The Conception of God And The Meaning of Prayer

اقبال کا تیسرا خطبہ

تحقیقی و توضیحی مطالعہ

ڈاکٹر محمد آصف اعوان

اقبال کا تیسرا خطبہ

تحقیقی و توضیحی مطالعہ

ڈاکٹر محمد آصف اعوان

مثال پبلشرز

رحیم سینٹر، پریس مارکیٹ، امین پور بازار فیصل آباد

MISAAL PUBLISHERS

مثال پبلشرز

۳۹۷۰۴

۱۳۴۲

جملہ حقوق بحق مصنف محفوظ ©

طلوع اوّل 2006

کتاب اقبال کا تیسرا خطبہ ــــ تحقیقی و توضیحی مطالعہ

مصنف ڈاکٹر محمد آصف اعوان

استنٹ پروفیسر (اردو)

جی۔سی یونیورسٹی فیصل آباد

0300-6469336

ناشر محمد عابد

سرورق اسد عباس

کمپوزنگ عدیل افگن ہاشمی

مطبع شرکت پریس، لاہور

تعداد 1000

قیمت 200 روپے

اہتمام مثال پبلشرز رحیم سینٹر پریس مارکیٹ

امین پور بازار، فیصل آباد Ph:+92 41 2615359

e-mail:misaal615@hotmail.com

misaal615@yahoo.com

اُس کوندۂ خیال کے نام

جو ایک پل میں صدیوں کا سفر طے کرادے

فہرست

پیش لفظ
ڈاکٹر محمد آصف اعوان — 9

دیباچہ
ڈاکٹر وحید عشرت — 12

اقبال کا تیسرا خطبہ — تحقیقی و توضیحی مطالعہ — 19

حواشی و حوالہ جات — 206

THE CONCEPTION OF GOD AND THE MEANING OF PRAYER — 1

پیش لفظ

گوجرانوالہ میں انجمنِ اقبال پاکستان کی بنیاد ۱۹۹۹ء میں رکھی گئی۔ اِس انجمن کا بنیادی مقصد فکرِ اقبال کی توضیح و تحقیق اور ترویج و اشاعت تھا۔ راقم کو اِس انجمن کا پہلا صدر منتخب کیا گیا۔ اِسی انجمن کے تحت یہ فیصلہ کیا گیا کہ فکرِ اقبال کے سب سے اہم خزینے یعنی خطباتِ اقبال کی شرح و وضاحت کے کام کا آغاز کیا جائے۔ یہ ذمہ داری اگرچہ ایک بھاری پتھر اُٹھانے کے مترادف تھی تاہم چونکہ انجمن کا مقصد تاسیس ہی فکرِ اقبال کی توضیح و تحقیق تھا اِس لیے اِس ذمہ داری سے صرفِ نظر کرنا بھی کسی صورت روا نہ تھا چنانچہ فیصلہ یہ ہوا کہ خطباتِ اقبال پر آسان اور سادہ پیرائے میں ایسے مضامین لکھے جائیں جن سے خطبات کے مندرجات کو سمجھنے میں مدد ملے۔ راقم نے اِس کام کا آغاز پہلے دو خطبات پر اجمالی تحقیقی و توضیحی مضامین لکھ کر کیا۔

خطباتِ اقبال کو فکرِ اقبال کا نچوڑ قرار دیا جائے تو بے جا نہ ہوگا تاہم مشکل یہ ہے کہ اقبال کے یہ خطبات ایک تو یہ کہ انگریزی زبان میں ہیں جس کا فہم بہر حال ہر ایک کے بس کی بات نہیں، اس پر مستزاد یہ کہ اِن خطبات میں ایسا فلسفیانہ اسلوب اختیار کیا گیا ہے جس سے ہر قاری کی طبع کا شناسا ہونا ضروری نہیں۔ مزید برآں اِن خطبات کی شکل میں اقبال نے اپنے

تبحرِ علمی کو یوں سمیٹنے کی کوشش کی ہے کہ خطبات کا تقریباً ہر جملہ ایسی جامعیت کا حامل ہے کہ اُسے ایک وسیع علمی بحث کا موضوع بنایا جا سکتا ہے۔ چنانچہ انگریزی زبان یا خطبات کا فلسفیانہ اسلوب ہی ایک مسئلہ نہیں بلکہ بیک وقت وسیع اور کثیر الجہت علمی موضوعات سے آگہی بھی خطباتِ اقبال کی تفہیم کا ضروری تقاضا ہے۔ حضرتِ علامہ کو خود بھی خطبات کے حوالے سے قاری کی اِن مشکلات کا احساس تھا' اِسی لیے وہ اپنے خط بنام میر سیّد غلام بھیک نیرنگ رقمطراز ہیں:

> ''لیکچروں کے ترجمے کا کام' سو یہ کام ناممکن نہیں تو مشکل اور از بس مشکل ضرور ہے۔ اِن لیکچروں کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفے سے متاثر ہیں اور اس بات کے خواہش مند ہیں کہ فلسفۂ اسلام کو فلسفۂ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے۔ میرا کام زیادہ تر تعمیری ہے اور اِس تعمیر میں مَیں نے فلسفۂ اسلام کی بہترین روایات کو ملحوظِ خاطر رکھا ہے مگر مَیں خیال کرتا ہوں کہ اُردو خواں دنیا کو شاید ان سے فائدہ نہ پہنچے کیونکہ بہت سی باتوں کا علم مَیں نے فرض کر لیا ہے کہ پڑھنے والے یا سننے والے کو پہلے سے حاصل ہے اس کے بغیر چارہ نہ تھا۔''
>
> (اقبال نامہ (حصہ اوّل) ص: ۲۱۰'۲۱۱)

اقبال نے تو یہ فرض کر لیا کہ خطبات کا ہر قاری اُس علمی سطح کا حامل ہے یا ہو گا جو خطبات کی تفہیم میں معاون ہو لیکن کیا واقعی ایسا ہے؟ آج تک کتنے اصحابِ دانش ہیں جنھوں نے خطباتِ اقبال کو پڑھا اور سمجھا؟ ـ ـ ـ معدودے چند۔ اِس صورتِ حال میں ضروری ہے کہ فکرِ اقبال سے مکمل آگہی کے لیے خطباتِ اقبال کی تفہیم کی طرف توجہ دی جائے اور خطبات پر سرسری نظر ڈالنے یا مختصر مضامین لکھنے کی بجائے جامع اور مبسوط انداز میں خطبات کی شرح لکھی جائے۔ مَیں نے اِس کام کا آغاز کر دیا ہے۔ اگرچہ ابتدا میں' مَیں نے بھی خطبات پر اجمالی تحقیقی و توضیحی مضامین لکھنے سے کام کا آغاز کیا اور پہلے دو خطبات پر میرے مضامین مجلّہ

''قومی زبان'' میں شائع بھی ہو گئے تاہم جب میں تیسرے خطبے پر پہنچا تو خواہش پیدا ہوئی کہ کیوں نہ خطبات کے مندرجات کی وضاحت زیادہ پھیلاؤ اور تفصیل کے ساتھ کی جائے چنانچہ اشہبِ قلم بے قابو ہوتا گیا' بات بڑھ گئی اور مضمون کتابی صورت اختیار کر گیا۔

زیرِ نظر کتاب اقبال کے صرف تیسرے خطبے کی شرح و وضاحت اور تحقیقی حوالوں کے مندرجات پر مبنی ہے۔ یہ ایک نہایت عاجزانہ سی تحقیقی و توضیحی کاوش ہے۔ مَیں اِس بات کا قطعاً' قطعاً دعویدار نہیں کہ مَیں نے اِس خطبہ میں موجود علمی مباحث کی وضاحت کا پورا حق ادا کر دیا ہے تاہم میری یہ حقیری کوشش دراصل اُن اعلیٰ اذہان کے لیے ایک تحریک ضرور ہو سکتی ہے جو واقعی اِس بڑے علمی کام کو انجام دینے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

مَیں اپنے اُن تمام دوستوں کا ممنون اور احسان مند ہوں جنھوں نے میری حوصلہ افزائی کی اور وہ اِس کام کے تکمیلی مراحل میں مجھے اپنے مفید مشوروں سے نوازتے رہے۔ اِس ضمن میں خصوصاً پروفیسر مرزا آصف رسول' ڈاکٹر محمد ارشد اویسی اور پروفیسر نعیم بزمی صاحب کا نام لینا چاہوں گا۔

ڈاکٹر جناب وحید عشرت صاحب کا نام کسی تعارف کا محتاج نہیں۔ برصغیر پاک و ہند کے علمی و ادبی حلقوں میں آپ کی شخصیت کا مقام و مرتبہ ہزاروں' لاکھوں ستاروں میں مثلِ ماہتاب ہے۔ آپ نے جس محنت' لگن اور دلچسپی سے اِس کتاب کے مسودے کو پڑھا اور ایک نہایت شاندار دیباچہ سپردِ قلم کیا' اِس سے آپ کے علمی مرتبے اور شفقت و مہربانی کے خصوصی رویے کا اندازہ ہوتا ہے۔ مَیں آپ کا تہہِ دل سے شکر گزار ہوں۔

مجھ پر جناب ڈاکٹر سیّد معین نظامی صاحب کا شکریہ ادا کرنا بھی فرض ہے جنھوں نے میری کتاب کے مسودے کو پڑھا اور اِس پر نہایت نپے تلے اور جامع انداز میں اپنی رائے کا اظہار کیا۔

ڈاکٹر محمد آصف اعوان

اسسٹنٹ پروفیسر (اردو)

جی۔سی۔یونیورسٹی' فیصل آباد

موبائل نمبر: 0300-6469336

دیباچہ

علامہ محمد اقبال کے مشہورِ زمانہ خطبات، جو انھوں نے مدارس، حیدر آباد دکن، علی گڑھ، لاہور اور لندن میں ارسطا طالیسی سوسائٹی کے زیرِ اہتمام دیئے، میں سے تیسرے خطبے ''خدا کا تصور اور دُعا کا مفہوم'' پر ڈاکٹر محمد آصف اعوان نے نہایت مفصل تحقیقی اور توضیحی مطالعہ نہایت محنت اور دِقت نظر سے کتابی صورت میں کیا ہے۔ یہ خطبہ ویسے بھی نہایت مشکل اور اہم کلامی مباحث کا حامل ہے، اِس میں خدا کی ذات و صفات کے مباحث اور انسان سے بلکہ خود کائنات سے خدا کے تعلق کی نازک نوعیتوں کو بیان کیا گیا ہے اور یہ بتایا گیا ہے کہ خدا سے بندہ دُعا کے ذریعے جو اصطلاحی معنوں میں نماز ہے اپنا تعلق قائم کرتا ہے، انفرادی طور پر بھی اور اجتماعی طور پر بھی۔ انفرادی دُعا سے انسان خدا کی عبدیت میں خود ڈھلنے کے ساتھ ساتھ اپنے عمرانی و سماجی نظام کو بھی اس کی معبودیت کے تقاضوں کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کرتا ہے اور یوں انسان شخصی اور اجتماعی طور پر ایک نظامِ ربوبیت میں اپنی بندگی کا اظہار کرتا ہے۔ اسلام نے فرد اور معاشرے دونوں کو دُعا کے ذریعے خدا کے حضور سربسجود کیا ہے، یوں دُعا محض مانگنے کا عمل نہیں رہ جاتا بلکہ انسان کی شخصی اور اجتماعی دونوں حیثیات کی خدا سے یکتایت اور ہم آہنگی کے قالب میں ڈھل جاتا ہے اور انسان پورے کا پورا خدا کی قلمرو میں داخل ہو جاتا ہے، جو عرفان اور

خودی کی معراج سے عبارت ہے۔ لہٰذا دُعا ہی وہ سطح ہے جہاں انسان کو اُس کے مذہبی یا باطنی مشاہدے یا تجربے کے ذریعے وہ معرفت یا عرفان ملتا ہے جو اس کے لیے معراج ہے جہاں وہ خود سے یوں ملتا ہے کہ خدا اور بندے کے درمیان سے تمام حجابات اُٹھ جاتے ہیں اور دو کمانوں سے بھی کم فاصلہ رہ جاتا ہے جہاں خدا کہتا ہے کہ مَیں بندے کا ہاتھ بن جاتا ہوں یا پاؤں کہ جس سے وہ چلتا ہے۔ یہ عرفانِ خودی کا انتہائی مقام ہے۔ اس کے پیش نظر ہی خدا نے فرشتوں سے کہا تھا کہ وہ تم نہیں جانتے جو میں جانتا ہوں۔ اسی کو حضرت مجدد الف ثانی نے مقامِ عبدیت کہا ہے اور یہ اقبال کی خودی کا وہ انتہائی مقام ہے جس میں خدا معبود اور انسان عبد ہے۔ عبد' عبد ہے اور معبود (خدا) معبود۔ دونوں میں یہی تعلق اصل حقیقت ہے۔

اقبال کے خطبات کو مولانا سعید اکبر آبادی نے ایک نئی طرز کا مسلم علم الکلام کہا تھا۔ تو اس کی وجہ ایسے یہی کلامی اور الہیاتی مسائل کا وقوف تھا جو خطبات کے گہرے مطالعہ سے حاصل ہوتا ہے۔ خطبات کے بارے میں بعض جزوی اختلافات اور تحفظات کے باوجود اسے مسلم علم الکلام میں ایک منفرد پیش رفت کہا جا سکتا ہے' جو الہیات کے بنیادی سوالات کا احاطہ کرتی ہے' تاہم چونکہ یہ مفصّل نہیں اور اقبال کے خیال میں ان خطبات کا سننے والا اور قاری مسلم علم کلام سے کماحقہٗ آگاہی رکھتا ہے لہٰذا بہت سے معاملات مجملاً ہی بیان ہوئے جس سے عام آدمی بعض ابہام کا شکار ہو گیا۔

خطبات کے ضمن میں یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ یہ ایک خاص صورتِ حال میں لکھے گئے ہیں۔ یہ وہ دَور تھا جس وقت مغربی تہذیب و تمدن عالم اسلام پر پوری قوت سے حملہ آور تھا۔ مذہب کو یا تو نجی زندگی کا مسئلہ بنا دیا گیا تھا یا اسے مارکسی انداز میں افیون قرار دیا جا رہا تھا جو بالادست طبقے' زیردست طبقوں کو چٹاتے رہتے ہیں کہ وہ سوئے رہیں اور اپنے حقوق کا مطالبہ نہ کریں یا فرائڈ کے الفاظ میں یہ کمزوری کا فلسفہ تھا جو ایک آسمانی باپ کے تصور کے تحت وضع کیا گیا تھا تاکہ قدرت کی بے رحم قوتوں کے بالمقابل اس کے تحفظ کا تصور پیش کرے۔ ریاست اور معاشرت سے مذہب بے دخل کر دیا گیا تھا۔ کچھ مخلص مسلمان اسے جدید نظریات اور تصورات سے ہم آہنگ کر کے اس کے جواز کی صورت نکال رہے تھے جیسے سرسیّد احمد خان

نے اپنے عہد کے فلسفے نیچرل ازم سے متاثر ہو کر مذہب کے ان تمام ادّعات کی عجیب وغریب توجیہات کیں جو مضحکہ خیز بھی تھیں اور مذہب کی روح کے بھی منافی تھیں مثلاً سرسیّد نے کہا کہ فطرت اور قرآن دونوں خدا کی آیات ہیں لہٰذا ان میں تضاد نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ انھوں نے اپنے تئیں تضادات تصور کر کے خود ہی ان کی فطری توجیہات کیں جو نا قابلِ قبول اور سعیٔ نامشکور قرار پائیں۔ لوگوں نے سرسیّد کو تعلیمی اور سیاسی مصلح کے طور پر تو قبول کیا مگر مذہبی مصلح کے طور پر قبول نہیں کیا۔ تاہم سرسیّد کی منہاج فکر نئی نہیں تھی۔ اس نے تو وہی کیا جو فلو نے افلاطون کے تصورات سے یہودیت کی اور فلاطونس نے افلاطون کے نظریات سے عیسائیت کی تطبیق کی اور یہی کام ابن عربی نے فتوحات اور فصوص الحکم میں کیا کہ اسلامی تصورات کو تصوف کے پردے میں افلاطون' یہودیت' عیسائیت اور ہندی تصورات سے ہم آہنگ اور تطابق کیا اور یہی اعیانِ ستہ' تصورِ عقول اور ارتقاء وغیرہ کے حوالے سے مسلم فلاسفہ نے افلاطون اور ارسطو کے افکار' اسلامی' الٰہیاتی اور دیگر تصورات پر منڈھ دیئے۔ قرآن کو اصولِ اوّلیہ بنانے کی بجائے اور قرآن کی اساس پر یونانی فلسفے کو پرکھنے اور اس کی قدر متعین کرنے کی بجائے اسلام اور اس کے معتقدات اور الٰہیاتی تصورات کو یونانی فلسفے کے ساتھ تطبیق کی۔ یہیں سے مسلم الٰہیات اور فلسفے میں سارا فساد پیدا ہوا کہ ہر فلسفی اسلام کے تصورات اور معتقدات کو توڑ مروڑ کر یونانی فلسفے کی کٹھالی میں ڈھالنے لگا۔ مزید برآں مسلمانوں میں ملوکیت کو بھی اسلام کی حریتِ فکر کو کچلنے کے لیے یہی راہ راس آئی چنانچہ ہم ذہنی' فکری اور سیاسی طور پر اسلام سے دُور ہوتے اور زوال اور انحطاط کی اتھاہ گہرائیوں میں گرتے چلے گئے اور جس خلافت کا آغاز حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کے دَور میں ہوا اور جو شہادتِ عثمان کے ساتھ ہی آپس کی جنگ و جدل' ملوکیت اور ادبار میں بدلتی چلی گئی اور یوں حریتِ فکر اور ترقی دونوں ختم ہونے لگے۔

اقبال نے بھی یہی راہ اپنائی سرسیّد نے فطرت سے اسلامی معتقدیت کی تطبیق کی تو اقبال نے جدید طبیعیات' نفسیات اور دوسری سائینسوں سے اسلام کی تطبیق کی اور اسلام کی حقانیت کے لیے ان سے جواز تلاش کرنے شروع کر دیئے۔ اگرچہ فلسفہ اور جدید علوم کے

مطالعے کی بنا پر ان کا زاویۂ نظر زیادہ محتاط اور زیادہ علمی ہے۔ تاہم خطبات میں اقبال نے یونانیت کے خلاف آواز اُٹھائی مگر وہ اس کے چنگل سے نکل بھی نہ سکے۔ اس طرح خطبات میں ان کا منہاج اطباق و تطبیق میں ہی اُلجھ کر رہ گیا۔ بالخصوص انھوں نے جب نبوت کے لیے اپنے عہد کے ممتاز امریکی فلسفی ولیم جیمز کی نتاجیت کو نبوت کی کامیابی کا معیار بنا دیا۔ اس سے خطبات نہ صرف ابہام اور اُلجھاؤ کا شکار ہو گئے بلکہ بہت سے اختلافی بھی ہو گئے جیسے جنت اور دوزخ کو مقامات کی بجائے احوال کہا جیسے نبی کے مشاہدات کو مذہبی تجربہ کہنا اور اسے سائنسی تجربے سے ہم آہنگ بنانے کی سعی نامشکور' جیسے حدیث کی آئینی حیثیت قبول کرنے سے گریز' ایسے بے شمار مقامات ہیں جو جدید سائنس' ٹیکنالوجی اور فلسفے سے مطابقت پزیری کی وجہ سے پیش آئے اور خطبات کی افادیت متاثر ہوئی۔

خطبات کے مطالعے سے مجھ پر فکرِ اقبال کے وہ گوشے عیاں نہیں ہوئے جو خطبات اقبال کے ترجمے کے دوران مجھ پر عیاں ہوئے۔ خطباتِ اقبال کا یہ ترجمہ تجدیدِ فکریاتِ اسلام کے نام سے اقبال اکادمی پاکستان نے لاہور سے اور اسی نام سے اریب پبلی کیشنز نے نئی دہلی سے شائع کیا۔ خطبات اقبال کے بارے میں دو رویے سامنے آئے ہیں۔ ایک مکمل رد کرنے کا جیسے ازہر یونیورسٹی قاہرہ مصر کے شعبہ فلسفہ کے پروفیسر محمد البھی نے اسے شدید تنقید کا نشانہ بنایا۔ دوسرا رویہ تحسین کا جیسے مولانا سعید اکبرآبادی' پروفیسر محمد عثمان' پروفیسر محمد شریف بقا اور ڈاکٹر وحید اختر سابق صدر شعبہ فلسفہ علی گڑھ یونیورسٹی بھارت کا رویہ۔ خطبات کے حوالے سے تسہیل کی ایک کتاب ''تسہیلِ خطباتِ اقبال'' کے حوالے سے شعبہ اقبالیات علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی اسلام آباد نے مرتب کی۔ شعبہ فلسفہ پنجاب یونیورسٹی کے اساتذہ نے بھی اس پر کام کیا حال ہی میں ایک کتاب بھارت سے بھی شائع ہوئی جو میں نے ابھی تک نہیں دیکھی۔ اِکا دُکا اور بھی لوگوں نے کام کیا ہے۔ تاہم جس تفصیل اور شرح و بسط سے خطبات کا مطالعہ ڈاکٹر محمد آصف اعوان نے شروع کیا ہے وہ ہر لحاظ سے قابلِ تحسین ہے' جیسا کہ میرے علم میں ہے کہ وہ اب پہلے خطبہ پر کام کر رہے ہیں۔ ان کے تیسرے خطبے کا کام میرے سامنے ہے تقریباً ڈھائی سو صفحے کی اس کتاب پر مفصل تبصرہ تو اس دیباچے میں ممکن نہیں۔ تاہم اس

حوصلے اور ہمت کی داد دینا چاہتا ہوں کہ انھوں نے پہلے ہی ایک مشکل خطبے کو موضوعِ تحقیق بنایا ہے' یقیناً اُن کے اس تحقیقی اور توضیحی مطالعہ سے اہلِ علم کو فائدہ ہوگا اور اس کے مطالعے سے خطبات پر نقد و نظر کے نئے در وا ہوں گے اور اہلِ علم و ہنر زیادہ جامعیت کے ساتھ خطبات پر کام کی ضرورت اور اہمیت پر تحریک پائیں گے۔

پروفیسر ڈاکٹر محمد آصف اعوان کا ایک مقالہ پہلے خطبہ پر سہ ماہی ''پیغام آشنا'' اسلام آباد میں اور خطبات ہی کے ضمن میں بزمِ اقبال کے تازہ شمارے ''اقبال'' میں شائع ہوا ہے جو بڑے وقیع مقالات ہیں۔ اس سے پتا چلتا ہے کہ انھوں نے تمام خطبات کا توسیعی اور تنقیدی مطالعہ پیش کرنے کی تیاری کر رکھی ہے۔ بہر حال ان کی توضیحات و تنقیدات سے ایک سو فی صد بھی اختلاف کیوں نہ ہو' یہ بات تو کہنا ہی پڑے گی کہ اب یہ تاثر غلط ہے کہ لوگ اقبال کی صرف شاعری پر بات کرتے ہیں ان کے سنجیدہ علمی اور نثری کام پر کلام نہیں کرتے پھر یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ نوجوان نسل ہماری بوڑھی نسل سے زیادہ اپنی علمی اور فکری جڑوں کی تلاش اور شناخت میں محنت کر رہی ہے۔

''تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کا منہاج'' والے مقالے میں' مَیں نے خطبات کے فکری پیراڈائم اور خطبات کی میتھڈالوجی پر کچھ تنقید کی جسارت کی تھی جس پر ''اقبال کے زرعی افکار'' اور بعد میں اقبال پر اور متعدد کتب کے مصنف چودھری مظفر حسین نے میرے خلاف مہم جوئی شروع کی' میرے خلاف مقالات لکھوائے' ہینڈ بل تقسیم کیے۔ ایک ہفت روزہ میں ذاتی نوعیت کے اعتراضات کیے مگر میری معروضات کا جواب نہ دیا۔ ڈاکٹر محمد آصف اعوان کو بھی یہ صورتِ حال پیش آ سکتی ہے لوگ علمی باتوں کا جواب علمی سطح پر دینے کی بجائے' غیر متعلقہ باتوں پر کردار کشی پر اُتر آتے ہیں' مَیں اس سے بدمزہ اور بددِل نہ ہوا چنانچہ اقبال کا تصور جنت و دوزخ' ارسطو پر اقبال کی تنقید' اقبال اور بروزیت' مسلم نظریہ علم اقبال اور ملاصدرا کے تقابلی تناظر میں جیسے مقالات لکھے جس پر یہ رجحان بھی پیدا ہوا کہ خود اقبال کے سنجیدہ اقبال شناسوں کو بھی فکرِ اقبال کو فکریاتِ اقبال کا تنقیدی' علمی اور فلسفیانہ سطح پر جائزہ لینے کی ضرورت ہے۔ خطباتِ اقبال ہمارے عہدِ غلامی میں لکھے اور پڑھے گئے ان کے مخاطبین

اسلام، مذہب اور اسلامی فکریات کے بارے میں متشکک اور مسلم ثقافت پر علمی حملے کرنے اور کرنے والوں سے متاثر تھے۔ اب یہ صورتِ حال نہیں رہی خطبات کو بھی ساٹھ ستر سال گزر چکے ہیں۔ خطبات کا ایک بڑا حصہ اب محض تاریخی اہمیت کا حامل رہ گیا ہے۔ اکیسویں صدی میں ہم ایک آزاد ریاست پاکستان میں زندگی بسر کر رہے ہیں۔ ہمیں خود ایک نئی یک طاقتی استعماریت (امریکہ) کا سامنا ہے جو عالمِ اسلام کو اپنا حریف سمجھ کر کچلنا چاہتا ہے۔ پوری صلیبی قوتیں اس کی ہم نوا ہیں۔ ہمیں اپنی بقا کے لیے نئی مبارزتوں کا سامنا ہے اور پاکستان کو ایک جدید اسلامی نظریاتی فلاحی ریاست بنانے کا کام درپیش ہے۔ اس سلسلے میں اقبال کے خیالات نظری تھے ہمارے عملی اور اطلاقی ہیں۔ ہم اپنے کس طرح ایک جدید آئینی، دستوری اور جمہوری ریاست تشکیل دیں۔ جہاں جاگیرداریت، ملائیت، فوجی آمریت اور بیوروکریسی نے عوام کو کچلنے کے لیے گٹھ جوڑ کر رکھا ہے اور کس طرح مزدکیت کی بجائے اسلام کو فتنہ فردا سمجھنے والے مغرب کے جبڑوں سے خود کو آزاد رکھیں یہ ایک بہت بڑا مسئلہ ہے ہم اپنے ہاں دستوری اور آئینی ادارے معاشی، سیاسی، تعلیمی اور اخلاقی نظام تشکیل دیں۔ ہمیں ان خطبات کا مطالعہ کرتے ہوئے اس حقیقت اور اس کے نئے تقاضوں کو پیشِ نظر رکھنا چاہیے۔ ہمیں اقبال کے نظری مباحث کو سمجھنے کے ساتھ ساتھ فکرِ اقبال کے اطلاقی پہلوؤں کو بھی اُجاگر کرنا ہوگا، تاکہ ہم اسلام کو عرب ملوکیت اور دیگر اسلامی ممالک اور خود کو فوجی آمریت کے چنگل سے نجات دلا کر دستور جدید کی روشنی میں اسلام کے نظامات کا مطالعہ کرتے ہوئے مسلمانوں کی روٹی، تعلیم، سیاسی خودمختاری اور دیگر حقوق کا تحفظ کرسکیں۔ خطبات کا اس نئے تناظر سے مطالعہ ہی ہمارے نزدیک کارآمد ہوگا، ورنہ محض کلامی موضوعات پر گفتگو ایک محدود طبقے کا مسئلہ بن جائے گی اور اقبال کی فکر عوام سے پھر دُور ہوتی چلی جائے گی، جو خود ہمارے حکمران طبقے کی خواہش بھی ہے انھیں محض ۹ نومبر اور ۲۱ راپریل کو قومی شاعر کے پروٹوکول کے طور پر دو دِن کے لیے اقبال یاد آتا ہے اور باقی سارا سال اقبال کی لپ سروس یعنی زبانی جمع خرچ ہوتا رہتا ہے۔

پاکستان میں جہاں اقبال کے گہرے مطالعہ کی سب سے زیادہ ضرورت ہے وہاں اقبال کے گہرے علمی اور تنقیدی مطالعے کی بھی ضرورت ہے۔ اقبال کو ایک بت کی طرح

پوجنے کی بجائے ایک زندہ اور توانا مفکر، عمرانی، فلسفی اور عصرِ جدید میں مسلم نشاۃِ ثانیہ کے داعی کے طور پر دیکھنا اور پرکھنا چاہیے۔ ڈاکٹر محمد آصف اعوان کے ان مطالعات کی سطح اقبال شناسوں کے نزدیک کیسی ہی ہو انھیں اس سمت میں ایک ابتدائی قدم تو ضرور سمجھنا چاہیے۔ میں اقبال پر تعمیری علمی تنقید کی روایت میں اس سے توسیع ہوتی ہوئی محسوس کرتا ہوں۔ جی سی یونیورسٹی فیصل آباد اپنے اس اقبال شناس استاد کی علمی ریاضتوں پر ناز کر سکتی ہے۔

ڈاکٹر وحید عشرت
شعبہ اقبالیات
جامعہ پنجاب لاہور

اقبال کا تیسرا خطبہ

تصورِ خدا اور دُعا کا مفہوم

اقبال نے اپنے دوسرے خطبے میں یہ نقطہ نظر پیش کیا تھا کہ ہر شے کا وجود دراصل فکر کی تجسیمی صورت ہے۔ اس لحاظ سے دیکھیں تو فکر کو وجود کے مقابلے میں اول و آخر حیثیت حاصل ہوتی نظر آتی ہے کیونکہ فکر سے وجود جنم لیتا ہے اور وجود فکر کی ہی ٹھوس اور مجسّم شکل ہے تاہم اساسی اعتبار سے فکر اور وجود کے ایک ہونے کے باوجود وجود کو فکر اور فکر کو وجود قرار نہیں دیا جا سکتا۔ فکر کی اپنی ایک آزاد حیثیت ہے جو جامد و ساکت نہیں بلکہ یہ ہر لحظہ ارتقائی منازل سے گزرتی ہوئی عمدہ سے عمدہ تر صور و اشکال اختیار کرتی چلی جاتی ہے۔ دنیائے وجود کا ارتقا فکر کے ارتقا کے ساتھ وابستہ ہے۔

ے جہانِ تازہ کی افکارِ تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

ض۔ک:ص۔۱۰۰

فکر ایک ایسا ارتقائی دھارا ہے جس کی بدولت ہر طرزِ کہن آئینِ نو کی صورت اختیار کرتا چلا جاتا ہے۔ ایک ہی وجود کی دوسری عمدہ تر صور و اشکال دراصل فکر کے ارتقائی و تخلیقی بہاؤ کا واضح ثبوت ہیں۔ اقبال کے نزدیک فکر کی صفتِ تخلیقیت ہی وہ حتمی حقیقت ہے جسے حقیقتِ اولیٰ کی اساسی فطرت کا بلاواسطہ انکشاف قرار دیا جا سکتا ہے۔ یوں اس بات کا پتا چلتا ہے کہ حقیقت دراصل مادیت سے ماورا روحانی حیثیت کی حامل ہے اور مادیت اسی روحانی حقیقت کا ظاہری پردہ ہے۔ تاہم ظاہریت یا مادیت حقیقتِ مطلق نہیں ہے۔ حقیقت مطلق وہ ہے جس کے سہارے مادیت قائم ہوئی ہے۔ حقیقتِ مطلق فکر یا تعقل پر مبنی ارادہ تخلیق (Creative will) کی صورت میں ہر شے کی اساس ہونے کے باوجود اپنی ایک

الگ ایسی انفرادی حیثیت رکھتی ہے جسے اقبال کے بقول خودیٔ مطلق(Absolute Ego) سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اقبال اپنے تیسرے خطبے کے آغاز میں ہی عقل پر مبنی ارادۂ تخلیق (Rationally Directed Creative Will) کا ذکر کرتے ہیں اور کہتے ہیں:

"The more important regions of experience examined with an eye on synthetic view, reveal as the ultimate ground of all experience, a rationally directed creative will which we have found reasons to describe as an ego."(1)

یعنی جب ہم تالیفی نقطۂ نظر(Synthetic view) سے تجربے کے زیادہ اہم حصوں کا جائزہ لیتے ہیں تو پتا چلتا ہے کہ تمام تجربے کی حتمی اساس دراصل ایک ایسا تخلیقی ارادہ (Creative will) ہے جو عقل سے بروئے کار آتا ہے اور جسے خودی قرار دینا بلا جواز نہ ہوگا۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تخلیقی ارادہ(Creative will) کو کسی تجربے کی حتمی اساس کیسے کہہ سکتے ہیں؟ یہ تو ظاہر ہے کہ تجربہ کسی عمل سے گزرنے کا نام ہے مثلاً مصور کا تجربہ یہ ہے کہ وہ تصویر بنانے کے عمل سے گزرتا ہے۔ بڑھئی کا تجربہ یہ ہے کہ وہ میز یا کسی اور ایسی چیز بنانے کے تجربے سے گزرتا ہے علیٰ ہذ القیاس۔ تاہم دیکھنا یہ ہے کہ کیا مصور کو تصویر بنانے کا تجربہ یا بڑھئی کو میز بنانے کا تجربہ ان اشیا کے متعلق دماغ میں کسی ارادے کے پھوٹے بغیر ہی ہو گیا؟ کسی بھی تجربے کے تجزیے سے یہی پتا چلتا ہے کہ عمل فکر اور ارادہ سے جنم لیتا ہے اور عقل فکر اور ارادہ کی تنظیم کا کردار ادا کرتی ہے تا کہ تخلیقی فکر و ارادہ کا اطلاق بہتر سے بہتر عملی نتائج کا باعث ہو تاہم یہ حقیقت ہے کہ مادیت سے منسلک عقل کبھی اکملیت کی منزل کو نہیں پہنچتی اور یوں ارادہ کی تخلیقی بے چینی برقرار رہتی ہے جس سے مادیت کی سطح پر ہر دم تغیرات وقوع پذیر ہوتے رہتے ہیں۔ اس موقع پر اس بات کا اظہار نہایت اہم ہے کہ ہر قسم کا مادی وجود تو فکر و ارادہ کی تخلیقی بے چینی کا محتاج ہے تاہم فکر و ارادہ کی تخلیقی بے چینی ایسی مطلق حقیقت ہے جسے قائم بالذات ہونے کے لیے کسی مادی سہارے کی ضرورت نہیں۔ اقبال عقل پر مبنی اسی تخلیقی ارادہ کو خودی کا نام دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس خودی مطلق کو مادیت سے ماورا ایسی ممتاز اور الگ

انفرادی حیثیت حاصل ہے کہ قرآن اسے اللہ کا مناسب ترین نام دیتا ہے اور اس کی فردیت اور مطلقیت کی صفات کو سورۂ اخلاص کی روشنی میں یوں پیش کرتا ہے۔ اقبال رقمطراز ہیں:

"In order to emphasize the individuality of the ulitimate Ego the Quran gives Him the proper name af Allah, and further defines Him as follows:Say: Allah is one:All things depend on Him, He begetteth not, and He is not begotten: And there is none like unto Him."(2)

درج بالا اقتباس یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہی ارادہ تخلیق جو ہر شے کی اساس ہونے کے باوجود ہر شے سے ماوراء ایک منفرد خودی ہے قرآن اُسے اللہ کا نام دیتا ہے۔ اللہ کی صفات یہ ہیں کہ وہ واحد ذات ہے۔ وہ صمد ہے اُس کو کسی نے نہ جنا اور نہ خود وہ کسی سے جنا ہوا ہے اور نہ کوئی دوسری ذات اِس کی ہمسر اور ہم پلہ ہے۔ یہی اِس ذات کی انفرادیت ہے۔ گویا قرآنِ پاک نے انفرادیت کا معیار یہ مقرر کیا ہے کہ انفرادیت کی حامل صرف وہ ذات ہے جسے اپنے قیام و بقا کے لیے کسی سہارے کی ضرورت نہ ہو مگر ہر شے کا وجود اپنے قیام و بقا کے لیے اُس کا محتاج ہو توالد کے عیب سے پاک ہو اور کوئی دوسری ذات اُس کی ہمسر اور ہم پلہ نہ ہو۔

قرآنِ پاک میں اللہ تعالیٰ کی جو صفات بیان ہوئی ہیں اُن سے ہمیں مکمل اور بھرپور انفرادیت (Individuality) کا ایک تصور تو ضرور ملتا ہے مگر اقبال کے خیال میں عملی دنیا میں اِس نوع کی انفرادیت کا ادراک اس لیے مشکل ہے کہ عالم حیات میں ان صفات پر مبنی مکمل انفرادیت کی کوئی نظیر ہمارے سامنے موجود نہیں ہے تاہم اقبال ہنری برگساں (۱۲/اکتوبر ۱۸۵۹ء۔۴ جنوری ۱۹۴۱ء) کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

"Bergson has taught us in his 'Creative Evolutin' individuality is a matter of degrees and is not fully realised even in the case of apparently closed off unity of the human being."(3)

برگساں کہتا ہے کہ انفرادیت کے بھی مراتب ہیں یہاں تک کہ انفرادیت اپنی مکمل صورت میں انسان کی بظاہر معین و متعین وحدت (Closed off unity of human

(being) میں بھی دکھائی نہیں دیتی۔ اس ضمن میں برگساں کے اپنے الفاظ اُس کی کتاب ''تخلیقی ارتقا'' (Creative Evolution) میں اس طرح سے ہیں:

"We shall see that individuality admits of any number of degrees, and that it is not fully realised any where, even in man."(4)

پھر آگے چلتے ہوئے برگساں یہ ماننے کے باوجود کہ کائنات کی ہر شے میں انفرادیت کا رجحان پایا جاتا ہے یہ بتاتا ہے کہ مکمل انفرادیت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ کیا ہے۔ برگساں کے اپنے الفاظ ملاحظہ ہوں:(۵)

"In particular, it may be said of individuality that,while the tendency to individuate is every where present in the organised world, it is every where(6) opposed by the tendency towards reproduction.For the individuality to be perfect, it would be necessary that no detached part of the organism could live separately, But then reproduction would be impossible. For what is reproduction, but building up of a new organism with a detached fragment of the old. Individuality, therefore, harbours its enemy at home."(7)

کائنات کی ہر شے میں انفرادیت کا رجحان پایا جاتا ہے مگر اشیا کے اندر توالد (Reproduction) کا نقص اُنہیں مکمل انفرادیت کے معیار سے گرا دیتا ہے۔ توالد (Reproduction) سے مراد یہ ہے کہ کسی عضویہ (Organism) کے جسم سے ایک حصہ الگ ہو کر اُسی نوع کے ایک علیحدہ اور ہم پلہ عضویہ کی صورت اختیار کر لے یوں ساری کائنات میں ہر عضویہ کے اندر اپنی ہمسر اور ہم پلہ انواع پیدا کرنے کا یہ رجحان ایک ایسی کمزوری ہے جو کسی بھی عضویہ کی صفتِ فردیت کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ بن جاتی ہے۔ گویا برگساں کے بقول انفرادیت توالد کے عمل سے خود اپنے گھر میں اپنا دشمن پال لیتی ہے۔ اقبال

برگساں کے درج بالا پیراگراف کی روشنی میں لکھتے ہیں:

> "In the light of his passage, it is clear that the perfect individual, closed off as an ego, peerless and unique, can not be conceived as harbouring its own enemy at home. It must be conceived as superior to the antagonistic tendency of reproduction"[(8)]

اقبال کہتے ہیں کہ متعین خودی کی حامل ایسی ذاتِ کامل (Perfect Individual) کے متعلق کہ جو یکتا اور بے مثال بھی ہو،یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ توالد (Reproduction) کے عمل سے اپنے ہی گھر میں اپنا دشمن پال لے بلکہ ایسی منفرد ذات کے متعلق تو یہ خیال لازم آتا ہے کہ اِس ذات کو توالد کے حریفانہ رجحان (Antagonistic tendency) سے بلند و برتر ہونا چاہیے۔گویا اقبال کے خیال میں فردیت کے معیار پر پورا اُترنے والی ذات وہی ہوسکتی ہے جو بے ہمتا' بے مثل اور بے نظیر ہو اور اپنی فردیت میں اس لحاظ سے مکمل ہو کہ وہ توالد کے عمل سے ایسی ہمسر اور ہم پلہ مخالف ذات پیدا نہ کرے کہ جو اُس کی یکتائی (Uniqueness) کو متاثر کر سکے۔اقبال انہی صفات کی حامل بے ہمتا ذات کو انائے کامل یا خودی کامل (Perfect Ego) کا نام دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ قرآنِ پاک میں خدا کا جو تصور پیش کیا گیا ہے' خودی کامل کی صفت اِس تصور کے سب سے زیادہ لازمی عناصر میں سے ایک ہے۔اسی لیے قرآنِ پاک میں خدا کی اِس صفت کا بار بار ذکر کیا گیا ہے۔مولانا جلال الدین رومی (۱۲۰۷ء۔۱۲۷۳ء) فرماتے ہیں:

غرقۂ نوری کہ او لم یو لدست
لَمْ یَلِدْ لَمْ یُوْلَدْ آنِ ایزدست
دفترِ سوم: ۱۴۳۵

ترجمہ: (وہ اُس نور (الٰہی) میں غرق ہے جو کسی سے پیدا نہیں ہوا۔اس سے کسی کا پیدا نہ ہونا اور نہ اِس کا کسی سے پیدا ہونا اللہ تعالیٰ ہی کی شان ہے)

خلیفہ عبدالحکیم سورہ اخلاص کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

> "This beautiful Meccan sura gives us

in a nutshell the essence of the Quranic theism. It refutes polytheism, It refutes the doctrine of trinity,"(9)

تاہم اقبال کے خیال میں قرآنِ پاک میں خدا کی شانِ یکتائیت کے بار بار تذکرے کا مقصد اتنا عیسائیوں کے حضرت عیسیٰ کے متعلق فرزندِ الٰہی ہونے کے تصور کی تنقیص کرنا نہیں جتنا کہ اللہ تعالیٰ کے انائے کامل (Perfect Ego) ہونے کی حیثیت سے اُس کی صفتِ انفراد کی زوردار لہجے میں وضاحت کرنا ہے، مگر اقبال کہتے ہیں کہ افسوس کی بات یہ ہے کہ مذہب کی فکری تاریخ میں ہمیشہ خدا کی فردیت کے اِس تصور سے نہ صرف اعراض برتا گیا بلکہ فردیتِ الٰہی کو وحدت الوجود کے ایک مبہم اور غیر واضح تصور کی بھینٹ چڑھا دیا۔ وحدت الوجود کے تصور کا خلاصہ یہ ہے کہ خدا کی حیثیت ایک ایسے کائناتی جوہر (Cosmic element) یا کائنات کے جزوِ لازم حصہ کی ہے جو کچھ یوں کائنات کے رگ و ریشے میں سرایت کیے ہوئے ہے کہ کائنات سے باہر یا کائنات سے ماوراُ اُس کی شناخت بحیثیت فرد یا متعین اَنا معدوم ہو کر رہ جاتی ہے۔ اِس تصور سے یوں لگتا ہے کہ ہستی باری تعالیٰ کا وجود کائنات کے قیام و بقا کا محتاج ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جب کائنات نہ تھی تو اُس کا جزوِ لازم یعنی خدا بھی نہ تھا اور اَب جب کائنات نہ ہوگی تو خدا بھی نہ ہوگا۔ فارنل (L.R.Farnell) نے (۱۹۲۴ء۔۱۹۲۵ء) میں سینٹ انڈیوز یونیورسٹی میں گفرڈ لیکچرز دیئے"(۱۰) ان خطبات میں بھی پروفیسر فارنل نے وحدت الوجودی (Pantheistic) خیالات کا اظہار کرتے ہوئے قرآن پاک کی اُس آیت سے استنباط کیا کہ جس میں اللہ تعالیٰ کو زمین و آسمان کا نور قرار دیا گیا ہے۔(۱۱) ایک ایسا نور جو زمین و آسمان میں پھیلا ہوا ہے اور کائنات کے طول و عرض میں منتشر ہے۔ اقبال کے خیال میں آیتِ مذکورہ کی یہ تفہیم اِس بات کی غماز ہے کہ اِس آیت میں آگے چل کر ذاتِ باری کی صفتِ تفرید (The Characteristic of individuality) کا جو نقشہ کھینچا گیا ہے اُس کی طرف توجہ نہیں دی گئی۔ پوری آیت اِس طرح ہے:

"اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ ؕ

الْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَۃٍ ؕ اَلزُّجَاجَۃُ کَاَنَّھَا کَوْکَبٌ دُرِّیٌّ" (۳۵:۲۴)

ترجمہ: (اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے' اُس کے نور کی مثال ایسی ہے کہ گویا کہ ایک طاق ہے' اُس میں ایک چراغ ہے اور وہ (چراغ) ایک شیشہ میں ہے۔ وہ شیشہ ایسا شفاف کہ وہ چمکتا ہوا ایک ستارہ ہے)

اگرچہ اِس آیت کے ابتدائی حصے سے ذاتِ باری تعالیٰ کی لامرکزیت یا غیر متعین اَنا ہونے کا خیال ذہن میں اُبھرتا ہے اور ہمہ اوست کے تصور کی تائید ہوتی ہے مگر جب ہم اِس آیت میں مذکور نور کے استعارے کا آیت کے آخر تک بغور مطالعہ کرتے ہیں تو یہ حقیقت اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ دراصل اس آیت میں نور کے استعارے کو مسلسل ارتکاز اور تفرید کی طرف بڑھایا گیا ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات کی مرکزیت' احدیت' صمدیت اور انفرادیت کو اُجاگر کیا جائے۔ یہ مقصد یوں سامنے آتا ہے کہ مذکورہ بالا آیت میں حق تعالیٰ کے لیے پہلے تو نور کا استعارہ استعمال کیا گیا ہے' پھر اس استعارہ کو مسلسل تحدید' تفرید اور ارتکاز کی جانب یوں منتقل کیا گیا ہے کہ نور کو چراغ سے تشبیہ دی گئی ہے گویا نور کا ایک مرکز ہے' پھر بتایا گیا ہے کہ چراغ فانوس کے اندر ہے جس سے چراغ کی انفرادیت مزید اُجاگر ہو جاتی ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ چراغ بردار فانوس ایک طاق میں ہے۔ اس طرح نور کے استعارے کی تحدید اور زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے اور آخر میں چراغ کے نور کو چمکتے ہوئے ستارے سے تشبیہ دے کر اس نور کے لاصورت ہونے کے تصور کی بھی نفی کر دی گئی ہے:

مجو مطلق دریں دیرِ مکافات
کہ مطلق نیست جز نور السمٰوٰت

ز۔ ع: ص۔ ۱۵۴

ترجمہ: (اِس دیرِ مکانات (کائنات) میں مطلق کو نہ ڈھونڈ' سوائے اللہ تعالیٰ کی ذات کے اور کوئی مطلق نہیں)

یہاں ایک واقعہ درج کرنا بہت ضروری ہے۔ ایک مرتبہ مولانا اسلم جیراج پوری نے سید نذیر نیازی کے ساتھ گفتگو کرتے ہوئے علامہ اقبال پر یہ اعتراض کیا کہ اقبال نے

اپنے تیسرے خطبے میں آیہ نور کی جو بحث کی ہے اُس میں اقبال نے نور کو مادی نور کے معنوں میں استعمال کیا ہے۔ اسلم جیراج پوری صاحب نے سیّد نذیر نیازی سے اصرار کیا کہ وہ اُن کے اعتراض کو اقبال تک پہنچا دیں۔ چنانچہ سیّد نذیر نیازی نے اقبال کے نام ایک خط میں مولانا صاحب کا اعتراض لکھ بھیجا۔ اقبال نے اِس خط کے جواب میں لکھا:

''مولانا اسلم کا ارشاد بجا ہے اس آیت کو تاریخی نقطہ نگاہ سے دیکھنا چاہیے۔ اس مضمون کی آیات تقریباً تمام ساوی کتب میں موجود ہیں۔ اس کا مقصود یہ نہیں کہ خدا مادی معنیٰ میں نور ہے۔ نور محض ایک استعارہ ہے جسے قدیم کتب ساوی میں اعراض کے لیے استعمال کیا گیا ہے یعنی وجودِ باری کو ہمہ گیر ظاہر کرنے کے لیے۔ قرآن نے میری ناقص رائے میں اس قدیم استعارے کو وجودِ باری کی طرف اشارہ کرنے کے لیے استعمال کیا ہے۔''(۱۲)

اقبال کے خیال میں آسمانی کتابوں قرآن، انجیل اور تورات میں جہاں بھی نور کا لفظ استعمال ہوا ہے، اُس کی حیثیت ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے استعارہ کی ہے۔ اب دورِ حاضر میں ضرورت اِس اَمر کی ہے کہ نور کے اِس استعارہ کی تفسیر مختلف انداز میں کی جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اب جدید طبعیات نے بھی ثابت کر دیا ہے کہ کائنات میں صرف روشنی ہی ایک ایسی حقیقت ہے جس کی رفتار میں اضافہ ممکن نہیں۔ کسی مشاہد کا تعلق چاہے کسی بھی نظامِ حرکت سے ہو اُس کے لیے روشنی کی رفتار میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ چنانچہ تغیر کی اس دنیا میں روشنی یا نور ہی وہ شے ہے جسے ذاتِ مطلق سے قریب ترین مماثلت حاصل ہے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ:

"The metaphor of light as applied to God, therefore must in view of modern knowledge, be taken to suggest the Absoluteness of God and not His Omnipresence which easily lends itself to a pantheistic interpretation."(13)

اس مرحلے پر ایک نہایت اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ اگر ایک

خودی مطلق (Absolute Ego) ہے اور اُس کی بنیادی خصوصیت فردیت ہے تو کیا اِس سے ذاتِ الٰہی کی لامتناہیت (Infinity) مکانی طور پر متناہی ہونے میں نہیں بدل جاتی؟ اقبال اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں کہ خدا کی لامتناہیت (Infinity) کو مکانی لامتناہیت کے معنوں میں نہیں سمجھا جاسکتا۔ اقبال لکھتے ہیں:

"God can not be conceived as infinite in the sense of spatial infinity."(14)

اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا کی ہستی اس طرح مادی حیثیت کی حامل نہیں کہ جسے اپنے مادی وجود کے لیے مادی مکاں کی ضرورت ہو۔ دراصل ہم بحیثیت انسان اپنے مادی ماحول سے مادی وجسمانی لحاظ سے منسلک ہیں۔ اس لیے ہمارے لیے جسمانی فاصلے اور مادی وسعتیں معنی رکھتی ہیں۔ ہمارے ذہن میں یہ سوال اس لیے آتا ہے کہ ہمارے جسم کے مقابل دیگر اجسام مزاحمت پیش کرتے ہیں اور ہم مکانی طور پر ایک جگہ ہوتے ہوئے دوسری جگہ حاضر نہیں ہو سکتے، جب ہم انہی خطوط پر سوچتے ہوئے ذاتِ الٰہی کی صفات پر غور کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے انائے مطلق اور فرد ہونے کا خیال آتے ہی اُس کے بھی مکانی طور پر متناہی ہونے کا سوال دِل میں کھٹکنے لگتا ہے، حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ پہلی بات تو یہ کہ ذاتِ الٰہی کی حیثیت مادی نہیں بلکہ سراسر روحانی ہے چنانچہ ذاتِ الٰہیہ کی روحانی قدر و منزلت اور لامتناہیت کے مقابلے میں محض مکانی وسعتیں کوئی حیثیت نہیں رکھتیں، اور دوسری بات یہ کہ مادیت پر مشتمل پوری کائنات کو ذاتِ الٰہیہ کے مقابل اس طرح ہم پلہ و ہمسر غیر ذات کی حیثیت حاصل نہیں کہ جو ذاتِ الٰہیہ کے لیے کسی قسم کی مزاحمت کا باعث بن سکے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خود مادی کائنات اللہ تعالیٰ کی صفتِ تخلیقیت کی ترجمان ہے اور ذاتِ الٰہی کی تخلیقیت ایک ایسا مسلسل عمل ہے جس میں کسی لحظہ بھی ٹھہراؤ نہیں آتا۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ:

"Temporal and spatial infinities are not absolute"(15)

اِس کا مطلب یہ ہوا کہ جو کچھ بھی مکانی وسعتیں ہمیں درپیش ہیں یہ حتمی اور مطلق نہیں بلکہ تغیر پذیر ہیں کیونکہ اِن کا خالق اِن میں ہر دم اضافہ کر رہا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ جدید

سائنس کے نزدیک بھی کائنات کی حیثیت ایک لامتناہی خلا(Infinite void) میں واقع جامد وساکت شے کی نہیں بلکہ ایک ایسے ہر لحظہ متحرک مظہر کی ہے کہ جس میں جب مسلسل واقعات وقوع پذیر ہوتے ہیں تو اِن واقعات کے مابین باہمی ربط پیدا ہو جاتا ہے اور پھر اسی ربط و تعلق کے نتیجے میں زمان و مکاں کے تصورات جنم لیتے ہیں۔ چنانچہ اقبال کے خیال میں جس چیز کو ہم زمان و مکاں(Time and space) کہتے ہیں وہ دراصل خودیٔ مطلق یعنی اللہ تعالیٰ کی تخلیقی فعالیت ہے اور یہ ہمارا انسانی ذہن ہے جو اللہ تعالیٰ کی اِس تخلیقی فعالیت کو مختلف نام دے کر اس کی مختلف تعبیریں(Interpretations) کرتا ہے۔ اقبال اس بات کو یوں بھی بیان کرتے ہیں کہ:

"Space and time are possibilities of the Ego, only partially realised in the shape of our mathematical space and time."[16]

گویا زمان و مکان دراصل خودیٔ مطلق کے تخلیقی امکانات ہیں تاہم جب یہ تخلیقی امکانات اللہ تعالیٰ کی تخلیقی فعالیت کے باعث جزوی طور پر معرضِ شہود میں آتے ہیں تو ہم ان کا طول وعرض حسابی طور پر شمار کرتے ہوئے انہیں مختلف نام دے دیتے ہیں، ورنہ اقبال کے الفاظ ہیں:

"Beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time nor space to close Him off in reference to other egoes"[17]

اقبال یہ کہنا چاہتے ہیں کہ زماں ہو یا مکاں، سب کا وجود خدا کی تخلیقی فعالیت کا نتیجہ اور اُس کی تخلیقی فعالیت کا ایک حصہ ہے۔ خدا اور اُس کی تخلیقی فعالیت سے ماورا کوئی شے نہیں ہے۔ لہٰذا مادیت کا کوئی حوالہ یا کوئی پہلو بھی (زمانی یا مکانی) ایسا نہیں ہے جو خدا کی تخلیقی فعالیت سے ماوراء کر دیگر مادی خودیوں کے حوالے سے خدا کی ہستی کو مادی پیمانوں میں پرکھ سکے۔ اس بحث سے یہ نتیجہ اخذ ہوتا ہے کہ:

"The Ulitimate Ego is, therefore, neither infinite in the sense of spatial infinity nor finite

in the sense of the space bound human ego whose body closes him off in reference to other egoes,"[18]

گویا اقبال کے خیال میں خودیٔ مطلق (Ultimate Ego) مکانی لامتناہیت (Spatial infinity) کے معنوں میں لامتناہی نہیں' اس کی وجہ یہ ہے کہ مکانی لامتناہیت تو مادی وجسمانی ہے جب کہ خودیٔ مطلق مادی وجسمانی ہستی نہیں لہٰذا اُس کی لامتناہیت بھی مادی یا مکانی معنوں میں لامتناہی نہیں۔ دوسری بات اقبال یہ کہتے ہیں کہ خودیٔ مطلق انسانی خودی کی طرح دوسری خودیوں کے حوالے سے مکانی حدود کی پابند بھی نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی خودی تو دوسری خودیوں کے حوالے سے مکانی حدود کی اس لیے پابند ہے کہ دیگر خودیاں اُس کی ذات سے خارجی سطح پر واقع ہیں جبکہ خودیٔ مطلق وہ ہستیٔ اعلیٰ ہے کہ جس کی تخلیقی فعالیت سے باہر کسی شے کا وجود نہیں، لہٰذا کوئی مادی شے ایسی نہیں جو خدا کو حدود میں پابند یا محصور کر سکے جبکہ خودیٔ مطلق وہ اعلیٰ ہستی ہے جو ہر شے پر چھائی ہوئی ہے اور ہر شے اُس کی گرفت میں ہے۔ مختصر یہ کہ:

"The infinity of the Ultimate Ego consists in infinite inner possibilities of His creative activity of which the universe, as known to us, is only a partial expression, In one word God'S infinity is intensive, not extensive, It involves an infinite series but in not that series,"[19]

اس بحث سے یہ نتیجہ اَخذ ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی لامتناہیت مادی وجسمانی وسعت کے اعتبار سے نہیں بلکہ تخلیقی فعالیت کے لا محدود باطنی امکانات (Infinite inner Possibilities) پر مشتمل ہے۔ ہماری کائنات جو اللہ تعالیٰ کی تخلیقی فعالیت کا ایک جزوی اظہار (Partial expression) ہے ایسی مطلق حیثیت کی حامل نہیں کہ خود اپنے سہارے قائم ہو۔ اللہ تعالیٰ کی تخلیقی فعالیت ایک ایسا سلسلہ لامتناہیہ ہے جس کی ہر کڑی دوسری کڑی سے وابستہ اور جڑی ہوئی ہے لیکن اس تخلیقی فعالیت کے ربط وتعلق کا اصل باعث وہی ذاتِ حق

ہے جو تخلیقی تسلسل کی اصل محرک ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات کائنات کے ہر ہر جوڑ بند میں موجود ہے تاہم اُس کی یوں موجودگی ایسی معنوی اور عمیق (Intensive) نوعیت کی ہے کہ پھیلاؤ اور وسعت (Extension) سے اِس کا کوئی تعلق نہیں۔ گویا ہر قسم کی وسعتیں اللہ تعالیٰ کی صفتِ تخلیقیت سے ہویدا ہو رہی ہیں لیکن وہ خود ان وسعتوں میں موجود ہونے کے باوجود ان وسعتوں کا حصہ نہیں۔ اقبال نے کائنات سے خدا کے ربط و تعلق اور اس میں خدا کی موجودگی کو اپنے پانچویں خطبہ بعنوان ''مسلم ثقافت کی روح'' میں بھی بڑے خوبصورت الفاظ میں بیان کیا ہے لکھتے ہیں:

> **"We must not forget that the words proximity, contact and mutual separation which apply to material bodies do not apply to God. Divine life is in touch with the whole universe on the analogy of the soul,s contact with the body."(20)**

کائنات سے خدا کے ربط و تعلق کی نوعیت کو مصور اور اُس کی تخلیق یعنی تصویر کی مثال سے بھی واضح کیا جا سکتا ہے۔ جب ایک مصور تصویر بناتا ہے تو تصویر کے تمام خدوخال مصور کی تخلیقی فعالیت سے نمودار ہوتے ہیں۔ اس لحاظ سے مصور اپنی تخلیق کے ایک ایک گوشے اور پہلو میں موجود ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ ناظر تصویر کا مشاہدہ کرتے ہوئے تصویر میں کہیں مصور کی شخصیت کے ایک پہلو کو دیکھتا ہے تو کہیں دوسرے پہلو کو۔ تصویر سے کہیں مصور کی شخصیت کا جمالی پہلو نمایاں ہوتا ہے تو کہیں جلالی، کہیں محبت کا رنگ پھوٹتا ہے تو کہیں نفرت کا، کہیں تصویر کے خطوط مصور کی خوشیوں کے استعارے بنے نظر آتے ہیں تو کہیں وہ حزن و یاس کی جھلک دکھا جاتے ہیں۔ مختصر یہ کہ مصور معنوی اعتبار سے اپنی تخلیق کے ہر گوشے میں موجود ہوتا ہے تاہم اُس کی دید کے لیے ضروری ہے کہ ناظر ایسی فہم و فراست کا حامل ہو کہ تصویر کے ہر پہلو میں ''نقشِ کفِ پائے یار''(۲۱) کا ادراک کر سکے۔

درج بالا مثال کے مصداق کائنات بھی ذاتِ الٰہی کا ایک تخلیقی شاہکار ہے، جب کائنات میں خدا کی تخلیقی فعالیت کے باطنی امکانات ظہور پذیر ہوتے ہیں تو ان سے ذاتِ الٰہی

کی شخصیت کے مختلف پہلوؤں مثلاً خلاقی (Creativeness) علیمی (Knowledge) قدرتِ کاملہ (Omnipotence) اور دوام (Eternity) وغیرہ کی عکاسی ہوتی ہے۔ اقبال سب سے پہلے خدا کی صفتِ تخلیقیت کو اپنی بحث کا موضوع بناتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ

> "Finite minds regard nature as a confronting other existing per se, which the mind knows but does not make. We are thus apt to regard the act of creation as a specific past event, and the universe appears to us as a manufactured article which has no organic relation to the life of its Maker and of which the Maker is nothing more than a mere spectator."(22)

اقبال کہتے ہیں کہ ہمارے محدود ذہن (Finite minds) کائنات کو ایسی بنی بنائی شے (Manufactured article) کے طور پر دیکھتے ہیں جس کا تعلق ماضی کے کسی گزرے ہوئے واقعے کے ساتھ ہے تاہم اب یہ کائنات ایک ایسی ذاتِ مخالفت کی صورت خود اپنے طور پر قائم (Existing per se) ہے جس کو خالق کے سہارے کی ضرورت نہیں۔ گویا خالقِ کائنات کی مثال ایک ایسے گھڑی ساز کی ہے جو ایک دفعہ گھڑی کے پرزے اکٹھے کر کے گھڑی چلا دیتا ہے اور پھر گھڑی خود بخود چلتی رہتی ہے یا پھر خدا کی مثال ایک ایسے تماشائی (Spectator) کی ہے جو ایک دفعہ کائنات بنا کر اب اِس سے الگ تھلگ بیٹھا محض اِس کا تماشا کر رہا ہے جبکہ کائنات خود بخود چل رہی ہے۔

اقبال کے نزدیک کائنات کی تخلیق کے متعلق اس قسم کے خیالات ہمارے محدود ذہن کی پیداوار ہیں۔ یہی محدود نظری ہے کہ جس کے باعث تمام بے معنی الٰہیاتی بحثیں (theological Controversies) جنم لیتی ہیں۔ اس محدود نظری سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ گویا کائنات خدا کی زندگی میں ایک اتفاقی حادثے کے طور پر نمودار ہوگئی ورنہ شائد یہ کائنات روبہ تخلیق ہی نہ ہو پاتی۔ اس مرحلے پر ایک نہایت اہم سوال یہ جنم لیتا ہے کہ اگر یہ کائنات اپنے سہارے خود قائم ہے اور اپنے خالق سے اِس کا کوئی تعلق نہیں تو کیا پھر کائنات

کی حیثیت خدا کے بالمقابل ایسی ماسواذات کی ہے کہ جس کے اور خدا کے درمیان مکاں (Space) حائل ہے۔ اقبال اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں کہ:

"From the Divine point of view, there is no creatin in the sense of a specific event having a 'before' and an 'after'. The universe can not be regarded as an independent reality standing in opposition to Him."(23)

یعنی الٰہیاتی نقطۂ نظر یہ ہے کہ تخلیق کا عمل کوئی ایسا مخصوص واقعہ نہیں کہ جو تاریخ کے کسی خاص موڑ پر اللہ تعالیٰ سے اتفاقاً یا حادثاتی طور پر وقوع پذیر ہو گیا ہو اور جس کے آگے پیچھے تخلیق یا تخلیقی عمل کے علاوہ کوئی اور شے ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ تخلیق تو ایک ایسا بیکراں اور بے پایاں دھارا ہے جو ابتدا و انتہا سے نا آشنا ہے۔ کائنات خدا کے ایسے تخلیقی عمل کا شاہکار ہے جس کے بطن سے ''دمادم صدائے کن فیکون''(۲۴) بلند ہو رہی ہے۔ اقبال نے اس خیال کا اظہار کئی اور جگہ بھی کیا ہے۔ ''پیام مشرق'' میں لکھتے ہیں:

گماں مبر کہ بپایاں رسید کارِ مغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است

پ۔م؛ص: ۹۴

ترجمہ: (مت خیال کرو کہ پیرِ مغاں نے جس قدر شراب کشید کرنی تھی وہ سب کشید کر چکا۔ انگور کی بیل میں سینکڑوں بلکہ ہزاروں اقسام کی شرابیں پوشیدہ ہیں)

ڈاکٹر نکلسن کے نام اپنے ایک خط میں رقمطراز ہیں:

"The universe is not a completed act; it is still in the course of formatin."(25)

موجودہ سائینسی تحقیقات بھی اس حقیقت پر گواہی دیتی ہیں کہ کائنات جامد ساکت مظہر نہیں بلکہ اِس کے اندر مسلسل اضافہ ہو رہا ہے۔ روسی مصنف ایم ویسی لی ایو (M,Vasilyev) اپنی کتاب "Matter And Man" میں لکھتا ہے:

"Soviet scientist A.A. Friedman leads

to the conclusion that the universe is steadily expanding. From this, it was concluded that the density of matter in the universe is steadily decreasing and the distances between galaxies are increasing."[26]

ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"وَالسَّمَآءَ بَنَيْنٰهَا بِاَيْدٍ وَّاِنَّا لَمُوْسِعُوْنَ" (۵۱:۴۷)

ترجمہ: (اور آسمان کو بنایا ہم نے اس کو ساتھ قوت کے اور تحقیق ہم البتہ کشادہ کرنے والے ہیں) (ترجمہ مولانا شاہ عبدالقادر)

چنانچہ کائنات ایسی مطلق حیثیت کی حامل نہیں کہ جس پر سے خدا کا تخلیقی ہاتھ اُٹھ گیا ہو اور وہ اَب اپنے سہارے خود قائم و برقرار ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ کائنات کے قیام و بقا کا رازِ خدا کے تخلیقی عمل کے تسلسل میں ہی پنہاں ہے' اگر ہم یہ سمجھیں کہ کائنات ایسی مطلق حیثیت کی حامل ہے کہ جسے اپنے قیام و بقا کے لیے کسی سہارے کی ضرورت نہیں تو پھر تو خدا اور کائنات اِس خلائے بیکراں کے اندر دو مدِمقابل حریفوں کے طور پر سامنے آجائیں گے جبکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ:

"Space, time and matter are interpretatations which thought puts on the free creative energy of God."[27]

یعنی مادہ اور زمان و مکاں کے تصورات خدا کے تخلیقی عمل سے اُبھرے ہیں اور یہ تصورات خدا کے آزاد تخلیقی عمل کو قابلِ فہم بنانے کیلئے فکرِ انسانی کی وہ تعبیریں ہیں جو انسان نے خود وضع کی ہوئی ہیں' چنانچہ مادہ ہو یا زمان و مکاں' یہ دریا کی موج اور سورج کی کرن کے مصداق ایسی آزاد' بے نیاز اور مطلق حیثیت کی حامل حقیقتیں نہیں جنہیں اپنے وجود کے اثبات اور قیام و بقا کے لیے کسی سہارے کی ضرورت نہ ہو۔ دراصل زمان و مکاں یا کائنات کے تصورات انسان نے حیاتِ الٰہی کی عقلی تفہیم (Intellectual modes of apprehending) کی غرض سے وضع کیے ہوئے ہیں ورنہ اِن کی حیثیت بجز نمودِ سیمیائی کچھ نہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرات بایزید بسطامی کے شاگردوں میں تخلیق کے مسئلے پر بحث چل نکلی تو اُن کے ایک شاگرد نے عام ذہن میں آنے والے اِس خیال کو یوں پیش کیا کہ ایک وقت وہ بھی تو تھا کہ جب صرف خدا تھا اور اُس کے سوا کچھ نہ تھا۔ حضرت بایزید بسطامیؒ نے اپنے شاگرد کی بات سُن کر برجستہ جواب دیا کہ اب بھی وہی صورت حال ہے کہ جو پہلے تھی۔ گویا حضرت بایزید بطامی نے عام ذہن میں آنے والے اِس خیال کو رد کر دیا کہ مادہ یا کائنات کی حیثیت ایسے وجود کی ہے کہ جو گویا خدا کے بالمقابل اپنے طور پر قائم ہو یا یہ کہ مادہ خدا سے الگ ایسی دائمی اور لایزال حیثیت کا حامل ہے کہ جس پر خدا دور بیٹھا اپنی تخلیقی فنکاری کے نمونے دکھا رہا ہے۔ اقبال خدا کے تخلیقی عمل کی نوعیت بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ:

"It is, in its real nature, the continuous act which thought breaks up into a plurality of mutually exclusive things."(28)

حقیقت یہ ہے کہ خدا کا تخلیقی عمل اپنی نوعیت کے لحاظ سے ایسا مسلسل طرزِ عمل ہے جس میں کہیں ٹھہراؤ یا وقفہ نہیں تاہم انسانی فکر نے اِس تخلیقی تسلسل کے مختلف حصوں کو بغرض فہم، تعبیرات و تصورات کا لبادہ پہنا کر ایسی باہم مختلف اشیا میں منقسم کر دیا ہے جو بادی النظر میں نہ صرف ایک دوسرے سے الگ اور جدا جدا نظر آتی ہیں بلکہ اپنے طور پر آزاد، مکمل اور مطلق حیثیت کا پیکر دکھائی دیتی ہیں۔ انسانی فکر کے اس طرزِ عمل کی مثال ایسے ہی ہے کہ جیسے کسی اندھے کا ہاتھ ایک بہت بڑے عضویہ کے جسم کے ایک حصے کو چھوئے تو وہ کل پر نگاہ نہ ہونے کے باعث اِسی ایک حصے کو باقی جسم سے الگ اور آزاد حیثیت کا حامل وجود تصور کر بیٹھے۔ مولانا رومی نے اپنی مثنوی میں ایک حکایت بیان کی ہے جس میں اُنہوں نے انسانی فکر کی ریزہ کاری کی عادت کو نہایت خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

پیل اندر خانۂ تاریک بود

عرضہ را آوردہ بودندش ہنود   دفتر سوم: ۱۲۵۹

از برائے دیدنش مردم بسے
اندراں ظلمت ہمی شُد ہَر کسے   دفتر سوم:۱۲۶۰

دیدنش با چشم چوں ممکن نبود
اندراں تاریکیش کف می بسود   دفتر سوم:۱۲۶۱

آں یکے را کف بخر طوم او فتاد
گفت ہمچو ناودانست ایں نہاد   دفتر سوم:۱۲۶۲

آں یکے را دست بر گوشش رسید
آں برد چوں بادبیزن شد پدید   دفتر ر:۱۲۶۳

آں یکے را کف چو بر پایش بسود
گفت شکلِ پیل دیدم چوں عمود   دفتر سوم:۱۲۶۴

از نظر کہ گفت ِشاں شُد مختلف
آں یکے دالش لقب داد ایں الف[۲۹]   دفتر سوم:۱۲۶۵

در کف ِ ہرکس اگر شمعے بدے
اختلاف از گفتِ شاں بیروں شدے   دفتر سوم:۱۲۶۶

ترجمہ: (ایک تاریک گھر کے اندر ہاتھی (کھڑا) تھا جس کو ہندو بطور پیشکش لائے تھے)
(اُس کو دیکھنے کیلئے بہت سے لوگ جمع ہوئے اور ہر کوئی اُس اندھیرے میں گھس جاتا)
(چونکہ اُس تاریکی میں آنکھوں سے دیکھنا ممکن نہ تھا۔ اس لیے ہر شخص اُس کو ہاتھ سے چھوتا تھا)

(ایک کا ہاتھ سونڈ پر پڑا تو بولا اِس کا وجود تو پرنالے کا سا (کھوکھلا) ہے)
(ایک کا ہاتھ اُس کے کان پر پہنچا تو وہ اُس پر پنکھے کی طرح (چوڑا چوڑا) ظاہر ہوا)
(ایک کا ہاتھ اُس کے پاؤں سے چھو گیا وہ بولا میں نے ہاتھی کی صورت ستون کی سی (لمبی اور ٹھوس) پائی ہے)

(نقطہ نظر کے اختلاف سے اُن کے دعویٰ مختلف۔ ایک نے اُس کو دال کا لقب دیا
دوسرے نے الف کا)

(اگر ہر شخص کے ہاتھ میں شمع ہوتی تو اُن کے اقوال سے اختلاف دُور ہو جاتا)

درج بالا حکایت سے اقبال کے اِس خیال کی ترجمانی ہوتی ہے کہ جب فکر کی رسائی کلی حقیقت تک نہ ہو تو پھر جو جزوی حقائق بھی اُس کے دائرہ ادراک میں آتے ہیں فکر اُنہی کو حتمی حقائق سمجھتے ہوئے اُن کی تعبیر و تشریح اَپنے انداز میں کرتی چلی جاتی ہے۔ اِسی حوالے سے اقبال اپنے خطبے میں پروفیسر اَڈنگٹن (۱۸ دسمبر ۱۸۸۲ء، ۲۲ نومبر ۱۹۴۴ء (Sir Arthur stanley Eddington کا ذکر کرتے ہیں کہ جنہوں نے اپنی کتاب "مکاں، زماں اور تجذیب" (Space, Time, and Gravitation) میں انسانی فکر کی جزورسی کے عمل کو نہایت خوبصورت انداز میں پیش کیا ہے۔ پروفیسر اَڈنگٹن کہتے ہیں کہ ہماری دنیا مکانی واقعات (Point.Events) کی دنیا ہے۔ یہاں کوئی ایک نہیں بلکہ ہر مقام پر لاتعداد ایسے واقعات رونما ہوتے ہیں جن کا آپس میں نہایت قریبی ربط و تعلق ہوتا ہے۔ ان روابط سے کئی دیگر روابط بھی جنم لیتے ہیں جن کے اپنے مخصوص اوصاف (Qualities) ہوتے ہیں، تاہم ہمیں کسی واقعے کے وقوع پذیر ہونے کا احساس اُس وقت ہوتا ہے کہ جب اُس واقعے کا رونما ہونا ہمارے شعوری احساس کا حصہ بنتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو واقعہ ہمارے شعور یا ذہن کا حصہ نہیں بنتا، ہمارے لیے وہ اہمیت نہیں رکھتا گو کہ کسی اور کے ہاں صورتِ حال اس کے بالکل برعکس ہو۔ اِس کا مطلب یہ ہوا کہ ہمارا محدود ذہن جس حقیقت کو حقیقت مانتا ہے، یہ تسلیم کرنا چاہیے کہ صرف وہی کلی حقیقت نہیں ہے، بلکہ کلی حقیقت کا صرف ایک جزو ہے۔ آڈنگٹن اِسی بات کو سمجھانے کے لیے مثال دیتے ہوئے کہتا ہے کہ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے ایک وسیع سبزہ زار میں بیشمار پگڈنڈیاں (Walks) مخفی ہوں تاہم اہمیت اُس پگڈنڈی کو حاصل ہو جاتی ہے جسے منتخب کرلیا جاتا ہے اور ہم اُس پر چلنا شروع کر دیتے ہیں۔ آڈنگٹن اِس سے یہ نتیجہ اَخذ کرتا ہے کہ دنیا کی بیشمار خصوصیات میں سے کوئی ایک خصوصیت اُس وقت اہمیت اختیار کرلیتی ہے کہ جب ذہن اُسے اپنی پہچان کے لیے منتخب کر لیتا ہے اور وہ نمایاں ہو کر سامنے آجاتی

ہے۔ مادے کی بھی یہی صورتِ حال ہے۔ اڈنگٹن کے بقول:

"Mind filters out matter from the meaningless jumble of qualities as the prism filters out the colours of the white light"[30]

گویا ذہن بے معنی خصوصیات کے انبوہ میں سے مادہ کو ایسے ہی چن لیتا ہے کہ جیسے منشور سفید روشنی کے بے ترتیب تموجات میں سے قوس و قزح کے رنگ چن لیتا ہے۔ اُڈنگٹن کہتا ہے کہ ذہن کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ وہ صرف اُس شے کو اہمیت دیتا ہے جو پائیدار ہو جبکہ ناپائیدار کو نظر انداز کر دیتا ہے اس لیے دوامیت کے مقصد کو حاصل کرنے کے لیے ذہن کسی بھی منتخبہ خصوصیت کو خود ساختہ زمان و مکاں کی گرفت میں لے آتا ہے تا کہ شئے منتخبہ کے ادراک کو مستقل بنایا جا سکے۔ ذہن کی اِسی جستجو نے مادیت کی یہ دنیا تخلیق کی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ پروفیسر اُڈنگٹن کے اِس جملہ میں کہ:

"The mind's search for permanence has created the world of physics."[31]

یعنی ذہن کی اِسی جستجو نے مادیت کی یہ دنیا "تخلیق کی ہے" پروفیسر اُڈنگٹن کی کتاب کی سب سے گہری بات چھپی ہوئی ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ یہ بات ٹھیک ہے کہ ذہن نے مادیت کی یہ دنیا تخلیق کی ہے اور اِس کے لیے زمان و مکاں کا تار و پود بھی بنا ہے تا کہ اِسے ذہن و شعور کے لیے دوامی حیثیت حاصل ہو سکے مگر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ذہن نے مادیت کی یہ دنیا کہاں سے تخلیق کر لی ہے۔ ماہر طبیعیات (Physicist) کے لیے ابھی اپنے انداز میں اِس بات کا کھوج لگانا باقی ہے کہ بظاہر مادیت کی مستقل دنیا کی یہ گزرتی ہوئی جھلک جسے ذہن نے دوامیت کی جستجو میں تخلیق کیا ہے اِس کی جڑیں کون سی ایسی زیادہ مدام (More permanent) اور قابل فہم ہستی میں نہاں ہیں، جس کے اندر تغیر و ثبات کی متضاد خصوصیات موجود ہیں اور جس کی بنا پر اُسے بیک وقت مستقل اور متغیر خیال کیا جا سکتا ہے۔

ابھی تک زیر بحث آنے والے مباحث کا خلاصہ اِس طرح ہے کہ مادیت حقیقت مطلق نہیں۔ حقیقت مطلق مرتبہ فردیت کی حامل اللہ تعالیٰ کی ہی بے چگون و بینظیر ذات

ہے۔ یہ تمام تر مادی کائنات اُسی ذات کی صفتِ تخلیقیت کا اظہار ہے۔ زمانی و مکانی فاصلے محض انسانی فکر کی تعبیریں ہیں۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کی صفتِ انفرادنہ اُس کے جوہرِ لا متناہیت کی راہ میں حائل ہوتی ہے اور نہ ہی اِس سے اُس کے تخلیقی تسلسل میں کوئی خلل پڑتا ہے۔ یوں ذاتِ باری تعالیٰ ایک طرف تو انفراد اور دوسری طرف تخلیقی کمال کی حامل ایسی ذاتِ مطلق بن جاتی ہے، جس میں بیک وقت ثبات وتغیر کی متضاد صفات پائی جاتی ہیں۔

مادی دنیا اور خدا کے باہمی تعلق کی نوعیت پر گفتگو کرنے کے بعد اقبال اس سوال کو زیرِ بحث لاتے ہیں کہ خدا کا تخلیقی عمل کس طرح وقوع پذیر ہوتا ہے؟ اِس ضمن میں اقبال لکھتے ہیں کہ:

"The most orthodox and still popular school of Muslim theology, I mean the Asharite hold that the creative method of Divine energy is atomic, and they appear to have based their doctrine on the following verse of the Quran: 'And no one thing is here, but with us are its store-houses, and We send it not down but in fixed quantities."(32)

اقبال کہتے ہیں کہ خدا کے تخلیقی طرزِ عمل کو بیان کرنے کے لیے مسلمانوں کے قدامت پسند (Orthodox) مگر مقبول عام مکتبۂ فکر اشاعرہ (Asharite) نے ایٹمی یا جوہری نظریۂ تخلیق پیش کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ خدا کی قوتِ تخلیق کا انداز ایٹمی یا جوہری ہے۔ اقبال کے خیال میں اشاعرہ کے اِس نظریہ کی اساس قرآن پاک کی یہ آیتِ مبارکہ ہے:

"وَاِنْ مِنْ شَیءٍ اِلَّاعِنْدَ نَا خزَ آئِنُہٗ وَمَا نُنَزِّ لُہٗ اِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُوْمٍ "(۲۱:۱۵)

ترجمہ: (یہاں کوئی بھی ایسی شے نہیں ہے مگر یہ کہ اِس کے خزانے ہمارے پاس ہیں اور ہم اِسے نہیں اُتارتے مگر معلوم مقدار کے ساتھ)

اسلامی دنیا میں اشاعرہ کے اِس جوہری نظریۂ تخلیق نے ارسطو کے جامد و ساکت تصورِ کائنات کے خلاف عقلی بغاوت کی بنیاد فراہم کی۔ ارسطو کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ مادہ ازلی اور

ابدی ہے۔ نہ تو اس میں کمی آسکتی ہے اور نہ اضافہ ہوسکتا ہے چنانچہ کائنات جامد اور غیر متحرک ہے۔ اشاعرہ نے صدیوں سے قائم شدہ اس تصور پر کاری ضرب لگائی اور جوہری نظریۂ تخلیق کی صورت میں ایک ایسی پیہم متحرک کائنات کا تصور پیش کیا جس میں ہر آن نئے جواہر وجود میں آتے رہتے ہیں اور پرانے جواہر فنا ہوتے رہتے ہیں۔ اشاعرہ کے جوہری یا ایٹمی نظریۂ تخلیق سے مسلم فکر میں ایک نئی جہت کا اضافہ ہوا۔ چنانچہ اس نظریہ کے حوالے سے بصری مکتبۂ فکر کے خیالات کی سب سے پہلے ابو ہاشم (وفات: ۳۲۱ھ۔ ۹۳۳ء) نے صورت بندی کی اور بغدادی مکتبۂ فکر کے خیالات کی شیرازہ بندی کا کام اُس وقت کے ایک نہایت دلیر اور راست خیال دینی مفکر ابوبکر باقلانی (وفات: ۴۰۳ھ۔ ۱۰۱۳ء) کے ہاتھوں انجام پایا۔ بعد ازاں تیرھویں صدی عیسوی کے آغاز میں اسپین کی اسلامی یونیورسٹیوں کے تعلیم یافتہ ایک یہودی عالمِ دین موسیٰ بن میمون (میمونڈس) (وفات: دسمبر ۱۲۰۴ء) نے اپنی کتاب "Guide to the perplexed" میں اِس نظریہ کی نہایت جامع اور منظم تشریح کی۔ اس کتاب کا مسٹر منک (۱۴ مئی ۱۸۰۵ء۔ فروری ۱۸۶۷ء) نے ۱۸۶۶ء میں فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا اور حال ہی میں امریکہ کے پروفیسر میکڈونلڈ (۱۸۶۳ء۔ ۱۹۴۳ء) نے اس کتاب کے مندرجات کے حوالے سے ''آئی سس'' (Isis) میں نہایت شاندار تبصرہ کیا ہے۔ اس تبصرے کو ''آئی سس'' (Isis) سے لے کر ڈاکٹر زویمر (۱۸۶۷ء۔ ۱۹۵۲ء) نے ''مسلم ورلڈ'' کے جنوری ۱۹۲۸ء کے شمارے میں دوبارہ شائع کیا۔ پروفیسر میکڈونلڈ کے تبصرے کے مطالعے سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ پروفیسر موصوف نے علمِ کلام میں اُن نفسیاتی قوتوں کا سراغ لگانے کی کوشش نہیں کی جو دراصل اسلامی دنیا میں جوہری نظریۂ تخلیق کو ترقی دینے کا باعث بنیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ یہ تسلیم کرنے کے باوجود کہ یونانی فکر میں اسلامی نظریۂ جوہریت جیسی کوئی چیز نہیں، یہ ماننے سے گریزاں ہے کہ جوہریت کے اس نئے نظریے کی اختراع کا سہرا مسلم مفکرین کے سر ہے۔ چنانچہ وہ بدھ مت کے ایک فرقے کے خیالات میں اسلامی نظریۂ جوہریت سے سطحی سی مماثلت پا کر فوراً یہ نتیجہ اَخذ کر لیتا ہے کہ مسلم دنیا میں اِس نظریے کی بنیاد دراصل اسلام پر بدھ مت کے اثرات کے باعث پڑی۔ بہرحال اِس موقع پر اقبال کا یہ جملہ کہ:

"Professor Macdonald, however, has made no attempt to discover the psychological forces that determined the growth of atomistic 'Kalam' in Islam."(33)

واضح طور پر اس حقیقت کی ترجمانی کرتا ہے کہ اقبال کے نزدیک اسلامی نظریۂ جوہریت کا اصل سرچشمہ خود دین اسلام ہے۔ اس دین کی ہی تعلیمات نے اپنے پیروکاروں کے اندر انفس و آفاق کی تسخیر کا حوصلہ پیدا کیا۔ یہی وہ دینی اور علمی ماحول تھا کہ جس کے باعث مسلم دنیا میں بڑے بڑے سائینسدان، علما اور فلاسفہ پیدا ہوئے۔ چنانچہ اِسی پس منظر کو سامنے رکھتے ہوئے اقبال نے پروفیسر میکڈونلڈ کے اس طرزِ عمل پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ وہ مسلمان مفکرین اور علما کے علمی کارناموں کے پس پشت مضمر دینی و علمی ماحول سے پروان چڑھنے والے اُن نفسیاتی محرکات کو نہ سمجھ سکا کہ جن کے باعث مسلمانوں نے ہر علمی میدان میں دنیا کی رہنمائی کی۔ اقبال کہتے ہیں کہ بدقسمتی سے میرے لیے یہ ممکن تو نہیں کہ میں اس خطبے میں اسلامی نظریۂ جوہریت جیسے خالص فکری نظریے کے سرچشموں پر تفصیلی بحث کرسکوں تاہم میں اِس نظریے کے اہم پہلوؤں پر بات کرتے ہوئے اُن خطوط کی نشاندہی ضرور کروں گا کہ جن پر چل کر جدید طبیعیات اپنے کام کو آگے بڑھا سکتی ہے۔ اب اقبال اسلامی نظریۂ جوہریت پر اپنی گفتگو کا آغاز کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اشاعرہ کا نظریۂ جوہریت یہ ہے کہ دنیا جواہر پر مشتمل ہے:

"The world is composed of what we call Jawahir."(34)

یہ جواہر نہایت چھوٹے ہوتے ہیں۔ یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ جواہر یا ایٹم کسی شے کی وہ اَدنیٰ ترین اکائی ہے جس کی مزید تقسیم ممکن نہیں۔ اقبال کے خیال میں خدا کا تخلیقی عمل بھی جواہراتی بنیاد کا حامل ہے۔ چنانچہ اقبال جواہر کی نوعیت پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"Since the creative activity of God is ceaseless, the number of the atoms can not be finite. Fresh atoms are coming into being every moment, and the universe is, therefore

constantly growing. As the Quran says 'God adds to His creation what He wills."[35]

درج بالا سطور سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ خدا کا تخلیقی عمل جواہر کی بدولت برسرِعمل آتا ہے۔اب چونکہ خدا کے تخلیقی عمل کی نوعیت ایسی لامتناہی اور مسلسل ہے کہ اس میں کسی لحظ بھی وقفہ یا ٹھہراؤ نہیں آتا چنانچہ جواہر کی تعداد بھی محدود نہیں۔ ہر دم نئے جواہر وجود میں آتے رہتے ہیں اور کائنات میں مسلسل اضافہ ہوتا رہتا ہے۔قرآن پاک میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"یَزِیدُ فِی الخلقِ مَایَشَآءُ"(۳۵:۱)

ترجمہ:(باری تعالیٰ اپنی کائنات میں بڑھاتا جاتا ہے جو چاہتا ہے)

اشاعرہ کا یہ خیال ہے کہ ایٹم یا جوہر خدا کی تخلیقی توانائی میں خوابیدہ ایک ایسی شے ہے جس کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا۔دراصل وجود وہ خصوصیت ہے جو ایٹم کو خدا کی تخلیقی توانائی سے حاصل ہوتی ہے۔ گویا ایٹم کا وجود خدائی توانائی کے ہی ایک دوسری صورت میں ڈھل جانے کا نام ہے جس سے خدائی توانائی بصری صورت اختیار کر لیتی ہے۔ چنانچہ ایٹم دراصل توانائی ہے اس لیے اس کا کوئی ایسا حجم نہیں ہوتا کہ جس کو قائم ہونے کے لیے مکاں کی ضرورت ہو۔ تاہم جب بہت سے ایٹم عملِ تخلیق کے باعث توانائی سے وجود میں ڈھل جاتے ہیں تو پھر یہ پھیل کر مکاں کو جنم دیتے ہیں۔لہٰذا کہا جاسکتا ہے کہ ایک مادی مظہر سوائے اس کے کچھ بھی نہیں کہ وہ بہت سے ایسے جواہر کا مجموعہ ہے جو خدا کے عملِ تخلیق کا بصری اظہار ہے۔ اس طرح یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مکاں مادیت کا نام نہیں بلکہ خدا کا تخلیقی عمل ہے جو بیشمار جواہر میں ڈھل کر مکاں کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔اقبال لکھتے ہیں کہ:

"Existence means nothing more than Divine energy become visible. The atom, in its essence, therefore, has no magnitude, it has its position which does not involve space. It is by their aggregation that atoms become extended and generate space."[36]

اسی بات کو نظریہ جوہریت کے نقاد ابن حزم (۹۹۴ء-۱۰۶۴) نے نہایت فراست

سے یوں بیان کیا ہے کہ قرآن کے الفاظ میں تخلیقی عمل اور تخلیق شدہ شے میں کوئی فرق نہیں۔ چنانچہ اقبال رقمطراز ہیں:

"What we call thing, then, is in its essential nature an aggregation of atomic acts."(37)

گویا کوئی بھی شے درحقیقت اپنے آپ میں اُن جوہری افعال کے مجموعے کا نام ہے جو خدا کے تخلیقی عمل سے سرزد ہوتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگرچہ جدید طبیعیات (Modern physics) ایٹم کو جسمیت سے مبرا تصور نہیں کرتی تاہم اس کے نزدیک بھی مخصوص جسمیت کے حامل ایٹم کی حیثیت فعل کی ہی ہے۔ گویا ایٹم خدا کا فعل ہے۔ اس طرح ہم اِس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ جس چیز کو ہم شے کہتے ہیں وہ دراصل ایٹمی افعال کا مجموعہ ہے۔ تاہم ان ایٹمی افعال کی نوعیت کیا ہے؟ یہ کیسے سرزد ہوتے ہیں؟ یا یہ کہ کیا ان افعال کی پیائش کا کوئی فارمولہ ہے؟ ان سوالات کے جوابات کے حوالے سے کوئی ذہنی خاکہ مرتب کرنا خاصا مشکل کام ہے۔ اسی لیے پروفیسر اڈنگٹن نے یہ اعتراف کیا ہے کہ ابھی تک کوئی ایسا معیار مرتب نہیں ہوسکا کہ جس سے کسی فعل کی ٹھیک ٹھیک پیائش ممکن ہو سکے۔ ویسے بلا شرح صدر یہ یقین کیا جاتا ہے کہ فعل سے جواہر یا ایٹموں کی تخلیق ایک عمومی قانون ہے اور اسی پر کسی طور الیکٹرانوں کی نمود کا انحصار ہے۔

اَب علامہ اقبال جواہر کی حرکت کے مسئلے پر بحث کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اشاعرہ کے تصورِ جواہر سے یہ پتا چلتا ہے کہ ایٹم کی ایک حیثیت تو ہے مگر اُسے مکاں کی ضرورت نہیں۔

"Atom occupies a position which does not involve space/"(38)

اشاعرہ کے اس تصورِ جوہر سے اقبال کے ذہن میں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ایٹم کو اپنے وجود کے لیے مکاں کی ضرورت نہیں تو اُس کی حرکت کی صورت کیا ہوگی؟ جب کہ یہ بات ظاہر ہے کہ ایٹم کی حرکت کا تصور ایٹم کے مکاں پر کسی راستے پر گزرے بغیر کرنا بعید از قیاس ہے۔ اب اشعری مکتبۂ فکر کے لیے مشکل یہ تھی کہ وہ چونکہ مکاں کو جواہر کے اجتماع کا نتیجہ سمجھتے

تھے اور اس طرح وہ مکاں کی الگ، آزاد اور قائم بالذات حیثیت کے قائل نہ تھے، اس لیے اُن کے لیے حرکت کے تصور کی اس طرح وضاحت کرنا کہ جیسے ایک جسم کسی مکاں پر موجود اُن تمام نقاط پر سے گزرتا ہے جو مقامِ آغاز سے لے کر مقامِ اختتام کے مابین ہوتے ہیں، بڑا مشکل کام تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نوعیت کی حرکت کے تصور سے دو نقاط کے درمیان میں خلا کی آزاد اور مطلق حیثیت کا ماننا ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ جب ایک شے مکاں پر حرکت کرتے ہوئے مکاں کے ایک نقطے کو چھوڑ کر دوسرے نقطے پر جائے گی تو اِن دونوں نقطوں کے درمیان میں خالی جگہ کے تصور کا جنم لینا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس مکانی خالی پن کی مشکل پر قابو پانے کے لیے نظام (وفات ۸۴۵ء) نے طفرہ یا جست (Jump) کا تصور پیش کیا۔ اقبال نظام کے جستی تصورِ حرکت کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"Nazzam resorted to the notion of Tafra or jump: and imagined the moving body, not as passing through all the discreet positions in space, but as jumping over the void between one position and another, thus, according to him, a quick motion and a slow motion possess the same speed: but the latter has more points of rest,"(39)

گویا نظام کا یہ خیال تھا کہ ایک حرکت کرتا ہوا جسم مکاں پر موجود تمام نقاط پر ٹھہراؤ کرتا ہوا نہیں گزرتا بلکہ اُس کی حرکت کی صورت ایک ایسی چھلانگ کی سی ہوتی ہے جو ایک نقطے سے دوسرے نقطے کے درمیان میں حائل ہونے والی خالی جگہوں کو عبور کرتی چلی جاتی ہے۔ علاوہ ازیں آہستہ اور تیز حرکت کا رفتار پر کوئی فرق نہیں پڑتا سوائے اِس کے کہ آہستہ حرکت کرنے والے جسم کو زیادہ مقامات پر ٹھہرنا پڑتا ہے۔

اَشاعرہ کے لیے مشکل یہ تھی کہ جب ایک حرکت کرتا ہوا جسم تدریجاً مکاں کے ایک نقطے سے دوسرے نقطے پر جائے گا تو اِن دونوں نقاط کے درمیان خلا کی آزاد اور مطلق حیثیت کا ماننا ضروری ہو جاتا ہے۔ نظام نے اس مشکل کا حل کرنے کے لیے طفرہ یا جست کا جو تصور

پیش کیا اُس میں بھی حرکت کرتے ہوئے جسم کو نظام کے بقول ہر نقطے پر نہیں تو چوتھے، پانچویں یا کم وبیش کسی نقطے پر تو ٹھہرنا ہی پڑتا ہے اور بارِ دگر پرواز کرتے ہوئے اگلے کسی نقطے پر پڑاؤ ڈالنا پڑتا ہے۔ نظام کے بقول آہستہ حرکت کرنے والے جسم کو زیادہ مقامات پر رکنا پڑتا ہے۔ اب اگر کسی جسم کی حرکت اس قدر آہستہ ہو کہ اُسے ہر نقطے پر ٹھہرنا پڑے تو دو نقاط کے مابین خالی جگہ یا خلا کے تصور کو جستی حرکت کے تصور سے ختم تو نہیں کیا جاسکتا۔ کسی جسم کے مکاں پر موجود مختلف نقاط اوران کے مابین خالی جگہ کے اوپر سے چھلانگ لگا لینے کا مطلب یہ تو نہیں کہ مکاں پر دو نقطوں کے مابین موجود خلاء، خلا نہیں رہا۔ یوں نظام کا طفرائی یا جستی تصورِ حرکت خود ایک قسم کے الجھاؤ کا شکار ہے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں نظام کی طرف سے اشاعرہ کے دفاع میں پیش کیا گیا طفرہ کا تصورِ حرکت میری سمجھ سے باہر ہے۔

> "I confess I do not quite understand the solution of the difficulty."(40)

اقبال کہتے ہیں کہ جب جواہر کی حرکت کے حوالے سے جدید تصورِ جوہریت کو اشاعرہ کی طرح مشکل کا سامنا کرنا پڑا تو اُس نے بھی اس مشکل پر قابو پانے کے لیے نظام کے نظریے سے ملتا جلتا نظریہ پیش کیا مثلاً پلانک (۱۸۵۸ء۔۱۹۴۷ء) جواہر کے مقداری نظریے (Plank,s Theory of Quanta) کے تجربات سے یہی ثابت کرتا ہے کہ کوئی ایٹم مکاں پر کسی جادہ کو مسلسل طے نہیں کرتا۔ اسی طرح پروفیسر وائٹ ہیڈ (۱۸۶۱ء۔۱۹۴۷ء) اپنی کتاب ''سائنس اور دنیائے جدید (Science and the modern world)'' میں رقمطراز ہے کہ:

> "A electron does not continuosly traverse its path in space,"(41)

یعنی الیکٹران مکاں پر اپنے راستے کو مسلسل طریق سے طے نہیں کرتے۔ اسی بات کو یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جواہر مکاں پر نقاط کی صورت مختلف ٹھکانوں پر ظاہر ہوتے ہیں اور پھر وہ ان سلسلہ وار مختلف ٹھکانوں پر وقت کے متواتر وقفوں میں رکتے ہیں۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے ایک گاڑی تیس میل فی گھنٹہ کی رفتار سے سڑک پر رواں ہو لیکن سڑک پر اُس کا سفر

مسلسل طریق سے طے نہ ہو بلکہ یوں معلوم ہو کہ گاڑی سڑک پر یکے بعد دیگرے آنے والے ہر سنگِ میل پر دومنٹ قیام کرتے ہوئے متواتر ظاہر ہو رہی ہے۔ مزید تفہیم کے لیے یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے اندھیری رات میں کوئی جگنو کسی راستے پر جلتا بجھتا جا رہا ہو۔

اس کے بعد علامہ اقبال اشاعرہ کے تصورِ تخلیق کے ایک نہایت اہم پہلو یعنی اصولِ حادثات (The doctrine of accident) کو بیان کرتے ہیں۔ حادث کا لفظ قدیم کی ضد ہے۔ اس سے مراد ہے ایک ایسی چیز جو بالکل نئی ہو اور پہلی دفعہ منصۂ شہود پر آئی ہو۔ اشاعرہ کا نقطہ نظر یہ تھا کہ جواہر کی حیثیت قدیمی اور ازلی وابدی نہیں بلکہ جواہر اللہ تعالی کے عملِ تخلیق سے عدم سے وجود میں آتے ہیں اور خدا کے پیہم تخلیقی عمل سے ہی ان کا وجود برقرار رہتا ہے ورنہ یہ فانی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جواہر کے اندر منفی اور مثبت باہم متضاد خصوصیات کا تلازم ہے مثلاً زندگی اور موت، حرکت اور سکون وغیرہ، چنانچہ ایٹم یا جواہر کا وجود وقت کے کسی دورانیے کا متحمل نہیں۔ اگر خدا حادثات کے عمل کو یعنی نئے جواہر کے عدم سے وجود میں لانے کے عمل کو روک دے تو جواہر اپنے طور پر یک لحظہ بھی اپنی ہستی برقرار نہیں رکھ سکتے۔ اس بات کی وضاحت برقی رو سے روشن برقی قمقمے کی مثال سے ہو سکتی ہے۔ برقی قمقمے کے اندر روشنی برقی رو کی مسلسل فراہمی سے ہی مشروط ہے۔ برقی رو کے تسلسل میں ایک لمحے کا تعطل بھی قمقمے کی روشنی کو معطل کر دیتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ہر شے کے اندر جواہر کی زندگی اور موت کا رقص پہلو بہ پہلو جاری رہتا ہے۔ جواہر کے عدم اور وجود کی یہی بازی حیات کے ہر لحظہ تازہ دم رہنے کا باعث ہے۔

ایک صورت پر نہیں رہتا کسی شے کو مدار
ذوقِ جدت سے ہے ترکیبِ مزاجِ روزگار

ب۔د:ص۔۱۵۱

دمادم نقش ہائے تازہ ریزد
بیک صورت قرارِ زندگی نیست

پ۔م:ص۔۳۷

ترجمہ: (زندگی کو ایک صورت پر قرار نہیں۔ یہ ہر لحظہ ایک نیا نقش پیدا کرتی ہے)

اس بحث سے دو باتیں سامنے آتی ہیں:

الف۔ بجز تغیر کائنات میں کسی شے کو ثبات اور قرار حاصل نہیں۔

ب۔ ہر شے ایک ہی جواہراتی نظام کا حصہ ہے یہاں تک کہ روح کی حیثیت بھی یا تو جواہراتی نظام کے حامل لطیف اور اعلیٰ قسم کے مادہ کی ہے یا پھر محض حادث ہونے کی۔ گویا اشاعرہ کے نزدیک روح بھی مادہ کی طرح ازلی وابدی نہیں بلکہ عدم سے وجود میں آئی ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ جہاں تک اول الذکر بات کا تعلق ہے اشاعرہ نے تخلیقِ پیہم کا تصور پیش کر کے ایک ہر دم متحرک کائنات کا تصور دیا ہے جو کہ یونانی تصور مادہ کے برعکس ہے۔ ارسطو کا یہ خیال تھا کہ کائنات جامد و ساکت ہے جبکہ روحِ قرآن اس یونانی طرزِ فکر کے خلاف ہے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں کہ اشاعرہ کا تصورِ تخلیق اپنی تمامتر کوتاہیوں کے باوجود ارسطو کے جامد تصورِ کائنات کے برعکس روحِ قرآنی پر کہیں زیادہ صادق آتا ہے۔ اب یہ مستقبل کے ماہرین علومِ اسلامیہ کا فرض ہے کہ وہ اشعریوں کے اس خالص فکری نظریہ کو آگے بڑھاتے ہوئے جدید سائنس سے اس کا قریبی ربط پیدا کریں جو کہ خود اِس سمت میں رواں دواں معلوم ہوتی ہے۔

مندرجات بالا سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اشاعرہ کے تخلیقِ مادہ کے ایٹمی تصور سے تو پوری طرح متفق ہیں بلکہ اُسے یونانی تصورِ مادہ کے مقابلے میں بہت زیادہ سراہتے ہیں تاہم اقبال اشاعرہ کے اس خیال سے اتفاق نہیں کرتے کہ روح بھی مادہ کی کوئی اعلیٰ تر صورت ہے یا مادہ کی طرح اُس کی حیثیت بھی حادث ہونے کی ہے۔ اقبال اشاعرہ کے تصورِ تخلیق کے دوسرے پہلو کے حوالے سے رقمطراز ہیں کہ:

"The second proposition looks like pure materialism,"(42)

گویا اشاعرہ کی نظر خالص مادیت کا شکار ہوگئی اور مادیت سے ماوراُ اُس باطنی حقیقت تک رسائی حاصل نہ کر سکی جو تمامتر مادہ کے ظاہری وجود کی اساس ہے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ اشاعرہ کا روح سے متعلق نقطہ نظر خود اُن کے اُس نظریے کے حقیقی رجحان کے خلاف ہے کہ جس کا دعویٰ ہے کہ جواہر کی ہستی کا بود و قیام حادثات کی پیہم تخلیق پر منحصر

ہے۔سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مادیت کو جنم دینے والے جواہراتی حادثات کی تخلیق کیونکر ممکن بنتی ہے اور یہ کہ اس تخلیق پیہم کا باعث کیا ہے؟ اقبال اس بات کی وضاحت وقت اور حرکت کے ربطِ باہمی سے کرتے ہیں۔وہ لکھتے ہیں:

"It is obvious that motion is inconceivable without time."[43]

یعنی وقت کے بغیر حرکت کا تصور ناممکن ہے۔اس بات کو اس مثال سے یوں واضح کیا جا سکتا ہے۔فرض کریں میز کے ایک کونے پر قلم پڑا ہے بعد ازاں قلم جگہ تبدیل کرتے ہوئے میز کے دوسرے کونے پر پہنچ جاتا ہے۔قلم کے پہلی جگہ سے دوسری جگہ پہنچنے سے قلم کی حرکت ثابت ہوتی ہے تاہم قلم کی ایک جگہ سے دوسری جگہ تک حرکت سے قلم کی حالت کے تقدم وتاخر کا تصور بھی ذہن میں اُبھرتا ہے۔پہلے اور بعد یا تقدم وتاخر کا یہی وہ تصور ہے جو وقت کی گرہ کھولتا ہے اور یہ وہ شے ہے جس کا احساس ہماری باطنی یا نفسی زندگی سے اُبھرتا ہے۔اس کا مطلب یہ ہوا کہ نفسی زندگی پہلے سے ہی موجود ہے' یہی وجہ ہے کہ اس میں تقدم وتاخر یعنی وقت کی گزران کا احساس نمایاں ہوتا ہے اور یہی احساس اُسے حرکت کا تصور فراہم کرتا ہے ڈاکٹر رضی الدین اپنے مضمون ''اقبال کا تصور زمان ومکاں'' میں لکھتے ہیں:

''اگر ہم اپنی آنکھیں بند کرلیں اور خارجی دنیا کے تمام خیالات کو دل سے نکال دیں تو اس کے باوجود ہمیں وقت کے گزرنے کا احساس ہوتا رہے گا لیکن مکاں کی وسعت یا تنگی کا کوئی احساس نہیں ہوگا۔وقت کا یہی داخلی اور شعوری احساس اس کی امتیازی خصوصیت ہے۔''[۴۴]

اگر نفسی زندگی نہیں تو وقت کا احساس کون کرے گا؟ اور اگر وقت اور اُس کے گزران کا احساس نہیں تو حرکت کا تصور چہ معنی دارد۔چنانچہ اقبال رقمطراز ہیں:

"Since time comes from psychic life, the latter is more fundamental than motion.No psychic life, no time:no time, no motion."[45]

اِس طرح اقبال ثابت کرتے ہیں کہ وقت یا زماں کو مکاں پر اوّلیت کا شرف حاصل ہے اور زماں کا تعلق اُس باطنی حیثیت کی حامل نفسی زندگی یا روح کے ساتھ ہے جس سے واقعات و حوادث کا ظاہری اظہار زماں کی بتدریج ارتقائی رفتار سے ممکن بنتا ہے۔

"وقت است کہ در عالم نقشِ دیگر انگیزی"

(ز۔ع: ص۔۸)

ترجمہ: (وقت ہی ہے جس سے دنیا میں نئے نقش اُبھرتے ہیں)

اشاعرہ کا یہ نقطہ نظر صحیح ہے کہ حادثات جواہر کے تسلسل کا باعث بنتے ہیں اور جوہر اُس وقت مکانی صورت اختیار کرتا ہے کہ جب اُسے وجود کی نعمت سے سرفراز کیا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وجود کی نعمت سے سرفراز ہونے سے قبل جوہر خدائی توانائی کے مرحلے پر ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس لحاظ سے ان کی نہاد لازماً روحانی ہے۔

"Regarded as a phase of divine energy, it is essentially spiritual,"(46)

اَب اقبال روح اور مادہ کے فرق کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"The 'Nafs' is the pure act; the body is only the act become visible and hence measurable,"(47)

گویا روح ایسا خالص فعل ہے جس کی انجام پذیری اُس میں کسی نوعیتی تبدیلی کا باعث نہیں بنتی جبکہ وہ فعل جو مادی وجود یا جسمی صورت اختیار کرتا ہے حادث ہو کر سامنے آتا ہے دکھائی دینے لگتا ہے اور یوں قابلِ پیائش بھی بن جاتا ہے۔

اقبال کے نزدیک وقت ایک ایسا ارتقائی تسلسل ہے جس کے بطن سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپکتے ہیں۔ گویا زماں سے بتدریج مکاں ہویدا ہوتا ہے۔ اقبال اشاعرہ کے حوالے سے رقمطراز ہیں کہ:

"Infact, the ash, arite vaguely anticipated the modern notion of point instant, but they failed rightly to see the nature of the

mutual relation between the point and the instant."(48)

یعنی اشاعرہ نے گو غیر واضح طور پر ہی سہی تاہم نقطے اور لمحے کے جدید تصور کا ادراک کرلیا تھا لیکن وہ نقطے اور لمحے (The point and the instant) کے ربطِ باہمی کی نوعیت کا صحیح ادراک کرنے میں ناکام رہے۔ یہی وجہ ہے کہ اشاعرہ مکاں پر زماں کی اولیت کی اس حقیقت کو نہ سمجھ سکے کہ لمحے (Instant) کو نقطے (Point) کی نسبت اساسی حیثیت حاصل ہے تاہم نقطے کو لمحے سے اس لیے الگ نہیں کیا جاسکتا کہ نقطہ ہی دراصل لمحے کی ظاہری نمائش کا باعث ہے۔ اس بات کو دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ نقطہ اپنے آپ میں کوئی شے نہیں ہے سوائے اس کے کہ وہ لمحے کی نمائش کا ظاہری واسطہ ہے۔ ایک نقطہ ایک لمحہ، دو نقطے دو لمحے علیٰ ہذا القیاس۔ مولانا روم کا درج ذیل شعر اس بات کی دلیل ہے کہ وہ غزالی (۱۰۵۸ء۔۱۱۱۱ء) کی نسبت روحِ اسلام سے کہیں زیادہ قریب ہے:

پیکرِ زما ہست شد نے ما ازو

بادہ ازما مست شد نے ما ازو

دفتر اول:۱۸۱۲

درج بالا شعر میں رومی نے واضح طور پر مادہ کے مقابلے میں روح کی اولین حیثیت کا اثبات کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ پیکر یعنی مادہ روح سے ہے۔ روح مادہ سے نہیں۔ دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ مادہ روح کی تخلیق کا باعث نہیں بلکہ روح نے مادہ کو تخلیق کیا ہے۔ گویا تمام مادہ کی اصل حقیقت روحانی ہے اور ”کائنات میں جذبۂ الوہیت جاری و ساری ہے۔“(۴۹)

جوہرِ نوریست اندر خاکِ تو

یک شعاعش جلوۂ ادراک تو

ر۔ب:ص۔۸۷

ترجمہ: (خودی نور کا ایک جوہر ہے جو تیرے بدن کے اندر موجود ہے۔ تیرے فہم وادراک کی روشنی خودی کی ایک شعاع ہے)

نکتہ نوری کہ نام او خودی است
زیر خاکِ ماشرارِ زندگی است

ا۔س:ص۔۱۸

ترجمہ: (نقطہ نور جس کا نام خودی ہے یہی ہمارے بدن میں زندگی کا شرر ہے)

یہی بات اقبال اپنے دوسرے خطبے میں یوں رقم کرتے ہیں:

"Personally, I believe that the ultimate character of reality is spirituality."(50)

اور چھٹے خطبے میں اس کا اظہار یوں ہوا ہے کہ:

"The Ultimate Reality according to the Quran is spiritual and its life consists in its temporal activity."(51)

رہے در سینۂ انجم کشائی
ولے از خویشتن نا آشنائی
یکے برخود کشا چوں دانہ چشمے
کہ از زیرِ زمیں نخلے برآئی

پ۔م:ص۔۳۳

ترجمہ: (اے انسان) تو دُور افتادہ ستاروں کے سینے میں راہ تلاش کرتا ہے لیکن اپنے آپ سے بے خبر ہے۔ ایک مرتبہ دانے کی طرح اپنے اُوپر آنکھیں کھول جو زمین کے نیچے سے درخت کی صورت باہر نکل آتا ہے)

روحانی حقیقتِ مادہ کے اظہار و بیان کے ساتھ ہی اقبال بات کو آگے بڑھاتے ہوئے مسلم فکر و فلسفہ کی تاریخ سے شہاب الدین سہروردی مقتول (وفات ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء)' جدید دور کے نمائندہ فلاسفر ہیگل (۱۷۷۰ء۔۱۸۳۱ء) اور لارڈ ہالڈین (۱۸۵۶ء۔۱۹۲۸ء) کی تصنیف ''اضافیت کا دور'' (The Reign of relativity) کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ بلاشبہ کائنات روحانی حقیقت کی کارفرمائی کے مختلف درجات میں منقسم ہے۔ تاہم

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کائنات روحانی حقیقت کی کارفرمائی کے مختلف درجات میں کس طرح منقسم ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اقبال کے خیال میں کائنات کی رنگارنگی، اختلافِ مہ و مہر، شجر و حجر اور جن و بشر دراصل حقیقتِ مطلق کے مختلف مظاہر ہیں اور ان مظاہر کی صفات اور وظائف ان کی درجہ بندی کا باعث ہیں۔ تاہم اقبال کے نزدیک حقیقت الحقائق دراصل خودیٔ مطلق ہے۔ جس سے آگے مختلف درجات کی خودیوں کا ہی ظہور ہوا ہے۔

بود و نبود صفات

جلوہ گریہائے ذات

پ۔م:ص۔۹۴

ترجمہ: (جلوہ صفات کا کہیں ہونا کہیں نہ ہونا ذات (باری تعالیٰ) کی جلوہ گری)

چنانچہ اقبال رقمطراز ہیں:

"I have conceived the Ultimate Reality as an Ego: and I must add now that from the ultimate Ego only egoes proceed,"(52)

تخلیق کی اُس ایزدی قوت **(Creative energy of the ultimate Ego)** کے باعث کہ جس میں کن اور فیکون **(Deed and thought)** کا کوئی امتیاز نہیں، کائنات خودی کے اظہار کے مختلف درجوں میں منقسم ہے۔ کائنات کی ہر سطح کی خودی میں خواہ وہ میکانکی ہو یا مادی، خودیٔ مطلق کی ذات کا ہی اظہار و انکشاف ہے۔ گو یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ ہر درجہ کی خودی کے اندر خودیٔ مطلق کی صفات کا تناسب الگ اور مختلف ہے۔ بہر حال خدا کی صفتِ خالقیت اور تخلیقی سرگرمی کی جھلک ہر سطح کی کائناتی مادی خودی کے اندر پائی جاتی ہے خواہ وہ مراحل حیات میں کتنے ہی ادنیٰ درجے پر کیوں نہ ہو۔ جمادات کے مقابلے میں نباتات اور نباتات سے بڑھ کر حیوانات میں شعوری صفات کی ترقی حقیقت کے نمایاں تر اظہار کے مختلف درجے ہیں۔ حیوان کے بعد اگلا درجہ انسان کا ہے جو اپنی شعوری صفات اور وظائف کی خصوصیات کے لحاظ سے موجوداتِ عالم کے مقابلے میں اعلیٰ مقام پر متمکن ہے اور حقیقتِ اولیٰ کی نمائندگی کا اعلیٰ شاہکار ہے۔ اس طرح:

"Throughout the entire gamut of being runs the gradually rising note of egohood untill it reacheds its perfection in man,"[53]

گویا تمام موجوداتِ عالم کے اندر خودی کا ایک بڑھتا ہوا اور ارتقاع پذیر رجحان پایا جاتا ہے۔اس رجحان کے بہترین اظہار کا نمونہ انسان ہے جس کا مقام حقیقت کے اظہار کے مراتب میں سب سے بلند و برتر ہے، اسی لیے قرآنِ پاک کا یہ ارشاد ہے:

"ونحن اقرب الیہ من حبل الورید" (۵۰:۱۴)

ترجمہ: (اور ہم اُس کی شہ رگ سے (بھی) بہت قریب ہیں)

چنانچہ اگر ہم مسلم فکر و فلسفہ کی بہترین تنقیدی آراء کو سامنے رکھیں تو اشعریوں کا نظریۂ جوہریت ایک ایسی روحانی کثرت[۵۴] (Spiritual pluralism) میں متبدل ہوتا دکھائی دیتا ہے جس کی مزید تفصیلات تک جانا اور اُن کا اندازہ کرنا مستقبل کے ماہرینِ علومِ دین کی ذمہ داری ہے۔اس سے آگے علامہ اقبال ایک نہایت اہم سوال اٹھاتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ:

"It may, however, be asked whether atomicity has a real seat in the creative energy of God or presents itself to us as such only because of our finite mode of apprehension."[55]

درج بالا سوالیہ جملے میں سب سے اہم لفظ Atomicity کا ہے جس کی تفہیم سے نہ صرف سوال کی وضاحت ممکن ہو سکے گی بلکہ اس سوال سے پہلے اور بعد کے مندرجات میں بھی ایک ربط و تعلق کی صورت پیدا ہو گی۔مزید براں قوتِ ایزدی کے ماتحت کائنات کے گوشے گوشے میں اُس تخلیقی سرگرمی کی نوعیت بھی عیاں ہو جائے گی جس سے واقعات و حوادث صورت پذیر ہوتے ہیں۔

اقبال اس سے قبل اشاعرہ کے نظریۂ جوہریت کے لیے Atomism کا لفظ استعمال کرتے آئے ہیں تاہم یہاں اقبال نے Atomicity کا لفظ محض اُردو کے لفظ جوہریت کے سادہ معنوں میں استعمال نہیں کیا بلکہ اس لفظ سے اشیا کے اُس تشکیلی نظام کی

طرف اشارہ کرنا مقصود معلوم ہوتا ہے جو ایٹموں کے باہمی ملاپ اور تصادم سے انجام پاتا ہے۔ دراصل ایٹم مستقل حرکت میں رہتے ہیں اور عمل ائتلاف (Regrouping) کے تحت نئی سے نئی تراکیب اختیار کرتے ہیں۔ یوں جواہر سے تراکیب کی تشکیل، ردِ تشکیل اور نئے سے نئے ساختیاتی نظام کے بننے اور یونہی ہر لحظہ تشکیل نو کے عمل سے گزرنے کو اقبال نے ایٹمی عمل یا Atomicity کا نام دیا ہے۔ اٹامیسیٹی (Atomicity) کے لفظ کی تشریح کے بعد اقبال کے سوال کو سمجھنے میں یقیناً مدد ملے گی۔ اقبال کا سوال یہ تھا کہ آیا اس ایٹمی عمل یعنی Atomicity کو خدا کی تخلیقی قوت میں کوئی مقام حاصل ہے یا نہیں؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ ایٹمی عمل کا بظاہر ایسا دکھائی دینا محض ہمارے محدود طریقِ ادراک کے باعث ہے؟ اقبال رقمطراز ہیں کہ خالص سائنسی نقطہ نگاہ سے تو کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ اس سوال کا حتمی جواب کیا ہوگا تاہم نفسیاتی نقطہ نظر سے ایک بات یقینی معلوم ہوتی ہے کہ صرف وہی ہستی حقیقی ہے کہ جسے اپنی حقیقت کا بلاواسطہ شعور حاصل ہو۔

> "Only that is, strictly speaking, real which is directly conscious of its own reality,"(56)

بلاواسطہ شعور حاصل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہستی کسی غیر ذات سے شعور کی محتاج نہ ہو بلکہ شعور اُس کے اندر (جس کسی بھی درجے یا مرتبے کا ہے) ایزدی قوتِ تخلیق کے باعث پہلے سے ہی موجود ہو۔ ہستی کا کام صرف یہ ہے کہ شعور خویشتن کو زیادہ سے زیادہ کام میں لے کر آئے۔ شعورِ خویشتن دراصل شعورِ خودی ہے۔ اگر کوئی ایٹم شعور سے مبرا ہو تو اس کا مطلب ہے کہ اُس کی ہستی کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ اُس کے عدم اور وجود میں کوئی فرق نہیں ہے جبکہ اقبال چند سطور قبل ہی یہ بات کہہ چکے ہیں کہ:

> "Every atom of divine energy, however low in the scale of existence, is an Ego."(57)

اس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر ایٹم خواہ وہ پیمانۂ حیات میں کتنے ہی پست یا کمتر درجے پر کیوں نہ ہو، بہر حال خودی کا حامل ہے گویا وہ کسی نہ کسی درجے کا احساس اور شعورِ ذات ضرور

رکھتا ہے۔

مندرجاتِ سابقہ سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ کسی ہستی کا پیمانۂ حیات میں مقام و مرتبہ اُس کے درجۂ احساسِ خودی سے ہی متعین ہوتا ہے۔ گویا کسی ہستی میں احساسِ خودی یا شعورِ خویشتن کی کمی اُس کے پیمانۂ حیات میں کم مرتبت ہونے اور بلندی اُس کے پیمانۂ حیات میں بلند مرتبت ہونے کا باعث ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شعورِ خویشتن کسی ہستی کو نہ صرف ادراکِ ذات کا باعث بنتا ہے بلکہ ذات کو اپنے ماحول سے ربط و تعلق کا فہم وادراک بھی فراہم کرتا ہے یہی وہ فہم وادراک ہے جس سے کام لیتے ہوئے کوئی خودشناس ہستی اپنے ماحول سے ربط و تعلق پیدا کرتی ہے اور ماحول سے اُٹھنے اور اُبھرنے والی مختلف نوعیت کی تحریکات کو جواب فراہم کرتی ہے تاہم ماحول سے ربط واتصال کے باوجود خودی کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنی ذات میں مرتکز اپنی انفرادیت کو ہر صورت قائم و برقرار رکھے۔

خودی اند خودی گنجد محال است

خودی راعینِ خود بودن کمال است

ز۔ع:ص۔۱۵۹

ترجمہ: (خودی کا خودی میں سما جانا محال ہے خودی کے لیے اپنے آپ کو قائم رکھنا ہی اِس کا کمال ہے)

انفرادیت کا قیام وثبات ہستی میں شعورِ خویشتن کا متقاضی ہے۔ جو ہستی جس درجہ کے شعورِ خویشتن یا احساسِ خودی کی حامل ہوگی اُسی نسبت سے اُس کے عمل میں حسن وخوبی کی جھلک دکھائی دے گی اور پھر قدرت اُسی لحاظ سے پیمانۂ حیات میں اُس کے مقام و مرتبے پر مہرِ تصدیق ثبت کرے گی۔

اقبال کسی ہستی میں درجۂ شعورِ خودی کو پیمانۂ حیات میں اُس کے مقام و مرتبے کا معیار ٹھہرا لینے کے بعد اب انسان کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

"Man, therefore, in whome egohood has reached its relative perfection, accupies a genuine place in the heart of Divine creative

enegry and thus occupies a much higher degree of reality than things around him."[58]

یعنی چونکہ انسان مخلوقاتِ عالم کے مقابلے میں شعورِ خویشتن یا احساسِ خودی کے لحاظ سے پیمانۂ حیات کے اعلیٰ مقام پر متمکن ہے اس لیے خدا کی تخلیقی قوت کے دل میں اُسے شایانِ شان مقام حاصل ہے۔ مزید براں انسان اپنے اردگرد انواعِ حیات کے مقابلے میں حقیقت کے اظہار کا بہترین مشہود بن کر جلوہ افروز ہوا ہے۔

درج بالا اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال خدا کی قوتِ تخلیق (Divine creative energy) کو تمثیلی صورت میں پیش کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب انسان دیگر مخلوقات کے مقابلے میں احساسِ خودی کے بلند ترین مقام پر پہنچ گیا تو خدا کی قوتِ تخلیق کے دل میں اُسے شایانِ شان مقام حاصل ہو گیا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قوتِ تخلیق کے دل میں انسان کو شایان شان مقام حاصل ہو جانے کا مطلب کیا ہے؟

خدا کی تخلیقی قوت کے دل میں مقام حاصل کر لینے کا مطلب یہ ہے کہ احساسِ خودی کے مقابلتاً بلند ترین مقام پر پہنچنے پر خدا نے انسان کو اپنی قوتِ تخلیق کے خاص وصف میں سے حصہ عطا کیا اور شایان شان حصہ یا مقام (Genuine place) حاصل کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اگر خدا نے یہ وصف دیگر مخلوقاتِ عالم کو بھی عطا کیا ہے تو انسان کو اُن سے بڑھ کر اس وصف سے سرفراز کیا ہے۔ اس بات کی وضاحت ایک مثال سے بھی ہو سکتی ہے۔ ایک اُستاد کاریگر اپنے شاگردوں میں سے ہر ایک کو بقدرِ صلاحیت اپنی صنائی کے اسرار رموز سے آگہی دیتا اور فن سکھاتا ہے تاہم اگر کوئی جوہر قابل لائق شاگرد اپنے اندر فہم و ادراک کا وہ معیار قائم کر لے جو دوسروں سے بہت بڑھ کر ہو تو ظاہر ہے وہ اُستاد کے دل میں خاص جگہ پا لیتا ہے چنانچہ اُستاد اُس پر خصوصی شفقت کرتے ہوئے اُس میں اپنی صفات اس حد تک منتقل کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اُسے دوسروں کے مقابلے میں امتیازی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے اور یوں یہ جوہرِ قابل لائق شاگرد اپنے اُستاد کے حقیقی نمائندہ کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے۔ چنانچہ اقبال دیگر مخلوقات کے مقابلے میں انسان کے وصفِ تخلیقی کی شان یوں بیان کرتے ہیں:

"Of all the creations of God, he alone

is capable of consciously participating in the creative life of his Maker,"[59]

گویا خدا کے تخلیقی وصف سے زیادہ سے زیادہ متصف ہونے کی بنا پر انسان کی ہی یہ شان ہے کہ وہ شعوری طور پر خدا کی تخلیقی زندگی میں ساجھی بنتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ فلاں فنکار کی ادبی زندگی تو اس سے مراد کسی ادیب یا شاعر کی وہ تمام نگارشاتِ نظم ونثر ہوں گی جو اُس نے عمر بھر تخلیق کیں۔ تاہم خدا کی تخلیقی زندگی ادیب یا شاعر کی تخلیقی زندگی سے یوں مختلف ہے کہ نہ تو اس کی کوئی ابتداء وانتہا ہے اور نہ اس کا احاطہ کیا جا سکتا ہے۔ روح الارض سے لے کر تا کرسی وعرش ہر شے تخلیقِ خداوندی کا شاہکار ہے۔ انسان کے خدا کی تخلیقی زندگی میں ساجھی بننے یا حصہ ڈالنے کا مطلب خاکم بدہن یہ نہیں کہ کوئی کام خدا سے اکیلے نہیں ہوسکتا تو انسان خدا کا ہاتھ بٹاتا ہے اور یوں کام کی تکمیل ہوتی ہے۔ اللہ تو ایسی بے نیاز (صمد) ذات ہے کہ اُسے کسی کے سہارے کی ضرورت نہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان کس طرح خدا کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر ساجھی بنتا ہے۔ ایک مثال اس سوال کی وضاحت میں معاون ہوسکتی ہے۔ شاعر نظم لکھتا ہے۔ شارح اُس کی شرح کرتا ہے۔ اولیت کس کو حاصل ہوئی؟ ظاہر ہے شاعر کی قوتِ تخلیق اور اس قوتِ تخلیق کی بدولت وجود میں آنے والی نظم کو' اگر نظم نہ ہوتی تو شارح کی شرح کا وجود بھی نہ ہوتا۔ یہ حقیقت ہے کہ ہر تخلیقی شاہکار کسی تخلیق کار کی تخلیقی زندگی کا حصہ ہوتا ہے جب شارح کسی شاعر کی نظم کا مفہوم ومطلب اپنے فکر وتدبر کی روشنی میں متعین کرنے کی کوشش کرتا ہے تو ایک طرح سے شرح کی صورت میں تخلیقی عمل تو شارح بھی انجام دیتا ہے مگر یہ تخلیقی عمل اس لیے اوریجنل نہیں کہلا سکتا کہ اس کی بنیاد کسی تخلیق کار کی تخلیقی زندگی میں پہلے سے موجود ایک تخلیق کے مفہوم ومقصد کی وضاحت پر مبنی ہوتا ہے۔ چنانچہ جب شارح کسی تخلیق کی شرح ووضاحت کرتا ہے تو دراصل وہ کسی تخلیق کار کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر اپنا حصہ ڈالتا ہے۔ اقبال کے نزدیک تمام مخلوقاتِ الٰہی میں صرف انسان کو یہ شرف حاصل ہے کہ وہ خدا کی تخلیقی زندگی میں شعوری طور پر حصہ ڈال سکے۔ مکڑیاں جالے بنتی ہیں' شہد کی مکھیاں چھتے بناتی ہیں اور شہد تیار کرتی ہیں اور اسی طرح گائے' بھینس اور بکریاں وغیرہ دودھ دیتی ہیں علیٰ ہذا القیاس مگر ان انواع کے جملہ تخلیقی اعمال شعوری ہونے کی بجائے جبلی نوعیت

اور یکسانیت کے حامل ہوتے ہیں وہ ایسا کرنے پر مجبور ہیں:

آسماں مجبور ہے، شمس و قمر مجبور ہیں
انجم سیماب پا رفتار پر مجبور ہیں

ب۔د:ص۔۲۲۶

مگر انسان اس لحاظ سے بااختیار ہے کہ وہ کسی تخلیقی عمل میں حصہ لے یا نہ لے یا پھر اپنے تصور کی روشنی میں جو کچھ ہے کو "جو کچھ ہونا چاہیے" میں بدلنے کی کوشش کرے۔ اقبال کی نظم "محاورہ مابین خدا و انسان"(۶۰) اس بات کی شاہد ہے اور "جاوید نامہ" کے درج ذیل اشعار تو انسان کی مشاق و خلاق فطرت کا منہ بولتا ثبوت ہیں:

در شکن آنرا کہ ناید ساز گار
از ضمیرِ خود دگر عالم بیار

ج۔ن:ص۔۱۹۱

ترجمہ: (جو نقش تجھے سازگار نہیں آتا اُسے توڑ دے اور اپنے ضمیر کے اندر سے نیا عالم پیدا کر)

بندہ آزاد را آید گراں
زیستن اندر جہانِ دیگراں

ج۔ن:ص۔۱۹۱

ترجمہ: (دوسروں کے جہان میں زندگی بسر کرنا بندۂ آزاد پر گراں گزرتا ہے)

ہر کہ او را قوتِ تخلیق نیست
پیشِ ماجز کافر و زندیق نیست

ج۔ن:ص۔۱۹۱

ترجمہ: (جس کے اندر قوت تخلیق نہیں ہماری نظر میں وہ کافر و زندیق ہے)

مردِ حق! برندہ چوں شمشیر باش
خود جہانِ خویش را تقدیر باش

ج۔ن:ص۔۱۹۱

ترجمہ: (اے مردِ حق شمشیر کی مانند تیز رہ اور آپ اپنے جہان کی تقدیر بن)

اقبال مردِ حق کی قوتِ تخلیق کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

"Endowed with the power to imagine a better world and to mould what is into what ought to be, the ego in him aspires, in the interests of an increasingly, unique and comprehensive individuality to exploit all the various environments on which he may be called upon to operate during the course of an endless career."(61)

خدا نے انسان کو فکر و تخیل کی بے پایاں صلاحیت سے نوازا ہے۔ فکر و تخیل کی یہ صلاحیت انسان کو بہتر سے بہتر ماحول اور دنیا کے تصور سے آشنا کرتی ہے۔ چنانچہ انسان اپنی خودی کی آغوش سے اُبھرنے والی آرزوؤں اور تمناؤں کی روشنی میں اپنے ماحول اور اُس کے وسائل کو استعمال میں لاتے ہوئے ہر لحظہ اپنے تصور کے مطابق ایسے جہانِ تازہ کی تخلیق میں مصروفِ عمل رہتا ہے کہ جو نہ صرف انسان کی جامع الصفات اور منفرد و نایاب خودی کا آئینہ دار ہو بلکہ اُس کی متجسس فطرت اور بے کنار سعیٔ پیہم پر گواہ بھی ہو۔ اس مرحلے پر پہنچ کر اقبال اچانک اس موضوع کو چھوڑ دیتے ہیں اور کہتے کہ اس موضوع کے حوالے سے اگلے خطبے بعنوان 'خودی کی دوامیت اور خود مختاری' میں زیادہ وضاحت سے بات ہوگی۔

اب اقبال جوہرِ زمانی یا ایٹمی وقت (Atomic time) کے نظریے کو اپنی بحث کا موضوع بناتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں اشاعرہ کے تصورِ تخلیق کا یہ سب سے کمزور پہلو (Weekest part) ہے۔ بہر حال خدا کی صفتِ لایزالی یا خصوصیتِ جاودانی کا ایک معقول جائزہ لینے کے لیے اس موضوع پر بات کرنا بہت ضروری ہے۔

اقبال وقت کے مسئلے پر اپنی بحث کا آغاز کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ وقت کا مسئلہ ہمیشہ مسلمان مفکرین اور صوفیا کی توجہ کا مرکز رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرآن نے گردشِ لیل و نہار کو اللہ کی نشانیوں میں سے ایک بہت بڑی نشانی قرار دیا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"اِنَّ فِي اخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ لَاٰيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَّقُوْنَ" (۶:۱۰)

ترجمہ: (بیشک رات اور دن کے بدلنے میں اور جو اللہ نے آسمانوں میں اور زمین میں پیدا کیا (اس میں) نشانیاں ہیں پرہیزگاروں کے لیے)

اسی طرح ارشادِ نبوی ﷺ ہے:

"لا تَسُبُّو الدَّهْرَ فَاِنَّ اللّٰهَ هُوَ الدَّهر" (مسند احمد)

یعنی "زمانے کو بُرا مت کہو اس لیے کہ بہ تحقیق اللہ ہی زمانہ ہے"۔ اقبال کے نزدیک بعض چوٹی کے مسلمان صوفیا لفظ "دہر" کی صوفیانہ نوعیت و حقیقت پر یقین رکھتے تھے مثلاً محی الدین ابنِ عربی (۱۱۶۵ء۔۱۲۴۰ء) کے بقول دھر خدا کے اسمائے حسنٰی میں سے ایک ہے۔ ابوبکر بن ذکریا رازی (۸۶۴ء۔۹۲۵ء) نے اپنی تفسیر قرآن میں لکھا ہے کہ بعض مسلم صوفیا نے اُسے لفظ دھر' دیہور یا دیہار کا ورد کرنے کی نصیحت کی تھی۔ مسلم فکر کی تاریخ میں اشاعرہ کا نظریۂ وقت غالباً وقت کی ماہیت کو فلسفیانہ انداز میں سمجھنے کی پہلی کوشش تھی۔ اقبال اشاعرہ کے تصورِ وقت کو بیان کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ:

"Time, according to the Ash, arite, is a succession of individual 'nows'."(62)

اشاعرہ کا یہ خیال ہے کہ وقت انات یا لمحات کی منفرد اکائیوں میں منقسم ہے اور انہی انات یا لمحات کی منفرد اکائیوں کا ایک ایسا تانتا لگا ہوا ہے جو تواتر اور تسلسل کی صورت میں وقت کی تشکیل کرتا ہے۔ گویا ایک لمحہ کے بعد دوسرا لمحہ' دوسرے کے بعد تیسرا' اور پھر اس طرح یہ سلسلہ آگے بڑھتا ہے۔ وقت کی یہ لحاتی تقسیم کئی قسم کے اشکالات کا باعث بنتی ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہر دو لمحات کے درمیان میں آنے والے وقفے کو کس کھاتے میں ڈالا جائے۔ مثلاً پہلے لمحے کے بعد دوسرے لمحے کے وقوع پذیر ہونے تک کا درمیانی فاصلہ علیٰ ہذا القیاس۔ اقبال اشاعرہ کے نظریۂ وقت کے اسی کمزور پہلو کی جانب اشارہ کرتے ہوئے رقمطرا ہیں:

"From this view it obviously follows that between every two individual 'nows' or

moments of time there is an unoccupied moment of time, that is to say, a void of time."[63]

اقبال کے خیال میں اس لحہ بہ لحہ تشکیل پانے والے وقت کے تصور سے خلائے زمانی(A void of time) کے تصور کا پیدا ہونا ایک ناگزیر امر ہے۔یوں محسوس ہوتا ہے کہ وقت وقفوں میں منقسم ہے اور اس کی روانی رکاوٹوں کا شکار ہے تاہم اقبال کے خیال میں اشاعرہ کے نظریۂ وقت سے یہ احمقانہ نتائج اس لیے برآمد ہوتے ہیں کہ انہوں نے وقت کے تصور کو ذات سے ماورا خارجی سطح پر رکھ کر سمجھنے کی کوشش کی۔ وقت کو ایک خارجی واقعہ یا ذات سے ماورا حقیقت سمجھنے کا رجحان تو یونانی فکری تاریخ میں بھی ملتا ہے جس کے باعث وہ اپنے اس تصور سے کسی خاطر خواہ نتیجے پر نہ پہنچ سکے۔ چاہیے تو یہ تھا کہ اشعری وقت کے حوالے سے یونانیوں کے اس فکری مغالطہ سے سبق حاصل کرتے لیکن ایسا نہ ہو سکا۔ خود ہمارے اپنے زمانے میں سر آئزک نیوٹن (۱۶۴۲۔۱۷۲۷ء Sir Isaac Newton) نے وقت کو ایک ایسی شے قرار دیا ہے جو اپنی فطرت سے مجبور خود بخود ندی کے بہاؤ کی طرح یکساں رفتار سے بہتی چلی جاتی ہے۔اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نیوٹن کے نزدیک بھی وقت:

(ا)۔ مطلق حیثیت کا حامل ہے کیونکہ اُس کے نزدیک وقت کی رفتار یا بہاؤ میں کوئی کمی بیشی واقع نہیں ہوتی۔

(۲)۔وقت کی حیثیت خارجی اور معروضی حقیقت کی ہے۔

اقبال کے خیال میں وقت کے متعلق اس قسم کا نقطہ نظر اختیار کرنے سے بہت سی فکری مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے مثلاً ہمیں یہ سمجھ نہیں آتی کہ جو چیزیں وقت کی ندی کے بہاؤ میں غوطہ زن ہوتی ہیں وہ اُن چیزوں سے کیسے مختلف ہوتی ہیں جو اس بہاؤ کا شکار نہیں بنتیں؟ اقبال لکھتے ہیں:

"We can not understand how a thing is affected on its immersion in this stream and how it differs from things that do not participate in its flow."[64]

اقبال کا سوال نہایت معنی خیز ہے اور بین السطور اس بات کا غماز ہے کہ جو چیزیں معروضی وقت کے بہاؤ کی جتنی زیادہ زد میں آتی ہیں اُسی قدر اُن پر وقت کے گزرنے کے اثرات زیادہ مرتب ہوتے ہیں اور جو اشیا معروضی وقت کے بہاؤ کی کم زد میں آتی ہیں اُسی قدر اُن پر وقت کے گزرنے کے کم اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ جو اشیا معروضی وقت کے دھارے کی بالکل زد میں نہیں آتیں اُن پر وقت کے گزرنے کے بالکل اثرات نہیں پڑتے۔ مگر اقبال کا سوال وہیں ہے کہ ایسا کیوں ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے اس سوال کے پردے میں ہی جواب پوشیدہ ہے۔ اقبال کہنا یہ چاہتے ہیں کہ لمحاتی یا معروضی وقت کی حیثیت مطلق نہیں بلکہ اضافی نوعیت کی ہے کیونکہ لمحات کی روانی کی رفتار یکساں نہیں رہتی بلکہ اس میں کمی بیشی ممکن ہے یہاں تک کہ لمحہ کوزے میں دریا کے مصداق ایسا ٹھہراؤ بھی اختیار کر سکتا ہے کہ جس میں مطلق معروضی وقت کے حساب سے ہزاروں صدیاں سما جائیں۔ ہارون یحییٰ اپنی کتاب ''کائنات، نظریۂ وقت اور تقدیر'' میں لکھتے ہیں کہ:

> ''آئین سٹائن کا عمومی نظریۂ اضافیت یہ بتاتا ہے کہ وقت اشیا کی رفتار اور مرکز ثقل سے فاصلے کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتا چلا جاتا ہے۔ جب رفتار بڑھتی ہے تو وقت کے وقفے بھی کھنچ کر چھوٹے ہو جاتے ہیں۔ رفتار بڑھنے کے ساتھ ساتھ وقت گزرنے کی رفتار سست پڑ جاتی ہے۔ ایک لمحہ ایسا آتا ہے کہ وقت ٹھہر جاتا ہے۔''(۶۵)

اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وقت کی گزران اشیا کی حرکت کی رفتار سے مشروط ہے۔ آہستہ خرام اشیا پر وقت بہت زیادہ مقدار میں گزرتا ہے چنانچہ وہ زیادہ وقت کی گزران سے زیادہ متاثر ہوتی ہیں جبکہ تیز گام اشیا پر وقت کے گزرنے کی رفتار بہت دھیمی پڑ جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اُن پر کم وقت کے گزرنے کے اثرات بھی بہت کم پڑتے ہیں۔ ایک سائیکل کے لاہور سے کراچی پہنچنے میں اور ایک جہاز کے لاہور سے کراچی پہنچنے میں مقابلتاً کتنا وقت لگتا ہے اور ان دونوں سے متعلقہ گزرنے والے وقت کے ان پر کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں۔ اس مثال کو آگے بڑھاتے چلے جائیں تو ایک ایسی حرکت کا تصور

بھی پیدا ہوتا ہے کہ جس کے مقابل وقت کی کوئی حیثیت ہی باقی نہیں رہتی۔ ایسی حرکت کی حامل شے پر نہ وقت گزرے گا اور نہ ہی وقت کی گزران کے اثرات اس پر مرتب ہوں گے۔

بحث کے اس مرحلے پر یہ حقیقت اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ معروضی وقت اور اس کی مطلقیت دراصل ایک خودساختہ تصور ہے جس کا حقیقت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں کیونکہ اگر ہم نیوٹن کے بقول وقت کو ندی کے بہاو کی مماثلت سے سمجھنے کی کوشش کریں تو زماں کی حدود اور اس کے آغاز و انجام کے بارے میں کوئی واضح تصور قائم نہیں کر سکتے۔ چنانچہ اقبال لکھتے ہیں کہ:

> "If flow, movement or passage is the last word as to the nature of time, There must be another time to time the movement of the first time and another which times the second time and so on to infinity. Thus the notion of time as something wholly objective is beset with difficulties."(66)

اقبال یہ کہتے ہیں کہ اگر بہاؤ، حرکت اور گزران کے الفاظ ہی وقت کی ماہیت کو بیان کرنے کے لئے ضروری ہیں تو پھر ایک اور ایسے زماں کا تصور کرنا لازمی بن جاتا ہے جو اُس وقت کا تعین کرے جب وقت کی پہلی حرکت وقوع پذیر ہوئی اور پھر ایک اور زماں جو اُس وقت کا تعین کرے جب وقت کی دوسری حرکت وقوع پذیر ہوئی وغیرہ وغیرہ اس طرح ایک سے بڑھ کر ایک زماں فرض کرنے کا ایسا سلسلہ لا متناہیہ جنم لیتا ہے جو معروضی زماں کی نامعقولیت کا منہ بولتا ثبوت ہے۔ اقبال کے نزدیک وقت کو محض خارجی حرکت سے مشروط کرنے سے وقت کی حقیقت معدوم ہو جاتی ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ خارجی یا معروضی حرکت آغاز و انجام سے نا آشنا ایسا مستقل بہاؤ نہیں کہ جو وقت کی دائمی حقیقت کا اثبات کر سکے اور دوسری بات یہ کہ اگر یونانیوں کے تصور حرکت کو سچ مان لیا جائے تو پھر تو حرکت کا تصور ہی ختم ہو جاتا ہے اور یوں وقت کی حقیقت اپنی اصلیت سے محروم ہو جاتی ہے(۶۷) چنانچہ اقبال یہ کہتے ہیں کہ عربوں کا عملیت پسند ذہن نہ تو وقت کو معروضی حرکت کے ساتھ منسوب کرتا ہے

اور نہ حرکت کو محض فریبِ نظر سمجھتے ہوئے وقت کے غیر حقیقی ہونے کا قائل ہے۔ اقبال رقمطراز ہیں کہ:

"Even though we possess no sense organ to perceive time, it is a kind of flow and has as such a genuine objective, that is to say, atomic aspect,"(68)

گویا اقبال کے نزدیک اس کے باوجود کہ ہمارے پاس گزرتے ہوئے وقت کا احساس کرنے کے لئے کوئی حس نہیں تاہم وقت کی حیثیت ایک ایسے بہاؤ کی ہے کہ جس کا ایک حقیقی معروضی پہلو ہے۔ فلسفۂ اقبال کی روشنی میں دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ اقبال کے نزدیک وقت کے بہاو کی نوعیت سراسر باطنی اور نفسیاتی ہے۔ انسان کے باطن میں ہر لحظہ کسی نہ کسی احساس، خیال، سوچ یا جذبہ کی اُچھل کود جاری رہتی ہے جو وقت کی ہر دم روانی کا احساس قائم رکھتی ہے۔ جہاں تک وقت کے معروضی یا ایٹمی پہلو کا تعلق ہے تو اقبال کے نزدیک اس نوع کے وقت کا احساس معروضی سطح پر پیش آمدہ واقعات وحوادث سے ہوتا ہے مثلاً میرے سامنے ایک واقعہ کے بعد دوسرا واقعہ وقوع پذیر ہوتا ہے، پھر تیسرا اور پھر چوتھا۔ اس طرح واقعات کے تسلسل سے واقعات کے گزرنے کا احساس ہوتا رہتا ہے یہی وقت کا معروضی یا ایٹمی پہلو ہے۔ یہ بات پہلے ہی بیان ہو چکی ہے کہ وقت کے باطنی پہلو کے برعکس وقت کے معروضی پہلو کا بہاو معروضی سطح پر واقعات وحوادث کے سرزد ہوتے رہنے کے انداز سے مشروط ہے۔ چنانچہ اشاعرہ نے جب لحاتی تقسیم پر مبنی معروضی تصورِ وقت پیش کیا تو اس کا مطلب یہ تھا کہ وقت انات یا لمحات کے تسلسل کا نام ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ جب تک ایک لمحے کے بعد دوسرا لمحہ وقوع پذیر نہ ہو، وقت آگے نہیں بڑھ سکتا۔ یہ ظاہر بات ہے کہ معروضی دنیا میں وقت کی پیائش واقعات کے تناظر میں ہی ہوتی ہے، جب تک معروضی واقعات کا تسلسل نہ ہو معروضی وقت کی ترتیب و تشکیل مشکل ہی نہیں ناممکن ہو جاتی ہے۔ اگر واقعات سرزد ہوتے جائیں تو لمحے کے لمحہ جڑتا جائے گا اور وقت آگے بڑھتا جائے گا گویا معروضی سطح پر واقعات کا تسلسل وقت کے تسلسل اور واقعات وحوادث کا تعطل وقت کے تعطل کا

باعث بنتا ہے۔اس لحاظ سے جدید سائنس اشاعرہ کی مکمل طور پر ہم خیال ہے کیونکہ طبیعیات کی حالیہ دریافتیں وقت کے بہاو کی نوعیت کو مادہ کے تسلسل یا عدم تسلسل سے مربوط قرار دیتی ہیں۔ اس ضمن میں پروفیسر راگیئر (Prof. Rongier) کی کتاب 'فلسفہ اورنئی طبیعیات' (Philosophy And New Physics) کا درج ذیل اقتباس قابل توجہ ہے۔ پروفیسر صاحب رقمطراز ہیں:

> "Contrary to the ancient adage, Nature non facit saltus, It becomes apparent that the universe varies by sudden jumps and not by imperceptible degrees. A physical system is capable of only a finite number of distinct states. Since between two different and immediately consecutive states the world remains motionless, time is suspended, so that time itself is discontinuous,: there is a atom of time"(69)

پروفیسر راگیئر (Prof. Rongier) درج بالا پیراگراف میں واضح طور پر یہ بات کہتے ہیں کہ کائنات مسلسل غیر محسوس طریقے سے حرکت نہیں کرتی بلکہ اس کی حرکت اچانک جستوں (Sudden jumps) کی صورت میں نمودار ہوتی ہے۔گویا کائنات ایک وقت حرکت کرتی ہے تو بعد ازاں حالت سکون میں رہتی ہے پھر کسی وقت حرکت کرتی ہے اور دوبارہ حالت سکون میں آجاتی ہے اس طرح وقت بھی جو کائنات کی حرکت سے ہی حرکت میں آتا ہے، رُک رُک کر چلتا ہے، جب کائنات رُکتی ہے تو وقت بھی تعطل کا شکار ہو جاتا ہے۔گویا اُشاعرہ کی طرح موجود سائنسی تحقیق بھی یہی بتاتی ہے کہ کائنات اور وقت دونوں کا مرور وقفوں کا شکار ہے اور مادہ کی طرح وقت کی تشکیل پذیری بھی جواہراتی نظام کی حامل ہے۔

اس میں شک نہیں کہ مادہ ایک معروضی حقیقت ہے اور اس کی تشکیل جواہر کے اجتماع کی مرہون منت ہے اس لیے مادی دنیا ہر لحظہ تشکیل پذیری کے مراحل سے گزرتی ہے تا ہم جدید سائنس کائناتی حرکت کا جو جستی تصور پیش کرتی ہے فلسفۂ اقبال میں اس کے لیے کوئی

گنجائش نہیں۔ کیونکہ اقبال کے بقول:

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں
ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

ب۔د ص:۱۴۸

اقبال کے نزدیک حرکت ہی کائنات کی سب سے بڑی حقیقت ہے:

بپایاں نا رسیدن زندگانی است
سفر مارا حیات جاودانی است

ز۔ع:ص۱۴۴

ترجمہ:(انتہا تک نہ پہنچنا ہی زندگی ہے سفر ہی ہماری حیاتِ جاوداں ہے)

فریڈرک اینگلز(Frederik Engls)اپنی کتاب"Anti Duhring"میں رقمطراز ہے کہ:

"We observe the movements, transitions, connections rather than the things that move, change and are connected. This primitive, naive but intrincically correct conception of the world is that of ancient Greek philosophy, and was first clearly formulated by Hereclitus: every thing is and also is not, for every thing is in fulx, is constantly changing, constantly coming into being and passing away."(70)

اقبال فرماتے ہیں:

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات

ب۔ج:ص۱۶۲

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

ب۔ج:ص۱۶۲

درج بالا مندرجات کی روشنی میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ اقبال سکوں نا آشنا کائناتی تصورِ حرکت کے قائل ہیں۔ چنانچہ ایک ایسی حرکت جو سکوں کے تصور سے نا آشنا ہو ایسے وقت کا تصور فراہم کرتی ہے جس میں وقفہ یا ٹھہراو آ ہی نہیں سکتا جب وقت میں وقفہ یا ٹھہراو آ ہی نہیں سکتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وقت کو کسی بھی صورت تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ اس لحاظ سے دیکھیں تو وقت ایک ایسے نا قابل تقسیم عامل کی صورت اختیار کر لیتا ہے جس کو انات یا لمحات کے تسلسل کی صورت میں بیان کرنے کی گنجائش ہی باقی نہیں بچتی کیونکہ وقت کو اشاعرہ کی طرح اٰنات یا لمحات کے تسلسل کی صورت تقسیم کرنے سے ہر دو انات یا لمحات کے درمیان خلائے زمانی کا بڑا گھمبیر مسئلہ کھڑا ہو جائے گا اور یوں معلوم ہوگا کہ جیسے وقت کا حرکتِ کائنات سے ربط باہمی موقوف ہو گیا ہے جبکہ اقبال کے نزدیک وقت باطنی اور (ہر دم متغیر کائنات کی بنا پر) معروضی ہر دو اعتبار سے خود ایک سکوں نا آشنا حرکت اور بہاؤ ہی کا دوسرا نام ہے۔ گویا وقت کی صورت پانی کی ایسی موجِ رواں کی سی ہے جسے حصوں میں منقسم کیا ہی نہیں جا سکتا۔

رفتہ و آیندہ در موجود او
دیر ہا آسودہ اندر زودِ او
ا۔س: ص۔۷۳

ترجمہ: (اُس کا حال ماضی و مستقبل دونوں کا آئینہ ہے۔ اس کے فوری فیصلوں میں دور اس اثرات پائے جاتے ہیں)

زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیلِ کم نظری قصۂ جدید و قدیم
ض۔ک: ص۔۲۶

تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات
ب۔ج: ص۔۹۳

تو از شمارِ نفس زندہ، نمیدانی
کہ زندگی بہ شکستِ طلسمِ ایام است
ز۔ع: ص۔۶۶

ترجمہ: (تم سانس گن گن کے زندگی بسر کر رہے ہو کیا تمہیں معلوم نہیں کہ زندگی طلسمِ ایام توڑنے کا نام ہے)

اقبال اس بات کے تو معترف ہیں کہ اُشاعرہ اور جدید مفکرین کی وقت کو فلسفیانہ انداز میں سمجھنے کی سعی ایک نہایت تعمیری اور مثبت کوشش تھی تاہم انہوں نے وقت کو صرف معروضی سطح پر رکھ کر سمجھنے کی کوشش کی اور وقت کے فہم و ادراک کے لیے نفسیاتی تجزیے (Phychological Analysis) کی طرف کوئی توجہ نہ دی جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اقبال کے بقول:

"They altogether failed to perceive the subjective aspect of time."[71]

یعنی اشاعرہ اور جدید مفکرین دونوں وقت کے داخلی اور موضوعی (Subjective) پہلو کو سمجھنے میں ناکام رہے حالانکہ جہاں تک معروضی پہلو کا تعلق ہے تو یہ ایک حقیقت ہے کہ معروضی حقائق پر ہر ایک کے لیے یکساں انداز میں یک زبان ہونا ضروری نہیں بلکہ ان پر شک بھی کیا جا سکتا ہے جبکہ ذات اور اس کے باطنی احوال سے کسی کو فرار نہیں۔ اس کی موجودگی اور احساس ہر ایک کے لیے ایسی حقیقت ثانیہ ہے جس سے صرف نظر ممکن نہیں۔ ذات کے داخلی پہلو کے تجزیے سے ہی یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ باطنی ہستی میں سکون و قرار نہیں بلکہ اس میں حالتوں کے تغیر و تبدل کا ایک ایسا سیل بے پناہ ہے جس کی روانی اور طغیانی میں کسی لحظہ بھی کمی واقع نہیں ہوتی۔ اقبال نے اپنے دوسرے خطبے میں بھی اس بات کا ذکر کیا ہے کہ:

"There is nothing static in my inner life, all is a constant mobility, an unceasing flux of states, a perpetual flow in which there is no halt or resting place,"[72]

ظاہر ہے حرکت کا تصور وقت کے تصور کو ابھارتا ہے۔ چنانچہ اندرون ذات ہر پل حرکت کا احساس ذات کی پہنائیوں میں وقت کے ایسے مرور کی نشاندہی کرتا ہے جسے حرکت سے الگ کیا ہی نہیں کیا جا سکتا۔

فلسفۂ اقبال کی روشنی میں دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ اقبال کے نزدیک وقت کی حیثیت

ظرف کی نہیں کہ جس میں کوئی شے واقع ہوتی ہے اور نہ ہی وقت کی مثال ایک ایسی لکیر کی ہے جو پہلے سے کھنچی جا چکی ہے اور جس پر اب واقعات و حوادث نقطوں کی صورت میں وقوع پذیر ہو رہے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک وقت کی حیثیت ایک ایسے تخلیق کنندہ عامل کی ہے جس کے بطن سے ''قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں'' (ب۔ج: ص۔۱۲۹)

اور اسی طرح:

''سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات'' (ب۔ج: ص۔۹۳)

کی دلیل سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ اقبال کی نگاہ میں ''نوائے وقت'':

خورشید بدامانم، انجم بگر یبانم (پ۔م: ص۔۸۹)

کے مصداق واقعات و حوادث کی یہ مادی دنیا جس کی بنیادی اکائی ایٹم ہے، چونکہ وقت کی آغوش سے جنم لیتی ہے اس لیے عالم مادہ درحقیقت وقت کا سچا معروضی (Genuine objective) یا ایٹمی پہلو ہے۔

اقبال کے خیال میں اشاعرہ اور جدید ماہرین سائنس سے بنیادی غلطی یہ ہوئی کہ ان لوگوں نے وقت کی حقیقت کو اندرونِ ذات مشاہدہ کیے بغیر محض معروضی سطح پر قابل پیائش واقعات و حوادث کے حوالے سے پرکھنے کی کوشش کی۔ نتیجہ یہ نکلا کہ وقت کا موضوعی پہلو (Subjective aspect of time) ان کی نظروں سے اوجھل رہا جبکہ اقبال کے خیال میں اندرونِ ذات وقت کا یہی وہ داخلی اور موضوعی پہلو ہے جو مادی دنیا کے معروضی اور ایٹمی پہلو کا خالق ہے۔ بہرحال جب اشاعرہ اور دیگر ماہرین سائنس نے وقت کی داخلی اور باطنی حیثیت کو نظر انداز کرتے ہوئے وقت کو صرف معروضی سطح پر واقعات و حوادث کی ترتیب اور پیائش کی غرض سے مادی دنیا سے الگ خارجی سطح سے مسلط کیا تو وقت کا ذات کی باطنی دنیا سے وہ عضوی ربط (Organic relation) منقطع ہو گیا جو وقت کو معروضی دنیا کے خالق کے طور پر پیش کرتا ہے اور یوں وقت کی مادی اور معروضی دنیا پر فوقیت تسلیم کرتا ہے۔

مقام فکر ہے پیائشِ زمان و مکاں
مقام ذکر ہے سبحان ربیّ الاعلیٰ
ض۔ک: ص۔۲۳

مندرجات بالا سے یہ حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ اقبال کے ہاں تو وقت کی حیثیت معروضی دنیا کے تخلیق کنندہ کی ہے جبکہ اشاعرہ اور اُس کے مقلد جدید ماہرین سائنس جس تصور وقت کو پیش کرتے ہیں' اس کے مطابق وقت تکمیل اور اکملیت کی صفت سے محروم ہر لحظہ تخلیقیت اور تشکیل پذیری کے مراحل میں سرگرداں نظر آتا ہے۔ اس سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اشاعرہ کے نزدیک جس طرح مادی دنیا کی تشکیل پذیری میں جواہراتی نظام ہی کام کر رہا ہے' اسی طرح وقت کی تشکیل پذیری میں بھی جواہراتی نظام ہی کام کر رہا ہے تاہم دونوں جواہراتی نظام ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ وقت کا محض معروضی تصور بہت بڑی مشکلات کا شکار کر دیتا ہے۔ حضورؐ کی حدیث مبارکہ ہے کہ:

"لا تسبو الدھر فان اللّٰہ ھو الدھر" (مسند احمد)

یعنی "زمانے کو گالی مت دو کیونکہ بہ تحقیق اللہ ہی زمانہ ہے"

اس حدیث مبارکہ میں بھی زماں کے اندر صفت تخلیقی کے ہونے کا باعث ہی یہ بیان کیا گیا ہے کہ "بہ تحقیق اللہ ہی زمانہ ہے"۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ایٹموں سے مرکب اور ہر لحظہ تشکیلی مراحل سے گزرنے والے معروضی وقت کا خدا پر اطلاق کیا جا سکتا ہے؟ اگر ایسا کرنا درست ہے تو اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ ذاتِ الٰہی خود بھی تشکیلی مراحل سے گزر رہی ہے اور (نعوذ باللہ) نقص کی حامل ہے جیسے کہ پروفیسر الیگزینڈر ۱۸۵۹ء۔ ۱۹۳۸ء Prof. Alexander) نے اپنی کتاب "مکاں' زماں اور ذاتِ خداوندی" (Space, time and Deity) میں ایسے ہی خیالات کا اظہار کیا ہے' مگر اقبال پروفیسر الیگزینڈر کے اس قسم کے تصورِ خدا سے اتفاق نہیں کرتے جو ہستیٔ باری تعالیٰ کو وقت کے معروضی تصور کے ساتھ منسلک کر دیتا ہے۔ اقبال اپنے ایک خط بنام ڈاکٹر نکلسن لکھتے ہیں:

"I believe there is a divine tendency in the universe, but this tendency will eventually find its complete expression in a higher man, not in a God subject to time, as Alexander implies in his discussion of the subject. I do not agree with Alxander,s view of

God."(73)

بہر حال اقبال کے خیال میں اشاعرہ کے بعد آنے والے مسلم دینی مفکرین نے اس قسم کی مشکلات کا بخوبی احساس کیا مثلاً ملا جلال الدین دوانی (۱۴۲۷ء۔۱۵۰۲ء) نے اپنی کتاب ''زورا'' میں جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان سے پروفیسر رائس (۱۸۵۵ء۔۱۹۱۲ء Prof Royce) کے تصورِ وقت کی یاد تازہ ہو جاتی ہے۔اقبال کے بقول ملا دوانی ''زورا'' کے ایک پیراگراف میں لکھتے ہیں کہ:

"If we take time to be a kind of span which makes possible the appearance of events as a moving procession and conceive this span to be a unity then we can not but describe it as an original state of Divine activity, encompassing all the succeeding states of that activity."(74)

مُلاّ دوانی کا یہ خیال ہے کہ اگر ہم وقت کو ایک ایسی وسعت یا عرصہ کی ایسی وحدت تصور کریں کہ جس میں واقعات کا پیہم رواں جلوس کی مانند ظہور پذیر ہونا ممکن ہو تو پھر ہی اسے ہم الٰہی فعالیت کی ایسی کیفیت کے طور پر بیان کر سکتے ہیں جو عمل کی تمام موخر حالتوں پر محیط ہو۔گویا الٰہی فعالیت (Divine activity) کی نوعیت کا تعلق ہر دم حرکت و عمل اور سرگرمی کی ایسی صورت سے ہے جسے قیام و قرار سے کوئی تعلق نہیں اور جو کوزے میں دریا کے مصداق بیک لحظہ عمل کی ہر صورت پر حاوی ہے۔دراصل اقبال ملا دوانی کے تصورِ وقت کے حوالے سے یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مُلاّ کے نزدیک حقیقی خدائی فعالیت یا عمل کی صورت وہی ہو سکتی ہے کہ جس میں ٹھہراو یا وقفہ کی بالکل گنجائش نہ ہو۔تاہم اقبال کے بقول مُلاّ جلال الدین دوانی احتیاطاً یہ بات ضرور کہتے ہیں کہ:

"A deeper insight into the nature of succession reveals its relativity, So that it disappears in the case of God to whome all events are present in a single act of perception."(75)

گویا خدائی فعالیت کے تسلسل کو ایسا تسلسل تصور نہیں کرنا چاہیے جو اشاعرہ کی طرح خلائے زمانی پر منتج ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ خدائی فعالیت جب موضوعی (Subjective) سے معروضی (Objective) سطح پر (جو کہ دراصل وقت کا ہی معروضی پہلو ہے) تجسیمی اور ٹھوس صورت اختیار کرتی ہے تو انسانی سطح کا شعور اسے تواتر کی صورت میں محسوس کرتا ہے تاہم اس تواتر کی حیثیت دراصل ہمارے لیے اضافی نوعیت کی ہے ورنہ خدا کے حوالے سے اس اضافیت کی کوئی حیثیت نہیں کیونکہ ذاتِ باری تعالیٰ کے لیے تمام واقعات کی موجودگی مثل ''رم یک نفس'' (ب۔ج: ص۔۱۲۷) یک ادراکی عمل (Single Act of perception) کے ساتھ وابستہ ہے یک ادراکی عمل کیا ہے؟ انسانی سطح پر خواب کی مثال سے اس کی تفہیم آسان ہو سکتی ہے؟ ہم دیکھتے ہیں کہ یہ محض ادراکی یا شعوری عمل ہی ہے کہ جس کے باعث کوئی شخص بعض اوقات عالمِ خواب میں بچپن سے بڑھاپے تک کی سب منزلیں سر کر لیتا ہے، لمبی لمبی مسافتیں طے کرتا ہے، بڑے بڑے دشوار گزار مراحل سے پلک جھپکنے میں گزر جاتا ہے، عرصہ دراز سے بچھڑے ہوئے دوستوں یا عزیزوں سے ملاقات کرتا ہے۔ پلک جھپکنے میں کبھی ماضی کے واقعات کو کھینچ کر حال کی صورت دے دیتا ہے، اور کبھی مستقبل کے دھندلکوں میں اُن واقعات کی بھی جھلک دیکھ لیتا ہے جنہیں ابھی وقوع پزیر ہونا ہے۔ گویا عالمِ خواب میں وقت کی ماضی، حال اور مستقبل کے حوالے سے کوئی تخصیص نہیں رہتی معروضی سطح پر زمانی لحاظ سے ایسی وحدت کا احساس ناممکن ہے تاہم موضوعی حوالے سے یک ادراکی عمل کی بدولت گویا ایک ایسے شعوری عمل کی بدولت کہ جس کے سامنے معروضی زمانی حد بندیوں کی کوئی حیثیت نہیں، زمانی وحدت کا حصول ناممکن نہیں رہتا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ذات کے اُس موضوعی پہلو کے لحاظ سے کہ جہاں وقت کے ساتھ وقوع پذیر ہونے والے تمام حوادث و واقعات شعور کے خزانے میں اکٹھے ہوتے رہتے ہیں، وقت حرکت اور گزران کے باوجود گڑھے کی مچھلی کی طرح ہر لحظہ موضوعی ذات کی گرفت میں رہتا ہے۔

یوں کہنا چاہیے کہ موضوعی ذات کا وقت مرزا غالبؔ کے بقول ہر پل یہ صدا لگاتا ہے کہ:

مہرباں ہو کے بلا لو مجھے چاہو جس وقت
میں گیا وقت نہیں ہوں کہ پھر آ بھی نہ سکوں (۷۶)

مختصر یہ کہ موضوعی ذات میں وقت کی مثال ایک ایسے عرصہ یا دورانیہ کی ہے کہ جس میں ہر قسم کے وقوعات اور ہر قسم کی حرکات سمائی ہوئی ہوتی ہیں۔ یہی باعث ہے کہ موضوعی ذات میں ماضی، حال اور مستقبل نا قابلِ تقسیم وحدت کی صورت اختیار کر لیتے ہیں تاہم یہ وحدت موضوعی ذات کے اُس جوہرِ شعور سے وجود میں آتی ہے جس کے یک ادراکی عمل کی بدولت زماں ذات کے مقابل وحدت کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

خدا کے یک ادراکی عمل کی تفہیم کی خاطر انسانی سطح کے یک ادراکی عمل کی مثال محض ایک مثال ہی ہے ورنہ خدا کا یک ادراکی عمل اپنے اندر کیا وسعت رکھتا ہے اور اس کی کیا شان ہے یہ اہلِ علم کی ہی بات ہے۔ یہاں برائے وضاحتِ مزید یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ خدا کے لیے بیک لحظہ تمام واقعات کی موجودگی موضوعی (Subjective) حوالے سے ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے کسی شخص کے ذہن میں کوئی بہت بڑا منصوبہ اور اس کی تمام تر جزئیات بیک ساعت موجود ہوں تاہم واقعات جب معروضی زمان و مکاں سے وابستہ ہو کر معروضی صورت اختیار کرتے ہیں تو معروضی وقت کے خود ساختہ تصور کے باعث تواتر کی ایسی صورت اختیار کر لیتے ہیں کہ زمانی لحاظ سے جس کی نوعیت کو ہر شخص اپنے مخصوص حالات کے تناظر میں ہی محسوس کرتا ہے مثلاً بہادر شاہ ظفر کی تخت و تاج سے معزولی، جلال الدین محمد اکبر، مرزا اسد اللہ خاں غالبؔ اور راقم کے لیے بالترتیب مستقبل، حال اور ماضی کا ایک واقعہ ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ معروضی وقت مطلق حیثیت کا حامل نہیں بلکہ ہر شخص کے لیے اس کی حیثیت اضافی (Relative) ہے۔

اسی طرح جس شخص کی نظر محض معروضی زماں تک ہی محدود ہو وہ معروضی زماں کو ہی حتمی حقیقت تصور کرے گا اور اُسی میں گم رہے گا تاہم جس مردِ حق شناس کی نگاہ وقت کے معروضی پہلو سے گزر کر موضوعی پہلو تک رسائی رکھتی ہو۔ اُس کے لیے معروضی زماں کی حیثیت حلقۂ دامِ خیال سے زیادہ نہ ہو گی۔

صوفی شعرا میں فخر الدین عراقی (وفات ۶۸۸ھ/۱۲۸۹ء) وہ مسلم مفکر ہیں جنہوں نے وقت کی اسی اضافی حیثیت کے حوالے سے مادہ کے متعلق اپنے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اُن کے خیال میں ہستی مادیت اور خالص روحانیت (Pure spirituality) کے درمیان کئی درجات (Grades) میں منقسم ہے اور اسی کے مطابق وقت کی کئی قسمیں ہیں۔

عراقی زماں کے حوالے سے ہستی کو مادی، غیر مادی اور ہستی باری تعالیٰ کے تین عمومی درجات میں تقسیم کرتے ہیں۔ مادی اشیا سے مراد وہ اجسام ہیں جو جگہ گھیرتے ہیں۔ جنہیں حرکت میں وقت لگے اور مزاحمت بھی پیش آئے۔ غیر مادی یا لطیف اشیا سے مراد وہ اشیا ہیں جو اگرچہ مکاں کی حاجت سے یکسر مبرا نہیں ہوتیں تاہم ان کے مکاں کی نوعیت اتنی لطیف ہوتی ہے کہ انہیں حرکت کرتے ہوئے کم سے کم مزاحمت کا سامنا کرنا پڑتا ہے مثلاً غیر مادی یا لطیف وجود (جن اور ملائکہ وغیرہ) پتھر کی دیواروں میں سے بھی گزر جاتے ہیں۔ بہر صورت لطیف اشیا کے حوالے سے بھی حرکت اور فاصلہ کے تصور کو یکسر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کیونکہ انہیں بہر حال ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے کے لیے حرکت کی ضرورت ہوتی ہے اور یہی چیز اُن کی روحانی عدم اکملیت کی شہادت ہے۔ عراقی کے نزدیک روحِ انسانی مادی اور غیر مادی اشیا سے بھی بلند تر مرتبہ پر فائز ہے کیونکہ اس کی حالت حرکت وسکون کے درمیان ہے۔ روحانی لحاظ سے سب سے بلند مرتبے پر ذات الٰہی متمکن ہے مادی مکاں کی ہر قسم کی جہتیں اور لامتناہی سلسلے ذاتِ الٰہیہ میں آکر گم ہو جاتے ہیں۔ عراقی سب سے پہلے کثیف اجسام (Gross bodies) کا ذکر کرتے ہیں۔ کثیف اجسام (Gross bodies) سے مراد وہ مادیت زدہ اجسام ہیں جن کا روحانیت سے کم سے کم تعلق ہو۔ اس قسم کے کثیف اجسام اپنے وقت کا تعین آسمانوں کی گردش سے گویا گردشِ لیل ونہار سے کرتے ہیں چنانچہ اس وقت کو ماضی، حال اور مستقبل کے خانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اس قسم کے وقت کی نوعیت ایسی ہوتی ہے کہ جب تک ایک دن گزر نہ جائے اگلا دن اُس کی جگہ نہیں لے سکتا۔

غیر مادی اشیا (Immaterial beings) کا وقت بھی اپنی خاصیت (Character) کے لحاظ سے سلسلہ وار (Serial) ہی ہوتا ہے تاہم غیر مادی اشیا کے وقت

کے مرور (Passage) کی نوعیت ایسی ہے کہ زمانی اعتبار سے کثیف یا مادی اجسام کا ایک سال غیر مادی ہستی کے ایک دن سے زیادہ نہیں ہوتا۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ مادی اجسام کا وقت (مادی اجسام کو حرکت میں زیادہ سے زیادہ مزاحمت کے باعث) ایسا تیز خرام ہے کہ اس پر گردشِ لیل نہار کا پہیہ بہت تیزی سے گھومتا ہے یہاں تک کہ جتنی دیر میں غیر مادی اجسام کا ایک دن مکمل ہوتا ہے مادی اجسام پر تین سو پینسٹھ دن گویا ایک پورا سال بیت جاتا ہے۔ غیر مادی اشیا کے حوالے سے درجہ بدرجہ قدم آگے بڑھاتے ہوئے زمانِ الٰہی (Divine Time) کا مقام آ جاتا ہے۔ اقبال اس حوالے سے صوفی شاعر عراقی کے خیالات کی ترجمانی کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

> "Rising higher and higher in the scale of immaterial beings we reach divine time-time which is absolutely free from the quality of passage and consequently does not admit of divisibility, sequence and change."(77)

گویا زمانِ الٰہی (Divine time) وہ زماں یا وقت ہے جو گزران (Passage) کی خاصیت سے یکسر مبراء ہے اور اسی باعث تسلسل یا ماضی، حال اور مستقل کے خانوں میں منقسم ہونے کے تصور سے بھی بالکل آزاد ہے۔

اقبال کے نزدیک زمانِ ایزدی ایک ایسی فوق الابد (Above eternity) حقیقت ہے، جسے آغاز و انجام سے کوئی تعلق نہیں زمانِ خداوندی کا درجہ ابدیت کے تصور سے بھی بلند مرتبت ہے۔ بظاہر یہ بات عجیب سی نظر آتی ہے کہ زمانِ ایزدی کے ابدیت سے بھی بلند مرتبت ہونے کا آخر کیا مطلب ہے؟ تاہم اگر غور کیا جائے تو اس بات کو دو طریقوں سے سمجھا جا سکتا ہے، پہلی بات تو یہ کہ ابدیت کا تصور گو زمانی اعتبار سے انجام نا آشنا ہے مگر آغاز و ابتدا کے تصور سے آزاد نہیں۔ مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ انسان مرنے کے بعد ہی ابدی زندگی حاصل کرتا ہے جیسے کہ اقبال بھی اپنے چوتھے خطبے میں لکھتے ہیں کہ:

> "Personal immortality, then is not ours as of right, It is to be achieved by

personal effort. Man is only a candidate for it."(78)

اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ابدیت کا تصور انجام کے لحاظ سے تو بے کنار ہو سکتا ہے تاہم آغاز کے زمانی تصور سے نا آشنا نہیں۔ اسی لیے اقبال زمانِ خداوندی کو آغاز و انجام دونوں کے تصور سے نا آشنا اور فہم انسانی کے تصورِ ابدیت سے بھی بالاتر قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

"It is above eternity."(79)

گویا زمانِ خداوندی ایسا زماں ہے جو ابدیت (Eternity) کے تصور سے بھی بالاتر ہے۔ دوسری قابل ذکر بات یہ ہے کہ ابدیت کا تصور دراصل فانی اشیا کے لیے ہوتا ہے اور اُنہی کی ذات کا یہ تقاضا ہے مثلاً جسے بھوک لگتی ہو اُسی کے لیے خوراک کا کوئی مفہوم و مطلب ہوتا ہے اور جسے بھوک یا اس قسم کی کوئی احتیاج ہی نہ ہو خوراک نہ تو اُس کی ذات کا تقاضا ہو سکتی ہے اور نہ ہی ضرورت۔ دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ایسی ہستی کا درجہ اس قسم کی اغراض سے بہت بلند مرتبت ہوگا۔ چنانچہ ایک ایسی ہستی کے لیے کہ جو زمان و مکاں کی حدود و قیود سے بلند و بالا ہو ابدیت کا تصور بھی بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے گویا ذاتِ الٰہی کے لیے نہ کوئی آغاز ہے اور نہ انجام۔

"It has neither beginning nor end."(80)

ازل اس کے پیچھے ' ابد سامنے
نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے

ب۔ج: ص۔۱۲۷

چونکہ ذاتِ خداوندی حدود و قیود سے آزاد اور بلند مرتبت ذات ہے اس لیے الٰہی فعالیت (Divine Activity) کو بھی نہ زمانی حدود و قیود کے پیمانے پر پرکھا جا سکتا ہے اور نہ سوچا جا سکتا ہے۔ اسی لیے اقبال لکھتے ہیں کہ:

"The eye of God sees all the visibles and his ear hears all the audibles in one indivisible act of perception,"(81)

اقبال کہتے ہیں کہ چشم الٰہی ہر دیکھے جانے والی شے کو دیکھتی ہے اور گوشِ الٰہی ہر سنی جانے والی آواز کو سنتے ہیں مگر یہ الٰہی سرگرمی ایک ایسے ادرا! کی عمل کی بدولت انجام پاتی ہے جسے کسی زمانی تقسیم کی حد میں نہیں لایا جا سکتا۔ اس موقع پر اقبال اس بات کی بھی وضاحت کرتے ہیں کہ:

"The priority of God is not due to the priority of time. On the other hand, the priority of time is due to God,s priority."(82)

یعنی مراتب ہستی میں ذات باری تعالیٰ کو فضیلت اور اشرفیت اس بنا پر حاصل نہیں کہ زمانِ الٰہی کو دیگر تمام ہستیوں کے زماں پر فوقیت حاصل ہے بلکہ اس کے برعکس زمانِ خداوندی کو مراتب ہستی کے درجات پر متمکن دیگر ہستیوں کے زماں پر جو فوقیت حاصل ہے وہ دراصل خدائے بزرگ و برتر کی ذاتِ عدیم المثال سے نسبت اور فیضان کا نتیجہ ہے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ زمانِ الٰہی وہ زماں ہے جسے قرآن نے ''اُم الکتاب'' کے طور پر بیان کیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

" لِكُلِّ اَجَلٍ كِتَابٌ يمحُوا اللّٰهُ مَايشآء وُ يُثبتُ ج وَعِندَهٗ اُمه الكِتَابَ"
(۱۳:۳۸:۳۹)

ترجمہ: (ہر چیز کے لیے ایک وقت اور ہر وقت کے لیے ایک نوشتہ ہے۔ اللہ جس چیز کو چاہتا ہے باقی رکھتا ہے اور اصل کتاب اُسی کے پاس ہے)

مولانا امین احسن اصلاحی ان آیات کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

''اللہ نے ہر چیز کے لیے اپنی حکمت کے تحت ایک وقت مقرر کر رکھا ہے اور ہر مقررہ ساعت کے لیے ایک نوشتہ ہے اس نوشتہ پر تمام تر اختیار اللہ ہی کا ہے۔ اس میں ہر محو و اثبات اور ہر اخراج و اندراج اُسی کی حکمت و مشیت کے تحت ہوتا ہے۔ کسی دوسرے کو اس میں کوئی دخل نہیں اور اصل کتاب اُسی کے پاس ہے۔ کسی دوسرے کی اُس تک رسائی نہیں۔''(۸۳)

اسی طرح عماد الدین ابن کثیر اپنی ''تفسیر'' میں ان آیات الٰہی کے حوالے سے رقمطراز ہیں:

''ہر ایک مقررہ وقت اور معلوم مدت کتاب میں لکھی ہوئی ہے، ہر شے کی ایک مقدار معین ہے۔۔۔ جو چاہتا ہے مٹاتا ہے جو چاہتا ہے برقرار رکھتا ہے۔ اُم الکتاب اُسی کے پاس ہے۔ حسن بصری فرماتے ہیں جس کی اُجل آجائے چل بستا ہے۔ نہ آئی ہو رہ جاتا ہے یہاں تک کہ اپنے دن پورے کر لے۔ ابن جریر بھی اس قول کو پسند فرماتے ہیں۔ کتاب کا خلاصہ اور جڑ اُسی کے ہاتھ ہے۔''(۸۴)

آیاتِ بالا سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ نوشتہ یا کتاب دراصل وقتِ اجتماعیہ ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ نوشتہ یا کتاب وقت کا ایک ایسا سٹور ہاؤس ہے کہ جہاں وقت بحیثیت مجموعی موجود ہے۔ یہ وقت اللہ تعالیٰ کی حکمت و دانائی کا شاہکار ہے اور اُسی کا اس پر اختیار اور کنٹرول ہے۔ جب وقت کتاب کے سٹور ہاؤس سے ساعتوں کی صورت عالم شہود میں قدم رکھتا ہے تو حوادث و واقعات کی نت نئی صورتیں جنم لیتی ہیں۔ ہر ہستی کے لیے اُس کے وقت کی مقدار مقرر ہے جو اُس کی کتاب یا نوشتہ میں درج ہے۔ جیسے جیسے وقت کی کتاب میں سے وقت ساعتوں کی صورت برآمد ہوتا جاتا ہے، ہستی تغیر و تبدل کے مراحل طے کرتی جاتی ہے یہاں تک کہ ایک مقرر ساعت (اجل مسمّٰی) پر عدم وجود کا شکار ہو جاتی ہے۔ وقت کے لحاظ سے ہستی مختلف مدراج میں منقسم ہے تاہم وقت کا سب سے افضل اور اعلیٰ درجہ ''اُم الکتاب'' کی صورت اللہ کے پاس ہے یہ زمانِ الٰہی ہے۔ یہ محیطِ بیکراں ہے۔ اس وقت کی مثال ماضی اور مستقبل میں ڈھل جانے کے تصور سے ناآشنا اور ابدیت سے بھی بلند و برتر مقام و مرتبہ کے حامل ایک ایسے فوق الابد ہنوز (Single super Eternal now) کی ہے جس میں ہستی کے تمام مدارج کی زمانی وسعتیں سمٹ کر اور تاریخ اپنی تمام تر تعلیلی بندشوں سے آزاد ہو کر شہیدِ کبریائی کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ تمام مسلمان ماہرینِ الٰہیات میں امام فخر الدین رازی (۱۱۴۹۔۱۲۰۹ء) نے وقت کے مسئلے پر سب سے بڑھ کر سنجیدگی سے توجہ دی۔ اُنہوں نے اپنی کتاب ''المباحث المشرقیہ'' (Eastern Discussions) میں وقت کے متعلق

تمام نظریات کا محققانہ جائزہ لیا تھا تا ہم اقبال کے خیال میں وقت کے حوالے سے اُن کا طریق کار بھی زیادہ تر معروضی ہی تھا' چنانچہ وہ وقت کی کنہ کے حوالے سے کوئی حتمی یا قطعی صداقت دریافت نہ کرسکنے کے باعث کسی واضح نتیجے پر نہ پہنچ سکے۔ وہ خود اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ انہوں نے اپنی کتاب میں پیش کردہ ہر نظریے کے حق یا مخالفت میں جو کچھ کہا جا سکتا تھا اُسے تو ضرور واضح کیا ہے تا ہم خصوصاً وقت کے حوالے سے کوئی نیا تصور پیش کرنے سے احتراز کیا ہے۔ گزشتہ بحث سے یہ بات روزِ روشن کی طرح عیاں ہو جاتی ہے کہ وقت سے متعلق خالصتاً معروضی نقطۂ نظر زماں کی اصلیت کی تفہیم میں ہماری محض واجبی سی مدد کرتا ہے چنانچہ اقبال کے خیال میں وقت کی مکمل تفہیم کے لیے:

"The right course is a careful psychological analysis of our conscious experience which alone reveals the true nature of time."(85)

یعنی وقت کی مکمل اور صحیح تفہیم کا اصل طریقۂ کار یہ ہے کہ ہم اپنے شعوری تجربے کا بڑے دھیان سے نفسیاتی تجزیہ کریں کیونکہ یہی وہ تجزیہ ہے جو وقت کی اصل حقیقت ہمارے سامنے لے کر آتا ہے چنانچہ اقبال وقت کی درست تفہیم کی خاطر شعوری تجربے کا نفسیاتی تجزیہ کرتے ہوئے ذات یا خودی کے دو پہلوؤں یعنی آنائے قدری (Appreciative self) اور انائے فعلی (Efficient self) کا ذکر کرتے ہیں۔ چونکہ اقبال خودی کے ان دونوں پہلوؤں کے حوالے سے اپنے دوسرے خطبے میں بھی اظہار خیال کر چکے ہیں (۸۶)، اسی لیے وہ کہتے ہیں کہ:

"I suppose you remember the distinction that I drew in the two aspects of the self, appreciative and efficient."(87)

اقبال نے خودی کے دو پہلو بیان کیے ہیں:

ا۔ انائے قدری (Appreciative self)

ب۔ اُنائے فعلی (Efficient self)

انائے قدری کا تعلق ہستی کے اُس باطنی یا داخلی پہلو سے ہے جس کی حرکی فطرت دوسروں کی نظروں سے مخفی رہتی ہے جبکہ انائے فعلی کا تعلق ہستی کے اُس خارجی یا بیرونی پہلو سے ہے جو متحرک اور فعال نظر آتا ہے۔ اقبال کے بقول شعوری تجربہ کے بغور تجزیہ سے پتا چلتا ہے کہ اندرونِ ذات یا انائے قدری (Appreciative self) میں واقع ہونے والی تبدیلیوں کا تعلق وجدان سے ہے اس لیے یہ تبدیلیاں ایسی سرعت سے انجام پاتی ہیں کہ ان تغیرات کے بالمقابل وقت کا گزران بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے اور تواتر و تسلسل کا تصور بھی قائم نہیں رہتا۔ گویا اقبال کے الفاظ میں تغیر بلا تواتر (Change without succession) کی صورت پیدا ہو جاتی ہے۔ اقبال رقمطراز ہیں کہ:

> "The life of the self consists in its movement from appreciation to efficiency, from intuition to intellect and atomic time is born out of this movement."(88)

اقبال کہتے ہیں کہ خودی کی زندگی انائے قدری سے انائے فعلی کی طرف تحریک پر مشتمل ہے گویا خودی کی زندگی خیال سے عمل کی جانب راجع ہوتی ہے چنانچہ جب خودی اندرونِ ذات یا انائے قدری میں وقوع پذیر ہونے والی فکری تبدیلیوں کا انائے فعلی کے ذریعے معروضی سطح پر مجسّم اظہار کرنا چاہتی ہے تو انائے قدری کا اثاثہ وجدان (عشق) ظاہری شخصیت یعنی انائے فعلی کے تعقل (Intellect) کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ تعقل اُنائے فعلی کی سرگرمی کے لیے وہ طریقِ عمل ہے کہ جس کے ذریعے اُنائے فعلی، اندرونِ ذات واقع ہونے والے کسی بھی فکری تغیر کو معروضی سطح پر لاتے ہوئے نہایت پھونک پھونک کر قدم رکھتی ہے۔ اُنائے فعلی کے اس تعقلی طریقہ کار اور احتیاط کا مقصد یہ ہے کہ اُنائے قدری کے فکری تغیرات کی معروضی سطح پر کسی طریقے سے زیادہ سے زیادہ بہتر، مکمل اور مجسّم ترجمانی ممکن ہو سکے۔ اس طرح اندرونِ ذات واقع ہونے والے تغیرات جب انائے فعلی کے راستے خارجی سطح یا معروضی سطح پر ہویدا ہوتے ہیں تو خارجی یا معروضی وقوعات کا روپ دھار لیتے ہیں تاہم قدری ذات کے برعکس فعلی ذات کے واسطے سے باطنی کی بجائے معروضی سطح پر واقع ہونے

والے تغیرات نہایت آہستہ خرام اور سست رو ہوتے ہیں۔ مثلاً یہ تو ممکن ہے کہ کسی شخص کے ذہن میں اچانک ایک خیال آ جائے مگر ہو سکتا ہے کہ اس خیال کو عملی جامہ پہنانے میں کئی برس کا عرصہ صرف ہو جائے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ انائے قدری کے تغیرات کی انائے فعلی کے ذریعے خارجی سطح پر حرکت سے جوہری وقت (Atomic time) جنم لیتا ہے اور ظاہر ہے کہ دورانِ خالص (Pure Duration) کے برعکس جوہری وقت (Atomic Time) تواتر و تسلسل کا حامل ہوتا ہے۔ اس بات کو ایک مثال سے یوں واضح کیا جا سکتا ہے کہ یہ تو ممکن ہے کہ کسی شخص کے دل و دماغ میں اچانک ایک منصوبہ یا خیال بجلی کی سی تیزی سے کوند جائے تاہم اس منصوبہ یا خیال کا انائے فعلی کے راستے معروضی سطح پر اظہار نہ صرف عقل اور غور و فکر کا محتاج ہوگا بلکہ عقل و فکر کے طریقۂ کار کی نسبت سے وقت کے ایسے تسلسل اور تواتر (Succession) کا بھی حامل ہوگا جسے اقبال جوہری وقت (Atomic Time) کہتے ہیں۔

مندرجاتِ بالا سے یہ حقیقت کھلتی ہے کہ وہی تغیرات جو باطنی ہستی یا انائے قدری میں وجدان کے باعث ایسی سرعت سے انجام پاتے ہیں کہ وقت کے اندر ایسا ہلکا سا ارتعاش بھی پیدا نہیں ہوتا کہ جو وقت کی خصوصیتِ دوام کو تواتر کے احساس میں بدل دے، جب معروضی سطح پر انائے فعلی کے ہاتھوں سرزد ہوتے ہیں تو تعقّلی طریقۂ کار کے تحت سست رو ہو کر تسلسل و تواتر کی صورت اختیار کر لیتے ہیں گویا وہی وقت جو انائے قدری میں تغیرات کی سرعتِ رفتار کے باعث ٹھہرا ہوا اور ابدیت سے ہم آغوش ایک عضوی کل (An organic whole) کی صورت نظر آتا ہے، معروضی سطح پر تغیرات کی سست رفتاری کے باعث تواتر و تسلسل کی شکل اختیار کرتے ہوئے جوہری وقت (Atomic Time) کا روپ دھار لیتا ہے، اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ:

> "Thus the character of our conscious experience, our point of departure in all knowledge—gives us a clue to the concept which reconciles the opposition of permanence

and change, of time regarded as an organic whole or eternity, and time regarded as atomic."(89)

اقبال کہتے ہیں کہ شعوری تجربے کی خصوصیت سے شناسائی ہمارے سارے کے سارے علم کے لیے ایک ایسا نیا موڑ ثابت ہوتی ہے کہ جس سے ہمیں پتا چلتا ہے کہ بظاہر باہم متضاد، تواتر و تسلسل کے حامل جوہری وقت اور دوامیت و ابدیت کے حامل دوران خالص (جو عضوی کل Organic whole کی شکل میں انائے قدری کا حصہ ہوتا ہے) میں کوئی فرق نہیں بلکہ یہ ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔

الغرض شعوری تجربہ کا تجزیہ اور اس کی خصوصیات سے آگہی، حقیقت سے شناسائی میں بہت معاون ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر ہم شعوری تجربہ کی رہنمائی قبول کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی محیطِ بیکراں خودی کو متناہی خودی (Finite Ego) پر قیاس کریں تو خودی مطلق (Ultimate Ego) کا زماں تغیر بلا تواتر (Change without succession) کے حامل ایک ایسے عضوی کل (Organic whole) کی صورت ظاہر ہوتا ہے جو ماضی و مستقبل کی سب جہتوں پر حاوی اور مدارجِ ہستی کی تمام تر زمانی وسعتوں کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے تاہم زماں کا یہی عضوی کل خودیٔ متناہی کے فعلی پہلو کے معروضی سطح پر تخلیقی سرگرمی کے باعث تسلسل و تواتر کے حامل جوہری وقت (Atomic Time) کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

اس موقع پر اقبال میر داماد (وفات ۱۰۴۰ھ/۱۶۳۰ء) اور ملا باقر (۱۰۳۷ھ۔۱۱۱۰ھ) کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان دونوں حضرات کا بھی یہی خیال ہے کہ وقت تخلیقی عمل سے ہی جنم لیتا ہے، یہی وہ تخلیقی عمل ہے جس کے ذریعے انائے مطلق اپنے لامحدود تخلیقی امکانات کو وجود میں لاتی اور اُن کی گردشِ لیل ونہار کی صورت میں پیمائش کرتی ہے۔ اس طرح ایک طرف تو خودی کا تعلق تغیر بلا تواتر کے حامل دائمی وقت یا ابدیت سے جڑ جاتا ہے جب کہ دوسری طرف خودی ایک ایسے تسلسلِ زماں (Serial Time) میں رہتی ہے جو دائمی وقت یا ابدیت سے اس لحاظ سے وابستہ ہوتا ہے کہ یہ ابدیت کے بے مرور تغیر (Non successional Change) کی پیمائش کرتا ہے۔ تسلسلِ زماں کا ابدیت سے یہی

وہ عضوی ربط (Organic relation) ہے جس کی تفہیم سے اس آیت قرآنی کو سمجھا جا سکتا ہے کہ:

"والَهُ اِختِلَافُ الَّیلِ وَالنَّھَارِ ؕ اَفَلَا تَعقِلُوْن" (۲۳:۸۰)

ترجمہ: (دن اور رات کا چکر اُسی سے تعلق رکھتا ہے، پس کیا تم سمجھتے نہیں)

تصریحات بالا سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ معروضی یا ایٹمی وقت گو ایک حقیقت سہی تاہم موضوعی وقت کو تقدم حاصل ہے۔ جو کچھ عالمِ وجود میں آتا ہے وقت کے موضوعی پہلو سے ہی نکل کر معروضی صورت اختیار کرتا ہے جس سے وقت کی بھی معروضی صورت جنم لیتی ہے۔ اب اقبال زماں کے موضوع پر تفصیلی بحث کرنے کے بعد اپنی گفتگو کا رخ اللہ تعالیٰ کے علم بسیط اور قدرتِ کاملہ کی جانب پھیر دیتے ہیں۔

اقبال کا یہ خیال ہے کہ خودیٔ متناہی کے علم کی نوعیت تعقلی اور استدلالی (Discursive) ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ خودیٔ متناہی کے علم کا دائرہ صرف اُن اشیا تک محدود رہتا ہے جو فی الواقعی اُس کے سامنے ایک ایسے دوسرے وجود کی صورت میں موجود ہوں کہ جن کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہو کہ وہ اپنے طور پر قائم ہیں۔ مختصراً یوں کہا جا سکتا ہے کہ خودی متناہی اور علم میں آنے والی شے کا فرق، خودیٔ متناہی کے علم یا انسانی علم کا خاص وصف ہے۔ اقبال نے اسی بات کو درج ذیل الفاظ میں رقم کیا ہے۔

> "The word knowledge as applied to the finite ego, always means discursive knowledge—a temporal process which moves round a veritable 'other' supposed to exist per se and confronting the knowing ego."(90)

اس اقتباس کی تفہیم کے لیے یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ موضوعی وقت (Subjective Time) کے سمندر میں تحریکات اور ارادے موجوں کی صورت دمبدم اُبھرتے رہتے ہیں۔ ان میں کچھ ارادے اور تحریکات سوزِ آرزو کا روپ دھار کر انائے فعلی (Efficient Ego) پر دباؤ ڈالتے ہیں کہ اُنہیں معرض شہود پر عمل کی صورت ہویدا کیا

جائے۔ چنانچہ جب موضوعی ذات کا انائے قدری میں جنم لینے والا ارادہ انائے فعلی کے راستے سے معروضی سطح پر مجسّم شکل اختیار کرتا ہے جیسے کہ مصور کا تصویر بنانے کا ارادہ خواہش کی شکل اختیار کرنے کے بعد انائے فعلی کی سرگرمی سے تصویر کے وجود کا باعث بنتا ہے تو انائے قدری اور انائے فعلی کے باہمی تال میل سے معروضی سطح پر ایک ایسا وجود جنم لیتا ہے جس کی حیثیت ارادے کی حامل موضوعی ذات کے لیے دراصل ارادے یا خواہش کا ہی خارجی مجسّم عکس ہے تاہم دیگر اناؤں کے لیے اس کی حیثیت ایک ازخود قائم اور مدِمقابل وجود کی ہوتی ہے۔

انسان اس لیے متناہی ہستی ہے کہ وہ اپنی باطنی ہستی کے ارادوں اور تحریکات' خواہشوں اور آرزوؤں سے تو واقف ہوتا ہے تاہم بیرونِ ذات دیگر ہستیوں کے باطن میں مچلنے والے ارادوں اور خواہشات کا علم اُسے صرف اُسی وقت ہوتا ہے جب یہ ارادے یا خواہشات انائے فعلی کے ذریعے معروضی سطح پر مجسّم صورت اختیار کرتے ہیں مثلاً زید اپنی ذات کے اندر پلنے والے ارادے کو انائے فعلی کے راستے معروضی سطح پر مجسّم صورت فراہم کرتا ہے تو اس عمل سے زید کی خودی کو یک گونہ خوشی اور تسکین تو ضرور ملتی ہے تاہم اس کے ذاتی علم میں کوئی خاص اضافہ نہیں ہوتا۔ زید کے علم میں اضافہ اُس وقت ہوگا جب کوئی دوسری خودی معروضی سطح پر اپنی خواہشات کو ٹھوس اور مجسّم شکل دے گی۔ کسی شخص کے بات کرنے سے' کوئی شے ایجاد کرنے سے یا کسی بھی نوع کے عمل سے دوسروں کے علم میں اضافہ ہوتا ہے۔ اگر زید کے دماغ میں ایک خوبصورت تصویر کا خاکہ ہے تو بکر کو اس کا علم نہیں ہوسکتا تا آنکہ زید اس تصویر کو اپنی ذات سے باہر معروضی سطح پر کینوس پر اُتار دے یا گفتگو کے ذریعے سمجھا دے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ متناہی خودی (Finite Ego) کا علم متقابل ہستی (Confronting other) کے وجود سے وابستہ ہے' جب تک انسان اپنے سامنے ایک دوسرے وجود کو عقل و استدلال کی سان پر پرکھ نہیں لیتا وہ علم سے عاری رہتا ہے' جیسے جیسے وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ نئے وجود اس کی ذات کے مقابل آتے ہیں انسانی علم میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسان کی خودئ متناہی (Finite Ego) کے لیے علم کا تعلق اپنی ذات سے ماوراء کسی ایسے دوسرے وجود کے ہونے سے ہے جس کو باقاعدہ دیکھا اور

پرکھا جاسکے۔ گویا خودیٔ متناہی کی حد تک تو علم کا تصور یہی ہے کہ یہ ذات سے باہر متقابل وجود کے ہونے سے ہی حاصل ہوتا ہے۔ یہاں تک تو خودیٔ متناہی(Finite Ego) کے تصورِ علم کی بات تھی' اب اقبال خودیٔ مطلق (Ultimate Ego) کے ''علمِ کل'' (Omniscience) کی بات کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر ہم خودی متناہی کے ہی تصورِ علم پر خودیٔ مطلق کے علم کو قیاس کریں تو خودیٔ مطلق کے مقابل بھی ایک دوسرے وجود(Confronting other) کے ہونے کا تصور ذہن میں آنا لازمی ہے۔ چنانچہ اقبال خودیٔ متناہی کے تصورِ علم کے حوالے سے رقمطراز ہیں کہ:

> **"In this sense, knowledge if we extend it to the point of omniscience, must always remain relative to its confronting 'other' and can not, therefore, be predicated of the ultimate Ego who, being all inclusive can not be conceived as having a perspective like the finite ego."(91)**

اقبال یہ کہتے ہیں کہ اگر خودیٔ متناہی کے ہی تصورِ علم کو خودیٔ مطلق کے ''علمِ کل'' کی حد تک پھیلا دیا جائے تو پھر اسی صورت میں خودیٔ مطلق کے لیے بھی علم کا حصول اپنی ذات سے ماوراء متقابل ہستی کا محتاج نظر آئے گا' جبکہ اقبال کے خیال میں خودیٔ مطلق کا ایسا ''علمِ کل'' جو اپنی تکمیل کے لیے اپنے علاوہ متقابل وجود کا محتاج ہو ''علمِ کل'' کیسے کہلا سکتا ہے۔ چنانچہ حقیقت یہ ہے کہ خودیٔ متناہی کے تصورِ علم کا ''علمِ کل'' کی حامل خودیٔ مطلق (Ultimate Ego) کے تصورِ علم پر اطلاق درست ثابت نہیں ہوتا۔ ہماری غلطی یہ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کی لامتناہی ذات(Infinite Ego) کے علم کو متناہی ذات(Finite Ego) کے علم پر قیاس کرتے ہیں حالانکہ خودیٔ مطلق یا لامتناہی ذات (اللہ تعالیٰ) کی حیثیت ایک ایسی محیط کل ذات(All inclusive Ego) کی ہے جسے متناہی خودی(Finite Ego) پر قیاس کیا ہی نہیں جا سکتا۔ متناہی خودی(Finite Ego) تو ظاہر ہے متناہی ہونے کے باعث تعینات(Limitations) کی پابند ہے چنانچہ اس سے باہر دیگر متناہی خودلوں کا وجود قرین

قیاس ہی نہیں یقینی ہے تاہم لامتناہی خودی (Infinite Ego) کی حیثیت ایسی محیطِ کل خودی (All inclusine Ego) کی ہے کہ جس کے مقابل کسی دوسرے آزاد اور از خود قائم وجود کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ٹھیک ہے کہ بظاہر کائنات از خود قائم و برقرار خدا کے مقابل ایک دوسرے وجود کی صورت نظر آتی ہے لیکن دراصل اس کی مثال چرغ کے اُس شعلے کی مانند ہے جو سب کو نمایاں نظر آتا ہے اور بظاہر از خود قائم معلوم ہوتا ہے جبکہ حقیقت یہ ہے کہ شعلے کا وجود اُس ایندھن کا محتاج ہوتا ہے جو تیل کی صورت میں چراغ اُسے فراہم کرتا ہے۔ کائنات کے شعلے کے لیے بھی خدا کی حیثیت اُس چراغ کی سی ہے جس کا ایندھن تخلیقی ارتقا (Creative evolution) ہے۔ اللہ تعالیٰ نے کائنات کے اندر تخلیقیت کی صورت میں حرکت و ارتقا کی ایسی جوت جگائی ہوئی ہے جس کے طفیل کائنات نہ صرف قائم و برقرار ہے بلکہ دمبدم وسعت پذیر ہے۔ اب اگر کوئی یہ دعویٰ کرے کہ شعلہ از خود قائم ہے تو سوائے اس کے اُسے کیا کہا جا سکتا ہے کہ:

اے اہل نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے، وہ نظر کیا

ض۔ک: ص۔۱۱۸

اقبال لکھتے ہیں کہ:

"The Universe, as we have seen before, is not an 'other' existing per se in opposition to God."(92)

یعنی کائنات کی حیثیت خدا کے مدمقابل از خود قائم وجود کی نہیں ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کائنات خدا کے مدِمقابل از خود قائم ایک الگ وجود نہیں تو پھر ایسے لگتا کیوں ہے؟ اقبال اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں کہ:

"It is only when we look at the act ot creation as a specific evant in the life history of God that the universe appears as an independent 'other'."(93)

یعنی اقبال کے بقول کائنات ہمیں صرف اُسی وقت خدا سے علیحدہ اور از خود قائم وجود کی صورت نظر آتی ہے جب ہم یہ سمجھتے ہیں کہ کائنات کی تخلیق خدا کی زندگی کا ایک ایسا مخصوص گزرا ہوا واقعہ ہے جس سے اب خدا کا کوئی تعلق نہیں رہا، گویا اب کائنات کی حیثیت آزاد، خودمختار اور از خود قائم مدمقابل وجود کی ہے۔ یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے ایک پتنگ باز ایک پتنگ اُڑائے اور پھر اُسے مسلسل بلند کرتا جائے لیکن کسی اور مقام پر کھڑا ایسا شخص جس کی نگاہ میں پتنگ باز ہو اور نہ وہ ڈور جس سے پتنگ بندھی ہوئی ہے اور وہ یہ خیال کرے کہ کسی نے ایک مرتبہ یہ پتنگ بنائی اور اُڑائی تو ضرور ہے لیکن اب یہ پتنگ از خود قائم ایسے آزاد وجود کی حامل ہے جسے کسی سہارے کی ضرورت نہیں، اس مثال کے مصداق ہماری مثال بھی ایک ایسے ہی شخص کی ہے جس کی نگاہ میں مکمل حقیقت نہیں۔ مکمل حقیقت یہ ہے کہ کائنات اور اس کا سارا نظام امر ربی کی بدولت قائم و برقرار ہے۔

دراصل انسان جب مشیتِ الٰہی اور امر ربی کو اپنی ذات اور اس کے ارادہ و عمل کی نوعیت پر قیاس کرتا ہے تو تمام فکری الجھنیں جنم لیتی ہیں حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ انسان کے ارادے اور عمل میں بہت فرق ہے۔ انسان پہلے ارادہ کرتا ہے اور پھر اس پر عمل کے امکانات کا جائزہ لیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان اس طرح اکیلا اور لاشریک نہیں کہ اُس کی کوئی ضد نہ ہو۔ اُس کا کوئی مخالفت نہ ہو یا کوئی ایسا نہ ہو جو اُس کے اِرادے کی راہ میں رکاوٹ بن سکے۔ حقیقت یہ ہے کہ خودیٔ متناہی ہونے کی حیثیت سے انسان کے مقابل اُس کا ماحول ہے۔ وہ ماحول جس میں اُس جیسے دوسرے انسان ہیں۔ اُن کے اپنے اپنے ارادے ہیں جو ایک دوسرے سے ٹکراتے بھی ہیں اور ایک دوسرے کی راہ میں رکاوٹ بھی بنتے ہیں۔

ارشادِ ربانی تعالیٰ ہے:

"بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ"

ترجمہ: (تمہارے بعض، بعض کے دشمن ہیں)

علاوہ ازیں دیگر حلیف اور مخالف ہر دو نوعیت کی قوتیں بھی موجود ہیں۔ اس موافق اور مخالف ماحول کی موجودگی میں انسان کو سوچ سمجھ کر فیصلہ کرنا پڑتا ہے کہ اُس کے ارادہ کا کونسا

پہلو ایسا ہے جس پر عمل ممکن ہے یا یہ کہ کس حد تک ممکن ہے یا بالکل ناممکن ہے۔ انسان کی خودی متناہی کے برعکس اللہ تعالیٰ کی حیثیت چونکہ ایک ایسی محیطِ کل ذات (All Inceusive Ego) کی ہے جس کے مقابل کوئی ایسا وجود یا ماحول کی صورت میں کوئی ایسی قوت نہیں جو اُس کے ارادے کی عملی صورت کی راہ میں رکاوٹ بن سکے چنانچہ مشیتِ ایزدی ہی دراصل امرِ ربی ہے۔ خدا کے عمل و ارادہ میں کوئی فرق نہیں وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے اور جیسا چاہتا ہے کرتا ہے۔ ارشادِ رب العزت ہے:

"اِذَا قَضٰیٓ اَمۡرًا فَاِنَّمَا یَقُوۡلُ لَهٗ کُنۡ فَیَکُوۡن." (۳:۴۷)

ترجمہ: (جب اللہ کسی کام کا ارادہ کر لیتا ہے تو کہتا ہے ہو جا' سو وہ ہو جاتا ہے)

جس طرح خدا کے ارادے اور عمل میں کوئی فرق نہیں اسی طرح علم الٰہی اور تخلیقی عمل میں کوئی فرق نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ علم کی ہر صورت کا خالق خود اللہ ہے۔ کائنات اور اس میں موجود ہر شے اللہ ہی کے علم سے وجود میں آتی ہے۔ جس طرح سمندر میں اُبھرنے والی موجیں سمندر کے پانی سے وجود میں آتی ہیں اس لیے سمندر اور اس کی موجوں میں کوئی فرق نہیں اسی طرح چونکہ خدا کا سارا تخلیقی عمل اُس کے علم کے سمندر سے جاری ہو رہا ہے اس لیے علم اور تخلیق میں کوئی بعد اور فاصلہ نہیں' جو خالق ہے وہی عالم ہے اور جو عالم ہے وہی خالق ہے' چنانچہ عالم و معلوم دراصل ایک ہی ہیں۔ اسی بات کو اقبال نے اپنی مجمل بیانی کی نذر یوں کیا ہے:

"In Him thought and deed, the act of knowing and the act of creating are identical."(94)

گفتگو کے اس مرحلے پر اقبال ایک نہایت برموقع اور اہم سوال اُٹھاتے ہوئے کہتے ہیں کہ:

"The Ego, whether finite or infinite, is inconceivable without a confronting non-ego, and if there is nothing outside the ultimate Ego, the ultimate Ego can not be conceived as an Ego."(95)

گویا یہ دلیل دی جا سکتی ہے کہ خودی متناہی (Finite) ہو کہ لامتناہی (Infinite)'

ایک متقابل غیر خودی (Confronting non-Ego) کے بغیر نا قابلِ تصور (Inconceivable) ہے۔ اگر خودیٔ مطلق (Ultimate Ego) سے ماوراء کچھ ہے ہی نہیں تو خودیٔ مطلق کو ایک خودی کے طور پر کون مانے گا اور وہ کس کے تصور میں آئے گی' اقبال اس دلیل کا جواب یوں دیتے ہیں کہ:

"Logical negations are of no use in forming a positive concept which must be based on the character of reality as revealed in experience."(96)

یعنی عقلی واستدلالی ترادید ایک ایسے مثبت تصور کی تشکیل میں کار آمد ثابت نہیں ہوتیں جس مثبت تصور کی بنیاد حقیقت کی ایسی نوعیت پر ہو جو صرف تجربے سے ہی ظاہر ہوتی ہے۔ بہت سے تجربات ایسے ہوتے ہیں جن کی تصدیق مشترکہ طور پر سب کی عقل کرتی ہے مثلاً میز پر پڑے ہوئے قلم کا وجود جس کسی کی بھی حسِ بصارت یا حسِ لمس کی زد میں آئے گا عقل اس کی تصدیق کرے گی تاہم بعض مخصوص نوعیت کے باطنی تجربات بھی ایسے ہوتے ہیں جو اگر چہ میز پر پڑے ہوئے قلم کی طرح اگر چہ عقل واستدلال کے دائرے میں نہیں آتے تاہم صاحبِ تجربہ کے لیے اُن کی حیثیت نا قابلِ انکار حقیقت کی ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ضروری نہیں کہ وہ تجربہ اور اس سے حاصل شدہ علم ہی حقیقی علم ہے جس کی عقل وخرد تصدیق کرے۔ حقیقت یہ ہے کہ بعض اندرونی اور باطنی تجربات ہوتے ہی ایسے ہیں جنہیں عقل و استدلال کی مدد سے پرکھا ہی نہیں جا سکتا۔ ان تجربات کی نوعیت نہ سمجھانے سے کسی کو سمجھ میں آتی ہے اور نہ عقلی واستدلالی طرزِ عمل اختیار کرنے سے اُن کا فہم حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ولیم جیمز نے اپنی کتاب ''نفسیاتِ وارداتِ روحانی'' میں مشہور عالمِ دین' فلسفی اور صوفی امام غزالی (۱۰۵۸ء۔۱۱۱۱ء) کی خودنوشت "المنقذ من الضلال" سے ایک اقتباس نقل کیا ہے۔ اگر چہ یہ اقتباس قدرے طویل ہے تاہم اس اقتباس کے مطالعہ سے زیرِ بحث موضوع کو سمجھنے میں کافی سہولت ہو سکتی ہے۔ امام صاحب لکھتے ہیں:

''صوفی کا علم وعمل یہ ہے کہ خدا کے سوا ہر چیز سے دل کو الگ

کیا جائے اور صرف خدا کی ذات وصفات پر غور کیا جائے۔ علم عمل کے مقابلے میں آسان ہے۔ اس لیے میں نے کتابوں میں اس کا مطالعہ کیا اور جہاں تک کتابوں سے یا دوسروں سے سن کر یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے اُسی حد تک میں سمجھ گیا' لیکن میں اس نتیجے پر پہنچا کہ تصوف کی اصلیت خاص قسم کے عمل کے بغیر واضح نہیں ہوسکتی۔ حال اور وجد و مستی و روح کی قلبی ماہیت سب عمل کا نتیجہ ہیں مثلاً صحت اور سیری کی نسبت باتیں بہت کچھ کر سکتے اور سن سکتے ہیں' ان کی علتوں اور شرائط کا علمی طور پر احاطہ کر سکتے ہیں لیکن صحت کی کتاب پڑھ کر کوئی شخص تندرست نہیں ہو جاتا اور نہ ہی بھوکا انسان سیری کا حال سن کر سیر ہوسکتا ہے۔ تمام علائق وشہوات سے انقطاع کے بعد روح کی کیا کیفیت ہوتی ہے اس کا علم نہ کسی تحریر سے ہو سکتا ہے اور نہ کسی تقریر سے۔ فقط پارسائی میں ترقی کر کے خاص طریقوں سے ایک خاص حال تک پہنچنے کے بعد ہی انسان اس حقیقت سے آشنا ہو سکتا ہے جب میں نے اپنی حالت پر غور کیا تو دیکھا کہ میں ہر طرف سے علائقِ دنیا سے پابزنجیر ہوں اور نفسیاتی تحریکیں ہر طرف سے حملہ آور ہوتی ہیں۔ میں جو درس دیتا تھا وہ بھی خدا کے نزدیک کوئی پاکیزہ شے نہ تھی کیونکہ میں نے دیکھا کہ میری علمی کوششیں شہرت وعظمتِ دنیوی کی خاطر تھیں۔ میں بغداد کی بڑی درسگاہ میں بڑا امام اور معلم تھا۔ اس کام اور عہدے کو یک بیک چھوڑ دینا آسان کام نہ تھا۔ کوئی چھ ماہ تک میں شدید باطنی کشمکش میں مبتلا رہا یہاں تک کہ میری زبان بند ہوگی۔ اپنے ارادے کو عاجز پا کر اور اپنے ذاتی ارادے سے دستبردار ہو کر میں نے اپنے آپ کو پوری طرح خدا کے حوالے کر دیا کیونکہ مجھے اب اُس کے سوا نہ کوئی چارہ نظر آتا تھا اور نہ یار و مددگار۔ خدا نے مجھے جواب دیا جیسا کہ وہ ہر مصیبت زدہ کو جواب دیتا ہے جو اُس کو پکارتا ہے۔ اب مجھے جاہ وجلال

اور مال وعیال کو ترک کرنے میں کوئی مشکل نہ تھی۔ چنانچہ میں بغداد سے نکل کھڑا ہوا۔ فقط اشد ضروری اور ناگزیر زادِراہ اپنے پاس رکھ کر باقی جو کچھ بھی تھا تقسیم کر ڈالا۔ میں شام چلا گیا جہاں میں دو سال تک رہا۔ میں نے وہاں کوئی شغل اختیار نہ کیا۔ سب سے الگ تھلگ خلوت میں، میں نے اپنی خواہشوں اور نفس امارہ پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش کی اور تزکیۂ نفس سے اپنی سیرت کی تکمیل میں لگا رہا تاکہ میرا دل پوری طرح ذاتِ الٰہی کی طرف متوجہ ہو سکے۔ اس کارزارِ نفس میں، میں نے وہی طریقے اختیار کیے جو صوفیا کی تعلیم سے میں نے اخذ کیے تھے جنہیں میں نے اپنے مطالعہ سے حاصل کیا تھا۔

اس گریز سے میرا ذوقِ خلوت بڑھتا گیا اور میں تزکیۂ نفس سے اپنے آپ کو مراقبے کے لیے تیار کرتا رہا لیکن غمِ روزگار نے پوری طرح میری خلاصی نہ کی۔ کبھی اہل وعیال کی فکر دامن گیر ہوتی، کبھی روزی کی فکر ہوتی، کبھی کوئی اور دھندے مجھے پریشان کرتے جو میرے اصل ارادے اور خلوت گزینی میں خلل انداز ہوتے۔ وجد و مستی کی کیفیت کبھی کبھار چند ساعتوں کے لیے طاری ہوتی لیکن مجھے اُمید تھی کہ میں اس حالت کے حصول میں کامیاب جاؤں گا۔ جب کبھی حوادث مجھے ادھر اُدھر بھٹکا دیتے، میں سنبھل کر واپس ہونے کی کوشش کرتا۔ اس سعی تکمیل میں، میں نے کوئی دس سال گزار دیئے۔ اس خلوت میں مجھ پر ایسے حقائق کا انکشاف ہوا جنہیں بیان کرتا تو درکنار اُن کی طرف اشارہ کرنا بھی ممکن نہیں۔ مجھے یقین ہو گیا کہ صوفیا کا راستہ خدا کا راستہ ہے۔ وہ اپنے عمل اور اپنے سکون، اپنے ظاہر اور اپنے باطن میں نورِ نبوت سے مستنیر ہوتے ہیں۔ اس راہ میں شرطِ اول یہ ہے کہ خدا کے سوا ہر خواہش اور ہر خیال سے دل کو پاک کیا جائے۔ اس کے بعد خشوع خضوع سے دعائیں

کی جائیں جو روح کی گہرائیوں میں سے اُبھریں اور خدا کی طرف ایسی توجہ کی جائے کہ دل اور کسی طرف مائل نہ ہو سکے لیکن یہ ابتدائی منازل ہیں' انتہائی منزلِ مقصود کلیتاً خدا کے اندر جذب ہو جانا ہے۔اس سے پہلے تمام وجدانات واحوال داخلے سے قبل محض دہلیز کی طرح ہیں۔ بیداری ہی میں ملائکہ اور انبیاء کی ارواح نظر آنے لگتی ہیں۔صوفیا ان کی آوازیں سنتے اور ان سے برکات حاصل کرتے ہیں۔اس کے بعد روح صورتوں کے ادراک کو پیچھے چھوڑ کر آگے بڑھ جاتی ہے اور ایسی حالت میں پہنچ جاتی ہے جو بیان میں نہیں آسکتی' اگر کوئی شخص بیان کرنے کی کوشش کرے تو لازماً اُس کے الفاظ میں کفر و گناہ کا انداز پیدا ہو جائے گا۔

جس شخص کو اس بیخودی کا تجربہ نہیں ہوا اُس نے نبوت کا فقط نام سنا ہے مگر اس کی حقیقت سے قطعاً نابلد ہے۔صوفیا کے بیان کو سچا سمجھ کر وہ اس کا قائل ہو سکتا ہے کہ ایسی حالت کا حقیقی وجود ہے جیسے بعض لوگوں میں محسوسات سے گزر کر مجرد معقولات کے فہم کی صلاحیت نہیں ہوتی' اسی طرح بعض معقولی ایسے ہیں جو اُن احوال کے منکر ہیں جن کا ادراک ملکۂ نبوت سے ہوتا ہے۔ایک مادرزاد اندھے کو رنگوں کا کیا علم ہو سکتا ہے؟ رنگوں کی نسبت وہ فقط سنی سنائی باتیں دہراتا ہے مگر اُن کی حقیت سے قطعاً ناآشنا ہے۔ نبوت کے مماثل ایک حالت تک عام انسانوں کی رسائی کو ممکن کر کے خدا نے نبوت کے مقام کا سمجھنا ممکن بنا دیا ہے۔میری مراد نیند کی حالت سے ہے۔فرض کرو کہ کسی شخص کو نیند کا کوئی تجربہ نہ ہو اور کوئی اُس سے کہے کہ ایک حالت ایسی ہوتی ہے کہ انسان بظاہر مردہ معلوم ہوتا ہے۔اس میں نہ ہوش ہوتا ہے اور نہ حرکت' لیکن وہ دور دراز سیریں کرتا اور خفیہ چیزوں کو بھی دیکھتا ہے تو وہ اس حالت کو ناممکن سمجھ کر اس کا منکر ہوگا اور اس انکار کے لیے دلیلیں دے گا مگر خود ایک مرتبہ

سو جانا اُس کے تمام دلائل کو باطل کر دے گا۔ یہ سمجھ لیجئے کہ جس طرح محسوسات سے اوپر عقل کا ایک مقام ہے جس سے انسان کو اُن معقولات کا ادراک ہوتا ہے جو محسوسات سے ماورا ہیں' اسی طرح مقامِ نبوت میں عقل سے بلند تر ایک ملکۂ ادراک ہے جس میں نورِ معرفت سے ایسے حقائق منکشف ہوتے ہیں جو عقل کی گرفت سے باہر ہیں۔ نبوت کے خاص اوصاف صوفیا پر وجد و مستی کی حالت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ نبی کے صفات و ملکات عام انسانوں میں نہیں ہوتے۔ اس لیے وہ ان کو سمجھ بھی نہیں سکتے' جس بات کو سمجھنے کے لیے کسی میں صلاحیت ہی نہ ہو وہ اُسے کیسے سمجھ سکتا ہے؟ حالتِ مستی میں صوفی کو ماورائے عقل و حسِ حقائق کا ادراک ایسا ہی براہِ راست اور یقینی ہوتا ہے جیسا کہ کوئی شخص ہاتھ سے کسی چیز کو چھو کر اس کے وجود کو حقیقی سمجھتا ہے۔"(۹۷)

درج بالا اقتباس سے یہ بات اظہر من الشمس ہو جاتی ہے کہ انسانی ادراک کی حدود محض حسی اور عقلی و استدلالی حد تک ہی محدود نہیں ہیں بلکہ انسان عقل و استدلال سے آگے بڑھ کر ایک ایسے بلند تر ملکۂ ادراک تک بھی رسائی حاصل کر سکتا ہے کہ جس کے حصول سے اُس پر ایسے حقائق منکشف ہونے لگتے ہیں جو عقل کی گرفت سے باہر ہوتے ہیں' چنانچہ ان انکشافات اور ان کی حقیقت سے عقل چاہے لاکھ انکار کرے مگر اِس کے باوجود اس بلند تر مقام و مرتبے سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جس کی بدولت انسان کو اُس خودی لامتناہی سے شناسائی حاصل ہوتی ہے کہ جس کی زد میں دنیا و مافیہا ہر شے ہے۔ یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے ہزاروں' لاکھوں یا اس سے بھی کہیں بڑھ کر چراغ روشن ہوں مگر سورج کی روشنی ان سب پر حاوی ہوتی ہے اور اس نے روشنی کے سب قمقموں کو اپنے حصار میں لیا ہوتا ہے۔ اقبال عقل و استدلال کی پہنچ سے ماورا تجربے کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

"Our criticism of experience reveals the Ultimate Reality to be a rationally directed life which, in view of our experience of life, can

not be conceived except as an organic whole, as something closely knit together and possessing a central point of reference, This being the character of life, the Ultimate life can only be conceived as an Ego."(98)

یعنی عقل و استدلال سے ماوراء تجربے کی پرکھ سے پتا چلتا ہے کہ حقیقتِ مطلق (Ultimate Reality) شعوری زندگی کی حامل(Rationally Directed life) ایسی ہستی ہے جس کی نوعیت کو ہماری زندگی کے تجربے کے پیشِ نظر ایک نامیاتی کل (Organic whole) کے طور پر ہی تصور کیا جا سکتا ہے۔ ایک ایسا نامیاتی کل (Organic whole) جو کائنات کے رگ و ریشے میں سرایت بھی کیے ہوئے ہے اور ہر شے کو اپنے حصار میں بھی لیے ہوئے ہے تاہم پھر بھی ایسی انفرادیت کا حامل ہے کہ جس کا اپنا ایک ایسا جداگانہ اور مرکزی حوالہ(Central point of reference) ہے جس کی جانب ہر شے روبہ مراجعت ہے۔ قرآن حقیقتِ مطلق کے اسی مرکزی حوالہ ہونے کی حیثیت پر اس طرح مہر تصدیق ثبت کرتا ہے:

"اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَیْهِ رَاجِعُوْن"(۲:۱۵۶)

ترجمہ: (ہم اللہ کے لیے ہیں اور ہم اُس کی طرف لوٹنے والے ہیں)

اقبال کے نزدیک ایسی ہستی کو ایک خودی کے طور پر ہی تصور کیا جا سکتا ہے کہ جس کی حیات کی نوعیت ایسی ہو کہ وہ بیک وقت کائنات کی روحِ رواں بھی ہو اور اپنا ایک مرکزی حوالہ بھی رکھتی ہو۔ چنانچہ ایسی جامعیت کی حامل ہستی کے لیے کہ جو نہ صرف ہر شے کو جانتی ہے بلکہ ہر علم میں آنے والی شے کی خالق بھی ہے علم کا عقلی و استدلالی تصور بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے چاہے وہ علم کتنا ہی وسیع و بیکراں (Infinite) کیوں نہ ہو۔ اس بات کو ایک مثال کے ذریعے یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ ایک مصور جو خود ایک تصویر کا خالق ہے اُسے تصویر کے اسرار و رموز سے آگہی حاصل کرنے کے لیے عقل و استدلال سے کام لینے کی ضرورت نہیں پڑتی اور نہ ہی تصویر کے بارے میں اُس کا علم عقل و استدلال کی کارفرمائی کا نتیجہ ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خود

تصویر مصور کے علم کی مجسم صورت ہوتی ہے جو اُس کے بحرِ علمی سے ایک موج کی صورت اُبھر کر اپنا خارجی اظہار کرتی ہے۔ اگر تصویر کا ایسا خارجی اظہار نہ بھی ہوتا تو بھی مصور کا علم اس خارجی اظہار کا مرہونِ منت نہ تھا۔ موج چاہے سمندر کی تہہ میں رہے یا ابھر کر سطح سمندر پر آ جائے سمندر کو اُس کی آگہی کے حوالے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ حقیقت یہ ہے کہ سمندر سے موج کی طرح، ہر معلوم شے (Known object) حقیقت مطلق کے علم کے سمندر کی آغوش سے اظہار پاتی ہے۔ بد قسمتی یہ ہے کہ زبان ایسے الفاظ سے محروم ہے کہ جو اُس علم کی اصل حقیقت اور نوعیت کو بیان کر سکیں جو خود ہر معلوم شے کی تخلیق کا باعث بنتا ہے۔

اقبال مسلم مفکرین جلال الدین دوانی (۱۴۲۷ء۔۱۵۰۲ء) فخر الدین عراقی (وفات ۱۲۷۹ء) اور دورِ حاضر کے امریکی فلسفی پروفیسر جے رائس (۱۸۵۵ء۔۱۹۱۶ء) کے حوالے سے رقمطراز ہیں کہ ان لوگوں کا یہ خیال ہے کہ علم الٰہی کی حیثیت علمِ کلی (Omniscience) کی ہے اور اس علمِ کلی کا باعث ماضی و مستقبل کی تقسیم سے آزاد ایک ایسا ہمیشہ قائم و برقرار رہنے والا ہنوز (Now) ہے کہ جس کے پھیلاؤ میں تمام تاریخی وسعتیں اپنی ترتیب اور مخصوص واقعات و حوادث سمیت مرتکز ہو کر رہ جاتی ہیں چونکہ اللہ تعالیٰ اس دوامی حیثیت کے حامل ہنوز (Eternal Now) سے ایک غیر منقسم یک ادراکی عمل (Single Indivisible Act of perception) کی بدولت آگاہ رہتا ہے، اس لیے اُس کا علمِ کلی ہر شے پر حاوی ہے۔ اقبال کے نزدیک اس تصور میں صداقت کا ایک عنصر تو موجود ہے تاہم خامی یہ ہے کہ علم کلی کا یہ تصور کائنات کو ایک جامد اور نا قابلِ تغیر شے کے طور پر پیش کرتا ہے۔ علاوہ ازیں اس تصور سے ایک ایسے مقررہ خدوخال کے حامل مستقبل (Fixed futurity) کی تصویر اُبھرتی ہے کہ جس کی آغوش سے وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ ایسے مخصوص واقعات و حوادث وقوع پذیر ہونے کے منتظر نظر آتے ہیں کہ جن پر خدا کے ملاحظہ کی اس طرح مہر لگ چکی ہے کہ اب ان میں کسی تبدیلی کی گنجائش نہیں۔ اس طرح ایک طرف تو انسانوں کی پہلے سے طے شدہ تقدیر کا تصور پختہ ہوتا ہے اور دوسری طرف خدا کے علمِ کلی کا یہ تصور حق تعالیٰ کی تخلیقی سرگرمی کے رخ کو اس طرح متعین کر دیتا ہے کہ اس میں تازہ آفرینی، خلاقی اور ارتقا پذیری کے سب امکانات

مفقود ہو کر رہ جاتے ہیں۔ اسی لیے علامہ اقبال رقمطراز ہیں کہ:

"Infact, Divine knowledge regarded as a kind of passive omniscience is nothing more than the inert void of pre-Einsteinian physics, which confers a semblance of unity on things by holding them together, a sort of mirror passively reflecting the details of an already finished structure of things which the finite consciousness reflects in fragments only."(99)

اقبال یہ کہتے ہیں کہ اگر خدا کے علم کے حوالے سے ایک ایسا مجہول (Passive) سا علمِ کلی کا تصور قائم کر لیا جائے کہ جس کی تفصیلات اور حدود پہلے سے ہی طے شدہ ہیں تو آئین شٹائن (۱۸۷۹ء۔۱۹۵۵ء) سے پہلے کا وہ تصورِ کائنات سچا ثابت ہو جائے گا کہ جس کا مطلب یہ ہے کہ کائنات ایک غیر متحرک خلا (Inert void) میں مادیت کا ایسا ڈھیر ہے جس میں کوئی تغیر و تبدل ممکن نہیں گویا کائنات کی مثال ایک ایسے آئینے کی سی ہے کہ جس سے بغیر کسی جدت و اختراع کے محض اُن چیزوں کی تفصیل منعکس ہوتی جا رہی ہے کہ جن کی پہلے سے ہی تشکیل ہو چکی ہے۔ اس طرح متناہی کائنات کا ایسا تصور جنم لیتا ہے جس سے خدا کی حیثیت بھی ایک متناہی شعور کی ہو کر رہ جاتی ہے۔ ایک ایسا متناہی شعور جو تخلیقیت اور تازہ کاری کی صلاحیت سے محروم ہونے کے باعث ویڈیو کیسٹ پلیئر (V.C.P) کی مانند ریکارڈ ڈ واقعات کو ہی تھوڑا تھوڑا کر کے نشر کرتا جا رہا ہے، لیکن اقبال کو خدا کے حوالے سے علمِ کلی کے ایسے تصور سے اتفاق نہیں، چنانچہ وہ لکھتے ہیں کہ:

"Divine knowledge must be conceived as a living creative activity to which the objects that appear to exist in their own right are organically related."(100)

اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک ایسی خودیٔ مطلق ہے جس کی تخلیقی

سرگرمیاں بے حدود و بے ثغور ہیں۔ ارشار باری تعالیٰ ہے:

"کُلَّ یَوْمٍ ھُوَفِیْ شَاْنٍ" (۵۵:۳۰)

ترجمہ: (وہ ہر روز کسی نہ کسی کام میں ہے)

چنانچہ خودیٔ لامتناہی کی لامتناہی تخلیقی سرگرمیوں کے باعث علم الٰہی کو بھی جامد وساکت تصور نہیں کیا جاسکتا۔ حقیقت یہ ہے کہ خدا کی ہردم تخلیقی سرگرمی کے باوصف علم الٰہی کو لازماً ایک ایسا بہتا ہوا اور زندہ تخلیقی سرگرمی کا حامل دھارا تصور کرنا پڑے گا کہ جس کے ساتھ بظاہر از خود قائم اشیا کا وجود ایک عضوی ربط (Organic relation) میں منسلک ہے۔ اقبال کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ تمام اشیا جو ہمیں بظاہر اپنے طور پر قائم و برقرار محسوس ہوتی ہیں دراصل ان کا وجود اور قیام و بقا خدا کی تخلیقی سرگرمی کا نتیجہ ہے۔ جیسے جیسے خدا کی تخلیقی سرگرمی کا پہیہ آگے بڑھتا جاتا ہے اشیا وجود میں آتی جاتی ہیں لیکن اس مرحلے پر علم الٰہی کے تخلیقی محرک ہونے کے حوالے سے یہ بات ذہن میں رکھنا ضروری ہے کہ جس طرح مصور کا تخلیقی عمل اُس کے علم سے ہویدا ہوتا ہے اور مصور کی بنائی ہوئی تصویر اُس کی علمی استعداد کا اظہار ہوتی ہے بالکل ایسے ہی خدا کی تخلیقی سرگرمی علم الٰہی کی بدولت وجود میں آتی ہے۔ اگر یہ علمی تحرک نہ ہو تو نہ تخلیقی سرگرمی عمل میں آئے اور نہ ہی نئی سے نئی اشیا کو وجود نصیب ہو۔ چنانچہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ تمام اشیا علمِ الٰہی کے ساتھ ایک عضوی ربط میں منسلک ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ:

> "By conceiving God,s knowledge as a kind of reflecting mirror,we no doubt save His fore-knowledge of future events; but, it is obvious that we do so at the expense of His freedom."[101]

یعنی اس بات میں شک نہیں کہ اگر ہم خدا کے علم کو ایک ایسا آئینہ (Reflecting mirror) تصور کریں کہ جس سے واقعات اپنی اپنی باری پر منعکس ہوتے جارہے ہیں تو مستقبل کے واقعات کے متعلق خدا کے پیشگی علم کو تو ثابت کیا جاسکتا ہے تاہم ایسا کرنے سے اُس کی آزادی داؤ پہ لگ جاتی ہے اور تخلیقی آزادی سے محروم خدا کا تصور ذہن میں اُبھرتا ہے۔ چنانچہ اقبال

مستقبل کے حوالے سے خدا کے علمِ کلی کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"The future certainly pre-exists in the organic whole of God,s creative life, but it pre-exists as an open possibility, not as a fixed order of events with definite outlines."(102)

اقبال کہتے ہیں کہ مستقبل یقیناً خدا کی تخلیقی زندگی (God,s creative life) کے عضویاتی کل (Organic whole) میں پہلے سے موجود ہے تاہم خدا کے علمِ بسیط میں مستقبل کی موجودگی مخصوص خدوخال اور طے شدہ ترتیب کے حامل واقعات کی بجائے کھلے امکانات کی صورت میں ہے۔

درج بالا بیان سے یہ بات مترشح ہوتی ہے کہ مستقبل کھلے امکانات کی صورت میں خدا کی تخلیقی زندگی کے عضویاتی کل پر مشتمل ہے۔ گویا جسے اقبال تخلیقی زندگی کا عضویاتی کل قرار دیتے ہیں اُس عضویاتی کل کے مختلف اعضا دراصل وہ کھلے امکانات ہیں کہ جن میں سے کوئی بھی ایک امکان مستقبل میں ٹھوس واقعہ کی شکل اختیار کر سکتا ہے۔ تاہم واقعتاً کون سا امکان ٹھوس اور متعین خدوخال کے حامل واقعہ کا روپ دھارتا ہے اس کا پہلے سے کسی کو کوئی علم نہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علمِ کلی دراصل کسی خاص صورتِ حال میں اُن تمام امکانات کے پھیلاؤ اور وسعت پر مشتمل ہوتا ہے کہ جن میں سے کوئی بھی ایک امکان امرِ واقعہ کی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ خیال اور اُس کی اطلاقی صورتوں کے درمیان میں امکانات کی ایک وسیع دنیا آباد ہوتی ہے تاہم خدا کا علمِ کلی ہر قسم کے امکانات کے کلی علم پر مشتمل ہے۔ اقبال اس بات کی وضاحت ایک مثال سے کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ بعض اوقات یوں ہوتا ہے کہ انسان کی فکری تاریخ مین ایک ایسا ثمر آور خیال انسان کی شعوری روشنی کا حصہ بنتا ہے کہ جو اطلاقات یعنی عملی صورت اختیار کرنے کے لحاظ سے بیشمار باطنی دولت سے مالا مال ہوتا ہے۔ خیال کے اطلاقی لحاظ سے بیشمار باطنی دولت سے مالا مال ہونے کا مطلب یہ ہے کہ خیال اور اُس کی عملی صورت کے درمیان میں کئی طرح کے امکانات کی ایک ایسی وسیع دنیا آباد ہوتی ہے کہ جس کے باوصف خیال کئی صورتوں میں امرِ واقعہ کا

روپ دھار سکتا ہے۔اگرچہ انسان وجدانی طور پر اپنے خیال کے اُس کمپلیکس ہول (Complex Whole) سے یعنی خیال کے ایسے کل سے کہ جس کی بنت امکانات کے مختلف اجزاء سے مل کر ہوتی ہے' فوری طور پر آگاہ ہو جاتا ہے تاہم وجدانی سطح سے عقلی سطح پر مختلف النوع امکانات پر مبنی ایک خیالی کل وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ ہی جزواً عملی صورت اختیار کرتا ہے۔اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وقت امکان کو وجدانی سطح سے تعقل کی ٹھوس علمی سطح پر لانے میں اہم کردار ادا کرتا ہے۔اسی لیے فلسفۂ اقبال میں وقت کو بھی خالق کی حیثیت حاصل ہے:

میری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دانہ دانہ

ب۔ج:ص۔۱۲۹

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات

ب۔ج: ص۔۹۳

چنانچہ اقبال رقمطراز ہیں کہ:

"If a specific possibility, as such, is not intellectually known to you at a certain moment of time, It is not, because your knowledge is defective, but because, there is yet no possibility to become known."(103)

اقبال یہ کہتے ہیں کہ اگر کسی خاص وقت پر کوئی خاص امکان تعقلی لحاظ سے ٹھوس واقعہ کی صورت میں معلومات کا حصہ نہ ہو تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ صاحبِ خیال کا علم ناقص (Defective) ہے بلکہ یوں سوچنا چاہیے کہ وقت نے ابھی اس امکان کو عقلی سطح پر احاطۂ علم میں آنے کے لیے عملی یا اطلاقی تخلیقی صورت فراہم نہیں کی ہے۔وقت گزرنے سے جیسے جیسے تجربہ بڑھتا جاتا ہے خیال کی اطلاقی صورتوں کے ظہور کا امکان بھی بڑھتا جاتا ہے یعنی یہ سمجھ

آتی جاتی ہے کہ اس خیال کی عملی صورتیں کیا کیا ہو سکتی ہیں۔ اقبال کے بقول بعض اوقات تو یوں بھی ہوتا ہے کہ کسی خیال کی مکمل تفہیم میں ایک سے زیادہ نسلوں کے مفکرین کی صلاحتیں صرف ہو جاتی ہیں۔

اقبال کے نزدیک گڑھے گڑھائے اور طے شدہ ترتیب کے حامل واقعات پر مبنی خدا کے علمِ کلی کا ایک مجہولی (Passive) قسم کا تصور قائم کرنے سے ایک طرف تو خدا کی آزادی داؤ پہ لگ جاتی ہے اور دوسری طرف خدا کو بحثیت خالق تصور کرنا بھی ممکن نہیں رہتا۔ اقبال کہتے ہیں کہ:

"If history is regarded merely as a gradually revealed photo of a predetermined order of events, then there is no room in it for novelty and initiation."(104)

یعنی اگر ہم تاریخ کو محض ایک ایسی فلم تصور کریں کہ جس کے دھیرے دھیرے چلنے سے پہلے سے طے شدہ واقعات ظہور پذیر ہوتے جا رہے ہیں تو پھر تو ندرت اور تازہ کاری کی کوئی گنجائش ہی باقی نہیں بچتی اور یوں ہمارے لیے لفظ ''تخلیق'' بے معنی ہو کر رہ جاتا ہے۔

"Consequently, we can attach no meaning to the word creation, which has a meaning for us only in view of our own capacity, for original action."(105)

لفظ ''تخلیق'' کے بے معنی ہو کر رہ جانے کی وجہ یہ ہے کہ ہم تخلیق کا لفظ ندرتِ عمل (Original action) کی صلاحیت کے اظہار کے لیے استعمال کرتے ہیں لیکن اگر ہم سے پہلے سے طے شدہ واقعات ہی جبراً سرزد ہو رہے ہیں تو ظاہر ہے ہمارے لیے لفظ ''تخلیق'' بے معنی ہی ہو کر رہ جائے گا۔ اقبال اس موقع پر اپنا نقطہ نظر بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ درحقیقت زندگی میکانکیت کی پابندیوں سے آزاد ایک ایسا بے مثل تخلیقی جوہر ہے جس میں جدت و اختراع اور بے ساختگی کو (Spontaneity) کو بنیادی اہمیت حاصل ہے:

ایک صورت پر نہیں رہتا کسی شے کو مدار
ذوقِ جدت سے ہے ترکیبِ مزاجِ روزگار
ب۔د: ص۔۱۵۱

دمادم نقشہائے تازہ ریزد
بیک صورت قرارِ زندگی نیست
پ۔م: ص۔۳۷

ترجمہ: (زندگی کو ایک صورت پر قرار نہیں یہ ہر دم ایک نیا نقش پیدا کرتی ہے)

اگر امروزِ تو تصویرِ دوش است
بخاکِ تو شرارِ زندگی نیست
پ۔م: ص۔۳۷

ترجمہ: (اگر تیرا آج گزرے کل کی مانند ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ تیری خاک میں زندگی کا شرر موجود نہیں)

اقبال کہتے ہیں کہ ہمارا دینی یا الٰہیاتی لٹریچر قضا و قدر کی باہم متضاد بحثوں سے اٹا پڑا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری نظر زندگی کے حقیقی تجربہ (Actual experience) پر نہیں رہی جبکہ زندگی کا حقیقی تجربہ ہی یہ ظاہر کرتا ہے کہ حرکتِ حیات کے اندر ایسی بے ساختہ روی، ندرت اور نو آفرینی ہے جسے جبریت (Determinism) سے کوئی تعلق نہیں۔ اس صورتِ حال میں الٰہیاتی لٹریچر میں قضا و قدر سے متعلقہ تمام بحثوں کی حیثیت محض قیاسی اور خیالی بن کر رہ جاتی ہے۔ اقبال حرکتِ حیات اور اس کی بے ساختگی کا ایک دلکش نمونہ اپنی نظم ''ساقی نامہ'' میں یوں پیش کرتے ہیں:

وہ جوئے کہستاں اچکتی ہوئی
اٹکتی، لچکتی، سرکتی ہوئی
ب۔ج: ص۔۱۲۳

اُچھلتی، پھسلتی، سنبھلتی ہوئی
بڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوئی
ب۔ج: ص۔۱۲۳

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

ب۔ج: ص۔۱۲۳

ذرا دیکھ اے ساقی لالہ فام
سناتی ہے یہ زندگی کا پیام

ب۔ج: ص۔۱۲۳

اقبال کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسی خودیوں کے ظہور سے کہ جن کے عمل میں ایسی بے ساختگی پائی جاتی ہو کہ کسی بھی موقع پر اُن سے سرزد ہونے والے عمل کی حتمی نوعیت کو پہلے سے جانچا ہی نہ جا سکتا ہو تو اس طرح خدا کی محیط بیکراں ذات (All Inclusive Ego) یعنی ہر شے پر چھائی ہوئی اور افعال کے تعین سے سب کچھ جاننے کی آزادی رکھنے والی ذات پر ایک حد (Limitation) یا پابندی سی لگتی ہوئی معلوم ہوتی ہے مگر اقبال کے خیال میں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ ذاتِ الٰہی پر یہ پابندی کسی خارجی سطح سے وارد نہیں ہوتی بلکہ:

"It is born out of His own creative freedom whereby He has chosen finite egoes, to be participators of His life, power and freedom."(106)

اقبال کہتے ہیں کہ انسانی سطح پر حرکتِ حیات کی بے ساختہ روی سے محیطِ بیکراں ذات پر اگر کوئی حد عائد ہوتی ہے تو ایسا نہیں کہ یہ حد (نعوذ باللہ) کسی غیر نے اُس پر لگائی ہو بلکہ یہ حد خود اُس کی اپنے اوپر عائد کردہ حد ہے گویا اس حد نے بھی انائے مطلق کی تخلیقی آزادی سے جنم لیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسانی سطح پر اگر حرکتِ حیات میں بے ساختگی کی خوبی ہے تو یہ خوبی انسان کی اپنی پیدا کردہ نہیں بلکہ عطائے الٰہی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خودیٔ متناہی یعنی انسان کو عمل میں بے ساختگی کی نعمت عطا کر کے دراصل اُسے اپنی زندگی، طاقت وقدرت اور آزادی کی نعمتوں میں شرکت کے لیے منتخب کیا ہے۔ چنانچہ یہ عطائے الٰہی

کا ہی اعجاز ہے کہ انسان خلقت و ایجاد کی نئی سے نئی منزلیں سر کر رہا ہے۔ اقبال کی فارسی نظم ''محاورہ مابین خدا و انسان'' فطرتِ انسانی کے اسی پہلو کی جھلک دکھاتی ہے:

تو شب آفریدی، چراغ آفریدم
سفال آفریدی، ایاغ آفریدم

پ۔م: ص۔۱۱۴

ترجمہ: (آپ نے رات بنائی۔ میں نے چراغ بنایا۔ آپ نے مٹی پیدا کی، میں نے اس سے پیالہ بنالیا)

بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم

پ۔م: ص۔۱۱۴

ترجمہ: (آپ نے بیاباں، کوہسار اور وادیاں پیدا کیں میں نے خیاباں، گلزار اور باغ بنائے)

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

پ۔م: ص۔۱۱۴

ترجمہ: (میں وہ ہوں جو پتھر سے آئینہ بنالیتا ہوں۔ میں وہ ہوں جو زہر کو شہد بنالیتا ہوں)

اقبال جب یہ کہتے ہیں کہ انائے مطلق نے خودیٔ متناہی کو عمل میں بے ساختگی کی نعمت عطا کر کے دراصل اُسے اپنی زندگی (life) قوت (Power) اور آزادی (Freedom) میں حصہ دار بنایا ہے تو ایک خلش اُن کے ذہن میں یہ ابھرتی ہے کہ کوئی یہ سوال کر سکتا ہے کہ آخر کسی محدود کا قدرتِ کاملہ (Omnipotence) کے ساتھ جوڑ کیسے بن سکتا ہے؟ اقبال اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں کہ ہمیں لفظ 'محدود' سے خوف کھانے کی ضرورت نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن کسی قسم کی ایسی مجرد (Abstract) یعنی الگ تھلگ اور خیالی کلیتوں (Universals) کا قائل نہیں جن کا ٹھوس حقائق سے تعلق نہ ہو۔ اسی لیے قرآن ایسے ٹھوس حقائق کو زیرِ بحث لاتا ہے جن کا باہمی اتصال ہی کلیتوں کو جنم دیتا ہے اور یہ کلیتیں اگلی کلیتوں کو

جنم دیتی ہیں علی ہذالقیاس۔ درج ذیل آیتِ قرآنی مظاہرِ فطرت کے ربط و اتصال کی گواہی فراہم کرتی ہے۔

"اَلَّذِیْ جَعَلَ لَکُمُ الْاَرْضَ فِرَاشًا وَّالسَّمَآءَ بِنَآءً وَّاَنْزَلَ مِنَ السَّمَآءِ مَآءً فَاَخْرَجَ بِهٖ مِنَ الثَّمَرٰتِ رِزْقًا لَّکُمْ ۚ فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّاَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ" (۲۲:۲)

ترجمہ: (جس نے تمہارے لیے زمین کو فرش پیدا کیا اور آسمان کو چھت اور آسمان سے پانی اُتارا، پھر اس کے ذریعے پھل نکالے تمہارے لیے رزق، سو اللہ کے لیے کوئی شریک نہ ٹھہراؤ اور تم جانتے ہو)

یوں کلامِ الٰہی سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ نظامِ قدرت میں کسی بھی شے کو اس طرح مجرد اور خیالی و قیاسی تصور نہیں کیا جا سکتا کہ اُسے اپنے قائم و برقرار ہونے میں کسی قسم کی محدودیتوں کا سہارا درکار نہ ہو۔ اقبال کہتے ہیں کہ دورِ حاضر میں نظریۂ اضافیت (The theory of relativity) نے بھی فلسفہ کو یہی بات سمجھائی ہے کہ نظامِ قدرت کی ہر شے باہم منسلک اور مربوط ہے:

سکوتِ شام سے تا نغمۂ سحر گاہی
ہزار مرحلہ ہائے فغان نیم شبی

ب۔د: ص۔۲۲۳

کشاکشِ زم و گرما، تپ و تراش و خراش
زخاکِ تیرہ دروں تا بہ شیشۂ حلبی

ب۔د: ص۔۲۲۳

مقامِ بست و شکست و فشار و سوز و کشید
میانِ قطرۂ نیساں و آتشِ عنبی

ب۔د: ص۔۲۲۳

حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ کو اُس کی صفتِ ربوبیت سے الگ رکھ کر نہیں دیکھا جا سکتا۔ اللہ تعالیٰ کی صفتِ ربوبیت یہ ہے کہ اللہ ہر شے کو ادنیٰ مراحل سے بتدریج گزارتے ہوئے اعلیٰ مراحل تک پہنچاتا ہے۔ چنانچہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ خدا کی قدرتِ کاملہ کا

اظہار شعبدہ بازی کی صورت میں نہیں ہوتا بلکہ ایسی تحدیدات (Limitations) کی صورت میں ہوتا ہے جن کے باہمی اتصال سے مختلف قسم کی کلیات جنم لیتی ہیں، اگر ایسا نہ ہو تو اقبال کے بقول خدا کو حقیقی معنوں میں سرگرم اور مشغولِ تخلیق خودی (Concrete operative Ego) کے طور پر تصور کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں کہ:

> "Omnipotence abstractly conceived, is merely a blind, capricious power without limits. The Quran has clear and definite conception of nature as a cosmos of mutually related forces. It, therefore, views divine omnipotence as intimately related to Divine wisdom, and finds the infinite power of God revealed, not in the arbitrary and the capricious but in the recent, the regular and the orderly."(107)

اقبال یہ کہتے ہیں کہ اگر ہم خدا کی قدرتِ کاملہ کے متعلق ایک تجریدی (Abstract) تصور قائم کرتے ہوئے یہ سمجھیں کہ خدا کی قدرتِ کاملہ کو ربط وضبطِ کائنات کی کوئی پرواہ نہیں تو پھر تو خدا کی قدرتِ کاملہ کا تصور ایک ایسی اندھی، حدود نا آشنا اور متلون مزاج طاقت کے طور پر ہمارے سامنے اُبھرے گا کہ جس کے مظاہر میں کوئی باہمی ارتباط نظر نہیں آ سکتا جبکہ یہ بات ظاہر ہے کہ قرآن واضح طور پر مظاہر قدرت کو باہم منسلک قوتوں پر مبنی کائنات کے طورر پر تصور کرتا ہے اور یوں خدا کی قدرتِ کاملہ کو خدا کی حکمت کے ساتھ مربوط دیکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن کے نزدیک خدا کی لامتناہی قوت کا اظہار بے قاعدگی اور من موجی (Capricious) انداز میں نہیں ہوتا بلکہ اس میں تجدید، باقاعدگی اور ترتیب کا حسن کارفرما ہوتا ہے۔ اسی باقاعدگی اور ترتیب کا اعجاز ہے کہ حیات مختلف انواع کی صورت میں ارتقائی مراحل سے گزرتے ہوئے آخر کار اُس مقام و مرتبے پر فائز ہوئی کہ جہاں پہنچ کر انسان کا ظہور ہوا اور اللہ تعالیٰ نے انسان کو حیات کے تدریجی ارتقا کی بدولت اپنی قدرتِ کاملہ کی اُن صفات میں بھی شریک کر لیا کہ جو کسی اور کے حصے میں نہ آئی تھیں۔

اللہ تعالیٰ کا کوئی بھی فعل حکمت و دانائی سے خالی نہیں ہوتا۔ قرآن جہاں خدا کو ایک ایسی ہستی کے طور پر پیش کرتا ہے کہ جس کی حکمت و دانائی کی جھلک کائنات کے ہر جز و کل میں پائی جاتی ہے، وہیں قرآن کے نزدیک خدا کی حیثیت ایک ایسی خیرِ مطلق ہستی کی بھی ہے کہ "جس کے ہاتھ میں سب اچھائی ہے" "بِيَدِكَ الْخَيْرُ ط" (۲۶:۳) گویا خدا ایک ایسی ہستی ہے کہ جس کے اندر حکمت اور خیر کی صفات یکجا ہیں۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر خدا کی قدرتِ کاملہ میں حکمت (Wisdom) اور خیر (Goodness) دونوں صفات بدرجہ اُتم موجود ہیں تو پھر کارخانۂ قدرت میں شر اور فساد کی فراوانی کیوں ہے؟ اگر حکمت و دانائی سے بھرپور رضائے الٰہی سراسر خیر ہی ہے تو پھر عالمگیر سطح پر انسانی ارتقا کی داستان رنج و الم اور ایسی خطا کاریوں سے کیوں بھری پڑی ہے کہ جس پر چشمِ آدم ہر دم پُرنم رہتی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ دُکھ ہمیشہ کسی نہ کسی خطا کا نتیجہ ہوتا ہے اور تاریخ اُٹھا کر دیکھیں تو پتا چلتا ہے کہ انسان سے خطائیں ہوتی رہیں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان ہی خدا کی وہ مخلوق ہے جو خطا کر سکتی ہے چنانچہ غلط کاریاں یا خطائیں سب اسی کے ساتھ مخصوص ہیں لیکن اقبال کے بقول اذیت اور دُکھ تو ایسی عالمگیر سچائی ہے جس سے خطا کار یا بے خطا کسی کو مفر نہیں:

> **"But the fact of pain is almost universal: though it is equally true that men suffer and have suffered the most excruciating pain for the sake of what they have believed to be good."(108)**

کوئی آج تک ایسا انسان نہیں گزرا جسے رنج و غم کا سامنا نہ کرنا پڑا ہو۔ ارضی و سماوی بلائیں مثلاً طوفان، سیلاب، زلزلہ اور وبائیں تو ایک طرف، کیا اچھوں کے ساتھ برا سلوک نہیں ہوتا رہا؟ کیا ہر طاقتور کمزور کا گلا نہیں دباتا رہا؟ کیا بے گناہ پھانسی نہیں چڑھتے رہے؟ کیا نیکوکار لوگوں کی پگڑیاں نہیں اُچھلتی رہیں؟ کیا معصوم بچوں کا قتل نہیں ہوتا رہا اور کیا یہ کم بڑی حقیقت ہے کہ انسان نے ہمیشہ اُس سچائی کے لیے جسے اُس نے حق سمجھا شدید اذیتیں برداشت کی ہیں اور اب بھی کر رہا ہے؟ یوں اگر دیکھیں تو کائناتی زندگی میں اخلاقی اور جسمانی شر (Moral and

(Physical Evil) دونمایاں حقیقتوں کی صورت میں ہمارے سامنے آتے ہیں۔ اخلاقی اور جسمانی شر سے مراد شر کی وہ دونوں صورتیں ہیں جن سے روح و بدن کو اذیت کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ بہر حال شر کسی بھی نوعیت کا ہو نہایت وحشت ناک اور ہولناک ہے۔ ایک نقطہ نظر یہ بھی ہے کہ شر محض ایک اضافی چیز ہے۔ دراصل اس کی کوئی حیثیت نہیں۔ اس کے ساتھ ہی بعض قوتیں ایسی بھی ہیں جو شر کو ہمارے لیے ذریعہ تسلی و تشفی میں بدل دینے کا رجحان رکھتی ہیں۔ یہ قومیں کون سی ہیں جو اپنے اندر شر کو ہی شر زدہ لوگوں کے لیے ذریعہ تسلی بنانے کا رجحان رکھتی ہیں؟ حقیقت یہ ہے کہ اس بات سے اقبال کا اشارہ اُن جابر اور ظالم انسانوں اور انسانیت کا استحصال کرنے والے ایسے طبقوں کی طرف ہے جو اپنے ظلم اور استحصال کو مظلوم اور مقہور انسانیت کی تقدیر قرار دے کر اُس میں سسکنے اور کسکنے تک کی ہمت بھی نہیں رہنے دیتے۔ وہ اُنھیں یہ باور کرانے کی کوشش کرتے ہیں کہ اذیت و افلاس اُن کی تقدیر ہے اور تقدیر خدا کی رضا ہے اور ظاہر ہے خدا کی رضا میں ہی راضی اور مطمئن رہنا انسان کو زیبا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ شر کو محض اضافی چیز قرار دے دینے سے یا کسی اور حیلہ گری سے نہ شر کے وجود سے انکار کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس کی ہولناکی سے۔ تاہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تخلیقِ خداوندی میں شر کی اس قدر بڑے پیمانے پر موجودگی اور خدا کی حکمت و دانائی پر مبنی قدرتِ کاملہ اور خیر مطلق ہونے کی حیثیات میں موافقت کیسے پیدا کی جا سکتی ہے؟ پروفیسر سی۔ ای۔ ایم۔ جوڈ (C.E.M.Joad) اپنی کتاب "God and Evil" میں لکھتا ہے کہ:

> **"To God, we are told, all things are possible, why then, did God construct an inferior universe in which moral freedom entails pain and evil, when he could have cnstructed a superior one in which it did not."(109)**

جوڈ کے نزدیک اگر اللہ خیرِ مطلق اور قدرتِ کاملہ کا حامل ہے تو ایسی کائنات بھی تو پیدا کر سکتا تھا کہ جس میں بدی یا برائی کا نشان تک نہ ہوتا۔ ایسی کائنات جس میں رنج و کرب نہ ہوتا، وحشت و بربریت نہ ہوتی، گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دلخراش صدائیں(۱۱۰) اور

سسکیاں نہ ہوتیں۔ چنانچہ جوڈ لکھتا ہے کہ:

"If, therefore, God, being omnipotent, deliberately created pain and evil, He can not be benevolent."(111)

گویا جوڈ کے خیال میں اگر خدا نے ایک اچھی بھلی کائنات کے اندر برائی اور اذیت کو جان بوجھ کر متعارف کرایا ہے تو ایسا خدا قدرتِ کاملہ کا حامل تو کہلا سکتا ہے لیکن وہ انسانیت کا فیض رساں اور بہی خواہ (Benevolent) نہیں ہو سکتا۔

جوڈ کی بات اپنی جگہ پر اس لیے درست ہے کہ جوڈ کا خدا اچھائی اور برائی دونوں کا خالق ہے لیکن اقبال جس خدا کے قادرِ مطلق اور خیرِ مطلق ہونے کی بات کرتا ہے وہ برائی اور بدی کا اس طرح خالق نہیں کہ رنج و محن اور فتنہ و فساد کی سب صورتیں اُس کی اپنی تخلیق کردہ ہیں لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ٹھیک ہے خدا بذاتہ بدی اور برائی کا خالق نہیں تاہم وہ خیر مطلق اور قادرِ مطلق تو ہے۔ اگر ذاتِ الٰہی کلیتاً خیر ہے اور قدرتِ کاملا کی بھی حامل ہے تو اس کا ایک مطلب تو یہ ہوا کہ ذاتِ الٰہی سے سوائے خیر کے اور کسی شے کا صدور و نفوذ نہیں ہو سکتا۔ دوم: خدا کی قدرت کاملہ کے ہوتے ہوئے خیر کی قوتوں کے نفاذ میں کوئی شے رکاوٹ بھی نہیں بن سکتی۔ تاہم ان دونوں باتوں کے باوجود ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا میں خیر کے ساتھ ساتھ شر کی بھی فراوانی ہے۔ ایں چہ بوالعجبی است۔ خاتم بدہن کہیں ایسا تو نہیں کہ خیر اور شر کی تخلیق کرنے والے خدا الگ الگ ہیں یعنی ایک خدا خیرِ مطلق ہے تو دوسرا مطلق شر، مجوسیوں کے ہاں خیر و شر کی تفریق کی مناسبت سے ہی دو خداؤں یعنی یزداں و اہرمن کا تصور پایا جاتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کائنات میں خیر و شر کی باہم متضاد قوتوں کا وجود خدائے وحدہٗ لاشریک کی وحدانیت کے تحفظ اور تفہیم میں بنیادی رکاوٹ ہے۔ سوال یہ ہے کہ خیر و شر کی یکجائی کے ساتھ ساتھ وحدہٗ لاشریک ذات میں موجود خیر مطلق اور قدرتِ کاملہ کی صفات میں موافقت کیسے پیدا کی جائے؟ اقبال کے خیال میں یہ ایک ایسا تکلیف دہ اور پیچیدہ مسئلہ ہے جسے دینی مباحث میں بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ اقبال نے خطبات کے علاوہ اپنے کلام میں بھی کئی جگہ یہ سوال اُٹھایا ہے کہ خیر و شر کی آویزش کی حقیقت کیا ہے اور ان کی یکجائی سے اللہ تعالیٰ کا مقصود کیا ہے؟ اقبال

''جاوید نامہ'' میں ''در حضورِ ہمدان'' رزم خیر و شر کی حقیقت یوں دریافت کرتے ہیں۔

از تو خواہم سرِ یزداں را کلید
طاعت از ما جست و شیطاں آفرید

ج۔ن: ص۔۱۵۹

ترجمہ: (میں آپ سے ذاتِ باری تعالیٰ کے اس راز کی کلید چاہتا ہوں کہ خود شیطان پیدا کیا اور ہم سے اطاعت چاہی)

زشت و ناخوش راچناں آراستن
در عمل از ما نکوئی خواستن

ج۔ن: ص۔۱۵۹

ترجمہ: (ایک طرف گناہ اور برائی کو دلفریب بنایا دوسری طرف ہم سے نیکی چاہی)

از تو پرسم ایں فسوں سازی کہ چہ!
با قمارِ بد نشیں بازی کہ چہ!

ج۔ن: ص۔۱۵۹

ترجمہ: (میں آپ سے پوچھتا ہوں کہ یہ فسوں سازی کیا ہے۔ بدنہاد ساتھی کے ساتھ جواء کھیلنے کا کیا مطلب)

اقبال کے خیال میں اس موضوع پر جدید مصنفین میں فریڈرک ناومن (۱۸۶۰۔۱۹۱۹ء) سے زیادہ صحیح انداز میں کسی نے بات نہیں کی۔ فریڈرک ناومن (Friedrich Nouman) اپنی کتاب ''ایک مذہبی مکتوب'' (Briefe Uber Religion) میں لکھتا ہے کہ کائنات کے مطالعہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے اُس سے پتا چلتا ہے کہ اس کائنات کی خالق ذات یعنی خدا ایک نہایت مضبوط اور طاقتور ہستی ہے۔ ایک ایسی ہستی کہ جس نے دنیا میں سائے اور روشنی کی طرح ایسی متضاد حقیقتوں کو جنم دیا ہے کہ جن میں سے ایک کی بقا دوسری کے فنا ہونے سے مستحکم ہوتی ہے۔ اس طرح یہ قوی اور زبردست خدا سائے اور روشنی کی طرح دنیا میں بیک وقت حیات اور موت کو بھیجتا ہے اور یہ انکشاف بھی کرتا ہے کہ ایمان ہی نجات کا ذریعہ ہے۔ وہ ایمان جو خدا کے باپ ہونے کا اعلان کرتا ہے۔ اب ایک طرف تو اس دنیا کے خدا

(World God) کی اطاعت ہے جو جہد للبقا(Struggle for existence) کی ایسی اخلاقیات کو جنم دیتی ہے کہ جس میں بقا کا مقصد ایسا قوی اور غالب نظر آتا ہے کہ اس کے مقابل کسی قسم کی ہمدردی یا ترحم کا جذبہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا بلکہ جہد للبقا کی اخلاقیات کا تقاضا ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ اپنی بقا کی خاطر کسی پر رحم نہ کیا جائے۔ اپنی بقا کے لیے اگر دوسروں کی حیات چھیننا پڑے تو اس سے گریز نہ کیا جائے۔ جہد للبقا کا یہی فطری تقاضا ہے کہ جس کے تحت بڑی مچھلی چھوٹی مچھلی کو کھا جاتی ہے۔ دوسری طرف خدا کا وہ روپ ہے جسے ایمان باپ کہہ کر پکارتا ہے۔ یہ یسوع مسیح کا باپ ہے جو ہمدردی و ترحم کے جذبے پر مبنی ایسی اخلاقیات کو جنم دیتا ہے کہ جس کی پیروی کرنے والا حق کی خاطر اور دوسروں کی خاطر اپنی جان قربان کرنے اور سولی پر چڑھ جانے کے لیے ہر لحظہ تیار رہتا ہے لیکن خدا دو نہیں بلکہ خدا ایک ہے۔ خدائے واحد ہی ہے جو پھولوں کے ساتھ کانٹے پیدا کرتا ہے۔ جگنو کو روشنی اور پروانے کو ذوقِ تپش عطا کرتا ہے۔ وہی ایک خدا ہے جو دل سے بیزار خرد اور خرد سے بیزار دل پیدا کرتا ہے تاہم اس قہار و غفار اور قدوس و جبروت خدا کی مختلف حیثیات کے لئے کوئی ایسا نقطۂ اتصال ضرور موجود ہے کہ جہاں اُس کی باہم متضاد صفات کسی نہ کسی طریقے سے ہم آہنگ اور ایک دوسرے میں باہم ضم ہو جاتی ہیں لیکن ایسا کہاں ہوتا ہے اور کیسے ہوتا ہے؟ فانی انسان نہ اس کا صحیح اندازہ کر سکتا ہے اور نہ ہی صحیح ادراک۔

دراصل ہر انسان محدود فکر و نظر کا حامل ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی بھی انسان کے فکری رویوں کی تشکیل میں زیادہ تر اُس کی زندگی کے ذاتی تجربات سب سے اہم کردار ادا کرتے ہیں۔ اگر کسی شخص کو زندگی میں بار بار دوسروں کے ہاتھوں دھوکے اور فریب کا سامنا کرنا پڑے تو پھر اُسے ہر شخص دھوکے باز اور فریبی ہی دکھائی دے گا جبکہ اس کے برعکس تجربے کے حامل شخص کے لئے انسان کا تصور نہایت اچھا اور مثبت قائم ہوگا۔ یوں ذاتی تجربات اور نفسی کیفیات فکری رویوں کی تشکیل میں اہم کردار ادا کرتی ہیں لیکن اس میں خامی یہ ہے کہ اس طریقے سے مرتب ہونے والے فکری نتائج چونکہ صرف ذاتی تجربات سے تشکیل پاتے ہیں اس لیے ان میں وہ اعتدال، توازن اور جامعیت کی صفات نہیں رہتیں کہ جن کی موجودگی سے کسی بھی

فکری رویے کے اندر عمومی قبولیت یا سچائی کا عنصر داخل ہوتا ہے۔ ذاتی تجربہ سے جنم لینے والی نفسی کیفیات اور ان سے تشکیل پانے والے فکری رویوں کی ایک واضح مثال انگریز شاعر رابرٹ براوننگ (Robert Browring 1812-1889) اور جرمن فلسفی آرتھر شاپن ہاور (Arther Schopenhauer 1788-1860) کے فکری مبالغوں میں پائی جاتی ہے۔

ایک طرف رجائیت پسند (Optimist) براوننگ ہے جس کا یہ خیال ہے کہ دنیا میں ہر طرف خیر ہی خیر ہے[۱۱۲] جبکہ دوسری طرف یاسیت پرست (Pessimist) شاپن ہاور ہے کہ جسے دنیا سراپا شر، فساد، برائی اور افسردگی کی جگہ نظر آتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ دنیا ایک ایسے مسلسل زمستانی موسم کی طرح ہے کہ جس میں کسی کے لیے کوئی دلکشی نہیں۔ بس ایک اندھی مشیت ہے جو اپنا اظہار ان گنت قسم کی زندہ اشیا کی صورت میں کرتی جارہی ہے۔ ہر زندہ شے کچھ عرصہ دنیا میں اپنی زندگی پر ماتم کرتی، روتی اور سسکتی ہے اور پھر رخصت ہو جاتی ہے۔ دنیا دکھوں کا گھر ہے یہاں سوائے شر اور فساد کے کچھ نہیں۔[۱۱۳]

براوننگ کی رجائیت پسندی (Optimism) یا شاپن ہاور کی یاسیت پرستی (Pessimism) سے اس بات کا اظہار ہوتا ہے کہ ان مفکرین نے دنیا کو اپنی اپنی جگہ یک رخی انداز میں صرف ایک آنکھ سے ہی دیکھنے کی کوشش کی ہے۔

جب کہ اقبال کے خیال میں:

اگر یک چشم بر بندد گناہے است
اگر با ہر دو بیند شرطِ راہے است
ز۔ع: ص۔۱۴۹

ترجمہ: (اگر فکر اپنی ایک آنکھ بند کر لے تو یہ گناہ ہے اور اگر اپنی دونوں آنکھوں سے دیکھے تو یہ شرطِ راہِ (ہدایت) ہے)

دونوں آنکھوں سے دنیا کا مشاہدہ کرنا، ہر معاملے میں منفی اور مثبت دونوں پہلوؤں کا جائزہ لینا اور کسی بھی شے کے متعلق جامع علمی تجزیے کے بعد کوئی رائے قائم کرنا ہی وہ صحتمند طرزِ عمل ہے جس سے صداقت اور سچائی کا اظہار ہوتا ہے، مگر فی الحال دنیا و مافیہا کے متعلق ہماری معلومات اتنی ناقص ہیں کہ ہم کسی شے کے خیر یا شر ہونے کے حوالے سے کوئی حتمی فیصلہ

کرنے کے قابل نہیں۔

آدمی اندر جہانِ خیر و شر
کم شناسد نفعِ خود را از ضرر

پ۔چ،ص۔۳۰

ترجمہ: (اس جہانِ خیر وشر میں آدمی اپنے نفع ونقصان میں تمیز نہیں کرتا)

کس نداند زشت وخوبِ کار چیست
جادۂ ہموار و ناہموار چیست

پ۔چ،ص۔۳۰

ترجمہ: (کوئی نہیں جانتا کہ اچھائی اور برائی کیا ہے۔صراطِ مستقیم کون سا ہے اور ٹیڑھا راستہ کونسا)

اقبال کہتے ہیں کہ دراصل:

> **"Our intellectual constitution is such that we can take only a piecemeal view of things, we can not understand the full import of the great cosmic forces which work havoc and at the same time sustatin and amplify life."(114)**

یعنی ہماری ذہنی ساخت (Intellectual constitution) ہی کچھ اس قسم کی ہے کہ ہم اشیا کا محض جزوی مشاہدہ کرتے ہیں اور جزوی مشاہدہ اور علم کی بنیاد پر کسی شے کی جو حیثیت ہمارے سامنے آتی ہے اُس پر اُسی مناسبت سے فتویٰ صادر کر دیتے ہیں۔ چنانچہ اس صورتِ حال میں ہمارے لیے اُن عظیم کائناتی قوتوں (Great cosmic forces) کی مکمل اہمیت کا اندازہ کرنا ممکن نہیں رہتا کہ جو ایک طرف تو زندگی کو تہہ و بالا کرتی ہوئی نظر آتی ہیں تو دوسری طرف وہی قوتیں زندگی کے قیام نشوونما اور ترقی واستحکام کا باعث ہیں۔ مثال کے طور پر اس بات سے کسے انکار ہو سکتا ہے کہ زندگی کے قیام وبقا کے لیے پانی خیر کی حیثیت رکھتا ہے مگر جب یہی پانی طوفان یا سیلاب کی صورت اختیار کر کے بستیاں اُجاڑ دیتا ہے تو متاثرین کے لیے شر کی صورت اختیار کر لیتا ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ پانی جب تک کشتی کے نیچے رہے خیر

ہی خیر ہے لیکن اگر وہ کشتی کے اندر آجائے تو شر ہو جائے گا۔ گویا ہر شے کے اندر خیر اور شر کے دونوں امکانات موجود ہوتے ہیں جیسے شاخِ گل میں خار و گل کی دونوں صورتیں موجود ہوتیں ہیں اور اُسی سے وہ ہویدا ہوتی ہے۔ اگر بنظرِ عمیق دیکھیں تو معلوم ہوگا کہ کائنات کے اندر کوئی شے ایسی نہیں جو حیات کے قیام و بقا اور افزائش میں معاون و مددگار نہ ہو لیکن انہی اشیا کا غلط استعمال اُنہیں حیات کش بھی بنا سکتا ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کسی بھی شے کے اندر خیر و شر کی صورتیں ایسی متعین حیثیت کی حامل نہیں ہوتیں کہ جن کا اظہار غیر متبدل انداز کا حامل ہو۔ ہم اپنی اصلاحِ احوال (Meliorism) سے کسی بھی شے کے شر کو خیر میں بدل سکتے ہیں مثلاً اگر کوئی شخص علم اور مکمل تربیت کے بغیر جہاز اُڑانے یا گاڑی چلانے کی کوشش کرے گا تو اُس کے سامنے نتیجۃً ان اشیا کے شر کی صورت میں برآمد ہوگا جبکہ اپنی اصلاح احوال سے یہی شر خیر میں بھی بدل سکتا ہے۔

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ زہر نوشینہ سازم

پ۔م: ص۔۱۱۴

ترجمہ: (میں وہ ہوں جو پتھر سے آئینہ بنالیتا ہوں میں وہ ہوں جو زہر کو شہد بنالیتا ہوں)

مختصر یہ ہے کہ شر معاشرتی، معاشی یا سیاسی ہوں تو وہ معاشرتی، معاشی اور سیاسی اصلاح احوال سے ہی خیر میں بدل سکتے ہیں اور اگر ذہنی ناپختگی یا علم و تربیت میں کمی کے باعث پیدا ہونے والے ہوں تو پھر ان حوالوں سے ضروری اصلاح شر سے بچنے کا باعث بن سکتی ہے اور نتیجتاً خیر کی صورتیں پیدا ہوسکتی ہیں۔

قرآن کے نزدیک رجائیت یا یاسیت دراصل انسانی عمل یا تجربہ سے متشکل ہونے والی نفسی کیفیات ہیں۔ اصل اہمیت عمل کو حاصل ہے۔ عمل کی ناپختگی یاسیت کو ہوا دیتی ہے جبکہ اسی عمل کی اصلاح رجائیت کا باعث بنتی ہے۔ چنانچہ قرآن بنیادی طور پر اصلاحِ احوال کا تصور دیتا ہے۔ اصلاحِ احوال سے مراد اصلاحِ عمل ہے۔ اقبال رقمطراز ہیں:

"The teaching of the Quran. which

believed in the possibility of improvement in the behaviour of man and his control over natural forces, is neither optimism nor pessimism. It is meliorism which recognizes a growing universe and is animated by the hope of man,s eventual victory over evil."[(115)]

قرآن اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ انسان اپنے عمل میں بتدریج اصلاح سے تمام کائناتی قوتوں پر تغلب وتسلط حاصل کرسکتا ہے۔ کائناتی قوتوں پر تغلب کا مطلب ان قوتوں سے صرف آگہی حاصل کرنا ہی نہیں بلکہ ان قوتوں کے شر اور خیر کے سب پہلوؤں سے واقف ہونا، خیر کے پہلوؤں کو اپنے لیے زیادہ سے زیادہ کارآمد بنانا اور ان کا صحیح استعمال ہے۔ ظاہر ہے یہ کام اتنا آسان نہیں۔ اس کارِ دشوار کو انجام آشنا کرنے کا عمل سعی وخطا (Try and error) کے صبر آزما مراحل سے گزرتا ہے تاہم سعی وخطا کا عمل ہی وہ واحد راستہ ہے جس سے گزرتے ہوئے فکر وشعور کو وہ روشنی حاصل ہوتی ہے جس کی بدولت انسان بتدریج ہر شے کے شر سے بچتا ہوا خیر کے پہلوؤں کی جستجو میں آگے بڑھتا چلا جاتا ہے۔

گفتش کہ سود خویش ز جیب زیاں برآر
گل از شگافِ سینہ زرِ ناب آفرید

پ۔م: ص۔۱۹۵

ترجمہ: (اُس نے کہا کہ نقصان کے اندر سے فائدہ کی صورت پیدا کر۔ دیکھ کہ پھول اپنے سینے کے زخم سے خالص سونا پیدا کرتا ہے)

درماں ز درد ساز اگر خستہ تن شوی
خوگر بہ خار شو کہ سراپا چمن شوی

پ۔م: ص۔۱۹۵

ترجمہ: (اگر تیرا بدن زخمی ہو جائے تو درد ہی کو اپنا علاج بنا۔ خار کا عادی ہو تا کہ تو سراپا چمن بن جائے)

اقبال کے نزدیک فکر وشعور کی روشنی میں اصلاحِ احوال کا عمل ایسے ارتقائی مراحل

سے گزرتا ہے جس سے کائنات کی افزائش اور نشوونما کے باطنی امکانات خارجی روپ دھارتے ہیں۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے کسی بیج کو مناسب ماحول ملنے سے اُس کے باطنی امکانات کا جمود ٹوٹتا ہے اور ذرا سے بیج سے بہت بڑا درخت پیدا ہوتا ہے۔ کائنات کے باطنی امکانات بھی انسانی اصلاحِ احوال کے ارتقائی عمل کے ساتھ ساتھ ترقی اور نشوونما پاتے ہیں۔ اصلاحِ احوال کا یہی وہ ارتقائی عمل ہے جس سے یہ اُمید بندھتی ہے کہ انسان علم اور تجربہ کے بڑھنے کے ساتھ بالآخر شر کی ہر صورت پر قابو پالے گا۔

اقبال کی نگاہ میں ہبوطِ آدم (The fall of man) کا قصہ اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ اس قصہ سے خیر وشر کی حقیقت کے بہتر ادراک میں بہت مدد ملتی ہے یہ قصہ بہت پرانا ہے۔ قرآن نے اگرچہ اس قصہ کو بیان کرتے ہوئے جزواً قدیم علامتوں کو ہی برقرار رکھا ہے تاہم قصے کے نفسِ مضمون کو سراسر بدل دیا ہے تاکہ اسے نئے اور تازہ معنی و مفہوم سے ہمکنار کیا جاسکے۔ یہ ایک نہایت قابلِ توجہ بات ہے کہ قرآن کسی قصے کو جزوی یا مکمل تبدیلی کے عمل سے اس لیے گزارتا ہے تاکہ اس میں نئے خیالات کی روح پھونکی جاسکے اور اُسے وقت کے گزرتے ہوئے دھارے کے مطابق بنایا جاسکے مگر افسوس کی بات یہ ہے کہ اسلام کا مطالعہ کرنے والے مسلم اور غیر مسلم متعلمین نے اس نہایت اہم نکتے کی طرف کوئی توجہ نہیں دی اور اسے تقریباً ہمیشہ نظر انداز ہی کیا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ ان قصوں کے بیان کرنے سے قرآن کا مقصد تاریخ نگاری نہیں بلکہ عالمگیر اہمیت کے حامل اخلاقی اور فلسفیانہ نکات کا بیان اور اظہار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن ان قصوں کو بیان کرتے ہوئے اشخاص کے ناموں اور جگہوں کا ذکر نہیں کرتا کیونکہ یہ چیز کسی قصے کو مخصوص تاریخی واقعہ کا رنگ دے کر اُس کی عالمگیریت کو محدود کرنے کا باعث بنتی ہے۔

اگر کسی قصہ کی حقیقی نوعیت تاریخی واقعہ سے تعلق رکھتی ہو تو ہمارے اندر اس تاریخی واقعہ کی تمام تر تفصیلات جاننے کا احساس کروٹ لیتا ہے لیکن اقبال کی نظر میں چونکہ قرآنی قصوں کا تعلق کسی تاریخی واقعہ سے نہیں چنانچہ قرآن میں ان قصوں کی تفصیلات بھی بیان نہیں کی گئی ہیں۔ قرآن میں قصوں کو بیان کرنے کا یہ اسلوب انوکھا یا غیر معمولی نہیں ہے۔ کوئی اخلاقی

درس دینے یا فلسفیانہ نکتہ کو سمجھانے کیلئے غیر مذہبی اَدب(Non religious literature) میں بھی یہ طریقہ کار استعمال کیا گیا ہے۔ اس کی ایک واضح مثال فاوسٹ کا قصہ (The legend of faust) ہے۔ اس قصے کو گوئٹے(Goethe 1749-1832) کی ذہانت نے بالکل ہی نئے معانی پہنا دیئے ہیں۔[۱۱۶]

اقبال قرآنی قصوں کے مدعا اور اسلوب پر اظہارِ خیال کرنے کے بعد ہبوطِ آدم (The Fall of man) کے قصہ کی طرف دوبارہ پلٹتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہبوطِ آدم (The fall of man) کا یہ قصہ دنیائے قدیم کے ادب میں اس قدر مختلف صورتوں میں پایا جاتا ہے کہ ایک طرف تو اس قصہ کی نشو ونما کے مختلف مراحل کی نشاندھی اور بیان ناممکن ہو جاتا ہے تو دوسری طرف اُن مختلف انسانی محرکات(Human motives) کا واضح طور پر تعین کرنا بہت دشوار ہو جاتا ہے جنھوں نے اس قصہ کی بتدریج تشکیل میں حصہ لیا۔ اگر ہم اس قصہ کی سامی[۱۱۷](Semitic) روایت تک اپنے آپ کو محدود رکھیں تو پتا چلتا ہے کہ قدیم انسان نے ہبوط آدم کی داستان کو اس لیے تشکیل دیا کہ وہ جاننا چاہتا تھا کہ اُسے ایک ناسازگار اور ناموافق ماحول میں امراض اور موت کی صورت میں کس گناہ کی سزا مل رہی ہے؟ انسان کو آخر کس پاداش میں لامحدود زبوں حالی اور رنج والم کا سامنا ہے؟ انسان کی اپنے آپ کو برقرار رکھنے اور اذیتوں سے بچنے کی مساعی کامیاب کیوں نہیں ہوتی؟ ایسا کیوں ہے کہ وہ ہر طرف سے دکھ اور فنا کے اندھیروں میں گھرا ہوا ہے؟ یہ وہ سوالات تھے جو ہر سوچنے والے ذہن کو بے چین کئے ہوئے تھے لیکن اقبال کے بقول:

> "Having no control over the forces of Nature, a pessimistic view of life was perfectly natural to him."[118]

اقبال کہتے ہیں کہ قدیم انسان کو مظاہر فطرت پر غلبہ حاصل نہیں تھا۔ اُس نے ابھی مظاہر فطرت کو اپنے فائدے اور مقاصد کی بجا آوری کے لیے استعمال کرنا نہیں سیکھا تھا۔ وہ اس قابل نہیں تھا کہ مظاہر فطرت کے شر کو اُسی کی آغوش میں پنہاں خیر سے بدل دے۔ چنانچہ ایک ایسی حالت میں کہ جب انسان ہر جانب سے شر کی مختلف صورتوں اور حوادث کا شکار تھا'

اُس کے لیے زندگی کے حوالے سے قنوطی نقطۂ نظر اختیار کر لینا ایک فطری بات تھی۔ لہٰذا اُس وقت کی زندگی کی تلخیوں سے مغلوب انسان نے اپنی زندگی کی سختیوں کا جواز ہبوطِ آدم کی ایک ایسی فرضی داستان (Mythe) میں تلاش کیا جس کا مطلب یہ تھا کہ:

"The fall of man from a supposed state of bliss was due to the original sexual act of the human pair."(119)

یعنی انسان کے ایک اُچھی، آرام دہ اور بابرکت حالت سے محروم ہونے اور لامحدود اذیت کا شکار ہونے کا باعث دراصل ایک انسانی جوڑے کا جنسی اختلاط ہے۔ اس کی ایک واضح مثال وہ قدیم بابلی کتبہ(۱۲۰) (Old babylonian inscription) ہے جس پر ایک ناگ، درخت اور ایک ایسی عورت کو دکھایا گیا ہے جو مرد کو سیب پیش کر رہی ہے۔ یہ یاد رہے کہ بابلی تہذیب میں ناگ کو انسانی عضوِ تناسل کی علامت (Phalic symbol) اور سیب کو دوشیزگی اور کنوارپن (Virginity) کی علامت سمجھا جاتا تھا۔ ایسے کتبوں سے دراصل یہ ظاہر کیا جانا مقصود ہے کہ انسان کو اُس کی جنسی بدفعلی کی بنا پر مسرت و شادمانی کی جنت سے نکالا گیا ہے۔

داستان کی اس نوعیت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ساری انسانیت گویا کسی کے گناہوں کا خمیازہ بھگت رہی ہے اور اب اس کا دکھ اور کرب کی اس حالت سے باہر نکلنا محال ہے۔ انسان کے لیے حوادثِ شر سے پٹنا اور بیچارگی و بے بسی کی زندگی بسر کرنا ہی مقدر ہے۔

اقبال کے خیال میں انسان کا زندگی کے بارے میں یہ مایوسانہ نقطۂ نظر درحقیقت اُس کی قدرت کی طاقتوں کے مقابلے میں شکست اور عمل کی ناپختگی کے باعث پیدا ہوا۔

قرآن میں ہبوطِ آدم (The fall of man) کے قصے کو جس طریقے سے بیان کیا گیا ہے اُس کی وضاحت اِس صورت ہوتی ہے کہ جب ہم اِس کا مقابلہ کتابِ پیدائش (The book of Genesis) میں مذکور اِسی قصے کے بیان سے کرتے ہیں۔ اس باہمی تقابل سے ایک تو ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ اس قصے کو بیان کرنے میں قرآن اور انجیل کے طریقۂ کار میں نمایاں فرق ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ان دونوں جگہوں پر بیان کے نمایاں اختلافی

پہلوؤں سے اس بات کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے کہ قرآن کا اس قصے کو مختلف طریقے سے بیان کرنے کا مدعا و مقصد کیا ہے۔

۱۔ اقبال کہتے ہیں کہ ہبوطِ آدم (The fall of man) کے قصے کے بیان سے قرآن کا ایک مدعا تو یہ ہے کہ انسان کو اِس مایوسانہ تصور سے نجات دلائی جائے کہ ہبوطِ آدم کے قصے کا تعلق کسی ایسی جنسی بے راہروی کے فعل سے ہے کہ جس کی پاداش میں انسان اب ایک لامتناہی سزا کا مستوجب ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن میں قصہ آدم کے حوالے سے کسی جنسی علامت مثلاً ناگ وغیرہ کا ذکر اسی لیے نہیں کیا گیا کہ قرآن یہ واضح کرنا چاہتا ہے کہ ہبوطِ آدم کے قصے کا تعلق جنسی بدفعلی کے کسی ایسے واقعے سے نہیں کہ جس کی پاداش میں انسان کو ہمیشہ کے لیے دُکھ اور رنج و مصیبت میں مبتلا کیا گیا ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ اس قصے کے بیان سے قرآن کا مقصد کسی ایسے تاریخی واقعے کو بیان کرنا بھی نہیں کہ جس سے یہ پتا چلے کہ دنیا کا سب سے پہلا انسان آدم تھا اور یہ کہ آدم کی ہی بائیں پسلی سے دنیا کی سب سے پہلی عورت (حوا) نے جنم لیا تھا۔ یہ تاریخی کہانی دراصل عہد نامہ عتیق (The old Testament) کی ہے۔ عہد نامہ عتیق (The old Testament) میں ہی اسرائیل (Isrrael) کی تاریخ کے آغاز سے پہلے انسانی جوڑے (The first Human pair) کا ذکر کیا گیا ہے۔ قرآن کا اس تاریخی کہانی سے کوئی تعلق نہیں۔ اقبال انسان کی پیدائش کے بارے میں قرآنی حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

> "Indead in the verses which deal with the origin of man as a living being, the Quran uses the words 'Bashar' or 'Insan' not Adam which it reserves for man in his capacity of God,s vicegerent on earth."(121)

> عبدالکریم اثری اپنی تفسیر 'عُروَۃُالوثقیٰ' میں لکھتے ہیں "آدم کے لفظ سے بھی یقیناً نوعِ انسانی مراد ہے اگرچہ عوام الناس اِس کو باوا آدم کے نام سے ایک خاص انسان کا نام جانتے ہیں اور یہی صحیح ہے کہ آدم سے

مرادنسلِ انسانی ہے‘‘[۱۲۲]

یعنی قرآن کی جن آیات میں ایک جاندار ہستی کے طور پر انسان کی پیدائش کا ذکر کیا گیا ہے وہاں صرف انسان اور بشر کے الفاظ ستعمال ہوئے ہیں[۱۲۳] وہاں آدم کا لفظ نہیں آیا۔ آدم کا لفظ قرآن میں انسان کی صرف خلیفہ اللہ فی الارض ہونے کی حیثیت کو بیان کرنے کے لیے استعمال کیا گیا ہے۔ اس لیے یہ لفظ کسی مخصوص فردِ واحد (Concrete Human Individual) کی طرف اشارہ نہیں کرتا بلکہ اپنے اندر ایک اجتماعی تاثر اور حوالہ کا حامل ہے۔ اقبال نے اپنے کلام میں بھی آدم کے لفظ کو پوری انسانیت کی نمائندگی اور عکاسی کرنے والے لفظ کے طور پر ہی استعمال کیا ہے مثلاً:

چشم آدم سے چھپاتے ہیں مقامات بلند
کرتے ہیں روح کو خوابیدہ‘ بدن کو بیدار
ض۔ک: ص۔۱۲۹

ہم نے خودشاہی کو پہنایا ہے جمہوری لباس
جب ذرا آدم ہوا ہے خود شناس و خودنگر
ض۔ک: ص۔۱۲۹

یہی آدم ہے سلطاں‘ بحر و بر کا
کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا
ب۔ج: ص۔۸۸

نہ خودبیں‘ نے خدابیں‘ نے جہاں بیں
یہی شہ کار ہے تیرے ہنر کا
ب۔ج: ص۔۸۸

علی موسیٰ رضا اپنی کتاب 'Lessons from the stories of the Quran' میں رقمطراز ہیں کہ:

"Adam and mankind are synonymous terms"[124]

آدم کے لفظ کا پوری انسانیت کے لیے علامتی حوالہ ہونے کا ایک ثبوت یہ بھی ہے

کہ قرآن آدم کے تمثیلی قصے کو تاریخ نگاری سے الگ رکھنے کیلئے اس قصے میں بائبل (Bible) کی طرح آدم اور حوا کے الفاظ کو ایسے مخصوص ناموں کے طور پر استعمال نہیں کرتا کہ جن سے کسی تاریخی شخصیتوں کی جانب اشارہ ملتا ہو۔ ''حوا'' کا لفظ قرآنِ پاک میں استعمال ہی نہیں ہوا۔ جہاں تک لفظ ''آدم'' کا تعلق ہے تو قرآن نے اس لفظ کو کسی مخصوص انسانی شخصیت کے نام کے طور پر استعمال نہیں کیا بلکہ اسے صرف ایک تصور کے طور پر برقرار رکھا ہے۔ اقبال کے الفاظ میں:

> **"The word Adam is retained and used more as a concept than as the name of a concrete human individual."(125)**

اقبال کے نزدیک قرآن نے آدم کے لفظ کو جس تصور کی نمائندگی کے لیے برقرار رکھا ہے وہ انسان کے خلیفہ فی الارض ہونے کا تصور ہے۔ انسان نے جب حیاتیاتی ارتقا کے تمام مراحل طے کر کے حریتِ فکر اور شعور آگہی کی منزل میں قدم رکھا تو اُس نے انائیت کی حامل ایک باشعور شخصیت کا روپ اختیار کر کے آدم ہونے کے اُس بلند مقام کو حاصل کر لیا جس پر متمکن ہونے پر خدا نے اُسے زمین پر خلیفہ ہونے کا شرف عطا کیا۔ لفظِ آدم کی اس تعبیر و تفسیر پر قرآن کی سند موجود ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

'' وَلَقَدْ خَلَقْنٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ'' (۷:۱۰)

ترجمہ: (اور (دیکھو) ہم نے تمہیں پیدا کیا' پھر تمہیں بہترین صورت عطا کر دی پھر ملائکہ کو حکم دیا کہ آدم کے آگے جھک جاؤ)

اس آیت سے یہ بات واضح ہے کہ جس نوع کو ''آدم'' کہہ کر پکارا جا رہا ہے وہ تخلیق اور صورت گری کے مراحل طے کر چکی ہے۔

خواجہ عبدالرشید اپنی کتاب "Essays on Islam" میں رقمطراز ہیں:

> **"Man,s physical evolution stopped a very long time ago: infact, this happened even before man(Insan) grew to be called**

Adam."[126]

مختصر یہ کہ قرآن بائبل کے برعکس قصہ آدم کو جنسی گناہ اور اس کی پاداش میں سزا اور یاس وناامیدی کی فضا سے نکال کر انسان کو اُس کی ذہنی بلوغت اور شعوری ارتقا کی جانب توجہ دلاتا ہے اور یہ حقیقت واضح کرتا ہے کہ جب انسان اپنے ارتقائی مراحل میں جسمانی پختگی حاصل کر چکنے کے بعد ذہنی بلوغت کے ایک مخصوص مرحلے پر پہنچ گیا تو وہ آدم کہلایا اور اُسے خلیفة اللّٰه فی الارض ہونے کا شرف حاصل ہوا۔ گویا آدم کا لفظ کسی مخصوص شخصیت کا نام نہیں بلکہ یہ لفظ اپنے اندر ایک ایسی نوع کا تصور سموئے ہوئے ہے جو ذہنی وشعوری پختگی حاصل کرنے کے باوصف اَب زمینی غلبہ واقتدار کی صلاحیت کا حامل ہے۔ خلیفہ فی الارض یعنی زمین میں مقتدر اور بااختیار ہونے کے حوالے سے آدم کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ظاہر ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُسے اُس کی ذہنی وشعوری بلوغت کے باوصف عمل کی آزادی اور اختیار کی نعمت سے سرفراز کیا۔ چنانچہ سورہ بقرہ میں (کہ جہاں قرآنِ پاک میں قصہ آدم کو پہلی دفعہ متعارف کرایا گیا ہے) آدم اور اُس کی زوجہ کو درخت (شجرہ) کے پاس جانے سے جبراً روکنے کی بجائے محض حکمیہ انداز میں نصیحت کی جارہی ہے کہ:

"یٰآدَمُ اسْکُنْ اَنْتَ وَزَوْجُکَ الْجَنَّةَ وَ کُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَیْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَکُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِیْنَ" (۲:۳۵)

ترجمہ: (تم رہو اور تمہاری بیوی جنت میں۔ اور تم دونوں اُس میں کھاؤ جہاں سے چاہو اطمینان سے اور نہ قریب جانا اُس درخت کے (ورنہ) تم ہو جاؤ گے ظالموں میں سے)

درج بالا آیتِ مبارکہ کے آخری حصہ "(ورنہ) تم ہو جاؤ گے ظالموں میں سے" سے ظاہر ہوتا ہے کہ آدم حکم الٰہی کے ماننے اور نہ ماننے کے حوالے سے مکمل آزادی اور خود مختاری کا حامل تھا۔

۲۔ سورہ بقرہ میں تو قصہ آدم کے واقعات مثلاً ابلیس کے پھسلادے اور آدم کی لغزش وغیرہ کے معاملے کو مجموعی طور پر اختصار سے بیان کیا گیا ہے تاہم قرآن پاک میں آگے چل کر قصہ آدم کا دو جگہوں سورہ اعراف اور سورہ طٰہٰ میں تفصیل سے ذکر ہوا ہے۔ سورہ اعراف

میں یہ بتایا گیا ہے کہ قصہ آدم کے واقعات کیوں اور کیسے ظہور پذیر ہوئے۔ ان کا نتیجہ کیا نکلا اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کی لغزش کو کیوں اور کس طرح معاف کیا۔ ان سب باتوں کی تفصیل سورہ اعراف میں اس طرح بیان ہوئی ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

''اور ہم نے تمہارا خاکہ بنایا' پھر تمہاری صورت گری کی' پھر فرشتوں کو فرمایا کہ آدم کو سجدہ کرو۔ سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے وہ سجدہ کرنے والوں میں شامل نہ ہوا۔ فرمایا کہ جب میں نے تمہیں حکم دیا تو تجھے کس چیز نے سجدہ کرنے سے روکا؟ بولا میں اُس سے بہتر ہوں، تو نے مجھے آگ سے پیدا کیا ہے اور اُس کو مٹی سے پیدا کیا فرمایا پھر تو یہاں سے اُتر۔ تجھے یہ حق نہیں کہ تو اس میں گھمنڈ کرے' تو نکل' یقیناً تو ذلیلوں میں سے ہے۔ بولا: اُس دن تک کے لیے تو مجھے مہلت دے دے جس دن لوگ اُٹھائے جائیں گے۔ فرمایا تو مہلت دے دیا گیا۔ بولا چونکہ تو نے مجھے گمراہی میں ڈالا ہے اس وجہ سے میں تیری سیدھی راہ پر اُن کے لیے گھات میں بیٹھوں گا۔ پھر میں اُن کے آگے' اُن کے پیچھے' اُن کے داہنے' اور اُن کے بائیں سے اُن پر تاخت کروں گا اور تو ان میں سے اکثر کو اپنا شکر گزار نہ پائے گا۔ فرمایا تو یہاں سے نکل خوار اور رراندہ۔ ان میں سے جو تیری پیروی کریں گے تو میں تم سب سے جہنم کو بھر دوں گا اور اے آدم! تم اور تمہاری بیوی رہو جنت میں اور کھاؤ پیو جہاں سے چاہو۔ بس اُس درخت کے پاس نہ پھٹکیو کہ اپنے اوپر ظلم کرنے والوں میں سے بن جاؤ۔ پس شیطان نے اُس کے اندر وسوسہ اندازی کی کہ عریاں کر دے اُن کی وہ شرم کی جگہیں جو اُن سے چھپائی گئی تھیں۔ اُس نے اُن سے کہا کہ تمہارے خداوند نے تو تمہیں اس درخت سے صرف اس وجہ سے روکا کہ تم کہیں فرشتے یا ہمیشہ زندہ رہنے والے بن جاؤ۔ اور اُن سے قسمیں کھائیں کہ میں تمہارے خیر خواہوں میں ہوں۔ اس طرح اُس نے فریب

سے اُن کو شیشے میں اُتار لیا۔ پس جب اُنہوں نے درخت کا پھل چکھ لیا تو اُن کی شرم کی جگہیں اُن کے سامنے بے پردہ ہو گئیں اور وہ اپنے کو باغ کے پتوں سے ڈھانکنے لگے اور ان کے رب نے ان کو آواز دی کہ کیا میں نے تمہیں اس درخت سے نہیں روکا تھا اور یہ نہیں کہا تھا کہ شیطان تمہارا کھلا ہوا دشمن ہے؟ وہ بولے اے ہمارے رب ہم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا اور اگر تو ہماری مغفرت نہ فرمائے گا اور ہم پر رحم نہ کرے گا تو ہم نامرادوں میں سے ہو جائیں گے۔ فرمایا اترو تم ایک دوسرے کے دشمن ہو اور تمہارے لیے زمین میں ایک وقتِ خاص تک ٹھہرنا اور کھانا بسنا ہے۔ فرمایا اسی میں تم جیو گے۔ اسی میں تم مرو گے اور اسی سے نکالے جاؤ گے"۔ (۷: ۱۱۔۲۵)

درج بالا آیات سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو درخت (شجرہ) کے قریب جانے سے منع کیا تاہم اس درخت کی حقیقت کیا ہے؟ اس کی وضاحت نہیں کی۔ شیطان نے اپنے انتقامی جذبے کے تحت آدم کو ورغلایا کہ یہ درخت دراصل ہیشگی حاصل کرنے کا درخت (شجرِ خلد) ہے اس کا پھل ضرور چکھو تا کہ تمہیں تقدیس اور ہیشگی دونوں نعمتیں حاصل ہو جائیں۔ آدم جلد باز تھا[۱۲۷] شیطان کے پھسلاوے میں آ گیا اور اللہ کی نعمت کو بھول گیا، چنانچہ جیسے ہی آدم نے درخت کا پھل چکھا، اُس کی شعور کی ایک اور آنکھ کھل گئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آدم پر اُس کی عریانی ظاہر ہو گئی۔ گویا اُس کے حواس کام کرنے لگے۔ اب وہ شرمانے لگا اور باغ سے پتے اکٹھے کر کے اپنے اوپر چپکانے لگا۔ اس سے پہلے اُس کی کیا ہی بے فکری کی زندگی تھی کہ اُسے اپنے ستر کی کوئی پرواہ نہ تھی۔ اب جب آدم کے حواس کام کرنے لگے تو اُسے اپنے نفس کی آگہی کے باعث سترِ کے ڈھانپنے کی ایک نئی فکر دامن گیر ہو گئی۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے آدم کو احساس دلایا کہ وہ اس نئے بکھیڑے میں اس لیے پڑا ہے کہ اُس نے اللہ کی بجائے اپنے کھلے دشمن یعنی شیطان کی پیروی کی ہے اور خود اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ایک امتحان میں ڈال لیا ہے۔ بہر حال آدم کو بھی احساس ہو گیا کہ اُس نے شیطان کی پیروی کر کے اپنے نفس پر ظلم کیا ہے۔ آدم کی شرمساری دیکھ کر اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی غلطی پر توبہ کرنے کے لیے

کلمات سکھائے۔ آدم نے وہ کلمات ادا کیے اور اللہ تعالیٰ نے آدم کی توبہ قبول فرمائی تاہم زمین کو اُس کا ٹھکانہ بنایا اور یہ فرمایا کہ:

"وَلَكُمْ فِي الْاَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَّمَتَاعٌ اِلٰى حِيْنٍ قَالَ فِيْهَا تَحْيَوْنَ وَفِيْهَا تَمُوْتُوْنَ وَمِنْهَا تُخْرَجُوْنَ" (۷:۲۴۔۲۵)

ترجمہ: (تمہارے لیے زمین میں ایک وقت (معین) تک ٹھکانا اور سامانِ زیست ہے فرمایا: اس میں تم جیو گے اور اس میں تم مرو گے اور اسی سے تم نکالے جاؤ گے)

اقبال کے نزدیک آدم کے زمین پر ہی ایک معینہ مدت تک رہنے اور پھر وہیں جینے اور مرنے اور اُس کے مستقبل کے تعین کرنے کا فیصلہ ایک منتقم مزاج خدا کا فیصلہ نہ تھا بلکہ ایک ایسے خود آشنا آدم کے خالق کا فیصلہ تھا کہ جس نے آدم کے لیے زمین میں تمام متاعِ حیات رکھ کر اس سے زیادہ سے زیادہ تمتع حاصل کرنے کا فیصلہ خود آدم کی بصیرت اور قوت عمل پر چھوڑ دیا۔ اقبال لکھتے ہیں کہ:

"The Quran splits up the legend into two distinct episodes——the one relating to what it describes simply as the tree, and the other relating to the tree of eternity, and the kingdom that faileth not."[(28)]

یعنی قرآن قصۂ آدم کو دو مختلف حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ ایک حصے کا تعلق صرف شجر سے ہے اور دوسرے حصے کا تعلق شجرِ خلد اور ملک لا یبلیٰ[(۱۲۹)] سے ہے۔ اس بات سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ قصۂ آدم کے جس حصے کا تعلق صرف شجر سے ہے اس کی سدتاریخِ آدم کے صرف اُس مرحلے کے آدم تک ہے جس نے شجر کے قریب جانے سے منع کرنے کے باعث ابھی شجر کی طرف ہاتھ نہیں بڑھایا تھا جب کہ قصۂ آدم کے دوسرے حصے کا تعلق اُس آدم سے ہے جس کے دل میں ابلیس وسوسے ڈال کر بہکانے میں کامیاب ہو گیا۔ ابلیس کا کام ہی دلوں میں وسوسے ڈال کر گمراہ کرنا ہے۔ چنانچہ ابلیس کے بہکانے پر آدم نے اُس درخت پر ہاتھ ڈال ہی دیا کہ جس کے قریب جانے سے اللہ نے اُسے منع کیا تھا۔ شجر کا مزہ چکھ چکنے کے باعث آدم

شعور کے ایک بالکل نئے مرحلے میں داخل ہوگیا۔ اپنے عمل سے شعور کے نئے مرحلے میں داخل ہونے والا یہ آدم اُس آدم سے بالکل مختلف بن گیا جو عیش و آرام کی جنت میں بے سوزِ نفس زندگی بسر کر رہا تھا۔

شعوری خصوصیت کے حامل اس آدم میں سب سے بڑی خوبی یہ پیدا ہوئی کہ اسے اپنی ذات کا احساس ہوگیا۔ یہ رنج و راحت کے فرق سے آگاہ ہوگیا۔ اسے جنسی اختلاف نیز ستر اور عریانی میں تمیز پیدا ہوئی۔ اس آدم کو خدا کے اس فرمان کہ ''ابلیس تمہارا کھلا دشمن ہے'' کی حقیقت سے بھی عملی طور پر آگہی حاصل ہوگئی اور اس کے ساتھ ہی اس آدم کے اندر اپنی غلطی پر شرمندگی اور بندگی کا وہ عظیم جذبہ بیدار ہوا کہ جس کے باعث اللہ تعالیٰ کی شانِ کریمی نے آدم کو اپنی رحمت کے لیے چن لیا۔ چنانچہ آدم کو اُس کی پہلی غلطی کی پاداش میں تو کسی سزا کا مستوجب نہ ٹھہرایا گیا تاہم مستقبل کے حوالے سے سورہ طٰہٰ میں خبردار کیا گیا کہ اب آئندہ جو نصیحت پر عمل کرے گا وہ گمراہ نہ ہوگا اور جو اس سے منہ موڑے گا تو اس کی زندگی نہایت مشکلات بھری زندگی ہوگی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

''فَاَمَّا یَاْتِیَنَّکُمْ مِنِّیْ ھُدًی فَمَنِ اتَّبَعَ ھُدَایَ فَلَا یَضِلُّ وَلَا یَشْقٰی وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِکْرِیْ فَاِنَّ لَهٗ مَعِیْشَةً ضَنْکًا وَّنَحْشُرُهٗ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ اَعْمٰی''

(۲۰:۱۲۳۔۱۲۴)

ترجمہ: (پس اگر تمہارے پاس میری ہدایت آئے تو جو میری ہدایت کی پیروی کرے گا وہ نہ گمراہ ہوگا اور نہ محروم رہے گا' اور جو میری یاددہانی سے اعراض کرے گا تو اُس کے لیے ضیق کی زندگی ہوگی اور قیامت کے دن ہم اُس کو اندھا اٹھائیں گے)

اقبال آدم کی پہلی لغزش کے حوالے سے ''عہد نامہ عتیق'' (The old testament) کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ قرآن کے برعکس:

> "According to the old testament man was driven out of the Garden of Eden immediately after his first act of disobedience and God placed, at the eastern side of the

Garden, angels and a flaming sword turning on all sides to keep the way to the tree of life."(130)

گویا اقبال یہ کہنا چاہتے ہیں کہ قرآن سے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کی پہلی خطا کو معاف فرما دیا لیکن عہد نامۂ عتیق (The old Testament) سے یہ پتا چلتا ہے کہ جب آدم نے شجرِ ممنوعہ کا پھل کھا لیا اور اللہ کی نافرمانی کی تو اللہ کو آدم کے اس فعل سے بہت مایوسی ہوئی۔ وہ بہت پچھتایا اور ملول ہوا کہ اُس نے آخر اِس نافرمان آدم کو پیدا ہی کیوں کیا' چنانچہ اللہ تعالیٰ نے یہ فیصلہ کیا کہ وہ آدم کو روئے زمین سے اُس کی بدی کے باعث نہ صرف مٹا دے گا بلکہ جانوروں' آسمانوں کے پرندوں اور کیڑے مکوڑوں تک سب کو ختم کر دے گا۔(۱۳۱)

اس سے یہ پتا چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو آدم کی پہلی ہی نافرمانی پر بہت زیادہ غصہ آ گیا چنانچہ انتقام کی آگ میں بڑھکتے ہوئے اُس نے آدم کو سزا کے طور پر نہ صرف باغِ عدن سے باہر نکال دیا بلکہ اس باغ کے مشرقی جانب اُس راستے پر فرشتوں کا پہرہ بٹھا دیا جو شجرِ حیات کی طرف جاتا تھا اور اس کے ساتھ ساتھ اس راہ پر ایک ایسی انگارے برساتی ہوئی تلوار بھی لٹکا دی جو چاروں طرف گھومتی تھی۔(۱۳۲)

یوں معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ سب اہتمام اس لیے کیا کہ اُسے (معاذ اللہ) یہ خطرہ پیدا ہو گیا تھا کہ وہ آدم جو نیکی و بدی کے شجرِ ممنوعہ(۱۳۳) پر ہاتھ صاف کر سکتا ہے کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ آگے بڑھ کر شجرِ حیات کا بھی مزہ چکھ لے اور اس طرح ہمیشہ کی زندگی حاصل کر کے اللہ میاں کے لیے ایک مستقل دردِ سر بن جائے۔ لہٰذا اسی خطرے کے پیشِ نظر اللہ تعالیٰ نے عہد نامہ عتیق (The old Testament) کے بقول شجرِ حیات کو جانے والے راستہ کی ناکہ بندی کر دی۔

عہد نامہ عتیق (The old Testament) سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ آدم کی پہلی نافرمانی پر اس قدر آپے سے باہر ہو گیا کہ آدم کو عدن کے باغ سے نکال کر زمین پر

پھینک دیا اور زمین کو انسان کیلئے ملعون و مطعون قرار دے دیا۔ عزیز احمد "اقبال ــــ نئی تشکیل" میں لکھتے ہیں کہ:

"تورات میں آدم کے ارتکابِ نافرمانی کی وجہ سے زمین پر لعنت بھیجی گئی ہے"۔(۱۳۴)

عہد نامہ عتیق سے پتا چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے زمین کو انسان کے لیے اس طرح ایک مسلسل عذاب اور سزا کی جگہ بنا دیا کہ ایک طرف تو عورت (حوا) سے اُس کے جرم کی پاداش میں یہ کہا جا رہا ہے کہ:

"میں تیرے حمل سے تیرے درد کو بہت بڑھاؤں گا اور درد سے تو لڑکے جنے گی اور اپنے خصم کی طرف تیرا شوق ہو گا اور وہ تجھ پر حکومت کرے گا۔" (کتاب/پیدائش ۱۶۔۳)

اور دوسری طرف آدم سے کہا جا رہا ہے کہ:

"تو نے اپنی جورو کی بات مانی اور اُس درخت کا پھل کھایا جس کی بابت میں نے تجھے حکم دیا تھا کہ اُسے نہ کھانا۔ اس لیے زمین تیرے سبب سے لعنتی ہوئی۔ مشقت کے ساتھ تو اپنی عمر بھر اس کی پیداوار کھائے گا اور وہ تیرے لیے کانٹے اور اونٹ کٹارا اُگائے گی اور تو کھیت کی سبزی کھائے گا۔ تو اپنے منہ کے پسینے کی روٹی کھائے گا جب تک کہ زمین میں تو پھر لوٹ نہ جائے"۔ (کتاب پیدائش ۱۷۔۳/۱۹)

اقبال کہتے ہیں کہ:

"The Quran declared the earth to be the 'dwelling place' of man and a source of profit to him for the possession of which he ought to be grateful to God, And we have established you on the earth and given you therein the supports of life. How little do you give thanks.(7...9)"[135]

گویا عہد نامہ عتیق (The old Testament) کے برعکس قرآن زمین کو انسان

کے لیے ایک ایسی رہنے کی جگہ (Dwelling place) قرار دیتا ہے کہ جو انسان کے لیے نفع کا ذریعہ ہے اور خدا کہتا ہے کہ ایسی اچھی جگہ رہنے کے باعث انسان کو چاہیے کہ وہ خدا کا زیادہ سے زیادہ شکر گزار ہو مگر انسان بہت کم شکر گزار ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"وَلَقَدْ مَكَّنّٰكُمْ فِي الْاَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيْهَا مَعَايِشَ قَلِيْلًا مَّا تَشْكُرُوْنَ" (۷:۱۰)

ترجمہ: (اور بیشک ہم نے تمہیں زمین میں ٹھکانہ دیا اور ہم نے اس میں تمہارے لیے زندگی کے سامان بنائے اور تم بہت ہی کم شکر گزار ہوتے ہو)

ایک طرف قرآن ہے کہ جو زمین میں انسان کے لیے نعمتوں کی بات کرتا ہے اور دوسری طرف عہد نامہ عتیق (The old Testament) ہے کہ جس کے مندرجات پڑھنے سے انسان پر مایوسی کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے اور یوں معلوم ہوتا ہے کہ آلام ومصائب جھیلنا ہی انسان کا مقدر ہے۔ زندگی انسان کو سزا بھگتنے کے لیے ملتی ہے۔ چنانچہ وہ کسی بھی صورت میں سزا سے نہیں بچ سکتا۔ اندازہ کریں کہ جب مذہبی حوالے سے ہی ایسی سوچ یقین کا حصہ بن جائے تو پھر کیا اصلاحِ احوال کے لیے قوائے عملیہ میں کوئی حرکت باقی رہے گی؟ یقیناً نہیں۔ فرض کریں ایک شخص اگر کسی حادثے کے باعث دریا میں گر جائے اور گرتے ہی اُس کے ہاتھ پاؤں باندھ دیئے جائیں یا نہ بھی باندھے جائیں مگر اُسے یقین دلا دیا جائے کہ اب تم ہاتھ پاؤں مارو یا نہ مارو، تمہیں ڈوبنا ہی ڈوبنا ہے تو مایوسی اُسے گھیر لے گی اور ظاہر ہے مایوسی قاطع عمل ہے چنانچہ وہ اپنے آپ کو بلا حیل وحجت دریا کی بے رحم موجوں کے سپرد کر دے گا۔ اب اگر کوئی یہ کہے کہ دریا نے اپنے اندر گرے ہوئے شخص کو ڈبو دیا تو یہ بات غلط ہے دراصل اس شخص کو اُس مایوسی نے ہلاک کر ڈالا کہ جس نے اُس کے اندر موجود حسنِ عمل کی لگن اور ہمت وحوصلہ کی قوت کو اُبھرنے ہی نہیں دیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دریا میں گرنے والا شخص اگر ہمت کرے، ہاتھ پاؤں مارے اور حوصلہ نہ ہارے تو ڈوبنے کی بجائے دریا سے بحفاظت باہر بھی نکل سکتا ہے۔ گویا ہمت وحوصلہ اور حسنِ عمل اصل چیز ہے۔ ایک انسان کسی صورتِ حال میں جس قدر حسنِ عمل سے کام لے گا اُسی قدر اُس سے خیر اور بھلائی حاصل کرے گا جبکہ اس کے

برعکس اُسے اسی صورت حال کے اندر مخفی شر کا بھی سامنا کرنا پڑ سکتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مایوسی انسان کو عمل کی برکات سے محروم کر دیتی ہے۔ عہد نامۂ عتیق کے برعکس قرآن جب زمین کو انسان کیلئے منفعت حاصل کرنے کی جگہ قرار دیتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ قرآن انسان کو قنوطیت کے سرد خانہ کی نذر کرنے کی بجائے اُسے اُمید اور رجائیت کا پیغام دے کر اُس کی کوکبی و مہتابی سرشت کو زیادہ جلا بخشتا ہے۔ انسان کو زمین کی نعمتوں اور منفعتوں کی جانب متوجہ کر کے اُس کی سیمابی و بیتابی میں اضافہ کرتا ہے۔ اُس کے اندر عمل کا ولولہ پیدا کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ''روحِ ارضی آدم کا استقبال کرتی ہے۔''[۱۳۶] اور اُس کے جذبۂ تسخیر فطرت سے یوں مخاطب ہوتی ہے:

کھول آنکھ، زمین دیکھ، فلک دیکھ، فضا دیکھ
مشرق سے اُبھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ
اُس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ
ایّامِ جدائی کے ستم دیکھ، جفا دیکھ
بے تاب نہ ہو معرکۂ بیم و رجا دیکھ

ہیں تیرے تصرف میں یہ بادل، یہ گھٹائیں
یہ گنبدِ افلاک، یہ خاموش فضائیں
یہ کوہ، یہ صحرا، یہ سمندر، یہ ہوائیں
تھیں پیشِ نظر کل تو فرشتوں کی ادائیں
آئینۂ ایّام میں آج اپنی ادا دیکھ

سمجھے گا زمانہ تری آنکھوں کے اشارے
دیکھیں گے تجھے دُور سے گردوں کے ستارے
ناپید ترے بحرِ تخیل کے کنارے
پہنچیں گے فلک تک تری آہوں کے شرارے
تعمیر خودی کر، اثر آہِ رسا دیکھ

خورشیدِ جہاں تاب کی ضو تیرے شرر میں
آباد ہے اک تازہ جہاں تیرے ہنر میں
جچتے نہیں بخشے ہوئے فردوس نظر میں
جنت تری پنہاں ہے ترے خونِ جگر میں
اے پیکرِ گِل، کوششِ پیہم کی جزا دیکھ

نالندہ ترے عود کا ہر تار ازل سے
تو جنسِ محبت کا خریدار ازل سے
تو پیرِ صنم خانۂ اسرار ازل سے
محنت کش و خونریز و کم آزار ازل سے
ہے راکبِ تقدیرِ جہاں تیری رضا دیکھ

ب۔ج، ص:۱۳۱، ۱۳۲

اقبال قصہ آدم میں مذکور جنت کی حقیقت پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"Nor is there any reason to suppose that the word 'jannat'(garden) as used here means the supersensual paradise from which man is supposed to have fallen on this earth. According to the Quran, man is not a stranger on the earth. And we have caused you to grow from the earth, says the Quran."(137)

اقبال کہتے ہیں کہ قصۂ آدم میں مذکور جنت سے مرادحواس سے بالاتر (Super sensual) کوئی ایسی جنت نہیں کہ جس سے انسان زمین پرآ گرا ہو۔قرآن یہ کہتا ہے کہ زمین انسان کے لیے کبھی اجنبی نہ تھی اِس کی وجہ یہ ہے کہ انسان نے اپنی نشو ونما کے تمام مراحل اسی زمین پر ہی طے کیے ہیں۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"واللّٰہُ اَنۡبَتَکُمۡ مِنَ الۡاَرۡضِ نَبَاتاً"(۱۷:۷۱)

ترجمہ:(اوراللہ نے تمہیں زمین سے سبزے کی طرح اُگایا)

چنانچہ قصہ آدم میں جس جنت کا ذکر کیا گیا ہے اُس سے مراد وہ جنت نہیں جو حیات بعدالموت نیکوکار لوگوں کا ابدی ٹھکانہ ہوگی۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ:

"The 'jannat' mentioned in the legend, can not mean the eternal abode of the righteous."(138)

اس کی وجہ یہ ہے کہ:

"In the sense of the eternal abode of the righteous, 'Jannat' is described by the Quran to be the place, wherein the righteous will pass to one another the cup which shall engender no light discourse,no motive to sin."(139)

اقبال کے خیال میں نیکوکار لوگوں کے ابدی ٹھکانے کے طور پر قرآن پاک نے جس جنت کا ذکر کیا ہے اُس سے مراد ایک ایسی جنت ہے کہ جس کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ:

"وَاَمْدَدْنٰهُمْ بِفَاكِهَةٍ وَلَحْمٍ مِمَّا يَشْتَهُوْنَ يَتَنَازَعُونَ فِيهَا كَاْسًا لَّا لَغْوٌ فِيهَا وَلَا تَاْثِيمٌ" (۵۲:۲۲۔۔۔۲۳)

ترجمہ: (اور ہم اُن کی پسند کے میوے اور گوشت اُن کو دیتے رہیں گے۔ اُن کے درمیان ایسی شراب کے پیالوں کے تبادلے ہو رہے ہوں گے جو لغویت اور گناہ سے پاک ہوگی)

اقبال کہتے ہیں کہ قرآن پاک موت کے بعد نیکوکار لوگوں کے ابدی ٹھکانے یعنی جنت کی مزید وضاحت کرتے ہوئے یہ بھی بتاتا ہے کہ وہ جنت ایسی جگہ ہوگی کہ:

"لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِيْنَ" (۱۵:۴۸)

ترجمہ: (اس میں انہیں کوئی تکلیف نہ چھوئے گی اور نہ وہ اس سے نکالے جائیں گے)

موت کے بعد نیکوکار لوگوں کو ملنے والی جنت کے برعکس قصہ آدم میں مذکور جنت کے تصور کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ اس جنت سے مراد آدم کی وہ پرانی ذہنی و شعوری حالت ہے کہ جب آدم کو نہ تو خارجی ماحول اور اُس کے اثرات متاثر کرتے تھے اور نہ

اُسے اپنی ذات کا پاس واحساس تھا' گویا اپنی ذات اور ماحول سے یکسر بے نیاز اور بے سدھ آدمؑ بے ذوق خراش ایک ایسی ذہنی حالت کی جنت میں پڑا تھا کہ جس میں اُسے کسی قسم کا کوئی چیلنج درپیش نہ تھا۔ آرام و عافیت کی اس ذہنی حالت یعنی جنت سے آدم اُس وقت نکلا جب اُس کی ہوش وخرد کی آنکھ کھل گئی اور اُس نے اپنی ذات کی سیمابی فطرت اور ماحول کے اثرات سے مغلوب ہو کر اُس شجر ممنوعہ پر ہاتھ ڈال دیا کہ جس سے اللہ نے اُسے منع کیا تھا۔ یہ وہ پہلا گناہ تھا کہ جس کے بعد آدم اپنی پرانی ذہنی حالت یعنی جنت سے محروم ہو گیا۔ اقبال کہتے ہیں کہ پہلے گناہ کا ارتکاب کرنے سے پہلے انسان جس جنت میں تھا سورہ طٰہٰ میں اس کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا گیا ہے کہ:

" فَقُلْنَا یَآدَمُ اِنَّ هٰذَا عَدُوٌّ لَّکَ وَلِزَوْجِکَ فَلَا یُخْرِجَنَّکُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقٰی اِنَّ لَکَ اَلَّا تَجُوْعَ فِیْهَا وَلَا تَعْرٰی وَاَنَّکَ لَا تَظْمَؤُا فِیْهَا وَلَا تَضْحٰی"
(۲۰:۱۱۷---۱۱۹)

ترجمہ: (اور یاد کرو جب ہم نے فرشتوں کو کہا کہ تم آدم کو سجدہ کرو تو سب نے سجدہ کیا سوائے ابلیس کے۔ پس ہم نے کہا' اے آدم! بیشک یہ تمہارا اور تمہاری بیوی کا دشمن ہے سو تمہیں نکلوا نہ دے جنت سے' پھر تم تکلیف میں پڑ جاؤ' بیشک تمہارے لیے جنت میں یہ ہے کہ اس میں نہ بھوکے رہو گے نہ ننگے اور یہ کہ تم نہ پیاسے رہو گے اور نہ دھوپ میں تپو گے)

اقبال انہی آیات الٰہی کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

"I am, therefore, inclined to think that the 'jannat' in the Quranic narration is the conception of a primitive state in which man is practically unrelated to his environment and consequently does not feel the sting of human wants, the birth of which alone marks the beginning of human culture."[140]

درج بالا اقتباس میں اقبال نے آدم کی اُس قدیم نوعیتِ حیات کا ذکر کیا ہے کہ جب آدم ایسی حالت میں زندگی بسر کر رہا تھا کہ جس میں اُسے نہ بھوک اور پیاس کا خیال تھا اور

نہ گرمی و سردی کا احساس۔ یہاں تک کہ وہ اپنی ذات کے ننگ اور عریانی کے شعور سے بھی ناواقف تھا۔ ایسی حالت میں کہ جب انسان کو خود اپنی ذات اور اُس کی احتیاجات تک کا احساس نہ ہو' اُس کا خارجی دُنیا سے کیا تعلق ہو سکتا ہے؟ خارجی دنیا سے تعلق اپنی ذات کے حوالے سے ہوتا ہے' جب یہی حوالہ کمزور یا سرے سے موجود ہی نہ ہو تو خارجی مظاہر اور اُن کی موجودگی بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک آدم کی حیات کا خارجی مظاہر سے بے تعلقی کے دور کا خاتمہ اُس وقت ہوا کہ جب آدم کی حریتِ فکر ترقی کرتے کرتے جہانِ خوب وزشت سے آشنا ہو کر خلشِ آرزو (The sting of human wants) سے ہمکنار ہوئی اور اس کے ساتھ ہی اُس کی اپنے ماحول سے غفلت اور خارجی دنیا کے چیلنجوں سے عافیت کا وہ دور جسے قرآن جنت کے لفظ سے تعبیر کرتا ہے' اختتام پذیر ہوا۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ:

مردِ آزادے کہ داند خوب وزشت
می نگنجد روحِ او اندر بہشت

ج۔ن: ص۔۱۱۹

ترجمہ: (وہ مردِ آزاد کہ جو خوب و ناخوب کو پہچانتا ہے اُس کی روح بہشت کے اندر نہیں سما سکتی)

آدم کے حق میں خلشِ آرزو کو محسوس کرنے کی منزل دراصل شعورِ خویشتن کی ترقی اور ارتقا کا وہ ثمر تھا جس کی بدولت آدم کا خارجی دنیا سے اور خارجی مظاہر کا آدم سے ربط و تعلق بحال ہوا۔ تاریخِ ارتقائے حیاتِ انسانی کا یہ ایسا موڑ تھا کہ جب انسان کا اپنی ذات اور اس سے باہر خارجی احوال سے براہِ راست واسطہ پڑا اور یوں فرد اور اجتماع کے درمیان میں اُس رشتے کا آغاز ہوا جسے عمرانیات کی اصطلاح میں کلچر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اقبال قرآنی قصے میں مذکور ہبوطِ آدم کے واقعے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے اس کی اصلیت اور حقیقت کو یوں بیان کرتے ہیں:

"Thus we see that Quranic legend of the fall has nothing to do with the first appearance of man on this planet. Its purpose

is rather to indicate man,s rise from a primitive state of instinctive appetite to the conscious possession of a free self capable of doubt and disobedience. The fall does not mean any moral depravity; It is man's transition from simple consciousness to the first flash of self-consciousness, a kind of waking from the dream of nature with a throb of personal causality in one,s own being."(141)

درج بالا اقتباس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قصۂ آدم کا مقصد یہ بتانا نہیں کہ اس سیارۂ زمین پر پہلا انسان کیسے وجود میں آیا بلکہ اس قصے کا مقصد اس حقیقت کی جانب اشارہ کرنا ہے کہ ایک وقت وہ بھی تھا کہ جب انسان محض اپنی جبلی خواہشات کا غلام تھا اور انہی خواہشات کی جی حضوری اُس کا منتہائے کمال تھی۔ گویا آدم کے سارے اعمال اُس کی جبلی خواہشات کے زور پر میکانکی انداز میں سرزد ہوتے تھے۔ خوب وزشت کا امتیاز اور انتخاب ابھی آدم کی سرشت کا حصہ نہ بنا تھا۔ تاہم تمام انواعِ حیات میں انسان ہی خدا کی وہ واحد مخلوق تھا جو دیگر تمام انواع کے مقابلے میں مسلسل فکری وشعوری ترقی کرنے کی صلاحیت رکھتا تھا۔ فکری وشعوری ترقی کرنے کی یہی وہ صلاحیت تھی جس کی بدولت انسان نے بتدریج اپنی ذات کے ادراک کی جانب سفر جاری رکھا۔ چنانچہ ارتقائے شعور کے مراحل طے کرتے کرتے بالآخر آدم پر وہ وقت آ پہنچا کہ جب وہ اپنی ذات کے اندر نہاں خوب وزشت کے امتیاز اور انتخاب کی آزادی کی صلاحیت سے آشنا ہو گیا۔

تاریخِ انسانیت کے اس مرحلے پر انسان کو جبلی غلامی کی پرانی حالت (Primitive state) سے رہائی مل گئی' اور اب اُسے شعوری طور پر اس بات کا احساس ہونے لگا کہ وہ ایک ایسی آزاد اور خودمختار شخصیت کا مالک ہے جو جبر اور میکانکی طرزِ عمل کی پابند نہیں۔ اس طرزِ احساس کا حامل آدم درحقیقت تاریخ انسانیت میں ایک بالکل نئے باب کا اضافہ تھا۔ اب انسان میں یہ خو بیدار ہو گئی کہ وہ لکیر کا فقیر بننے اور لگی بندھی روش اختیار کرنے کی بجائے جدتِ عمل کا

راستہ اختیار کرے، نئے طرزِ عمل کو اپنائے اور روایات کہنہ پر عمل کرنے کی بجائے انہیں تشکیک کی سان پر پرکھے۔

نعرہ زد عشق کہ خونیں جگرے پیدا شد
حسن لرزید کہ صاحب نظرے پیدا شد

پ۔م: ص۔۸۵

ترجمہ: (عشق نے نعرہ بلند کیا کہ ایک خونیں جگر پیدا ہو گیا ہے۔ حسن شرما گیا کہ صاحبِ نظر آ پہنچا)

فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خود گرے، خود شکنے، خود نگرے پیدا شد

پ۔م: ص۔۸۵

ترجمہ: (فطرت چیں بجبیں ہوئی کہ (اس) جہانِ مجبور کی خاک سے ایسی با اختیار ہستی وجود میں آئی جو اپنے آپ کا شعور رکھتی ہے جو اپنے آپ کو توڑ کر نئے سرے سے بنا سکتی ہے)

خبرے رفت ز گردوں بہ شبستانِ ازل
حزر اے پردگیاں، پردہ درے پیدا شد

پ۔م: ص۔۸۵

ترجمہ: (آسماں سے شبستانِ ازل تک یہ خبر پہنچی، پردوں میں رہنے والو! ہوشیار ہو جاؤ۔ پردے چاک کر دینے والا پیدا ہو گیا)

چنانچہ اقبال کے نزدیک ہبوطِ آدم کے واقعہ میں آدم کی نافرمانی کا قصہ آدم کی سرشت میں کسی قسم کی اخلاقی گراوٹ (Moral depravity) یا بدی کا غماز نہیں، بلکہ انسان کے اندر احساسِ خودی کی پہلی کرن نمودار ہونے کے اُس مرحلے کی نمائندگی کرتا ہے کہ جب انسان نے جبلی شعور کے دور سے گزر کر عشق و مستی اور جذب و شوق سے بھرپور عرفانِ ذات کے ایک نئے دور میں قدم رکھا۔ اس نئے دور میں قدم رکھنا ایسے ہی تھا کہ جیسے فطرت کی آغوش میں مدہوش آدم کو اچانک ہوش آ گیا ہو۔ بہر حال ہوش میں آتے ہی آدم کو یہ احساس ہوا کہ:

پرانے ہیں یہ ستارے، فلک بھی فرسودہ
جہاں وہ چاہیے مجھ کو کہ ہو ابھی نوخیز

ب۔ج: ص۔۱۶

اس احساس کے پیدا ہوتے ہی آدم کے دل کی دھڑکن نے اُسے پیغام دیا کہ وہ اپنی دنیا آپ پیدا کرے اور بربطِ ہستی کے خاموش تاروں میں ایسا ارتعاش پیدا کرے جس کی کھنک سے خوابیدہ دل بھی بیدار ہو جائیں اور احساس وشعور کے ایسے نئے دریچے وا ہوں جن کی بدولت حیات کے مقابل ہر لحظہ امکانات کی ایک نئی دنیا آباد ہو۔

پھونک ڈالے یہ زمین و آسماں مستعار
اور خاکستر سے آپ اپنا جہاں پیدا کرے

ب۔د: ص۔۲۶۰

انسانی سعود وارتقاع کی یہی وہ منزل تھی کہ جس کے پیشِ نظر اللہ تعالیٰ نے کامل یقین کے ساتھ فرشتوں کے استفسار کا جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ:

"اِنِّیْ اَعْلَمُ مَالَا تَعْلَمُوْن" (۲:۳۰)

ترجمہ: (بے شک میں جانتا ہوں جو تم نہیں جانتے)

آدم کی پہلی نافرمانی دراصل آدم کی ذات کے اُن امکانات کا ظہور تھا جنہیں خالقِ آدم نے آدم کی ہستی کے خمیر میں گوندھ دیا تھا۔ چنانچہ جب آدم شعورِ خویشتن کی منزل سے ہمکنار ہو کر اپنی رضا سے اپنے عمل کا انتخاب کرنے لگا تو اُس سے خطا سرزد ہو گئی۔ آدم سے ایسا ہو جانا کوئی ایسی بات نہ تھی کہ جس کا امکان نہ تھا یا یہ کہ خالقِ آدم اس امکان سے آگاہ نہ تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ آدم سے سرزد ہونے والی خطا خالقِ آدم کے لیے کوئی ایسا اچانک صدمہ نہ تھا کہ جس پر وہ فوراً غصے کی آگ میں بھڑک اُٹھتا اور آدم (انسانیت) کو پاپی اور بدکار سمجھ کر ہمیشہ کے لیے معتوب قرار دے دیتا۔ یہ ٹھیک ہے کہ آدم نے جب ہوش سنبھالا تو انتخابِ عمل کے نتیجے میں اُس سے لغزش ہوئی مگر بقول حفیظ جالندھری:

گنہ کے بعد بشر عجز اختیار کرے
خدا کی شانِ کریمی پہ اعتبار کرے (۱۴۱)

چنانچہ آدم نے بشر کی حیثیت سے یہی کیا' اپنی غلطی کو مانا' اُس پر نادم ہوا اور اپنے خالق و مالک سے توبہ و استغفار بھی کی۔(۱۴۳) اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ جہاں انتخاب عمل میں غلطی سرزد ہونا آدم کی ذات کے امکانات میں سے تھا وہاں ابلیس کے برعکس(۱۴۴) غلطی پر نادم ہونا بھی آدم کی ذات کے اُن روشن امکانات میں سے ہے اور تھا کہ جس پر خوش ہوتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے آدم کو نہ صرف یہ کہ معاف کر دیا بلکہ زمین کو اُس کا ٹھکانہ بنا کر اُس میں اُس کے لیے سامانِ زیست اور سود و منفعت کے خزانے رکھ دیئے تا کہ آدم ان سے زیادہ سے زیادہ فائدہ اُٹھائے۔ اقبال رقمطراز ہیں:

"Nor does the Quran regard the earth as a torture hall where an elementally wicked humanity is imprisoned for an original act of sin."(145)

گویا اقبال کے نزدیک زمین کوئی ایسا دار العذاب یا اللہ کا بنایا ہوا عقوبت خانہ نہیں کہ جس میں اللہ تعالیٰ نے پاپی انسانیت کو کسی ازلی گناہ کی پاداش میں قید کر رکھا ہے۔

قصہ آدم سے یہ حقیقت مترشح ہوتی ہے کہ نیکی اختیاری اور ارادی عمل کا نام ہے۔ جبر و اکراہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ ایک ایسی ہستی جس کے اعمال مشین کے کل پرزوں کی طرح متعین ہوں وہ نیکی کی سزاوار نہیں ہو سکتی۔ جبری نیکی نہ تو نیکی میں شمار ہو سکتی ہے اور نہ ہی اس طرح کا نیک عمل داد و تحسین کا حقدار اور اجر و ثواب کا مستحق سمجھا جا سکتا ہے۔ نیکی دراصل کسی آزاد اور خود مختار انا کا ایک ایسے اخلاقی نصب العین کو اختیار کرنے کا معاملہ ہے جسے وہ آزاد انا اپنی مرضی اور رضا و رغبت سے اختیار کرے اور اپنے دل کی گہرائیوں میں اُس کے لیے محبت محسوس کرے۔ گویا ایسے اعمال جو مجبوری سے انجام پائیں ہرگز نیکی کے زمرے میں شمار نہیں ہو سکتے۔ نیکی کی بنیادی شرط ہی یہ ہے کہ وہ آزادیٔ ارادہ و عمل سے انجام پائے۔ اقبال رقمطراز ہیں:

"Now goodness is not a matter of campulsion; it is the self,s free surrender to the moral ideal and arises out of a willing co-operation of free egoes, A being whose movements are wholly determined like a machine, can not produce goodness. Freedom is thus a condition of goodness."(146)

فاش می خواہی اگر اسرارِ حیات
جز بہ اعماقِ ضمیرِ خود مبیں

پ۔چ: ص۔۳۱

ترجمہ: (اگر تو دین کے اسرار فاش دیکھنا چاہتا ہے تو اسے اپنے ضمیر کی گہرائیوں کے علاوہ اور کہیں نہ دیکھ)

گر نہ بینی، دین تو مجبوری است
ایں چنیں دیں از خدا مہجوری است

پ۔چ: ص۔۳۱

ترجمہ: (اگر تو یوں نہیں دیکھے گا تو تیرا دین مجبوری (باہر سے ٹھونسا ہوا) ہے، اور ایسا دین اللہ تعالیٰ سے دور کرتا ہے)

یہ بات نہایت اہم ہے کہ آدم کی آزادی اور اختیار صرف نیکی کا راستہ منتخب کرنے تک ہی محدود نہیں بلکہ برائی کی راہ پر چلنے اور اُسے منتخب کرنے میں بھی وہ پوری طرح آزاد اور خودمختار ہے۔ اسی حقیقت کے پیشِ نظر اقبال لکھتے ہیں کہ:

"But to permit the emergence of a finite ego who has the power to choose, after considering the relative values of several courses of action open to him, is really to take a great risk; for the freedom to choose good involves also freedom to choose what is the opposite of good."(147)

گویا اقبال یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایک ایسی ہستی خودیٔ متناہی (آدم) کو تخلیق کر کے جو اپنے سامنے نیکی اور برائی کے کئی ایک راستوں میں سے کسی بھی راہ کو منتخب کرنے کی پوری صلاحیت رکھتی ہے، بہت بڑا خطرہ مول لیا ہے کیونکہ آدم اگر اپنے عمل کے لیے نیکی کا راستہ منتخب کر سکتا ہے تو برائی کی راہ اختیار کرنے میں بھی وہ پوری طرح آزاد اور خود مختار ہے۔ تاہم خدا نے آدم کو خوب و زشت کے امتیاز اور انتخاب کا اختیار دے کر جو بہت بڑا خطرہ مول لیا ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو انسان کی صلاحیتوں اور فہم و فراست پر کس قدر اعتماد اور بھروسہ ہے۔ اب انسان کا فرض ہے کہ وہ اس اعتماد کو ٹھیس نہ پہنچائے اور بھروسے پر پورا اُترے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو آزادیٔ عمل دینے کا خطرہ اس لیے لیا کیونکہ:

> **"perhaps such a risk alone makes it possible to test and develop the potentialities of a being who was created of the goodliest fabric' and then brought down to be, 'the lowest of the low'. As the Quran says: 'And for trial will we test you with evil and with good'."(148)**

گویا اللہ تعالیٰ نے انسان کے اندر امکانات کی جو وسیع دنیا آباد کی ہے اُس کی آزمائش اور ترویج صرف اس صورت ممکن تھی کہ انسان کو ارادہ و عمل کی آزادی دی جائے تاکہ انسان بغیر کسی جبر و اکراہ کے اپنے عمل کے امکانات اور صلاحیتوں کو ظہور میں لائے۔ انسان وہ ہستی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے ''احسن الخالقین'' پیدا کیا اور پھر اسی ہستی کو اُس کی بدعملی کے باعث ''اسفل السافلین'' ہونے کے ادنیٰ درجے کی جانب لوٹا دیا۔ یہاں دراصل اقبال قرآنِ پاک کی اس آیتِ کریمہ کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ جس میں ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

" لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ۝ ثُمَّ رَدَدْنٰهُ اَسْفَلَ سٰفِلِیْنَ۝ "(۹۵:۴،۵)

ترجمہ: (البتہ ہم نے انسان کو بہترین ساخت میں پیدا کیا پھر ہم نے اُسے سب سے نیچی (پست ترین) حالت میں لوٹا دیا)(۱۴۹)

آدم کے عالمِ شہود میں آنے سے قبل جمادی، نباتی اور حیوانی کے علاوہ ملائکہ غرض ہر

قسم کی مخلوق از روئے فطرت صرف اطاعت پر مجبور تھی اور مخصوص اعمال و وظائف کے دائرے سے باہر قدم نہ رکھ سکتی تھی۔ انسان کا ان سب مخلوقات پر امتیاز یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو نیکی اور بدی کے دونوں راستے دکھا دیئے اور دونوں راستوں پر عمل کرنے کے نتائج سے بھی آگاہ کر دیا مگر انسان کو اختیار دیا کہ وہ اپنے عمل کے لیے ان میں سے جو راستہ چاہے منتخب کرے۔ وہ جس راستے کو بھی اختیار کرے گا اور اُس میں محنت لگائے گا اُسی میں زیادہ سے زیادہ آگے بڑھے گا اور کمال حاصل کرے گا۔ اللہ تعالیٰ کی سنت یہ ہے کہ انسان نیکی یا برائی جس راہ کو بھی اپنے عمل کے لیے منتخب کرتا ہے' خدا اُس میں انسان کے لیے رکاوٹ نہیں بنتا تا آنکہ وہ خود کوئی غلطی نہ کرے' مثلاً اگر انسان اچھائی کا راستہ اختیار کرتا ہے اور مشیتِ الٰہی کے مطابق عمل اختیار کرتا ہے تو شرف وعظمت کے اُس اعلیٰ مقام ومرتبے پر جا فائز ہوتا ہے کہ جس کے متعلق قرآنِ حکیم کا ارشاد ہے کہ:

" لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ٥"

اس کے برعکس اگر انسان اپنی آزادیٔ عمل کا غلط استعمال کرتے ہوئے سرکشی اختیار کرے اور برائی کے راستے پر چل پڑے تب بھی اللہ تعالیٰ اُس کے راستے کی دیوار نہیں بنتا بلکہ اُسے اُس کے حال پر چھوڑ دیتا ہے:

"نوَلِّهٖ مَاتَوَلّٰی "(۴:۱۱۵)

ترجمہ: (ہم اس کے حوالہ کر دیں گے جو اس نے اختیار کیا)

حیوان تو خیر میکانکی طرزِ عمل کے پابند ہونے کے باعث کبھی درجۂ حیوانیت سے نہیں گرتے لیکن جب ایک انسان جسے اللہ تعالیٰ نے آزادی اور عقل وشعور دونوں نعمتوں سے سرفراز کیا ہے اور وہ ان دونوں کا غلط استعمال کرتا ہے تو الحفیظ' الامان' انسانیت کی چیخیں نکل جاتی ہیں' حیوانیت شرمندگی محسوس کرتی ہے اور زمین وآسمان انسان کی پستی اور اخلاقی گراوٹ پر نوحہ کرتے معلوم ہوتے ہیں۔ خلیفہ عبدالحکیم اپنی کتاب ''حکمتِ رومی'' میں لکھتے ہیں:

''انسان حیوانیت سے اوپر ترقی کا ایک قدم ہے لیکن انسان گرتے ہوئے حیوان نہیں بلکہ حیوان سے اسفل ہو جاتا ہے کیونکہ حیوان

کی زندگی تو اپنی جبلتوں کے لحاظ سے متوازن ہوتی ہے اور حیوان اپنی فطرت کے مطابق عمل کرتا ہے۔ گرے ہوئے انسان کے متعلق حیرت ہوتی ہے کہ کیا یہی مسجودِ ملائک ہستی ہے۔"(۱۵۰)

مسجودِ ملائک آدم کے رویے کی بے راہروی اور پستیٔ کردار کی اِس حالت (اسفل سفلین) پر اقبال اس طور اپنی حیرت کا اظہار کرتے ہیں کہ:

یہی آدم ہے سلطان بحر و بر کا
کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا

ب۔ج: ص۔۸۸

نہ خود بیں' نے خدا بیں' نے جہاں بیں
یہی شہ کار ہے تیرے ہنر کا

ب۔ج: ص۔۸۸

اقبال کے نزدیک آزادی انسان کا امتیاز ضرور ہے مگر اُس کی آزمائش کا باعث بھی ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ انسان اپنے سامنے کھلے ہوئے نیکی اور برائی کے راستوں میں سے کس راستے کو منتخب کرتا ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً"(۲۱:۳۵)

ترجمہ: (اور ہم تمہیں برائی اور بھلائی سے آزمائش میں مبتلا کریں گے)

گویا یہ انسان کے اپنے رویے اور کردار پر منحصر ہے چاہے تو نیکی اور مشیتِ الٰہی کا راستہ اختیار کر کے "احسن التقویم" ہونے کے معیار کو پالے اور چاہے تو کج عملی کے باعث "اَسْفَلَ سٰفِلِيْن" ہونے کے درجے پر اپنے آپ کو گرا دے۔ اصل معاملہ انتخاب کا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم ایک جگہ پر لکھتے ہیں کہ:

"For animals, lower than man, good and evil do not exist and for angels, the being higher than man, the possibility of evil does not exist. Man, with his double nature and

equal possibilities for both, is free to sink lower than the beast or, by the conquest of evil, to rise higher than the angels."(151)

اقبال کے نزدیک خیر اور شر ایک ہی سسٹم کے دو پہلو ہیں۔ بالکل ایسے ہی کہ جیسے ایک ہی شاخ سے پھول بھی کھلتے ہیں اور کانٹے بھی نکلتے ہیں۔ چنانچہ اقبال اسی نکتے کو "پیامِ مشرق" میں یوں واضح کرتے ہیں کہ:

چہ گویم نکتۂ زشت و نکو چیست
زباں لرزد کہ معنی پیچدار است

پ۔م: ص۔۵۳

ترجمہ: (میں کیا کہوں کہ نیکی اور بدی کیا ہے زباں لرزتی ہے کیونکہ معنی پیچدار ہیں)

بروں از شاخ بینی خار و گل را
درونِ او نہ گل پیدا نہ خار است

پ۔م: ص۔۵۳

ترجمہ: (شاخ کے باہر کانٹے بھی نظر آتے ہیں اور پھول بھی مگر شاخ کے اندر نہ پھول ہے نہ کانٹا)

اقبال رقمطراز ہیں:

"Good and evil, therefore, though opposites, must fall within the same whole. There is no such thing as an isolated fact; for facts are systematic wholes, the elements of which must be understood by mutual reference. Logical judgement separates the elements of a fact only to reveal their interdependence."(152)

خیر اور شر اس طرح باہم ایک دوسرے سے منسلک ہیں کہ ایک کی پہچان دوسرے کے وجود سے ہوتی ہے، جیسے جھوٹ کی پہچان سچائی سے ہوتی ہے اور سچائی کی قدر جھوٹ کے

وجود سے ہے۔کوئی بھی حقیقت یوں الگ اور آزاد حیثیت نہیں رکھتی کہ جسے اپنی پہچان کے لیے متضاد وجود کی ضرورت نہ ہو۔جب ہم عقلی انداز میں ایک حقیقت کو دوسری سے علیحدہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو دراصل ہم اس بات پر مہرِ تصدیق ثبت کرتے ہیں کہ دونوں کا تعلق ایک ہی کل سے ہے اور دونوں کی الگ پہچان ایک دوسرے کے وجود پر منحصر ہے۔اگر پستی کا تصور نہ ہوتو بلندی کا تصور چہ معنی دارد؟ جب کوئی یہ کہتا ہے کہ زید اچھا لڑکا ہے تو دراصل وہ یہ کہنا چاہتا ہے کہ زید بُرا لڑکا نہیں ہے۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگرچہ اچھائی اور برائی دونوں زید کی شخصیت کے کل کا حصہ ہیں تاہم ''زید اچھا لڑکا ہے'' کہہ کر زید کی شخصیت کے اچھائی کے پہلو کو اُس کی شخصیت کے برائی کے امکانی پہلو سے علیحدہ کر کے نمایاں کیا جا رہا ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انسان اچھا یا بُرا کوئی بھی عمل کیوں انجام دیتا ہے؟ اس کی کسی بھی نوعیت کی سرگرمی کا آخر مدعا کیا ہوتا ہے؟ اقبال اس سوال کا جواب یوں دیتے ہیں کہ:

"It is the nature of the self to maintain itself as a self."(153)

گویا اقبال کے نزدیک خودی کے لیے بقا کا مسئلہ سب سے اہم مسئلہ ہے۔خودی کا یہ خاصا ہے کہ وہ اپنی ذات کو قائم و برقرار رکھنا چاہتی ہے۔

زندگی محبوب ایسی دیدۂ قدرت میں ہے
ذوقِ حفظِ زندگی ہر چیز کی فطرت میں ہے

ب۔د: ص۔۲۳۱

ظاہر ہے اس قیام و بقا کی خواہش کو پورا کرنے کی خاطر خودی کو اپنے استحکام کے لیے خوب وزشت میں سے جس سہارے کی بھی ضرورت ہوتی ہے وہ اُس کو نہ صرف اختیار کرنا چاہتی ہے بلکہ اُس کو جلد سے جلد اور زیادہ سے زیادہ مقدار میں حاصل کرنے کی جدوجہد کرتی ہے یہ الگ بات ہے کہ خوب وزشت کے حوالے سے اُس کا انتخاب صحیح ہوتا ہے یا غلط۔

یہ بات تو واضح ہوگئی کہ خودی استحکام اور بقا چاہتی ہے کیونکہ یہ اُس کی فطرت کا

تقاضا ہے۔ تاہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ خودی جب اپنے اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے سرگرمِ عمل ہوتی ہے تو خوب وزشت میں سے کسی ایک طرزِ عمل کا انتخاب کرتے ہوئے کن ذرائع سے اپنی منزلِ بقا کو پانے کی کوشش کرتی ہے۔ اس ضمن میں اقبال رقمطراز ہیں:

"For this purpose, it seeks knowledge, self-multiplication and power, or in the words of the Quran, the kingdom that never faileth"(154)

گویا خودی اپنے استحکام اور بقا کا مقصد تین ذرائع سے حاصل کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

ا۔ Knowledge یعنی علم

۲۔ Self-multiplication یعنی افزائشِ نسل یا تکثیرِ ذات

۳۔ Power یعنی قوت یا پھر قرآن کے الفاظ میں The kingdom that faileth not یعنی ملکِ لایبلی۔

اقبال قصہ آدم کی روشنی میں انسانی خودی کی خواہشِ بقا کے درج بالا تینوں ذرائع کا سراغ لگاتے ہیں اور ان کی تفصیلات کو نہایت مجمل مگر فلسفیانہ انداز میں پیش کرتے ہیں۔ اقبال رقمطراز ہیں کہ:

"The first episode in the Quranic legend relates to man's desire for knowledge."(155)

جب کہ دوسرے حصے کا تعلق انسان کی افزائشِ نسل اور حصولِ قوت کی خواہش کے ساتھ ہے:

"The second to his desire for self-multiplication and power/"(156)

جہاں تک اس قصے کے پہلے حصے کا تعلق ہے تو اِس ضمن میں اقبال دو باتیں خاص طور پر سامنے لے کر آتے ہیں۔

ا۔ پہلی بات تو یہ کہ قرآن پاک میں قصہ آدم کے پہلے حصے(۱۵۷) کا ذکر اُن آیات کے فوراً بعد کیا گیا ہے جن میں یہ بیان ہوا ہے کہ آدم کو فرشتوں پر برتری یا فضیلت اس بنا پر دی گئی کہ آدم میں فرشتوں کے مقابلے میں نہ صرف اشیا کے نام یاد رکھنے بلکہ اُنہیں دُہرانے یا

بیان کرنے(۱۵۸) کی بھی خوبی تھی۔اقبال اِس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ:

> "The purpose of these verses, as I have shown before, is to bring out the conceptual character of human knowledge."[159]

گویا اقبال کے نزدیک ان آیات کا مقصد دراصل اس حقیقت کو بیان کرنا ہے کہ انسانی علم کی نوعیت تصوراتی (Conceptual) ہے۔انسانی علم کے تصوراتی نوعیت کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انسان کو جب کسی شے کا ادراک ہوتا ہے تو وہ اپنے حواس کو کام میں لاتے ہوئے اُس شے کے خصائص (Characteristics) کو اپنے دماغ میں محفوظ کر لیتا ہے اور پھر جب وہی شے دوبارہ حدِ ادراک کو چھوتی ہے تو وہ اُس شے کے خصائص دماغ میں پہلے سے محفوظ ہونے کی بنا پر اُسے پہچان لیتا ہے' تاہم انسان کو اپنی زندگی میں کسی ایک شے کا اِدراک تو نہیں ہوتا بلکہ ہزاروں ایسی اشیا اُس کی حدِ ادراک کو چھوتی رہتی ہیں جن کے خصائص (Characteristics) ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔اس صورت حال سے نپٹنے کے لیے انسان میں یہ بھی خوبی ہے کہ وہ مختلف اشیا کے خصائص کو نہ صرف دماغ میں محفوظ رکھتا ہے بلکہ ان اشیا کو ان کے خصائص میں اختلاف کی بنا پر مختلف نام دے دیتا ہے تا کہ اشیا کی الگ الگ اور فوری پہچان اُن کے ناموں کے حوالے سے ممکن ہو سکے۔یوں اگر خود کوئی شے انسان کے حواس کو نہ بھی چھوئے تب بھی محض اُس کا نام دماغ میں اُس شے کے تمامتر خصائص کا نقشہ اُجاگر کر دیتا ہے مثلاً کرسی یا میز کے الفاظ (جو کہ مختلف اشیا کے نام ہیں) بولتے ہی دو مختلف اشیا کی تصویریں ذہن میں گھوم جاتی ہیں۔اِسے تصوراتی علم کہتے ہیں۔گویا تجربات کے ارتقائی عمل سے گزرتے ہوئے مختلف خصائص کی حامل اشیا کے مختلف نام رکھتے جانا اور پھر اُنہیں اُنہی ناموں سے پہچاننا تصوراتی علم کی خصوصیت ہے۔اس تصوراتی علم کی طاقت سے انسان بیک وقت بیشمار اشیا کے نقشے اپنے دماغ میں محفوظ کر لیتا ہے اور بتدریج اشیا کی ایک ایسی وسیع کائنات اُس کے دماغ میں سما جاتی ہے جس پر وہ اپنا مکمل کنٹرول اور تسلط محسوس کرتا ہے۔علم کی اس طاقت سے انسانی خودی معجزانہ قوت اور استحکام کی حامل ہو

جاتی ہے:

علم اشیا علم الاسما ستے

ہم عصا وہم یدِ بیضا ستے

پ۔م: ص۔۱۹

ترجمہ: (علم اسما سے مراد اشیا (کے خواص) کا علم ہے (اور علم اشیا کے خواص کا علم) عصا بھی ہے اور یدِ بیضا بھی ہے)

اور انسانی خودی کا یہی استحکام اور مضبوطی اُس کی بقا اور پائندگی کا ضامن ہے:

تو کہ از نورِ خودی تابندۂ

گر خودی محکم کنی پائندۂ

ا۔س: ص۔۶۵

ترجمہ: (تو جو خودی کے نور سے روشن و تابناک ہے اگر تو خودی کو مستحکم کرے گا تو ہمیشگی حاصل ہو گی)

۲۔ دوسری بات یہ کہ قصہ آدم میں یہ ذکر ہوا ہے کہ آدم نے باوجود خدا کے منع کرنے اور صریح تنبیہ کے ''شجر ممنوعہ'' پر ہاتھ صاف کر ڈالے اور یوں اُس نے تصوراتی علم کے بعد تجربی علم کی بنیاد رکھی۔ اس جراَتِ رندانہ نے نہ صرف آدم کا اُس کے ماحول سے ربط و تعلق پیدا کر دیا بلکہ اُسے اپنی ذات کے صحیح ادراک و عرفان میں بھی مدد دی۔ یہ اپنی ذات کا صحیح ادراک و عرفان ہی تھا کہ جس کے باعث آدم نے ''شجرِ ممنوعہ'' پر ہاتھ ڈالنے کی غلطی کر چکنے کے باوجود خدا کے مقابل اپنی غلطی پر ڈٹ جانے اور اسے جائز قرار دینے کے لیے ابلیس کی طرح جبری نقطہ نظر اپنانے کی بجائے عجز و انکسار کا راستہ اختیار کیا۔ اپنی غلطی پر ندامت محسوس کی اور خدا کے حضور میں توبہ و استغفار کی۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر تجربی علم آدم کے حق میں تسخیر فطرت اور عرفانِ ذات کا باعث ہو سکتا تھا تو اللہ تعالیٰ نے آدم کو یہ حکم کیوں دیا کہ:

''وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَه فَتَكُوْنَا مِنَ الظّٰلِمِيْنَ'' (۲:۳۵)

ترجمہ: (اور اُس درخت کے قریب نہ جانا ورنہ تم ظالموں میں سے ہو جاؤ گے)

اور اگر آدم خدا کے منع کرنے کے باوجود "شجرِ ممنوعہ" تک پہنچ ہی گیا تھا تو اُس کا یہ عمل ایسی غلطی کیوں قرار پایا کہ جسے خود آدم نے بھی اپنی غلطی ہی محسوس کیا اور وہ بحضورِ حق عفو و درگزر کا طلبگار رہا۔ اس سوال کا جواب اسی صورت ممکن ہے کہ ہم یہ جاننے کی سعی کریں کہ آخر وہ "شجرِ ممنوعہ" کیا تھا کہ جس کے قریب جانے کے سبب آدم کو خدا کے حضور میں شرمندگی اُٹھانا پڑی۔ شجرِ ممنوعہ کی نوعیت اور حقیقت کا بیان ہی دراصل وہ دوسری اہم بات ہے جسے اقبال نے قصہ آدم کے پہلے حصے کے حوالے سے بیان کیا ہے۔ اقبال رقمطراز ہیں:

> "Secondly, Madam Balvatski. Who possessed a remarkable knowledge of ancient symbolism tells us in her book called, secret Doctrine, that with the ancients the tree was a cryptic symbol for accult knowledge. Adam was forbidden to taste the fruit of this tree abviously because his finitude as a self, his. sense-equipment and his intellectual faculties were on the whole, attuned to a different type of knowledge i.e., the type of knowledge which necessitates the toil of patient observation and admits only of slow accumulation."(160)

اقبال کہتے ہیں کہ مادام بل واتسکی (Madam Balvatski 1831-1891) وہ خاتون ہیں جو قدیم تمثیلوں کے طرزِ بیان اور رموز کا غیر معمولی علم رکھتی تھی۔ یہ خاتون اپنی کتاب "مخفی نظریۂ مذہبی" (Secret Doctrine) میں لکھتی ہے کہ قدیم زمانے کے لوگوں کے نزدیک درخت یا شجر کا لفظ پراسرار غیر حسی علم (Occult knowledge) کے لیے ایک مخفی علامت (Cryptic symbol) سمجھا جاتا تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو اس غیر حسی علم (جادو، منتر وغیرہ) کے درخت کا پھل چکھنے سے اس لیے منع کیا تھا کہ آدم خودی متناہی کا حامل ہونے کے باعث ایک ایسی شخصیت کا حامل تھا کہ جس کی حسیاتی بناوٹ (Sense-equipment) اور ذہنی صلاحیتیں (Intellectual faculties) اس قسم کے

علم کے حصول کے لیے موزوں نہ تھیں بلکہ ایک ایسے علم کی تحصیل اس کیلئے مناسب تھی کہ جس میں باریک بینی، صبر اور محنت درکار ہو اور جو صرف بتدریج اور آہستہ آہستہ ہی حاصل ہوسکتا ہو۔

اس میں شک نہیں کہ علم روح کی غذا ہے مادی جسم کی افزائش کا تعلق مادی خوراک سے ہے جبکہ روح کی ترقی، افزائش اور بقا کا انحصار علم کے حصول سے وابستہ ہے، جس قدر انسان علم کی دولت سے مالا مال ہوتا جاتا ہے اُس کی خودی تمنا ہی اُسی قدر مضبوط اور مستحکم ہوتی جاتی ہے۔ شیطان نے آدم کو حصول علم پر ہی اُکسایا تھا تاہم اُس نے آدم کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ بتدریج اور تھوڑا تھوڑا علم حاصل کرنے کی بجائے ایک ہی دفعہ اس پر اسرار غیر حسی علم کے درخت کا مزہ چکھ لے جو نہ صرف اُس کے مرتبے کو بہت بڑھا دے گا بلکہ اُسے ابدیت اور قوت کی دولت سے بھی مالا مال کر دے گا۔ شیطان نے آدم کو قسمیں کھا کھا کر اس بات کا یقین دلانے کی کوشش کہ میں تمہارا خیر خواہ ہوں۔ (۷:۲۱) اس درخت کے پاس جانے سے منع کرنا تمہارے خلاف ایک سازش ہے۔ جلدی کرو آگے بڑھو اور اس درخت کو چھولو تا کہ تم پلک جھپکنے میں تقدس واحترام اور قوت وابدیت کی ساری منزلیں سر کرلو۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ شیطان نے آدم کی ابدیت اور طاقت کے حصول کی خواہش کو بھانپ لیا تھا چنانچہ اُس نے آدم کی اس خفیہ قلبی آرزو کا فائدہ اُٹھاتے ہوئے اُسے یقین دلایا کہ اس کی یہ آرزو صرف اسی طرح پوری ہوسکتی ہے کہ وہ پر اسرار غیر حسی علم کے ''شجر ممنوعہ'' پر ہاتھ ڈال دے۔ آدم فطری طور پر جلد باز تھا، چنانچہ شیطان نے آدم کی اس فطری کمزوری کو بھی خوب استعمال کیا اور آخر کار آدم کو اُس درخت کا پھل کھانے پر مائل کر ہی لیا کہ جس سے اللہ تعالیٰ نے اُسے منع کیا تھا۔ اس طرح یہ بات واضح ہوتی ہے کہ آدم کی نافرمانی اُس کی سرشت میں کسی بدی کی غماز نہیں بلکہ فطری طور پر جلد باز ہونے (عجولاً: بنی اسرائیل ۱۱) اور اُس کی شخصیت کے سیمابی پہلو کی آئینہ دار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آدم نے اپنی جلد باز فطرت کا مظاہر کرتے ہوئے حصول علم کے لیے کوئی چور دروازہ (Short cut) تلاش کرنا چاہا، تا کہ محنت اور جدوجہد بھی نہ کرنی پڑے وقت بھی صرف نہ ہو اور بیک ساعت علم کی ساری وسعتوں پر عبور بھی حاصل ہو جائے۔ آدم کا یہ اقدام نظامِ کائنات کے ارتقائی رجحان کے خلاف تھا۔ تاہم آدم شیطان کے اکسانے پر اس

اقدام پر اس لیے امادہ ہوا کہ وہ فطری طور پر جلد باز تھا۔ چنانچہ آدم کی جلد بازطبع کا یہی رجحان تھا جس کی اصلاح کے لیے اللہ تعالیٰ نے یہ فیصلہ کیا کہ آدم کو ایک ایسے ماحول میں رکھا جائے جو اگرچہ مزاحمتی نوعیت کا ہونے کے باعث تکلیف دہ تو ہوتا ہم وہ ماحول آدم کی ذہنی صلاحیتوں کے ارتقائی اظہار کے لیے زیادہ موزوں اور مدد ومعاون ہو۔ یوں یہ بات سامنے آتی ہے کہ آدم کو اگر زمین پر ایک ایسے ماحول میں داخل کیا گیا کہ جس میں آدم کو قدم قدم پر رنج وغم اور تکلیف دہ رکاوٹوں کا سامنا ہے تو اِس کا بنیادی مقصد آدم کو کسی گناہ کی سزا دینا نہیں بلکہ اُسے راحت وآرام کی جنت سے نکال کر زمین کے پرخار ماحول میں داخل کرنے کا مقصد یہ تھا کہ آئندہ آدم کو اُس کے اُس ازلی دشمن یعنی شیطان سے بچایا جائے کہ جس نے ایک مرتبہ نہایت مکاری اور چالاکی سے آدم کو جادو ٹونے اور منتر کے پراسرار غیر حسی علم کی طرف مائل کر کے اُسے تدریجی علمی نشوونما اور ذہنی وسعت کی خوشی سے بے خبر رکھنے کی کوشش کی تھی۔ زمین پر رکاوٹوں اور مزاحمتوں بھرے مادی ماحول میں اس بات کے مواقع بہت ہی کم ہو جاتے ہیں کہ انسان کسی غیر حسی اور پراسرار طریقے یعنی جادو وغیرہ سے کوئی ایسی علمی جست لگا لے جو تدریج وارتقا کے قانون سے بالاتر ہو۔ اقبال کہتے ہیں کہ زمین کے رکاوٹوں بھرے ماحول میں خودیٔ متناہی کے حامل آدم کی زندگی کا انحصار اس بات پر ہے کہ وہ اپنے حقیقی تجربہ (Actual experience) سے اپنے علم میں مسلسل اضافہ کرے۔

> **"The life of a finite ego in an obstructing environment depends on the perpetual expansion of knowledge based on actual experience."(161)**

اقبال کے الفاظ حقیقی تجربہ (Actual experience) سے مراد ایسا تجربہ ہے جو تقلید کی بجائے جدت وندرت کا حامل ہو۔ اقبال یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگرچہ زندگی کی مثال ''اک طوق گلو افشار'' (ب۔ د۔ ص: ۲۳۰) کی سی ہے تاہم اس کی لذت خطروں کی جانکاہی میں ہے۔ مادی ماحول کے چیلنجوں کا سامنا کرنا اور تسخیر فطرت کے لیے محنت ومشقت اور جگر کاوی سے کام لینا ہی انسان کی عظمت کا باعث ہے۔

امتحانِ پاک مرداں از بلاست
تشنگاں را تشنہ تر کردن رواست

ج۔ن: ص۔۸۳

ترجمہ: (نیک سیرت افراد کی آزمائش مصیبتوں سے ہوتی ہے چنانچہ پیاسوں کی پیاس کو اور بڑھکانا ہی جائز ہے)

ضربِ قلندری بیار، سدِ سکندری شکن
رسمِ کلیم تازہ کن، رونقِ ساحری شکن

ج۔ن: ص۔۳۸

دل لرزتا ہے حریفانہ کشاکش سے ترا
زندگی موت ہے کھو دیتی ہے جب ذوقِ خراش

ض۔ک: ص۔۸۳

رکاوٹیں اور مشکلات خودی کی پختگی، استحکام اور ارتقا کا باعث بنتی ہیں۔ چیلنجوں کا سامنا کرنے اور اُن پر قابو پانے کی لگن سے انسانی فہم اور تدبیری صلاحیتوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ تجربہ و مشاہدہ میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔ ادراکِ حقیقت کے احساس اور علم میں ترقی ہوتی ہے۔ اپنے عمل اور حقیقی تجربہ سے حاصل ہونے والی اسی تدریجی علمی ترقی کا حصول وہ بنیادی مقصد ہے جس کی یافت کے لیے انسان کو قدم قدم پر درپیش مشکلات سے بھرپور مادی ماحول کی مزاحمتوں کے سپرد کیا گیا۔ اب انسان جس قدر اپنی محنت و کاوش، لگن اور جانکاہی سے حقیقی تجربہ کی طرف قدم بڑھائے گا اُسی قدر ماحول کی مزاحمتیں مغلوب ہوتی چلی جائیں گی اور انسان پر علم و آگہی کے دروازے کھلتے چلے جائیں گے۔ اپنے عمل اور محنت کے نتیجے میں جب انسان علم و آگہی کے زینے پر قدم رکھتا ہے تو اُسے وہ حقیقی خوشی حاصل ہوتی ہے جو کسی چور دروازے (Short-cut) سے ملنے والی کامیابی سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس موقعہ پر اقبال انسانی خودیٔ متناہی کے حقیقی تجربہ پر مبنی ارتقائی طرزِ عمل کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ:

"The experience of a finite ego to

whome several possibilities are open expands only by method of trial and error, Therefore. error which may be described as a kind of intellectual evil is an indispensable factor in the building up of experience."(162)

اقبال کہتے ہیں کہ انسان کی خودیٔ متناہی سعی وخطا(Trial and error) کے عمل سے گزرتے ہوئے ترقی وارتقا حاصل کرتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کے سامنے ہر لحظہ عمل کی انجام دہی کے لیے کئی ایک راستے اور امکانات کھلے ہوئے ہوتے ہیں تاہم انسان کو ان کئی ایک قابلِ اختیار راستوں اور امکانات میں سے کسی ایک کو اپنے عمل کے لیے منتخب کرنا ہوتا ہے۔ اس صورت حال میں ضروری نہیں کہ سعی وعمل کے نتیجے میں ہر نیا تجربہ خوشگوار نتائج کا حامل ہو تاہم تجربہ کے ناخوشگوار ہونے کا احساس وشعور بھی ناخوشگوار تجربہ کا وہ مثبت اور خوشگوار پہلو ہے جس سے انسان پر فکروشعور اور علم وآگہی کی کئی نئی جہتیں وا ہوتیں اور اصلاحِ عمل کے امکانات روشن ہوتے ہیں۔ اس طرح سعی وخطا کا یہ عمل انسان کی خودیٔ متناہی کو ترقی دیتا ہے اور اسے ارتقا کے راستے پر گامزن رکھتا ہے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ:

تراش از تیشۂ خود جادۂ خویش

براہِ دیگراں رفتن عذاب است

پ۔م: ص۔۵۹

ترجمہ: (اپنا راستہ اپنے تیشے سے خود بنا دوسروں کے بنائے ہوئے راستے پر چلنا عذاب ہے)

گر از دستِ تو کارِ نادر آید

گنا ہے ہم اگر باشد ثواب است

پ۔م: ص۔۵۹

ترجمہ: (اگر تیرے ہاتھ سے کوئی نادر کام ہو جائے اگر وہ گناہ ہے تو بھی تجھے اس کا ثواب مل جائے گا)

اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ خطا جسے اقبال کے بقول فکری لغزش یا بدی یا گناہ

بھی کہہ سکتے ہیں دراصل انسانی تجربہ کی اصلاح وارتقا کے راستے کا ناگزیر حصہ ہے۔

درج بالا تصریحات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اقبال آیت "وَلَا تَقْرَبَا هٰذِهِ الشَّجَرَةَ" (۳۵:۲) میں مذکور شجر سے ایسا پراسرار غیر حسی علم مراد لیتے ہیں جو بیک جست انسان کو علمی لحاظ سے کہیں کا کہیں پہنچا دے۔ ظاہر ہے اس طرح کا علمی تفرہ اُس ارتقائی عمل کے خلاف ہے جو مرحلہ وار ترقی ونشو ونما سے کسی وجود کی حقیقی پختگی کا باعث بنتا ہے۔ اللہ تعالیٰ یہی چاہتا تھا کہ انسان صبر کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑے بلکہ تدریجی اور ارتقائی انداز میں اپنی علمی استعداد میں اضافہ کرے۔ اگر آدم شیطان کے فریب میں نہ بھی آتا تو ممکن تھا کہ انسان کبھی نہ کبھی شعوری ترقی کے اُس مرحلے پر پہنچ ہی جاتا کہ جہاں پہنچ کر اُس میں مرد وعورت کے باہمی جنسی اختلاف اور ننگ وعریانی کا احساس پیدا ہو جاتا اور پھر انسان تکثیر ذات کے شعوری عمل سے اپنی بقا اور ابدیت کی دلی خواہش کو پورا کرنے کی کوشش کرتا۔ بہرحال چونکہ آدم کے دل میں ایک طرف تو ابدیت کی شدید خواہش تھی اور دوسری طرف وہ جلد باز ہونے کی فطری کمزوری کا شکار تھا اس لیے شیطان نے آدم کی خواہشِ ابدیت اور فطری کمزوری دونوں کا بھرپور فائدہ اُٹھایا۔ اُس نے آدم کے دل میں یہ بات ڈالی کہ یہ درخت جس سے تجھے منع کیا گیا ہے یہی دراصل ابدیت کا درخت ہے۔ اس کا پھل چکھنے سے تجھے نہ صرف ابدیت حاصل ہو جائے گی بلکہ تو ایک ایسی سلطنت کا مالک بنے گا جس کو کبھی زوال نہیں آئے گا۔ قرآن نے شیطان کے اس پھسلاوے اور فریب اور اس سے پیدا ہونے والے نتائج کو اِن آیات میں بیان کیا ہے:

"فَوَسْوَسَ اِلَيْهِ الشَّيْطٰنُ قَالَ يٰاٰدَمُ هَلْ اَدُلُّكَ عَلٰى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَ مُلْكٍ لَّا يَبْلٰى فَاَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْاٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفٰنِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَّرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصٰٓى اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰى ثُمَّ اجْتَبٰهُ رَبُّهٗ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدٰى" (القرآن: ۲۰: ۱۲۰۔۱۲۲)

ترجمہ: (پھر شیطان نے اُس کے دل میں وسوسہ ڈالا۔ اُس نے کہا اے آدم! کیا میں تیری رہنمائی کروں ہمیشگی کے درخت پر؟ اور وہ بادشاہت جو زوال پذیر نہ ہو؟ پس اُن دونوں نے اُس سے کھالیا تو اُن کی شرمگاہیں ظاہر ہو گئیں اور وہ اپنے (جسم کے) اُوپر جنت کے پتوں سے ڈھانپنے لگے اور آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی تو وہ بہک گیا پھر اُس

کے رب نے اُسے رحمت سے چن لیا پھر اُس پر (رحمت سے) توبہ فرمائی (توبہ قبول کی) اور اُسے راہ دکھائی)

اقبال درج بالا آیاتِ مبارکہ کو قصۂ آدم کے دوسرے حصے کے طور پر پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"The central idea here is to suggest life,s irresistible desire for a lasting dominion, an infinite career as a concrete individual."(161)

اقبال کے نزدیک ان آیات کا مرکزی خیال یہ ہے کہ ابدیت زندگی کی ایک نا قابلِ مزاحمت خواہش (Irresistible desire) ہے۔ فرد بہر حال یہ چاہتا ہے کہ اُس کی زندگی کا سلسلہ کبھی ختم نہ ہو اور وہ ایک قابلِ محسوس شخصیت (Concrete individuality) کے طور پر ہمیشہ قائم و برقرار رہے لیکن موت ایک ایسی خوفناک شے ہے جو ہر جانب زندگی کا خاتمہ کرتی ہوئی نظر آتی ہے۔ چنانچہ موت کا مقابلہ صرف اسی صورت ممکن ہے کہ زندگی افزائش نسل (Self-multiplication) کے ذریعے حیات کی ایک سے ایک بڑھ کر نئی صورتوں کو جنم دے اور یوں اجتماعی ابدیت (Collective immortality) کی ایسی صورت پیدا ہو کہ جس کے غیر متناہی تسلسل کے مقابل موت بھی عاجز و درماندہ دکھائی دے۔ گویا حیات تکثیر ذات (Self-multiplication) سے جنم لینے والی اجتماعی ابدیت میں اپنی بقا کا راز تلاش کرے۔ اَبدیت کو پالینے کا یہ فہم و شعور آدم کو بیک جست ''شجر ممنوعہ'' کا پھل چکھنے سے حاصل ہوا۔ گویا ''شجرِ ممنوعہ'' علم کی تحصیل کا ایسا پر اسرار اور فوق الحواس ذریعہ بنا جس سے انسانی فہم و شعور بیک لحظہ کہیں سے کہیں ترقی کر گیا۔ یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ شیطان نے آدم کو یہ نہیں بتایا کہ ''شجرِ ممنوعہ'' ایسے پر اسرار غیر حسی علم کا درخت ہے کہ جو اُسے بیک ساعت فہم و شعور کی اُس منزل تک پہنچا دے گا کہ جہاں پہنچ کر وہ افزائش نسل سے ابدیت کو حاصل کرنے کا طریقہ سیکھے گا بلکہ شیطان نے آدم کو اُس کی قلبی آرزو کی مناسبت سے سیدھا یہی یقین دلایا کہ یہ درخت ابدیت حاصل کرنے کا درخت ہے۔ آدم کے دل میں ابدیت کے حصول کی خواہش

پہلے ہی ہلچل مچائے ہوئے تھی اور زندگی تکثیرِ ذات یا افزائش نسل کی کسی ایسی ہی منزل کی جانب رواں دواں تھی کہ جو زندگی کو تکثیر سے ہمکنار کر کے شعلۂ حیات کو مکمل طور پر بجھنے سے بچا سکے اور یوں موت کی آنکھوں میں دھول جھونک سکے۔ اقبال رقمطراز ہیں کہ:

"The eating of the forbidden fruit of the eternity is life,s resort to sex differentiation by which it multiplies itself with a view to circumvent total extinction. It is as if life says to death, "if you sweep away a generation of living things, I shall produce another."(164)

گویا حیات تکثیر ذات کے عمل سے موت کو یہ چیلنج دیتی ہے کہ "اگر تم حاملِ حیات اشیا کی ایک نسل کا خاتمہ کرو گی تو میں تمہارے مقابلے پر ایک دوسری نسل کو لے آؤں گی" تاہم اقبال لکھتے ہیں کہ:

"The Quran rejects the phallic symbolism of ancient art but suggests the original sexual act by the birth of shame disclosed in Adam,s anxiety to cover the nakedness of his body."(165)

اقبال یہ کہتے ہیں کہ قرآن قدیم فنون کے برعکس کہیں بھی عضوِ تناسل کی علامت (Phallic symbol) کو جنسی آبادکاری کی رمز کے طور پر پیش نہیں کرتا تاہم اقبال کے بقول قرآن پاک آدم میں شرم و حیا کی حس کی بیداری کا ضرور ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ آدم کا فہم و شعور اچانک اس قدر ترقی کر گیا کہ آدم میں اپنے ننگ اور عریانی کے احساس سے اپنے اعضائے جنسی کو ڈھانپنے کی فکر دامن گیر ہوئی۔ اقبال اس سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ آدم میں شرم کی حس کی بیداری اور اپنے ننگ کا احساس اور اس کو ڈھانپنے کی فکر اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ انسان نے حقیقی جنسی عمل کے ذریعے اور افزائشِ نسل کی بدولت ابدیت کی طرف قدم بڑھانا سیکھ لیا۔ اس سارے واقعے کی اندر یہی بیان ہوا ہے کہ جس چیز نے آدم کو افزائشِ نسل کی بدولت ابدیت کو حاصل کرنے کی منزل تک پہنچایا وہ دراصل انسانی فہم و شعور کی ترقی

ہی تھی۔ وہی فہم وشعور جو آدم کو شیطان کے اُکسانے پر پراسرار غیر حسی علم کے درخت کو چھونے سے حاصل ہوا۔

فہم وشعور کی ترقی سے انسان نے افزائشِ نسل کی بدولت اپنی ابدیت کے راز کو اجتماع میں تلاش کرنے کا ادراک حاصل کرلیا تاہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ "**ملک لایبلی**" سے کیا مراد ہے اور فلسفۂ اقبال میں اس کی کیا اہمیت ہے۔

شیطان نے آدمؑ کے دل میں جو وسوسہ ڈالا تھا اس میں دو باتیں شامل تھیں۔ ایک ابدیت اور دوسری ملکِ لایبلیٰ کا حصول۔ اقبال نے اپنے خطبہ میں "ملک لایبلیٰ" کے قرآنی الفاظ کا لغوی ترجمہ (The kingdom that faileth not P.87) کے انگریزی الفاظ میں کیا ہے جس کا مطلب ہے ایک ایسی سلطنت جسے کبھی زوال نہ آئے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا دنیا میں کوئی ایسی سلطنت یا بادشاہت ہو سکتی ہے، جس پر کبھی زوال نہ آئے اور جو زمانے کی دستبرد سے ہمیشہ محفوظ رہے؟ تاریخ شاہد ہے کہ ایسا کبھی نہیں ہوا اور نہ آئندہ کبھی ایسا ہونے کا امکان ہے کیونکہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے؟

"كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ يَبْقٰى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ"

(القرآن:۵۵:۲۶:۲۷)

ترجمہ: (زمین پر) جو کوئی ہے فنا ہونے والا ہے اور باقی رہے گی صاحبِ عظمت احسان کرنے والے تیرے رب کی ذات)

خود اقبال فرماتے ہیں:

آئی وفانی تمام معجزہ ہائے ہنر
کارِ جہاں بے ثبات، کارِ جہاں بے ثبات

ب۔ج: ص۔۹۴

اول و آخر فنا، باطن و ظاہر فنا
نقشِ کہن ہو کہ نو منزلِ آخر فنا

ب۔ج: ص۔۹۴

چنانچہ ''ملکِ لایبلی'' سے مراد کوئی ایسی دنیاوی حکومت یا بادشاہت نہیں کہ جو لازوال ہو بلکہ فلسفۂ اقبال کا بغور جائزہ لینے سے پتا چلتا ہے کہ اقبال کے نزدیک ''ملکِ لایبلی'' سے مراد انسان کا جہانِ مادی پر وہ تغلب و تسلط ہے جو اُسے اپنی خودی کی ترقی و نشوونما اور ارتقا سے ملنے والی پختگی کے باعث حاصل ہوتا ہے۔

درج ذیل اشعار ملاحظہ ہوں:

یہ پیام دے گئی ہے مجھے بادِ صبگاہی
کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقام پادشاہی

ب۔ج: ص۔۴۵

تری زندگی اسی سے' تری آبرو اسی سے
جو رہی خودی تو شاہی' نہ رہی تو روسیاہی

ب۔ج: ص۔۴۵

جب عشق سکھاتا ہے آدابِ خود آگاہی
کھلتے ہیں غلاموں پر اسرار شہنشاہی

ب۔ج: ص۔۵۶

خودی کی پختگی انسان کو نہ صرف آب و گل کی اس دنیا پر حکمرانی عطا کرتی ہے بلکہ اُسے ایک ایسی باطنی بادشاہت (ملکِ لایبلی) یعنی طاقت (Power) سے نواز دیتی ہے کہ جسے کوئی مادی طاقت شکست اور زوال سے دوچار نہیں کر سکتی جبکہ اس کے مقابل مادی دنیا کی ہر شے مات کھا جاتی ہے۔

من کی دولت ہاتھ آتی ہے تو پھر جاتی نہیں
تن کی دولت چھاؤں ہے آتا ہے دھن جاتا ہے دھن

ب۔ج: ص۔۳۱

خودشناس لوگ جہانِ خاکی اور اس کے حصار سے اس قدر آگے نکل جاتے ہیں کہ اس نظامِ خاکی کا ہر مادی طلسم اُن کے عروج و اقبال کے مقابل اپنی شکست تسلیم کر لیتا ہے:

خود آگہاں کہ ازیں خاک داں بروجستند
طلسمِ مہر و سپہر و ستارہ بشکستند

ا۔ح: ص۔٦

انسان کی خودی کو ارتقا صرف اسی صورت حاصل ہوتا ہے کہ انسان اپنے نفسِ امارہ یعنی اپنے باطن سے پھوٹنے والی شر کی تمام صورتوں کو کنٹرول کرے ٔ اطاعتِ الٰہی کو اپنا شعار بنائے اور ضبطِ نفس کے ذریعے لافانی عظمت ونصرت حاصل کر کے نہ صرف نائب الٰہی ہونے کا حق ادا کرے بلکہ دنیا میں ''سلطانِ جملہ موجودات'' (ا۔ح: ص۔٢٦) بن کر زندگی گزارے۔ اقبال ''اسرارِ خودی'' میں صرف اُس شخص کو ''تاجدار ملکِ لایبلی'' (ا۔س: ص۔٤٤) کا حقدار قرار دیتے ہیں جس کی خودی اطاعت اور ضبطِ نفس کے مراحل طے کر چکی ہو ٔ چنانچہ اقبال ارتقائے خودی کے ابتدائی مراحل یعنی اطاعت اور ضبطِ نفس کی منازل سے گزر کر مرحلہ سوم یعنی نیابت الٰہی میں قدم رکھنے والے شخص کے لیے فرماتے ہیں کہ:

تا جہاں باشد جہاں آرا شوی
تاجدارِ ''ملکِ لایبلی'' شوی

ا۔س: ص۔٤٤

ترجمہ: (جب تک یہ دنیا باقی ہے تو بھی اِس کی زینت رہے گا۔ تو ایسی سلطنت کا تاجدار بنے گا جو کبھی ختم نہ ہونے والی ہے)

نائبِ حق در جہاں بودن خوش است
بر عناصر حکمراں بودن خوش است

ا۔س: ص۔٤٤

ترجمہ: (دنیا میں اللہ تعالیٰ کا نائب ہونا اور عناصرِ فطرت پر حکمرانی کرنا خوب ہے)

اقبال لکھتے ہیں کہ:

''چوں خودی از عشق ومحبت محکم میگیرد قوائے ظاہرہ ومخفیہ نظام عالم را مسخر می سازد''

(ا۔س: ص۔٢٥)

ترجمہ: (جب خودی عشق و محبت سے مضبوط ہو جاتی ہے تو نظامِ عالم کی ظاہری و مخفی قوتوں کو تسخیر کر لیتی ہے)

اقبال کے نزدیک خودی کی پختگی مردانِ خود آگاہ کو وہ بلند مرتبہ اور باطنی قوت و استحکام عطا کر دیتی ہے کہ جس کے مقابل دنیاوی ملک و اقتدار کی بھی کوئی حیثیت نہیں رہتی بلکہ دنیاوی حکومتیں اور سلطنتیں ایسے ہی مرادانِ خود آگاہ کے اشاروں پر بدلتی اور قائم ہوتی ہیں۔

اقبال نے ''اسرارِ خودی'' میں بوعلی قلندر پانی پتی کے ایک مرید کا واقعہ درج کیا ہے۔ یہ مرید اپنے خیالات میں گم بازار میں سے جا رہا تھا کہ اتنے میں حاکمِ شہر کی سواری ادھر سے گزری اور چوبدار نے اس مرید کو راستے سے ہٹانے کے لیے اُس کے سر پر اس قدر زور سے چھڑی ماری کہ اس بیچارے مرید کا سر زخمی ہو گیا۔ مرید بحالتِ زار حضرتِ بوعلی قلندر کے پاس پہنچا اور ظالم حاکم کے خلاف فریاد کی۔ بوعلی قلندر نے جیسے ہی یہ واقعہ سنا تو وہ زبردست جلال میں آ گئے اور اپنے نامہ نویس سے بادشاہِ وقت سلطان علاؤالدین خلجی کے نام غیظ و غضب سے بھرا ہوا خط لکھوایا اور بادشاہ کو خبردار کیا کہ تیرے ایک حاکمِ شہر نے میرے مرید کے سر پر مارا ہے اُس بدفطرت عامل کی فوری باز پرس کر ورنہ میں تیرا ملک کسی اور کو بخش دوں گا۔ اس خط کو سنتے ہی بادشاہ کے چہرے کا رنگ اُڑ گیا اور اُس کے بدن پر لرزہ طاری ہو گیا:

ازرگِ جاں آتشِ دیگر کشود

بادبیرِ خویش ارشادے نمود

ا۔س: ص۔۲۶

ترجمہ: (ساتھ ہی اس کے اندر سے ایک اور طرح کی آگ نے سر اُٹھایا۔ اپنے منشی کو بلا کر فرمایا)

خامہ را برگیر و فرمانے نویس

ازفقیرے سوئے سلطانے نویس

ا۔س: ص۔۲۶

ترجمہ: (قلم اُٹھا اور اس فقیر سے بادشاہ کی طرف سے فرمان لکھو)

بندۂ ام را عاملت بر سر زدہ است
بر متاعِ جانِ خود اخگر زدہ است

ا۔س: ص۔۲۶

ترجمہ:(میرے درویش کو تیرے عامل نے سر پر لاٹھی ماری ہے گویا اُس نے ایسا کام کیا ہے جو اُس کی متاع جان کو جلا دے گا)

باز گیر ایں عاملے بد گوہرے
ورنہ بخشم ملکِ تو با دیگرے

ا۔س: ص۔۲۶

ترجمہ:(اِس بدنہاد عامل کو یہاں سے واپس بلا ورنہ میں تیری بادشاہت کسی اور کو دے دوں گا)

نامۂ آں بندۂ حق دستگاہ
لرزہ ہا انداخت در اندامِ شاہ

ا۔س: ص۔۲۶

ترجمہ:(اس خدا رسیدہ بندے کے مکتوب نے بادشاہ کے بدن پر کپکپی طاری کر دی)

پیکرش سرمایۂ آلام گشت
زرد مثلِ آفتابِ شام گشت

ا۔س: ص۔۲۶

ترجمہ:(اِس کے رگ و پے میں رنج و غم کا طوفان اُمڈ آیا)

بہر عامل حلقۂ زنجیر جست
از قلندر عفوِ ایں تقصیر جست

ا۔س: ص۔۲۶

ترجمہ:(اُس نے حاکم کی گرفتاری کا حکم جاری کیا اور قلندر سے اپنی غلطی کی معافی کا خواستگار ہوا)

علاء الدین خلجی اگرچہ نہایت جابر اور رعب و دبدبہ والا حکمران تھا لیکن بزرگانِ دین کی عظمت سے خوب واقف تھا۔ اُس نے معافی نامہ تو لکھ دیا لیکن اتنی ہمت نہ تھی کہ خود جا کر

پیش کر سکے۔ آخر حضرت نظام الدین اولیا کے رفیقِ خاص حضرت امیر خسرو کے ہاتھ معافی نامہ حضرت بوعلی قلندر کی خدمت میں بھیجا:

اقبال کے بقول:

نہ پوچھ ان خرقہ پوشوں کی' ارادت ہو تو دیکھ ان کو
یدِ بیضا لیے بیٹھے ہیں اپنی آستینوں میں

ب۔د: ص۔۱۰۴

نہ تخت و تاج میں' نے لشکر و سپاہ میں ہے
جو بات مردِ قلندر کی بارگاہ میں ہے

ب۔د: ص۔٦٧

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ
فقر ہے میروں کا میر' فقر ہے شاہوں کا شاہ

ب۔د: ص۔٧٧

یہ ہے "ملکِ لایبلی" یعنی وہ طاقت (Power) جس کے سامنے دنیا و مافیہا کی ہر شے سرنگوں رہتی ہے۔ "ملکِ لایبلی" تک رسائی صرف انسان کے لیے ہی ممکن ہے تاہم اس لازوال بادشاہت کے سزاوار وہی مردانِ حق بنتے ہیں جو بتدریج جہد و عمل سے استحکامِ خودی کے مراحل طے کرتے ہوئے علم و آگہی کے اُس مقامِ ارفع و اعلیٰ پر جا متمکن ہوتے ہیں جسے معرفتِ الٰہی کہتے ہیں۔ اس سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ آدم کو تکثیر ذات سے ابدیت کے حصول کی خواہش ہو یا ملکِ لایبلی کو پانے کی تمنا' ہر صورت میں انسان کے لیے ترقی و ارتقا' ابدیت اور مخصوص انفرادیت کے حصول کا ہر راستہ علم و آگہی کی شاہراہ سے ہو کر گزرتا ہے۔ چنانچہ اقبال رقمطراز ہیں:

"Now to live is to possess a definite outline, a concrete individuality."(166)

یعنی اقبال کے نزدیک زندہ رہنے کا ایک ہی مقصد ہے اور وہ یہ کہ ایک ایسے مخصوص لائحہ عمل کو اپنایا جائے جس سے ایک ٹھوس شخصیت (Concrete individuality) کا

حصول ممکن ہو۔ ٹھوس شخصیت کے تصور کو دو پہلوؤں سے بیان کیا جا سکتا ہے۔ ایک پہلو تو یہ ہے کہ افزائش نسل کے عمل سے مخصوص جسمانی ساخت کے حامل ہم جنس افراد کی تکثیر و افراط کو ممکن بنانا تا کہ موت و حیات کی کشمکش میں حیات اپنے تسلسل سے موت کا کامیابی سے مقابلہ کر سکے۔

اُتر کر جہانِ مکافات میں
رہی زندگی موت کی گھات میں

ب۔ج: ص۔۱۲۶

مذاقِ دوئی سے بنی زوج زوج
اُٹھی دشت و کہسار سے فوج فوج

ب۔ج: ص۔۱۲۷

گل اس شاخ سے ٹوٹتے بھی رہے
اسی شاخ سے پھوٹتے بھی رہے

ب۔ج: ص۔۱۲۷

سمجھتے ہیں ناداں اسے بے ثبات
اُبھرتا ہے مٹ مٹ کے نقشِ حیات

ب۔ج: ص۔۱۲۷

گویا زندہ رہنے کا ایک مخصوص مقصد تو یہی ہے کہ نسل کو فروغ دیا جائے تا کہ حیاتِ انسانی کا خاتمہ نہ ہو جہاں تک ٹھوس شخصیت (Concrete individuality) کے تصور کے دوسرے پہلو کا تعلق ہے تو اس کیلئے ہمیں اقبال کے الفاظ (Concrete individuality) کا ترجمہ ''مخصوص انفرادیت'' کے الفاظ سے کرنا ہو گا تا کہ اقبال کے نقطۂ نظر کو سمجھنے میں سہولت رہے۔

انفرادیت درحقیقت شخصیت کا وہ پہلو ہے جو نہ صرف اُس کی پہچان کا باعث بنتا ہے بلکہ اُس کی آزادیٔ عمل اور اختیار کو بھی اُجاگر کرتا ہے۔ گویا انفرادیت کا لفظ کسی شخصیت

با یکی مثلِ ہجوم لشکر است
جاں بچشمِ ز باد ارزاں تر است

ا۔س: ص۔۴۲

ترجمہ:(ایک اللہ تعالیٰ کے ساتھ ہونا یوں ہے جیسے کثیر لشکر کے ساتھ ہو۔اس کی نظر میں جان ہوا ہے سے بھی ارزاں ہوتی ہے)

لاالہ باشد صدف گوہر نماز
قلبِ مسلم راحجِ اصغر نماز

ا۔س: ص۔۴۲

ترجمہ:(کلمہ طیبہ صدف ہے اور نماز اس کا گوہر۔مومن کے قلب کے لیے نماز حجِ اصغر کی مانند ہے)

درکفِ مسلم مثالِ خنجر است
قاتلِ فحشا وبغی و منکر است

ا۔س: ص۔۴۳

ترجمہ:(نماز مسلمان کے ہاتھ میں خنجر کی مانند ہے یہ بے حیائی' سرکشی اور ناپسندیدہ کاموں کو ختم کردیتی ہے)

روزہ بر جوع وعطش شبخوں زند
خیبرِ تن پروری رابشکند

ا۔س: ص۔۴۳

ترجمہ:(روزہ بھوک پیاس پر شبخوں مارتا ہے اور تن پروری کے قلعہ کو توڑ دیتا ہے)

مومناں رافطرت افروز است حج
ہجرت آموز و وطن سوز است حج

ا۔س: ص۔۴۳

ترجمہ:(حج اہل ایمان کے قلب کو (تجلیاتِ ذات سے) منور کر دیتا ہے۔حج ہجرت کا سبق دیتا ہے اور وطن کی محبت جلا دیتا ہے)

حب دولت رافنا سازد زکوٰۃ
ہم مساوات آشنا سازد زکوٰۃ

ا۔س: ص۔۴۲

ترجمہ:(زکوٰۃ دولت کی محبت ختم کردیتی ہے نیز مساوات سے آشنا کرتی ہے)

ایں ہمہ اسباب استحکام تست
پختہ محکم اگر اسلام تست

ا۔س: ص۔۴۳

ترجمہ:(یہ سب تمہاری شخصیت کو مستحکم کرنے کے ذرائع ہیں اگر تیرا اسلام محکم ہے تو تیری ذات بھی پختہ ہے)

اہلِ قوت شوز وردِ یا قوی
تا سوارِ اُشترِ خاکی شوی

ا۔س: ص۔۴۳

ترجمہ:(یا قوی کے ورد سے صاحبِ قوت بن تا کہ اپنے خاکی بدن کے اونٹ پر سواری کر سکے)

اور پھر اقبال ''پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق'' میں لکھتے ہیں:

قلبِ اوراقوت از جذب وسلوک
پیشِ سلطاں نعرہ اولا ملوک

پ۔چ: ص۔۲۱

ترجمہ:(فقیر کا قلب جذب وسلوک سے قوت پاتا ہے اور بادشاہ کے سامنے کوئی بادشاہ نہیں کا نعرہ لگاتا ہے)

اقبال تفکر (Thought) اور عبادت (Prayer) کا ایک فرق یہ بیان کرتے ہیں کہ:

"In thought, the mind observes and follows the working of Reality:in the act of prayer,it gives up its career as a seeker of slow-footed universality and rises higher than thought to capture Reality itself with a view to

become a conscious participator in its life."(190)

اقبال کہتے ہیں کہ تفکر میں ذہن کائنات و مافیہا کی صورت میں حق تعالیٰ کی کارگزاریوں کا مشاہدہ کرتا ہے اور اُنہیں سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ یہ بہت رک رک کر چلنے والا اور آہستہ روعمل ہے۔ تفکر کی یہی آہستہ روی اِس کی ایسی کمزوری ہے کہ جس کے باعث اسے کبھی خدا نہیں ملتا۔ ''مولانا رومی کے عقیدہ میں بھی فلسفیانہ دلائل سے خدا تک رسائی ممکن نہیں''(۱۹۱) چنانچہ مولانا رومی رقمطراز ہیں کہ:

''آنکہ در اندیشہ ناید آں خداست''

دفتر دوم: ۳۱۰۷

ترجمہ: (جو سمجھ میں نہیں آتا وہی خدا ہے)

اِسی طرح مرشدِ اقبال اکبرالہ آبادی لکھتے ہیں کہ:

ایسی منطق سے تو دیوانگی بہتر اکبر
کہ جو خدا کی طرف دل کو جھکا ہی نہ سکے (۱۹۲)

انکشافِ رازِ ہستی عقل کی حد میں نہیں
فلسفی یاں کیا کرے اور سارا عالم کیا کرے (۱۹۳)

آج کا شاعر پرویز ساحرؔ اِسی بات کو اِس خوبصورت انداز میں بیان کرتا ہے کہ:

کوئی بھی سمجھ سکا نہ اُس کو
سب فلسفی سوچ سوچ ہارے (۱۹۴)

تفکر کے برعکس عبادت میں ذہن تفکر کی سطح سے اُوپر اُٹھتے ہوئے نہایت سبک رفتاری سے اپنے ہدف پر کمند ڈالتا ہے اور اپنے مطلوبِ حقیقی یعنی حق تعالیٰ کی زندگی میں ''یَنظُرُ بِنُورَ اللّٰہ'' (پ۔چ، ص۔۳۰) کی صورت شعوری طور پر شریک ہو جاتا ہے۔

اقبال کے بقول:

بو علی اندر غبارِ ناقہ گم
دستِ رومی پردۂ محمل گرفت

پ۔م: ص۔۱۰۶

ترجمہ: (بوعلی سینا ناقہ کے غبار ہی میں گم ہو کر رہ گیا ہے۔ رومی کا ہاتھ پردہ محمل (معنی) تک جا پہنچا ہے)

اور پھر اقبال کہتے ہیں کہ:

بو علی دانندۂ آب و گلِ است
بے خبر از خستگیہائے دِل است

پ۔چ: ص۔۴۹

ترجمہ: (بوعلی سینا آب وگلِ سے باخبر ہے وہ دِل کے سوز سے باخبر نہیں)

نیش و نوشِ بو علی سینا بہل
چارہ سازیہائے دِل از اہلِ دِل

پ۔چ: ص۔۴۹

ترجمہ: (بو علی سینا کے نشتر اور دوائیاں چھوڑ۔ دل کی شفا کے لیے اہل دل کا دامن تھام)

اگر چہ ظاہر بین نگاہوں کو "یزداں بہ کمند آور اے ہمتِ مردانہ" (پ۔م' ص۔۱۴۴) یا "دستِ رومی پردۂ محمل گرفت" (پ۔م۔ص۔۱۰۶) والی بات ایک دلکش نعرے کے طور پر تو ہضم ہو جاتی ہے تاہم اِسے ایک حقیقت ماننا اُن کے لیے اِس لحاظ سے نہایت پُر اسرار بات ہے کہ آخر بندہ کس طرح حق تعالیٰ کا وہ قرب و وصال کر سکتا ہے کہ جس سے "من تو شدم تو من شدیَ" کی صورت پیدا ہو جائے؟ اقبال اِس امکانی سوال کا جواب یوں دیتے ہیں کہ:

"There is nothing mystical about it. Prayer as a means of spiritual illumination is a normal vital act by which the little island of our personality suddenly discovers its situation in a larger whole of life."(195)

اقبال کے خیال میں عبادت کے وصلِ الٰہی کا وسیلہ ہونے میں کوئی ایسی اسراریت نہیں ہے کہ جس کو سمجھا نہ جا سکے۔ صوفیا اکرام کی زندگیاں اِس حقیقت پر گواہ ہیں کہ عبادت روحانی طور پر کسب انوارِ الٰہی کا ایک عام ذریعہ رہی ہے۔ عبادت سے قرب اور وصلِ الٰہی کی ہی

بدولت انسان کی شخصیت کا چھوٹا سا جزیرہ اچانک ایک ایسے بحرِ بیکراں کی سی وسعت حاصل کر لیتا ہے کہ جس کے باعث اُس کی زبان سے "سبحانی ما اعظم شانی"[۱۹۶] (تعریف میری ہے کہ بڑی ہے شان میری) اور "انا الحق"[۱۹۷] جیسے الفاظ سرزد ہو جاتے ہیں۔ اَب اِسی تناظر میں اقبال کے درج ذیل اشعار ملاحظہ ہوں:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کار کشا، کار ساز

ب۔ج: ص۔۹۵

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

ب۔ج: ص۔۹۵

صوفیانہ شعور کے حوالے سے ایک اشکال کو رفع کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں کہ:

> **"Do not think I am talking of auto suggestion .[198] Auto suggestion has nothing to do with the opening up of the sources of life that lie in the depths of the human ego.Unlike spiritual illumination which brings fresh power by shaping human personality,it leaves no permanent life-effects behind."[199]**

اقبال کہتے ہیں کہ یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ صوفیانہ شعور پر عبادت کے اثرات کے حوالے سے میں نے جو بات کی ہے اُس کی حیثیت محض تحت الشعور سے اُٹھنے والے یا اُبھرنے والے ایک اچانک خیال خود ایمائی (Auto suggestion) کی سی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خود ایمائی یا تحت الشعور سے اچانک برآمد ہونے والے خیال کا حیات کے اُن سرچشموں کو کھولنے یا عیاں کرنے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا کہ جن کا ٹھکانہ انسانی خودی کی گہرائیاں ہیں، پھر دوسری بات یہ ہے کہ خود ایمائی کا عمل (Auto suggestion) زندگی پر

کوئی مستقل اثرات مرتب نہیں کرتا' جبکہ صوفیانہ شعور پر عبادت کے اثرات سے شخصیت پر ایسے روحانی انوار جلوہ ریز ہوتے ہیں جو نہ صرف شخصیت کو ایک نئی اور تازہ قوت فراہم کرتے ہیں بلکہ اُس کی تعمیر نو کر کے اسے ایک نئے قالب میں ڈال دیتے ہیں۔ اقبال ایسی ہی روحانی انوار سے سرفراز شخصیت کا خاکہ درج ذیل اشعار میں پیش کرتے ہیں:

ریز ریز از ضربِ او لات و منات
در جہات آزاد از بندِ جہات

پ۔چ: ص۔۱۸

ترجمہ: (اُس کی ضرب سے (سب) لات و منات ریزہ ریزہ ہو گئے اور وہ قوم (جہان) جہات کے اندر رہتی ہوئی بھی جہات کی بندشوں سے آزاد ہو گئی)

ہر قبائے کہنہ چاک از دستِ او
قیصر و کسریٰ ہلاک از دست او

پ۔چ: ص۔۱۸

ترجمہ: (اِس کے ہاتھوں ہر پرانی قبا چاک ہوئی۔ اس نے قیصر و کسریٰ (کی سلطنتوں) کو خاک میں ملا دیا)

عالمے در آتشِ اُو مثل خس
ایں ہمہ ہنگامۂ لا بود و بس

پ۔چ: ص۔۱۸

ترجمہ: (جملہ عالم اِس کی آگ کے سامنے خس کی مانند تھا۔ یہ سارا 'لا' ہی کا ہنگامہ تھا)

اندریں دیرِ کہن پیہم تپید
تا جہانِ تازہ آمد پدید

پ۔چ' ص: ۱۸

ترجمہ: (وہ اِس پرانے بت خانے میں مسلسل تڑپے یہاں تک کہ ایک نیا جہان ظاہر ہو گیا)

چنانچہ اقبال کہتے ہیں کہ:

تو خودی اندر بدن تعمیر کن
مشتِ خاکِ خویش را اکسیر کن

پ۔چ: ص۔۴۰

ترجمہ: (تو بھی اپنے بدن کے اندر خودی تعمیر کر اور اپنی مشتِ خاک کو اکسیر بنا دے)

یہ ٹھیک ہے کہ معرفت انسانی شخصیت کو بے انتہا قوت و استیلا کا مالک بنا دیتی ہے مگر یہ کوئی مخفی (Occult) طلسماتی یا کسی خصوصی ذریعہ علم سے حاصل ہونے والا ملکہ نہیں ہے بلکہ اقبال کے بقول:

"All that I mean is to fix your attention on a real human experience which has a history behind it and a future before it"(200)

اقبال کہتے ہیں کہ میں آپ کی توجہ صرف اس بات پر مرکوز کرانا چاہتا ہوں کہ معرفت ایک ایسا حقیقی انسانی تجربہ ہے کہ جس کے پیچھے ایک تاریخ ہوتی ہے اور جس کے آگے ایک مستقبل ہوتا ہے۔ اقبال کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ معرفت کا تجربہ نہ تو شعبدہ بازی ہے اور نہ کوئی ایسا خصوصی ذریعہ علم ہے کہ جو اچانک وقوع پذیر ہو جائے بلکہ یہ ایسا حقیقی انسانی تجربہ ہے کہ جس کا تعلق انسانی خودی کی گہرائیوں سے ہے۔ اگر اس تجربے سے گزرنے والے شخص کی زندگی کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اُس نے اس تجربے کو پانے اور اعماقِ ذات تک رسائی حاصل کرنے کے لیے کیا کیا ریاضتیں کی ہیں اور وہ کن کن جاں گسل مراحل سے گزرا ہے۔ گویا معرفت کا تجربہ اپنے پیچھے ایک پوری تاریخ رکھتا ہے اور دوسری بات یہ کہ معرفت کا تجربہ اپنے اندر تدریجی اور ارتقائی نوعیت بھی رکھتا ہے۔ اس تجربے سے گزرنے والا کوئی صوفی یا عارف بھی آج تک یہ دعویٰ نہیں کر سکا کہ اس نے بیک جست علم و عرفان کی تمام منازل طے کر لی ہیں۔ جیسے جیسے زہد و عبادت کی بدولت توجہ الی اللہ میں ترقی ہوتی جاتی ہے صوفی منہاجِ عرفان کے ارتقائی مراحل طے کرتا چلا جاتا ہے اور یوں اس تجربے کی جامعیت مستقبل میں کھلنے والے لامحدود امکانات کے ساتھ وابستہ رہتی ہے۔ اقبال رقمطراز ہیں:

"Mysticism has no doubt, revealed

fresh regions of the self by making a special study of his experience. Its literature is illuminating; yet its set phraseology has rather a deadening effect on the modern mind"(201)

اقبال کہتے کہ اس میں شک نہیں کہ ولائت یا صوفیانہ تجربہ کے خصوصی مطالعہ کے سبب تصوف نے ذات کی نئی جہتوں کو منکشف کیا ہے۔ علاوہ ازیں صوفیانہ ادب سے ہمیں روحانی انوار بھی حاصل ہوتے ہیں تاہم اس صوفیانہ ادب کا طرزِ اسلوب (Phraseology) فکر وخیال کی ایسی گھسی پٹی مابعد الطبیعیاتی صورتوں سے تشکیل پاتا ہے جس سے جدید ذہن منفی انداز میں متاثر ہوتے ہیں اور اُن پر ایک مردنی سی چھا جاتی ہے۔ اقبال اس بات کی وضاحت نو افلاطونی (New Platonic) فلسفہ کی ایک مثال سے کرتے ہیں:

"The quest after a nameless nothing, as disclosed in neo-platonic mysticism— be it christian or muslim, con not satisfy the modern mind which, with its habit of concrete thinking, demand a concrete living experience of God"(202)

اقبال کہتے ہیں کہ نو افلاطونی تصوف ایک ایسے خدا کی تلاش میں سرکھپانے کی دعوت دیتا ہے جسکا کوئی نام نہیں ہے اور جس کی کوئی ہستی نہیں ہے۔ جو تصور کی حد سے باہر ہے اور فکر وخیال کی کسی سطح پر بھی اُس کے دائرہ ادراک میں آنے کا امکان نظر نہیں آتا۔ نو افلاطونی فلسفے کے اِسی تصورِ خدا کے متعلق ڈبلیو، ٹی، سٹیس رقمطراز ہے کہ:

"Thought involves the distinction between subject and object, therefore, the One is above and beyond thought. Nor is the One describable in terms of volition or activity.For volition involves the distinction between the willer and the willed,activity between the actor and that upon which he acts. God, therefore, is

neither thought nor volition, nor activity. He is beyond all thought and all being"(203)

"The essential character of New-Platonism comes out in its theory of the mystical exaltation of the subject to God."(204)

اقبال کہتے کہ اس قسم کا نو افلاطونی تصوف' کہ جس میں خدا کا تصور فکر و خیال سے ماوراء ہو چاہے عیسائیت میں ہو یا مسلمانوں میں' جدید ذہن کو مطمئن نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جدید ذہن اقبال کے بقول:

"Demand a concrete living experience of God"(205)

گویا جدید ذہن حواس سے متشکل ہونے والی ایسی ٹھوس فکر کا عادی ہے جسے عقل اور منطق کی کسوٹی پر پرکھا جا سکے' چنانچہ جدید ذہن یہ چاہتا ہے کہ خدا کا بھی ایک ایسا ٹھوس تصور ہونا چاہیے جو جاندار اور قابلِ احساس تجربے کی صورت ہمارے ادراک کا حصہ بن سکے۔ اقبال کے خیال میں جدید ذہن کے اس مطالبے کو پورا کیا جا سکتا ہے کیونکہ جدید ذہن رکھنے والے لوگوں کی تاریخ بتاتی ہے کہ اس قسم کا تجربہ بھی ناممکن نہیں ہے کہ جس سے خدا کا عقلی اور ٹھوس فکری ادراک ممکن ہو سکے مگر شرط صرف یہ ہے کہ انسان ایسا ذہنی رویہ اپنائے جو عبادت کے وقت اختیار کیا جاتا ہے۔ مطلب یہ کہ انسان عقلی و فکری جستجو میں بھی توجہ الیٰ اللہ اور محبت الٰہی کے جذبے سے غافل نہ ہو۔ توجہ الیٰ اللہ اور محبت سے بھرپور یا دالٰہی سے مملو علمی و فکری رویہ اختیار کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ:

زمین و آسمان و چار سو نیست
دریں عالم بجز اللہ ہو نیست
ا۔ ح: ص۔ ۱۲۰

ترجمہ: (زمین و آسمان اور چاروں اطراف کچھ نہیں ہے۔ اِس کائنات میں سوائے اللہ کے کچھ نہیں ہے)

چنانچہ اقبال کے نزدیک خدا کے عقلی اور ٹھوس فکری ادراک کے لیے ضروری ہے کہ

انسان توجہ الیٰ اللہ کو برقرار رکھتے ہوئے مظاہر قدرت وفطرت کے ساتھ ربط و تعلق قائم کرے۔ اقبال نے اپنے پہلے خطبے میں اس حوالے سے یہی بات یوں کہی ہے کہ:

"The Main purpose of the Quran is to awaken in man the higher consciousness of his manifold relations with God and the universe."(206)

لیکن ظاہر ہے کہ انسان میں اُس وقت تک خدا سے ربط و تعلق کا وہ اعلیٰ شعور جنم نہیں لے سکتا جب تک انسان مظاہرِ کائنات کا علمی وفکری مطالعہ عبادت کے نقطہ نظر سے نہ کرے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ:

"Infact prayer must be regarded as a necessary complement to the intellectual activity of the observer of nature."(207)

یعنی اقبال کے نزدیک عبادت کو فطرت کے مشاہد کی علمی وفکری سرگرمی کا ایک ایسا لازمی حصہ سمجھنا چاہیے کہ جس کے بغیر مشاہدۂ کائنات کرنے والے کی علمی وفکری سرگرمی ادھوری رہ جاتی ہے اور وہ بھٹکے ہوئے آہو کی صورت کبھی منزل پہ نہیں پہنچ پاتا۔

گلزارِ ہست و بود نہ بیگانہ وار دیکھ
ہے دیکھنے کی چیز اسے بار بار دیکھ

ب۔د: ص۔۹۸

کھولی ہیں ذوقِ دید نے آنکھیں تری اگر
ہر رہگذر میں نقشِ کفِ پائے یار دیکھ

ب۔د: ص۔۹۸

اور:

بیا با شاہد فطرت نظر باز
چرا در گوشۂ فطرت گزینی

پ۔م: ص۔۶۰

ترجمہ: (حسنِ فطرت پر نگاہ ڈال تو ایک گوشے میں کیوں خلوت گزین بیٹھا ہے)

ترا حق داد چشمِ پاک بینے

کہ از نورش نگا ہے آفرینی

پ۔م ص: ٦٠

ترجمہ: (اللہ تعالیٰ نے تجھے چشمِ پاک بیں عطا فرمائی ہے، تاکہ تو اس کے نور سے نگاہ (حسنِ فطرت سے لطف اندوز ہونے کا ذوق) پیدا کرے)

اقبال لکھتے ہیں:

"The scientific observation of Nature keeps us in close contact with the behaviour of Reality and sharpens our inner perception for a deeper vision of it."(208)

اقبال کہتے ہیں کہ مظاہر فطرت کا علمی مشاہدہ ہمیں حقیقتِ اعلیٰ کے رویے کے ساتھ قریبی ربط میں رکھتا ہے جس کے باعث ہم دیکھتے ہیں کہ ذاتِ الٰہی کس طرح کائنات کا نظام چلا رہی ہے؟ مہر و ماہ و انجم کس طرح گردش کرتے ہیں؟ مظاہر فطرت کی تشکیل کن اُصولوں پہ ہوتی ہے؟ کس طرح ذاتِ الٰہی ہر مظہرِ فطرت کو نشو و نما کے مختلف مدارج سے گزارتی ہے اور یہ کہ تمام مظاہر فطرت کا ربطِ باہمی کس طرح انجام پاتا ہے یہ اور علمی مشاہدہ کے بہت سے دیگر پہلو ہمارے لیے ذاتِ الٰہی کے رویے کو سمجھنے اور پرکھنے میں معاون ثابت ہوتے ہیں۔ ہمیں پتا چلتا ہے کہ وہی ایک ذات ہے جو رات سے دن پیدا کرتی ہے اور دن سے رات پیدا کرتی ہے، آسمان سے زمین پر بارش برساتی ہے اور زمین سے آسمان پر بادل اُٹھاتی ہے، زندہ سے مردہ پیدا کرتی ہے اور مردہ سے زندہ پیدا کرتی ہے۔ یوں مظاہر فطرت کے اس علمی مشاہدہ سے ہماری باطنی ادراکی صلاحیتوں میں اضافہ ہو جاتا ہے اور ہم اپنے آپ کو خدا کے زیادہ قریب محسوس کرنے لگتے ہیں۔ اس موقع پر اقبال نے مولانا رومی کی مثنوی سے چند اشعار درج کیے ہیں جن میں یہ بتایا گیا ہے کہ صوفی کس طرح محبوبِ حقیقی سے اپنا براہِ راست ربط و تعلق پیدا کرتا ہے۔

مثنوی کے اشعار درج ذیل ہیں:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست
جز دلِ اسپید مثل برف نیست

دفتر دوم:۱۵۹

زادِ دانشمند ؟ آثارِ قلم
زادِ صوفی چیست؟ آثارِ قدم

دفتر دوم:۱۶۰

ہمچو صیادے سوئے اشکار شد
گامِ آہو دیدو بر آثار شد

دفتر دوم:۱۶۱

چند گاہش گامِ آہو درخوراست
بعد ازاں خود نافِ آہو رہبراست

دفتر دوم:۱۶۲

راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف
خوشتر از صد منزل گام و طواف

دفتر دوم:۱۶۴

اقبال درج بالا اشعار کا ترجمہ یوں کرتے ہیں:

(1). The sufi's book isnot composed of ink and letters:it is not but a heart white as snow.
(2). The scholar's possession is pen...marks.What is the sufi's possession?- footprints.
(3). The sufi stalks the game like a hunter; he sees the musk deer,s track & follows the footprints.
(4). For some while the track of the deer is the proper clue for him,but aterwards it is the

musk-gland of the deer that is his guide.To go one stage guided by the scent of the musk-gland is better than a hundred stages of following the track and roaming about"(209)

مولانا جلال الدین رومیؒ کے اشعار سے صوفی کا ایک بالکل نیا تصور سامنے آتا ہے۔ مولانا رومی کے خیال میں صوفی وہ نہیں جو محض تصورِ جاناں لیے ہوئے ہاتھ پہ ہاتھ دھرے بیٹھا رہے یا پھر تصوراتی اور خیالی دنیا بسا کر اپنے محبوب کا ایسا عقلی و منطقی نقشہ مرتب کرے جس کا تعلق صرف سواد و الفاظ کی دنیا سے ہو' مقالات و مضامین سے ہو اور کتابوں کی دنیا سے ہو۔ یہ طریقۂ کار فلسفی کا ہے جبکہ صوفی وہ ہے جو اپنے محبوب کو بالکل ایسے ہی تلاش کرتا ہے جیسے ایک شکاری ہرن کا شکار کرنے کے لیے اُس کے قدموں کے نشانات سے اُس کا پیچھا کرتا ہے۔

خدا کا علم و عرفان حاصل کرنے کے لیے مظاہرِ فطرت کو آثارِ قدم یعنی آیاتِ الٰہی کی حیثیت حاصل ہے۔ صوفی اپنے دل میں محبوبِ حقیقی کی جستجو اور تلاش کا شوق رکھ کر ہر لحظہ عمل اور تگ و تاز کے راستے پر گامزن رہتا ہے۔ وہ کلی کلی میں' شبنم کی آرسی میں' پھولوں کی خوشبو میں مہر و مہ و انجم میں' میدانوں' صحراؤں' کہساروں میں' بادلوں میں' گھٹاؤں میں' گنبدِ افلاک اور خاموش فضاؤں میں' چاند کی تابانی میں' ستاروں کی درخشانی میں اور دریاؤں کی روانی میں غرض ہر وادی اور ہر کونے میں' ہر پستی اور ہر بلندی میں اپنے محبوب حقیقی کے جلوے دیکھتا ہے۔ اُس کی پہچان حاصل کرتا ہے یہاں تک کہ طبیعیات' ریاضیات' فلکیات' ارضیات اور بحریات و حیاتیات کی دنیاؤں کا مطالعہ کرتے کرتے صوفی کے دِل میں محبوب حقیقی کی آیات کا نقش اِس قدر گہرا اور ان آیات کے خالق کی پہچان کا درجہ اس قدر بلند ہو جاتا ہے کہ پھر وہ ذات الٰہی کی تلاش کے لیے ظاہری نشانیوں کا محتاج نہیں رہتا بلکہ اُس ماہر شکاری کی طرح کہ جس کے لیے صحرا میں محض نافۂ آہو کی خوشبو ہی اُس کی رہبر بن جاتی ہے' وہ چاروں طرف انوارِ الٰہی کے جلوے دیکھتا ہے اور اپنے محبوبِ حقیقی کو اپنی رگِ جاں سے بھی زیادہ قریب محسوس کرتا ہے۔ گویا صوفی کے لیے خدا کا علم و عرفان حاصل کرنے کی پہلی منزل آیات الٰہی کا گہر مطالعہ و

مشاہدہ ہے لیکن جب صوفی اپنے اس علم میں پختہ ہو جاتا ہے تو اُس کے دل پر آیاتِ الٰہی سے انوارِ الٰہی کے جلوے یوں عکس ریز ہونا شروع ہو جاتے ہیں کہ صوفی کا دل خدا کے جلوؤں کی اماجگاہ بن جاتا ہے۔ اب صوفی کو خدا کی تلاش کے لیے کسی خارجی سہارے کی ضرورت نہیں رہتی بلکہ اُس کا دل اُس کے لیے نورِ الٰہی سے منور ایسی قندیل بن جاتا ہے جس کی روشنائی سے اُس کی ہستی پرنور ہو جاتی ہے۔

تری قندیل ہے ترا دل
تو آپ ہے اپنی روشنائی

ب۔ج، ص: ۵۴

تاہم اقبال کے نزدیک عرفان الٰہی کی پہلی منزل مظاہرِ فطرت وقدرت کا مطالعہ ومشاہدہ ہی ہے کیونکہ اقبال کے بقول:

''حقیقت در مجازش بے حجاب است''

(پ۔م: ص۔۶۱)

ترجمہ: (اُس کے مجاز میں حقیقت بے نقاب ہے)

اور یہ کہ:

"The Ultimate Ego that makes the emergent emerge is immanent in nature and is described by the Quran as,'The First and the Last, the Visible and the Invisible"(210)

چنانچہ اقبال رومی کے اشعار پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں کہ:

"The truth is that all search for knowledge is essentially a form of prayer"(211)

یعنی حقیقت یہ ہے کہ علم کے لیے ہونے والی ہر تحقیق لازماً عبادت کی ہی ایک صورت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انسان جس قدر علمی تحقیق کرتا ہے اُسی قدر اُس کے دل پر اسرارِ الٰہی منکشف ہوتے اور خدا کی عظمت وجلال کا نقش گہرا ہوتا ہے۔ چنانچہ علمی تحقیق کو فلسفۂ اقبال میں بہت زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ ایک زمانہ تھا کہ جب مسلمانوں کی تحقیق

سرگرمیاں ہر شعبۂ علم میں نئے افق روشن کر رہی تھیں چنانچہ اُنہیں دنیا میں ایک نمایاں اور ترقی یافتہ قوم کی حیثیت حاصل تھی لیکن جب اُنہوں نے اس جوہرادراک سے ہاتھ کھینچ لیا تو وہ نہ صرف دنیوی نکبت بلکہ روحانی پستی کا بھی شکار ہو گئے۔ چنانچہ اقبال کے درج ذیل اشعار مسلمانوں کو اُن کے کھوئے ہوئے ذوقِ تحقیق کی طرف متوجہ کر رہے ہیں:

آتی ہے دمِ صبح صدا عرشِ بریں سے
کھویا گیا کس طرح ترا جوہر ادراک

ا۔ح: ص۔۲۷

کس طرح ہوا کند ترا نشترِ تحقیق
ہوتے نہیں کیوں تجھ سے ستاروں کے جگر چاک

ا۔ح: ص۔۲۷

مہر و مہ و انجم نہیں محکوم ترے کیوں
کیوں تیری نگاہوں سے لرزتے نہیں افلاک

ا۔ح: ص۔۲۷

اقبال کے بقول:

"The scientific observer of Nature is a kind of mystic seeker in the act of prayer."(212)

گویا اقبال کے خیال میں فطرت کا سائنسی انداز میں مطالعہ ومشاہدہ کرنے والے فرد کی حیثیت ایک ایسے صوفیانہ تجسس کے حامل شخص کی ہے کہ جو عبادت کے عمل میں مصروف ہو۔ اقبال کہتے ہیں کہ:

"Although at present,he follows only the foot prints of the musk deer and thus modestly limits the method of his quest, his thirst for knowledge is eventualy sure to lead him to the point where the scent of the musk-Gland is a better guide than the foot prints of

the deer"[213]

اقبال کہتے ہیں کہ سائنسدان کی حیثیت ایک ایسے صوفی کی ہے کہ جو فطرت کا مطالعہ ومشاہدہ کرتا ہے تاہم فطرت کا مطالعہ ومشاہدہ کرتے ہوئے شروع شروع میں سائینس دان کا طریقۂ کار ہرن کے اُس شکاری کی طرح عقلی حدود تک ہی محدود رہتا ہے کہ جو ہرن کی تلاش میں ہرن کے نقوشِ قدم کو اپنا رہبر بناتا ہے اور اس طرح خراماں خراماں اپنی منزل کی طرف چلتا ہے لیکن اقبال کے خیال میں صوفی سائنسدان کی علمی پیاس یقیناً اُسے اُس مقام تک لے جانے کی صلاحیت رکھتی ہے کہ جہاں پہنچ کر اُس کو اپنی منزل کے حصول کے لیے ہرن کے نقوشِ قدم کی طرح کے کسی خارجی عقلی سہارے کی ضرورت نہیں رہتی بلکہ نافۂ آہو کی خوشبو کی طرح اپنے دل کی روشنی ہی اُس کے لیے نشانِ منزل بن جاتی ہے یہی وہ مقام ہے کہ جس پر فائز صوفی سائنسدان کو نہ صرف مظاہرِ فطرت پر قوت وتسلط حاصل ہوتا ہے بلکہ اُس ہستی لامتناہی کی دید کا اعزاز بھی ملتا ہے کہ جس کا فلسفہ آرزو تو ضرور رکھتا ہے مگر یہ اُس کے نصیب کی بات نہیں۔ ڈاکٹر غلام جیلانی برق لکھتے ہیں کہ:

"خدا پر ایمان صرف عقلی وسائنسی بنیادوں سے پیدا نہیں ہو سکتا بلکہ یہ کائناتی علم، روحانی واردات ومشاہدات کے اشتراک سے جنم لیتا ہے۔"[۲۱۴]

گویا عقلی وروحانی دونوں طاقتوں کے حصول سے ہی ثمر آور نتائج برآمد ہو سکتے ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں کہ:

"Vision without power does bring moral elevation but can not give a lasting culture.Power without vision tends to become destructive and inhuman.Both must combine for the spiritual expansion of humanity."[215]

اقبال کہتے ہیں کہ طاقت کے بغیر روحانیت شخصی سطح پر کسی کی انفرادی اخلاقی برتری کا باعث تو بن سکتی ہے لیکن ایک مستقل ثقافت کی صورت اختیار نہیں کر سکتی۔ اسی لیے اقبال

کہتے ہیں کہ:

از عصا دستِ سفیدش محکم است
قدرتِ کامل بعلمش توام است

ا۔س: ص۔۴۵

ترجمہ: (اُس کا سفید ہاتھ عصا سے مضبوط ہے (حضرت موسیٰ کے ید بیضا اور عصا کی طرف اشارہ ہے) اُسے پورا علم اور پورا اختیار حاصل ہوتا ہے)

''عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد''

ب۔ج: ص۔۷۰

حقیقت یہ ہے کہ نیکی کے فروغ کے لیے بھی طاقت کی ضرورت پڑتی ہے۔ بے چارگی و بے بسی اور بے طاقتی و رنجوری کا کسی بھی ثقافت کے قیام و بقا میں کوئی حصہ نہیں ہو سکتا۔ ایک شخص یا ایک گروہ روحانی لحاظ سے چاہے کتنے ہی اونچے مقام و مرتبے پر فائز کیوں نہ ہو؛ اگر اُس کے پاس طاقت نہیں تو محض اُس کی روحانیت ایک پائیدار ثقافتی بنیاد کی ضامن نہیں بن سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کمزور شخص ہو یا کوئی کمزور قوم، اُس پر کوئی رحم نہیں کھاتا اور نہ کوئی اُس کا ساتھ دیتا ہے۔ دوسری جانب اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ روحانیت کے بغیر طاقت ہلاکت اور تباہی و بربادی کا باعث بنتی ہے اور ایسے غیر انسانی رویوں کو فروغ ملتا ہے کہ جن کے سبب:

''آدمی درندہ بے دندان و چنگ''

ج۔ن: ص۔۸۰

کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

اسکندر و چنگیز کے ہاتھوں سے جہاں میں
سو بار ہوئی حضرتِ انساں کی قبا چاک

ض۔ک: ص۔۲۹

تاریخِ اُمم کا یہ پیامِ ازلی ہے
صاحب نظراں! نشۂ قوت ہے خطرناک

ض۔ک: ص۔۲۹

چنانچہ اقبال کے خیال میں طاقت کو دین کے حصار میں ہی رہنا چاہیے کیونکہ اگر طاقت:

لادیں ہو تو ہے زہرِ ہلاہل سے بھی بڑھ کر
ہو دیں کی حفاظت میں تو ہر زہر کا تریاک

ض۔ک: ص۔۲۹

اِن تصریحات سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ طاقت اور روحانیت ایک دوسرے کے بغیر بے جا اور بے فائدہ ہیں، چنانچہ اقبال کی نگاہ میں انسانیت کی حقیقی ترقی اور روحانی بلندی کے لیے ان دونوں کا یکجا ہنا ضروری ہے۔

عبادت کے حوالے سے اقبال نے اپنی گزشتہ گفتگو میں یہ بتایا ہے کہ انفرادی سطح پر ہونے والی عبادت مختلف اشخاص کے ذہن وقلب پر کس طرح مختلف انداز میں اثرات مرتب کرتی ہے۔ اب اقبال عبادت کے اجتماعی پہلو اور اس کے فوائد وثمرات پر اپنی بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انفرادی عبادت کی نسبت عبادت کی اجتماعی صورت زیادہ اہم نتائج مرتب کرتی ہے۔ اقبال رقمطراز ہیں:

"The real object of prayer, however, is better achieved when the act of prayer becomes congregational"(216)

اقبال کہتے ہیں کہ عبادت کا عمل اجتماعی یا باجماعت صورت میں ہی اپنے حقیقی مقاصد زیادہ اچھے طریقے سے حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ اسی لیے عبادت کا ہر سچا جذبہ اپنے اندر معاشرتی اور سماجی گیرائی کا حامل ہوتا ہے۔ گویا یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ عبادت کا مقصد ایک انا کا دیگر اناؤں کے ساتھ ربط وتعلق پیدا کرنا اور اُن کی سنگت اختیار کرنا ہے تاکہ سب افرادِ معاشرہ ایک ہی رنگ میں رنگے جائیں، امتیاز اور دوئی ختم ہو جائے۔ سب کے غم ایک ہوں، سب کی خوشیاں ایک ہوں۔ سب کے دل ایک ہی جذبے سے دھڑکیں اور سب کا اسلوبِ حیات ایک ہی منشا اور رضا کی متحرک تصویر نظر آئے۔ اقبال کہتے ہیں کہ ایک راہب (Hermit) جسے تیاگی یا سماج بیزار شخص سمجھا جاتا ہے وہ بھی جب اپنی الگ تھلگ جھونپڑی میں عبادت کرتا ہے تو اُس کا مقصد خدا کی سنگت (Association) اختیار کرنا ہوتا ہے۔ گویا سنگت، خواہ اس

کا دائرہ افرادِ معاشرہ کے ساتھ ربطِ باہمی پیدا کرنے تک محدود ہو یا انائے مطلق یعنی خدائے واحدۂ لاشریک کے انوار کی رسائی تک لامحدود ہو' بہر حال عبادت کی اصل روح ہے۔ اقبال افراد کی اجتماعی عبادت سے جنم لینے والی سنگت (Association) کے مقصد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:

"A congregation is an association of men who animated by the same aspiration, concentrate themselves on a single object and open up their inner selves to the workig of a single impulse"(217)

اقبال کہتے ہیں کہ جب لوگ ایک مذہبی اجتماع میں شریک ہوتے ہیں تو اُن کے اس ربطِ باہمی یا سنگت کے پیچھے ایک ہی خواہش اور مقصد ہوتا ہے یعنی اللہ کی رضا اور خوشنودی کا حصول۔ اس خواہش کی تکمیل اور مقصد کے حصول پر سب لوگ بیک دل و بیک زبان اپنی توجہ مرکوز کرتے ہیں اور اس راہ میں کسی تکلف یا بناوٹ کو حائل نہیں ہونے دیتے بلکہ اپنے سینے کھول کر بحضورِ حق یعنی معبودِ واحد کی بارگاہ میں پیش ہوتے ہیں اور بے محابا اُس کی رحمت کے طلبگار بنتے ہیں۔ اقبال کے خیال میں جماعت کی برکت فرد کو گوناگوں فوائد سے ہمکنار کرتی ہے۔

فرد را ربطِ جماعت رحمت است
جوہر او را کمال از ملت است

ر۔ب: ص۔۸۵

ترجمہ: (فرد کے لیے جماعت سے ربط رکھنا باعثِ رحمت ہے۔ ملت کے اندر رہ کر ہی اس کا جوہر کمال حاصل کرتا ہے)

فرد تنہا از مقاصد غافل است
قوتش آشفتگی را مائل است

ر۔ب: ص۔۸۶

ترجمہ: (فرد اکیلا ہو تو وہ اعلیٰ مقاصد سے غافل رہتا ہے اور اس کی قوتیں روبہ انحطاط ہو جاتی ہیں)

اقبال اپنے خطبہ میں رقمطراز ہیں کہ:

"It is a psychological truth that association multiplies the normal man's power of perception, deepens his emotion and dynamizes his will to a degree unknown to him in the privacy of his individuality"(218)

گویا یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے کہ جب لوگ اکٹھے ہوتے ہیں اور مل کر ایک جماعت کی صورت اختیار کر لیتے ہیں تو اکٹھ اور جماعت کے فیضان سے ایک عام آدمی کی سوجھ بوجھ اور قوتِ ادراک میں کئی گنا اضافہ ہو جاتا ہے۔اس کے جذبات میں گہرائی پیدا ہوتی ہے اور جماعت کی برکت اُس کی قوتِ ارادی کو اُس درجہ تک پہنچا دیتی ہے کہ جس سے فرد جماعت سے الگ رہ کر اپنی انفرادی حیثیت میں بے بہرہ رہتا ہے۔چنانچہ اقبال یہ کہتے ہیں کہ اگر ہم نفسیاتی لحاظ سے اجتماعی عبادت کے عمل کا جائزہ لیں تو اجتماعی عبادت ہمیں ایک ایسی پر اسرار شے معلوم ہوتی ہے کہ جس کی بدولت انسان نہایت زود حس ہو جاتا ہے۔اُس کے حواس کی کارکردگی بڑھ جاتی ہے۔ذہنی وادراکی صلاحیتوں کو جلا ملتی ہے اور فہم وفراست میں معتد بہ اضافہ ہوتا ہے تاہم نفسیات ابھی تک اس بات کا کھوج نہیں لگا سکی کہ اجتماعی عبادت میں انسانی ذہنی وادراکی صلاحیتوں کے بڑھنے کی وجہ کیا ہے اور آخر وہ کون سے قوانین ہیں کہ جن کے باعث انسانی فہم وفراست اجتماعی عبادت کی صورت میں بڑھ جاتی ہے۔

اقبال رقمطراز ہیں:

"Indeed regarded as a psychological phenomenon, prayer is still a mystery; for psychology has not yet discovered the laws relating to the enhancement of human sensibility in a state of association"(219)

درج بالا جملے میں اقبال نے اجتماعی عبادت کے حوالے سے انسانی ذہن کی حسیت کے بڑھنے یا فہم وفراست کے فروغ پانے کی جو بات کی ہے اسے دو طریقوں سے سمجھا جا سکتا

ہے۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ جب لوگ اکٹھے مل کر اجتماعی عبادت کرنے کی عادت اختیار کرتے ہیں اور خاص طور پر نماز کے لیے دن میں پانچ مرتبہ ایک دوسرے سے ملتے ہیں تو معاشرتی میل جول بڑھتا ہے۔ لوگوں کو ایک دوسرے کے حالات سے آگاہی ہوتی ہے۔ روزانہ کئی دفعہ ملاقات کے باعث مختلف الطبع اور مزاج کے حامل لوگوں کو ایک دوسرے کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔ ایک دوسرے کے معاملات کا پتا چلتا ہے۔ تبادلۂ خیال ہوتا ہے۔ معلومات میں اضافہ ہوتا ہے اور ایک دوسرے کے تجربات سے لوگ آپس میں واقف ہوتے ہیں۔ مختلف قسم کے رویوں اور طرز ہائے عمل کو جاننے کا موقع ملتا ہے۔ اس سے ذہن کو وسعت ملتی ہے اور فہم و فراست میں اضافہ ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اجتماعی عبادت میں شریک ہونے والا شخص معاملہ فہمی میں دوسرے لوگوں کی نسبت زیادہ زود حس اور ادراک کی صلاحیت کا حامل ہوتا ہے۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ جب افراد اجتماعی عبادت کا عمل انجام دیتے ہیں تو ایک ایسا اجتماعی روحانی ماحول تشکیل پاتا ہے کہ جس کی بدولت ذہن سے ایسے خام خیالات نکل جاتے ہیں جو روحانی بلندی کی راہ میں حائل ہوتے ہیں۔ اس طرح ذہن سے خام خیالات کے انخلا کے بعد ذہن کی روحانی انوار تک رسائی اور اُن کو اپنے اندر محسوس کرنے کی حس بڑھ جاتی ہے۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ جیسے اگر پانی کے بہاؤ کے راستے سے خس و خاشاک دور ہو جائے تو بہاؤ میں روانی اور تیزی آجاتی ہے۔ ذہنی زود حسی مسلسل اجتماعی عبادت کی عادت کے باعث مستقل صورت اختیار کر لیتی ہے اور زندگی کے ہر شعبے میں انسان کے کام آتی ہے۔ چنانچہ اجتماعی عبادت میں شریک ہونے والا شخص انفرادی عبادت انجام دینے والے شخص کی نسبت زیادہ زود فہم اور زود حس ہو جاتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اسلام اس بات میں خاص طور پر دلچسپی لیتا ہے کہ سب افراد معاشرہ اجتماعی عبادت کے ذریعے روحانی انوار میں شرکت کریں۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کے نظام عبادت پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام روزانہ پنجگانہ نمازِ باجماعت سے لے کر مکہ معظمہ کی مرکزی مسجد میں سالانہ حج کی تقریب تک بتدریج اجتماعی عبادت کا دائرہ وسیع کرتا چلا جاتا ہے تاکہ مختلف قبیلوں، نسلوں، علاقوں اور ملکوں کے لوگوں کو اجتماعی عبادت کے فیوض و برکات میں شریک کیا جا سکے اور اس طرح اُن میں نہ صرف یک دلی و یکجہتی پیدا ہو بلکہ

ذہنی ہم آہنگی اور فراخی کا سامان بھی میسر ہو۔

اس کائنات کے اندر ہر شے اپنے کام کی دھن میں مگن ہے۔ عالمِ جمادات سے لے کر عالمِ نباتات اور پھر عالمِ حیوانات تک جیسا کام جس کے سپرد کیا گیا ہے وہ وہی کرتا جا رہا ہے اور خاموش ہے:

بحر و دشت و کوہ و کہ خاموش و کر
آسمان و مہر و مہ خاموش و کر

ج۔ن: ص۔۷

ترجمہ: (سمندر، جنگل، پہاڑ، سبزہ، آسمان، سورج اور چاند سب گونگے اور بہرے ہیں)

اپنے مخصوص وظیفۂ حیات کی بجا آوری کے علاوہ کائنات کی کسی شے کے فکر و خیال میں کوئی ایسی بات نہیں آتی کہ جسے وہ بیان کر کے سکوتِ کائنات میں خلل انداز ہو سکے۔ اس صورت حال میں صرف انسان کا ہی یہ کمال ہے کہ وہ اپنے اردگرد پھیلی ہوئی مہیب خاموشی کو توڑتا ہے اور سوالات اُٹھاتا ہے۔ یہ کائنات کیا ہے؟ مہر و مہ و انجم کیا ہیں؟ میں کون ہوں؟ میرا اور میرے اردگرد ماحول کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ ہم سب کا خالق کون ہے؟ کون ہے جس نے یہ سارا کارخانۂ قدرت تخلیق کیا ہے؟ ہر دور میں انسانی ذہن و قلب میں یہ سوالات اُٹھتے رہے ہیں اور ہر دور میں انسان اس کوشش میں رہا ہے کہ اس بے کنار کائنات کے اندر پھیلی ہوئی ہیبت ناک خاموشی کو توڑ کر اپنے سوالات کا جواب تلاش کرے۔ تلاش و جستجو کے اس عمل میں انسان نے کئی الٰہ بنائے اور کئی خداؤں کے آگے ماتھا ٹیکا۔ کبھی دریاؤں، پہاڑوں اور درختوں کی پوجا کی، کبھی سورج، چاند اور ستاروں کی پرستش کی، کبھی انسان آگ کے سامنے سربسجود ہوا اور کبھی دھرتی ماتا کے سامنے اظہار بندگی کیا۔ اس عبادت و ریاضت کا مقصد ایک ہی تھا اور وہ یہ کہ انسان ایک ایسی خالقِ کائنات ہستی کا سراغ لگا سکے کہ جو اُس کے دل کی گہرائیوں سے اُٹھنے والی پکار کو سنے اور نہ صرف سنے بلکہ اُس کا جواب بھی دے:

زیرِ گردوں خویش را یابم غریب
زآنسوئے گردوں بگو انی قریب

ج۔ن: ص۔۱۰

ترجمہ:(میں آسمان کے نیچے اپنے آپ کو اجنبی پاتا ہوں آسمان کے اس جانب سے صدا دیجئے
کہ میں قریب ہوں)

چنانچہ اقبال انسان کے جذبہ عبادت کے حوالے سے رقمطراز ہیں کہ:

"Prayer, then whether individual or associative is an expression of man's inner yearning for a reponse in the awful silence of the universe"(220)

اقبال کے نزدیک عبادت انفرادی ہو یا اجتماعی دراصل وہ انسان کی اس باطنی آرزو کا اظہار ہے کہ کائنات پر چھائی ہوئی اذیت ناک خاموشی دور ہو اور انسان کو حیات و کائنات کے متعلق اپنے دل میں اُٹھنے والے سوالات کا جواب ملے تاہم اقبال کہتے ہیں کہ جب حیات و کائنات کے سربستہ رازوں کو جاننے کے لیے انسان کی باطنی آرزو عبادت کا انوکھا روپ اختیار کر کے ایک ایسے معبودِ حقیقی کو دریافت کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ جو اُسے اُس کے دل میں اُٹھنے والے سوالات کا جواب دے سکے تو اِس عمل سے انسانی شخصیت پر کئی طرح کے اثرات مرتب ہوتے ہیں۔اقبال رقمطراز ہیں:

"It is a unique process of discovery whereby the searching ego affirms itself in the very moment of self-negation and thus discovers its own worth and justification as a dynamic factor in the life of the universe"(221)

اقبال کہتے ہیں کہ کائنات کی مہیب خاموشی میں عبادت معبود کی دریافت کا ایک ایسا انوکھا اور بے مثال عمل ہے کہ جس کی بدولت معبود کو دریافت کرنے والی خودی عبادت کے ذریعے اگرچہ اپنی ذات کی نفی کرتے ہوئے معبود کے مقابل مکمل سپردگی کی صورت اختیار کر لیتی ہے مگر ذات کی نفی کرتے ہوئے خودی جس وقت معبود کی عبادت کی طرف متوجہ ہوتی ہے تو وہی وقت دراصل خودی کے لیے اثباتِ ذات کا بھی وقت ہوتا ہے۔اِس کی وجہ یہ ہے کہ خودی کے اندر معبود کے حوالے سے اپنی ذات کے پاس و احساس کا جذبہ بیدار ہو جاتا ہے اور خودی

کے اندر اپنی ہستی کی حقیقی حیثیت کا یقین پختہ ہو جاتا ہے۔ اس طریقے سے خودی یہ محسوس کرتی ہے کہ حیاتِ کائنات میں اُس کی ذات کو ایک ایسے متحرک جزو کی حیثیت حاصل ہے کہ جس کی اپنی ایک اہمیت اور جواز ہے۔ مختصر یہ کہ عبادت ایک ایسا انوکھا عمل ہے جس کے ذریعے خودی نفیٔ ذات کے کٹھن مرحلے سے گزرتے ہوئے اثباتِ ذات کے ارفع مقام کو حاصل کرتی ہے چنانچہ عبادت کے عمل میں ذہنی رویے کی نفسیات کے عین مطابق اسلام ایک ایسے طرزِ عبادت کا حامی ہے کہ جس سے نفی اور اثبات ذات کے دونوں پہلوؤں کی عکاسی ہوتی ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ عبادت کے عمل میں نفی ذات اور اثباتِ ذات کے تصور کی حقیقت کیا ہے؟ عبادت کے عمل میں نفیٔ ذات کے تصور کی حقیقت یہ ہے کہ جب انسان معبود کے سامنے عبادت کے ذہنی رویے کے ساتھ سرِ نیاز خم کرتا ہے تو اُسے اپنی ذات کی آرزوؤں اور خواہشات کو معبود کی عبادت اور رضا جوئی کے جذبے پر قربان کرنا پڑتا ہے۔ مثلاً جاڑے کے موسم میں صبح سویرے اُٹھنا' گرم لحاف کو چھوڑنا' ٹھنڈے پانی میں ہاتھ ڈالنا اور خدا کے حضور میں سربسجود ہونا اگرچہ ذات پر بہت گراں گزرتا ہے مگر جب عبادت کا جذبہ ذاتی آرام اور ذات کے سکون و آسائش کو پسِ پشت ڈال دیتا ہے تو پھر ہی انسان صحیح معنوں میں بندگی کا حق ادا کرتا ہے۔ گویا عبادت کا حق اُس وقت ادا ہوتا ہے جب انسان ذاتی خواہشات کو ترک کرتے ہوئے نفیٔ ذات کے ذہنی رویے کو اپنائے' چاہے اس کے لیے مالی قربانی دینی پڑے یا جانی قربانی کے مرحلے سے گزرنا پڑے' تاہم نفیٔ ذات کا ذہنی رویہ ہی دراصل ذات کے اثبات کی ایسی مضبوط دلیل ہے کہ جس سے ذات کے تحقق اور اس کے وجود کی تصدیق ہوتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ جب انسان اپنی کسی خواہش کو دوسری خواہش پر قربان کرتا ہے اور اپنے کسی عمل پر دوسرے عمل کو ترجیح دیتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے اندر اُس کے منفی اور مثبت رویوں کو تشکیل دینے والی ایک ایسی ذات ہے جو اُس کی سب خواہشات' ارادوں اور خیالات پر حاوی ہے' جس کی اپنی ایک آزاد حیثیت ہے اور جو بوقت ضرورت اپنا اظہار بھی کرتی ہے۔ چنانچہ عبادت کے عمل میں نفی ذات کا مرحلہ ہی دراصل اثباتِ ذات کی دلیل بن جاتا ہے کیونکہ نفیٔ ذات درحقیقت ذات کا ہی ایسا فعل ہے جو عبادت کے حقیقی تقاضوں کو پورا

کرنے کی خاطر انجام پاتا ہے۔اس طرح یہ ثابت ہوتا ہے کہ عبادت کے فطری عمل میں ذہنی سطح پر نفئ ذات یا اثباتِ ذات کے نفسیاتی مراحل کا طے کرنا تو اپنی جگہ ایک حقیقت ہے ہی تاہم اس بات کا تعلق عبادت کے کسی ایک طریقہ کار سے نہیں۔مختلف نسلوں کے تجربے سے جو حقائق سامنے آتے ہیں اُن سے پتا چلتا ہے کہ دنیا میں عبادت کے کئی ایک طریقے مروج رہے ہیں۔مختلف نسلوں نے عبادت کے مختلف انداز اپنائے اور اس طرح عبادت کے باطنی اور فطری فعل کا اظہار مختلف طریقوں سے ہوا۔قرآنِ پاک کی یہ آیت اس حقیقت پر گواہ ہے۔

ارشاد ربّ العزت ہے:

"لِكُلِّ اُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوْهُ فَلَا يُنَازِعُنَّكَ فِي الْاَمْرِ وَادْعُ اِلٰى رَبِّكَ اِنَّكَ لَعَلٰى هُدًى مُّسْتَقِيْمٍ وَاِنْ جٰدَلُوْكَ فَقُلِ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ o اللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فِيْمَا كُنْتُمْ فِيْهِ تَخْتَلِفُوْنَ" (۶۹-۶۶:۲۲)

ترجمہ:(ہر اُمت کے لیے ہم نے ایک طریقِ عبادت مقرر کیا ہے جس کی وہ پیروی کرتی ہے۔پس اے محمدؐ! وہ اس معاملے میں تم سے جھگڑا نہ کریں۔تم اپنے رب کی طرف دعوت دو یقیناً تم سیدھے راستے پر ہو اور اگر وہ تم سے جھگڑیں تو کہہ دو کہ جو کچھ تم کہہ رہے ہو اللہ کو خوب معلوم ہے۔اللہ قیامت کے روز تمہارے درمیان ان سب باتوں کا فیصلہ کرے گا جس میں تم اختلاف کرتے ہو)

اقبال درج بالا آیتِ قرآنی کے حوالے سے رقمطراز ہیں کہ:

"The form of prayer ought not to become a matter of dispute. Which side you turn your face is certainly not essential to the spirit of prayer"(222)

گویا اقبال کے نزدیک عبادت دراصل صدق وصفا' اخلاصِ دل اور روحانی پاکیزگی حاصل کرنے کا ذریعہ ہے لہٰذا اسے باہمی رنجش یا نزع کا باعث نہیں بننا چاہیے۔قرآن پاک بالکل واضح انداز میں اس بات کا اعلان کرتا ہے کہ عبادت کی اصل روح اور مزاج کا اس بات سے کوئی تعلق نہیں کہ کوئی کس طرف رخ کر کے عبادت کرتا ہے۔ارشاد باری تعالیٰ ہے:

"وَالِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْ اَفَثَمَّ وَجْهُ اللّٰہِ"

ترجمہ: (اور اللہ کیلئے ہے مشرق اور مغرب سو جس طرف تم رخ کرو اُسی طرف اللہ کا سامنا ہے)

اقبال کے نزدیک اسلام میں عبادت کا تصور "فی سبیل اللہ فساد" (ج۔ن: ص۔۷۶) پیدا کرنے سے نہیں بلکہ عقیدہ و ایمان کی پختگی، حسنِ اعمال اور معاشرتی معاملات میں راستبازی کے جذبے کے ساتھ وابستہ ہے۔ اقبال اس ضمن میں قرآنِ پاک کی اس آیت کا حوالہ پیش کرتے ہیں:

"لَیْسَ الْبِرَّاَنْ تُوَلُّوْا وُجُوھَکُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلٰکِنَّ الْبِرَّمَنْ اٰمَنَ بِاللّٰہِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِوَالْمَلٰٓئِکَۃِ وَالْکِتٰبِ وَالنَّبِیّٖنَ وَاٰتَی الْمَالَ عَلٰی حُبِّہٖ ذَوِی الْقُرْبٰی وَالْیَتٰمٰی وَالْمَسٰکِیْنَ وَابْنَ السَّبِیْلِ وَالسَّآئِلِیْنَ وَفِی الرِّقَابِ وَاَقَامَ الصَّلٰوۃَ وَاٰتَی الزَّکٰوۃَ وَالْمُوْفُوْنَ بِعَھْدِھِمْ اِذَاعٰھَدُوْا وَالصّٰبِرِیْنَ فِی الْبَاْسَآءِ وَالضَّرَّآءِ وَحِیْنَ الْبَاْسِ اُوْلٰٓئِکَ الَّذِیْنَ صَدَقُوْا وَاُوْلٰٓئِکَ ھُمُ الْمُتَّقُوْنَ" (۲:۱۷۷)

ترجمہ: (نیکی یہ نہیں کہ تم اپنے منہ مشرق یا مغرب کی طرف کرلو، مگر نیکی یہ ہے کہ جو ایمان لائے اللہ پر اور یوم آخرت پر اور فرشتوں اور کتابوں پر اور نبیوں پر اور اُس کی محبت پر مال دے رشتہ داروں کو، اور یتیموں اور مسکینوں کو، اور مسافروں کو، اور سوال کرنے والوں کو، اور گردنوں (کے آزاد کرانے) میں، اور نماز قائم کرے، اور زکوۃ ادا کرے، اور جب وہ وعدہ کریں تو اُسے پورا کریں اور صبر کرنے والے سختی میں اور تکلیف میں، اور جنگ کے وقت، یہی لوگ سچے ہیں اور یہی لوگ پرہیز گار ہیں)

درج بالا آیتِ قرآنی سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اسلام عبادت میں محض رسم پرستی کا قائل نہیں بلکہ اِس کا مقصد ایک ایسے اخلاق و کردار کی تشکیل ہے کہ جس کی بدولت انسان نہ صرف اپنے لیے بلکہ اہلِ معاشرہ کے لیے بھی رحمت و رافت اور راحت کا باعث بن جائے۔ گویا اسلامی نظامِ عبادات کا مقصد ایک ایسا ذہنی میلان پیدا کرنا ہے کہ جس سے فرد کے اندر معاشرے کے ساتھ ربط و تعلق اور نیکی و راست بازی کے جذبے کو فروغ ملے۔

چنانچہ اِس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے اسلام ایک ایسے نظامِ عبادت کی تعلیم دیتا

ہے کہ جس میں سب افرادِ معاشرہ نہ صرف برابری کی سطح پر شریک ہوں بلکہ اُن کی جسمانی حرکات وسکنات کی یکسانیت اور قواعد وضوابط کی پابندی اُنہیں یکدلی و یکجہتی کے ایسے قالب میں ڈال دے جس سے اُخوت اور باہمی محبت کو فروغ ملے۔ فاصلے دور ہوں اور قربت کا احساس بیدار ہو۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ عبادت میں جسمانی حرکات وسکنات ایک خاص ذہنی میلان تشکیل دینے میں نہایت اہم کردار ادا کرتی ہیں۔ اقبال رقمطراز ہیں:

> "We can not ignore the important consideration that the posture of the body is a real factor in determining the attitude of mind."[223]

مثلاً نماز اسلامی نظامِ عبادت میں ایک نہایت اہم رکن ہے۔ نماز میں سب کا ایک خاص سمت رخ کرنا' مخصوص قواعد وضوابط میں یکساں طور پر شریک ہونا' اور اِسی طرح دِن میں پانچ مرتبہ قیام اور رکوع وسجود کی عملی مشق سے گزرنا' ذہنی ونفسیاتی سطح پر مخصوص اثرات مرتب کرتا ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> "The choice of one particular direction in islamic worship is meant to secure the unity of feeling in the congregation, and its form in general creates and fosters the sense of social equality inasmuch as it tends to destroy the feeling of rank or race-superiority in the worshippers"[224]

اقبال کے خیال میں نماز میں ایک خاص سمت کی طرف رخ کرنے کی تخصیص کا مقصد سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ افراد معاشرہ میں یکجہتی' برابری اور ہم آہنگی کے احساسات پیدا ہوں' جب سب افرادِ معاشرہ بندہ وآقا کی تمیز اور ذات پات کے فرق کو مٹا کر ایک ہی صف میں' ایک ہی طرف رخ کر کے یکساں نیت اور ارادے کے ساتھ کھڑے ہوتے ہیں تو اِس اجتماعی عبادت کی برکت سے معاشرتی مساوات' باہمی اتحاد اور وحدت کا جذبہ بیدار ہوتا ہے۔ چنانچہ اقبال کہتے ہیں کہ اگر اِس طرح جنوبی ہندوستان کے کسی مغرور اور شاہانہ ٹھاٹھ

باٹھ کے حامل برہمن کو بھی دِن میں پانچ مرتبہ اچھوت کے ساتھ کندھے کے ساتھ کندھا ملا کر عبادت کے لیے کھڑا کیا جائے تو ایک ایسا روحانی انقلاب برپا ہوگا کہ جس کے باعث دِل سے نسل، مرتبے اور ''بندہ وصاحب ومحتاج وغنی'' (ب۔ د، ص۔ ۱۶۵) کے سب امتیازات پلک جھپکنے میں ختم ہو جائیں گے اور ایک ایسی وحدت جنم لے گی جو تمام ظاہری اختلافات کو اپنے اندر سمو لے گی۔ اقبال رقمطراز ہیں:

"From the unity of the all-inclusive Ego who creates and sustains all egos follows the essential unity of all mankind."(225)

اللہ تعالیٰ ایک محیطِ کل (All inclusive) ذات ہے۔ ایک ایسی ذات ہے جو ساری انسانیت کی خالق ہے۔ سب کی رازق ہے اور سب کو سہارا دیئے ہوئے ہے۔ اُس کے دستِ قدرت سے کچھ بھی باہر نہیں ہے اور ہر ایک کے دِل پر اُس کے نام کی مہر لگی ہوئی ہے' چنانچہ جب لوگ اپنی کسی بھی طرزِ عبادت میں ایسی محیطِ کل ذات کی طرف رخ کرتے ہیں' اُسے اپنی دعاؤں اور مناجات کا مرکز بناتے ہیں تو وہ اِس طرح گویا ایک ایسی وحدت کا مظاہرہ کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی محیطِ کل ذات سے پیدا ہوتی ہے' اور یوں یہ وحدت دراصل پوری انسانیت کی وحدت کا روپ دھار لیتی ہے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے: كَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً ''لوگ ایک اُمت تھے'' (۲:۲۱۳)

جہاں تک اِس بات کا تعلق ہے کہ انسانوں میں نسلوں' قوموں اور قبیلوں کا اختلاف پایا جاتا ہے تو اس بارے میں قرآن کا واضح موقف یہ ہے کہ نسلی' قومی یا قبائلی اختلاف اُس وسیع تر وحدت کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتے جو محیطِ کل ذات یعنی اللہ کے نام پر پیدا ہوتی ہے۔ ارشادِ ربّ العزت ہے:

''وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوْا ؕ اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَاللّٰهِ اَتْقٰكُمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ خَبِيْرٌ'' (۴۹:۱۳)

ترجمہ: (ہم نے تمھیں بنایا ذاتیں اور قبیلے تاکہ تم ایک دوسرے کی شناخت کرو۔ بیشک اللہ کے نزدیک تم میں سب سے بڑا عزت والا وہ ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہے۔

اللہ بے شک جاننے والا خبر دار ہے)

گویا لوگوں میں شعوب وقبائل کا اختلاف محض باہمی تعارف کی خاطر ہے ورنہ اصل وحدت کی بنیاد وہ محیطِ کل یعنی علیم وخبیر ذات ہے جو زہد وتقویٰ کی بنیاد پر ہی لوگوں کے درجات کا فیصلہ کرتی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں کہ:

> "The Islamic form of association in prayer, besides its cognitive value, is further indicative of the aspiration to realize this essential unity of mankind as a fact in life by demolishing all barriers which stand between man and man."[226]

اقبال کہتے ہیں کہ اسلام میں اجتماعی طرزِ عبادت کی جہاں اِس لحاظ سے بڑی اہمیت ہے کہ اِس سے علم وحکمت اور دانائی میں اضافہ ہوا ہے وہاں اس طرزِ عبادت سے اِس خواہش کا بھی اظہار ہوتا ہے کہ وحدتِ انسانیت کو ایک حقیقتِ حیات کی صورت میں پیش کیا جائے مگر یہ صرف اِسی صورت میں ممکن ہے کہ معاشرے سے امتیازات کی اُن تمام دیواروں کو گرادیا جائے جو انسان اور انسان کے درمیان حائل ہو کر بندہ وآقا کی تمیز پیدا کرتیں اور فسادِ آدمیت کا باعث بنتی ہیں۔

اِس طرح اگر ہم اسلامی نظام عبادت کا مجموعی جائزہ لیں تو پتا چلتا ہے کہ یہ نظام عبادت، معاشرے میں علم وحکمت، اُخوت ومساوات، ہمدردی اور باہمی تعاون کے جذبے پر مبنی نیکی اور راست بازی کا ایسا ذہنی میلان پیدا کرنا چاہتا ہے کہ جس کے باوصف معاشرے میں رہنے والا ہر فرد دوسرے فرد کی جان، مال اور عزت کے لیے رحمت اور سلامتی کا باعث ہو۔

○○○

حواشی وحوالہ جات

1.Muhammad Iqba,"The Reconstruction of Relegious thought in Islam." Sh.Muhammad Asraf, Lahore 1962,P.62

2.As above

3.As above

4.Bergson,Henri,"Creative Evolution"Macmillam & co.LTD, London:1964, P.13

5۔اقبال نے اپنے خطبہ صفحہ 62 پر بھی یہی الفاظ نقل کیے ہوئے ہیں۔

6۔اصل متن میں لفظ Everywhere ہے جبکہ اقبال سے نقل کرتے ہوئے تسامح ہوا ہے اور انہوں نے Everywhere کی بجائے Always کا لفظ لکھا ہے۔دیکھئے خطبات ص۔62

7.Muhammad Iqbal,"The Reconstruction of Religious thought in Islam" P.62

8.As above,P.62,63.

9.Abdul Hakim,Dr,Khalifa,"The Metaphysics of Rumi,"Institute of Islamic culture, Lahore:1999, P.133.

10.Farnell,"The Attributes of God,"1925,P.56.

11۔"اللہ نور السموات والارض"(۳۵:۲۴)

12۔مکتوباتِ اقبال بنام سید نذیر نیازی، ص:۴۰،۴۱۔

13.Muhammad Iqbal,"The Reconstruction of Religious thought in Islam" P.64.

14.As above.

15.As above.

16.As above.

17.As above.

18.As above.

19.As above.

20.As above,P.135

21۔
کھولی ہیں ذوقِ دید نے آنکھیں تری اگر
ہر رہگذر میں نقشِ کفِ پائے یار دیکھ
ب۔د، ص:۱۲۴

22.Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious thought in Islam" P.65.

23.As above.

24۔ یہ کائنات ابھی نا تمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدا کن فیکون
ب۔ج: ص۔۲۸

25.Nicholson, Reynold a.Translotor, "The secret of the self," By Muhammad Iqbal,(Sh.Muhammad Asraf, Lahore:1975) Introduction,p.xxii.

26.Vasilyev, M. "Matter and mind" Traslated by V.talmy, peace publications, Moscow:Year not mentioned,P.73.

27.Muhammad Iqbal,"The Reconstruction of Religious thought in Islam," P.65.

28.As above, P.65,66.

29۔قاضی سجاد حسین ''مثنوی مولوی معنوی'' کے حاشیہ میں اِس مصرع کے حوالے سے لکھتے ہیں ''چونکہ ہاتھی کا تصور سب کے ذہنوں میں مختلف تھا' اس لیے انہوں نے اُس کو مختلف عبارتوں سے تعبیر کیا۔ کسی نے مثلاً اُس کو دال کہا تو کسی نے اُس کو الف کہا''

سجاد حسین قاضی' مترجم مثنوی مولوی معنوی از مولانا جلال الدین رومی الفیصل' لاہور:۱۹۷۶ء' ص۔۱۲۹

30.Eddington,Sir Arthur Stanley,"Space,Time and gravitation" 1920, P.197.

31.As above, P.198.

32.Muhmammad Ipbal "The Reconstrusction of Religious thought In Islam"P.67.

33.As above.

34.As aboce, P68.

35.As above.

36.As above.

37.As above.

38.As above. P.69

39.As above.

40.As above.

41.Whitehead, A.N., "Science & The Modern World," Hazell, Watson & Viney, LTD., London:1925, P:49.

42.Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religions thought in Islam," P:70.

43.As above.

44۔رضی الدین صدیقی' ڈاکٹر ''اقبال کا تصورِ زمان ومکاں'' مشمولہ ''زمان ومکاں'' مرتبہ ڈاکٹر وحید عشرت' سنگِ میل

پبلی کیشنز' لاہور: ۱۹۹۰' ص۔ ۵۳۶

45.Muhmmad Ipbal"The Reconstrustion of Religious thought In Islam" P.7.

46. As above.

47.As above.

48.As above.P.71.

49۔ محمد اقبال ''اقبالنامہ (حصہ اوّل)'' مرتبہ: شیخ عطاء اللہ' شیخ محمد اشرف' لاہور: سن ندارد' ص: ۴۵۹۔

50.As above.P.38.

51.As above.P.155

52.As above.P.71

53.As above.P. 71,72

54۔ روحانی کثرت (Spiritual Pluralism) سے مراد روحانی لحاظ سے مادہ کا وہ ارتقائی رجحان ہے جو زندگی کی کئی صورتوں میں نظر آتا ہے۔ مثلاً جمادات' حیوانات' انسان۔

55.Muhammad Ipbal, The Reconstrustion of Religioue thought In Islam" P.72.

56.As above.

57.As above.P.71.

58.As aove.P.72.

59.As above.

60۔ پیامِ مشرق' ص۔ ۱۱۴

61.Muhammad Ipbal," Reconstruction of Religious thought In Islam" P.72.

62.As above.P.73.

63.As above.

64.As above. P.73,74.

65۔ ہارون یحییٰ ''کائنات۔ وقت اور تقدیر''۔ مترجم ارشد علی رازی' اسلامک ریسرچ سینٹر' پاکستان' لاہور: ۲۰۰۲' ص۔ ۶۷

66.Muhmmad Ipbal, "The Reconstruction of Religious thought In Islam" P.74.

67۔ یونانی سکونی تصورِ کائنات کے قائل تھے۔ اُن کے نزدیک حرکت محض فریبِ نظر ہے۔ ظاہر ہے حرکت کے بغیر وقت کا تصور ناممکن ہے۔ چنانچہ یونانی مفکرین پارمینڈیز' زینو اور افلاطون وغیرہ حقیقتِ زماں کے قائل نہ تھے۔

68.Muhammad Ipbal,"The Reconstruction of Religious thought In Islam"P.74.

69.Rougier, louis, "Philosophy and the New Physics" (An essay on the Relativity theory and the Theory of Quant) 1921, P.74.

70.Engels,Frederik,"Anti Duhring" foreigh Language press, Peking: 1976, P.24

71.Muhammad Iqbal"The Reconstruction of Religious thought In Islam"P.74.

72. As above.P.47.

73.Muhammad Iqbal "Letters of Iqbal, compiled and editted by Bashir Ahmed Dar, Iqbal Academy Pakistan, Lahore:1998, P.141,142

74.Muhammad Iqbal"The reconstruction of Religious thought In islam"P.75.

75.As above

76۔اسداللہ خان غالب، مرزا، دیوانِ غالب، علم وعرفان پبلشرز لاہور: سن ندارد، ص: ۱۲۷

77.Muhammad Iqbal,"The Reconstruction of Religious thought In Islam,"P.75.

78.As above, P.119

79.As above, P.75

80.As above.

81.As above.

82.As above.

83۔امین احسن اصلاحی، ''تدبرِ قرآن'' تاج کمپنی، دھلی: ۲۹۹، ۳۰۰۔

84۔عمادالدین ابنِ کثیر، علامہ ''تفسیر ابن کثیر'' ترجمہ مولانا محمد صاحب جونا گڑھی، مقبول بک سٹال شیخوپورہ: سن ندارد، ص: ۷۲

85.Muhammad Iqbal"The Reconstruction of Religious thought In Islam, P.76.

86۔اقبال اپنے دوسرے خطبے میں رقمطراز ہیں:

"A insight into the nature of conscious experience, however, reveals that the self in its inner life moves from the centre outwards: It has so to speak, two sides which may be deseribed as apprciative and efficient"(L.P.47)

87.As above, P.76

88.As above.

89.As above.

90.As above,P.77.

91.As above.

92.As above.

93.As above.

94.As above.

95.As above.

96.As above, P.78

97۔ولیم جیمز' نفسیاتِ وارداتِ روحانی' ترجمہ: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم' مجلس ترقی اُدب' لاہور' ۱۹۶۵ء' ص: ۵۹۰

98.Muhammad Iqbal"The Reconstruction of Religious thought In Islam, P.78.

99.As above.

100.As above, P78,79

101.As above.

102.As above.

103.As above.

104.As above.

105.As above.

106.As above.P.80

107.As above.

108.As above.

109.Joad, C.E.M." God and evil," Faber and faber limaitid London: Year not mentioned, P.40.

110۔محمد اقبال شیخ' ''علم الاقتصاد'' اقبال اکادمی پاکستان' لاہور: ۱۹۷۷ء۔ص۔۳۱ .

111.Joad, C.E.M,"God and Evil," P.33

112۔رابرٹ براوننگ (۱۸۱۲ء۔۱۸۸۹ء) کیمبرویل Camberwell میں پیدا ہوا۔اُس کا والد برطانیہ کے ایک بنک میں کلرک تھا تاہم اُس نے حصولِ تعلیم کے لئے رابرٹ براوننگ کی بہت مدد اور حوصلہ افزائی کی۔اقبال نے اپنے خطبہ میں رابرٹ براوننگ کی درج ذیل نظم کی طرف اشارہ کیا ہے۔

The year's at the spring;
And day's at the morn;
Morning 's at seven;
The hill-side's dew-pearled;
The snail's on the thorn;
God's in His heaven;

(pippa passes)

Browning Robert,"Poems of Robert Browning," .Thomas Nelson and sons LTD, London: year not mentioned, P.218.

درج بالا نظم کے حوالے سے ہی جارج سیمپسن (George Sampson) اپنی کتاب "A concise cambridge History of English Litirature" میں لکھتا ہے:

"God's in his Heaven, All's righ with the world "represented

Browning's own considered view of the universe. The outer world is not genuinely outer. It is an arranged world, with browning, the "Producer" everywhere energetic.

"Sampson, George, "A concise cambridge History of English Literalue." cambridge University press, London:1970, P. 581.

113۔شوپن ہاور(۱۷۸۸ء۔۱۸۶۰ء Schopenhauer, Arthur) کی یاسیت پرستی کی وجوہات کو اُس کے زمانے اور خانگی حالات سے اُخذ کیا جاتا ہے۔ولیم کیلے رائٹ (William kelley Wright) لکھتا ہے کہ:

"It is alleged that it was the sight of the great distress of the poor in central europe during the economic depression subsequent to the Napoleonic wars that made him a pessimist."

Wright, william kelley," A History of modern philosophy," The macmillan company, New york: 1963, P.359.

"It is said that there had been cases of insanity in both, his father,s and his another, s families and his father is thought by some to have committed suicide. schopenhauer may have been of a some what morbid and neurotic type.

Wright william kelle "A History of modern philosophy".P:558

شوپن ہاور کی والدہ جوہنا شوپن ہاور اپنے زمانے کی مشہور ناول نگار تھی اور عاشقانہ مزاج رکھتی تھی۔شوہر کے انتقال کے بعد اُس نے اپنے مزاج کا بھرپور مظاہرہ کرتے ہوئے آزادانہ معاشقے شروع کر دیئے۔شوپن ہاور کو یہ بات سخت ناپسند تھی چنانچہ ماں بیٹے میں اس بات پر اکثر جھگڑا رہتا۔ایک دفعہ جھگڑا ہوا تو ماں نے بیٹے کو سیڑھیوں سے نیچے دھکا دے دیا۔شوپن ہاور کو سر پر چوٹ آئی۔برہمی میں مزید اضافہ ہوا۔یہاں تک کہ ماں بیٹے میں علیحدگی ہو گئی۔اس واقعے کے بعد اگرچہ شوپن ہاور کی ماں چوبیس سال تک زندہ رہی لیکن شوپن ہاور اور اُس کے درمیان کوئی ملاقات نہ ہوئی۔یہی وہ خانگی حالات تھے جن کی بنا پر شوپن ہاور کے فلسفے میں عورت کے لیے نفرت کے جذبات پائے جاتے ہیں۔ہر طرف زندگی کا تاریک رخ ہی نظر آتا ہے جگن ناتھ آزاد اپنی کتاب کے حاشیے میں لکھتا ہے:

''دلگیری، حزن، خشک مزاجی، چڑچڑا پن اور نوع انسان کی نیکیوں سے انکار اُس کا مقدر ہو گیا۔اُس کے دل و دماغ پر عجیب قسم کے خوف اور وہم مسلط ہو گئے۔وہ اپنا پائپ ہمیشہ مقفل رکھتا تھا۔اس اندیشے سے کہ کہیں نائی اُس کے گلے پر استرا نہ چلا دے، اُس نے کبھی نائی سے حجامت نہیں بنوائی ہر رات وہ ایک بھرا ہوا پستول کے نیچے رکھ کر سوتا تھا۔''

جگن ناتھ آزاد: ''اقبال اور مغربی مفکرین'' مکتبہ عالیہ لاہور، سن ندارد، ص ۵۶

ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار لکھتے ہیں:

''شوپن ہاور قنوطی فلسفے کا علمبردار تھا اُس کی نظر میں دنیا سرما کی ایک مسلسل رات ہے جس میں کوئی اندھی

اور بے مقصد مشیت زندگی کی ان گنت شکلوں میں نمودار ہو جاتی ہے اور جو تھوڑی تھوڑی دیر کے لیے نالہ و شیون کرتے ہوئے بالآخر ہمیشہ کے لیے فنا ہو جاتی ہے۔"

غلام حسین ذولفقار، ڈاکٹر" اعلام خطبات اقبال" مشمولہ" متعلقات خطبات اقبال" مرتبہ ڈاکٹر سید عبداللہ، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور: ۱۹۷۷، ص: ۱۱۱

114.Muhmmad Iqbal, "The Reconstrction of Religious thought In Islam" P.81.

115.As above.

116۔ستار طاہر اپنی کتاب "دنیا کی سو عظیم کتابیں" میں فاوسٹ" کے متعلق رقمطراز ہے:" کون سی چیز ہے جو فاوسٹ میں نہیں ملتی، عظیم شعری تجربہ، انسانی دانش اور شعریت کا عظیم ترین امتراج، حقیقت شناسی، طنز، تشبیہ و تمثیل، استعارہ کنایہ، ہجو، رنج والم، حسرت و یاس، سفا کی اور رقت اور پھر گوئٹے کا خاص اسلوب، انسانی لغزشوں اور خطاؤں کی ایسی تعبیر و تفسیر شائد ہی کسی تخلیقی فن پارے میں اس انداز سے ملتی ہو۔ گوئٹے انسانی خطاؤں اور لغزشوں کے حوالے سے انسانی فطرت کو نظر انداز نہیں کرتا۔ وہ ہمدردی اور خیر اندیشی کو سامنے رکھتا ہے۔ اُن محرکات کو ہمیشہ پیش نظر رکھتا ہے جن کی بدولت انسان لغزش کھاتا اور خطا کرنے پر مجبور ہوتا ہے۔"

ستار طاہر" دنیا کی سو عظیم کتابیں" کاروانِ ادب، ملتان صدر ۱۹۸۹، ص ۱۸۱، ۱۸۲۔

اقبال اپنی انگریزی ڈائری "Stray Reflections" میں فاوسٹ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"Goethe picked up an ordinary legend and filled it with the whole experience of the nineteenth century nay, the entire experience of the human race. This transformation of an ordinary legend into a systematic expression of man, s ultimate ideal is nothing short of divine workmanship. It is as good as the creation of a beautiful universe out of the choas of formless matter".

Muhmmad Ipbal" Stray reflection" editted by Dr. Javed Iqbal, Iqbal Academy Pakistan, Lahore: 1992.P.74.

اقبال اپنی نظم" جلال و گوئٹے" کے حاشیے میں بھی" فاوسٹ" کے بارے رقمطراز ہیں:" نکتہ دانِ المنی سے مراد گوئٹے ہے، جس کا ڈراما" فوسٹ" مشہور و معروف ہے۔ اس ڈرامے میں شاعر نے حکیم فوسٹ اور شیطان کے عہد و پیمان کی قدیم روایت کے پیرائے میں انسان کے امکانی نشو و نما کے تمام مدارج اس خوبی سے بتائے ہیں کہ اس سے بڑھ کمالِ فن خیال میں نہیں آسکتا۔" (حاشیہ پیام مشرق، ص: ۲۰۶)

117۔سامی (Semitic) پہلے صرف حضرت نوح علیہ السلام کے بیٹے سم (سام) کی اولاد کو سمجھا جاتا تھا لیکن اب اس میں اہلِ عرب، قدیم بابل کے مختلف قبائل اور بیشتر اہلِ حبشہ شامل ہیں۔

118.Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious thought In Islam" P:82.

119.As above.

120۔بابل (Babylonia) دوآبہ دجلہ وفرات کی قدیم سلطنت جس کا مرکز شہر بابل تھا۔ یہ نام دوآبہ دجلہ وفرات کے جنوبی حصے کی اُن تمام شہری ریاستوں (لیگاش اکاڈ ایرک اور اُور) کے لیے استعمال ہوتا ہے جو قبل از مسیح تیسرے ہزار سال میں برسرِ عروج تھیں لیکن زیادہ تر اس سے صرف وہ سامی تہذیب مراد لی جاتی ہے جس کی بنیاد سَر جون نے ڈالی اور جسے حمورابی کے عہد میں عروج حاصل ہوا۔

121.Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious thought In Islam" P:83.

122۔عبدالکریم اثری ''عروۃ الوثقیٰ (جلد اول)'' مکتبہ الاثریہ گجرات: ۱۹۹۴ء ص:۲۲۹۔

123۔ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

"وَاِذْ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَةِ اِنِّیْ خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ"(۲۸:۱۵)

ترجمہ: ''اور جب تیرے رب نے ملائکہ سے کہا کہ مَیں خمیر اُٹھے ہوئے گارے سے جو سوکھ کر بجنے لگتا ہے بشر پیدا کرنے والا ہوں''

"وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَاٍ مَّسْنُوْنٍ"(۲۶:۱۵)

ترجمہ: ''اور تحقیق ہم نے انسان کو پیدا کیا ایک کھنکھناتے ہوئے سیاہ سڑے ہوئے گارے سے۔''

"اذ قَالَ رَبُّکَ لِلْمَلٰٓئِکَةِ اِنِّیْ خَالِقٌۢ بَشَرًا مِّنْ طِیْنٍ"(۷۱:۳۸)

ترجمہ: ''جس وقت تیرے پروردگار نے فرشتوں سے کہا تحقیق میں پیدا کرنے والا ہوں انسان کو مٹی سے۔''

"خَلَقَ الْاِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ کَالْفَخَّارِ"(۱۴:۵۵)

ترجمہ: ''اُس نے انسان کو ٹھیکری کی مانند بجنے والی مٹی سے پیدا کیا۔''

124.Ali Musa Raza, Muhagir," Lessons from the stories of the Quran" Sh. Muhammad Ashraf, Lahore: 1965, P. 18.

125.Muhammad Iqbal, "The Reconstrution of Religious thought In Islam," P.82.

126.Abdul Rasheed. khawaja,"Essays on Islam". Din Muhammad Press, Karachi: 1960, P. 22.

127۔"وَکَانَ الْاِنْسَانُ عَجُوْلًا"(بنی اسرائیل:۱۱)

ترجمہ: ''اور انسان بڑا ہی جلد باز ہے۔''

"خُلِقَ الْاِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ"

ترجمہ: ''انسان عجلت کے خمیر سے پیدا ہوا ہے۔''

128.Muhammad Iqbal, "The Reconstuction of Religious thought In Islam" P: 83

129۔یہ سورہ طٰہٰ کی آیت نمبر ۱۲۰ کے الفاظ ہیں۔ ان کا مطلب ہے ''ملک جو زمانے کے دست برد سے ہمیشہ محفوظ رہے'' (حاشیہ اسرار خودی ص۔۴۴)

130.Muhammd Iqbal, "The Reconstruction of Religious thought In Islam" P.83, 84.

131۔ ''تب خداوند زمین پر انسان کو پیدا کرنے سے ملول ہوا اور دل میں غم کیا اور خداوند نے کہا کہ میں انسان کو جسے میں نے پیدا کیا روئے زمین پر سے مٹا دوں گا انسان سے لے کر حیوان اور رینگنے والے جاندار اور ہوا کے پرندوں تک کیونکہ میں اُن کے بنانے سے ملول ہوا۔'' (کتاب پیدائش ۶:۶،۷)

132۔ ''اور خداوند نے کہا دیکھو انسان نیک و بد کی پہچان میں ہم میں سے ایک کی مانند ہو گیا اب کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ اپنا ہاتھ بڑھائے اور حیات کے درخت سے بھی کچھ لے کر کھائے اور ہمیشہ جیتا رہے۔ اس لیے خداوند نے اُس کو باغِ عدن سے باہر کر دیا تا کہ وہ اُس زمین کی جس میں سے وہ گیا تھا کھیتی کرے' چنانچہ اُس نے آدم کو نکال دیا اور باغ عدن کے مشرق کی طرف کروبیوں کو اور چوگرد گھومنے والی شعلہ زن تلوار کو رکھا کہ وہ زندگی کے درخت کی حفاظت کریں۔'' (کتاب پیدائش ۳:۲۲۔۲۴)

133۔ عہد نامۂ عتیق (The old testament) میں شجرِ ممنوعہ کو نیک و بد کا درخت کہا گیا ہے۔ عہد نامہ عتیق میں درج ہے کہ اللہ آدم کو حکم دیتا ہے کہ: ''تو باغ کے ہر درخت کا پھل بے روک ٹوک کھا سکتا ہے لیکن نیک و بد کی پہچان کے درخت کا پھل کبھی نہ کھانا کیونکہ جس روز تو نے اُس میں سے کھایا تو مرا'' (کتاب پیدائش ۲:۱۶،۱۷)۔

134۔ عزیز احمد ''اقبال۔۔۔ نئی تشکیل'' گلوب پبلشرز' لاہور: ۱۹۶۸ء ص: ۳۳۷

135.Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious thought In Islam" P:84

136۔ ''بالِ جبریل'' میں موجود اقبال کی نظم کا نام ص۔۱۳۲۔

137.Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious thought In Islam"P:84

138. As above.

139.As above.

140. As above, P.84, 85.

141-As above, P.85.

142۔ حفیظ جالندھری ''سوز و ساز'' مجلس اُردو اور کتاب خانہ حفیظ' لاہور: سن ندرد' ص: ۲۰۱

143۔ '' قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا اَنْفُسَنَا وَاِن لَّمْ تَغْفِرْلَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ '' (۷:۲۳)

ترجمہ: ''اے ہمارے رب ہم نے اپنی جانوں پر ظلم کیا اور اگر تو ہماری مغفرت نہ فرمائے گا اور ہم پر رحم نہ کرے گا تو ہم نامرادوں میں سے ہو جائیں گے۔''

144۔ ابلیس نے اپنی نافرمانی پر شرمندہ ہونے کی بجائے اپنی گمراہی کا سارا الزام اللہ تعالیٰ پر ڈال دیا اور اس طرح جبری نقطہ نظر اختیار کر کے اپنے آپ کو بزعم خویش بری قرار دے دیا۔

'' قَالَ فَبِمَآ اَغْوَيْتَنِيْ لَاَ قْعُدَ نَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيْمَ '' (۷:۱۶)

ترجمہ: ''وہ بولا جیسے تو نے میرے گمراہ (ہونے کا فیصلہ) کیا ہے میں ضرور بیٹھوں گا اُن کے لیے (گمراہ کرنے کے

لیے) تیرے سیدھے راستہ پر۔"

145.Muhammad Iqbal. "The Reconstruction of Religious thought In Islam" P.85.

146.As above.

147.As above.

148.As above.

149۔ اسی مضمون کی مناسبت سے مولانا جلال الدین رومی نے اپنی مثنوی میں ایک حدیث کا حوالہ دیتے ہوئے درج ذیل اشعار درج کیے ہیں:

در حدیث آمد کہ یزدان مجید
خلقِ عالم راسہ گونہ آفرید
دفتر چہارم:۱۴۹۷

یک گرہ را جملہ علم وعقل و جود
آن فرشتہ است وندا ند جز سجود
دفتر چہارم:۱۴۹۸

نیست اندر عنصرش حرص و ہوا
نور مطلق زندہ از عشق خدا
دفتر چہارم:۱۴۹۹

یک گروہے دیگر از دانش تہی
ہمچو حیواں از علف در فربہی
دفتر چہارم:۱۵۰۰

او نہ بیند جز کہ اصطبل و علف
از شقاوت غافل ست واز شرف
دفتر چہارم:۱۵۰۱

آن سوم ہست آدمی زاد و بشر
از فرشتہ نیمے و نیمش زخر
دفتر چہارم:۱۵۰۲

نیم خر خود مائل سفلی بود
نیم دیگر مائلِ علوی بود
دفتر چہارم:۱۵۰۳

تا کدا میں غالب آید در نبرد
زیں دو گانہ تا کدامیں بر و نرد
دفتر چہارم:۱۵۰۴

عقل گر غالب شود پس شد فزوں

از ملائک ایں بشر در آزموں

دفتر چہارم:۱۵۰۵

شہوت ار غالب شہود پس کمترست

از بہائم ایں بشر زاں کا بترست

دفتر چہارم:۱۵۰۶

150۔عبدالحکیم ڈاکٹر خلیفہ ''حکمتِ رومی'' مطبوعات ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور:۱۹۵۵ ص۔۱۵۱

151.Abdul Hakim, Dr. Khalifa, "The Metaphysics of Rumi". Institute of Islamic culture, Lahore:1999, P. 82.

152.Muhammad Iqbal. "The Reconstruction of Religious thought In Islam." P.85, 86.

153. As above .

154. As above .

155. As above .

156. As above.

157۔یہاں پہلے حصے سے مراد سورہ بقرہ کی آیت نمبر ۳۰ تا ۳۹ ہیں۔خطبات سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے نزدیک قرآن پاک میں قصہ آدم دو حصوں میں منقسم ہے۔پہلا حصہ سورہ البقرہ اور سورہ الاعراف کی اُن آیات پر مشتمل ہے جن میں قصہ آدم بیان ہوا ہے جبکہ اس قصے کا دوسرا حصہ سورہ طٰہٰ کی آیات ۱۱۵ تا ۱۲۴ پر مشتمل ہے۔

158۔قرآن کی اس پر دلیل یہ ہے کہ ''اللہ نے انسان کو پیدا کیا اور بات اُسے بات کرنا سکھایا۔''

''خَلَقَ الاِنسَانَ عَلَمَّهُ البَیَانَ ''(۵۵:۳۔۴)

159.Muhammad Iqbal. "The Reconstruction of Religious thought In Islam" P.86.

160.As above.

161.As above,P.87.

162.As above.

163.As above.

164.As above .

165.As above.

166.As above.

167.As above. P.87.88.

168.As above. P.88.

169. As above

170.As above.

171.As above.

172.As above.

173.As above.

174.As above.

175۔اسداللہ خان، مرزا، "دیوانِ غالب" علم و عرفان پبلشرز، لاہور، سن ندارد، ص:۱۶۱

176.Frederick muller."Athought for today" Frederick muller. LTD, London:

177.Muhammad Iqbal. "The Reconstruction of Religious thought In Islam" P.88.

178.As above.

179.As above.

180۔عبدالحکیم، ڈاکٹر خلیفہ، "حکمتِ رومی"، ص:۱۵۱۔

181.Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious thoght In Islam" P.88.

182۔محمد رفیع الدین، ڈکٹر، "حکمتِ اقبال" علمی کتاب خانہ، لاہور: سن ندرد، ص:۶۵۔

183.Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious thought In Islam" P.1.

184.Patre, Dr, B. "The voyage of life" Part:3, D.H. Home, Calcutta: 1931, P.61.

185.Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious thought In Islam" P.89.

186.As above.

187۔راقم کے نزدیک عبادت کے شعورِ نبوت پر اثرات سے اخلاقی دنیا (Ethical world) کی تخلیق سے مراد یہ ہے کہ ایک طرف تو عبادت سے جذبے کی اندرونی شدت اور سوز میں اضافہ ہوتا ہے اور شخصیت بھی ایک مناسب سے مناسب تر سانچے میں ڈھلتی ہے جو مطلوبہ مقاصد کے حصول میں معاون ہو اور دوسری طرف عبادت سے شعورِ پیغمبری پر اپنے مقاصد کو حاصل کرنے کے لیے ایسی راہیں کھلتی ہیں کہ جن کے اختیار کرنے سے مطلوبہ اہداف کا زیادہ سے زیادہ اور بہتر انداز میں حصول ممکن ہو سکے۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ پیغمبر اخلاقی دنیا کے حاصلات (شدت جذبہ، طریقہ ہائے کار وغیرہ) کی عملی کسوٹی پر اپنے الہامات کو آزماتا ہے گویا کہ وہ یہ دیکھنے کی کوشش کرتا ہے کہ اُس کے الہامات کس حد تک کامیابی سے اس کی اخلاقی دنیا کی کسوٹی پر پورا اُترتے ہیں مثلاً وحی صرف یہ ہے کہ نماز پڑھی جائے البتہ نماز کیسے پڑھی جائے، یہ بات پیغمبرانہ شعور کی اخلاقی دنیا متعین کرتی ہے۔

188.Jamed, william."The principles of psychology" Macmillan and Co. LTD. Landon :1890. P.316.

189.Muhammad Iqbal. "The Reconstruction of Religious thought In Islam"P:90

190.As above.

191۔ابوسعید نورالدین، ڈاکٹر: ''اسلامی تصوف اور اقبال'' اقبال اکادمی، لاہور: ۱۹۷۷ء، ص: ۳۰۳۔

192۔اکبرالٰہ آبادی ''کلیاتِ اکبر'' پنجاب پبلشرز، کراچی: سن ندارد، ص: ۳۳۔

193۔ایضاً، ص: ۹۲۔

194۔پرویز ساحر ''جوئے شیر'' مثال پبلشرز، فیصل آباد، ۲۰۰۶، ص: ۲۱۱۔

195.Muhammad Iqbal. "The Reconstruction of Religious thought In Islam"P:90

196۔فریدالدین عطار شیخ ''تذکرۃ الاولیا'' مطبوعہ بمبئی: ۱۳۲۵ھ، ص: ۸۹۔

197۔مصطفیٰ حلمی پاشا ''تاریخِ تصوفِ اسلام'' (طبع اول) ترجمہ رئیس احمد جعفری، مطبوعہ لاہور: ۱۹۵۰ء، ص: ۲۳۷

198.Auto-Suggession means: "Hypnetic or subconscious suggession from subject himself."

اسی طرح ولیم واکر ایٹکنسن (William Walker Atkinson) اپنی کتاب "Suggession and auto suggession" میں لکھتا ہے کہ:

"By"Auto suggession" is meant the applicatin of the principles of suggession by oneself upon oneself" (Book above P.167)

پھر آگے چلتے ہوئے مصنف لکھتا ہے کہ:

"In short, in Auto suggession, we find that we have suggession in all of its many phases and forms, the only difference being that the individual gives the suggessions to himself, instead of receiving them from outside sources. (Book above P.168)

Atkinson, willinm James, "Suggession and Auto suggession" L.N. Fowler & Co. London:Year not mentioned.

199.Muhammad Iqbal "The Reconstruction of Religious thought In Islam" P.90.

200.As above.

201.As above.

202.As above.

203.Stace, W.T"A critical History of greek philosophy" Macmilan & Co. LTD, Newyork:1963, P:372.

204.As above,P.276.

205.Muhammad Iqbal,"The Reconstruction of Religious thought In Islam."P:90.

206.As above, P.89.

207.As above, P.91.

208.As above.

209.As above.

210.As above,P. 106, 107.
211.As above, P,91
212.As above.
213.As above.
214۔غلام جیلانی برق، ڈاکٹر ''الحادِ مغرب اور ہم'' علماء اکیڈمی، لاہور: ۱۹۷۶ء، ص:
215.Muhammad Iqbal,"The Reconstruction of Religious thought In Islam" P.90.
216.As above.
217.As above.
218.As above.
219.As above.
220.As above.
221.As above.
222.As above, P.93.
223.As above.
224.As above. P.93.
225.As above,P.94.
226.As above.

کتابیات (اُردو)

(۱)۔القرآن الحکیم
(۲)۔مسند احمد
(۳)۔بائبل

۱۔ابوسعید نورالدین، ڈاکٹر ''اسلامی تصوف اور اقبال'' اقبال اکادمی، لاہور: سن ندرد،
۲۔اسداللہ خان غالب ''دیوانِ غالب'' علم و عرفان پبلشرز، لاہور: سن ندارد
۳۔اکبرالہ آبادی ''کلیاتِ اکبر'' پنجاب پبلشرز، کراچی: سن ندارد
۴۔امین احسن اصلاحی ''تدبر قرآن'' تاج کمپنی، دہلی: ۱۹۸۹
۵۔جگن ناتھ آزاد ''اقبال اور مغربی مفکرین'' مکتبہ عالیہ، لاہور، سن ندارد
۶۔جلال الدین رومی ''مثنوی معنوی'' مرتبہ: رینولڈ الین نیکلسون، موسسہ انتشارات امیر کبیر، تہران: ۱۳۹۹
۷۔حفیظ جالندھری ''سوز و ساز'' مجلس اردو کتاب خانہ حفیظ لاہور: سن ندارد۔
۸۔ستار طاہر ''دنیا کی سو عظیم کتابیں'' کاروانِ ادب، ملتان لاہور: ۱۹۸۹
۹۔سجاد حسین قاضی (مترجم) ''مثنوی مولوی'' از مولانا جلال الدین رومی الفیصل، لاہور ۱۹۷۶
۱۰۔عبداللہ۔ڈاکٹر سید ''متعلقاتِ خطباتِ اقبال'' اقبال اکادمی، لاہور ۱۹۷۷۔
۱۱۔عبدالحکیم، ڈاکٹر خلیفہ ''حکمت رومی'' مطبوعاتِ ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور: ۱۹۵۵۔
۱۲۔عزیز احمد ''اقبال۔۔۔نئی تشکیل'' گلوب پبلشرز، لاہور: ۱۹۶۸۔

۱۳۔عمادالدین ابن کثیر علامہ ''تفسیر ابنِ کثیر'' ترجمہ: مولانا محمد صاحب جوناگڑھی' مقبول بک سٹال' شیخوپورہ سن ندرد
۱۴۔غلام جیلانی برق' ''ڈاکٹر'' الحادِ مغرب اور ہم' علماع اکیڈیمی' لاہور: ۱۲۷۶
۱۵۔فریدالدین عطار' شیخ ''' تذکرۃ الاولیا' مطبوعہ بمبئی: ۱۳۳۵ھ۔
۱۶۔محمد اقبال'' اقبال نامہ (حصہ اوّل)'' مرتبہ: شیخ عطاء اللہ' شیخ محمد اشرف' لاہور' سن ندارد۔
۱۷۔محمد اقبال' ' مکتوباتِ اقبال بنام سیّد نذیر نیازی' مرتبہ: سیّد نذیر نیازی۔
۱۸۔محمد اقبال' شیخ '' 'علم الاقتصاد' اقبال اکادمی پاکستان' لاہور: ۱۹۷۷۔
۱۹۔محمد اقبال'' کلیاتِ اُردو' شیخ غلام علی اینڈ سنز پبلشرز' لاہور: ۱۹۷۳۔
۲۰۔محمد اقبال'' کلیاتِ فارسی' ایضاً ۱۹۸۵۔
۲۱۔محمد رفیع الدین' ڈاکٹر'' حکمتِ اقبال'' علمی کتاب خانہ' لاہور: سن ندارد۔
۲۲۔مصطفیٰ' حلیمی پاشا'' تاریخ تصوف اسلام' (طبع اول) ترجمہ: رئیس احمد جعفری' مطبوعہ لاہور: ۱۹۵۰۔
۲۳۔وحید عشرت' ڈاکٹر'' زمان ومکاں' سنگِ میل پبلی کیشنز' لاہور: ۱۹۹۰۔
۲۴۔ولیم جیمز''' کائنات' واردات روحانی''' ترجمہ: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم' مجلس ترقی ادب' لاہور: ۱۹۶۵۔
۲۵۔ہارون یحییٰ''' کائنات' نظریۂ وقت اور تقدیر'' ترجمہ: ارشد علی رازشی' اسلامی ریسرچ سنٹر پاکستان' لاہور: ۲۰۰۲۔

Bibliography.(کتابیات(انگریزی

1.The concise oxford dictionary third edition 1983.

2.Abdul Hakim Dr. Khalifa" The Metaphysics of Rumi" Institute of Islamic Culture, Lahore, 1999.

3.Abudl Rashed, Khwaja,"Essays on Islam"Din Muhammad press, Karachi:1960.

4.Ali Musa raza muhazir "Lessons from the stories of the Quran" Sh. Muhammad Ashref, Lahore: 1965.

5.Atkinson william James. "Suggession and Auto siggession", L.N. fowler & co. London:year noT mentioned.

6.Bergson Henri,"creative evolution"" Macmillan co, LTD. London: 1964.

7.Browning Robert," Rober "Poems of Robert Browning" Thomas Nelson and Sons LTD. London year not mentioned.

8.Eddington, sir Arthur stanley "Space, time and gravitation" London: 1920.

9.Engels, frederik, "Anti duhring, foreign language press peking:1976

10.Farnel, L.R. "Attributes of God" (The gifford lectures). 1925.

11.Frederick muller "A thought for to day" Frederick Muller LTD. London:1940.

12.James, william,"The principles of psychology" Macmillan and co. LTD, London:1890.

13.Joad, C.E.M. "God and evil" Faber And Faber London: year not mentioned.

14.Muhammad Iqbal, "Letter of Iqbal" Compiled and editted by Bashir Ahmad Dar, Ipbal a Academy pakistan, Lahore:1998.

15.Muhammad Iqbal," Stray Reflections" Editted by DR. Javed Iqbal, Iqbal Academy Pakistan, Lahore: 1992.

16.Muhammad Iqbal, "The Reconstruction of Religious thought In Islam" Sh. Muhammad Ashraf, Lahor: 1962.

17.Nicholson, Reynold A, (Translator), "The sercet of the, self" By Muhammad Iqbal, Sh. Muhammad Ashraf, Lahore:1992.

18.Patra, Dr. B. "The voyage of life" part 3, D.H Home Calcutta: 1831

19.Rongier, louis "Philosopy And the New Physics," The (An essay an the Relativity theory and the theory of Quanta) 1921.

20.Sampson, George "A concise cambridge history of English Literature" Cambridge university press London:1970.

21.Stace,W.T."A critical History of Greek Philosophy" Macmillan & Co. New York.1962.

22.Yasilyev, M "Matter And Mind" Translated by V.Talmy, Place Publications, Moscow:Year not mentioned.

gation, and its form in general creates and fosters the sense of social equality inasmuch as it tends to destroy the feeling of rank or race superiority in the worshippers. What a tremendous spiritual revolution will take place, practically in no time, if the proud aristocratic Brahmin of South India is daily made to stand shoulder to shoulder with the untouchable! From the unity of the all-inclusive Ego who creates and sustains all egos follows the essential unity of all mankind.[75] The division of mankind into races, nations, and tribes, according to the Qur'ān, is for purposes of identification only.[76] The Islamic form of association in prayer, therefore, besides its cognitive value, is further indicative of the aspiration to realize this essential unity of mankind as a fact in life by demolishing all barriers which stand between man and man.

central mosque of Mecca, you can easily see how the Islamic institution of worship gradually enlarges the sphere of human association.

Prayer, then, whether individual or associative, is an expression of man's inner yearning for a response in the awful silence of the universe. It is a unique process of discovery whereby the searching ego affirms itself in the very moment of self-negation, and thus discovers its own worth and justification as a dynamic factor in the life of the universe. True to the psychology of mental attitude in prayer, the form of worship in Islam symbolizes both affirmation and negation. Yet, in view of the fact borne out by the experience of the race that prayer, as an inner act, has found expression in a variety of forms, the Qur'ān says:

> 'To every people have We appointed ways of worship which they observe. Therefore let them not dispute this matter with thee, but bid them to thy Lord for thou art on the right way: but if they debate with thee, then say: God best knoweth what ye do! He will judge between you on the Day of Resurrection, as to the matters wherein ye differ' (22: 67–69).

The form of prayer ought not to become a matter of dispute.[74] Which side you turn your face is certainly not essential to the spirit of prayer. The Qur'ān is perfectly clear on this point:

> 'The East and West is God's: therefore whichever way ye turn, there is the face of God' (2: 115).

> 'There is no piety in turning your faces towards the East or the West, but he is pious who believeth in God, and the Last Day, and the angels, and the scriptures, and the prophets; who for the love of God disburseth his wealth to his kindred, and to the orphans, and the needy, and the wayfarer, and those who ask, and for ransoming; who observeth prayer, and payeth the legal alms, and who is of those who are faithful to their engagements when they have engaged in them; and patient under ills and hardships, in time of trouble: those are they who are just, and those are they who fear the Lord' (2: 177).

Yet we cannot ignore the important consideration that the posture of the body is a real factor in determining the attitude of the mind. The choice of one particular direction in Islamic worship is meant to secure the unity of feeling in the congre-

همچو صیادی سوی اشکار شد   گام آهو دید و بر آثار شد

چندگاهش گام آهو درخور است   بعد از آن خود ناف آهو رهبر است

راه رفتن یک نفس بر بوی ناف   خوشتر از صد منزل گام و طواف

For some while the track of the deer is the proper clue for him, but afterwards it is the musk-gland of the deer that is his guide.

To go one stage guided by the scent of the musk-gland is better than a hundred stages of following the track and roaming about.[73]

The truth is that all search for knowledge is essentially a form of prayer. The scientific observer of Nature is a kind of mystic seeker in the act of prayer. Although at present he follows only the footprints of the musk-deer, and thus modestly limits the method of his quest, his thirst for knowledge is eventually sure to lead him to the point where the scent of the musk-gland is a better guide than the footprints of the deer. This alone will add to his power over Nature and give him that vision of the total-infinite which philosophy seeks but cannot find. Vision without power does bring moral elevation but cannot give a lasting culture. Power without vision tends to become destructive and inhuman. Both must combine for the spiritual expansion of humanity.

The real object of prayer, however, is better achieved when the act of prayer becomes congregational. The spirit of all true prayer is social. Even the hermit abandons the society of men in the hope of finding, in a solitary abode, the fellowship of God. A congregation is an association of men who, animated by the same aspiration, concentrate themselves on a single object and open up their inner selves to the working of a single impulse. It is a psychological truth that association multiplies the normal man's power of perception, deepens his emotion, and dynamizes his will to a degree unknown to him in the privacy of his individuality. Indeed, regarded as a psychological phenomenon, prayer is still a mystery; for psychology has not yet discovered the laws relating to the enhancement of human sensibility in a state of association. With Islam, however, this socialization of spiritual illumination through associative prayer is a special point of interest. As we pass from the daily congregational prayer to the annual ceremony round the

follows the working of Reality; in the act of prayer it gives up its career as a seeker of slow-footed universality and rises higher than thought to capture Reality itself with a view to become a conscious participator in its life. There is nothing mystical about it. Prayer as a means of spiritual illumination is a normal vital act by which the little island of our personality suddenly discovers its situation in a larger whole of life. Do not think I am talking of auto-suggestion. Auto-suggestion has nothing to do with the opening up of the sources of life that lie in the depths of the human ego. Unlike spiritual illumination which brings fresh power by shaping human personality, it leaves no permanent life-effects behind. Nor am I speaking of some occult and special way of knowledge. All that I mean is to fix your attention on a real human experience which has a history behind it and a future before it. Mysticism has, no doubt, revealed fresh regions of the self by making a special study of this experience. Its literature is illuminating; yet its set phraseology shaped by the thought-forms of a worn-out metaphysics has rather a deadening effect on the modern mind. The quest after a nameless nothing, as disclosed in Neo-Platonic mysticism—be it Christian or Muslim—cannot satisfy the modern mind which, with its habits of concrete thinking, demands a concrete living experience of God. And the history of the race shows that the attitude of the mind embodied in the act of worship is a condition for such an experience. In fact, prayer must be regarded as a necessary complement to the intellectual activity of the observer of Nature. The scientific observation of Nature keeps us in close contact with the behaviour of Reality, and thus sharpens our inner perception for a deeper vision of it. I cannot help quoting here a beautiful passage from the mystic poet Rūmi in which he describes the mystic quest after Reality:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جز دل اسپید مثل برف نیست
زاد دانشمند آثار قلم زاد صوفی چیست؟ آثار قدم

The Sufi's book is not composed of ink and letters: it is not but a heart white as snow.
The scholar's possession is pen-marks. What is the Sufi's possession?—foot-marks.
The Sufi stalks the game like a hunter: he sees the musk-deer's track and follows the footprints.

object of its pursuit. The agency through which this association is achieved is the act of worship or prayer ending in spiritual illumination. The act of worship, however, affects different varieties of consciousness differently. In the case of the prophetic consciousness it is in the main creative, i.e. it tends to create a fresh ethical world wherein the Prophet, so to speak, applies the pragmatic test to his revelations. I shall further develop this point in my lecture on the meaning of Muslim Culture.[70] In the case of the mystic consciousness it is in the main cognitive. It is from this cognitive point of view that I will try to discover the meaning of prayer. And this point of view is perfectly justifiable in view of the ultimate motive of prayer. I would draw your attention to the following passage from the great American psychologist, Professor William James:

'It seems probable that in spite of all that "science" may do to the contrary, men will continue to pray to the end of time, unless their mental nature changes in a manner which nothing we know should lead us to expect. The impulse to pray is a necessary consequence of the fact that whilst the innermost of the empirical selves of a man is a Self of the *social* sort, it yet can find its only adequate *Socius* [its "great companion"] in an ideal world.

"...most men, either continually or occasionally, carry a reference to it in their breast. The humblest outcast on this earth can feel himself to be real and valid by means of this higher recognition. And, on the other hand, for most of us, a world with no such inner refuge when the outer social self failed and dropped from us would be the abyss of horror. I say "for most of us", because it is probable that individuals differ a good deal in the degree in which they are haunted by this sense of an ideal spectator. It is a much more essential part of the consciousness of some men than of others. Those who have the most of it are possibly the most *religious* men. But I am sure that even those who say they are altogether without it deceive themselves, and really have it in some degree.'[71]

Thus you will see that, psychologically speaking, prayer is instinctive in its origin. The act of prayer as aiming at knowledge resembles reflection. Yet prayer at its highest is much more than abstract reflection. Like reflection it too is a process of assimilation, but the assimilative process in the case of prayer draws itself closely together and thereby acquires a power unknown to pure thought. In thought the mind observes and

rejects the phallic symbolism of ancient art, but suggests the original sexual act by the birth of the sense of shame disclosed in Adam's anxiety to cover the nakedness of his body. Now to live is to possess a definite outline, a concrete individuality. It is in the concrete individuality, manifested in the countless varieties of living forms that the Ultimate Ego reveals the infinite wealth of His Being. Yet the emergence and multiplication of individualities, each fixing its gaze on the revelation of its own possibilities and seeking its own dominion, inevitably brings in its wake the awful struggle of ages. 'Descend ye as enemies of one another', says the Qur'ān.[67] This mutual conflict of opposing individualities is the world-pain which both illuminates and darkens the temporal career of life. In the case of man in whom individuality deepens into personality, opening up possibilities of wrongdoing, the sense of the tragedy of life becomes much more acute. But the acceptance of selfhood as a form of life involves the acceptance of all the imperfections that flow from the finitude of selfhood. The Qur'ān represents man as having accepted at his peril the trust of personality which the heavens, the earth, and the mountains refused to bear:

> 'Verily We proposed to the heavens and to the earth and to the mountains to receive the "trust" but they refused the burden and they feared to receive it. Man undertook to bear it, but hath proved unjust, senseless!' (33: 72).

Shall we, then, say no or yes to the trust of personality with all its attendant ills? True manhood, according to the Qur'ān, consists in 'patience under ills and hardships'.[68] At the present stage of the evolution of selfhood, however, we cannot understand the full import of the discipline which the driving power of pain brings. Perhaps it hardens the self against a possible dissolution. But in asking the above question we are passing the boundaries of pure thought. This is the point where faith in the eventual triumph of goodness emerges as a religious doctrine. 'God is equal to His purpose, but most men know it not' (12: 21).

I have now explained to you how it is possible philosophically to justify the Islamic conception of God. But as I have said before, religious ambition soars higher than the ambition of philosophy.[69] Religion is not satisfied with mere conception; it seeks a more intimate knowledge of and association with the

book, called *Secret Doctrine*, that with the ancients the tree was a cryptic symbol for occult knowledge. Adam was forbidden to taste the fruit of this tree obviously because his finitude as a self, his sense-equipment, and his intellectual faculties were, on the whole, attuned to a different type of knowledge, i.e. the type of knowledge which necessitates the toil of patient observation and admits only of slow accumulation. Satan, however, persuaded him to eat the forbidden fruit of occult knowledge and Adam yielded, not because he was elementally wicked, but because being 'hasty' (*Ajūl*)[66] by nature he sought a short cut to knowledge. The only way to correct this tendency was to place him in an environment which, however painful, was better suited to the unfolding of his intellectual faculties. Thus Adam's insertion into a painful physical environment was not meant as a punishment; it was meant rather to defeat the object of Satan who, as an enemy of man, diplomatically tried to keep him ignorant of the joy of perpetual growth and expansion. But the life of a finite ego in an obstructing environment depends on the perpetual expansion of knowledge based on actual experience. And the experience of a finite ego to whom several possibilities are open expands only by method of trial and error. Therefore, error which may be described as a kind of intellectual evil is an indispensable factor in the building up of experience.

The second episode of the Quranic legend is as follows:

> 'But Satan whispered him (Adam): said he, O Adam! shall I show thee the tree of Eternity and the Kingdom that faileth not? And they both ate thereof, and their nakedness appeared to them, and they began to sew of the leaves of the garden to cover them, and Adam disobeyed his Lord, and went astray. Afterwards his Lord chose him for Himself, and was turned towards him, and guided him.' (20: 120–22).

The central idea here is to suggest life's irresistible desire for a lasting dominion, an infinite career as a concrete individual. As a temporal being, fearing the termination of its career by death, the only course open to it is to achieve a kind of collective immortality by self-multiplication. The eating of the forbidden fruit of the tree of eternity is life's resort to sex-differentiation by which it multiplies itself with a view to circumvent total extinction. It is as if life says to death: 'If you sweep away one generation of living things, I will produce another'. The Qur'ān

depravity; it is man's transition from simple consciousness to the first flash of self-consciousness, a kind of waking from the dream of nature with a throb of personal causality in one's own being. Nor does the Qur'ān regard the earth as a torture-hall where an elementally wicked humanity is imprisoned for an original act of sin. Man's first act of disobedience was also his first act of free choice; and that is why, according to the Quranic narration, Adam's first transgression was forgiven.[60] Now goodness is not a matter of compulsion; it is the self's free surrender to the moral ideal and arises out of a willing co-operation of free egos. A being whose movements are wholly determined like a machine cannot produce goodness. Freedom is thus a condition of goodness. But to permit the emergence of a finite ego who has the power to choose, after considering the relative values of several courses of action open to him, is really to take a great risk; for the freedom to choose good involves also the freedom to choose what is the opposite of good. That God has taken this risk shows His immense faith in man; it is for man now to justify this faith. Perhaps such a risk alone makes it possible to test and develop the potentialities of a being who was created of the 'goodliest fabric' and then 'brought down to be the lowest of the low'.[61] As the Qur'ān says: 'And for trial will We test you with evil and with good' (21:35).[62] Good and evil, therefore, though opposites, must fall within the same whole. There is no such thing as an isolated fact; for facts are systematic wholes the elements of which must be understood by mutual reference. Logical judgement separates the elements of a fact only to reveal their interdependence.

Further, it is the nature of the self to maintain itself as a self. For this purpose it seeks knowledge, self-multiplication, and power, or, in the words of the Qur'ān, 'the kingdom that never faileth'. The first episode in the Quranic legend relates to man's desire for knowledge, the second to his desire for self-multiplication and power. In connexion with the first episode it is necessary to point out two things. Firstly, the episode is mentioned immediately after the verses describing Adam's superiority over the angels in remembering and reproducing the names of things.[63] The purpose of these verses, as I have shown before, is to bring out the conceptual character of human knowledge.[64] Secondly, Madame Blavatsky[65] who possessed a remarkable knowledge of ancient symbolism, tells us in her

7th and the second in the 20th Sūrah of the Qur'ān. According to the Qur'ān, Adam and his wife, led astray by Satan whose function is to create doubts in the minds of men, tasted the fruit of both the trees, whereas according to the Old Testament man was driven out of the Garden of Eden immediately after his first act of disobedience, and God placed, at the eastern side of the garden, angels and a flaming sword, turning on all sides, to keep the way to the tree of life.[52]

3. The Old Testament curses the earth for Adam's act of disobedience;[53] the Qur'ān declares the earth to be the 'dwelling place' of man and a 'source of profit' to him[54] for the possession of which he ought to be grateful to God. 'And We have established you on the earth and given you therein the supports of life. How little do ye give thanks!' (7: 10).[55] Nor is there any reason to suppose that the word *Jannat* (garden) as used here means the supersensual paradise from which man is supposed to have fallen on this earth. According to the Qur'ān, man is not a stranger on this earth. 'And We have caused you to grow from the earth', says the Qur'ān.[56] The *Jannat*, mentioned in the legend, cannot mean the eternal abode of the righteous. In the sense of the eternal abode of the righteous, *Jannat* is described by the Qur'ān to be the place 'wherein the righteous will pass to one another the cup which shall engender no light discourse, no motive to sin'.[57] It is further described to be the place 'wherein no weariness shall reach the righteous, nor forth from it shall they be cast'.[58] In the *Jannat* mentioned in the legend, however, the very first event that took place was man's sin of disobedience followed by his expulsion. In fact, the Qur'ān itself explains the meaning of the word as used in its own narration. In the second episode of the legend the garden is described as a place 'where there is neither hunger, nor thirst, neither heat nor nakedness'.[59] I am, therefore, inclined to think that the *Jannat* in the Quranic narration is the conception of a primitive state in which man is practically unrelated to his environment and consequently does not feel the sting of human wants the birth of which alone marks the beginning of human culture.

Thus we see that the Quranic legend of the Fall has nothing to do with the first appearance of man on this planet. Its purpose is rather to indicate man's rise from a primitive state of instinctive appetite to the conscious possession of a free self, capable of doubt and disobedience. The Fall does not mean any moral

its slow transformation. But confining ourselves to the Semitic form of the myth, it is highly probable that it arose out of the primitive man's desire to explain to himself the infinite misery of his plight in an uncongenial environment, which abounded in disease and death and obstructed him on all sides in his endeavour to maintain himself. Having no control over the forces of Nature, a pessimistic view of life was perfectly natural to him. Thus, in an old Babylonian inscription, we find the serpent (phallic symbol), the tree, and the woman offering an apple (symbol of virginity) to the man. The meaning of the myth is clear—the fall of man from a supposed state of bliss was due to the original sexual act of the human pair. The way in which the Qur'ān handles this legend becomes clear when we compare it with the narration of the Book of Genesis.[47] The remarkable points of difference between the Quranic and the Biblical narrations suggest unmistakably the purpose of the Quranic narration.

1. The Qur'ān omits the serpent and the rib-story altogether. The former omission is obviously meant to free the story from its phallic setting and its original suggestion of a pessimistic view of life. The latter omission is meant to suggest that the purpose of the Quranic narration is not historical, as in the case of the Old Testament, which gives us an account of the origin of the first human pair by way of a prelude to the history of Israel. Indeed, in the verses which deal with the origin of man as a living being, the Qur'ān uses the words *Bashar* or *Insān*, not *Ādam*, which it reserves for man in his capacity of God's vicegerent on earth.[48] The purpose of the Qur'ān is further secured by the omission of proper names mentioned in the Biblical narration—Adam and Eve.[49] The word Adam is retained and used more as a concept than as the name of a concrete human individual. This use of the word is not without authority in the Qur'ān itself. The following verse is clear on the point:

> 'We created you: then fashioned you: then said We to the angels. "prostrate yourself unto Adam"' (7: 11).

2 The Qur'an splits up the legend into two distinct episodes—the one relating to what it describes simply as 'the tree'[50] and the other relating to the 'tree of eternity' and the 'kingdom that faileth not'.[51] The first episode is mentioned in the

two gods, but one God. Somehow or other, their arms intertwine. Only no mortal can say where and how this occurs.'[43]

To the optimist Browning all is well with the world;[44] to the pessimist Schopenhauer the world is one perpetual winter wherein a blind will expresses itself in an infinite variety of living things which bemoan their emergence for a moment and then disappear for ever.[45] The issue thus raised between optimism and pessimism cannot be finally decided at the present stage of our knowledge of the universe. Our intellectual constitution is such that we can take only a piecemeal view of things. We cannot understand the full import of the great cosmic forces which work havoc, and at the same time sustain and amplify life. The teaching of the Qur'an, which believes in the possibility of improvement in the behaviour of man and his control over natural forces, is neither optimism nor pessimism. It is meliorism, which recognizes a growing universe and is animated by the hope of man's eventual victory over evil.

But the clue to a better understanding of our difficulty is given in the legend relating to what is called the Fall of Man. In this legend the Qur'ān partly retains the ancient symbols, but the legend is materially transformed with a view to put an entirely fresh meaning into it. The Quranic method of complete or partial transformation of legends in order to besoul them with new ideas, and thus to adapt them to the advancing spirit of time, is an important point which has nearly always been overlooked both by Muslim and non-Muslim students of Islam. The object of the Qur'ān in dealing with these legends is seldom historical; it nearly always aims at giving them a universal moral or philosophical import. And it achieves this object by omitting the names of persons and localities which tend to limit the meaning of a legend by giving it the colour of a specific historical event, and also by deleting details which appear to belong to a different order of feeling. This is not an uncommon method of dealing with legends. It is common in non-religious literature. An instance in point is the legend of Faust,[46] to which the touch of Goethe's genius has given a wholly new meaning.

Turning to the legend of the Fall we find it in a variety of forms in the literatures of the ancient world. It is, indeed, impossible to demarcate the stages of its growth, and to set out clearly the various human motives which must have worked in

But this limitation is not externally imposed. It is born out of His own creative freedom whereby He has chosen finite egos to be participators of His life, power, and freedom.

But how, it may be asked, is it possible to reconcile limitation with Omnipotence? The word 'limitation' need not frighten us. The Qur'ān has no liking for abstract universals. It always fixes its gaze on the concrete which the theory of Relativity has only recently taught modern philosophy to see. All activity, creational or otherwise, is a kind of limitation without which it is impossible to conceive God as a concrete operative Ego.

Omnipotence, abstractly conceived, is merely a blind, capricious power without limits. The Qur'ān has a clear and definite conception of Nature as a cosmos of mutually related forces.[41] It, therefore, views Divine omnipotence as intimately related to Divine wisdom, and finds the infinite power of God revealed, not in the arbitrary and the capricious, but in the recurrent, the regular, and the orderly. At the same time, the Qur'ān conceives God as 'holding all goodness in His hands'.[42] If, then, the rationally directed Divine will is good, a very serious problem arises. The course of evolution, as revealed by modern science, involves almost universal suffering and wrongdoing. No doubt, wrongdoing is confined to man only. But the fact of pain is almost universal, though it is equally true that men can suffer and have suffered the most excruciating pain for the sake of what they have believed to be good. Thus the two facts of moral and physical evil stand out prominent in the life of Nature. Nor can the relativity of evil and the presence of forces that tend to transmute it be a source of consolation to us; for, in spite of all this relativity and transmutation, there is something terribly positive about it. How is it, then, possible to reconcile the goodness and omnipotence of God with the immense volume of evil in His creation? This painful problem is really the crux of Theism. No modern writer has put it more accurately than Naumann in his *Briefe über Religion*. 'We possess', he says: 'a knowledge of the world which teaches us a God of power and strength, who sends out life and death as simultaneously as shadow and light, and a revelation, a faith as to salvation which declares the same God to be father. The following of the world-God produces the morality of the struggle for existence, and the service of the Father of Jesus Christ produces the morality of compassion. And yet they are not

futurity, a predetermined, unalterable order of specific events which, like a superior fate, has once for all determined the directions of God's creative activity. In fact, Divine knowledge regarded as a kind of passive omniscience is nothing more than the inert void of pre-Einsteinian physics, which confers a semblance of unity on things by holding them together, a sort of mirror passively reflecting the details of an already finished structure of things which the finite consciousness reflects in fragments only. Divine knowledge must be conceived as a living creative activity to which the objects that appear to exist in their own right are organically related. By conceiving God's knowledge as a kind of reflecting mirror, we no doubt save His foreknowledge of future events; but it is obvious that we do so at the expense of His freedom. The future certainly pre-exists in the organic whole of God's creative life, but it pre-exists as an open possibility, not as a fixed order of events with definite outlines. An illustration will perhaps help us in understanding what I mean. Suppose, as sometimes happens in the history of human thought, a fruitful idea with a great inner wealth of applications emerges into the light of your consciousness. You are immediately aware of the idea as a complex whole; but the intellectual working out of its numerous bearings is a matter of time. Intuitively all the possibilities of the idea are present in your mind. If a specific possibility, as such, is not intellectually known to you at a certain moment of time, it is not because your knowledge is defective, but because there is yet no possibility to become known. The idea reveals the possibilities of its application with advancing experience, and sometimes it takes more than one generation of thinkers before these possibilities are exhausted. Nor is it possible, on the view of Divine knowledge as a kind of passive omniscience, to reach the idea of a creator. If history is regarded merely as a gradually revealed photo of a predetermined order of events, then there is no room in it for novelty and initiation. Consequently, we can attach no meaning to the word 'creation', which has a meaning for us only in view of our own capacity for original action. The truth is that the whole theological controversy relating to predestination is due to pure speculation with no eye on the spontaneity of life, which is a fact of actual experience. No doubt, the emergence of egos endowed with the power of spontaneous and hence unforeseeable action is, in a sense, a limitation on the freedom of the all-inclusive Ego.

understand the Quranic verse: 'To God belongs the alternation of day and night.'[38] But on this difficult side of the problem I have said enough in my preceding lecture. It is now time to pass on to the Divine attributes of Knowledge and Omnipotence.

The word 'knowledge', as applied to the finite ego, always means discursive knowledge—a temporal process which moves round a veritable 'other', supposed to exist *per se* and confronting the knowing ego. In this sense knowledge, even if we extend it to the point of omniscience, must always remain relative to its confronting 'other', and cannot, therefore, be predicated of the Ultimate Ego who, being all-inclusive, cannot be conceived as having a perspective like the finite ego. The universe, as we have seen before, is not an 'other' existing *per se* in opposition to God. It is only when we look at the act of creation as a specific event in the life-history of God that the universe appears as an independent 'other'. From the standpoint of the all-inclusive Ego there is no 'other'. In Him thought and deed, the act of knowing and the act of creating, are identical. It may be argued that the ego, whether finite or infinite, is inconceivable without a confronting non-ego, and if there is nothing outside the Ultimate Ego, the Ultimate Ego cannot be conceived as an ego. The answer to this argument is that logical negations are of no use in forming a positive concept which must be based on the character of Reality as revealed in experience. Our criticism of experience reveals the Ultimate Reality to be a rationally directed life which, in view of our experience of life, cannot be conceived except as an organic whole, a something closely knit together and possessing a central point of reference.[39] This being the character of life, the ultimate life can be conceived only as an ego. Knowledge, in the sense of discursive knowledge, however infinite, cannot, therefore, be predicated of an ego who knows, and, at the same time, forms the ground of the object known. Unfortunately, language does not help us here. We possess no word to express the kind of knowledge which is also creative of its object. The alternative concept of Divine knowledge is omniscience in the sense of a single indivisible act of perception which makes God immediately aware of the entire sweep of history, regarded as an order of specific events, in an eternal 'now'. This is how Jalāluddīn Dawwānī, 'Irāqī, and Professor Royce in our own times conceived God's knowledge.[40] There is an element of truth in this conception. But it suggests a closed universe, a fixed

causal sequence, is gathered up in a single super-eternal 'now'. Of all the Muslim theologians, however, it is Fakhruddīn Rāzī who appears to have given his most serious attention to the problem of time. In his "Eastern Discussions", Rāzī subjects to a searching examination all the contemporary theories of time. He too is, in the main, objective in his method and finds himself unable to reach any definite conclusions. 'Until now,' he says,

'I have not been able to discover anything really true with regard to the nature of time; and the main purpose of my book is to explain what can possibly be said for or against each theory without any spirit of partisanship, which I generally avoid, especially in connexion with the problem of time.'[37]

The above discussion makes it perfectly clear that a purely objective point of view is only partially helpful in our understanding of the nature of time. The right course is a careful psychological analysis of our conscious experience which alone reveals the true nature of time. I suppose you remember the distinction that I drew in the two aspects of the self, appreciative and efficient. The appreciative self lives in pure duration, i.e. change without succession. The life of the self consists in its movement from appreciation to efficiency, from intuition to intellect, and atomic time is born out of this movement. Thus the character of our conscious experience—our point of departure in all knowledge—gives us a clue to the concept which reconciles the opposition of permanence and change, of time regarded as an organic whole or eternity, and time regarded as atomic. If then we accept the guidance of our conscious experience, and conceive the life of the all-inclusive Ego on the analogy of the finite ego, the time of the Ultimate Ego is revealed as change without succession, i.e. an organic whole which appears atomic because of the creative movement of the ego. This is what Mīr Dāmād and Mullā Bāqir mean when they say that time is born with the act of creation by which the Ultimate Ego realizes and measures, so to speak, the infinite wealth of His own undetermined creative possibilities. On the one hand, therefore, the ego lives in eternity, by which term I mean non-successional change; on the other, it lives in serial time, which I conceive as organically related to eternity in the sense that it is a measure of non-successional change. In this sense alone it is possible to

The point, however, is that the constructive endeavour of the Ash'arite, as of the moderns, was wholly lacking in psychological analysis, and the result of this shortcoming was that they altogether failed to perceive the subjective aspect of time. It is due to this failure that in their theory the systems of material atoms and time-atoms lie apart, with no organic relation between them. It is clear that if we look at time from a purely objective point of view serious difficulties arise; for we cannot apply atomic time to God and conceive Him as a life in the making, as Professor Alexander appears to have done in his Lectures on Space, Time, and Deity.[33] Later Muslim theologians fully realized these difficulties. Mullā Jalāluddīn Dawwānī in a passage of his *Zaurā'*, which reminds the modern student of Professor Royce's view of time, tells us that if we take time to be a kind of span which makes possible the appearance of events as a moving procession and conceive this span to be a unity, then we cannot but describe it as an original state of Divine activity, encompassing all the succeeding states of that activity. But the Mullā takes good care to add that a deeper insight into the nature of succession reveals its relativity, so that it disappears in the case of God to Whom all events are present in a single act of perception. The Sufi poet 'Irāqī[34] has a similar way of looking at the matter. He conceives infinite varieties of time, relative to the varying grades of being, intervening between materiality and pure spirituality. The time of gross bodies which arises from the revolution of the heavens is divisible into past, present, and future; and its nature is such that as long as one day does not pass away the succeeding day does not come. The time of immaterial beings is also serial in character, but its passage is such that a whole year in the time of gross bodies is not more than a day in the time of an immaterial being. Rising higher and higher in the scale of immaterial beings we reach Divine time—time which is absolutely free from the quality of passage, and consequently does not admit of divisibility, sequence, and change. It is above eternity; it has neither beginning nor end. The eye of God sees all the visibles, and His ear hears all the audibles in one indivisible act of perception. The priority of God is not due to the priority of time; on the other hand, the priority of time is due to God's priority.[35] Thus Divine time is what the Qur'ān describes as the 'Mother of Books'[36] in which the whole of history, freed from the net of

commentary on the Qur'ān that some of the Muslim saints had taught him to repeat the word *Dahr, Daihur,* or *Daihar.* The Ash'arite theory of time is perhaps the first attempt in the history of Muslim thought to understand it philosophically. Time, according to the Ash'arite, is a succession of individual 'nows'. From this view it obviously follows that between every two individual 'nows' or moments of time, there is an unoccupied moment of time, that is to say, a void of time. The absurdity of this conclusion is due to the fact that they looked at the subject of their inquiry from a wholly objective point of view. They took no lesson from the history of Greek thought, which had adopted the same point of view and had reached no results. In our own time Newton described time as 'something which in itself and from its own nature flows equally.'[31] The metaphor of stream implied in this description suggests serious objections to Newton's equally objective view of time. We cannot understand how a thing is affected on its immersion in this stream, and how it differs from things that do not participate in its flow. Nor can we form any idea of the beginning, the end, and the boundaries of time if we try to understand it on the analogy of a stream. Moreover, if flow, movement, or 'passage' is the last word as to the nature of time, there must be another time to time the movement of the first time, and another which times the second time, and so on to infinity. Thus the notion of time as something wholly objective is beset with difficulties. It must, however, be admitted that the practical Arab mind could not regard time as something unreal like the Greeks. Nor can it be denied that, even though we possess no sense-organ to perceive time, it is a kind of flow and has, as such, a genuine objective, that is to say, atomic aspect. In fact, the verdict of modern science is exactly the same as that of the Ash'arite; for recent discoveries in physics regarding the nature of time assume the discontinuity of matter. The following passage from Professor Rougier's *Philosophy and New Physics* is noteworthy in this connexion:

'Contrary to the ancient adage, *natura non facit saltus,* it becomes apparent that the universe varies by sudden jumps and not by imperceptible degrees. A physical system is capable of only a finite number of distinct states. . . . Since between two different and immediately consecutive states the world remains motionless, time is suspended, so that time itself is discontinuous: there is an atom of time.'[32]

have our being in the perpetual flow of Divine life.

Thus a criticism, inspired by the best traditions of Muslim thought, tends to turn the Ash'arite scheme of atomism into a spiritual pluralism, the details of which will have to be worked out by the future theologians of Islam. It may, however, be asked whether atomicity has a real seat in the creative energy of God, or presents itself to us as such only because of our finite mode of apprehension. From a purely scientific point of view I cannot say what the final answer to this question will be. From the psychological point of view one thing appears to me to be certain. Only that is, strictly speaking, real which is directly conscious of its own reality. The degree of reality varies with the degree of the feeling of egohood. The nature of the ego is such that, in spite of its capacity to respond to other egos, it is self-centred and possesses a private circuit of individuality excluding all egos other than itself.[28] In this alone consists its reality as an ego. Man, therefore, in whom egohood has reached its relative perfection, occupies a genuine place in the heart of Divine creative energy, and thus possesses a much higher degree of reality than things around him. Of all the creations of God he alone is capable of consciously participating in the creative life of his Maker.[29] Endowed with the power to imagine a better world, and to mould what is into what ought to be, the ego in him aspires, in the interests of an increasingly unique and comprehensive individuality, to exploit all the various environments on which he may be called upon to operate during the course of an endless career. But I would ask you to wait for a fuller treatment of this point till my lecture on the Immortality and Freedom of the Ego. In the meantime, I want to say a few words about the doctrine of atomic time which I think is the weakest part of the Ash'arite theory of creation. It is necessary to do so for a reasonable view of the Divine attribute of Eternity.

The problem of time has always drawn the attention of Muslim thinkers and mystics. This seems to be due partly to the fact that, according to the Qur'ān, the alternation of day and night is one of the greatest signs of God, and partly to the Prophet's identification of God with *Dahr* (time) in a well-known tradition referred to before.[30] Indeed, some of the greatest Muslim Sufis believed in the mystic properties of the word *Dahr*. According to Muhyuddin Ibn al-'Arabī, *Dahr* is one of the beautiful names of God, and Rāzī tells us in his

belief that the Ash'arite view that the *Nafs* is an accident is opposed to the real trend of their own theory which makes the continuous existence of the atom dependent on the continuous creation of accidents in it. It is obvious that motion is inconceivable without time. And since time comes from psychic life, the latter is more fundamental than motion. No psychic life, no time: no time, no motion. Thus it is really what the Ash'arite call the accident which is responsible for the continuity of the atom as such. The atom becomes or rather looks spatialized when it receives the quality of existence. Regarded as a phase of Divine energy, it is essentially spiritual. The *Nafs* is the pure act; the body is only the act become visible and hence measurable. In fact the Ash'arite vaguely anticipated the modern notion of point-instant; but they failed rightly to see the nature of the mutual relation between the point and the instant. The instant is the more fundamental of the two; but the point is inseparable from the instant as being a necessary mode of its manifestation. The point is not a thing, it is only a sort of looking at the instant. Rūmī is far more true to the spirit of Islam than Ghazālī when he says:

پیکر از ما هست شد نی ما ازو   باده از ما مست شد نی ما ازو[24]

Reality is, therefore, essentially spirit. But, of course, there are degrees of spirit. In the history of Muslim thought the idea of degrees of Reality appears in the writings of Shihābuddīn Suhrawardī Maqtūl. In modern times we find it worked out on a much larger scale in Hegel and, more recently, in the late Lord Haldane's *Reign of Relativity,* which he published shortly before his death.[25] I have conceived the Ultimate Reality as an Ego; and I must add now that from the Ultimate Ego only egos proceed. The creative energy of the Ultimate Ego, in whom deed and thought are identical, functions as ego-unities. The world, in all its details, from the mechanical movement of what we call the atom of matter to the free movement of thought in the human ego, is the self-revelation of the 'Great I am'.[26] Every atom of Divine energy, however low in the scale of existence, is an ego. But there are degrees in the expression of egohood. Throughout the entire gamut of being runs the gradually rising note of egohood until it reaches its perfection in man. That is why the Qur'ān declares the Ultimate Ego to be nearer to man than his own neck-vein.[2] Like pearls do we live and move and

him, a quick motion and a slow motion possess the same speed; but the latter has more points of rest![19] I confess I do not quite understand this solution of the difficulty. It may, however, be pointed out that modern atomism has found a similar difficulty and a similar solution has been suggested. In view of the experiments relating to Planck's theory of Quanta, we cannot imagine the moving atom as continuously traversing its path in space. 'One of the most hopeful lines of explanation', says Professor Whitehead in his *Science and the Modern World*,

'is to assume that an electron does not continuously traverse its path in space. The alternative notion as to its mode of existence is that it appears at a series of discrete positions in space which it occupies for successive durations of time. It is as though an automobile, moving at the average rate of thirty miles an hour along a road, did not traverse the road continuously, but appeared successively at the successive milestones remaining for two minutes at each milestone.'[20]

Another feature of this theory of creation is the doctrine of accident, on the perpetual creation of which depends the continuity of the atom as an existent. If God ceases to create the accidents, the atom ceases to exist as an atom.[21] The atom possesses inseparable positive or negative qualities. These exist in opposed couples, as life and death, motion and rest, and possess practically no duration. Two propositions follow from this: (*i*) Nothing has a stable nature. (*ii*) There is a single order of atoms, i.e. what we call the soul is either a finer kind of matter, or only an accident.

I am inclined to think that in view of the idea of continuous creation which the Ash'arite intended to establish there is an element of truth in the first proposition. I have said before that in my opinion the spirit of the Qur'ān is on the whole anti-classical.[22] I regard the Ash'arite thought on this point as a genuine effort to develop on the basis of an Ultimate Will or Energy a theory of creation which, with all its shortcomings, is far more true to the spirit of the Qur'ān than the Aristotelian idea of a fixed universe.[23] The duty of the future theologians of Islam is to reconstruct this purely speculative theory, and to bring it into closer contact with modern science which appears to be moving in the same direction.

The second proposition looks like pure materialism. It is my

more salient features, indicating at the same time the lines on which the work of reconstruction in the light of modern physics ought, in my opinion, to proceed.

According to the Ash'arite school of thinkers, then, the world is compounded of what they call *jawāhir*—infinitely small parts or atoms which cannot be further divided. Since the creative activity of God is ceaseless the number of the atoms cannot be finite. Fresh atoms are coming into being every moment, and the universe is therefore constantly growing. As the Qur'ān says: 'God adds to His creation what He wills.'[16] The essence of the atom is independent of its existence. This means that existence is a quality imposed on the atom by God. Before receiving this quality the atom lies dormant, as it were, in the creative energy of God, and its existence means nothing more than Divine energy become visible. The atom in its essence, therefore, has no magnitude; it has its position which does not involve space. It is by their aggregation that atoms become extended and generate space.[17] Ibn Ḥazm, the critic of atomism, acutely remarks that the language of the Qur'ān makes no difference in the act of creation and the thing created. What we call a thing, then, is in its essential nature an aggregation of atomic acts. Of the concept of 'atomic act', however, it is difficult to form a mental picture. Modern physics too conceives as action the actual atom of a certain physical quantity. But, as Professor Eddington has pointed out, the precise formulation of the theory of Quanta of action has not been possible so far; though it is vaguely believed that the atomicity of action is the general law and that the appearance of electrons is in some way dependent on it.[18]

Again we have seen that each atom occupies a position which does not involve space. That being so, what is the nature of motion which we cannot conceive except as the atom's passage through space? Since the Ash'arite regarded space as generated by the aggregation of atoms, they could not explain movement as a body's passage through all the points of space intervening between the point of its start and destination. Such an explanation must necessarily assume the existence of void as an independent reality. In order, therefore, to get over the difficulty of empty space, Naẓẓām resorted to the notion of *Ṭafrah* or jump; and imagined the moving body, not as passing through all the discrete positions in space, but as jumping over the void between one position and another. Thus, according to

search for permanence is rooted in something more permanent, conceivable only as a self which alone combines the opposite attributes of change and permanence, and can thus be regarded as both constant and variable.

There is, however, one question which we must answer before we proceed further. In what manner does the creative activity of God proceed to the work of creation? The most orthodox and still popular school of Muslim theology, I mean the Ash'arite, hold that the creative method of Divine energy is atomic; and they appear to have based their doctrine on the following verse of the Qur'ān:

> 'And no one thing is here, but with Us are its store-houses; and We send it not down but in fixed quantities' (15:21).

The rise and growth of atomism in Islam—the first important indication of an intellectual revolt against the Aristotelian idea of a fixed universe—forms one of the most interesting chapters in the history of Muslim thought. The views of the school of Basrah were first shaped by Abū Hāshim[10] A.D. 933 and those of the school of Baghdad by that most exact and daring theological thinker, Abū Bakr Bāqilānī[11] A.D. 1012. Later in the beginning of the thirteenth century we find a thoroughly systematic description in a book called the *Guide of the Perplexed* by Moses Maimonides—a Jewish theologian who was educated in the Muslim universities of Spain.[12] A French translation of this book was made by Munk in 1866, and recently Professor Macdonald of America has given an excellent account of its contents in the *Isis* from which Dr. Zwemer has reprinted it in *The Moslem World* of January 1928.[13] Professor Macdonald, however, has made no attempt to discover the psychological forces that determined the growth of atomistic *kalām* in Islam. He admits that there is nothing like the atomism of Islam in Greek thought, but, unwilling as he is to give any credit for original thought to Muslim thinkers,[14] and finding a surface resemblance between the Islamic theory and the views of a certain sect of Buddhism, he jumps to the conclusion that the origin of the theory is due to Buddhistic influences on the thought of Islam.[15] Unfortunately, a full discussion of the sources of this purely speculative theory is not possible in this lecture. I propose only to give you some of its

opposition to Him. This view of the matter will reduce both God and the world to two separate entities confronting each other in the empty receptacle of an infinite space. We have seen before that space, time, and matter are interpretations which thought puts on the free creative energy of God.[8] They are not independent realities existing *per se*, but only intellectual modes of apprehending the life of God. The question of creation once arose among the disciples of the well-known saint Bā Yazīd of Bisṭām. One of the disciples very pointedly put the common-sense view saying: 'There was a moment of time when God existed and nothing else existed beside Him.' The saint's reply was equally pointed. 'It is just the same now', said he, 'as it was then.' The world of matter, therefore, is not a stuff co-eternal with God, operated upon by Him from a distance as it were. It is, in its real nature, one continuous act which thought breaks up into a plurality of mutually exclusive things. Professor Eddington has thrown further light on this important point, and I take the liberty to quote from his book, *Space, Time and Gravitation*:

'We have a world of point-events with their primary interval-relations. Out of these an unlimited number of more complicated relations and qualities can be built up mathematically, describing various features of the state of the world. These exist in nature in the same sense as an unlimited number of walks exist on an open moor. But the existence is, as it were, latent unless some one gives a significance to the walk by following it; and in the same way the existence of any one of these qualities of the world only acquires significance above its fellows if a mind singles it out for recognition. *Mind filters out matter from the meaningless jumble of qualities, as the prism filters out the colours of the rainbow from the chaotic pulsations of white light.* Mind exalts the permanent and ignores the transitory; and it appears from the mathematical study of relations that the only way in which mind can achieve her object is by picking out one particular quality as the permanent substance of the perceptual world, partitioning a perceptual time and space for it to be permanent in, and, as a necessary consequence of this Hobson's choice, the laws of gravitation and mechanics and geometry have to be obeyed. Is it too much to say that the mind's search for permanence has created the world of physics?'[9]

The last sentence in this passage is one of the deepest things in Professor Eddington's book. The physicist has yet to discover by his own methods that the passing show of the apparently permanent world of physics which the mind has created in its

ego and as such an individual, how can we conceive Him as infinite? The answer to this question is that God cannot be conceived as infinite in the sense of spatial infinity. In matters of spiritual valuation mere immensity counts for nothing. Moreover, as we have seen before, temporal and spatial infinities are not absolute. Modern science regards Nature not as something static, situate in an infinite void, but a structure of interrelated events out of whose mutual relations arise the concepts of space and time. And this is only another way of saying that space and time are interpretations which thought puts upon the creative activity of the Ultimate Ego. Space and time are possibilities of the Ego, only partially realized in the shape of our mathematical space and time. Beyond Him and apart from His creative activity, there is neither time nor space to close Him off in reference to other egos. The Ultimate Ego is, therefore, neither infinite in the sense of spatial infinity nor finite in the sense of the space-bound human ego whose body closes him off in reference to other egos. The infinity of the Ultimate Ego consists in the infinite inner possibilities of His creative activity of which the universe, as known to us, is only a partial expression. In one word God's infinity is intensive, not extensive.[6] It involves an infinite series, but is not that series.

The other important elements in the Quranic conception of God, from a purely intellectual point of view, are Creativeness, Knowledge, Omnipotence, and Eternity. I shall deal with them serially.

Finite minds regard Nature as a confronting 'other' existing *per se*, which the mind knows but does not make. We are thus apt to regard the act of creation as a specific past event, and the universe appears to us as a manufactured article which has no organic relation to the life of its maker, and of which the maker is nothing more than a mere spectator. All the meaningless theological controversies about the idea of creation arise from this narrow vision of the finite mind.[7] Thus regarded the universe is a mere accident in the life of God and might not have been created. The real question which we are called upon to answer is this: Does the universe confront God as His 'other', with space intervening between Him and it? The answer is that, from the Divine point of view, there is no creation in the sense of a specific event having a 'before' and an 'after'. The universe cannot be regarded as an independent reality standing in

harbouring its own enemy at home. It must be conceived as superior to the antagonistic tendency of reproduction. This characteristic of the perfect ego is one of the most essential elements in the Quranic conception of God; and the Qur'ān mentions it over and over again, not so much with a view to attack the current Christian conception as to accentuate its own view of a perfect individual.[3] It may, however, be said that the history of religious thought discloses various ways of escape from an individualistic conception of the Ultimate Reality which is conceived as some vague, vast, and pervasive cosmic element,[4] such as light. This is the view that Farnell has taken in his Gifford Lectures on the Attributes of God. I agree that the history of religion reveals modes of thought that tend towards pantheism; but I venture to think that in so far as the Quranic identification of God with light is concerned Farnell's view is incorrect. The full text of the verse of which he quotes a portion only is as follows:

> 'God is the light of the Heavens and of the earth. His light is like a niche in which is a lamp—the lamp encased in a glass,—the glass, as it were, a star'[5] (24:35).

No doubt, the opening sentence of the verse gives the impression of an escape from an individualistic conception of God. But when we follow the metaphor of light in the rest of the verse, it gives just the opposite impression. The development of the metaphor is meant rather to exclude the suggestion of a formless cosmic element by centralizing the light in a flame which is further individualized by its encasement in a glass likened unto a well-defined star. Personally, I think the description of God as light, in the revealed literature of Judaism, Christianity, and Islam, must now be interpreted differently. The teaching of modern physics is that the velocity of light cannot be exceeded and is the same for all observers whatever their own system of movement. Thus, in the world of change, light is the nearest approach to the Absolute. The metaphor of light as applied to God, therefore, must, in view of modern knowledge, be taken to suggest the Absoluteness of God and not His Omnipresence which easily lends itself to a pantheistic interpretation.

There is, however, one question which will be raised in this connexion. Does not individuality imply finitude? If God is an

III

THE CONCEPTION OF GOD AND THE MEANING OF PRAYER

WE have seen that the judgement based upon religious experience fully satisfies the intellectual test. The more important regions of experience, examined with an eye on a synthetic view, reveal, as the ultimate ground of all experience, a rationally directed creative will which we have found reasons to describe as an ego. In order to emphasize the individuality of the Ultimate Ego the Qur'an gives Him the proper name of Allah, and further defines Him as follows:

> 'Say: Allah is One:
> All things depend on Him;
> He begetteth not, and He is not begotten;
> And there is none like unto Him' (112: 1-4).

But it is hard to understand what exactly is an individual. As Bergson has taught us in his *Creative Evolution*, individuality is a matter of degrees and is not fully realized even in the case of the apparently closed off unity of the human being.[1] 'In particular, it may be said of individuality', says Bergson:

> 'that while the tendency to individuate is everywhere present in the organized world, it is everywhere opposed by the tendency towards reproduction. For the individuality to be perfect, it would be necessary that no detached part of the organism could live separately. But then reproduction would be impossible. For what is reproduction but the building up of a new organism with a detached fragment of the old? Individuality, therefore, harbours its own enemy at home.'[2]

In the light of this passage it is clear that the perfect individual, closed off as an ego, peerless and unique, cannot be conceived as

The Conception of God And The Meaning of Prayer

اقبال کا تیسرا خطبہ

تحقیقی و توضیحی مطالعہ

ڈاکٹر محمد آصف اعوان