں گرا دوں۔ تو جس کو سجدہ کرنا ہو اس کو پورے قد سے کھڑا ہونے کی مشق کرنی چاہیے تاکہ جتنا سر بلندی سے زمین پہ آئے گا اتنا سجدہ کامل ہے۔ بونوں کا کیا سجدہ؟ یعنی کہ متاعِ فقیر یا اللہ تیری دین پہ ہے اور جو جو تو نے انسان کو دینا چاہا وہ میرے کشکول میں ڈالا ہے۔ میں نے تجھ سے سارے کمالات چھینے نہیں ہیں بلکہ کشکول میں سمیٹے ہیں، کہ میرے کشکول میں پڑی ہوئی دولت ہی میری فقیری کی بھی تکمیل کرتی ہے اور مجھے امیر بھی بناتی ہے۔ یا اللہ میں اس دولت کا وارث ہوں جو فقر کو مکمل کرتی اور امیری کو حتمی صورت دیتی ہے۔

مرے قافلے میں لٹا دے اسے
لٹا دے ٹھکانے لگا دے اسے

آپ ذرا غور کیجیے کہ فقر کے بغیر امیری نہ ہو تو آدمی صرف وہ جو بینک میں جمع کرواتا ہے وہی بھرے گا وہ چیک نہیں لکھے گا۔ اگر فقر کے بغیر امیری ہے تو وہ لینے اور جمع کرنے کا نام ہے اور فقر کی دی ہوئی امیری دینے اور لوٹانے کا عمل ہے۔ دنیا اتنی غلیظ جگہ ہے کہ اس کو لوٹانے کی طرف فطرت راغب ہی نہیں ہوتی۔ اس کو سمیٹے چلے جا رہے ہیں اور یہ احوال اگر میری دولت بن جائیں تو میں اس کو لوٹانے ہی میں مصروف رہوں گا۔ تو کہہ رہے ہیں یا اللہ تیرا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ تو نے ساہوکاروں کی امیری مجھے نہیں دی۔

تو نے مجھے جنید و بایزید کی امیری دی ہے تو وہ لوٹاتے چلے جا رہے ہیں۔ میرے قافلے میں لٹا دے اسے۔ اب قافلے کے ساتھ امیر کے معانی میں دوسری چیز بھی آ گئی۔ امیر کے معنی صرف دولت مند نہیں رہ گیا، قافلے کے ذکر سے کیا ہوا سربراہ، قائد، امیر۔ امیر یعنی امیرِ کارواں۔ تو جو لوگ میرے پیچھے چلے آ رہے ہیں تو میری یہ ساری دولت ان میں لٹا دے اور مجھے ان سے پیچھے کر دے۔ لٹا دے، ٹھکانے لگا دے اسے۔ یعنی کہ لٹا دے اور اس کا بہترین مصرف لے لے اور میرے پاس جو ایک چیز ہے وہ سب کو عطا کر دے چاہے میں امیر قافلہ سے ہٹ کر قافلے کے پیچھے ہی کیوں نہ چلا جاؤں۔ یا اللہ جس قافلے کا میں امیر بنا ہوا ہوں اس کے ہر فرد کو امیر بننے کے قابل بنا دے۔ اور یہ بے نیازی کی حد ہے کہ صرف لٹا ہی نہ دے، ٹھکانے لگا دے کہ یہ احساس بھی نہ ہو کہ یہ میری لٹائی ہوئی دولت ہے۔ آپ ذرا غور فرمائیے کہ آدمی چاہ رہا ہے کہ اس کی ساری دولت سب میں تقسیم ہو جائے اور پھر اس کے ساتھ یہ فرمائش اور کر رہا ہو کہ یا اللہ پھر مجھے یہ احساس بھی نہ رہے کہ یہ جو تقسیم ہوئی یہ دولت میری ہے۔

ٹھکانے لگا رہے ہیں کہ اپنی منزل پہ جہاں تک انھیں پہنچنا تھا، پہنچ جائیں۔ آپ کہہ رہے ہیں کہ انسان کا کوئی وصف اس وقت تک قابل اعتبار نہیں ہے جب تک وہ اجتماعی نہ ہو جائے۔ عقل والے بہت گزرے ہیں لیکن ان کے لیے یہ اوصاف انفرادی تھے۔ میں یہ چاہ رہا ہوں کہ اس وصف کو آپ میری قیمت پہ اجتماعی بنا دیں، میں اس کے لیے تیار ہوں۔ اس کو سمجھنے کی کوشش کریں کہ اقبال کا ہر تصور اپنا پس منظر رکھتا ہے۔ اقبال جس زمانے میں تھے اس میں انفرادیت پرستی individualism کا غلبہ تھا social sciences سماجی علوم میں بھی اور عقلی علوم میں بھی انفرادیت پرستی ایک بہت بڑی انسانی اور حقیقی قدر کے طور پر پیش کی جاتی تھی کہ ساری زندگی، ساری تگ و دو کا مطلب ہے اپنی انفرادیت کو استوار کرنا۔ اور یہ انفرادیت پرستی یہاں تک پہنچ چکی تھی کہ ایک قوم پرستی کی شکل اختیار کر چکی تھی۔ بظاہر لگتا ہے کہ قوم پرستی انفرادیت پسندی کی ضد ہے، ایسا نہیں ہے۔ قوم پرستی دراصل انفرادیت پرستی کی تکمیل ہے۔ اس پس منظر میں وہ اس انفرادیت سے لڑ رہے ہیں جو انھیں بغیر کسی کاوش کے حاصل تھی۔ یعنی وہ اپنی انفرادیت سے لڑ رہے ہیں۔

یہ جو بند ہم نے پڑھا ہے اس میں ایک طرح سے یہ نظم نمو کر رہی ہے۔ کہ ہمارا مقصود یہ ہے۔ ہماری

صورتِ حال زوال کی یہ ہے اوراس زوال کی ذمہ داری ان چیزوں پر ہے اور زوال کی اس situation میں قوم کو جو رہنما درکار ہے اس کے اوصاف یہ ہونے چاہئیں کہ عشق میں کامل اور عقل میں مکمل ہو۔ تو کہتے ہیں کہ میرا عشق بھی کامل ہے، میرا عشق یہاں تک کامل ہے کہ اس کی پرواز الوہی ہے اوراس کی قوت سمجھیں جبلی ہے۔ یعنی میرا عشق قلب اور طبیعت کا مجموعہ ہے۔ تو اب بتا رہے ہیں کہ میں یہ دیکھتا ہوں کہ میرے اندر اللہ کی توفیق سے وہ چیز پائی جاتی ہے جو اس قوم کو گڑھے سے نکال سکتی ہے تو اس کے لیے تمنا یہی کی کہ یا اللہ جو عشق اور جیسی عشق کی نگرانی میں کام کرنے والی عقل مجھے عطا فرمائی ہے وہ میرے قافلے یعنی میری قوم یا میری قوم کے ان لوگوں کو جو میری طرح آرزوئے انقلاب تو رکھتے ہیں، صلاحیت انقلاب نہیں رکھتے ان میں اس کو لوٹا دے اور ٹھکانے لگا دے، مطلب یہ کہ یہ اوصاف مجھ تک محدود رہیں تو کوئی فائدہ نہیں، تو یہ ٹھکانے لگ جائیں یعنی کسی کام آ جائیں، سب میں تقسیم ہو جائیں۔ یہ بات ذہن میں رکھنے کی چیز ہے کہ یہاں پہ اقبال جس عشق کو اور جس عقل کو سرمایۂ انقلاب اور بنائے کمال ٹھہرا رہے ہیں وہ عشق مابعد الطبیعی بلندیوں کے ساتھ ساتھ ایک طبیعی جذبہ بھی ہے کہ وہ عشق اللہ سے تعلق کے حق میں بھی درکار ہے اور مخلوق کے ساتھ تعلق کی بھی شرط وہی عشق ہے تو وہ عشق کیا ہے کہ اللہ کے غیب کو جذبۂ محبت سے دور نہیں رہنے دینا۔ اللہ کے غیب کو عشق کی بنیاد بناتا ہے اور مخلوق کے حضور کو اس غیب سے فراہم ہونے والی قوت سے ایک significance ایک معنویت اور ایک زندگی دیتا ہے یعنی اللہ کا غائب محض ہونا مخلوق کے ظاہر محض ہونے کی بنیاد بن جائے۔ یہ عشق ہے اور عقل جس کو یہ اپنے اندر دیکھ رہے ہیں وہ پیچھے ہم نے دیکھ لیا۔ وہ عقل ذہنی عقل نہیں ہے وہ عقل وجودی عقل ہے یعنی عقل کا مطلب ہے حقائق کو پہچاننا۔ عشق کا مطلب ہے حق کو چکھ لینا۔ تو یہ فرما رہے ہیں کہ حق کو چکھ لینے کی قوت سے حقائق کو پہچاننے کی جو صلاحیت پیدا ہوتی ہے وہ عقل ہے، تو کہہ رہے ہیں عشق اور عقل کے اس مجموعے کو جو مجھے عطا کیا گیا ہے وہ میری قوم میں بھی پھیلا دے، سب کو ودیعت کر دے۔ اب یہاں سے وہ پھر اُصول کی طرف جا رہے ہیں۔

❁⋯❁⋯❁

اقبالؔ اور رومی کا تصورِ عشق

پروفیسر منظر حسین

Love has a central importance in the personality and poetry of Allama Iqbal and Maulana Jalaluddin Rumi. In both of them, love is the main force in the creation of the universe and the evolution of human life. Thus, according to them, the passion of love is the reason for the origination of the universe and also the rule for determining the purpose of human existence. In our intellectual history, the famous Islamic philosopher Avicenna was the first to give the term Ishq the meaning of universal life force and called it the basis of a permanent system of philosophy. If the poetry of Maulana Jalaluddin Rumi and Allama Iqbal are compared, then both of them have many similar concepts regarding love, as if the concept of love is derived from the same source. Both great poets and sages have the same characteristics of love. In this article, in the light of Maulana Jalaluddin Rumi's Persian poetry i.e. Masnavi Manawi and Dewan Shams Tabriz and Allama Iqbal's Persian poetry, different aspects of the concept of love have been highlighted.

رومی اور اقبالؔ دونوں کی شخصیت اور شاعری میں عشق کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ دونوں کی نگاہ میں تخلیقِ کائنات اور حیاتِ انسانی کے ارتقاء کے پس پردہ عشق ہی ہے۔ اسی جذبے نے خدا کو تخلیق پر مائل کیا۔ لہٰذا عشق کا جذبہ باعث ایجاد عالم بھی ہے اور مقصد ہستی کے اصول کا ذریعہ بھی۔ عشق ہی کے بدولت انسان کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ یہ کائنات صرف اس کے اور اسی کے لیے تخلیق کی گئی ہے۔ عشق وہ نعمت کبریٰ ہے جو یقین کا راستہ دکھاتا ہے۔ زندگی کو با مقصد بناتا ہے اور مرد مومن میں الٰہی صفات پیدا کرتا ہے۔ اس میں ہوا و ہوس کا شائبہ تک نہیں۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم:

مسلمانوں کے ہاں صدیوں سے عشق حقیقی اور عشق مجازی کی اصطلاحیں زبان زد عام ہیں۔ عشق حقیقی سے

بعض اوقات انسانوں کی باہمی بے لوث محبت مراد ہوتی ہے جس میں خود غرضی، نفسانیت یا جنسیت کا کوئی شائبہ نہ ہو اور بعض اوقات اس کے معنی عشق الٰہی ہوتے ہیں، یعنی اشخاص و اشیاء کی محبت کے ماورائی خدا کا عشق اور یہ عشق حقیقی دل میں اس وقت پیدا ہوتا ہے جب انسان کا دل ہر قسم کی حرص و ہوس سے پاک ہو جائے۔

سرمد غم عشق بو الہوس را ندہند		سوز دل پروانہ مگس را ندہند"[۱]

عشق کی اصطلاح کو عالمگیر قوتِ حیات کے معنی پہنانے اور عشق کو ایک مستقل نظام فلسفہ کی بنیاد بنانے کا سہرا مشہور اسلامی فلسفی بو علی سینا کو ہے جس نے اپنے رسالہ 'عشق' میں عشق کا ایک منظّم فلسفیانہ تصور پیش کیا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

> ایک عالمگیر جذبہ حیات ہے جو حیات کے نباتی اور حیوانی مدارج سے لے کر انسان کے روحانی ارتقا تک ہر سطح پر حرکت اور ارتقا کے محرک جذبہ کی حیثیت سے کارفرما ہے۔[۲]

اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کا ہر عمل عشق کے جذبے سے معمور ہے۔ یہ ایک ایسا آفاقی جذبہ ہے جس کی وسعتیں زمان و مکاں کی پابند نہیں۔ عشق سکون وطمانیت کا ضامن بھی ہے اور خدا کی معرفت کا ذریعہ بھی اور خالق کے قرب کا وسیلہ بھی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

> یا ایتھا النفس المطمئنة o ارجعی الی ربك راضیة مرضیةo فادخلی فی عبادی o وادخلی جنتیo" [۳]

> اے نفس مطمئن ! چل اپنے رب کی طرف اس حال میں کہ تو اس سے خوش اور وہ تجھ سے خوش--- پھر شامل ہو جا میرے خاص بندوں میں اور داخل ہو جا میری جنت میں۔"

اس آیت کریمہ میں ''مطمئنہ'' سے مراد وہ نفس ہے جو اللہ تعالیٰ کے ذکر اور اس کی اطاعت سے سکون و قرار پاتا ہے اور اس کے ترک کرنے سے بے چینی محسوس کرتا ہے۔ رومؔی اور اقبال دونوں کا عقیدہ ہے کہ زندگی اور فن میں تب و تاب حاصل کرنے کے لیے عشق ضروری ہے۔ رومی عشق کو کائنات کی حرکی قوت تسلیم کرتے ہیں۔ ان کا ماننا ہے کہ عشق نہ ہو تو پوری کائنات کثیف، افسردہ اور منجمد رہتی ہے۔ عشق کی بدولت ہی ہر چیز اپنی اصل کی طرف مصروفِ سفر ہے۔ رومی کہتے ہیں:

دورِ گردوں راز موج عشق واں		گرنہ بودی عشق بفسرد جہاں
کے جمادی محو گستی درنبات		کے خدائے روح گشتی نامیات
ذرہ ذرہ عاشقاں آن کمال		می شتابد در علو ہمچو نہال[۴]

دوسری جگہ عشق کو ایک کائناتی احساس گردانتے ہیں۔ انسان کے اندر جو حرکت اور ارتقا ہے سب عشق کی بدولت ہے۔ جذبہ عشق سے ہی نفسیاتی رذائل دور ہوتے ہیں۔ جنون عشق سے بہتر کوئی چیز نہیں

وہی تمام رذائل کا معالج ہے۔ دیکھیے یہ اشعار

ہر کہ اجامہ ز عشقے چاک شد — او زحرص و عیب کلی پاک شد
شاد باش اے عشق خوش سودائے ما — اے طبیب جملہ علتہائے ما
اے دوائے نخوت و ناموس ما — اے تو افلاطون و جالینوس ما
جسم خاک از عشق برافلاک شد — کوہ در رقص آمد و چالاک شد[۵]

ترجمہ: جس کا جامہ عشق کی وجہ سے چاک ہو، وہ حرص اور عیب سے بالکل پاک ہوا
خوش رہ ہمارے اچھے جنون والے عشق، اے ہماری تمام بیماریوں کے طبیب
اے ہمارے تکبر اور عزت بخشی کی دوا، اے کہ تو ہمارا افلاطون اور جالینوس ہے
خاکی جسم عشق کی وجہ سے آسمانوں پر پہونچا، پہاڑ ناچنے لگا اور ہوشیار ہو گیا

رومی نے عشق و محبت کے سبق کو عام کرنے پر اپنی مثنوی میں متعدد جگہوں پر زور دیا ہے۔ اپنے اشعار میں عشق کو ہی کائنات کی بنیاد اور مغز کائنات تسلیم کرتے ہیں۔ دیکھیے یہ اشعار:

گر نبودی عشق، ہستی کی بدی — کی زدی نان برتو و کی تو شدی[۶]

دوسری جگہ کہتے ہیں کہ عشق کے علاوہ میرا کوئی دمساز نہیں۔ نہ ہی کوئی اول ہے اور نہ ہی کوئی دمساز:

جز عشق نبود ہیچ دمساز مرا — نے اول و نے آخر و آغاز مرا[۷]

رومی کے نزدیک عشق ایک ایسا مذہب ہے جو ذاتِ حقیقی کے محور پر گھومتا رہتا ہے۔

ملت عشق از ہمہ دینہا جداست — عاشقان را ملت و مذہب خداست[۸]

وہ کہتے ہیں کہ جو شخص دریائے عشق میں جتنا زیادہ غوطہ زن ہوگا اسی قدر زیادہ وہ منشائے الٰہی کی قربت حاصل کرے گا۔

علت عاشق ز علت ہا جداست — عشق اصطرلاب اسرار خداست[۹]

ترجمہ: عاشق کی بیماری اور بیماریوں سے جدا ہے، عشق خدا کے بھیدوں کا اصطرلاب ہے۔

رومؔی عشق کو خوش سودائی سے موسوم کرتے ہیں اور اپنی جملہ بیماریوں کا مداوا عشق کے دامن میں تلاش کرتے ہیں:

شادباشاے عشق خوش سودائے ما — ای طبیب جملہ علت ہائے ما[۱۰]

ہم کہہ سکتے ہیں کہ مولانا رومی نے لوگوں کو اس بات کی تلقین کی ہے کہ سبھوں کو عشق حقیقی کی خصوصیات وصفات سے خود کو متصف کرنا چاہیے۔ دیکھیے یہ اشعار:

پارسی گو چہ گرچہ تازی خوشتر — عشق را خود صد زبان دیگر است[۱۱]

عشق شنگ بے قرار بے سکون　　　چوں در آرد کل تن را در جنوں[۱۲]

وہ عشق کے فوائد کو ایک رباعی میں اس طرح اجاگر کرتے ہیں:

از عشق دلا، نہ بر زیاں خواہی شد　　　بے جان ز کجا شوی کہ جاں خواہی شد
اول بہ زمین از آسماں آمدہ ای　　　آخر ز زمیں بر آسماں خواہی شد[۱۳]

ترجمہ:تو عشق الٰہی کی وجہ سے کبھی خسارہ میں نہ رہے گا۔ جب خود سراپا جان ہو جائے گا تو بے جان کیسے رہے گا۔تو پہلے آسمان سے زمین پر آیا تھا۔انجام کار زمین سے آسمان پر جائے گا۔

مجھے یہ کہنے میں ذرا بھی تامل نہیں کہ عشق کو مولانا نے اپنی شاعری میں بہت اہمیت دی ہے ان کی پوری شخصیت بحرِ عشق میں غوطہ زن ہے۔ ان کے نزدیک عشق مذہب کا اصل جو ہر ہے۔عشق راحت وتکلیف کے احساس سے مبرا ہوتا ہے اور جزا وسزا کی فکر سے مستغنیٰ۔انہوں نے اپنی مثنوی اور غزلوں کے مختلف اشعار میں عشق کی کرشمہ سازیوں، اس کی مختلف جہات اور وجود کی پرتوں کی نقاب کشائی کی ہے ان کے نزدیک ایمان کی افادیت اسی وقت ممکن ہے جب اس کی جڑیں عشق کی زمین میں پیوست ہو۔دیکھیے یہ اشعار:

دین من از عشق زندہ بودن است　　　زندگی زیں جان وسر ننگِ منست
از وجود از عدم گر بگذری　　　از حیاتِ جاودانی بر خوری[۱۴]

میرا دین وایمان بھی عشق میں ڈوب ڈوب کر جینا ہے۔اس ظاہری زندگی سے جو جان وسر سے ہے زندہ رہنا میرے لیے باعث شرم ہے۔تم اگر وجود وعدم سے گزر جاؤ تو ابدی زندگی تمہارے دم نقد ہو جائے گی۔

رومیؔ نے اپنی مثنوی میں مختلف تاریخی واقعات اور تلمیحات کے حوالے سے بھی عشق کی اثر انگیزی کے باب وا کیے ہیں۔مثلاً ایک جگہ حضرت یوسف اور زلیخا کے عشق کی تفصیل بیان کی ہے۔اسی طرح عرب کے بادشاہ امراؤ القیس اور اس کے عشق کے قصے بیان کیے گئے ہیں اور عشق کے لوازم کی تعریف کی گئی ہے کہتے ہیں:

بہر بزرگاں شہد و برطفلانست شیر　　　او بہر کشتی بود من الاخیر
کہ جوں درکشتی رود غرقش کند　　　تا بقعر از پاے تا فرقش کشد[۱۵]

عشق بڑوں کے لیے شہد اور بچوں کے لیے دودھ اور ہر کشتی کا وزن ہے کہ جب یہ کشتی (انسان کا جسم) میں پہنچ جائے تو اسے سر سے پاؤں تک گہرائی میں لے جا کر غرقاب کر دے۔

مولانا نے عشق کے مختلف گوشوں کو اپنی غزلوں میں بھی بے نقاب کیا ہے۔تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں۔ جستہ جستہ کچھ اشعار ملاحظہ ہوں:

آں روح را کہ عشق حقیقی شعار نیست　　　نا بودہ بہ کہ بودن او غیر عار نیست
درعشق باش کہ مست عشقست ہر چہ ہست　　　بے کاروبار عشق بر دوست بار نیست[۱۶]

وہ روح جس کا شعار کبھی عشق حقیقی نہ رہا اس کا نہ ہونا ہی بہتر ہے کیونکہ اس کا وجود عار و ننگ کے علاوہ کچھ نہیں ہے۔ عشق میں مست و بیخود ہو جاؤ کیونکہ جو کچھ ہے عشق ہے۔ دوست کے لیے اگر کچھ کرنا چاہتے ہو تو صرف عشق کرو کیونکہ کاروبار عشق اس پر بار نہیں۔

ایک دوسری غزل میں فرماتے ہیں:

عشق اندر فضل و علم و دفتر و اوراق نیست
ہر چہ گفت و گوئی خلق آں رہ رہ عشاق نیست
شاخ عشق اندر ازل دان بیخ عشق اندر ابد
ایں شجر را تکیہ بر عرش ثریٰ و ساق نیست [۱۷]

عشق فضل و کمال علم، کتابوں اور اوراق کا نام نہیں مخلوق کی ساری قیل و قال عاشقوں کی رہبر نہیں۔ عشق ایسا درخت ہے جس کی شاخیں ازل میں اور جڑیں ابد میں پیوست سمجھو۔ یہ درخت نہ عرش پہ تکیہ کیے ہوئے ہے۔ نہ زمین پر اس کا کوئی تنا ہے۔

عشق اور اس کے لوازم کے حوالے سے رومی کی ایک غزل ملاحظہ ہو۔

عشق شاہیست سخت غیرت ناک　　　کو کند خانہ را زغیرت پاک
عشق مرغ بلند پرواز است　　　دائر اندر ہوائے او افلاک
عشق را دہ مقام می گویم　　　باتو اے یار گر کنی ادراک
ادب ست اولیں مقام و دوم　　　ترس و بیمست دیدہ نمناک
سو مش تقولیت و چارم صبر　　　ہست تقدیم پنجمی ادراک
ششمش مسکنت، نہم عرفاں　　　دہمیں ہم بگویمت بیباک
چوں سناسی تو نفس خود بہ یقیں　　　عارف حق شوی فداک دواک
گفت شمس ایں جوابت اے فرزند　　　کہ پذ پر یش عاشق و چالاک [۱۸]

عشق ایک بیحد غیرت مند بادشاہ ہے جو تیرے گھر کو غیر سے پاک کرتا ہے۔ عشق بلند پرواز پرندہ ہے جو پوری دنیا کو اپنے دائرے میں سمیٹے ہوا ہے۔ یار! اگر تم سمجھ سکو تو میں تمہیں عشق کے دس مقامات بتاتا ہوں۔ اس کا پہلا مقام ادب، دوسرا خوف و امید اور چشم تر ہے۔ تیسرا تقویٰ و پرہیزگاری اور چوتھا صبر ہے۔ پانچواں ادراک ہے۔ چھٹے مقام کو سخاوت اور ساتویں کو علم جانو۔ آٹھواں مقام انکساری و عاجزی سمجھو اور نواں عرفان ہے۔ دسواں میں صاف صاف بیان کرتا ہوں اگر تو نے اپنے آپ کو صحیح طور پر پہنچان لیا تو حق کا عارف ہو گیا۔ شمس تبریزی نے کہا بیٹے! یہ تیرا جواب ہے اگر تو نے اسے قبول کر لیا (گرہ میں باندھ لیا) تو عاشق و ہوشمند ہو گیا۔

ہم کہہ سکتے ہیں کہ مولانا رومی کے افکار میں عشق کو کلیدی حیثیت حاصل ہے۔ انھوں نے اپنی شاعری میں عشق کے رموز و نکات کے حوالے سے خود شناسی و خدا شناسی کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کیا ہے۔ عشق کے مقام کو اعلیٰ و ارفع مرتبہ عطا کیا۔ آیئے اب شاعرِ مشرق علامہ اقبال کی شاعری میں عشق کی کرشمہ سازیوں اور اس کی مختلف جہات کی پرتوں کی نقاب کشائی کی جائے۔

شاعرِ مشرق علامہ اقبال کے یہاں عشق کو وہی مقام حاصل ہے جو رومی کے یہاں ہے۔ دونوں مفکرین عشق کو خدا شناسی و خود شناسی کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک عشق معرفتِ خدا کی ایک وجدانی تعبیر ہے۔ شاعرِ مشرق کو مثنوی مولانائے روم کے مطالعے سے اس حقیقت کا انکشاف ہوا کہ مثنوی کا کلیدی موضوع 'عشق' ہے۔ ہر دفتر اور ہر حکایت میں اول تا آخر عشق ہی کا نغمہ ہے۔ مثنوی کی اسی خوبی نے اقبال کو مولانا رومی کا گرویدہ بنا دیا تھا۔ بقول پروفیسر یوسف سلیم چشتی۔

> فی الجملہ رومی سے اقبال کی بے پناہ عقیدت کا سب سے بڑا سبب بس یہی ہے کہ مثنوی کے اندر انہیں وہ کنجی مل گئی جس سے انھوں نے دین اور فلسفہ کے دروازے کے تمام خزانے کھول دیے یعنی کائنات اور حیات کے جملہ مسائل حل کر لیے اور وہ کنجی 'عشق' ہے جس کے لیے قرآن نے 'حب' کا لفظ استعمال کیا ہے اور یہ بھی بتا دیا ہے کہ اگر اللہ سے محبت کرنا چاہتے ہو تو اللہ کے رسول (صلی اللہ علیہ وسلم) کی اتباع کرو۔ اللہ خود بخود تم سے محبت کرنے لگے گا۔[۱۹]

شاعرِ مشرق رومی کے اسی نظریے کی تقلید کرتے ہیں شاعرِ مشرق 'جاوید نامہ' میں عشق کی فضیلت اور اسرار و رموز کو اجاگر کرتے ہیں اور اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت بھی۔ ان کے نزدیک عشق نہ تو برس اور مہینے کی قید کا پابند ہے اور نہ اس کے سامنے نزدیک دور یا جلد اور دیر کوئی شے ہے۔ ایسی بات نہیں کہ اقبال سرے سے عقل کی نفی کرتے ہیں بلکہ عقل کو اپنی جگہ پر ضرور اور مفید سمجھتے ہیں لیکن عشق کو عقل پر تفوق حاصل ہے۔ عقل پہاڑ میں سوراخ کرتی ہے اور اس کے گرد طواف کرتی ہے لیکن عشق کے سامنے خود پہاڑ کا وجود مثل تنکے کے ہے۔ دل جو مرکزِ عشق ہے مہینہ کی طرح تیز رو ہوتا ہے۔ لہٰذا عشق کے ہی بدولت انسان لامکاں پر شب خوں مار سکتا ہے۔ یعنی زمان و مکاں پر غالب آ سکتا ہے۔ وہ مرتا بھی ہے مگر عام آدمیوں کی طرح نہیں بلکہ بلا قبر کے دنیا سے چل بستا ہے۔ عشق کا یہ زور مادی نہیں اور نہ اس کی طاقت سخت اعصاب کا نتیجہ ہے۔ یہ عشق ہی کی کارفرمائی ہے کہ جو کی روٹی کھا کر لوگوں نے درِ خیبر اکھاڑ پھینکا اور یہی جو کی چپاتیاں کھانے والے نے چاند کو شق کر ڈالا۔ بغیر مار کے نمرود کا منہ توڑ ڈالا اور بغیر لڑے بھڑے فرعون کے لشکر کو شکست دی۔ عشق راکھ بھی ہوتا ہے اور چنگاری بھی۔ اس کا معاملہ دین و دانش سے بلند تر ہوتا ہے۔ عشق ایسا بادشاہ ہے کہ دونوں جہاں اس کے زیرِ نگیں رہتا ہے۔ زمان و مکاں، ماضی و مستقبل، نیچے اور اوپر ہر جگہ اس کی اعجاز

آفرینیاں ہیں جب خدا سے خودی مانگتا ہے تو اس میں اس قدر طاقت پیدا ہوتی ہے کہ وہ ساری کائنات پر حکمراں ہو جاتا ہے۔ سارا عالم بہ منزلہ سواری اور وہ خود بحیثیت سوار ہوتا ہے۔ ملاحظہ ہوں یہ اشعار:

می نداند عشق ماہ و سال را　　دیر و زود نزد و دور راہ را
عقل در کو ہے شگافے می کند　　پا بگرد اوطوافے می کند
کوہ پیش عشق چوں کا ہے بود　　دل سریع السیر چوں ماہے بود
عشق شبخونے زدن بر لا مکاں　　گور رانا دیدہ رفتن از جہاں
زور عشق از باد و خاک و آب نیست　　قوتش از سختیٔ اعصاب نیست
عش بانانِ جویں خیبر کشاد　　عشق در اندام مہہ چاکے نہاد!
کلمۂ نمرود بے ضربے شکست　　لشکر فرعون بے حربے شکستِ
عش درجاں چوں بچشم اندر نظر　　ہم درونِ خانہ ہم بیرونِ در
عشق ہم خاکستر وہم اخگر است　　کار اواز دین و دانش بر تراست
عشق سلطاں است و برہان مبیں　　ہر دو عالم عشق را زیر نگیں
لازماں و دوش فردائے ازد　　لا مکاں و زیر و بالا ئے ازد
چوں خودی را از حذر طالب شود　　جملہ عالم مرکب او راکب شود[۲۰]

ان اشعار کی روشنی میں یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال کے نزدیک انسان عشق کے ذریعہ کائنات کو مسخر کر سکتا ہے اور زمان و مکان پر غالب آ سکتا ہے۔ اپنی اس صلاحیت سے اپنے اندر خدائی صفات پیدا کر سکتا ہے جسے قرآن نے ''صبغت اللہ'' سے تعبیر کیا ہے۔ اقبال اسی نکتے کی وضاحت ''جاوید نامہ'' کے آخری حصہ بہ عنوان ''ندائے جمال'' میں کرتے ہیں۔ بارگاہ ایزدی میں پہنچ کر خدا سے گفتگو کے دوران چھ نکاتی سوال کرتے ہیں:

زندہ رود

من کیم ؟ تو کیستی ؟ عالم کجا ست؟　　درمیان ماؤ تو دوری چراست؟
من چرا در بندِ تقدیرم بگوئے　　تو نمیری من چرا میرم بگوئے[۲۱]

یعنی میں کون ہوں؟ تو کون ہے؟ یہ عالم کہاں ہے؟ ہمارے اور تیرے درمیان دوری کیوں ہے؟ میں پابندی تقدیر کیوں ہوں؟ یعنی مجبور کیوں ہوں؟ تو فانی ہے اور میں غیر فانی ہوں اس کی کیا وجہ ہے؟

زندہ رود کے ان سوالات کے جواب میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

بودۂ اندر جہانِ چار سو　　ہر کہ گنجد اندر و میرد ورد

زندگی خواہی خودی را پیش کن		چار سو را غرق اندر خوش کن
باز بینی من کیم تو کیستی		در جہاں چوں مردی و چوں زیستی [۲۲]

یعنی اگر تم حیات ابدی کا آرزومند ہو تو عشق اختیار کرو۔ اس کی بدولت تم زمان و مکاں پر غالب آ سکتے ہو اور تمہاری حیثیت حکمراں کی ہو جائے گی اور تمہارے اندر صفت تخلیق بھی پیدا ہو جائے گی۔ میرے اور تمہارے درمیان یہ دوری اس لیے ہے کہ میں زمان و مکاں پر حاکم ہوں لیکن تم ان کے محکوم ہو لیکن تم بھی اگر ''چارسو'' پر غالب آ جاؤ تو مجھ میں اور تم میں کوئی فرق نہیں۔

اقبال کے یہاں عشق وہ قوتِ محرکہ ہے جس کے وسیلے سے زندگی اور فن میں تب و تاب حاصل کیا جا سکتا ہے۔ عشق کاروانِ وجود کو ہر لحظہ نئی شان سے آگے بڑھانے پر اکساتا ہے۔ دیکھیے یہ اشعار:

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوز دمبدم [۲۳]

☆☆☆

مومن از عشق است و عشق از مومن است
عشق را ناممکن ما ممکن است [۲۴]

پیام مشرق میں ایک چھوٹی سی نظم 'عشق' کے عنوان سے ہے جس میں اقبال نے عشق کی کئی نمایاں خصوصیات کو اجاگر کیا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ عقل کی مدد سے انسان دنیا میں تباہی تو پھیلا سکتا ہے لیکن دوسروں کو راحت پہنچانے کے لیے اپنی جان جوکھم میں نہیں ڈال سکتا۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب انسان کی عقل عشق کے تابع ہو جائے۔ گویا کوئی شخص دنیا کو منور کرنا چاہے تو اسے مسلکِ عشق اختیار کرنا پڑے گا۔

عقلے کہ جہاں سوز دیک جلوۂ بیباکش		از عشق بیاموز و آئین جہاں تابی
عشق است کہ در جانت ہر کیفیت انگیزد		از تاب و تب رومی تا حیرتِ فارابی
ایں حرف نشاط آور می گویم و می رقصم		از عشق دل آساید با ایں ہمہ بیتابی [۲۵]

ترجمہ:

دنیا کو جلاتی ہے جو عقل جلالت سے		وہ عشق سے پاتی ہے آئین جہاں تابی
ہے عشق ہی سے پیدا کیفیت جاں ہر اک		تاب و تب رومی ہو یا حیرتِ فارابی
میں ناچتے گاتا ہوں یہ نغمہ نشاط آور		ہے عشق قرار دل گو ہے ہمہ بے تابی

ان اشعار میں اقبال مسلکِ عشق کے علمبردار ہیں اور جن کے نزدیک عشق کا ثمرہ تب و تاب ہے۔

علی الرغم اس کے فارابی عقل کا نمائندہ ہے جو حیرت واستعجاب میں محصور ہے۔ اقبال کا عقیدہ ہے زندگی اور فن دونوں میں عشق ہی کا جلوہ ہے کہتے ہیں: ؎

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوز دمبدم[۲۶]

اقبال کے نزدیک عشق وہ حرارت ہے جو ساری حیات کو زندگی بخشتی ہے۔

عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات　　　عشق ہے نورِ حیات، عشق ہے نارِ حیات[۲۷]
عشق کے خورشید سے شامِ اجل شرمندہ ہے　　　عشق سوزِ زندگی ہے تا ابد پائندہ ہے[۲۸]

اقبال کا عقیدہ ہے کہ عشق کی مدد سے دانائی حق شناسی ہوتی ہے اور اس سے کارِ عشق کی بنیاد مستحکم ہوتی ہے۔ عشق جب دانائی کے ساتھ گھل مل جاتا ہے تو اس سے ایک دوسرا ہی عالمِ وجود میں آتا ہے۔ اٹھو اور ایک دوسرے عالم کی تخلیق کرو اور اس کے لیے ضروری ہے کہ تم عشق اور دانائی کو باہم دگر متحد اور مخلوط کرو۔ دیکھیے 'جاوید نامہ' کے یہ اشعار:

زیرکی از عشق گردد حق شناس　　　کارِ عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں بزیرکی ہمبر شود　　　نقش بند عالمِ دیگر شود
خیز و نقش عالمِ دیگر بنہ　　　عشق را با زیرکی آمیزدہ[۲۹]

ہمیں اس کا اعتراف کرنا چاہیے کہ اقبالؔ نے عشق کے نظریے میں تنوع اور بوقلمونی پیدا کی ہے۔ بانگ درا میں ''محبت'' کے عنوان سے جو نظم ہے اس کے تجزیاتی مطالعے سے اس نکتے کا انکشاف ہوتا ہے کہ اس کائنات کی تخلیق بھی عشق ہی کا نتیجہ ہے۔ قدرت نے اپنے حسن کے ان گنت جلووں کو اس دنیا میں بھیج کر اس کی تماشائی کی حیثیت سے انسان کو پیدا کیا۔ کائنات کے ذرے ذرے میں اسی کا نور ہے اور ہر شے میں جذبۂ عشق اجاگر ہے۔ پوری نظم کو نقل کرنا نامناسب نہ ہوگا۔

عروسِ شب کی زلفیں تھیں ابھی نا آشنا خم سے
ستارے آسماں کے بے خبر تھے لذت رم سے
قمر اپنے لباسِ نو میں بیگانہ سا لگتا تھا
نہ تھا واقف ابھی گردش کے آئینِ مسلم سے
ابھی امکاں کے ظلمت خانے سے ابھری ہی تھی دنیا
مذاقِ زندگی پوشیدہ تھا پہنائے عالم سے
کمالِ علم ہستی کی ابھی تھی ابتدا گویا

ہویدا تھی نگینے کی تمنا چشم خاتم سے
سنا ہے عالم بالا میں کوئی کیمیا گر تھا
صفا تھی جس کی خاک پا میں بڑھ کر ساغر جم سے
لکھا تھا عرش کے پائے پہ اک اکسیر کا نسخہ
چھپاتے تھے فرشتے جس کو چشم روح آدم سے
نگاہیں تاک میں رہتی تھیں لیکن کیمیا گر کی
وہ اس نسخے کو بڑھ کر جانتا تھا اسم اعظم سے
بڑھا تسبیح خوانی کے بہانے عرش کی جانب
تمنائے دلی آخر بر آئی سعی پیہم سے
پھرایا فکر اجزا نے اسے میدانِ امکاں میں
چھپے گی کیا کوئی شے بارگاہِ حق کے محرم سے
چمک تارے سے مانگی چاند سے داغ جگر مانگا
اڑائی تیرگی تھوڑی سی شب کی زلف برہم سے
تڑپ بجلی سے پائی، حور سے پاکیزگی پائی
حرارت کی نفس ہائے مسیح ابن مریم سے
ذرا سی پھر ربوبیت سے شانِ بے نیاز لی
ملک سے عاجزی افتادگی تقدیر شبنم سے
پھر ان اجزاء کو گھولا چشمۂ حیواں کے پانی میں
مرکب نے محبت نام پایا عرش اعظم سے
ہوس نے پھر یہ پانی ہستی نو خیز پر چھڑکا
گرہ کھولی ہنر نے اس کے گویا کارِ عالم سے
ہوئی جنبش عیاں ذروں نے لطف خواب کو چھوڑا
گلے ملنے لگے اٹھ اٹھ کے اپنے اپنے ہمدم سے
خرامِ ناز پایا آفتابوں نے ستاروں نے
چٹک غنچوں نے پائی داغ پائے لالہ زاروں نے[۳۰]

عشق و محبت کی وارفتگی ہی نے اقبال کو 'یقیں' کی لذت سے آشنا کیا۔ اقبال کے نزدیک 'عشق' سرمایۂ حیات ہے اور فکر و فن کا سنگِ بنیاد بھی۔ بقول ڈاکٹر فرمان فتحپوری:

---اقبال کے یہاں عشق اور اس کے مترادفات ولوازمات یعنی وجدان، خود آگہی، باطنی شعور، جذب، جنوں، دل، محبت، عشق، آرزومندی، درد، سوز، جستجو، مستی اور سرمستی کا ذکر جس تکرار، تواتر، انہماک، شدتِ احساس کے ساتھ ملتا ہے کسی اور موضوع کا نہیں ملتا۔ ان کے اردو اور فارسی کلام میں شاید ہی کوئی غزل یا نظم ہو جس میں ان الفاظ کے حوالے سے بات نہ کہی گئی ہو اور یہ اس امر کا ثبوت ہے کہ اقبال کے نظامِ فکر وفن میں عشق کو مرکزی اہمیت حاصل ہے۔[۳۱]

اقبال کے یہاں عشق حرکت وعمل کی وہ قوت ہے جو آرزوؤں اور تمناؤں میں آنکھ کھول کر کاروان وجود کو ہر لحظہ نئی شان سے آگے بڑھاتی ہے۔ اسی کے دم سے زندگی کی رنگینی ہے۔ ان کے یہاں افلاطون کی طرح سکونی زندگی کا خواب نہیں بلکہ ان کے عشق میں سوزش بھی ہے اور سرخوشی وسرمستی بھی۔ آہ ونالہ، سوز وساز، تب و تاب اور درد وداغ سب کچھ پنہاں ہے۔ سکون وجمود کو وہ موت کے مترادف گردانتے ہیں کہتے ہیں۔

فریب نظر ہے سکون و ثبات   تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود   کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود[۳۲]

اقبال کا عقیدہ ہے کہ انسانیت کی تاریخ کے کارناموں کے جو ابھرتے ہوئے نقوش دکھائی دیتے ہیں وہ عشق ہی کے مرہونِ منت ہیں۔ اس طرح کی اکمل ترین مثالیں ہمیں صدق خلیل اور اسوہ حسین میں ملتی ہیں اور کارزار حیات میں بدر حنین کا واقعہ بھی عشق ہی کا کرشمہ ہے۔

وہ عشق جس کی شمع بجھادے اجل کی پھونک   اس میں مزہ نہیں تپش و انتظار کا[۳۳]

آیئے! اب اقبال کے تصورِ عشق کے روحانی نظام کے بعض پہلوؤں کا جائزہ ان کی نظم 'مسجد قرطبہ' کے حوالے سے لیا جائے۔ اس نظم میں اقبال نے ایک نئی جہت سے 'عشق' کی اہمیت ومعنویت کو اجاگر کیا ہے۔ کائنات کی تمام چیزوں کو فنا نصیب ہے لیکن عشق کو فنائیت نصیب نہیں۔ لہذا عشق کائنات کی سب سے بڑی حقیقت ہے اور سب سے بڑی طاقت بھی۔ عشق کائنات کی سب سے بڑی سچائی ہے جیسے خدا کا کلام عشق غیر فانی ہے جیسے دم جبریل۔ عشق کائنات کی مقدس ترین چیز ہے جیسے دلِ مصطفے۔ عشق ہی کائنات میں مقتدر اور حکمراں ہے جیسے فقیہ حرم اور امیر جنود۔ دیکھیے بالِ جبریل کی نظم 'مسجد قرطبہ' کا یہ بند۔

ہے مگر اس نقش میں رنگ ثبات دوام
جس کو کیا ہو کسی مرد خدا نے تمام
مرد خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصل حیات موت ہے اس پر حرام
تندو سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رو

عشق خود ایک سیل ہے سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام
عشق دلِ جبرئیلؑ، عشق دمِ مصطفیٰؐ
عشق خدا کا رسول عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گِل تابناک
عشق ہے صہبائے خام، عشق ہے کاس الکرام
عشق فقیہِ حرم، عشق امیرِ جنود
عشق ہے ابن السبیل، اس کے ہزاروں مقام
عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات
عشق سے نورِ حیات، عشق سے نارِ حیات[۳۴]

ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کا نظریۂ عشق ان کے یہاں کامل صورت میں نظر آتا ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم:

عشق کی گرفت اس کے قلب پر ایسی ہے کہ ہزار طریقوں سے اس کا ذکر کرتا ہے مگر ہر شعر میں انداز بیان نرالا ہوتا ہے۔ کہیں خالی جذبے کا اظہار ہے اور کہیں یہ واضح کرتا ہے کہ زندگی میں عشق کا مقام اور وظیفہ کیا ہے۔ عشق کے متعلق اس نے جو کچھ کہا ہے، اگر سب کو جمع کیا جائے تو ایک دفتر بن جائے، کیونکہ دورِ آخر میں یہ مضمون اس کی تمام وجدانی شاعری پر چھایا ہوا ہے۔[۳۵]

مجموعی طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال نے تصورِ عشق کی ضمن میں رومی کے مثبت نظریے کو قبول کیا ہے۔ رومی کے نزدیک بھی دین کا جوہر عشق ہے اور اقبال کے نزدیک بھی ایمان کی کسوٹی عشق ہے۔ تصورِ عشق کے حوالے سے اگر بات کی جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ اس ضمن میں اقبال رومی کے علاوہ عطار، سنائی اور حافظ وغیرہ سبھی شاعروں سے متاثر ہوئے ہیں لیکن اس حقیقت سے انکار کی گنجائش نہیں کہ اقبال نے رومی کے تصورِ عشق ہی سے اپنا چراغ روشن کیا ہے اور اپنی بصیرت افروز حکیمانہ شاعری کی رفیع الشان عمارت تعمیر کی۔ رومی کہتے ہیں:

ع　ملت عشق از ہمہ دینہا جداست[۳۶]

اقبال کہتے ہیں:

جوہرِ زندگی ہے عشق، جوہرِ عشق ہے خودی　　آہ کہ ہے یہ تیغ تیز پردگیِ نیام ابھی[۳۷]

رومی کے یہاں بھی عشق کو جوہرِ دین کی حیثیت حاصل ہے دیکھیے یہ شعر:

گرچہ تفسیرِ زبان روشن گراست　　لیک عشق بے زباں روشن تراست[۳۸]

ایک دوسرے شعر میں عشق کو کائنات کا بنیادی سبب بتاتے ہوئے اس نکتے کی وضاحت کرتے ہیں کہ کائنات کے مائل بہ ارتقاء ہونے کا راز صرف یہ ہے کہ ہر شے اپنے اصل کی طرف لوٹنے کی متمنی ہے۔ دیکھیے یہ شعر:

ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش　　　باز جوید روزگار وصل خویش [۳۹]

یہاں اس نکتے کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ گرچہ تصورِ عشق کے سلسلے میں اقبال نے پیرِ رومی سے فیض حاصل کیا ہے اور عشق کو آگہی و خود آگہی کا سرچشمہ جانا ہے اور خدا شناسی کا معتبر ذریعہ بھی دونوں عشق کو معرفتِ خدا کی ایک وجدانی تعبیر تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن آگے جا کر رومی اور اقبال کے مقصدِ عشق میں تھوڑا سا فرق نظر آتا ہے رومی وحدت الوجود کے قائل ہیں۔ اس لیے ان کے یہاں عشق کا مقصد وجودِ حقیقی سے اتصال ہے جب کہ اقبال آگے چل کر وحدت الوجود کے مخالف نظر آتے ہیں۔ لہٰذا رومی سے اکتساب حاصل کرنے کے باوجود عشق کو نئے نئے مفاہیم سے وابستہ کر لیا ہے۔ مختصر طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں اقبال کا تصورِ عشق قوتِ نمود، ذوقِ عمل، جذبۂ تخلیق اور قوتِ تسخیر سے عبارت ہے۔ اس کو محض اضطراری کیفیت، ہیجانِ نفسی، خواس باختہ از خود رفتگی وغیرہ سے موسوم نہیں کیا جا سکتا۔ میں اپنی گفتگو کو نکلسن کے نام اقبال کے ایک خط کے اقتباس پر ختم کرتا ہوں جو اپنے تصورِ عشق کے بارے میں لکھا ہے:

> یہ لفظ ''عشق'' بہت ہی وسیع معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ یعنی کسی شے کو اپنے اندر جذب کر لینے اور جزو بنا کر اپنا لینے کی آزادی کا نام عشق ہے جس کا کمال یہ ہے کہ تخیل پیدا کرے۔ قدر و مرتبہ پہچانے اور ساتھ ہی ادراکِ کامل سے اسے بروئے کار بھی لائے۔ حقیقت میں عشق کا کام یہ ہے کہ عاشق اور معشوق کو ممیّز کر کے اپنی اپنی جگہ انفرادی شخصیت اور اہمیت بخش دے۔ [۴۰]

آیئے! اب ''عقل و عشق کے تقابل'' کے حوالے سے اقبال اور رومی کے مابین مشابہت و افتراق کے پہلو کی تلاش کی جائے۔

اقبال اور رومی دونوں کے یہاں عشق کو غیر معمولی اہمیت و فضیلت حاصل ہے۔ دونوں کے یہاں عقل و عشق کا موازنہ بھی خاص موضوع رہا ہے۔ دونوں عقل کے مقابلے میں عشق کے ثنا خواں ہیں۔ لیکن دونوں عقل کے بالکل خلاف نہ تھے بلکہ عقل کو ادراکِ ظاہری کا ایک وسیلہ گردانتے تھے۔ انہیں قدیم یونان کے فلسفہ عقل کی قباحتوں کا علم تھا۔ سقراط کے تعقلات کا ماحصل یہ ہے کہ عقل کو ایک مطلق العنان اور ظالم فرماں رواں کی طرح نافذ کیا جائے۔ افلاطون سقراط سے بھی آگے نظر آتا ہے۔ وہ اپنے تصورِ اعیان وجود کو عقلی مانتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اصل وجود صرف اعیان ہی کا ہے جو حواس کے نہیں عقل کے معروض ہیں۔ افلاطون کا شاگرد ارسطو خدا کو عقلِ محض مانتا تھا اور اس کے تصور کو وجدانی کہتا تھا۔ یونانی فلسفیوں کے مذکورہ نظریوں کی تردید سب سے پہلے نیطشے نے کی اور عقلیت کا ابطال کیا۔ وہ کہتا ہے کہ حیات کے وہ تمام نظریے جو عقلیت

کے تصورات اور اعیان کی بنیادوں پر قائم ہیں حیات کش ہیں اور انسان کو سرورِ حیات کی لطف اندوزی سے محروم کر کے اس کی شخصیت میں فساد و انحطاط پیدا کرتے ہیں۔ اقبال اس معاملے میں نیطشے کے قریب دکھائی دیتے ہیں اور عقل کو جذبۂ حیات کی ایک ثانوی پیداوار گردانتے ہیں۔ افلاطون نے سقراط کے عقلِ محض کو بنیاد ماننے کے زیرِ اثر اپنے نظامِ فلسفہ کی بنیاد جس ''اعیان'' پر قائم کی ہے، رومی اور اقبال اس نظریے کی سخت مخالفت کرتے ہیں رومی نے افلاطون کے 'نظریہ اعیان' پر چوٹ کستے ہوئے کہا ہے:

صد ہزاراں سالہ از دیوانگی بگذشتہ ایم   چوں تو افلاطون عقلی رو تو را با ما چہ کار؟[۴۱]

رومی عقل کی افادیت کو بالکل مسترد نہیں کر دیتے لیکن ان کا ماننا ہے کہ اس میں انسانی وجود کی مشکلات کا حل نہیں ہے۔ عقل بذاتِ خود بڑی بیش قیمت چیز ہے لیکن عشق کی رہنمائی کے بغیر وہ ہولناک تباہی کا آلہ کار بن سکتی ہے۔ ان کا ماننا ہے کہ عقلیت کی وجہ سے انسان میں تکبر کا احساس جاگزیں ہونے لگتا ہے۔ عالمانہ جستجو کے لیے اس کی اہمیت ہے لیکن روحانی تلاش و جستجو کی رہنمائی سے معذور ہے۔ مولانا رومی نے عقل کی تقسیم بندی دو حصوں میں کی ہے۔ ایک عقل وہ ہے جو حصولِ دنیا میں چست و چالاک ہے۔ دنیاوی ہر پیچ و خم کو آسانی سے سلجھا لیتی ہے مگر اللہ کی طرف رجوع کرنے سے روکتی ہے۔ یہ عقل کا وہ درجہ ہے جس کی نظر آخرت اور اصل پر نہیں ہے۔ دوسری قسم کی عقل وہ ہے جس کا تصور ہے کہ یہی مرتبہ وحدت ہے اور یہ بھی جانتی ہے کہ توفیقِ الٰہی سے سیر و سلوک کی دنیا میں فنا تک کا سفر ممکن ہے۔ رومی کے نزدیک پہلی قسم کی عقل کتابوں کے ذریعہ حاصل کی جاتی ہے جب کہ دوسری قسم کی عقل لوحِ محفوظ سے حاصل ہوتی ہے اور اس کا حاصل ہونا محض اللہ کی نوازش ہے۔ عقلِ کل اللہ کی تخلیق ہے اور روحانیت کی رہنمائی بھی عام لوگوں میں وہ اس لیے بھی داخل نہیں ہو پاتی کیونکہ آدمی اپنے تکبر سے اس کے دخول کو روک دیتا ہے۔ رومی کہتے ہیں کہ عقلِ کامل کی تلاش پیغمبروں اور اولیاء کی رہنمائی میں حاصل کرو ورنہ ہر لحظہ بھٹکنے کا امکان ہے۔ جس حق و صداقت کا انکشاف عقلِ محض کے وسیلے سے ہو اس سے ایمان و یقین میں وہ حرارت پیدا نہیں ہو سکتی جو وحی اور تنزیل کی بدولت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقلِ محض نے انسانیت کو بہت کم متاثر کیا ہے۔ مدینہ میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جدائی میں ایک ستون کے رونے کا ادراک کسی عقل کے ذریعہ نہیں ہو سکتا لیکن روحانی بصیرت کے ذریعہ اس کو سنا جا سکتا ہے جسے وہ عشق سے موسوم کرتے ہیں۔ رومی عشق اور عقل کے مابین تقابل کرتے ہوئے اپنی ایک غزل میں کہتے ہیں:

عشق اندر فضل و علم و دفتر و اوراق نیست
ہر چہ گفت و گوئی خلق آں رہ رہ عشاق نیست
شاخِ عشق اندر ازل داں بیخ عشق اندر ابد

ایں شجر را تکیہ بر عرش و ثریٰ و ساق نیست
عقل را معزول کردیم و ہوا را حد زدیم
کایں جلالت لایق ایں عقل و ایں اخلاق نیست
تا تو مشتاقی بداں کایں اشتیاق تو بتی ست
چوں شدی معشوق از آں پس ہستی مشتاق نیست
مرد بحری دایما بر تختہ خوف و رجاست
چونک تختہ و مرد فانی شد جز استغراق نیست
عشق تبریزی توئی دریا و ہم گوہر توئی
زانک بودِ تو سراسر جز سر خلاق نیست[۴۲]

فضل و کمال، علم کتابوں اور اوراق کا نام نہیں۔ مخلوق کی ساری قیل و قال عاشقوں کی رہبر نہیں ہے۔ عشق ایسا درخت ہے جس کی شاخیں ازل میں اور جڑیں ابد میں پیوست سمجھو۔ یہ درخت نہ عرش پہ تکیہ کیے ہے نہ زمیں پر اس کا کوئی تنا ہے۔ ہم نے عقل کو معزول کر دیا اور خواہشات نفسانی پر قدغن لگا دی اس لیے کہ عشق کی عظمت و جلالت اس عقل اور اس کی عادات و اطوار کے لائق نہیں (بالاتر ہے) اگر تم عاشق ہو تو یہ عشق تمیارابت ہے۔ جب تم خود معشوق ہو گئے تو عاشق کی ہستی فنا ہو گئی۔ انسان ہمیشہ خوف اور امید کے تخت پر سوار ہے۔ جب تختہ ہٹ گیا تو اب استغراق (غرق) کے علاوہ کچھ نہیں رہا۔ اے شمس تبریز! دریا بھی تو ہی ہے اور موتی بھی تو ہی ہے۔ اس لیے کہ تیری ذات خلاقِ عالم کے رازوں میں سے ایک راز ہے۔

رومی کے نزدیک عشق عقل سے فائق ہے۔ ہم سوچ بچار کرنے کے لیے زندہ نہیں رہتے بلکہ زندہ رہنے کے لیے سوچ بچار کرتے ہیں۔ رومی نے عقل کی کمتری اور عشق کو اس پر فوقیت کو قرآن و حدیث کی روشنی میں بھی ثابت کیا ہے۔ کہتے ہیں کہ جب انسان کی تدابیر ناکام ہو جاتی ہیں تو اس کو قضائے خداوندی اور خدا کا یقین ہو جاتا ہے۔ کبھی ارادے پورے بھی ہو جاتے ہیں کہ انسان مایوس نہ ہو جائے اور ارادے کی نیت ہی چھوڑ دے۔ وہ ارادہ چھوڑ دے گا تو ارادے کے ٹوٹنے سے جو معرفت خداوندی حاصل ہوتی ہے وہ اس سے محروم ہو جائے گا۔ اہل عقل اپنے ارادے کی پختگی کے باوجود اپنے مقاصد میں ناکام ہونے کی صورت میں حق تعالیٰ کی معرفت حاصل کرتے ہیں۔ رومی اسے دوسرے لفظوں میں اس طرح کہتے ہیں کہ اہل عقل کی نامرادی جبر کی ہے لیکن عاشقوں کی نامرادی اختیاری ہے۔ اہل عقل مجبوری کے بندے ہیں اور عاشقانِ حق اس محرومی میں وصل خداوندی کی نعمتیں حاصل کرتے ہیں۔ رومی عشق کے مقابلے میں عقل کو شیطانی کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک عقل ابلیسی ہے اور عشق آدم سے ہے۔ دیکھیے یہ اشعار:

داند او کو نیک بخت و محرمست	زیرکی ابلیس و عشق از آدمست
زیرکی سباحی آمد در بحار	کم رہد غرقست او پایانِ کار
عشق چوں کشتی بود بہر خواص	کم بود آفت بود اغلب خلاص[۴۳]

درج بالا تجزیے سے اس نکتے کا انکشاف ہوتا ہے کہ رومی عقل کے منکر نہ تھے بلکہ ان کا تصور عقل یونان کے مشہور مفکرین سقراط، افلاطون اور ارسطو کے اس نظریے کے متصادم ہے جس کی رو سے عقلیت اصلی اور حقیقی جوہر ہے اور جذبہ حیات کو اس کا تابع ہونا چاہیے رومی اس بات کے بھی شاکی ہیں کہ اسلامی ادب اور تصوف نے نادانستہ طور پر نو افلاطونیت طریق فکر کا اس قدر اثر قبول کیا ہے کہ اکثر صورت میں روح اسلامی سرے سے مفقود ہو گئی ہے۔ رومی نے افلاطون کے تصور عقل پر چوٹ کستے ہوئے کہا ہے:

صد ہزاراں سالہ از دیوانگی بگذشتہ ایم
چوں تو افلاطون عقلی رو تو را با ما چہ کار؟[۴۴]

صوفیوں نے عام طور پر عقل کو اس کے منفی رویے کی وجہ سے نشانہ بنایا ہے۔ عقل کا سب سے منفی پہلو یہ ہے کہ اس میں جرأت رندانہ کی کمی ہے اور بے خطر آتشِ نمرود میں کود پڑنے کا حوصلہ مفقود ہے۔ مشہور صوفی شاعر عطار نے کہا ہے کہ عقل دل زندہ سے اس کی مخفی دولت چھین لیتی ہے۔ ''بغیر نور عشق کے صرف علم و عقل کے ذریعہ کوئی بھی انسان راز حیات کے اسرار کا سراغ نہیں لگا سکتا۔'' رومی کہتے ہیں کہ بغیر عشق کے عقل اندھے کی لاٹھی کی طرح ہے جس کے ذریعہ کوئی ٹٹول ٹٹول کر آہستہ آہستہ ہی چل سکتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ گڈھے میں گر جائے لیکن عقل کے ساتھ روحانی بصیرت یعنی عشق کا امتزاج ہو تو عقل اس اندھے انسان کی لاٹھی کی طرح بیکار ہے جس کی بینائی لوٹ آئی ہو اور وہ سب کچھ دیکھنے لگا ہو۔ عشق اور عقل کے مابین تقابل کی ایک عمدہ مثال رومی کی اس غزل میں ملاحظہ فرمائیں جو فنی صفات و کمالات کی مثال ہے پوری غزل تشبیہات و تمثیلات سے مزین ہے۔ بیان میں ندرت بھی ہے اور رعنائی و بوقلمونی بھی۔

درمیانِ پردۂ خون عشق را گلزارہا
عاشقاں را با جمال عشق بے چوں کارہا
عقل گوید شش جہت حدست و بیرونِ راہ نیست
عشق گوید راہ ہست و رفتہ ام من بارہا
عقل بازارے بدید و تاجری آغاز کرد
عشق دیدہ زان سوئے بازار او بازارہا
اے بسا منصور پنہاں ز اعتمادِ جان عشق

ترک منبرہا بگفتہ برشدہ بر دارہا
عاشقانِ درد کش را در درونہ ذوقہا
عاقلانِ تیرہ دل را در درون انکارہا
عقل گوید پا منہ کاندر فنا جز خار نیست
عقل گوید عقل را کاندر توست آں خارہا
ہین خمش کن خار ہستی را ز پائے دل بکن
تا ببینی در درونِ خویشتن گلزارہا
شمس تبریزی توئی خورشید اندر ابر حرف
چوں برآمد آفتابت محو شد گفتارہا[۴۵]

ترجمہ:۔خون کے پردوں کے درمیان عشق کے بہت سے باغات ہیں عاشقوں کو ذاتِ باری سے کام ہے۔ عقل کہتی ہے کہ چھ سمتیں ہیں۔ان کے باہر کوئی راہ نہیں۔عشق کہتا ہے کہ میں بار ہا اس سے گیا ہوں۔عقل کہتی ہے کہ پاؤں آگے مت بڑھانا۔فنا میں صرف کانٹے ہی کانٹے ہیں۔عشق کہتا ہے کہ وہ کانٹے تمہارے اندر ہیں۔عقل نے ایک بازار دیکھا اور تجارت شروع کر دی۔عشق نے اس بازار سے ماورا بہت سے بازار دیکھے۔منصور جیسے بہت سے لوگوں نے عشق پر اعتماد کیا اور منبر چھوڑ کر دار پر چڑھ جانا پسند کیا۔تلچھٹ پینے والے عاشقوں کو اسی میں لطف ہے۔تیرہ بخت، کج فہم، عقلمند کو اس کے ظاہر سے انکار ہے۔خاموش ہو جا اور ہستی کے کانٹوں کو دل کے پاؤں سے نکال دے تاکہ تو اپنے اندر گلزار دیکھے۔شمس تبریزی تو ہی ہر حرف کے امر میں خورشید ہے۔جب آفتاب ابر سے باہر نکل آیا تو باتیں ختم ہو گئیں۔

عقل وعشق کا تقابل اقبال کا بھی خاص موضوع رہا ہے انھوں نے اپنے بیشتر کلام میں عقل کی تنقیص کرتے ہوئے عشق کو عقل پر فوقیت دی ہے اور وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ قوموں کی زندگی میں انقلاب پیدا کرنے کے لیے عقل کے مقابلے عشق کی زیادہ ضرورت ہے قوموں کی تعمیر میں یقیناً عقل وخرد ناگزیر ہے لیکن ایک نیم مردہ قوم کو زندگی تو صرف عشق ہی کی بدولت آ سکتی ہے۔عشق عقل سے زیادہ صاحب ادراک ہے۔کہتے ہیں:۔

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک[۴۶]

دوسری جگہ کہتے ہیں:

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ   سکھائی عشق نے مجھ کو حدیث رندانہ[۴۷]

اقبال ان لوگوں کو جو عقل پر تکیہ کرتے ہیں انہیں اس نکتے سے آگاہ کرتے ہیں:۔

حکیم میری نواؤں کا راز کیا جانے   ورائے عقل ہیں اہل جنوں کی تدبیریں[۴۸]

عقل و عشق کے تقابل کو اقبال نے 'پیامِ مشرق' کی ایک نظم 'حکمت و شعر' میں بھی پیش کیا ہے جس میں بوعلی سینا علم و حکمت کا نمائندہ ہے اور رومی اس شعر کا جسے اقبال نے ''نے نوازی' سے موسوم کیا ہے۔ دونوں جو یائے حقیقت ہیں لیکن دونوں میں فرق یہ ہے کہ شاعر تو محمل مراد تک پہنچ جاتا ہے لیکن فلسفی راستے کے گرد و غبار میں گم ہو کر منزل سے بھٹک جاتا ہے۔ حکمت و شعر دونوں حقیقت کے ترجمان ہیں لیکن اگر افراد اور اقوام کی زندگی میں انقلاب لانے کا معاملہ ہو تو وہاں حکمت کام نہیں آتی بلکہ نے نواز شاعر ہی بیماریوں کا مداوا بن سکتا ہے۔

بو علی اندر غبار ناقہ گم　　　　دستِ رومی پردہ محمل گرفت
این فرو تر رفت و تا گوہر رسید　　　　آں بگر دابے چوخس منزل گرفت
حق اگر سوزے ندارد حکمت است　　　　شعر میگردد چو سوز از دل است[۴۹]

اقبال کے نزدیک فلسفہ یعنی عقل بے سوز ہے جب کہ شعر یعنی عشق با سوز ہے۔ دونوں مل کر زندگی کی تکمیل کر سکتے ہیں اور اسی سوز کے لیے اقبال کا مشورہ یہ ہے کہ کسی ''فرد خیز'' کی صحبت اختیار کرے جو انتہائی ناگزیر ہے اور یہ سوز پیر رومی کے یہاں موجود ہے:

پیر رومی را رفیق راہ ساز　　　　تا خدا بخشد ترا سوز و گداز[۵۰]

اسی مفہوم کا ایک شعر بال جبریل میں ملاحظہ ہو:

علاج آتش رومی کے سوز میں ہے ترا　　　　تری خرد پہ ہے غالب فرنگیوں کا فسوں[۵۱]

جو کام عقل نہیں کر سکتی ہے وہ کام عشق کر دکھاتا ہے۔

وہ پرانے چاک جن کو عقل سی سکتی نہیں
عشق سیتا ہے انہیں بے سوزن و تار رفو[۵۲]

اقبال نے اپنے فارسی شعری مجموعہ ''پیامِ مشرق'' کی ایک نظم ''جلال و ہیگل'' کے عنوان کے تحت عقل و عشق کا تقابل کیا ہے جس کا بنیادی تصور یہ ہے کہ ہیگل کا فلسفہ اپنی غیر معمولی شوکت اور عظمت کے باوجود سراب ہے جس کی کوئی وقعت یا حیثیت نہیں۔ ہیگل اور رومی کا مقابلہ کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ ہیگل وہ فلسفی ہے جس کے فکر نے ازلی حقائق کو ان کے آنی و فانی لباس سے نکال کر قطعاً معریٰ کر دیا۔ جب میں نے اس کے فلسفے پر غور کیا تو حیرت کی انتہا نہ رہی۔ جب اس کے فکر کے دریا میں غوطہ لگایا تو عقل کی کشتی طوفان میں پھنس گئی اور میں اسی عالم اضطراب میں سو گیا۔ خواب میں پیر و مرشد رومی کی زیارت ہوئی۔ اقبال نے انہیں ''پیر یزدانی'' کہہ کر پکارا۔ رومی نے اپنا چہرہ دکھایا۔ وہ چہرہ جو ہمہ آفتاب تھا اور جس کی تجلیات سے روم و شام سبھی روشن تھے۔ جس کا شعلہ اس تاریک دنیا میں راہنمائی کا کام سر انجام دیتا ہے۔ کہنے لگے کہ کیا تم

نہیں دیکھتے یہ تو سراب اور دھوکا ہے۔ کیا عشق کی منزل خرد اور زیرکی کی وساطت سے حاصل کرنا ممکن ہے؟ یہ تو وہی ہوا کہ ایک چراغ کی مدد سے آفتاب کی تلاش کی جائے۔ دیکھیے یہ اشعار:

نگہ شوق تیز تر گردید　　　چہرہ بنمود پیر یزدانی
آفتابے کہ از تجلی او　　　افق روم و شام نورانی
شعلہ اش در جہانِ تیرہ نہاد　　　بہ بیاباں چراغِ رہبانی
معنی از حرف اوہمی روید　　　صفت لالہ ہائے نعمانی
گفت بامن، چہ خفتہ بر خیز!　　　بہ سرابے سفینہ می رانی؟
بہ خرد راہِ عشق می پوئی؟　　　بہ چراغ آفتاب می جوئی؟[۵۳]

اقبال اس نظم میں یہ واضح کرتے ہیں کہ ہیگل کے فلسفے سے معرفت الٰہی حاصل نہیں ہوسکتی۔ اس لیے کہ اس کا دارو مدار منطق پر ہے اور منطق سے سب کچھ مل سکتا ہے خدا نہیں مل سکتا۔ لہٰذا ہیگل کا فلسفہ لفظوں کا طلسم ہے۔ محض پوست ہے جس میں مغز نہیں ہے یا صدف ہے جس میں موتی نہیں ہے۔ ایک جگہ کہتے ہیں:

ہیگل کا صدف گہر سے خالی　　　ہے اس کا طلسم سب خیالی[۵۴]

'پیام مشرق' کی ایک نظم 'ہیگل' میں ہیگل کے متعلق کہتے ہیں کہ اس کی عقل فکر پرواز کی حیثیت ایک باکرہ مرغی کی ہے۔ اگر چہ اس نے دلہن کا لباس پہن لیا ہو لیکن خلوتِ صحیح کی منزل سے نہیں گذری ہو بلکہ بغیر نر کے زور مستی سے انڈا دے دیا ہو۔ ظاہر ہے کہ ایسے انڈے سے بچے نہیں نکل سکتے دیکھیے یہ اشعار:

حکمتش معقول و با محوس درخلوت نرفت　　　گر چہ بکر فکر او پیرایہ پوشد چوں عروس
طائرِ عقل فلک پرواز او دانی کہ چیست؟　　　تا کیان کز زورِ مستی خایہ گیرد بے خروش[۵۵]

''پیام مشرق'' میں ایک نظم ''جلال و گوئٹے'' کے عنوان سے بھی ہے۔ اقبال مغربی مفکر گوئٹے کے متعلق اس نظم میں وہی الفاظ استعمال کیے ہیں جو رومی کے متعلق کیے ہیں یعنی

نیست پیغمبر و لے دارد کتاب[۵۶]

اس لیے اس نظم میں اقبال نے رومی کی زبان سے گوئٹے کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔ گوئٹے کا فاؤسٹ جسے اقبال نے اس نظم میں 'قصہ بیان ابلیس وحکیم' کا نام دیا ہے اور رومی کے لیے اقبال نے 'پیر عجم' اور 'دانائے اسرار قدیم' کے القاب استعمال کیے ہیں۔ کہتے ہیں کہ ایک دن جنت میں گوئٹے کو مرشد رومی کی خدمت میں حاضر ہونے کا موقع ملا گوئٹے نے رومی کو اپنی شاہکار فاؤسٹ پڑھ کر سنایا تھا جس میں گوئٹے نے انسان کے امکانی نشو ونما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتائے ہیں کہ اس سے پڑھ کر کمال فن خیال میں نہیں آ سکتا۔ فاؤسٹ کے قصے میں حکیم فاؤسٹ جو زیرکی (عقل) کا نمائندہ ہے، روح ابلیس کے

حوالے کرنے کو تیار ہو جاتا ہے لیکن آخر کار جب ابلیس حکیم کی روح کو ہمیشہ کے لیے اپنے قبضے میں کرنے کے لیے خوش آمدید کہہ رہا ہوتا ہے، عشق کا پاکیزہ جذبہ اسے ابلیس کے پنجوں سے نجات دلواتا ہے اور گریشن (عشق و محبت کی نمائندہ محبوبہ) اس کی روح کو جنت میں لے جاتی ہے۔ اقبال نے اس نظم میں اس نکتے کی طرف اشارہ کیا ہے کہ انسان کی خصوصیت عقل نہیں بلکہ عشق ہے۔ ابلیس نے عقل کو اپنا رہنما بنایا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ملعون ہو گیا لیکن آدم نے عشق کو اپنا رہنما بنایا جس کے ثمرے میں وہ بارگاہِ خداوندی میں مقبول ہو گیا۔ دیکھیے یہ اشعار:

ہر کسے از رمزِ عشق آگاہ نیست　　ہر کسے شایان ایں درگاہ نیست
داند آں کو نیک بخت و محرم است　　زیرکی ز ابلیس و عشق از آدم است [۵۷]
(رومی)

اقبال نے بالِ جبریل کی ایک غزل کے شعر میں رومی اور رازؔی کو بالترتیب دو استعارے وجدان اور عشق (رومی) اور عقل و خرد (رازؔی) کے توسط سے ایک طرح کے خلجان اور اضطراب کو آشکار کیا ہے جس کے اظہار میں بے اطمینانی بھی ہے اور ہیجان کی کیفیت بھی۔ دیکھیے یہ شعر:

اسی کشمکش میں گذریں مری زندگی کی راتیں　　کبھی سوز و سازِ رومی کبھی پیچ و تابِ رازی [۵۸]

دوسری جگہ کہتے ہیں:

خرد نے مجھ کو عطا کی نظر حکیمانہ　　سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ رندانہ [۵۹]

اقبال کے اشعار کے تجزیے سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اقبال کو عقل کی افادیت سے انکار نہیں۔ اسے یک قلم مسترد نہیں کر دیتے لیکن عقل کے مقابلے میں وجدان (عشق) پر ان کا اصرار اس لئے زیادہ ہے کہ عشق کی رہبری کے بغیر عقل و علم کو اقبال بے دست و پا تصور کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک عقل جب سوز سے ہمکنار ہو جاتی ہے تو عشق بن جاتی ہے۔ کہتے ہیں:

چہ می پرسی میانِ سینہ دل چیست؟　　خرد چوں سوز پیدا کرد دل شد [۶۰]

عقل عشق کا یہی امتزاج انسانی عمل کو سعادت کی راہ پر لے جاتا ہے۔ ان دونوں کے ملاپ میں رازِ ہستی مضمر ہے جو حقیقت کی گرہ کھولتی ہے۔ اگر عقل عشق کی شورشِ پنہاں میں شریک نہیں تو کچھ بھی نہیں۔ دیکھیے یہ اشعار:

یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار　　شریکِ شورشِ پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں [۶۱]
عقل اندر حکمِ دل یزدانی است　　چوں ز دل آزاد شد شیطانی است [۶۲]
علم بے عشق است از طاغوتیاں　　علم با عشق است از لاہوتیاں [۶۳]

اقبال عقل و عشق کی ہم آہنگی کو تجدیدِ حیات و کائنات کا باعث تصور کرتے ہیں۔

زیرکی از عشق گردد حق شناس　　　　کارِ عشق از زیرکی محکم اساس[۶۴]

رومی ایسے عشق کو عقل کلی کہتے ہیں اقبال کے نزدیک یہی عشق دانشِ برہانی سے موسوم کیا گیا ہے۔ یہ عشق کی ایسی صفت ہے جو انسان کو روحانی حقائق سے آشنا کرتے ہوئے منزل تک پہنچنے کا راستہ ہموار کرتا ہے جو اعلیٰ مقاصد کی تکمیل کا ضامن بنتا ہے۔ جذبہ عمل سے سرشار ہونے کا موقع فراہم کرتا ہے۔ اقبال محض عقل و عشق کا امتزاج وانسلاک کے ہی خواہاں نہیں تھے بلکہ وہ اس کے بھی متمنی تھے کہ عقل مکمل طور پر دل کے تابع ہو جائے تا کہ وہ دوبارہ اپنے ابلیسی کردار کی طرف رجوع نہ ہو سکے۔

عقل اندر حکم دل یزدانی است　　　　چوں ز دل آزاد شد، شیطانی است[۶۵]

اس سلسلے میں اقبال کے اردو شعری مجموعوں سے اشعار ملاحظہ ہوں:

عقل و دل و نگاہ کا مرشد اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بت کدہ تصورات
صدق خلیل بھی ہے عشق صبر حسین بھی ہے عشق
معرکہ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق[۶۶]

پختہ ہوتی ہے اگر مصلحت اندیش ہو عقل
عشق ہو مصلحت اندیش تو ہے خام ابھی[۶۷]

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں[۶۸]

تازہ مرے ضمیر میں معرکۂ کہن ہوا
عشق تمام مصطفیؐ، عقل تمام بو لہب
گاہ بحیلہ می برد، گاہ بزوری کشد
عشق کی ابتدا عجب، عشق کی انتہا عجب[۶۹]

اقبال کے اردو شعری مجموعہ ''ضرب کلیم'' کی ایک نظم بہ عنوان ''علم و عشق'' میں بھی عشق کو عقل و علم پر فوقیت دی گئی ہے اور دونوں میں خط امتیاز کھینچتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ عقل یا علم کتابوں سے پیدا ہوتے ہیں اور عشق خود کتابوں کی ماں ہے یعنی کتابی علوم عشق کی زائیدہ ہیں۔ پوری نظم یہاں نقل کر دینا مناسب ہوگا۔

علم نے مجھ سے کہا عشق ہے دیوانہ پن　　　　عشق نے مجھ سے کہا علم ہے تخمینِ ظن
بندۂ تخمین و ظن کرمِ کتابی نہ بن　　　　عشق سراپا حضور علم سراپا حجاب
عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات　　　　علمِ مقام صفات عشق تماشائے ذات

عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات
علم ہے پیدا سوال عشق ہے پنہاں جواب
عشق کے ہیں معجزات سلطنت و فقر و دیں
عشق کے ادنیٰ غلام صاحب تاج و نگیں
عشق مکان و مکیں! عشق زمان و زمیں
عشق سراپا یقیں اور یقیں فتح یاب
شرعِ محبت میں ہے عشرت منزل حرام
شورشِ طوفاں حلال لذتِ ساحل حرام
عشق پہ بجلی حلال عشق پہ حاصل حرام
علم ہے ابن الکتاب عشق ہے ام الکتاب [۲۰]

عقل و عشق کے تقابل کے حوالے سے یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اقبال عقل کے بالکل مخالف نہ تھے۔ اقبال صرف مابعد الطبیعاتی مسائل بالخصوص وجود خدا کے ادراک میں عقل کے مخالف تھے۔ وہ اس عقل خود بیں کے مخالف تھے جس کا سروکار ذاتی مفاد سے ہے لیکن وہ عقل جس کی حیثیت جہاں بیں کی ہے اس کی تعریف کرتے ہیں۔ عقل و عشق کے اتحاد و انسلاک کے حوالے سے وہ ہمیشہ اس بات کے متمنی رہے کہ عقل کو مکمل طور پر دل کے تابع ہونا چاہیے۔ اگر علم و عقل روحانی حقائق سے آشنا ہو کر منزل تک پہنچنے کا راستہ ہموار کرتے ہوئے انسان کے دل میں اعلیٰ مقاصد کے لیے متحرک اور آرزو پیدا کرے تو وہ دانشِ برہانی (عشق) سے ہم آہنگ ہو جاتی ہے۔ بقول خلیفہ عبدالحکیم:

> اقبال نے کئی مقامات پر اس بارے میں شرق و غرب کا تقابلی مطالعہ کیا ہے اور اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ تاثرات نفسی یعنی عشق کو عقل یا زیرکی سے الگ کرنے سے مشرق بھی گمراہ ہوا اور مغرب بھی۔ دونوں بیک وقت ترقی کریں اور باہم معاون ہوں تو انسانیت ایک نیا عالم پیدا کر سکتی ہے۔ جس کا انداز حیات مشرق و مغرب دونوں سے افضل ہو۔ [۲۱]

یہ صحیح ہے کہ اقبال عقل و عشق دونوں میں اتحاد و انسلاک و ہم آہنگی کے مؤید رہے لیکن عشق کو عقل پر بہر حال تفوق حاصل ہے۔ عشق ہی وہ برقی توانائی ہے جو انسان کے اندر بصیرت اور قوت دونوں کا اضافہ کرتا ہے۔ عشق وہ قوت محرکہ ہے جو کاروان وجود کو ہر لحظہ نئی شان سے آگے بڑھاتی ہے۔ یہی نہیں بلکہ عقل سلیم کی وساطت سے آدم خاکی کو ذوق خدائی تک لے جا سکتا ہے۔ شرط یہ ہے کہ عقل و عشق کا صحیح امتزاج ہو۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین:

> ''لفظ عشق کو اقبال نے نہایت وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے۔ یہ مجاز اور حقیقت دونوں پر حاوی اور خودی کو مستحکم کرنے کا ذریعہ ہے۔ عشق سے اقبال کی مراد وہ جوش وجدان ہے جو ایک قدر کی حیثیت رکھتا ہے۔'' [۲۲]

مجھے کہنے دیجیے کہ اقبال کے یہاں عشق اور عقل کے مابین جو تقابلی پیش رفت ہے اور ان کی شاعری میں جو ہم یقین کا نور اور عشق کا سرور پاتے ہیں ان میں صحبت ''پیر روم' کا فیض ہے۔ تب ہی تو وہ کہتے ہیں کہ عمر بھر کعبہ و بت خانہ کے چکر سے وہ راز فاش نہیں ہوتا جو ایک لمحہ میں عشق کی منزل میں ایک دانائے

راز کی صحبت سے حاصل ہوتا ہے۔

عمرہا در کعبہ و بتخانہ می نالد حیات
تا ز بزم عشق یک دانائے راز آید بروں[۴۳]

حوالہ جات وحواشی

۱- خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، سیونتھ سکائی پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۵ء، ص ۱۹۴

۲- بوعلی سینا، مشمولہ فلسفہ عجم اقبال، ۶۳-۶۴

۳- الفجر، ۸۹: ۲۷-۳۰

۴- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر: ۵، بیت: ۳۸۵۴ سے ۳۸۵۶

۵- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر: ۱، بیت: ۲۱ سے ۲۶

۶- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر: ۵، بیت: ۲۰۱۲

۷- مولانا روم، دیوان شمس، رباعیات، رباعی نمبر ۴۱

۸- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر: ۲، بیت: ۱۷۷۰

۹- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر: ۱، بیت: ۱۱۰

۱۰- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر: ۱، بیت: ۱۱۰

۱۱- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر: ۳، بخش: ۱۸۴

۱۲- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر: ۱، بخش: ۱۳۶

۱۳- مولانا روم، دیوان شمس، رباعیات، رباعی نمبر ۵۲۳

۱۴- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر: ۶، بیت: ۴۰۵۹

۱۵- دیوان

۱۶- مولانا روم، دیوان شمس، غزلیات، غزل نمبر ۴۵۵

۱۷- مولانا روم، دیوان شمس، غزلیات، غزل نمبر ۳۹۵

۱۸- دیوان

۱۹- یوسف سلیم چشتی، شرح جاوید نامہ حصہ اول، ص ۸۷

۲۰- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ص ۶۱۰-۶۱۱

۲۱- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۷۸۱

۲۲- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۷۸۲

۲۳- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۱۸ء، ص ۳۷۳

۲۴- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۱۰۹
۲۵- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۳۰۳
۲۶- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۷۳
۲۷- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۴۱۸
۲۸- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۱۸۳
۲۹- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۶۵۳
۳۰- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۱۳۸
۳۱- فرمان فتح پوری، اقبال سب کے لیے، ص ۱۲۲۵
۳۲- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۴۵۳
۳۳- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۴۸
۳۴- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۴۱۸
۳۵- خلیفہ عبد الحکیم، فکر اقبال، ص ۲۰۴
۳۶- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر:۲، بیت ۱۷۷۰
۳۷- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۴۳۴
۳۸- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر:۱، بخش ۶، بیت ۱۱۳
۳۹- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر:۱، بخش ۱، بیت ۴
۴۰-
۴۱- مولانا روم، دیوان شمس، غزلیات، غزل نمبر ۱۰۷۵
۴۲- مولانا روم، دیوان شمس، غزلیات، غزل نمبر ۳۹۵
۴۳- مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر:۴، بخش ۵۲، بیت ۱۴۰۴ - ۱۴۰۶
۴۴- مولانا روم، دیوان شمس، غزلیات، غزل نمبر ۱۰۷۵
۴۵- مولانا روم، دیوان شمس، غزلیات، غزل نمبر ۱۳۲
۴۶- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۹۸
۴۷- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۸۵
۴۸- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۷۴۷
۴۹- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۲۷۶
۵۰- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۷۹۶
۵۱- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۶۷
۵۲- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۷۴۰
۵۳- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۳۷۲
۵۴- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۵۳۰

۵۵- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۳۷۵-۳۷۶
۵۶- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۳۷۶
۵۷- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۳۷۷
۵۸- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۵۶
۵۹- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۸۵
۶۰- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۲۰۷
۶۱- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۵۴۷
۶۲- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۸۴۰
۶۳- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۶۶۳
۶۴- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۶۵۳
۶۵- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۸۴۰
۶۶- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۴۳۷
۶۷- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۱۰
۶۸- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۳۸۲
۶۹- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۴۳۹
۷۰- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (اردو)، ص ۴۳۹
۷۱- خلیفہ عبدالحکیم، فکر اقبال، ص ۱۹۸
۷۲- یوسف حسین خاں، روح اقبال، ص ۵۳
۷۳- اقبال، علامہ محمد، کلیات اقبال (فارسی)، ص ۴۶۵

فکر اقبال پر ہملٹن گب کی تنقید کا جائزہ☆

ڈاکٹر شکری الباجی / حسنین عباس

Allama Iqbal's poetry and thought have been the subject of research and criticism by scholars in the East and the West. The West has criticized Allama Iqbal's poetry and thought and philosophy from a specific angle. The analysis of Allama Iqbal's thought and philosophy by Western thinkers cannot be considered completely neutral. If one studies the writings written by Western scholars, philosophers, researchers and Orientalists in this regard, then this point comes to the fore. Among the Western thinkers and Orientalists, Hamilton Gibb is a name whose writings on Allama Iqbal help us understand the mind of the West. Gibb has discussed the well-known philosophical book of Allama Iqbal, the Reconstruction of Religious Thought in Islam. He has refrained from acknowledging the real greatness of Allama Iqbal there. There can be no other opinion that this book of Allama Iqbal is the foundation of modern Islamic theology. In his writings, Hamilton Gibb compares Allama Iqbal's thought and philosophy to Bergson's illogical philosophy, relies on intuitive experience to prove his position rather than scientific reasoning, and analyzes Allama Iqbal's criticism of Western institutions. In this article, Gibb's ideas have been analyzed which are the manifestation of Gibb's falsities and fallacies regarding Allama Iqbal's thought and philosophy.

علامہ اقبال کے انتقال کو سات دہائیوں سے زیادہ عرصہ بیت چکا ہے۔ اس دوران عالم عرب، مسلم دنیا اور مغرب میں علامہ اقبال (۱۸۷۷-۱۹۳۸ء/ ۱۲۹۴ - ۱۳۵۷ھ) پر ہونے والی تحقیق کے نتیجے میں

☆ زیتونہ یونیورسٹی تیونس اور سفارتخانہ اسلامی جمہوریہ پاکستان تیونس کے اشتراک سے دوسری بین الاقوامی انٹلیکچوئیل کانفرنس ''محمد اقبال: الاستشراق والمستشرقون'' منعقدہ ۳۰/ مارچ ۲۰۲۲ء بمقام زیتونہ یونیورسٹی میں یہ مقالہ پڑھا گیا۔

تصانیف اور مقالہ جات کا ایک بہت بڑا اور وسیع ذخیرہ مرتب ہو چکا ہے جس میں علامہ اقبال کے شعر و نثر اور ادبی و فکری لحاظ سے ان کی فکر کا تفصیلی جائزہ لیا گیا ہے۔ ان تفصیلی مطالعات اور لکھی گئی کتب سے علامہ اقبال کی فکر پر تحقیق اور تفصیلی غور و فکر کیے جانے کا اندازہ ہوتا ہے یعنی آج علامہ اقبال کو نمایاں کرنے یا ان کی تعریف و توصیف کرنے کی ضرورت نہیں رہی کیونکہ ان کی مدح و توصیف پر پہلے ہی بہت کچھ لکھا جا چکا ہے۔ تاہم علامہ اقبال کے فکری مباحث کے احیاء اور ان کا تنقیدی جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ علامہ اقبال کو آج بھی علمی و فکری حلقوں میں اہم مقام حاصل ہے اور آج بھی وہ اہل علم کے غور و فکر اور علمی تحریک کی دلچسپی کا باعث اور اہم موضوع ہیں۔ علامہ اقبال کے افکار پر غور و فکر اور تحقیق کی علمی ضرورت آج بھی اتنی نمایاں اور اہم ہے کہ ان کے اشعار اور تحریروں کے معنی کی گہرائی کو دریافت کیا جائے۔ ان کے افکار کا مشرقی اور مغربی علمی حلقوں، اہل فلسفہ، محققین، مستشرقین اور فکری روایات کے تناظر میں ان کا انتقادی اور تقابلی جائزہ لیا جائے۔

یہاں یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ علامہ اقبال کے فکر و فلسفہ اور ان کی شاعری اور نثر اور اس میں دیے گئے پیغام کو آج کیوں موضوع بحث و تحقیق بنایا جائے۔ علامہ اقبال کے افکار میں کون سی ایسی بات باقی ہے جسے موضوع تحقیق بنایا جا سکتا ہے یا جس پر کسی نئے تصور علم کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے۔

اس سوال کا جواب کیسے ممکن ہے جو علامہ اقبال کی فکر کی اہمیت کو کم کرنے کے لیے کیا جاتا ہے۔

اس ضمن میں اس طرح کے کئی سوالات کیے جاتے ہیں۔

اس طرح کے سوالات ہم سے بغیر کسی خوف یا عدم اعتماد کے ہمت اور تحقیق و جستجو کا مطالبہ کرتے ہیں اور فکر اقبال کی اہمیت کو کم کرنے والی اس طرح کی باتوں کے ازالے کا واحد طریقہ یہ ہے کہ فکر اقبال کی توضیح و تشریح کے ضمن میں پہلے سے کہی گئی باتوں کو نہ دہرایا جائے اور علامہ اقبال کی فکر کے مقصود کو بیان کرنے کے لیے پہلے سے موجود مباحث کو دہرانے کی بجائے ہم فکری تازگی کے ساتھ اپنے مباحث کو آگے بڑھائیں۔

ڈاکٹر جاوید اقبال[۱] جو اپنے والد علامہ اقبال کی سوانح حیات کے مصنف بھی ہیں،[۲] نے لکھا ہے کہ علامہ اقبال کی شخصیت، شاعری اور ان کے علمی ورثے پر اہل علم کی تحقیق اور تصنیفات کے باعث علامہ اقبال کا مطالعہ ایک شعبہ علم کی حیثیت اختیار کر چکا ہے جس میں بہت سے اہل علم و فضل اور محققین اپنی تحقیقات پیش کر رہے ہیں۔ ان اہل علم کی علمی کاوشوں اور تحقیقات کے ذخیرے سے استفادہ نہ صرف ہمارے شعور کو منور کرتا ہے بلکہ تفہیم اقبال کے راستے کو بھی آسان بناتا ہے۔

اس تناظر میں اہل علم کے ایک طبقے نے جب علامہ اقبال پر تحقیق اور بحث مباحثہ شروع کیا تو انہوں نے علامہ اقبال کا تقابل قدیم اسلامی مفکرین مثلاً الفارابی اور ابن سینا یا دور وسطی کے مسلم مفکرین مثلاً امام

غزالی، ابن رشد اور ابن خلدون یا دور جدید کے نمایاں مستند اہل فکر مثلاً جمال الدین افغانی اور محمد عبدہ کے ساتھ کیا جو کہ اپنی کثرت تصانیف اور علم وتحقیق کی وجہ سے مطالعہ اور تحقیق کا موضوع بن چکے ہیں۔ اس طرح بغیر کسی رکاوٹ، توقف یا عدم لگاؤ کے مختلف طرح کے علمی اور فکری مواد مرتب ہوتے چلے گئے۔

اہل علم کی اسی دلچسپی کے باعث یہ نکتہ بہت اہمیت اختیار کر گیا کہ علامہ اقبال کے اس بلند مقام کے پیچھے کارفرما اسباب کا کھوج لگایا جائے جن کے باعث علامہ اس بلند منصب پر فائز ہوئے تاکہ ان میں اہل علم کی مسلسل تحقیقی دلچسپی برقرار رہے اور جب کبھی مذہبی فکر کے احیاء اور اس سے متعلقہ مباحث کا تذکرہ ہو تو علامہ اقبال کا ذکر بھی ہمارے مباحثوں کا حصہ رہے۔

پس یہ سوال ہمارے پیش نظر رہتا ہے کہ وہ کیا بنیاد تھی جس نے علامہ اقبال کو اتنے بلند مقام پر فائز کر دیا۔

یہ بات پیش نظر رہنی چاہیے کہ علامہ اقبال کے بارے میں ہونے والے علمی مباحث نے ان کے گرد چار طرح کے انتقادی اور تحسینی موقف کھڑے کر دیے جو اپنے نقطہ آغاز اور ماحول کی وجہ سے مختلف ہیں جو عرب دنیائے اسلام، یورپ، مصر، ایران، پاکستان اور برطانیہ وغیرہ کے ماحول سے متعلق ہیں اور ان کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

اول: یہ وہ تنقیدی نقطہ نظر ہے جو ہملٹن گب نے بیان کیا[۳] اور اس کی تشریح اپنی کتاب *Modern Trends in Islam* میں بیان کی۔ یہ کتاب دار ہاشم الحسینی، مکتبہ الحیاۃ بیروت سے ۱۹۶۶ء میں شائع ہوئی۔

دوم: دوسرا موقف محمد البہی[۴] نے اپنی کتاب الفکر الاسلامی الحدیث وصلۃ بالاستعمار الغربی میں وضاحت کے ساتھ بیان کیا۔ یہ کتاب ۱۹۵۷ء میں شائع ہوئی۔[۵]

سوم: تیسرا موقف شیخ مرتضیٰ المطہری[۶] نے اپنی کئی کتابوں میں وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

چہارم: چوتھا تنقیدی اور تحقیقی موقف فضل الرحمان کا ہے[۷] جس کی وضاحت انہوں نے اپنی کتاب *Islam and Modernity* میں بیان کیا۔ یہ کتاب ۱۹۸۲ء میں شائع ہوئی۔[۸]

اسی دائرہ کار میں رہتے ہوئے اسلامی علوم میں مہارت رکھنے والے مشہور انگریزی مستشرق ہملٹن گب نے اپنی کتاب *Modern Trends in Islam*[۹] میں اس بحث کا آغاز کیا ہے اور یہ بحث علامہ اقبال کے بنیادی تصورات اور نظریات کی ابتدائی بحثوں میں سے ایک ہے۔ اس بحث کو ہم نے اس لیے اپنا موضوع بنایا ہے کہ اس کا آغاز معروف نقاد ایڈورڈ سعید کے مطابق ایک اہم علمی شخصیت یعنی ہملٹن گب نے کیا ہے۔ اس کا ذکر ایڈورڈ سعید[۱۰] نے اپنی کتاب *Orientalism* میں کیا ہے۔[۱۱] ایڈورڈ سعید کو اینگلو امریکن دنیا میں اسلامی علوم کے شعبے سے متعلق نمایاں لوگوں میں شمار کیا ہے۔ مشہور مستشرق جون فوک[۱۲]

نے اپنی کتاب *History of the Orientalist Movement* میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔[۱۳] جہاں اس نے ایڈورڈ سعید کو امریکہ میں عرب اور اسلامی علوم کا ایک لحاظ سے پہلا نمائندہ قرار دیا ہے۔ عبدالمجید القیسی نے بھی ہملٹن گب کو معروف برطانوی اور مستشرق قرار دیا ہے انہوں نے گب کی کتاب *The Islamic Society and the West*[۱۴] کا ترجمہ بھی کیا ہے جسے ہملٹن گب نے ۱۹۵۰ء میں ہیرلڈ باؤن کے ساتھ مل کر شائع کیا تھا۔

لیکن معروف سکالر عبدالرحمٰن بدوی (۱۹۱۷-۲۰۰۲ء)[۱۵] کے مطابق گب کو جتنی شہرت ملی وہ اس کے علمی مرتبے سے کہیں زیادہ تھی کیونکہ جو کچھ اس نے لکھا یا علمی طور پر جو خدمات انجام دیں اس کی اہمیت اس شہرت سے کہیں کم ہے جو اسے ملی۔[۱۶]

اس تناظر میں جب ہم گب کے علمی کاموں کو دیکھتے ہیں تو اس نے ملی نشاۃ ثانیہ کے میدان میں دو اہم شخصیات کو اپنا موضوع بنایا ہے مصر کے شیخ محمد عبدہ[۱۷] اور برصغیر کے علامہ محمد اقبال۔ یہاں یہ امر بھی پیش نظر رہنا چاہیے کہ گب سے پہلے جن لوگوں نے اس موضوع پر کام کیا مصر اور عالم عرب کے حوالے سے بطور خاص محمد عبدہ ہی کو اس کی نشاۃ ثانیہ کے حوالے سے موضوع بنایا۔ جیسا کہ چارلس ایڈمز[۱۸] نے اپنی کتاب *Islam and Modernity of Egypt* میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔[۱۹] یہ کتاب ۱۹۳۳ء میں شائع ہوئی۔

اس حوالے سے تھامس آرنلڈ[۲۰] بھی قابل ذکر ہیں جو ان دونوں کے استاد بھی تھے اور تھامس آرنلڈ کے انتقال کے بعد لندن یونیورسٹی میں چیئر آف عربیک لینگویجز پر ہملٹن گب ۱۹۳۰ء میں فائز ہوئے اور وہی ان کے بعد اسلامی انسائیکلوپیڈیا کے برطانوی ایڈیشن کے مدیر بھی بنے۔[۲۱]

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ہملٹن گب علامہ اقبال کے ہم عصر تھے لیکن انہوں نے علامہ اقبال کے انتقال کے سات برس بعد تک اس موضوع پر کوئی بات نہیں کی تا آنکہ ۱۹۴۵ء میں انہوں نے Hescal Institute for Study of Comparative Religion میں ایک لیکچر پروگرام کے تحت اس پر گفتگو کا آغاز کیا جو وہاں ہر سال منعقد ہوتا ہے۔ یہ لیکچر امریکن یونیورسٹی آف شکاگو کے تحت بعد ازاں ۱۹۴۷ء میں کتابی صورت میں شائع ہوئے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہملٹن گب کی طرف سے شروع کی گئی یہ ساری بحث یک طرفہ تھی جو کسی بھی علمی معاملے پر ہونے والی بحث کے بنیادی اصولوں کے خلاف ہے کیونکہ کسی بھی علمی معاملے پر بحث و مباحثہ کو اگر بامقصد اور نتیجہ خیز بنانا ہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ دونوں فریق موجود ہوں تا کہ ان کے بیان کیے گئے نقطہ نظر کا تقابل کیا جا سکے اور اعتدال کے ساتھ کسی نتیجے پر پہنچا جا سکے۔ اور پھر ان کی طرف سے پیش کیے گئے نقطہ ہائے نظر سے بننے والی حتمی رائے پر محققین اور اہل علم جو اسلامی علوم اور دینی نشاۃ نو کے میدان میں تحقیق کر رہے ہیں ان کے لیے کسی نقطہ نظر پر پہنچنا بھی آسان

ہوتا ہے۔ ہملٹن گب کے اندازِ گفتگو سے یوں لگتا ہے کہ انہوں نے علامہ اقبال کے تمام افکار کا تجزیہ اور ان کے استدلال کا بیان بہت ہی التباس، مغالطّوں اور تضادات کے ساتھ کیا اور ان کا یہی اسلوب ان کی بعد کی بھی ساری علمی کاوش میں غالب نظر آتا ہے۔ جو بنیادی طور پر علامہ اقبال کی کتاب *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* پر مبنی ہے۔

گب ان مباحث میں مغالطّوں اور التباسات کا شکار کیوں ہوئے اس کے بنیادی تین اسباب ہیں:

پہلا سبب یہ ہے کہ ہملٹن گب کی تحقیق کا ماخذ *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* ہے۔ وہ اس کتاب کا دورِ جدید کی روح کے ساتھ تعلق واضح کرنا چاہتا تھا کیونکہ اس کے نزدیک مصر اور عرب دنیا کے بعد برصغیر نے اسلامی سوچ کے فروغ کے لیے مرکزی حیثیت اختیار کر لی تھی اور یہ دورِ جدید کے قریب بھی تھا جو مغرب کے تصورات سے بہت زیادہ متاثر ہوا۔ دوسرا سبب ہملٹن گب یہ جاننا چاہ رہا ہے کہ علامہ اقبال نے جدید اسلامی کمیونٹی کے لحاظ سے اس کی نمائندگی کیسے کی؟ تیسرا سبب ہملٹن گب کے خیال میں علامہ اقبال نے اپنے ان خطبات کے ذریعے اپنی مسلم علم الکلام کی تشکیلِ نو کرنے کی پہلی مکمل کوشش کی۔[۲۲]

ہملٹن گب کے مطابق علامہ اقبال ہندوستان میں وہ شخصیت ہیں جن کے رجحانات اور فکری روش کو نہ صرف ہندوستان کے عوام نے قبول کیا بلکہ وہ بھی مسلم دنیا میں جاری رجحانات کی فکری روش کے اس حد تک نمائندہ تھے کہ ان کی شاعری ان سب حقائق کو بیان کرنے والی ایک آئینہ بن گئی جن میں لبرل رومانویت، نوجوانوں کے اجتماعی رجحانات اور ان کے لیے آزادی کی تڑپ شامل ہے[۲۳]۔ مزید برآں ہندوستان کے وہ تمام مسلمان جو اپنے دور کے مذہبی، سماجی اور سیاسی مسائل کی وجہ سے پریشان تھے وہ علامہ اقبال کی شخصیت میں ایک ایسا رہنما دیکھ رہے تھے جو انہیں آزادی کی منزل کی طرف بلا رہا تھا۔[۲۴]

ہملٹن گب کہتا ہے کہ علامہ اقبال جدید اسلامی معاشرے کی اہم تصویر کی نمائندگی کرتے ہیں۔ لیکن یہ بات بیان کرنے کے بعد وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اقبال علمی سطح پر ہونے والی کاوشوں کے منفی رجحانات کی نمائندگی بھی کرتا ہے۔ وہ اس طرح کہ علامہ اقبال نے وطنیت کے تصور پر سخت تنقید کی حالانکہ ان کی شاعری اور نظمیں ہی بعد ازاں ہندوستان کا قومی ترانہ بھی بن گئیں۔ اقبال نے پاکستان کی ریاست کے قیام کی وکالت بھی کی لیکن ان کی شاعری کئی طرح کے تضادات سے بھری پڑی ہے گو ان کے بعد کے شارحین نے ان تضادات کو رفع کر کے ان میں ایک نظم اور ربط تلاش کرنے کی کوشش بھی کی۔[۲۵]

اپنی کتاب کے آخر میں ہملٹن گب یہ بیان کرتا ہے کہ علامہ اقبال نے جو علمی نتائج بیان کیے ہیں وہ بہت ناقص ہیں۔ علامہ اقبال پر ان کے شارحین اور بعد کے مصنفین کے کام پر تنقید کرتے ہوئے وہ کہتا ہے

کہ اس سے بڑھ کر کوئی چیز اذیت ناک نظر نہیں آتی کہ علامہ اقبال پر اکثر کام کرنے والے سکالرز اپنے ممدوح کے علمی حاصلات کو بار بار دہرانے کے علاوہ کوئی نئی بات نہیں کرتے۔[۲۶]

ہملٹن گب کی تحقیق اور غور و فکر کا مرکز علامہ اقبال کی کتاب *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* ہے۔ کیونکہ یہ وہ کتاب ہے جو اسلام میں جدید رجحان کے موضوع کے ساتھ براہ راست متعلق ہے۔ یہ کتاب غیر معمولی طور پر علم الکلام کی تشکیل نو کرنے والی پہلی مکمل کوشش بھی ہے تاہم یہ امر حیران کن ہے کہ ہملٹن گب اپنی پوری بحث کے دوران اس کتاب کا نام نہیں لیتا۔ بلکہ اس کتاب کا ذکر کرتے ہوئے وہ الٰہیات اسلامی کا ذکر کرتے ہوئے وہ چھ خطبات کا ذکر کرتا ہے۔ یعنی گویا یہ کتاب نہیں بلکہ فی الاصل چھ لیکچرز ہیں۔ اقبال پر اپنی گفتگو کا آغاز کرتے ہی گب کہتا ہے کہ الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید پر اپنے چھ خطبات میں محمد اقبال نے مسلم علم الکلام کے ایک منظم نظام کو تشکیل دینے اور اسلام کے بنیادی تصورات کو منضبط کرنے کے مسئلے پر گفتگو کی ہے۔[۲۷]

اس طرح ہملٹن گب علامہ اقبال کے تصورات پر اپنی گفتگو اور تحقیق کو آگے بڑھاتے ہیں۔ وہ اس کتاب کے بارے میں کچھ نہیں جانتے بلکہ اس کتاب کے بجائے ان کی معلومات ان کے لیکچر ہونے کی حیثیت تک ہے جس کا عنوان پہلے لیکچر سے لے کر چھٹے لیکچر تک ہے جیسا کہ وہ اپنی گفتگو میں اس کا ذکر بھی کرتے ہیں۔

جہاں تک علامہ اقبال کی فکر میں تضادات اور التباسات کا معاملہ ہے ہملٹن گب کہتا ہے کہ علامہ اقبال نے اپنے خطبات کا آغاز جس مقصد سے کیا تھا خطبات کے اختتام اور تکمیل پر وہ اس مقصد کو حاصل نہیں کر سکے جو انہوں نے خود متعین کیا تھا یعنی موجودہ مسلم علم الکلام کی تشکیل نو اور اس کے لیے بطور مذہبی فکر کی تعمیر نو کے اور یہ کہ جو انہوں نے کہا تھا کہ وہ مذہبی فکر کی تعمیر نو اور تشکیل نو کریں گے بلکہ اس کے بجائے ان کے خطبات کا حاصل صوفیا کے طریق پر وجدانی تجربہ ہے۔ اور اس کے ڈانڈے غیر منطقی رومانویت کے بابا آدم اور بڑے نمائندہ برگساں کے ساتھ جا جڑتے ہیں۔[۲۸] بلا شبہ جیسا کہ ہملٹن گب نے اسے بیان کیا ہے۔[۲۹]

مغربی تہذیب و ثقافت کے تناظر میں علامہ اقبال کے تناقضات اور تضادات کو بیان کرتے ہوئے ہملٹن گب دو بنیادی دلائل پیش کرتا ہے:

۱۔ ہملٹن گب یہ سمجھتا ہے کہ ایک طرف تو علامہ اقبال مغربی کلچر کا دفاع کرنے والے بڑے نمائندے کے طور پر سامنے آتے ہیں کیونکہ وہ خود اس سے بہت متاثر ہوئے تھے لیکن اس کے ساتھ ہی وہ مغربی اداروں اور تنظیمات پر سخت تنقید بھی کرتے ہیں۔

۲۔ جب ہملٹن گب یہ بیان کرتے ہیں کہ علامہ اقبال کے خطبات کا حاصل ان کے مقاصد کے برعکس ہے تو اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مغرب میں پیدا ہونے والے علمی اور فکری رجحانات جنہوں نے بتدریج عیسائیت کو ایک انسانی مذہب میں بدل دیا کیونکہ اب ان کا انحصار سائنسی غور وفکر اور قوانین فطرت کے حوالے سے موجود تصورات پر بہت زیادہ انحصار ہو چکا تھا کہیں ایسا نہ ہو کہ مسلم دنیا میں پیدا ہونے والے یہ رجحانات اسلامی عقاید اور دین کو بھی اسی طرح کے مطالعات کے نتیجے میں انسانی مذہب میں بدل دیں۔ گب اس بات پر زور دیتا ہے کہ اقبال کے فلسفے میں انسانی رجحانات کہیں ایسے ہی نتائج نہ پیدا کریں کیونکہ اس کی بنیاد ہمیں برگساں کے غیر منطقی فلسفے میں نظر آتی ہے۔[۳۰]

ہملٹن گب کا خیال ہے کہ علامہ اقبال کی فکر کی ایک کمزوری جس کی وجہ سے وہ اپنے دور کے دوسرے مجددین میں کھڑے نظر آتے ہیں یہ ہے کہ وہ خطبات میں اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لیے تسلسل کے ساتھ قرآن مجید کی آیات کو بطور دلیل پیش کرتے ہیں۔ گب نے علامہ اقبال کی اس روش پر دو سوالات اٹھائے ہیں:

پہلا سوال یہ کہ کیا قرآن مجید کی بطور حوالہ بیان کردہ یہ آیات قرآن مجید کے اس حوالے سے تمام نقطہ ہائے نظر کی نمائندگی کرتی ہیں دوسرا سوال یہ کہ کیا اقبال کے دیے گئے یہ حوالہ جات اس بات کا ثبوت ہیں کہ واقعی اقبال وہی کہنا چاہتے ہیں جو مفہوم ان آیات میں بیان ہوا ہے لیکن اس پر سنجیدہ غور وفکر ہمیں اس نتیجے پر پہنچاتا ہے کہ ان آیات کے معانی اور ان میں موجود مذہبی اور دینی رہنمائی اور علامہ اقبال کے ان آیات سے اخذ کردہ مفاہیم میں بہت واضح فاصلہ اور بعد نظر آتا ہے۔[۳۱]

دوسرا سوال یہ ہے کہ ہملٹن گب کہتا کہ اگر علامہ اقبال نے یہ طریق اس لیے اختیار کیا کہ وہ فکری خالصیت اور اصلیت کے ساتھ اپنے موقف کو آگے بڑھا سکیں تو اس اسلوب کو اختیار کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہوا کیونکہ اس سے ایک ایسی لغزش کا اضافہ ہوا جس نے الٰہیات اسلامیہ کی فکری تشکیل نو کے سارے منصوبے کو زمین بوس کر دیا۔

علامہ اقبال کی کتاب *The Reconstruction of Religious Thought is Islam* پر یہی وہ اہم ترین نقطہ ہائے نظر ہیں جو گب نے علامہ اقبال کی اس تصنیف کے حوالے سے بیان کیے ہیں۔ ہملٹن گب کے سارے خیالات کا جائزہ لینے کے بعد کہا جا سکتا ہے کہ گب نے تسلسل کے ساتھ علامہ اقبال کی کسی بھی خوبی کی تحسین کرنے سے احتراز کیا ہے اور اگر کہیں علامہ اقبال کے کسی موقف اور دلیل کے ساتھ اتفاق بھی کیا ہے تو وہاں بھی کما حقہ علامہ اقبال کی علمی عظمت کا اعتراف نہیں کیا جیسا کہ اسے کرنا چاہیے تھا بلکہ اس کے بجائے ہر جگہ علامہ اقبال پر اپنی فوقیت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور ان کی اہمیت

اور علمی و فکری مرتبے کو کم کرنے کی کوشش کی ہے جو ہملٹن کی مذکورہ بالا کتاب میں جا بجا نمایاں ہے۔

گب نے علامہ اقبال کی کسی بھی خوبی کا اعتراف نہیں کیا اور اگر کسی سطح پر کسی جگہ پر علامہ اقبال کی کسی خوبی کا اعتراف بھی کیا تو فوراً اپنے موقف کو بدل دیا مثلاً ایک جگہ گب کہتا ہے کہ ہمیں الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل نو کی کوششوں میں علامہ اقبال کی جرات اور اخلاص کا اعتراف کرنا چاہیے لیکن ساتھ ہی وہ کہتا ہے کہ لیکن اس کام کے لیے جرات اور اخلاص ہی کافی نہیں۔ اور اس طرح سے وہ اپنی بات کو مکمل کرتے ہوئے وہ علامہ اقبال کے لیے جس خوبی کا اعتراف کر رہا تھا اس سے پسپائی اختیار کر لیتا ہے پھر وہ اپنے الفاظ کو اس طرح مکمل کرتا ہے کہ ہم علامہ اقبال کے موقف کا اطمینان کے ساتھ دفاع نہیں کر سکتے سوائے اس کے کہ ہم یہ کہہ سکیں کہ اپنے نئے علم الکلام میں علامہ اقبال نے کچھ ایسی بنیادیں رکھ دی ہیں جنھیں بعد میں آنے والے ایک مکمل اخلاقی نظام وضع کرنے کے لیے مزید توضیح و تشریح کے ساتھ مکمل کر سکتے ہیں جس کی آنے والے دور میں خصوصی اہمیت ہوگی۔[۳۲]

ہملٹن گب کی علامہ اقبال پر تمام تر تنقید ان کی کتاب *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* کے تناظر میں سامنے آئی۔ گب کی تنقیدات کا عمومی جائزہ لے کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ گب نے علامہ اقبال کے موقف اور علمی عظمت کی تحسین کرنے سے نہ صرف احتراز کیا بلکہ ان کے کچھ افکار کے ساتھ اتفاق کرنے میں بھی پس و پیش سے کام لیا۔ وہ علامہ اقبال کی عظمت کا کماحقہ اعتراف نہیں کرتے۔ تاکہ اس کی اپنی فوقیت اور برتری قائم رہے اور اپنے تمام خیالات میں علامہ اقبال کی اہمیت کو کم کرنے اور ان کے علمی و فکری مقام و مرتبے کو کمزور کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ ان کی یہ کوشش ان کے اپنے احساس برتری سے خالی نہیں ہے۔

ہملٹن گب کے علامہ اقبال کے بارے میں نقطہ نظر کا خلاصہ دو جہات میں بیان کیا جا سکتا ہے۔ پہلی یہ کہ ہملٹن گب کی تحقیقات کا رخ علامہ اقبال کے تصورات اور نظریات میں اس کی دلچسپی سے متعین ہوتا ہے۔ اس کا یہ کہنا کہ علامہ اقبال نے ان محققین اور اہل علم کے راستے سے انحراف کیا ہے جنھوں نے مذہب کا دفاع کیا اور ان موقفوں کو بیان کیا جن کا اطلاق فکر جدید پر ہو سکتا ہے۔ گب یہ سمجھتا ہے کہ علامہ اقبال نے مسلم فکر کی تشکیل نو کرنے کی جو کوشش کی وہ اس تصور کی نمائندگی کرتی ہے کہ ایک منظّم مسلم علم الکلام کی تشکیل اسلام کی بنیادی ضرورت اور مرکزی فکر ہے۔ جب گب یہ نقطہ نظر بیان کرتا ہے تو اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ علامہ اقبال کا یہ علمی کارنامہ مسلم علم الکلام کی تشکیل نو کی پہلی مکمل کوشش ہے۔[۳۳]

ہملٹن گب کے خیال میں علامہ اقبال کی فکری کاوشیں جدید مسلم معاشرے کی نمائندگی کرنے والا ایک اہم عنصر ہے لیکن جس طرح سے علامہ اقبال نے اپنے اس فکری کارنامے کو تکمیل پذیر کیا وہ ہملٹن گب

کے مطابق علمی مایوسی کا مظہر ہے۔

ہملٹن گب کی تحقیق کے مطابق علامہ اقبال اس مفکر کی طرح ہیں جنہوں نے برصغیر کی مسلم دنیا میں جاری اور معاصر تمام فکری رجحانات کا احاطہ کیا۔ علامہ اقبال کی صورت میں برصغیر کا مسلم معاشرہ ایک ایسی شخصیت کی رہنمائی میں تھا جو اسلام کی حقیقی شان و شوکت کی بحالی کی طرف پیش رفت کر رہی تھی لیکن اس کے ساتھ ہی گب اقبال کو ایک ایسا مفکر قرار دیتے ہیں جو مغربی تہذیب و ثقافت کا بہت مضبوط دفاع کرنے والا ہے جس سے کہ انہوں نے بہت اثر بھی قبول کیا تھا لیکن اس کے ساتھ ہی وہ مغرب کے مختلف اداروں پر اپنی پسند اور ناپسند کے مطابق سخت تنقید بھی کرتے ہیں۔

گب کے نقطہ نظر کی دوسری جہت یہ ہے کہ یہاں وہ علامہ اقبال کی اہمیت کو اور ان کے بیان کیے گئے بیانات اور تصورات کو کم کرنے کی کوشش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ تبھی تو وہ علامہ اقبال کے تصورات اور نظریات کو باہم متناقض اور التباسات اور تضادات کا شکار قرار دیتے ہیں جیسا کہ انہوں نے اپنی کتاب میں دو مقامات پر بیان کیا ہے۔

ایک وہ مقام جہاں گب نے علامہ اقبال کے تضادات اور التباسات کے حوالے سے لکھا کہ علامہ اقبال نے برصغیر کے داخلی علمی اور فکری انتشار اور کشمکش میں اپنی فکری کاوشوں کے ذریعے اضافہ کیا اور دوسرا جب وہ اقبال کے تضادات بیان کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ علامہ اقبال نے جب مسلم علم الکلام کی تشکیل نو کی کوشش کی تو اس کا اختتام انہوں نے صوفیانہ الٰہیات کی تشکیل پر جا کر کیا اس طرح ان کے نزدیک اقبال کی علمی کاوشیں فکری الجھاؤ پر جا کر ختم ہوئیں اور تیسرا وہ مقام جہاں پر وہ اقبال کے حاصلات فکر کو ناپختہ قرار دیتا ہے اور انہیں ہمیشہ غلط ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ گب بارہا اس بات کو بیان کرتا ہے کہ علامہ اقبال کے *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* میں بیان کیے گئے خیالات صوفیانہ طریق کے وجدانی تجربے پر جا کر منتج ہوئے جو فی الاصل علامہ اقبال کی غیر منطقی رومانویت کے حامل مفکر ہنری برگساں کی طرف جھکاؤ کا نتیجہ ہے۔[۳۴]

اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ ہملٹن کی یہ تمام بحث ایک استشراقی بیانیہ ہے جو ایک استشراقی ذہن سے برآمد ہوا ہے اور اس کی تصدیق ہر اس بات سے ہوتی ہے جو ایک مستشرق کے علم پر اس کے حاصلات، اندازوں، تاثرات اور نقطہ نگاہ پر اطلاق ہوتا ہے۔ اسی لیے ہملٹن گب کا موقف متعصّبانہ، زیادتی اور جانبداری پر مبنی مطالعہ کا حامل ہے اور اس کی علامہ اقبال کے بارے میں تحریروں کو اسی تعصب کے تناظر میں پڑھنا اور سمجھنا چاہیے۔

یہی وہ حقیقت ہے جسے ایڈورڈ سعید نے اپنی کتاب *Orientalism* میں بیان کرنے اور ثابت

کرنے کی کوشش کی ہے۔ جس میں اس نے ہملٹن گب کو ایک مکمل مستشرق کے طور پر پیش کیا ہے جس کا تعلق کلاسیکی استشراق سے ہے اور وہ اپنے آپ کو عرب امور کا ماہر کہنے کے بجائے مستشرق قرار دینے میں فخر محسوس کرتا ہے۔[۳۵] ایڈورڈ سعید نے بھی اسے تعصب کا حامل مستشرق قرار دیا ہے۔ ایڈورڈ سعید نے اسی نقطہ نظر اور روش کو جدید اسلام کو سمجھنے کے راستے کی سب سے بڑی رکاوٹ قرار دیا ہے اور ہملٹن گب کو بھی اسلام دشمن کہا ہے اور اس کی اس روش پر حیرت کا اظہار کرتے ہوئے یہ سوال اٹھایا ہے کہ ہمیں اس واضح عناد کے ساتھ جدید اسلام کا سامنا کیوں کرنا چاہیے جیسا کہ ہملٹن گب کر رہا ہے۔[۳۶]

اس حوالے سے میں اپنے ایک مشاہدے کو قابل بیان سمجھتے ہوئے یہاں ضرور پیش کرتا ہوں کہ تحقیقی موضوعات اور علمی عنوانات کے لحاظ سے ہملٹن گب کی *Modern Trends in Islam* اور علامہ اقبال کی کتاب *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* میں علمی مماثلت پائی جاتی ہے۔ اور شاید علامہ اقبال کی کتاب اسلامی علوم کے ان مباحث کا احاطہ کرنے کے لحاظ سے ہملٹن گب کی کتاب *Modern Trends in Islam* ہی کی طرح ہے۔

مجھے اہل علم اور محققین میں سے کوئی ایسا نظر نہیں آیا جس نے ان دونوں کے درمیاں اس طرح کی مماثلت پر توجہ دی ہو یا اس مماثلت کی نشاندہی کی ہو۔ میں نہیں جانتا کہ مالک بن نبی نے اپنی کتاب *The Destination of Islamic World* اور گب کی کتاب *Modern Trends in Islam* میں کیا مماثلت دیکھی جبکہ اس سے بھی حیران کن بات یہ ہے کہ اسے اپنے اور علامہ اقبال کے علمی موقف کے حوالے سے کوئی مماثلت نظر نہیں آئی۔

اس حوالے سے بہت قابل ذکر نکتہ یہ ہے کہ مالک بن نبی (۱۹۰۵-۱۹۷۳ء/ ۱۳۲۲-۱۳۹۳ھ)[۳۷] نے گب کے تعصب کے ساتھ اپنی بہت قربت ظاہر کی ہے جو اس کی مذکورہ بالا کتاب میں نظر آتی ہے اور جس طرح سے اس نے علامہ اقبال کے نقطہ نظر کو تنقیدی انداز سے دیکھا ہے ایسے لگتا ہے کہ علامہ اقبال کے حوالے سے موقف طے کرنے میں وہ گب کے زیر اثر ہے۔ اور ایسا بہت ہی کم ہوا ہے کہ مالک بن نبی نے کسی موقع پر علامہ اقبال کے نقطہ نظر کی یا نظریات کی حمایت کی ہو۔

اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ مالک بن نبی کو علامہ اقبال کی کتاب *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* کے بارے میں کوئی علم نہیں تھا۔ جب بھی اس نے اپنی کتاب *The Destination of Islamic World* میں مسلم دانش کی درجہ بندی کی ور اس میں جہاں کہیں بھی علامہ اقبال کا حوالہ دیا تو ان کی اصل کتاب سے حوالہ دینے کی بجائے انہی خیالات پر انحصار کیا جو علامہ اقبال کے بارے میں یا ان کی کتاب کے بارے میں ہملٹن گب نے اپنی کتاب میں

بیان کیے تھے بلکہ مالک بن نبی نے اپنی مذکورہ بالا کتاب میں علامہ اقبال کے چھ خطبات کے جتنے حوالے دیے ہیں گب کی طرف سے اپنی کتاب میں دیے گئے حوالے اس سے کہیں زیادہ ہیں۔

میرے مطالعے کے مطابق اگر تعصب سے بالا تر ہو کر دیکھا جائے تو علامہ اقبال کی کتاب ہملٹن گب کی کتاب سے زیادہ گہری، استدلال کے لحاظ سے زیادہ ٹھوس اور باثروت ہے۔ میں یہ بات دونوں کتب کے تفصیلی مطالعے، ان کے متون کے تجزیے میں بیان کی گئی معلومات کے تنقیدی جائزے اور اس کی پیشکش کے انداز کی بنیاد پر کہہ رہا ہوں بلکہ حقیقت یہ ہے کہ علامہ اقبال نے اپنے جو نتائج فکر بیان کیے وہ ان نکات کا رد ہے جنہیں گب نے اپنی کتاب میں بار بار بیان کیا ہے اور علامہ اقبال کے موقف اور نظریات پر تشکیک پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔

پہلا نکتہ یہ ہے کہ گب نے اس پہلو کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے کہ علامہ اقبال نے بہت ہی اعلیٰ سطح پر شعر اور فکر کو اکٹھا کیا ہے کیونکہ انہیں بہت ہی اعلیٰ شعری ملکہ اور فکری استعداد سے نوازا گیا تھا۔ ایک طرف تو وہ بہت ہی باصلاحیت شاعر تھے جنہیں امتیازی شعری تجربہ حاصل تھا اور جس کا انہیں خوب ادراک بھی تھا تو دوسری طرف وہ بہت ہی اعلیٰ پائے کے مفکر تھے اور انہیں وہ فکری تجربات حاصل تھے جو انہیں بقیہ لوگوں سے نہ صرف ممتاز کرتے تھے بلکہ انہیں اس کا شعور بھی تھا بلکہ ان کی فکری عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے ڈاکٹر ماجد فکری نے کہا کہ بیسویں صدی میں کوئی مفکر اس فکری رفعت تک نہیں پہنچا جو علامہ اقبال کو حاصل تھی۔[۳۸]

جب بھی گب علامہ اقبال کے نظریات کو زیر بحث لانا چاہتا ہے تو وہ ان کا تذکرہ یوں کرتا ہے کہ یہ علامہ اقبال کی وہ آواز ہے جو ہمیں اسلام کی مذہبی فکر کی تشکیل نو کے لیے ان کے چھ خطبات میں سنائی دیتی ہے۔[۳۹]

جہاں تک ہملٹن گب کی کتاب کے عربی ترجمے کا تعلق ہے اس میں مجھے کہیں بھی نظر نہیں آیا کہ گب نے علامہ اقبال کی کتاب کا نام بیان کیا ہو اگر اس نے کہیں انگریزی کتاب میں بیان کیا ہو تو اس کے بارے میں مجھے معلوم نہیں۔

دوسری طرف جہاں تک اقبال کی شاعری اور فکر کے متاثر کن ہونے کا تعلق ہے تو یہ معاملہ ہر طرح کے شک وشبہ اور تنازع سے بالاتر ہے۔ اس کے لیے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں۔ علامہ اقبال کی شاعری اور فکر اس قابل تھی کہ وہ اس کے ذریعے دنیا کو پیغام دے سکیں کہ وہ برصغیر پاکستان اور بھارت کی سرحدوں سے آگے نکل گئے حتیٰ کہ ان کا پیغام عرب دنیا، مسلم ممالک اور یورپ تک جا پہنچا جہاں سے ان کی فکر پر مبنی کتابیں اور ان کی شاعری کے ترجمے شائع ہوئے۔

علامہ اقبال کی کتابوں مثلاً اسرار خودی کا انگریزی ترجمہ دیگر زبانوں میں تراجم سے بہت پہلے ہوا۔ علامہ اقبال نے یہ فارسی مجموعہ کلام ۱۹۱۵ء میں شائع کروایا تھا۔ اس کا انگریزی ترجمہ ۱۹۲۰ء میں ہوا جو معروف انگریزی مستشرق نکلسن نے کیا۔[۴۰] جبکہ اس کا عربی ترجمہ ۱۹۵۶ء میں شائع ہوا جو ڈاکٹر عبد الوہاب عزام (۱۸۹۴ - ۱۹۵۹ء/ ۱۳۱۱- ۱۳۷۹ھ) نے کیا تھا۔ اور جسے عرب دنیا میں علامہ اقبال کے ادبی، فکری اور سوانحی تعارف کی پہلی کتاب کہا جاتا ہے۔[۴۱]

اقبال کی فکر پوری دنیا تک پہنچ گئی اور وہ بھارت، پاکستان اور برصغیر کی سرحدوں تک محدود نہیں رہی بلکہ یہ فکر عرب ممالک، اسلامی دنیا اور یورپی ممالک تک جا پہنچی۔

یہ متضاد بات بھی بار بار دہرائی جاتی ہے کہ علامہ اقبال کی علمی اور فکری تحریریں عرب ممالک اور اسلامی دنیا میں عام ہونے سے پہلے یورپ پہنچ گئیں۔ ان کا پی ایچ ڈی کا مقالہ *The Development of Metaphysics in Persia* جو علامہ اقبال نے میونخ یونیورسٹی جرمنی میں ۱۹۰۸ء میں پیش کیا تھا انگریزی زبان میں ۱۹۰۸ء میں لندن سے شائع ہوا۔ جس کے لیے علامہ اقبال نے انگریزی زبان میں ایک خط بھی لکھا تھا اور اس کے ساتھ ان کے انگریزی اساتذہ کی سفارش بھی شامل تھی۔

جبکہ ان کے پی ایچ ڈی کے مقالے کا اردو ترجمہ فلسفہ عجم کے نام سے ۱۹۳۶ء میں شائع ہوا۔ یہ ترجمہ ایک ہندوستانی مصنف میر حسن الدین نے کیا تھا جو علامہ اقبال کے علم میں تھا اور ان کی اجازت کے ساتھ شائع کیا گیا۔ جبکہ ان کے اس مقالے کا عربی ترجمہ ۱۹۸۶ء میں شائع ہوا جو حسین مجیب المصری (۱۹۱۶-۲۰۰۴ء/ ۱۳۳۵- ۱۴۲۵ھ) نے کیا تھا۔[۴۲] اور اس پر انہیں حکومت پاکستان کی طرف سے ۱۹۷۷ء میں اقبال میڈل سے بھی نوازا گیا تھا۔

علامہ اقبال کے عالمی سطح پر اعتراف عظمت کے حوالے سے یہ بات بھی بہت اہم ہے کہ علامہ اقبال کی عظمت کا اعتراف جرمن نے بھی کیا اور انہوں نے علامہ اقبال سے اپنی وابستگی کے اظہار کے لیے میونخ یونیورسٹی میں ایک یادگار قائم کی جس پر علامہ اقبال کا نام اور ان کے لیے اہل جرمن کے تحسینی کلمات لکھے ہوئے ہیں۔ اور اکثر وہ علامہ اقبال کا تقابل معروف جرمن شاعر گوئٹے (۱۳۴۹ -۱۸۳۲ء) کے ساتھ کرتے رہتے ہیں اور بعض اوقات وہ اقبال کا تقابل معروف جرمن فلسفی نطشے (۱۸۴۴-۱۹۰۰ء) کے ساتھ بھی کرتے ہیں۔ انہوں نے علامہ اقبال کی کچھ کتابوں اور تحریروں کا جرمن زبان میں ترجمہ بھی کیا ہے اور وہ علامہ اقبال کو ایک عظیم فلسفی سمجھتے ہیں۔

جب بھی کسی شخصیت میں شاعری کی صلاحیت اور فکر کی استعداد اکٹھی ہو تو اس سے اس شخصیت میں غیر معمولی توازن پیدا ہوتا ہے اور اس کا مقام اور مرتبہ بہت بلند ہو جاتا ہے۔ شعری استعداد تخیل کی پرواز کو

بلند تر اور آفاقی کرتا ہے جبکہ فکر کی استعداد بصیرت اور حکمت کو وسیع کرتی ہے۔ شاعری میں قوت فصاحت و بلاغت سے پیدا ہوتی ہے جبکہ فکر سے معنی کو طاقت، قوت اور تاثیر ملتی ہے۔ شاعری کا ہنر ہمارے ضمیر کو جگاتا ہے اور فکر کا ہنر ذہن انسانی کے ایوانوں میں روشنیاں پیدا کرتا ہے۔ شاعری کی خداداد صلاحیت عامۃ الناس کو متاثر کرنے کا ذریعہ ہے جس کے ذریعے سے عام لوگوں تک جب فکر پہنچائی جائے تو وہ براہ راست ان کے کردار تک اثر انداز ہوتی ہے۔

ان دو اعلیٰ صلاحیتوں اور استعدادوں نے علامہ اقبال کو فکری طور پر نہ صرف مضبوط کیا بلکہ اعلیٰ علمی مقام پر بھی فائز کر دیا۔ ان کی شعری صلاحیت نے ان کے حلقہ اثر کو بڑھایا اور اس سے ان کو کثیر عوام کی توجہ حاصل ہوئی جبکہ ان کے علمی کام، فکری کارناموں اور فلسفیانہ غور و فکر اور اس کے حاصلات نے ان کے فکری مقام کو مضبوط کیا اور اہل علم کی توجہ ان کی فکر اور فلسفے کی طرف مبذول ہوئی۔ ہمارے لیے یہ غور و فکر کا معاملہ یا موقعہ ہے کہ علامہ اقبال نے ان دونوں صلاحیتوں کو استعمال کر کے کس طرح یہ عظیم مقام حاصل کر لیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ علامہ اقبال روحانیت اور عقلیت میں کوئی تضاد پیدا کیے بغیر یا ان میں سے کسی کا انکار کیے بغیر ان دونوں رجحانات کو جمع کر لیتے ہیں۔ ایک طرف وہ واضح روحانی رجحان رکھتے ہیں جو ان کی زندگی، رویوں، فکر اور علمی کارناموں سے ظاہر ہے جبکہ دوسری طرف وہ ایک واضح عقلی مزاج اور فکر کے حامل ہیں جو ان کی فلسفیانہ سوچ میں واضح طور پر نظر آتا ہے۔ علامہ اقبال کی کتابوں، تصانیف اور ان کی فکر کو اس طرح الگ الگ حصوں میں نہیں بانٹا جا سکتا جہاں ان کی فکر اور تصانیف میں روحانیت اور عقلیت کو الگ کیا جا سکے۔ علامہ اقبال کی شخصیت میں روحانیت کا رجحان بہت نمایاں ہے اور ان کی پوری زندگی میں رواں دواں نظر آتا ہے حتیٰ کہ ان کی تصانیف اور فکر کو صرف عقلی سند یا روحانی سند میں تقسیم یا محدود کر کے نہیں دیکھا جا سکتا۔

یہ بات بڑی واضح ہے کہ علامہ اقبال کی روحانیت کو بیان کرنے کے لیے کسی ثبوت کی ضرورت نہیں۔ وہ اپنے بچپن ہی سے اس رجحان کے ساتھ اپنے خاندان میں پلے بڑے اور یہ رجحان ان کی ذات کا حصہ بن گیا۔ انہیں روحانیت کا ذوق اپنے والد شیخ نور محمد کے زیر اثر حاصل ہوا جو ایک پختہ صوفی رجحان رکھنے والی شخصیت کے طور پر مشہور تھے اور یہ رجحان علامہ اقبال کے ساتھ زندگی بھر رہا۔ انہوں نے بچپن ہی میں اپنے والد گرامی کی صحبتوں میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی (۱۱۶۵- ۱۲۴۰ء/ ۵۶۰- ۶۳۸ھ) کی کتابوں فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم کے دروس سنے۔ اور یہ دروس زندگی بھر علامہ اقبال کی یادداشت کا حصہ رہے حتیٰ کہ تصوف ان کی زندگی کا حصہ بن گیا۔

علامہ اقبال جب اپنے ابتدائی سوانح کے واقعات بیان کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ میں شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی مذمت نہیں کرتا۔ میرے والد وہ صاحب علم شخصیت تھے جنہیں شیخ اکبر کی تصانیف فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم کے مباحث میں مہارت حاصل تھی اور میں نے ان کتابوں کے نام سب سے پہلے اس وقت سنے جب میں صرف چار سال کا تھا اور ابھی پڑھنا شروع کیا تھا۔ یہ دونوں کتابیں سالہا سال سے ہمارے گھر میں موجود تھیں اگرچہ میں ان کتابوں کو یا ان کے مباحث کو بچپن میں سمجھ نہیں سکتا تھا لیکن میں ان درس کے حلقوں میں ضرور موجود ہوتا تھا اور پھر جیسے جیسے عربی زبان میں میں نے مہارت حاصل کی میں ان دونوں کتابوں کو سمجھنے بھی لگ گیا اور اس طرح مجھے ان دونوں کتابوں کے بارے میں زیادہ علم اور تجربہ حاصل ہوتا گیا اور ان کتابوں کے بارے میں زیادہ علم حاصل کرنے کی طلب اور آرزو بھی میرے دل میں پیدا ہوگئی۔ [۴۳]

علامہ اقبال کی شخصیت میں یہ روحانی رجحان اس وقت بھی موجود رہا جب انہوں نے یورپی فلسفہ بہت گہرائی کے ساتھ پڑھا اور اس میں مہارت حاصل کی اس وقت انہوں نے کہا کہ میں اپنی فطرت اور مزاج کے لحاظ سے تصوف کی طرف میلان رکھتا ہوں کیونکہ یہ میلان میں نے اپنے آباء واجداد سے ورثے میں پایا ہے اور یہ رجحان یورپی فلسفہ پڑھنے کے بعد مزید پختہ ہوا ہے۔ [۴۴]

اس وقت بھی جب تصوف کے حوالے سے علامہ اقبال کا موقف تبدیل ہوا ان کی شخصیت میں روحانیت کا یہ ذوق اور رجحان کم نہیں ہوا جب انہوں نے صوفیا میں متداول وحدت الوجود پر سخت تنقید کی اور اسے مسترد کیا۔ کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ یہ تصور توحید کے خلاف ہے اور جب انہوں نے اس تصور کو مسترد کرتے ہوئے اس پر سخت تنقید کی اور اسے نفی ذات، خودی کے استہلاک اور بے عملی سے تعبیر کیا جو صوفیا کے لٹریچر اور رویوں میں نظر آرہا تھا اور انہوں نے وحدت الوجود کے اس فلسفے کو عملیت اور عملی زندگی کے فلسفے سے متصادم قرار دیا اور اس کا اظہار اپنی کتاب اسرارِ خودی میں کیا جو ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب نے اپنے زمانے کا سب سے بڑا علمی اور ادبی معرکہ شروع کیا جس کے ساتھ تنقید کی ایک بڑی لہر اٹھی کیونکہ علامہ اقبال نے ایرانی شاعر حافظ شیرازی (۱۳۲۵-۱۳۸۸ء/۷۲۶-۷۹۱ھ) اور اس کی صوفیانہ شاعری کے خلاف سخت تنقیدی نقطہ نظر اپنایا تھا۔ جہاں تک علامہ اقبال کے عقلی رجحانات کا تعلق ہے یہ ان کے فلسفیانہ سوچ، فلسفیانہ تجزیوں اور جدید یورپی فلسفے کے ساتھ گہری وابستگی سے واضح ہے۔ اس کے تحت علامہ اقبال نے عقل کو اور عقلیت کے منہج اور راستے کو بہت بڑی حد تک ذہن انسانی کے لیے ایک فیصلہ کن عنصر قرار دیا اور بتایا کہ ذہن انسانی کی آخری فتح عقل ہی کی فتح ہے۔

علامہ اقبال کی کتاب *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* میں

روحانیت اور عقلیت کا اعتدال اور امتزاج نظر آتا ہے۔ یہ وہ کتاب ہے جس میں انہوں نے اپنے فلسفے کو بہت شفاف، نہایت موزوں اور مرتب انداز سے مکمل کر دیا۔ کیونکہ وہ مشرق اور مغرب کے فلسفے کے درمیان کھوئے گئے اعتدال اور توازن کو بحال کرنا چاہتے تھے۔ مغرب کا فلسفہ جو کلیتاً عقلیت پر مبنی تھا اور روحانیت سے خالی تھا اسے اعتدال حاصل کرنے کے لیے روحانی رجحانات حاصل کرنے کی ضرورت تھی اور مشرق کا فلسفہ جو روحانی مزاج کا حامل تھا، اسے اعتدال سے ہم آہنگ کرنے کے لیے ضروری تھا کہ جدید عقلی رجحانات سے آشنا کروایا جائے۔

مسلم علمی دنیا میں اس حقیقت اور علامہ اقبال کے حصول اعتدال و توازن کی کوشش کی اہمیت اور قدر و قیمت اس وقت کھل کر سامنے آتی ہے جب ہم اس واضح تقسیم سے آگاہ ہوں جو امام غزالی اور ابن رشد کے درمیان مسلم فکر کے قرون وسطیٰ کی تاریخ کے دوران پیدا ہوا۔ غزالی روحانی رجحانات میں فاتح تھے جبکہ ابن رشد کو عقلی رجحانات میں برتر مقام حاصل تھا۔ علم کے نتیجے میں اسلامی فکر دو واضح طبقوں میں تقسیم رہی۔ کچھ مفکرین امام غزالی اور اس کے روحانی رجحانات کے طرف دار ہوئے اور کچھ ابن رشد اور اس کے عقلی رجحانات کے پیروکار بنے اور ان دونوں کے درمیان وہ اپروچ مسلسل معدوم رہی جو ان دونوں رجحانات کو ملا سکتی اور ان کے درمیان دوری کا خاتمہ کر سکتی۔

تیسرا پہلو یہ ہے کہ علامہ اقبال کو دیگر قدیم اور جدید مسلم فلسفیوں کے مابین دور جدید کے نمایاں ترین مسلم فلسفی کا مقام حاصل ہے۔ دوسری یہ کہ علامہ اقبال محض محقق یا فلسفے کے استاد نہیں تھے یا دوسروں کے فلسفے کے نقال نہیں تھے کہ ان کے بیان کیے ہوئے فلسفوں کو ہی بہتر انداز میں بیان کرتے چلے جائیں۔

علامہ اقبال نے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ ان کا فلسفہ علم اور حکمت کی گہرائیوں کو کھوجنے اور تحقیق کرنے کی بیس سالہ مشقت کا نتیجہ ہے جس دوران انہوں نے دنیا کے فلسفیوں کا تفصیلی مطالعہ کیا اور ان پر غور وفکر کیا اور اس منزل تک پہنچنے کے لیے فکری اور روحانی جدوجہد کی۔ اور جو نقطہ نظر انہوں نے اختیار کیا اس کے دفاع کے لیے استدلال فراہم کیا اور مسلم اور مغربی مفکرین اور فلسفیوں کے افکار پر سوالات بھی اٹھائے۔

علامہ اقبال نے اپنے فلسفیانہ افکار کی تشکیل کے لیے جو طریقہ اختیار کیا اس کے ذریعے سے ہی وہ ایک انتہائی پر تاب اور غالب فلسفے تک پہنچے جو سنجیدہ اور گہری خصوصیات کا حامل ہے اور دوسرے فلسفیوں خصوصاً مغربی فلسفیوں میں انہیں ایک خاص پہچان حاصل ہوئی اور ان کی عظمت کا نہ صرف اعتراف کیا گیا بلکہ انہوں نے اقبال کی فکر میں دلچسپی بھی لی۔ علامہ اقبال کے پیش کردہ فلسفے میں ان کے تین طرح کے تجربات موجود ہیں جن تجربات پر انہوں نے ایک طویل عرصے تک غور کیا ان کا ذوق حاصل کیا اور ان کے

مشاہدے سے گزرے۔ یہ تین طرح کے تجربات یہ ہیں: روحانی تجربہ، شعری تجربہ اور فلسفیانہ تجربہ۔

ہر وہ فلسفہ جو ان تین طرح کے تجربات سے گزرتا ہے ایک طرف تو اسے علمی اور فکری ثروت حاصل ہو جاتی ہے اور دوسری طرف اس میں درجہ اتمام و کمال اور ربط باہمی پیدا ہو جاتا ہے اور اس طرح علامہ اقبال کے فلسفے کو دوسرے فلسفوں پر فوقیت اور امتیاز حاصل ہو جاتا ہے جو ان تینوں طرح کے تجربات میں سے کسی ایک تجربے سے بھی خالی ہیں۔ کیونکہ ان میں سے ہر تجربہ اپنا ایک تسلسل، ذوق اور امتیاز رکھتا ہے۔ اور اس کی اپنی تاریخ، ابلاغ، غالب اثرات، چمک اور انکشافات ہیں۔

مزید برآں اسلام کے دور جدید میں علامہ اقبال ان چند مفکرین کی نمائندگی کرتے ہیں جنہوں نے اپنی فکر و فلسفہ میں قدیم و جدید فلسفیوں جن میں مسلم اور یورپی فلسفی شامل ہیں، کو بطور حوالہ بیان کیا ہے۔ یہی کام کچھ عرب اور مسلم محققین نے بھی کیا ہے اور اس دائرہ کار میں رہتے ہوئے ڈاکٹر عثمان امین (۱۹۰۵-۱۹۸۷ء) نے علامہ اقبال اور جرمن فلسفی کانٹ کا تقابل کیا ہے۔ ان کے مطابق اسلامی فکر کی تاریخ میں اقبال نے وہی کارنامہ انجام دیا ہے جو کارنامہ مغربی فکر کی تاریخ میں کانٹ نے انجام دیا تھا۔[۴۵]

اسی تسلسل میں ڈاکٹر ماجد فخری نے اقبال کا تقابل ابو حامد الغزالی سے کیا ہے کیونکہ علوم، افکار اور فلسفے میں ہم آہنگی پیدا کرنے کے باب میں اقبال نے اپنی کتاب *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* میں جس درجے کا علمی کارنامہ انجام دیا یہ ویسے ہی ہے جیسے ایک ہزار سال پہلے الغزالی نے اپنے دور کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے احیاء علوم الدین میں انجام دیا تھا۔[۴۶]

۴۔ چوتھا پہلو یہ ہے کہ علامہ اقبال ایسے مفکر کی ایک مثال ہیں جنہوں نے ہر طرح کے فلسفے کو پڑھتے ہوئے اپنی شناخت کو محفوظ رکھا اور اپنی شناخت سے بیگانہ نہیں ہوئے۔ وہ ایک ایسے مفکر ہیں جن کی ابتدائی محبت اور وابستگی فلسفہ کے لیے تھی جس کے باعث وہ فلسفے کے مطالعہ کے لیے برطانیہ اور جرمنی کی یونیورسٹیوں تک گئے۔ وہاں انہوں نے جدید یورپی فلسفوں کو بہت گہرائی سے پڑھا اور اپنے مطالعے کی وسعت اور گہرائی کے ساتھ اپنے علم کو پختہ کیا اور ان کے یورپی اساتذہ نے بھی انہیں ایک ایسے ذہین طالب علم کے طور پر پایا جو بہت زیادہ توجہ اور علمی تربیت کے اہل تھے۔

یورپ کے فلسفیوں سے رابطہ اقبال کے لیے کوئی انہونی بات نہیں تھی کیونکہ وہ طویل مدت تک انگریز مستشرق تھامس آرنلڈ (۱۸۶۴-۱۹۳۰ء) کے ساتھ رہے ہیں اور یہ رفاقت ہندوستان سے برطانیہ تک پھیلی ہوئی تھی۔ وہ گورنمنٹ کالج لاہور میں ایم اے کے زمانے سے شعبہ فلسفہ میں آرنلڈ کے طالب علم تھے۔ جہاں ڈاکٹر آرنلڈ ۱۸۹۸ء میں فلسفہ کے پروفیسر تھے۔ برطانیہ اور جرمنی میں جہاں اقبال نے

ڈاکٹریٹ کی تعلیم حاصل کی اور تین سال تک ۱۹۰۵ء تا ۱۹۰۸ء تک رہے اس دوران بھی اورحتی کہ یورپ سے واپسی کے بعد بھی ۱۹۳۰ء میں ڈاکٹر آرنلڈ کی وفات تک علامہ اقبال کا ان سے تعلق قائم رہا۔

اس باہمی تعلق کے اثرات بیان کرتے ہوئے جاوید اقبال نے لکھا کہ ڈاکٹر آرنلڈ نے علامہ اقبال کے فلسفیانہ ذوق کو ابھارا اور انہیں اس طرف ترغیب دی کہ وہ اپنی تعلیم کی تکمیل کے لیے یورپ جائیں۔ یونیورسٹی آف کیمبرج کے ٹرینٹی کالج میں انہیں داخلہ ملا۔ ڈاکٹر آرنلڈ نے وہاں انہیں رہائش کے لیے مناسب جگہ ڈھونڈنے میں بھی مدد دی اور ان کے ڈاکٹریٹ کے مقالے کو لندن سے ۱۹۰۸ء میں طبع کرایا۔ جس میں اس کتاب کا انتساب بھی ڈاکٹر آرنلڈ کے نام کیا گیا تھا۔ اسی طرح اور کئی پہلو بھی ان دونوں کے باہمی تعلقات کی گہرائی کو ظاہر کرتے ہیں۔ [۲۷]

اس طرح علامہ اقبال کے لیے یہ آسانی پیدا ہوگئی کہ وہ مغربی فکر میں مہارت حاصل کر لیں اور یورپی تہذیب کو سمجھنے والے بہترین صاحب دانش بنیں۔ یہ صورتحال بہت سے عرب اور اسلامی دنیا کے اہل علم کے ساتھ ہے جو علامہ اقبال جیسے ہی تجربے سے گزرے کہ وہ مغربی فکر کو سمجھنے کے بعد اسلام اور اسلام کے نظریات کے بارے میں اپنے تصورات اور فلسفہ کو منظّم کر کے پیش کر رہے ہیں۔

علامہ اقبال اس لحاظ سے بہت واضح تھے۔ نہ صرف مسلمانوں اور مسلم دنیا کے سامنے بلکہ خود یورپین اور امریکن کے سامنے بھی علامہ اقبال ایک دینی مفکر تھے جو یورپی فلسفیوں اور تہذیب کے بارے میں وسیع علم، معلومات اور فہم کے حامل بھی تھے۔

پانچواں پہلو یہ ہے کہ علامہ اقبال کے بارے میں یہ بھی بیان کیا جاتا ہے کہ وہ ان چند مفکرین میں شامل ہیں جنہوں نے اپنے فلسفیانہ خیالات کے طور پر قرآن مجید کو اپنا ماخذ بنایا۔ ایسا ماخذ جس سے کبھی تو وہ فکر اخذ کرتے ہیں اور کبھی قرآن مجید کی آیات کو اپنی کسی فکر کی دلیل کے لیے استعمال کرتے ہیں اور کبھی وہ کسی اور فکر کو بیان کرنے کے لیے قرآن مجید سے استدلال لیتے ہیں۔

اس سلسلے میں علامہ اقبال نے بہت سے ایسے اخلاقی، فکری اور فلسفیانہ افکار پیش کیے ہیں جو انہوں نے قرآن مجید سے اخذ کیے ہیں اور یہ وہ افکار ہیں جو ہمیں ان کی کتاب *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* میں بہت واضح طور پر نمایاں نظر آتے ہیں۔

اہل علم میں سے اکثریت جنہوں نے علامہ اقبال کی کتاب کو پڑھا ہے انہوں نے اس خصوصیت کو بہت وضاحت کے ساتھ دیکھا ہے کہ علامہ اقبال اس پر استقامت سے قائم رہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے افکار میں ان کے اس پہلو کو الگ سے ایک خصوصیت کے طور پر زیر بحث لانا ممکن ہوا ہے کیونکہ علامہ اقبال نے یہ کوشش کی کہ وہ قرآن حکیم کی روشنی میں اپنے افکار بیان کریں اور اپنے نقطہ نظر کو سامنے لائیں۔

اس سلسلے میں انہوں نے قدیم اور جدید مفسرین قرآن کے افکار میں سے کوئی حوالہ نہیں دیا، نہ ہی وہ اپنے آپ کو کسی مفسر کے ساتھ قرب یا بعد کے کسی بھی درجے پر وابستہ کرتے ہیں اور شاید وہ اپنے اس منشا کے اظہار کے بغیر ارادی طور پر ایسا کرتے ہیں۔

اور جب ہم علامہ اقبال کے اس امتیاز کو مرکز توجہ بناتے ہیں تو اس کا سبب یہ ہوتا ہے کہ ہمیں عرب اور مسلم دنیا کے اہل علم اور مفکرین کی بڑی تعداد میں اس طرح کی کوئی دلچسپی یا پہلو نظر نہیں آتا جو ایک لحاظ سے اپنی عملی کاوشوں سے یہ بات سچ ثابت کر رہے ہوتے ہیں کہ انہوں نے قرآن مجید کو ایک متروک کتاب کے طور پر لیا ہے۔

علامہ اقبال کو پختہ یقین ہے کہ قرآن مجید ہی ان کے ذاتی فلسفے کا ماخذ اور سرچشمہ ہے اور قرآن مجید ہی ان کے فلسفیانہ افکار اور فلسفیانہ تشکیل کا ماخذ اور بنیاد ہے اور اسی ماخذ نے ان کے صوفیانہ طریق اور فکر کی اصلاح کی ہے۔

چھٹا پہلو یہ ہے کہ علامہ اقبال کو نشاۃ نو اور اصلاح کے دور کی نمائندہ شخصیت سمجھا جاتا ہے۔ تاثیر اور علمی کام اور غالب ادبی رجحانات کے ساتھ ساتھ علامہ اقبال کی شخصیت اور ان کا نمایاں فکری رجحان اسی چیز کی شہادت دیتا ہے مزید برآں علامہ اقبال کو صرف برصغیر پاک و ہند کی نشاۃ نو اور اصلاح کی شخصیت نہیں سمجھا جاتا بلکہ ان کی نشاۃ نو اور اصلاح کی تاثیر ان کے لٹریچر، تصانیف، فکر اور تحریک کے ذریعے سے مسلم دنیا کے دور دراز ممالک تک پھیل گئی ہے۔

علامہ اقبال کے احیائے ملت اسلامیہ اور اصلاح ملت کے افکار کے حوالے سے ان کے فرزند جاوید اقبال اپنے والد کی سوانح حیات میں لکھتے ہیں کہ اقبال اس وقت اپنے افکار کے حوالے سے ایک فکری انقلاب سے گزرے جب وہ کیمبرج میں تھے اور جب انہوں نے ۱۹۰۷ء میں میونخ یونیورسٹی میں اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ جمع کرایا۔ اسی دوران علامہ اقبال کو یہ سوال درپیش ہوا کہ مسلمانوں کے زوال اور پسماندگی کے اسباب کیا ہیں؟

یہی نقطہ نظر اختیار کرتے ہوئے جاوید اقبال نے ہندوستانی مصنف اکرام الحق سلیم کی اس رائے پر انحصار کیا ہے جنہوں نے یہ لکھا ہے کہ اقبال نے کیمبرج کے ایک انگریزی میگزین کے لیے ایک اسلامی سیاست پر ایک مضمون تیار کرنا تھا۔ اس دوران ان کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوا کہ مسلمانوں کے زوال اور پسماندگی کے پیچھے کون سے نفسیاتی عوامل کارفرما ہیں۔ اس سوال کا جواب حاصل کرنے کے لیے اقبال نے کئی حوالہ جات کا جائزہ لیا۔ لیکن وہ کسی شافی اور اطمینان بخش نتیجے پر نہیں پہنچ سکے۔ اس لمحے کے بعد انہوں نے مسلمانوں کے زوال اور ان کی تہذیب کی پسماندگی کے اسباب تلاش کرنے کے لیے سنجیدہ تحقیق

شروع کر دی اور یہ دریافت کرنے کی جدوجہد شروع کر دی کہ حقیقی اسلامی نشاۃ نو کو کیسے حاصل کیا جا سکتا ہے۔[۴۸]

جاوید اقبال کے مطابق یہ وہ تبدیلی تھی جس نے علامہ اقبال کی شاعری کو فیصلہ کن اور حتمی طور پر اسلام کی طرف موڑ دیا۔ ہندوستانی مصنف خلیفہ عبدالحکیم کے الفاظ کے مطابق جو یوں لکھتے ہیں کہ اقبال نے اپنی ذات میں ایک فیصلہ کن راستہ اختیار کر لیا، ایک واضح فیصلہ کر لیا کہ وہ اپنی بقیہ زندگی کے دن ایسی شاعری لکھنے میں گزاریں گے جس کا مقصد اسلام کی نشاۃ ثانیہ ہوگا اور وہ کہا کرتے تھے کہ یہ ان کے والد گرامی کی تمنا تھی جنہوں نے ہمیشہ انہیں نصیحت کی کہ وہ اپنی زندگی اور شاعرانہ صلاحیت اسلام کے لیے وقف کریں اور اسلام کی خدمت کریں۔[۴۹]

غالباً یہ وہ نمایاں خصوصیات اور عوامل ہیں جن کی وجہ سے علامہ اقبال کو علمی اور فکری تاریخ میں اعلیٰ تر اور نمایاں مقام حاصل ہوا۔

❁...❁...❁

حوالہ جات وحواشی

۱- جاوید اقبال: ۵ اکتوبر ۱۹۲۴ء کو سیالکوٹ میں علامہ محمد اقبال اور ان کی دوسری اہلیہ سردار بیگم کے ہاں پیدا ہوئے، ان کی والدہ کا انتقال اس وقت ہوا جب وہ ۱۱ سال کے تھے، اور ان کے والد کا انتقال ۱۹۳۸ء میں اس وقت ہوا جب وہ ۱۴ سال کے تھے۔ وہ شاعر فلسفی علامہ محمد اقبال کے بیٹے ہیں جنہوں نے تحریک پاکستان میں اہم کردار ادا کیا، جاوید نے قیام پاکستان کی تحریک اور سیاسی نظریے پر مختلف کتابیں تصنیف کیں، فلسفے کے علاوہ جاوید سپریم کورٹ آف پاکستان کے سینئر جج تھے۔ سپریم کورٹ میں جانے سے پہلے لاہور ہائی کورٹ کے سابق چیف جسٹس تھے۔ وہ بین الاقوامی اور قومی جرائد میں فلسفہ، قانون اور جدید اسلامی فلسفہ میں اپنی مقبول اشاعتوں کے لیے بین الاقوامی سطح پر جانے جاتے ہیں۔ ان کا انتقال ۱۳ اکتوبر ۲۰۱۵ء کو ہوا۔

http//:en.dailypakistan.com.pk/ headline/ allama-iqbals-son-javed-iqbal-passes-away/

۲- جج جاوید اقبال کا انتقال، الفجر (اخبار)، اکتوبر ۴، ۲۰۱۵ء۔ بازیافت شدہ اکتوبر ۲۱، ۲۰۱۹ء، اقبال، جاوید، زندہ رود، شاعر مشرق اور شاعر اسلام کی زندگی پر تصنیف، علامہ محمد اقبال (ترجمہ)، المجلس الاعلی للثقافۃ، القاہرہ، ۲۰۰۵ء، (۲/۲۲۶)۔

۳- گب ہیملٹن (۱۳۱۳-۱۳۹۱ھ/ ۱۸۹۵-۱۹۷۱ء) ایک مشہور انگریز مستشرق تھا، جو مصر کے شہر اسکندریہ میں پیدا ہوا اور آکسفورڈ میں انتقال ہوا۔ اس کا عرب دنیا سے گہرا تعلق تھا، وہ دمشق میں عرب سائنسی اکیڈمی کا رکن اور قاہرہ میں

عربی زبان اکیڈمی کا رکن، اس نے عربی ادب، اسلامی تاریخ اور جدید اسلامیات کے شعبوں میں بہت سی کتابیں اور تراجم شائع کیے۔

۴- محمد البہی: (۱۹۰۵-۱۹۸۲ء)، جدید دور میں اسلام کے مفکرین میں سے ایک اہم شخصیت، اس نے اصل کی طرف لوٹنے اور مذہبی اصلاح پر زور دیا، اور اسلامی فکر کے آغاز سے لے کر عصر حاضر تک پر تحقیق کی۔ اس کا موازنہ دوسرے فکری مکاتب فکر سے کیا۔ مخالف نظریات کا مقابلہ، استعماریت اور اسلامی معاشروں میں اس کے کردار کو بے نقاب کرتے ہوئے، البہی نے کتابوں کا بہت بڑا ذخیرہ چھوڑا جس نے اسلامی فکر اور اسلامی ذخیرہ علم کو تقویت بخشی۔

۵- دیکھیں: البہی، محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلة بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر" الطبعة الرابعة (د.ت).

۶- مرتضی مطہری (۱۹۱۹ - ۱۹۷۹ء) ایرانی ماہر الہیات، اسلامی فلسفی، مفکر اور مصنف۔ اسلامی جمہوریہ ایران کے نظریہ سازوں میں سے تھے۔ وہ اسلامی مفسر اور فلسفی محمد حسین طباطبائی کے سب سے ممتاز طالب علموں میں سے ہیں، جو اسلامی بنیاد پرست، نظریاتی اور فلسفیانہ کاموں کے وسیع نیٹ ورک کے مالک ہیں۔ اسلامی علوم کی مختلف شاخوں پر ان کی بہت سی کتابیں ہیں اور ان کا مختلف زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ مطہری کو ایران میں اسلامی انقلاب کے بااثر ارکان اور اس کے قائدین میں شمار کیا جاتا ہے۔ انہیں انقلابی کمانڈ کونسل کا سربراہ مقرر کیا گیا۔ ایرانی حکومت نے ان کے یوم شہادت کو ایران میں یوم اساتذہ کے طور پر منایا۔

۷- فضل الرحمٰن: (۱۹۱۹-۱۹۸۸ء) ایک عظیم پاکستانی اسلامی مفکر جنہوں نے اپنی وفات کے بعد ایک ایسی وراثت چھوڑی جس پر آج بھی بیشتر مغربی یونیورسٹیوں اور بین الاقوامی ثقافتی فورمز پر بحث اور تجزیہ کیا جارہا ہے۔

۸- ہمارے پاس جو دستیاب ہے وہ درج ذیل اشاعت ہے، الرحمٰن، الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية، (تر) إبراهيم العريس دار الساقي، الطبعة الأولى، ۱۹۹۳ء

۹- ان کی کتاب *Modern Trends in Islam* ان کی سب سے مشہور کتابوں میں سے ایک ہے، گو وہ ان کے شعبے میں سب سے زیادہ مشہور نہیں ہے۔ یہ کتاب اسلامی فکر کے راستوں اور اس کے اندر پیدا ہونے والے ترقی کے رجحانات کی نوعیت اور ان راستوں پر مغربی افکار کے اثرات، اور یہ کہاں جارہی ہے اور اس کا مستقبل کیا ہے، کے مطالعہ اور تجزیہ میں گب کی دلچسپی کے تناظر میں لکھی گئی ہے۔ Islam to Where proceed? یہ عنوان اس مواد سے لیا گیا ہے جس میں گب نے ۱۹۳۲ء میں جاری ہونے والی اس کتاب کی تدوین میں حصہ لیا تھا۔

اس دائرہ کار میں ان کی کتاب *The Islamic Society and the West* بھی آتی ہے، جسے انہوں نے ہیرالڈ بوون کے تعاون سے ۱۹۵۰ء میں شائع کیا، جب انہوں نے انیسویں صدی کے اوائل سے ترکی اور اس کے عرب ممالک پر مغربی افکار کے اثرات کا مطالعہ کرنے کی ذمہ داری انہیں سونپی۔ اس طرح، اسلامی علوم کے میدان میں ان کی کچھ دوسری کتابیں بھی ہیں، جیسے کہ کتاب *The Renewal of Religious Thought in Islam* ۱۹۴۸ء میں شائع کی گئی اور کتاب *Islam: A Historical Surve* ۱۹۴۹ء میں شائع کی گئی ان کی کتاب *Studies on Islamic Civilization* ۱۹۶۲ء میں شائع کی گئی۔

کتاب *Modern Trends in Islam* اصل میں وہ لیکچرز ہیں جو گب نے ہاسکل انسٹی ٹیوٹ فار دی اسٹڈی آف کمپریٹیو ریلیجنز میں ۱۹۴۵ء میں دیے۔ یہ لیکچر اس پروگرام کے فریم ورک کے تحت دیئے گئے جو ریاستہائے متحدہ

امریکہ کی شکاگو یونیورسٹی میں منعقد کیے گئے تھے۔ یہ پروگرام عام طور پر مذاہب میں مخصوص جہتوں اور رجحانات اور مختلف مذاہب کے درمیان ہونے والے تعلقات کی نوعیت کا مطالعہ کرنے کے لیے وقف ہے۔ دیکھیں: پیدائش، ہاملتون جیب والاتجاہات الحدیثۃ فی الإسلام، مجلۃ الکلمۃ، العدد ۵۰، السنۃ الثالثۃ عشرۃ، ۲۰۰۶ء

http//:kalema.net/home/article/list/667/1،2006

۱۰- ایڈورڈ سعید: فلسطینی محقق اور مصنف امریکی شہری۔ وہ ایک ادبی مفکر، یونیورسٹی کے پروفیسر اور ماہر تعلیم ہیں۔ انہوں نے ادبی تنقید، موسیقی کی تنقید اور نوآبادیاتی مسائل کے بعد کے مسائل پر کئی کتابیں لکھیں۔ ریاست ہائے متحدہ امریکہ میں فلسطینیوں کے حقوق کے لیے مظاہروں میں حصہ لیا۔ اس نے چالیس سال تک کولمبیا یونیورسٹی میں انگریزی زبان اور تقابلی ادب کے لیے کام کیا، اور ۱۹۷۸ء میں کتاب *Orientalism* کی تصنیف کے لیے مشہور ہوئے۔ مغربی دنیا کے ان مفروضوں کے بارے میں بات کی جو مشرق بالخصوص مشرق وسطیٰ کی تہذیب کی علامتوں کے بارے میں غلط فہمی کا باعث بنتے ہیں۔ اس کتاب کا متعدد زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے، اور اسے سیاسیات کی کئی کلاسوں میں پڑھایا جا رہا ہے۔

۱۱- سعید، ایڈورڈ، اورینٹلزم (ترجمہ) کمال أبو دیب، مؤسسۃ الأبحاث العربیۃ، بیروت، ۲۰۰۱ء

۱۲- فوک، جوہان (۱۸۹۴-۱۹۷۴ء)، جرمن مستشرق۔

۱۳- فوک جوہان، *History of the Orientalist Movement, Arab and Islamic Studies in Europe*، جرمن سے نقل: عمر لطفی العالم، دار المدار الاسلامی، دوسرا ایڈیشن، ۲۰۰۱ء۔ مستشرقین کی تحریک، جس طرح یہ مشنری مقاصد کے لیے ایک مذہبی ردعمل کے طور پر پیدا ہوئی، مسلمانوں کے مشرق کے ساتھ پہلے رابطے میں ان کی شکست کے بعد، چرچ نے مستشرقین سے مطالبہ کیا کہ وہ مذہب کے تشخص کو مسخ کریں تاکہ مغرب متاثر نہ ہو۔ پھر یہ ہمیں بتاتا ہے کہ کس طرح اس تحریک اور چرچ کے مشنری مقاصد کے درمیان علیحدگی کی بات ہوئی، اور یہ ایک واحد شعبہ علم بن گیا، اور یہ کتاب ہمیں اسلام کے ظہور کے بعد سے لے کر پچھلی صدی کے وسط تک یورپ میں عربی علوم کے بارے میں بتاتی ہے جو کہ ایک بہت طویل عرصہ ہے، لہٰذا یہ طویل داستان تھی اور اس میں مستشرقین اور ان کی پیروی کرنے والے مکاتب فکر کے بہت سے نام اور شخصیات، جو کتابیں اور تحقیق انھوں نے کی ہے، اور جن حوالوں پر انھوں نے اپنی تحقیقات میں انحصار کیا ہے، پر مشتمل ہے۔ ہمیں مخطوطات میں ان کی تحقیق کے بارے میں بھی بتاتا ہے۔

۱۴- گب اور بوون ہرولڈ، *The Islamic Society and the West*، ترجمہ عبدالمجید القیسی، دار الہدی، دمشق، ۱۹۹۷ء، (۱/۱۷)

۱۵- عبدالرحمٰن بدوی (۱۹۱۷-۲۰۰۲ء) قاہرہ میں، بیسویں صدی میں فلسفے کے سب سے ممتاز عرب پروفیسروں میں سے ایک، کیونکہ ان کے کاموں میں تحقیق، ترجمہ اور تصنیف پر مشتمل ۱۵۰ سے زائد کتابیں شامل تھیں۔ فلسفے میں دلچسپی رکھنے والے کچھ عرب اسے پہلا مصری وجودی فلسفی مانتے ہیں، جو کہ بعض یورپی وجودیت پسندوں سے بہت متاثر ہے ان میں سرفہرست جرمن فلسفی مارٹن ہائیڈیگر ہے۔

۱۶- بدوی، عبدالرحمٰن، موسوعۃ المستشرقین، مؤسسۃ العربیۃ للدراسات والنشر، بیروت، ۲۰۰۳ء، ص ۱۷۴

۱۷- محمد عبدہ بن حسین خیر اللہ ۱۸۴۹ء میں ڈیلٹا کے علاقے بوحیرہ کے محلّہ نصر گاؤں میں ایک دیہی گھرانے میں پیدا ہوئے

اس دور میں جب کسان خاندان حکومت کی طرف سے عائد غیر منصفانہ ٹیکسوں اور قوانین کا شکار تھے۔ اسلامی نشاۃ ثانیہ کے اولین علمبرداروں میں سے ایک اور نظریہ اصلاح وتجدید کا حامی۔

۱۸- بدوی، عبدالرحمٰن، مستشرقین کا انسائیکلوپیڈیا، سابقہ حوالہ، ص: ۱۷۴

۱۹- ہمارے پاس دستیاب اشاعت: تشارلز آدمس، الإسلام والتجدید فی مصر، (ترجمہ) عباس محمود، نظر ثانی شدہ أحمد زکریاء الشلق، المرکز القومی للترجمۃ، القاہرۃ، مصر، ۲۰۱۵

۲۰- تھامس واکر آرنلڈ (۱۸۶۴-۱۹۳۰ء) مشہور برطانوی مستشرق جس نے اپنی علمی زندگی کا آغاز کیمبرج یونیورسٹی سے کیا، جہاں اس نے زبانوں سے اپنی محبت کا اظہار کیا، اس لیے اس نے عربی سیکھی اور علی گڑھ میں بطور محقق کام کرنے چلے گئے۔ جہاں اس نے دس سال گزارے۔ اس دوران انہوں نے اپنی مشہور کتاب (اسلام کی دعوت) لکھی، پھر گورنمنٹ کالج لاہور میں فلسفے کے پروفیسر کے طور پر کام کیا، اور ۱۹۰۴ء میں وہ لندن واپس آکر پروفیسر بن گئے۔ برطانوی دفتر خارجہ کے ہندوستانی حکومت کے محکمہ کی لائبریری کے اسسٹنٹ سکریٹری بھی رہے۔ ساتھ ہی وہ لندن یونیورسٹی میں جز وقتی پروفیسر کے طور پر کام کرتے رہے اور اسلامی انسائیکلوپیڈیا کے پہلے ایڈیشن کے ادارتی بورڈ کے رکن رہے یہ لیڈن، ہالینڈ سے شائع ہوا تھا۔ انہوں نے ۱۹۳۰ء میں مصری یونیورسٹی میں بطور وزٹنگ پروفیسر کام کیا۔ وہ ممتاز برطانوی مستشرق اور اسلامی فن کے مؤرخ تھے۔ وہ علی گڑھ یونیورسٹی، پھر علی گڑھ کالج، اور گورنمنٹ کالج آف لاہور یونیورسٹی میں بھی رہے۔ وہ سرسید احمد خان کے دوست تھے اور انہوں نے اپنی مشہور کتاب *The Preaching of Islam* لکھی۔ وہ شاعر اور فلسفی محمد اقبال کے استاد تھے۔ وہ شبلی نعمانی کے بھی دوست تھے جو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں استاد بھی تھے۔

۲۱- البہی محمد، الفکر الإسلامی الحدیث وصلتہ بالاستعمار الغربی، مکتبۃ وہبۃ القاہرۃ، ۱۹۹۱ء، ص ۳۷۹

۲۲- گب کی کتاب *Modern Trends in Islam* اور محمد اقبال کی کتاب *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* میں تحقیق کے موضوع، مسائل کی نوعیت اور فکری تناظر کے لحاظ سے کافی مماثلت ہے۔ دونوں کتابوں کے درمیان یہ مماثلت ہمیں گب کی کتاب میں پیش کردہ نظریات اور تصورات پر تنقید اور تجزیہ کرنے میں غور وفکر کے دائرے کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے، جس میں مجھے بغیر تعصب یہ نظر آتا ہے کہ اقبال کی کتاب گب کی کتاب سے زیادہ گہری، مضبوط اور بھرپور ہے۔ میں یہ الفاظ دونوں کتابوں کے ساتھ اپنے برتاؤ اور ان کی تحریروں کے تجزیے اور ان کے ساتھ علمی تنقید کی تشکیل کی وجہ سے کہتا ہوں اور یہ کہ اقبال نے جو کچھ تجویز کرنے کی کوشش کی ہے اس سے کئی بار انکار کیا ہے جو گب نے اپنی کتاب میں پیش کیا ہے۔ اقبال کے نظریات اور مقالوں پر شک پیدا کرنا، چنانچہ ہیملٹن گب اپنی کتاب The Call to Renew Islam میں لکھتے ہیں کہ اجتہاد کے دروازے کو بند کرنے سے اسلام میں تحریک کے اصول کا مؤثر خاتمہ ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ محمد اقبال نے اپنی کتاب اسلام میں مذہبی فکر کی تجدید میں لکھا تھا۔ دیکھیں: ہیملٹن گب کی کتاب Modern Trends in Islam، سابقہ حوالہ۔

۲۳- گب، ہیملٹن، *Modern Trends in Islam*، (ترجمہ) ہاشم الحسینی، مکتبہ دار الحیات، بیروت، ۱۹۶۶ء، ص ۸۸

۲۴- m n p n.

۲۵- گب، ہیملٹن، *Modern Trends in Islam*، سابقہ حوالہ، صفحہ: ۸۹-۱۳۷۔

۲۶- ایضاً،صفحہ ۸۹-۱۳۷۔

۲۷- گِب، ہیملٹن ۔ *Modern Trends in Islam*، سابقہ حوالہ،صفحہ ۲۰

۲۸- ہنری برگسان (۱۸۵۹-۱۹۴۱ء) فرانسیسی فلسفی، ۱۹۲۷ء میں ادب کا نوبل انعام حاصل کیا۔ ہنری برگسان کا شمار جدید دور کے اہم ترین فلسفیوں میں ہوتا ہے۔ ان کا اثر وسیع اور گہرا تھا۔ اس نے سوچ کا نیا رنگ اور اظہار کا نیا انداز عام کیا۔ انھوں نے پچاس کی دہائی میں پوری فکری تحریک پر اپنی چھاپ چھوڑی، اور اس نے ان اقدار کو بچانے کی کوشش کی جو مادیت پسند نظریے کے ذریعے ختم کر دی گئیں، اور روحانیت کی بطور ایک اٹل عقیدے کی تصدیق کی۔ اس کے فلسفے کو فرانس میں زبردست مقبولیت حاصل ہوئی حتیٰ کہ دوسری جنگ عظیم کے خاتمے کے بعد سے تا حال یہ طاق نسیاں کی نذر ہے۔ برگسان کی زبردست مقبولیت فرانس میں تنازع کا باعث بنی، جہاں حکام کی طرف سے ان کے خیالات کو سیکولر اور سائنسی موقف کی مخالفت کے طور پر دیکھا گیا۔

۲۹- گب، ہیملٹن، *Modern Trends in Islam*، سابقہ حوالہ،صفحہ: ۱۱۵-۱۵۱

۳۰- گب، ہیملٹن، *Modern Trends in Islam*، سابقہ حوالہ،ص: ۱۱۴

۳۱- ایضا۔ص: ۱۱۶

۲۳- ایضا۔ص: ۱۱۶

۳۳- گب، ہیملٹن، *Modern Trends in Islam*، سابقہ حوالہ،صفحہ: ۲۰-۸۹۔

۳۴- گب، ہیملٹن، *Modern Trends in Islam*، سابقہ حوالہ،ص: ۱۵۱۔

۳۵- سعید، ایڈورڈ، اورینٹلزم، (ترجمہ) کمال ابو دیب، مؤسسۃ الأبحاث العربیۃ، بیروت، ۲۰۰۱ء، ص ۸۳۔

۳۶- ایضاً،ص: ۱۱۶

۳۷- مالک بن نبی (۱۹۰۵-۱۹۷۳ء) بیسویں صدی کے ممتاز ترین اسلامی مفکرین میں سے ایک ہیں۔ الجزائر کے مفکر مالک بن نبی کو بیسویں صدی میں اسلامی فکری نشاۃ ثانیہ کے علمبرداروں میں شمار کیا جاتا ہے۔ تہذیب کے بارے میں، جدید اسلامی فکر کی تشکیل اور تہذیبی مسائل کا عمومی مطالعہ کرنے میں مالک بن نبی کی کوششیں غیر معمولی تھیں، اس حوالے سے موضوعات کے تعین اور ان پر غور وفکر کی اپروچ اختیار کرنے میں وہ امتیازی مقام کے حامل ہیں۔ وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے مسلمانوں کے مسائل کو نفسیات، سماجیات اور تاریخ کی بنیاد پر جانچنے کے لیے ایک مخصوص نقطہ نظر پیش کیا۔

۳۸- فخری، ماجد، تاریخ الفلسفۃ الإسلامیۃ منذ القرن الثامن حتی یومنا ہذا، (تر) کمال الیازجی ماجد، دار الشروق، بیروت، ۲۰۰۰ء، ص ۵۴۱۔

۳۹- ایم این، ص ۱۰۹۔

۴۰- رینالڈ نکلسن (۱۸۸۶-۱۹۴۵ء) انگریز مستشرق جو تصوف اور فارسی ادب میں مہارت رکھتا تھا اور جلال الدین رومی کی شاعری کے بہترین مترجموں میں شمار کیا جاتا ہے۔ ان کے بہت سے مضامین انسائیکلوپیڈیا مذہب واخلاقیات اور انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں ہیں۔

۴۱- عبدالوہاب محمد حسن عزام کا شمار بیسویں صدی کے ممتاز ترین عرب مفکرین میں ہوتا ہے۔ وہ پروفیسر، ادیب، مصنف، مفکر، شاعر، مترجم اور سیاست دان تھے۔

۴۲- حسین مجیب المصری، ۱۹۱۶ء میں قاہرہ میں پیدا ہوئے، انہوں نے ۱۹۳۹ء میں قاہرہ یونیورسٹی سے بیچلر آف آرٹس، ۱۹۴۲ء میں قاہرہ یونیورسٹی کے انسٹی ٹیوٹ آف اورینٹل اسٹڈیز سے ترکی اور فارسی علوم میں ڈپلومہ اور ۱۹۵۵ء میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ وہ آٹھ زبانوں پر عبور رکھتے تھے اور عربی، فارسی، ترکی اور فرانسیسی میں شاعری کرتے تھے، انھوں نے قاہرہ اور شمس عین کی یونیورسٹیوں اور انسٹی ٹیوٹ آف عرب اسٹڈیز میں ترک ادب فارسی، تقابل ادیان، عثمانی تاریخ، ترکی کا مقبول ادب اور اسلامی تصوف پڑھایا۔ اب وہ عین شمس اور الازہر یونیورسٹیوں میں پروفیسر اور قاہرہ میں عربی زبان اکیڈمی میں ماہر کے طور پر کام کر رہے ہیں۔

۴۳- اقبال، جاوید، زندہ رود، گزشتہ حوالہ، (۱/ ۱۱۵)۔

۴۴- اقبال، جاوید، زندہ رود، گزشتہ حوالہ، (۲/ ۱۸۶)۔

۴۵- بوعزیزی، محمد العربی، محمد اقبال، محمد إقبال فكره الديني والفلسفي، دارالفکر، دمشق، ۱۹۹۹ء، ص ۱۳۹۔

۴۶- فخری، ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، سابقہ حوالہ، ص ۵۳۴۔

۴۷- اقبال، جاوید، زندہ رود، گزشتہ حوالہ، (۱/ ۱۵۳، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۲۲)۔

۴۸- اقبال، جاوید، زندہ رود، گزشتہ حوالہ، (۲/ ۱۵۲-۱۵۳)۔

۴۹- اقبال، جاوید، زندہ رود، گزشتہ حوالہ، (۲/ ۹۱)۔

ڈاکٹر محمد ریاض کی فارسی زبان وادب میں اقبالیاتی خدمات

ڈاکٹر محمود علی انجم

Dr. Muhammad Riaz was a great scholar of Iqbaliyat and Persian language and literature. During his stay in Iran, he had established close relations with the researchers, writers and scholars there. Due to his expertise in Urdu and Persian language and literature, he removed the barrier of language and literature between the people familiar with both languages and made them aware of each other's academic and literary efforts. Due to this scholarly service of Dr. Muhammad Riaz, the mutual distance between cultures and civilizations narrowed. In Persian language, he wrote books and research articles on many topics of Iqbaliyat and non-Iqbaliyat literature. Dr. Muhammad Riaz has highlighted the intellectual and artistic collaborations between Allama Iqbal and Persian poets in his works and research articles. He also highlighted the aspects which are about Allama Iqbal's derivation from classical poets of Persian language and literature. In this article, the introduction of the Persian writings and books of Dr. Muhammad Riaz is presented, which are of significant and key importance to understand the thought of Allama Iqbal regarding Persian language and literature and to recognize the appreciation of his art.

ڈاکٹر محمد ریاض فارسی زبان میں بھرپور مہارت رکھتے تھے۔ فارسی زبان میں پی ایچ ڈی کے علاوہ بھی فارسی دان طبقے سے برسوں پر محیط میل جول اور تعلقات کی بدولت انھیں فارسی زبان میں ترجمہ اور گفتگو کرنے میں مہارت حاصل ہوگئی تھی۔ ایران میں دورانِ قیام انہوں نے وہاں کے محققین، ادبا اور علما سے گہرے مراسم قائم کر لیے۔ انھیں اکثر ان حضرات سے ملاقات کرنے اور مختلف علمی و ادبی امور پر تبادلہ خیال کا موقع ملتا رہا۔ اردو و فارسی زبان و ادب میں مہارت کی بدولت انھوں نے کوشش کی کہ دونوں زبانوں سے واقفیت رکھنے والے طبقے کے درمیان زبان و ادب کی رکاوٹ دور کر کے انھیں ایک دوسرے

کی علمی و ادبی نگارشات اور تہذیب و تمدن سے آگاہ کر کے ان کے باہمی فاصلے کم کریں۔ اس ضمن میں انھوں بھر پور کردار ادا کیا اور اقبالیاتی و غیر اقبالیاتی ادب کے گوناں گوں موضوعات پر کتب اور مقالات و مضامین لکھ کر اور تراجم کر کے نہایت گراں قدر علمی و ادبی خدمات سرانجام دیں۔ اقبالیاتی ادب میں ڈاکٹر محمد ریاض کی فارسی تصانیف و تالیفات کی تعداد چار ہے۔

اقبالیاتی ادب میں فارسی تصانیف و تالیفات

نمبر	موضوع/عنوان	مقام	پبلشر
01-	توصیه هایی جهت اتحاد میان مسلمانان جهان	اسلام آباد	ادارہ مطبوعات پاکستان
02-	حضرت شاہ ہمدان اور علامہ اقبال (مکتوبات بزبان فارسی)	لاہور	اقبال اکادمی
03-	کتاب شناسی اقبال (فہرست کتاب شناسی، فارسی نثر)	اسلام آباد	مرکز تحقیقات فارسی
04-	کشف الابیاتِ قبال بہ اشتراک ڈاکٹر صدیق شبلی (فارسی)	اسلام آباد	مرکز تحقیقات فارسی

غیر اقبالیاتی ادب میں ڈاکٹر محمد ریاض کی فارسی تصانیف و تالیفات کی تعداد تین ہے۔

نمبر	موضوع/عنوان	مقام	پبلشر
01-	احوال و آثار و اشعار، میر سید علی ہمدانی [باشش رسالہ از وی]	اسلام آباد	مرکز تحقیقات فارسی ایران
02-	کتابُ الفُتُوّۃ (فارسی) (مقدمہ، تصحیح و حواشی)	لاہور	محکمہ اوقاف پنجاب
03-	کلیات فارسی شبلی نعمانی (تدوین و توضیح)	اسلام آباد	مرکز تحقیقات فارسی

اقبالیاتی ادب پر فارسی تصانیف و تالیفات

01۔ توصیه هایی جهت اتحاد میان مسلمانان جهان عواطف حب حضرت رسول اکرم (ﷺ) ومناقب اهلِ بیت اطهار (علیهم السلام) در آثار علامه محمد اقبال

اس کتاب میں اتحاد مسلمانانِ جہان، جذبہ عشق و محبتِ رسول ﷺ اور مناقبِ اہلِ بیت اطہار کے بارے میں مختصر و جامع انداز سے افکارِ اقبال بیان کیے گئے ہیں۔

آغاز میں (صفحہ ۶ تا ۱۰ پر) علامہ محمد اقبال کے سوانح زندگی اور تصانیف کا مختصر سا ذکر کیا گیا ہے۔ اس کے بعد (صفحہ ۱۱ تا ۶۸ پر) علامہ اقبال کی منثور و منظوم تصانیف سے متعدد حوالہ جات دے کر ''اتحاد

مسلمانانِ جہان'' کے موضوع پر ان کے افکارِ مدلل انداز سے پیش کیے گئے ہیں۔

ڈاکٹر محمد ریاض نے اسلام اور مسلمان کے موضوعات پر فکرِ اقبال کے مختلف پہلوؤں کی نشاندہی کے لیے متعدد مقالات و مضامین تحریر کیے۔[1] انھوں نے اس ضمن میں لکھے گئے تمام مقالات و مضامین کے مفاہیم کو زیرِ تبصرہ فارسی مقالے'' توصیہ ھایی جھت اتحاد میان مسلمانان جھان'' میں پیش کیا ہے۔

ماہِ نور، کراچی کی اشاعت نومبر ۱۹۸۲ء میں ڈاکٹر محمد ریاض کا مقالہ'' اقبال اور دنیائے اسلام'' شائع ہوا تھا۔ ان کا یہ مقالہ'' اقبال اور جہانِ اسلام'' کے عنوان سے ان کی کتاب آفاقِ اقبال (مطبوعہ ۱۹۸۷ء) اور اقبال اور احترام انسانیت (مطبوعہ ۱۹۸۹ء) میں'' اقبال اور دنیائے اسلام'' کے عنوان سے ہی شائع ہوا۔ اس مقالے میں ڈاکٹر محمد ریاض نے''وطنیت، سببِ نفاق''،''جمعیت مسلمین''، ''افغانستان''،''اتھوپیا''،''ایران''،''ترکیہ''،''فلسطین''،''ممالکِ عرب'' اور'' مسلمانانِ برصغیر'' کے عنوانات کے تحت فکرِ اقبال کی ترجمانی کی ہے۔

زیرِ تبصرہ فارسی مقالے میں ڈاکٹر محمد ریاض نے مندرجہ بالا مقالے کے عنوانات سے ملتے جلتے عنوانات کے تحت علامہ اقبال کے فارسی کلام سے اشعار دے کر مسلمانانِ عالم کے اتحاد کے لیے علامہ اقبال کی فکری و عملی مساعی کا ذکر کیا ہے۔ اس فارسی مقالے کے عنوانات درج ذیل ہیں:

''سید جمال الدین''،''مسالہ وطنیت مسلمانان''،''عناصر موافق وحدت''،''نظری بہ گذشتہ مسلمانان''، ''اظہارِ نظر دربارۂ ممالک معاصر اسلامی''،''ایران''،''افغانستان''،''ترکیہ''،''مسلمانانِ عرب''،''فلسطین''،''کشور اتیوپی''،''مسلمانانِ شبہ قارہ''،''توصیہ ھایی علامہ اقبال درمورد اتحاد جہان اسلام''،''پیغام بیداری واحیاء''

اس مقالے میں ڈاکٹر محمد ریاض لکھتے ہیں کہ علامہ محمد اقبال نے مختلف پیرائے میں، خصوصاً عقیدۂ توحید و رسالت کے حوالے سے تمام دنیا کے مسلمانوں اور اسلامی ممالک کو باہمی اتحاد و یگانگت کا مظاہرہ کرنے اور مل کر باہمی اتحاد و اتفاق سے عظمتِ رفتہ کے حصول کا درس دیا۔ انھوں نے مسلمانوں کو تاکید کی کہ وہ اقتصادی، سیاسی اور دفاعی شعبہ جات میں مل کر استحکام حاصل کریں تاکہ وہ استعماری طاقتوں کے اثرات سے محفوظ رہیں۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ عصرِ حاضر کے سائنسی و فنی علوم میں مہارت حاصل کریں۔ اقوام متحدہ کی طرز پر اسلامی دولت مشترکہ بنائیں۔ مسلمانوں کو ہر لحاظ سے اغیار کی (ذہنی، فکری، عملی، اقتصادی، سیاسی اور تمدنی) غلامی سے نجات حاصل کر کے اسلامی تعلیمات کے مطابق حریت فکر و عمل، باہمی اتحاد و اتفاق اور اخوت کا مظاہرہ کرنا چاہیے۔

ڈاکٹر محمد ریاض نے کلامِ اقبال سے متعدد اشعار دے کر موثر انداز سے علامہ اقبال کا امتِ مسلمہ کو دیا گیا پیغامِ بیداری و احیاء پیش کیا ہے۔ فارسی مقالہ'' عواطف حب و نعت حضرت رسول اکرم (ﷺ) در

آثارِ علامہ محمد اقبال' قریباً ۳۲ صفحات (صفحہ ۶۹ تا ۱۰۰) پر مشتمل ہے۔ اس مقالے میں ڈاکٹر محمد ریاض نے چند ایک عنوانات کے تحت کلامِ اقبال سے حُبِّ نبوی ﷺ سے متعلقہ اشعار دے کر واضح کیا ہے کہ علامہ اقبال مخلص و صادق عاشقِ رسول ﷺ تھے۔ اسی جذبے کی بدولت انھیں فکری و روحانی معراج حاصل ہوا۔ اسی جذبے کی بدولت ان کے اعمال کو شرفِ قبولیت عامہ وتامہ حاصل ہوا۔

اس مقالے میں ڈاکٹر محمد ریاض نے درج ذیل عنوانات کے تحت اظہارِ خیال کیا ہے:

''وفورِ عشق''، ''مثنوی ھای اسرار و رموز''، ''جاوید نامہ''، ''مثنوی مسافر''، ''ذوق وشوق''، ''مثنوی پس چہ باید کرد''، ''ارمغانِ حجاز''۔

مقالے کی ابتدا میں ڈاکٹر محمد ریاض نے عشقِ نبوی ﷺ کی اہمیت بیان کی ہے۔ اس کے بعد علامہ اقبال کے جذبہ عشقِ نبوی ﷺ کی کیفیت بیان کی ہے۔ بعد ازاں ان کے کلام سے عشقِ نبوی ﷺ اور سیرت النبی ﷺ سے متعلقہ اشعار دیے ہیں۔ مقالے کا اختتامیہ بھی جو کہ حاصل کلام پر مشتمل ہے بہت متاثر کن ہے۔ بطورِ نمونہ مقالے کے ابتدائیہ اور اختتامیہ اقتباسات پیش خدمت ہیں۔

ابتدائیہ

''عشق ومحبت رسول خدا حضرت محمد ﷺ برای ھمہ مسلمانان واجب است، در قرآن مجید و احادیث رسول (ﷺ) وارد است کہ ادعای اسلام کسانی معتبر است کہ پیغامبر اسلام را بیش از ھر چیز دنیا دوست دارند، خداوند متعال می فرماید کہ مدعیان محبت خدا باید نخست با رسول خدا محبت بنورزند (۱)۔ از نظر معنی اطاعت خدا و متابعت رسول یکی است (۲) مومنان کسانی می باشند کہ حکمیت ومیانجی گری رسول (ﷺ) را در سایر امور از اعماق قلب قبول دارند (۳) در حدیث رسول (ﷺ) آمدہ است کہ مومنان واقعی باید از ھر چیز مادی ومعنوی دنیا پیغامبر اکرم (ﷺ) را بیشتر دوست داشتہ باشند، اھمیت محبت رسول (ﷺ) تو جیھی نمی خواھد۔ پیغامبر ما محسن عالم انسانی است۔ او رحمۃ للعالمین است و رموز خشنودی رب العالمین را بہ ما عرضہ نمودہ است۔

ولذا اگر مسلمانان ھم احسانات ومنن او را از قلب وجگر قبول داشتہ باوی محبت وعشق صمیمانہ نورزند، این امر نا سپاسی تلقی خواھد گردید و دعوی ایمان ناسپاسان را ھیچ کس قبول نخواھد داشت، پس کسی کہ خداوند متعال و فرشتگان برای وی درود وسلام می فرستند (۴)، برای مسلمانان ھم واجب است کہ طبق امر آفرینندہ، بر وی درود وسلام بفرستند ومقام والاتر از ھمہ او را توصیف بنمایند۔''

پاورقی حاشیہ: ۱تا۴: قرآن مجید بالترتیب ۳۱:۳، ۸۰:۴، ۶۵:۴ و ۵۶:۳۳[۲]

اختتامیہ

''عواطف حب وعشق رسول (ﷺ) در آثار منظوم ومنثور اقبال بسیار مشروح است ولی مختصری از آنھا در این قسمت برشمردہ شد، اقبال در ھمہ وھلہ ھا فقط با رسول محبوب خود حرفھای آشکار می زدہ بلکہ او سایر مشکلات

خویش را به حضور رسالت مآب (ﷺ) عرضه می داشته است، بنظر علامه اقبال ادعای ایمان تنها کسانی معتبر است که پیغامبر اکرم اسلام را از هر چیز مادی ومعنوی دنیا بیشتر دوست داشته باشند۔ یک حدیث قدسی است ''لولاک لما خلقت الافلاک ۔۔اقبال از این حدیث هم معانی بدیع آفریده (یک دوبیتی درذیل نقل گردیده)است۔

دوبیتی:

؎ به جوهر چون ز نور پاک باشی فروغ دیدهٔ افلاک باشی
ترا صید زبون افرشته و حور که شاهین شه لولاک باشی

''همه جهان میراث مرد مومن است ولی کسی که صاحب لولاک نیست، مومن نمی باشد''
''همه عالم میراث مرد مومن است، نکته لولاک، دراین بابت حجت کلام من است۔''

پاورقی حواشی:

☆ علامه اقبال تبعاً با عاشقان نامی رسولؐ مانند حضرت بلالؓ، حضرت سلمان فارسیؓ، حضرت اویس قرنیؓ، حضرت مالک بن انسؒ، حضرت عبدالله بن مسعودؓ و امام بوصیری رحمة الله علیه وغیرهم احترام میگزارد و موافقیتهای عاشقانه آنان را بادیدهٔ رشک می نگریسته است۔

☆ ترجمه منظوم دوبیتی اردوی ''بال جبریل'' ترجمه یک دوبیتی دیگر این کتاب بدین قرار است:

؎ ترا اندیشه افلاکی نگشته ترا پروازی لولاکی نگشته
همی دانم که در گوهر عقابی بچشمان تو بیباکی نگشته [۳]

زیرِ تبصرہ کتاب میں شامل تیسرا مقالہ ''مناقب بدیع اهل بیت اطهار (ع)'' قریباً ۲۲ صفحات (صفحہ ۱۰۱ تا ۱۲۲) پر مشتمل ہے۔اس مقالے میں ڈاکٹر محمد ریاض نے درج ذیل عنوانات کے تحت کلام اقبال سے مناقب اہلِ بیت سے متعلقہ اشعار پیش کیے ہیں:

''حضرت علی (علیہ السلام)''، ''حضرت فاطمة الزهرا (سلام اللہ علیہا)''، ''مناقب حسنین (علیہما السلام)''، ''امام زین العابدین (علیہ السلام) اور امام جعفر صادق (علیہ السلام)''۔

عشقِ نبوی ﷺ کا لازمی تقاضہ ہے کہ نبی کریم رؤف و رحیم ﷺ کی اولاد پاک سے بھی محبت کی جائے۔علامہ اقبال، اہلِ بیت سے بھی شدید محبت اور عقیدت رکھتے تھے۔ڈاکٹر محمد ریاض نے اس مقالے میں علامہ اقبال کے اہلِ بیت کے مناقب میں کہے گئے اشعار کے حوالہ سے حُبِّ اہلِ بیت سے متعلقہ ان کے نہایت قابلِ قدر جذبات وافکار متعارف کرائے ہیں۔

ڈاکٹر محمد ریاض نے زیرِ تبصرہ کتاب کے تینوں مقالات کے پاورق میں حوالہ جات وحواشی دیے ہیں

اور کتبِ مراجع کی فہرست بھی دی ہے ۔علمی و ادبی لحاظ سے ان کے یہ مقالات نہایت اہم موضوعات پر مشتمل ہیں ۔تمام مقالات کے مندرجات مدلل ہیں اوران کی مدد سے ان موضوعات کے بارے میں اچھی طرح تفہیم حاصل ہوتی ہے۔

02۔حضرت شاہ ہمدان اور علامہ اقبال

حضرت امیر کبیر سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ علیہ معروف بہ علی ثانی ،حواریٔ کشمیر اور شاہِ ہمدان ، وادی جموں وکشمیر اوراس کے نواحی علاقوں کے بہت بڑے مبلغ اسلام تھے ۔ وہ عربی و فارسی کے بہت بلند پایہ مصنف بھی تھے۔ان کا انتقال ۷۸۶ھ/۱۳۸۵ء میں ہوا تھا ۔ وہ علامہ اقبال (رحمۃ اللہ علیہ) کی محبوب شخصیات میں سے تھے ۔ علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے انھیں انوارِ اقبال (صفحہ ۸۵)، گفتارِ اقبال (صفحہ ۱۷۵)اور جاوید نامہ (حصہ آنسوئے افلاک) میں خراج عقیدت پیش کیا ہے ۔جاوید نامہ اور گفتارِ اقبال میں علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب ذخیر ۃ الملوک کے حوالے سے خلافتِ انسانی ، روح و بدن کے رابطے ،حریت اور حکمتِ خیروشر وغیرہ کے موضوعات پر بحث کی ہے۔

اس کے بعد ڈاکٹر محمد ریاض ''تعارف'' میں لکھتے ہیں کہ علامہ اقبال اور شاہِ ہمدان کے فکری روابط کے بارے میں ، انھوں نے ''اقبال اور شاہ ہمدان'' کے عنوان سے دو مقالے لکھے تھے جو پہلے تو اقبال ریویو (جنوری ۱۹۶۹ء) اور مجلّہ اقبال (۱۹۷۲ء) میں الگ سے شائع ہوئے اور بعد میں یہ دونوں مقالے کتابی صورت میں اقبال اور شاہِ ہمدان کے عنوان سے ہی اسلامک بک فاؤنڈیشن لاہور سے ۱۹۸۳ء میں شائع ہوئے ۔[۴]

اس کے بعد ڈاکٹر محمد ریاض زیر جائزہ کتاب کے بارے میں لکھتے ہیں :

> اس مجموعے میں قارئین کرام حضرت شاہ ہمدان کے اکتیس حق آموز مکاتیب ،رسالہ فتوتیہ اور مشارب الاذواق ملاحظہ فرمائیں گے ۔ ان تینوں رسائل کو راقم نے کئی مخطوطوں کی مدد سے تحقیق کر کے مرتب کیا اور کئی سال پہلے تہران یونیورسٹی کے مجلّہ معارفِ اسلامی تہران اور مجلّہ فرہنگ ایران زمین میں بالترتیب شائع کرایا تھا اور اب یہ مجلّے مشکل سے اہم کتب خانوں ہی سے دستیاب ہوسکتے ہیں۔ میں محترم ڈاکٹر وحید قریشی کا ممنون ہوں جنھوں نے اقبال شناسی سے واضح طور پر مربوط ایسے رسائل کو اکادمی کی طرف سے شائع کرنے کے خیال کو پسند فرمایا۔[۵]

''تعارف'' اور خصوصاً مندرجہ بالا اقتباس سے واضح ہوتا ہے کہ

۱۔ زیرِ جائزہ کتاب کا مسودہ ''اقبال اور شاہ ہمدان'' کے موضوع پر مبنی ڈاکٹر محمد ریاض کے دو مقالات،

حضرت شاہ ہمدان رحمۃ اللہ علیہ کے اکتیس مکتوبات اور ان کے دو رسائل (رسالہ فتوتیہ' اور مشارب الاذواق) پر مشتمل تھا۔ مکتوبات اور رسائل ڈاکٹر محمد ریاض نے کئی مخطوطوں کی مدد سے تحقیق کر کے مرتب کیے اور کئی سال پہلے تہران یونیورسٹی کے مجلّہ معارفِ اسلامی تہران اور مجلّہ فرہنگ ایران زمین میں شائع کرائے تھے۔ چونکہ حضرت شاہ ہمدان رحمۃ اللہ علیہ کے مکتوبات اور ان رسائل کے معدوم ہونے کا امکان تھا، اس لیے ڈاکٹر وحید قریشی نے اقبال شناسی سے مربوط ان مکتوبات و رسائل کو شائع کرنے کا ارادہ ظاہر کیا جس پر ڈاکٹر محمد ریاض نے یہ مجموعہ مرتب کر کے انھیں ارسال کر دیا۔

۲۔ کتاب کے عنوان اور ''تعارف'' کے بغور مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ ''تعارف'' کے مندرجات میں کچھ تحریف کی گئی ہے۔ کتاب کے عنوان حضرت شاہ ہمدان اور علامہ اقبال سے اور ''تعارف'' کے مضمون سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مجموعے میں حضرت شاہ ہمدان رحمۃ اللہ علیہ کے مکتوبات اور دو رسائل کے علاوہ ''اقبال اور شاہ ہمدان'' کے موضوع پر ڈاکٹر محمد ریاض کے لکھے ہوئے مقالات بھی شامل تھے جنھیں شاملِ اشاعت نہیں کیا گیا اور کتاب کا عنوان تبدیل کیے بغیر صرف مکتوبات ہی شائع کر دیے گئے۔

ڈاکٹر محمد ریاض کے مجموعہ مضامین آفاقِ اقبال (مطبوعہ ۱۹۸۷ء) میں شامل ان کی درج ذیل تحریر سے بھی راقم الحروف (مقالہ نگار) کے موقف کی تائید ہوتی ہے۔ ڈاکٹر محمد ریاض آفاقِ اقبال میں شامل اپنے مقالے ''اقبال اور شاہ ہمدان'' کے آخر پر لکھتے ہیں:

> شہ ہمدان پر یہ مقالہ (اقبال اور شاہ ہمدان) میں نے اس مسودے کے ساتھ بھیجا تھا جو اقبال اکادمی نے ۱۹۸۵ء میں ''حضرت شاہ ہمدان اور علامہ اقبال'' کے نام سے شائع کیا ہے۔ اس کتابچے کے ۹ صفحے ہیں۔ دو صفحے کا میرا مقدمہ ہے اور ۳۲ مکاتیب۔ یہ مقالہ اور دو رسالے ندارد۔ مجبوراً میں نے مقالہ یہاں شامل کر دیا......[۶]

پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے ۱۹۸۵ء کا اقبالیاتی ادب ایک جائزہ میں ''حضرت شاہ ہمدان اور علامہ اقبال'' اور اقبالیاتی ادب کے تین سال میں ''آفاقِ اقبال'' پر تبصرہ تحریر کیا ہے مگر شاید مذکورہ بالا شواہد سے لاعلم ہونے کی وجہ سے یا تجاہلِ عارفانہ سے کام لیتے ہوئے انھوں نے ڈاکٹر محمد ریاض کی تالیف حضرت شاہ ہمدان اور علامہ اقبال کے مسودہ و متن میں تحریف و تلخیص کی وجہ بیان نہیں کی اور ان امور کی نشاندہی نہ کر پائے جن کی بدولت کتاب حضرت شاہ ہمدان اور علامہ

اقبال کا عنوان اس کے مندرجات و مشمولات سے انصاف کرتا نظر نہیں آتا۔ اس ضمن میں پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے انتقادات پیشِ خدمت ہیں۔

.....ڈاکٹر محمد ریاض کی مرتبہ کتاب حضرت شاہ ہمدان اور علامہ اقبال.....میں مؤلف نے کئی مخطوطات کی بنیاد پر شاہ ہمدان کے فارسی مکاتیب کو بعض توضیحات کے ساتھ مرتب کیا ہے۔ اس کتاب کا بجز نام کے، اقبالیات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ دیباچے میں مرتب نے بتایا ہے کہ پیشِ نظر کتاب میں حضرت شاہ ہمدان کے رسائل مشارب الاذواق اور رسالہ فتوّتیہ بھی شامل کیے جا رہے ہیں، غالباً مذکورہ رسائل بوقتِ طباعت شامل نہیں ہو سکے۔ کتاب صرف مکاتیب پر مشتمل ہے۔''[۷]

پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کا فرمانا بجا ہے کہ ''اس کتاب کا بجز نام کے، اقبالیات سے کوئی تعلق نہیں ہے۔'' دیباچے کے مطالعے کی بدولت وہ اس امر سے آگاہ ہو گئے تھے کہ اس کتاب میں حضرت شاہ ہمدان کے رسائل مشارب الاذواق اور رسالہ فتوتیہ شامل کیے جا رہے ہیں۔ مگر انھوں نے اس امر کی تحقیق ضروری نہیں سمجھی کہ مذکورہ رسائل ''بوقتِ طباعت کیوں شامل نہیں ہو سکے'' یا ''انھیں کیوں شاملِ طباعت نہیں کیا گیا''۔

اقبالیاتی ادب کے تین سال میں پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی آفاقِ اقبال پر تبصرے میں لکھتے ہیں:

آفاق اقبال میں بارہ مقالات شامل ہیں۔ ''اقبال اور شاہ ہمدان'' اور ''اقبال اور ابنِ حلاّج'' سیر حاصل اور مفصل ہیں اور نسبتاً زیادہ تحقیق و تدقیق سے لکھے گئے ہیں۔ ''تلمیحاتِ فرہاد، کلامِ اقبال میں'' ایک اور عمدہ مقالہ ہے جسے تاریخ کی روشنی میں' اور کلامِ اقبال کے گہرے مطالعے کی مدد سے مرتب کیا گیا ہے۔ کلیم الدین احمد کی کتاب پر زیادہ تفصیلی تنقید کی ضرورت تھی۔ بعض مقالات مختصر اور اجمالی ہیں، حالانکہ ان کے موضوعات ہمہ گیری کا تقاضا کرتے ہیں۔ بہ حیثیتِ مجموعی، یہ مجموعہ معلومات افزا اور خوش آیند ہے، اور اقبال سے مصنف کی گہری وابستگی اور کلامِ اقبال کے وسیع مطالعے کا شاہد ہے۔''[۸]

پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کی گراں قدر تصانیف ان کی وسیع النظری، باریک بینی اور اعلیٰ تحقیقی و تنقیدی شعور کا بین ثبوت ہیں۔ مندرجہ بالا اقتباس سے ظاہر ہے کہ انھوں نے نہایت توجہ اور باریک بینی سے مطالعہ کر کے'' آفاقِ اقبال'' کے مندرجات اور مشمولات پر رائے دی ہے۔ غالباً اس مجموعۂ مضامین میں شامل مضمون ''اقبال اور شاہ ہمدان'' کے آخر پر ''استدارک'' کے ذیلی عنوان سے دی گئی ڈاکٹر محمد ریاض کی وہ عبارت ان کی نظر میں نہ آسکی جس میں انھوں نے اپنی کتاب حضرت شاہ ہمدان اور علامہ اقبال کے مسودے کے ساتھ ہونے والی ناانصافی کا چند ایک جملوں میں ذکر کیا ہے۔

ڈاکٹر شگفتہ یٰسین عباس نے اپنے مقالے'' ڈاکٹر محمد ریاض: ایک ہمہ جہت شخصیت'' میں ڈاکٹر محمد

ریاض کی تالیف حضرت شاہ ہمدان اور علامہ اقبال کا نہایت مختصر سا تعارف کرایا ہے۔اس ضمن میں وہ لکھتی ہیں:

یہ کتاب ۸۴ صفحات پر مشتمل ہے ڈاکٹر محمد ریاض اس کتاب کے تعارف میں لکھتے ہیں:
یہ بات بالکل واضح ہے کہ علامہ اقبال حضرت شاہ ہمدان کے افکار کے مداح تھے اور ان کی اکثر کتب و رسائل علامہ ممدوح کی نظر سے گزرے تھے۔ اس مجموعے میں قارئین کرام حضرت شاہ ہمدان کے اکتیس حق آموز مکاتیب ،رسالہ فتوتیہ اور مشارب الاذواق ملاحظہ فرمائیں گے۔ان تینوں رسائل کو راقم نے کئی مخطوطوں کی مدد سے تحقیق کر کے مرتب کیا اور کئی سال پہلے تہران یونیورسٹی کے مجلّہ معارفِ اسلامی ایران اور مجلّہ فرہنگ ایران زمین میں بالترتیب شائع کرایا تھا اور اب یہ مجلّے مشکل سے اہم کتب خانوں ہی سے دستیاب ہو سکتے ہیں۔
اس مقدمے کی روشنی میں اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس کتاب کے چھپنے سے اقبال اور شاہ ہمدان کے معنوی روابط کے بارے میں قارئین بہت عمیق طریقے سے جان سکتے ہیں اور ڈاکٹر محمد ریاض کی اس عمدہ کوشش کو سراہا بھی جاتا ہے۔[۹]

ڈاکٹر شگفتہ یٰسین عباسی نے کتاب کے جائزے میں ڈاکٹر محمد ریاض کے لکھے ہوئے ''تعارف'' میں سے ایک اقتباس تحریر کیا ہے اور ڈاکٹر محمد ریاض کے اس اقتباس میں دیے گئے ایک جملے کی مدد سے ڈاکٹر محمد ریاض کی اس عمدہ کاوش کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔

ڈاکٹر محمد ریاض لکھتے ہیں:
مجھے امید ہے کہ حضرت شاہ ہمدان کے یہ رسائل اقبال اور شاہ ہمدان کے معنوی روابط کے عمق پر روشنی ڈال سکیں گے۔[۱۰]

ڈاکٹر شگفتہ یٰسین عباسی اس جملے کو توسیع دیتے ہوئے لکھتی ہیں:
اس مقدمے کی روشنی میں اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اس کتاب کے چھپنے سے اقبال اور شاہ ہمدان کے معنوی روابط کے بارے میں قارئین بہت عمیق طریقے سے جان سکتے ہیں اور ڈاکٹر محمد ریاض کی اس عمدہ کوشش کو سراہا بھی جاتا ہے۔[۱۱]

ڈاکٹر شگفتہ یٰسین عباسی کی توجہ اس کتاب کے عنوان اور اس میں شامل متن کی طرف نہ ہو سکی جس وجہ سے انھوں نے اپنے مضمون میں اس امر کی طرف توجہ نہیں دلائی ہے کہ اس کتاب میں رسالہ فتوتیہ اور مشارب الاذواق شامل نہیں ہیں اور نہ ہی اقبال اور شاہ ہمدان کے فکری تقابل اور اشتراک کے بارے میں اس کتاب میں کوئی تحریر دی گئی ہے۔

''تعارف'' میں مذکور ہے کہ زیرِ جائزہ کتاب حضرت شاہ ہمدان کے ''اکتیس'' حق آموز مکاتیب پر مشتمل ہے۔جیسا کہ فہرست سے ظاہر ہے،اس کتاب کے پہلے حصے میں میر سید علی ہمدانی کے ۱۹ مکاتیب

دیے گئے ہیں۔ ان میں سے چار مکاتیب کے مخاطبین نا معلوم ہیں۔ دیگر پندرہ مکاتیب میں سے سلطان قطب الدین، نور الدین جعفر بدخشی، محمد خوارزمی اور سلطان طغان شاہ میں سے ہر ایک کو دو، دو خطوط، سلطان غیاث الدین کو ۴ خطوط اور ملک شرف الدین خضر شاہ اور میرزادہ میر میں سے ہر ایک کو ایک، ایک خط لکھا گیا ہے۔ پہلے حصے کے مکاتیب کا متن صفحہ نمبر ۳ تا ۴۳ پر دیا گیا ہے۔ صفحہ نمبر ۴۳ تا ۴۵ پر حواشی دیے گئے ہیں۔

حصہ دوم میں (صفحہ نمبر ۴۷ تا ۸۳ پر) بارہ مکتوبات (مکتوبات ھشتم تا مکتوبات نوزدھم) دیے گئے ہیں۔ ڈاکٹر محمد ریاض لکھتے ہیں کہ پہلے سات مکتوبات ابھی تک دریافت نہیں ہو سکے، تاہم وہ ایک دن ضرور دستیاب ہو جائیں گے اور شاملِ اشاعت کر دیے جائیں گے۔[۱۲]

صفحہ نمبر ۸۴ پر توضیحات'' کے عنوان سے حصہ دوم کے حواشی و حوالہ جات دیے گئے ہیں۔

ماہنامہ ادبی دنیا کے ستمبر، اکتوبر ۱۹۷۱ء کے شمارے میں ''شاہ ہمدان (رحمۃ اللہ علیہ) کے مکاتیب'' کے عنوان سے ڈاکٹر محمد ریاض کا ایک مضمون شائع ہوا تھا۔ اس میں ڈاکٹر محمد ریاض لکھتے ہیں:

''اب تک شاہ ہمدان کے ۲۳ مکاتیب (فارسی اور عربی میں) راقم الحروف کو دستیاب ہوئے ہیں جن کی مختصر صورت حال مندرجہ ذیل ہے:

۱۔ وادیٔ جموں وکشمیر کے مقتدر بادشاہ قطب الدین شاہمیری (۷۷۵۔۷۹۶ ہجری) کے نام ایک خط۔

۲۔ بدخشاں اور بلخ کے حاکم سلطان محمد بہرام شاہ بن سلطان کے نام دو خط

۳۔ پاغلی کے حکام غیاث الدین اور علاؤ الدین کے نام بالترتیب تین اور ایک خط

۴۔ کونار کے حاکم سلطان طغان خان کے نام تین خط۔

۵۔ مولانا نور الدین جعفر رستاق بازاری بدخشی (متوفی ۷۹۷ھ) کے نام چار خط۔

۶۔ مولانا محمد خوارزمی کے نام ایک خط

۷۔ میرزادہ میر (ان کے حالات زندگی ہمیں معلوم نہیں) کے نام ایک خط۔ باقی سات خطوط کے مکتوب الیہم نامعلوم ہیں۔[۱۳]

ڈاکٹر محمد ریاض کے مذکورہ مضمون میں، زیرِ جائزہ کتاب کے حصہ اول میں منقول تمام مکتوب الیہم کا، سوائے ملک شرف الدین خضر شاہ کے، ذکر کیا گیا ہے۔ اس ضمن میں غور طلب بات یہ ہے کہ مضمون محررہ (۱۹۷۱ء) میں نور الدین جعفر بدخشی کے نام ۴ مکاتیب، سلطان طغان شاہ کے نام ۳ مکاتیب اور شیخ محمد بھرام شاہ بن سلطان خان کے ۲ مکاتیب کا ذکر ہے جبکہ زیرِ جائزہ کتاب مطبوعہ (فروری ۱۹۸۵ء) میں نور الدین جعفر بدخشی کے نام ۴ کے بجائے ۲ مکاتیب، سلطان طغان شاہ کے نام ۳ کے بجائے ۲ اور شیخ محمد بھرام

شاہ بن سلطان خان کے نام ۲ کے بجائے ایک (۱) مکتوب دیا گیا ہے۔اس طرح دیگر مکتوب الیہم (سلطان قطب الدین اور محمد خوارزمی) کے نام سے ایک، ایک کے بجائے دو، دو مکاتیب شامل اشاعت کیے گئے ہیں۔مختلف مکتوب الیہم کے نام لکھے گئے خطوط کی تعداد میں اختلاف کے بارے میں ڈاکٹر محمد ریاض کی کسی بھی تحریر میں وضاحت نظر نہیں آتی۔

زیرِ جائزہ کتاب حضرت شاہ ہمدان اور علامہ اقبال کے حصہ اول ''مکتوبات میر سید علی ہمدانی (۱)'' میں ۱۹ مکتوبات دیے گئے ہیں۔ڈاکٹر محمد ریاض نے ان میں سے چند ایک مکاتیب کا اردو میں ترجمہ کیا تھا جو کہ ''حضرت شاہ ہمدان (رحمۃ اللہ علیہ) کے مکاتیب'' کے عنوان سے دو ماہی مجلّہ اسلامی تعلیم کی جنوری، فروری ۱۹۷۵ء کی اشاعت میں شائع ہوا تھا۔اردو ترجمے میں بھی مکتوبات کی دی گئی ترتیب و تعداد کتاب حضرت شاہ ہمدان اور علامہ اقبال میں مکتوبات کی دی گئی ترتیب و تعداد کے مطابق ہے اگرچہ ڈاکٹر محمد ریاض نے اپنی کسی تحریر میں اس امر کی وضاحت نہیں کی مگر ان کی بعد کی تحریروں سے واضح ہوتا ہے کہ مضمون ''شاہ ہمدان (رحمۃ اللہ علیہ) کے مکاتیب'' مطبوعہ ستمبر، اکتوبر ۱۹۷۱ء میں مختلف مکتوب الیہم کے حوالے سے خطوط کی دی گئی تعداد درست نہیں ہے۔

ڈاکٹر محمد ریاض نے اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے ''احوال وآثار واشعار میر سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ علیہ [باشش رسالہ ازوی]'' (۱۹۶۸ء) کے باب دوم، ''آثار میر سید علی ہمدانی'' میں ذیلی عنوان ''مکتوبات امیریہ'' کے عنوان کے تحت میر سید علی ہمدانی کے دستیاب ہونے والے ۳۱ مکتوبات کا ذکر کیا ہے انھوں نے مختلف مکتوب الیہم کے حوالے سے ۱۶ اور نامعلوم مکتوب الیہم کو لکھے گئے ۱۵ مکتوبات کا ذکر کیا ہے۔[۱۴]

ڈاکٹر سیدہ اشرف ظفر نے اپنے پی ایچ ڈی کے مقالے ''امیر کبیر سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ علیہ'' کے اردو ترجمے (۱۹۷۲ء) میں ''مکتوباتِ امیریہ'' کے عنوان کے تحت میر سید علی ہمدانی کے دستیاب ہونے والے قریباً ۲۲ مکتوبات کا ذکر کیا ہے۔ان کے متذکرہ مکتوب الیہم اور ان کو لکھے گئے مکتوبات کی تعداد قریباً برابر ہے۔انھوں نے نامعلوم مخاطبین کو لکھے گئے ۵ مکتوبات کا ذکر کیا ہے۔جبکہ ڈاکٹر محمد ریاض نے نامعلوم مخاطبین کو لکھے گئے ۱۵ مکتوبات کا ذکر کیا ہے۔[۱۵]

ڈاکٹر سیدہ اشرف ظفر کے مقالے میں دی گئی فہرست کتابیات میں ڈاکٹر محمد ریاض کے مقالے کا ذکر نہیں ہے جس سے ظاہر ہے کہ سیدہ اشرف ظفر نے ڈاکٹر محمد ریاض کے تحقیقی مقالہ کو پیش نظر نہیں رکھا تھا۔

ڈاکٹر محمد ریاض نے بعد میں بھی سید علی ہمدانی کے آثار پر تحقیق کا سلسلہ جاری رکھا اور میر سید علی ہمدانی کے نامعلوم مخاطبین کو لکھے گئے مکتوبات دریافت کر کے ان کا متن شائع کرایا۔انھوں نے اپنی مختلف تحریروں اور اپنی دریافت کا سفر واضح انداز سے بیان نہیں کیا جس وجہ سے میر سید علی ہمدانی کے مکاتیب کی تعداد کے

ضمن میں ابہام پیدا ہوگیا جس کی نشاندہی کے لیے اور اس ضمن میں مزید تحقیق طلب پہلوؤں کی نشاندہی کے لیے مذکورہ بالا داخلی وخارجی شواہد سپردِ قلم کیے گئے ہیں۔

میر سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے ان مکتوبات میں عوام اور خواص کو پند وعظ سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ سرانجام دیا ہے۔ ان کے موثر طرزِ تحریر اور طرزِ بیان کی بدولت ہزاروں بلکہ لاکھوں گم کردہ راہ نے ہدایت پائی۔ علمِ دین، علمِ تصوف، علمِ فقہ، فارسی زبان و ادب اور اسلامی تہذیب وتمدن کی اصلاح وبقا کے سلسلے میں سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ علیہ نے ایران، تاجکستان، کشمیر اور پاک و ہند کے دیگر خطوں کے رہنے والے مسلمانوں اور انسانوں کے لیے نہایت گراں قدر خدمات سرانجام دیں۔ ڈاکٹر محمد ریاض نے اپنی گراں قدر نگارشات کی مدد سے ان تمام علاقوں میں سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ علیہ اور ان کی تعلیمات سے زیادہ سے زیادہ افراد کو آگاہ کرنے کے لیے کئی کتابیں، مقالات ومضامین لکھے اور کانفرنسوں کے انعقاد میں اہم کردار ادا کیا۔ زیرِ جائزہ کتاب بھی اس ضمن میں نہایت اعلیٰ اور گراں قدر، علمی وادبی پیشکش ہے۔ اس ضمن میں تحقیق کے دروازے کھلے ہیں اور اہلِ ذوق کو دعوتِ عمل دیتے ہیں۔

03۔ کتاب شناسی اقبال

اس کتاب میں اقبالیات سے متعلقہ اردو، انگریزی، فارسی، پنجابی اور چند دیگر زبانوں میں لکھی گئی کتب، تراجم اور مقالات ومضامین کے بارے میں کوائف پیش کیے گئے ہیں۔ یہ کتاب چار ابواب پر مشتمل ہے۔ سخن مدیر، پیش گفتار، علامہ محمد اقبال کی زندگی کے اہم واقعات اور تصانیف کے مختصر تذکرہ کے بعد مخففات اور اصطلاحات کی فہرست دی گئی ہے۔

باب اول میں علامہ محمد اقبال کی شخصیت اور افکار وتصورات پر مختلف زبانوں (خصوصاً اردو، انگریزی، فارسی) میں لکھی گئی کتب، مقالات ومضامین اور مجلّات کے مخصوص شماروں کے بارے میں مختصر اور بعض صورتوں میں توضیحی حوالہ جات دیے گئے ہیں۔ عموماً ہر حوالہ کتاب کے عنوان، مصنف، مرتب یا مترجم کے نام، ناشر، اشاعت اور ضخامت پر مشتمل ہے۔ اس ضمن میں چند ایک مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

☆ **اقبال همه** از احمد نبی خان طبع کراچی ۱۹۸۰م ص ۵۸ (اطلاعات عمومی دارد)

☆ **اقبال و علمای باکستان و هند** از اعجاز الحق قدوسی اکادمی اقبال لاهور ۱۹۷۷م ص ۲۰+۵۰۵۔ تذکرہ' علمائی است کہ در آثار اقبال مذکور افتادہ اند یا اقبال من حیث معاصر با آنان معاشرت یا مکاتبت داشتہ است، مانند:

حضرت شیخ احمد سرھندی مجدد الف ثانی ، ملا محمود جونپوری ، ملا عبد الحکیم سیالکوتی ، قاضی محبت اللہ بہاری ، حافظ امان اللہ بنارسی ، شاہ عاشق حسین ، شاہ ولی اللہ ، شاہ اسمعیل ، مولانا نور السلام رامپوری ، مولانا شبیر احمد عثمانی ، حبیب الرحمٰن شروانی ، سید سلیمان ندوی ، مسعود عالم ندوی ، اسلم جیراجپوری و احمد علی لاھوری وغیرہ ۔

☆ **اقبال و دور خلافت راشدہ** از بلیغ الدین جاوید ، ادارۂ انتخاب ادب خیابان ایبک لاھور ۱۹۷۸م ص ۱۱۲ ۔[۱۶]

حوالہ جات کے ساتھ توضیحات بالالتزام نہیں دی گئیں ۔ جہاں کہیں فاضل مرتب کو ضرورت محسوس ہوئی انھوں نے کتاب یا مضمون کے بارے میں مختصر سا تعارف دیا ہے ۔ انھوں نے اختصار کے پیش نظر تمام حوالہ جات کے ساتھ تعارف یا تبصرہ شامل نہیں کیا ۔

باب دوم '' آثارِ اقبال '' میں علامہ اقبال کے مطبوعہ منظوم و منثور آثار کی اشاراتی و حوالہ جاتی کتب (کشف الابیات ، کشف المکاتیب) کے بارے میں حوالہ جات دیے گئے ہیں ۔

باب سوم میں علامہ محمد اقبال کے کلام پر لکھی گئی شروح کے حوالہ جات دیے گئے ہیں ۔

باب چہارم میں آثارِ اقبال کے اردو ، انگریزی ، فارسی ، پنجابی اور چند دیگر زبانوں میں لکھے گئے تراجم کے حوالہ جات دیے گئے ہیں ۔

'' ضمیمہ '' میں اقبال شناسی سے متعلقہ چند دیگر کتب کے حوالہ جات دیے گئے ہیں ۔ اس کے بعد شخصیات اور کتب و مجلّات اور مقالات کے ناموں پر مشتمل اردو اشاریہ دیا گیا ہے ۔ اردو اشاریے کے بعد انگریزی زبان میں لکھی ہوئی کتب کا انگریزی زبان میں اشاریہ (Index) دیا گیا ہے ۔

کتاب کے آخری دس صفحات (صفحہ ۲۹۹ تا ۳۰۹) پر '' مستدرکات و اضافات و اصلاحات '' کے عنوان سے اغلاط نامہ دیا گیا ہے ۔

کتاب شناسی اقبال اقبالیاتی ادب کے حوالہ جات پر مشتمل پہلی فارسی ببلوگرافی ہے ۔ اسے ڈاکٹر محمد ریاض نے مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان کی فرمائش اور تقاضے پر مرتب کیا تھا ۔ انھوں نے جب یہ مسودہ ، مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان میں پیش کیا تو مدیر مرکز کو اس مسودے میں اغلاط نظر آئیں اور انھوں نے اسے تدوین و تصحیح کے بعد طبع کرالیا ۔ اس ضمن میں مرکز تحقیقات کے مدیر لکھتے ہیں :

'' یہ تالیف اغلاط سے پُر ہے ۔ نثر ایسی ہے کہ فارسی دانوں کی سمجھ سے بالاتر ۔ مسودہ نہایت بدخط اور ناخوانا ۔ ختمہ (فل سٹاپ) اور جملہ بندی کے بنیادی قواعد کی طرف معمولی توجہ بھی نہیں دی گئی ۔ حشو و زوائد اور مکررات کی کثرت ہے ۔ اس میں وہ نظم و ترتیب بھی نہیں ، جو ہر کتابیات سے استفادے کی اولین شرط ہوتی ہے ۔ وقت تنگ تھا ، اور کانگریس میں پیش کرنے کے لیے کوئی نئی کتابیات تیار کرانا ممکن نہ تھا ۔ پھر دوسروں کے کام کے

بارے میں بھی اندازہ نہ تھا کہ وہ اس سے بہتر ہوگا۔ ناچار اسی تالیف کو انتہائی جاں گسل محنت اور اس کی چند خامیوں کو دور کرنے کے بعد طباعت کے لیے بھیج دیا گیا۔“

پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی زیرِ تبصرہ کتاب کتاب شناسی اقبال کا مختصراً تعارف کرانے کے بعد اس کی کچھ کمزوریوں کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

۱۔ حوالوں کی ترتیب میں گڑبڑ ہے۔

۲۔ اندرجات میں تکرار ملتی ہے۔

۳۔ بعض حوالے مختصر ہیں اور بعض توضیحی۔ انگریزی، فارسی اور بعض پنجابی کتابوں کے اصل عنوانات (Titles) بھی درج ہیں، لیکن اردو کتابوں کے ناموں کے بجائے صرف ان کا ترجمہ دیا گیا ہے۔ یہ امر خاصی الجھن کا باعث ہے۔

۴۔ یہ کتاب اغلاط سے پُر ہے۔ [۱۷]

پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے مدیر مرکز تحقیقات کے عذرِ اغلاط کو غلط قرار دیا اور واضح الفاظ میں لکھا کہ اگر وہ مسودے کے معیار سے مطمئن نہیں تھے تو اسے شائع نہیں کرنا چاہیے تھا۔ ناشر کی ذمہ داری ہے کہ وہ مسودہ نظرِ ثانی اور تصحیح کے بعد شائع کرے یا پھر اسے شائع ہی نہ کرے۔ ناشر نے اغلاط سے پُر مسودہ شائع کر کے مرتب کو بھی رسوا کرنے کی کوشش کی۔

کتاب شناسی اقبال پر مدیر مرکز تحقیقات اور پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے انتقادات سے کلی اتفاق نہیں کیا جاسکتا۔

مدیر مرکز تحقیقات کے تنقیدی جملے، (کتاب شناسی اقبال کی) نثر ایسی ہے کہ فارسی دانوں کی سمجھ سے بالاتر سے دو تاثرات ملتے ہیں۔

۱۔ پہلا تاثر یہ ملتا ہے کہ ڈاکٹر محمد ریاض درست فارسی نثر نہیں لکھ سکتے تھے۔ یہ تاثر غلط ہے کیونکہ پروفیسر ڈاکٹر محمد ریاض نے تہران یونیورسٹی، ایران سے فارسی زبان میں پی ایچ ڈی کی تھی۔ ان کا مقالہ بھی فارسی میں تھا۔ ان کی متعدد کتب مقالات اور مضامین اس بات کا بین ثبوت ہیں کہ وہ فارسی زبان و ادب میں مہارت رکھتے تھے۔ وہ فارسی زبان میں لکھنے کے علاوہ فارسی بول چال میں بھی مہارت رکھتے تھے۔

۲۔ دوسرا تاثر یہ ملتا ہے کہ مسودہ کی تحریر درست نہیں تھی۔ اسے پڑھنے اور اس کی تصحیح کرنے میں دشواریاں حائل تھیں۔ اس امر سے کسی حد تک اتفاق کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ ڈاکٹر محمد ریاض کی شخصیت اور

احوال اور آثار کے بارے میں لکھے گئے مقالات ومضامین اور ان کے رفقائے کار اور احباب کے انٹرویوز سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوقات وہ اپنے رفقا کو مقالات ومضامین املا کروا دیتے تھے اور ان سے مقالات ومضامین کا پی بھی کروا لیتے تھے۔ بعض اوقات شدید مصروفیات کی وجہ سے نظر ثانی کا کام بھی مدیر یا پبلشر کے لیے چھوڑ دیتے تھے۔ اس لیے بعض اوقات ناقص املا والے یا ناقص کاپی کیے ہوئے مقالات ومضامین اشاعت کے لیے بھیج دیے جاتے تھے۔ اس کتاب کے سلسلے میں بھی ناقص املا کا مسئلہ قرین قیاس ہے۔[۱۸]

پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی کے کتاب شناسی اقبال پر انتقادات سے دو طرح کے تاثرات مرتب ہوتے ہیں۔

۱۔ پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے لکھا ہے کہ اس کتاب میں حوالوں کی ترتیب میں گڑبڑ ہے۔ اندرجات میں تکرار ملتی ہے۔ انھوں نے یہ بات واضح نہیں کی کہ یہ بے ترتیبی اور تکرار کس حد تک پائی جاتی ہے۔ ان کے تبصرے سے عمومی تاثر یہ ملتا ہے کہ تمام کتاب میں بے ترتیبی اور تکرار پائی جاتی ہے۔ راقم الحروف نے اس کتاب کا بغور مطالعہ کیا ہے۔ اس میں بعض مقامات پر اکا دکا بے ترتیبی یا تکرار نظر آتی ہے۔

۲۔ پروفیسر ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی نے لکھا ہے کہ ڈاکٹر محمد ریاض کتاب شناسی کے کام سے طبعی مناسبت نہیں رکھتے تھے۔ راقم الحروف کی تحقیق کے مطابق ڈاکٹر محمد ریاض اقبالیاتی ادب سے متعلقہ بہت زیادہ باخبر اور آگاہ تھے۔ وہ مطالعہ کے ذریعے اور اپنے پاکستانی، ہندوستانی، ایرانی، افغانی اور بعض دیگر ممالک میں مقیم ریسرچ سکالرز، علماء وادبا سے روابط کی وجہ سے اردو، فارسی اور اقبالیات سے متعلقہ نئی کتب کے بارے میں معلومات حاصل کرتے رہتے اور اکثر کتب تک رسائی حاصل کر کے ان کا مطالعہ بھی کرتے تھے۔ وہ اندرونِ ملک و بیرونِ ملک سفر کے دوران کتابوں کی نمائشوں میں جاتے تھے۔ لائبریریاں اور بک شاپس بھی وزٹ کرتے تھے۔ اردو، فارسی اور انگریزی زبان و ادب اور اقبالیات میں مہارت کی وجہ سے وہ اس کام کے لیے نہایت اہل تھے۔ تاہم، اس بات سے اختلاف نہیں کیا جا سکتا کہ بہت زیادہ مصروفیت کی وجہ سے وہ کسی مسودہ پر کئی بار نظر ثانی نہیں کر سکتے تھے۔

مجموعی طور پر کتاب شناسی اقبال ڈاکٹر محمد ریاض کی ایک اعلیٰ اور گراں قدر تالیف ہے۔ ناشر

اس کتاب کی تدوین و تصحیح کا فریضہ کما حقہ ادا نہ کرسکا اور اس کا ذمہ دار ڈاکٹر محمد ریاض کو ٹھہرا دیا۔ اگر یہ مسودہ قابل اصلاح نہیں تھا تو ناشر اس کی اشاعت کا ارادہ ترک بھی کرسکتا تھا۔ نظر ثانی سے اس کتاب میں موجود کمزوریاں دور کی جاسکتی تھیں۔

04۔ کشف الابیات اقبال

کشف الابیات اقبال کے شروع میں علامہ اقبال کی تصویر، سب ٹائٹل اور اشاعتی معلومات پر مبنی صفحے کے بعد پانچ صفحات (ا تا و) پر ''پیش گفتار'' اور ''زندگی نامہ و آثارِ اقبال'' کے عنوانات کے تحت اس تالیف کا تعارف کرایا گیا ہے اور علامہ محمد اقبال کے سوانحِ حیات اور ان کی تصانیف کی فہرست دی گئی ہے۔ کتاب کے بائیں طرف انگریزی زبان میں سب ٹائٹل، پرنٹنگ پیج اور ''Foreword'' دیے گئے ہیں۔

''پیش گفتار'' میں ڈاکٹر محمد ریاض اور ڈاکٹر محمد صدیق خان شبلی لکھتے ہیں کہ فارسی زبان و ادب میں اب تک صرف فردوسی کے شاہنامہ اور رومی کی مثنوی کے اشاریے مرتب ہوئے ہیں۔ ''کشف الابیات اقبال'' فارسی زبان و ادب کا تیسرا اشاریہ ہے۔ کلیاتِ اقبال فارسی تہران اور لاہور میں اب تک دوبارہ شائع ہوئے ہیں۔ اشاریے میں ان دونوں اشاعتوں (اشاعتِ تہران اور اشاعتِ لاہور) کے صفحات نمبر دیے گئے ہیں۔ دائیں طرف ایرانی اشاعت اور بائیں طرف پاکستانی اشاعت کے صفحات نمبر دیے گئے ہیں۔ اس اشاریے میں کلامِ اقبال فارسی کے شروع کے الفاظ الف بائی ترتیب سے دیے گئے ہیں۔ اس سال یومِ اقبال ۹ نومبر ۱۹۷۷ء کو منایا جا رہا ہے اور اسے سالِ اقبال قرار دیا گیا ہے۔ قدیم اساتذہ فردوسی اور رومی کے کلام کی طرح پاکستان، ایران اور دیگر ممالک میں کلامِ اقبال بھی بہت پڑھا جاتا اور اسے یاد بھی کیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے کشف الابیات اقبال کی افادیت اور ضرورت کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

۹ نومبر ۱۹۷۷ء کو کشف الابیات اقبال کی اشاعت کے وقت ڈاکٹر محمد ریاض فیڈرل گورنمنٹ کالج فار مین نمبر ۱، اسلام آباد میں تعینات تھے۔

کشف الابیات میں مرتبین نے فارسی شعر کے پہلے مصرعے کے دو تین الفاظ دیے ہیں۔ اس میں کلیات اقبال فارسی مطبوعہ غلام علی اینڈ سنز اور کلیات اقبال فارسی مطبوعہ ایران کے مسلسل شماروں کے صفحات نمبر دیے گئے ہیں۔ جن اصحاب کے پاس مذکورہ کلیات کے نسخے موجود نہیں بلکہ منظوم فارسی تصانیف کے الگ الگ نسخے موجود ہیں وہ اس اشاریے سے مستفید نہیں ہوسکتے۔ اس طرح کسی شعر کے

دوسرے مصرعے کے ابتدائی الفاظ کی مدد سے اس میں سے کوئی شعر تلاش نہیں کیا جاسکتا۔ بعض حوالہ جات بھی غلط ہیں۔

کشف الابیات کی مذکورہ بالا کمزوریوں کو دور کرنے کے نقطہ نظر سے ''زبیدہ بیگم'' نے ڈاکٹر ظہور الدین احمد کی نگرانی میں علامہ اقبال کے فارسی کلام کا اشاریہ مرتب کیا جو مئی ۱۹۹۶ء کو بزمِ اقبال سے شائع ہوا تھا۔ اس اشاریے میں درج ذیل حکمت عملی اختیار کی گئی:

۱۔ اشعار کے دونوں مصرعوں کے ابتدائی الفاظ درج کیے گئے ہیں۔

۲۔ کتاب اور نظم کا عنوان بھی دیا گیا ہے۔

۳۔ انفرادی کتابوں کے صفحات اور کلیات کے مسلسل صفحات دونوں لکھے گئے ہیں۔

اشاریہ کلام اقبال مرتبہ زبیدہ بیگم میں کلیاتِ اقبال فارسی مطبوعہ شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور کے صفحات نمبر دیے گئے ہیں۔ اس میں کلیات اقبال فارسی مطبوعہ ایران اور کلیات اقبال فارسی مطبوعہ اقبال اکیڈمی، لاہور کے صفحات نمبر نہیں دیے گئے۔ جوئے رواں (اشاریہ کلیاتِ اقبال اردو) مطبوعہ اقبال اکادمی پاکستان کی طرز پر اگر کلیات اقبال فارسی کا اشاریہ مرتب کیا جائے اور اس میں کلیاتِ اقبال فارسی مطبوعہ اقبال اکیڈمی، لاہور، کلیاتِ اقبال فارسی شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور اور کلیاتِ اقبال فارسی مطبوعہ ایران کی ہر کتاب کا صفحہ نمبر، ان کے مسلسل صفحہ نمبر، کتاب اور نظم کا عنوان بھی دیا جائے تو یہ نہایت گراں قدر علمی و ادبی خدمت ہوگی اور اس سے اشاریے کی افادیت عالمگیر ہو جائے گی۔

اقبالیاتی ادب پر متعلقہ فارسی مقالات ومضامین کا تحقیقی وتوضیحی مطالعہ

''اقبال معتقد است کہ فلسفہ انسان را بہ ظواہر می رساند......'' چار صفحات (۲۸ تا ۳۱) پر مشتمل مختصر سا مضمون ہے۔ یہ مضمون مجلّہ کاوہ (مونیخ) کے شمارے ۶۹، اشاعت پاییز ۱۳۵۷ میں شائع ہوا تھا۔ علامہ اقبال کے صد سالہ یومِ ولادت کے موقع پر ایرانی و پاکستانی محققین احمد گلچیں معانی، ڈاکٹر سید سبط رضوی، ڈاکٹر سید محمد اکرم اکرامؔ، ڈاکٹر ذبیح صفا، ڈاکٹر شاہد چوہدری، مولانا کوثر نیازی، ڈاکٹر صغری بانو شگفتہ، استاد محمد محیط طباطبائی، سعیدی فیض الحسن فیضی سیالکوٹی، ڈاکٹر محمد جعفر محجوب، ڈاکٹر حامد خان، ڈاکٹر حسین خطیبی، ڈاکٹر عبدالشکور احسن، سید غلام رضا سعیدی، ڈاکٹر محمد ریاض، محمد شریف چوہدری، حافظ محمد ظہور الحق ظہور، ڈاکٹر اللہ دتہ چوہدری و دیگر حضرات نے علامہ اقبال کی شخصیت، احوال اور آثار کے بارے میں مقالات پیش کیے تھے۔ اس مضمون میں ڈاکٹر محمد ریاض نے احمد گلچیں معانی، ڈاکٹر سید سبط حسن رضوی اور ذبیح اللہ

صفا کے مقالہ جات کا مختصر سا تعارف اور خلاصہ پیش کیا ہے۔ ڈاکٹر محمد ریاض لکھتے ہیں کہ احمد گلچیں معانی نے ''فلسفہ اسرارِ خودی'' کے عنوان پر چالیس اشعار پیش کیے۔ آغاز میں انھوں نے کہا:

بشنو آن فیلسوف پاکزاد رہبر آزادگان اقبال راد

کز خودی دارد جھان نام و نشان جز خودی چیزی نیاید در جہان

تا نیابی معرفت برنفس خویش رہ نیابد نفس تو کافی بہ پیش [۱۹]

ڈاکٹر سید سبط حسن رضوی استاد' دانشگاہ اسلام آباد نے اقبال، ''برھمن زادہ ی مسلمان''، ''مرگ اقبال'' اور'' آثار علامہ اقبال'' کے ذیلی عنوانات کے تحت علامہ اقبال کی ولادت، وفات اور ان کی تمام تصانیف کے بارے میں مختصر الفاظ میں اظہار خیال کیا۔ ذبیح اللہ صفاتی نے مشاہیرِ ایران، خصوصاً مولانا جلال الدین رومی کے علامہ اقبال کی شخصیت پر اثرات کے موضوع پر اظہار رائے کیا اور یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اقبال دراصل عارفِ ربانی ہیں۔ ان کے فلسفیانہ افکار بھی حقائقِ معرفت پر مبنی ہیں۔ وہ خود اس امر کے قائل تھے کہ فلسفے سے صرف ظاہری حقائق تک رسائی ہوتی ہے۔ اشیاء کی اصل حقیقت معرفت یا عرفان سے حاصل ہوتی ہے۔[۲۰]

اس مضمون کے صفحات ۳۰ تا ۳۱ پر'' تنہا عشق''، ''شنیدم......''، ''کرمک شب تاب''، ''کبر و ناز'' اور'' زندگی'' کے عنوانات کے تحت علامہ اقبال کا منتخبہ فارسی کلام دیا گیا ہے۔ اس مضمون میں حوالہ جات وحواشی اور منابع و مآخذ نہیں دیے گئے۔

مقالہ'' تاثیر و مقامِ شعروادب از دیدگاہِ علامہ اقبال'' میں ڈاکٹر محمد ریاض نے کلیاتِ اقبال اردو اور کلیاتِ اقبال فارسی سے شعروادب کے بارے میں فکرِ اقبال کی ترجمانی سے متعلقہ اردو و فارسی اشعار دے کر واضح کیا ہے کہ علامہ اقبال شعروادب برائے زندگی کے قائل تھے۔ انھوں نے اپنے کلام سے فرد، معاشرہ، ملتِ اسلامیہ اور اقوامِ عالم کی اصلاح کا کام لیا۔ انھوں نے ۲۸/ اکتوبر ۱۹۳۳ء کو افغانستان میں ادباء وشعراء سے گفتگو کرتے ہوئے فرمایا تھا:

......عقیدہ من این است کہ ھنر یعنی ادبیات وشاعری ونقاشی وموسیقی و بنائی وغیرہ باید معاون وخدمتگزار زندگانی باشد۔ لذا من ھنر را تنہا وسیلہ خوش گذارنی وتفریح نمی دانم بلکہ این نوعی از اختراع وتخلیق می باشد۔ شاعری تواند زندگانی ملت را بسازد یا ویران سازد......''[۲۱]

علامہ اقبال کا کلام اور ان کی جملہ مساعی اس امر کا بین ثبوت ہیں کہ انھوں نے شعروادب سے انسانی اصلاح اور فلاح کا کام لیا۔ انھوں نے اپنے کلام سے انفرادی واجتماعی خودی مستحکم کرنے کا وہ دینی فریضہ سرانجام دیا جس کی کلام اللہ میں تعلیم دی گئی ہے۔

ڈاکٹر محمد ریاض نے اپنے اس مقالے میں موضوع کی مناسبت سے موثر حوالہ جات دے کر فکرِ اقبال کی ترجمانی کا حق بخوبی ادا کیا ہے۔ مقالے کے آخر پر ۳۶ حوالہ جات پر مشتمل فہرست منابع و ماخذ دی گئی ہے۔ ان کا یہ مقالہ موضوع اور مندرجات کے لحاظ سے گراں قدر علمی و ادبی اہمیت کا حامل ہے۔

۲۱/اپریل ۱۹۶۹ء کو خانہ فرہنگ ایران، کراچی میں انجمن روابط فرہنگی پاکستان و ایران، انجمن محصلان اسبق، دانشکدہ دولتی لاہور، اقبال اکیڈمی، بزم اقبال اور خانہ فرہنگ ایران کے اشتراک سے یومِ اقبال منایا گیا۔ اس موقع پر ڈاکٹر محمد ریاض نے ''اقبال شناسی در ایران'' کے موضوع پر اظہارِ خیال کیا۔ ان کا یہ مقالہ مجلّہ ''ھلال'' میں شائع ہوا۔ اس مقالے میں ڈاکٹر محمد ریاض لکھتے ہیں کہ ڈاکٹر خواجہ عبدالحمید عرفانی کی فارسی کتاب ''رومی عصر'' اور اردو کتاب ''اقبال ایرانیوں کی نظر میں'' کا مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ ان کتب کے مطالعے سے ایران میں اقبال شناسی کے بارے میں کافی معلومات ملتی ہیں۔ ایران میں اقبال شناسی کا آغاز قیامِ پاکستان سے قبل ہی ہو چکا تھا۔ علامہ اقبال کا اپنے ہم عصر فضلائے ایران استاد سعید نفیسی اور سید محمد محیط طباطبائی سے بذریعہ خط و کتابت رابطہ ہوا تھا۔ انھوں نے استاد سعید نفیسی کو اپنی تصانیف ''پیامِ مشرق'' اور ''زبورِ عجم'' بھیجی تھیں۔ ایک ملاقات میں ایرانی وزیر سید ضیاء الدین طباطبائی نے علامہ اقبال کے اشعار سنے اور بہت متاثر ہوئے۔ اکتوبر تا نومبر ۱۹۳۳ء میں علامہ اقبال کے سفر افغانستان کے موقع پر افغانستان کے شعرا اور ادباء کو علامہ اقبال کی شخصیت اور آثار سے زیادہ بہتر طور پر آگاہی ہوئی اور ان کے توسط سے ایران کے مجلّات میں علامہ اقبال کی شخصیت اور فکر وفن کے بارے میں بہت سے مقالات و مضامین شائع ہوئے۔ مرحوم سید محمد فخر داعی الاسلام گیلانی نے فارسی میں علامہ اقبال کی شخصیت اور آثار کے بارے میں ایک رسالہ لکھا جو ۱۹۳۹ء میں حیدر آباد دکن سے شائع ہوا۔ ۱۹۴۳ء میں ملک الشعراء محمد تقی بہار نے علامہ اقبال کے فکر وفن پر ایک لیکچر دیا اور فارسی اشعار میں انھیں خراجِ عقیدت پیش کیا۔ ۱۹۴۴ء میں سید محمد محیط طباطبائی نے علامہ اقبال کے احوال و آثار پر مجلّہ محیط کا ایک شمارہ نکالا۔ قیامِ پاکستان کے بعد ایران میں اقبال کے بارے میں متعدد مقالے لکھے گئے جو مختلف مجلّات میں شائع ہوئے۔ اس طرح ان کے بارے میں بہت سی کتب لکھی اور شائع کی گئیں۔ ان میں سے استاد مجتبیٰ مینوی کی اقبال لاہوری اور سید غلام رضا سعیدی کی اقبال شناسی زیادہ معروف ہوئیں۔ ایران میں کلیاتِ اقبال فارسی طبع ہوئے۔ علامہ اقبال کے پی ایچ ڈی کے مقالے *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* کے فارسی تراجم بھی شائع ہوئے۔ ایران کے مختلف مجلّات، مجلّہ وحید، مجلّہ ھای دانشکدہ ادبیات مشہد و تہران، مجلّہ مہر، مجلّہ ارمغان، مجلّہ سخن و مجلّہ ہنر و مردم وغیرہ میں علامہ اقبال کے حوالے سے بہت سے مقالات و مضامین شائع ہوئے۔ قیامِ پاکستان کے بعد ایران

میں اقبال کے حوالے سے باقاعدہ تقاریب اور مجالس کا اہتمام ہونا شروع ہوگیا۔ ایران کے بہت سے نامور شعرانے علامہ اقبال کے تتبع میں کلام لکھ کر انھیں خراجِ تحسین پیش کیا۔ اس ضمن میں ڈاکٹر محمد ریاض نے آقائی یاورھمدانی، آقائی ھمایوں شہیدی، آقائی اشرف مشکوتی گیلانی، آقائی علوی طباطبائی کے فارسی اشعار پیش کیے ہیں۔[۲۲]

ڈاکٹر محمد ریاض کا یہ مقالہ ایران میں اقبال شناسی کی قریباً ۴۰ سالہ علمی و ادبی تاریخ کے اجمالی جائزے پر مبنی ہے۔

مقالہ''اقبال لاہور وشعرای سبک خراسانی'' میں ڈاکٹر محمد ریاض نے'' سبکِ خراسانی'' کی مختصر تعریف و تاریخ بیان کرنے کے بعد سبکِ خراسانی کے شعرا کے نام دیے ہیں اور کلامِ اقبال سے متعدد مثالیں دے کر بطور حاصل کلام یہ نتیجہ اخذ کیا ہے:

> از سطور گذشتہ و امثال منقولہ پیداست کہ اگرچہ سائر اشعار اقبال بہ سبک عراقی یا باصطلاح واضح تر بہ سبک خود اقبال می باشد، ولی تاثیر صوری و معنوی شعرای سبک مطنطن خراسانی ھم ھنر و اندیشہ وی قابل ملاحظہ می باشد۔[۲۳]

ڈاکٹر محمد ریاض کا یہ مقالہ آذر ۱۳۵۰ (نومبر ۱۹۷۱ء) کو طبع ہوا تھا۔ ۱۹۷۷ء کو اقبال اکادمی پاکستان سے ان کی کتاب اقبال اور فارسی شعرا اور اسی سال اس کا فارسی ترجمہ مرکز تحقیقات فارسی ایران سے شائع ہوا۔ اس میں انھوں نے سبکِ خراسانی، سبکِ عراقی اور سبکِ ہندی کی خصوصیات اور ان سے تعلق رکھنے والے فارسی شعرا کے کلام اور علامہ اقبال کے کلام میں صوری ومعنوی مماثلت کی نشاندہی کے بعد ''اسلوبِ اقبال'' کا تعین کیا ہے۔ ڈاکٹر محمد ریاض کے زیرِ تبصرہ مقالے کے تمام مندرجات قدرے بہتر صورت میں کتاب اقبال اور فارسی شعراء میں'' سبک خراسانی کے شعراء اور اقبال'' کے عنوان کے تحت دیے گئے ہیں۔[۲۴]

مضمون'' برگزاری مراسم روزِ اقبال'' میں ڈاکٹر محمد ریاض نے ۱۹۷۰ء میں کراچی میں یومِ اقبال کے حوالے سے منعقد ہونے والی تین تقریبات کی روداد بیان کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ ۱۸ اپریل ۱۹۷۰ء بروز ہفتہ گوئٹے انسٹیٹیوٹ کراچی کے ہال میں علامہ اقبال کے حوالے سے ایک تقریب منعقد ہوئی۔ حکیم محمد سعید مہمانِ خصوصی تھے۔ اس تقریب میں کراچی یونیورسٹی کے شعبہ فارسی کے صدر پروفیسر ڈاکٹر غلام سرور نے ''پیامِ مشرق'' اور'' جاوید نامہ'' سے دو نظمیں پیش کیں۔ شان الحق حقی نے علامہ اقبال کے چند اردو اشعار پڑھے۔ ڈاکٹر ممتاز حسن نے'' اقبال اور جرمنی'' کے موضوع پر مقالہ پڑھا جس میں انھوں نے بیان کیا کہ علامہ اقبال نے جرمنی کی میونخ یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی اور جرمن فلاسفہ ومفکرین کے

افکار کا عمیق مطالعہ کرنے کے بعد ان پر تنقید پیش کی۔ انھوں نے گوئٹے کے دیوان کے جواب میں پیامِ مشرق لکھی۔

دوسری تقریب ۲۰ اپریل ۱۹۷۰ء بروز سوموار خانہ فرہنگ ایران میں منعقد ہوئی۔ اس تقریب میں پاکستانیوں کے علاوہ بہت سے ایرانی دانشوروں نے بھی شرکت کی۔ یونیورسٹی آف کراچی کے وائس چانسلر پروفیسر ابوبکر حلیم نے اس تقریب میں صدارت کے فرائض سرانجام دیے۔ جناب محمد جعفر نے فارسی میں مبسوط مقالہ پیش کیا۔ تقریب کے آغاز میں بادشاہِ ایران محمد رضا شاہ پہلوی کا اقبال کے حوالے سے پیغام پڑھا گیا جس میں علامہ اقبال کے اعلیٰ افکار، انسان دوستی اور فارسی زبان و ادب میں نہایت گراں قدر خدمات کو سراہا گیا۔ ڈاکٹر غلام سرور نے انگریزی میں ''پیغامِ اقبال'' کے عنوان پر مقالہ پیش کیا جس میں انھوں نے پیغامِ اقبال کی آفاقیت کا ذکر کیا اور خصوصاً اس امر کا ذکر کیا کہ علامہ اقبال نے اپنی شاعری سے حقائقِ زندگی سے آگہی کے لیے جہدِ مسلسل اور عملِ پیہم کا پیغام دیا ہے۔ اس ضمن میں انہوں نے علامہ کے انگریزی خطبات کا ذکر کیا اور فارسی کلام سے متعدد اشعار پیش کیے۔

ڈاکٹر غلام سرور نے کلام اقبال کی معنویت پر زور دیا۔ مفتی محمد حبیب نے اپنے مقالے میں بیان کیا کہ کلام اقبال دراصل محکماتِ قرآنی کی تفسیر ہے۔ پروفیسر حلیم نے ایران و پاکستان کے علمی و ادبی اور ثقافتی روابط پر روشنی ڈالی اور دونوں ممالک کے لوگوں کو ایک دوسرے کے قریب لانے میں علامہ اقبال کے کردار کو سراہا۔

یومِ اقبال کے حوالے سے تیسری تقریب ۲۱ اپریل ۱۹۷۰ء کو انٹر کانٹینینٹل ہوٹل کراچی میں منعقد ہوئی جس میں ڈاکٹر سید علی اشرف نے ''سہم شرق وغرب در اندیشہ اقبال''، سید ہاشم رضا نے ''پیغامِ اقبال بہ جوانانِ ملت''، فضل احمد کریم فضلی نے ''اقبال و سیاسیاتِ معاصر''، خانم ڈاکٹر پروین فروز حسن نے ''اقبال وملیت''، ڈاکٹر یاسین زبیری نے ''اقبال وتحریکِ پاکستان'' اور ضیاء الاسلام نے ''اقبال ومسائل کنونی پاکستان'' کے موضوع پر مقالات پیش کیے۔ [۲۵]

مقالہ ''تضمینات وتتبعات شعرای ایران در آثار اقبال لاہوری'' میں ڈاکٹر محمد ریاض نے سبکِ خراسانی، سبکِ عراقی اور سبکِ ہندی کے قریباً ۱۸ فارسی شعرا اور کلامِ اقبال فارسی سے مثالیں دے کر واضح کیا ہے کہ علامہ اقبال نے ان کے بہت سے اشعار اور مصرعوں کی تضمین کی ہے۔ فارسی غزلیات میں اس طرح کے تتبعات زیادہ نظر آتے ہیں۔ ڈاکٹر محمد ریاض کا یہ مقالہ مہر ۱۳۵۳ (ستمبر ۱۹۷۴ء) کو مجلّہ وحید کے شمارے ۱۳۰ میں شائع ہوا تھا۔ ڈاکٹر محمد ریاض قریباً ۵ سال (ستمبر ۱۹۷۲ء تا اگست ۱۹۷۷ء) تک یونیورسٹی آف تہران میں پوسٹ گریجویٹ کلاسز کو اردو اور مطالعہ پاکستان پڑھاتے رہے۔ انھوں نے یہ

مقالہ اسی عرصے میں لکھا تھا۔ بعد میں انھوں نے اسی مقالے کو وسعت دے کر کتاب اقبال اور فارسی شعرا کی شکل دے دی جو ۱۹۷۷ء میں طبع ہوئی تھی۔ ڈاکٹر محمد ریاض کا یہ مقالہ علمی و ادبی لحاظ سے کافی زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔اس لیے کتاب اقبال اور فارسی شعرا اوراس کے فارسی ترجمے ''اقبال لاہوری و دیگر شعرای فارسی گوی'' کی اشاعت کے بعد بھی اس مقالے کی تدوین وتصحیح اور تحشیہ کے بعد اسے دوبارہ شائع کیا جانا چاہیے تاکہ عام قارئین اس سے استفادہ کرسکیں اوراپنے ذوق کے مطابق ضرورت محسوس ہوتو اقبال اور فارسی شعرا سے بھی بھرپور استفادہ کرسکیں۔[۲۶]

مقالہ ''بیاد بود استاد اقبال شناس شادروان سید غلام رضا سعیدی'' عظیم ایرانی سکالر سید غلام رضا سعیدی (۱۸۹۳ء تا ۱۹۸۸ء) کی شخصیت، احوال اور آثار کے تعارف پر مبنی ہے۔اسی مقالے میں ڈاکٹر محمد ریاض لکھتے ہیں کہ مجھے ۱۳۴۴ھ تا ۱۳۴۸ھ اور ۱۳۵۱ھ تا ۱۳۵۶ھ ش کے عرصے میں ایران میں قیام کا موقع ملا۔پہلا قیام تعلیم کے سلسلے میں تھا جبکہ دوسرا قیام دانشکدہ ادبیات دانشگاہ تہران میں اردو اور مطالعہ پاکستان کی تدریس کے سلسلے میں تھا۔اس دوران مجھے متعدد بار استاد سید غلام رضا سعیدی سے ملاقات کرنے اور تعلیم حاصل کرنے کا موقع ملا۔وہ اسلام اور مسلمانوں کی جغرافیائی حدود کے قائل نہیں تھے۔مثلاً انھیں علامہ محمد اقبال کے نام کے ساتھ نسبت ''لاہوری'' کا استعمال پسند نہیں تھا۔وہ کہتے تھے اقبال صرف ''لاہور'' کے نہیں ہیں، وہ آفاقی شخصیت ہیں۔سید غلام رضا سعیدی کو عربی، فارسی، فرانسیسی اور انگریزی زبانوں میں مہارت حاصل تھی۔وہ اردو زبان سے بھی آشنا تھے۔وہ ملی درد رکھنے والے مخلص مسلمان تھے۔ انھوں نے تمام عمر ملتِ اسلامیہ کی فلاح کے لیے قلمی جہاد کیا۔وہ علم دوست انسان تھے۔انھوں نے اسلام اور تعلیم کے موضوع پر بہت سے مقالے لکھے اور اس موضوع پر لکھی گئی کتابوں اور مقالوں کے مختلف زبانوں، خصوصاً فارسی زبان میں تراجم کیے۔حبِّ ملی کی وجہ سے انھیں ایسی مسلمان شخصیات پسند تھیں جنھوں نے اسلام اور مسلمانوں کی ترقی کے لیے نمایاں کردار ادا کیا ہے۔اس لحاظ سے وہ مولانا محمد علی جوہر (م ۱۹۳۱ء)، سید جمال الدین (م ۱۸۹۷ء)، عبدالرحمٰن کواکبی (م ۱۹۳۶ء)، علامہ محمد اقبال (م ۱۹۳۸ء)، قائداعظم محمد علی جناح (م ۱۹۴۸ء)، مفتی محمد عبدہ (م ۱۹۰۵ء) اور سید ابوالاعلیٰ مودودی (م ۱۹۷۸ء) سے خاص فکری وقلبی تعلق رکھتے تھے۔سید غلام رضا سعیدی نے بہت سے اسلامی ممالک کے سفر کیے۔وہاں کے علما وادبا سے ملے اور ادبی و سیاسی مجالس میں شمولیت کر کے عالمِ اسلام کی بہتری کے لیے فعال کردار ادا کیا۔انھوں نے اسلام، نبی کریم رؤف ورحیم ﷺ، عالمِ اسلام کے مسائل، مسلمان شخصیات (سید جمال الدین افغانی، قائداعظم، علامہ اقبال، جمال عبدالناصر، وغیرہم)، فلسفہ، اخلاق، سائنس، کمیونزم، مغربی تہذیب اور سوشلزم کے موضوعات پر بہت سے مقالے لکھے اور تراجم کیے۔مختلف موضوعات اور مسائل پر

فکری ہم آہنگی کی بدولت وہ علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ سے خاص محبت اور عقیدت رکھتے تھے۔ انھوں نے علامہ اقبال کی شخصیت، احوال اور آثار پر متعدد مقالات لکھے اور نہایت خوبصورت انداز سے ان کے افکار کی ترجمانی کی۔

ڈاکٹر محمد ریاض نے اس مقالے میں سید غلام رضا سعیدی کے چند تراجم اور مقالات کی فہرست اور ان کے افکار کے حوالے سے علامہ اقبال کے اردو و فارسی کلام سے متعدد حوالہ جات اور بہت سے اشعار دیے ہیں۔ انھوں نے اردو اشعار کا منثور فارسی ترجمہ بھی دیا ہے۔ بعض اردو اشعار کا منظوم فارسی ترجمہ بھی دیا گیا ہے۔ مقالے کے آخر پر ''مصادر'' کے عنوان کے تحت ۲۰ حوالہ جات وحواشی دیے گئے ہیں۔ [۲۷]

مقالہ ''بیاد بود استاد اقبال شناس شادروان سید غلام رضا سعیدی'' کی اشاعت کے قریباً ۳ سال بعد اقبالیات (فارسی)، شمارہ ۱۰، اشاعت ۱۹۹۳ء /۱۳۷۱ش میں قریباً ۳۵ صفحات پر مشتمل مقالہ ''فقید سید سعیدی اقبال شناس'' شائع ہوا۔ اس مقالے میں ڈاکٹر محمد ریاض نے اول الذکر مقالے کی طرح عظیم ایرانی سکالر سید غلام رضا سعیدی کی شخصیت، احوال اور آثار کے بارے میں گراں قدر معلومات فراہم کی ہیں۔ اس مقالے میں ان کی اقبال شناسی کے حوالے سے کافی زیادہ تفصیل سے لکھا گیا ہے۔ ڈاکٹر محمد ریاض لکھتے ہیں کہ استاد سید غلام رضا سعیدی ۱۹۲۵ء میں علامہ اقبال کے تب تک کے مطبوعہ آثار (اسرارِ خودی، رموزِ بےخودی اور پیامِ مشرق) سے آگاہ ہو چکے تھے۔ انھوں نے ڈاکٹر رفیع الدین کے فلسفۂ اقبال پر لکھے ہوئے مقالے کا فارسی میں ترجمہ کیا اور اس پر ایک مقدمہ بھی لکھا تھا۔ یہ ترجمہ اور مقدمہ ''اقبال شناسی: ھنر و اندیشہ اقبال'' کے عنوان سے شائع ہوا۔ ڈاکٹر محمد ریاض نے سید غلام رضا سعیدی کے فارسی مقدمے کی افادیت کے پیشِ نظر اس کا اردو ترجمہ کیا جو ماہنامہ الحق کی اشاعت مارچ، اپریل ۱۹۷۷ء میں ''شخصیتِ اقبال کے چند پہلو'' کے عنوان سے شائع ہوا۔ بعد میں اسے برکاتِ اقبال (۱۹۸۸ء) میں شامل کرلیا گیا۔ ڈاکٹر محمد ریاض کا یہی ترجمہ ''اقبال کے مکتبِ فکر کے عناصرِ خمسہ'' کے عنوان سے ماہِ نو کی اشاعت اپریل ۱۹۸۲ء میں شائع ہوا۔ ڈاکٹر محمد ریاض نے اپنے زیرِ تبصرہ مقالے ''فقید سید سعیدی اقبال شناس'' میں استاد غلام رضا سعیدی کے متذکرہ بالا مقدمے پر مفصل تبصرہ پیش کیا ہے اور اس کی افادیت کے پیشِ نظر رائے دی ہے کہ کتاب اقبال شناسی: ھنر و اندیشۂ اقبال اور اس کا ترجمہ پاکستان سے بھی شائع ہونا چاہیے۔

استاد سید غلام رضا سعیدی کے افکار اور آثار سے آگہی کے بعد راقم الحروف بھی اس نتیجے پر پہنچا ہے کہ ان کی تمام نگارشات کا اردو ترجمہ شائع کیا جانا چاہیے اور ان کی اقبال شناسی پر کم از کم ایم فل کی سطح پر تحقیقی مقالہ لکھا جانا چاہیے۔ [۲۸]

''ذخیرۃ الملوک'' کا شمار سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ علیہ کی مقبول ترین تصانیف میں ہوتا ہے۔ علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ اس کتاب میں مندرج تعلیمات سے متاثر ہوئے۔ یہ تاثرات جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) کے حصے' آں سوئے افلاک' میں مشہود ہیں۔ ڈاکٹر محمد ریاض نے اردو میں ذخیرۃ الملوک پر درج ذیل مقالات تحریر کیے:

۱۔''ذخیرۃ الملوک''،مؤلفہ: سید علی ہمدانی، مشمولہ: ماہ نو، ج ا، ش ۲، اشاعت موسمِ گرما ۱۹۸۵ء

۲۔علامہ اقبال کی ایک پسندیدہ کتاب: ذخیرۃ الملوک، مشمولہ: اقبال، ج ۳۵، شمارہ ۴، اشاعت اکتوبر ۱۹۸۸ء

بعد میں مقالہ ''ذخیرۃ الملوک'' مؤلفہ: سید علی ہمدانی، ''رومی کا تصورِ فقر'' (۱۹۹۰ء) میں اور ''علامہ اقبال کی ایک پسندیدہ کتاب: ذخیرۃ الملوک''، ''اقبال اور کتاب ذخیرۃ الملوک'' کے عنوان سے ''اقبال اور احترام انسانیت'' (۱۹۸۹ء) میں شامل کر لیے گئے۔ [۲۹]

ڈاکٹر محمد ریاض کا فارسی مقالہ ''تاثرات اقبال از حضرت شاہ ہمدانی واثر ذخیرۃ الملوک دی'' ان کے مذکورہ بالا مقالات کے مندرجات پر ہی مشتمل ہے۔ اس فارسی مقالے میں ڈاکٹر محمد ریاض نے درج ذیل ذیلی عنوانات کے تحت شاہِ ہمدان رحمۃ اللہ علیہ کی شخصیت، احوال، آثار، ذخیرۃ الملوک کے مضامین اور فکرِ اقبال پر اس کے اثرات کا جائزہ پیش کیا ہے:

''حضرت شاہِ ہمدان''، ''کشمیر وشاہ ہمدان شناسیِ اقبال''، ''ذخیرۃ الملوک''، ''تاثراتِ علامہ اقبال''، ''تلمیحات بہ ذخیرۃ الملوک''

''ذخیرۃ الملوک'' دس ابواب پر مشتمل ہے۔ شاہِ ھمدان رحمۃ اللہ علیہ نے یہ کتاب بادشاہوں، امرا اور مریدین کی رہنمائی کے لیے کسی عزیز کے اصرار پر تحریر کی تھی۔ [۳۰]

''ذخیرۃ الملوک'' کے بارے میں ڈاکٹر محمد ریاض لکھتے ہیں کہ ''ذخیرۃ الملوک'' امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ (۵۰۵ھ) کی کتاب احیاء العلوم الدین اور کیمیائے سعادت کی سی ایک تالیف ہے۔ امام موصوف کی طرح اس کے مصنف کا رجحان بھی تصوف کی طرف تھا اور وہ صوفیہ کی روایات و حکایات کتاب میں نقل کرتے رہے مگر مجموعی طور پر کتاب میں قرآن مجید، مصدقہ احادیثِ رسولﷺ اور تاریخی و ثقہ واقعات کے حوالے زیادہ ملتے ہیں۔ اس کتاب کی اہمیت کے پیشِ نظر اس کے لاطینی، فرانسیسی، اردو، پشتو اور ترکی زبانوں میں مکمل یا جزوی طور پر تراجم ہو چکے ہیں اور مصنفِ کتاب کی شخصیت و آثار پر اب تک فارسی زبان میں پی ایچ ڈی کی سطح کے ۴ مقالے، اردو زبان میں پی ایچ ڈی کی سطح کا ایک مقالہ اور انگریزی زبان میں ایم فل کی سطح کا ایک مقالہ لکھا جا چکا ہے۔ [۳۱]

''ذخیرۃ الملوک'' دس ابواب پر مشتمل ہے۔ ڈاکٹر محمد ریاض نے اپنے اس مقالے میں اس کے تمام ابواب،

خصوصاً باب دوم، باب پنجم اور باب ششم کے مضامین کے حوالے سے فکرِ اقبال پر تبصرہ پیش کیا ہے۔

باب دوم میں فرض عبادات (نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج) کے اسرار اور حقائق و معانی بیان کیے گئے ہیں۔

باب پنجم میں بادشاہ، مسلم رعایا اور غیر مسلم رعایا کے حقوق و فرائض کا ذکر ہے۔

باب ششم میں خلافتِ انسانی کے اسرار، حقوق النفس اور روحانی تقویت کے لیے ضروری امور کا ذکر کیا گیا ہے۔

ڈاکٹر محمد ریاض نے متعدد قرآنی آیات، ارمغانِ حجاز اور جاوید نامہ سے فارسی اشعار اور ذخیرۃ الملوک سے اقتباسات و حوالہ جات دے کر شاہ ہمدان سید علی ہمدانی اور علامہ اقبال کے مذہبی و سیاسی افکار کا تقابلی جائزہ پیش کیا ہے۔ ان کا یہ مقالہ قریباً ۲۸ صفحات پر مشتمل ہے۔ مقالے کے آخر پر ۲۵ حوالہ جات وحواشی دیے گئے ہیں۔ مقالے کے مندرجات موضوع کے عین مطابق ہیں اور ان کی مدد سے حضرت شاہ ہمدان، خصوصاً ان کی تصنیف ''ذخیرۃ الملوک'' سے متعلقہ تاثراتِ اقبال کی اچھی طرح سے تفہیم حاصل ہو جاتی ہے۔[۳۲]

سہ ماہی ادبیات کی جلد ۳، شمارہ ۱۰ تا ۱۲، اشاعت اکتوبر ۱۹۸۹ء تا جون ۱۹۹۰ء میں ڈاکٹر محمد ریاض کا اردو مقالہ ''اقبال پر خواجہ حافظ کے اثرات'' شائع ہوا تھا جس میں انھوں نے کلامِ حافظ اور کلامِ اقبال سے متعدد مثالیں دے کر ان کے فکری وفنی اشتراک کی حدود متعین کی ہیں اور واضح کیا ہے کہ اقبال نے حافظ کی متعدد تراکیب، بندشوں اور تعبیرات کو اپنایا۔ ان کے اشعار تضمین کیے اور غزلیات میں ان کے متعدد قوالب اپنائے۔ ان کی فارسی (نیز کسی حد تک اردو) غزل پر حافظ کی غزل کے کافی اثرات ہیں۔ اقبال، فارسی غزل میں واحد شاعر نظر آتے ہیں جو اسلوبِ حافظ سے اس قدر اقرب ہیں کہ ان کے بعض اشعار خواجہ شیراز کا کلام معلوم ہوتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد ریاض نے اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت اور حمایت میں کلامِ حافظ اور کلامِ اقبال سے متعدد مثالیں دی ہیں اور مقالے کے آخر پر حوالہ جات وحواشی دے کر اپنے دائرۂ تحقیق کی حدود واضح کرنے کے علاوہ مزید تحقیق کے لیے کچھ دیگر منہاج کی نشاندہی کر دی ہے۔

ڈاکٹر محمد ریاض کا مقالہ ''تاثیر خواجہ حافظ در هنر و اندیشۂ اقبال'' مجلّہ دانش، شمارہ ۱۵، اشاعت (پاییز ۱۳۶۷/ ۲۲ ستمبر تا ۲۱ دسمبر ۱۹۸۸ء)، کے صفحات ۱۲۱ تا ۱۶۱ پر شائع ہوا تھا۔ ان کا اردو مقالہ ''اقبال پر خواجہ حافظ کے اثرات''، فارسی مقالے کے مندرجات پر ہی مشتمل ہے۔ ڈاکٹر محمد ریاض نے اپنی کتاب اقبال اور فارسی شعرا (۱۹۷۷ء) میں حافظ شیرازی، خواجہ محمد شمس الدین، لسان الغیب (م ۷۹۱ھ) کے عنوان کے تحت حافظ شیرازی اور علامہ اقبال کے فکری وفنی اشتراک و اختلاف کے بارے میں سیر حاصل تبصرہ پیش کیا ہے۔ اس موضوع پر ان کے مذکورہ بالا فارسی و اردو مقالات ''اقبال اور فارسی شعرا''

کے اسی تبصرہ پرمبنی ہیں۔[۳۳]

ترتیب زمانی کے لحاظ سے فارسی زبان میں ڈاکٹر محمد ریاض کے ''فتوت'' کے موضوع پر درج ذیل تین مقالات شائع ہوئے ہیں:

۱۔ پیرامون فتوت یا جوانمردی؛مشمولہ:مجلّہ ھلال،شمارہ ۱۰۶،اشاعت آذر ۱۳۴۹،صفحات ۸ تا ۱۳

۲۔ آغاز وارتقای نھضت فتوت اسلامی،مشمولہ: معارفِ اسلامی (سازمان اوقاف)،شمارہ ۱۵، اشاعت زمستان۱۳۵۲ء صفحات ۶۰ تا ۷۲

۳۔ فتوت ،مشمولہ: معارفِ اسلامی (سازمان اوقاف)، شمارہ ۱۷، اشاعت تابستان ۱۳۵۳، صفحات ۵۸ تا ۶۸

حوالہ جات وحواشی

۱۔ ڈاکٹر محمد ریاض نے ''اسلام'' اور ''مسلمان'' کے موضوع پر اردو میں متعدد مقالات ومضامین لکھے جن پر راقم الحروف اپنے اس مقالے کے باب دوم ''ڈاکٹر محمد ریاض بطور اقبال شناس'' میں تبصرہ پیش کر چکا ہے۔ان مقالات ومضامین کے عنوانات مع مآخذ درج ذیل ہیں:

اقبال اور جہان اسلام...... آفاقِ اقبال　اقبال اور دنیائے اسلام...... اقبال اور احترام انسانیت /ماہِ نو...... اقبال اور عالم اسلام ...... اقبال اور احترامِ انسانیت /فکر و نظر ...... اقبال اور عبادت و شعائر اسلامی ...... فکرو نظر...... اقبال اور قوموں کا عروج و زوال...... اقبال اور سیرتِ انبیائے کرام...... اقبال اور ملتِ اسلامیہ کا عروج و زوال ...... اقبال اور احترامِ انسانیت ...... علامہ اقبال اور زوال و عروجِ ملتِ اسلامیہ ...... فکرو نظر ...... مسلمانوں کی وحدت کا داعی ...... قومی زبان...... اقبال اور وحدتِ ملی...... افاداتِ اقبال /اقبالیات...... اقبال اور (عقائد) توحید و رسالت　برکاتِ اقبال /ماہِ نو

شعبہ اقبالیات نے اس اہم موضوع پر ایم فل/پی ایچ ڈی کی سطح پر درج ذیل تحقیقی مقالات بھی لکھوائے ہیں:

علامہ اقبال اورتحریک اتحاد اسلامی (متون اقبال کی روشنی میں)، (مقالہ ایم فل)، مقالہ نگار: ڈاکٹر محمد اکرم، نگران مقالہ: ڈاکٹر محمد ریاض، سالِ تکمیل ۱۹۹۳ء

اقبال اوراحیائے اسلام (مقالہ ایم فل)، مقالہ نگار: مبشر حسین، نگران مقالہ: ڈاکٹر ابصار احمد، سالِ تکمیل ۲۰۰۸ء

اقبال اورملی نشاۃ ثانیہ (مقالہ پی ایچ ڈی)، مقالہ نگار: ظفر حسین ظفر، نگران مقالہ: ڈاکٹر خالد علوی، سالِ تکمیل ۲۰۰۹ء

۲۔ محمد ریاض، ڈاکٹر، توصیہ ھایی جھت اتحاد میان مسلمانان جھان ......''، ادارہ مطبوعات پاکستان، اسلام آباد، ب ن، س ہ، ص ۷۱ تا ۷۳

۳۔ ایضاً، ص۹۹ تا ۱۰۰

ؔ به جوهر چون ز نور پاک باشی　　فروغ دیدهٔ افلاک باشی
ترا صید زبون افرشته و حور　　که شاهین شه لولاک باشی

''بالِ جبریل'' میں مندرجہ بالا رباعی اردو اور فارسی دو زبانوں میں ہے۔ یہ رباعی نمبر۱۸ کا ترجمہ ہے:

ؔ ترا جوہر ہے نوری پاک ہے تو　　فروغ دیدۂ افلاک ہے تو
ترا صید زبوں افرشتہ و حور　　کہ شاہین شہِ لولاک ہے تو

ؔ ترا اندیشه افلاکی نگشته　　ترا پروازی لولاکی نگشته
همی دانم که در گوهر عقابی　　بچشمان تو بیباکی نگشته

مندرجہ بالا رباعی ''بالِ جبریل'' کی رباعی نمبر۱۰ کا ترجمہ ہے:

ؔ ترا اندیشہ افلاکی نہیں ہے　　تری پروازی لولاکی نہیں ہے
یہ مانا اصل شاہینی ہے تری　　تری آنکھوں میں بے باکی نہیں ہے

ڈاکٹر محمد ریاض نے سیرتِ رسولِ کریمﷺ پر اردو میں متعدد مقالات و مضامین تحریر کیے ہیں۔ انھوں نے علامہ عینی کے مضمون ''اقبال، قرآن اور اہلِ بیت'' کا اردو ترجمہ بھی کیا ہے۔ متعلقہ موضوع پر مزید تفصیلات کے لیے ان کے درج ذیل اردو مقالات و مضامین کا مطالعہ کریں۔ راقم الحروف نے اِس مقالے کے باب دوم اور باب پنجم میں ان تمام مقالات و مضامین پر تبصرہ پیش کیا ہے۔

اقبال اور (عقائد) توحید و رسالت	برکاتِ اقبال /ماہِ نو
اقبال اور سیرت رسول اکرمﷺ	برکاتِ اقبال /تقاریر بیادِ اقبال
سیرتِ رسول کریمﷺ کا بیان دیوانِ رومی میں	اقبال اور سیرتِ انبیائے کرام
نعتِ نبویﷺ فارسی شاعری میں	فاران (م)
رحمت اللعالمینﷺ	ماہِ نو
اقبال، قرآن اور اہلِ بیت از علامہ عینی (ترجمہ)	فجر
حضرت رسالت مآبﷺ کے مکاتیب	فکر و نظر /رومی کا تصورِ فقر
اقبال اور نظریۂ عشق	آفاقِ اقبال/ماہِ نو

۴۔ میر سید علی ہمدان، شاہ ہمدان (رحمۃ اللہ علیہ)، ''حضرت شاہ ہمدان اور علامہ اقبال''، تدوین و پیش: ڈاکٹر محمد ریاض، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، باراول، فروری ۱۹۸۵ء ص ۱ تا ۲

۵۔ ایضاً، ص۲

۶۔ محمد ریاض، ڈاکٹر، آفاقِ اقبال''، گلوب پبلشرز، لاہور، باراول، ۱۹۸۷ء، ص۴

آفاقِ اقبال کے مذکورہ اقتباس میں سن اشاعت ۱۹۸۵ء کے بجائے ۱۹۵۸ء لکھا ہوا ہے۔ قارئین کی سہولت کے لیے سہوِ کاتب کو نظر انداز کرتے ہوئے اقتباس میں درست سن اشاعت ۱۹۸۵ء دیا گیا ہے۔ آفاقِ اقبال میں شامل مضمون ''اقبال اور شاہ ہمدان'' میں ڈاکٹر محمد ریاض کے وہ دونوں مقالات شامل ہیں جو اقبال ریویو (جنوری ۱۹۶۹ء)، مجلّہ اقبال (۱۹۷۲ء) میں اور بعد میں ۱۹۸۳ء میں اسلامک بک فاؤنڈیشن لاہور سے شائع ہوئے تھے۔ ڈاکٹر محمد ریاض

نے یہ مضامین کتاب حضرت شاہ ہمدان اور علامہ اقبال کے مسودے میں شامل کر کے اشاعت کے لیے اقبال اکادمی پاکستان، لاہور کو بھیجے تھے۔ ان کے ساتھ سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ علیہ کے مکاتیب اور دو رسائل بھی تھے۔ اقبال اکادمی کی طرف سے یہ مضامین اور رسائل شائع نہیں کیے گئے، صرف مکتوبات ہی شائع کیے گئے۔

ڈاکٹر محمد ریاض نے آفاق اقبال میں شامل مضمون ''اقبال اور شاہ ہمدان'' کو اپنے مجموعہ مضامین ''اقبال اور سیرت انبیائے کرام (سلام اللہ علیہم)'' میں بھی شامل کیا ہے۔ وہاں مضمون کے آخر میں تکملہ (۲) کے تحت ''علامہ اقبال کی ایک محبوب کتاب، ''ذخیرة الملوك'' کے عنوان سے (صفحہ ۶۶ تا ۸۲ پر) ایک اور مضمون بھی دیا گیا ہے۔

۷۔ رفیع الدین ہاشمی، پروفیسر ڈاکٹر، ''۱۹۸۵ء کا اقبالیاتی ادب ایک جائزہ''، ص ۷۱ تا ۷۲

۸۔ رفیع الدین ہاشمی، پروفیسر ڈاکٹر، اقبالیاتی ادب کے تین سال''، ص ۱۰۶ تا ۱۰۷

۹۔ شگفتہ یسین عباسی، ڈاکٹر، ''ڈاکٹر محمد ریاض: ایک ہمہ جہت شخصیت''، مشمولہ: پیغام آشنا، جلد ۱۶، شمارہ ۶۲، ثقافتی قونصلیٹ، اسلام آباد، جولائی تا ستمبر ۲۰۱۵ء، ص ۱۲۶

۱۰۔ میر سید علی ہمدانی، شاہِ ہمدان (رحمۃ اللہ علیہ)، ''حضرت شاہ ہمدان اور علامہ اقبال''، ص ۲

۱۱۔ شگفتہ یسین عباسی، ڈاکٹر، ''ڈاکٹر محمد ریاض: ایک ہمہ جہت شخصیت''، پیغام آشنا، ص ۱۲۶

۱۲۔ میر سید علی ہمدانی، شاہِ ہمدان (رحمۃ اللہ علیہ)، ''حضرت شاہ ہمدان اور علامہ اقبال''، ص ۴۷

۱۳۔ محمد ریاض، ڈاکٹر، شاہ ہمدان (رحمۃ اللہ علیہ) کے مکاتیب، مشمولہ: ماہنامہ ادبی دنیا، مدیر: محمد عبداللہ قریشی، دور ششم، شمارہ ۳۷، ۶۹ شاہراہِ قائد اعظم، لاہور، ستمبر، اکتوبر ۱۹۷۱ء، ص ۶

۱۴۔ محمد ریاض، ڈاکٹر احوال و آثار و اشعار، میر سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ......، ص ۱۲۰ تا ۱۲۱

۱۵۔ اشرف ظفر، ڈاکٹر سیدہ، امیر کبیر سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ علیہ، ندوة المصنفین، لاہور، بار اول، دسمبر ۱۹۷۲ء، ص ۲۱۱ تا ۲۱۲

ڈاکٹر سیدہ اشرف ظفر نے اپنے فارسی مقالے کے اردو ترجمے میں میر سید علی ہمدانی رحمۃ اللہ علیہ کے مکتوبات کے متن کا خلاصہ بھی تحریر کیا ہے۔

۱۶۔ محمد ریاض، ڈاکٹر، کتاب شناسی اقبال مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد، باراول، ۱۹۸۶ء، فہرست، ص ا

۱۷۔ رفیع الدین ہاشمی، ۱۹۸۶ء کا اقبالیاتی ادب، ایک جائزہ، ص ۴۶ تا ۴۹

۱۸۔ مقبول الٰہی، ''مرحوم ڈاکٹر محمد ریاض......میرے تاثرات''، مشمولہ: علم کی دستك (نذرِ ریاض)، ص ۲۹

نورینہ تحریم بابر، ''میرے محترم رفیق کار...... ڈاکٹر محمد ریاض''، مشمولہ: علم کی دستك (نذرِ ریاض)، ص ۴۵

ماہنامہ فاران کراچی کے مدیر ''اسمٰعیل احمد مینائی'' نے اپنے مجلّے میں ڈاکٹر محمد ریاض کے مطبوعہ مقالے ''حضرت ابو عبیدہ الجراحؓ اور حضرت ابو عبید ثقفی، کلامِ اقبال کی روشنی میں'' کے آغاز میں ان کے بھیجے ہوئے مسودے کی تفہیم میں پیش آنے والی دشواریوں اور اس کی ناقص املا کا اس طرح سے ذکر کیا ہے:

ڈاکٹر محمد ریاض سے مارچ ۸۱ء میں نیاز حاصل ہوا تھا جب میں مسلم علما کی کانفرنس کی روداد مرتب کرنے کے لیے اسلام آباد گیا۔ مئی ۱۹۸۱ء میں ڈاکٹر صاحب نے یہ مختصر سا مقالہ اپنی نوازش سے مجھ کو بھیج دیا فاران کے لئے۔ مئی کا شمارہ تو ماہر القادری کے تذکرہ کے لیے وقف تھا۔ جون، جولائی کے پرچوں میں پہلے سے آئے ہوئے مضامین کی کتابت ہو چکی تھی۔ اگست کی اشاعت کے لئے ان کاغذات کو دیکھا تو اندازہ ہوا کہ تحریر پنسل کی ہے اور کاربن پیپر رکھ کر جو نقل بنائی گئی ہے وہ ڈاکٹر صاحب نے مجھ کو بھیج دی ہے۔ بڑی محنت اور دیدہ ریزی کے بعد اس کو قابلِ

اشاعت بنایا تو کاتب نے بتایا کہ متن میں اقبال کی فارسی نظم (رموز بیخودی کے) کسی جز کا حوالہ تو دیا گیا ہے کہ اس کونقل کیا جاتا ہے لیکن وہ جز شامل تحریر نہیں ہے۔اس پر رموزِ بیخودی کو سامنے رکھ کر مضمون پر نظر ثانی کی گئی اور متعلقہ فارسی اشعار کو خاتمہ تحریر پر شامل مضمون کرلیا گیا۔ مدیر فاران ۔
تفصیلات کے لیے دیکھیں:
محمد ریاض، ڈاکٹر ،''حضرت ابوعبید الجراحؓ اور حضرت ابوعبید ثقفی، کلام اقبال کی روشنی میں''،مشمولہ: فاران ،جلد ۳۲،شمارہ ۱۱، دفتر، بہادر آباد، کراچی، اگست ۱۹۸۱ء)،ص ۴۰

۱۹۔ محمد ریاض، ڈاکٹر،''اقبال معتقد است کہ فلسفہ انسان را بہ ظواھری رساند حال آن کہ عرفان کنہ وقایع را می نمایاند(بہ مناسبت صدمین سالروز تولد اقبال شاعر پارسی گوی پاکستان)،مشمولہ: کاوہ' شمارہ ۶۹، پاییز ۱۳۵۷،مونیخ،ص ۲۸

۲۰۔ ایضاً،ص ۳۰

۲۱۔ محمد ریاض، ڈاکٹر،''تاثیر ومقام شعروادب از دیدگاہِ علامہ اقبال''،مشمولہ: اقبالیات (شمارہ فارسی)،اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۷ء،ص ۱۵۰

۲۲۔ محمد ریاض، ڈاکٹر،''اقبال شناسی در ایران''، مشمولہ: ہلال ،شمارہ ۹۰، ہلال ،خرداد ۱۳۴۸،کراچی، ص ۱۱ تا ۱۶
مزید تفصیلات کے لیے باب دوم میں ڈاکٹر محمد ریاض کے درج ذیل اردو مقالات پر تبصرات کا مطالعہ کریں:
ایران کے جمہوری اسلامی دور میں علامہ اقبال پر فارسی کتب اور تراجم (مطبوعہ سرما ۱۹۹۲ء)
ایران کے جمہوری و اسلامی انقلابی دور میں اقبال شناسی

۲۳۔ محمد ریاض، ڈاکٹر،''اقبال لاهوری وشعرای سبک خراسانی''،مشمولہ: ہلال ،شمارہ ۱۱۸، دفتر ہلال، آذر ۱۳۵۰، کراچی، ص ۱۳

۲۴۔ محمد ریاض، ڈاکٹر،''اقبال اور فارسی شعرا''، اقبال اکیڈمی، لاہور، باراول، ۱۹۷۷ء،ص ۵۵ تا ۹۹
باب دوم میں ''اقبال اور فارسی شعرا'' اور باب سوم میں ''اقبال لاهوری و دیگر شعرای فارسی گوی'' پر تبصرہ پیش کیا جا چکا ہے۔

۲۵۔ محمد ریاض، ڈاکٹر،''برگزاری مراسم روز اقبال''،مشمولہ: ہلال شمارہ ۱۰۲، ہلال، تیر ۱۳۴۹، کراچی، ص ۳۵ تا ۴۰

۲۶۔ محمد ریاض، ڈاکٹر،''تضمینات و تتبعات شعرای ایران در آثار اقبال لاهوری''،مشمولہ: وحید ،شمارہ ۱۳۰، دفتر، مهر ۱۳۵۳، ایران، ص ۵۵۶ تا ۵۶۶

۲۷۔ محمد ریاض، ڈاکٹر،''بیاد بوداستاد اقبال شناس شادروان سید غلام رضا سعیدی''، مشمولہ، دانش ،شمارہ ۲۰-۲۱، رایزنی فرهنگی سفارت جمہوری اسلامی ایران، زمستان ۱۳۶۸، ۱۳۶۹ء، اسلام آباد، ص ۹۹ تا ۱۲۴

۲۸۔ محمد ریاض، ڈاکٹر،''فقید سعید سعیدی اقبال شناس''، مشمولہ: اقبالیات (فارسی)، شمارہ ۱۰، اقبال اکیڈمی، لاہور، ۱۹۹۳ء/۱۳۷۱ش، ص ۴۱ تا ۶۷

۲۹۔ راقم الحروف نے ان اردو مقالات پر اپنے اس مقالے کے باب دوم اور باب پنجم میں تبصرہ پیش کیا ہے۔

۳۰۔ محمد ریاض، ڈاکٹر،''احوال و آثار و اشعار میر سید علی ھمدانی رحمۃ اللہ علیہ......''،ص ۹۹

۳۱۔ ڈاکٹر سیدہ اشرف ظفر نے شاہ ھمدان پر مقالہ لکھا اور ''خلاصۃ المناقب'' کی تصحیح کی جس پر پنجاب یونیورسٹی نے ۱۹۶۸ء میں انھیں پی ایچ ڈی کی ڈگری دی۔ ڈاکٹر محمد ریاض نے ''شاہ ہمدان کے احوال و آثار و اشعار'' پر تحقیق کر کے اور ان کے چھ رسائل کی تدوین کر کے تہران یونیورسٹی سے ۱۹۶۹ء میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی۔ ڈاکٹر ملک محمد رمضان نے ''منقبۃ الجواہر'' کی تدوین و تصحیح کی اور تہران یونیورسٹی سے ۱۹۷۵ء میں پی ایچ ڈی کی

ڈگری حاصل کی ۔ ڈاکٹر سید محمود انواری نے ''ذخیرۃ الملوک'' پر ریسرچ ورک مکمل کر کے تہران یونیورسٹی سے ۱۹۷۶ء میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی ۔ آغا سید حسین ہمدانی نے قائد اعظم یونیورسٹی ، اسلام آباد سے "Mir Sayyid Ali Hamdani Shah-e-Hamdan" کے موضوع پر تحقیقی مقالہ لکھ کر ۱۹۷۴ء میں ایم فل کی سند لی ۔ ڈاکٹر حسین احمد نے ''امیر کبیر سید علی ہمدانی المعروف شاہ ہمدان'' کے موضوع پر پی ایچ ڈی (علوم اسلامیہ) کی سطح پر ریسرچ ورک پر نیشنل یونیورسٹی آف ماڈرن لینگویجز، اسلام آباد سے ۲۰۰۹ء میں پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی ۔

محمد ریاض، ڈاکٹر، ''ذخیرۃ الملوک مؤلفہ میر سید علی ہمدانی''، مشمولہ: رومی کا تصورِ فقر، ص۵۴ تا ۵۵، ۸۰

''ذخیرۃ الملوک'' اور اس کے مختلف زبانوں میں تراجم کے سلسلے میں مزید معلومات کے لیے دیکھیں:

اشرف ظفر، ڈاکٹر سیدہ، امیر کبیر سید علی ہمدانی، ندوۃ المصنفین، سمن آباد، لاہور، بار اول، دسمبر ۱۹۷۲ء، ص۱۹۴ تا ۲۰۴

''ذخیرۃ الملوک'' کے اردو میں کم و بیش تین تراجم شائع ہو چکے ہیں ۔

منہاج السلوک از مولانا غلام قادر، مطبوعہ : بک سینٹر، ۳۲ حیدر روڈ، راولپنڈی کینٹ، صفحات ۳۱۰

ذخیرۃ الملوک (ترجمہ) از محمد ریاض قادری، مطبوعہ : قادریہ بکس، سنت نگر، لاہور، صفحات ۳۸۸

ذخیرۃ الملوک (ترجمہ) از محمد محی الدین جہانگیر، مطبوعہ : نوریہ رضویہ پبلی کیشنز، لاہور، صفحات ۴۰۲، مطبوعہ : نومبر ۲۰۰۷ء یہ ترجمہ عصرِ حاضر میں مروجہ سلیس اردو میں اور عام فہم ہے ۔ یہ کتاب انٹرنیٹ سے درج ذیل لنک پر موجود ہے اور Pdf فارمیٹ میں ڈاؤن لوڈ کی جا سکتی ہے ۔

www.bookstube.net/2014/11/zakheera-tul-malook.html

۳۲۔ محمد ریاض، ڈاکٹر، ''تاثرات اقبال از حضرت شاہ ہمدان واثر ذخیرۃ الملوک وی''، مشمولہ: اقبالیات (فارسی)، شمارہ ہشتم، اقبال اکیڈمی، لاہور، ۱۳۷۰/ ۱۹۹۲ء، ص۱۲ تا ۴۰

''ذخیرۃ الملوک'' کے سلسلے میں مزید مطالعے کے لیے دیکھیں:

''افکار و تعلیمات عرفانی شاہ ہمدان در آینہ'' ذخیرۃ الملوک'' از ڈاکٹر شگفتہ یلیین عباسی، مشمولہ: مجموعہ مقالات فارسی کانفرنس بین المللی میر سید علی ہمدانی، ترتیب و تدوین : ڈاکٹر محمد ناصر، خانہ فرہنگ ایران، لاہور، کرسی فردوسی دانشگاہ پنجاب، بار اول، ۱۳۹۵ھ ش/ ۲۰۱۶م، ۳۴۱ تا ۳۵۶

''احوال و آثار و اشعار میر سید علی ہمدانی با شش رسالہ از وی'' از ڈاکٹر محمد ریاض، ص ۹۷ تا ۱۰۴

۳۳۔ محمد ریاض، ڈاکٹر، ''تاثیر خواجہ حافظ در ہنر و اندیشہ علامہ اقبال''، مشمولہ: دانش، شمارہ ۱۵، رایزنی فرہنگی سفارت جمہوری اسلامی ایران، پاییز ۱۳۶۷/ ستمبر تا دسمبر ۱۹۸۸ء، اسلام آباد، ص ۱۲۱ تا ۱۶۱

مزید مطالعہ کے لیے دیکھیں: محمد ریاض، ڈاکٹر، ''اقبال اور فارسی شعرا''، مطبوعہ اقبال اکیڈمی لاہور، ص ۱۷۸ تا ۱۹۰

اشاعرہ کا نظریہ جواہر
خطبات اقبال کی روشنی میں ایک مطالعہ

ڈاکٹر طاہر حمید تنولی

Allama Iqbal, in third lecture of his book The Reconstruction of Religious Thought in Islam, has mentioned the atomic theory of Asharites while explaining the relationship of God's process of creation with creation. Allama Iqbal, while describing the various aspects of Asharites' atomic theory has not only highlighted the positive aspects of their theory, but has also pointed out several fundamental defects of this theory and pointed to the aspects as well on which modern Muslim theologians should pursue their research. Asharites rejected the classical view by stating an atomic theory of their own and highlighted the Qur'anic view of creation of the universe. However, according to Allama Iqbal, there are many defects in this theory, in which the major defect is establishing a boundary between the material atom and the temporal atom, due to which the organic relationship between them has ended. Allama Iqbal says that the reality of the universe is spiritual. If the doctrine of Asharites is to be advanced on spiritual lines in the context of the same reality of the universe rather than on material lines, then we have to continue our research to restore the organic relation between the material atom and the atom of time.

علامہ اقبال نے خطبات میں قرآن حکیم کا تصور خدا بیان کرتے ہوئے صفات الٰہیہ میں خالقیت، علم، قدرت کاملہ اور دوامیت کو بیان کیا۔[1] خدا کی تخلیقی فعالیت سے تخلیق کا عمل کس طرح وقوع پذیر ہوتا ہے؟ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے علامہ اقبال نے اشاعرہ کا الٰہیاتی طاقت کا تخلیقی طریق جوہری بیان کیا

ہے۔خطبات میں علامہ نے اشاعرہ کے نظریہ جواہر کے درج ذیل نکات بیان کیے ہیں[۲]:

۱۔ اشاعرہ نے کائنات کی تشکیل کی بنیادی اکائی جواہر کو قرار دیا۔

۲۔ اشاعرہ کا نظریہ جواہر فکری ندرت اور تخلیقی جہت کا حامل ہے۔ جدید طبیعیات میں ہونے والی تحقیقات کی روشنی میں اشاعرہ کے کام کو آگے بڑھایا جا سکتا ہے۔

۳۔ ہستی کی صفت ودیعت ہونے سے پہلے جوہر خدا کی تخلیقی توانائی میں خوابیدہ ہوتا ہے یعنی جوہر کی ہستی خدا کی تخلیقی توانائی کے مشہود ہونے سے عبارت ہے۔

۴۔ اشاعرہ نے تخلیق مسلسل یا تخلیق جدید کا تصور دے کر یونانی کلاسیکی نقطہ نظر مسترد کر دیا۔

۵۔ مسلم ماہرین الٰہیات کو چاہیے کہ وہ اشاعرہ کے غیر کلاسیکی اور قرآنی روح کے قریب نظریہ جواہر کی تشکیل نو کریں تا کہ اس میں مادیت کی سمت میں ہونے والی پیش رفت کو جو انحراف ہے روکا جا سکے۔

۶۔ اشاعرہ نے جب نقطے اور لمحے کی نوعیت کے بارے میں کلام کیا تو وہ نقطے اور لمحے کے باہمی تعلق کی نوعیت کو درست طور پر نہیں سمجھ سکے۔

۷۔ حقیقت بنیادی طور پر روحی ہے جو اپنے درجات کے لحاظ سے ظہور پذیر ہوتی ہے۔

۸۔ مسلم فکر کے ارتقاء کے ساتھ ساتھ اشاعرہ کی جوہریت روحانی کثرتیت میں بدلتی گئی جس کی تفصیلات اور معنویت جدید سائنسی تحقیقات کی روشنی میں اجاگر کرنا مسلم ماہرین الٰہیات کا فریضہ ہے۔

۹۔ اشاعرہ کے نظریہ جواہر میں ان کا نظریہ جوہر زماں ان کے نظریہ تخلیق کا کمزور پہلو ہے۔

۱۰۔ جدید فکر کی طرح اشاعرہ بھی ماہیت زمان کے بیان میں نفسیاتی تجزیہ سے محروم رہے ہیں۔ نتیجتاً وہ زماں کے موضوعی پہلو کا ادراک نہیں کر سکے اور مادی جواہر اور زمانی جواہر کے درمیان عضویاتی رشتہ مفقود ہو گیا۔

جوہر کی تعریف

اشاعرہ کے تصور جواہر یا نظریہ جواہر پر تفصیلی گفتگو سے پہلے اس کی تعریف بیان کر دینا ضروری ہے۔

جوہر ایک ایسی حقیقت ہے کہ جب وہ خارج میں موجود ہو تو کسی موضوع کی احتیاج کے بغیر موجود ہوتی ہے اور عرض ایسی حقیقت ہے کہ جب وہ خارج میں موجود ہو تو کسی موضوع کے ساتھ موجود ہوتی ہے۔ جب ہم موجودات میں غور کرتے ہیں تو ہم اس حقیقت سے آگاہ ہوتے ہیں کہ وجود کی دو قسمیں ہیں:

واجب اور ممکن۔ ممکن یعنی ماہیت کی دو قسمیں ہیں: جوہر اور عرض۔ جوہر کی پانچ اقسام ہیں: مادہ، صورت، جسم، نفس اور عقل۔ عرض کی نو اقسام ہیں: کم، کیف، آین، متی، وضع، جدہ، اضافت، فعل و انفعال۔ بعض موجودات اپنے وجود میں مستقل ہیں اور بعض دوسرے غیر مستقل۔ اور وہ دوسرے موجودات پر قائم ہیں۔ بعض کا وجود مستقل ہے اور بعض دوسرے بالتبع اور غیر مستقل۔ یعنی کلی طور پر بعض موجودات منتزع ہیں، جیسے مفاہیم اور اضافات اور بعض کسی محل میں ہوتے ہیں بعض دوسرے محل کے بغیر ہوتے ہیں۔

جو موجودات مستقل ہیں اور اپنے وجود کے تقرر میں کسی محل کے محتاج نہیں وہ "جوہر" ہیں اور انکی عالم خارج کی حقیقت یہی ہے کہ وہ موضوعات میں سے کسی ایک موضوع میں موجود نہ ہوں۔ لیکن جو موجودات بالتبع ہیں ان کی عالم خارج میں یہی حقیقت ہے کہ وہ کسی موضوع میں موجود ہوتے ہیں اور کسی محل میں وجود رکھتے ہیں لہٰذا انہیں عرض کہتے ہیں۔

دوسرے الفاظ میں ''عرض'': وہ موجود ہے جو کسی اور چیز میں اپنا وجود رکھتا ہو جبکہ وہ چیز عرض کے ذریعے وجود نہیں پاتی۔ جیسے سیاہی، سفیدی، جن کا وجود بعینہٖ معروض کا وجود ہے اور وہ معروض کے بغیر موجود نہیں ہوتیاور جب وہ خارج میں وجود پاتے ہیں تو لازماً کسی موجود میں وجود پاتے ہیں۔

جوہر کی تعریف کرتے ہوئے ڈاکٹر سید جعفر سجادی نے فرہنگ علوم میں لکھا ہے:

اشیاء و موجودات خارجی را ہر گاہ بررسی کنیم در می یابیم کہ بعضی موجود مستقل بودہ و بعضی دیگر مستقل نبودہ و قائم بغیرند بعضی وجود استقلالی دارند و بعضی تبعی و بطور کلی وجود بعضی موجودات انتزاعی است مانند مفہومات و اضافات و بعضی در محلند و بعضی بی نیاز از محل

موجوداتیکہ مستقل بودہ و در تقرر وجودی نیازی بمحل نداشتہ باشند جوہرند وحق وجود عینی آنہا آنست کہ در موضوعی از موضوعات نباشند و موجوداتیکہ تبعی بودہ وحق وجود عینی آنہا این است کہ در موضوعی از موضوعات و محلی از محلہا باشند عرضند۔

خلاصہ کلام آنکہ در تعریف جوہر گفتہ سند کہ آن عبارت از موجودی است کہ حق وجود عینی آن این است کہ در موضوعی نباشد یعنی ہر گاہ در خارج موجود شود در موضوعی نباشد و در محل خود بیان میشود کہ میان موضوع و محل فرق است و بنا براین جوہر میتواند در محل باشد ولکن در موضوع نمیتواند باشد چنانکہ صورت جسمیہ جوہر است و قائم بمحل است و حال در ہیولی است۔

و بعضی تعریف کردہ اند بآنکہ جوہر ماھیتی است کہ وجود آن در اعیان نیازی بموضوع نداشتہ باشد و یا آنکہ جوہر امری است متحیز بالذات

قطب الدین گوید: جوہر ماہیتی است کہ چون اور او را در اعیان بیابند وجود او در موضوع نباشد و عرض ماہیتی است کہ چون او را در اعیان بیابند وجود او در موضوع باشد۔

جوہر قیصری گوید: تعریف جوہر وعرض بطریق اہل اللہ از این قرار است چنانکہ حقایق اشیاء را بررسی نمائیم دریابیم کہ بعضی از آنہا متبوع ومکتنف بعوارض و بعضی از آنہا تابع ولاحق اند متبوع جوہر و تابع عرض است کہ جامع ہر دو وجود است زیرا وجود است کہ متجلی یصور مختلف میشود۔

شیخ اشراق گوید: جوہریت در اعیان امرزائد بر جسمیت نمیباشد بلکہ جعل جسمیت او بعینہ ہمان جعل جوہریت او است .و اعلم ان الجوہریة ایضاً لیست فی الاعیان امراً زائداً علی الجسمیة بل جعل الشیء جسماً بعینہ ہو جعلہ جوہراً اذ الجوہریة عندنا لیست الا کمال ماہیة الشیء علی وجہ یستغنی فی قوامہ عن المحل۔

ابن رشد در تعریف جوھر گوید: الجوھر الموجود علی الحقیقة۔ الجوہر ہی متقدمة لجمیع الموجودات۔ الجوہر لیس ہو لشیء آخر البة الا لذاتہ یحمل علیہ سائر الاشیاء ولا یحمل ہو علی شیء۔ الجوہر موضوع لکل واحد من الأعراض الجواہر ہی علة انیة الاعراض الجوہر عندنا اعرف من الاعراض۔[۳]

جب بھی ہم خارجی اشیاء اور موجودات کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ کچھ موجود مستقل ہیں اور کچھ مستقل نہیں ہیں اور اپنے غیر کے ساتھ موجود ہیں، کچھ کا خودمختار وجود ہے، اور کچھ منحصر ہیں، اور عام طور پر، کچھ موجودات کا وجود انتزاع سے ہے، جیسے تصورات اور اضافے، اور کچھ مقامی ہیں، اور کچھ کو کسی محل کی ضرورت نہیں۔

وہ ہستیاں جو مستقل ہیں اور انہیں وجودی قیام میں کسی محل کی ضرورت نہیں ہے، اور ان کے وجود کا معروضی ہونا یہ ہے کہ وہ موضوعات کے تابع نہیں ہیں، اور ان کے وجود عینی کی حیثیت یہ ہے کہ ان کا وجود موضوعات سے اور جس محل سے ہیں، ان کا عرض ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ لفظ کے جوہر کی تعریف میں کہا گیا ہے جوہر ایک ایسی ہستی ہے جس کا وجود عینی یہ ہے کہ وہ کسی موضوع میں موجود نہیں ہے، یعنی اس کے موضوع اور مقام میں فرق ہے، اور اس لیے جوہر ایک جگہ پر ہوسکتا ہے، لیکن وہ موضوع میں نہیں ہوسکتا، جیسا کہ صورت جسمی جوہر ہے، اور ایک جگہ پر قائم ہے،

اور ہیولی میں موجود ہے۔
اور بعض نے جوہر کی تعریف کی ہے کہ جوہر ایک ایسی ماہیت ہے جس کا وجود کسی موضوع کا محتاج نہیں ہے، یا یہ کہ جوہر وہ چیز ہے جو اپنی ذات میں موجود ہے۔
قطب الدین کہتے ہیں: جوہر وہ ماہیت ہے کہ جب وہ اعیان میں تو اس کی موجودگی موضوع میں نہیں ہوتی اور عرض یہ ہے کہ جب اسے اعیان میں پاتے ہیں تو اس کی موجودگی موضوع میں ہوتی ہے۔
قیصری کہتے ہیں: اہل اللہ کے طریقے کے مطابق جوہر اور عرض کی تعریف اسی پر مبنی ہے، جب ہم چیزوں کے حقائق کا جائزہ لیتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے کچھ عوارض پر منحصر ہیں، اور ان میں سے کچھ جوہر کے تابع ہیں۔ وجود ان دونوں کا جامع ہے یہ مختلف طریقے سے ظاہر ہوتا ہے۔
شیخ اشراق کہتے ہیں: اعیان میں جوہر جسمانیت کے لیے امر زائد نہیں ہے، بلکہ اس کی تشکیل بالکل اسی طرح ہے جیسے اس کے جوہر کی تشکیل ہے۔ اور جان لیجئے اعیان میں جوہر جسمانیت کے لیے امر زائد نہیں ہے، بلکہ اس کی تشکیل بالکل اسی طرح ہے جیسے اس کے جوہر کی تشکیل ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک جوہر کچھ بھی نہیں مگر کسی چیز کی ماہیت کا درجہ کمال کہ یہ اپنے قیام و موجودگی میں محل کا محتاج نہیں۔
ابن رشد جوہر کی تعریف میں کہتے ہیں۔ جوہر حقیقت پر مبنی ہے۔ جوہر تمام موجودات سے پہلے ہے۔ جوہر اپنی ذات کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں ہے، اس پر دوسری چیزیں حمل کی جاتی ہیں، اور اس کو کسی چیز پر حمل نہیں کیا جا سکتا۔
قاضی ابو بکر باقلانی جوہر کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والجوهر هو الذى يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عرضاً واحدًا .لأنه متى كان كذلک كان جوهرًا، و متى خرج من ذلک، خرج عن أن يكون جوهراً .والدليل على إثباته علمنا بأن الفيل أكبر من الذرة .فلو كان لا غاية لمقادير الفيل ولا لمقادير الذرة، لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر؛ ولو كانا كذلک، لم يكن أحدهما أكبر من الآخر، كما أنه ليس بأكثر مقادير منه.

اور جوہر وہ ہے جو ہمہ قسم کے اعراض میں سے ایک کو قبول کر لیتا ہے۔ کیونکہ جب وہ ایسا تھا تو وہ جوہر تھا اور جب وہ اس سے الگ ہو گیا تو وہ تب بھی جوہر ہے۔ اور یہ ثابت کرنے کا ثبوت ہمارا علم ہے مثلاً یہ کہ ہاتھی ذرے سے بڑا ہے۔ اگر ہاتھی کے جواہر کی مقدار یا ذرے کی مقدار کا کوئی مقصد نہ ہوتا تو ایک دوسرے سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ ایسے ہوتے تو ان میں سے ایک دوسرے سے بڑا نہ ہوتا جیسا کہ ان میں سے ایک کے جواہر کی مقدار دوسرے سے زیادہ نہیں۔
الباقلانی باب الکلام فی الاعراض میں عرض کے بارے میں لکھتے ہیں:

والاعراض هى التى لا يصح بقاؤها. وهى التى تعرض فى الجواهر والأجسام، وتبطل فى

ثانی حال وجودها .والدليل على أن هذا فائدة وصفها بأنها أعراض قوله تعالى: تريدونَ عَرَضَ الدُّنيَا وَاللهُ يُرِيدُ الآخرة .فسمى الأموال أعراضاً إذ كان آخرها إلى الزوال والبطلان، وقول أهل اللغة "عرض لفلان عارض من حمى أو جنون"، إذا لم يدم به ذلک. ومنه أيضاً قول الله تعالى، إخبارًا عن الكفار فى اعتقادهم فيما أظلهم من العذاب أنه عارض لما اعتقدوا فيه أنه مما لا دوام له، قالوا: هذا عَارِض ممطرنا۔[۴]

اور اعراض وہ ہیں جنہیں خود بقا نہیں۔ یہ وہ ہے جو جوہر اور اجسام میں موجود ہوتا ہے، اور اس کے وجود کی دوسری حالت میں باطل ہو جاتا ہے۔ اس بات کا ثبوت کہ اعراض کا یہ معنی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں بیان کیا گیا ہے: تم دنیا کا سامان چاہتے ہو، اور اللہ آخرت چاہتا ہے۔ اس لیے اس نے اموال کو عرض کہا، کیونکہ اس نے آخر کار زائل اور باطل ہونا ہے، اور اہلِ زبان کہتے ہیں: ''فلاں کی علامات، بخار یا دیوانگی کے اثرات''، اگر یہ باقی نہ رہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد بھی ہے کہ کافروں کے بارے میں ان کے عقیدہ کے بارے میں یہ بتانا ہے کہ ان پر عذاب کا سایہ کیا گیا ہے کہ وہ عارض ہے یعنی وہ یقین رکھتے ہیں کہ یہ وہ چیز ہے جو باقی نہیں رہے گی، انہوں نے کہا: یہ ابر ہم پر برسنے والا ہے (نہیں)۔

جوہر کی توضیح مثال سے یوں کی جا سکتی ہے کہ عقل ایسا جوہر ہے جو اپنی پیدائش میں کسی موجود کا محتاج نہیں، کہ اس میں وجود پائے لیکن رنگ، اٹھنا، بیٹھنا، وغیرہ خارج میں متحقق ہونے کے لئے کسی جسم کے محتاج ہیں اگر چہ وہ جسم جو ان کا موضوع بنتا ہے اپنے تحقق کے لئے کسی ایک عرض کا محتاج نہیں۔

جوہر یا ایٹم کی تعریف یوں بھی کی جا سکتی ہے کہ یہ وہ منفرد اور نا قابل تقسیم مادہ ہے جسے ابھی خصوصیات دی جانی ہیں یعنی جوہر کی سطح پر اسے حجم اور ہیئت جیسی خصوصیات سے مخصوص نہیں کیا جا سکتا۔ جب یہ جوہر مادہ کی سطح پر آتا ہے تو یہ ایسی نا قابل تقسیم شے قرار پاتا ہے جو مکان کو گھیرتا ہے۔[۵]

معتزلہ نے یہ بحث بھی شروع کی تھی کہ ایک جسم کی تشکیل کے لیے کتنے جواہر کی ضرورت ہوتی ہے لیکن اشعریوں نے اسے لایعنی مبحث قرار دیا۔ ان کے نزدیک لمبائی یا طول کو تشکیل دینے کے لیے دو جوہر کافی ہیں۔ یعنی جب دو جوہر ملتے ہیں تو ایک خط یا لائن وجود میں آتی ہے اور جب تین جوہر ملتے ہیں تو مستوی وجود میں آتی ہے یعنی انہیں تین خطوط کے ذریعے سے جوڑا جا سکتا ہے اور جب چار جوہر ملتے ہیں تو جسم وجود میں آتا ہے۔ یعنی جواہر کی اسی ہیئت کو جسم قرار دیا جا سکتا ہے جس میں طول عرض اور عمق موجود ہو اور یہیں سے زاویہ قائمہ سے ان کا امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ چودھویں صدی عیسوی کے معروف اشعری متکلم عضد الدین الایجی (۱۲۸۱- ۱۳۵۵ء) کے مطابق اس حوالے سے ہونے والے ابتدائی مباحث لاحاصل مشق تھے۔[۶]

اشاعرہ کا نظریہ جواہر

ا۔ پس منظر

نظریہ جواہر انسانی علم اور دانش کی تاریخ میں ایک اہم نظریہ رہا ہے جس نے کم و بیش ہر دور میں انسانی فکر کو متاثر کیا ہے۔ اس نظریے کے مطابق کائنات ابدی ہے، فطرت کے قوانین ناقابل تغیر اور ابدی ہیں لہٰذا تمام مظاہر فطرت کی تعبیر وتشریح ان قوانین کے تحت کی جا سکتی ہے۔ جدید تحقیقات کے مطابق کوانٹم کائنات کے پس منظر میں یا اس سے ماوراء کوئی بڑی حقیقت موجود نہیں ہے۔

کائنات اور مادے کی ماہیت کے بارے میں نظریہ جواہر پر یونانی فلسفے، مغربی تہذیب، بدھ مت، جین مت اور ہندوستانی تہذیب میں بھی مختلف انداز سے غور وفکر کیا جاتا رہا ہے۔ اسلامی تہذیب میں اس طرح کے مباحث معتزلہ، اشاعرہ، ماتریدیہ اور صوفیا کے ہاں ملتے ہیں۔ یہ مباحث یونانیوں کے ہاں موجود مباحث سے مختلف ہیں کیونکہ اس کی مابعد الطبیعیات اسلامی ماخذوں سے اخذ کی گئی ہے۔ وہ مابعدالطبیعیات ہی اس مبحث کی ماہیت اور کائنات کے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ تعلق کی تفصیلات طے کرتی ہے۔ اشاعرہ کے ہاں اللہ کے قادر مطلق ہونے اور اس کائنات کو تشکیل اور تنظیم دینے میں ارادہ الٰہی کی کارفرمائی کے لحاظ سے یہ نظریہ دوسری تہذیبوں کے نظریہ جواہر سے مختلف قرار پاتا ہے۔

جب کوئی نظریہ کسی بھی علمی نظام یا علمی دنیا کا حصہ بنتا ہے تو اس کے ساتھ کچھ اقدار بھی وجود میں آتی ہیں لہٰذا اگر اشاعرہ کے تصور جواہر اور جدید سائنس کے ایٹمی نظریئے کا تقابلی مطالعہ کیا جائے تو اقدار کا وہ فرق نکھر کر سامنے آ جاتا ہے۔ معروف مفکر سید محمد نقیب العطاس (۱۹۳۱ -) کے مطابق جدید فلسفہ سائنس کا شارح بن چکا ہے۔ اس طرح یہ طبعی اور سماجی علوم کے حاصلات تحقیق کو ایک کائناتی زاویہ نگاہ کے طور پر پیش کر رہا ہے۔ یہ تعبیر وہ سمت متعین کرتی ہے جو سائنس فطرت کے مطالعے کے دوران اختیار کرتی ہے۔ اس طرح سائنس کی تحقیق کے حاصلات اور اس کے علمی بیانات کی تعبیر وتشریح، مزید برآں سائنس کی اختیار کردہ تحقیقی جہت کی بھی ان خطوط پر تعبیر کرتے ہوئے انہیں تحقیقی نظر سے دیکھا جانا ضروری ہے کیونکہ یہ ایک سنجیدہ علمی مسئلہ ہے خصوصاً جب ہم اسے دینی تاریخ اور اپنی علمی اور فکری روایت کے تناظر میں دیکھتے ہیں۔[۱]

مسلم فکری تاریخ میں مابعد الطبیعیات اور طبیعیات کو نہ ہی تو الگ کیا گیا نہ ہی ان میں سے کسی ایک کو دوسرے سے بڑھ کر زیادہ مستند اور زیادہ قابل اعتماد شعبہ علم قرار دیا گیا۔ اسلام کی تعلیمات کے مطابق تصور خدا، کائنات کی ماہیت، اس میں انسان کے مقام اور کائنات اور انسان کے خدا کے تعلق بارے میں

تفصیلات بہت واضح ہیں۔ تاہم طبیعیات اور مابعد الطبیعیات میں سے ایک علم کو دوسرے کی لازماً بنیاد ہونا چاہیے۔ اس حوالے سے مابعد الطبیعیات کو، جو الٰہیات ہے، طبیعیات کی بنیاد اور شارح قرار دیا گیا ہے۔ اس کی تائید و توثیق ابن سینا اور فخر الدین رازی نے بھی کی ہے کہ طبیعیات کو طبیعیات سے نہیں بلکہ مابعدالطبیعیات سے ہی اخذ کیا جا سکتا ہے۔ یعنی ہماری طبیعیات مابعد الطبیعیات کی بنیاد پر استوار ہونی چاہیے تاکہ ہم اس کی تحقیق اور مطالعے کے مقاصد اور اللہ کی نشانیوں کو سمجھنے کے ہدف سے انحراف کے مرتکب نہ ہوں۔ چونکہ سائنس حقیقت کی شناخت کا راستہ ہے لہٰذا ہمیں جو اہم علمی فریضہ انجام دینا ہے وہ یہ ہے کہ ہم کائنات کی تعبیر و تشریح کا ایسا فکری نظام وضع کریں جس میں ذات باری کا کسی بھی طرح سے انکار نہ ہو۔

مسلم مابعد الطبیعیات میں اس کائنات کی تخلیق کے بارے میں تین نقطہ ہائے نظر موجود ہیں:

پہلا نقطہ نظر براہ راست قرآن حکیم سے اخذ کیا گیا ہے جس کے مطابق کائنات کا خالق اللہ ہے۔ اس نقطہ نظر کو مسلم علم الکلام میں ایک عقیدے کے طور پر اختیار کیا گیا ہے۔

دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ کائنات تخلیق کے بجائے ذات خداوند کے ظہور کے طور پر یا ظہور کی صورت میں وجود میں آئی۔ یہ نو افلاطونی اور ارسطوئی نقطہ نظر ہے۔

تیسرا نقطہ نظر پہلے نقطہ نظر کی توسیعی صورت ہے یا یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ اس کی مابعد الطبیعیاتی تشریح ہے جو نہ صرف کائنات کے وجود میں آنے بلکہ اس کے مسلسل تخلیق ہونے کا نقطہ نظر پیش کرتا ہے۔ اشاعرہ کا تعلق اسی تیسرے نقطہ نظر سے ہے۔[8]

اشعریوں کی بنیادی دلچسپی الٰہیاتی مباحث میں تھی اور ابتدائی طور پر ان کا تعلق مابعد الطبیعیات سے کم تھا۔[9] تاہم بعد کے اشعریوں کے لیے عقیدے کا دفاع کرنا، وحی اور عقل میں ہم آہنگی پیدا کرنا اور ان میں موافقت تلاش کرنا مشکل ہو گیا۔ لہٰذا بعد کے اشعریوں نے محسوس کیا کہ مابعد الطبیعیات کے بغیر ان کا الٰہیاتی نظام ناممکن ہے۔ لہٰذا انہوں نے مابعد الطبیعیاتی نظام وضع کیا جن میں نمایاں قاضی ابو بکر محمد بن طیب الباقلانی (۹۵۰-۱۰۱۳ء/ ۳۳۸-۴۰۳ھ) ہیں جو اپنے دور کے عظیم متکلم تھے۔ وہ بصرہ میں پیدا ہوئے لیکن بعد ازاں بغداد میں قیام پذیر ہو گئے۔ وہ ایک حقیقی مفکر تھے جنہوں نے الٰہیات پر کئی قابل قدر کتب تصنیف کیں۔

باقلانی نے اپنی الٰہیاتی تحقیقات اور تصانیف کی بنیاد خالصتاً مابعد الطبیعیاتی قضایا پر رکھی مثلاً مادہ ایک منفرد وحدت ہے۔ اعراض کا وجود لمحاتی ہوتا ہے اور یہ کسی خصوصیت میں موجود نہیں ہو سکتے۔ یہ کہ مکمل خلا کا وجود ناممکن ہے۔ اس طرح انہوں نے ایک مابعد الطبیعیاتی مکتبہ فکر کی تشکیل کر دی۔ ایک مغربی مفکر نے

باقلانی کی فکری عظمت کو تسلیم کرتے ہوئے لکھا کہ باقلانی کی عظمت یہ ہے کہ اس نے فلسفیانہ اور کلامی مباحث میں بہت ہی اہم اور مستقل اہمیت کے حامل نکات کا اضافہ کیا اور اس طرح حریت فکر کا حامل مابعدالطبیعیاتی نظام تشکیل دے دیا اور باقلانی کے وقت تک یہ وضع کیا جانے والا سب سے مکمل الٰہیاتی نظام فکر تھا۔ اس کے نظام فکر میں لیوکریٹیئن جواہر، از خود نمو پذیر ہونے والے مونیڈز اور کانٹ کی شے فی نفسہٖ کے تصورات دیکھے جا سکتے ہیں۔ اور ان کے تصورات کے ساتھ تقابل واضح کرتا ہے کہ مسلم مفکرین کے حاصلات فکر میں کتنی غیر معمولی درستگی اور ثقاہت پائی جاتی ہے۔[۱۰]

اشاعرہ الٰہیات میں صرف انہی فلسفیانہ مباحث تک محدود رہے جو ان کے مطابق ان کے الٰہیاتی نظام سے کوئی تعلق رکھتے تھے۔[۱۱] وہ یہ سارے مباحث اپنے معاصر فلسفیوں کو ان ہی کی زبان اور لہجے میں جواب دینے کی تیاری کے لیے کر رہے تھے لیکن اسی دوران وہ خود بہت بڑے مابعدالطبیعیاتی ماہرین بن گئے۔ اسلام کے بنیادی اصولوں یعنی توحید اور رسالت کے استدلال کے لیے انہیں جو دلائل درکار تھے اس کے لیے وہ مابعدالطبیعیاتی اور علمیاتی مباحث کے آغاز پر مجبور ہوئے۔ اب انہیں ایک نظریہ علم اور نظریہ حقیقت وضع کرنا تھا۔ اشاعرہ کے نزدیک حقیقت اولیٰ ذات باری ہے جو واجب الوجود ہے۔ اس کی ہستی اور اس کا وجود عین یک دیگر ہیں۔

جدید طبیعیات پر سب سے زیادہ اثر نظریہ اضافیت اور کوانٹم تھیوری کا ہے۔ لیکن ان میں کوانٹم تھیوری اس لحاظ سے زیادہ اہم ہے کہ یہ ذیلی ذراتی طبیعیات ہے۔ کوانٹم تھیوری میں ذیلی ذراتی کائنات کی تعبیر و تشریح کے لیے کئی نقطہ ہائے نظر موجود ہیں۔ ان میں جس تشریح کو سب سے زیادہ قبول عام حاصل ہوا ہے اسے کوپن ہیگن تعبیر کہتے ہیں جو نیلز بوہر (Niels Bohar 1885-1962) اور ہیزنبرگ (Werner Heisenberg 1901-1976) نے پیش کی۔ کوانٹم تھیوری کو درپیش سب سے اہم سوال حقیقت کی ماہیت ہے اور اس کے مطابق حقیقت کا کوئی وجود نہیں بلکہ ماہر طبیعیات خود حقیقت کو تخلیق کرتا ہے۔ حقیقت ایک سے زائد ہے اور یہ کہ حقیقت روحانی ہے اور اس سے ملتے جلتے مزید تصورات بھی اس میں سامنے آتے ہیں یعنی کوپن ہیگن تعبیر اس نقطہ نظر کی حامل ہے کہ کوانٹم مظہر کے پس منظر میں یا اس سے ماورا کوئی حقیقت موجود نہیں ہے۔[۱۲]

۲۔ علم اور شے کیا ہے؟

باقلانی (۹۵۰ - ۱۰۱۳ء) نے علم کی تعریف کرتے ہوئے کہا کہ یہ شے جیسا کہ وہ ہے کا ادراک ہے۔[۱۳] اشاعرہ کے نزدیک شے اسے کہتے ہیں جو چیز موجود ہو۔ ہر شے ایک موجود ہے اور ہر موجود ایک

شے ہے۔[۱۴] اس طرح اشاعرہ کے مطابق وجود چاہے واجب ہو یا ممکن شے ہے یا شے فی نفسہ کا جوہر ہے اور وہ اس کی کوئی خصوصیت نہیں ہے جبکہ بصرہ کے معتزلہ مثلاً الجاحز (۷۷۶-۸۶۹ء) اور الجوینی (۱۰۲۸-۱۰۸۵ء) کے مطابق شے وہ ہے جسے جانا جاتا ہے۔[۱۵] ان کے نزدیک موجود ہونا اس کی اضافی خصوصیت ہے جو اس کی حقیقت کے ساتھ اس پر زائد ہوتی ہے۔[۱۶]

مگر اشاعرہ نے معتزلہ کے اس نکتہ نظر کو لایعنی قرار دیا۔ اشاعرہ کے مطابق شے فی نفسہ جو علم کا موضوع ہے وہ موجود شے فی الجسم ہے۔ عالم میں ہر وہ چیز جو موجود ہے وہ ایک ممکن وجود ہے۔ وہ یا تو عرض ہے یا جوہر ہے۔ اس طرح ذات باری کو شے نہیں کہا جا سکتا۔ اشاعرہ نے ارسطو کے مقولات کو بھی تنقید کے عمل سے گزارا۔ انہوں نے صرف ان میں سے دو مقولوں یعنی جوہر اور عرض یا کیف اور کم کو برقرار رکھا جبکہ بقیہ مقولات جیسے زمان، مکان وغیرہ کو اضافی خصوصیات کہتے ہوئے اعتبارات قرار دیا جو جاننے والے کے ذہن میں موضوعی طور پر موجود ہوتے ہیں اور ان کے مقابل کوئی معروضی حقیقت موجود نہیں ہوتی۔

برکلے کی طرح انہوں نے اشیاء کے بنیادی اور ثانوی خصائص میں کوئی امتیاز نہیں رکھا لہٰذا عالم مادہ پر مشتمل ہے جس کے بارے میں ذہن غور وفکر کرتا ہے اور خواص شے فی نفسہ نہیں ہیں بلکہ صرف جاننے والے کے ذہن میں موجود ہیں۔ خواص وہ اعراض ہیں جو وقتی اور ہنگامی ہوتے ہیں اور موضوعی۔ ان کے مطابق خواص صرف وہ اعراض ہیں جو عارضی، ناپائیدار اور موضوعی اضافتیں ہیں۔ ان کا وجود لمحاتی ہے۔ ایک عرض کسی دوسرے عرض میں موجود نہیں ہو سکتا بلکہ کسی جوہر میں ہی موجود ہوگا۔ کوئی جوہر عرض کے بغیر نہیں ہوگا۔ چونکہ جوہر بھی اعراض سے الگ نہیں کیا جا سکتا لہٰذا وہ بھی ناپائیدار اور لمحاتی دورانیے کا حامل ہوگا جیسا کہ اعراض ہیں۔ ہر وہ شے جو موجود ہے وہ لمحاتی اکائیوں پر ہی مشتمل ہے۔

اس طرح اشاعرہ نے ہیولیٰ اور صورت کا ارسطاطالیسی نقطہ نظر مسترد کر دیا کیونکہ ممکن ہونا نہ شیئت ہے نہ ہی لاشیئت بلکہ خالصتاً موضوعی حقیقت ہے۔ جوہر کے فنا ہوتے ہی اس سے متعلقہ تمام صورتیں بھی محو ہو جائیں گی۔ اس نقطہ نظر نے ناگزیر طور پر اشاعرہ کو جوہریت کی طرف راغب کیا اور وہ اپنے ہی طرز فکر پر آگے بڑھتے ہوئے منفرد قائلین جوہر قرار پائے۔

اشاعرہ کی فکری کاوشیں اس بات کی دلیل ہیں کہ وہ کانٹ کی طرح علم اور شے فی نفسہ کے تعلق کو واضح کرنے کی کوشش کر رہے تھے اور اس بات میں ان کی فکری اولیت اور ابتداع بھی سامنے آتی ہے۔ وہ نہ صرف اس سوال کے جواب دینے میں کانٹ کے پیش رو تھے بلکہ شے فی نفسہ کے ادراک میں کانٹ سے زیادہ حقیقت کے قریب تھے۔ یعنی وہ راستے پر نہیں رکے بلکہ حقیقت تک پہنچے کیونکہ کانٹ تو شے فی نفسہ پر رک گیا جبکہ اشاعرہ نے اس میں نفوذ پذیر ہونے کی کوشش کی اور معاصر لاادریت کو مسترد کیا۔[۱۷]

۳۔ حرکت اور سکون کا تصور

اشاعرہ کے ہاں سکون اور حرکت سے متعلق دو بنیادی تصورات بہت اہم ہیں۔ پہلا یہ کہ حرکت کی تعریف زمان اور مکان کی اصطلاحات اور تناظر میں کی جاتی ہے اور اس میں ارسطاطالیسی تصورات مثلاً اصلیت، مخفی ہونا، تکمیل یا کمال یا کسی بھی طرح کا نوافلاطونی تصور موجود نہیں ہے۔ اشاعرہ کے ہاں حرکت کا تصور ان کے تصور زوال یعنی ایک نکتے سے دوسرے نکتے کی طرف حرکت سے جڑا ہوا ہے۔ دوسرا یہ کہ سکون کی وضاحت حرکت ہی کی طرح کون کے تصور کے ساتھ جڑی ہوئی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی جسم نکتہ 'الف' پر وقت 'س' میں اگر حالت سکون میں ہو تو اس کے لیے ضروری نہیں ہے کہ فوراً اگلے لمحے میں بھی وہ نکتہ الف میں حالت سکون میں ہی رہے۔ یعنی کسی جسم کی حرکت اور سکون کی دونوں حالتوں کے لیے علت موجود ہوتی ہے اسی طرح ان کی حالت علیحدگی اور حالت مماس میں بھی۔ اشاعرہ کے ہاں یہ علت ہمیشہ مابعد الطبیعیاتی ہو گی جو ذات باری کی آزاد و خود مختار اور اس کی اپنی مشیت کا حامل عمل ہے۔[۱۸]

۴۔ علم الکلام کے دو شعبے

اشاعرہ نے علم الکلام کو دو حصوں میں تقسیم کیا۔ اشعری علم الکلام میں حقیقت عالم کو جاننے کے لیے کی جانے والی کاوش کو دقیق الکلام کہا جاتا ہے۔ جس کے مطابق کائنات اشیاء نہیں ہیں بلکہ زمان و مکان میں وقوع پذیر ہونے والے حوادث ہیں ان کے مطابق جوہر خود بھی ایک واقعہ یا حادثہ ہے جو اس عالم میں ہونے والے تمام واقعات سے پہلے یا ان کا پیش رو ہے۔[۱۹] صفات باری کے بارے میں علم الکلام کو اشاعرہ نے جلیل الکلام کہا اور اس میں عقلی توجیہات کی گنجائش نہیں رکھی۔

۵۔ دلائل وجود باری

شبلی نعمانی کے مطابق اشاعرہ کے ہاں وجود باری کی دلیل یہ ہے کہ عالم حادث ہے اور جو حادث ہے محتاج علت ہے اس لیے عالم محتاج علت ہے اور اسی علت کو اشاعرہ خدا کہتے ہیں۔ اس دلیل کا دوسرا جز و محتاج دلیل نہیں۔ جز و اول کے ثبوت کی متعدد دلیلیں ہیں۔ اول تو عالم میں جو کچھ ہے وہ یا جوہر ہے یا عرض ہے۔ عرض کے حادث ہونے میں تو کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا، جوہر اس لیے حادث ہے کہ کوئی جوہر کبھی عرض سے خالی نہیں ہو سکتا اور جب عرض حادث ہے تو ضرور ہے کہ جوہر بھی حادث ہو ورنہ جوہر قدیم ہو گا اور یہ مسلم ہو چکا ہے کہ جوہر بغیر عرض کے نہیں ہوتا تو عرض کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ تمام اجسام یا متحرک ہیں یا ساکن اور حرکت و سکون دونوں حادث چیزیں ہیں، اس لیے تمام اجسام بھی حادث ہوں گے، حرکت کا حادث ہونا تو اس لیے ظاہر ہے کہ حرکت کے معنی ہی یہ

ہیں کہ ایک حالت یا ایک مقام سے دوسری حالت یا مقام میں انتقال کیا جائے۔ سکون اس لیے حادث ہے کہ حادث نہ ہو تو قدیم ہو گا اور جو چیز قدیم ہے وہ کبھی زائل نہیں ہوتی تو لازم آئے گا کہ جو چیز ساکن ہو اس کا سکون کبھی زائل نہ ہونے پائے۔

اثبات باری کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اجسام تمام متحد الحقیقت ہیں اور باوجود اس کے ان کی خصوصیات مختلف ہیں اس لیے ان خصوصیات کا کوئی مخصص ضرور ہے اور وہی خدا ہے۔ مثلاً آگ اور پانی اصل حقیقت کے لحاظ سے متحد ہیں اس لحاظ سے چاہیے تھا کہ آگ کا کام جلانا تھا تو پانی بھی جلا سکتا۔ لیکن ایسا نہیں بلکہ دونوں کی الگ الگ خاصیتیں ہیں، اس لیے ضروری ہے کہ خاصیتیں کسی مخصص نے پیدا کی ہوں اور وہی خدا ہے۔

وجود باری کے لیے توحید ضروری ہے یعنی خدا ایک ہے کیونکہ اگر دو ہوں اور خدائی کی تمام صفات دونوں میں یکساں درجہ پر پائی جائیں تو لازم آئے گا کہ کوئی چیز مخلوق نہ ہو۔ اس لیے کہ تمام مخلوقات کو دونوں کے ساتھ یکساں نسبت ہو گی۔ اس صورت میں اگر دونوں نے ایک چیز کو پیدا کیا تو ایک معلول کے لیے دو علت تام کا وجود لازم آئے گا اور اگر صرف ایک نے پیدا کیا تو ترجیح بلا مرجح ہو گی۔[۳۰]

الغرض اشاعرہ نے وجود باری کو ثابت کرنے کے لیے تین دلائل دیئے: پہلی حرکت کی اتفاقی وجوہ، دوسری تمام اشیاء کے اصل کے لحاظ سے یکساں ہونے اور خصائص کے لحاظ سے مختلف ہونے پر مشتمل ہے لہٰذا ان کے خصائص کے تنوع کا کوئی سبب ہونا چاہیے جو ذات باری ہے۔ تیسری یہ کہ یہ عالم ممکن اور عارضی ہے۔ ہر ممکن شے کے لیے کوئی علت ہونی چاہیے لہٰذا عالم کی بھی کوئی علت ہو گی اور کوئی اتفاقی شے علت نہیں ہو سکتی لہٰذا ان کی علت اولیٰ ذات باری ہی ہے۔

اشاعرہ معجزات پر یقین رکھتے تھے کہ یہ نبوت کا ثبوت ہیں۔ معجزات کے دفاع کے لیے انہوں نے قانون علت کا انکار کیا اور ذات باری کو ہی ہر شے کی علت قرار دیا۔ اب ان دلائل کی معنویت کو واضح کرنے کے لیے ضروری تھا کہ وہ اپنا نظریہ علم اور مابعد الطبیعیات وضع کریں۔ اس کے لیے انہیں یہ سوالات درپیش تھے کہ عالم اشیاء پر مشتمل ہے تو خود شے کیا ہے؟ فطرت کیا ہے اور ہم کس حد تک اس کی حقیقت سے واقف ہیں؟

اشاعرہ کے علم کلام میں تین قسم کے مسائل ہیں:

۱۔ خالص فلسفہ کے مسائل

۲۔ فلسفہ کے وہ مسائل جن کو متکلمین مخالف مذہب قرار دیتے ہیں۔

۳۔ خالص اسلامی مسائل۔

پہلی قسم کو تو علم کلام سے کچھ واسطہ نہیں۔ دوسری قسم بھی درحقیقت علم الکلام سے الگ ہے کیونکہ جن مسائل کو اشاعرہ نے مخالف مذہب سمجھا ہے ان کا درحقیقت مذہب سے تعلق نہیں، اب صرف خالص اسلامی مسائل رہ جاتے ہیں۔[۱۲] یعنی اشاعرہ کے علم الکلام کا تیسرا حصہ وجود باری کے بارے میں دلائل اور اس سے متعلق تفصیلات پر مشتمل ہے۔

۶۔ مادہ لامحدود نہیں

اشاعرہ کے نزدیک نظریہ جواہر کے مطابق مادہ کے لامحدود ہونے کے تصور کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ اگر ذرے کا لامحدود حد تک قابل تقسیم ہونا تسلیم کر لیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کائنات کے کارخانے میں ذات باری کا کوئی کردار نہیں حالانکہ ذات الٰہیہ نے کائنات کو اپنے اندازے کے مطابق پیدا کیا ہے۔ ہر شے محدود ہے اور اس کی ایک حد ہے۔ قد جعل اللہ لکل شیء قدرا۔ کوپن ہیگن تعبیر نے جب حقیقت کی تفہیم یا حقیقت کی موجودگی کا انکار کیا تو اس کا سبب طبعیات کا مابعد الطبیعیات سے الگ ہو جانا ہے۔ اشاعرہ کے مطابق خارجی دنیا کا وجود حقیقی اور فکر انسانی سے الگ اور آزاد ہے۔ فی الاصل وجود کے خود کئی درجات ہیں اور مادی دنیا وجود کے کئی درجات میں سے ایک درجہ وجود ہے۔ اس طرح اس کائنات کا خود بھی ایک اعلیٰ درجہ وجود کے ساتھ تعلق موجود ہے۔

۷۔ تشکیل کائنات میں جوہر کا کردار

اشاعرہ کے مطابق مادہ جواہر سے بنا ہے جو عدم سے وجود میں آتے ہیں اور پھر وجود سے محروم ہو جاتے ہیں۔ عالم انہی جواہر سے تشکیل پذیر ہوا ہے۔ اشاعرہ کے جواہر بنیادی طور پر ڈیموکریٹس (Democritus 460-370BC) اور لیوکریٹس (Lucretius 99-55BC) سے مختلف ہیں کیونکہ اشاعرہ کے مظاہر نہ ہی مادی ہیں اور نہ ہی مستقل بلکہ ان کا وجود لمحاتی ہے۔ وہ ابدی نہیں ہیں بلکہ ہر لمحے وجود میں آ رہے ہیں اور پھر ذات باری انہیں وجود سے عدم میں بدل رہی ہے۔ یہ جواہر مکاں کے نہیں بلکہ زماں کے بھی ہیں۔ من وجہٍ یہ لائبنز (G. W. Leibniz 1646-1716) کے موناڈ سے ملتے ہیں۔ اشاعرہ کے جواہر لائبنز کے موناڈ سے اس طرح مختلف ہیں کہ یہ موناڈز کی طرح خودنمو پذیری کے حامل نہیں۔ اشاعرہ کی وجودیات (Ontology) میں وجود باری ناگزیر ہے۔ ان کے جواہر کے لیے علت ضروری ہے جس کے بغیر وہ وجود میں نہیں آ سکتے اور نہ ہی ان کے درمیان کوئی ہم آہنگی یا ربط پیدا ہو سکتا ہے۔ یہی علت علت اولیٰ ہونی چاہیے بصورت دیگر ان میں علت کے تفاوت اور تضاد کے باعث نہ ختم ہونے والا اختلال پیدا ہو جائے گا۔ اشاعرہ کے مطابق یہ علت ذات باری کا آزاد ارادہ ہے۔ وہ جواہر اور ان کے خواص کو پیدا

کرتا اور فنا کرتا ہے۔ اور اس طرح پورے عالم میں وہ حرکت اور تغیر کو پیدا کرتا ہے۔ اشاعرہ کے ہاں مکمل مابعد الطبیعیاتی نظام موجود ہے جس میں وجود مرکزی اہمیت کا حامل ہے۔ اس میں وجود حقیقی یعنی وجود باری مرکزی اہمیت کا حامل ہے۔ اسی وجہ سے انہیں ایک منظّم اور مربوط عالم کو تشکیل دینے والے جواہر کے مابین کسی طرح کے ہم آہنگی اور ربط کو پیدا کرنے میں وقت درپیش نہیں ہوئی۔

۸۔ موسیٰ بن میمون کے بارہ نکات

بیسویں صدی کے اشاعرہ کا تصور جوہر موسیٰ ابن میمون (Moimonidas 1138-1204) نے بارہ نکات میں مختصراً یوں بیان کیا ہے:

۱۔　ہر مادی جسم بہت چھوٹے اجزاء جنہیں ایٹم یا جوہر کہا جا سکتا ہے سے بنا ہوا ہے۔ یہ تمام جواہر ایک جیسے ہیں۔ ان میں کمیتی خصوصیات اور نسبتیں موجود نہیں ہیں۔ تاہم مختلف اوقات میں ان میں کیفیتی اقدار یا خصوصیات ضرور ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ جب جواہر ایک دوسرے کے قریب ہوتے ہیں تو وہ باہم مل کر مرکب یا یکسانیت کی حامل صورت اختیار کرتے ہیں اور تحلیل کے کسی عمل کے ذریعے انہیں ایک دوسرے سے جدا کیا جا تا ہے۔ دوسرے الفاظ میں جواہر میں چار طرح کی وجودی حالتیں پائی جاتی ہیں۔ باہم متحد اور جڑے ہوئے ہونا یا ایک دوسرے سے الگ الگ ہونا، حرکت کی حالت میں ہونا یا سکون کی حالت میں ہونا۔ ذات باری لاتعداد جواہر کو مسلسل تخلیق فرما رہی ہے۔

۲۔　جواہر کے درمیان ان کے بُعد کی وجہ سے خلا ہے۔ یہ خلا انہیں باہم ملنے یا ایک دوسرے سے الگ ہونے کی گنجائش فراہم کرتا ہے۔ جواہر ایک دوسرے سے مس تو کر سکتے ہیں لیکن ایک دوسرے میں نفوذ پذیر نہیں ہو سکتے۔

۳۔　زمان زمانی جواہر یا وقفوں پر مشتمل ہو سکتا ہے لیکن یہ زمانی جوہر لامحدود طور پر قابل تقسیم نہیں ہوتا جس طرح مکان اور حرکت انجام کار اپنے تقسیم ہونے کے عمل میں اختتام پذیر ہو جاتا ہے۔ اس طرح لامحدود ہونے کی خصوصیت کی نفی کر کے ذہنوں کے مغالطوں سے بچا جا سکتا ہے۔

۴۔　جواہر کے ساتھ کچھ خصوصیات یا اعراض ملحق ہوتے ہیں جیسے سکون، حرکت، زندگی، موت، جہالت، علم، ملاپ، علیحدگی وغیرہ۔ اگر کسی جوہر کے ساتھ ایک عرض موجود ہو تو اس کے ساتھ کوئی دوسرا عرض بھی موجود ہوگا جو پہلے عرض میں کوئی تبدیلی پیدا کرنے کا سبب ہوگا۔ مثلاً زندگی کے ساتھ اسی طرح کے اعراض موجود ہیں: قوی ہونا، کمزور ہونا، بڑا، چھوٹا ہونا وغیرہ۔ صرف ذات باری کی صفات ابدی ہیں لہٰذا جواہر کے ساتھ ملحق اعراض عارضی ہیں۔

۵۔ جواہر کے ساتھ اعراض کا ملحق ہونا ناگزیر ہے یعنی اگر کوئی چیز کسی خاص رنگ کی نظر آ رہی ہے تو یہ لازمی تسلیم کیا جائے گا کہ اس کا ہر جوہر اسی رنگ کا حامل ہے۔ کمیت جوہر میں نہیں جسم میں موجود ہوتی ہے۔ زندہ جسم کا ہر جوہر زندگی کا حامل ہوتا ہے یہی صورتحال تعقل، جہالت، علم وغیرہ کی خصوصیات کی ہے۔ تاہم روح کی ماہیت کے بارے میں ہمیں کوئی یقینی علم حاصل نہیں۔ یہ کہنا بہت مشکل ہے کہ روح کے ساتھ کس طرح کے اعراض ملحق ہیں۔

۶۔ مادہ کو اعراض سے الگ نہیں کیا جا سکتا اور اعراض بھی دو زمانی جواہر کو بیک وقت حمل نہیں کر سکتے۔ لہٰذا اللہ اعراض کو مسلسل تخلیق فرما رہا ہے۔ یہ تصور اس مشاہدے کی تائید کرتا ہے کہ ہر چیز حرکت میں ہے یا سکون میں یا کسی صورت میں مسلسل تبدیل ہو رہی ہے۔ بعض اہل علم کا یہ خیال ہے کہ بعض جواہر اور اعراض کسی خاص وقت اور دوران زمان کے لیے پیدا کیے گئے۔ لہٰذا ان کی مسلسل تخلیق نو ضروری نہیں۔ اشیاء میں اللہ کی مشیت کے علاوہ کوئی مخفی فطرت موجود نہیں بلکہ اس میں پیدا ہونے والا عرض اللہ کی مشیت اور رضا کے تحت ہی پیدا ہوتا ہے۔

۷۔ اللہ صرف مثبت اعراض ہی پیدا نہیں فرماتا بلکہ منفی اعراض کو بھی پیدا ہونے کے لیے اللہ کی منشا اور رضا درکار ہے مثلاً جہالت، سکون اور موت یہ سب حقیقی اور مثبت اوصاف ہیں۔

۸۔ کائنات میں صرف مادی جواہر ہیں اور ان کے ساتھ ان کے اعراض۔ یہ تمام جواہر ایک جیسے ہوتے ہوئے ایک دوسرے سے صرف اپنے اعراض کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہیں اس کے علاوہ ان کے باہمی اختلاف کی اور کوئی بنیاد نہیں۔ صورت یا ہیئت کو کسی اہمیت یا معنویت کا حامل نہیں سمجھا جاتا۔ یہاں اشاعرہ ارسطو اور نوفلاطینی نقطہ نظر سے یوں مختلف ہیں کہ ان دونوں کے ہاں مادہ اور صورت دونوں برابر اہمیت کے حامل ہیں۔

۹۔ اعراض صرف جواہر کے ساتھ ہیں۔ ایک جوہر میں موجود کوئی عرض اس عرض کے کسی دوسرے جوہر میں موجود ہونے سے متاثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح کوئی عرض کسی دوسرے عرض میں موجود نہیں ہو سکتا۔

۱۰۔ کوئی جوہر کسی عرض میں نہیں بدل سکتا اور نہ عرض کسی جوہر میں۔ کوئی جوہر عرض کے بغیر موجود نہیں ہو سکتا اور نہ ہی کوئی عرض جوہر کے بغیر موجود ہو سکتا ہے۔ اشیاء اپنے موجود ہونے میں وجود کی حامل نہیں بلکہ ان کا موجود ہونا صرف مشیت الٰہی کے ماتحت ہے۔ لہٰذا موجود اشیاء کو اللہ کائنات کا نظام برقرار رکھنے کے لیے مختلف انداز سے بھی بنا سکتا ہے۔

۱۱۔ مکان، زمان یا امتداد میں کوئی لامحدودیت نہیں۔ کائنات ایک آغاز کے ساتھ پیدا کی گئی اور ذات باری اس کا آغاز کرنے والی ہے۔

۱۲۔ حواس غلطی کر سکتے ہیں لہٰذا ان کا موقف اور مشاہدہ عقلی مشاہدے کے سامنے زیادہ مستند قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اسی طرح حرکت طفرہ کی صورت میں ہوتی ہے گو مسلسل نظر آتی ہے۔ مادہ دیکھنے میں یکساں و تسلسل کا حامل ہے لیکن فی الاصل یہ منفصل اجزاء یا ذرات پر مشتمل ہے۔ خلق نو ہر لمحہ جاری ہے لیکن ظاہراً دیکھنے میں اس سے تسلسل کا تاثر ابھرتا ہے اور حواس وہم پیدا کرتے ہیں۔ لیکن عقل خالص کے مطابق زمان جواہر ہی کی صورت میں موجود ہونا چاہیے۔[۲۲]

۹۔ اشعری مفکرین

اشعری نظام الٰہیات اور علم الکلام کو قاضی ابوبکر باقلانی (۹۵۰-۱۰۱۳ء) نے مکمل کیا جنہیں کٹر راسخ العقیدہ علما کی طرف سے سخت مخالفت کا سامنا کرنا پڑا جن میں امام احمد بن حنبل (۷۸۰-۸۵۵ء) کے پیروکار سرفہرست ہیں۔ ابتدائی طور پر اشعری نقطہ نظر کو شوافع کے علاوہ کہیں قبول عام نہیں مل سکا۔ احناف نے اپنے معاصر ماتریدی نقطہ نظر کو اشاعرہ پر ترجیح دی جنھوں نے اشاعرہ سے کئی نکات پر اختلاف کیا جن میں سے نو اہم نکات شبلی نعمانی نے بیان کیے ہیں۔[۲۳] سپین کے ابن حزم (۹۹۴-۱۰۶۴ء) نے اشاعرہ کے نقطہ نظر کی مخالفت کی۔ سلجوق سلطان تغرل بیگ (۹۹۳-۱۰۶۳ء) نے جو حنبلی نقطہ نظر کا پیروکار تھا، اشاعرہ کے بارے میں بہت سخت رویہ اختیار کیا۔ تاہم اس کے جانشین سلطان الپ ارسلان (۱۰۲۹-۱۰۷۲ء) اور اس کے وزیر نظام الملک (۱۰۱۸-۱۰۹۲ء) نے اشاعرہ کی حمایت کی اور ان کو دی جانے والی سزاوں کا سلسلہ روکا۔ بغداد میں ۴۵۹ھ/ ۱۰۶۶ء میں نظام الملک نے مدرسہ نظامیہ قائم کیا تاکہ اشاعرہ کے نقطہ نظر کا دفاع اور فروغ کیا جا سکے۔ اسی کے زیر سایہ ابوالمعالی الجوینی (م ۱۰۸۵ء) نے اشاعرہ کے نقطہ نظر کے فروغ کے لیے مواقع حاصل کیے۔[۲۴] اشاعرہ کے نقطہ نظر کو مشرق میں الجوینی اور الغزالی (۱۰۵۸-۱۱۱۱ء) نے جبکہ مغرب میں الطغرل نے عام کیا۔ الجوینی کو تو علم و فضل کے باعث ضیاء الدین کا خطاب بھی دیا گیا تھا۔ الجوینی کو شیخ الاسلام اور امام الحرمین کا لقب بھی ملا۔ تیس سال تک انہوں نے اشاعرہ کے افکار کو عام کرنے کے لیے اپنی جدوجہد جاری رکھی۔ الجوینی امام غزالی کے استاد تھے۔ انہوں نے اصول الدین پر الشامل، اصول فقہ پر البرہان اور الٰہیات پر العقیدۃ النظامیہ اور الارشاد جیسی کتب تصنیف کیں۔ امام الحرمین اور شیخ الاسلام کے منصب کے حامل ہونے کے باعث ان کے فتاویٰ پورے عالم اسلام میں اعتماد اور عزت و توقیر کی نظر سے دیکھے جاتے تھے۔

۱۰۔ ماتریدیہ

یہ عجیب بات ہے کہ اگرچہ فقہ احناف جو تمام عالم اسلام میں تعداد میں زیادہ ہیں اعتقادات کے لحاظ

سے ماتریدی ہیں۔ تاہم علم کلام میں اشاعرہ کے مقابلہ میں ماتریدیہ کی شہرت نہایت کم ہے۔ اس عدم شہرت کا یہاں تک اثر ہوا کہ آج اکثر علمائے احناف اشاعرہ ہی کے ہم عقیدہ ہیں، حالانکہ قدیم زمانہ میں کسی حنفی کا اشعری ہونا نہایت تعجب کی نگاہ سے دیکھا جاتا تھا۔ علامہ ابن الاثیر (۱۱۶۰-۱۲۳۳ء) تاریخ کامل میں لکھتے ہیں کہ یہ نہایت عجیب بات ہے کہ کوئی شخص حنفی ہو کر اشعری ہو۔ ماتریدیہ کی گمنامی کی وجہ یہ ہوئی کہ علمائے احناف نے علم الکلام میں بہت کم تصنیفات کیں، اس فن میں جس قدر مشہور اور معرکہ آرا کتابیں ہیں وہ شوافع کی لکھی ہوئی ہیں جو عموماً اشعری تھے۔

علم الکلام کی یہ شاخ ابومنصور ماتریدی (۸۵۳-۹۴۴ء) کی طرف منسوب ہے جن کا پورا نام محمد بن محمد بن محمود ہے وہ ایک قصبہ ماترید کے رہنے والے تھے جو سمرقند کے مضافات میں ہے۔ انہوں نے امام ابونصر عیاضی (نویں صدی عیسوی)، ابوبکر احمد بن اسحاق بن صالح جوزجانی (م پس از ۲۰۰ھ)، نصیر بن یحییٰ بلخی (م ۲۸۸ھ) اور محمد بن مقاتل رازی (م ۲۴۸ھ) سے تعلیم حاصل کی تھی۔ وہ دو واسطوں سے قاضی ابویوسف (۷۳۱-۷۹۸ء) اور امام محمد (۷۵۰-۸۰۵ء) کے شاگرد تھے۔ انہوں نے ۳۳۳ھ میں وفات پائی۔ ان کی تصنیفات حسب ذیل ہیں:

کتاب التوحید، کتاب المقالات، رد الدلائل الادلة للکعبی، بیان وہم المعتزلة، تاویلات القرآن۔

امام ماتریدی نے اشعری کے اصولوں سے اختلاف کیا یہی وجہ ہے کہ ان کا علم کلام، اشعری کے علم کلام سے جداگانہ خیال کیا جاتا ہے۔ علماء نے ان دونوں بزرگوں کے مختلف فیہ مسائل کا شمار کیا ہے، بعضوں نے ۳، بعضوں نے ۱۳، اور بعضوں نے ۴۰ کی تعداد بیان کی ہے لیکن علامہ ابن البیاضی نے زیادہ استقصاء کیا تو ۵۰ مسئلے مختلف فیہ نکلے۔[۲۵] امام ماتریدی کے وہ مسائل جن میں وہ امام اشعری کے مخالف ہیں:

۱۔ اشیاء کا حسن و قبح عقلی ہے۔
۲۔ خدا کسی کو تکلیف مالا یطاق نہیں دیتا۔
۳۔ خدا ظلم نہیں کرتا اور اس کا ظالم ہونا عقلاً محال ہے۔
۴۔ خدا کے تمام افعال مصالح پر مبنی ہیں۔
۵۔ آدمی کو اپنے افعال پر قدرت اور اختیار حاصل ہے اور یہ قدرت ان افعال کے وجود میں اثر رکھتی ہے۔
۶۔ ایمان کم اور زیادہ نہیں ہوتا۔

۷۔ زندگی سے ناامیدی کی حالت میں بھی توبہ مقبول ہے۔
۸۔ حواس خمسہ سے کسی چیز کو محسوس کرنا، علم نہیں ہے بلکہ ذریعہ علم ہے۔
۹۔ اعراض کا اعادہ نہیں ہوسکتا۔[۲۶]

اشاعرہ پر صوفیا کا اثر

یہ نکتہ قابل تحقیق ہے کہ اشاعرہ کے ہاں صوفیا کے اثرات کیسے پہنچے؟ کیا کچھ صوفیا اپنی صوفیانہ فکر کے ساتھ اشعری مکتبہ فکر کا حصہ بنے اور انہوں نے اپنی فکر اور علمی کاوشوں سے اشعری مکتبہ فکر کو ثروت مند کیا یا اشعری مفکرین صوفیا کی صحبت کی وجہ سے ان کے اثرات سے متاثر ہوئے۔ اشاعرہ کی فکر کا تفصیلی تجزیہ ہمیں تہذیب اسلامی کی فکری روایت میں تخلیق، استقراء، تسخیر کائنات کے رجحان، عمل کی ترغیب اور تقلید سے احتراز کے شواہد فراہم کرتا ہے۔ صوفیا کے ہاں تجربہ ہر طرح کے ذریعہ علم پر فائق اور قابل اعتماد ہے جیسا کہ حضرت علامہ نے تشکیل جدید میں لکھا ہے کہ صوفیا نے تجربے کی اہمیت کو سائنس دانوں سے بہت پہلے سمجھ لیا تھا:

> There is no doubt that the treatment of religious experience, as a source of Divine knowledge, is historically prior to the treatment of other regions of human experience for the same purpose. The Qur'an, recognizing that the empirical attitude is an indispensable stage in the spiritual life of humanity, attaches equal importance to all the regions of human experience as yielding knowledge of the Ultimate Reality which reveals its symbols both within and without.[27]
>
> Religion is not physics or chemistry seeking an explanation of Nature in terms of causation; it really aims at interpreting a totally different region of human experience – religious experience –the data of which cannot be reduced to the data of any other science. In fact, it must be said in justice to religion that it insisted on the necessity of concrete experience in religious life long before science learnt to do so. The conflict between the two is due not to the fact that the one is, and the other is not, based on concrete experience. Both seek concrete experience as a point of departure. Their conflict is due to the misapprehension that both interpret the same data of experience. We forget that religion aims at reaching the real significance of a special variety of human experience.[28]

اسی نکتے کا ذکر امام غزالی نے المنقذ میں بھی کیا ہے۔ امام غزالی لکھتے ہیں: اللہ تعالیٰ کے راستہ پر چلنے والے صرف صوفیائے کرام ہیں اور انھیں کی سیرت سب سے اعلیٰ، انھیں کا طریقہ سب سے درست اور انھیں کے اخلاق سب سے پاکیزہ ہیں۔ بلکہ اگر کل عقلاء کی عقلیں اور سب حکماء کی حکمتیں اور تمام علمائے

شریعت اور واقفان علوم دینیہ کے علوم جمع کئے جائیں کہ صوفیائے کرام کی سیرت واخلاق میں کوئی تغیر یا اس سے بہتر کوئی تبدیلی کی جاسکے، تو ایسا کرنے کی کوئی سبیل نہ ہو سکے گی۔ کیوں کہ صوفیائے کرام کے تمام حرکات وسکنات خواہ ظاہری ہوں یا باطنی، مشکوۃ نبوت کے نور سے مقتبس ہیں اور روئے زمین پر کوئی نور سوائے نورنوت کے ایسا نہیں جس سے اکتساب نور کیا جائے اور حاصل کلام یہ کہ کہنے والا ایسے طریقے کے متعلق کہہ ہی کیا سکتا ہے۔ طہارت جو اس کی شرط اول ہے ماسوی اللہ سے دل کا قطعی پاک ومطہر کرنا ہے اور اس کا پہلا مرحلہ نماز کی تکبیر تحریمہ کے ساتھ دل کا کلیتاً ذکر الٰہی میں مستغرق ہو جانا ہے، اور اس کا آخری درجہ کلیتاً فنا فی اللہ![29]

صوفیا نے وجود باری کے اثبات اور کائنات کے اللہ کے مخلوق ہونے کو عقلی دلائل کے ساتھ عملی دلائل سے ثابت کرنے کی روش اختیار کی۔ مولانا روم مثنوی میں فرماتے ہیں:

۱۔ دی، یکی میگفت: عالم حادث است — فانی است این چرخ و، حقش وارث است
۲۔ فلسفیی گفت: چون دانی حدوث؟ — حادثی ابر چہ داند غیوث؟
۳۔ این بہ تقلید از پدر بشنیده ای — از حماقت اندر آن پیچیده ای
۴۔ چیست برہان بر حدوث این؟ بگو — ور نہ خامش کن، فزون گوئی مجو
۵۔ آن یکی میگفت: گردون فانی است — بی گمانی، این بنا را بانی است
۶۔ وآن دگر گفت: آن قدیم و بی کی است — نیستش بانی و یا، بانی وی است
۷۔ گفت: منکر گشتہ ای خلاق را — روز و شب آرنده و، رزاق را
۸۔ گفت: بی برہان نخواہم من شنید — آنچہ گولی، آن بہ تقلیدی گزید
۹۔ گفت: حجت در درون جانم است — در درون جان نہان برہانم است
۱۰۔ گفت: یارا در درونم حجتیست — بر حدوث آسمانم آیتی است
۱۱۔ من یقین دانم، نشانش آن بود — مر یقین دان را، کہ در آتش رود
۱۲۔ در زبان می ناید آن حجت، بدان — ہمچو حال و سِرّ ِ عشق ِ عاشقان
۱۳۔ گفت: من اینہا ندانم حجتی — کہ بود در پیش عامہ آیتی
۱۴۔ گفت: چون قلبی و نقدی، دم زنند — کہ تو قلبی، من نکویم ارجمند
۱۵۔ ہست آتش امتحان آخرین — کاندر آتش در فتند آن دو قرین
۱۶۔ عام و خاص از حالشان عالم شوند — از گمان و شک سوی ایقان روند
۱۷۔ آب و آتش آمد ای جان، امتحان — نقد و قلبی را، کہ آن باشد نہان

۱۸۔ تا من و تو ہر دو در آتش رویم　　　حجت باقی حیرانان شویم
۱۹۔ یا من و تو ہر دو در بحر اوفتیم　　　چون در ِ دعوی من و تو کوفتیم
۲۰۔ ہمچنان کردند و در آتش شدند　　　ہر دو خود را بر تف آتش زدند
۲۱۔ فلسفی را سوخت، خاکستر شد او　　　متقی را سوخت، تازہ تر شد او
۲۲۔ آن خدا گوینده، مرد مدعی　　　رَست و، سوزید اندر آتش آن دعی
۲۳۔ صد ہزاران زین رہان، اندر قران　　　بر دریده پرده ہای منکران
۲۴۔ چون گرو بستند، غالب شد صواب　　　در دوام معجزات و در جواب
۲۵۔ فہم کردم، کان که دم زد از سبق　　　در حدوث چرخ، پیروز است و حق
۲۶۔ حجت منکر ہماره زرد رو　　　یک نشان بر صدق آن انکار کو؟
۲۷۔ سکه شاہان ہمی گردد دگر　　　سکه احمد ببین تا مستقر
۲۸۔ روی دینار و درم از نامشان　　　تا قیامت میدہد از حق نشان
۲۹۔ خود بگیر این معجزه چون آفتاب　　　صد زبان و، نام او ''اُمُّ الکتاب''
۳۰۔ زہره نی کس را، که یک حرفی از آن　　　یا بدزدد یا فزاید در بیان
۳۱۔ یار ِ غالب شو که تا غالب شوی　　　یار مغلوبان مشو ہین، ای غوی
۳۲۔ حجت منکر ہمین آمد که من　　　غیر این ظاہر نمی بینم وطن
۳۳۔ ہیچ نندیشد که ہر جا ظاہریست　　　آن ز حکمتہای پنہان، مخبری است
۳۴۔ فائده ہر ظاہری خود باطن است　　　ہمچو نفع اندر دواہا کامن است
۳۵۔ می بمیرد از کبوتر صد ہزار　　　مرگ کرکس را نبینند آشکار
۳۶۔ جمله پندارند کرکس باقی است　　　نی غلط کردند، یک کس باقی است
۳۷۔ چونکه ظاہر بین شدند از جہل خویش　　　می نبینند از عَمی نه پس نه پیش
۳۸۔ می نماند در جہان یک تارِ مو　　　کل شیءٍ ہالك الا وجه ہو[۳۰]

۱۔کل ایک شخص کہتا تھا کہ عالم نو پیدا ہے یہ آسمان فانی ہے اور اللہ تعالیٰ اس کا مالک ہے۔
۲۔فلسفی نے کہا تو نے اس کو نو پیدا ہونے کو کیسے جانا ہے؟ بارشوں کو ابر کے حادث ہونے کا کیا علم؟
۳۔تو نے یہ اپنے باپ سے بطور تقلید کے سنا ہے اور بے وقوفی سے اس میں پھنسا ہوا ہے۔
۴۔ یہ بتا اس کی نو پیدا ہونے پر کیا دلیل ہے؟ ورنہ خاموش ہو جا زیادہ باتیں نہ بنا۔
۵۔ایک کہتا تھا کہ آسمان فنا ہونے والا ہے بلاشبہ اس بنا کا کوئی بنانے والا ہے

۶۔ دوسرے نے کہا یہ قدیم اور کب سے ہے کے بغیر ہے۔ اس کو کوئی بنانے والا نہیں اور یا وہ خود بنانے والا ہے۔
۷۔ اس نے کہا تو پیدا کرنے والے کا منکر بن گیا۔ دن اور رات کو لانے والے اور رزق دینے والے کا منکر بن گیا۔
۸۔ اس نے کہا میں بغیر دلیل کے نہ سنوں گا تو جو کچھ کہتا ہے تو نے تقلید میں اختیار کیا ہے۔
۹۔ اس نے کہا دلیل میری جان کے اندر ہے۔ جان کے اندر میری دلیل چھپی ہوئی ہے۔
۱۰۔ اس نے کہا اے دوست میرے دل میں ایک دلیل ہے جو آسمان کے نو پیدا ہونے کی نشانی ہے۔
۱۱۔ مجھے یقین ہے اس کی علامت یہ ہے کہ یقین رکھنے والا آگ میں داخل ہو۔
۱۲۔ سمجھ لے یہ دلیل زبان پر نہیں آتی ہے جیسے کہ عاشقوں کا حال اور راز۔
۱۳۔ اس نے کہا میں اس کو ایسی دلیل نہیں سمجھتا ہوں جو عوام کے سامنے علامت بنے۔
۱۴۔ اس نے کہا جب کھوٹا اور کھرا دعوی کریں کہ تو کھوٹا اور میں اچھا اور مبارک ہوں۔
۱۵۔ تو آخری آزمائش آگ ہے کہ دونوں ساتھی آگ میں گریں۔
۱۶۔ عوام اور خواص ان کے حال سے باخبر ہو جائیں گے۔ گمان اور شخص یقین کی جانب چلے آئیں گے۔
۱۷۔ اے دوست! پانی اور آگ آزمائش ہیں۔ اس کھرے اور کھوٹے کے لئے جو پوشیدہ ہو۔
۱۸۔ میں اور تو دونوں آگ میں داخل ہوتے ہیں تاکہ باقی حیران لوگوں کے لئے دلیل بن جائیں۔
۱۹۔ یا میں اور تو دونوں دریا میں کودیں کیونکہ میں نے اور تو نے دعوے کا دروازہ کھٹکھٹایا ہے۔
۲۰۔ انہوں نے ایسا ہی کیا اور آگ میں چلے گئے دونوں نے اپنے آپ کو آپ کے شعلوں میں ڈال دیا۔
۲۱۔ اس نے فلسفی کو جلا دیا اور راکھ بنا دیا اور متقی کو سنوار دیا اور تروتازہ کر دیا۔
۲۲۔ وہ مرد مدعی خدا کا ماننے والا بچ گیا اور وہ حرام زادہ آگ میں جل گیا۔
۲۳۔ قرآن میں اس طرح کی لاکھوں بازیاں مذکور ہیں جنہوں نے منکروں کے پردے چاک کئے ہیں۔
۲۴۔ جب انہوں نے بازی لگائی صحیح بات غالب آئی۔ معجزوں کے دوام اور جواب کے بارے میں۔
۲۵۔ میں سمجھ گیا کہ جس نے پہلے دعوی کیا آسمان کے نو پیدا ہونے میں وہ کامیاب اور صحیح ہے۔
۲۶۔ منکر کی دلیل ہمیشہ شرمندہ ہے اس کے انکار کی سچائی پر ایک علامت بھی کہاں ہے؟
۲۷۔ دینار اور درہم کا رخ انکے نام سے قیامت تک حق کا نشان دیتا رہے گا۔
۲۸۔ وہ اس طرح کہ بادشاہوں کا سکہ بدل جاتا ہے اور احمد کے سکہ کو قیامت تک دیکھ۔
۲۹۔ اس سورج جیسے معجزے کو لے جو سوزبانوں والا ہے اور اس کا نام قرآن ہے۔
۳۰۔ کسی کی مجال نہیں کہ اس میں سے ایک حرف چرائے یا درمیان میں بڑھائے۔
۳۱۔ غالب کا دوست بن، تاکہ تو بھی غالب بن جائے۔ خبردار! اے گمراہ مغلوبوں کا یار نہ بن۔
۳۲۔ منکر کی دلیل یہ ہوئی کہ میں اس ظاہر کے سوا میں اپنا وطن نہیں دیکھتا ہوں۔
۳۳۔ اس نے نہ سوچا کہ جہاں کہیں ظاہر ہے وہ پوشیدہ حکمتوں سے آگاہ کرنے والا ہے۔

۳۴۔ ہر ظاہر کا فائدہ خود پوشیدہ ہے جس طرح دواؤں کا فائدہ پوشیدہ ہوتا ہے۔
۳۵۔ لاکھوں کبوتر مرتے ہیں وہ گدھ کی موت کو نہیں دیکھ سکتے۔
۳۶۔ سب یقین کرتے ہیں کہ گدھ باقی ہے۔ ہرگز نہیں! انہوں نے غلطی کی۔ ایک ذات ہی باقی ہے۔
۳۷۔ وہ چونکہ اپنی نادانی سے ظاہر بیں بنے۔ وہ اپنے اندھے پن سے نہ آگا دیکھتے ہیں نا پیچھا۔
۳۸۔ دنیا میں ایک بال بھی باقی نہ رہے گا، سوائے اس کی ذات کے ہر چیز فنا ہونے والی ہے۔

فتح ربانی میں حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کا اسلوب بیان بھی اس نکتے کی وضاحت کرتا ہے کہ صوفیاء نے قرآن حکیم کے وہ معانی اور مفاہیم بیان کیے جو کسی بھی طرح قوت عمل کو معطل نہیں کرتے بلکہ وہ تصور تقدیر دیتے ہیں جس کا نتیجہ سراسر عمل ہے۔ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی نے فتح ربانی کی تینتالیسویں مجلس میں فرمایا:

جاهدها فی جمیع الاحوال ولا تحتج لها بقوله عزوجل فالهمها فجورها وتقواها. زوبها بالمجاهده. فانها اذا ذابت و فتیت اطمئنت الی القلب. ثم یطمئن القلب الی السر. ثم یطمئن السر الی الحق عزوجل .فیکون الشرب الجمیع من هنالک۔[۳۱]

نفس سے تمام حالتوں میں جہاد اور مقابلہ کرتا رہے اور اس کو ارشاد الٰہی فالهمها فجورها و تقوها سے دلیل اور حجت نہ سکھا۔ یعنی اللہ نے ہر نفس کو اس کی بدکاری اور پرہیزگاری کا الہام کر دیا ہے۔ نفس کو مجاہدہ کی آگ سے پگھلا دے پس تحقیق جب نفس پگھل جائے گا اور فنا ہو جائے گا اس وقت وہ قلب کی طرف قرار پکڑے گا پھر قلب باطن کی طرف اور باطن　حق عزوجل کی طرف مطمئن ہو کر قرار پکڑے گا پس اس وقت تجھے ہر طرح　کی سیرابی حاصل ہو جائے گی۔

صوفیا کی عملیت پسندی کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی نے فتوحات مکیہ کے چونتیسویں باب میں لکھا ہے کہ ادراکات چھ ہیں۔ پانچ حواس اور چھٹی عقل۔ ہمارے معمول کے مشاہدات میں حواس نہیں عقل غلطی کی مرتکب ہوتی ہے کیونکہ حواس کا ادراک تو وہی ہوتا ہے جو ان حواس کی حقیقت ہمیں بتاتی ہے۔ عقل جب بدیہی طور پر ادراک کر رہی ہو تو غلطی نہیں کرتی مگر جب وہ حواس یا فکر سے ادراک کرتی ہے تو غلطی کر جاتی ہے۔ لہٰذا حس یا وہ جس کا ادراک بدیہی ہو وہ کبھی غلطی نہیں کرتا۔ ہمارے معمول کے مشاہدات کا تجزیہ ہمیں بتاتا ہے کہ غلطی عقل کرتی ہے نہ کہ حواس۔[۳۲]

خطبات اقبال میں اشاعرہ کا نظریہ جواہر

علامہ لکھتے ہیں کہ اشعری مفکرین کے مطابق کائنات ان ذرات سے بنائی گئی ہے جنہیں وہ جواہر کہتے ہیں یعنی لاتعداد چھوٹے چھوٹے ٹکڑے یا ایٹم جو مزید ناقابل تقسیم ہیں۔ چونکہ خدا کا عمل تخلیق لامحدود

ہے لہٰذا جواہر کی تعداد متناہی نہیں ہو سکتی۔ ہر لمحہ نئے جواہر وجود میں آرہے ہیں اور کائنات مسلسل وسعت پذیر ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

یَزِیۡدُ فِی الۡخَلۡقِ مَا یَشَآءُ (۱:۳۵)

خدا اپنی تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے۔[۳۳]

جوہر کی حقیقت اس کی ہستی سے الگ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہستی ایک صفت ہے جو جوہر کو خدا کی طرف سے ودیعت کی جاتی ہے۔ اس صفت کو پانے سے قبل جوہر خدا کی تخلیقی توانائی کے طور پر گویا خوابیدہ پڑا ہوتا ہے۔ اس کے ہست میں آنے سے مراد سوائے اس کے کچھ نہیں کہ خدا کی تخلیقی توانائی مشہود ہو گئی ہے۔ چنانچہ جوہر اپنی حقیقت میں کوئی جسامت نہیں رکھتا۔ اس کا محل تو ہے لیکن مکان سے بے نیاز۔ اپنے اجتماع کے ذریعے جواہر وسعت پذیر ہوتے ہیں اور مکانیت کو جنم دیتے ہیں۔ ابن حزم، جو نظریہ جواہر کا نقاد تھا، بڑے بامعنی انداز میں کہتا ہے کہ قرآن حکیم کی زبان عمل تخلیق اور خلق شدہ شے میں تمیز نہیں کرتی۔ جس کو ہم شے کہتے ہیں وہ اپنی ماہیت اصلیہ میں ان اعمال کا مجموعہ ہے جنھیں جواہر کہتے ہیں۔ جوہری عمل کے تصور میں مشکل یہ ہے کہ اس کی کوئی ذہنی تصویر نہیں بن سکتی۔ جدید طبیعیات بھی ایک خاص جسمی کمیت کے جوہر کا ادراک بطور ایک عمل کے کرتی ہے۔ مگر، جیسا کہ پروفیسر اڈنگٹن (Arthur Eddingtom 1882-1944) نے نشاندہی کی ہے، جہاں تک ایک مکمل نظریہ مقادیر عمل کی تشکیل کا تعلق ہے وہ ابھی تک ممکن نہیں ہوا گرچہ ایک غیر واضح تصور موجود ہے کہ عمل کی جوہریت خود ایک عام قانون ہے اور یہ کہ الیکٹرون کا ظہور بھی کسی نہ کسی طور اس پر منحصر ہے۔[۳۴]

ہر جوہر ایک محل رکھتا ہے جس میں مکان کا دخل نہیں۔ اگر ایسا ہے تو پھر حرکت کی نوعیت کیا ہے کیونکہ حرکت کا معروف مطلب ہے مرور فی المکان۔ چونکہ اشاعرہ نے مکان سے مراد جواہر کا اجتماع لیا تھا یہ نہیں کہہ سکتے تھے کہ یہ حرکت جسمانی طور پر اوّل سے آخر تک مکان کے تمام درمیانی نکات میں سے سفر کرنے کا نام ہے کیونکہ ایسی تشریح کا مطلب لازمی طور پر یہ فرض کرنا ہے کہ خلا کی موجودگی ایک حقیقت ہے۔ خلا کی مشکل پر قابو پانے کے لئے ہی نظام نے طفرہ یا زقند (چھلانگ) کا تصور وضع کیا اور جسم کی حرکت کا یوں تصور کیا کہ یہ مکان کے تمام متعین مقامات سے نہیں گزرتا بلکہ خلا میں ایک مقام سے دوسرے مقام تک جست لگاتا ہے۔[۳۵]

نظام کے مطابق حرکت تیز ہو یا آہستہ اس کی رفتار ایک سی ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ موخر الذکر کے رکنے کے مقامات زیادہ ہوں گے۔ علامہ لکھتے ہیں کہ میں اعتراف کرتا ہوں کہ مشکل کے اس حل کو میں نہیں سمجھ پایا۔ تاہم میں یہ واضح کردوں کہ موجودہ جوہریت کو بھی اسی طرح کی مشکل کا سامنا تھا اور اس

نے بھی اسی طرح کا حل پیش کیا ہے۔ پلانک (Max Plank, 1858-1947) کے نظریہ مقادیر کے تجربات کے پیش نظر ہم کسی جوہر کی خلا کے کسی مخصوص راستے پر متسلسل حرکت کا تصور نہیں کر سکتے۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ (A. N. Whitehead, 1861-1947) نے اپنی کتاب سائنس اور جدید دنیا میں نئی سمت میں ایک امید افزا تشریح یوں کی ہے کہ "ایک الیکٹرون مکان میں اپنے راستے پر سے مسلسل نہیں گزرتا۔ اس کی ہستی کا متبادل تصور یہ ہے کہ وہ خلا میں مختلف مخصوص مقامات پر مختلف زمانی مدتوں کے لئے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ایک موٹر گاڑی کی طرح ہے جو فرض کیجئے اوسطاً ۳۰ میل فی گھنٹہ کی رفتار سے سڑک پر جا رہی ہو مگر وہ سڑک پر مسلسل نہ گزر رہی ہو بلکہ یکے بعد دیگرے مختلف سنگ میلوں پر ظاہر ہو رہی ہو، اور ہر سنگ میل پر دو منٹ کے لیے ٹھہرے"۔[۳۶]

اس نظریہ تخلیق کا ایک اہم پہلو اس کا تصور 'عرض' ہے جس کی دوامی تخلیق پر جواہر کی ہستی کے تسلسل کا انحصار ہے۔ اگر خدا اعراض کی تخلیق سے ہاتھ اٹھا لے تو جوہر کی ہستی بطور جوہر ختم ہو جائے گی۔ جوہر منفی اور مثبت صفات رکھتے ہیں جنہیں علیحدہ علیحدہ نہیں کیا جا سکتا۔ یہ متضاد جوڑوں کی صورت میں ہوتی ہیں۔ مثلاً زندگی اور موت، حرکت وسکون اور عملاً کسی دوران کی حامل نہیں ہوتیں۔ اس سے دو نتائج برآمد ہوتے ہیں:

(ا) اپنی فطرت میں کسی شے کو ثبات نہیں۔

(ب) جواہر کا ایک ہی نظام ہے۔ یعنی جسے ہم روح کہتے ہیں یا تو وہ مادہ کی کوئی لطیف صورت ہے یا محض ایک عرض ہے۔[۳۷]

میرا خیال ہے کہ تخلیق مسلسل کے تصور کی رو سے جسے قائم کرنے کی طرف اشاعرہ راغب تھے پہلے نتیجے میں کسی قدر سچائی موجود ہے۔ میں قبل ازیں بھی کہہ چکا ہوں کہ میری رائے میں قرآن کی روح یونانی کلاسیکیت کے مکمل طور پر منافی ہے۔ میں اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کو اس کی تمام تر کمزوریوں کے باوجود ایک سنجیدہ کوشش تصور کرتا ہوں جس کی بنیاد مشیت مطلقہ یا قدرت مطلقہ ہے اور جو ساکن کائنات کے ارسطوی نظریے کی نسبت قرآن کی روح کے زیادہ قریب ہے۔ میرے نزدیک اسلام کے ماہرین الٰہیات کا یہ فرض ہے کہ وہ مستقبل میں اس خالصتاً فلسفیانہ نظریے کی از سر نو تشکیل کریں اور اس کو جدید سائنس کے تصورات کے قریب تر لائیں جو خود اسی سمت میں آگے بڑھتی ہوئی نظر آتی ہے۔ دوسرا نتیجہ مادیت کی طرف مائل دکھائی دیتا ہے۔[۳۸]

میرا یقین ہے کہ اشاعرہ کا یہ نقطہ نظر کہ نفس ایک عرض ہے، ان کے اپنے نظریے کے حقیقی رجحان کے منافی ہے جس کے تحت جوہر کی مسلسل ہستی عرض کی تخلیق مسلسل پر منحصر ہے۔ اب یہ بات تو واضح ہے

کہ حرکت، زمان کے بغیر نا قابل تصور ہے اور چونکہ زمان کا تعلق حیات نفسی سے ہے لہٰذا موخر الذکر، حرکت سے زیادہ بنیادی ہے۔ اگر حیات نفسی نہیں تو زمان بھی نہیں اور اگر زمان نہیں تو حرکت نہیں۔ پس اشاعرہ جسے عرض کہتے ہیں درحقیقت جواہر کے تسلسل کا ذمہ دار ہے۔ جواہر اس وقت مکانی ہوتے ہیں یا ہوتے دکھائی دیتے ہیں جب وہ ہستی کی صفت پا لیتے ہیں۔ قدرت الٰہی کی ایک صورت کی حیثیت سے وہ لازمی طور پر روحانی ہوں گے۔ نفس خالصتاً ایک عمل ہے، جسم محض ایک ایسا عمل ہے جو نظر آتا ہے اور قابل پیمائش ہے۔ درحقیقت اشاعرہ نے 'نقطے۔ لمحے' کے جدید نظریے کی ایک دھندلی سے پیش بینی کی، مگر وہ نقطے اور لمحے کے باہمی تعلق کی نوعیت کو درست طور پر جاننے میں ناکام ہو گئے۔ ان دونوں میں لمحہ زیادہ بنیادی ہے مگر نقطے کو لمحے سے الگ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یہ اُس کے اظہار کا ایک لازمی انداز ہے۔ نقطہ کوئی شے نہیں ہے بلکہ یہ لمحہ کو دیکھنے کا ہی ایک انداز ہے۔ رومی (۱۲۰۷-۱۲۷۳ء)، غزالی (۱۰۵۶-۱۱۱۱ء) کی نسبت اسلامی روح کے زیادہ قریب ہے جب وہ کہتا ہے:

پیکر از ما ہست شد، نے ما ازو
بادہ از ما مست شد، نے ما ازو[۳۹]

بدن ہم سے موجود ہوا ہو نہ کہ ہم بدن سے، شراب میں نشہ ہم سے ہے، شراب سے ہم نشہ حاصل نہیں کرتے۔

چنانچہ حقیقت بنیادی طور پر روحی ہے، تاہم روح کے درجات ہوتے ہیں۔ تاریخ فکر اسلامی میں حقیقت کے درجات کا تصور شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول (۱۱۵۴-۱۱۹۱ء) کی تحریروں میں نظر آتا ہے۔ عصر جدید میں ہم اس موضوع پر وسیع پیمانے پر کام فریڈرک ہیگل (G.W. Friedrigh Hegal 1770-1831) کے ہاں اور زیادہ قریب زمانے میں آنجہانی لارڈ ہالڈن (Lord Richard Haldane 1856-1928) کی کتاب اضافیت کا دور میں جو اس کی وفات سے کچھ ہی عرصہ پہلے چھپی، دیکھتے ہیں۔ میں نے حقیقت مطلقہ کو ''انا'' کے طور پر لیا ہے اور اب میں مزید یہ اضافہ کرتا ہوں کہ انائے مطلق سے اناؤں کا ہی صدور ہو رہا ہے۔ انائے مطلق کی تخلیقی قدرت جس میں فکر اور عمل ایک ہی مفہوم رکھتے ہیں، انائی اکائیوں کی حیثیت سے کام کرتی ہے۔ یہ کائنات اپنی تمام تر تفصیل میں مادی جوہر کی میکانکی حرکت سے لے کر انسانی انا میں فکر کی آزادانہ حرکت تک ایک عظیم اور برتر انا کا انکشاف ہے۔ قدرت الٰہیہ کا ہر جوہر خواہ وہ اپنی ہستی میں کتنا ہی معمولی کیوں نہ ہو خود ایک انا ہے۔ تاہم انائیت کے اظہار کے درجات ہیں۔ ہستی کے سارے سرگم میں انائیت کا سُر بتدریج بلند تر ہوتا چلا جاتا ہے یہاں تک کہ انسان میں اپنی تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید انائے مطلق کو انسان کی شہ رگ سے بھی قریب قرار

دیتا ہے۔ حیاتِ الٰہیہ کے دوامی بہاؤ میں ہماری ہستی موتیوں کی طرح رہتی ہے اور حرکت کرتی ہے۔[۴۰]

لہٰذا مسلم فکر کی بہترین روایات سے پیدا ہونے والی تنقید سے اشاعرہ کی جوہریت روحانی کثرتیت میں بدلتی ہوئی نظر آتی ہے جس کی تفصیلات مرتب کرنا مستقبل کے مسلم الٰہیین کا فریضہ ہے۔ تاہم یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ آیا جوہریت خدا کی قدرت خالقیہ میں کوئی حقیقی مقام رکھتی ہے یا ہمیں ہمارے ایک خاص متناہی انداز میں ادراک کرنے کے سبب اس طرح دکھائی دیتی ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ خالصتاً سائنسی نقطہ نظر سے اس سوال کا کیا جواب ہوگا۔ مگر نفسیاتی لحاظ سے ایک بات میں یقین کے ساتھ کہہ سکتا ہوں اور وہ یہ کہ اصلاً حقیقی وہی ہے جو اپنی حقیقت کا براہ راست شعور رکھتا ہے۔ حقیقی ہونے کے درجات خودی کے احساس کے درجات کے ساتھ بدل جاتے ہیں۔ خودی کی ماہیت ایسی ہے کہ باوجود اس امر کے کہ اس میں دوسری خودیوں کے ردِعمل پیش کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے یہ اپنی ذات میں مرتکز رہتی ہے اور انفرادیت کا ایک اپنا ذاتی نظام رکھتی ہے جس میں سے اپنے علاوہ دیگر تمام اناؤں کو خارج کر دیتی ہے۔ خودی کی یہی خصوصیت اس کی اصل حقیقت کا راز ہے۔ انسان جس میں خودی اپنی اضافی اکملیت تک پہنچتی ہے خدا کی قدرت خالقیہ میں ایک مستقل مقام رکھتا ہے اور اس طرح وہ حقیقت کے اس اعلیٰ درجے کا حامل ہے جو اس کے اردگرد کی اشیاء کو نصیب نہیں۔ خدا کی تمام مخلوقات میں صرف انسان ہی ہے جو اپنے بنانے والے کی حیات خالقیہ میں شعوری طور پر حصہ لے سکتا ہے۔ ایک بہتر دنیا کے تصور کی صلاحیت کے ساتھ جو اسے ودیعت کی گئی ہے اور اس صلاحیت کے ساتھ کہ وہ موجود کو مطلوب میں بدل سکتا ہے اس کی خودی انفرادیت کی طرف بڑھنے اور یکتائی حاصل کرنے کے لئے اس ماحول سے پورا استفادہ کرنا چاہتی ہے جس میں اسے غیر معینہ مدت کے لیے کام کرنے کی مہلت دی گئی ہے۔ اس مسئلے پر میں اپنے خطبے ''انسانی خودی اس کی آزادی اور لافانیت'' میں تفصیلی اظہار خیال کروں گا۔ دریں اثناء میں چند الفاظ جو ہر زماں کے نظریے کے بارے میں کہنا چاہوں گا جو اشاعرہ کے نظریہ تخلیق کا کمزور ترین پہلو ہے۔ یہ اس لیے ضروری ہے کہ خدا کی صفت ابدیت کا کوئی معقول نقطہ نظر اپنایا جا سکے۔[۴۱]

علامہ فرماتے ہیں کہ زمان کا مسئلہ مسلم مفکرین اور صوفیا کے لئے ہمیشہ توجہ طلب رہا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ حقیقت دکھائی دیتی ہے کہ قرآن حکیم کے مطابق دن اور رات کا یکے بعد دیگرے آنا خدا کی نشانیوں میں سے گردانا گیا ہے اور دوسری جزوی وجہ یہ ہے کہ پیغمبرؐ اسلام نے ایک معروف حدیث میں جس کا اوپر حوالہ دیا گیا ہے خدا کو دہر (زماں) کے مترادف قرار دیا ہے۔ یقیناً کچھ عظیم مسلم صوفیا دہر کے لفظ کی صوفیانہ خصوصیت کے قائل تھے۔ محی الدین ابن عربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰ء) کے بقول ''دہر'' خدا کے خوبصورت ناموں میں سے ایک ہے اور امام رازی اپنی تفسیر میں ہمیں بتاتے ہیں کہ بعض مسلم صوفیا نے انہیں لفظ دھر'

دیہور یا دیہار کا وظیفہ کرنے کو کہا۔[۴۲]

اشاعرہ کا نظریہ تاریخ فکر اسلامی میں زمان کو فلسفیانہ سطح پر جاننے کی اوّلین کوشش ہے۔ اشاعرہ کے مطابق زمان مفرد آنات کا ایک سلسلہ ہے۔ اس سے یہ بات واضح طور پر مترشح ہوتی ہے کہ دو منفرد آنات یا زمان کے دو لمحوں کے درمیان زمان کا ایک خالی لمحہ بھی ہے جس کو ہم گویا زماں کا خلا کہیں گے۔ اس نتیجے کی لغویت کی وجہ یہ حقیقت ہے کہ وہ اپنے موضوع تحقیق کو مکمل طور پر معروضی نقطہ نظر سے دیکھتے تھے۔ انہوں نے یونانی فکر کی تاریخ سے کوئی سبق نہیں سیکھا جنہوں نے یہ نقطہ نظر اختیار کیا تھا اور وہ کسی نتیجہ تک نہیں پہنچے تھے۔ ہمارے زمانے میں نیوٹن (Isaac Newton, 1642-1726) نے زماں کو ایک ایسی چیز قرار دیا جو اپنی ذات میں اور اپنی ہی فطرت میں برابر رواں دواں ہے۔ اس بیان میں جو ندی کی تشبیہ میں پوشیدہ ہے اس بنا پر نیوٹن کے معروضی نقطہ نظر پر شدید تنقید کی جا سکتی ہے۔ ہم یہ بات نہیں سمجھ سکتے کہ کس طرح ایک چیز اس ندی میں غوطہ زن ہونے پر اثر پذیر ہوتی ہے اور کس طرح وہ ان اشیاء سے مختلف ہے جو اس بہاؤ میں شریک نہیں ہیں۔ اور اگر زماں کو ندی قیاس کریں تو ہم زماں کے آغاز، انجام اور اس کی حدود کے بارے میں کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ اس کے علاوہ اگر بہاؤ، حرکت یا مرور ہی زماں کی ماہیت کے لیے حتمی لفظ ہیں تو پھر زماں کا ایک دوسرا زماں بھی ہوگا جس میں پہلے زماں نے حرکت کی ہوگی اور پھر اس زماں کا بھی ایک اور زماں ہوگا۔ یوں یہ سلسلہ لاانتہا تک چلا جائے گا۔ لہٰذا زماں کا مکمل معروضی تصور انتہائی مشکلات کا شکار ہے۔ تاہم اس بات کا اعتراف کرنا چاہیے کہ عملی رجحانات رکھنے والا عربی ذہن یونانیوں کی طرح زماں کو غیر حقیقی تصور نہیں کر سکتا تھا۔ اور نہ ہی اس بات کا انکار کیا جا سکتا ہے کہ گو ہم کوئی ایسی حس نہیں رکھتے جس سے زمان کا ادراک کیا جا سکے یہ ایک طرح کا بہاؤ ہے جو ایک واقعی جوہری پہلو رکھتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جدید سائنس کا نقطہ نظر بھی بالکل وہی ہے جو اشاعرہ کا تھا۔ زماں کی ماہیت کے بارے میں طبیعیات کے جدید انکشافات کے مطابق مادہ تسلسل سے محروم ہے۔ اس سلسلے میں پروفیسر روگئیر (Louis Rougier, 1889-1982) کی کتاب فلسفہ اور طبیعیات کی یہ عبارت قابل غور ہے: ''قدما کے نقطہ نظر کے برعکس کہ فطرت جست نہیں لگاتی اب واضح طور پر نظر آتا ہے کہ کائنات میں اچانک جست لگانے سے ہی تبدیلی کا عمل رونما ہوتا ہے، بظاہر نظر نہ آنے والے تدریجی ارتقا سے نہیں ہوتا۔ طبیعیاتی نظام تو صرف مخصوص متناہی حالتوں کی ہی اہلیت رکھتا ہے کیونکہ دو مختلف اور یکے بعد دیگرے رونما ہونے والی حالتوں کے درمیان کائنات غیر حرکت پذیر ہوتی ہے اور زماں معطل ہو جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ زمان بذاتہ غیر متسلسل ہے اور اس کا بھی جوہر ہوتا ہے۔''[۴۳]

علامہ فرماتے ہیں کہ یہاں نکتہ یہ ہے کہ اشاعرہ کی تعمیری کوشش ہو یا جدید مفکرین کی، دونوں مکمل طور

پر نفسیاتی تجزیے سے محروم ہیں اور اس محرومی کا نتیجہ یہ نکلا ہے کہ وہ زمان کے موضوعی پہلو کے ادراک میں ناکام رہے ہیں۔ اس ناکامی کی وجہ سے ان کے نظریات میں مادی جواہر اور زمانی جواہر کے نظامات الگ الگ ہو گئے اور ان کے درمیان کسی طرح کا کوئی عضویاتی رشتہ نہیں رہا۔ [۴۴]

اشاعرہ پر علامہ اقبال کی تنقید

علامہ اقبال نے *The Development of Metaphysics in Persia* میں لکھا ہے کہ اشاعرہ کے نظریہ علم کا نتیجہ تھا کہ انہوں نے مختلف اشیاء کے انفرادی جواہر کو ایک دوسرے سے مختلف قرار دیا جن کی انتہائی ماہیت ذات باری کی طرف سے متعین ہوتی ہے۔ ان کے نزدیک وجود ہی جوہر کی ماہیت ہے یعنی جوہر اور وجود ایک دوسرے کے عین ہیں۔ ان کے نزدیک موضوع اور محمول میں اساسی فرق ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کی مماثلت موضوع اور محمول کی تصدیق کو مہمل کر دیتی ہے۔ یہ سوال کہ کیا وجود محض ایک تصور ہے یا اس کی کوئی خارجی حقیقت بھی ہے؟ اشاعرہ کے نزدیک وجود ایک ایسا جوہر ہے جو ہم سے علیحدہ ایک مستقل وجود رکھتا ہے۔ اشاعرہ ہی کے نقطہ نظر کے مطابق جوہر کا ابطال وجود اور عدم کے امتیاز کو ختم کر دے گا۔ علامہ اقبال کے مطابق اشاعرہ کے نظریئے سے کچھ ایسے نتائج بھی سامنے آتے ہیں جو عقلی طور پر قابل قبول نہیں ہو سکتے:

(ا) اُنھوں نے یہ نہیں خیال کیا کہ علم کا خالص ذہنی تصور غلطی کے امکان ہی کو مٹا دیتا ہے۔ اگر کسی شے کا وجود صرف اس واقعہ پر منحصر ہو کہ وہ ذہن کے آگے پیش ہو جائے تو یہ سمجھنے کی کوئی وجہ نہیں کہ یہ شے اس سے مختلف ہے جو ہمیں دکھائی دیتی ہے۔

(ب) اُنھوں نے یہ نہیں دیکھا کہ اُن کے نظریہ علم کے مطابق عالم مادی کے دیگر عناصر کی طرح خود ہمارے ابنائے جنس کی اس سے زیادہ کوئی اصلیت نہ رہے گی کہ وہ میرے ہی شعور کے مختلف احوال ہیں۔

(ج) اگر احضارات کے قبول کرنے ہی کا نام علم ہے تو خدا بھی، جو احضارات کی علت ہے اور ہمارے علم کی تشکیل میں حصہ لیتا ہے، ہمارے احضارات سے ناواقف رہے گا۔ اشاعرہ کے نقطہ نظر سے یہ نتیجہ خود ان کے مسلک کے لیے مہلک ہے۔ وہ یہ نہیں کہہ سکتے کہ احضارات جب میرے ذہن میں باقی نہیں رہتے تو وہ خدا کے شعور میں باقی رہتے ہیں۔ [۴۵]

اشاعرہ کے نظریہ جواہر کا امتیاز

ا۔ فلسفیانہ التباسات کا ازالہ

اشاعرہ کے کائنات کے جوہری تصور کو سعد الدین تفتازانی (۱۳۲۲-۱۳۹۰ء) نے اہل فلسفہ کی

مشکلات اور التباسات کا حل قرار دیا ہے۔ تفتازانی کے مطابق اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ فلسفیوں کے نقطہ نظر سے ہٹ کر جوہری نقطہ نظر کو اختیار کرنے کا فائدہ کیا ہے تو ہم کہیں گے اس کا مفاد موجود ہے۔ اگر ہم خالص جوہر کے تصور کو تسلیم کر لیں تو اس سے ہم فلسفیوں کے بہت سے التباسات اور مشکلات سے آزاد ہو جاتے ہیں۔ مثلاً بنیادی مادے یعنی ہیولیٰ اور صورت کی مشکل کہ یہ تصور انجام کار کائنات کی ابدیت کی طرف لے جاتا ہے، جسم کے بعثت نو کا انکار اور اسی طرح ہندسہ کے بہت سے بنیادی قوانین جن کی بنیاد پر اجرام فلکی کے مسلسل حرکت کا تصور کیا گیا ہے اور اسی طرح خرق عادت اور خرق کے بعد پھر اپنی اصل حالت کے لوٹ آنے کا انکار۔ [۴۶]

۲۔ خلق جدید اور محدث کا تصور

اشاعرہ کے مطابق اس کائنات کی ماہیت مسلسل تخلیق نو کی حامل ہے۔ ذات الٰہیہ نے اسے عدم سے یا لاشے سے شے کی صورت میں وجود بخشا اور ہر لمحے تخلیق نو کا یہ عمل جاری ہے۔ یعنی یہ مسلسل تخلیق کے بجائے ہر لمحہ تخلیق اور فنا ہونے کا عمل ہے۔ اسے خلق جدید بھی کہا جا سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کائنات کو یا عالم کو محدث کہا جاتا ہے۔ [۴۷] تاہم مسلسل تخلیق نو کا یہ عمل ہمارے حواس ظاہری کی گرفت میں نہیں آ سکتا۔ تاہم ہماری فکر یا روحانی وجود یا ماورائے حواس شعور اس کا ادراک حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ جوہری تصور کائنات قرآن حکیم کی تعلیم پر مبنی ہے جس کی بنیاد اس نقطہ نظر پر ہے کہ کائنات اور اس کی ہر شے کا وجود خالق کائنات کی قدرت و اختیار اور منشا پر منحصر ہے۔

اشاعرہ کے نقطہ نظر کے مطابق کائنات کا وجود قانون بقائے مادہ و توانائی پر استوار نہیں بلکہ مشیت الٰہی کے تحت ہر لمحے ہونے والی خلق جدید پر استوار ہے جس کے بارے میں قرآن مجید کے الفاظ میں منکر الہ ذہنیت التباس اور مغالطوں کا شکار ہے:

أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ. (سورہ ق، آیہ:۱۵)

کیا ہم پہلی بار پیدا کر کے تھک گئے ہیں؟ (نہیں) بلکہ یہ از سر نو پیدا کرنے میں شک میں (پڑے ہوئے) ہیں۔

کائنات کے تخلیق نو کے اس عمل یعنی فنا ہونے اور فنا کے بعد خلق جدید پانے کی وضاحت کرنے کے لیے اشاعرہ نے جواہر اور اعراض کے تصور کو بنیاد بنایا۔ [۴۸] لیکن ذات باری جواہر و اعراض سے ماوراء ہے اسی لیے ذات باری کے علاوہ ہر شے کو عالم کہا جاتا ہے۔ [۴۹] ان کے مطابق یہ جوہر ناقابل تقسیم، بے کمیت اور خلا کو نہ گھیرنے والا ہے کیونکہ اگر اس کی کمیت ہو گی تو یہ لامعدود حد تک قابل تقسیم بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔ [۵۰] اجسام کو وجود بخشنے کے لیے یہ جواہر باہم ملتے ہیں۔ ایک جیسے جواہر کے ملنے سے اجسام وجود میں

آتے ہیں۔ اجسام کا فرق جواہر کے اعراض کے فرق سے پیدا ہوتا ہے۔ اعراض جن کی وجہ سے اجسام کی خصوصیات وجود میں آتی ہیں دو مسلسل لمحوں میں باقی نہیں رہتے۔ بلکہ ہر آن فنا اور بقا کے عمل سے گزر رہے ہوتے ہیں۔ اشاعرہ کا تصور جدید کوانٹم طبیعیات کا پیش ورقرار دیا جا سکتا ہے۔ اعراض اجسام اور جوہر پر عائد کیے جاتے ہیں کہ وہ ان سے الگ نہیں ہو سکتے۔ اشیاء کی کوئی مخفی ماہیت نہیں کیونکہ ذات باری اشیاء اور ان کے اعراض و جواہر کو بیک وقت معاً تخلیق کرتا ہے۔ جب یہ تخلیق کے بعد فنا ہوتے ہیں تو ان کی جگہ نئے اعراض و جواہر لے لیتے ہیں۔ کائنات کو تخلیق کرنے اور اسے تشکیل و تنظیم دینے کی یہی سنت الٰہیہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کائنات میں مظاہر کے ظہور کے لامحدود امکانات موجود ہیں۔ ذات خداوند کے سامنے تخلیق کے حوالے سے لامحدودیت کا تصور نا قابل قبول ہے کیونکہ اس نے تخلیق کے حوالے سے خود یہ قاعدہ تشکیل دیا ہے کل شیء عندہ بمقدار۔

کائنات عمل کس طرح ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تمام واقعات چار محددات (coordinates) کے اندر ظہور پذیر ہو رہے ہیں جن میں سے تین کا تعلق مکان کے ساتھ ہے اور وہ جوہر کی سادہ اور انفرادی حالت جسے جوہر البسیط یا جوہر الفرد کہتے ہیں سے وابستہ ہیں۔ جب یہی ایٹم یا جوہر اکٹھے ہوتے ہیں تو اس سے ایک مرکب مادہ بنتا ہے۔ ان میں چوتھی جہت زماں ہے جس میں خواصِ کیف یعنی معنی یا عرض وقوع پذیر ہوتے ہیں۔ جب یہ سادہ جوہر، جواہر کے اجتماع کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے تو اس سے جسم وجود میں آتا ہے۔ مزید برآں زمان اور مکاں نہ ہی تو جوہر ہیں اور نہ ہی جوہر کے اعراض بلکہ یہ وہ اضافتیں ہیں جنہیں بطور رسم واصول کے اختیار کیا جاتا ہے تاکہ جوہر اور اعراض کا ادراک کیا جا سکے۔[۵۱]

مکان میں کسی جوہر کا تعامل اس سے وابستہ چار اعراض سے متعین ہوتا ہے اور یہ چاروں اعراض کون یا اکوان کہلاتے ہیں۔ یعنی وہ جوہر یا تو حرکت میں ہوگا یا حالت سکون میں یا کسی دوسرے جوہر سے علیحدہ ہوگا یا اس کے ساتھ متصل یعنی جواہر کے گروہ کا حصہ ہوگا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ حرکت دو مکانوں اور دو زمانوں کا تقاضا کرتی ہے جبکہ سکون دو زمانوں اور ایک مکان کا تقاضا کرتا ہے۔ لہٰذا حرکت اور سکون دونوں اپنی ابتدائی تخلیق کے بعد ہر آنے والے لمحے میں ان اکوان میں سے کسی کون سے گزر رہے ہوتے ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک عالم میں کسی جوہر یا جسم کی ابتدائی تخلیق حرکت قرار نہیں دی جا سکتی۔ یعنی کسی بھی ایٹم کی حرکت یا سکون کی حالت کو اس کی ابتدائی تخلیق سے مقدم نہیں کیا جا سکتا۔[۵۲]

۳۔ یونانی فکر کا رد

ارسطوئی نقطہ نظر کے مطابق چونکہ کائنات قوانین فطرت کی پابند ہے لہٰذا ایک طرف اس سے کائنات

کی ابدیت کا تصور پیدا ہوتا ہے تو دوسری طرف قوانین فطرت کے غیر متبدل ہونے کا نقطہ نظر سامنے آتا ہے یعنی علت اور معلول کے درمیان نسبت کو لازمی اور ناگزیر تصور کرنا ضروری ٹھہرتا ہے۔ اشاعرہ کے ہاں اس طرح کا تصور موجود نہیں بلکہ انہوں نے جن میں امام غزالی سرفہرست ہیں اس سے برتر اور جامع نقطہ نظر اختیار کیا اور ابن سینا کے تصورات کو اپنی کتاب تہافۃ الفلاسفہ میں مسترد کیا۔ انہوں نے علت اور معلول کی ابدیت کی نفی کرتے ہوئے معجزے کے امکان کو بھی بیان کیا۔ مثلاً جب روئی آگ کے قریب لائی جاتی ہے تو روئی آگ پکڑ لیتی ہے اس کی بجائے یہ کہنا چاہیے کہ جب روئی آگ کے قریب لائی جاتی ہے تو ذات باری اس میں جلنے اور آگ میں جلانے کی خصوصیت پیدا کرتی ہے۔ جس کے نتیجے میں ان میں نئی خصوصیات پیدا ہو جاتی ہیں یعنی ایک شے روشن اور دوسری جل کر خاکستر ہو جاتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اللہ ہر شے کو ایک الگ وجود کے طور پر پیدا کرتا ہے اور پھر ان کے درمیان ایک تعلق قائم کرتا ہے۔ ہمیں یہ تعلق اپنے حواس کے محدود مشاہدے کی بنیاد پر ناگزیر نظر آتا ہے۔ کائنات کی تخلیق کا یہی طریقہ سنت الٰہیہ ہے۔

قانونِ اسباب وعلت کے بارے میں اشاعرہ کا رویہ تشکیک کا حامل تھا۔ انہوں نے کائنات میں قانون علت کی معروضی ثقاہت کا انکار کیا۔ ان کے مطابق کوئی تخلیق شدہ شے کسی دوسری شے کی علت نہیں ہوسکتی۔ کائنات میں موجود اشیاء خود کوئی طاقت نہیں رکھتیں نہ ہی ان میں کوئی ایسی خصوصیت ہے کہ وہ کوئی علتی تاثیر پیدا کرسکیں۔ انسان اور اشیائے عالم میں موجود طاقت حقیقی اور موثر قوت نہیں ہے بلکہ یہ عطا کردہ قوت ہے حقیقی قوت ذات باری کی ہے۔ ذات باری ہی آخری اور اولیٰ حقیقت ہے۔[۵۳] عالم کی اشیاء ناقابل تقسیم اکائیوں یعنی جواہر پر مشتمل ہیں جو ہر لمحے پیدا اور فنا ہو رہے ہیں۔ ذات باری ہی انہیں اور ان کے خواص کو پیدا اور فنا کر رہی ہے۔ لہٰذا کائنات میں کوئی ایسی چیز نہیں جسے قانون فطرت کہا جا سکے بلکہ کائنات اللہ کا مستقل اور جاری فعل تخلیق ہے۔ کائنات میں کوئی ثانوی علت بھی موجود نہیں۔ اگر ایسا نظر آئے تو محض وہم اور دھوکہ ہے۔ ذات باری ہی تاثیر اور تاثیر کے مظاہر کو پیدا کرتی ہے۔ اشیائے عالم میں کوئی مستقل فطرت موجود نہیں۔ مثلاً آگ میں جلانے کی مستقل خصوصیت موجود نہیں بلکہ ذات باری اس وقت جب کوئی شے آگ کو چھوتی ہے تو اس کی جگہ جلا ہوا مواد پیدا کر دیتی ہے۔ شبلی نعمانی کے مطابق اشاعرہ نے قانون علت کی تردید معجزے کا امکان پیدا کرنے کے لیے کی جو ان کے مطابق نبوت کا ثبوت ہیں۔ راسخ العقیدہ اشاعرہ کا معجزوں اور قانون علت دونوں پر یقین تھا، ان کے مطابق معجزے کا اظہار کرتے ہوئے ذات باری کائنات میں جاری قوانین فطرت کو معطل کر دیتی ہے لیکن جب ابوالحسن اشعری (۸۷۳-۹۳۶ء) نے یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ کسی بھی علت کو ہمیشہ ایک ہی طرح کا نتیجہ پیدا کرنا چاہیے یہ

ممکن نہیں کہ مختلف اوقات میں ایک علت مختلف نتائج دے اور اشاعرہ نے اس اصول کو اختیار کر لیا تو ان کے لیے ممکن نہیں رہا کہ وہ اولین راسخ العقیدہ مکاتب فکر کے نقطہ ہائے نظر کو قبول کریں۔ لہٰذا ان کے مطابق ہم ذات باری کی طرف سے جاری حکم یعنی امر کے نظر آنے والے ظاہری نتائج کے علاوہ کسی شے کا کوئی علم نہیں رکھتے۔[۵۴]

شبلی نعمانی (۱۸۵۷-۱۹۱۴ء) کے مطابق اشعری علم کلام کا بڑا حصہ فلسفہ یونان کا رد ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ فلسفہ کے جو مسائل، اسلام کے خلاف ہیں ان کا رد کرنا علم کلام کی جان ہے لیکن متکلمین کو اس میں نہایت سخت غلطیاں پیش آئیں۔ جن مسائل کو وہ فلسفہ یونان کے مسائل سمجھے وہ درحقیقت ان کے مسائل ہی نہ تھے۔ اور جو مسائل درحقیقت ان کے تھے وہ بلحاظ اغلب، اسلام کے مخالف نہ تھے۔[۵۵]

۴۔ اشاعرہ کی فکر کے مثبت نتائج

اشاعرہ کے علم الکلام کے نتائج بہت مثبت تھے۔ انہوں نے شریعت اسلامیہ کی وحدت کو تحلیل کرنے والے عناصر کا مقابلہ کیا، یونانی فلسفے پر آزاد تنقید کی اور آنے والے فلسفیوں مثلاً غزالی (۱۰۵۶-۱۱۱۱ء) اور فخر الدین رازی (۱۱۴۹-۱۲۰۹ء) کے لیے زمین ہموار کی۔ امام غزالی نے تہافۃ الفلاسفہ لکھ کر یونانی فلسفے کا سحر توڑ دیا۔ یہ امام غزالی ہی کی کاوشوں کا اثر تھا کہ لوگ مابعد الطبیعیات اور ایمانی مباحث کو برابر اہمیت دینے لگے اور یونانی فلسفے کے سحر سے آزاد ہونے لگے۔ امام غزالی کی کاوشوں کا اثر تھا کہ اشاعرہ کی الٰہیات مسلم دنیا میں بالعموم قبول عام حاصل کر گئی۔

اشاعرہ کے تصور جواہر میں یہ وصف موجود ہے کہ اس سے سائنسی تحقیق کے ان گنت راستے کھلتے ہیں کیونکہ اشاعرہ نے قانون علت اور کسی شے کے وقوع پذیر ہونے کی کسی ثانوی وجہ کی نفی کی ہے۔ اشاعرہ نے پہلے سے موجود تصورات کی تقلید کرنے کے بجائے حریت فکر سے نہ صرف ان تصورات کو چیلنج کیا بلکہ ان کی بجائے زیادہ مستحکم اساس اور وسیع تناظر رکھنے والے تصورات متعارف کروائے۔ علت کے قانون کے سخت شکنجے کی نفی کرنے کا مطلب کائنات کی تسخیر اور کائنات پر تحقیق کی امکانات کو وسیع کرنا ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (سورہ ھود، آیہ:۱۲۳)

اور آسمانوں اور زمین کی چھپی چیزوں کا علم خدا ہی کو ہے اور تمام امور کا رجوع اسی کی طرف ہے۔ تو اسی کی عبادت کرو اور اسی پر بھروسہ رکھو۔ اور جو کچھ تم کر رہے ہو تمہارا پروردگار اس سے بیخبر نہیں۔

یعنی کل یا آئندہ کے انجام کا فیصلہ کوئی پہلے سے طے شدہ قانون نہیں کرتا بلکہ یہ فیصلہ مشیت الٰہی پر منحصر ہے جو کسی بھی علت کے شکنجے یا چوکھٹے میں مقید نہیں ہے۔ قدرت الٰہیہ ہر طرح کے اندازے سے وسیع اور اس پر حاوی اور محیط ہے۔ جبکہ اس کے برعکس سائنس کے کئی قوانین مثلاً قانون بقائے مادہ یا قانون بقائے توانائی انسانی شعور کے سامنے اس کائنات پر مزید غور وفکر کرنے کے حوالے سے ایک ایسی حد قائم کر دیتے ہیں جن سے آگے وہ سوچنے کی جرات نہیں کر سکتا۔ سائنس کے اس طرح کے قوانین نہ صرف تحقیق کے راستے مسدود کرتے ہیں بلکہ ایک لحاظ سے معبودانِ خیالی بن کر ذات باری کی جگہ بھی لے لیتے ہیں۔

مسلم مفکرین کے ہاں معرفت ذات باری کے لئے عملی جدوجہد یعنی تصوف اور استدلال یعنی الٰہیاتی فکر میں کوئی تفاوت نہیں۔ مسلم متکلمین نے جو تصور کائنات تشکیل دیا اس کے مطابق عالم میں ماسوی اللہ ہر شے شامل ہے۔ یعنی عالم کو اللہ نے پیدا کیا ہے لہٰذا اس کا ایک آغاز ہے اگر اس کا ایک نقطہ آغاز ہے تو اس کا انجام بھی ہوگا۔ عالم کا نقطہ آغاز اور نقطہ انجام کا حامل ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا بنیادی تشکیلی عنصر بھی ایک حد کا حامل ہے جہاں وہ ناقابلِ ہو تقسیم ہو جاتا ہے اسے انہوں نے جوہر الفرد یا الجز الذی لایتجزی کا عنوان دیا۔ ڈیموکریٹس کی جوہریت مادی نوعیت کی ہے ہندی جوہریت مادے کو ابدی اور دائمی تسلیم کرتی ہے جبکہ مسلم متکلمین کے ہاں یہ دونوں تصورات موجود نہیں۔ یہ ان کے نظریہ جواہر کی تخلیقی اور اصلی ہونے کی تائید ہے یعنی انہوں نے اپنا نظریہ جواہر اسلام کے بنیادی ماخذوں سے اخذ کیا جو ان کی دینی اعتقاد سے متصادم نہیں تھا۔

اس سے مسلم دنیا میں اس فکری روایت کے فروغ کا امکان پیدا ہوا جس کے نزدیک معقول اور منقول کی تطبیق ناروا نہ تھی مثلاً ابن رشد (۱۱۲۶- ۱۱۹۸ء) خود بھی اگرچہ فلسفہ کا دلدادہ تھا لیکن اس کا یہ بھی خیال تھا کہ فلسفہ اور شریعت ایک ہی عمارت کے دو ستون ہیں اس لیے نہ وہ مذہبی ضعف کو گوارا کر سکتا تھا نہ فلسفہ اور منطق کو حرام سمجھ سکتا تھا۔ اس ضرورت سے اس کو معقول و منقول کی تطبیق دینے کی ضرورت پیش آئی۔ اس خیال کی تحریک اس وجہ سے بھی ہوئی کہ وہ بیک واسطہ امام غزالی کا شاگرد تھا اور اس موضوع پر امام غزالی کی تصنیفات اس کے پیش نظر رہتی تھیں۔ علم کلام میں اس نے دو مختصر کتابیں لکھیں: **فصل المقال و تقریر مابین الشریعة و الحکمة من الاتصال** اور **الکشف عن مناهج الادلة فی عقاید الملة**۔

اس نے پہلی کتاب میں اس سوال کو زیر بحث قرار دے کر فلسفہ اور منطق کا سیکھنا جائز ہے یا نہیں؟ یہ جواب دیا ہے کہ یہ واجب اور کم از کم مستحب ہے کیونکہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جابجا، عالم کائنات سے

اپنے وجود پر استدلال کیا ہے اور اس طرز استدلال کا حکم دیا ہے چنانچہ اسی قسم کی آیتوں سے فقہا نے استنباط مسائل میں قیاس سے کام لیا ہے جب ان آیتوں سے قیاس فقہی کا جواز نکلتا ہے تو کوئی وجہ نہیں کی قیاس برہانی جائز نہ ہو۔[۵۶]

تحقیق کے امکانات

اشاعرہ کے تصور جواہر کی تفہیم اور معنویت کو مزید واضح کرنے کے لیے درج ذیل سوالات کو زیر بحث لانا اور ان خطوط پر تحقیق کو آگے بڑھانا درکار ہے:

۱۔ جدید کوانٹم فزکس کی دریافتوں کے بعد آج مادے کے بارے میں ہمارا نقطہ نظر یہ ہے کہ کائنات ایک شے نہیں بلکہ ایک عمل ہے لیکن اشاعرہ بہت پہلے اس حقیقت کو سمجھ چکے تھے اور انہوں نے اسے بیان بھی کر دیا۔ یہی وجہ ہے کہ وہ عالم کی تعریف ہی یہ کرتے ہیں: کل ما یَحدُثُ یعنی یہ کائنات ایک حادثہ یا عمل ہے۔ اشاعرہ کا یہ نقطہ نظر مسلم فکری تاریخ میں مزید تحقیق کا موضوع کیوں نہ بن سکا۔

۲۔ اشاعرہ کے طرز فکر نے اسلامی تاریخ میں مختلف شعبہ ہائے علوم کو کس طرح متاثر کیا اور مختلف شعبہ ہائے علوم خصوصاً عقائد کے باب میں در آنے والے فکری انحرافات مثلاً تخلیق قرآن کا ازالہ کس طرح کیا اور تخلیق قرآن جیسے اعتقادی انحرافات کا سبب بننے والے فکری رجحانات کا قلع قمع کرنے میں اشاعرہ کا طرز فکر کیسے موثر ہوا؟

۳۔ کیا اشاعرہ براہ راست قرآن حکیم سے اپنی فکری بنیادیں اخذ کر رہے تھے مثلاً قرآن حکیم کی آیات کل شیء عندہ بمقدار اور قد جعل اللّٰہ لکل شیء قدرا میں اس فکر کی واضح اساس نظر آ رہی ہے۔

۴۔ کائنات اور خالق کائنات پر غور وفکر کرتے ہوئے اشاعرہ نے کلام کو دو واضح حصوں میں تقسیم کیا تھا۔ صفات باری کے بارے میں کلام کو انہوں نے جلیل الکلام اور کائنات کے حوالے سے جواہر کی خصوصیات مکان، زمان اور اجرام کائنات پر غور وفکر کے کلام کو دقیق الکلام کا عنوان دیا۔ اشاعرہ نے دقیق الکلام کو تحقیق وجستجو کا موضوع بنایا جبکہ جلیل الکلام میں کسی بھی طرح کے عقلی توجیہات کی گنجائش نہیں رکھی۔ تاہم من حیث الکل اشاعرہ کے ہاں تقلید کی پیروی کا شائبہ نظر نہیں آتا۔ یہ دیکھنا درکار ہے کہ اشاعرہ کی علم الکلام کی اس تقسیم اور دقیق الکلام کے دائرہ میں تقلید سے احتراز نے مسلمانوں کے ہاں علمی تخلیق میں کیا کردار ادا کیا؟

۵۔ صوفیا کے ساتھ متکلمین خصوصاً اشاعرہ کے تعلق کی نوعیت کی تفصیل دریافت کرنی ضروری ہے کیونکہ صوفیا کے ہاں کائنات کی ماہیت اور ذات حق کے ساتھ اس کے تعلق کی تفصیلات زیادہ تحقیقی ہیں:

اللّٰهُمَّ اَنْتَ الْمُصَوِّرُ لِلْاَشْكَالِ وَ مُشَكِّلُ دَقَآئِقِ بَدَآئِعَ الْاَشْكَالِ وَ مُخْتَلِفُ تَصْوِيْرِ الْمِثَالِ وَ الْمُخْتَرِعُ تَصَاوِيْرَهَا وَ تَرَاكِيْبَهَا اَسْئَلُكَ يَا مُبْدِعَ مِثَالِهَا وَ مُصَوِّرَ الصُّوَرِ الْعُلْوِيَّةِ بِاَشْكَالِهَا وَ حَقَآئِقِهَا مِنَ الْمَلِيْحِ وَ الْقَبِيْحِ وَ الْجَمِيْلِ وَ الْكُلُّ مِنْ فِعْلِكَ اَنْتَ مُبْدِعُ الْاَرْوَاحِ وَ مُخْتَرِعُ الْاَجْسَامِ....... اَللّٰهُمَّ قُدْرَتُكَ فِي الْاَرْضِيْنَ وَ السَّمٰوٰتِ بِاِيْجَادِ الْاَشْيَآءِ وَ بَسْطَتِهَا وَ بِحِكْمَتِكَ ثُبُوْتُ الْاَمْرِ وَ حِفْظُ الْقَلْبِ وَ بَسْطُه، وَ كَشْفُ الْاُمُوْرِ الْغَيْبِيَّةِ وَ الثَّبَاتُ عَلٰى كَشْفِ اللَّطَآئِفِ الْمَغِيْبَةِ وَالْاُمُوْرِ الْعَطَآئِيَّةِ۔[۵۷]

اے اللہ تو ہی اشکال کی صورت گری کرنے والا ہے اور انوکھی شکلوں کو وجود عطا کرنے والا ہے اور مثالی وجود کی مختلف تصاویر پیدا کرنے والا ہے اور ان تصویروں کو اور ترکیبوں کو ایجاد کرنے والا ہے۔ میں تجھ سے سوال کرتا ہوں کہ اے ان مثالوں کو ایجاد کرنے والے اور عالم علوی کی صورتوں کی ان کی شکلوں اور حقائق کے ساتھ تصویریں بنانے والے، ان سب صورتوں کو، جو خوبصورت بھی ہیں، بدصورت بھی ہیں اور حسین و جمیل بھی تیرے فعل سے ہی یہ وجود میں آنے والی ہیں، تو ارواح کو از سرنو پیدا کرنے والا ہے اور اجسام کو اختراع دینے والا ہے۔۔۔۔۔ اے اللہ تیری قدرت تمام زمینوں میں اور آسمانوں میں اشیاء کی ایجاد اور ان کے بسط سے نمایاں ہے۔ اور تیری حکمت کاملہ کے ساتھ ہی امر کا ثبوت، قلب کی حفاظت اور اس کی وسعت و کشادگی، امور غیبیہ کا انکشاف اور غیبی لطائف کے انکشاف اور امور عطائی پر ثبات میسر آتا ہے۔

یعنی صوفیا نے اپنے مشاہدے، تجربے اور حال سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ کائنات کا وجود افعال الٰہی کا رہین منت ہے کائنات کی جملہ اشیاء اجسام، اشکال، تصاویر اور ان کی مثالی اور ترکیبی صورتیں افعال الٰہی ہیں، جن میں تصویر، تشکیل، اختلاف، اختراع، ابداع اور ایجاد شامل ہیں، کے ذریعے وجود پذیر ہوتی ہیں۔ ان سب افعال الٰہی کی جملہ جہات کا تسلسل اللہ کی قدرت اور حکمت کے تحت جاری رہتا ہے یعنی زمین و آسمان میں اللہ کی قدرت نافذ ہے جس کا اظہار اشیاء کی ایجاد و بسط یعنی اشیاء کی تکمیل، فروغ اور تسلسل کے ذریعے ہوتا ہے اور پھر حکمت الٰہی سے اللہ کے جاری ہونے والے امر کو ثبات اور اس پر قلب کو حفظ و بسط اور قلب پر منکشف ہونے والے امور اور لطائف پر بندے کو ثبات ملتا ہے اور یہ ساری تفصیلات تصور محض نہیں بلکہ حال اور تجربے سے متعلق ہیں اسی لیے صوفیاء نے اسے دعویٰ یا قضایا کی بجائے دعا کی صورت میں بیان کیا ہے۔

۶۔ اشاعرہ کا طرز فکر جاری کیوں نہ رہ سکا؟ اسے کیوں، کب اور کیسے زوال آیا؟

۷۔ علمی تحقیق کے باب میں اشعری طرز فکر کے تقلید کے بجائے تخلیق پر زور نے دیگر علوم خصوصاً ریاضی وغیرہ پر کیا اثرات مرتب کیے؟

۸۔ جدید کوانٹم فزکس کی تحقیقات کے تناظر میں اشعری جوہری زمان کے تصور کی معنویت کیا ہے؟

۹۔ مغرب نے اشاعرہ کے نقطہ نظر سے کتنا فائدہ اٹھایا اور پھر اشاعرہ کی تحقیقات کا اعتراف کیوں نہیں کیا؟ مثلاً رچرڈ آرتھر نے اپنے مضمون میں لکھا:

> So although Malebranche's thought is constrained by the some of the same epistemic vectors as the Ash'arites', his conclusions are reached as a consequence of the Augustinian-Cartesian doctrine of continuous creation, together with the extreme Cartesian interpretation of the passivity of bodies and the origin of forces in the will of God. From these premises it follows—without having to assume time atomism—that there is no necessary connection between the state of the world at one instant and its states at subsequent instants. But even if, as appears to be the case, *kalam* is not an immediate source for Cartesianism, the whole European tradition is nonetheless inseparable from the Islamic, just as the Islamic was not isolated from the Indian, so that occasionalism is well characterized by ArunBala's phrase as originating in a"dialogue of civilizations".[58]

لہٰذا اگرچہ میلبرانچے کی فکر اشعریوں کی طرح کے کچھ ایسے ہی علمی ویکٹروں کی وجہ سے محدود ہے، اس کے نتائج آگسٹینی - کارٹیسیئن مسلسل تخلیق کے نظریے کے نتیجے پر پہنچے ہیں، جس کے ساتھ جسموں کی غیر فعالیت کی انتہائی کارٹیسی تشریح اور خدا کی مشیت میں قوتوں کی ابتدا بھی شامل ہے۔ ان مقدمات کے ساتھ یہ آگے بڑھتا ہے - زماں کی جوہریت کو فرض کیے بغیر - کہ ایک لمحے میں دنیا کی حالت اور اس کے بعد کے لمحات میں اس کی روایت کے درمیان کوئی ضروری تعلق نہیں ہے۔ لیکن یہاں تک کہ اگر، جیسا کہ بظاہر ہوتا ہے، مسلم علم الکلام کارتیسی نظام کا بنیادی ماخذ نہیں ہے، پھر بھی پوری یورپی روایت اسلامی روایت سے الگ نہیں ہے، جس طرح اسلامی کو ہندوستانی سے الگ نہیں کیا جاتا، لہٰذا ارون بالا کے الفاظ میں یہ occasionalism 'تہذیبوں کے مکالمے' سے ہی جنم لیتا نظر آتا ہے۔

۱۰۔ اشاعرہ کے نظریہ جواہر میں مادی جواہر اور زمانی جواہر کے نظامات الگ الگ ہونے سے ان کے درمیان عضویاتی رشتہ کیسے ختم ہوا اور اس کے کیا مضمرات مرتب ہوئے؟

❁…❁…❁

حوالہ جات وحواشی

1. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thougt in Islam*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2018, p.52

2. Ibid, pp.55-60

۳۔ دکتر سید جعفر سجادی، فرہنگ علوم عقلی، شامل اصطلاحات فلسفی، کلامی، منطقی، انجمن اسلامی حکمت وفلسفہ، ایران، تہران، ۱۶۳۱، ص ۲۰۱-۲۰۲۔

۴۔ الامام القاضی ابی بکر محمد بن الطیب بن الباقلانی، کتاب التمہید، المکتبہ الشرقیہ، بیروت، ۱۹۵۷ء، ص ۱۷-۱۸

5. A. I. Sabra, "The Simple Ontology of Kalam Atomism, An Outline", *Early Science and Medicine* 14, 2009 (68-78), p.71

۶۔ قاضی عضد الدین الایجی، کتاب المواقف فی العلم الکلام، تدوین: ابراہیم الدسوقی عطیہ واحمد الحنبلی، قاہرہ، ۳۹-۱۹۳۸ء/ ۱۳۵۷ھ، مبحث اجسام، ص ۲۵۹ تا ۲۷۱

7. S. M. N. Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, International Institute of Islamic Thought and Civilisation (ISTAC), Kuala Lumpur, 2001, p.73

8. Hamid Fahmy Zarkasyi, *Al-Ghazali's Concept of Causality: with reference to his interpretations of reality and knowledge*, IIUM Press, Kuala Lumpur, 2010, p.109

۹۔ شبلی، علم الکلام، چوتھا ایڈیشن، معارف پریس، اعظم گڑھ، ۱۳۴۱ھ/۱۹۲۳ء، ص ۵۷

10. D. B. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Charles Scribner's Sons, New York, 1926, pp. 200-201.

۱۱۔ قاضی عضد الدین الایجی، المواقف؛ سید شریف، شرح المواقف، نولکشور، لکھنؤ، ص ۱۵۔

12. R. F. Kitchener, *Introduction: The World View of Contemporary Physcis: Does it Need a New Metaphysics*, *in The World View of Contemporary Physics*, edited by R. F. Kitchener, State University of New York Press, Albany, 1988, pp. 3–24.

۱۳۔ قاضی عضد الدین الایجی، المواقف؛ سید شریف، شرح المواقف، نولکشور، لکھنؤ، ص ۱۲۸۔

۱۴۔ ابوالحسن بن اسماعیل اشعری، مقالات الاسلامیین واختلاف المسلیین، استنبول، ۱۹۲۹ء ص ۵۲۰۔

۱۵۔ قاضی عضد الدین الایجی، المواقف؛ سید شریف، شرح المواقف، نولکشور، لکھنؤ، ص ۱۰۹۔

۱۶۔ ایضاً

17. James E. Montgomery, ed., *Arabic Theology, Arabic Philosophy :Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Leuven, 2006, p 209-11,(discussion On the Akwan doctrine and on motion)
18. A. I. Sabra, "The Simple Ontology of Kalam Atomism: An Outline", *Early Science and Medicine* 14, 2009, (68-78), p.70
19. Ibid, p.77

۲۰۔ شبلی، علم الکلام، ص ۸۷-۸۸

۲۱۔ ایضاً، ص ۸۶

22. Martin Levey, "Studies in the Development of Atomic Theory", *Chymia*, Vol 7, 1961, pp.40-56, p.41

۲۳۔ شبلی، علم الکلام، ص ۹۲

۲۴۔ ابن خلکان، وفیات الاعیان، جلد ۱، ص ۳۱۲

۲۵۔ شبلی، علم الکلام، ص ۹۰، ۹۱

۲۶۔ ایضاً، ص ۹۲

27. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.12
28. Ibid, p.20

۲۹۔ امام غزالی، المنقذ من الضلال اردو ترجمہ تلاش حق از خالد حسن قادری، محکمہ اوقاف پنجاب، لاہور، ۱۹۹۶ء، ص ۵۵۔

۳۰۔ مولانا روم، مثنوی معنوی، دفتر چہارم، بیت ۲۸۳۳ تا ۲۸۸۶

۳۱۔ شیخ عبدالقادر جیلانی، الفتح الربانی، فرید بک سٹال، اردو بازار، لاہور، ص ۳۸۷

۳۲۔ شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، روحانی اسفار اور ان کے ثمرات، ابن عربی فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ص ۸۲۲

33. Allama Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.55
34. Ibid.
35. Ibid.
36. Ibid, p.56
37. Ibid.
38. Ibid.
39. Ibid, p.57
40. Ibid.
41. Ibid, p.58
42. Ibid.
43. Ibid, p.59
44. Ibid, p.60
45. Allama Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2018, pp.68-69

46. Sa'd al-Din Masud ibn Umar and Elder, Acommentary on the Creed of Islam: Sad al-Din al-Taftazani on the creed of Najm al-Din al-Nasaf, vol. XLIII, translated by E.E. Elder, New York, Columbia University Press, 1950, p.201.

47. B. Pullman, *The Atom in the History of Human Thought*, Oxford University Press, New York, 1998, p. 31

S. M. N. Al-Attas, *Islam and the Philosophy of Science*, International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC), Kuala Lumpur, 1994, p.211

D. B. MacDonald, *The History of Science Society* (9), 1927, pp.326–344.

48. S. M. N. Al-Attas, The Oldest Known Malay Manuscript: A 16th Century Malay Translation of the Aqaid al-Nasafi, Department of Publications University of Malaya, Kuala Lumpur, 1988, p.119

49. Adi Setia, *Islam & Science* 2(2), 2004, pp.161–180

50. Adi Setia, *Islam & Science*, 4(2), 2006, pp.113–140.

۵۱۔ قاضی عضد الدین الایجی، کتاب المواقف فی العلم الکلام، تدوین: ابراہیم الدسوقی عطیہ و احمد الحنبلی، قاہرہ، ۳۹-۱۹۳۸ء/ ۱۳۵۷ھ، مبحث اضافیت زماں، ص۱۱۲

۵۲۔ قاضی عضد الدین الایجی، المواقف؛ وسید شریف، شرح المواقف، نولکشور، لکھنؤ؛ ص۳۶۲۔

ابوالحسن بن اسماعیل اشعری، مقالات الاسلامیین واختلاف المسلیین، استنبول، ۱۹۲۹ء، ص۵۳۹۔

۵۳۔ شبلی، علم الکلام، چوتھا ایڈیشن، معارف پریس، اعظم گڑھ، ۱۳۴۱ھ/ ۱۹۲۳ء، ص۶۴

۵۴۔ شبلی، علم الکلام، ص۹۰

۵۵۔ شبلی، علم الکلام، ص۹۷

۵۶۔ شبلی، علم الکلام، ص۹۷

۵۷۔ محمد عبد الرحمٰن چھوہروی، کتاب محیر العقول الفحول فی بیان اوصاف عقل العقول، انجمن رحمانیہ، سولہ شہر، چاٹگام، بنگلہ دیش، ۱۹۸۲ء، ج ۲۶، ص۲۳، ۲۴

58. Richard T. W. Arthur, *Time Atomism and Ash'arite Origins for Cartesian Occasionalism*, Revisited, [Department of Philosophy McMaster University Hamilton, Ontario, Canada]inForthcoming in Asia, Europe and the Emergence of Modern Science: Knowledge Crossing Boundaries, Ed., By ArunBala, Palgrave McMillan, 2012, pp.73-92