اقبالیات (اردو)

جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۳ء

مدیر:
ڈاکٹر محمد رفیع الدین

اقبال اکادمی پاکستان

عنوان	:	اقبالیات (جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۳ء)
مدیر	:	محمد رفیع الدین
پبلشرز	:	اقبال اکادمی پاکستان
شہر	:	کراچی
سال	:	۱۹۶۳ء
درجہ بندی (ڈی۔ڈی۔سی)	:	۱۰۵
درجہ بندی (اقبال اکادمی پاکستان)	:	8U1.66V11
صفحات	:	۹۶
سائز	:	۵ء۲۴×۵ء۱۴ س م
آئی۔ایس۔ایس۔این	:	۰۴۷۷-۰۰۲۱
موضوعات	:	اقبالیات
	:	فلسفہ
	:	تحقیق

IQBAL CYBER LIBRARY

(www.iqbalcyberlibrary.net)

Iqbal Academy Pakistan

(www.iap.gov.pk)

6th Floor Aiwan-e-Iqbal Complex, Egerton Road, Lahore.

مندرجات

جلد: ۴ | اقبال ریویو: جولائی تا ستمبر، ۱۹۶۳ء | شمارہ: ۲

1 ماہیت خود آگہی اور خودی کی تشکیل

.2 علم و عشق

. 3 توحید بحیثیت مؤثر و محرک حیات

. 4 قلندر بہ اصطلاح اقبال

.5 جاوید نامہ

.6 تبصرے

اس شمارے کے مضمون نگار

* عبدالحمید کمالی، صدر شعبہ فلسفہ، سندھ مسلم کالج، کراچی

* پروفیسر ڈاکٹر سید محمد یوسف، صدر شعبہ عربی، کراچی یونیورسٹی

* زینب خاتون کاکاخیل، پرنسپل اسلامیہ کالج برائے خواتین ۔ لاہور.

* ڈاکٹر غلام محمد، کراچی

* حافظ عباداللہ فاروقی ، ایڈوکیٹ، لاہور

ماهیت خود آگہی اور خودی کی تشکیل

از عبدالحمید کمالی

خود آگہی کا مسئلہ یوں تو تمام ادوار فلسفہ میں اہمیت کا حامل رہا۔ مگر مغرب میں ڈیکارٹ سے فلسفہ کی نظر موضوعی ہوگئی اس تغیر کی وجہ سے مسئلہ خود آگہی مرکز فکر سے قریب تر ہونے لگا یہاں تک کہ ہیگل میں سب اعتبارات وجود ہی خود آگہی کی ہئیت قائمہ میں تمام ہو جاتے ہیں۔ ہیگل کے بعد سے فکر مغرب کی سیل قاہرہ کی ساری روانی اسی مسئلہ کی مرہون ہے اور یہ سیل اپنی شاخ در شاخ تقسیم میں بھی اصول خود آگہی کے مختلف لمحات سے عبارت ہے۔ نو تصوریت اور برگ سانیت وغیرہ قدرے مختلف صورتوں میں اسی اصول خود آگہی کے اثبات ہیں۔ مغربی فلسفیانہ فکر کا ارتقاء کچھ اس انداز سے ہوا ہے کہ اسی ایک مسئلہ اور اسکے اشکال کے متبادل تعین سے مختلف اسالیب فکر کی اساس مرتب ہوتی ہے۔ ارباب تثلیث نے ہئیت خود آگہی میں ایک کو تین اور تین کو ایک دیکھا۔ ماضی پرستوں اور اہل تاریخیت نے اپنی فکر کی تمام جولانی اسی مسئلہ پر صرف کی اور ہئیت خود آگہی کی ایک تدوین مخصوص میں پوری حقیقت تاریخ کو مدون کیا۔

تمام فلسفیانہ مسئلوں کی تحقیق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگر ہماری فکر کو اپنی انفرادیت اور ذاتی قدر کے بل پر نشاۃ پذیر ہونا ہے تو خود آگہی کے پورے مسئلہ کا جائزہ از بس ضروری ہے۔ یہ بات خاص طور پر اسلئے بھی لازم ہے کہ تصور خودی کے اکثر حاملوں اور مفکروں نے اس مسئلہ کے جائزہ میں کوتاہی کی۔ اسکی باریکیوں پر نظر نہیں رکھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ خود آگہی کی ماہئیت کے ضمن میں انہوں نے ایسے تصورات و مقولات استعمال کئے جو ارباب تثلیث کے وضع کردہ تھے۔ یا ماضی پرستوں کے ساختہ پرداختہ۔ اس غلطی کا اثر یہ ہوا کہ جب اس خود آگہی کی ہئیت کا اطلاق زندگی وجود حیات معاشرہ سیاست اور ثقافت کے دائروں میں کیا گیا تو ایسے کلیات و قضایا تصورات و تعقلات کا سہارا لینا پڑ گیا جن سے تثلیث پرستی اور ماضی پرستی کی در پردہ تائید ہوتی ہے۔ اس وجہ سے ہئیت خود آگہی کا جائزہ تجزیہ اور انتقاد اولیں مسائل میں سے ہے۔ جسکے بغیر ایک خود آگاہ فلسفہ منصہ شہود پر آ ہی نہیں سکتا۔

خود آگہی کی ہئیت قائمہ کے مسئلہ تک محاورہ تاریخ عالم میں جس ثقافت نے سب سے پہلے رسائی حاصل کی۔ اسکا ادراک کیا اسکو فلسفیانہ شکل عطا کی اور پھر تمام کائنات پر اسکے واسطہ سے نظر کی وہ ہندی آریائی ثقافت ہے۔ جو تجارتی راہوں سے یونان تک پہنچی۔ چنانچہ آرفک تحریک کے زیر اثر پیدا ہونے والا فیثا غورثی فلسفہ یونانیوں کے لئے بالکل نئی چیز ہے۔ یونانی مفکر للی پٹ کے انسانوں کی طرح حقیر حشرات الارض سے زیادہ کچھ زیادہ بہتر نہ تھے۔ ان میں سقراط، افلاطون اور ارسطو کا اچانک ظہور ایسے دیو پیکر افراد کی پیدائش کے مترادف ہے جو یونانی تاریخ کے لئے فوق البشر سے کم نہیں۔ یہ ہندی آریائی تصورات تھے جنہوں نے وہ علمی اور فکری فضا یونان میں پیدا کی جس سے امپاڈو کلز اور انکسا غورث اور پارمنائی ڈز جیسے مفکرین پیدا ہوئے جنکا سرمایہ ذہنی تمام یونانیوں کے لئے اچھوتا تھا اور اسی بناء پر ناقابل فہم تھا۔ اسی فضا میں ان مقدمین کے بعد سقراط افلاطون اور ارسطو آئے۔ جنہوں نے خود شناسی کو مقصد علم قرار دیا۔ ارسطو نے خود شعوری کو وہ مقام متعین کیا جو ہندی فلسفہ کی روح ہے۔ اسکے بعد مغربی فلسفہ جو نوفلاطونیت اور نوفلاطونی ارسطاطالیسیت کی محض بقول وھائٹ ھیڈ تفسیر سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ انہیں راہوں پر گامزن ہوا۔ جسکی نشاندھی ہندی انداز فکر نے ماقبل کردی تھی۔ اسی وجہ سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ یورپی فلسفہ دراصل حکمت ھند کی بازگشت ہے۔

ہندی اسالیب فکر میں بنیادی مسئلہ ''الم،، کا وجود ہے اور تمام ہندی ما بعد الطبیعیات اسی مسئلہ کا حل ہے۔ الم کا سرچشمہ عارفان ھند خواھش بتلاتے ھیں اور خواھش کا سرچشمہ جہل کو قرار دیتے ھیں۔ یہ جہل کا نتیجہ ہے کہ شعور پر تعینات عائد ہوتے ھیں اور اپنی چتا میں آپ جلتا ہے۔ جب اس جہل سے نجات مل جاتی ہے تو ھر تعین و تحدید سے رھائی نصیب ہوتی ہے۔ تفرید و تقسیم جزئیت و جانبیت کے جنجال کائی کی طرح چھٹ جاتے ھیں اور شعور اپنا کلی اثبات کرتا ہے۔ مندرجہ بالا بیان ھند کے فکری رجحانات کا خلاصہ ہے۔ جس میں شعور یا علم کو ما بعد الطبیعیاتی اصول کا درجہ حاصل ہے۔ یہ شعور ہی ہے جسکے تبدل و تغیر۔ شکست و ریخیت سے عالم گل کی تعمیر ہوئی ہے۔ اسی کی خاکستری سے آکاش اور ویرانی سے ذھن انفرادھی یا بدھی پیدا ہوتی ہے جو اپنے تجربات کے مایا جال میں گرفتار

ہو جاتی ہے۔ اپنے محدود شعور کی ظلمت میں ارتسامات کی کشش میں مبتلا ہوکر سامانِ الم پیدا کرتی ہے۔ جس سے فعل یا حرکیت کا آغاز ہوتا ہے۔ بس جس حد تک یہ اس طلسمات خیالی کی دریوزہ گری کرتی ہے اتنا ہی الم بڑھتا جاتا ہے اور اس جنجال میں پھنستی ہے۔ جینی فلسفہ بدھی فلسفہ ویدانت اسی بنیادی خیال کی حنا بندی اور تعقلاتی پچکاریاں ہیں نوفلاطونیت اشراقیت رومانیت ہیگلیت جدلیت برگ سانیت وغیرہ اسی فکری لے کی رنگ برنگ سرتیاں ہیں جو ہماری علمی میراث کی ہر ہر نسیج میں سرائیت کئے ہوئے ہے۔ چنانچہ ہر نیا نغمہ جو پھوٹتا ہے اسی کے دبے ہوئے سر جاگ اٹھتے ہیں۔ ماہیت خود آگہی پر مغرب میں جتنی موشگافیاں ہوئی ہیں انکے گوشہ گوشہ میں اسی خیال کا سرگم ہے۔ اور ایسا کیوں نہ ہو زوال روما کے بعد علمی قیادت اسکندریہ کے ہاتھ میں آگئی تھی جو مشرق و مغرب کا سنگم تھا۔ افلاطون و ارسطو کی اعلی منازل سے گزر کر فکر یونان بالغ ہوچکی تھی اسکندریہ میں پھر ایک بار اسے مشرق سے واسطہ پڑا ایسے مفکرین کا سہارا ملا جنکے پاس ایک طرف یونان کے شہپارے تھے تو دوسری طرف ہند و ایران کے جواہر گرانمایاں۔ آرفک تحریک سے لیکر عروج اسکندریہ تک ہندی فکر مختلف درجات سے گزر کر جینیت، مہایانہ بدھیت، ویدانت وغیرہ کی نازک خیالیوں سے مالا مال ہوچکی تھی۔ ادھر ایرانی فکر بھی ہندی اثرات اور مجوسی روایات کی قوت شاکلہ سے نئے سانچوں میں ڈھل رہی تھی۔ ان عظیم فکری قوتوں کا تماس یونانی فکر سے اسکندریہ میں ہوا جس سے نوفلاطونیت نے جنم لیا۔ نوفلاطونیت ہندی تعقلات اور یونانی تخیل کی تحدیدات کا زندہ شاہکار ہے۔ یہ تعقل و تصور کی حد تک ہندی ہے۔ مگر تخیلی تحدید کے اعتبار سے محض یونانی ہے۔

پوری ہندی فکر عالم ارتسام اور دنیائے الم سے ماورائیت پر قائم ہے جسکو کسی اثبات کے ذریعہ دائرہ فہم میں نہیں لایا جا سکتا۔ صرف نفی کے ذریعہ اس کا کچھ احساس پیدا کیا جا سکتا ہے۔ یہ عالم بھول اور اگیان کے پرتو سے بہت بلند ہے۔ یہ شعور ہی شعور ہے۔ سرمدی ہے۔ لانہائیت ہے غیر محدود ہے۔ اس میں میں و تو کا وجود نہیں۔ نہ اس میں بدھی ہے نہ ذہن۔ نہ ادراک۔ نہ موضوع نہ معروض۔ یہ عالم اصلی عالم ہے۔ جس پر کوئی تشبیہ کوئی استعارہ موزوں نہیں ہوسکتا۔ نہ کوئی اشارہ کار گر ہوسکتا ہے۔ نہ کوئی وجدان اسکو احاطہ کرسکتا ہے۔ ہندی فلسفہ اسی لامحدود کو اصلی حقیقی وجود قرار دیتا ہے۔ اسکے ماسوا جو کچھ موجود ہے وہ محض اقتباس ہے۔

اسکی وجہ تفرید ہے جو جہل سے پیدا ہوتی ہے۔ التباسات کو ہم مختلف اشیاء سمجھتے ہیں اور ہر ایک کا ایک نام رکھتے ہیں۔ پھر اپنے ہی جہل کے سبب اسکی خواہش کرتے ہیں یہ خواہشات انکے تجربہ میں مزید استقلال و صلابت پیدا کرتی ہیں اور مزید قیود و شرائط میں ہم پھنس جاتے ہیں۔ ہر کثرت کی بنیاد قید و شرط ہے تفرید و حد بندی ہے۔ راہ معارفت یا گیان مارگ ان شرائط کو زیر و زبر کرنا ہے ان قیود کا پردہ چاک کرنا اور التباسات سے چھٹکارا پانا ہے۔ جہاں ہندی فکر کی اصل اساس غیر محدود کا وجدان یا احساس ہے۔ وہاں یونانی تخئیل کا ہیولیٰ "محدود"، کا وجدان ہے۔ یونانی اساطیر سے لیکر فلسفہ تک وہ جسکی حد بندی نہیں ہوسکتی محض عدم ہے۔ وہ جو بے شرط ہے نہیں ہے۔ وہ جسکی کوئی نہائیت نہ ہو کچھ نہیں ہے۔ عدم تحدید گریز ہے۔ اسلئے قیام وجود استقلال حدود پر ہی موقوف ہے۔ جب کوئی شرط کم ہو تو یہ عدم کی طرف مراجعت ہے اور ہر شرط سے گزرنا معدوم ہو جانا ہے۔

یہ عجیب و غریب بات ہے کہ ہندی ذہن اور یونانی ذہن ایک دوسرے کے بالکل برعکس ہیں۔ جہاں ہند کے لئے وجود حقیقی بے شرط و بے قید ہونے پر مبنی ہے وہاں یونانی ذہن کے لئے بیحد و بے حساب ہونا عدم ہے۔ وجود متعین اہل ہند کے مطابق التباسی اور وہمی وجود ہے تو اہل یونان کے ہاں حقیقی اور اصلی وجود ہے۔ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہند اور یونان کا کوئی میل نہیں مگر آرفک اثرات کے ذریعہ ہندی خیال سے یونان متعارف ہو ہی گیا نہ صرف یہ بلکہ ہندی اثر یونانی یاسیت کے لئے تریاق ثابت ہوا۔ آرفک تحریک کی بنیاد میں مسئلہ الم ہے اور الم عالمگیر تجربہ ہے اس بناء پر آرفک رجحانات اور انکے ذریعہ جو کچھ آیا یونان میں قابل قبول بن گئے۔ اس تحریک کی جان یہ امر ہے کہ الم ناقابل علاج نہیں۔ چنانچہ اسکے زیر اثر جو ادب پیدا ہوا اس میں حیات کی کشمکش ہے جو زندگی کے الم انگیز تجربہ پر ہیرو کی کامیابی سے جگمگا اٹھتی ہے۔ مرکزی کردار ہر غم انگیز اندوہناک تجربہ سے گزرتا ہے مگر آخرکار نجات حاصل کر لیتا ہے۔ یونانی ادبیات میں یہ نیا عنصر ہے، نیا انداز خیال ہے، جس نے ہندی افکار کے لئے فضا ہموار کی۔ اس سے پیشتر یونانی ادب محض تقدیر اور جبریت کی تمثیل نگاری تھا۔ غلطی اور اسکے نتیجہ میں سزا ان سب کا تقدیر کے چکر سے تعلق تھا۔ یہ قسمت یا یونانی اصطلاح میں "میزان"، ہی ہے جو ہر شئے کو اسکے اچھے برے کو متعین کرتی ہے۔ اگر ہیرو سے غلطی ہوتی ہے تو یہ بھی تقدیر ہے

اور اس غلطی کا نتیجہ المناک ہوتا ہے تو یہ بھی اسی کی وجہ سے ہے۔ اس سے کوئی مفر نہیں۔ یونانی المیہ ادب دراصل ایسے ہی حزنیوں کی عکاسی کرتا ہے اسکے برخلاف آرفک اساطیر کے زیر اثر برے حالات اور ناگفتہ بہ مواقع سے نکلنے کا بھی امکان ہے گو حالات حوصلہ شکن ہوں تجربہ یاس انگیز ہو مگر جدوجہد صبر اور قوت عمل سے اس پورے ماحول کو شکست دی جاسکتی ہے۔ ناامیدی کے افق سے امید و فتح کا سورج طلوع ہوسکتا ہے۔ الم یاس اور حزن حیران اور گزران تجربوں سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتے۔ یہ خالص ہندی تصور ہے۔ اولاً شاعری اور ڈراموں پھر ناچ وغیرہ کے ذریعہ اس تصور نے اپنے لئے فضا تیار کرلی اور اسکے بعد ہندی اعلی تعقلات کا نظام یونان میں آیا امپاڈوکلز نے اگر ''غیر محدود،، کا تذکرہ کیا تو وہ اسی ہندی اثر کے تحت۔ مگر یونانی فکر اس 'غیر محدود، کے تصور کو نہیں لے سکتی تھی۔ یونانی ادب نے الم اور تجربہ کی ماہیت سے متعلق ہندی تصور قبول ضرور کیا مگر اس کو اپنے اساسی خیال (یعنی غیر محدود عدم اور محدود وجود ہے) کے تابع رکھا۔ اسطرح افلاطون اور ارسطو پیدا ہوئے مگر افلاطون اور ارسطو کے فلسفہ میں باریکی اور نفاست پیدا کرنا یونان یا روما کا منصب نہ تھا۔ یہ اعزاز اسکندریہ کے حصہ میں آیا۔ جہاں بدھی اور ویدانتی خیالات کے اعلی ترین ثمرات سے اس فلسفہ کو مرصع و مزین کیا گیا۔ یہ نیا امتزاج نوفلاطونیت و اشراقیت کی صورت میں کلیسا کا سرکاری فلسفہ بن گیا۔ موجودہ مغربی فلسفہ اس کی یادگار ہے۔

میں نے یہ تفصیل اسلئے لکھی کہ خود آگہی کے سارے مسئلہ میں جو اساسی ہندی اور یونانی اعتبارات ملتے ہیں انکو واضح کیا جائے۔ خود آگہی کی ماہیت کا جو تصور بھی مغرب سے ملتا ہے اور نوفلاطونیت کے زیر اثر بعض بڑے مسلم حکماء نے قائم کیا ہے اس میں بھی دو اعتبار ملتے ہیں۔ ہندی فلسفہ شعور و جہل اور یونان کا تخئیل وجود۔ یہ نہ صرف تاریخی حقیقت ہے بلکہ منطقی بھی۔

II

یہ بات قابل ذکر ہے کہ اسلامی وجدان کے لئے یونانی تصور وجود بالکل ناقابل برداشت ہے۔ اسلامی فکر اساساً ہندی وجدان وجود کی ہمنوا ہے۔ ثقافت اسلامیہ کے تار و پود میں دو ہی تصور ہیں جو اساسی ہیں بلکہ دراصل وہ ایک ہی تصور ہیں (۱) وجود حقیقی ایک ہے اور (۲) وہ غیر محدود ہے۔

منقطع الاشارہ والوجدان ہے ۔ اسکی طرف کوئی نسبت درست نہیں ۔ کوئی توصیف اسکو تسخیر نہیں کرسکتی ۔ '' غیر محدود وجود ،، کا شعور یا احساس اگرچہ اسلامی ثقافت کا اساسی وجدان ہے مگر اہل اسلام کو جس فلسفہ سے سابقہ پڑا اور جس فلسفہ کے سانچوں میں انہوں نے اپنی مابعد الطبیعیات استوار کرنی چاہی سیاسی و سماجی شعور کو متشکل و متداول کیا وہ اسکے بالکل برخلاف ہے ۔

اسکندریہ سے حاصل شدہ تصورات کے نظام میں اساسی امر ''وجود متعین،، کے وجدان کی کار فرمائی ہے ۔ پس مسلم فکر اس امر پر مجبور ہوگئی کہ اپنے ''غیر محدود،، کو ''وجود متعین،، کے مقولہ یا تصور کے مطابق بنا کر دیکھے ۔ یہ سب سے بنیادی غیر اسلامی حرکت تھی جو مسلم مفکرین سے سرزد ہوئی ۔ اگر اسکندریہ کا فلسفہ کچھ اس طور ہوتا کہ وہ ہندی حکمت سے ''وجود غیر محدود،، کا تصور لیتا اور اسکے فلسفہ التباس و مایا کو مسترد کرکے یونانی فلسفہ' اشیاء لیتا تو شاید ایک ایسا تصوری خاکہ اہل اسلام کو ملتا جسکے دائرہ میں وہ اپنی فکر کو مطابق اسلام مستدیر کر لیتے ۔ مگر ہوا اسکے برعکس ۔ نوفلاطونیت یونانی تصور وجود اور ہندی تصور کثرت پر قائم ہے ۔ مسلم حکماء مثلاً الکندی فارابی ابن سینا ابن العربی شہاب الدین سہروردی نے اس نظام کو قبول کرلیا جو ایک طرف اساسی ہندی وجدان سے دور تھا تو دوسری طرف اسلامی وجدان و شعور سے بعید تھا ۔ چنانچہ انہوں نے خود آگہی کی ماہیت جو بیان کی وہ اسلام کے لئے قابل قبول نہیں ہوسکتی تھی اس میں ایسے فتنے پنہاں تھے جو جسد اسلامی کو خاک میں ملانے کے لئے کافی تھے ۔ مگر اسلام بہر حال دو باتوں کی وجہ سے زندہ ہے اور رہیگا ۔ ایک تو اسکے پاس ''قرآن،، ہے دوسرا مستند ''روایات،، کا سلسلہ ۔ 'وجود بالحدود، کے یونانی تصور میں فکر ہند کا جام اسطرح بھرا گیا کہ وجود کی کل ماہیت شعور کو قرار دیا گیا ۔ اور ہندی قاعدہ کے مطابق شعور کی تفرید کو اصل کائنات و باعث کثرت قرار دیا گیا ۔ چونکہ ایک دو اساسی تعقلات و مقولات کے ماسویٰ تمام ہی تصورات و فکری سانچوں کا تعلق کثرت کے عالم سے ہوتا ہے ۔ اسلئے تمام افکار پر ہندی رنگ چھا گیا ۔ شعور اور تحدید شعور سے انکی تشریح و توضیح کی جانے لگی ۔ زمان، مکان، جز، کل، تعدد، کیفیت، کمیت، اضافت، غرض ہر شئے عینیت، غیریت، جو ہر وصف ۔ عرض، حدث، محل وغیرہ سب ہی کا مافیہ جہل یا تقید شعور سمجھا گیا ۔ یہ پورا فلسفہ بعد میں چلکر روحانیت یا تصوریت کہلایا ۔

نوفلاطونیت ہو یا روحانیت یا اسکا کوئی اور خوبصورت نام دے لیجئیے مثلاً فلسفہ کمال ذات یا تصوریت ان سب کا اساسی خاکہ وہی ہے جو اوپر بیان ہوا۔ انکی اساس وجود بالحدود کے تصور پر ہے اور اسکے نظام ہائے تصورات کا ضابطہ تشکیلی تعین شعور ہے۔

ان ہر دو بنیادوں پر میرے خیال میں یہ فلسفے ایسے ہیں جو اساسی وجدان اسلامی سے ہم آہنگ نہیں ہوسکتے۔

III

جب شعور ماہیت وجود ہے تو یونانی وجدان میں محض شعور کو وجود قرار دینا ناقابل فہم بن جاتا ہے۔ یونانی طرز فکر کے مطابق اگر شعور میں کوئی نہائیت یا انتہا نہیں ہے تو وہ محض معدوم ہے۔ اس بناء پر ایک یونان زدہ جب شعور کو ماہیت وجود قرار دیتا ہے تو اسکو ہمیشہ اسکی تحدید کا سامان بھی کرنا پڑتا ہے۔ وہ حدود بیان کرنے پڑتے ہیں اس شکل نہائیت کی توضیح کرنی پڑتی ہے جو شعور کی ہے۔

اصول خود آگہی اسی شرط کی تکمیل ہے۔ یونانی وجدان کی طلب کی پیداوار ہے۔ چنانچہ کائنات کا قیام ایک ایسے شعور پر ہے جسکی صورت تمام صورتوں سے زیادہ کامل ہے اور وہ صورت ہے ''خود آگہی،، یا ''اپنے نظارہ میں آپ محو ہونا،،۔

مسلم مفکرین نے خداوند کے واحد ہونے کا اقرار تو کیا اسکی جناب میں سجدہ ریز بھی ہوئے مگر جب وجدان وایمان کے دائرہ سے اٹھکر علم و حکمت کی مجلسوں میں آئے تو وہ کچھ اور بن گئے یعنی فلاطی نوس کے پیرو۔ انہیں خداوند میں محض شعور نظر آیا اور اس شعور میں آرزو بھی دکھائی دی اور وہ آرزو خود اپنے آپ کو دیکھنا مدرک ہوئی۔ اسطرح سے وجود کا جو تصور قائم ہوتا ہے بلا شبہ وہ وجود غیر محدود کا تصور نہیں ہے۔ بلکہ ایک متعین وجود کا تصور ہے جو ایک آرزو سے مشروط و مقید ہے اور اسکی شکل اسی سے محصور ہے۔

ابن العربی اسی نظارہ ذات کو حقیقت مطلقہ بتلاتے ہیں۔ کائنات کی تشریح انہوں نے اسطرح کی کہ غیر کے آئینہ میں اس ذات مطلق نے اپنے آپ کو دیکھنا چاہا۔ پس غیریت کا پردہ اسی تجلی ذات و جمال آرائی کے لئے نمودار ہوا۔ منصور ہلاج بھی ذرا دوسرے انداز میں اس آرزو کا ذکر

کرتے ھیں ۔ ذات کو اپنے سے ھم کلام ھونے کا شوق تھا اور اسی شوق میں اسنے اپنی ایک شبیہ پیدا کی ۔ تاکہ اس سے اپنی تنہائی دور کرے ۔ صوفیائے کرام شوق نظارہ اور اپنے ھی جمال کے شیدا ھونے کا تذکرہ بڑے خشوع و خزوع سے فرماتے ھیں ۔ یہ سب منصور ھلاج اور ابن العربی کی پیروی ھے ۔ انکی راہ سلوک، کی پیروی نہیں بلکہ ان کے خیالات کی ۔ اور یہ خیالات ان امور کے بارہ میں ھیں جو ذات مطلق سے متعلق ھیں ۔ اس بناء پر تجربات نہیں محض خیالات ھیں ۔ انکا تعلق قیاس و ظن سے ھے حال و تجربہ سے نہیں ۔ منطقی طور پر جو بات قابل گرفت ھے وہ یہ کہ خداوند یا ذات مطلق کا ایسا تصور ' متعین وجود ، کا تصور ھے ۔ اور اپنی تشکیل میں یونانی ھے ۔ 'اپنے نظارہ میں آپ محو ھونا، یہ ایک مخصوص حال وجود یا شان حقیقت ھے ۔ کل حقیقت نہیں ھے ۔ اسلئے اسکو مطلقیت کے مترادف یا مساوی کسی طور نہیں قرار دیا جاسکتا ۔

ھمارے حکماء اشراق نے اسی حال یا شان وجود کو آخری حقیقت قرار دیا ۔ اسکا نتیجہ یہ ھوا کہ وجود کے باقی جتنے احوال و کوائف ھیں یہ ان سب کا ماخذ قرار پایا ۔ چنانچہ کثرت کا وجود بھی اس کے سبب سے ھے ۔ وہ آرزو جو براہ راست تجربہ یا شعور ذات پر مشتمل تھی اب اسنے بالواسطہ یا آئینہ دیگر میں اپنی تشفی چاھی اسلئے ماسویٰ کا وجود ھوا ۔ گویا تمام کثرت و موجودات کا مصدر اصلی شعور کی کیفیت کا تغیر ھے ۔ 'متعین وجود، کی اساس سے جب مسلم فکر کثرت کی تشریح کی طرف آئی تو اسنے وھی اصول موضوعہ اپنالیا جو ھندی فکر کا تھا ۔ اسی پیوند کو اشراق یا جدید نام تصوریت سے یاد کیا جا سکتا ھے ۔ آرزوئے نظارہ یا عرفان ذات کی خواھش اس ظلمت کے سبب سے ھے جو شعور کو متغیر کرکے کثرت و غیریت پیدا کرتی ھے ۔

IV

مقولہ غیریت یا ماسویٰ اپنی ماھیت میں کیا ھے ۔ اسکی اساس، اشراقیت کے لحاظ سے وھی بنیادی وجود بالتحدید ھے مگر اسپر ایک آرزو کی ظلمت کا پردہ پڑا ھے ۔ یہ ظلمت مقولہ' غیریت یا ماسویٰ کا نقاب ھے جس سے اس وجود بالتحدید کا چھرہ چھپ جاتا ھے اور کثرت نمودار ھوتی ھے ۔ اپنے آپ کو براہ راست دیکھنے کے مقابلہ میں بالواسطہ دیکھنا وجود اصلی یعنی شعور ذات کی حد بندی ھے ۔ اس سے شعور اور متعین ھوتا ھے ۔ یہ تحدید کثرت کا باعث ھے ۔

اسی تحدید علمی کا نام ظلمت یا اگیان ہے۔ یہ اگیان دوئیت پیدا کرتا ہے وحدت و کثرت۔ اس ظلمت کا اصطلاحی نام مادہ ہے۔

فلسفہ تصوریت میں مادہ کی اساس تعین یا تحدید اطلاق ہے۔ حقیقت مطلقہ کی تحدید اولی مادہ اولی یا ھیولی ہے۔

ارسطو کے ھاں علت مادی کا تذکرہ موجود ہے۔ اس سے بیشتر افلاطون کے ھاں اسکا تذکرہ ہے۔ افلاطون مادہ کی کوئی تشریح نہیں کرسکا تھا۔ وہ صرف یہاں تک آ کر رک گیا تھا کہ مادی استداد پر عالم صور کے انعکاسات ہوتے رہتے ھیں۔ مادہ ان انعکاسات کو قبول کرتا ہے صورت پذیر ھوتا ہے۔ جس حد تک یہ صورتیں یہاں ملتی ھیں اسی حد تک ھمیں ادراک ھوتا ہے۔ اسکے آگے ہم مادہ کو نہیں جانتے کیونکہ ھمارا علم ھمیشہ علم صورت ھوتا ہے۔

ارسطو نے مادہ کا تذکرہ اصطفاف علل اور نظریہ' کائنات کے سلسلہ میں کیا تھا۔ علت مادی علت فاعلی کے مقابل موجود ہے۔ پس ارسطو اپنی مابعد الطبیعیات میں دوئیت پر آ کر ٹھہر گیا تھا۔ ایک طرف ارسطو کا خدا (محرک اول) تھا تو دوسری طرف مادہ (ھیولی)۔ لیکن خود مادہ کیا ہے اسکی تشریح ارسطو کے ھاں نہیں ملتی ممکن ہے وہ موحد ھو مگر خدا اور مادہ کا تعلق وہ واضح نہیں کر سکا تھا۔ اسلئے اسکا فلسفہ ثنویت ہے جس میں مادہ ابتدائی (ھیولی) اور فاعل حقیقی (محرک اول) کی قدامت لازم آتی ہے۔

تاریخ فکر مغرب اس مقام سے آگے نہیں بڑھ سکی مگر ھندی فکر نے اپنے لئے راہ نکال ھی لی تھی۔ ادویتا ویدانتا کا نظام مرتب ھو چکا تھا۔ اسکے ھاں مادہ ابتدائی اگیان ہے جو شعور کی تحدید ہے۔ نوفلاطونی وحدانیت نے اس اصول موضوعہ کی بنیاد پر ارسطو کی چاروں اقسام علل کو علت واحد میں سمو دیا۔ خود ارسطو نے علت صوری علت غائی اور علت فاعلی کو علت واحد قرار دیا تھا کہ صورت اور غائیت دونوں کاریگر یا علت فاعلی سے جدا نہیں ھیں مگر علت مادی اس سے جدا ہے۔ جس کو کام میں لا کر کاریگر صنعت گری کرتا ہے اور اپنی غائیت کی تکمیل کرتا ہے۔ نوفلاطونی فلسفہ میں سارا فلسفہ' وجود 'خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود گل کوزہ، ھو جاتا ہے۔ یہ جو 'گل کوزہ، ارسطو کے لئے ناقابل تحلیل ثنویت ثابت ھوتی ہے تو نوفلاطونیت میں آ کر قابل تحلیل ھو جاتی ہے۔ اسکی اساس تعین شعور ہے۔ شعور کا تعین شعور ذات ہے۔ شعور کا اپنے آپ کو بحیثیت ذات دیکھنا اپنے آپ کو محدود کرنا ہے۔

اس میں مزید تحدید غیر کے آئینہ میں اپنے آپ کو دیکھنا ہے ۔ ہر تحدید ظلمت یا اگیان ہے ۔ پس مادۂ اولی اسی کا نام ہے ۔ یہی کائنات کی ھئیت اولی ہے ۔ اسکا مافیہ اگیان ہے ۔ تعین و تحدید ہے ۔ نقاب کے پیچھے سے دیکھنا ہے ۔ پس ابن العربی کے مطابق ھیولی کا جوھر غیریت ہے ۔ اور یہ غیریت تجاھل ہے جو شعور ذات نے اختیار کیا ہے ۔

V

نوفلاطونیت، مشائیت اور اشراقیت میں شعور کو وجود باتی اصول کا مرتبہ حاصل ھوگیا ۔ یعنی شعور اور اسکی کوائف شیون و تغیر تمام حقیقت کے ماخذ قرار پائے ۔ اسلئے وجود انتہائی کی شکل متعینہ ' شعور ذات ' ، ایک علمی تنویر نہیں بلکہ حقیقت وجود کی آخری صورت سر چشمہ و منبع مصدر و مبدأ متصور ھوئی ۔ ان فلسفوں میں جو باھم فنی امتیازات ھیں میں ان کو اس عمومی مسئلہ کے سلسلہ میں نہیں اٹھاؤنگا ۔ مگر کوشش یہ کرونگا کہ انکے فلسفیانہ مسلک کے مجرد خدو خال نمایاں ھو جائیں جو منطقی تحلیل و انتقاد سے واضح ھوتے ھیں۔

جیسا کہ میں نے اوپر اشارہ کیا تھا کہ ارسطو کا ھیولیٰ ان فلسفوں میں آکر جدا علت باقی نہیں رہ سکا ۔ بلکہ وہ بھی علت واحد میں ضم ھوگیا ۔ یہ صورت انضمام اصول شعور کے وجود باتی مرتبہ کو تسلیم کرکے فراھم کی گئی ۔ چنانچہ بنظر غائیت دیکھنے سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ ھیولی اپنی ماھیت میں ان فلسفوں کے اندر مشروط شعور ہے ۔ وہ شرط کیا ہے جس سے شعور پابند ھوا ہے ۔ وہ شرط انداز غیریت ہے ۔ جو حاصل اس طرح ھوتا ہے کہ 'شعور ذات عین ذات، سے صرف نظر کی جائے ۔ اس سے اغماض برتا جائے ۔ اسکو بھلایا جائے اور نظر انداز کیا جائے ۔ جب بالارادہ یا غیر ارادی طور پر اسطرح اگیان تجاھل اور عدم شعور سے وجود (یعنی شعور ذات) مشروط ھوتا ہے تب غیریت پیدا ھوتی ہے اور یہ غیریت ھیولی ہے ۔ اسطرح مادہ ابتدائی کی ماھیت وہ شعور ہے جس میں ظلمت شامل ہے ۔ بلکہ یوں کہنا چاھئے کہ مادہ ابتدائی کا مافیہ وہ شعور ذات ہے جو ظلمت یا عدم شعور میں چھپ گیا ھو ۔ اسی وجہ سے مادہ ابتدائی کے جوھر میں شعور ذات اس واقعہ کے طور پر موجود نہیں بلکہ امر پوشیدہ یا حقیقت بالقواء کے طور پر موجود ہے ۔ اسطرح سے اجمالاً غیریت کے پردہ عام میں جب شعور ذات خود کو پوشیدہ کر لیتا ہے تو یہ ظلمت عامہ ابتدائی مادہ ہے ۔ حکیم اشراق شہاب الدین

سہروردی نے اس موقع پر مادہ ابتدائی کے لئے محدد للجہات کی اصطلاح استعمال کی ہے جو میری رائے میں اس پورے فلسفہ کی منطقی ساخت کے زیادہ مطابق ہے ۔

اس محدد للجہات کو جب اور مشروط و متعین کیا جائے تو مکان حاصل ہوتا ہے ۔ مکان گویا اپنے مرتبہ کے اعتبار سے حقیقی شعور ذات پر عدم شعور کی دوسری گھٹا ہے ۔ محدد للجہات ابتدائی اور عمومی نقاب عدم شعور یا اگیان سے معرض وجود میں آتا ہے ۔ جب اس اگیان میں اور گہرائی پیدا ہوتی ہے ۔ بے علمی کا نقاب دوہرا ہوتا ہے اور عدم شعور کی دوسری پرت شعور ذات پر قائم ہو جاتی ہے تو مکان متشکل 'خارجی اضافتوں کا عمومی نظام، حاصل ہوتا ہے ۔ آگے بڑھنے سے قبل اس موقع پر یہ بات عرض کرنا راقم الحروف کے نزدیک بے محل نہیں ہے کہ شہاب الدین سہروردی کا نظریہ مکان کہ یہ اضافتوں کا نظام ہے جدید فلسفہ کے عین مطابق ہے جو نیوٹن کے بجائے آئین سٹائین کے تصور کی حمایت کرتا ہے ۔

اب اس مکان میں مزید تشخیص و تعین سے مادہ حاصل ہوتا ہے یہ مادۂ کائنات ہے ۔ وہ طبعیئیت ہے جس پر عالم طبعی یعنی جہان رنگ وبو کی بنیاد ہے ۔ اسطرح سے اس مادہ کی ماہیت میں مکان یا امتداد ہے اور اس امتداد کی ماہیت یعنی اصل اعلی محدد للجہات ہے ۔ یہ مادہ جس سے دنیائے طبعی اور عالم خارجی کی ساخت ہوئی ہے اسطرح مزید ایک اور پردۂ تعین یا نقاب عدم شعور سے وجود پذیر ہے ۔ یہ نقاب یا پردہ مکان عمومی پر پڑا ہوا ہے اسطرح شعور ذات سے یہ مادہ کئی منزل یا پرت دور ہے اور اسی لئے اس سے اجسام غیر نیرہ حاصل ہوتے ہیں جو محض تاریک ہیں ۔ شہاب الدین سہروردی نے شعور کے مابعد اللبیعیاتی یا وجودیاتی اصول موضوعہ کا اعلان ان الفاظ میں کیا تھا کہ موجود وہی ہے جو شاعر بذات خود ہو ۔ اور شاعر بذات خود کی مزید تشریح انہوں نے ان الفاظ میں کی کہ وہ شاعر بنفسہ لفسہ ہو ۔ اس طور پر انہوں نے نور الانوار کا تصور قائم کیا تھا ۔ کہ یہ وہ مرتبہ ذات ہے جو ایک ہے اپنے آپ سے شاعر ہےاور اپنے لئے شاعر ہے ۔ شعور ذات کو اسطرح انہوں نے وجود کی سب سے اولی اور سب سے انتہائی شکل قرار دی اس سے زیادہ بلند تصور وجود کا وہ قائم نہ کرسکے ۔ وجود غیر محدود کے تصور تک وہ پہنچ نہ سکے کیونکہ جن مبدایات سے وہ چلے تھے ان پر یونانی تصور وجود کی چھاپ تھی ۔ ذات جب اپنے ہونے کا مراقبہ کرتی ہے یا شعور ذات جب اپنا اثبات کرتا ہے تو اس سے عقل اول پیدا ہوتی ہے ۔ یہ عقل اول

مزید مشروط یا محدود یا مشخص وجود ہے۔ ممکن ہے یہ جملے کچھ مبہم معلوم ہوں مگر ایسا نہیں ہے۔ شعور ذات تو موجود ہے مگر یہ بلا واسطہ ہے۔ جب شعور ذات بالواسطہ ہو جاتا ہے تو یہ شعور عقل اول کہلاتا ہے۔ ابن العربی کے مسلک کی طرح سہروردی حکیم اشراق بھی یہی تصور رکھتے ہیں کہ شعور ذات عین ذات جب اپنے مرتبہ سے نکل کر یا اس سے صرف نظر کرکے (یعنی معروضی طور پر) اپنے پر نظر کرتا ہے تو اس مرتبہ یا درجہ میں وہ عقل اول ہے۔ ملاحظہ ہو کہ عقل اول کی اساس شعور ذات ہے مگر ایسا شعور ذات جو ظلمت سے معمور ہے۔ یہ شعور حقیقی یا نور الانوار کی بالفعل نفی سے حاصل شدہ مرتبہ وجود ہے۔ چنانچہ عقل اول جب اپنے ہونے پر غور کرتی ہے تو بلاشبہ اپنی ماہیت میں یہ نور (یا شعور) ہے۔ مگر ایسا نور جسکا مدار اس سے باہر نور الانوار ہے۔ چنانچہ جب یہ اس حقیقت پر مطلع ہوتی ہے تو عقل ثانی پیدا ہوتی ہے۔

عقل ثانی کا وجود میں آنا تعین کا ایک اور پردہ یا ظلمت ہے۔ یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ عقل اول کا شعور حقیقی اپنے آپ سے صرف نظر کرے اور اپنے آپ کو صورت غیر میں ملاحظہ کرے۔ یہ صورت غیر عقل ثانی ہے۔ جسکی اساس عقل اول کا اپنے براہ راست وجدان سے توجہ ہٹالینے پر ہے۔ اور بالواسطہ وجدان یا تامل کرنے پر ہے۔ چنانچہ جب یہ اپنے ممکن بالذات ہونے پر غور کرتی ہے تو نفس پیدا ہوتا ہے۔ اور جب یہ اپنے واجب بالغیر ہونے پر غور کرتی ہے تو عقل ثانی پیدا ہوتی ہے اور جب یہ نور الانوار اور اپنا تقابل بطور غائیت کرتی ہے تو فلک اول (محدد للجہات) پیدا ہوتا ہے جس میں اس اعتبار کا جواب ہے کہ وجود کس کے لئے ؟ غیر کے لئے جو عین حقیقت ہے۔ پھر عقل ثانی اپنے براہ راست شعور سے اجتناب کرکے ایک اور تاریکی کا باعث ہوتی ہے اپنے ممکن بالذات ہونے پر تامل کرتی ہے تو اسکا نفس پیدا ہوتا ہے۔ یہ نفس کیا ہے۔ اپنے بالمائیہ شعور ہونے کا وجدان ہے مگر ایسا شعور جو تعین در تعین کے برت میں ہے اور محض امکانی ہے۔ اور پھر جب یہ قائم بالغیر ہونے پر تامل کرتی ہے تو عقل ثالث کا وجود ہوتا ہے جو دو پردوں کے درمیان شعور حقیقی یا نور الانوار ہے۔ اور جب یہ اسپر غور کرتی ہے کہ وجود کس کے لئے تو پھر دو منازل سے ہوکر نور الانوار کے لئے اپنا وجود معلوم کرتی ہے یہ روشنی فلک ثانی (یا مکان) ہے۔ وقس علی ھذا

اسطرح مسلسل پردہ پوشی کے ذریعہ سے زنجیرۂ وجود مرتب ہوتا ہے

جسکے آخری اعتبارات میں سادہ اجسام واجساد وغیرہ ہیں ۔ یہی زنجیرہ وجود اس بات کو واضح کرتا ہے کہ تمام سلسلہ کی بنیاد تغیرات شعور ہیں اور پھر تغیر کا باعث ایک ظلمت یا تاریکی ہے۔

مشائیت اس سلسلہ میں قدرے تبدیلی کرتی ہے ۔ نورالانوار یا وجود مطلق کی اپنے سے صرف نظر کرکے عقل اول کے ظہور کو اختیاری نہیں بلکہ لازمی اور منطقی سمجھتی ہے ۔ جسکا نتیجہ یہ ہے کہ تمام سلسلہ وجود کو منطقی اور وجوبی قرار دینا پڑتا ہے ۔ وجود مطلق یا شعور ذات اپنی ماہیت میں ایسی شکل ہے کہ اس میں علم غیریت کی صورت منطقاً اختیار کرنے پر مجبور ہے ۔ اسلئے شعور دراصل اپنی منطقی ماہیت میں عالم علم اور معلوم کی نسبت ہے جس میں معلوم اول عقل اول ہے ۔ علم شعور و عدم شعور کی ترکیب ہے اور عالم موضوع مطلق ہے ۔ عالم اور معلوم کا فرق جہل کی وجہ سے اور انکی عینیت علم کی وجہ سے ہے ۔ اوپر کی پوری تفصیل لفظ تعین کے مفہوم کو واضح کرنے کے لئے ہے اس میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ کسطرح تعین (شرط یعنی جہل) کے عائد ہونے سے وجود کے دائروں کی تشکیل ہوتی ہے ۔ ابن العربی نے ان دوائیر وجود کا خاکہ وجود یانی اصول شعور کی اساس پر اشراقین اور مشائین کے مقابلہ میں نہایت سادہ مرتب کیا ہے ۔ عقل اول انکے نزدیک حقیقت اجمالی ہے ۔ جسکے بعد حقیقت تفصیلی کا دائرہ ہے ۔ اسکے بعد حقیقت جامع ہے جو خلاصۂ تفصیلات ہے ۔ حقیقت اولی کا یہ اصلی معلوم مظہر یا مقابل ہے ۔ اور یہ رتبہ انہوں نے انسان کو عطا کیا ہے ۔ اس میں تمام تفصیلات آکر جمع ہوگئی ہیں ۔ اور یہ تفصیلات ان پردوں کی وجہ سے ہیں جو حقیقت اجمالی پر پڑا ہوا ہے ۔ اور حقیقت اجمالی اس پردہ کی وجہ سے ہے جو حقیقت الحقاء پر پڑا ہوا ہے ۔ اب یہ انسان کاکام ہے کہ ان پردوں کو چاک کرکے اس حقیقت کبری کی معارفت کرے ۔ اور وہ اسی طور ممکن ہے کہ اپنی غیریت سے گزر جائے اور عینیت کو پالے ۔

VI

فلسفہ جدید کی اشراقیت جسے تصوریت کہا جاتا ہے اپنی پیش رو سے ایک اہم امر میں مختلف ہے ۔ اور وہ امر شعور ذات کی ماہیت سے متعلق ہے ۔ شہاب الدین سہروردی ابن العربی وغیرہ میں شعور ذات کی دو قسمیں ملتی ہیں ایک بلا واسطہ اور دوسرا بالواسطہ ۔ انکے ہاں شعور ذات بالواسطہ کی اساس شعور ذات بلا واسطہ میں ہے ۔ اسطرح اس بات کا تصور ممکن ہے کہ

اگر شعور ذات بالواسطہ نہ ہوتا تو بلا واسطہ ہوتا۔ اگر تعینات کا ستر نہ ہوتا تو بھی شعور ذات یا حقیقت الحقاء کا وجود ہوتا۔ مگر مشائیت کے اس اصرار سے کہ شعور ذات بالواسطہ (یا عالم علم اور معلوم) کی شکل مخصوصہ منطقی حقیقت ہے شعور ذات بالواسطہ کا مرتبہ بلند ہو جاتا ہے۔ یہ محض ممکن نہیں رہتا بلکہ وجوبی بن جاتا ہے۔ گویا شعور ذات کا بالواسطہ یا باندازِ غیر ہونا امر حق ہے۔ حقیقت کا ظلمت پوش ہونا ناگزیر ہے۔ اور یہی اسکی وجوبی شکل ہے۔

فلسفۂ جدید کی اس اشراقیت یعنی تصوریت میں اسی شکل کو ابتدائی ترین اور منتہا ترین صورت شعور کا درجہ ملا ہے۔ تصوریت میں شعور کی ماہیت سے بلا واسطہ شعور نہ صرف پس منظر میں چلا گیا ہے بلکہ ساقط ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس پورے فلسفہ میں شعور کی ایک ہی ماہیت ہے اور وہ یہ کہ اس میں موضوع اور معروض کی نسبت ہے۔ ہر حرکت شعور میں موضوع و معروض ایک دوسرے سے جدا ہوتے ممیز ہوتے اور پھر واسطہ علمی میں منسلک ہوتے ہیں شعور اپنی ماہئیت میں دوئیت لئے ہوئے ہے اس میں وجود دو اعتبارات میں منقسم و مجتمع ہوتا ہے یعنی عالم اور معلوم میں۔ شعور بلاواسطہ یا خود آگہی بلا غیریت بلا معروضیت کو یہ فلسفہ بالکل بے معنی قرار دیتا ہے۔ ہر شعور اسوجہ سے بیک آن موضوعی اور معروضی دونوں ہے۔ محض موضوعی شعور یا نوارالانوار کوئی شئے نہیں۔ اسوجہ سے شعور ذات اپنی حقیقت میں عالم علم اور معلوم کی نسبت یا صورت ہے یہی صورت حقیقت الحقاء ہے۔ یہ مسلک ایسا ہے جسکی تثلیث پرستوں کو ضرورت ہے انکی دینیاتی ضروریات کو پورا کرتا ہے۔ تمام کائنات کی بنیاد انکے نزدیک تثلیث علمی ہے جو شعور ذات کی ماہیت مطلق ہے۔

عبدالکریم الجیلی پہلے تصوریتی فلسفی ہیں اور اس بناء پر ان کو مشائین و اشراقین سے ممیز سمجھنا چاہئے۔ انہوں نے شعور بلا واسطہ کا تصور اپنے فلسفہ سے ختم کردیا تھا اور شعور ذات کو معروضی عمل قرار دیا تھا۔ دوسری اہم بات انہوں نے یہ کی کہ شعور ذات کو ایک ہی تجلی کے بجائے تدریجی عمل قرار دیا تھا۔ اسطرح تصوریتی فلسفہ ارتقائی ہے۔ بطون کی بے تہ تاریکی سے، ذات معروضیت یا خارجیت کی روشنی میں آتی ہے اور محو سفر ہے۔ اس پورے سفر میں نور و ظلمت کی دھوپ چھاؤں سے گزرتی ہے۔ یہاں تک کہ ظلمت پوری کی پوری مغلوب ہوتی ہے اور حضور مطلق پر آکر

اپنے آپ سے پورے طور پر مطلع ہوتی ہے۔ ذات کی داخلیت کو خارجیت کا سلسلہ حاصل ہو جاتی ہے یہی مرتبہ مطلق ہے۔ شعور ذات اسطرح سے داخلیت سے خارجیت کے طرف مسلسل حرکت ہے۔ تاریکی سے نور "گیان سے گیان، اندھیرے سے اجالے کی طرف تحریک ہے۔ عبدالکریم الجیلی اسطرح ہیگلیت کے پیشرو ہیں۔ انہوں نے بھی فلسفہ جدلیت اور فلسفہ ارتقائے روحانی کا خاکہ پیش کیا۔ احدیت حقیقت ابتدائی ہے جس میں مسلسل لہریں اٹھتی ہیں اور وہ اپنے وجود کا اثبات ھوا ھوا میں کرتی ہے۔ اس غیریت میں اثبات کرکے پھر عینیت میں اثبات کرتی ہے جو انائیت ہے۔ اسلئے ہر انائیت کے جوہر میں احدیت شعور ہے جس میں ھوِیت کی ظلمت ہے۔ پھر یہ انائیت بصورت ھوِیت حقیقت وجود کا اثبات کرتی ہے اور اسکی طرف پرواز کرتی ہے۔ اپنی ابتدائی انائیت سے گزرتی ہے اسکی نفی کرتی ہے اور غیریت کو اعلی تر انائیت کی صورت میں پا لیتی ہے۔ یہاں تک کہ انائیت مطلق میں یہ سفر تمام ہوتا ہے۔

اس فلسفہ تصوریت میں جو بعد میں ہیگلیت کی صورت میں پروان چڑھا انائیت غیریت کی محتاج ہے۔ اور یہ احتیاج انائیت وغیریت کی اس تفریق کی وجہ سے ہے جو احدیت شعور میں عدم شعور نے پیدا کی ہے۔ اسی عدم شعور کی وجہ سے احدیت اولاً غیریت میں اور پھر انائیت میں تبدیل ہوتی ہے۔ یہ انائیت اس ابتدائی عدم شعور یا ظلمت کی نفی ہے جسکی وجہ سے احدیت میں غیریت پیدا ہوئی تھی۔ انائیت اس عدم شعور یا جہل کا پردہ چاک کرتی ہے اور اثبات انا میں غیریت کی نفی کرتی ہے۔ مگر انائیت مائل بہ صفر ہے۔ ھوا ھوا کی صورت میں وجود کو اپنے سے باہر دیکھتی ہے اور جب وہاں تک پہنچتی ہے تو پتہ چلتا ہے کہ وہ (ھوا ھوا) تو میں ھی تھی۔ اسطرح وجود کا ہر درجہ اگیان میں ملفوف ہے۔ وجود کے ابتدائی درجہ میں جب نور شعور پیدا ہوتا ہے تو اسی ملفوف کے سبب وجود غیر نظر آتا ہے اور جب غیریت دور ہوتی ہے یعنی ظلمت کی ایک پرت چاک ہوتی ہے تو پتہ چلتا ہے کہ وہ تو میں تھا۔ مگر ظلمت کی اور پرتیں باقی ہیں ان گنت تہ در تہ ظلمتیں ہیں۔ اسلئے ہر نقاب کشائی ھوا ھوا کا نظارہ ہے۔ یہاں تک کہ جب سب اندھیرے مسخر ہو جاتے ہیں تو انائے مطلق یا وجود مطلق حاصل ہوتا ہے۔ اس وجود مطلق میں تمام غیریتوں کی نفی اور ان کا اجماع ہے۔ شعور مطلق وہ کلیت ہے، وہ شعور ذات ہے جس میں تمام امکانی تفریقات کی تفصیل و ترکیب ہے۔ یہ تمام فصلوں کی عینیت ہے۔ یہ وہ وحدت ہے جسکا قیام کثرت پر ہے اور کسی کثرت کا وجود بلا ظلمت نہیں۔ چنانچہ

وحدت مطلقہ وہ حقیقت شعور ذات ہے جو تمام اعدام شعور ذات بالفاظ دیگر تمام غیریتوں کی ترکیب و عنیت پر محیط ہےاس میں تمام ظلمتیں تاریکیاں جمع ہیں اور انکے اندر بہ اصول عینیت ہے۔

حاصل کلام یہ کہ شعور کا مابعد الطبیعیاتی وصول کی حیثیت سے اعتراف و اثبات اشراق فلسفہ سے لیکر ارتقائی وجدلی فلسفہ تک امر مسلم ہے۔ اگرچہ نظام کثرت کی ترتیب و تدوین میں دونوں فلسفے ایک دوسرے سے مختلف ہیں مگر جہاں تک ماہیت وجود کا تعلق ہے شعور کو ہی اساس وجود قرار دیتے ہیں اور ہر تبدل و تغیر امتیاز و تفریق، ترکیب وتکون، تجاوز و مزاج کا حقیقی اصول موضوعہ شعور کو تسلیم کرتے ہیں۔ جیسا کہ اوپر بالتفصیل واضح ہوا عبدالکریم الجیلی کے فلسفہ کی صورت میں اشراقیت جدلیت میں، فلسفہ صدور فلسفہ ارتقاء میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ سفر ارتقاء کی ابتدائی منزل میں شعور ذات پورا کا پورا عدم شعور میں گھرا ہوا ہے۔ اسوجہ سے اس شعور میں ہر اثبات غیریت خارجیت کا اثبات ہے۔ بوجہ فقدان شعور وجود کا اثبات غیریت کا اثبات ہوتا ہے۔ مگر جب سفر تمام ہوتا ہے تو شعور ذات تمام آگیان یا فقدان شعورکو محیط ہو جاتا ہے۔ اب ہر اثبات میں اسکا اثبات عینیت کا اثبات ہوتا ہے۔ کوئی اقرار عینیت وجود سے جدا نہیں ہوتا۔

VII

ماہیت خود آگہی یا شعور ذات کی صورت ابتدائیہ کے تصور میں اشراقیت سے گزر کر ارتقائیت میں جب یہ فلسفہ شعور یا ویدانت قدم رکھتا ہے تو ایسی تبدیلی آ جاتی ہے جس پر نظر رکھنا بہت ہی زیادہ اہم ہے۔

ابن العربی ابن سینا اور شہاب الدین سہروردی 'شعور ذات عین ذات، کو وجود کی صورت اصلی و حقیقی تسلیم کرتے ہیں۔ انکے نزدیک وجود حقیقی اسی سے عبارت ہے۔ اسکی ماہیت میں سوائے شعور کے کچھ نہیں یہ وہ بسیط حقیقت ہے جو قائم بالذات اور مستغنی فی الوجود ہے۔ اسی صورت علم پر علم کی صورت ثانیہ کا قیام ہے اور وہ صورت ثانیہ 'عالم معلوم کی نسبت، ہے جسکو ہم علم معروضی بھی کہہ سکتے ہیں جبکہ اول الذکر علم کو علم موضوعی کا نام دیا جا سکتا ہے کہ اس میں موضوع و معروض کی دوئیت پیدا نہیں ہوتی عالم و معلوم کی تفریق کا یہاں گزر نہیں۔ اس صورت اولی کی اساس پر علم عقلی کا قیام ہے جسکی ساخت موضوع و معروض کی تفریق پر قائم ہے اس وجہ سے عقل اول کی ہئیت یا صورت 'عالم و معلوم کی اضافت، قرار

باقی ہے ۔ دائرہ عقل میں وجود کے جو سلسلہ قائم ہوتے ہیں ان میں بھی صورت انکا وجودی جوہر ہوتی ہے ۔ اسلئے ان موجودات کو تعقل پذیر بھی کہا جاتا ہے ۔

مگر تصوریت صورت اول نے علم کو نظر انداز کر دیتی ہے ۔ وہ وجود کی ابتدائی ماہیت 'عالم و معلوم کی اضافت' کو قرار دیتی ہے ۔ اسلئے تصوریت میں شعور ذات عین ذات کا گزر نہیں ۔ اس میں خود آگہی کی ماہیت شعور ذات غیر ذات ہے ۔ چنانچہ فلسفہ اشراق میں عقل اول دوسرے درجہ کا وجود ہے تو تصوریت میں یہ پہلے درجہ کا ۔ اور اسلئے یہی حقیقی اور اصلی وجود ہے ۔ وجود ابتدائی جہاں سے کثرت کا ظہور ہوتا ہے ایسا دائرہ یا مرتبہ وجود ہے جہاں ایسا شعور ذات غیر ذات ہے کہ عینیت بالکل پوشیدہ ہے ۔ میں یہاں اس بات پر زور دینا چاہتا ہوں کہ اگرچہ کہ اشراقیت میں یونانی تصور وجود کہ یہ وجود بالتحدید ہوتا ہے کارفرما ہے مگر یہ یونانیت تصوریت میں آکر اور زیادہ راسخ ہو جاتی ہے وجود کی تحدید اور زیادہ گہری اور تنگ ہو جاتی ہے ۔ چنانچہ شعور ذات عین ذات بالکل مسترد ہو کر رہ گیا ہے ۔ تمام تصوریں اسی بناء پر اس عقیدہ کے حامل پائے جاتے ہیں کہ شعور ذات بے شبہ آخری حقیقت ہے مگر یہ شعور غیر ذات کا مبطلناً محتاج ہے ۔ چنانچہ انا کا وجود غیر انا کے بغیر نہیں ۔

اس فلسفہ میں بالکل صاف صاف طور پر منطقی انتقاد سے یہ امر منشرح ہو کر سامنے آتا ہے کہ اگر شعور وجود ہے اور عدم شعور عدم تو وجود و عدم ایک دوسرے کے مقابل ہیں وجود کا وجود بغیر عدم نہیں اور عدم کا وجود بغیر وجود نہیں ۔ شعور اور جہل نور و ظلمت اسطرح سے دو واضح اصول حقیقت کے طور پر مستحضر ہوتے ہیں ۔ عینیت اور غیریت کی ثنویت اور اس ثنویت میں اصول ترکیب شعور پوری حقیقت کا نہ صرف ابتدائی اور عام بلکہ آخری اور کلی خاکہ یا صورت ہے ۔

فلسفہ اشراق میں عدم کو وجود کا مقابل کبھی نہیں سمجھا گیا ۔ نور اور ظلمت کو یکساں اصول کا درجہ کبھی نہیں دیا گیا ۔ شعور ذات عین ذات میں یعنی اصلی خود آگہی میں کسی وجہ سے (ارادتاً مبطناً یا وجوباً) ظلمت تاری ہو جاتی ہے تو معروضیت پیدا ہوتی ہے ۔ اسطرح عدم، معروضیت کے مقابل ہے ۔ چنانچہ عقل اول اپنی ماہیت میں ممکن بالذات ہے اس میں وجود طرف ظلمت ہے ۔ مگر جہاں تک وجود اصلی یا حقیقی صورت خود آگہی کا تعلق

ہے وہ نور و ظلمت کی ملاوٹ سے پاک ہے ۔ اسوجہ سے وجود حقیقی کے بالمقابل عدم محض کا وجود بالکل نہیں ۔

VIII

اسکے برخلاف تصوریت میں وجود حقیقی کا مقابل عدم محض ہے ۔ عدم وجود کو اور وجود عدم کو مشروط ہے ۔ حقیقت اس طرح سے اضداد پر مشتمل ہے ۔ اسی وجہ سے شعور ذات کی ماہیت میں غیر ذات کا شعور لازمی ہے ۔ اور شعور ذات کا یہ ناگزیر واسطہ ہے جسکے بغیر شعور ذات کا وجود نہیں ۔ شعور ذات کی ماہیت اسی بناء پر شعور ذات بغیر ذات ہے ۔ حقیقت کے اس طور پر تصور کرنے سے ارتقاء کا تصور لازم آتا ہے ۔ عبدالکریم الجیلی کی تعریف کرنی پڑتی ہے کہ اس نے یہ راز پالیا تھا کہ اگر علم و ضد علم، گیان اور اگیان ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ایک دوسرے کی شرط تو حقیقت کو ارتقائی تصور کرنا پڑے گا ۔ اس راز کو عبدالکریم الجیلی کے بعد دوسروں نے نہیں سمجھا مگر ہیگل نے ابتدائی خود آگہی اور ابتدائی خود بے آگہی میں کیا فرق ہے ؟ تصوریت کہے گی کچھ بھی نہیں ۔ شعور ذات اور عدم شعور ذات یعنی ہستی ونفی ہستی دونوں ابتداً ایک دوسرے کی طرح ہیں ۔ پہلا شعور ذات جو حاصل ہوتا ہے وہ بالکل ایسا ہی ہے جیسا عدم شعور ذات ۔ دونوں صورتوں میں ذات اپنا اقرار کرے یا نفی کرے برابر ہے ۔ ذات کا یہ شعور کہ وہ ہے مگر نہیں ہے ۔ بالفاظ دیگر یہ گیان کہ اگیان ہے یا یہ گیان کہ، گیان اور اگیان دونوں میں سرمو فرق نہیں، گیان کا پہلا درجہ ہے بلکہ یہ حقیقت ابتدائی ہے ۔ اس درجہ میں گیان اور اگیان ایک دوسرے سے ممیز نہیں بجز اسکے کہ اگیان میں گیان کا پلڑا بھاری ہے کہ اسے اگیان کی عمومیت کا گیان ہے ۔ غلبہ اگیان غلبہٗ ظلمت کا احساس ہے ۔ یہ احساس اس میں حرکت پیدا کرتا ہے کہ اگیان سے اپنے آپ کو پالے ۔ ذات کو یہ شعور کہ اسے اپنا شعور نہیں ذات میں خود شعوری کی حرکت پیدا کرتا ہے ۔ پس آرزو کی بنیاد جہاں ایک طرف شعور ہے وہاں دوسری طرف عدم شعور ہے ۔ ذات کو علم ذات بحیثیت غیر ذات وہ حقیقت ہے جو اسکی بے چینی وسیمابی کی تہ میں ہوتی ہے ۔ ارادہ اور حرکت کا میلان اسلئے علم میں بے علمی، شعور میں فقدان شعور کی وجہ سے ہے ۔

حقیقت کے اعلی ترین تجربہ میں، جسکے اندر فقدان شعور کے جملہ تفرقات مستمر ہو جاتے ہیں، عینیت کاملہ حاصل ہوتی ہے ۔ اور اس عینیت کاملہ کی حقیقت یہ ہے کہ بے شعوری کے جملہ مراحل و مناظر اس میں مستحقر ہیں اور

اسی لئے یہ علم حقیقت کی کلیت کا مرتبہ ہے ۔ جسکے اندر ذات کو اپنا شعور حاصل ہے ۔ اسکو اپنے شعور کے کسی حصہ یا درجہ سے غیریت نہیں محسوس ہوتی ۔ یے علمیت کے مختلف ادوار اسکے شعور مطلق یعنی مرتبہ مطلق میں سما جاتے ہیں ۔

تمام کثرت اور رنگا رنگی شعور اور عدم شعور کے مختلف تجاوز و مزج سے ہے ۔ مرتبہ مطلق اس پوری رنگا رنگی کی نفی و اثبات ہے ۔ یہ وہ مرتبہ ہے جسکے اندر نور و ظلمت کی تمام نسبتوں کا قیام ہے ۔ ذات اسی مرتبہ سے ابتداء میں بے خبر تھی ۔ اب باخبر ہے ۔ اسکو ہر درجہ کا شعور حاصل ہے ۔ کہ کسی درجہ نف شعور (اگیان) پر اسکی کیا کیفیت و خاصیت ہوتی ہے ۔ ہر کیفیت و خاصیت خود اسکی اپنی ہے ۔ ذات اس سے مطلع ہوتی ہے اور اس اطلاع کو اپنی عینیت شعور میں جگہ دیتی ہے ۔ مرتبہ مطلق ایسی تمام اطلاعات کی ناقابل تقسیم کلیت ہے ۔ ہر اطلاع ذات کا تجربہ ہے ۔ اور تمام اطلاعیں سلسلہ وار ذات کا تجربہ بنتی چلی جاتی ہیں ۔ ہر بعد میں آنے والی اطلاع میں اپنے سے ماقبل اطلاع کے مقابل میں شعور کا حصہ زیادہ اور نف شعور کا حصہ کم تر ہوتا جاتا ہے ۔ اس طرح شعور ذات صورت زماں میں تکمیل کو پہنچتا ہے ۔

اس تکمیل کے حصول پر تمام سلسلہ زماں کی نفی ہو جاتی ہے جب ذات کو اپنا کوئی تازہ شعور حاصل ہوتا ہے تو اپنے سابقہ شعور سے گزر جاتی ہے سابقہ درجہ جہل کو عبور کر جاتی ہے ۔ اسطرح ہر آن و ہر ساعت فنا ہوتی چلی جاتی ہے ۔ یہاں تک کہ مرتبہ نہائت آخری میں کوئی جہل باقی نہیں رہتا اور شعور کلی حاصل ہوتا ہے ۔ گویا سفر کے ابتدا میں جہل کلی تھا مگر ابتدائی شعور کی شعاع نے اس جہل کی ابتدائی نفی کی تھی ۔ اور شعور کلی میں جہل کی تمام نفی ہو جاتی ہے ۔ وجدان جہل یا خود وجود جہل ہی تمام حرکت کی بنیاد ہے ۔ اگر جہل نہ ہو شعور ہی شعور ہو تو کوئی آرزو اور کوئی حرکت باقی نہیں رہتی ۔

اسطرح سے اس فلسفہ کے ڈانڈے اپنی موجودہ شکل میں بھی بدھ مت اور ویدانت سے مل جاتے ہیں ۔

IX

مندرجہ بالا تشریح سے یہ بات منکشف ہوتی ہے کہ اس پوری فلسفیانہ

تحریک میں خواہ اسکا رنگ اشراقی ہو مشائی ہو یا تصوریتی ہر تعین و تشخیص کے پس منظر میں جہل کی تاریکی ہے ۔ اسی بناء پر وجود میں تعین پیدا ہوتا ہے ۔ تمام تعینات زمانی بھی اسی سبب سے ہیں ۔

ماہیت وجود شعور ہے ۔ اس بنیاد پر جب ہم اوپر بیان کردہ اس کلیدی اصول کا اطلاق کرتے ہیں تو خود ماہیت خود آگہی یا شعور ذات معرض بحث میں آ جاتا ہے ۔

یہ امر* بالکل واضح ہے کہ شعور ذات (صورت اول کا ہو یا صورت ثانی کا) شعور بسیط کا ایک تعین ہے خواہ یہ تعین ابتدائی سہی مگر ہے تو تعین ۔ اسی لئے اس سے وجود کی صورت معینہ حاصل ہوتی ہے ۔ جسپر حقیقت کے جملہ مدارج کا قیام ہے ۔ یہ وہ یونانیت ہے جو تمام اشراقی، مشائی اور تصوریتی فلسفہ کا اساسی مسلک ہے ۔

اب اگر ہر تعین و تشخیص بر بناء جہل و اگیان ہے تو خود یہ تعین ابتدائی، وجود کی شکل اساسی، بھی تعین و تشخیص ہونے کی وجہ سے بربناء جہل و اگیان ہے ۔ اسکا مطلب یہ ہوا کہ شعور ذات وہ مرتبہ ہے جو خود اگیان سے مشروط ہے ۔ شعور بسیط پر اگیان کے غلبہ سے ذات کا تعین پیدا ہوتا ہے ۔ ایسا شعور ذات اصلی حقیقت نہیں بلکہ مجازی وجود ہے ۔

اور اگر ذات کا تعین اصلی حقیقت ہے اور اسپر یہ اصول عائد نہیں ہوتا تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اگیان تعینات کی شرط نہیں ہے اور علم کا وجود یانی اصول ہونا غلط ہے ۔

ایک مرتبہ تعین کو اصول تغیر علم سے مستثنی قرار دینے کے بعد اسکا جواز نہیں رہتا کہ باقی دیگر تعینات کے لئے علم اور اسکی تحدید کو اصول کے طور پر استعمال کیا جائے ۔ اسکا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ یہ باقی تمام تعینات اپنے وجود میں صورت ابتدائی یا تعین اصلی کی ماہیت کا اعادہ و تکرار ہیں ۔ اس بناء پر ہر تعین اگر تعین ذات کی مثال ہے اور تعین ذات ماورائے اصول علمیہ ہے بالفاظ دیگر اگر تعین ذات اپنی ماہیت میں ایسا ہے کہ اس میں علم یا شعور جہل سے مشروط نہیں ہوتا تو کسی درجہ تعین کا اصول علمیہ —— علم کا مشروط بہ جہل ہونا —— سبب تعین نہیں بن سکتا ۔ اسطرح اس پوری فلسفیانہ تحریک کی بنیاد مسمار ہو جاتی ہے اور اصول علمی کی مابعد الطبیعیاتی حیثیت ختم ہوکر رہ جاتی ہے ۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ حقیقت کے شرائط

و تعینات علم وجہل کی ترکیب کے علاوہ کچھ اور ہیں ۔ اس انکشاف سے حقیقت کے فلسفہ کی بناء پڑتی ہے جو حقیقت کی تشریح اصول علم سے نہیں کرتا ۔ علم اور وجود میں فرق کو ملحوظ رکھتا ہے اور ماھیت وجود شعور کو نہیں ٹھہراتا ۔ اس فلسفہ کے مطابق شعور کو جہل محدود ضرور کرتا ہے مگر اس سے تحدید و تعین وجودی واقع نہیں ہوتی ۔ محض تحدید علمی ہوتی ہے جسکا کوئی اثر وجود پر نہیں ہوتا ۔

ذات کو بھی اگر تحدید علم کا کرشمہ قرار دیا جائے تو یہ ذات اپنے مرتبہ میں مجاز ٹھہرتی ہے ۔ اگر حقیقت محض شعور ہے ۔ تو جہاں اس میں تعین ذات پیدا ہوا یہ اس بات کا ثبوت بن جاتا ہے کہ یہ تشخص شعور کے مشروط بجہل ہونے کی وجہ سے ہے ۔ اس فلسفیانہ تعبیر میں تعین ذات کی تشریح ایسی ہو جاتی ہے جس سے منطقی ناھمواری نہیں پیدا ہوتی اور تحدید علم کی وجودیاتی حیثیت کا اطلاق وجود کے ہر دائرہ پر ہو جاتا ہے ۔ اسلئے فلسفہ کی کلی تشکیل کے اندر کوئی تناقض باقی نہیں رہتا ۔ مگر جب اسطرح ہم تناقض سے بچتے ہیں تو شعور ذات یا حقیقت ذات محض ایک طلسم خیال سے زیادہ باقی نہیں رہتا جو علم کے جہل سے بازیافت ہونے پر غائب ہو جاتا ہے ۔ اگر یہ بات درست ہے تو شعور ذات مصدر حقیقت و منبع موجودات و سرچشمۂ تعینات نہیں باقی رہتی بلکہ یہ بھی سلسلۂ مجاز کی ایک کڑی بن جاتی ہے جو وجود حقیقی کے محاذی بوجھ غلبہ جہل و تاریکی موجود ہے ۔

اسطرح تحلیل سے شعور حقیقی لا تعین غیر محدود بلا شرط اصل حقیقت متصور ہوتا ہے ۔ جب یہ بات ہو تو اسکا کیا جواز رہ جاتا ہے کہ اسکا پہلا تعین لابدی یا ناگزیر طور پر شعور ذات ہی ہو ۔ جب حقیقت اصلی بلا تعین ہے بلا صورت ہے اور ہر درجۂ حقیقت میں شرط و تعین محض بے علمی کی وجہ سے ہے تو اس استدلال سے شعور ذات کو شعور کا پہلا ناگزیر تعین قرار دینا یا ہونا ناقابل فہم ہو جاتا ہے ۔ علاوہ ازیں ہر تعین کے پیچھے نہ صرف بے علمی کی شرط ہے بلکہ اس بے علمی سے پیدا شدہ آرزو بھی ہوتی ہے ۔ وہ کون سی آرزو ہے جو اس حرکت کا باعث ہے جسکے نتیجہ میں لا تعین، غیر مشروط شعور سے شعور محدود کے طور پر ظہور پذیر ہوتا ہے ۔ یہ مسئلہ بھی حل کے بغیر رہ جاتا ہے ۔ جو کچھ اس بحث سے برآمد ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ حقیقت اصلی بے صورت و لاتعین وغیرہ مشروط ہے تمام شرائط و تعینات کا قیام اس میں ہے ۔ ان شرائط و تعینات کی نفی وجود حقیقی کا اثبات ہے ۔ پس نہ تو شعور ذات ابتداء

میں ہے نہ انتہا میں ۔ نہ تو یہ مصدر تعین ہے نہ غائیت نفی تعین ۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر فلسفہ خودی کو اشراق یا تصوریتی فلسفہ کے مقولات میں مدون کیا جائے تو خود تصور خودی کی تردید ہو جاتی ہے ۔

اسکا نتیجہ یہ بھی نکلتا ہے کہ کیا ضروری ہے کہ حقیقت اصلی یا شعور کا پہلا تعین شعور ذات ہی ہو ۔ شعور غیر ذات کیوں نہ ہو ۔ پھر یہ کیا ضروری ہے کہ تعین ذات و غیر ذات کی نسبتوں ہی میں تمام ہو کچھ اور بھی ہوسکتا ہے جو نہ ذات ہو نہ غیر ذات ۔

اسطرح اشراق تصوریتی فلسفہ خود تصور ذات کی بحیثیت حقیقت الحقاء نفی کر دیتا ہے ۔

اس بات کو ضروری قرار دینے کے لئے کہ شعور کا پہلا تعین، شعور ذات ہو پورے شعور کو کسی منطق یا ضابطہ' مقررہ کے تابع کرنا پڑتا ہے ۔ اسطرح کل حقیقت ایک تابع نظام بن جاتا ہے ۔ اور اس نظام میں یہ تقدیر مبرم بن جاتی ہے کہ شعور اپنی اولین تحدید میں شعور ذات ہو یا شعور غیر ذات ۔ یہ تقدیر مبرم چونکہ خود شعور و عدم شعور، آگہی و بے آگہی دونوں پر حکمران ہے اسلئے ماورائی اصول بن جاتی ہے ۔ لیکن چونکہ اس ماورائی اصول کو کل حقیقت سے باہر نہیں قرار دیا جاسکتا اس بناء پر شعور کو مائیہ وجود اور اس ماورائی تقدیر یا ضابطہ کو صورت وجود قرار دینا پڑتا ہے ۔ گویا ہم تحلیل کے ایسے مقام تک پہنچ گئے ہیں جہاں خود اصول علم یا تحدید علم کے تشخص و تعین کی تشکیل ہوتی ہے اور وہ مقام تعین و تشکل ایسا ہے جو خود اصول علم و تحدید علم سے ماوری ہے ۔ یہاں پھر یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ تعین کا سرچشمہ علم و جہل کی تحدید و ترکیب نہیں بلکہ کچھ اور ہے ۔ مثلاً جدلیت ہے ۔ اگر ہم جدلیت کو وہ اصول قرار دیں جسکے سبب شعور وجہل ایک دوسرے کو محدود و مشروط کرتے ہیں تو جدلیت اپنی وجودیاتی ماہیت میں ضرور ہے کہ شعور و جہل، گیان و اگیان سے مستغنی ہو ۔ یہ گیان و اگیان کی نسبتوں کو معین کرنے والا اصول بن جاتا ہے ۔ تعینات میں حقیقت تعین بن جاتا ہے اور تمام تعنیات حقیقت کی غیر محدود تقدیر ہو جاتا ہے ۔ یہاں فلسفہ اشراق و تصوریت دونوں اپنے گھٹنے ٹیک دیتے ہیں اس حقیقت کے متعرف ہونے پر مجبور ہیں جو ماورائے علم وتعین علم ہے جس پر خود تمام تعینات و تشخصات علمی کا انحصار ہے ۔ یہاں ایک مرتبہ پھر علم اور وجود کے امتیاز کا اقرار کرنا پڑتا ہے ۔ شعور جدلیت کی پابندی

کرتے ہوئے شعور ذات میں مشخص ہوتا ہے۔ اور یہ تشخص مزید تعینات میں اسی اعلی اصول کی پابندی کرتے ہوئے گزرتا ہے۔

اب خود یہ جدلیت کیا ہے میں نے جدلیت کو محض ایک مثال کے طور پر لیا ہے تا کہ بسہولت یہ بتایا جاسکے کہ شعور کے تمام تعینات کو ایک مخصوص سلسلہ کا پابند بنانے کے لئے کسی نہ کسی اعلی حقیقت کی ضرورت ہے جو اس بات کو منضبط کرے کہ شعور کسطرح مشروط ہوتا اور کسطرح اسکی پہلی تحدید شعور ذات یا شعور غیر ذات ہی ہوتی ہے۔ اگر ایسی کوئی اعلی حقیقت نہ ہو جو شعور وجہل پر تقدیر مبرم کی حیثیت سے حکمران ہو تو پھر تعین کا ایک مخصوص سلسلہ میں ہونا ممکن نہیں رہتا۔ اس دلیل سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ حقیقت کے اندر اگر علم وجود یاتی اصول ہے تو یہ اسوجہ سے کہ ماوری حقیقت نے اسکو ایسا ہی اصول بنایا ہے وہ حقیقت جو بنفسہ اپنی ماہیت میں علم کی وجود یاتی حیثیت سے ماوری ہے۔

جب اس اعلی تر حقیقت کا آپ اعتراف کرتے ہیں اور اسکو اصل تعین یا کلید تعین قرار دیتے ہیں تو پھر علم کی وجودیاتی حیثیت محض ضمنی اور قابل نظر انداز ہو جاتی ہے۔ اور اسطرح سے اشراقی تصوریتی فلسفہ ختم ہو جاتا ہے۔

اب اگر ہر تعین کے پیچھے کوئی تحریک ہے اور اس تحریک کے پیچھے کوئی نہ کوئی اگیان ہے تو یہ اسلئے کہ حقیقت اعلی کے شرائط ایسے ہی ہیں جو اس نے تعین پر عائد کئے ہیں۔ شعور ذات کو معرض وجود میں لانے والی تحریک جسکے بارے میں ابتداء میں کچھ نہیں کہا جاسکتا تھا اب قابل فہم بن جاتی ہے۔ لامحدود شعور یا شعور بلا شرط کو شعور ذات میں مشخص کرنے والی قوت خود شعور کی بھی عنان گیر ہے اور اسلئے کل حقیقت شعور نہیں بلکہ اس سے زیادہ ہے۔

ہم ایک مرتبہ اور تصوریت اشراقیت کو مسترد کرکے حقیقت تک جا پہنچے ہیں ہمیں یہ کہنا پڑتا ہے کہ حقیقت اپنی ماہیت میں شعور پر مشتمل نہیں ہے بلکہ یہ شعور سے کچھ زیادہ ہے۔ اور شعور سے جو کچھ زیادہ ہے وہ شعور اور اسکے اشکال پر قاہر و متصرف ہے۔ پس شعور وجود کے اندر ہے نہ کو وجود شعور کے اندر۔ وجود سے شعور کا تعین ہوتا ہے نہ کہ شعور سے وجود کا تعین۔ شرط شعور جوہر وجود نہیں ہے بلکہ وجود، جوہر شعور ہے۔ اور وجود وہ شرط ہے جو شعور پر عائد ہوتی ہے۔ اسطرح سے ہم اشراقیت

و تصوریت کے پورے فلسفہ کو مسترد کرتے ہیں اور علم محض ایک اصول کشف کی حیثیت سے باقی رہ جاتا ہے ۔ علم وجود باقی ضابطہ نہیں بلکہ محض انکشاف و ادراک حقیقت ہے ۔ علم عماری معلومات کا سرچشمہ ہے ۔ مگر ان معلومات کا وجود باقی سرچشمہ یا مصدر نہیں اسی فلسفہ کا نام حقیقیت ہے ۔

X

اب ہم اپنی بحث کو سمیٹنے کی کوشش کرتے ہیں ۔ ہم اس اصول کو بیان کرتے ہیں کہ شعور کی حیثیت کلید وجود نہیں ہے ۔ علم جوہر وجود نہیں ہے ۔

اشراق و تصوریتی فلسفہ میں شعور ذات تعین ذات ہے ۔ ذات کا ایک ہی بسیط جوہر ہے اور وہ شعور ہے ۔ اس بناء پر ذات پوری کی پوری پائے شعور پر قائم ہے ۔ اسی شعور کے تغیر سے ذات میں وجودیاتی تغیر واقع ہوتے ہیں وہ غیر ذات بنتی ہے پھر غیریت سے عینیت میں آتی ہے ۔ شعور کے قبض وبسط سے ذات میں تنگی و وسعت پیدا ہوتی ہے ۔ یہ پورا فلسفہ اوپر کی تنقید سے قابل قبول باقی نہیں رہتا ۔ اسکی اساسی بے آہنگی ظاہر ہو جاتی ہے ۔ اس فلسفہ کو مسترد کرکے جب ہم علم کی وجودیاتی حیثیت ختم کرتے ہیں تو اس امر کو پہنچتے ہیں کہ شعور ذات کا جوہر نہیں بلکہ ذات شعور ذات کا جوہر ہے ان مقدمات کی انکے تمام مضمرات کے ساتھ مکمل یافت اشراقیت تصوریت کے طلسم خیال کو اسی طرح چھانٹ دیتی ہے جس طرح آفتاب عالمتاب کی اشعاع حرارت انگیز کہر کے دل بادل ریزہ ریزہ کر دیتی ہے ۔ ذات وجود کے اندر ہے نہ کہ وجود ذات کے اندر اسلئے شعور ذات ذات کا شعور ہے نہ کہ حقیقت ذات ۔ حقیقت ذات شعور سے اعلی تر اصول ہے ۔ فلسفہ خودی اسی اصول پر استوار ہوتا ہے ۔ ورنہ تو یہ پھر اشراق تصوری نظام ہائے تعقلات میں گم ہوکر رہ جاتا ہے ۔ خودی کی یہ یافت اسکے متعلق ایسا وجدان حقیقیت کا فلسفہ ہے ۔ وہ اعلی تر اصول جس سے ذات عبارت ہے اور شعور ذات محض اسکا کشف کیا ہے اگر اس اصول کو ارادہ سے تعبیر کیا جائے تو اسکا مفہوم یہ ہوگا کہ ارادہ وہ اصلی حقیقت ہے جو شعور کو شعور ذات کی صورت میں متعین کرتا ہے اور اگر یہ خود شعور پر حکمران ہے اسکی اصل حقیقت ہے تو خود شعور سے ماوراء

ہے - اور شعور سے ماوراء ہونے کا مطلب یہ ہے کہ 'ارادۂ کور، ہے جسکے اندر شعور کا گزر نہیں - یہاں 'ارادۂ بے نور، اپنی مسلسل تحریک سے سامان الم پیدا کرتا ہے اور پھر اس الم کی تسخیر کے لئے صورت شعور میں نمودار ہوتا ہے - شعور کو ایک خاص سمت میں متصرف کرکے شعور ذات میں تبدیل کرتا ہے - اور پھر اسکو مزید متعین کرکے شعور ذات بواسطہ غیر میں تبدیل کرتا ہے اور اسطرح 'عالم معلوم کی نسبت علمی، قائم ہوتی ہے جو اساس کائنات ہے - بلاشبہ اس فلسفہ میں اساس علم نہیں بلکہ تحریک ہے - مگر یہ تحریک خود کو پیدائشی شعور میں گم کردیتی ہے شعور اور عدم شعور کی مسلسل ترکیب کے ذریعہ پھر اسی اشراقی یا تصوریتی سلسلہ کی بنیاد ڈالتی ہے - اسطرح سے اگرچیکہ ابتدائے حقیقت ماورائے شعور ہے مگر اسکے بعد ہر قدم شعور کے دائرہ میں ہے - اس فلسفہ اور اشراقیت تصوریت میں پھر کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا - شوپن ہاور اور فان ہارٹ مان کا فلسفہ اسی انداز کا ہے - خود ابن سینا میں ممکن الوجود کا پہلا تعین اسی طور ہوتا ہے کہ ارادۂ مطلق اپنی بے شرط حرکیت سے عقل اول کا باعث ہے اور اسوجہ سے ماورائے مقولات علمی ہے - مگر ایک مرتبہ ممکن الوجود کی اساسی شکل بننے کے بعد پھر تمام سلسلہ' ممکنات اصول عقل و مقولات علمی کے تابع ہے -

مگر اس طرح کے نظریہ کے اندر دو قباحتیں ہیں اولاً یہ کہ 'ارادۂ بے شعور، اگر تمام اصل حقیقت ہے تو پھر وہ اپنے معلول کے ساتھ عینیت کاملہ کسطرح اختیار کرسکتا ہے - شعور ذات کی صورت میں خود متعین ہوکر تمام کیونکر ہوسکتا ہے - حقیقت عامہ ہونے کی وجہ سے جہاں وہ شعور ذات کا باعث ہے - وہ اس سے ماوراء بھی ہے - اور اسکی اختصاصی حرکیت صرف ایک تعین میں تمام ہونے کی بجائے ان گنت سلسلہ ہائے اختصاصی کی بناء ہونی چاہئے - شعور ذات کے علاوہ اور بہت سے حقائق کی وہ براہ راست علت ہوسکتا ہے - جب یہ صورت ہے تو شعور اور شعور ذات دونوں تعینات محض امور ممکنہ ہیں اور بہت سے امور کی طرح - نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تعینات شعور کی جدلیات محض ایک امکانی سلسلہ ہو جاتی ہے اسکے اندر وجودی وجوبیت باقی نہیں رہتی - تمام سلسلہ ہائے ارتقاء جو شعور ذات کی مسلسل سعی ہے کسی لازومیت کا حامل نہیں رہ جاتا - یہ امر خود تصوریت کو منہدم کرنے کے لئے کافی ہے - اور مقولات علمی کے حقیقت کے اصول خود مکتفی ہونے کا ابطال ہے -

اسلئے ارادۂ کور کا فلسفہ، سلسلہ ہائے شعور کی جدایت کا فلسفہ خاص طور پر، بن نہیں سکتا جو محض ممکن سلسلوں میں سے ایک ہے ۔ خود یہ ارادۂ کور کیا ہے اگر اسکی بھی صورت متعین ہے تو اسکا اصول تعین کیا ہے ؟ کیا یہ بھی 'موضوع ارادہ معروض ارادہ اور فعل ارادہ کی ترکیب، ہے ؟ اگر ارادہ کی اس صورت کو مانا جائے تو پھر اس صورت کا اصول وجود کیا ہے ؟ کیوں ارادہ یہی صورت خاص اختیار کرتا ہے ؟ بالفاظ دیگر ارادہ کی اس ہئیت کا کیا جواز ہے ؟ اسکا جواب، منطقی طور پر، ارادہ سے ماوریٰ حقیقت میں ہوگا جو ارادہ کو اس صورت میں متشکل کرتی ہے ۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ ارادہ موضوع و معروض ارادہ کے امتیاز سے قبل ایک تحریک ہے جسکے اندر موضوع و معروض کی تمیز نہیں یہ بلا واسطہ ارادہ ہے جو موضوع معروض اور نسبت کی تثلیث سے پیشتر کی صورت ہے ۔ ارادہ کی اس اصلی صورت پر زور برگساں نے دیا ہے کہ یہ اپنے آپ کو موضوع و معروض ارادہ کی تقسیم میں نہیں لاتی بلکہ ایک کلیت کی صورت میں یا تقسیم ناپذیر حقیقت کی صورت میں عمل پیرا ہے ۔

مگر اس جواب سے تشفی نہیں ہوسکتی وجہ یہ ہے کہ ارادہ کی لاتعین شکل شعور کی لا تعین شکل کی طرح ناقابل فہم تصور ہے غیر متعین ارادہ تو وہ ہوا جسکا نہ کوئی متعین موضوع ہے نہ متعین معروض اگر اس معنویت سے در گزر کیا جائے تو اسکو فعلیت مسلسل کہا جائیگا ۔ یہ فعلیت مسلسل اپنے آپ کو جزی فعلیتوں میں تقسیم کرتی ہے ۔ اس سے جزی الگ الگ اعمال سرزد ہوتے ہیں ۔ اور کل حقیقت ان ہی ممیز و ممتاز اعمال سے عبارت ہے ۔ پھر یہ اعمال (یا جزی ارادے) ایک دوسرے کی تحدید کا باعث ہوتے ہیں ۔ یہ تحدید باہمی ان میں سے ہر ایک کے لئے باعث الم ہے اور اس ظلمت الم سے شعور اصول ناظمہ کی حیثیت سے منصہ' شہود پر نمودار ہوتا ہے ۔ جب ایک جزی ارادہ دوسرے جزی ارادہ پر تحدید عائد کرتا ہے ۔ تو یہ دوسرا جزی ارادہ پہلے ارادہ کا معروض بن جاتا ہے اسطرح ارادہ کی صورت متعینہ کا ظہور ہوتا ہے ۔ فعلیت محضہ 'موضوع فعل فعلیت اور معروض فعلیت، کی صورت میں تبدیل ہو جاتی ہے ۔ ہر ارادہ کے لئے اسکے مقابل کا ارادہ یا اس سے باہر کا ارادہ خارجی حقیقت رکھتا ہے ۔ قوت شعور ارادہ اصلی یا فعلیت مطلقہ کا وہ عمل ہے جسکے ذریعہ ارادوں کی ان باہمی غیریتوں کو عینیت باہمی میں ضم کیا جاتا ہے اور تمام ارادے عین یک دیگر کی حیثیت سے متشکل ہوتے ہیں ۔ اسی تشکیل پذیری کو ارتقائے ذات یا شعور ذات کہا

جاسکتا ہے ۔ حقیقت کے مندرجہ بالا خاکہ کا بنیادی اصول شعور یا عدم شعور نہیں بلکہ فعلیت مطلق اور اس فعلیت مطلق کا جزی فعلیتوں میں صدور پھر ان کا باہم محدود ہونا اصول حقیقت کے مقدمات متصور ہوتے ہیں ۔

لیکن یہ سوال اپنی جگہ باقی رہتا ہے کہ فعلیت مطلق کی جزی فعلیتوں میں صدور کس جبر و منطق کے تابع ہے ۔ اگر خود ارادہ کی خود ارادیت ہے تو تمام جزی فعلیتیں محض ممکن الوجود ٹھہرتی ہیں واجب الوجود نہیں ۔

ارادہ کی خود ارادیت وہ اصول اعلی ہے جس سے ارادہ قائم بالذات متصور ہوتا ہے ۔ اسکے بعد حقیقت کے کسی درجہ کی ضرورت بطور اساس باقی نہیں رہتی ۔ خود ارادیت کے تصور میں یہ بات پوشیدہ ہے کہ ارادہ اپنی ماہیت میں خود کو متعین کرنے والا ارادہ ہے اور اس تعین میں وہ کسی طور کسی اعلی تر اساس یا بیرونی حد سے مجبور نہیں ہے ۔ چنانچہ ایسا ارادہ آزاد ارادہ ہے ۔

وہ ارادہ جو اس طور ہے کہ اپنی ہر صورت کو خود متعین کرے ارادۂ ماورائے صورت ہے ۔ خودی کا تصور اسی ارادہ پر استوار کیا جاسکتا ہے ۔

اگر اس ارادہ کی کوئی شکل خاص ہو تو یہ محدود ارادہ ہے ۔ اس محدود ارادے کے ظہور محدود تر ارادے ہونگے یا اگر جدلیت کائنات کا اصول ہے تو اسکا اختصاصی تعین اس بات کا پتہ دیتا ہے کہ یہ محدود ارادہ کی پیداوار ہے ۔ اور ارادۂ اصلی کا اس طرح حد بند ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ ضرور ہے کہ خود ارادہ سے ماوری کوئی اصول ہو ۔ اسطرح سوچنے سے اس اصول کی نفی ہوتی ہے کہ ارادہ قائم بالذات حقیقت ہے یا فعلیت محضہ مستغنی عن الغیر ہے ۔ اس سے تو اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ یہ ارادہ یا فعلیت محضہ قائم بالغیر ہے ۔ اسوجہ سے یہ ماننا پڑیگا کہ اگر ارادہ قائم بالذات ہے فعلیت محضہ اصول خود مکتفی ہے تو یہ محض بے صورت ہے ۔ ہر شکل و تخصیص حد و تعین سے ماوری ہے ۔

مگر ارادہ کو ارادۂ تعین کرنے کے لئے شعور بنفسہ ہونا نہایت ضروری ہے ۔ خود ارادیت ارادہ اس وقت قابل فہم تصور ہے جب ارادہ کی خود ارادیت میں شعور ہو اور اپنی پوری بے مثل حرکت میں ارادۂ تعین کرے اور اس ارادۂ تعین سے خود آگاہ بھی ہو ۔

XI

یہ مقدمات ایسے اصول خود آگہی تک پہنچاتے ہیں جہاں ذات شعور ذات میں تمام نہیں ہوتی ذات محض احساس خودی پر مشتمل نہیں رہتی بلکہ ذات اپنے شعور ذات سے بڑھکر بہت کچھ ہوتی ہے ۔ یہ ارادہ بھی ہوتی ہے یہ بے پابند بھی ہوتی ہے بے صورت بھی ہوتی ہے بیحد بھی ہوتی ہے ۔ ایسی ذات یا ایسا وجود اصلی فلسفہ خودی کا موضوع ہے ۔ اور ایسے وجود سے ہی ہم اصول کائنات و حقیقت اخذ ہوسکتے ہیں ۔ ایسی ذات کے وجدان یا احساس کا اثبات یونانی مقولہ وجود کی تکذیب سے ہی ہوسکتا ہے ۔ جب تک ہم یونانی مقولہ وجود کے اصل ''وجود بالتحدید،، سے نجات نہیں پاتے حقیقت کے تصور کے بارے میں یا تو دور میں مبتلا ہو جاتے ہیں یا ناہمواری میں ۔ ہمیں اپنے فلسفہ کی تعمیر اس اصول عالیہ پر کرنی چاہئے کہ وجود لا نہایت ہے بیحد و بے روپ ہے ۔ تمام اصوار تمام روپوں سے وہ ماوریٰ ہے ۔ شعور اسکی فعلیتوں میں سے ایک فعلیت ہے ۔ کہ اس فعلیت میں وہ مطلع ہوتا رہتا ہے ۔ ہر شئے سے ہر عدم سے اور ہر وجود سے ۔ اسکی دوسری فعلیت ارادہ ہے ۔ کوئی ارادہ بے شعور نہیں اور نہ کوئی شعور یا آگہی بلا ارادہ ہے ۔ ایسا ہی وجود کل کائنات کا اصول تشریح ہے ۔

ارادہ اور شعور ایسے وجود کی صرف دو فعلیتیں ہیں جنکا ہم نے تذکرہ کیا اور بھی فعلیتیں اسکی ہیں اور یہ تمام فعلیتیں جنکو ہم بظاہر ایکدوسرے سے مجرد دیکھتے ہیں اسکے نام روپ ہیں اس سے زیادہ نہیں صرف یہی وجود ایسا ہے جو قائم بالذات ہے خود مکتفی ہے غیر محدود ہے ۔ اسی کے پیدا کردہ کوائف سے زمان مکان بنتے اور بگڑتے ہیں ۔

فلسفہ خودی کا مقدمہ کبری اسی وجود کے تصور سے قائم ہوتا ہے یہ وجود ہر صورت سے غنی ہونے کی وجہ سے صورت زماں سے غنی ہے اسطرح اپنے وجود کے لئے محتاج تاریخ نہیں ۔ اسی طرح صورت مکان سے ماوریٰ ہے ۔ اسلئے مکان پذیری اسکی صورت نہیں ہے ۔

زمان مکان تاریخ اور فطرت سے ماوریٰ وجود حقیقی تمام تاریخ اور فطرت تمام زمانوں اور محلات کا سبب حقیقی ہے ۔ اسی وجود سے تمام زنجیرۂ کائنات قائم ہے ۔ اسلئے نہیں کہ اسے کائنات یا دنیائے رنگ کی اسے ضرورت ہے بلکہ اسلئے کہ وہ ان سے مستغنی ہے ۔ اسنے اپنی بے مثال حریت سے اس دنیا اور

تمام دنیاؤں کو بنایا ہے ۔ چونکہ اس صنعت کے پیچھے اسکی کوئی آرزو نہیں ہے جسکو پورا کیا جائے اسلئے تمام خلقیت محض اسکا خلوص ہے ۔

خود آگہی کی آخری صورت اسی خلوص کا احساس ہے ۔ خود آگہی کی ماہیت انکشاف و اثبات وجود ہے ۔ اور اس خود آگہی کی وجہ سے وجود ذات نہیں ہے بلکہ وجود ذات سے خود آگہی ہے ۔ یہ اصول تشکیل خودی ہے ۔ جسکے مطابق کائنات کی اساس محکم وہ ذات یکتا ہے جس کے بے شمار نام روپ ہیں مگر کوئی اسکا بہروپ نہیں ۔ کوئی اسکی صورت نہیں ہر صورت اسکی مخلوق ہے ۔ ہر تخلیق کے پیچھے اسکا منشاء ہے ۔ پھر وہ ذات حکیم ہے علیم ہے، مدبر ہے مصور ہے، بدیع ہے ۔ اسکے بعد وہ مخلوق سے مختلف رشتوں میں منسلک ہے ۔ رب ہے، رحیم، ہے کریم ہے ، جبار ہے، ستار ہے، غفار ہے اور بہت کچھ ہے ۔

علم و عشق

ڈاکٹر سید محمد یوسف

علم و عشق کے موضوع کو اقبال کے فلسفہ و شعر میں ایک نمایاں مقام حاصل ہے ۔ اس کی وجہ ظاہر ہے : قوموں کے عروج و زوال میں علم و عشق کی آمیزش و آویزش ایک بنیادی عنصر کی حیثیت رکھتی ہے ۔ عصر جدید میں مشرق و مغرب کی کشمکش نے اس موضوع کو ابھار کر اس میں تقاضائے وقت کی شان پیدا کردی ہے ۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس ذیل میں اقبال برابر مشرق و مغرب کا مقابلہ کرتے جاتے ہیں ۔ اقبال کی دور رس نگاہوں نے یہ بھی دیکھ لیا تھا :

''کہ در حرم خطرے از بغاوت خرد است،، (۱)

اقبال ایک عالمانہ اور فلسفیانہ ذہن رکھتے تھے اور انہوں نے اپنے خیالات میں تبدیلی اور ارتقاء کو کبھی چھپانے کی کوشش نہیں کی ۔ جو اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں وہ اقبال کے یہاں تضاد سے گھبراتے ہیں اور تاویل و توافق کی غیر ضروری کوششوں سے فقہاء و متکلمین کو مات دیتے ہیں ۔ اس کی ایک بین مثال یہ ہے کہ اقبال اپنے ایک خطبہ میں ترکی کے انقلاب کا خیر مقدم کرتے ہیں اور محض جمود ٹوٹنے سے بڑی بڑی امیدیں باندھتے ہیں (۲) لیکن وقت گذرنے پر جب نتائج سامنے آتے ہیں تو مایوسی کے عالم میں اپنے تئیں یوں کہنے پر مجبور پاتے ہیں :

خرد را با دل خود ہم سفر کن — یکے بر ملت ترکاں نظر کن
بہ تقلید فرنگ از خود رمیدند — میان ملک و دیں ربطے ندیدند(۳)

اسی مایوسی کا اظہار اس شعر میں بھی ملتا ہے :

سمجھ رہے ہیں وہ یورپ کو ہم جوار اپنا
ستارے جن کے نشیمن سے ہیں زیادہ قریب (۴)

مشرق کی ابھرتی ہوئی قوموں کو نری عقل پرستی کے خطرہ سے آگاہ و خبردار کرنا ہے اسی لئے اقبال عقل کی تنقید بڑے ہی اونچے سروں میں کرتے ہیں حالانکہ ان کا حقیقی مقصد عقل کی تنقیص نہیں بلکہ عشق کی قدر و قیمت کی نشاندہی کرنا ہے ۔

ایک توانا و پرکار زندگی میں علم و عشق کا کیا مقام ہے، اس کو اگر اقبال کے ایک بیت میں تلاش کرنا ہو تو میرا خیال ہے کہ کمال ایجاز اور ندرت بیان کے لحاظ سے یہ بیت لاثانی ہے :

بے زور سیل کشتیٔ آدم نمی رود　　هر دل هزار عربده دارد به ناخدائے (۵)

علم و عشق کا مقام سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم " زندگی " کو سمجھیں۔ زندگی کیا ہے؟ زندگی وہ نہیں جسے حیاتیات میں حرکت قلب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ارتقاء کائنات میں سب سے اہم مظہر اور تقویم انسانی کا اصل جوہر 'نفس' ہے۔ نفس کی زندگی عبارت ہے مدعا سے، تمناؤں اور آرزوؤں سے (۶) انہی آرزوؤں اور تمناؤں کی تکمیل پر جو فطرت انسانی سے دمادم پیہم پھوٹ ابلتی رہتی ہیں، اقبال کے فلسفہ خودی کی بنیاد ہے۔ بچہ کو دیکھئے، وہ سراپا مدعا و آرزو ہر لحظہ حفظ ذات اور تکمیل ذات میں بے محابا رواں دواں نظر آئے گا۔ 'طفلک نا آشنا کی کوشش گفتار' اور اسی قسم کی دوسری ادائیں بڑوں کے لئے کیوں موجب انبساط ہوتی ہیں اور بالیدگی روح کا سامان بنتی ہیں؟ ہم اپنی فطرت کو بچے کے آئینے میں دیکھتے ہیں۔ اگر صرف اتنا ہو کہ دیکھنے پہچاننے کے بعد اس کو تقویت دیں اور خوش سے خوشتر اور حسین سے حسین تر کو مقصود نظر بنائے جائیں تو زندگی کا شبدیز صرصر بن جائے :

مدعا گردد اگر مہمیز ما　　همچو صرصر می رود شبدیز ما
مدعا راز بقائے زندگی　　جمع سیماب قوائے زندگی
ناخدائیم روی از ساحل است　　اختیار جاده ها از منزل است (۷)

اقبال ارتقائے حیات میں مدعا کی اولیت اور اہمیت کے قائل ہیں۔ خالق نے انسان میں دو قوتیں ودیعت کی ہیں : ایک وہ جو مقاصد کی تخلیق کرتی ہے۔ دوسری وہ جو مقاصد کی تکمیل کے لئے اسباب کی تدبیر کرتی ہے اور اسباب کی تدبیر مادی دنیا میں تحقیق کے سہارے ہوتی ہے۔ پہلے ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ ان دونوں قوتوں کی بابت اقبال کیا کہتے ہیں، ان میں کیونکر تفریق کرتے ہیں اور ان کی کیا جداگانہ خصوصیتیں بتاتے ہیں۔ اس کے بعد ہم یہ دیکھیں گے کہ ان دونوں کا باہمی رشتہ اور زندگی میں کیا مقام ہے۔

ایک بات یہ ملحوظ رہے کہ اقبال کے یہاں مترادف اصطلاحوں کی کثرت ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اقبال کے سامنے اردو، فارسی، عربی ادب کا ایک رنگا رنگ چمن کھلا تھا، اس میں سے انہوں نے بڑی آزادی کے ساتھ گل چینی

کی ہے۔ خود عربی زبان میں مترادف الفاظ کی کثرت کی یہی وجہ بتائی جاتی ہے کہ مختلف قبائل کے اختلاط سے ایک معیاری ادبی زبان وجود میں آئی، اسلئے ایک ہی چیز کے بہت سے نام رائج ہوگئے۔ ہاں تو اقبال کے یہاں ہم دیکھتے ہیں کہ

عشق، دل، نظر، ذکر، کلیمی، جنوں، محبت، تپش، مدعا، آرزو، تمنا، شوق، سرور، سوز، مستی، شورش پنہاں، فغاں، حیرانی، تب و تاب سب مترادف اصطلاحیں ہیں۔

عشق کا کام 'تخلیق،، (۸) ہے۔ مقصد اور منزل کی تخلیق۔ اس تخلیق کا سرچشمہ ''دانش نورانی،، (۹) ہے۔ اس کا عمل ویسا ہی ہوتا ہے جیسا غم جاناں کا۔ ایک تجلی حسن یکایک متاع ہوش لوٹ لیتی ہے۔ خرمن دل کے خاکستر ہونے میں فرصت کشمکش نہیں ہوتی۔ 'اندیشہ سود و زیاں، کھو کر 'سراپا حضور، 'تماشائے ذات، (۱۰) کی دولت ہاتھ آتی ہے۔ عشق مسلمان (۱۱) ہے، سراپا یقین ہے اور یقین ایک سیل ہے جو بیم و شک کے خس و خاشاک کو نہایت بے پروائی کے ساتھ بہائے لئے جاتا ہے۔ عشق بے پروا ہے اسی لئے محبت زمانہ ساز نہیں (۱۲)۔ اس کی امتیازی خصوصیت جرأت ہے خس کا مظہر کلیم اللهی ہے جرأت مستلزم ہے سرعت کو۔ دل سریع السیر ہے (۱۳) آوارۂ راہ ہے (۱۴)۔ اس کی سیر میں تدریج نہیں (۱۵)۔ سکون نا آشنا ہے: اس کی شریعت میں عشرت منزل، لذت ساحل حرام ہے (۱۰)۔ یہ جہان میں دیکھ بھال کر ایک ایک قدم نہیں چلتا بلکہ ایک چھلانگ میں لامکاں پر شبخون مارتا ہے (۱۶)۔ ٹکڑے ٹکڑے پہاڑ نہیں کاٹتا بلکہ پورا پہاڑ ایک دم سے سر پر اٹھا لیتا ہے۔ یہ مقصد پر یقین، یہ 'سوز جگر، (۱۷) اسی کا نام زندگی ہے اور یہی عمل کا سرچشمہ ہے:

عمل خواہی یقیں را پختہ تر کن (۱۸)

عمل کا محرک یقین اور یقین فتح باب (۱۰)

عشق ہی کے بطن سے عقل پیدا ہوتی ہے (۱۹) علم، خرد۔ حکمت، فکر، حکیمی، اندیشہ، دانش، خبر، سب عقل کی مترادف اصطلاحیں ہیں۔ عقل کا کام تخلیق نہیں 'تحقیق، (۲۰) ہے۔ یہ زمین فرسا ہے (۲۱)، کائنات کا ورق الٹتی ہے مگر تمام صفات سے آگے نہیں بڑھتی (۲۲)۔ یہ زناری ہے۔ زمان و مکان کی زناری (۲۳)۔ یقین کے بجائے ظن و تخمین اس کا حاصل ہے (۲۴)،

بیم و شک اس کا سرمایہ (۲۵) ہے۔ غلط سیر(۲۶) ہے۔ ہر کام بے اعتمادی کے سہارے آگے بڑھتی ہے۔ جو کچھ تراشتی ہے خود اسے توڑ پھوڑ ڈالتی ہے اور از سر نو تراشتی ہے۔ ''زماں زماں شکند آنچہ می تراشد عقل،،(۲۷)۔ اس کو تنقید سے فرصت نہیں(۲۸)۔ سراپا حجاب ہے، اس کا انجام بے حضوری(۲۹) ہے، اس کے پاس خبر کے سوا کچھ نہیں(۳۰)۔ ہمیشہ مقام اعراف میں رہتی ہے(۳۱)۔ جرأت رندانہ سے محروم ہے۔ زیاں اندیش(۳۲)، مصلحت اندیش (۳۳) ہے۔ چالاکی، زیرکی، مکاری، روباہی سے کام لیتی ہے۔ ''عیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے،،(۳۴)۔ ہزار حیلہ، بہانہ جو، فسوں پیشہ ہے(۳۵)، بالتدریج ہولے ہولے ایک ایک قدم رکھتی ہے(۳۶)۔

لیکن 'عقل تاویلی،(۳۷) اور 'دانش برھانی، (۳۸) کو کوئی کم نہ سمجھے۔ عقل بلند دست (۳۹) ہے، ذوفنون ہے(۴۰)، گرہ کشا (۴۱) ہے، جہان دارو گیر کی حد تک کلاں کار(۴۲) ہے۔ فکر سے زمان و مکان کی پیمائش کرتی ہے (۴۳)، مہ و پروین کا شکار کھیلتی (۴۴) ہے۔ ندرت کوش (۴۵) و گردوں تاز(۴۶) ہے۔ جہاں اپنی ساری وسعتوں اور پہنائیوں کے ساتھ اس کے شبخون کی زد میں ہے(۴۷)۔ ہاں اتنا یاد رہے کہ عقل جز پرست (۴۸) ہے۔ ایک حقیقت کو بحیثیت کل نہیں دیکھتی بلکہ اپنی دارو گیر سے ایک ہزار کر ڈالتی ہے(۴۹) :

''نگیرد شعلہ و چیند شرر ھا،، (۵۰)

یہ تو کہنے کی ضرورت نہیں کہ اتنی زبردست قوت سے ڈرنا اور کام نہ لینا معرکۂ کائنات سے کنارہ کش ہونے کے مترادف ہے، دیکھنا صرف یہ ہے کہ اقبال حیات انسانی کی کشمکش اور ارتقا میں اس کا صحیح مقام کیا بتاتے ہیں :

پہلی بات تو وہی ہے کہ عشق اصل زندگانی ہے :

''از عشق ہویدا شد این نکتہ کہ ھستم من،،(۵۱)

آرزو ھی زندگی کی اساس ہے(۵۲)، آرزو ھی آب و گل کو آدم بناتی ہے(۵۳)، یہی نہیں کہ انسانی زندگی عبارت ہے طغیان مشتاق (۵۴) سے بلکہ

''عشق آئین حیات عالم است،،(۵۵)

کائنات کے ذرہ ذرہ میں خالق کے منشاء کی تکمیل کا جو پیہم تقاضا اور اندرونی

حرکت اور جذب کی قوت پائی جاتی ہے وہ عشق ہی تو ہے۔ انسان کے اندر بھی ایک چشمہ زمزم (۵۶) ہے جس میں سے خالق کے ودیعت کئے ہوئے تقاضے پیہم ابلتے رہتے ہیں۔ یہ تقاضے، یہ آرزوئیں روح القدس (۵۷) طرح بلند بال اور پاکیزہ ہوتی ہیں۔ اگر انسان کی زندگی بھی فطرت کے عمل کی طرح ایک صراط مستقیم پر چلے تو اسی زمزم کے بہاؤ سے وہ برق رو پیدا ہوتی ہے جو ساری کائنات کو گرما دیتی ہے اور ساری دنیا کو منور کر دیتی ہے۔ نیز علم و تحقیق کی وہ قوتیں جو مادی دنیا میں عمل کرتی ہیں اسی عشق سے بیدار ہوتی ہیں اور بروئے کار آتی ہیں : عقل عشق کے بطن سے پیدا ہوتی ہے لیکن قوموں کی زندگی میں سب سے کٹھن منزل یہ ہوتی ہے کہ عقل کی بے پناہ قوتوں کو ابھارنے کے بعد انہیں قابو میں رکھا جائے بایں طور کہ عشق امام ہو اور عقل اس کی غلام(۵۸)۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ فکر آب و گل میں الجھی رہتی ہے(۵۹)، زنجیری امروز و دوش (۶۰) ہے، پرستار بتان چشم و گوش ہے(۶۱)، اسباب و علل کے پیچاک میں گرفتار رہتی ہے(۶۲)۔ بڑا خطرہ اس بات کا رہتا ہے کہ اسے صحبت گل پسند آئے (۶۳) اور 'واماندۂ راہ، (۶۴) ہو جائے۔ جب ایسی صورت پیش ہو کہ عقل غلام رہنے کے بجائے انسان کو غلام بنالے تو وہ عشق کی خدمت کے بجائے 'ہوس، کی پرورش کرنے لگتی ہے (۶۵)۔ ہوس کیا ہے؟ ہوس وہ چھوٹے اور کھوٹے مطامع ہیں جو ایک پٹری سے اتری ہوئی عقل ہمارے سامنے رکھتی ہے، اور ان مطامع سے اس خلا کو پر کرتی ہے جو عشق کے دب جانے اور معدوم ہو جانے سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ ہوس طینت میں فرومایہ ہے، اس سے صرف پرواز مگس ممکن (۶۶) ہے۔ ہوس نتیجہ ہے عقل کی خود بینی کا۔ اور خود بینی اس کو کہتے ہیں کہ انسان اپنی خود غرضی اور مفاد پرستی کا بندہ بن جائے اور دوسروں کی بہبود اور فلاح عام سے بے نیاز ہو جائے(۶۷)۔ مغرب کا تصور قومیت اور اس کی ساری سیاست اور تجارت اسی خود بینی پر مبنی ہے۔ مغرب میں دانش ہے مگر ادب معدوم۔ ادب سکھانے والا عشق ہے(۶۸)۔ عشق عقل کو دور نہیں بھگاتا، نہ ہی اس کو ضعیف اور بیکار بناتا ہے، بلکہ اسے ادب خوردۂ دل بناتا ہے اس کو صحیح راستہ پر لگا دیتا ہے، جس راستہ پر چل کر وہ 'خودبین، کے بجائے 'جہاں بین، (۶۹) بن جاتی ہے۔ یہ وہ منزل ہے جہاں پہنچ کر خرد دل کی نگہ سے دیکھنے لگتی (۷۰) ہے۔ اسی کو ایک جگہ اقبال نے توحید سے تعبیر کیا ہے۔ توحید بھی ہے کہ انسان صرف اپنی ذات پر نظر نہ رکھے بلکہ ساری کائنات کو ایک نظر میں سمیٹ کر اپنی ذات میں جذب کرلے۔ اس توحید سے عقل کا کام بنتا اور سنورتا ہے۔ بگڑتا نہیں :

''بے به منزل برد از توحید عقل،، (۷۱)

عقل تو عقل دین بھی عشق زاد ہے۔ دین ایک تقاضا ہے۔ ایک آرزو ہے۔ ایک مدعا ہے فطرت انسانی کا۔ شریعت کا نظام — عبادات اور اخلاق۔ سب اس مدعا کی تکمیل و تہذیب کے لئے ہیں۔ اس کے بغیر:

''عقل مہجوری و دیں مجبوری است،، (۷۲)

جس طرح عقل مادی مظاہر میں الجھ کر رہ جاتی ہے اسی طرح دین کو ہمیشہ یہ خطرہ رہتا ہے کہ وہ ظواہر رسوم و عادات میں اٹک کر نہ رہ جائے جیسا کہ مدرسہ، مکتب اور خانقاہ میں نظر آتا ہے۔

''عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات،، (۷۳)

چنانچہ اقبال اکثر عشق کے مقابلہ میں عقل و دانش کے ساتھ دین کو بھی شامل کرتے ہیں:

''متاع عقل و دیں با دیگراں بخش،، (۷۴)

اقبال ادب و دانش کا بھی مقابلہ کرتے ہیں۔ عالمگیر توحیدی مقاصد کے عشق سے جو دلبرانہ انداز مرتب ہوتے ہیں ان کا نام ہے ادب۔ جو ادب سے عاری ہو اس کی دانش ویسی ہی بھونڈی اور باعث آزار ہوتی ہے جیسے ایک تونگر کی رعونت۔

ادب پیرایهٔ نادان و دانا است — خوش آں کو ازادب خود را بیاراست
ندارم آں مسلماں زاده را دوست — که دردانش فزود و درادب کاست (۷۵)

یہ امر مزید وضاحت چاہتا ہے کہ عشق کے لئے تخلیقی اور ایجابی عمل لازمی ہے۔ جس طرح عقل کی بد اطواری گوارا نہیں اسی طرح عشق کی بے شعوری اور بے ہوشی بھی حد درجہ مایوس کن ہے۔ جس طرح علم و فن کا مقصود آگہی نہیں (۷۶) اسی طرح عشق کا مقصود تاریک سرمستی و حیرت نہیں (۷۷)۔ یہ صرف اک دانائے راز ہی بتا سکتا ہے کہ ''اک جنوں ہے کہ باشعور بھی ہے،، (۷۸) سچا عشق وہ ہے جو ''کہ سکھا سکے خود کو رہ و رسم کار سازی،، (۷۹) اس میں شک نہیں کہ عشق کی سب سے نمایاں خصوصیت جرأت رندانہ ہے جس کی بدولت کبھی عریاں و بے تیغ و سناں میدان میں آنے سے دریغ نہیں کرتا لیکن زرہ پوشی سے غافل بھی نہیں ہوتا (۸۰)۔ آرزومندی

انسان کو دنیا سے بے خبر نہیں بلکہ ''عالم کیف و کم عالم،، بتاتی ہے (۸۱)

'' کہ عشق جوہر ہوش است و جان فرہنگ است،،(۸۲)

کہنے کو اقبال کہہ دیتے ہیں کہ ''شرقیاں را عشق راز کائنات،، (۸۳) لیکن حقیقت یہ ہے کہ مشرق میں عشق خوار ہے، کوچہ جاناں میں آبرو برباد ہے۔(۸۴) کاش اہل مشرق جان لیتے کہ

''عشق ہرزہ گرد صحرا نیست،، (۸۵)

عزلت پسندی اور گوشہ نشینی عشق کا مآل نہیں، تعمیری مقاصد جو توحیدی وجدان پر مبنی ہوں جلوت کے لئے بے تاب ہوئے ہیں :

ہجوم مدرسہ بھی سازگار ہے اس کو
کہ اس کے واسطے لازم نہیں ہے ویرانہ (۸۶)

خلوت و جلوت کا مسئلہ مشرق کی دکھتی رگ ہے۔اس پر اقبال نے بڑا زور صرف کیا ہے۔میں شاید یہ کہنے میں حق بجانب ہونگا کہ تخلیقی نشاط اور عشق اور بے عمل خود فراموشی اور اضمحلال کے فرق کی توضیح نے اقبال کے خوبصورت ترین اشعار کو جنم دیا ہے۔ہو نہیں سکتا کہ چند شعر پڑھے بغیر آگے بڑھ جاؤں :

حسن را بے انجمن دیدن خطاست — جلوۂ حق چشم من تنہا نخواست
انجمن دید است و خلوت جستجو است — چیست خلوت ؟ درد و سوز و آرزو ست
ہر دو حالات و مقامات نیاز — خلوت و جلوت کمال سوز و ساز
خلوت آغاز است و جلوت انتہا است — گرچہ اندر خلوت و جلوت خدا است

راہ حق با کارواں رفتن خوش است
ہمچو جاں اندر جہاں رفتن خوش است (۸۷)

آخری نکتہ یہ ہے کہ حیات ایک اور تقویم انسانی ایک ہے۔علم اور عشق کی دوئی محض غلط بیتی ہے۔دونوں قوتیں ایک دوسرے کی معین و مددگار ہیں۔انسان ''نرا صاحب ادراک نہیں ہے،،۔جس خاک میں ادراک پایا جاتا ہے اسی میں ذوق تجلی بھی پنہاں ہے (۸۸) پھر یہ سراسر غلط ہے کہ جنوں ادراک کی ضد ہے۔

'' کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحب ادراک،، (۸۹)

اسی طرح عقل ذوق نگہ سے بیگانہ نہیں (۹۰)۔ عقل خود عشق کی قدر جانتی پہچانتی ہے۔ مقامِ جذب و شوق تک جبریل کی طرح لا کر چھوڑ جاتی ہے (۹۱)۔ خلاصہ یہ کہ ''جنوں قباست کہ موزوں بقاست خرد است،، (۹۲)

بات کل اتنی ہے کہ ''خرد واقف نہیں ہے نیک و بد سے،، (۹۳) فیصلہ نفع و ضرر (۹۴) اور عیار خوب و زشت (۹۵) وجدان کا کام ہے جسے قرآن کی اصطلاح میں 'معروف، کہا جاتا ہے یعنی جانی پہچانی بات جو دلیل سے مستغنی ہو، مافوق البرہان ہو اسی کو کہتے ہیں 'ام الکتاب۔ (۹۶) اگر وجدان عقل کے ساتھ ہو، نگاہ شوق شریک بینائی (۹۷) ہو تو پھر دونوں شبنم اور نسیم کی طرح غنچہ انسانیت کی تربیت میں برابر کی شریک ہوتی ہیں۔(۹۸) عقل سپر اور عشق شمشیر (۹۹) بن کر خودی کی حفاظت کرتا ہے۔ اسلئے ارسطو، رازی اور بیکن کی صحبت میں بیٹھ کر چراغ عقل کو خوب فروغ دیجئے (۱۰۰)، صرف اتنا یاد رہے کہ عقل چراغ رہگذر ہے، منزل تک پہونچنے میں مدد دیتی ہے، منزل نہیں، (۱۰۱) منزل کا تعین عشق کرتا ہے :

عقل اندر حکمِ دل یزدانی است   چوں ز دل آزاد شد شیطانی است(۱۰۲)

احوال واقعی میں عشق کی کرشمہ سازی اور عقل کے ذوق رہزنی (۱۰۳) کا تماشا کرنا ہو تو زمانہ‌ٔ حال کی تین بڑی اسلامی تحریکوں کے آغاز و انجام پر ٹھنڈے دل سے غور کیجئے۔ عرب میں وہابی تحریک، افریقہ میں سنوسی تحریک اور ہندوستان میں تحریک پاکستان۔ تینوں صورتوں میں آپ کو یہ نظر آئے گا کہ ایک محبوب ملتے ہی، ایک مدعا متعین ہوتے ہی عشق بے پروا اور بے دھڑک میدان میں آتا ہے۔ بقدر امکان زرہ پوشی بھی ہے۔ خاص طور پر سنوسیوں نے جانبازی و سر فروشی اور اقتصادی سرگرمی میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی نہایت کامیاب کوشش کی۔ بالآخر پامردیٔ موسن یورپ کی مشینوں پر فتحیاب ہوئی اور اس کی یادگار تین سلطنتیں دنیا کے نقشہ پر موجود ہیں۔ لیکن آج یہ تینوں سلطنتیں ایک مجسم سوال ہیں :

''عشق کی تیغ جگر دار اڑالی کس نے ؟،،

پھر یہ کہ علم کی خالی نیام بھی اپنی نہیں، مستعار لی ہوئی ہے۔(۱۰۴)

شواهد

(۱) سپاه تازہ برانگیزم از ولایت عشق

که در حرم خطرے از بغاوت خرد است
زمانه هیچ نداند حقیقت او را

جنوں قباست که موزوں بقامت خرد است
گماں مبر که خرد را حساب و میزان نیست
نگاہ بندۂ مومن قیامت خرد است (پس چه ۔)

(۲) ملاحظه هو میرا مقاله " A Study of Iqbal's Observations on Ijma' "— Iqbal Review. Karachi, October. 1962.

(۳) زبور ۲۱۷ -

(۴) بال ۱۱۳ -

(۵) درماں کجا که درد بدرماں فزوں شود
دانش تمام حیله و نیرنگ و سیمیائے
بے زور سیل کشتی آدم نمی رود
هر دل هزار عربده دارد به ناخدائے
(زبور ۱۹۴)

(۶) ملاحظه هو اسرار ۱۶ و ۳۷ -

(۷) رموز ۱۵۹ -

(۸) ملاحظه هو لاحق نمبر ۲۰ -

(۹) اک دانش نورانی، اک دانش برهانی
هے دانش برهانی حیرت کی فراوانی (بال ۳۱)

(۱۰) "علم و عشق"— ضرب ۱۳-۱۴ -

(۱۱) زماں زماں شکند آنچه می تراشد عقل
بیا که عشق مسلمان و عقل زناری است (زبور ۱۰۸)

(۱۲) شعله در آغوش دارد عشق بے پروائے من
برنخیزد یک شرار از حکمت نازائے من (پیام ۲۲۰)
هوئی نه عام جهاں میں کبھی حکومت عشق
سبب یه هے که محبت زمانه ساز نهیں (بال ۹۵)

(۱۳) عقل در کوہے شگافے می کند یا بگرد او طوافے می کند
کوہ پیش عشق چوں کاہے بود دل سریع اسیر چوں ماہے بود
(جاوید ۱۷)

(۱۴) ملاحظہ ہو لاحق نمبر ۹۷۔

(۱۵) ملاحظہ ہو لاحق نمبر ۳۶۔

(۱۶) عشق شبخونے زدن بر لامکاں
گور را نا دیدہ رفتن از جہاں (جاوید ۱۷)

(۱۷) زندگی کچھ اور شے ہے علم ہے کچھ اور شے
زندگی سوز جگر ہے علم ہے سوز دماغ
علم میں دولت بھی ہے قدرت بھی ہے لذت بھی ہے
ایک مشکل ہے کہ ہاتھ آتا نہیں اپنا سراغ (ضرب ۷۸)

(۱۸) ہمائے علم تا افتد بدامت یقیں کم کن، گرفتار شکے باش
عمل خواہی؟ یقیں را پختہ تر کن یکے جوئے و یکے بین و یکے باش
(پیام ۳۰)

(۱۹) عقل ندرت کوش و گردوں تاز چیست
ہیچ میدانی کہ ایں اعجاز چیست
زندگی سرمایہ دار از آرزوست
عقل از زائیدگان بطن اوست
دست و دندان و دماغ و چشم و گوش
فکر و تخییل و شعور و یاد و ہوش
زندگی مرکب چو در جنگہ باخت
بہر حفظ خویش ایں آلات ساخت
آگہی از علم وفن مقصود نیست
غنچہ و گل از چمن مقصود نیست
علم از سامان حفظ زندگی است
علم از اسباب تقویم خودی است
علم و فن از پیش خیزان حیات
علم و فن از خانہ زادان حیات (اسرار ۱۷-۱۸)

(۲۰) علم از تحقیق لذت می برد
عشق از تخلیق لذت می برد (جاوید ۷۷)

(۲۱) سه پہلو این جہان چون و چند است
خرد کیف و کم او را کمند است
جہان طوسی و اقلیدس است این
پئے عقل زمیں فرسا بس است این (زبور ۲۱۰)

(۲۲) عقل ورق ورق بگشت عشق به نکتهٔ رسید
طائر زیرکے برد دانهٔ زیر دام را (زبور ۹۷)

(۲۳) خرد ہوئی ہے زماں و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں نہ مکاں ! لا الہ الا اللہ (ضرب ۷)

دماغم کافر زنار دار است بتاں را بندہ و پروردگار است
دلم را بیں کہ نالہ از غم عشق ترا با دین و آئینم چه کار است
(پیام ۷۴)

(۲۴) حیات جاوداں اندر یقین است رہ تخمین وظن گیری، بمیری
(ارمغان ۱۰۹)

(۲۵) نیز ملاحظہ ہو ''علم و عشق،، (ضرب ۱۴-۱۳)۔

عقل را سرمایه از بیم و شک است
عشق را عزم و یقیں لاینفک است (رموز ۱۲۹)

(۲۶) کجا آں لذت عقل غلط سیر اگر منزل رہ پہچاں ندارد
(پیام ۱۰۴)

(۲۷) زماں زماں شکند آنچه می ترا شد عقل
بیا کہ عشق مسلمان و عقل زناری است (زبور ۱۰۸)

(۲۸) عقل کو تنقید سے فرصت نہیں
عشق پر اعمال کی بنیاد رکھ (بانگ ۲۲۲)

(۲۹) انجام خرد ہے بے حضوری ہے فلسفہ زندگی سے دوری
افکار کے نغمہ ہائے بے صوت ہیں ذوق عمل کے واسطے موت!
(ضرب ۱۱-۱۰)
''عشق سراپا حضور، علم سراپا حجاب،، (ضرب ۱۳)

(۳۰) خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں (بال ۷۰)

(۳۱) تڑپ رہا ہے فلاطون میان غیب و حضور
ازل سے اہل خرد کا مقام ہے اعراف
ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزول کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف
سرور و سوز میں ناپائدار ہے ورنہ
مئے فرنگ کا تہ جرعہ بھی نہیں ناصاف ! (بال ۱۱۲)

(۳۲) آہ یہ عقل زیاں اندیش کیا چالاک ہے !
اور تاثر آدمی کا کس قدر بے باک ہے ! (بانگ ۱۷۵)

(۳۳) پختہ ہوتی ہے اگر مصلحت اندیش ہو عقل
عشق ہو مصلحت اندیش تو ہے خام ابھی
بے خطر کود پڑا آتش نمرود میں عشق
عقل ہے محو تماشائے لب بام ابھی
عشق فرمودۂ قاصد سے سبک گام عمل
عقل سمجھی ہی نہیں معنیٔ پیغام ابھی (بانگ ۳۱۸)

(۳۴) یا حیرت فارابی یا تاب و تب رومی
یا فکر حکیمانہ یا جذب کلیمانہ
یا عقل کی روباہی یا عشق ید اللہی
یا حیلۂ افرنگی یا حملۂ ترکانہ (بال ۹۸)
تازہ پھر دانش حاضر نے کیا سحر قدیم
گذر اس عہد میں ممکن نہیں بے چوب کلیم
عقل عیار ہے سو بھیس بنا لیتی ہے
عشق بیچارہ نہ ملا ہے نہ زاہد نہ حکیم (بال ۸۸)

(۳۵) نشان راہ ز عقل ہزار حیلہ مپرس
بیا کہ عشق کمالے زیک فنی دارد
فرنگ گرچہ سخن با ستارہ می گوید
حذر کہ شیوۂ او رنگ جو زنی دارد (پیام ۱۹۴)

چہ کنم کہ عقل بہانہ جو گرہ ہے بہ روئے گرہ زند
نظرے ! کہ گردش چشم تو شکند طلسم مجاز را

فرسد فسون گری خرد به تپیدن دل زندهٔ
ز کنشت فلسفیان در آ بحریم سوز و گداز من
(پیام ۲۰۸)

اگرچه عقل فسون پیشه لشکرے انگیخت
تو دل گرفته نباشی که عشق تنہا نیست (پیام ۱۸۸)

اس جنوں سے تجھے تعلیم نے بیگانہ کیا
جو یہ کہتا تھا خرد سے کہ بہانے نہ تراش (ضرب ۸۳)

اگرچہ عقل فسون پیشه لشکرے انگیخت
تو دل گرفته نباشی که عشق تنہا نیست (جاوید ۱۳۵)

(۳۶) تا خرد پیچیده تر بر رنگ و بو ست
می رود آهسته اندر راه دوست
کارش از تدریج می یابد نظام
من ندانم کے شود کارش تمام (جاوید ۱۵)

(۳۷) عاشقاں خود را به یزداں می دهند
عقل تاویلی بقرباں می دهند (جاوید ۱۸)

(۳۸) اک دانش نورانی، اک دانش برہانی
ہے دانش برہانی حیرت کی فراوانی (بال ۳۱)

(۳۹) بانوریاں بگو که ز عقل بلند دست
ما خاکیاں بروش ثریا سواره ایم
درعشق غنچه ایم که لرزد زباد صبح
درکار زندگی صفت سنگ خاره ایم (پیام ۳۱۴)

(۴۰) گریز آخر ز عقل ذوفنون کرد
دل خود کام را از عشق خون کرد
ز اقبال فلک پیما چه پرسی
حکیم نکته دان ما جنون کرد (پیام ۹۲)

(۴۱) آه درونه تاب کو، اشک جگر گداز کو
شیشه بسنگ می زنم عقل گره کشائے را (پیام ۱۹۳)

(۴۲) زهره گرفتار من، ماه پرستار من
عقل کلاں کار من بهر جهاں داور گیر (پیام ۱۰۰)

(۴۳) مقام فکر ہے پیمائش زمان و مکاں
مقام ذکر ہے سبحان ربی الاعلی (ضرب ۱۶)

(۴۴) نہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار
شریک شورش پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں
تواں گرفت زچشم ستارہ مردم را
خرد بدست تو شاہین تند و چالاک است (زبور ۱۱۱)

(۴۵) و (۴۶) ... ملاحظہ ہو سابقہ (۱۹)

(۴۷) عقل آدم بر جہاں شبخوں زند   عشق او بر لامکاں شبخوں زند
(جاوید ۹)

فطرت کو خرد کے روبرو کر   تسخیر جہان رنگ و بو کر
(بال ۸۶)

(۴۸) شعلہ خود در شرر تقسیم کرد   جز پرستی عقل را تعلیم کرد
(اسرار ۱۳)

(۴۹) ابد را عقل ما نا سازگار است   یکی از گیرو دار او ہزار است
چو لنگ است او سکوں را دوست دارد   نہ بیند مغز و دل بر پوست دارد
(زبور ۲۱۶)

(۵۰) خرد را از حواس آید متاعے   فغاں از عشق می گیرد شعاعے
خرد جز را فغاں کل را بگیرد   خرد میرد فغاں ہرگز نمیرد
خرد بہر ابد ظرفے ندارد   نفس چوں سوزن ساعت شمارد
ترا شد زور ہا شب ہا سحر ہا   نگیرد شعلہ و چیند شرر ہا
فغان عاشقاں انجام کارے است   نہاں در یک دم او روزگارے است
(زبور ۲۲۹)

پیدا ہے فقط حلقۂ ارباب جنوں میں   وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلے کو شرر سے
جس معنیٔ پیچیدہ کی تصدیق کرے دل   قیمت میں بہت بڑھ کے ہے تابندہ گہر سے
یا مردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار   جو فلسفہ لکھا نہ گیا خون جگر سے
(ضرب ۳۷)

(۵۱) در بود و نبود من اندیشہ گمانہا داشت
از عشق ہویدا شد این نکتہ کہ ہستم من (پیام ۱۷۹)

(۵۲) زندگی بر آرزو دارد اساس خویش را از آرزوئے خود شناس

و

(۵۳) چشم و گوش وهوش تیز از آرزو مشت خاکے لاله خیز از آرزو
آب و گل را آرزو آدم کند آرزو ماوا از خود محرم کند
(مسافر ۱۰۱-۱۰۱)

(۵۴) نه هو طغیان مشتاق تو میں رهتا نهیں باقی
که میری زندگی کیا هے؟ یہی طغیان مشتاق (بال ۸۰)

(۵۵) عشق آئین حیات عالم است امتزاج سالمات عالم است
(رموز ۱۳۹)

عشق سے پیدا نوائے زندگی میں زیر و بم
عشق سے مٹی کی تصویروں میں سوز دمبدم
آدمی کے ریشے ریشے میں سما جاتا هے عشق
شاخ گل میں جس طرح باد سحر گاهی کا نم (بال ۵۱)

(۵۶) ازاں بگریختم از مکتب او که در ریگ حجازش زمزمے نیست

(۵۷) فقر بخشی؟ با شکوه خسرو پرویز بخش
یا عطا فرما خرد با فطرت روح الامین
یا چناں کن یا چنیں!

(زبور ۳۰)

ایں تماشا خانه سحر سامری است
علم بے روح القدس افسوں گری است (جاوید ۴)

(۵۸) من بندهٔ آزادم عشق است امام من
عشق است امام من عقل است غلام من (زبور ۱۹۷)
صبح ازل یه مجھ سے کہا جبرئیل نے
جو عقل کا غلام هو وه دل نه کر قبول! (ضرب ۱۷)
دل هو غلام خرد یا که امام خرد
سالک ره هوشیار سخت هے یه مرحله! (بال ۴۰)

(۵۹) فلسفی ایں رمز کم فہمیده است فکر او بر آب و گل پیچیده است
دیده از قندیل دل روشن نکرد پس ندید الا کبود وسرخ و زرد
(پس چه ۹)

نگہ الجھی ہوئی ہے رنگ و بو میں خرد کھوئی گئی ہے چار سو میں
نہ چھوڑ اے دل فغان صبح گاہی اماں شاید ملے اللہ ھو میں
(بال ۹ ٥)

(٦٠) خرد زنجیری امروز و دوش است پرستار بتان چشم و گوش است
و
(٦١) صنم در آستیں پوشیدہ دارد برہمن زادۂ زنار پوش است
(پیام ۳۳)

حلاج

(٦٢) علم بر بیم و رجا دارد اساس عاشقاں را نے امیدو نے ہراس!
علم ترساں از جلال کائنات عشق غرق اندر جمال کائنات
علم را بر رفتہ و حاضر نظر عشق گوید آنچہ می آید نگر!
علم پیماں بستہ با آئین جبر چارۂ او چیست غیر از جبر و صبر!
عشق آزاد و غیور و ناصبور در تماشائے وجود آمد جسور!
(جاوید ۱۳۹)

(٦٣) نشیمن ہر دو را در آب و گل لیکن چہ راز است ایں
خرد را صحبت گل خوشتر آید، دل کم آمیز است (زبور ۱۷)
(٦٤) علمے کہ تو آموزی مشتاق نگاہے نیست
واماندۂ راہے ہست آوارۂ راہے نیست (زبور ۱۰۰)
(٦٥) دانش و دین و علم وفن بندگی ہوس تمام
عشق گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام ابھی (بال ۴۸)
آں شنیدستی کہ ہنگام نبرد عشق با عقل ہوس پرور چہ کرد
(رموز ۱۲٦)

در عشق و ہوسناکی دانی کہ تفاوت چیست
آں تیشۂ فرہاد ے ایں حیلۂ پرویزے (پیام ۱۹۱)
حدیث عشق بہ اہل ہوس چہ می گوئی
بچشم مور مکش سرمۂ سلیمانی (پیام ۱٥۹)
(٦٦) عشق طینت میں فرومایہ نہیں مثل ہوس
پر شہباز سے ممکن نہیں پرواز مگس (ضرب ۱۷۳)
(٦٧) عقل خود بیں غافل از بہبود غیر سود خود بیند نہ بیند سود غیر
وحی حق بینندۂ سود ہمہ در نگاہش سود و بہبود ہمہ
(جاوید ۷۸)

(۶۸) عقلے که جهاں سوزد، یک جلوۂ بیباکش
از عشق بیا سوزد، آئین جهانتابی (پیام ۱۰۶)

(۶۹) عقل خود بیں دگر و عقل جهاں بیں دگر است
(پیام ۲۲۸)

دل من روشن از سوز درون است جهاں‌بیں چشم‌من ازاشک‌خون است
ز رمز زندگی بیگانه تر باد کسے کو عشق را گوید جنون است
(پیام ۱۲)

(۷۰) خرد دیکھے اگر دل کی نگه سے جہاں روشن ہے نور لا اله سے
فقط اک گردش شام و سحر ہے اگر دیکھیں فروغ مہرومہ سے
(ارمغان ۲۰۰)

(۷۱) در جهان کیف و کم گردید عقل پے به منزل برد از توحید عقل
ورنه ایں بے چاره را منزل کجاست کشتیٔ ادراک را ساحل کجاست
(رموز ۱۰۰-۱۰۱)

(۷۲) بے تجلی زندگی رنجوری است عقل مہجوری و دین مجبوری است
(جاوید ۵)

(۷۳) عقل و دل و نگه کا مرشد اولیں ہے عشق
عشق نه هو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات (بال ۱۰۳)

عشق هم خا کستر وهم اخگر است کار او از دین و دانش برتر است
(جاوید ۱۸)

اک شرع مسلمانی، اک جذب مسلمانی
ہے جذب مسلمانی سر انک الافلاک!
اے رهرو فرزانه بے جذب مسلمانی
نے راه عمل پیدا نے شاخ یقیں نمناک (بال ۹۳)

(۷۴) دل از منزل تهی کن با بره دار نگه را پاک مثل مهرومه دار
متاع عقل ودیں با دیگران بخش غم عشق از بدست افتد نگه دار
(پیام ۵۶)

(۷۵) ارمغان ۱۳۱-

(۷۶) آگهی از علم وفن مقصود نیست غنچهٔ و گل از چمن مقصود نیست
علم از سامان حفظ زندگی است علم از اسباب تقویم خودی است
علم وفن از پیش خیزان حیات علم وفن از خانه زادان حیات
(اسرار ۱۸)

(۷۷) ایک سر مستی و حیرت ہے سراپا تاریک
ایک سرمستی و حیرت ہے تمام آگاہی (بال ۱۰۹)

(۷۸) اک جنوں ہے کہ باشعور بھی ہے اک جنوں ہے کہ باشعور نہیں
(بال ۹۵)

(۷۹) ترے دشت و در میں مجھ کو وہ جنوں نظر نہ آیا
کہ سکھا سکے خرد کو رہ و رسم کارسازی ! (ضرب ۴۷)

زندگی را شرع و آئین است عشق
اصل تہذیب است دیں دین است عشق !
ظاہر او سوزناک و آتشیں
باطن او نور رب العالمیں !
از تب و تاب درونش علم و فن
از جنون ذوفنونش علم و فن !
(جاوید ۱۲۹-۱۳۰)

(۸۰) کبھی آوارہ و بے خانماں عشق
کبھی شاہ شہاں نوشیرواں عشق
کبھی میداں میں آتا ہے زرہ پوش
کبھی عریان و بے تیغ و سناں عشق (بال ۲)

(۸۱) بود نقش ہستیم انگارۂ نا قبولے نا کسے نا کارۂ
عشق سوہاں زد مرا آدم شدم عالم کیف و کم عالم شدم
(اسرار ۱۰)

(۸۲) ز عشق درس عمل گیرد ہرچہ خواہی کن
کہ عشق جوہر ہوش است و جان فرہنگ است (پیام ۱۷۸)
چشم و گوش و ہوش تیز از آرزو
مشت خاکے لالہ خیز از آرزو (مسافر ۱۱)

(۸۳) غربیاں را زیرکی ساز حیات شرقیاں را عشق راز کائنات
(جاوید ۷۱)

(۸۴) عشق اب پیروی عقل خدا داد کرے
آبرو کوچہ جاناں میں نہ برباد کرے
کہنہ پیکر میں نئی روح کو آباد کرے
یا کہن روح کو تقلید سے آزاد کرے (ضرب ۱۰۱)

(۸۵) بیا کہ غلغلہ در شہر دلبراں فگنیم
جنون زندہ دلاں ہرزہ گرد صحرا نیست (پیام ۱۸۹)

(۸۶) زجاج گر کی دکاں شاعری و ملائی
ستم ہے خوار پھرے دشت‌ودر میں دیوانہ!
کسے خبر کہ جنوں میں کمال اور بھی ہیں
کریں اگر اسے کوہ و کمر سے بیگانہ!
ہجوم مدرسہ بھی سازگار ہے اس کو
کہ اس کے واسطے لازم نہیں ہے ویرانہ! (ضرب ۱۰۰)

(۸۷) جاوید ۲۰۵ -
بچشمے خلوت خودرا بہ بیند بچشمے جلوت خودرا بہ بیند
اگر یک چشم بر بندد گناہے است اگر باہر دو بیند شرط راہے است
(زبور ۲۰۸)
کبھی تنہائی کوہ و دمن عشق کبھی سوز و سرور و انجمن عشق
کبھی سرمایۂ محراب و منبر کبھی مولا علی خیبر شکن عشق
(بال ۲۲)

(۸۸) ہے ذوق تجلی بھی اسی خاک میں پنہاں
غافل! تو نرا صاحب ادراک نہیں ہے
وہ آنکھ کہ ہے سرمۂ افرنگ سے روشن
پرکار و سخن ساز ہے! نمناک نہیں ہے (بال ۵۲)

(۸۹) بھی زمانۂ حاضر کی کائنات ہے کیا؟
دماغ روشن و دل تیرہ و نگہ بے باک!
زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعل راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحب‌ادراک! (بال ۹۷)

(۹۰) چشمش از ذوق نگہ بیگانہ نیست
لیکن او را جرأت رندانہ نیست! (جاوید ۱۶)
عقل ہم عشق است و از ذوق نگہ بیگانہ نیست
لیکن ایں بے چارہ را آں جرأت رندانہ نیست! (زبور ۳۶)

(۹۱) علم تفسیر جہان رنگ و بو دیدہ و دل پرورش گیرد ازو
بر مقام جذب و شوق آرد ترا باز چوں جبریل بگذارد ترا!
(جاوید ۲۲۲)

(۹۲) زمانہ ہیچ نداند حقیقت اورا
جنوں قباست کہ موزوں بقامت خرد است
گماں مبر کہ خردرا حساب‌ومیزاں نیست
نگاہ بندۂ مومن قیامت خرد است
(پس چہ ۳)

زیرکی از عشق گردد حق شناس
کار عشق از زیرکی محکم اساس
عشق چوں بازیرکی ہمبر شود
نقشبند عالم دیگر شود (جاوید ۷۱)

(۹۳) خرد واقف نہیں ہے نیک و بد سے بڑھی جاتی ہے ظالم اپنی حد سے
خدا جانے مجھے کیا ہوگیا ہے خرد بیزار دل سے دل خرد سے
(بال ۲۸)

(۹۴) ضرب ۶۷، ۶۸ -

(۹۵) علم اشیاء خاک ما را کیمیاست
آہ! در افرنگ تاثیرش جدا است
عقل و فکرش بے عیار خوب وزشت
چشم او بے نم، دل او سنگ و خشت (پس چہ ۷۵)

(۹۶) علم ہے ابن الکتاب، عشق ہے ام الکتاب (ضرب ۳۱)
ز رازی معنیٔ قرآں چہ پرسی ضمیر ما بآیاتش دلیل است
خرد آتش فروزد، دل بسوزد ہمیں تفسیر نمرود و خلیل است
(پیام ۳۷)

(۹۷) کچھ اور ہی نظر آتا ہے کاروبار جہاں
نگاہ شوق اگر ہو شریک بینائی (ضرب ۱۰۹)

چہ می پرسی میان سینہ دل چیست خرد چوں سوز پیدا کرد دل شد
دل از ذوق تپش دل بود لیکن چو یک دم از تپش افتاد گل شد
(پیام ۳۰)

(۹۸) وہ علم اپنے بتوں کا ہے آپ ابراہیم
کیا ہے جسکو خدا نے دل‌ونظر کا ندیم
زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیل کم نظری قصۂ جدید و قدیم

چمن میں تربیت غنچہ ہو نہیں سکتی
نہیں ہے قطرۂ شبنم اگر شریک نسیم
وہ علم کم بصری جس میں ہم کنار نہیں
تجلیات کلیم و مشاہدات حکیم
(ضرب ۹۱)

ز روز آفرینش ہمدم استیم ہماں یک نغمہ را زیر و بم استیم
(محاورہ علم و عشق پیام ۱۱۲)

(۹۹) عقل ہے تیری سپر، عشق ہے شمشیر تیری
مرے درویش خلافت ہے جہانگیر تری (بانگ ۲۳۲)

(۱۰۰) زمانے با ارسطو آشنا باش دلے با ساز بیکن ہم نوا باش
و لیکن از مقام شاں گذر کن مشو گم اندریں منزل، سفر کن
باں عقلے کہ داند بیش و کم را شناسد اندرون کان و یم را
جہان چند و چوں زیر نگیں کن بگردوں ماہ و پروین را مکیں کن
و لیکن حکمت دیگر بیاموز رہاں خود را ازیں مکر شب و روز
مقام تو بروں از روزگار است طلب کن آں یمیں کو بے یسار است
(زبور ۲۱۸)

ز رازی حکمت قرآں بیاموز چراغے از چراغ او بر افروز
ولے ایں نکتہ را از من فرا گیر کہ نتواں زیستن بے مستی و سوز
(ارمغان ۹۵)

بہ روئے عقل و دل بکشائے ہر در بگیر از پیر ہر میخانہ ساغر
دراں کوش از نیاز سینہ پرور کہ دامن پاک داری آستیں تر
(ارمغان ۱۱۱)

(۱۰۱) ترے سینے میں دم ہے دل نہیں ہے ترا دل گرمیٔ محفل نہیں ہے
گذر جا عقل سے آگے کہ یہ نور چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے
(بال ۱۱۹)

خرد سے راہرو روشن بصر ہے خرد کیا ہے چراغ رہگذر ہے
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغ رہگذر کو کیا خبر ہے
(بال ۱۲۰)

عقل است چراغ تو در راہگذارے نہ
عشق است ایاغ تو با بندۂ محرم زن (زبور ۱۰۷)

(۱۰۲) پس چہ ۵۸ - (ایضاً جاوید ۱۹۷)

علم بے عشق است از طاغوتیان علم با عشق است از لاهوتیان!
(جاوید ۸۳)

(۱۰۳) فریب کشمکش عقل دیدنی دارد که میر قافله و ذوق رهزنی دارد
(پیام ۱۹۴)

(۱۰۴) عشق کی تیغ جگر دار اڑا لی کس نے؟
علم کے ہاتھ میں خالی ہے نیام اے ساقی!
(بال ۱۷)

گرچہ مکتب کا جوان زندہ نظر آتا ہے
مردہ ہے! مانگ کے لایا ہے فرنگی سے نفس!
(ضرب ۱۷۳)

توحید بحیثیت موثر و محرک حیات کے اقبال کی نظر میں

زینب خاتون کاکا خیل

انسان ایک چھوٹی سی کائنات ہے جسکو اللہ تعالی نے عقل و شعور و وجدان و ذوق اور احساسات و جذبات اسلئے دئے ہیں تا کہ یہ سب انسان کے جذبہ خود شعوری یا انا کے اثبات میں اسکی خدمت انجام دے سکیں ۔ خود شعوری کا اثبات انسان اکیلا نہیں کر سکتا بلکہ معاشرے کے اندر کرتا ہے ۔ خودی کا جذبہ انسان میں لا متناہی خواہشات کی تخلیق کرتا رہتا ہے ۔ ان تمام خواہشات کی اصل ایک ایسی ہستی مطلق یا انائے کبیر کی جستجو ہے جو انسان کا انفرادی و اجتماعی مشکلات میں ہمدم ودمساز ہو اور اسکی آرزو کی تکمیل میں اسکا مددگار ہو ۔ پریشانی اور اضطراب میں انسان اسکو اپنا قبلہ حاجات تصور کرسکے ۔ انسان تمام مخلوقات میں اشرف ہے ، تو اس ہستی کو جو اسکی دمسازی کرنے کے قابل ہو اسکو تمام انسانونکی دمسازی انفرادی اور اجتماعی صلاحیتوں سے بڑی زیادہ صلاحیتوں اور لا متناہی امکانات کا مالک ہونا چاہئے ۔ وہ صرف ایسی ہستی ہوسکتی ہے جو یگانہ و یکتا برتر اور توانا اور حی و قیوم ہو ۔ کسی چیز کی اسکے پاس کمی نہ ہو کوئی اس جیسا نہ ہو ۔

انسان کی اس جستجو میں اللہ تعالی نے ہر زمانہ ۔ ہر قریہ اور ہر قوم میں اپنے انبیاء بھیج کر رھنمائی کی ہے تا کہ وہ اسکے بعد انکو اس یکتا ہستی کا سراغ دیں جسکی درحقیقت انکو تلاش ہے لیکن انسان ہے کہ پھر بھی بھٹکتا اور ٹھوکریں کھاتا رہا ۔ شجر و حجر ۔ چاند ستارے اور سورج کو خدا بنا بنا کر زندگی کے ارتقا میں رکاوٹیں ڈالتا رہا تا آنکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دنیا میں تشریف لائے ۔ آپ نے انسان کے دل پر توحید کا نقش ایسا قائم کیا کہ دنیا خدایان باطل اور مظاہر قدرت کی پرستش سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے آزاد ہوگئی ۔ قرآن نے اعلان کیا کہ زندگی بشمول انفرادی و اجتماعی اور دنیوی و آخروی کے ایک وحدت ہے ۔ اور اس کے ارتقا اور استحکام کے لئے ایک ہی اصول کار فرما ہے اور وہ یہ ہے ۔

کلمة طیبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء

توحید هی زندگی کی تمام اقدار کا سرچشمہ ہے۔ کوئی عمل بغیر توحید کے اثبات کے صالح نہیں ہوسکتا۔ زندگی کے مخفی امکانات کا اظہار بغیر توحید کے ممکن نہیں اور شرک ایسا گناہ ہے جو کبھی معاف نہیں کیا جائے گا۔

ان اللہ لایغفر ان یشرک بہ و یغفر مادون ذالک لمن یشاء

نو افلاطونی اور ویدانتی فلسفہ کے رواج پا جانے سے مسلمانوں میں چھٹی سے دسویں صدی ہجری تک وحدت معبود کی بجائے وحدت وجود کی طرف رجحان بڑھ گیا۔ جس سے ایمان کی حرارت سرد پڑگئی اور عمل کی بجائے مسلمان فلسفیانہ موشگافیوں میں مشغول ہوگئے۔ تسخیر کائنات کی بجائے راہبی اور گوشہ گیری کو نصب العین سمجھا جانے لگا۔ اس نازک دور میں قدرت نے حضرت مجدد رحہ الف ثانی کو تجدید دین کے لئے مامور کیا۔ حضرت مجدد رحہ نے وحدت وجود کے خلاف مسلمانوں کی خالص دینی توحید کیطرف بازگشت کے لئے سعی کی۔ اور بتایا کہ مسلمان کا نصب العین فنا فی اللہ کا مقام نہیں ہے بلکہ مقام عبدیت کا حاصل کرنا اور اس دنیا میں خلافت الہی کے فرائض انجام دینا ہے۔

حضرت مجدد رحمتہ اللہ کے متبعین اور ان کی تحریک کے علم برداروں میں حضرت علامہ اقبال ایک ممتاز مقام رکھتے ہیں۔ انکے سارے کلام پر نظر ڈالیئے ۱۹۰۵ء سے ۱۹۳۸ء تک جو کچھ انہوں نے کہا اسکا محور و مرکز لا الہ الا اللہ کے سوا اور کوئی چیز نہیں۔ انکے ذکر روح پرور اور فکر نکتہ آرا کا سرچشمہ لا الہ الا اللہ ہے۔ علامہ اقبال توحید کی رمز کشائی ایک مرد حال کی حیثیت سے کرتے ہیں۔ یعنی توحید کے نکات اسطرح بیان کرتے ہیں جیسے کہ اس کلمہ کو انہوں نے تمام کائنات میں بشمول اپنی ذات کے موثر و فعال مشاہدہ کیا ہو۔ وہ دور قوم کا دور انحطاط تھا توحید پر عام طور پر ایمان ایک زندہ قوت کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ایسے عقیدہ کی حیثیت سے تھا۔ کہ جس سے آخرت میں مسلمانوں کی نجات سمجھی جاتی تھی۔ علامہ اقبال نے جدید سائنسی دور کے ذہنی تقاضوں کے مطابق قرآن کی تفسیر بیان کرتے ہوئے بتایا کہ عقیدہ کفارہ کیطرح سے توحید محض ایک عقیدہ DOGMA نہیں ہے۔ جسکی کارفرمائی اس دنیوی زندگی کے خاتمے پر شروع ہوتی ہو۔ زندگی ایک وحدت ہے اور توحید اسکے ہر پہلو میں ایک فعال عنصر اور ایک اساسی محرک ہے۔

توحید افراد کی زندگی میں

علامہ رح رموز بے خودی میں فرماتے ھیں۔

خاک چون اکسیر گردد بلند پست اندر سایہ اش گردد ارجمند

انسان جب شرک میں مبتلا ہو تو وہ اس بلند و برتر یگانہ ویکتا ھستی سے جو تمام اقدار زندگی کا سرچشمہ ھے مجھور ہونے کیوجہ سے پست۔ حقیر اور بے سایہ ھوتا ھے وہ خاک کی چٹکی کے سوا کچھ بھی نہیں ھوتا۔ لیکن جب انسان توحید کا اثبات کرکے اس اعلے ھستی سے اپنے آپکو وابستہ کر لیتا ھے تو وہ خاک کی چٹکی اکسیر کیطرح قدر و قیمت کی مالک بن جاتی ھے۔ توحید ایک طاقت ھے۔ ایک قوت ھے جو انسان کو وہ توانائی اور قدرت عطا کرتی ھے کہ انسان تمام باطل قوتوںکی فاتحانہ مزاحمت کرکے انکو مسخر کر لیتا ھے اور راہ حق میں صلاحیت عمل کا مالک بن جاتا ھے۔

توحید پر ایمان لانے سے انسان ایک محکم ترین مرکز سے وابستگی پیدا کرکے تذبذب اور خوف جیسی دشمن حیات بلاؤں سے نجات حاصل کرکے جرأت ایمانی سے مالا مال ہو جاتا ھے۔ انسان کو یکسوئی حاصل ھوتی ھے اور شکوک و اوھام کے پردے اسکی نگاھوں سے اٹھ جاتے ھیں۔ اور وہ ضمیر کائنات کا واشگاف طور پر مشاھدہ کرتا ھے۔ عبدیت کا مقام وہ مقام ھے جسکا حاصل کرنا انسان کا مقصود حقیقی ھے۔ اسکو حاصل کرکے اسپر ثابت قدم ھونے سے ایک تہی دست اور مخلص انسان بھی آیات الٰہی کے مشاھدہ کی قوت کی دولت سے مالا مال ہو جاتا ھے۔

توحید دل انسانی کی ماھیت کو معجزانہ طور پر بدل دیتی ھے وہ اگر پتھر بھی ھو تو ایمان کی حرارت سے موم بن جاتا ھے جسکی بہترین مثال حضرت عمر رض کی شخصیت میں موجود ھے۔ اور جس دل میں راز حق موجود نہ ھو تو وہ دل نہیں بلکہ کیچڑ کا ایک لوتھڑا ھے۔ کیونکہ وہ آرزو کی رفعت و مرکزیت سے محروم ھے۔

ضرب کلیم میں علامہ فرماتے ھیں کہ توحید کے بغیر انسان کی خودی کا اثبات ھی ممکن نہیں ھے۔

خودی کا سر نہاں لا الہ الا اللہ
خودی ھے تیغ فساں لا الہ الا اللہ

جذبہ حریت آزادی رائے اور خود اعتمادی توحید ھی کا ثمرہ ھے ۔ توحید ھی فرد کی ذھنی اخلاقی ۔ فکری اور روحانی انفرادیت کی باز آفرینی کا اصل سرچشمہ ھے ۔ یہ علامہ کا صرف نظریہ ھی نہیں بلکہ ان کی ذاتی واردات ھے ۔ چنانچہ ارمغان حجاز میں حضور سے عرض کرتے ھیں کہ میرے اندر یہ جہان ذکر و فکر و سوز و گزار لا الہ الا اللہ کے بیج سے ھی پھوٹ نکلا ھے ۔

جہانے کو ز تخم لا اللہ رست
بیا بنگر بآغوش ضمیرم
بچشم من نگاہ آوردہ تست دیگر
فروغ لا الا آوردہ تست

لا الہ الا اللہ — ملت کی محکم ترین اساس ھے

ملت بھی ایک جسم ھے جسکو اپنے قیام کے لئے روح کی ضرورت ھے ۔ روح کا کام یہ ھے کہ وہ ملت کے افراد کے افکار عزائم و مقاصد اور آرزوؤں میں سے تفرقہ کو دور کرکے ان سبکو ایک رشتہ اتحاد میں پرو دے ۔ مآل و مدعا و عیار خوب وزشت کا اتحاد قوموںکی روح ھے جبتک یہ نہ ھو تو قومیں زندہ نہیں رہ سکتی اور یہ اتحاد بغیر توحید کے ممکن نہیں ھے ۔

گر نباشد سوز حق در ساز فکر
نیست ممکن این چنیں انداز فکر

زبان و وطن رنگ و نسب میں سے کوئی چیز بھی ملت کی شیرازہ بندی کا کام نہیں کر سکتی ۔ کیونکہ یہ تمام چیزیں ناپائدار تغیر پذیر اور محدودھونے کی وجہ سے ملی اقدار کا سرچشمہ بننے کی صلاحیت نہیں رکھتیں ۔ نوع انسانی میں جذبہ اخوت، حریت اور مساوات کی پرورش کرنے کی بجائے یہ سب قدریں تنگ نظری نفاق اور افتراق کا اور افراد اور اقوام کی باھمی رقابت و دشمنی کا بیج بوتی ھیں اور نوع انسانی کو قیود کی زنجیروں میں جکڑتی ھیں ۔

تا وطن را شمع محفل ساختند
نوع انسان را قبائل ساختند
روح از تن رفت و ھفت اندام ماند
آدمیت گم شد و اقوام ماند

یہ توحید کا ھی اعجاز ھے کہ نسل انسانی میں سے جغرافیائی حدود کی پابندیاں اٹھ جاتی ھیں زبان کے اختلافات مٹ جاتے ھیں ۔ نسلی تعصبات کی زنجیریں ٹوٹ جاتی ھیں اور قبائل ختم ھوکر نوع انسانی کا ایک عالمگیر بھائی چارہ قائم

ہو جاتا ہے۔ بلال رض حبشی سرداران قریش کا سردار بن جاتا ہے اور لا کھوں ۔ کروڑوں انسانوں کے سینوں میں ایک ہی مقصد کے لئے دھڑکتا ہے اور ان سبکے دلوں میں واحد امنگ پرورش پاتی ہے۔

علامہ رموز بے خودی میں ہی فرماتے ہیں

خدائے برتر تمام اعلے اقدار کا منبع ہے۔ ملتیں اسپر ایمان لانے سے اولوالعزمی اور عالی ہمتی کے جذبہ سے سرشار ہو جاتی ہیں۔ انکے عزائم بلند اور مقاصد ارجمند ہوتے ہیں۔ تسخیر کائنات میں انکے عمل کا معیار اسقدر ارفع و اعلی ہوتا ہے کہ آفتاب ریگ کہکشاں انکے قدموں سے جھاڑنے کی سعادت حاصل کرتا ہے۔

ضرب کلیم میں علامہ نے اس مضمر حقیقت کا انکشاف کیا ہے کہ جس قلت کی اساس خدائے یگانہ و یکتا پر ایمان ہو وہ قوم بھی تمام ملتوں کے درمیان مقام یکتائی حاصل کر لیتی ہے اور دنیا کی کوئی قوم زندگی میں اسکے ساتھ شریک ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتی۔

رھیگا تو ہی جہاں میں یگانہ و یکتا
اتر گیا جو تیرے دل میں لا شریک لہ

کفر و شرک بزدلی — خوف اور تذبذب کا باعث ہے۔ توحید ایمان — اذعان جرأت و جاں بازی اور حوصلہ مندی عطا کرتی ہے۔

اثبات توحید حیات دوام کا ضامن ہے

توحید کائنات کی عظیم ترین حقیقت اور سب سے بڑی صداقت ہے۔ خدا کی آیات کائنات کی ہر چیز میں موجود ہیں، وہ ذات حی و قائم و دائم ہے جسکا ذکر ہمیشہ قائم رھیگا۔ علامہ نے اسرار و رموز میں قرآن کی آیات کی تفسیر بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جو قوم دنیا میں خدا کے ذکر کو قائم کئے ہوئے ہے اسکی آیات کی نگہبان ہے اور دنیا کی سب سے بڑی صداقت یعنی توحید پر شاہد ہے۔ وہ قوم کبھی مٹ نہیں سکتی۔ اسکا دوام موعود ہے۔ فرزندان توحید ابراہیم ع کی اولاد ہیں جنکے لئے حوادث کی ہر آگ گلزار بن جاتی ہے۔ اس حقیقت کے ثبوت کے لئے تاریخی شواہد پیش کئے جا سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر فتنہ تاتار ہی کو لیجئے کہ یہ آگ ملت اسلامی کے لئے گلزار بن گئی۔ اجل مشرک قوموںکے لئے ہے۔ امت مسلمہ اس سے بے پرواہ ہے۔

عشق از سوز دل ما زندہ است
از شرار لا الہ تابندہ است
گرچہ مثل غنچہ دلگیریم ما
گلستان میرد اگر میریم ما
لا الہ الا اللہ

حضرت علامہ نے مندرجہ بالا عنوان سے مثنوی مسافر میں ایک نہایت ہی معنی خیز مثنوی لکھی ہے جسمیں انہوں نے توحید کے دونوں اجزا (منفی لا اور مثبت الا) کے معنی الگ الگ بیان کئے ہیں۔ اور بتایا ہے کہ تعمیر کائنات اور زندگی کی حرکت ارتقائی لا و الا میں مضمر ہے۔ وہ اپنے مخصوص وارداتی انداز میں فرماتے ہیں کہ

نکتہ می گویم از مردان حال
امتان راہ لا جلال الا جمال

زندگی کی تعمیر کے لئے جلال اور جمال دونوں ضروری عناصر ہیں۔ جلال تو لا میں مضمر ہے اور جمال الا میں۔ لا توحید کی پہلی منزل ہے۔ جسمیں غیر اللہ کی نفی کرکے باطل کی قوتوں پر ہول قیامت طاری کیا جاتا ہے۔ لا ایک بجلی کی گرج ہے جو باطل کو لرزہ بر اندام کرکے داغ حسرت میری دیتا ہے۔ لا سے لات و منات پاش پاش ہو جاتے ہیں، باطل کی زنجیریں ٹوٹ جاتی ہیں اور توھمات دور ہو جاتے ہیں۔ اسکے بعد دوسری منزل الا اللہ کی ہے جسمیں ملتیں باطل سے پاک دنیا کے اندر توحید کا اثبات کرکے جہاں ھائے تازہ کو جنم دیتی ہیں۔ دنیا میں خدا کی خدائی کا سکہ بٹھا کر قرآنی نظام زندگی اور تہذیب و تمدن کی بنیاد ڈالی جاتی ہے۔ اسلئے فرمایا ہے کہ الا اللہ توسونکے لئے جمال کا باعث ہے۔ پھر فرماتے ہیں۔

لا و الا احتساب کائنات
لا و الا فتح باب کائنات

لاولا کیا ہے۔ یہ کائنات کا محاسبہ ہے۔ یعنی مومن کائنات کی جانچ پڑتال کرکے ہر ایک چیز کو توحید کی روشنی میں اسکی صحیح قدر و قیمت عطا کرتا ہے۔ وہ اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ پیپل ایک درخت ہے وہ دیوتا نہیں ہوسکتا۔ چاند، سورج، ستارے اللہ کی قدرت کی نشانیاں ہیں اور انسان کے فائدے کے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ تجزیہ کرکے انکو صحیح مصرف میں لانا چاہئے۔ یہ خدا نہیں بن سکتے اور نہ انسان کی قسمت پر کچھ اثر ڈال

سکتے ھیں ۔ لاو الا بالفاظ دیگر کائنات فتح کرنے کا دروازہ ہے ۔ جبتک توحید کا نقش انسان کے دل پر نہیں بیٹھا تب تک انسان قدرت کے ہر مظہر کو فوق الفطرت قوتونکا مالک اور خدا سمجھتا رہا ۔ توحید نے انسان کو اس تذبذب کی کیفیت سے نجات دلا کر قدرت کے اسرار کی نقاب کشائی کی توفیق عطا فرمائی ۔ تمام الجھنوں سے آزاد کردیا جس سے انسان کا ذھن کائنات کی ہر چیز کا تجزیہ کرکے اسکی ماھیت معلوم کرنے کیطرف مائل ھوا ۔ اسطرح سے توحید میں گویا ایک عالمگیر علمی تحریک کی بنیاد رکھی ۔ جو چیزیں پہلے معبود سمجھی جاتی تھیں ان سے اب خدمت لی جانے لگی ۔ چاند ۔ سورج ۔ ستاروں پر کمندیں ڈالی جانے لگی ۔ بجلی دیوتا نہ رہی بلکہ انسان کی خادم بن گئی ۔ شجر و حجر اور دیگر تمام خدایان کہن خدائی کی مسند سے اتار لئے گئے اور سائنسی تجربہ گاھوں میں انسان کی علمی تجسس کا موضوع قرار پائے ۔ یہ توحید ھی کا اعجاز تھا کہ نفس انسانی کو بھی مطالعہ کا موضوع بنایا گیا اور تاریخ کے واقعات جو توحید سے پہلے اصنامی داستانوں اور خیالی امنگوں کے سوا کچھ نہ تھے توحید کا نقش دلوں پر قائم ہو جانے کے بعد موضوعی نقطہ نظر سے ضبط تحریر میں لا کر ان سے فلسفیانہ اور سائنٹیفک نتائج اخذ کرنا دنیا نے سیکھا ۔ تمام شعبہ جات علوم میں برق سے ترقی ھونے لگی نوع انسانی نے مظاھر کو حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر سے جانچنا سیکھا اور تجرباتی علوم کا دروازہ کھلا ۔

دنیا میں آزادی رائے اور حریت فکر کا چرچا توحید ھی نے عام کیا ۔ یورپ کے تمام سیاسی و اصلاحی انقلابات لا الہ کے ھی مرھون منت ھیں ۔ زمانہ حال میں توحید ھی کے اثر سے روس کے بھی ضمیر سے نعرہ لا برآمد ھوا اور وہ انقلاب خونی آیا جس نے تمام نظام ھائے کوھنہ کو برھم کردیا لیکن افسوس ہے کہ روس مقام لا میں ھی ٹھہر گیا ہے ایک دن آئیگا کہ الا اللہ کیطرف بڑھے گا ۔ کیونکہ زندگی مقام نفی میں آسودگی حاصل نہیں کر سکتی ۔

در مقام لا نیا ساید حیات
سوئے الا می خرامد کائنات

توحید کا بیج جب انسانی افراد یا اقوام کے دل میں بویا جائے تو زندگی باغ و بہار بن جاتی ہے ۔ تمام شیریں ثمرات اسکی شاخوں سے پھوٹ نکلتے ھیں ۔ کائنات مسلسل حرکت کر رھی ہے اسکی حرکت کا مرکز اور اصلی مقصود لا الہ لا اللہ کے سوا اور کچھ نہیں ۔

نقطہ ادوار عالم لا الہ
انتہائے کار عالم لا اللہ

غرضیکہ توحید کے یہ تمام مضمرات زندگی قرآن کریم کی آیات اور حضور ص کی احادیث کے اندر مضمر طور پر موجود ہیں۔ علمائے امت اپنے اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق مضمر معانی کا انکشاف کرتے ہیں، موجودہ سائنسی دور کا تقاضا یہ تھا کہ توحید کا بحیثیت سرچشمہ زندگی کے انکشاف کیا جائے۔ کارکنان قضا و قدر نے یہ سعادت حضرت علامہ اقبال کو عطا فرمائی۔

"قلندر" بہ اصطلاح اقبال

غلام محمد

بعض نئی اور اچھوتی اصطلاحوں کے لئے جہاں ہم اقبال کے ممنون ہیں وہیں اسکا اعتراف بھی ضروری ہے کہ انہوں نے بعض مسخ شدہ قدیم اصطلاحوں کو استعمال کرکے ان کو وہ معنی عطا کئے کہ اب ان کے استعمال اور انطباق میں حجاب کی جگہ لوگ فخر محسوس کرنے لگے ہیں۔ اسی نوعیت کی ایک اصطلاح ''قلندر،، ہے۔

قلندر کا اصل مفہوم

قلندر دراصل صوفیائے کرام کی وضع کی ہوئی ایک اصطلاح ہے، اسکا اطلاق ان سالکین طریق پر ہوتا تھا جنکے ظاہری اعمال کم لیکن قلبی اعمال بہت زیادہ ہوتے تھے، غیر حق کی طرف ادنی التفات سے بھی قلب کو بچائے رکھنا اور ہمہ وقت مشغول بہ حق رہنا، اپنی تجویز سے دست بردار ہو کر راضی بہ رضائے حق رہنا اور اسمیں دل کی سکنیت پانا، وردات قلبیہ کا حق ادا کئے جانا غرض ساری توجہ کا مرکز جاذبہ قلب ہی کو بنائے رکھنا یہ قلندریت کا مفہوم تھا، ۔۔ صوفیائے متقدین کے ہاں طریق قلندر کے دو اجزا تھے، ایک زہد اور دوسرے محبت، جسکا حاصل یہ نکلتا ہے کہ ایک کے ہو کر سب کو ترک کردیا جائے، ۔۔ ظاہری مستحب اور نفلی اعمال کی کثرت اور مجاہدہ و ریاضت والے طریق کے مقابلہ میں ''طریق قلندر،، زیادہ سہل اور اقرب سمجھا جاتا تھا۔ چنانچہ حضرت عراق رہ کا یہ شعر بھی اسی حقیقت کا غماز ہے ۔۔

صنماره قلندر سزد ار بمن نمائی
که دراز و دور دیدم ره و رسم پارسائی

مسخ شدہ مفہوم

مگر جب صوفیاء کی بزم صاف میں اہل ہوا و ہوس گھس آئے اور رفتہ رفتہ یہ بزم قدس شوقیا (بازاری لوگوں) کا بازار بن گئی تو گو بولی وہی رہی مگر اسکے منشاء و مفہوم میں تری بازاریت آگئی، سر اور چار ابرو کی صفائی قلندریت کا شعار سمجھا جانے لگا اب قلندر عام تماشائیوں کی نگاہوں کے لئے ایک تفریحی سامان بن گیا۔ اسکا لباس، اسکی زبان

اسکے اطوار سب سنجیدگی، عزت نفس اور خدا آشنائی پر ایک رکیک طنز بن کر رہ گئے، ـــ ثقہ لوگ اگر ان قلندروں اور ایسی قلندریت سے متنفر ہوگئے تو ہونا ہی چاہئے تھا، خود سچے صوفی تو ان سے بھی زیادہ اس جاہل طبقہ سے بیزار رہے بلکہ کھلم کھلا ان پر رد بھی کیا ـــ

نہ ہر کہ چہرہ بر افروخت دلبری داند
نہ ہر کہ آئینہ دارد سکندری داند
ہزار نکتۂ باریک ترزمو اینجاست
نہ ہر کہ سر بتراشد قلندری داند

اقبالی مفہوم

اسکی تشریح

بہرحال اقبال نے پھر اس اصطلاح کو لیا مگر اسکے بگڑے ہوئے مفہوم کو بدل کر اور اسکے منشاء کو نکھار کر! ـــ تعلیمات اقبال کی رو سے عرفان نفس، تمکین، رضا بالقضا، استغناء، عالی ہمتی، عمل پیہم اور جہاد ''قلندریت،، کے اجزائے ترکیبی ہیں۔ رب حقیقی کو پہچاننے کا سہل راستہ خود اپنے نفس میں اسکی ربوبیت کا مشاہدہ ہے، یہ کیسے ممکن ہے کہ میں اپنے آپ کو ہمہ وقتی تربیت میں پاؤں اور پھر بھی کسی کو مربی نہ مانوں، اسی لئے حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے یہاں تک فرمایا کہ من عرف نفسہ فقد عرف ربہ، کہ جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا بلا شبہ اسنے اپنے رب کی معرفت حاصل کرلی۔ معرفت الٰہیہ کی اسی راہ کو علامہ اقبال نے بڑے زور شور سے اور نہایت موثر پیرایوں میں پیش فرمایا بلکہ یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ ان کی تعلیمات کا مرکز و محور ہی یہی نقطہ ہے جسکو وہ ''خودی،، کی اصطلاح سے تعبیر کرتے ہیں۔ چنانچہ قلندریت (جو دراصل مسلمان کی انفرادیت کا اقبالی نگاہ میں مثالی نمونہ ہے) کے لئے بھی پہلا زینہ اسی عرفان نفس کو قرار دیتے ہیں اور اس حقیقت کو خود قلندر کی زبان سے اپنی ذات کو مخاطب بنا کر عبرت خیز پیرایہ میں بیان کرتے ہیں ـــ

پانی پانی کر گئی مجھکو قلندر کی یہ بات
تو جھکا جب غیر کے آگے نہ من تیرا نہ تن

عرفان نفس کا لازمی نتیجہ تمکین اور رضا بالقضا ہے، قلندر اپنی خودی کو اسقدر ارفع و اعلیٰ کر چکتا ہے کہ وہ عین خودیٔ مطلق کے تابع ہو جاتی ہے،

اسکا ظل و عکس بن جاتی ہے، ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہوتے ہیں جسکو خواہ ایک جہت سے مطالبہٗ حق کہئے خواہ دوسری جہت سے تمنائے عبد کہہ لیجئے، اسی لئے زمانہ کے مدو جزر سے قلندر کے چہرۂ طمانیت پر رنج و الم کی ایک بھی شکن آنے نہیں پاتی، جو مصیبت بھی اسپر آتی ہے، اسکو وہ پیمان محبت کی آزمائش سمجھکر خوشی خوشی جھیلتا اور اپنے محبوب کی رضا کو پاتا چلا جاتا ہے، وہ خوب جانتا ہے کہ جادۂ محبت کو محبوب نے بنایا ہی کسی قدر پر خطر اور پر درد ہے :

ولنبلونکم بشیٔ من الخوف و الجوع و نقص من الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرین الذین اذا اصابتھم مصیبة قالو انا للہ وانا الیہ راجعون	یقیناً ہم آزمائینگے تم کو کسیقدر خوف، بھوک، مالی نقصان، جانی نقصان اور اولاد و زرعی نقصان سے، اور صبر کرنیوالوں کو خوشخبری سنا دیجئے جنکا یہ حال ہے کہ جب ان پر مصیبت آ پڑتی ہے تو کہتے ہیں کہ ہم تو اللہ ہی کے لئے ہیں اور اسی کی طرف لوٹنے والے ہیں!

یہ ایقان اسکو ہر ماسوئی حتی کہ اپنی جان سے بے پروا کر دیتا ہے، اسکا مال چھن جائے، جاہ جاتی رہے بلکہ خود جان ہی پر کیوں نہ آبنے وہ کسی وقت بھی ''سم غم،، کہا نہیں سکتا، کیوں کہ اسکا ایمان ہے کہ محبوب کا ہر ''لین،، دراصل ''دین،، ہی کے لئے ہے ـــ

ان اللہ اشتری من المومنین انفسھم و اموالھم بان لھم الجنة	بلاشبہ اللہ تعالی نے مومنوں کی جانیں اور ان کے اموال جنت کے عوض خرید لئے ہیں -

اسی حقیقت کی ترجمانی اقبال کی زبانی سنئے ـــ

دم زندگی، رم زندگی، غم زندگی، سم زندگی
غم رم نہ کر، سم غم نہ کہا کہ یہی ہے شان قلندری

اقبال کے اس خیال کی تائید مشہور متقدم صوفی حضرت ابراھیم بن ادھم رح کے اس قیمتی ارشاد سے بھی ہو جاتی ہے کہ : ـــ

''ہمارے دلوں پر تین پردے ہیں، جب تک وہ دور نہیں

ہوئے تب تک بندہ میں یقین پیدا نہیں ہوتا : (۱) موجود سے خوش ہونا (۲) مفقود پر غم کرنا (۳) تعریف سے خوش ہونا، پس جو کوئی موجود سے خوش ہوتا ہے وہ حریص ہے، اور جب مفقود پر رنج کرتا ہے تو غصہ کرنے والا ہے اور غصہ والے کو عذاب ہوتا ہے اور جب تعریف سے خوش ہوتا ہے تو تعجب کرنے والا ہے اور عجب عمل کو باطل کر دیتا ہے،،۔
(احیاء العلوم باب ''فقر و زہد،،)

غرض قلندر وہی ہے جو غم و خوشی کے جذبات سے برتر تسلیم و رضا اور تمکین و وقار کی شان کا حامل ہو،

مسرت والم کی جب نفی ہوگئی تو خوف و حرص کو بھی ایسے شخص سے کوسوں دور رہنا، چاہئے جسکے دل میں خوف، یعنی آئیندہ نقصان کے تصور کا خدشہ ہوگا وہ جہد زندگانی میں کیا جوہر مردانہ دکھا سکیگا۔ خائف تو ''راکب،، ہونے کے بجائے حوادث زمانہ کا ''مرکب،، بن جائیگا، صدق و صفا سے ہٹ کر کذب، و نفاق اسکا مسلک بن جائیگا جو قلندرانہ وصف کے یکسر خلاف ہے۔ اسی لئے اقبال کے نزدیک قلندر کا وصف بیباکی اور ہزار خطرات میں بھی زبان و قلب کی یگانگت ہے ــ

ہزار خوف ہو لیکن زباں ہو دل کی رفیق
یہی رہا ہے ازل سے قلندروں کا طریق

حقیقت یہ ہے کہ قادر و قیوم ذات سے محبت کا رشتہ جب استوار ہو جاتا ہے تو خوف و ہراس کا ہرشائبہ دل سے محو ہو جاتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ میرا ''ولی،، تو وہ ہے جسکی فوجیں ارض وسما کی پہنائیوں میں پڑاؤ ڈالی ہوئی ہیں، اور اس ''ولی،، سے سچا اور اچھا کوئی اور ولی ہے بھی نہیں اس ''ولایت خاصہ،، کے یقین ہی سے سرشار ہو کر وہ سرو سامان نہ رکھتے ہوئے بھی سر کی بازی لگا دیتا ہے، اور ہر غیر الٰہی قوت سے ٹکرا کر زمانہ کے ورق پر یہ نقش ثبت کردیتا ہے کہ ــ

حدیث بے خبران است با زمانہ بساز زمانہ باتو نہ سازد تو با زمانہ ستیز

اور یہ کہ ــ

سپہر و مہ وانجم کا محاسب ہے قلندر ایام کا مرکب نہیں راکب ہے قلندر

وہ اپنے حال کی تصدیق کے ساتھ اس بات کا یقین دوسروں میں پیدا کردیتا ہے کہ : —

''مسلم تو وہ خاک نہیں کہ خاک اسے جذب کرسکے۔ یہ ایک قوت نورانیہ ہے جو جامع ہے جو اہر موسویت و براهمیت کی آگ اسے چھو جائے تو بردو سلام بن جائے پانی اسکی ہیبت سے خشک ہو جائے، آسمان و زمین میں یہ سما نہیں سکتی کہ یہ دونوں ہستیاں اسمیں سمائی ہیں، پانی آگ جذب کر لیتا ہے، عدم بود کو کہا جاتا ہے، ہستی بلندی میں سما جاتی ہے مگر جو قوت جامع اضداد ہو اور محلل تمام تناقضات کی ہو اسے کون جذب کرسکے ؟ مسلم کو موت نہیں چھو سکتی کہ اسکی قوت، حیات و موت کو اپنے اندر جذب کرکے حیات و ممات کا تناقض مٹا چکی،،
(اقبال نامہ حصہ اول صفحہ ۳ ۱)

غرض خوف تو یوں مٹا، حرص کا طلسم بھی دیکھئے کہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اقبالی قلندر تارک دنیا ہرگز نہیں اسلئے جائز راستوں سے دولت کا انبار بھی اسکے قدموں پر لگ سکتا ہے اور زمین پر اللہ کا خلیفہ ہونے کی وجہ سے تاج و تخت بھی اسکے زیر نگین آسکتا ہے مگر ان میں سے کوئی چیز بھی اسکو اپنی طرف کھینچ نہیں سکتی۔ وہ سب کچھ رکھتے ہوئے سب سے الگ تھلگ، اپنے آقا و مولیٰ کا عبد محض بنا رہتا ہے، بقول عارف نیری (حضرت شاہ شرف‌الدین یحییٰ قدس سرہ : —

''با وجود ملک دو عالم خود را بے نوا و مفلس داند،،

آگے اسکی وجہ جو بیان ہو رہی ہے وہ دل کے کان کھول کر سننے اور محرک عمل بنانے کی چیز ہے کہ : —

''و بہ ہمت از دو کون برگزرد،،

(دیکھو مکتوبات سی صدی)

جسکے قلب حقیقت آگاہ میں فانیات کی یہ حیثیت رہ جائے تو حرص و لالچ کے ہزار کمند بھی پھر اسکی بے پروا روح کا شکار کیسے کرسکتے ہیں ؟ اقبال کے نزدیک ''قوت حیدری،، کا راز اسی میں مضمر ہے اور یہی قلندر کا وصف عالی ہے، اسی لئے نصیحت فرماتے ہیں : —

تری خاک میں ہے اگر شرر تو خیال فقر و غنا نہ کر
کہ جہاں میں نان شعیر پر ہے مدار قوت حیدری
سبب کچھ اور ہے تو جسکو خود سمجھتا ہے
زوال بندۂ مومن کا بے زری سے نہیں
اگر جہاں میں مرا جوہر آشکار ہوا
قلندری سے ہوا ہے تونگری سے نہیں

اسی روحانی قوت کے اثر سے قلندر کی ایک ایک ادا معجز نما ہو جاتی ہے، اسکی ایک نظر وہ کچھ فتوحات کر جاتی ہے جو کسی بادشاہ کی فوجیں کر نہیں سکتیں اور اگر کریں بھی تو نتائج رحمانی کے بجائے شیطانی ظاہر ہوتے ہیں۔ خوب فرمایا حضرت اقبال نے —

دبدبۂ قلندری، طنطنۂ سکندری
آں ہمہ جذبۂ کلیم ایں ہمہ سحر سامری
آں بہ نگہ می کشد ایں بہ سپاہ می کشد
آں ہمہ صلح و آشتی، ایں ہمہ جنگ و داوری

اس مقام قلندریت کے لئے جسطرح زر کی کوئی اہمیت نہیں اسی طرح مجرد علم جو عرفان خودی کا باعث نہ بن سکے محض فضول ہے، قلندر تو ایسے علم سے بچتا رہتا ہے جس سے دماغ ''غزالان افکار کا مرغزار،، بنا رہے اور جس سے بجز ''گمانوں کے لشکر،، کے کچھ ہاتھ نہ آئے، اسکا علم قلیل لیکن حقیقی و یقینی ہوتا ہے۔ علم برائے علم اسکے نزدیک جہل ہے —

قلندر جز دو حرف لا الہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہ شہر ہے قاروں لغتہائے حجازی کا

''لا الہ الا اللہ،، کے یقینی علم سے قلندر کی زندگی جہد مسلسل بن جاتی ہے، اس کا فقر کرویوں پر شبخون مارتا ہے اسکے بوریئے کی شکوہ سے سلاطین کے محل میں زلزلہ پڑ جاتا ہے، گو وہ کم سخن ہوتا ہے مگر اسکی ایک سانس ہزار انجمنوں کی گرمی کا باعث ہوتی ہے، اس کا جلال گوارا نہیں کر سکتا کہ ''آذریت،، دیکھے اور ''خلیل اللہی،، نہ دکھائے، سامری طلسم ہو اور عصائے کلیمی نہ چلائے، وہ کوئی بجھی ہوئی چنگاری نہیں بلکہ شعلۂ جوالہ ہے بلکہ شعلہ سامانی کی عملی دعوت ہے —

رسم قلندری بیار، سد سکندری شکن
رسم کلیم تازه کن، رونق ساحری شکن

غرض قلندر نرالی شان کا حامل ہوتا ہے کہ خرقہ پوشی کے باوجود بادشاہوں سے خراج وصول کرتا ہے، جلوت میں ہوتا ہے تو چاند تاروں پر کمند پھینکتا ہے اور خلوت میں آتا ہے تو زمان و مکان کے سارے تعینات اپنی خودی میں گم محسوس کرتا ہے، اسکی حقیقت بین نگاہ دنیا کے ہر نمود میں محبوب حقیقی کا جلوہ دیکھتی ہے، وہ کہیں سراپا جمال ہے اور کہیں سر تا سر جلال ــ

قلندراں کہ براہ تو سخت می کوشند
ز شاہ باج ستانند و خرقہ می پوشند
بجلوت اند و کمندے بہ مہر و مہ پیچند
بخلوت اند و زمان و مکاں در آغوشند
دریں جہاں کہ جمالے تو جلوہ ہا دارد
ز فرق تا بقدم دیدہ و دل و گوشند
بروز بزم سراپا چوپرنیان و حریر
بروز رزم، خود آگہ و تن فراموشند

یہ ہے اقبالی قلندر کی سج دھج ! ــ کہاں یہ دانا، بینا، توانا، را کب ایام قلندر اور کہاں وہ مجبور، مقہور، تہی دست اور تاریک قلب پروردۂ فرنگ پیر جسکی نسبت خود اقبال نے بگڑ کر کہا ہے ــ

بندۂ رد کردۂ مولاست او — مفلس و قلاش و بے پرواست او
نہ بہ کف مالے کہ سلطانے برد — نہ بہ دل نورے شیطانے برد
شیخ او لرد فرنگی را مرید — گرچہ گوید از مقام با یزید

اقبالی قلندر کی جو تشریح پیش کی گئی وہ محض اس مفہوم کا مصداق تصوراتی چیز نہیں بلکہ اقبال نامہ (مکاتیب اقبال) کے مطالعہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ خود علامہ اقبال کی نگاہ میں اس کی مصداق شخصیتیں موجود تھیں اور رھینگی۔ چنانچہ اپنے معاصر شہیر علامہ سید سلیمان ندوی جنکو کبھی وہ بہ کمال بے نفسی ''استاذ الکل،، اور کبھی ''اسلام کی جوئے شیر کا فرھاد،، کے القاب سے یاد کرتے

ہیں۔ انہی کو ایک مکتوب میں خطاب کرکے فرماتے ہیں کہ آپ تو ان میں سے ہیں جنکے متعلق اقبال نے کہا ہے کہ ـــ

قلندراں کہ بہ راہ تو سخت می کوشند
ز شاہ باج ستانند و خرقہ می پوشند

اس سے ثابت ہوا کہ اقبالی قلندر یکسر عملی مگر نہایت امتیازی اوصاف کا حامل ہے ۔

جاوید نامہ

حافظ عباد اللہ فاروقی

جاوید نامہ کی اصل اہمیت کا اندازہ اس علمی اور ادبی پس منظر کے مطالعہ ہی سے ہوسکتا ہے جو واقعہ معراج کے زیر اثر لکھی جانے والی تصنیفات اور نگارشات سے عبارت ہے۔ اسلئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ پہلے واقع معراج کی حقیقت، اسکے اصل پیغام اور دنیائے علم و ادب پر اسکے اثر کا مختصر جائزہ لے لیا جائے۔

جہاں تک ہم تحقیق کرسکے ہیں اور جہانتک تسلسل دین کا تعلق ہے۔ واقعہ معراج کے شواہد ظہور اسلام سے پہلے موجود ہیں۔ اور ہونے بھی چاہئیں۔ اسلئے کہ آنحضرت صلعم کسی نئے دین کے لانے کے مدعی نہ تھے۔ بلکہ آپ کا دعویٰ یہ تھا کہ دین حق جسکی تبلیغ آدم علیہ السلام و نوحؑ ابراھیمؑ و موسیؑ و عیسیؑ و دیگر پیغمبران سلف کرتے آئے تھے: وہی دین اسلام ہے۔ چنانچہ حضرت ابراھیمؑ کی نسبت قرآن حکیم میں مذکور ہے۔ و کذالک نری ابراھیم ملکوت السموات و الارض (اور اسطرح دکھائی ہم نے ابراھیم کو زمین و آسمان کی بادشاہت) اسیطرح توریت میں حضرت یعقوب علیہ السلام کے خواب کا ذکر ہے۔ جسمیں انہیں آسمانی حقائق کا مشاھدہ کرایا گیا تھا۔ یوحنا کو جو سیر ملکوت کرائی گئی اسکا بھی بائبل میں ذکر موجود ہے۔

غرض ظہور اسلام سے پہلے معراج مقدیان الہی کو کسی نہ کسی صورت میں ہوتا رہا۔ لیکن انتہائی عروج اور قرب جو حضور سرور کائنات صلعم کو نصیب ہوا اسکی مثال نہیں مل سکتی گویا یہ مقام انہیں کیلئے مخصوص تھا۔ قرآن کریم میں ہے کہ حضور سرور کائنات صلعم کو اتنا قرب حاصل ہوا کہ دو کمان کا فاصلہ رہ گیا۔ ''وھو بالافق الاعلی ثم دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی،، اور وہ تھا اونچے کنارہ پر۔ پھر آسمان کے قریب آیا۔ اور جھکا پھر رہ گیا فرق دو کمان کے برابر یا اس سے بھی کم) ڈاکٹر اقبال کے نزدیک معراج انسانی کی بھی انتہا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:۔

بر مقامِ خود رسیدن زندگیست
ذات را بے پردہ دیدن زندگیست
مرد مومن در نسازد با صفات
مصطفٰے راضی نشد الا بذات

یہ حقیقت ہے کہ معراج جسمانی اور روحانی کی ہی بدولت شاہ کونین ص کو مقام سروری عطا ہوا۔ یہ خیال کہ معراج جسمانی ممکن نہیں ہوسکتا اقبال اسکی تردید پیش کرتے ہیں۔

ایں بدن با جان ما انباز نیست
مشت خاکے مانع پرواز نیست

پندرھویں پارہ کی پہلی آیت اسی حقیقت کیطرف اشارہ کر رہی ہے

سبحٰن الذی اسری بعبدہ لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الذی بارکنا حولہ لنریہ من ایتنا انہ ھو السمیع البصیر

(پاک ہے وہ خدا جو اپنے بندے کو رات کے وقت مسجد حرام (کعبہ) سے اس مسجد اقصی (بیت المقدس) تک لے گیا۔ جسکے گرد ہم نے برکت نازل کی ہے۔ تا کہ ہم اپنے بندے کو نشانیاں دکھائیں۔ وہ سننے والا اور دیکھنے والا ہے)۔

اسطرح معراج کی شب آنحضرت صلعم نے مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ اور پھر سدرۃ المنتہی تک سیر فرمائی۔ آپ روح الامیں کے ہمراہ براق پر سوار ہو کر سیدھے سدرۃ المنتہی تک پہنچے یہاں پہنچ کر آپ نے سماوی آیات کا مشاہدہ کیا۔ اور پھر مشاہدۂ تجلی ذات سے مشرف ہوئے۔ جیسا کہ قرآن کریم میں ہے :

''ما زاغ البصر وما طغی،،

سیاحت علوی کے بعد جب آپ واپس تشریف لائے تو دروازے کی زنجیر بدستور ہل رہی تھی اور آپ کے بستر کی گرمی ابھی باقی تھی۔

جن لوگوں نے معراج جسمانی سے انکار کیا ہے۔ ان میں سرسید احمد خان

مرحوم کا نام پیش پیش ہے چنانچہ تفسیر احمدی میں فرماتے ہیں ۔ کہ انسان سرشت میں خاکی ہے اور خاکی ہونے کی حیثیت سے اسکا اسی خاکی جزو میں بود و باش کرنا لازم قرار پاتا ہے ۔ لہذا یہ ممکن ہی نہیں کہ یہ خاکی پتلا ناسوتی دنیا کو چھوڑ کر عالم ملکوت میں داخل ہوا ہو ۔ اور سیر کرتا ہوا لا مکاں تک گیا ہو ۔ اس دلیل کو زیادہ واضح کرنے کیلئے انہوں نے پرندوں اور جانوروں کی مثالیں پیش کی ہیں ۔ چنانچہ لکھتے ہیں ۔ کہ پرندوں کو لیجئے ان میں ہوائیت زیادہ ہے ۔ اسلئے وہ ہوا میں تعیش کرنے ہیں ۔ مائی مخلوقات پانی میں بسر کرتی ہے ۔ نوری یا ناری اجسام عالم بالا میں متمکن ہیں ۔ اسیطرح حضور صلعم کا وجود مسعود چونکہ خاکی تھا ۔ اسلئے وہ عالم ارواح میں نہ پہنچے ۔

مذکورہ بالا دلائل کے جواب میں ۔ باوجود اس حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے کہ حضور صلعم بشر ہی تھے اور انکی سرشت خاکی تھی ۔ ہم یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتے ۔ کہ آپ کا جید اطہر اور شعور تقدسیہ انوار ذات الہی سے اسقدر منور اور متجلی ہو چکے تھے ۔ کہ ان میں عنصری صفات متصور ہی نہیں ہوسکتی ہیں اسلئے آپ کا لامکاں تک پہنچنا کیونکر ناممکن ہوسکتا ہے تفسیر عرایس البیان فی حقائق القرآن میں حضرت شیخ روز بہان البقلی الشیرازی رحمتہ اللہ علیہ فرماتے ہیں ۔ کہ آپکو یہ قرب اسوقت حاصل ہوا جب آپکو لنوت صفات اور انوار ذات کا لباس پہنایا گیا ۔ اور جملہ اسباب حدوثیت سے پا ک کردیا گیا ۔ پس آپ حق سے حق کے قریب ہوئے ۔ جب آپ صفات کیساتھ صفات کے قریب ہوئے ۔ اور آپکو مشاہدۂ صفات کی لذت حاصل ہوئی ۔ تو قریب تھا کہ آپ صفات کی لذت میں سیر سے رک جاتے ۔ تو اللہ تعالے نے آپکو قرب صفات کے بعد قرب ذات عطا فرمایا ۔ اور آپ ذات کے بحر بیکراں میں غرق ہوگئے ۔ اور آپکے ساتھ آپکے علم ۔ بصر اور سمع اور ادرا ک سے کوئی شے باقی نہ رہی ۔ تب اللہ تعالے نے اپنی سمع اور بصر کا نور آپکو عطا فرمایا ۔ پس آپ نے نور خدا کیساتھ خدا کو دیکھا ۔ اور سمع حق کیساتھ کلام الہی کو سنا ۔ تفاسیر میں اختلاف ہوسکتا ہے ۔ لیکن یہ بات مسلم ہے کہ انقلاب شعور کے بغیر نہ تو معراج آسمانی ممکن ہے اور نہ مشاہدۂ ذات الہی ۔ اقبال مندرجہ ذیل اشعار میں اس حقیقت کو واشگاف کرتے ہیں :—

چیست جاں ؟ جذب و سرور و سوز و درد
ذوق تسخیر سپہر گرد گرد !

چیست تن ؟ با رنگ و بو خو کردن است
با مقام چار سو خو کردن است

از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دور
چیست معراج ؟ انقلاب اندر شعور

انقلاب اندر شعور از جذب و شوق
وارھاند جذب و شوق از تحت و فوق

ایں بدن با جان ما انباز نیست
مشت خاکے مانع پرواز نیست

غرض عشق حقیقی کی یہ آخری منزل اور انائے انسانی کے عروج کا آخری مقام تھا جو حضور سرور کائنات صلعم کو حاصل ہوا۔ یہ مقام مقام وصل نہیں بلکہ مقام تقرب سے تعبیر ہے جہاں وجود خاکی عنصری صفات سے منتزہ ہونے کے باوجود شوق دیدار کیلئے بے قرار نظر آتا ہے بقول حضرت نیاز بریلوی : —

سرو سامان وجودم شدر عشق بسوخت
زیر خاکستر دل سوز نہانم باقیست

" معراج نبوی کی حقیقت "

ڈاکٹر یوسف حسین خان 'روح اقبال' میں لکھتے ھیں کہ معراج زمان و مکان کی حقیقت اور اسکی مکمل تسخیر کی آئینہ دار ہے۔ جب انسانی روح فعلیت مطلقہ سے ہم آھنگ ھو جاتی ہے۔ تو زمان و مکان کی حقیقت اپنے سارے راز ھائے سربستہ اسپر کھول دیتی ہے۔ لیکن معراج انسانی کی یہ کیفیت اسوقت تک متصور نہیں ھوسکتی جب تک شعور انسانی انقلاب پذیر نہیں ھو جاتا۔ اور اسطرح جبتک انسان کا جسد خاکی پرتو نور ذات الھی سے منور ھو کر صفات عنصری کی نفی نہیں کر پاتا۔ تب تک حریم قدس میں اسکی باریابی متصور نہیں ھوسکتی۔ آنحضرت صلعم کا لامکاں تک پہنچ کر مشاھدۂ ذات لا سے بہرہ یاب ھونا انکے اثبات نفس و قیام خودی کی روشن دلیل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ آنحضرت صلعم نے عروج انسانی کی جو اعلے ترین مثال پیش کی ہے اسکی نظیر دنیا آج تک پیش نہیں کرسکی۔

غرض انسان وجدانی قوت کےساتھ زمان و مکاں کی حدود سے باہر نکل کر آزادی حاصل کرسکتا ہے ۔ قرآن کریم میں اسی قوت کیطرف واضح اشارہ کیا گیا ہے ۔

یمعشر الجن والانس ان انستطعتم ان تنفذو من اقطار السموات والارض فانفذو لا تنفذون الا بسلطان .

(یعنی اے جنوں اور انسانوں کے گروہ اگر تم سے ہوسکے تو زمین اور آسمانوں کے کناروں کے پرے نکل جاؤ ۔ لیکن تم نہیں نکل سکتے بغیر قوت کے) ۔

اقبال جاوید نامہ میں مولانا روم کی زبانی اسی وجدانی قوت (سلطان) کیطرف اشارہ کرتے ہیں :۔

گفت اگر، 'سلطان، ترا آید بدست
مے تواں افلاک را از ہم شکست
نکتہ الا 'بسلطان، یاد گیر
ورنہ چوں مور و ملخ در گل بمیر
از طریق زادن اے مرد نکوئے
آمدی اندر جہان چار سوئے
ہم بروں جستن 'بزادن، مے تواں
بند ہا از خود کشادن مے تواں

چونکہ اسلام کے تخلیقی ارتقا کے نظریہ کی رو سے معراج کا دروازہ ہمیشہ کھلا ہے اسلئے انسان وجدانی قوت کی بدولت حدود زمانی و مکانی سے نکل کر آزادی حاصل کرکے مشاہدۂ تجلی ذات سے بہرہ یاب ہوسکتا ہے :۔

در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمت مردانہ

ظاہر ہے کہ اسلام سے پہلے کے مذاہب کی کتابوں میں اس قسم کے معراج اور آسمانی سیر کا کہیں ذکر نہیں ۔ روم اور یونان کے بت پرستوں کو معراج کی ضرورت ہی نہ تھی اسلئے کہ انکے عہد اولین کے انسانی دیوتا ایسی زبردست روحانی قوت کے حامل تھے کہ انکا بام فلک پر جا کر سروشستان والوں سے ملاقات کرنا ایک معمولی بات خیال کیجاتی تھی ۔ اسیطرح مصر، بابل، اور اسیریا والوں میں ہمیں اس قسم کے معراج کی کوئی مثال نہیں ملتی ۔

ممکن ہے کہ کسی مرد حق کو معراج کا واقعہ پیش آیا ہو۔ لیکن چونکہ ان لوگوں کے عقائد اور قومی روایات ہم سے مخفی ہیں۔ اسلئے یقین کیساتھ کچھ کہا نہیں جا سکتا۔ البتہ اس میں شک نہیں کہ معراج کا خیال شروع میں اس زمین سے سنا گیا۔

ویراف کی سیر فلک (یا اسکا جسمانی معراج)

چوہدری محمد حسین مرحوم نے نیرنگ خیال کے اقبال نمبر میں اپنے بلند پایہ مضمون جاوید نامہ میں ویراف کے جسمانی معراج کا سرسری ذکر کیا ہے۔ اور اس واقعہ کو محض ایک داستان کی حیثیت دیتے ہوئے آگے گذر گئے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ اس سیر کا تفصیلی اور تنقیدی جائزہ اسلئے ضروری ہے کہ بعض مخالفین اسلام آنحضرت صلعم کی معراج کے واقعہ کے متعلق احادیث کو ویراف نامہ سے ماخوذ خیال کرتے ہیں۔ حالانکہ نوعیت اور مقصدیت کے اعتبار سے معراج نبوی کا مقام نہایت ہی ارفع و اعلیٰ ہے۔ اسکے برعکس ایرانی ویراف نامہ کے واقعات خواہ کتنے ہی صحیح کیوں نہ ہوں معراج نبوی کے مقابلہ میں کوئی حیثیت نہیں رکھتے۔

زرتشت کے معراج کی اگرچہ تفصیل نہیں ملتی تاہم آتش پرستوں نے اس واقعہ کی روایات کو بدستور قائم رکھا۔ یہاں تک کہ سکندر کے بعد مملکت عجم میں جو طوایف الملوکی قائم ہوگئی تھی اسے جب اردشیر بابکان نے دفع کرکے سارے ملک کو اپنا زیر نگیں کیا۔ اور دین زرتشتی کا پتہ لگانا چاہا۔ تو اسے بھی عالم بالا کے حالات معلوم کرنے پڑے غرض طوایف الملوکی کے زمانے میں دین زرتشتی غارت ہوگیا تھا۔ سلطنت کیساتھ مذہبی اتحاد بھی مٹ گیا تھا۔ ہر شہر اور ہر گروہ کا نیا مذہب تھا۔ لیکن لطف یہ کہ سب اپنے اپنے عقائد کو زرتشت کا اصل مذہب خیال کرتے تھے، اردشیر ابکان کو State Religion کی فکر ہوئی۔ چنانچہ اسنے اپنی ساری قلمرو کے اضلاع میں حکم جاری کیا۔ کہ ہر ضلع اپنے کسی ایسے شخص کو منتخب کرکے دربار میں بھیجے۔ جو سب سے زیادہ متقی اور پرہیزگار ہو۔ اسطرح تقریباً ملک کے ایک سؤ کے قریب مسلم الثبوت عابد اور زاہد اسکے دربار میں جمع ہوئے۔ اردشیر نے اسکے بعد ایک اور انتخاب کروایا۔ جس میں سؤ منتخب شدہ زہاد میں سے دس آدمی منتخب کئے گئے۔ پھر ان دس میں سے ایک آدمی کا انتخاب کیا گیا۔ جو زہد اور تقویٰ میں بے مثل اور بے نظیر تھا۔ اس شخص کا نام ویراف تھا۔ انتخاب کے بعد اردشیر نے ویراف کو عالم بالا کی

سیر کیلئے تیار کیا تا کہ درست حالات سے آگاہ کرے۔ چنانچہ ایک بڑے حلقہ میں آگ روشن کی گئی۔ اسکے درمیان ایک تختہ بچھایا گیا۔ اس تختہ پر ویراف بھنگ پی کر لیٹ گیا۔ اسکے گرد اسکی پارسا بہنیں اور ایک سو کے قریب زہاد جو مختلف اضلاع سے چنے گئے تھے۔ دعا میں مشغول ہوگئے۔ تا کہ ویراف کے ذریعہ سے دنیا کو عالم آخرت اور سروشستان کا حال معلوم ہو جائے یہ لوگ تین شبانہ روز تک دعا میں مصروف رہے۔ اور ویراف آگ کے درمیان مدھوش پڑا رہا۔ چوتھے روز اسنے آنکھ کھولی اور اردشیر بابکان کو عالم بالا کی سیر کے حالات بیان کئے "اے بادشاہ میری آنکھ بند ہوتے ہی عالم بالا کا ایک سروش (فرشتہ) آیا۔ اور مجھے ھاتھ پکڑ کر اوپر لے گیا۔ جہاں اسنے دوزخ اور جنت کی سیر کرائی اور دکھایا کہ نیکوں کاروں کو اعمال نیک کے ثواب میں کسطرح اور کیسی کیسی نعمتیں اور لذتیں حاصل ھو رہی ہیں۔ اور بدکاروں کو بدکاری کے پاداش میں کس کس طرح اور کیسی کیسی سخت سزائیں اور تکالیف پہنچ رہی ہیں،،۔ اس سلسلہ میں اسنے مذھب زرتشتی کی صحت اور اسکے باعث نجات آخروی ہونے کے ثبوت دئے ہیں۔ ساری نیکیوں کے ثواب اور جزا کی صورتیں اور اسکے مقابل میں بدکاریوں کی سزائیں بتائی ہیں الغرض مذھب زرتشتی کے متعلق تمام باتیں جو عالم آخرت سے تعلق رکھتی ہیں۔ سب با تفصیل ظاھر کردی ہیں۔ ویراف کے روحانی سفرنامہ کو جو اھمیت حاصل ہے اسکا اندازہ اس بات سے ہوسکتا ہے۔ کہ اسکا مصنف منشیات کا عادی تھا۔ نعمت خان عالی نے جب اپنے عہد کے اس قسم کے صوفیاء کی مذمت میں اشعار قلمبند کئے تو اسکے ذھن میں ویراف کا واقعہ ضرور ہوگا جیسا کہ اسکے مندرجہ ذیل شعر سے ظاھر ہے :

بنگے زدیم وسید انا الحق شد آشکار
مارا ازیں گیاہ ضعیف ایں گماں نبود

ویراف نامہ پہلوی خط میں مع انگریزی ترجمہ کے لندن میں چھپ چکی ہے پارسیوں میں یہ کتاب بیحد مقبول ہے۔ لیکن چھ سات صدیوں پیشتر یہ کتاب تقریباً نامعلوم تھی۔ سب سے پہلے اسکا نسخہ ھندوستان کے شہر نوساوری میں جسے پارسیوں نے اپنا مرکز قرار دے لیا تھا۔ کسی پارسی موبد کے پاس ملا۔ اسکے بعد یہ دنیا کے باقی حصوں میں پہنچ گیا۔

ویراف کی داستان پڑھنے کے بعد ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی نے زرتشت کے واقعات ہو بہو نقل کردئے ہیں۔ جسطرح زردشت کے متعلق مشہور

ہے کہ اسنے بہمن فرشتہ (جسے جبرائیل کہتے ہیں) خدا تعالیٰ کے پاس لے گیا۔ اسیطرح ویراف کے متعلق مشہور ہے کہ آسمان سے ایک فرشتہ آیا جو اسے خدا کے پاس لے گیا۔ محسن خانی کشمیری دبستان المذاہب مطبوعہ مطبع نول کشور صفحہ ۶۶ پر لکھتا ہے :

''بہمن کہ عبادت از جبرئیل باشد زردشت را نزد خدایتعالے برد،،

اسیطرح اسی کتاب کے صفحہ ۷۰ پر زردشت کی سیر فلک کے احوال بیان کئے گئے ہیں ''پس زردشت را بر گردش افلاک و حرکات کواکب و سعد و نحس آں دانا گردانید و بہشت پرنور و حور و قصور و اشیا سفندان بدو نمود۔ و عارف کل اسرار و واقف جمیع علوم گردانید۔ چنانچہ از آغاز ہستی تا انجام راز ہمہ را دانست۔ و اہرمن را در دوزخ تیرہ دید کہ زردشت را نگریستہ بر فروشید کہ از دین ایزدی بر گرد تا از گیتی ہمہ کامیابی۔ چوں زرتشت آگاہ راز یزدان گشت کدۂ آتش فروزندہ دید۔ بفرمان یزدان ازاں گذشت بر تنفس گزندے نیامد،،۔ (دبستان المذاہب)

یہاں یہ بات دلچسپ ہے کہ ویراف کو سیاحت علوی کے آغاز میں تین روز تک آتش کدہ میں لیٹنا پڑا۔ یہاں تک کہ اسے کوئی گزند نہ پہنچا۔ اسکے برعکس زردشت اختتام سیاحت پر فرمان ایزدی کے مطابق آگ سے گذر گیا۔ اور اسپر آگ کا کچھ اثر نہ ہوا۔ ویراف کے متعلق جہاں تک مجھے علم ہے مصنف دبستان المذاہب نے کچھ نہیں لکھا۔ ہوسکتا ہے کہ اس زمانے میں یہ کتاب معلوم نہ ہوسکی ہو۔ اب بھی صحت کے اعتبار سے یہ کتاب شک وشبہ سے خالی نہیں۔

معراج نامہ کی تین قسمیں

(الف) اول قسم معراج جسمانی و روحانی ہے۔ جو آنحضرت صلعم کو نصیب ہوا۔ معراج کے اس مذہبی اور عملی پہلو کو مشاہدۂ تجلی ذات یا Direct Vision کہتے ہیں (۲) زرتشت کا معراج بھی جسمانی اور روحانی معراج کہلاتا ہے۔ زرتشت کا بہمن فرشتہ (جبرئیل علیہ السلام) کی معیت میں خدا کے حضور میں جانا ثابت ہے لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ نہ تو زرتشت کو اور نہ بہمن فرشتہ کو وہ مقام حاصل ہوا جو حضور سرور کائنات صلعم کو ہوا۔ کیونکہ جب رسول اللہ صلعم کو معراج ہوا تو جبرئیل علیہ السلام ایک

مقام سے آگے نہ بڑھ سکے ظاہر ہے کہ ملائکہ کیلئے ایک حد مقرر ہے جس سے آگے وہ نہیں بڑھ سکتے۔ زرتشت نے چونکہ بہمن کا ہاتھ نہ چھوڑا۔ اسلئے یہ ظاہر ہے کہ وہ ایک خاص مقام سے آگے نہیں گئے۔

(۳) ویراف کا معراج نامہ بھی اسی زمرہ میں آتا ہے۔ لیکن اسکی صحت کے بارے میں لوگ شک و شبہ میں مبتلا ہیں۔

(ب) صوفیاء کا معراج : صوفیاء کا معراج بھی ایک قسم کا علمی اور مذہبی پہلو رکھتا ہے۔ مختلف انبیاء نے مختلف رنگوں میں تجلی ذات کا مشاہدہ کیا لیکن انکا جسد خاکی کیساتھ لامکاں تک پہنچنا ثابت نہیں۔ انکا مشاہدۂ ذات الٰہی وجدانی ہوا کرتا ہے عینی نہیں۔ حضرت بایزید بسطامی رحمتہ اللہ علیہ کو معراج ہوا۔ لیکن اس معراج کی تفصیل قید تحریر میں نہیں آسکی۔ البتہ محی الدین ابن عربی نے اپنے معراج کی پوری کیفیت فتوحات مکیہ میں بیان کی ہے۔ میرا ذاتی خیال ہے۔ کہ ڈینٹے کی ڈیوائین کامیڈی اگر ایک طرف معراج نبوی سے ماخوذ ہے۔ تو دوسری طرف فتوحات مکیہ کے ان ابواب کا چربہ لئے ہوئے ہے۔ جن میں معراج کا واقعہ بیان ہوا ہے۔

(۳) علاوہ ازیں ''شہر زوری،، کا قصیدہ جو سفر روح کے متعلق ہے اور جسکا ترجمہ انگریزی میں وسٹن فیلڈ نے کیا ہے۔ اور جسے ابن خلکان نے نقل کیا ہے جہاں تک کہ صوفیا کے معراج کا تعلق ہے۔ ماسوائے چند کامل صوفیا کے انکی وجدانی کیفیات و روحانی تجربات غلطیوں اور لغزشوں سے پاک نہیں ہوسکتے۔ بعض اوقات قوت متخیلہ اور انسان کی دبی ہوئی آرزوئیں Illusion یا Hallucination کا باعث ہوتی ہیں۔ خواب انسان کے لاشعوری تصورات کی بہترین عکاسی کرتے ہیں۔ انسان کی وہ آرزوئیں جو تشنۂ تکمیل رہتی ہیں وہ ذہن کے حصہ لاشعور میں پناہ لیتی ہیں خواب کی حالت میں دبی ہوئی خواہشات لاشعوری گوشوں سے نکل کر اوپر والی سطح میں آجاتی ہیں۔ اسطرح انسان انکی تکمیل کر پاتا ہے۔ غرض ان نفسیاتی حقائق کے پیش نظر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اکثر صوفیا کا معراج انکی قوت متخیلہ یعنی Wishfulfilment یا لاشعور میں دبی ہوئی خواہشات کا نتیجہ ہوا کرتے ہیں۔ ایک زمانہ تھا جبکہ معراج کی خواہش ہر صوفی کے دل میں موجزن ہوا کرتی تھی اورکم و بیش اب بھی ہوتی ہے۔ یہ خواہش چونکہ عام حالات میں تشنہ تکمیل رہتی ہے لیکن خواب

کیصورت میں اسکی تکمیل عموماً ہو جایا کرتی ہے۔ اسلئے خواب معراج کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ چوہدری محمد حسین لکھتے ہیں ''یوں معراج نبوی کے اسرار و حقائق کا تذکرہ اسلامی لٹریچر میں قریباً ہر بڑے مصنف کی کسی نہ کسی تصنیف میں ملیگا۔ اسلامی مصنفات پر ایک زمانہ میں یہ رنگ بھی غالب رہا ہے۔ کہ حمد باری تعالیٰ کے بعد جب نعت پیغمبر لکھنے پر مصنف یا شاعر آیا۔ تو اسنے معراج رسول اللہ صلعم پر علیحدہ مستقل باب لکھا۔ نظامی کا ''پنج گنج،، اٹھا کر دیکھئے قریباً ہر کتاب میں یہ خصوصیت ملیگی،،

(ج) معراج کے ادبی پہلو: جیسا کہ اوپر بیان ہوچکا ہے صوفیاء کا معراج انکے ذاتی مکاشفات و واردات روحانی اور عرفانی تصرفات کا آئینہ ہوتے ہیں۔ لیکن صوفی کیلئے صاحب حال ہونا ضروری ہوتا ہے۔ اسکے برعکس معراج کے ادبی پہلوؤں کی بنا محض تخیل یا آرٹ ہوا کرتا ہے۔ ذیل میں معراج کے ادبی نمونے پیش کئے جاتے ہیں۔

(۱) ملٹن کی فردوس گم شدہ Paradise Lost

اس میں شک نہیں کہ ڈینٹے نے اپنی روحانی سیر کے سلسلہ میں تاریخی واقعات پیش کرکے اپنی تاریخ دانی اور قادر الکلامی کا ثبوت دیا ہے۔ لیکن ہم یہ کہے بغیر ہرگز نہیں رہ سکتے۔ کہ اسکی مثنوی (یعنی ڈیوائین کامیڈی) کا مضمون سرقہ ہے اس سے کہیں زیادہ جدت آفرینی کا اظہار ملٹن نے کیا ہے۔ فردوس گمشدہ ایک مذہبی نظم ہے۔ جو حضرت آدم اور حوا کے جنت سے نکالے جانے کے واقعہ سے ماخوذ ہے۔ لیکن ملٹن نے مذہبی واقعات کیساتھ بہت ہی انوکھی اور پر لطف باتیں بیان کی ہیں۔ جس سے ڈیوائین کامیڈی کی حیثیت بہت بڑھ گئی ہے۔

(۲) رسالۃ الغفران

مشہور ہے کہ ابوالعلا المعری نے رسالتہ الغفران اپنے ایک ادیب دوست ابوالقارح حلبی کے ایک خط کے جواب میں رقم کیا۔ جس میں ابوالعلا المعری کو معصیت کی زندگی کے باعث مورد عتاب الہی قرار دیا۔ ابوالعلا نے اس رسالہ میں بہشت کی سیر کا ذکر کیا ہے۔ اور بیشمار گناہگار ادیبوں کو جو مرنے سے پیشتر تائب ہو چکے تھے۔ جنت میں داخل ہوتے دکھایا ہے۔ مصنف کا مقصد سیر فلک سے فقط یہ تھا کہ وہ بتائے کہ وسعت رحمت ذات

الہی بہت زیادہ ہے ۔ اور جو انسان تائب ہو جاتے ہیں وہ غفران و رحمت کے سزاوار بن جاتے ہیں ۔

(۳) ڈیوائین کامیڈی

یہ بات طے ہے کہ ڈیوائین کامیڈی جو معراج نبوی کے قریباً چھ سو برس بعد لکھی گئی وہ معراج نامہ' نبوی اور فتوحات مکیہ سے ماخوذ ہے ۔ گو ڈینٹے نے اپنے حقیقی ماخذوں کو چھپانے کی کوشش کی ہے ۔ لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں ہوسکتا ۔ کہ اسکا تخیلی معراج کا محرک رسول کریم صلعم کا علمی اور مذہبی معراج ہے ۔ جو نوعیت حقیقت اور مقصدیت کے اعتبار سے اس سے کہیں ارفع اور بلند ہے ۔ سب سے بڑی وجہ جسنے اقبال کو ڈیوائین کامیڈی کیصورت میں آسمانی ڈرامہ لکھنے پر آمادہ کیا ۔ وہ ڈینٹے کے تصورات تھے ۔ جو بنیادی حقائق لئے ہوئے ہیں ۔ یہ حقائق ڈینٹے نے معراج نبوی سے مستعار لئے تھے ۔ اسلئے فکر اقبال کیساتھ ان کی ہم آہنگی لازم تھی ۔ سب سے پہلے جس چیز نے ڈیوائین کامیڈی میں اقبال کو متاثر کیا وہ معراج انسانی اور بقائے انفرادی کے تصورات ہیں ۔ ڈینٹے کے نزدیک انسان کا مقصد فنائے ذات نہیں بلکہ بقائے ذات کیساتھ مشاہدہ' تجلی ذات الہی ہے ۔ اقبال کا فلسفہ بھی اسی حقیقت پر مبنی ہے ۔ اسطرح جہاں ڈینٹے ، کاہلی ، سستی ، حرص وغیرہ کو شر اور حرکت و کشں مکش حیات کو خیر تصور کرتا ہے وہاں اقبال کا موقف بھی یہی ہے ۔ اقبال کے نزدیک جمود اور تعطل ہی بنیادی شر ہیں ۔ ڈینٹے کے نزدیک دیگر خواہشات رذیلہ یہ ہیں ۔ غرور ، تکبر ، شہوت ، جوع البقر حیوانیت ۔

غرض ڈیوائین کامیڈی میں بقائے خودی ، فلسفہ سخت کوشی اور نفی خواہشات رزیلہ کے جو عناصر ترکیبی پائے جاتے ہیں وہ اقبال کے نظریات کی عین تائید کرتے ہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے ڈیوائین کامیڈی کو خوب سراہا ۔ اور اسکی تقلید میں جاوید نامہ لکھ کر اسکی فنی اور ادبی عظمت کا صحیح اقرار کیا ۔

ڈیوائین کامیڈی اور جاوید نامہ میں معراج انسانی کا کمال مشاہدۂ ذات حق کو ہی قرار دیا گیا ہے ۔ جو تعین ذات کے سوا ممکن نہیں ۔ جاوید نامہ میں ڈاکٹر اقبال اس نکتہ کو واضح کرتے ہیں : —

بر مقام خود رسیدن زندگی است
ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
مرد مومن در نسازد با صفات
مصطفیٰ راضی نہ شد الا بذات

ذیل میں ڈیوائین کامیڈی اور جاوید نامہ کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔ تا کہ قارئین کو دونوں ادبی معراج ناموں کے درمیان جو اقدار مشترک ہیں انکا بخوبی اندازہ ہوسکے۔

ڈیوائین کامیڈی کے موضوعات

ڈیوائین کامیڈی میں انسانی دانائی (ورجل شاعر) کیصورت میں ڈینٹے کی رہبر ہوئی۔ جسے آسمانی دانائی (بیٹرس دیوی) نے ڈینٹے کی مدد پر آمادہ کیا۔ اور نور بخشنے والی حور (لوشیا) کے ذریعہ سے ورجل کے پاس یہ حکم بھیجا۔ اور لوشیا کو (رحمت الٰہی) نام ایک دیوی نے بیٹرس کے پاس اسی غرض کیلئے بھیجا تھا۔

الغرض ڈینٹے کو ایک روحانی خواب میں ورجل اس عالم سے باہر لیگیا۔ کافی دیر ادھر ادھر سرگرداں رہنے کے بعد وہ ایک تیرہ و تار جنگل میں جا پہنچا جہاں کی ہر شے سے وحشت ٹپکتی تھی۔ ڈینٹے نے اسجگہ نہایت ہی مہیب اور خوفناک وحشی جانور بھی دیکھے جن کی ڈراونی صورت دیکھ کر وہ کانپ اٹھا۔ اسکے بعد اسے دوزخ کی حالت دکھائی گئی۔ یہ دوزخ صیہون پہاڑ کے دامن میں ایک غار کیصورت میں تھی۔ اسکے کنارے چونکہ چکنے تھے۔ اسلئے انپر سے گذرنا محال تھا۔ چنانچہ اسکے چاروں طرف زینوں کے حلقے پھیلتے چلے گئے تھے جو جسقدر نیچے ہوتے جاتے تھے اسیقدر تنگ بھی ہوتے جاتے تھے۔ زینوں کا ہر حلقہ اسقدر وسیع اور دوسروں سے الگ تھا کہ بجائے خود ایک حلقۂ جہنم تھا اور انہیں اسباب سے اس غار میں اترنا یا اس سے نکلنا بغیر اسکے کہ تائید ایزدی رفیق حال ہو غیر ممکن تھا۔

دوزخ کا پہلا حلقہ 'لمبو' کہلاتا ہے۔ اس حلقہ میں وہ لوگ ہیں۔ جو حضرت مسیح سے پہلے تھے۔ اسلئے انہیں بپتسما نصیب نہ ہوسکا۔ باقی تمام حلقے گناہگاروں کے عذابوں کے نمونے پیش کر رہے ہیں۔ جسقدر جرم اور گناہ سنگین ہوتا ہے۔ اسیقدر وہ لوگ زینے کے نشیبی حصہ میں پھینکے

جاتے ھیں ۔ اور جسقدر زینے تنگ اور گہرے ہوتے جاتے ھیں ۔ اسیقدر عذاب بڑھتا جاتا ہے ۔ ان مبتلائے عذاب گناھگاروں میں ڈینٹے نے پرانے تاریخی مجرموں کو دیکھا ۔ جو دردناک عذاب میں مبتلا تھے ۔ اس دوزخ میں اسنے خون کی ندیاں دیکھیں ۔ اور خوفناک عفونتوں کو برداشت کیا ۔ مبتلائے عذاب روحوں کے غول دیکھے ۔ جن میں بعض ھوا میں معلق تھے بعض برف میں دفن تھے بعض درختوں میں مقید تھے ۔ نا امیدی کی آھیں اور درد و تکلیف کی چیخیں کانوں میں گونج رھی تھیں ۔ بہت سے مجرم مختصر الفاظ میں اپنی دہشتناک سزائیں اور گناھوں کی سرگذشتیں بیان کر رہے ھیں ۔ اور عجیب عجیب قسم کی حسرتناک داستانیں اور خدا کی عظمت اور کبریائی کی باتیں سننے میں آرھی ھیں ۔

اس غار کے انتہائی نشیب میں شیطان جسکے تین سر ھیں موجود ہے ۔ اور تین ھی اسکے منہ ھیں ۔ ھر منہ سے کسی گناھگار آدمی کی ھڈیاں چبا رھا ہے ۔ شیطان کے موذی پنجہ میں جو لوگ گرفتار ھیں ان میں یہود اسخر یوطی بھی ہے ۔ جسنے دغا بازی کرکے حضرت مسیح کو دشمنوں کے ھاتھ میں گرفتار کرادیا تھا ۔ شیطان اسکو چبا رھا ہے ۔ علاوہ ازیں رومی 'Brulus' بروٹس اور Cassius کیسیس قاتلین سیزر (قیصر روم) بھی انہیں لوگوں میں نظر آ رہے تھے ۔ اب ڈینٹے اور ورجل دونوں شیطان کے جسم پر چڑھ گئے ۔ اور چڑھتے چڑھتے کوہ صیہوں کے دوسرے پہلو پر جا اترے ۔ جہاں کوہ مذکور ایک مخروطی شکل میں نمایاں ہے ۔ اور جنوبی سمندر کے ایک جزیرے میں قائم ہے ۔ اور عالم برزخ کا پہاڑ کہلاتا ہے ۔ اس پہاڑ کے گردا گرد نیچے سے اوپر تک زینے بنتے چلے گئے ھیں ۔ جو مندرجہ ذیل گناھوں کے مجرموں کے جائے قرار ھیں ۔

(۱) غرور (۲) حسد (۳) غصہ (۴) سستی و کاھلی (۵) حرص (۶) جوع البقر اور (۷) شہوت

اس پہاڑ کی چوٹی پر پہنچ کر شاعر کی بیٹرس دیوی سے ملاقات ھوئی ۔ جو اسے اپنے ساتھ لیکر آسمان پر چڑھ گئی ۔ اور یکے بعد دیگرے اسے ۔ چاند اور دیگر سیاروں مریخ، زھرہ، آفتاب، مشتری، عطارد، اور زحل سے ملایا ۔ یہاں سے چڑھ کر وہ بیٹرس کے ھمراہ اس عالم بالا میں پہنچا ۔ جہاں ثوابت کا مرکز ہے ۔ اور آخرکار اصل فردوس بریں میں پہنچ گیا ۔ جہاں اسے عیسیٰ

مسیح اور مریم عذرا کے جلوے نظر آئے۔ اور آخرکار ایک جھلک دیدار الٰہی کی بھی نصیب ہوئی۔ اسپر ڈینٹے کی معراج اور اسکے ساتھ اسکی مثنوی ختم ہوتی ہے۔

مذکورہ بالا سطور سے یہ بات کلی طور پر واضح ہو جاتی ہے۔ کہ ڈیوائین کامیڈی کا بیشتر حصہ معراج نامہ نبوی سے مستعار ہے۔ جیسا کہ چودھری محمد حسین مرحوم نے بحوالہ ''اسلام اینڈ ڈیوائین کامیڈی،، اپنے بلند پایہ مضمون ''جاوید نامہ،، مطبوعہ نیرنگ خیال اقبال نمبر ۱۹۳۲ء میں ثابت کیا ہے۔

''اسلام اینڈ ڈیوائین کامیڈی،، کا مصنف میڈرڈ یونیورسٹی کا ایک پروفیسر آسن نامی ہے۔ ذیل میں اسکی کتاب میں سے اقتباس پیش کیا جاتا ہے۔

''جب ڈینٹے الفیری اپنی اس حیرت انگیز نظم کا تصور اپنے ذہن میں لایا۔ اس سے کم از کم چھ سو سال قبل اسلام میں ایک مذہبی روایت موجود تھی۔ جو محمد صلعم کی مسافرت حیات مابعد کی سیاحتوں پر مشتمل تھی۔ رفتہ رفتہ آٹھویں صدی سے لیکر تیرھویں صدی عیسوی کے اندر مسلم محدثین، علماء، مفسرین صوفیاء، حکما اور شعراء سب نے ملکر اس روایت کو ایک مذہبی تاریخی حکایت کا لباس پہنا دیا۔ کبھی یہ روایتیں شروع معراج کی شکل میں دھرائی جاتیں کبھی خود راویوں کی واردات کیصورت میں اور کبھی ادبی اتباعی تالیفات کے انداز میں۔ ان تمام روایات کو ایک جگہ رکھ کر اگر ڈیوائین کامیڈی سے مقابلہ کیا جائے۔ تو مشابہت کے بیشمار مقامات خود بخود سامنے آجائینگے۔ بلکہ کئی جگہ بہشت اور دوزخ کے عام خاکوں۔ انکے منازل و مدارج۔ تذکرہ ہائے سزا و جزا۔ مشاہدۂ مناظر انداز حرکات و سکنات افراد۔ واردات و واقعات سفر۔ رموز و کنایات دلیل راہ کے فرایض۔ اور اعلےٰ ادبی خوبیوں میں مطابقت تاحد نظر آئے گی۔

ڈیوائین کامیڈی کو 'جاوید نامہ، سے مندرجہ ذیل باتیں ممیز کرتی ہیں۔

(۱) ڈیوائین کامیڈی میں دوزخ کی سیر کا مکمل خاکہ ملتا ہے۔ اسکے برعکس جاوید نامہ میں دوزخ کا کہیں ذکر نہیں۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اقبال کے ہاں خیر اور شر یا گناہ و ثواب کا تصور عام لوگوں کے تصور سے

مختلف ہے۔ اقبال جمود کو شر اور حرکت کو خیر سے تعبیر کرتا ہے۔ جمود اور شر کا نتیجہ موت ہوا کرتا ہے اسکے برعکس حرکت کے باعث انسان زندہ جاوید ہوتا ہے۔ گناہ انسان کو جمود اور موت کیطرف لیجاتا ہے اسکے برعکس حرکت کا نتیجہ زندگی ہے۔لہذا حرکت خیر یا ثواب ہے۔ان دلائل کے پیش نظر ایک گناہ گار آدمی کو دوزخ میں پڑا ہوا مبتلائے عذاب دیکھنا متصور ہی نہیں ہوسکتا اسلئے کہ گناہ کے باعث وہ جامہ' ہستی پارہ پارہ کر چکا ہے۔لہذا دوزخ کا وجود ہی ساقط ہے۔علاوہ ازیں اقبال جدت اور خلاق کیساتھ زندہ رہنے کا قائل ہے اسے زندگی میں محض تکرار روح فرسا معلوم ہوتا ہے۔ اقبال کے نزدیک 'خیر، لذت اور سکون کے ہم معنی چیز نہیں کیونکہ زندگی اگر ایک حالت پر قائم ہوجائے۔تو وہ خیر بھی جمود کیوجہ سے شر بن جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ صوفیاء کے مقام وصل (یا فنا فی اللہ) کو بھی قبول نہیں کرتا۔بلکہ ابد الاباد تک جدت آفرینی اور خلاق کیساتھ زندہ رہنا چاہتا ہے نیز یہی وجہ ہے کہ اسکی سیر فلک میں اور نظام فلسفہ میں دوزخ کی منظر نگاری نہیں کی گئی۔

(۲) جاوید نامہ کا مضمون اور اسکا انداز بیان ڈیوائین کامیڈی کی نسبت نہایت ہی آسان اور سلیس ہے۔تمثیلی مناظرات و مقامات Symbolism جسنے ڈیوائین کامیڈی کے بعض مباحث کو نہایت ہی مشکل بنا دیا ہے وہ جاوید نامہ میں مفقود ہیں۔لیکن بایں ہمہ جاوید نامہ کا مفہوم اگرچہ واضح ہے لیکن ڈیوائین کامیڈی سے کہیں زیادہ دقیق اور پر از معنی ہے۔

(۳) اقبال نے 'جاوید نامہ، میں سیر فلک کو چھ ستاروں تک محدود رکھا ہے۔اسکے بعد وہ 'آنسوئے فلک، جا نکلا ہے۔دوزخ اور اعراف کے نزدیک نہیں گیا۔اسلئے کہ ان مقامات کا مفہوم اسکے نظام فلسفہ میں متصور نہیں ہوتا۔جن لوگوں کو واصل جہنم دکھانے کی ضرورت تھی۔انہیں فلک 'زحل، کے ایک خونین قلزم میں مبتلائے عذاب دکھایا گیا ہے۔جنکا جرم مذہبی یا اخلاقی نہیں۔بلکہ ملت سے غداری ہے۔اور جنہیں دوزخ نے بھی اپنے اندر قبول نہیں کیا۔بلکہ باہر پھینک دیا۔

(۴) یہ بات نہایت ہی اہم ہے۔ کہ معراج نبوی میں مسجد اقصیٰ سے لیکر آسمان سے پار جانے تک راستہ میں کسی ستارہ یا فلک کی سیر کا ذکر نہیں۔ گو احادیث میں واپسی پر سیر ستارگان کا ذکر آتا ہے۔لیکن ڈیوائین

کامیڈی فتوحات مکیہ، اور جاوید نامہ میں شروع ھی سے سیر سیارگان کا ذکر آتا ھے - جسکی وجہ یہ ھے کہ بعض لوگوں نے کمزور اور موضوع احادیث کی بنا پر معراج نبوی میں مدارج عروج ھی میں ستارگان کی سیر کا ذکر کیا ھے - نیز شیخ اکبر نے بھی فتوحات مکیہ میں ستارگان کی سیر شروع ھی میں دکھائی ھے - اقبال نے انھیں کی تقلید میں جاوید نامہ کے دیباچہ میں یہ نکتہ نظر واضح کردیا ھے - کہ منزل آخرت سے پہلے انسان کو کئی ستاروں کو آباد کرنا ہوگا - چنانچہ دیباچہ میں فرماتے ھیں :

خیال من بہ تماشائے آسماں بود است
بدوش ماہ بآغوش کہکشاں بود است
گماں مبر کہ ھمیں خاکداں نشیمن ماست
کہ ھر ستارہ جہاں است یا جہاں بود است

اگرچہ سائینس یہ انکشافات کرچکی ھے کہ مریخ وغیرہ ستاروں میں زندگی کے آثار پائے جاتے ھیں - لیکن اقبال کا یہ تصور محض سائنس کے تصورات پر مبنی نہیں - بلکہ احادیث معراج میں بعض اجرام سماوی کے اندر حیات انسان کا ممکن ھونا ان ملاقاتوں سے پایا جاتا ھے جو پیغمبر خدا نے معراج سے واپسی پر مختلف انبیاء سے کیں -

(٥) اقبال نے سیر فلک میں بعض حقائق اور اپنے عہد کے اھم مسائل پر گذرے ھوئے دانشمند لوگوں کی ارواح سے سوالات کئے ھیں - کبھی کبھی کوئی فرشتہ بھی نمودار ھو کر راز سربستہ کھول دیتا ھے - مثلاً فلک قمر سے اقبال کے سامنے پہاڑ کی چوٹی پر آسمان سے ایک فرشتہ نازل ھوا - جب اس سے پوچھا گیا کہ اس خاک خموش میں اب تجھے کیا نظر آرھا ھے تو اسنے جواب دیا :

گفت ھنگام طلوع خاور است
آفتاب تازہ را اورا در بر است

رستخیزے در کنارش دیدہ ام   لرزہ اندر کہسارش دیدہ ام
عرشیاں را صبح عید آں ساعتے   چوں شود بیدار چشم ملتے

اسکے بعد شاعر کا راھنما اسے وادی برغمید، میں لیجاتا ھے - اس وادی کا نام فرشتوں کی زبان میں طواسین ھے -

جاوید نامہ

جسطرح ڈینٹے اور ابن عربی کی سیاحت علوی کا آغاز ایک پہاڑ کے قرب سے ہوا۔ اسیطرح اقبال کے سامنے روح رومی ایک پہاڑ کے عقب سے نمودار ہوئی اور اسکی معیت میں شاعر نے سیر افلاک کی۔ اور مختلف سیاروں میں ارواح اور ملائکہ سے ملاقات کرتا ہوا قرب حضور میں جا پہنچا۔

سب سے پہلے اسکی رسائی فلک قمر پر ہوتی ہے۔ جہاں ایک ہندوستانی سادھو وشوامتر ایک غار میں نظر آتا ہے۔ اسکے ساتھ گفتگو ہوئی۔ وشوامتر نو وصیتیں کرتا ہے۔ خاتمہ پر ایک فرشتہ نمودار ہوتا ہے۔ جو ایک دلکش ترانہ گا کر غائب ہو جاتا ہے۔ اسکے بعد وادی یرغمید میں شاعر اور اسکا راہنما (رومی) داخل ہوتے ہیں۔ فرشتوں کی زبان میں اس وادی کا نام طواسین ہے۔ طواسین رسل میں چار طواسین شامل ہیں۔ طاسین گوتم جسکا عنوان "توبہ آوردن زن رقاصہ عشوہ فروش،، یعنی طاسین گوتم میں ایک زن رقاصہ مہاتما بدھ کے ہاتھ پر توبہ کرتی ہے۔ طاسین زردشت میں اہرمن زردشت کو آزماتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ طاسین مسیح میں حکیم ٹالسٹائی کا ایک حقیقت نما خواب ہے۔ طاسین محمد صلعم میں حرم کعبہ میں ابوجہل کا نوحہ۔ کعبہ کے بت خانے سے حرم بن جانے پر ابوجہل کا نوحہ نہایت دلچسپ اور پڑھنے کے قابل ہے۔ ذیل میں اسکے اشعار ملاحظہ ہوں : —

سینہ ما از محمد صلعم داغ داغ
از دم او کعبہ را گل شد چراغ
از ہلاک قیصر و قصرے سرود
نو جوانان را زدست ما ربود

اسکے بعد فلک عطارد پر پہنچتے ہیں۔ یہاں جمال الدین افغانی اور سعید حلیم پاشا (ترکی وزیر) کی روحوں سے ملاقات ہوتی ہے۔ افغانی سے تعارف کراتے وقت رومی یہ انکشاف کرتا ہے کہ اسکے ساتھی کا نام 'زندہ رود، یعنی Living،، Stream" ہے۔ ان روحوں کیساتھ وقت کے ضروری اسلامی مہمات پر گفتگو چھڑ جاتی ہے سعید حلیم کا ترک کے نام پیغام ایک زندہ حقیقت لئے ہوئے ہے فرماتے ہیں : —

چون مسلمانان اگر داری جگر — در ضمیر خویش و در قرآن نگر
صد جہان تازہ درآیات اوست — عصرہا پیچیدہ در آنات اوست

یک جہانش عصر حاضر راہس است — گیر اگر در سینہ دل معنی ہس است
بندۂ مومن زآیات خداست — ہر جہاں اندر بہر او چوں قباست
چوں کہن گردد جہانے در بوش — مے دہد قرآں جہانے دیگرش

اسکے بعد افغانی نے ملت روسیہ کے نام بھی پیغام دیا ہے۔

فلک زہرہ پر اقوام قدیمہ کے دیوتاؤں کی محفل ملتی ہے۔ جس میں انکے نغمے سنائی دیتے ہیں۔ پھر دریائے زہرہ میں فرعون اور کچنر کی روحیں دکھائی دیتی ہیں وہاں مہدی سوڈانی نمودار ہو کر عرب قوم کو نغمہ بیداری سناتا ہے اسکے چند اشعار ملاحظہ ہو: —

گفت اے روح عرب بیدار شو — چوں نیاگاں خالق اعصار شو
اے فواد اے فیصل اے ابن سعود — تا کجا برخویش پیچیدن چو دود
زندہ کن درسینہ آں سوزے کہ رفت — در جہاں باز آور آں سوزے کہ رفت
خا ک بطحا خالدے دیگر بزائے — نغمہ توحید را دیگر سرائے

فلک مریخ میں ایک رصد گاہ ملتی ہے جس سے ایک انجم شناس فلاسفر حکیم مریخی برآمد ہوتا ہے۔ جو زمین کی بھی سیاحت کر چکا ہے۔ پھر ایک فرنگن نمودار ہوتی ہے۔ جو پیغمبری کا دعویٰ کرتے ہوئے عورتوں کو اپنے شوہروں سے آزادی کا پیغام دیتی ہے۔

فلک مشتری میں ان روحوں سے ملاقات ہوتی ہے جنہوں نے سیر جاودانی اختیار کی۔ اور جنت میں رہنا پسند نہ کیا۔ مثلاً حلاج (منصور) غالب اور قرۃ العین، زندہ رود اپنی بعض مشکلات ان ارواح کے سامنے پیش کرتا ہے۔ حلاج سے سوال ہوتا ہے؟

از مقام مومناں دوری چرا؟ — یعنی از فردوس مہجوری چرا؟

حلاج کے جواب پر شاعر اپنے خیالات کا اظہار کرتا ہے۔

عشق ما از شکوہ ہا بیگانہ ایست
گرچہ او را گریہ مستانہ ایست
ایں دل مجبور ما مجبور نیست
ناوک ما از نگاہ حور نیست

آتش ما را بیفزاید فراق
جان ما را ساز گار آید فراق
بے خلق ها زیستن نا زیستن
باید آتش در نہ پا زیستن

آخر میں ابلیس نمودار ہوتا ہے۔ انسان کی کمزوری اور اپنی آسان فتوحات پر ماتم کرتے ہوئے کسی مرد حق کی آرزو کرتا ہے۔ تا کہ اس سے شکست کھا کر کچھ تو لذت حاصل کرے۔

اے خدا ایک زندہ مرد حق پرست
لذتے شاید کہ یابم در شکست

فلک زحل پر ارواح رذیلہ ملتی ہیں۔ ان میں ہندوستانی ملت کے دو مشہور غدار جعفر بنگال و صادق دکنی خونیں قلزم کے عذاب میں مبتلا نظر آتے ہیں۔ بقول علامہ اقبال :—

جعفر از بنگال و صادق از دکن
ننگ آدم، ننگ دیں، ننگ وطن

جعفر اگر سراج الدولہ سے اور صادق اگر سلطان ٹیپو سے غداری نہ کرتے تو سر زمین ہند غلامی کی زنجیروں میں جکڑی نہ ہوتی۔

اسکے بعد 'آنسوئے فلک، یعنی ماورائے فلک پر عروج ہوتا ہے۔ جہاں اطالوی حکیم نیٹشے سے ملاقات ہوتی ہے۔ جسکے متعلق اقبال کا خیال ہے۔

قلب او مومن و دماغش کافر است

حکیم نیٹشے بھی منصور کیطرح انائے انسانی کی حقیقت پر زور دیتا رہا۔ منصور کو اس خیال کی بدولت جام شہادت نوش کرنا پڑا۔ اقبال کہتا ہے

منصور کو ہوا لب گویا پیام موت
اب کیا کسی کے عشق کا دعوی کرے کوئی

اب یہاں سے جنت الفردوس کا رخ کیا گیا۔ جہاں شرف النساء کا قصر نظر آنے لگا جو تیغ اور قرآن کی محافظ تھی۔ یہ قصر لعل ناب سے تعمیر ہوا تھا۔ اسکو

دیکھ کر زندہ رود رومی سے سوال کرتی ہے کہ یہ کاشانہ کس کا ہے۔ رومی جواب دیتا ہے۔

قلزم ما ایں چنیں گوہر نہ زاد
ہیچ مادر ایں چنیں دختر نہ زاد
خاک لاہور از مزارش آسماں
کس نداند راز او در جہاں

پھر سید علی ہمدانی اور ملا غنی کاشمیری سے ملتے ہیں۔ پھر ہندو شاعر برتر ہری اپنا نغمہ سناتا ہے۔ وہاں سے سلاطین مشرق یعنی نادر شاہ ابدالی اور سلطان شہید دکنی کی زیارت کو جاتے ہیں۔ اور انکے ساتھ گفتگو ہوتی ہے پھر قرب حضور حاصل ہوتا ہے جنکی بے پناہ تجلیات میں وہ غرق ہو جاتے ہیں۔ اور دعا کرتے ہیں۔ جس پر ندائے جمال آتی ہے اور یہ سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔

تبصرے

*حدیث اقبال
*از : طیب عثمانی ندوی ۔
*ناشر : دار الکتاب، گیا، انڈیا
*قیمت ۳ روپے صرف ۔

اقبال پر بہت کچھ لکھا جاچکا ہے لیکن فکر اقبال ایک ایسا موضوع ہے جسپر جتنا کچھ لکھا جائے کم ہے، اقبال محض ایک فلسفی یا شاعر نہ تھا وہ ایک معمار قوم تھا اسنے جو فکر پیش کی اور جس نظریہ حیات کی طرف امت مسلمہ کو متوجہ کیا اسکا منبع و مخرج ہدایت ربانی اور اسوہ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا اور کچھ قرار نہیں دیا جاسکتا ۔ اقبال کی فکر میں اسلامی تعلیمات اتنی رچی اور بسی ہوئی ہیں کہ انکے بغیر فکر اقبال کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ۔ زیر تبصرہ کتاب میں بقول ڈاکٹر یوسف حسین خان ''طیب عثمانی نے فکر اقبال کا تجزیہ اسلامی تعلیمات کی روشنی میں کیا ہے ان کا یہ طریق کار درست اور لائق تحسین ہے واقعہ یہ ہے کہ اقبال کے کلام اور پیام کو اسلامی تعلیم کی روشنی ہی میں سمجھا اور پرکھا جاسکتا ہے،،۔ کتاب کو نو ابواب میں تقسیم کیا گیا ہے پہلے باب میں فکر اقبال کے عنوان کے تحت مصنف نے بتایا ہے کہ اقبال کی فکر ایک ایسی روشن شاہراہ ہے جسپر زندگی کے قافلے گذرتے ہیں یہاں سے اس نور بصیرت کے سوتے پھوٹتے ہیں جو جوانوں کو نوائے آتشیں اور سوز دروں سے آشنا کرتا ہے یہ نور بصیرت قرآن اور عشق رسول (صلعم) کا حامل ہے ۔ عشق رسول (صلعم) اقبال کیلئے سرمایہ زندگی ہے ایک ایسا مضراب جس سے زندگی کے تار جھنجھنا اٹھتے ہیں یہ نور حیات بھی ہے اور نار حیات بھی اگر عشق رسول نہ ہو تو خودی کا صدف بے آب ہے ۔ غرض اقبال کی فکر کا بنیادی عنصر الہامی ہدایت کی پیروی ہے، دوسرے مقالے میں مصنف نے اقبال کی شخصیت کے تخلیقی عناصر کا جائزہ لیا ہے مصنف کے خیال میں اقبال کی تعمیر شخصیت میں مغربی اعلی تعلیم کا کوئی زیادہ دخل نہیں بلکہ اصل چیز اقبال کی داخلی تعلیم یعنی عرفان نفس ہے مصنف نے ان پانچ تخلیقی عناصر کو سب سے زیادہ اہم قرار دیا ہے چنانچہ ایمان و یقین ، قرآن پاک، عرفان نفس، آہ سحرگاہی اور مثنوی معنوی وہ عناصر خمسہ ہیں جن سے اقبال کی شخصیت بنتی ہے ۔

جسطرح زندگی کے بارے میں اقبال کا تصور یہ تھا کہ یہ بے مصرف اور بے سوچے سمجھے گذار دینے کیلئے نہیں ہے بلکہ اعلی تر مقاصد کی تکمیل کیلئے یہ مہلت حیات ملی ہے اسی طرح ادب کے بارے میں اقبال کا تصور بہت واضح اور مبنی بر عقل ہے اقبال ادب برائے ادب کے قائل نہیں وہ ادب برائے زندگی کا تصور پیش کرتے ہیں۔ تیسرے باب میں مصنف نے اقبال کے نظریہ شعر و ادب کا ایک مختصر جائزہ لیا ہے اسکے علاوہ ''اقبال اور عشق رسول،، ''اقبال کی نگاہ میں انسان کامل،، اشترا کیت اور اقبال، عورت اور اقبال، تعلیم اور اقبال، فقر اسلامی اقبال کی نگاہ میں جیسے موضوعات پر بھی مصنف نے قلم اٹھایا ہے مگر ہمیں یہ دیکھکر بہت افسوس ہوا کہ شروع کے تین چار مقالوں کو چھوڑ کر بقیہ مضامین کی حیثیت محض اشارات کی ہے حالانکہ مصنف نے پیش لفظ میں کہا ہے کہ انہوں نے ان مضامین میں ضروری حذف اضافہ کرلیا ہے۔ مگر اسکے باوجود یہ مضامین انتہائی تشنہ و نامکمل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جن موضوعات کو مصنف نے چھیڑا ہے ان میں سے ہر موضوع اس بات کا مستحق ہے کہ ہر ایک پر الگ الگ اور مفصل مضمون لکھا جائے۔

کتاب کا عام انداز بیان بہت صاف ستھرا ہے زبان بھی آسان استعمال کی گئی ہے البتہ ۱۹۰ صفحات پر محیط چھوٹی تقطیع کی اس کتاب کی قیمت تین روپے کچھ زیادہ ہی معلوم ہوتی ہے آئندہ اشاعت میں اسکا خاص خیال رکھنے کی ضرورت ہے۔ کالج کے طلباء کے لئے یہ کتاب بہت فائدہ مند ہے کیونکہ اس میں مختصراً فکر اقبال کے کئی اہم گوشوں پر بحث آگئی ہے عام پڑھنے والوں کیلئے بھی کتاب مفید ثابت ہوگی۔

*اقبال کا نظریہ اخلاق

*از : سعید احمد رفیق ۔

*ناشر : ادارہ ثقافت اسلامیہ کلب روڈ لاہور۔

*قیمت : چار روپے صرف ۔

جسطرح انسان بغیر غذا کے زندہ نہیں رہ سکتا اسی طرح انسانیت کی حیات و بقا کے لئے اخلاقیات کا وجود ناگزیر ہے۔ ہر معاشرہ خواہ وہ اپنی زندگی کے ابتدائی دور سے گزر رہا ہو یا پوری طرح ترقی یافتہ ہو اور بام عروج کو چھو رہا ہو اپنی اصل کے اعتبار سے چند اصولوں اور نظریات کا مرہون منت ہوتا ہے۔ یہ نظریہ اور فکری اساس ہی اسکا اخلاقی نقطہ نظر بناتی ہے۔ اقبال کا

تعلق جس دور سے ہے اسے ہم مادیت کا دور کہہ سکتے ہیں اس دور میں یورپ کی نشاۃ ثانیہ کی تحریک کے نتیجہ میں مختلف علوم نے مذہب سے اپنا رشتہ توڑنے کے بعد نظریہ ارتقا اور مادی میکانکیت کے زیر اثر خالص مادی بنیادوں پر اپنی تعمیر شروع کی چنانچہ اخلاقیات بھی اس سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکی۔ مغربی مادیت کا یہ اثر ہند میں مغربی تسلط و اقتدار کے سہارے آگے بڑھا اور گو اسنے یہاں کے ماحول اور فکر کو محدود پیمانہ پر متاثر کیا لیکن نتائج کے اعتبار سے یہ اثر یقیناً تشویشناک تھا۔

چنانچہ مسلمانوں میں مختلف مفکرین نے مغرب کے اس اثر کو رو کنے اور کم کرنے کے لئے اپنی صلاحیتوں کو صرف کیا۔ اقبال کا اصلی کارنامہ یہی ہے کہ انہوں نے ایک طرف تو مغربی افکار پر تنقید کی اور دوسری طرف مثبت طور پر اس قوم کو جو غلامی کی عادی ہو چلی تھی خودی کا سبق دیا۔

دراصل اخلاقیات کا مسئلہ بڑا بنیادی مسئلہ ہے اور اسکا اصلی میدان عمل کی دنیا ہے۔ ہم جب بھی کوئی کام کرتے ہیں تو لازماً ہمارے ذہن میں یہ سوال ابھرتا ہے کہ ہم ایسا کیوں کر رہے ہیں یا ہمیں ایسا کیوں کرنا چاہئے یہ "چاہئے" (OUGHT) اپنے اندر بہت ساری حکمتیں لئے ہوئے ہے یعنی جب ہم یہ سوچتے ہیں کہ ہمیں کیا کرنا چاہئے اور کیا نہ کرنا چاہئے تو ہمارے سامنے بیک وقت نیکی، بدی، اچھائی، حسن، سچائی، اصول، منزل، مطمع نظر، محرک، اعمال کے نتائج ابھر آتے ہیں اور ہمیں یہ سوچنا پڑتا ہے کہ جو کام ہم کرنے جا رہے ہیں وہ ان بنیادی قدروں سے کہاں تک مطابقت رکھتا ہے۔

اقبال کا پیغام عمل کا پیغام ہے — چلنا چلنا مدام چلنا اور اس پیغام کی بنیاد اخلاق کے اس تصور پر ہے جسے محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم نے پیش کیا تھا۔ چنانچہ اقبال کے ہاں اخلاق کی تین بنیادیں ہیں (۱) توحید (۲) رسالت (۳) آخرت، اقبال اس ایک سجدے کی طلب کرتے ہیں جو ہزار سجدوں سے آدمی کو نجات دلادے۔ وہ انسان کو مٹی اور ریت کے ٹیلوں سے بنے ہوئے جہاں کی غلامی کا درس نہیں دیتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ جہاں تجھ سے ہے تو جہاں سے نہیں۔ وہ انسان کے مقصد وجود اور انسانیت کی معراج مقام عبد تک پہنچنے کو قرار

دیتے ہیں۔ اور مقام عبد تک پہنچنے کے لئے دو مراحل تجویز کرتے ہیں۔ عشق رسول اور حب الہی۔

انہی مراحل سے گذر کر انسان اس قابل بنتا ہے کہ وہ آنے والی زندگی اور موجودہ زندگی ہر دو کو بحسن و خوبی گذار سکے۔ اقبال کا تصور عشق انسانیت کی ترقی میں سد راہ نہیں بنتا بلکہ انسانیت کو زمان و مکان سے آزاد کرکے نئے جہانوں اور ہر لحظہ نئے طور نئی برق تجلی کی دعوت دیتا ہے۔ وہ عشق کو علم کا امام تسلیم کرتے ہیں اسے ام الکتاب سے تعبیر کرتے ہیں اور کہیں اسے دریائے ناپیدا کنار قرار دیتے ہیں لیکن اقبال تنہا عشق کے قائل نہیں جسطرح تنہا علم گمراہی کی طرف لے جاتا ہے اسی طرح تنہا عشق بھی منزل مقصود تک نہیں لے جا سکتا بلکہ عشق و علم دونوں شانہ بہ شانہ فرد کی اصلاح اور معاشرہ کی تعمیر کرتے ہیں۔

اقبال کے تصور اخلاق اور دیگر فلاسفہ کے تصور اخلاق میں ایک بڑا بنیادی فرق یہ ہے کہ اقبال نہ کسی فرد کی ذاتی خوشی کو نہ کسی خاص گروہ کی خوشی کو نہ محض کمال یا مجرد اصول پرستی یا حسن عمل کو اخلاق کا منتہا قرار دیتے ہیں بلکہ وہ 'عبد' کا تصور پیش کرتے ہیں مقام عبد وہ مقام ہے جہاں انسان کا مطمع نظر محض رضائے الہی کا حصول رہ جاتا ہے اور ذاتی مفاد، تسکین، خوشی یا کمال میں اسکے لئے کوئی کشش باقی نہیں رہتی۔ اقبال اخلاق کو ایک ایجابی قوت قرار دیتے ہیں اور صرف اس اخلاق کو صحیح قرار دیتے ہیں جسکی بنیاد ہدایت الہی پر ہو۔

مختصراً یہ ہے زیر تبصرہ کتاب کے مباحث کا ایک جائزہ۔ سعید احمد رفیق صاحب نے فکر اقبال کے ایک بہت اہم اور قدرے تشنہ پہلو پر قلم اٹھایا ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ فاضل مصنف نے اس مضمون کے اہم گوشوں کو بحسن و خوبی اپنی اس تصنیف میں بے نقاب کیا ہے تو بیجا نہ ہوگا۔ کتاب میں اول تا آخر زبان بہت سلیس اور شستہ استعمال کی گئی ہے جسکی وجہ سے کسی بھی مقام پر فکری الجھاؤ پیدا نہیں ہوتا۔ اور فکری تسلسل برقرار رہتا ہے۔ اقبالیات سے دلچسپی رکھنے والے افراد کیلئے اس کتاب میں کافی مواد ہے۔ کتاب کو ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور نے شائع کیا ہے۔

(ا۔ ا)

قارئین سے ایک التماس

اقبال اکادمی کوشش کر رہی ہے کہ علامہ اقبال کی زندگی کے متعلق جس قدر معلومات فراہم ہوسکیں جمع کرے تا کہ علامہ اقبال کی ایک مبسوط اور مفصل سوانح حیات ترتیب دی جاسکے، لہٰذا اقبال ریویو کے قارئین سے التماس ہے کہ وہ اس کوشش میں اکادمی کا ہاتھ بٹائیں ۔ براہ مہربانی آپ جو کچھ بھی علامہ اقبال کے متعلق ذاتی واقفیت کی بناء پر یا اپنے دوستوں اور عزیزوں کی معرفت جانتے ہیں، ایڈیٹر اقبال ریویو کو لکھ کر بھیجدیں ۔ علامہ اقبال کے ہاتھ کے لکھے ہوئے خطوط اور مسودات کی عکسی نقول اور علامہ اقبال کی اصل تصاویر کی کاپیاں شکریہ کے ساتھ قبول کی جائیں گی ۔

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

THE Journal is devoted to research studies on the life, poetry and thought of Iqbal and publishes articles which explain, elucidate, or develop Iqbal's ideas on politics, ethics, education, history, economics, philosophy, sociology, psychology, literature, art, comparative religion, Islamics, etc.

Published alternately

in

English and Urdu

SUBSCRIPTION

(*for four issues*)

Pakistan	Foreign countries
Rs. 8/-	£ 1

PRICE PER COPY

Rs. 2/-	5 s.

All contributions should be addressed to the Editor, Iqbal Review, 84, Pakistan Secretariat, Karachi.

Published by Dr. Mohammad Rafiuddin, Director, Iqbal Academy, Pakistan, Karachi and printed by him at the Ferozsons Press, Karachi.

IQBAL REVIEW

Journal of the Iqbal Academy, Pakistan

July, 1963

IN THIS ISSUE

The Nature of Self-Consciousness and the Reality of Self.	...	*A. H. Kamali*
Knowledge and Love	...	*Dr. S. M. Yousuf*
Tawheed—as an Effective Life-force	...	*Zainab Khatoon Kakakhel*
The term 'Qalandar' in Iqbal	...	*Ghulam Mohammad*
Javed-Namah	...	*Abadullah Farooqi*
Book Reviews	...	*Anis Ahmad*

THE IQBAL ACADEMY, PAKISTAN
KARACHI