

اقبال تصوف اور علم کلام



صلاح الدین ایوبی



اقبال — تصوف اور علمِ کلام

صلاح الدین ایوبی

DATA ENTERED

ناشران و تاجرانِ کتب
غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور

الفیصل

297.4 Ayubi, Salah uddin
Iqbal Tasawwaf aur Ilm-e-Kalam/ Salah
uddin Auubi.- Lahore: Al-Faisal Nashran,
2018.
323p.

1. Sufism

I. Title Card.

ISBN 978-969-503-1103-9

G.I

297.6

ص 8 ق

142189

ب

جملہ حقوق محفوظ ہیں۔

جولائی 2018ء

محمد فیصل نے

میاں سنز پریس سے چھپوا کر شائع کی۔

قیمت :- 450 روپے

AI-FAISAL NASHRAN

Ghazni Street, Urdu Bazar, Lahore. Pakistan
Phone: 042-37230777 & 042-37231387
http: www.alfaisalpublishers.com
e.mail: alfaisalpublisher@yahoo.com

○

چالیس برس کی عمر کو پہنچنے پر

ڈاکٹر سر علامہ محمد اقبال علیہ الرحمۃ

کو ملنے والی اس الہیاتی ہدایت کے نام

جس کی بنا پر علامہ نے وحدۃ الوجود کو زندہ قرار دیا

مگر علما اور صوفیا کی جانب سے پکڑ کے بعد

علامہ نے اس الٰہی ہدایت کو ٹھکرا دیا

○

صفا رب مکنتی

☆ فکرِ اقبال کا المیہ

صلاح الدین ایوبی

☆ فکرِ اقبال ایک نئے زاویے سے

پروفیسر امجد علی شاکر

فہرست

- 9 صلاح الدین ایوبی ✽ ابتدائیہ: فکرِ اقبال کا المیہ
- 13 پروفیسر امجد علی شاکر ✽ فکرِ اقبال ایک نئے زوایے سے

حصہ اول: ناقدینِ اقبال

- 35 -1 فکرِ اقبال کے دو بنیادی تصورات: چودھری مظفر حسین کی کتاب
- 49 -2 خطباتِ اقبال - ایک مطالعہ: الطاف احمد اعظمی کی کتاب
- 69 -3 علی عباس جلاپوری کی کتاب ”اقبال کا علمِ کلام“
- 95 -4 عذرہ ہائے ناکردہ گناہی، علامہ احمد جاوید کے افکار

حصہ دوم: علامہ اقبال کے وحدۃ الوجودی افکار

- 109 -5 تاریخِ تصوف: علامہ محمد اقبال (قلمی نسخہ)
- 125 -6 مسئلہ وحدۃ الوجود اور اقبال: ڈاکٹر الف۔و۔ نسیم
- 155 -7 حدیثِ لُن ترانی: علامہ اقبال کا تصورِ مہدی

حصہ سوم: خطباتِ اقبال کا آہنگ

- 169 پہلا خطبہ: علم اور مذہبی مشاہدات
- 199 دوسرا خطبہ: مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار
- 225 تیسرا خطبہ: ذاتِ الہیہ کا تصور اور حقیقتِ دُعا
- 243 چوتھا خطبہ: خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت
- 265 پانچواں خطبہ: اسلامی ثقافت کی روح
- 275 چھٹا خطبہ: الاجتہاد فی الاسلام
- 289 ساتواں خطبہ: کیا مذہب کا امکان ہے؟

اختتامیہ:

- 297 ❁ وحدۃ الوجود، اقبال اور مرزا منور
- 313 ❁ اشاریہ محمد شاہد حنیف



فکرِ اقبال کا المیہ

علامہ اقبال شاعر بے بدل ہیں اور بزبانِ انگریزی چند اہم علمی مقالات لکھنے کی بنا پر آپ کا شمار فلاسفہ و متکلمین میں بھی کیا جاتا ہے۔ اقبال کی تحسین میں جو اہل علم و فضل رطب اللسان ہیں، ان میں اُردو اور فارسی کے ادیب پیش پیش ہیں جو آپ کے کلام کے ادبی و فنی محاسن کے قدردان ہیں۔ فلسفہ و کلام سے دلچسپی رکھنے والے اہل علم بھی آپ کی قدردانی کا حق ادا کرتے چلے آ رہے ہیں۔ ایسے متکلمین میں سے معروف آواز سر سید احمد خان کے مکتبہ فکر سے وابستہ افراد کی ہے جنہیں اگرچہ علم ہے کہ اقبال حنفی اور اشعری بھی ہیں اور قادری و وحدۃ الوجودی صوفی بھی۔ تاہم یہ لوگ غنیمت جانتے ہیں کہ بہت سے اہم امور اور دینی معاملات میں اقبال کا رُخ واضح طور پر معتزلہ جدید و قدیم کی جانب ہے۔ اقبال کا تیسرا اور سب سے بڑا قدردان حلقہ گروہ صوفیا ہے بالخصوص وحدۃ الوجودی صوفی! ایک اور طبقہ بھی اقبال کے مذاہن میں شامل ہے جن میں اس خاکسار کا شمار بھی ہوتا ہے جو علامہ اقبال کی اُس پر خلوص کاوش کے بوجھ تلے دبے ہوئے ہیں جو علامہ نے اُمتِ مسلمہ ہند یہ کو اپنی شناخت از سر نو دلوانے کے لیے کی ہے اور اس مقصد کے حصول کے لیے معاشرتی اور سیاسی تمام پہلوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے ایک عظیم بامقصد جدوجہد میں ہمہ تن مصروف رہے۔

بائیں ہمہ جب ہم دینی اور قرآنی عقائد و افکار سے اقبال کی گریز پائی کو بے نقاب کرنے کی گستاخی کرتے ہیں تو یہ ایک گہری شعوری کوشش ہے اور ہم اُمتِ مسلمہ کے حامل عقل و خرد افراد کو یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ علامہ اقبال بھی باطنیت، تصوف اور تشیع کے پھیلائے ہوئے مغالطوں کے اسیر ہیں اور توحید و رسالت اور معاد کے قرآنی عقائد کے بارے میں تشکیک و تذبذب کا شکار! ہمارے نوجوان ختم نبوت اور حرمتِ رسول کریم ﷺ کے دفاع میں سرگرم عمل رہتے ہیں مگر وہ یہ

نہیں جانتے کہ ہمارے اپنے اکابر نے، مفسرین و محدثین، فلاسفہ و متکلمین اور ادبا و شعرا نے دین کے اہم ترین عقائد کو ڈھا دینے کے ضمن میں کیسی کیسی ہوش رُبا غلطیاں کی ہیں۔

دین اسلام وحی الہی کے ذریعے نازل ہوتا رہا اور خاتم النبیین پر آنے والی وحی کے مجموعے کو قرآن کہتے ہیں، یہی دین اسلام کا سب سے مستند ذریعہ علم ہے۔ پھر اس کتاب میں پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہو بہو عمل کر کے دکھایا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل ہمارے پاس دو طرح سے پہنچا ہے۔ ایک عمل تو اتر یعنی نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے صحابہؓ تک۔ صحابہؓ سے تابعین تک و علیٰ ہذا القیاس۔ دوسرے صحابہؓ نے محنت کر کے قول و فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو احادیث کی صورت میں جمع کر دیا۔ مگر افسوس کہ دین کے باغیوں نے، المنافقوں نے احادیث کی کتابوں میں متعدد جعلی روایات داخل کر دیں۔ جبکہ اہل حق علماء عجیب شش و پنج میں مبتلا رہے کہ بخاری و مسلم کو جھٹلا دیں تو ہمارا دامن بالکل تہی ہو جائے گا۔ اُن عظیم صاحب فن لائق صد احترام علماء حدیث کی مستند بات کو کوئی بھی شیدائی کتب احادیث خاطر میں نہیں لاتا جو یہ فریاد کرتے چلے آئے ہیں کہ محض معدودے چند روایات کو اپنی پسندیدہ کتب سے خارج کر دو تا کہ بخاری و مسلم کے صحیحین ہونے کا دعویٰ سچ ثابت ہو جائے۔

تصوف ہمارے ہاں اخوان الصفاء کے تشیع (باطنیت) کے راستے داخل ہوا اور کوئی مانے یا نہ مانے تشیع کو سارا سہارا، سارا مواد انھی جھوٹی روایات سے ملا ہے جو ہماری ”مصدقہ“ کتب حدیث میں موجود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام غزالی ہوں یا دور جدید میں اقبال، سبھی ان جھوٹی روایات کو اپنے اُن دلائل کی بنیاد بنائے ہوئے جن پر تصوف کا پائے چوبیس اُستوار ہے۔

حق کے متلاشی عجب مخمضے کا شکار ہیں۔ ایک طرف ہمارے زعماء اُمت کے درخشندہ کارنامے ہیں اور دوسری طرف تصوف کا الحاد! ساری احتیاط کے باوجود جناب مجدد الف ثانی ایسا بندوبست نہ کر سکے کہ ان کے معتقدین و متوسلین تصوف کی تباہ کاریوں سے محفوظ رہ سکیں۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے دین کو عالمانہ اور ہمہ جہت تعبیر عطا فرمائی اور اُمت مسلمہ ہندیہ کے تن مردہ میں نئی روح پھونک دی مگر آفرینش کائنات کے یہودی نظریے اور اس کے نتائج و عواقب سے جان نہ چھڑا سکے۔ اولیاء اللہ کے لیے ان کے خیالات نہایت درجہ لائق اعتراض ہیں۔

اب آئیے ہندوستان کے قومی و ملی ورہنماؤں کی طرف۔ سرسید احمد خان نے حضرت مجدد کی طرح اُمتِ مسلمہ ہندیہ کو ایک بار پھر سے اپنی بھولی شناخت یاد دلائی اور زندگی کے ہر شعبے میں بے بہار ہنمائی عطا کرتے رہے مگر اب اگر کوئی شخص یہ کہے کہ سرسید قابلِ قدر مفسرِ قرآن بھی تھے تو یہ بات یقیناً دینِ دشمنی کے مترادف ہوگی۔ اسی طرح علامہ اقبال کا معاملہ ہے کہ آپ نے ہند کے مسلمانوں کو جہاد اور اجتہاد پر آمادہ کیا، انہیں بہترین مقاصد سے آشنا کیا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور قرآنِ حکیم سے ربط و ضبط، محبت و احترام اور اطاعت و تقلید کا درس دیا۔ مگر دوسری جانب آپ ابنِ عربی کے الحاد و زندقہ سے اپنا دامن محفوظ نہ رکھ سکے۔ حیران ہوں کہ وہ لوگوں کو روؤں کہ پیٹوں جگر کو میں!

زیر نظر کتاب کے مختصر اوراق اسی نوحے کی بازگشت ہیں۔ اقبال کو چھوڑ نہیں سکتے، اقبال کا احترام واجب، بچے بوڑھے، جوان اور خواتین اقبال کے دلدادہ اور والہ و شیدا ہیں۔ جو عظیم خوبیاں اقبال کے کلام اور ان کی تحریروں میں ہیں، اُن سے صرف نظر کیسا! مگر یہ کہنا..... اقبال ترجمانِ حقیقت ہیں..... اقبال کے ہاں جز قرآن اور کچھ نہیں..... ہم وحدۃ الوجودی الحاد اور زندقے کی ساری علامات کے ہوتے ہوئے ان دُعاوی پر کیسے ایمان لے آئیں۔ وہی کتبِ احادیث والا معاملہ ہے۔ خوب اور خوب تر کو لے لو اور تلچھٹ کو چھوڑ دو۔ یہی ہماری گزارش ہے، کاش علماء اس پر غور فرمانے والے بنیں۔

ہمارا پیغام جبل اللہ المتین..... قرآنِ حکیم اور اُسوۃ نبی صلی اللہ علیہ وسلم..... کی جانب رجوع کا پیغام ہے اور ہمیں از حد مسرت ہوئی جب مکرم و محترم پروفیسر امجد علی شاکر صاحب نے اپنے فاضلانہ تبصرے میں اسی بنیادی فکر کی تحسین فرمائی ہے۔ ہمارا نقطہ نظر واضح انداز میں قارئین کے سامنے رکھ دیا اور قرآنِ حکیم سے پیش کردہ ہمارے دلائل کو سراہا۔ علامہ اقبال کے افکار و احوال کے ضمن میں شاکر صاحب نے بہت سے قیمتی اضافے بھی کیے جو قارئین کی دلچسپی کا باعث ہوں گے پروفیسر صاحب نے ازراہِ کرم ہمارے ان مقالات کے اہم مقامات کو بھی نذر قارئین کر کے اپنے تبصرے کو از حد مفید طلب بنا دیا ہے۔ ہم شاکر صاحب کے از حد ممنون ہیں اور ان کے درجات کی بلندی کے لیے دستِ بدعا ہیں۔

صلاح الدین ایوبی

○

تمدن، تصوف، شریعت، کلام
بتانِ عجم کے ہجاری تمام
حقیقت، خرافات میں کھو گئی
یہ اُمت، روایات میں کھو گئی

○

فکرِ اقبال ایک نئے زاویے سے

برصغیر پاک و ہند میں فکرِ اسلامی کے حوالے سے پچھلی تین صدیاں بہت اہم ہیں۔ ان تین صدیوں میں فکرِ اسلامی میں کئی لہریں اٹھیں اور کئی طوفان بھی آئے۔ حضرت امام ولی اللہ (1703-1762) نے حجة اللہ البالغہ جیسی بڑی کتاب رقم فرمائی، علومِ اسلامی کی تاریخ میں بالکل ایک نئی مثال۔ اسی کتاب میں ایک نیا علم کلام پیش کیا گیا اور ایک نئی فکر پیش کرنے کی کوشش کی گئی۔ حضرت شاہ ولی اللہ نے پہلی بار حنفیت اور شافعییت میں تطبیق کی کوشش کی جس پر ان کو بعض اعتراضات کا سامنا بھی کرنا پڑا۔ ان کے بارے میں ایک نقطہ نظریہ ہے کہ انھوں نے شافعییت کو متعارف کرایا۔ بہر حال حضرت شاہ ولی اللہ ایک نئے علم کلام کے بانی تھے۔

حضرت شاہ ولی اللہ کے بعد فکرِ اسلامی اُس وقت طوفان سے آشنا ہوئی جب انگریز برصغیر پر غالب ہو گئے۔ تب سر سید احمد خاں نے مطابقت پذیری پر مبنی علم کلام پیش کیا۔ انھوں نے نئی فکر کو نئے اسلوب میں پیش کیا۔ تو سر سید احمد خاں نے پہلی منزل پر فکرِ اسلامی کے ایک ماخذ فقہ سے انکار کیا، جب کہ دوسری منزل پر حدیث کو معرضِ شبہ میں ڈال دیا۔ یوں ایک نیا انداز فکر و نظر پروان چڑھنے لگا۔ سر سید احمد خاں گہرے تاریخی شعور کے حامل تھے۔ ان کی کتاب تبیین الکلام ان کے گہرے شعور کا پتہ دیتی ہے۔ مزید برآں وہ تقابلی ادیان کے نئے اصولوں اور نئے علم کلام کے ساتھ علم کے میدان میں وارد ہوئے۔ علامہ اقبال سر سید ہی کے مکتب فکر کی ایک نئی جہت کے طور پر سامنے آتے ہیں، مگر سر سید کے مقابلے میں علامہ اقبال کا دائرہ فکر محدود ہے۔ سر سید عبرانی جانتے تھے اور بائبل کے اصل متن تک رسائی رکھتے تھے۔ جبکہ علامہ اقبال عبرانی سے نا آشنا تھے۔ سر سید احمد خاں عربی بھی جانتے تھے اور علوم دینیہ کے اصل ماخذ پر گہری نظر رکھتے تھے۔ علامہ اقبال کی اصل ماخذ تک رسائی کو مستند تسلیم کرنا ذرا مشکل ہے۔

سر سید احمد خاں انگریزی نہیں جانتے تھے اور براہ راست جدید فلسفہ و سائنس کو سمجھنے کی بجائے بالواسطہ طور پر سمجھنے کی کوشش کرتے تھے جبکہ علامہ اقبال براہ راست انگریزی جانتے تھے اور اپنے دور کے فلسفیانہ مکاتب فکر پر گہری نظر رکھتے تھے۔ علامہ اقبال نے سر سید احمد خاں کی طرح جدید سائنس سے استدلال کیا تھا مگر سائنس کا سفر ہمہ جہت آگے کو بڑھ رہا ہے۔ سر سید احمد خاں کے دور سے سائنس آگے بڑھ چکی ہے تو علامہ کے دور سے بھی سائنس آگے بڑھ چکی ہے۔ اس لیے دونوں حضرات نے جہاں جہاں سائنس سے استدلال کیا ہے وہاں وہاں سوالیہ نشان لگ چکا ہے۔

صلاح الدین ایوبی ہمارے عہد سے تعلق رکھتے ہیں جب علامہ اقبال کو دنیا سے گئے تقریباً آٹھ دہائیاں بیت چکی ہیں۔ صلاح الدین ایوبی علوم اسلامی کے طالب علم ہیں اور گہری سنجیدگی کے حامل ہیں۔ اُن کا بچپن اور لڑکپن جماعت اسلامی میں گزرا، وہ ڈاکٹر اسرار احمد کے قریب رہے، وجہ یہ ہے کہ ان سے قرابت داری بھی تھی اور فکری قرب بھی تھا، مگر وہ کہیں رُکے نہیں۔ آج جب کہ وہ بڑھاپے کی منزل میں ہیں اور وہ بھی میری طرح زندگی کی دوسری کگار پر کھڑے ہیں، انہوں نے فکر اقبال کو موضوع فکر بنایا ہے۔ فکر اقبال کو انہوں نے اس لیے موضوع نہیں بنایا کہ وہ ماہرین اقبالیات میں نام لکھوانا چاہتے ہیں۔ دراصل اُن کا یہ کام اُن کے اُس تحقیقی کام کا تسلسل ہے جو انہوں نے احیائے دین حنیف لکھ کر شروع کیا تھا۔

شاید محمد علی رودلوی نے کہیں لکھا تھا کہ اسلام ایران میں اور ہندوستان میں نہ آتا تو تصوف اور شیعیت کی خوبصورتیاں پیدا نہ ہوتیں۔ اس جملے میں گہری بات کہہ دی گئی ہے۔ اس جملے میں جن باتوں کو خوبصورتیاں کہا گیا ہے، بعض لوگوں کے نزدیک یہ خوبصورتیاں نہیں ہیں۔ ان میں ہمارے محترم جناب صلاح الدین ایوبی بھی شامل ہیں۔ علامہ اقبال نے عجمیت کہہ کر بعض باتوں کا رد کیا تھا۔ انہوں نے وحدت الوجود کو بھی ایک وقت میں عجمیت کے زیر اثر پیدا ہونے والی ایسی فکر ٹھہرایا تھا جو اسلام اور مسلمانوں کے لیے اجنبی تھی۔ انہوں نے تصویر مہدی و مسیح کو بھی عجمیت قرار دیا تھا۔ غلام احمد پرویز ملوکیت کو اسلام کے خلاف عجمی سازش ٹھہراتے رہے اور بزعم خویش عجمی اسلام کے خلاف جدوجہد کرتے رہے۔ اُن کے پیش کردہ اسلام کو کیا نام دیا جائے، یہ ایک الگ بحث ہے۔ مولانا ابوالاعلیٰ مودودی تجدید و احیائے دین کے لیے

میدان میں اترے تھے، اُن کا مقصد بھی عجمی اسلام کے خلاف جدوجہد کرنا تھا۔ مولانا اگرچہ شیعیت کے لیے نرم گوشہ رکھتے تھے، مگر تصوف کے کسی طرح بھی حامی نہیں تھے، خصوصاً وحدت الوجود کے کسی طرح بھی حامی نہیں ہو سکتے تھے۔ ڈاکٹر اسرار احمد تصوف کے کسی قدر حامی تھے، مگر شیعیت کے مخالف تھے۔ صلاح الدین ایوبی تصوف اور شیعیت دونوں کے بارے میں کسی قسم کا سمجھوتا کرنے کے روادار نہیں۔ اس لیے وہ علامہ اقبال، مولانا ابوالاعلیٰ مودودی اور ڈاکٹر اسرار احمد سبھی کی تحسین بھی کرتے ہیں اور سبھی سے اختلاف بھی کرتے ہیں۔

○

صلاح الدین ایوبی نے علامہ اقبال کے خطبات اور افکار کو موضوع بحث بنایا ہے۔ زیر نظر کتاب کے تیسرے حصے میں علامہ اقبال کے خطبات کا تنقیدی جائزہ ہے۔ اس کے آخر میں اُنھوں نے ممتاز ماہر اقبالیات جناب مرزا محمد منور کے خیالات سے بحث کی ہے۔ اُنھوں نے پروفیسر صاحب کو اسی نقطہ نظر کا حامل قرار دیا ہے جس نقطہ نظر سے وہ خود علوم و افکار اسلامی کا جائزہ لے رہے ہیں۔ اُنھوں نے پروفیسر صاحب سے متعلق بعض ذاتی واقعے اور گفتگوئیں نقل کرنے اور کلام اقبال میں عجم کا مفہوم مشمولہ میزان اقبال کا طویل حوالہ دے کر یہ ثابت کیا ہے کہ پروفیسر مرزا محمد منور تصوف اور شیعیت کے ویسے ہی مخالف تھے جیسے وہ خود ہیں۔ ان واقعات کے بیان اور پروفیسر صاحب کے مضمون سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ وہ تصوف اور شیعیت اور بالفاظ دیگر عجمیت سے متعلق وہی نظریہ رکھتے تھے جو جناب صلاح الدین کا ہے، مگر اقبال تو زیادہ عرصہ وحدت الوجود کے مخالف نہ رہے تھے۔ اس کے باوجود مرزا محمد منور کی اقبال سے محبت میں غلو کا کیا جواب؟ یہ بھی تو ایک قسم کا تصوف ہی تھا کہ وہ کہہ اُٹھے تھے کہ ایمان کی صفات میں اقبالہ و جناحہ کا اضافہ کر دینا چاہیے۔ یہ فنا فی الشیخ کی منزل بھی تو ایک اور قسم کا تصوف ہے۔ اس کا جواب صلاح الدین ایوبی یہ دیتے ہیں:

”علامہ اقبال نے 1920ء کے بعد اپنی رائے بدل لی، اپنے فلسفہ و فکر کو پھر سے وحدت الوجود کے تابع کر دیا، مگر علامہ کی پہلی رائے..... وحدت الوجود کے الحاد و زندقہ ہونے پر اصرار..... کو پروفیسر صاحب نے حرزِ جاں بنائے رکھا۔“

یہ تو ہوا پروفیسر صاحب کا نقطہ نظر، مگر انہوں نے صوفیا کی طرح صلح کل کی پالیسی اپنا رکھی تھی جس میں سے صرف پیپلز پارٹی مستثنیٰ تھی۔ اس پالیسی اور طرزِ زیست کا کیا کیا جائے۔ ویسے تو جاوید اقبال، پسر اقبال اپنے نظریات کے باوصف نوائے وقت کی زبان بولنے لگتے تھے۔ ایسے اور بھی بزرگوار موجود تھے۔ صلاح الدین ایوبی پروفیسر صاحب کے طرزِ زیست پر خامہ فرسائی یوں فرماتے ہیں:

پروفیسر مرزا محمد منور جیسے نابغہ روزگار مردِ جلیل کو محض ایک مقلد، ایک پرستار متقدمین اور ایک غیر مجتہد کی حیثیت حاصل نہ تھی۔ فکر و فلسفہ اقبال کو آپ نے قرآن و سنت کی روشنی میں دیکھا اور پرکھا۔ اگرچہ پروفیسر صاحب اپنی سادہ ولی اور اپنی مرنجاں مرنج طبیعت کی وجہ سے ہر مسلک کے علما کے ساتھ انہی کی زبان میں بات کر لیتا اس بات سے بہتر جانتے تھے کہ بحث مباحثے میں وقت ضائع کرتے رہیں اور کسی مسلک پر تنقید تو کجا آپ کسی کا دل دکھانا بھی پسند نہیں کرتے تھے۔“

جناب صلاح الدین ایوبی علامہ اقبال کے اس حوالے سے مداح ہیں کہ وہ دین حنیف کا احیا چاہتے تھے، وہ عجمیت سے نجات چاہتے تھے۔ عجمیت جو حسن تعبیر ہے، عجمیت جو صاف اور سیدھی باتوں کو فلسفہ بنا دیتی ہے، عجمیت جو توحید کو وحدت الوجود کے فلسفے کی شکل میں دیکھتی ہے، عجمیت جس میں سادگی نہیں پیچیدگی ہے، عجمیت جس میں روایات کا انبار ہے اور تاویل کا گورکھ دھندا ہے۔ اسی روایات کے انبار اور تاویل کے گورکھ دھندے کا ہی کرشمہ ہے کہ قرآن کی آیات کو پاژند سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش ہوتی رہی ہے۔ یہ کرشمہ، کارنامہ نہیں کارزیاں ہے۔ یہ دائرے کا سفر کہیں ختم ہونے میں نہیں آتا۔ صلاح الدین چودھری عجمیت کے ایک ایک جزو کا انکار کرتے ہیں۔ اب یہ ان کی تحقیق ہے کہ راغب اصفہانی اور ابن عربی بھی شیعہ تھے۔ ان کا دعویٰ ہے کہ پروفیسر مرزا محمد منور بھی اس تحقیق میں ان کے ہم خیال تھے۔ ہم لوگ جو ایک عمر ہوئی ابن عربی کو شیخ اکبر مانتے اور کہتے چلے آئے ہیں، صلاح الدین چودھری کی تائید کرنے میں مشکل محسوس کرتے ہیں مگر ان کے حوصلے کی داد تو دیں گے کہ وہ رائے عامہ سے الٹ سمت میں چلنے کا حوصلہ و ہمت رکھتے ہیں۔ صلاح الدین ایوبی، علامہ اقبال ان کے افکار کی کھل کر تائید کرتے ہیں جن میں امت کے لیے درد مندی ہے اور کارِ تجدید کی خواہش فراواں ہے۔ مگر

وہ علامہ سے اختلاف کرنے کی ہمت اور جرأت بھی رکھتے ہیں۔ اقبال 1915ء سے 1920ء تک کے مختصر عرصے میں وحدت الوجود کے انکاری رہے تھے مگر بقیہ تمام عمر وحدت الوجود کو مانتے رہے۔ اس لیے وہ قدم قدم پر اقبال سے اختلاف بھی رکھتے ہیں۔ پہلا اختلاف تو یہی بہت ہے کہ اقبال متکلم ہیں اور صلاح الدین چودھری متکلمین کے عمومی رویے سے ہی زیادہ خوش نہیں۔ اُن کے نزدیک متکلمین کا کام اقرار کا نہیں استدلال کا ہے اور استدلال کا ہر رویہ کمزور رہا ہے۔ مثلاً وہ دوسرے خطبے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”دلیل قائم کرنا ہو یا اُسے رد کرنا ہو، فلاسفہ ہوں یا متکلمین، بغیر کسی جھجک کے کچھ ایسے قضیے گھڑ لیتے ہیں جنہیں وہ Self-evident (اپنے آپ میں سچ اور حق) قرار دے دیتے ہیں، حالانکہ ان قضایا کی حیثیت بھی ایسی ہی ہوتی ہے کہ ہر نیا آنے والا فلسفی بہ یک جنبش قلم انہیں لایعنی ثابت کرنے پر قادر نظر آتا ہے۔“

جناب صلاح الدین، رومی سے زیادہ خوش نہیں ہیں مگر یہاں ان کی بات پڑھ کر رومی یاد آتے ہیں:

پائے استدلالیاں چو میں بود پائے چو میں سخت بے تمکین بود
علم کلام کے بارے میں صلاح الدین ایوبی کی رائے بہت سخت ہے مگر اسے رد کرنا بھی آسان نہیں۔ وہ علم کلام کا تعارف اس طرح کراتے ہیں:

”علم کلام فلسفے کی بگڑی ہوئی شکل ہے اور درحقیقت تو یہ علم التاویل ہے۔ غیر قرآنی افکار کو کھینچ تان کر اسلامی بنانا یا اسلامی فکر کو موڑ توڑ کر فلسفہ ثابت کر دینا۔ مشکل یہ ہے کہ جب امام غزالی جیسی شخصیت کا نام علم کلام سے وابستہ ہو جائے تو اس علم کو مقدس سمجھ لیا جاتا ہے۔“

جناب صلاح الدین کو اقبال کا نہ تو متکلمانہ طرز استدلال پسند ہے، نہ شاعرانہ انداز۔ مثلاً اقبال نے دوسرے خطبے میں کہا ہے کہ جب انائے فعال، معطل ہو جائے تو ہم اپنی ذات کے عمق میں اتر کر انائے بصیر کو پالیتے ہیں جس میں ہمارے اسلاف کا تجربہ ایک وحدت کی صورت میں موجود ملتا ہے۔ جناب صلاح الدین اسے اقبال کی شاعرانہ تعبیر قرار دیتے ہیں اور

اس پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اقبال نے اپنی دانست میں افراد کے انفرادی طور پر تخلیق کردہ الہِ مطلق کی رنگارنگی اور بوقلمونی کو ایک ہی وجودِ حق میں نمایاں ہوتا ہوا دکھانے کی کوشش کی ہے۔ یہ فلسفہ نہیں شاعری ہے۔ کاش یہ عبارت انگریزی میں نہ ہوتی، عربی یا فارسی میں ہوتی تو اس کی پذیرائی بھی اسی طرح ہوتی جیسے ابنِ عربی اور جلال الدین رومی کی نگارشاتِ عالیہ کو شہرتِ دوام نصیب ہوئی ہے۔ فرماتے ہیں: ”حاصلِ کلام کہ انا نے بصیر کا زمانہ محض ایک آن ہے“ (93) اور آن کی آن میں علامہ اس لمحے، اس آن کی تائید کے لیے قرآنی آیت بھی ڈھونڈ لائے ہیں..... ہمیں یہ کہنا پڑ رہا ہے کہ علامہ نے قرآن کی بات کو نہیں سمجھا۔“

کچھ ایسی ہی بات وہ اسی خطبے سے متعلق ایک اور جگہ بھی لکھتے ہیں جہاں اقبال کرہ ہائے ارض و سما کی حرکت کے اثبات کے لیے قرآن کی پانچ آیات سے استدلال کرتے ہیں۔ یہ استدلال بھی کمزور ہے۔ دراصل اقبال کا فہم قرآن، سرسید کی طرح سائنس سے مصالحت کی راہ اپنائے ہوئے ہے۔ ہمارے قدیم علما نے بطیموسی ہیئت کو بنیاد بنایا تھا اور درابطالِ حرکت زمین جیسی کتابیں لکھیں۔ اقبال جدید سائنس سے مصالحت کر رہے ہیں۔ دراصل نہ زمین کا ساکن ہونا نص سے ثابت ہوتا ہے، نہ متحرک ہونا۔ یہ تعبیر اور تاویل ہے۔ مولانا احمد رضا خاں نے فتاویٰ رضویہ، جلد 27 لکھ کر زمین کی حرکت کی تردید کی۔ علامہ اپنے خطبات میں حرکت کی تائید کر رہے ہیں اور تائید کے لیے آیات پیش کر رہے ہیں۔ اگر ان آیات کے یہی معانی ہیں تو قدما سے مولانا احمد رضا خاں تک علما، ان معانی سے کیسے لاعلم رہے، سوچ کر حیرت ہوتی ہے۔ ان آیات پر روشنی ڈالتے ہوئے صلاح الدین ایوبی لکھتے ہیں:

”قرآنی آیات سے بھی، لغتِ قرآن، لغتِ عرب کی رو سے بھی بس اس قدر ثابت ہے کہ مختلف کرے جو فِ سما میں گردش کر رہے ہیں۔ ایک دوسرے کے گرد گھوم رہے ہیں۔ اسی عمل کے نتیجے میں رات اور دن وجود میں آتے ہیں اور یہ سب اللہ کی تخلیق کردہ آیات ہیں۔“

صلاح الدین ایوبی نے جہاں اقبال سے اتفاق کیا ہے، وہاں جرأت کے ساتھ اتفاق کیا ہے اور جہاں اختلاف کیا ہے، وہاں جرأت کے ساتھ اختلاف کیا ہے۔ مثلاً علامہ اپنے پانچویں خطبے میں شپننگر کے اس دعوے سے متفق ہیں کہ ”اسلام پر بھی مجوسیت کا ایک غلاف ضرور چڑھ گیا ہے۔“ صلاح الدین ایوبی اس معاملے میں اقبال سے پوری طرح متفق ہیں مگر صلاح الدین ایوبی کے نزدیک مجوسیت سے اقبال خود بھی جان نہیں چھڑا سکے۔ خدا اور ابلیس کے کرداروں کی گفتگو دراصل یزداں و اہرمن کی ہی تجدید ہے۔ ایوبی کے خیال میں اقبال فکر یونان سے بغاوت کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ مگر وہ حکمت یونانی سے نکل کر حکمت قرآنی تک نہیں پہنچ سکے۔ ایوبی لکھتے ہیں:

”اقبال وصف انسانی اور تاریخ کی تخلیقی حرکت جیسے خود ساختہ نظریات کو حکمت یونانی سے بغاوت تو کہہ سکتے ہیں، تعلیمات قرآنی کا سنگ بنیاد کہنے میں وہ ہرگز حق بجانب نہیں۔“

صلاح الدین ایوبی اقبال سے اس حد تک یقیناً متفق ہیں کہ قرآن کو فکر اسلامی کا مرکز و محور بنایا جائے اور وحی کو مرکزی ذریعہ علم تسلیم کیا جائے۔ مگر اس سے آگے وہ اقبال کا زیادہ دیر اور دور تک ساتھ نہیں دے پاتے۔ اس کی وجہ وہی عجمیت ہے یا فکر و نظر کی وہ آزاد روی ہے جو اقبال نے سرسید سے سیکھی ہے یا براہ راست مغرب سے مستعار لی ہے۔ اقبال کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ فلسفہ و تصوف سے ایک لمحے کے لیے بھی آنکھیں بند نہیں کرتے۔ صلاح الدین ایوبی کسی طرح بھی اور کسی بھی لمحے کے لیے بھی آنکھیں بند نہیں کرتے، صلاح الدین ایوبی کسی طرح اور کسی بھی لمحے میں فلسفہ و تصوف کو قبول نہیں کرتے۔ انھیں اقبال کی یہ بات کسی طرح قابل قبول نہیں کہ وہ کشف و الہام کو بے حد اہمیت دیتے ہیں۔ انھیں یہ بات کسی طرح قابل قبول نہیں کہ:

”علامہ نے اصطلاحی وحی یعنی نزول کتاب بذریعہ جبرائیل امین کو عام وحی سے ممتاز

نہیں کیا۔ اس لیے وہ تو اکثر اوقات کشف کو وحی کتاب سے افضل قرار دیتے ہیں۔“

ایسے ہی جناب ایوبی نے علامہ کے پہلے خطبے پر اظہار خیال کرتے ہوئے بعض نازک مقامات کو چھوا ہے۔ علامہ نے اپنے پہلے خطبے میں وحی کی فلسفیانہ توجیہ تلاش کرنے کی کوشش کی ہے۔ ایسی توجیہ کسی نہ کسی سطح پر جا کر یا تو معذرت خواہانہ ہو جاتی ہے یا محل نظر ٹھہرتی ہے۔ پہلے

خطبے میں وحی الہی کی فلسفیانہ توجیہ یا نئے استدلال کو صلاح الدین ایوبی نے یوں واضح کیا ہے:

”اقبال نے اپنے فلسفے کو تقویت دینے کے لیے بالآخر وہی کچھ کیا جو صوفیا کرتے چلے آئے ہیں۔ یعنی واردات باطن کو، کشف کو، وحی الہی پر قرآن پر، حاوی قرار دینا، حتیٰ کہ ائمہ اجل کی زبان سے وحی بذریعہ جبریل امین کو بھی کشف ہی کی ایک صورت بنا دینا۔“

اسی طرح حضرت شاہ عبدالقدوس گنگوہی کے ایک قول کو بنیاد بنا کر علامہ نے نبی اور ولی کے مقامات کا جو فرق بیان کیا ہے، اُس پر بھی جناب صلاح الدین مطمئن نہیں ہوئے۔ وہ بے حد ناراض لہجے میں کہتے ہیں:

”صوفی کی حال چڑھ جانے جیسی ناپسندیدہ اور ناکارہ صورت ہائے احوال سے نبی کی زندگی کا کوئی موازنہ نہیں ہو سکتا۔“

علامہ اقبال نے جہاں کہیں تصوف کا راستہ اپنایا ہے، ایوبی وہاں وہاں معترض ہوتے ہیں۔ اُن کے خیال میں تصوف کا راستہ عجم کا تراشیدہ ہے۔ اس راستے سے جو کوئی گزرا ہے وہ منزل پر سلامت نہیں پہنچنے پایا۔

مفکرین، متکلمین اور صوفیا کا معاملہ یہ ہے کہ وہ اپنے افکار کی تائید میں کبھی قرآن کی وہ تاویل کر لیتے ہیں یا قبول کر لیتے ہیں جسے قرآن کا سیاق و سباق قبول نہیں کرتا۔ وہ روایتیں قبول کر لیتے ہیں جو محدثین کے اصول نقد و جرح پر پوری نہیں اترتیں۔ مثلاً اقبال نے پہلے خطبے میں غرائق والی روایت قبول کر لی ہے جو ہر لحاظ سے موضوع کے درجے سے بلند نہیں ہو سکی۔ ایسے ہی علامہ کے ہاں بعض دوسری روایات کو بار مل گیا ہے جسے محدثین کے ہاں قبولیت کا درجہ میسر نہ آسکا۔ اقبال نے قرآن مجید کی آیات کی وہ تعبیر و تفہیم پیش کی ہے جو اُن کے پیش کردہ نظریات کی تائید کرتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال نے یہ تعبیر خود فرض کر لی ہے یا انھیں راڈویل نے یہ مفہوم سمجھایا ہے جن کے ترجمہ قرآن کو انھوں نے خطبات میں پیش کیا ہے؟

علامہ نے اپنے خطبات میں اجتہاد کو ایک کلامی بنیاد فراہم کرنے کی کوشش کی ہے۔ انھوں نے اسی لیے اصول حرکت اور دوامی اصول پر بحث کی ہے۔ انھوں نے اجتہاد کو اصول حرکت کا نتیجہ ٹھہرایا ہے۔ دراصل علامہ اقبال کا تصور وقت Dynamic تھا۔ اس لیے وہ اجتہاد

کے قائل بھی تھے اور توسع کے قائل بھی تھے۔ خلافت کے سلسلے میں اُمتِ مسلمہ میں تین نقطہ ہائے نظر پائے جاتے ہیں۔ (1) امر واجب (اہل سنت و الجماعت)، (2) امر اتقائی (معتزلہ)، (3) غیر ضروری (خوارج)۔ ترکوں نے جب خلافت کی قبا چاک کی تو علامہ نے اس کی تائید کی اور اسے اہل سنت و الجماعت سے معتزلہ کے نقطہ نظر کی طرف رجوع قرار دیا۔ علامہ اپنے خطبات میں اجتہاد کو خاصی اہمیت دیتے ہیں۔ اُس کی ایک وجہ یہ تھی کہ علامہ نے عمر کے ایک حصے میں وکالت کی تھی۔ اُنھوں نے بطور وکیل بعض مسائل کی پیچیدگیوں کا سامنا کیا تھا۔ اُنھوں نے دیکھا تھا کہ بعض اوقات تقلید زنجیر پابن جاتی ہے، رفیق راہ نہیں رہتی۔ اسی لیے وہ اجتہاد کو بے حد اہمیت دیتے تھے۔ اسی لیے اُنھوں نے اپنے خطبات میں اس کے لیے کلامی بنیاد فراہم کی اور ایک پورا خطبہ اس موضوع پر قلمبند کیا۔ یہاں بھی صلاح الدین ایوبی کو اقبال کے بعض خیالات سے اتفاق نہیں جس کا وہ کھل کر اظہار کرتے ہیں۔ ایک مقام پر وہ یوں لکھتے ہیں:

”علامہ اقبال اجتہاد کے خنجر سے دوامی اصولوں کو بھی ذبح کرتے دکھائی دے

رہے ہیں۔ اقبال کی اسی دورخی نے ان کی ساری کوششوں کو خس و خاشاک بنا دیا۔“

یہ وہ جراتِ اظہار ہے جو صلاح الدین ایوبی کے خیالات کو اہمیت دیتی ہے۔ وہ ہمت انکار رکھتے ہیں۔ وہ اپنے قاری کو انکارِ تصوف کی منزل پر چھوڑتے نہیں ہیں، اُسے قرآن کے دروازے تک لاتے اور اُسے ایک عظیم مفسرِ قرآن سے متعارف کرواتے ہیں۔ یہ عظیم مفسر صرف اس لیے جدید تعلیم یافتہ طبقہ تک نہیں پہنچ سکا کہ اُسے جدید لہجے میں اُردو لکھنے والا شاگرد یا پیروکار میسر نہ آسکا، ورنہ اس وقت پاکستان کے طول و عرض میں ہی نہیں بیرون ملک بھی اُن کے تلامذہ قرآن ہی کی تفسیر پڑھا رہے ہوتے۔ یہ عظیم مفسر شیخ حسین علی الوانی ہیں۔ صلاح الدین ایوبی نے ہوالاول والآخر والظاهر والباطن کی تفسیریوں نقل کی ہے:

”علامہ حسین علی الوانی نے اپنی تفسیر قرآن بلغة الحیران میں چند الفاظ میں

اس آیت کی حقیقت بخوبی بیان کر دی ہے۔ فرماتے ہیں کہ: وہی متصرف ہے

اول اور آخر میں اور امورِ ظاہری اور باطنی میں بھی وہی متصرف ہے یا یہ معنی

کہ وہ ظاہر ہے بہ اعتبارِ آثار کے اور باطن ہے باعتبارِ حقیقت کے۔“

جناب صلاح الدین ایوبی کے نزدیک علم کلام اور تصوف سبھی کا متبادل قرآن اور صرف قرآن ہے۔ یہ وہ حقیقت ہے جہاں پہنچ کر ایوبی منزل کو پا لیتے ہیں۔ اسی لیے وہ کسی بھی بڑے سے بڑے آدمی سے اختلاف کی جرأت رکھتے ہیں۔

اس کتاب کے دوسرے حصے میں درج ذیل تین مضامین شامل ہیں:

- (1) تاریخِ تصوف (علامہ اقبال کے ایک مسودے سے اقتباسات)
- (2) اقبال اور وحدت الوجود (ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم کے ارشاداتِ عالیہ)
- (3) حدیثِ لن ترانی (گیادور حدیث لن ترانی)

اول الذکر مضمون میں علامہ اقبال کے اس مسودے سے اقتباسات پیش کیے گئے ہیں جسے صابر کلوروی نے مرتب کیا تھا۔ یہ مسودہ علامہ اقبال کی اُس نامکمل کتاب کی عبارات اور ارشادات پر مشتمل ہے جسے علامہ نے بوجہ مکمل نہیں کیا۔ علامہ نے 1915ء-1911ء میں مثنوی اسرارِ خودی لکھی تھی۔ انھوں نے اس مثنوی میں تصوف خصوصاً وحدت الوجودی تصوف کو نقد و نظر کا موضوع بنایا۔ انھوں نے حافظ شیرازی کے کلام کے قوائے عملیہ پر اثرات پر خاص طور پر گرفت کی اور یہاں تک کہہ دیا:

الحذر از گوسفندیِ حافظ الحذر

اس مثنوی کا صوفی حلقہ میں بہت رد عمل ہوا۔ معروف صوفی سید ذوقی شاہ نے اس کے جواب میں ایک مضمون لکھا۔ مختلف صوفیاء نے اس کے جواب میں مضامین لکھے۔ بعض شعرا نے جوابی مثنویاں بھی لکھیں ان میں سے حکیم فیروز طغرانی کی مثنوی قابل ذکر ہے۔ علامہ اقبال نے اس حوالے سے لکھے گئے مضامین کا جواب لکھا اور تاریخِ تصوف کے عنوان سے ایک کتاب لکھنے کا ارادہ کیا۔ یہ ارادہ پایہ تکمیل کو نہ پہنچ پایا اور ایک ادھورا مخطوطہ صابر کلوروی کی محنت و کاوش سے مرتب ہو کر شائع ہوا۔ صلاح الدین ایوبی نے اس مسودے کے اہم اقتباسات جمع کر دیے ہیں تاکہ پتہ چل سکے کہ علامہ 1920ء-1912ء کے دور میں کیا سوچ رہے تھے۔ اس حوالے سے ایک اقتباس بہت اہم ہے جو اس کتاب میں شامل ایک مضمون سے لیا گیا ہے۔ یہ مضمون 15 جنوری 1916ء کو وکیل میں شائع ہوا۔ علامہ لکھتے ہیں:

”مجھے (علامہ اقبال کو) اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں

۱۹۲۱/۱۹

ایک عرصہ تک ایسے عقائد و مسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیاء کے ساتھ خاص ہیں اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے۔ مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی کا مسئلہ قدم ارواح کملاء: وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلات ستمہ یا دیگر مسائل جن میں سے بعض کا ذکر عبدالکریم اجمیلی نے اپنی کتاب انسانِ کامل میں کیا ہے۔ مذکورہ بالا تینوں مسائل میرے نزدیک اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔“

یہ اقتباس علامہ کی 1920ء-1916ء تک کے دور کی فکر کا ترجمان ہے۔ جناب صلاح الدین ایوبی نے تاریخ تصوف کے اقتباسات پیش کر کے فکر اقبال کے ارتقائی سفر میں ایک عہد کی فکر کو بے حد خوبصورتی سے پیش کر دیا ہے۔

اس کتاب میں تاریخ تصوف کے معاً بعد جناب الف۔ د۔ نسیم کی کتاب مسئلہ وحدۃ الوجود اور اقبال پر مضمون شامل کیا گیا ہے۔ جناب الف۔ د۔ نسیم مزاجاً اور مسلکاً چشتی صوفی تھے۔ وہ اتفاق سے صلاح الدین ایوبی کے استاذ محترم بھی تھے۔ اس مضمون میں مذکورہ کتاب کے طویل اقتباسات موجود ہیں جن سے کتاب کا مفہوم اخذ کرنے میں خاصی آسانی ہوگئی ہے۔ اقتباسات کے بیچ میں تاریخ تصوف کا تذکرہ کر کے یہ واضح کیا گیا ہے کہ علامہ زندگی کے ایک دور میں تصوف کے مسئلہ وحدت الوجود کے مخالف رہے تھے اور اسے اسلام کی سرزمین پر اجنبی پودا یا عجیبی پودا خیال کرتے تھے۔ اقتباسات دینے کے بعد جناب الف۔ د۔ نسیم کی بعض تعبیرات سے اختلاف کیا گیا ہے۔ جناب نسیم نے قرآن مجید کی پانچ آیات سے وحدت الوجود کا نظریہ اخذ کرنے کی کوشش کی ہے۔ جناب صلاح الدین ان آیات کا لغت عربی اور سیاق و سباق کے حوالے سے درست مفہوم پیش کرتے ہیں جن سے کسی طرح بھی وحدت الوجود کا استنباط درست نہیں۔ جناب صلاح الدین کے خیال میں ایسے مفاہیم اسی صورت میں مستنبط کیے جاسکتے ہیں کہ ان کے ظاہری معانی کی بجائے باطنی معانی مراد لیے جائیں۔ اس فکر کی تاریخ وہ یوں بیان کرتے ہیں:

”سب سے پہلے اخوان الصفا نے اس فکر کو عام کیا پھر اسماعیلیہ، قرامطہ اور فرقہ باطنیہ نے اس ڈھنگ سے اپنے مخصوص عقائد کو فروغ دیا۔ اسی تمام باطنیت کو اپنی

تمام ہلاکت آفرینیوں سمیت ابن عربی نے اپنی تحریروں میں پروان چڑھایا۔ یہی صورت حال تفسیر روح البیان کے مصنف علامہ آلوسی کے ہاں ملتی ہے اور ابن عربی کے دفاع میں جو عرق ریزی مولانا اشرف علی تھانوی نے کی ہے، اُس سے بھی محض اسی باطنیت کا دفاع مقصود ہے۔“

جناب صلاح الدین کے اس نتیجہ فکر سے اُس مشہور قول کی تصدیق ہوتی ہے کہ تصوف باطنیت کا شاگردِ رشید ہے۔ یہ قول راقم نے جون ایلیا سے پہلی بار سنا تھا۔

اسی حصہ دوم کا تیسرا اور آخری مضمون ”حدیث لن ترانی“ ہے۔ اس مضمون میں مصنف، مسلمانوں میں آمد مہدی اور آمد مسیح کے تصورات و تخیلات کو زیر بحث لائے ہیں۔ اقبال کے کلام میں مہدی کا تذکرہ یا مہدی کی علامت اکثر مقامات پر نظر آتی ہے۔ مثلاً اقبال کا ایک شعر ہے:

بشری لکم کہ منتظر ما رسیدہ است
یعنی حجاب غیبت کبریٰ رسیدہ است

اس پر تبصرہ کرتے ہوئے صلاح الدین لکھتے ہیں:

”مہدی کا عقیدہ اپنی جگہ، مگر غیبت کبریٰ..... یہ تو محض تشیع ہے“

اقبال کے ہاں مہدی کی علامت جناب صلاح الدین کو کسی طرح ہضم نہیں ہوتی۔ وہ تاویل کے ذریعے اقبال کے کلام کو برحق ثابت کرنے کی بجائے سیدھے سادے لفظوں میں لکھتے ہیں:

”ہمیں اس بات کا کوئی حق نہیں کہ ہم اہل تشیع کے کسی خاص عقیدے پر قائم ہونے پر اعتراض کریں۔ نہ یہ کہہ رہے ہیں کہ علامہ اقبال نے اس عقیدے کو قبول کیوں کیا؟ کہنا صرف یہ ہے کہ اپنی تحریر و تقریر میں مہدویت کا پرچار کرنے والے یہ سب جان لیں اور علامہ جنھیں وہ ترجمان حقیقت اور مفسر قرآن کا درجہ دیتے ہیں، امام مہدی کے اس تصور کو برحق جان کر جو کچھ فرماتے ہیں، اس کا ادراک ان جہہ پوش علما اور خرقہ پوش صوفیا کو ضرور ہونا چاہیے۔“

جناب صلاح الدین نے اس باب میں اہل تشیع کے ہاں مہدی کے تصور کی تاریخ قلمبند کی ہے اور اسے علویوں اور فاطمیوں کی سیاسی جدوجہد سے جوڑا ہے۔

جناب صلاح الدین نے انیسویں صدی عیسوی میں اہل سنن کے ہاں امام مہدی کی آمد کے تصور اور اس کی اہمیت کو نظر انداز کر دیا ہے۔ انیسویں صدی میں صادق پوری علمائے

حضرت سید احمد شہید کو امام مہدی تسلیم کیا اور ایک مدت ان کے دوبارہ ظہور کا عقیدہ رکھا۔ مولوی ولایت علی نے اربعین فی المہدیین کے عنوان سے ایک رسالہ لکھا جس میں حضرت سید احمد کی غیبوت اور دوبارہ ظہور کا تصور پیش کیا۔ یہی انتظارِ مہدی کا عقیدہ و تصور انیسویں صدی کی آخری دہائی میں ایک بڑے فتنے کی بنیاد بنا اور ایک نفسیاتی مریض نے امام مہدی ہونے اور مسیح موعود ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ بہر حال مسلم دنیا میں امام منتظر کے تصور سے بہت سے مسائل پیدا ہوئے۔ اقبال کا کلام بھی ان تصورات سے خالی نہیں

○

جناب صلاح الدین کی زیر نظر کتاب کے حصہ اول میں چار مضامین شامل ہیں:

1- فکرِ اقبال کے دو بنیادی تصورات (چودھری مظفر حسین کی کتاب کا جائزہ)

2- خطباتِ اقبال - ایک مطالعہ (الطاف اعظمی کے افکار کا محاسبہ)

3- اقبال کا علم کلام (علی عباس جلاپوری کی کتاب پر تبصرہ)

4- عذر ہائے ناکردہ گناہی (مولانا غلام محمد کے 'امالی' پر تنقید)

یہ چاروں مضامین اس لیے بھی اہمیت رکھتے ہیں کہ بہت اہم تحریروں پر لکھے گئے ہیں، اس لیے بھی اہم ہیں کہ ان کے مندرجات میں جرأتِ تحقیق بھی ہے ہمتِ انکار بھی ہے۔ یہی وہ رویہ ہے جو اس کتاب میں جگہ جگہ نظر آتا ہے اور اس رویے نے اس کتاب کو قابلِ مطالعہ بنا دیا ہے۔ اس کے مندرجات سے اختلاف تو کیا جاسکتا ہے، مگر اس پر مداہنت کا الزام رکھنا کسی طرح بھی ممکن نہیں، بلکہ جرأتِ انکار اور عزمِ تحقیق ان تحریروں کی بنیادی خوبی ہے۔

پہلا مضمون چودھری مظفر حسین کی کتاب فکرِ اقبال کے دو بنیادی تصورات پر ہے۔ اس مضمون میں چودھری مظفر حسین کی کتاب کی کھلے دل سے تحسین کی گئی ہے۔ صلاح الدین ایوبی لکھتے ہیں:

”چودھری مظفر حسین صاحب کی یہ تصنیف بڑی عالمانہ شان کی حامل ہے۔

اس میں شامل مباحث بار بار پڑھے جانے کے قابل ہیں اور اقبالی ادب میں

اس کا شمار ان نادر کتب میں کیا جائے گا جو خالصتہً تحقیقی مواد کی حامل ہیں۔“

یہ تحریر اس شخص کے قلم سے ہے اور اسی مضمون میں سے ہے جو امام راغب اصفہانی کے

بارے میں لکھتا ہے:

”کامِ راغبِ اصفہانی نے باطنی علما کے حوالہ جات سے ایسی بہت سے لایعنی باتیں

اپنے ہاں درج کر دی ہیں جن سے اجتناب ہی قرآن حکیم کی تفہیم کے لیے بہتر ہے۔“

اس مضمون میں چودھری صلاح الدین نے زیادہ تر چودھری مظفر حسین سے اتفاق کیا ہے بلکہ اُن مقامات پر اقبال اور چودھری مظفر حسین سے اتفاق خاصاً فکرِ انگیز ہے جہاں عموماً اقبال سے اتفاق کیا جاتا ہے۔ اقبال نے خودی کے ارتقا کو حیات بعد المات اور خلود فی الجنت اور خلود فی اللجہنم سے مربوط کیا ہے۔ یہ اقبال کا وہ حوالہ ہے جو اپنے مندرجات کے اعتبار سے نازک بھی ہے، فکرِ انگیز بھی۔ چودھری مظفر حسین نے اس حوالے سے اقبال کی تفہیم کا حق ادا کر دیا ہے۔ چودھری صلاح الدین نے ان حوالوں کو اپنے تجزیے کے ذریعے تائید مزید مہیا کر دی ہے اور بہت کم اقبال یا چودھری مظفر حسین سے اختلاف کی ضرورت خیال کی ہے۔ عالمِ آخرت سے متعلق اقبال کے افکار سے متعلق صلاح الدین یوں رقم طراز ہیں:

”اقبال کے یہ خیالات مرّوجہ افکار سے پوری طرح میل نہیں کھاتے تاہم

علامہ کا یہ استدلال کافی وزن رکھتا ہے۔ اولاً عالمِ آخرت کی حقیقت ہماری

علمی رسائی سے ماورا ہے، جنت اور دوزخ کے بیانات میں قرآن و حدیث

نے تمثیلی پیرائے میں زندگی کو ایک مستقل حیاتی عمل کی صورت میں دکھایا

ہے اور آخرت کے حقائق نظروں میں سامنے والے نہیں۔ ثانیاً خودی یعنی

نفسِ انسانی خلود کی منزل پر جلوہ گر ہونے والا ہے، بنا بریں وہ ایک ارتقائی

عمل سے گزر رہا ہے چنانچہ یہ کہنا کہ بعثت بعد الموت خودی کے اندرونی

احوال ہی سے متعلق ہے کچھ ایسا غلط بھی نہیں۔“

جناب صلاح الدین نے جہاں جرأت کے ساتھ اقبال سے اختلاف کیا ہے وہیں بے حد

دلیرانہ انداز میں اقبال سے اتفاق کیا ہے حالانکہ ایسے مقامات پر اقبال کے بہت سے مداحین یا

تو خاموشی سے گزر جاتے ہیں یا تاویل و تعبیر کا سہارا لیتے ہیں۔ اقبال سے اتفاق رائے تبھی

بامعنی اور واقع ہو سکتا ہے جب اس سے جرأت مندانہ اختلاف بھی کیا جائے۔ یہی بات اس

مضمون کی معنویت اور اس کی اہمیت کو نمایاں کرتی ہے۔

اس حصے کا دوسرا مضمون الطاف احمد اعظمی کی کتاب خطباتِ اقبال - ایک مطالعہ پر ہے اس مضمون میں انہوں نے کتاب کے بنیادی تضاد کو واضح کیا ہے اور اس کی خوبیوں اور خامیوں کو بھی نمایاں کر دیا ہے۔ الطاف احمد اعظمی فراہی مکتب فکر کے عالم ہیں اور علی گڑھ میں استاد ہیں۔ فراہی مکتب فکر سے منسلک ہونے کے باعث ان کی قرآن سے وفاداری بھی بہت مضبوط ہے اور علی گڑھ میں استاد ہونے کے باعث ان کی اقبال سے عقیدت بھی ان کی مجبوری ہے۔ یہی وہ تضاد ہے جو ان کی کتاب میں نمایاں ہو کر سامنے آیا ہے۔ صلاح الدین ایوبی نے ان کی شخصیت کے اس تضاد کو ان کی تحریر میں منعکس دیکھ کر یوں بیان کیا ہے:

”الطاف احمد اعظمی نے اپنی تحریر میں علامہ اقبال کی زبان دانی کے پُر پیچ استعمال سے پیدا کردہ مغالطوں پر توجہ نہیں دی۔ بس سرسری انداز میں یہ لکھ دیا ہے کہ خطباتِ اقبال کا زاویہ نگاہ ٹھیک وہ ہے جو وحدت الوجود کا ہے۔ اقبال کے مصرعے: تلاشِ اوکنی جز خود نہ بینی اور دیگر اشعار سے اعظمی صاحب نے درست نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اقبال اور شیخ محی الدین ابن عربی کے مذکورہ خیالات میں کامل یکسانیت ہے اور دونوں ہی خیالات کفر و شرک کی گندگی سے آلودہ ہیں۔ اس قدر واضح تنقید کے باوصف الطاف احمد اعظمی کو اقبال کے مباحث علمی اعتبار سے بے حد واقع، عالمانہ اور فکر انگیز نظر آتے ہیں۔“

الطاف احمد اعظمی نے خطباتِ اقبال پر تبصرہ کرتے ہوئے افکارِ اقبال کا تجزیہ کیا ہے۔ قرآن مجید کا عالم ہونے کے ناتے اعظمی سے توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ خطبات میں بطور حوالہ پیش کی گئی آیات کو پیش کرتے۔ ان کے اس درست مفہوم کا تعین کرتے جو قرآنی الفاظ، ان کے سیاق و سباق اور قرآنی نظائر میں ممکن ہو سکتا ہو۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ اقبال کا پیش کردہ ترجمہ اور ترجمانی پیش کر کے ان کی تصویب یا تردید کرتے۔ اقبال نے اپنے خطبات میں اسلام کی ایک خاص تعبیر پیش کی ہے اور اس کی عقلی توجیہ پیش کی ہے، یہی ہمیشہ سے متکلمین کا وتیرہ رہا ہے۔ ہر نظریہ ساز مفکر کی یہ کمزوری رہی ہے کہ وہ اپنے نظریے کی تائید کے لیے آیات کی ایسی تعبیر مان لیتا ہے جو قرآن کے نظائر کی روشنی میں مناسب نہ ہو، مگر اس کے نظریے کی تائید کرتی ہو۔ مثلاً سورۃ بقرہ کی آیت: *إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً* کا بہت سوں نے مفہوم

پیش کرتے ہوئے خلیفہ حق (اپنا خلیفہ) مراد لیا ہے، حالانکہ یہ مفہوم قرآنی نظائر کو دیکھتے ہوئے دور از کار دکھائی دیتے ہیں۔ علامہ اقبال انسانی زندگی کا مقصد تسخیر کائنات قرار دیتے ہیں۔ اس لیے انھیں خلیفہ کا مذکورہ مفہوم تائید فراہم کرتا تھا۔ انھوں نے اسی مفہوم کو مد نظر رکھتے ہوئے انسان کو خلیفۃ اللہ قرار دیا۔ انھوں نے قرآن کی مذکورہ آیت کا یہ ترجمہ پیش کیا ہے:

I am about to place one in my stead on earth.

یہ ترجمہ راڈویل کے ترجمہ قرآن سے لیا گیا ہے جیسا کہ یہ خطبات لکھتے ہوئے اقبال نے راڈویل کا ترجمہ مد نظر رکھا اور جہاں قرآنی آیات کا حوالہ دیا، وہاں ان کا انگریزی ترجمہ راڈویل سے نقل کیا۔ اس ترجمے نے انسان کا کردار ہی بدل ڈالا۔ وہ مخلوق اور عبد ہونے کی بجائے خالق کا قائم مقام بن گیا۔ صلاح الدین یہی نتیجہ اخذ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”اقبال نے خلیفہ (جانشین / حکمران) کی بجائے خلیفۃ اللہ (اللہ کا نائب) کے الفاظ فرض کر لیے ہیں۔ اس طرح انسان کی حیثیت کو بدل کر مخلوق کی بجائے اللہ کا ظل قرار دے دیا ہے۔“

جناب صلاح الدین الطاف احمد اعظمی کی تحقیقات سے زیادہ خوش نہیں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ:

1- الطاف احمد اعظمی کی تحریر سے یہ الجھن پیدا ہو رہی ہے کہ اقبال کے الفاظ اور اعظمی کا نقطہ نظر الگ الگ نظر نہیں آتے۔

2- الطاف احمد اعظمی نے اقبال کی تعبیر پیش کرتے ہوئے بعض جگہ اقبال سے زیادہ وفاداری کا مظاہرہ نہیں کیا۔

3- اعظمی خود بھی اقبال کی طرح تصوف اور وحدت الوجود کے جال سے باہر نہیں آسکے۔

علامہ اقبال کی تعبیرات خصوصاً قرآنی تعبیرات پر لکھتے ہوئے الطاف احمد اعظمی نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ اقبال نے دین کا مطالعہ مغرب کے نقطہ نظر سے کیا تھا، صلاح الدین ایوبی کا نقطہ نظر یہ ہے:

”اصل وجہ یہ ہے کہ علامہ نے علما کی باتوں پر اعتبار کرتے ہوئے انھی کی غیر قرآنی تعبیرات کو نقل فرما دیا ہے۔“

جناب صلاح الدین علما سے خاصے نالاں ہیں۔ وہ علما و محدثین کے بارے میں حسنِ ظن سے کام لیتے ہیں اور سید عنایت اللہ شاہ بخاری کے انداز میں نامناسب روایات کو ادخالِ الباغیین ٹھہراتے ہیں، مگر صوفیا اور لغت نویسوں کے بارے میں حسنِ ظن کو ایک طرف رکھتے ہوئے ان کی عجمیت کو ان باتوں کا ذمہ دار ٹھہراتے ہیں۔ وہ اقبال کی نامناسب تعبیرات کا رشتہ راغب اور مقاتل سے جوڑتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

”راغب (امام راغب اصفہانی المتوفی 486ھ) اور مقاتل (مقاتل بن سلیمان المتوفی 150ھ) کی ان کرم فرمائیوں کی موجودگی میں اگر علامہ اقبال نے بھی کہیں بالحق سے باللہ مراد لے لیا ہے تو اُن کی یہ غلطی یقیناً لائقِ درگزر ہے۔ الطاف احمد اعظمی اور دیگر علما کو چاہیے کہ آباؤنا الاولون کے سحر اور شرک کی حد تک ان کی تقلید سے باز رہیں۔“

وحی کے بارے میں علامہ اقبال نے جس طرح کی منطق پیش کرنے کی کوشش کی ہے، اُس پر الطاف احمد اعظمی نے تنقید کی ہے جو صلاح الدین ایوبی کی نظر میں درست تنقید ہے۔ علامہ نے کشف، الہام اور وحی کو ایک ہی سلسلے کی کڑیاں بنا کر وحی کی عقلی توجیہ پیش کرنے کی کوشش کی ہے، مگر یہ کوشش مستحسن نہیں لگتی۔ وہ اس کی منطق پیش کرتے ہوئے گتھیاں سلجھا نہیں پاتے اُلجھ سے جاتے ہیں۔ اس الجھن میں انہوں نے واقعہ غرانیق کی روایت کو درست مان لیا ہے، حالانکہ یہ روایت محدثین کے ہاں کسی طرح بھی معتبر نہیں ہے۔

الطاف احمد اعظمی کی کتاب اپنی بعض کمزوریوں کے باوجود بہت اہم کتاب ہے۔ اس کتاب میں فکر اقبال کے اہم ماخذ یعنی خطبات کا ناقدانہ جائزہ لیا گیا ہے یہ جائزہ ہر لحاظ سے عالمانہ ہے۔ صلاح الدین ایوبی نے جائزہ کا تجزیہ عالمانہ انداز سے کیا ہے اور ہر لحاظ سے قابل حوالہ ہے۔

زیر نظر کتاب کے حصہ اول میں تیسرا مضمون علی عباس جلال پوری کی کتاب: اقبال کا علم کلام کا ناقدانہ جائزہ ہے۔ جلال پوری نے اقبال کا علم کلام میں دعویٰ کیا ہے کہ اقبال فلسفی نہیں متکلم تھے۔ متکلم کی کمزوری یہ ہوتی ہے کہ وہ پہلے عقیدہ رکھتا ہے پھر دلیل کی تلاش کرتا ہے۔ یہ دعویٰ اقبال کے بارے میں یقیناً درست ہے، مگر جن لوگوں نے جلال پوری کی کتاب تاریخ کا نیا موڈ پڑھی ہے وہ جانتے ہیں کہ جلال پوری خود کمیونزم کے متکلم ہیں۔

بہر حال یہ بات زیر بحث نہیں کہ ان کے علم کلام کی کیا حیثیت یا حقیقت ہے۔ اقبال کا علم کلام یقیناً قابل ذکر کتاب ہے۔ انھوں نے فکرِ اقبال کے حوالے سے بہت جاندار سوال اٹھائے ہیں۔ صلاح الدین ایوبی نے جلال پوری کی کتاب کا عالمانہ تجزیہ پیش کیا ہے۔ انھوں نے بہت سے مقامات پر اس کی تصویب کی ہے اور بعض مقامات پر اس سے اختلاف کیا یا اس کی باتوں کو محل نظر قرار دیا ہے۔ اس کتاب پر مضمون کا افسردہ اس پیرا گراف میں واضح طور پر دکھائی دیتا ہے:

”اقبال کے علم کلام کی یہ تصویر اور اس پر علی عباس کا تبصرہ اپنی جگہ ایک زندہ

حقیقت ہے۔ اس سے اندازہ کر لینا چاہیے کہ اقبال کا یہ طرز عمل درحقیقت

محض خرد دشمنی نہیں، بلکہ برملا قرآنی فکر سے گریز اختیار کرنے کے مترادف

ہے۔ فرقہ باطنیہ کے مقاصد مذہبی اور سیاسی تھے۔ فلاسفہ اسلام یونانی اور نو

فلاطونی فلسفے سے مرعوب تھے۔ صوفیا عالمی تصوف کے پیروکار بن گئے۔

غزالی نے فلسفہ و تصوف میں ہم آہنگی کی جو بنیادیں فراہم کیں، اُن پر ابن

عربی نے عالمی وحدت الوجودی فکر سے کاملاً ہم آہنگ نام نہاد اسلامی تصوف

کی عمارت تعمیر کر لی۔ اس کے بعد سر سید احمد خان نے مغرب کے اس نظریے

کی روشنی میں کہ کائنات میں حاکمیت قوانین فطرت کی ہے، تمام محیر العقول

اور خارق عادت قرآنی واقعات اور عقائد کی من مانی تاویلات پیش کر دیں۔

یہی سب کچھ علامہ اقبال کا سرمایہ فکر ہے۔“

اس مضمون میں کئی مقامات پر صلاح الدین ایوبی نے علی عباس جلال پوری سے اختلاف

کیا ہے مگر اصولی طور پر وہ ایک مقام پر جلال پوری سے متفق ہیں۔ رہا جلال پوری کا مارکسی فکر

سے تمسک، تو اس سے صلاح الدین ہر طرح اختلاف کرتے ہیں اور اختلاف کیا ہے۔ گویا

صلاح الدین نے نہ تو اقبال کے علم کلام کو تسلیم کیا ہے نہ جلال پوری کے علم کلام کو۔

زیر نظر مضمون میں ایک بات ضمناً آگئی ہے مگر ہے بہت پتے کی بات۔ جناب صلاح

الدین نے قرآن میں تفسیر بالرائے کی وجہ مقاتل بن سلیمان اور راغب اصفہانی کے لغوی

کاموں کو قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

”علی عباس جلال پوری نے جن غیر قرآنی افکار کو ہدف تنقید بنایا ہے، اُن کی

بنیاد دوسری صدی ہجری کے آغاز میں ہی اس طرح رکھ دی گئی تھی کہ عجمی علما
مقاتل بن سلیمان (150ھ) اور راغب اصفہانی (486ھ) نے قرآنی
اصطلاحات کے ایک سے زیادہ 8، 10، 12، 14 معانی لکھ کر تفسیر بالزائے کی
راہ ہموار کر دی، حالانکہ یہ عربی مبین کے مزاج کے یکسر خلاف ہے۔“

یہ بات عربی زبان اور علوم قرآن کے حوالے سے بہر حال نئی بھی ہے اور منفرد بھی۔ فراہی
مکتب فکر کے خیال میں قرآن مجید کی ہر آیت کا صرف ایک ہی مفہوم ممکن ہے۔ ان کے ایک سے
زیادہ مفاہیم مراد نہیں لیے جاسکتے۔ جناب صلاح الدین نے آگے بڑھ کر یہ دعویٰ کیا ہے کہ عربی
مبین کا مزاج یہ ہے کہ ہر لفظ کا صرف ایک ہی معنی ہے۔ اگر ایسا ہے تو یقیناً قرآن مجید کی ہر آیت کا
ایک ہی مفہوم مراد لیا جائے گا اور کثرت تفسیر یا کثرت تعبیر کی موجودہ صورت یکسر بدل جائے گی۔
اس حصے کا چوتھا مضمون غلام محمد کے 'امالی' پر احمد جاوید کے تبصرے پر تبصرہ ہے۔ پس
منظر اس مضمون کا یہ ہے کہ علامہ اقبال جب تک شاعری کرتے رہے، علما ان سے خوش رہے۔
وہ شاعری کی تاویل اپنی مرضی سے کرتے رہے۔ کسی کے یہ سوچنے کی نوبت نہیں آئی کہ اس
شعر میں علامہ نے اپنی شاعری کی رو میں روایتی دینی تعبیر کے متعلق کیا کہہ دیا ہے۔ نتیجہ یہ نکلا
کہ وہ ذیل کے اشعار بھی ہضم کر گئے:

بتانِ عجم کے پجاری تمام

یہ امت روایات میں کھو گئی

مومن فقط احکام الہی کا ہے پابند

تمدن تصوف شریعت کلام

حقیقت خرافات میں کھو گئی

تقدیر کے پابند جمادات و نباتات

جب علامہ نے انگریزی میں خطبات لکھے تو ان کے افکار و خیالات واضح صورت میں
سامنے آئے۔ علامہ کے سرمایہ فکر میں مغربی فلسفہ، عجمی تصوف اور سرسید کی دینی تعبیرات شامل
تھیں۔ ڈاکٹر وحید قریشی مرحوم نے راقم کو بتایا کہ مولوی میر حسن بھی سرسید کے افکار کے قبیح
تھے۔ انہوں نے سرسید کی تفسیر کو Interleaf کروا کر جلد کروا رکھا تھا اور اس تفسیر پر اپنے
خیالات لکھا کرتے تھے جو سرسید سے مختلف نہیں تھے۔ (واللہ اعلم) علامہ نے جب سرسید سے
ملنے جلتے خیالات کا اظہار کیا تو علما کے حلقوں میں خاصا ردِ عمل سامنے آیا۔ سید سلیمان ندوی،
عبدالماجد دریا بادی اور ابوالحسن علی ندوی جیسے لوگ اقبال سے اس قسم کے خیالات کی توقع نہ

رکھتے تھے۔ وہ تو بھلا ہوا کہ چودھری محمد حسین نے اپنے جیتے جی ان خطبات کا ترجمہ نہ ہونے دیا اور مزید بھلا ہونڈیر نیازی کا کہ انہوں نے پہلا ترجمہ کیا اور ایسا ترجمہ کیا کہ اسے سمجھنا محال کے قریب کر دیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ان خطبات کے خلاف کوئی بڑا رد عمل سامنے نہ آیا۔ غلام محمد، سید سلیمان ندوی کے خلیفہ تھے اور حیدر آباد دکن سے تعلق رکھتے تھے۔ انہوں نے سید خالد جامعی کو ان خطبات کے خلاف کچھ باتیں املا کرائی تھیں۔ اب تک خطباتِ اقبال کے خلاف دو دو چار چار جملے شائع ہوتے رہے تھے۔ اب کے ساحل کا ایک پورا شمارہ احیائے علوم کا پورا شمارہ اور جریدہ کراچی کے ایک خاص نمبر کے سو کے قریب صفحات ان خطبات کے خلاف منظر عام پر آ گئے۔ اس پر کافی شور مچا۔ بعض لوگوں نے دعویٰ کیا کہ غلام محمد فرضی شخصیت تھے۔ بعض نے 'امالی' کو جعلی ٹھہرایا۔ آخر کو اقبال اکیڈمی کے احمد جاوید نے ان 'امالی' کی تردید میں ایک مضمون لکھا۔ جناب صلاح الدین نے اس مضمون کا تجزیہ کیا۔ اس مضمون میں جناب صلاح الدین زیادہ تر اقبال کی حمایت کرتے نظر آتے ہیں، خصوصاً اقبال کے نظریہ خودی کی وہ چودھری مظفر حسین کی کتاب پر لکھے گئے مضمون میں بھی حمایت کرتے نظر آئے تھے، یہاں بھی حمایت کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ اس بات کے دعویدار ہیں کہ اقبال کے ہاں خودی کا بعینہ وہی مفہوم ہے جو قرآن میں نفس سے مفہوم لیا گیا ہے۔

بہر حال جناب صلاح الدین نے اقبال کی فکر کو اس کی وسعت میں دیکھا ہے اور قرآنی سیاق و سباق میں اس کی تصویب یا تردید کرنے کی کوشش کی ہے۔ صلاح الدین بنیادی طور پر قرآن کے طالب علم ہیں اور ان کی بنیادی وفاداری قرآن اور صرف قرآن سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ کسی بڑے سے بڑے شخص سے اختلاف کر سکتے ہیں اور کرتے ہیں۔ یہی بات ان کے فکری کاموں کو کارنامے بنا دیتی ہے۔ اور یہی بات ان کی تحریروں کا واحد جواز ہے۔ ان کے نتائج فکر سے اختلاف ممکن ہے، مگر قرآن سے ان کی وفاداری کو چیلنج نہیں کیا جاسکتا۔ امید ہے یہ تحریریں اس حوالے سے ضرور دیکھی جائیں گی۔ یقیناً آج کے قاری کو اس حوالے سے نئی روشنی ملے گی۔

والسلام

امجد علی شاکر

8 رجب المرجب 1438ھ

حصہ اول

ناقدینِ اقبال

فکرِ ہر کس بہ قدرِ ہمتِ اوست

1- فکرِ اقبال کے بنیادی تصورات

چوہدری مظفر حسین کے قلم سے علامہ اقبال کے تصورِ خودی اور
قرآنی اصطلاحِ نفس کے مابین تطبیق کی کوشش

2- خطباتِ اقبال: ایک مطالعہ

الطاف احمد اعظمی کی ”خطباتِ اقبال“ پر تنقید، اعظمی صاحب
کے پیدا کردہ مغالطے اور ادھورے تبصرے

3- اقبال کا علمِ کلام

علی عباس جلال پوری کے قلم سے علامہ اقبال کے فکر کو تاویل کی
کوشش قرار دینا اور علمِ کلام کی حقیقت

4- عذر ہائے نا کردہ گناہی

مولانا غلام محمد کی بے سمت آرا کے بارے میں احمد جاوید کا
تبصرہ اور مزید مغالطہ آریاں

فکرِ اقبال کے دو بنیادی تصورات

چوہدری مظفر حسین کی کتاب کا جائزہ

چوہدری مظفر حسین صاحب نے خودی اور آخرت کے بارے میں علامہ اقبال کے نظریات کو قرآن حکیم کی کسوٹی پر پرکھا ہے۔ علامہ کے یہ نظریات شروع ہی سے علمی و دینی حلقوں میں بحث و نقد کا نشانہ بنے رہے ہیں تاہم چوہدری صاحب کے بھرپور اور ہمہ جہت علمی تجزیے کی داد دینا پڑتی ہے کہ آپ علامہ کے بعض اہم افکار کو قرآن حکیم کے مطابق ثابت کرنے کی کوشش میں کامیاب دکھائی دیتے ہیں۔ چوہدری مظفر حسین کی اس تصنیف کی اصل قدر و منزلت جاننے کے لیے ڈاکٹر سید عبداللہ کا پیش لفظ ہی بہت کافی ہے۔ ڈاکٹر صاحب لکھتے ہیں:

”میں نے جب اس سلسلہ مضامین کا مطالعہ کیا تو معاً میرے سامنے بہت سے اعتراضات ابھر آئے جو ایک زمانہ دراز سے سننا آیا تھا اور اب مظفر حسین کے مضامین میں ان کا جواب موجود ہے“۔ (ص۔ 12)

چوہدری صاحب نے بجا طور پر لکھا ہے کہ علامہ اقبال کے یہ نظریات فلسفیانہ غور و فکر کا حاصل نہیں بلکہ قرآن حکیم میں گہرے تدبر کا نتیجہ ہیں۔ (ص۔ 17) ”تصورِ خودی اور قرآن حکیم“ اس کتاب کا پہلا مضمون ہے۔ اس مضمون میں خودی کے معانی کو بے نقاب کیا گیا ہے۔ قرآن حکیم سے بہت سی آیات درج کر کے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ ”خودی“ کا لفظ ”نفس“ کا ہم معنی ہے۔ خود اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے نفس کا لفظ استعمال کیا ہے اور انسان کی خودی کے لیے بھی نفس کی اصطلاح بہت عام استعمال ہوئی ہے۔ جہاں تک نفس (خودی) کے اخلاقی مفہوم کا تعلق ہے، خودی کو مقصود بالذات مان کر عمل کرنا ہی اخلاق ہے۔ خودی کو تباہ کرنے والی ہر شے بدی ہے اور اسے استحکام دینے والی ہر شے نیکی ہے۔ آیات قرآنی اس بات

کی شاہد ہیں کہ خودی کی یکتائی اور اس کی بے مثل انفرادیت خودی کی حامل ہے یعنی وہ موت کے بعد بھی اپنا مستقبل رکھتی ہے۔ خودی (نفس) کو کائنات میں مرکزی حیثیت حاصل ہے چنانچہ انسان کی ساخت میں اس کی کمزوری اور اس کا ظالم و جاہل ہونا، اوصاف خداوندی کے سائے میں آ کر نشوونما کی صلاحیت سے شاد کام ہوتے ہوئے اپنی صفات کو تبدیل کر سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن حکیم میں خودی کی بقاء کو تعلق باللہ سے مشروط کر دیا گیا ہے۔ (ص۔ 26) خودی کے بارے میں قرآن حکیم کی آیات کے حوالے سے اس گفتگو نے ساری گتھیاں سلجھادی ہیں اور مشرق و مغرب کے دانشوروں نے اب تک جو کچھ اس بارے میں خلاف حق بیان کیا تھا اس کا پردہ چاک کر دیا ہے۔ ہاں البتہ قاری کو اس وقت محتاط رہنا پڑتا ہے جب علامہ اقبال خودی کو وحدۃ الوجودی فلاسفہ اور صوفیا کے ان افکار پر منطبق کرنے لگتے ہیں جو نفس کی خود ساختہ تعبیرات پر مبنی ہیں۔

تصویرِ آخرت کے بارے میں علامہ اقبال کے افکار بھی قرآن پاک کی منشاء کے تحت ہیں۔ علامہ لکھتے ہیں:

”انسان کے مرکر دوبارہ زندہ ہونے کا تصور یا نظریہ حیات بعد موت مذہب کی تعلیمات کا ایک ایسا عنصر ہے جو سب سے زیادہ حیرت انگیز ہے۔“ (ص۔ 31)

علامہ بالکل سادہ الفاظ میں کہتے ہیں کہ ”وہ گویا بطنِ مادر کی طرح بطنِ مرقد سے باہر قدم رکھتا ہے۔“ (ص۔ 55) اور یہ کہ ”برزخ کو موت اور بعد الموت کے درمیان توقف اور انتظار کی ایک حالت سے تعبیر کرنا چاہیے۔“ علامہ کے ان الفاظ سے ظاہر ہے کہ ان کا تصورِ آخرت ٹھیکہ اسلامی اعتقادات سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ موت اور حیات بعد الموت کو وہ ایک سادہ عالمگیر حقیقت کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔ (ص۔ 84)

دلچسپ بات یہ ہے کہ مفسرین و محدثین کی اکثریت برزخ کو ایک عالم (یعنی جہان) ایک مقام و مستقر تسلیم کرتی ہے جس کے لیے قرآن حکیم سے کوئی ثبوت فراہم نہیں ہو سکتا جبکہ علامہ اقبال بجا طور پر برزخ کو توقف اور انتظار کی ایک حالت قرار دیتے ہیں۔ اور یہی برحق ہے۔ یہ ایک اہم نکتہ ہے جس پر بہت سے قرآنی افکار کو درست یا غلط طور پر جاننے اور سمجھنے

کا معاملہ بنتی ہے۔ مثال کے طور پر حیاتِ شہید اور کُنْتُمْ اَزْوَاجًا ثَلَاثَةً کا معاملہ جس کے بارے میں آئندہ صفحات میں گفتگو کی جائے گی۔

حیات بعد الموت کو مرگِ خودی سے وابستہ جان لینا ایک اہم غلطی ہے۔ علامہ جب یہ کہتے ہیں کہ موت و حیات خودی کے احوال ہیں تو اس سے ان کی مراد حیات بعد الموت کا انکار نہیں بلکہ انسانی ذات، اس کی شخصیت، اس کے نفس کا تعلق باللہ سے گریز پا ہو کر ”ہر کہ بے حق زیست جز مردار نیست“ کے قعرِ مذلت میں گر جانا ہے یا پھر اس کا ذاتِ حق سے ہم نوا ہو کر منزلِ مراد کو پالینا ہے۔ اس اہم نکتے کو چوہدری مظفر حسین نے اس طرح بیان کیا ہے:

”چنانچہ ظاہر ہے کہ جس شخص میں تعلق باللہ کا داعیہ بیدار نہ ہو اس کی شخصیت کا ماورائی پہلو نشوونما سے محروم رہتا ہے۔ آخرت کی نورانی زندگی سے اسے کوئی حصہ نہیں مل سکتا اور اس اعتبار سے وہ بالکل مردہ ہے۔“ (ص۔ 45) یہی بات اس آیت قرآنی میں کہی گئی ہے: وَمَالَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ ۝ (شوریٰ 20) ”اسے آخرت میں کچھ نہیں ملتا۔“



خودی اور آخرت کے بارے میں ان بنیادی افکار کی توضیح کے بعد چوہدری مظفر حسین صاحب فرماتے ہیں:

”خودی کا پیغام وحدت الوجودی تصوف کے خلاف ایک طرح کا اعلانِ جہاد

تھا جس سے اسلام کے نام پر پھیلائی ہوئی گمراہیوں کا ازالہ ہوا۔“ (ص۔ 16)

یہ امر لائقِ تاسف ہے کہ 1920ء کے بعد علامہ نے اسرارِ خودی کے دیباچے کے

علی الرغمِ وحدۃ الوجودی فلسفہ و فکر کو ایک بار پھر پوری طرح اپنایا۔

کمالِ انسانیت حصول مقامِ عبدیت ہے۔ (ص۔ 60) قرآنِ حکیم میں کہیں بھی اتصال

و اتحاد کی کسی ایسی کیفیت کا بیان نہیں ملتا جس میں انسان کی خودی کا خدا کی خودی میں مدغم یا گم

ہو جانے کا اشارہ تک پایا جاسکتا ہو۔ اسلام میں انسان کی زندگی بعد موت، اس کی شعوری

کیفیات ہیں اور شعور کو مستقل بیدار رکھ کر ہی حیاتِ دوام حاصل ہو سکتی ہے۔ (ص۔ 65) اسی

تسلسل میں علامہ اقبال نے فرمایا تھا کہ حیات بعد الموت ایک یقینی امر ہے بایں ہمہ بقائے

دوام ہمارا حق نہیں، یہ اللہ تعالیٰ کا فضل اور انعام ہے۔ (ص۔ 74)

وحدت الوجودی نظریات کے بالمقابل تصور خودی پیش کرتے ہوئے چوہدری صاحب نے اقبال کے اس نظریے کی وضاحت بھی کی ہے کہ علامہ جسم اور روح کی ثنویت کے قائل نہیں۔ وہ جسم اور روح کی ثنویت کو سراسر ایک غیر اسلامی تصور سمجھتے ہیں۔ (ص۔ 71) اسی ضمن میں ”روح“ کی حقیقت بھی واضح کر دی گئی ہے:

”یوں دیکھا جائے تو یہ امرِ ربی ہی ہے جو انسانی جسم کو پیدا کر کے اس کے اندر خودی کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔“ (ص۔ 68)

یہی قرآنی نقطہ نظر ہے۔ روح، امرِ رب کا دوسرا نام ہے۔ تاہم دیگر مفسرین و محدثین کی طرح چوہدری صاحب بھی سورہ زمر کی آیت مبارکہ نقل کر دینے کے بعد اس کے ترجمے میں نفس کا معنی روح قرار دینے کی غلطی دہرا رہے ہیں۔

اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ان الفاظ کا معنی ہے ”اللہ نفوسِ انسان کی موت کے وقت ان نفوس کو اپنے قبضے میں لے لیتا ہے“ نہ یہ کہ ”وہ روحیں قبض کر لیتا ہے“۔ عیاں ہے کہ نفس کا معنی روح نہیں اور روح کا معنی نفس ہرگز نہیں ہو سکتا۔ حضرت علامہ جو کچھ کہنا چاہتے ہیں اور جس بات کی تائید میں چوہدری مظفر حسین آیات قرآنی سے استشہاد کر رہے ہیں، سورہ زمر کی اس آیت مبارکہ میں نفس کو نفس تسلیم کر لینے سے ہی ان افکار کی توضیح زیادہ بہتر انداز میں کی جاسکتی ہے۔ بہر طور یہ ایک ایسا معاملہ ہے جسے ائمہ تفسیر نے وحدت الوجودی صوفیا کی سہولت کے پیش نظر صدیوں پہلے سے غلط ترجمانی کی نذر کر رکھا ہے۔ اگر اس طرح اصطلاحات قرآنی کی بے جا اور بے محل ترجمانی کا تعاقب کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کے نام پر پھیلائی گئی گمراہیوں کا منبع ترجمہ و تفسیر کی انہی غلطیوں میں پوشیدہ ہے۔



”تصورِ آخرت اور نفسیات“ کے حوالے سے جو بحث اس کتاب میں کی گئی ہے وہ نہایت دلچسپ ہے۔ علامہ اقبال حیات بعد الموت کو ایک عالمگیر قانون سمجھتے ہیں جس کا گہرا تعلق نظامِ زمانی سے ہے۔ اس سے علامہ کی مراد سوا اس کے اور کچھ نہیں کہ نظامِ زمان میں ایک ایسا لمحہ ضرور آتا ہے جو موجودہ نظامِ کائنات کے خاتمے کا دن ہے۔ یہی بات سورہ الزوم کی آیت نمبر 6 میں بتائی گئی ہے جہاں حیات بعد الموت کے آغاز سے قبل انسانی زندگی کے مکمل خاتمے کو اجل

مسمیٰ کے نام سے تعبیر کیا گیا ہے۔ تاہم کسی بھی تعبیر کے لحاظ سے اجل مسمیٰ کو ”معینہ امکان“ کا نام نہیں دیا جاسکتا، جیسا کہ چوہدری مظفر حسین صاحب کا خیال ہے۔ (ص۔ 81) ہاں البتہ اجل مسمیٰ کو ہم خاتمہ امکانات ہستی کہہ سکتے ہیں۔ Heidegger کے الفاظ میں Impossibility of all the possibilities حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت کی رو سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انسانی شخصیت کو چاروں طرف سے ایک مربع شکل میں گھرا ہوا دکھلایا اور ان حدود کو ”اجل“ کا نام دیا۔ یہاں بھی اجل، انسانی شخصیت (نفس۔ خودی) کے لیے خاتمہ امکانات ہی کا مظہر ہے۔ بقائے دوام کے بارے میں چوہدری مظفر حسین بجا طور پر اپنے تاثرات کا اظہار اس طرح کر رہے ہیں:

”چنانچہ علامہ اقبال کا یہ دعویٰ کہ بقائے دوام کے ہم امیدوار محض ہیں نہ کہ

بربنائے استحقاق حقدار، بالکل صحیح نظر آتا ہے۔“ (ص۔ 89)

یہ بات اپنی جگہ بالکل درست ہے لیکن اس کی تائید میں کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (28/88) کے ”باطنی معانی“ کی تائید قطعاً بے محل ہے۔ ”اللہ تعالیٰ کے سوا ہر شے ہلاک ہو جانے والی ہے۔“ قرآن حکیم کے یہ الفاظ اللہ تعالیٰ کے وحدہ لا شریک لہ اور اول و آخر ہونے سے متعلق ہیں۔ ان الفاظ سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جاسکتا کہ توجہ الی اللہ سے محروم ہو جانے والا ہلاک ہو جاتا ہے (ص۔ 195) جیسا کہ مولانا روم رحمۃ اللہ علیہ کے حوالے سے چوہدری صاحب نے رقم فرمایا ہے۔ (اگرچہ یہ بات اپنی جگہ ایک حقیقت ہے جس سے انکار ممکن نہیں۔ بہ شرطے کہ ہلاکت کے معنی طبعی موت نہیں بلکہ تباہی اور خسران لیا جائے۔) امام راغب اصفہانی نے باطنی علماء کے حوالہ جات سے ایسی بہت سی لائینی باتیں اپنے ہاں درج کر دی ہیں جن سے اجتناب ہی قرآن حکیم کی تفہیم کے لیے بہتر ہے۔

ڈاکٹر محمد رفیع الدین نے الزمٰنہ ظہرۃ فی عنقہ اور مالِ ہذا الکتب لا یغادر صغیرۃ و لا کبیرۃ إلا اخصہا سے اگر انسان کا شعور مراد لے لیا ہے تو اس کے لیے پوری گنجائش موجود ہے۔ انسانی ذہن کی Hard Disk اگر اپنی Memory میں یہ سبھی کچھ ریکارڈ کر رہی ہے جو لاشعور کا حصہ بنتا جا رہا ہے تو یہ بھی درست ہے کہ زندگی کی تمام سرگزشت کا اس طرح من و عن محفوظ رکھا جانا آخر کسی نہ کسی مقصد کے لیے ہے۔ یہی وہ نتیجہ ہے جو فرائڈ کی گرفت میں نہ آ

سکا۔ ڈاکٹر صاحب کی اس دلیل کی تائید میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ نفسِ انسانی کی موت کے وقت اس کی سرگزشتِ حیات کا یہ ریکارڈ ”سجین اور علیین“ میں منتقل ہو جاتا ہے اور یہ کتاب مرقومہ بالآخر انسان کو اس کے اچھے اعمال کی جزا اور برے اعمال کی سزا کے لیے یوم الدین اس کے سامنے پیش کر دی جائے گی۔ (مفسرین نے سجین اور علیین کو بھی ایسے مقامات، ایسے عالم بنا دیا ہے جہاں روحمیں قیام فرماتی ہیں حالانکہ یہ تعبیر نصِ قرآن..... کتاب مرقومہ..... سے صریحاً متصادم ہے۔)

تاہم دو امور پر غور کر لینا چاہیے ایک تو یہ کہ ”طار“ سے مراد نصیب ہے (منحوس ہو یا مبروک) جسے ہم لاشعور کا حصہ قرار نہیں دے سکتے۔ اس آیت کے اگلے حصے میں فرمایا ہے کہ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا۔ ”ہم ہر اس شخص کے لیے قیامت کے روز ایک کتاب نکالیں گے۔“ چنانچہ کتاب کا تعلق انسان کے اعضاء و جوارح (گردن اور جیسا کہ دوسری آیت میں بتایا ہاتھوں) سے ہو سکتا ہے اور اس سارے معاملے کو لاشعور سے متعلق ثابت کرنے کی کوشش تا حال ناکافی ہے۔ دوسرے یہ کہ یومِ حساب کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَ نُكَلِّمُنَا أَيْدِيَهُمْ ”اس دن ہم ان کے منہوں پر مہر لگا دیں گے اور ان کے ہاتھ ہمارے سامنے بولیں گے۔“ ہاتھوں کا کلام کرنا لاشعور سے کس صورت میں متعلق ہو سکتا ہے، اس کی تطبیق بھی زیر غور آنی چاہیے۔



”خودی اور آخرت“ جیسے اہم موضوعات پر چوہدری مظفر حسین صاحب کی اس کتاب کا اگلا باب ”تصورِ آخرت اور جنت و دوزخ“ سے متعلق ہے۔ آپ لکھتے ہیں کہ ایک مومن کی پہچان یہ ہے کہ وہ موت کا استقبال خندہ پیشانی سے کرتا ہے کیونکہ اس کی پوری زندگی کی جدوجہد آخرت میں کامیابی حاصل کرنے پر ہی مرکوز رہتی ہے۔ موت مومن کے لیے ایک تحفہ ہے جس پر وہ خدا کا شکر بجالاتا ہے۔ (ص۔ 103) علامہ اقبال زندگی اور موت، جنت اور جہنم سے زیادہ عمل پر زور دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک خیر و شر کا معیار ہی یہ ہے کہ جو عمل خودی کو استحکام بخشنے وہ چیز جنت ہے اور جو عمل خودی میں اختلال و انتشار پیدا کرے وہ شر ہے اور دوزخ ہے۔ (ص۔ 105) دوزخ انسان کے اندر بحیثیت انسان ناکامی کا کرب انگیز احساس

ہے (تَطْلِعُ عَلَى الْآفِدَاءِ) بعثت کا مطلب ہے فنا اور ہلاکت کی قوتوں پر غلبے اور کامرانی کی مسرت یعنی سلامتی ہی سلامتی اور خوف و غم سے نجات (ص۔ 106) بعث بعد الموت کوئی خارجی حادثہ نہیں بلکہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتی عمل کی تکمیل ہے اور جسے انفرادی یا اجتماعی لحاظ سے بھی دیکھیے دونوں صورتوں میں محاسن ذات کی وہ ساعت ہے جس میں خودی اپنے لزشتہ اعمال کا جائزہ لیتی اور مستقبل میں اپنے ممکنات کا اندازہ کرتی ہے۔ (ص۔ 107)

اگرچہ علامہ اقبال کے یہ خیالات مروجہ افکار سے پوری طرح میل نہیں کھاتے تاہم علامہ کا یہ استدلال کافی وزن رکھتا ہے۔ اولاً عالمِ آخرت کی حقیقت ہماری علمی رسائی سے ماورا ہے، جنت اور دوزخ کے بیانات میں قرآن و حدیث نے تمثیلی پیرائے میں زندگی کو ایک مستقل حیاتی عمل کی صورت میں دکھایا ہے اور آخرت کے حقائق نظروں میں سامنے والے نہیں۔ ثانیاً خودی یعنی نفسِ انسانی خلود کی منزل پر جلوہ گر ہونے والا ہے بنا بریں وہ ایک ارتقائی عمل سے گزر رہا ہے چنانچہ یہ کہنا کہ بعث بعد الموت خودی کے اندرونی احوال ہی سے متعلق ہے، کچھ ایسا غلط بھی نہیں۔ خودی کا تمام تراکتساب کتاب مرقومہ میں درج ہوگا اور اس سے اگلی زندگی کا سلسلہ جڑے گا۔ ثالثاً قرآن حکیم ہی ہمیں یہ بھی بتاتا ہے کہ یَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ كَمَا هِيَ جَسَدًا مِّنْ عِندِ رَبِّكَ فَتَأْتِيكَ الْجَنَّةُ وَالْجَهَنَّمُ (سورہ زمر، آیت 21) جس سے انسانی ذہن آشنا نہیں، اس کا بیان محض تمثیلی انداز میں ہی ممکن ہے۔ نہ وہ زمین ایسی ہوگی، نہ مکان، نہ وہ پھل ایسے ہوں گے نہ مشروبات۔ اصل حقیقت واقعہ بس ایک ہی ہے کہ لَهَا مَا كَسَبَتْ جو کچھ انسان نے اس دنیا میں کمایا، اس کی جزا و سزا اسے مل کر رہنی ہے۔ یہ سارا معاملہ محض نشوونمائے بدن سے متعلق نہیں بلکہ اس کی اصل ایک ایسی اخلاقی بنیاد فراہم کرنا ہے جو نفسِ انسانی کو حقیقتِ نفسِ الامری سے قریب تر کر سکے۔

بعض مقامات پر چوہدری مظفر حسین صاحب نے جو نکتہ آفرینیاں کی ہیں وہ لائق توجہ ہیں۔ سید سلیمان ندوی اور دیگر علماء کے حوالے سے آپ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ دوزخ کو دوام نہیں۔ انسان کے اخلاقی وجود کی اصلاح کے بعد یقیناً اس کی ضرورت باقی نہیں رہنی چاہیے تاہم قرآن حکیم میں مومنین کے ساتھ ساتھ کافرین کے لیے بھی خُلْدِیْنَ فِيهَا کے ساتھ ”أَبَدًا“ کے الفاظ بار بار استعمال ہوئے ہیں۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ کفر و شرک میں آخری حدوں کو چھونے والے فرعون و نمرود اور ابو جہل و ابولہب اسی وادہی دوزخ کا ایندھن بنے رہیں گے جس

کا وعدہ اللہ جل شانہ نے بار بار دہرایا ہے۔ اسی ضمن میں یہ بھی واضح ہونا چاہیے کہ سورہ رحمن میں جو لفظ ”الآءِ رَبِّكُمْ“ بار بار دہرایا گیا ہے، اس کا معنی فقط نعمتیں ہی نہیں بلکہ مولانا اصلاحی کی رو سے اس کے معنی قدرتیں، عظمتیں، شانیں، نوازشیں اور احسانات بھی ہے۔ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ ایک ہی جامع اصطلاح ”الآءِ“ کی حقیقت کو واضح کرنے کے لیے کافی ہے یعنی ”تم اللہ کی کن کن نشانیوں کو جھٹلاؤ گے“۔ اس طرح جہنم کی کیفیات کے بارے میں یہ اشتباہ ختم ہو جانا چاہیے کہ انھیں بھی نعمت قرار دیا گیا ہے۔

ڈاکٹر رفیع الدین مرحوم کا حور و غلمان کے بارے میں طویل اقتباس دلچسپی سے خالی نہیں۔ آپ کی رائے میں حور و غلمان کا وجود انسانی مردوزن کے لیے دلنواز حسن و جمال اور سرور انگیز ہم نشینی کا حامل ہوگا (ص۔ 113) تاہم قرآن حکیم کے مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ غلمان محض خدمت گار ہوں گے نہ کہ ازواج۔ اب ایک دلچسپ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حیات بعد الموت کے ضمن میں قرآن حکیم نے مومنین کے لیے جنت میں تواضع کا جو بندوبست بیان کیا ہے اس میں ”حور عین“ کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ جبکہ اس کے مقابل طبقہ نسواں کی دلجوئی کے لیے ایسی کوئی سبیل نہیں۔ غور کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ کوئی زیادتی کی بات نہیں ہے۔ علامہ اقبال کے خواتین کے بارے میں افکار سے اہل علم بخوبی آگاہ ہیں۔ جب سینٹ میں مخلوط تعلیم کا بل پاس ہونے کی اطلاع علامہ تک پہنچی تو آپ جوش میں آ کر فرمانے لگے: ”آج مسلمانوں نے اپنی ذلت پر مہر لگادی ہے“۔ ہم سمجھتے ہیں کہ علامہ کی یہ بات قرآنی طرز فکر ہی کی نمائندہ ہے۔

قرآن حکیم نے حُورٌ عِیْنٌ یعنی خواتین جنت کے بارے میں فرمایا: وَ حُورٌ عِیْنٌ ﴿۱۰﴾ كَاَمْثَالِ اللّٰوِ لُوْا۟ لَمْ یَكُنُوْنَ ﴿۱۱﴾ غزال چشم حوریں محفوظ کیے ہوئے موتیوں کے مانند فَجَعَلْنٰهُنَّ اَبْكَارًا ﴿۱۲﴾ ہم نے انھیں کنوارا بنایا، لَمْ یَطِیْبُنَّھُنَّ اِنْسٌ قَبْلَھُمْ وَلَا جَانٌّ ﴿۱۳﴾ انھیں انس و جن میں سے اس سے قبل کسی نے ہاتھ تک نہیں لگایا۔ اور حُورٌ مَّقْصُوٰتٌ فِی الْخِیَامِ ﴿۱۴﴾ حوریں جو خیموں میں بند ہوں گی۔ ان تمام آیات سے یہی نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ خواتین جنت کا مقام پاکیزگی اور عفت و عصمت، گھر کی چاردیواری میں رہ کر اپنے فرائض انجام دینے کا مقام ہے۔ طبقہ نسواں کے لیے خودی کی منزلِ آخری یہی ہے۔ اسی میں ان کی عظمت ہے اور یہی ان کا انعام ہے۔



اس کتاب کا چھٹا باب زمان و مکان کے بارے میں ہے۔ علامہ اقبال کے افکار پر چوہدری مظفر حسین کے تبصرے کا خلاصہ کچھ اس طرح ہے کہ آزادی اور بقائے دوام لازم و ملزوم ہیں۔ ایمان، کفر، طاغوت، دنیوی علائق سے وارفتگی، استغفار، ارادہ اختیاری، قوتِ تخلیق، عشق اور ندرتِ فکر و عمل جیسے اوصاف حسنہ سبھی آزادی کے وسیع مفہوم میں شامل ہیں۔ (ص۔ 125)

روح کی آزادی میں (یعنی جس شے سے بدن میں تحرک ہے اور انسان اپنے ارادہ و اختیار کو کام میں لاتا ہے، اس میں) جو چیز انسانی شخصیت کو بقائے دوام کا مستحق بناتی ہے وہ عشق ہے۔ (ص۔ 128) عربی زبان کا لفظ عشق جاہلی ادب میں کثرت سے مستعمل ہے۔ قرآن حکیم میں جو عربوں ہی کی زبان میں نازل ہوا، اللہ تعالیٰ نے اگر محبت کے لیے عشق کا لفظ کہیں استعمال نہیں کیا تو اس کی وجہ اس لفظ سے وابستہ لچر پن اور بیہودگی ہے۔ کاش علامہ بھی اسے اپنے فکر کا جزو نہ بناتے۔

اللہ تعالیٰ کی محبت ایک وجود ساز عمل ہے جس کا خاصہ یہ نہیں کہ دوسری خودیاں اس میں جذب ہو جائیں۔ بلکہ یہ ہے کہ دوسری خودیاں نشوونما پا کر اس قدر مستحکم ہو جائیں کہ وہ اپنی انفرادیت کو برقرار رکھ سکیں۔ (ص۔ 130) غرض خودی کی بقائے دوام کا راز للہیت میں ہے، کثرتِ ذکر سے خدا کی محبت شعلے کی طرح روشن ہو جاتی ہے۔ ذکر کی اعلیٰ ترین صورت نماز ہے جو خودی کو زندگی اور اختیار کے حقیقی چشمے کے قریب لا کر اسے اپنی ذات پر قابو حاصل کرنے کا موقع دیتی ہے۔ (ص۔ 132) علامہ اقبال کے نزدیک اگر انسان ان آرزوؤں میں شریک ہو جو اس کائنات میں ارادہ خداوندی کی تخلیق ہیں تو وہ کائنات کی تقدیر خود متشکل کر سکتا ہے۔ (ص۔ 134) مردِ خرد یا مردِ آزاد سے مراد ایسا شخص ہے جس کی شخصیت کا ماورائی پہلو اس حد تک نشوونما پا گیا ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کی رضا حاصل کر کے انسانِ مرتضیٰ کے مقام پر فائز ہو جائے جہاں خدا کی رضا اور بندے کی رضا میں فرق کرنا محال ہو۔ (ص۔ 137) یہ ذہنی رویہ انسان کو یہ ایقان بخشتا ہے کہ زمان و مکان اور علتیت یعنی نیچر پر تسلط و اقتدار اس کا حق ہے اور زمانِ خالص میں موت سے بھی آگے اس کے لیے بقا کی منزل ہے۔ (ص۔ 138) معیتِ الہی میں انسان جس قسم کے زمان کا تجربہ کرتا ہے، علامہ اقبال کے نزدیک حقیقی زمانہ وہی ہے۔ اور طبعی زمانہ یا Serial Time تو محض اس کی ایک خارجی جہت ہے۔ یہی وہ زمانہ ہے جس کا مشاہدہ

باطن کی دنیا میں اتائے بصیر کرتی ہے۔ (ص۔ 143)

اس بحث کے آخر میں چوہدری صاحب نے نہایت بلیغ انداز میں زمان و مکان اور آخرت کے تعلق کو واضح کر دیا ہے:

اگرچہ ہم اپنی عملی زندگی اس طبعی زمان و مکان میں گزارنے پر مجبور ہیں جو اس خارجی اور مادی دنیا کے طور پر ہمیں گھیرے ہوئے ہے۔ تاہم باطنی زندگی میں جس زمان کا تجربہ ہمیں معیتِ الہی میں ہوتا ہے وہ ہمیں اس مادی دنیا کے جبر سے آزادی دلاتا ہے اور ہم اس مادی دنیا میں زندگی بسر کرتے ہوئے اپنے آپ کو اس سے ماورا محسوس کرتے ہیں اور یہی ماورائیت ہمیں اپنے لافانی ہونے کا شعور بخشتی ہے۔ (ص۔ 147)

یہ ساری بحث نہایت حکیمانہ ہے اور انتہائی پرمغز۔ تاہم اس مقالے کے آغاز ہی میں قطعاً غیر ضروری طور پر منظور الحسن عباسی کی جانب سے ایک آیت قرآنی کی تشریح نقل کر دی گئی ہے۔ عباسی صاحب کے خیال میں قَسَنٌ يَكْفُرُ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللّٰهِ کے الفاظ سے یہ نتیجہ اخذ کیا جانا چاہیے کہ ”کفر بالطاغوت کو ایمان باللہ پر تقدیم حاصل ہے“۔ (ص۔ 127) اگر ہم دیگر قرآنی اور نبوی افکار سے راہنمائی حاصل کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ انسان کو فطرتِ الہیہ پر خلق کیا گیا ہے اور طاغوت کی حیلہ سازیاں بعد میں وارد ہوتی ہیں چنانچہ کفر بالطاغوت کا مرحلہ ایمان باللہ پر مقدم نہیں بلکہ ایمان باللہ کو کفر کے پردے میں ڈھانک دیے جانے کے بعد کا مرحلہ ہے اور یقیناً یہی اصلاحی عمل مطلوب بھی ہے۔ تاہم ”لا“ پر اس قدر اصرار صوفیا کا خاصہ ہے جو نفی ذات کو ہمیشہ مقدم رکھتے ہیں حالانکہ یہ تصور محض غیر مسلموں سے حاصل کردہ ہے اور دین اسلام کا مقصود و مطلوب نہیں ہے۔ جیسا کہ آزادگی ارادہ و اختیار کی بحث میں علامہ اقبال نے واضح کیا ہے، خودی کی نفی نہیں بلکہ اس کی تکمیل اور نشوونما ہی مقصودِ حقیقی ہے۔



اگلا باب خودی کے ارتقائی مدارج سے بحث کرتا ہے۔ علامہ اقبال کے نزدیک خودی کی بقائے دوام ایک ارتقائی عمل کے ساتھ مشروط ہے۔ سورہ المعارج میں انسان کی شخصیت کے ارتقائی مدارج کا ذکر ہے۔ قیامت کے حوالے سے اس کی خلوت و تنہائی کا ذکر ہے جو کہ خودی کی ارتقائی ضرورت کی جانب متوجہ کرتا ہے۔ اس کے بعد خودی کے استحکام و ارتقاء کی شرائط

ہیں جو اعمالِ صالحہ اور اخلاقِ حسنہ پر مشتمل ہیں۔ یہ انداز بھی موجود ہے کہ کمزور شخصیتوں کی ہلاکت عین ممکن ہے۔ (ص۔ 160)

علامہ انسان کو لامحدود قوتِ ارادی کا ایسا احسن التقویم جرثومہ خیال کرتے ہیں جس میں بے پناہ نشوونما کے امکانات مضمحل ہیں۔ شخصیت (خودی) کو مستحکم بنانے والا اندازِ زیست اختیار کر کے ہم درحقیقت موت کے خلاف جدوجہد کرتے ہیں۔ اسی لیے شخصی بقائے دوام ہمارے اپنے ہاتھ میں ہے۔ (ص۔ 165)

اس باب میں چند اور امور لائقِ توجہ ہیں۔ پہلا یہ کہ انسان کو دوبارہ جسم ظاہری دینے کا مقصد یہ نہیں کہ وہی پہلے جیسا جسم اس کو دوبارہ دیا جائے گا۔ (ص۔ 156) یقیناً اس بات کا پورا امکان موجود ہے کہ جس طرح زمین و آسمان بدل جائیں گے اسی طرح انسانی جسم بھی کسی نئے انداز میں جلوہ گر ہوں، ایسا انداز جو جنت کے ماحول کے لیے موزوں تر ہو۔ دوسرا مسئلہ اللہ تعالیٰ کے تصور کے بارے میں ہے، علامہ بجا طور پر یہ اعلان کر رہے ہیں کہ دوسرے مذاہب کے مقابلے میں اسلام کا خدا قوت کا مظہر ہے۔ عیسائیت خدا کو محبت کا مظہر بیان کرتی ہے اور اسلام خدا کو قوت کا مظہر تسلیم کرتا ہے۔ یعنی ایک زندہ اور قوی خدا جو قوی ارادے کے ساتھ اپنے بندوں میں شخصیت کے استحکام کا طالب ہے۔ تیسرا معاملہ ایک غلط فہمی پر مبنی ہے اور قارئین کے لیے یہ وضاحت ضروری خیال کرتے ہوئے اس کا ذکر کیا جا رہا ہے۔ چوہدری مظفر حسین صاحب نے لا یَسْمَعُونَ حَیِّسَہَا (21/102) کو صاعقہ قیامت سے متعلق جان لیا ہے حالانکہ اس آیت سے قبل اللہ تعالیٰ مشرکین سے خطاب فرماتے ہوئے کہتا ہے کہ تم سب جہنم کا ایندھن بنو گے۔ ازاں بعد مومنین کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے کہ جہنم کا قرب تو درکنار اس کا شور و غل کبھی بھی ان کی سماعتوں سے نہیں ٹکرائے گا۔ سو یہ الفاظ صاعقہ قیامت کے بارے میں نہیں بلکہ جہنم کے لیے آئے ہیں۔



تصویرِ آخرت اور تسلسلِ فرائض ایک اور موضوع ہے جس پر چوہدری مظفر حسین نے قلم اٹھایا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

”بقائے دوام درحقیقت خود شعوری کی سطح پر انسانی زندگی کے ان امکانات

سے عبارت ہے جو زندگی میں بالقوہ پائے جاتے ہیں اور جو بالفعل وجود میں آکر زندگی کو قائم و دائم رکھتے ہیں۔ (ص۔ 177)

اسی ضمن میں آپ کہتے ہیں کہ ممکناتِ زندگی کی کوئی حد نہیں ہے اور ان کے بروئے کار رہنے کا ہی دوسرا نام بقائے دوام ہے۔ قرآنی نظریہ تخلیق کی رو سے انسان بھی کوئی تکمیل یافتہ شے نہیں بلکہ وہ مسلسل تخلیق کے دائرہ عمل میں ہے۔ زندگی کے بارے میں لامتناہی امکانات کے ظہور پذیر ہونے کو قرآن ”أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ“ کا نام دیتا ہے اور انسان اس عملِ تخلیق میں مصروف رہتے ہوئے بقائے دوام حاصل کر سکتا ہے۔ (ص۔ 187)

خودی کا استحکام حرکت، عمل اور تخلیقی صلاحیتوں کے نکھار سے عبارت ہے، ادھر اہل جنت کو مُتَّكِبِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرْبَابِ تَتَكَبَّرُ تَتَكَبَّرُ سے ٹیک لگائے بیٹھے ظاہر کیا گیا ہے۔ بہ ظاہر یہ کیفیت بے عملی اور ناکارہ ہونے کی سمت اشارہ کناں ہے۔ لیکن ساتھ ہی قرآن حکیم میں یہ بھی مذکور ہے کہ دَعَا لَهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ ۗ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝ ان الفاظ پر قرآن حکیم کی روشنی میں غور کریں۔ قرآن فرماتا ہے کہ شجر و حجر سمیت کائنات کی ہر شے اللہ کی تسبیح بیان کرتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو وظیفہ حیات ان کے لیے مقرر کیا گیا ہے، اسے پوری طرح ادا کرتی ہیں۔ اس سے بڑھ کر یہ بات کہ ملائکہ کی زبان سے کہلوا یا گیا: وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ یہ تسبیح و تحمید محض زبانی کلامی نہیں ہے، خود قرآن پاک نے یہ وضاحت کر دی ہے کہ ملائکہ ہر طرح کے امور کوئی انجام دیتے ہیں اور تدبیر امر میں مصروف رہتے ہیں (فالمذہبات امرأ)۔ چنانچہ یہ مان لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہونا چاہیے کہ اہل جنت کا دعویٰ تسبیح و تحمید، جنت میں بھی ان کے فکر و عمل کی توانائیوں کے بھرپور اظہار اور ان کی تخلیقی اہلیتوں کے نکھار کا تذکرہ ہے۔ اقبال کا یہ نقطہ نظر بھی قرآنی افکار ہی پر مبنی ہے۔



کتاب کے آخر میں چوہدری مظفر حسین صاحب نے ڈاکٹر تاثیر اور علی عباس جلاپوری جیسے ناقدین کی جانب سے علامہ اقبال کے فکر پر اٹھائے گئے اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ ان اصحاب کا یہ خلطِ مبحث حیران کن ہے کہ وہ بعث بعد الموت اور بقائے دوام میں تمیز نہیں کر سکے۔ اسی ضمن میں موت کے بعد افرادِ آدم کے شخصی انجام کے بارے میں حضرت علامہ کی

رائے بھی پیش کی گئی ہے۔ نہایت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ اس قدر واضح قرآنی نظریے کے ہوتے ہوئے علامہ کو مفسرین و محدثین کی آرا سے کوئی مدد نہ مل سکی۔ بعض صوفیاء نے اپنے ذاتی کشف کی بنا پر بلند بانگ دعوے کیے ہیں لیکن فی الحقیقت وہ بھی قرآن میں بیان کردہ مکمل صداقت کا محض ایک جزوی سا بیان ہیں۔

علامہ اقبال بالکل درست فرماتے ہیں کہ مستحکم خودی کی حامل شخصیات کو مرنے کے معا بعد اپنے آخری انجام سے ہم کنار کر دیا جاتا ہے۔ یہی قرآنی نظریہ ہے۔ انبیاء، صدیقین اور شہداء (خواہ وہ مقتولین فی سبیل اللہ ہوں یا شہادت حق کا فریضہ انجام دے کر طبعی موت حاصل کرنے والے) اس جہان فانی سے رخصت ہوتے ہی جنت میں داخل کر دیے جاتے ہیں۔ اسی طرح کفر و شرک میں ظلم و عداوت کی آخری حدوں تک جانے والے نمرود و شداد، فرعون، ہامان، قارون، ابولہب اور ابو جہل مرتے ہی جہنم واصل کر دیے جاتے ہیں۔ (قرآنی الفاظ یُعْرَضُونَ عَلَی النَّارِ کے معنی ہیں آگ میں جھونک دینا اور صبح و شام سے مراد ہے ہمہ وقت) اور یہ بات بھی قرین قیاس ہے کہ جن افراد آدم نے حیات دنیوی میں کوئی قابل ذکر کام نہیں کیا، جن کی خودی اپنی ابتدائی سطح سے ذرا سا بھی ابھرنے پائی ہو، ان کے مقدر میں محض فنا ہے۔ نسیاً منسیاً ہو جانا ہی ان کا انجام ہے۔ اسی بنا پر ہم یہ بھی قیاس کر سکتے ہیں کہ معصوم بچے اور معذور افراد آدم کسی طرح بھی جزا و سزا کی منزلوں کے راہی نہیں بنائے جاسکتے۔



بہر حال چوہدری مظفر حسین صاحب کی یہ تصنیف بڑی عالمانہ شان کی حامل ہے۔ اس میں شامل مباحث بار بار پڑھے جانے کے قابل ہیں اور اقبالی ادب میں اس کا شمار ان نادر کتب میں کیا جائے گا جو خالصتاً تحقیقی و تخلیقی مواد کی حامل ہیں۔

ہماری رائے میں حضرت علامہ کے یہ افکار اس لیے بھی زیادہ اہم ہیں کہ علامہ کے ہاں اپنی فکر پر بے جا اصرار اور تعلی نہیں پائی جاتی جو بزعم خود حقیقت واقعہ کی ایک جھلک دیکھ لینے کا دعویٰ کرنے والے متعدد صوفیاء کا خاصہ بن گئی ہے۔ علامہ ایک جگہ لکھتے ہیں کہ حیات بعد الموت کے بارے میں ہماری معلومات نہ ہونے کے برابر ہیں اور جس قدر معلوم ہے وہ بھی صوفیاء کے چند مکاشفات پر مشتمل ہے۔ جو اصحاب صوفیاء کے متعدد مکاشفات کو من و عن تسلیم کر لینے پر مصر

رہتے ہیں، انھیں علامہ کے افکار کی صحت سے بھی انکار نہیں ہونا چاہیے اس لیے کہ فی الحقیقت دونوں جانب یہ ساری کارفرمائیاں ”وجدان“ ہی کی ہیں، اگرچہ متصوفین کشف کو اپنا ذاتی کمال سمجھتے ہیں اور اس پر ناز کرتے ہیں۔

صوفیا کے بہت سے مکاشفات جنہیں وہ من جانب اللہ قرار دیتے ہیں فی الواقع توحید و معاد کے قرآنی افکار سے متصادم ہیں مثلاً ابن عربی کا رجال الغیب کا نظریہ۔ عیاں ہے کہ اگر مکاشفات کو اس طرح حجت تسلیم کر لیا جائے تو عقیدہ ختم نبوت پر کڑی ضرب پڑتی ہے۔ بعض صوفیا کا یہ حال ہے کہ قرآن کی بات کو اپنا کشف کہہ کر بیان کرتے ہیں۔ متعدد صوفیا تعلیٰ اور خود ستائی کا شکار ہیں جبکہ حضرت علامہ اپنی فکر کی ترویج کے بارے میں نہایت محتاط رہے۔ خود فرماتے ہیں: ”نالہ ہے بلبلِ شوریدہ ترا خام ابھی“ اور توہم کے شکار صوفیا کو تنبیہ فرماتے ہیں: ”گا ہے گا ہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے خروش“۔



خطباتِ اقبال۔ ایک مطالعہ

الطاف احمد اعظمی کی کتاب کا جائزہ

علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے افکار پر قرآن حکیم کی روشنی میں تنقید ایک اہم ضرورت ہے۔ ازیں قبل چند امور کی نشاندہی بالکل درست انداز میں علامہ عرشی نے کی ہے۔ پرویز نے بھی تصوف کے حوالے سے اقبال کے فکر پر جو کچھ لکھا ہے، خاصا واقع ہے۔ ڈاکٹر برہان احمد فاروقی اور ان کے تتبع میں سہیل عمر نے دو چار غلطیوں کی نشاندہی ضرور کی ہے لیکن قرآن سے کما حقہ واقفیت نہ ہونے کے سبب درست جواب یا حل تجویز نہ کر سکے۔ علامہ الطاف احمد اعظمی کی یہ کاوش لائق تحسین ہے۔ اس کام کی وقعت اور بڑھ جاتی اگر اعظمی صاحب اقبال کی بات کو بالکل واضح طور پر درج کرنے کے بعد اپنا تبصرہ پیش کرتے۔ انگریزی عبارت، اس کا اردو ترجمہ صاف صاف پیش نظر ہوتا۔ موجودہ صورت حال میں تو یہ پتہ ہی نہیں چلتا کہ اقبال کے الفاظ کیا ہیں اور اعظمی صاحب کی بات کہاں سے شروع ہوتی ہے۔

مقدمہ

مقدمہ میں الطاف احمد اعظمی نے علم کلام کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے، وہی مقبول عام رائے ہے۔ وگرنہ دراصل علم کلام، فلسفے ہی کی بگڑی ہوئی شکل ہے اور درحقیقت تو یہ ”علم التاویل“ ہے۔ غیر قرآنی افکار کو کھینچ تان کر اسلامی بنانا یا اسلامی فکر کو موڑ توڑ کر فلسفہ ثابت کر دینا۔ مشکل یہ ہے کہ جب امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ جیسی شخصیات کا نام علم کلام سے وابستہ ہو جائے تو اس نام، اس علم کو مقدس سمجھ لیا جاتا ہے۔ گویا یہ اسلامی، قرآنی فکر ہی کا دوسرا نام ہے۔ اب اس کے بارے میں بات کرتے ہوئے نہایت درجہ محتاط رہنے کی ضرورت ہے۔ یہی کئی صدیوں سے علما کا طرز عمل ہے اور اس کا پرتو الطاف احمد اعظمی کی تحریر میں بھی نظر آتا ہے۔ اگر ایک

طرف الکندی، الفارابی اور ابن سینا نے یونانی اور نوافلاطونی فلسفے کو مشرف بہ اسلام کرنے کی کوشش کی تو غزالی اور دوسرے متکلمین نے اسلام کو فلسفہ اور تصوف بنا ڈالا۔ دونوں گروہوں کا جرم ایک جیسا ہے۔ انہی دونوں گروہوں کی کوکھ سے ابن عربی کی فکر نے جنم لیا اور اسلام، فلسفہ اور تصوف کا ایک ایسا ملغوبہ تیار کر دیا جسے غیر اسلامی کہنا تو کجا، اس فکر کو عین اسلام کہنے کی روایت ہمارے ائمہ میں جڑ پکڑ گئی ہے۔ علامہ اقبال نے 1916ء کے لگ بھگ اس فکر کو الحاد اور زندقہ کہہ دیا لیکن ان کے اپنے قلب و ذہن میں یہی فکر راسخ تھا اور علمائے وقت نے مار مار کر اقبال کو پھر سے اپنے متصوفانہ تفلسف کے راستے پر سیدھا کر دیا۔

اعظمی صاحب صفحہ 6 پر لکھتے ہیں کہ: ”جدید عہد میں جہاں ایک طرف قدیم مذہبی فکر اور جدید فکر و فلسفہ میں تصادم ہے وہاں سائنسی علوم سے بھی جن کی بنیاد مشاہدہ و تجربہ پر ہے، مذہب ہم آہنگ نہیں۔“ یہ الفاظ نہایت درجہ گمراہ کن ہیں۔ عوام الناس کو یہ باور کرایا جا چکا ہے کہ ”قدیم مذہبی فکر“ ہی عین اسلام ہے۔ علما اور دانشور اس بات پر متفق ہیں اور کون ہے جو فلاسفہ اسلام اور تصوف کی روایت کو زیر بحث لانے کی جرأت بھی کرے لیکن درحقیقت یہ تصادم جس کی نشاندہی کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے یونانی اور نوافلاطونی فکر سے ہے جسے علمائے اسلام نے اپنی مذہبی فکر کی بنیاد بنا لیا اور صد ہا برس سے اسی کو مذہبی فکر یعنی اسلامی فکر تسلیم کیا جا رہا ہے۔ اگر اس قدیم مذہبی فکر کو زیر بحث نہیں لایا جائے گا اور یہی ظاہر کیا جائے گا کہ ساری خرابی جدید فلسفہ و فکر میں ہے تو ویسے ہی لایعنی نتائج برآمد ہوں گے جو بہ ظاہر صحیح الفکر متکلمین کی تحریروں سے نکلتے ہیں۔

سائنسی علوم سے مذہب کے ہم آہنگ نہ ہونے کی بات بھی ایک بہت بڑا مغالطہ ہے۔ یہ وضاحت ضروری ہے کہ سائنسی علوم سے فلاسفہ اسلام اور صوفیہ کے افکار متصادم ہیں۔ ان غیر سائنسی افکار کو ”مذہب“ کہہ کر اسلامی، دینی فکر ہونے کا تاثر دینا سخت زیادتی ہے۔ اسی طرح اعظمی صاحب بھی نئی نسل کو تشکیک و تذبذب کے اسی دھارے میں غوطہ زن چھوڑ دینا چاہتے ہیں جس کی لہروں پر، درسِ نظامی کے سند یافتہ علمائے بسی کے ساتھ بہتے ہوئے بھی اس زعم میں مبتلا ہیں کہ اس دھارے کی ساری روانی انہی کے دم قدم سے ہے۔ بھلا اسماعیلی حکماء کی نام نہاد سائنسی (غیر حقیقی سائنس کی شاہ کار) اور غیر اسلامی صوفیانہ فکر پر مبنی کتب ازبر کر لینے والے، قرآنی افکار کے بارے میں یکسو کیسے رہ سکتے ہیں!

طرز استدلال

فلسفیانہ طرز استدلال کے عین مطابق علامہ اقبال کچھ مفروضوں پر اپنے فکر کی بنیاد رکھتے ہیں، یعنی ایسے دعاوی جو بلا ثبوت پیش کیے جائیں۔ انہی میں سے ایک بنیادی مفروضہ یہ ہے: ”مذہبی تجربے میں حقیقت کا کئی مشاہدہ ہوتا ہے“۔ سائنسی تجربے اور سائنسی طریق کار کو مذہبی مشاہدات جیسا قرار دیے دینا، محض اس لیے کہ مذہبی واردات کو بھی تجربہ (Religious Experience) کہہ دیا گیا ہے، انتہائی کم نظری ہے۔ تاہم اقبال نے کوئی انوکھی بات نہیں کی۔ تصوف کی راہ کا یہ اصول عالمی ہے۔ اقبال اگر یہاں ویدانت اور مزدکیت کے حوالے دیتے تو مسلمان کچھ چونک جاتے لیکن آپ نے عیسائیت کا حوالہ دیا اور پڑھنے والے شاید یہ سوچ کر خاموش رہ گئے ہوں کہ بزبان انگریزی یہ کتاب مغرب میں پڑھی جائے گی اس لیے عیسائیت کا حوالہ درست ہے تاہم یہ حوالہ کچھ ایسے الفاظ میں دیا گیا ہے کہ اس فکر کو حضرت عیسیٰ کا قول (”اقبال کے الفاظ میں: ”عیسائیت کے بانی کی فکر“) ظاہر کیا جا رہا ہے، گویا عین اسلام اور پھر آخر میں اقبال کے اپنے زوردار الفاظ کہ ”اسلام اس دروں بین حکمت سے پوری طرح متفق ہے“۔ یہ تو صریح مغالطہ آرائی ہے۔

الطاف احمد اعظمی نے اپنی تحریر میں علامہ اقبال کی اس طرح کی زبان دانی کے پر پیچ استعمال سے پیدا کردہ مغالطوں پر توجہ نہیں دی۔ بس سزری انداز میں یہ لکھ دیا ہے کہ ”خطبات میں اقبال کا زاویہ نگاہ ٹھیک وہ ہے جو وحدۃ الوجود کا ہے“۔ (ص۔ 9) اقبال کے مصرعے ”تلاش اوکئی جز خود نہ بینی“ اور دیگر اشعار سے اعظمی صاحب نے درست نتیجہ اخذ کیا ہے کہ: ”اقبال اور شیخ محی الدین ابن عربی کے مذکورہ خیالات میں کامل یکسانیت ہے اور دونوں ہی خیالات کفر و شرک کی گندگی سے آلودہ ہیں“۔ (ص۔ 13) اس قدر واضح تنقید کے باوصف الطاف احمد اعظمی کو اقبال کے مباحث ”علمی اعتبار سے بے حد و قیغ..... عالمانہ اور فکر انگیز“ نظر آتے ہیں۔ سوال بنیادی طور پر یہ ہے کہ جس بحث کا نتیجہ الحاد اور زندقہ ہو، آپ اپنے قارئین کو اس کی ہیبت علمی سے مرعوب کرنے کی کوشش کس خوشی میں فرما رہے ہیں! یہ بالکل وہی انداز ہے جو اس سے پہلے، اسی فلسفیانہ تصوف کے بانی مہانی ابن عربی کے بارے میں ہمارے جید علما کا رہا ہے۔ اور اب تک اس الحاد اور زندقہ کو اسلامی روایت سمجھ لینا اسی مرعوبیت کا شاخسانہ ہے۔

تین خامیاں

اعظمی صاحب نے اقبال کے مطالعہ کی تین خامیاں گنوائی ہیں۔ پہلی خامی ہے: ”اسلامی افکار و عقائد کا مطالعہ مغربی فکر کی روشنی میں کیا گیا ہے: عیاں ہے کہ مغرب کے افکار نے اپنا رنگ ضرور دکھا دیا۔“ دوسری خامی یہ کہ اقبال نے ذاتِ باری کے ادراک کا معتبر ذریعہ روحانی وجدان کو قرار دیا ہے۔ دوسری خامی بیان کرتے ہوئے الطاف احمد اعظمی کو اپنے بیان پر اعتماد نہیں رہا یا شاید وہ علما کی جانب سے متوقع گرفت پر خوفزدہ ہو گئے اور انھیں یہ کہنا پڑا کہ ”ہوسکتا ہے کہ مذہبی لوگوں نے اس سلسلے میں جو تجربے بیان کیے ہوں، وہ صداقت پر مبنی ہوں۔“ (ص۔ 15) گویا اعظمی صاحب اپنی تمام تر تنقید کے باوجود دل سے اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ باطنی مشاہدے سے ذاتِ باری کا ادراک ممکن ہے۔

اعظمی صاحب نے اقبال کے مطالعے کی تیسری غلطی یہ بیان کی ہے کہ ”انہوں نے قرآن مجید کی آیات کا استدلال کرتے ہوئے ان کے سیاق و سباق کو بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔“ (ص۔ 15) اس پر ان کا یہ تبصرہ بالکل درست ہے کہ ”اس بنا پر اقبال کے وہ دلائل جن کا تعلق نصوصِ قرآنی سے ہے، ساقط الاعتبار ہیں۔“ (ص۔ 16) پھر یہ بھی لکھتے ہیں کہ ”علامہ اقبال کا مطالعہ قرآن زیادہ عمیق نہیں تھا۔“ (ص۔ 17) اصل حقیقت یہ ہے اور اس کی نشاندہی الطاف احمد اعظمی کو کرنا چاہیے تھی کہ اقبال نے جن تفاسیر اور جن مجموعہ ہائے حدیث اور جن کتب مقدسہ (یعنی بڑے اہم ائمہ دین کی کتب) سے خوشہ چینی کی ہے، ایسے ہی فکرِ قرآنی سے گریزاں معانی و مطالب ان تمام کتب میں دیے گئے ہیں اور اس ”دانستہ تحریف“ کا اصل وبال تنہا اقبال کی ذات پر نہیں ہوسکتا بلکہ اقبال کی جانب سے معاصر علماء کے افکار پر تنقید ہوتی رہی لیکن علما نے ہر دفعہ اپنے نقطہ نظر کو اقبال کی فکر پر مسلط کر دیا۔

پہلا خطبہ

اس کی ایک نمایاں مثال پہلے خطبہ کے آغاز میں اقبال کی جانب سے مذکور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک دعا ہے۔ اعظمی صاحب نے تو یہ کہہ کر بات غتر بود کر دی کہ اقبال نے دعا کو صحیح طور پر نقل نہیں کیا اور اپنی دانست میں اس مذکورہ دعا کی بجائے دو اور مسنون دعائیں لکھ دیں لیکن اس

کا کیا کیجیے کہ کتابوں میں وہ دعا بھی موجود ہے جس کا حوالہ اقبال نے دیا ہے اور ہم اس پر اقبال ہی کو کیسے مطعون کر سکتے ہیں۔ دعا اس طرح روایت کی گئی ہے: اللہم ارنی حقیقۃ الاشیاء کماہی۔ ترجمہ اعظمی صاحب نے اپنی مرضی سے کر دیا ہے: ”اے خدا تو مجھے اشیاء کی حقیقی ماہیت کا علم عطا فرما“۔ (نبی اور رسول کو پیغمبر اور اللہ کو خدا کہنا اور لکھنا درست نہیں) حالانکہ عربی عبارت کا ترجمہ اس طرح ہونا چاہیے: ”اے اللہ تو مجھے اشیاء کی اصل ماہیت و حقیقت دکھا“۔ اللہ کی جانب سے علم عطا فرمانا، صوفیہ کی نظر میں کچھ وقعت نہیں رکھتا، خواہ وہ کتاب کا علم ہی کیوں نہ ہو، وہ تو حقائق کو دیکھنے کے متمنی، دیکھنے پر مصر اور دیکھ لینے کا دعویٰ رکھتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ نبی ﷺ سے منسوب یہ دعا اسی نقطہ نظر کی تائید کے حصول کے لیے وضع کی گئی ہے۔

اعظمی صاحب لکھتے ہیں کہ اقبال نے ایک بالکل غیر متعلق بحث چھیڑ دی ہے اور اس بحث کے دوران میں اقبال لکھتے ہیں کہ ”اس صورت حال کا تقاضا ہے کہ مسلمان اپنے عقائد اور نظریہ حیات کا پھر سے تنقیدی جائزہ لیں اور ان کی نئی تعمیر و تشریح کریں تاکہ وہ عہد جدید میں قابل فہم ہوں“۔ ان الفاظ پر اعظمی صاحب کا تبصرہ یہ ہے کہ اس بحث میں اقبال کا ذہن پوری طرح مغربی فکر و فلسفہ سے مرعوب ہے۔ (ص۔ 23) الطاف احمد اعظمی نے غور نہیں فرمایا کہ اقبال مسلمانوں سے یہ مطالبہ نہیں کر رہے کہ وہ اپنے مروجہ عقائد اور نظریہ حیات کو ترک کر دیں بلکہ ان کا مطالبہ ان عقائد اور اس نظریہ حیات کی نئی تعبیر و تشریح کا ہے۔

تصوف کی بنیاد

اہل علم جانتے ہیں کہ تصوف کی بنیاد آفرینش کائنات کا وہ نظریہ (اور اس کی مسلمان فلاسفہ اور صوفیہ کی جانب سے تعبیر و تشریح ہے) جو نوافلاطونی یہودی فلسفی نے صدیوں پہلے پیش کی تھی۔ اس نظریے کی رو سے اللہ تعالیٰ اپنے کلمہ گن سے کائنات وجود میں لانے پر قادر نہیں تھا، مجبوراً اسے اپنے نور کو مادے کی شکل میں ڈھالنے کے لیے تنزلاتِ ستہ کے مراحل سے گزارنا پڑا اور مجبوراً اللہ کو عقلِ اول وجود میں لا کر تخلیق کائنات کے لیے اس عقلِ اول (اس حقیقتِ عیسوی..... اس حقیقتِ محمدیہ) کا مرہون منت ہونا پڑا۔ اس فلسفے کی تحقیق میں زمان و مکان کے مباحث ہیں اور زمین و آسمان کے قلابے ملانے پڑتے ہیں۔ یہ جان جو حکم کا کام ابن عربی جیسے نابغہ ہی کر سکتے تھے۔ اور اقبال سمجھتے ہیں کہ اب اس کی نئی تعبیرات نابغہ زمان

آئن سٹائن نے اپنے عقل و فہم کی بنیاد پر کردی ہیں اور یہ تمام تحقیقات دراصل فلاسفہ اسلام اور صوفیائے عظام کے ملفوظات سے خوشہ چینی پر مبنی ہیں۔ اس سارے گورکھ دھندے میں اگر کہیں آفرینش کائنات کا نوافلاطونی نظریہ غائب ہو جائے تو فلسفہ وحدۃ الوجود کے پاس کیا باقی بچے گا۔ یہی خلشِ اقبال کے لیے بھی سوہانِ روح ہے!

علامہ اقبال نے فلسفہ وحدۃ الوجود کو اپنی تمام جزئیات سمیت قبول کیا ہے۔ آپ حقیقتِ محمدیہ کے عقیدے پر قائم ہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو باعثِ تکوین کائنات سمجھتے ہیں۔ تاہم آفرینش کائنات کا یہ نظریہ جدید سائنسی تحقیقات (اور درحقیقت قرآنی فکر کی رو سے بھی) کسی بھی طرح پایہ ثبوت کو نہیں پہنچ سکتا۔ اقبال اس نظریے کے بودے پن سے آگاہ ہیں لیکن تصوف کی اس بنیاد کو علی الاعلان رد نہیں کر سکتے۔ طویل مباحث کے بعد اقبال نے امت مسلمہ کے لیے تین اہداف مقرر کیے ہیں، انہی میں سے ایک ہدف ”کائنات کی روحانی تعبیر“ بھی ہے۔ گویا اقبال وحدۃ الوجودی نظریے کو سائنس سے متصادم جان کر ترک نہیں کر سکتے اور وہی راستہ اختیار کرتے ہیں (تصویراتی، تخیلاتی اور توہماتی) جو ابن عربی نے ایجاد کیا تھا۔

آیاتِ قرآنی

خطباتِ اقبال پر تنقید کا انتہائی اہم اور نازک مرحلہ آیاتِ قرآنی کی اقبالی تعبیر کی جانچ پرکھ ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، الطاف احمد اعظمی نے اپنی تنقید سے پہلے اقبال کے اصل الفاظ بیان کرنے کا خصوصی اہتمام نہیں کیا۔ یہی وجہ ہے کہ آیات کے معاملے میں تنقید کا تیشہ چلاتے ہوئے اعظمی اپنے غیر محتاط رویے کی وجہ سے بہک گئے ہیں۔ اعظمی صاحب نے درست طور پر ہی سہی لکھ دیا کہ اقبال کا نقطہ نظر وحدۃ الوجودی ہے اور چونکہ انھیں علم ہے کہ وحدۃ الوجود میں کائنات اور اللہ ایک ہی ہیں اور یہ بھی کہ الحق، اللہ کے لیے کہا جاتا ہے اس لیے الطاف احمد اعظمی دور کی کوڑی لائے اور ناحق وحدۃ الوجود کے اس ”پروانے“ کا خون کر دیا۔ جو بات اقبال نے نہیں کہی وہ ان کے سر منڈھ دی۔

اگر ہم سید نذیر نیازی کے ترجمہ خطباتِ اقبال کو پیش نظر رکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اقبال نے اپنی بات اس طرح شروع کی ہے کہ ”..... اس کی آفرینش اس لیے نہیں ہوئی کہ تخلیق کا عمل

ایک کھیل ہے۔ پھر اقبال سورہ الذخاں کی آیت 38 پیش کرتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ ”..... کائنات ایک حقیقت ہے جس کا اعتراف کرنا پڑے گا“۔ اب ان تمام الفاظ میں کہیں بھی اقبال نے ”بالحق“ کا ترجمہ ”باللہ“ نہیں کیا بلکہ انگریزی زبان سے ترجمہ کرتے ہوئے (ص۔ 25) لکھتے ہیں: ”But for a serious end“، ”نہیں معلوم کہ الطافِ اعظمیٰ کو کیا دھوکا ہوا کہ انہوں نے غلط ترجمانی کرتے ہوئے لکھ دیا:

”مذکورہ آیت میں بالحق کے لفظ سے اقبال کو دھوکا ہوا اور اس کو صوفیہ کا الحق

سمجھ لیا۔“

اعظمیٰ صاحب کا قاری جس کے سامنے اقبال کے اصل الفاظ نہیں لائے گئے وہ اقبال کو اس معنوی تحریف کا ذمہ دار قرار دے دے گا۔ اعظمیٰ صاحب نے دوسری آیت کے بارے میں نہایت جارحانہ نقطہ نظر اپنا رکھا ہے۔ اقبال نے آیت (3:188) کا بالکل درست ترجمہ پیش کیا ہے لیکن اعظمیٰ صاحب کے الفاظ کچھ اور ہیں:

”اقبال نے اس کا مفہوم یہ سمجھا ہے کہ عالم حق ہے۔“ (ص۔ 26)

اور اپنی اس تنقید کی تائید میں اقبال کے الفاظ پیش کر رہے ہیں: ”It is a reality to be reckoned with“..... انگریزی کے اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ: ”یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا“۔ اعظمیٰ صاحب نے اس جملے کو اپنی مرضی کے معانی پہنا کر ان دونوں آیات کے بارے میں اپنا جو فتویٰ صادر کیا ہے، اس پر سوائے افسوس کے اور کچھ نہیں ہو سکتا:

”..... اقبال نے اس آیت کو بالکل نظر انداز کر دیا کہ وہ ان کے مخصوص مفہوم

کی راہ میں حائل تھی۔ انہوں نے حق سے مراد یہ لیا کہ کائنات کا وجود ایک

حقیقت ہے کیوں کہ اس میں حق موجود ہے۔“ (26)

اس طرح اقبال پر دانستہ آیاتِ قرآن کو نظر انداز کرنے اور پیش کردہ آیات کی معنوی تحریف کا الزام عائد کیا گیا ہے جو صریحاً غلط ہے اس لیے کہ اقبال کے اصل الفاظ نقل ہی نہیں کیے گئے، وہ الفاظ جن میں ایسی بددیانتی کی کوئی مثال موجود نہیں۔ پیش نظر تیسری آیت سورہ الفاطر کی پہلی آیت ہے: ”يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ“ ہے۔ اس آیت کے الفاظ واضح ہیں

اور عمومی ہیں۔ اس کی تائید میں قرآن حکیم کی ہی ایک اور آیت بھی موجود ہے: ”وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَكُونُوسِعُونَ“ (47/51)۔ یعنی ”ہم نے آسمان کو اپنے دستِ قدرت سے بنایا ہے اور ہم ہی اس کو وسعت دینے والے ہیں“۔ بنا بریں اقبال نے درست لکھا ہے کہ: ”اس کی ترکیب اس طرح ہوئی کہ اس میں وسعت کی گنجائش ہے“۔ (تشکیلِ جدید، ص 16)۔ لیکن اعظمی صاحب اس بات پر خفا ہیں۔ غالباً آپ اللہ تعالیٰ کے اس توسیعِ کائنات کے دعوے کو درست نہیں مانتے!

چوتھی آیت جو اقبال نے پیش کی ہے، سورہ العنکبوت کی آیت 20-19 ہے۔ اور اقبال لکھتے ہیں کہ ”..... کائنات کے باطن میں ایک نئی آفرینش کا خواب پوشیدہ ہے“۔ (تشکیلِ جدید، ص 16) اعظمی صاحب بالفعل اقبال کی رائے سے متفق ہیں اور کہتے ہیں کہ ”اس کا تعلق حیات بعد الموت سے ہے“۔ تاہم ان کا لہجہ یہ بتا رہا ہے کہ انھیں اقبال کی رائے سے اختلاف ہے۔

پانچویں آیت ہے: يَقَلِّبُ اللَّهُ الْكَيْلَ وَاللَّيْلَ وَالنَّهَارَ ط (44:24) اور اقبال کا نقطہ نظر یہ ہے کہ یہ خاموش روانی قرآن کے نزدیک اللہ کی ایک بڑی آیت ہے۔ اقبال کی اس سیدھی، صاف اور سچی بات کو الطاف احمد اعظمی اپنے الفاظ میں پیش کرتے ہوئے اسے ہدفِ تنقید بنا رہے ہیں: ”اس آیت سے اقبال نے مرورِ زمانہ پر استدلال کیا ہے لیکن فی الواقع اس آیت کا تعلق بھی وقوعِ آخرت سے ہے“۔ (تشکیلِ جدید، ص 28)

تسخیرِ کائنات

اقبال نے چھٹی اور ساتویں آیات سورہ النحل اور سورہ لقمان سے لی ہیں اور یہ آیات تسخیرِ کائنات سے متعلق ہیں۔ ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے انسانوں پر اپنا یہ احسان گنویا ہے کہ اللہ نے زمین اور آسمانوں کا یہ نظام اس طرح بنایا ہے کہ انسان اس نظام کی نعمتوں سے مستفید ہو سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے انھیں اس طرح اپنے نظام کے بندھنوں میں جکڑ رکھا ہے (اللہ نے اس طرح مسخر کر رکھا ہے) کہ یہ نظام اللہ تعالیٰ کے پروگرام کے تحت انسانوں کے لیے مفید بنا دیا گیا ہے اور انسان اپنی کوششوں سے ان نعمتوں کو حاصل کر سکتا ہے۔

علامہ اقبال نے ان آیات کا ترجمہ کرتے ہوئے معافی کو بدلنے کی کوشش نہیں کی۔ تاہم

ان آیات کی ترجمانی کے بارے میں الطاف احمد اعظمی کا تبصرہ درست ہے:

”اقبال نے یہ مفہوم اخذ کیا ہے کہ کائنات اپنی فطرت میں انسان کے لیے مسخر ہے اور اس کا کام ہے کہ وہ خدا کی نشانیوں پر غور و فکر کر کے ان کی تسخیر کے ذرائع پیدا کرے“۔ (ص۔ 28)

یہاں اعظمی صاحب کی بات درست ہے بلکہ کہنا یہ چاہیے تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ارض و سما کو اپنی آیات میں شمار کیا ہے اور ان میں پیدا کردہ وسائل کو جنہیں انسان اپنے استعمال میں لاسکتا ہے، اپنی نعمتوں میں شمار کیا ہے۔ انسان کی اس دنیا میں آمد کا اصل مقصد اسے ایک ابتلاء سے گزارنا ہے جس کے نتائج آخرت میں برآمد ہوں گے۔ تاہم زمین پر، اپنے ہم نفسوں کے ساتھ رہتے ہوئے انسان کو صبر، توکل اور انابت الی اللہ کی صفات حاصل کرنی چاہئیں اور اللہ کی دی ہوئی نعمتوں سے بنی نوع انسان کی بھلائی کے کام کرنے چاہئیں۔ لیکن ہوتا کیا ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نعمتیں چھین لیتا ہے تو انسان واویلا مچا دیتا ہے، بے صبرا ہو جاتا ہے، ماسوا اللہ سے آس لگا لیتا ہے اور جب اسے نعمتیں حاصل ہو جاتی ہیں تو تھڑدلا اور کنجوس ہو جاتا ہے، مال کو اپنے پاس سینت سینت کر رکھتا ہے۔ ابتلاء اور آزمائش میں انسان کے ان احوال کو قرآن پاک نے اس طرح بیان کیا ہے:

إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ۖ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢٠﴾ (21-20/70)

”جب انسان پر مصیبت آتی ہے تو بے صبرا ہو جاتا ہے اور جب بھلائی ملتی ہے تو تھڑدلا ہو جاتا ہے“۔

معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے تسخیر کائنات کو انسان کا مقصد حیات بنا دیا۔ اس فکر کی بنیاد میں سرسید رحمۃ اللہ علیہ کے اثرات دکھائی دیتے ہیں۔ یورپ میں انسان نے وسائل فطرت کو انسان کی بہتری کے لیے بخوبی استعمال کیا اور استخلاف فی الارض کے لیے بھی! اس کے مقابلے میں مسلمانوں کی زبوں حالی اور محکومی عیاں تھی۔ لامحالہ یہ احساسات اس قدر شدید ہو گئے کہ مسلمانوں کی اس بد حالی سے نکلنے کے لیے تسخیر کائنات کو مقصد حیات قرار دے دیا گیا۔

علامہ اقبال نے تسخیر کائنات کو ایک فریضہ سمجھا اور اس کے لیے کائنات میں انسان کی حیثیت کو اپنے مخصوص افکار کی روشنی میں پیش کیا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ:

”لہذا باعتبار اپنی گنہ کے، جیسا کہ قرآن پاک کا اشارہ ہے، انسان ایک تخلیقی فعالیت ہے۔ ایک صعودی روح جو اپنے عروج و ارتقاء میں ایک مرتبہ وجود سے دوسرے میں قدم رکھتا ہے۔“ (تشکیل - 18)

تاہم الطاف احمد اعظمی نے ایک بار پھر اقبال کے اصل الفاظ کو نہایت کنجوسی سے اور بدلی ہوئی شکل میں پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

”ان آیات کی روشنی میں انہوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ انسان تشکیل وجود Construction of being میں ایک مستقل عنصر ہے۔“ (ص - 28)

حالانکہ اقبال کے اصل الفاظ اس طرح ہیں:

”اس کا مقدر شاید یہ ہے کہ کائنات کی ترکیب Constitution of being میں ایک دوامی عنصر بن جائے۔“

انگریزی کے اصل الفاظ اور اعظمی صاحب کے نقل کردہ الفاظ میں فرق واضح ہے۔ تاہم یہ دیکھنا ضروری ہے کہ اقبال نے یہ نتائج کس طرح مرتب کیے۔

بارِ امانت

قرآنی آیات میں جب بنی نوع انسان کو ایک امانت سپرد کرنے کی بات کہی گئی تو یہ بتایا گیا کہ یہ امانت ہم نے سماوات اور ارض کے سامنے بھی پیش کی: ”السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ“ ہی اس پوری کائنات کی تفصیل ہے جیسا کہ تخلیق کائنات کے ضمن میں بھی بتا دیا گیا ہے۔ چنانچہ ان الفاظ سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ انسان اس کائنات کی سب سے اہم تخلیق ہے اور انسان کو دوسری اور دائمی زندگی عطا کر دی جائے گی جس کے باعث انسان اس کائنات کی ترکیب میں ایک دوامی عنصر کی حیثیت اختیار کر لے گا، قطعاً خلاف توقع نہیں ہے۔

ہاں البتہ علامہ اقبال نے بھی اس بارے میں جو مختلف دلائل دیے ہیں، ان میں وہ غلط فہمیاں موجود ہیں جو دیگر مفسرین کے ہاں بھی پائی جاتی ہیں۔

علامہ اقبال نے اس مقام پر سورہ البقرہ کی آیات 28-31 نقل کی ہیں۔ ان آیات کے انگریزی ترجمے میں کم از کم دو غلطیاں ایسی ہیں جن سے الطاف احمد اعظمی نے کوئی تعرض نہیں

کیا بلکہ وہ خود بھی اپنے تحریر کردہ ترجمے میں ان میں سے ایک غلطی کا اعادہ کر رہے ہیں۔ اقبال اپنے ترجمے میں لکھتے ہیں:

---I am about to place one in my stead on earth

اس ترجمے سے صاف ظاہر ہے کہ اقبال نے خلیفہ (جانشین/حکمران) کی بجائے خلیفۃ اللہ (اللہ کا نائب) کے الفاظ فرض کر لیے ہیں۔ اس طرح انسان کی حیثیت کو بدل کر مخلوق کی بجائے اللہ کا ظل قرار دے دیا ہے۔ دوسری جگہ لکھتے ہیں:

And He taught Adam the names of all things

اعظمی صاحب اپنے ترجمے میں لکھتے ہیں: ”اور اللہ نے آدم کو کل اسماء کا علم دیا“۔ گویا اللہ تعالیٰ تخلیقِ آدم کے بعد آدم کو پہلی جماعت کا تصویری قاعدہ پڑھانے لگ گیا۔ حالانکہ یہاں الاسماء سے مراد اسماء و صفاتِ الہی کی تعلیم ہے یعنی توحید کا سبق!

اقبال نے علم الاسماء کے رواجی معنی سے جو نتیجہ مرتب کیا ہے، اس کے پس منظر میں افلاطون کے عالم امثال کا نظریہ کارفرما دکھائی دیتا ہے۔ اس طرح اقبال کے الفاظ دراصل وحدۃ الوجودی عقیدے کی تائید کرتے ہیں۔ آپ لکھتے ہیں:

”بالفاظِ دیگر ہمیں یہ کہنا چاہیے کہ علم انسانی کی نوعیت تصویری ہے اور تصویری علم کا یہی حربہ ہے جسے ہاتھ میں لے کر انسان حقیقتِ مطلقہ کے مرئی یا قابلِ مشاہدہ پہلوؤں کی طرف قدم بڑھاتا ہے“۔ (تشکیل۔ 20)

رہی یہ بات کہ اقبال نے اللہ کی جناب میں شوخیِ اظہار کی جسارت کی ہے اور کائنات کی مثبت بڑھوتری میں اللہ تعالیٰ کو انسان کا معاون Co-worker قرار دے دیا ہے، تو اس فکر کو مبالغہ آرائی سے پیش کرنے کی ضرورت نہ تھی، اعظمی صاحب جانتے ہیں کہ قرآنِ حکیم نے خود یہ بتایا ہے کہ انسان کے ہر مجاہدے کو اللہ کی جانب سے ہدایت کی توفیق حاصل رہتی ہے۔ گویا: ”ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ“

علامہ اقبال نے آیاتِ ارض و سماء کے بارے میں قرآنِ حکیم کے پانچ مقامات سے متعدد آیات نقل کی ہیں اور اس پر جو تبصرہ کیا ہے، اعظمی صاحب نے اقبال کے ان الفاظ سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ:

”اقبال کی نگاہ میں حقیقتِ مطلقہ عالمِ مرئی کے اندر ہے، اس سے باہر نہیں ہے اور یہی وحدۃ الوجود کا بنیادی خیال ہے۔ لیکن یہ ایک بڑی فکری غلطی ہے۔“ (ص۔ 33)

اقبال نے آیاتِ قرآنی کا جو ترجمہ کیا ہے بہت واضح ہے۔ ”آیاتِ الہی“ کا ترجمہ اقبال نے SIGNS کے لفظ سے کیا ہے جو بالکل درست ہے۔ اس کے بعد اقبال فرماتے ہیں:

”اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآنِ پاک نے فطرت کے مشاہدے میں غور و فکر کی ترغیب دلائی ہے تو اس لیے کہ ہم اس حقیقت کا شعور پیدا کریں، جس کی عالمِ فطرت کو اس نے ایک آیت ٹھہرایا ہے۔“ (تشکیل۔ 21)

اگرچہ یہ بات ناقابلِ تردید ہے کہ اقبال وحدۃ الوجودی ہیں تاہم الطاف احمد اعظمی نے اوپر دیے گئے اقبال کے الفاظ سے جو نتیجہ اخذ کیا ہے، قطعاً ناقابلِ فہم ہے۔ اس لیے کہ اقبال کا قرآنی آیات کا ترجمہ اور پھر یہ ترجمانی اس نتیجے کی طرف رہنمائی نہیں کرتے۔

آیات کی تشریح و تعبیر میں اعظمی صاحب نے بہت کچھ لکھ دیا ہے: ”مظاہرِ فطرت اللہ کے علم و قدرت کی نشانیاں ہیں۔“ (ص۔ 33) وغیرہ۔ تاہم قرآنِ پاک کا منشا اور توحید کا نکتہٴ اولین اسی وقت واضح ہو سکتا ہے جب مفسرینِ قرآن کے نتیجے میں ”الہ کا ترجمہ معبود“ کرنے کی بجائے اصحابِ علم درست سمت میں سفر کرتے ہوئے الہ کے اصل معانی کو اجاگر کریں۔ بے شک اللہ تعالیٰ ہی معبودِ حقیقی ہونے کا سزاوار ہے لیکن یہ اس وجہ سے کہ اللہ ہی الہ ہے یعنی ”مختارِ کل“، وہ ذات جس میں ایسی تمام صفاتِ کاملہ ہیں جو کسی اور میں ہو ہی نہیں سکتیں۔ بنا بریں بہتر تھا کہ اعظمی صاحب کے الفاظ یوں ہوتے: ”مظاہرِ فطرت اللہ کے الہ واحد، مختارِ کل ہونے کی نشانیاں ہیں۔“

ان مباحث کے بعد علامہ اقبال ذرائعِ عالم کی جانب متوجہ ہوتے ہیں اور اپنے نظریے کی تائید میں قرآنِ پاک کی وہ آیات پیش کرتے ہیں جن میں قلب اور فراد کو فہم اور عمل کا ذریعہ بتایا گیا ہے۔ الطاف احمد اعظمی لکھتے ہیں:

”اقبال نے اس لفظ (افہدۃ) کو باطنی وجدان (Intuition) کے معنی میں لیا ہے: لیکن یہ تعبیر محلِ نظر ہے۔“ (ص۔ 36)

دیکھیے کہ ائمہ لغتِ قرآن اس سلسلے میں کیا فرماتے ہیں۔ مختار الصحاح میں ابو بکر رازی نے فراء سے نقل کیا ہے کہ قلب کے معنی ہیں عقل۔ راغب اصفہانی نے اپنی لغت المفردات میں لکھا ہے کہ فاد کے معنی قلب کے ہیں اور قلب کے معنی ہیں علم اور فہم۔ ایک اور معنی ہیں شجاعت۔ قلب کا لفظ عقل اور روح کے لیے بھی آیا ہے۔ اعظمی صاحب کی رائے بھی ان ائمہ سے مختلف نہیں اور فرماتے ہیں کہ فواد کا لفظ مجازاً فہم کے معنی میں آتا ہے۔

قرآن حکیم میں سمع و بصر کی صلاحیتوں کے ساتھ ساتھ فواد کو بھی مسئول قرار دیا گیا ہے۔ (36/17) اور ان صلاحیتوں کو اللہ کی نعمتیں جان کر شکر بجالانے کا تقاضا کیا گیا ہے (78/16) پھر فرمایا: لَّهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا۔ ہم نے انسانوں کو دل بھی عطا فرمایا ہے، کیا وہ اس کے ذریعے (بہا) بات کو سمجھتے نہیں! گویا قلب اور فواد کا استعمال بعینہ سمع و بصر کی طرح ہے کہ ان کے ذریعے سے عقل، فہم، تدبیر، تفکر کی راہیں تلاش کی جائیں۔ اور اصل بات تو یہ ہے کہ قلب ہمارے بدن میں دورانِ خون جاری رکھنے والا آلہ ہے۔ اس طرح احساسات کا منبع، جذبات کا مرکز ہے اور ہوا و ہوس کا آلہ کار بھی بن جاتا ہے۔ قرآن حکیم نے ان امور کو واضح طور پر بیان کیا ہے:

وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَخْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ (28/18)

”اور اس شخص کی بات پر کان نہ دھرو جس کا دل غافل کر دیا گیا اور اس نے اپنی خواہشِ نفس کی پیروی کی۔“

قلب متکبر جبار، قلب سلیم اور قلب فیب کے الفاظ اسی لیے وارد ہوئے ہیں۔ معلوم ہوا کہ ایک ذریعہ فہم کو، عقل، فہم اور علم قرار دے کر مغالطہ آرائی پہلے ہی کی جا چکی ہے۔ اقبال نے تو مفسرین کرام کی رائے کو نقل کرنے کی غلطی فرمائی اور یہ سبھی علما میں قدر مشترک ہے۔

اقبال کا طریق استدلال یہ ہے کہ قلب اور فواد کا ذکر سمع و بصر کے ساتھ ہوا ہے۔ اور فواد کو بھی سمع و بصر کی طرح دیکھنے اور سوچنے سمجھنے کی صلاحیتیں دی گئی ہیں۔ اس لیے جو علم فواد کے ذریعے حاصل ہوگا وہ بھی محسوس ذرائع سے حاصل ہونے والے علم کی طرح معتبر ہوگا۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ روحانی تجربہ جس میں حواس کا کوئی دخل نہیں ہوتا، اسی طرح ایک تجربہ ہے جیسے انسان کے بہت سے تجربات ہیں۔“ (ص۔ 37) الطاف احمد اعظمی کا یہ تاثر بالکل درست ہے کہ قرآنی آیات کو

جا بجا بیان کرتے ہوئے، ان کے حقیقی معانی دریافت کیے بغیر، اقبال نے ایک ایسا نتیجہ اخذ کیا ہے جو صوفیا کے ہاں مقبول ہے لیکن اسے ایک مستند اور محسوس تجربہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

روحانی تجربہ

اقبال نے روحانی تجربے کی جو امتیازی خصوصیات بیان کی ہیں، ان پر تنقید کے دوران میں اعظمی صاحب نے بہت سی نادرست باتیں ارشاد فرمائی ہیں۔ پہلی خصوصیت کے ضمن میں لکھتے ہیں:

”..... کہ اس میں خدا کا براہ راست مشاہدہ و تجربہ ہوتا ہے۔ روحانی اعتبار سے

میں اس پوزیشن میں نہیں کہ اس دعوے کی تائید و تردید کر سکوں“۔ (ص۔ 39)

اگر اعظمی صاحب نے ایسی ہی بودی بات لکھنا تھی تو انہیں اس موضوع پر قلم ہی نہیں

اٹھانا چاہیے تھا۔ آپ کا کام تھا کہ آپ قرآن حکیم کی روشنی میں اس دعوے کی تصدیق یا تکذیب

کرتے۔ قرآن سے دلیل لاتے ہوئے آپ پھر بہک گئے ہیں۔ سورہ بنی اسرائیل کی آیت 85

میں روح سے مراد امرِ ہدایت (وحی قرآن) ہے لیکن الطاف احمد اعظمی لکھتے ہیں:

”جواب میں ارشاد ہوا کہ روح کی حقیقت کا ادراک انسان کے لیے ممکن

نہیں“۔ (ص۔ 39)

حالانکہ انہی دس بارہ آیات میں پوری وضاحت سے بتا دیا گیا کہ الروح سے مراد وحی

اور حاملِ وحی ہیں۔ الطاف احمد اعظمی نے درست لکھا ہے کہ ”اقبال کا یہ خیال صحیح نہیں کہ کائنات

کا جو باطن ہے وہی حقیقتِ مطلقہ ہے“۔ (ص۔ 41) لیکن ساتھ ہی اپنا فلسفہ بھی پیش کر دیا ہے:

”کائنات کے ظاہر و باطن میں جو حقیقت مستور ہے وہ بالذات خدا نہیں بلکہ

اس کی ایک صفت ہے جس کو قرآن مجید کی اصطلاح میں رب کہا گیا ہے“۔

(ص۔ 41) اور ”کائنات کا ارتقاء دراصل صفاتِ خداوندی کا ارتقاء ہے نہ

کہ اس کی ذات کا“۔ (ص۔ 41)

کائنات کو اللہ کی ایک صفت کہنا اور ارتقاء کو صفاتِ الہی کا ارتقاء کہنا قطعاً غلط ہے۔

کائنات مخلوق ہے۔ اللہ اس کائنات کا بدیع اور فاطر ہے۔ اس حقیقتِ واقعہ کے علاوہ جو بھی

فلسفہ طرازی ہوگی، اسے گمراہی قرار دیا جائے گا۔ اسی ضمن میں سورہ الرحمن کی ایک آیت مبارکہ

سے بھی بغیر سیاق و سباق دیکھے غلط استدلال کیا گیا ہے۔ فرماتے ہیں کہ کُلُّ یَوْمٍ هُوَ فِي

شأن ۛ (الرحمن: 29) اس آیت میں ضمیر ہو کا مرجع رب ہے (درست فرمایا) لیکن الطاف احمد اعظمی کا موقف یہ ہے کہ اس طرح اللہ کی صفات ارتقاء پذیر ہیں۔ حالانکہ مذکورہ آیت سے پہلے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ** مطلب یہ کہ زمین و آسمان میں موجود ہر جاندار و بے جان اپنی حاجت روائی کے لیے اللہ ہی کی طرف متوجہ رہتا ہے۔ پھر ارشاد ہوا کہ ان کی حاجت روائی میں اللہ تعالیٰ اپنی قدرتِ کاملہ کی تمام کرم فرمائیوں کے ساتھ مصروف کار ہے اور اپنی عنایات کے گونا گوں مظاہرے فرما رہا ہے۔ چنانچہ اے انس و جن تم اللہ تعالیٰ کی کن کن نشانیوں کو جھٹلاؤ گے!

الطاف احمد اعظمی بالکل درست فرماتے ہیں کہ ”ایک معنی میں خدا کے وجود کا تجربہ بھی ممکن ہے“ اور اس کی وضاحت اس طرح کرتے ہیں کہ جب کوئی شخص اللہ تعالیٰ کو اپنی مصیبت میں پکارتا ہے اور اس کی دادی ہو جاتی ہے تو اسے یقین ہو جاتا ہے کہ کوئی ایسی ذات ضرور موجود ہے جو ہماری رگ جاں سے بھی قریب ہے۔ تاہم اس بات کی تائید میں اعظمی صاحب نے جو آیت نقل کی ہے اس کا کوئی تعلق پکار اور حاجت روائی سے نہیں۔ سورہ حم السجدہ کی آیت 30 میں اللہ کی راہ میں ثابت قدم رہنے اور دعوتِ دین کی مشکلات کا مردانہ وار مقابلہ کرنے والوں کے انجام کا بیان ہے۔ زیر بحث معاملے کے لیے دیگر بہت سی آیات پیش کی جاسکتی ہیں۔

علامہ اقبال کے اس دعوے کو بھی الطاف احمد اعظمی نے رد کر دیا ہے کہ روحانی تجربے کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اس میں کلیت پائی جاتی ہے۔ لکھتے ہیں (اور یہ درست ہے) کہ:

”ذاتِ مطلق کا کلی ادراک ممکن ہی نہیں، خواہ کوئی بھی ذریعہ علم استعمال کیا

جائے“۔ (ص۔ 43)

علامہ اقبال نے روحانی تجربے کی تیسری خصوصیت جس طرح بیان کی ہے، اس کی بجائے الطاف احمد اعظمی نے انتہائی مختصر الفاظ میں نامکمل بات بیان کی ہے اور اصل قابل ذکر بات کا تذکرہ نہیں کیا۔ اقبال یہ کہتے ہیں کہ روحانی تجربہ اگرچہ خالصتاً اندرونی تجربہ ہوتا ہے لیکن اس کی خارجی حیثیت سے انکار ممکن نہیں یعنی حضوری طور پر مشاہدے کے باوصف خدا کا وجود ہم سے غیر اور اپنی ذات میں مستقل تسلیم کیا جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ وحدۃ الوجود پر کڑا ایمان بھی ذاتِ باری کو انسانی ذات سے الگ جاننے سے نہیں روک سکتا۔ یہ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی

ذات کا ادراک محض کسی روحانی تجربے کا محتاج نہیں۔ انسان زندگی کے ہر لمحے میں ذاتِ باری کو اپنے سے قریب تر محسوس کرتا ہے۔

نماز ایک بدنی عبادت ہے، نہ یہ مراقبہ ہے نہ کیفیتِ سکر۔ بایں ہمہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ کی عبادت اس طرح کی جائے گویا تم ہمہ وقت اس کی موجودگی کے احساس سے (حدیث جبریل کے بموجب) سرشار رہو۔ اس وسیع مفہوم کے ساتھ ساتھ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ نماز اس طرح پڑھی جائے گا نک تراہ (گویا کہ انسان اللہ کو دیکھ رہا ہے) اس حدیث مبارکہ میں ”گویا کہ“ کے الفاظ کو صوفیاء نے گویا کہ فاضل قرار دے رکھا ہے اور وہ کہتے ہیں کہ عبادت کی معراج وہ مراقبہ ہے جس میں مشاہدہ باری ہو۔ یہ محض اختراع ہے، دین کے تقاضوں کا اس سے کوئی واسطہ نہیں۔ حدیث مبارکہ میں اصل بات خود ہی واضح کر دی گئی فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ (اور جب یہ بات بالکل درست ہے کہ تو اللہ کو نہیں دیکھ سکتا تو یہ بات یقینی ہے کہ اللہ تجھے دیکھ رہا ہے)۔ قرآن ہمیں نماز کی قبولیت کے لیے جو شرائط بتا رہا ہے وہ یہ ہیں کہ نہ تو بندہ ساہون میں سے ہو نہ یراؤن میں سے۔ صوفیاء نے پہلے تو احسان کو مشاہدہ ذاتِ حق کے ساتھ مشروط کر دیا پھر احسان کو خود ساختہ تصوف کا نام دے کر احسان کی یعنی تصوف کی بنیاد کشف پر رکھ دی اور اپنے واہموں اور تخیلات سے ذہن میں قائم ہونے والے ہیولوں اور آوازوں کو ذاتِ حق سے بلا واسطہ ملاقات اور اس کا براہِ راست مشاہدہ سمجھنے لگ گئے۔ ایک بات اور: زندگی میں اللہ کی مکمل غلامی اختیار کر لینا ہی اس روایت کے اصل معنی سے قریب تر ہے۔

وحی قرآنی

الطاف احمد اعظمی نے درست فرمایا کہ اقبال نے نبی اور ولی کے روحانی تجربے کو ایک سطح پر لا کر بہت بڑی جسارت کی ہے۔ واقعتاً یہ اقبال کی بہت بڑی غلط فہمی ہے تاہم اقبال اس غلطی کے بانی مبنی نہیں ہیں۔ صوفیاء نے اور بالخصوص ان کے سرخیل ابن عربی نے کشف اور ولایت کو نبوت اور وحی سے افضل ہی سمجھا ہے۔ حتیٰ کہ بالفعل یہ تمام متصوفین اپنے آپ کو کتاب و رسالت سے بے نیاز سمجھتے ہیں۔

اس ناپسندیدہ جسارت کی بنیاد میں اہل شریعت کا بھی اتنا ہی ہاتھ ہے۔ صوفیاء کے کافرانہ افکار اور مشرکانہ الفاظ کو ایک خود ساختہ اصطلاح ”شطحیات“ کا نام دے کر قابلِ درگزر

قرار دیتے ہیں یا پھر اعظمی صاحب ہی کی طرح فرماتے ہیں:

”..... ان کی زبان سے خلاف حق الفاظ نکل گئے مثلاً انا الحق اور ما اعظم شانی وغیرہ چونکہ یہ عالم سکر کے کلمات تھے اس لیے جب اس حالت سے باہر آئے تو ان کو اپنی خطا کا احساس ہوا اور وہ تائب ہوئے۔ بعد کے کج فکر لوگوں نے صوفیاء کے اس عارضی تاثر پر ایک غلط عمارت فکر کھڑی کر دی یعنی وحدۃ الوجودی مسلک“۔ (ص۔ 44)

یہ ساری معذرت خواہانہ گفتگو اور کسی ایسے ہی گستاخانہ لب و لہجہ والے شخص کے اپنے دامن کو خود ہی دھو ڈالنے والی کہانی، تاریخی حقائق سے میل نہیں کھاتی۔ ایسے زندیقانہ الفاظ کہنے والے ہمیشہ اپنے کشف پر نازاں اور اپنی بات پر مصر رہے۔ انہوں نے یہ الفاظ کہے ہی اس لیے تھے کہ وہ خود جانتے بوجھتے ہوئے وحدۃ الوجودی تھے۔ اعظمی صاحب اقبال پر الزامات کی بوچھاڑ کرنے پر مفتخر ہیں، شطیحات کہنے والوں کو برحق قرار دے رہے ہیں۔ فی اللعجب!!

اعظمی صاحب نے درست فرمایا کہ وحی ایک خارجی واقعہ ہے نہ کہ کوئی نفسی واقعہ (ص۔ 45)

لیکن اس کا کیا کیجیے کہ سبھی مفسرین و محدثین اس بات پر متفق ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی قرآنی نازل ہونے کی متعدد صورتیں تھیں۔ ان میں یہ باکمال لوگ صلسلۃ الجرس کو بھی شامل کرتے ہیں۔ شاید یہ ثابت کرنے کے لیے کہ مجذوبوں کی زبان سے جو لایعنی الفاظ خارج ہوتے ہیں وہ اسی طرح وحی الہی ہیں جس طرح گھنٹیوں کی بے ہنگم آوازاں بعد وحی الہی کی صورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان پر آ جاتی تھی! سورہ شوریٰ کی آیت 51 کا حوالہ اقبال نے دیا ہے اور اعظمی صاحب نے بھی۔ اس آیت سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ جسے وحی قرآن کہا جاتا ہے اس کی ایک ہی صورت تھی یعنی فرشتے کی زبان سے الفاظ قرآن جنہیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم دہرا دیتے تھے۔

القائے شیطانی

اقبال نے یہ تسلیم کیا ہے کہ روحانی تجربے میں القائے شیطانی ممکن ہے۔ یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی بھی غیر نبی کے احوال میں ممکن ہی نہیں بالکل عام ہے۔ تاہم اقبال نے یہ زیادتی بھی کی ہے کہ اپنی اس بات کی دلیل کے طور پر قرآن حکیم کی ایک آیت پیش کر دی (سورہ حج 52) اعظمی صاحب نے بجا طور پر اس بات کو رد کر دیا ہے لیکن ان کے الفاظ اور ان کی

وضاحت بالکل اجنبی ہے۔ فرماتے ہیں کہ ”اقبال نے محض القاء اور شیطان کے الفاظ دیکھ کر آیت کا غلط مفہوم نکال لیا“۔ (ص۔ 47) حیرت ہے کہ مفسرین و محدثین نے اس آیت کے ضمن میں جو کچھ فرمایا، وہ اعظمی صاحب کی نظر سے نہیں گزرا۔ شاید انھیں روایت غرائیق کا بھی علم نہیں جو اسی آیت کی تفسیر میں علامہ کے ہاں سند قبولیت لیے ہوئے ہے!!

الطاف احمد اعظمی فرماتے ہیں کہ ایک نبی کی دعوت توحید یعنی دلی تمنا میں بدعات و خرافات داخل کر کے جب اس کی صورت بدل دی جاتی ہے تو اللہ ایک اور نبی بھیجتا ہے جو شرک کا پردہ چاک کر دیتا۔ اعظمی صاحب کو چاہیے تھا کہ اس وضاحت کے ساتھ ساتھ تفسیر کا وہ پس منظر بھی بتا دیتے جس کے سبب اقبال نے علماء تفسیر کے الفاظ دہرا دیے ہیں۔ ہم یہ باور کرانا چاہتے ہیں کہ اقبال کے ہاں قرآنی فکر سے انحراف کی جس قدر مثالیں ہیں ان کی اصل وجہ یہ نہیں کہ اقبال نے دین کا مطالعہ مغرب کے نقطہ نظر سے کیا ہے بلکہ اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ علامہ نے علما کی باتوں پر اعتبار کرتے ہوئے انہی کی غیر قرآنی تعبیرات کو نقل فرما دیا ہے۔

اعظمی صاحب نے روحانی تجربے کے بارے میں اقبال کے دو اور نظریات پر بھی تنقید کی ہے اور یہ تنقید درست ہے۔ اقبال یہ کہتے ہیں کہ روحانی تجربے کو القائے شیطانی سے ممیز کرنے کے لیے اس کے اثرات و نتائج ملاحظہ کرنا چاہئیں۔ یہ بات ناقابل عمل ہے۔ اثرات و نتائج مرتب ہونے تک مرشد کی شطیحات بہت سارے دکھا چکی ہوتی ہیں اور لاکھوں مریدان با صفا کو سکر کی برکات سے الگ کر کے صحو کی حالت میں لانا ناممکن الحصول ہدف ہے۔ اسی طرح ذاتی تجربے کی درست (Validity) جانچنے کے لیے عقلی اور افادی کسوٹیوں کو اقبال نے قارئین کے سامنے پیش کیا ہے۔ افادی کسوٹی پر تو سابقہ سطور میں تبصرہ ہو چکا ہے، رہی عقلی معیار کی بات تو یہاں بھی اعظمی صاحب کی بات درست ہے کہ اقبال عقلی استدلال کو روحانی تجربے کے لیے ناموزوں قرار دے چکے ہیں۔ چنانچہ ساری بحث اور روحانی تجربات کی بلند بانگ حیثیت متعین کرنے کے بعد پھر عقل کی جانب رجوع۔ چہ معنی دارد!!

چونکہ الطاف احمد اعظمی نے پہلے خطبے پر تنقید کے دوران میں کم از کم دو بار اس بات کا تذکرہ کیا ہے کہ علامہ اقبال نے الحق کے معنی اللہ کی ذات سمجھ لیے، اس لیے ضمناً یہ بھی جان لینا ضروری ہے کہ صوفیاء کا تو یہ نقطہ نظر ہے ہی اور وحدۃ الوجودی صوفیاء اس طرح الحق، اللہ

اور کائنات کو ایک ہی قرار دیتے ہیں لیکن قرآن حکیم کے مفسرین بھی کچھ کم نہیں۔ جن ائمہ نے قرآن فہمی کے لیے لغت ہائے قرآن ترتیب دی ہیں، وہ اس بات پر مصر ہیں کہ متعدد بلکہ اکثر الفاظ اور اصطلاحات قرآنی کے ایک سے زیادہ دو، چار، آٹھ دس معانی ہیں۔ اب یہ قاری اور مفسر کی منشا پر منحصر ہے کہ وہ کہاں کون سے معنی چسپاں کرتا ہے۔ اسی انداز میں ”حق“ کے بھی متعدد معانی بیان کر دیے گئے ہیں۔ حالانکہ عربی ادب کا کوئی بھی طالب علم یہ معلوم کر سکتا ہے کہ معنی تو فی الحقیقت ایک ہی ہیں تاہم حرف جار کے ساتھ (یعنی ب یا علی وغیرہ) کے استعمال سے لغت بدل جاتی ہے۔ وگرنہ جہاں بھی دیکھیں حق کے ایک ہی معنی متحقق ہوتے ہیں یعنی ”درست، سچ، صحیح“۔

راغب اصفہانی (المتوفی 486ھ) نے مفردات میں کئی معنی لکھے ہیں۔ اول موجد الشیء یعنی اللہ تعالیٰ۔ دوم فعلن اللہ تعالیٰ۔ سوم اعتقاد صحیح اور چہارم فعل حق۔ قابل غور بات یہ ہے کہ پہلے معنی یعنی ”حق کے معنی ہیں اللہ تعالیٰ“؛ ایک مثال راغب اصفہانی نے یہ بھی درج کر دی ہے: **فَبَاذًا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلُّ**۔ حالانکہ اسکے درست معنی ہیں: ”حق یعنی ہدایت الہی آ جانے کے بعد باقی جو کچھ ہے اسے گمراہی ہی قرار دیا جانا چاہیے“۔ مثال بھی غلط ہے اور معنی بھی۔

مقاتل بن سلیمان (المتوفی 150ھ) نے اپنی کتاب الوجوه والنظائر میں حق کے گیارہ معنی لکھے ہیں (اللہ، قرآن، اسلام، ہلال، توحید، صدق، واجب، ضد، باطل، مال، اولیٰ اور حظ) لطف کی بات یہ ہے کہ الحق ہو اللہ کی تائید میں یہ مقاتل لکھتا ہے کہ وتواصوا بالحق میں بھی بالحق کے معنی ہیں باللہ حالانکہ یہ صریحاً غلط ہے..... راغب اور مقاتل کی ان کرم فرمایوں کی موجودگی میں اگر علامہ اقبال نے بھی کہیں بالحق سے باللہ مراد لے لیا ہے تو ان کی یہ غلطی یقیناً لائق درگزر ہے۔ الطاف احمد اعظمی اور دیگر علما کو چاہیے آباؤنا الاولون کے سحر سے اور شرک کی حد تک ان کی تقلید سے باز آ جائیں۔



علی عباس جلاپوری کی کتاب ”اقبال کا علم کلام“ ایک تجزیاتی مطالعہ

زیر نظر کتاب میں نو مضامین شامل ہیں جو سہ ماہی ادبی دنیا (1960-1964) کے شماروں میں چھپے تھے۔ بعد ازاں انہیں کتابی شکل دے دی گئی۔ اس کتاب میں علم کلام کا تاریخی و فکری پس منظر بھی بیان کیا گیا ہے اور اقبال کی الہیات سے بھی بحث کی گئی ہے۔ اسی ضمن میں مشاہیر متکلمین اور صوفیاء کے افکار بھی زیر بحث آئے ہیں۔

علی عباس جلاپوری نے علم کلام کو بجا طور پر علم التاویل قرار دیا ہے اور اس سلسلے میں معروف متکلمین کی تمام غلطیوں کی نشاندہی کی ہے۔

ہمارے لیے علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ بہت مکرم و محترم ہستی ہیں۔ امت مسلمہ ہندیہ کے لیے ان کا پیغام نوید حیات لایا اور علامہ کے نام کے ساتھ ایک عظیم مسلمان دانش ور فلسفی اور بلند مرتبہ شاعر کا وجود پوری دنیا میں مسلمانوں کے لیے باعثِ صداقت و افتخار ہے۔ تاہم ہمارے لیے سب سے ارفع و اعلیٰ، اللہ کی بھیجی ہوئی کتاب ہدایت ہے اور قرآن حکیم سے اعراض کے ہر راستے کی نشاندہی ضروری ہے۔ اسی جذبے کے تحت جلاپوری کے افکار مع تنقید و تبصرہ بیان کیے جا رہے ہیں۔

ہر ✽ کے بعد ایوبی کا تبصرہ ملاحظہ کریں۔

علی عباس جلاپوری کی کتاب کے ہر باب کے عنوان کے تحت جلاپوری کے اپنے الفاظ نقل کیے جا رہے ہیں اور ان پر تبصرہ کیا جا رہا ہے۔

اقبال اور متکلمین

”اقبال ایک معتکفم ہیں کیونکہ انہوں نے بھی مشاہیر متکلمین اشعری، غزالی،

رازی وغیرہ کی طرح مذہب کی تطبیق معاصر علمی انکشافات سے کرنے کی
کوشش کی۔ (ص۔ 11)

✽ [درست ہے]

”جب عقلی استدلال اور فلسفیانہ تدبر کو چند مخصوص مذہبی عقائد کی تصدیق و
توثیق کے لیے وقف کر دیا جائے تو وہ فلسفہ نہیں بلکہ علم کلام کہلاتا
ہے۔“ (ص۔ 15)

✽ [درست ہے]

✽ شہرستانی کی اس بات سے ہمیں اتفاق نہیں کہ کلام اور منطق مترادف الفاظ ہیں۔ اس
لیے کہ جب مخالف نظریات کی تطبیق مقصود ہو تو تاویل کا سہارا لینا پڑتا ہے۔

”غزالی اور رازی نے قدیم فلسفہ نو فلاطونیت اور اسلامی عقائد میں مفاہمت
کرنے کی کوشش کی تھی۔ اقبال نے جدید سائنس اور مذہبی مسلمات کی تطبیق
کی سعی کی ہے۔“ (ص۔ 16)

”اقبال نے غزالی کی طرح فلسفہ پڑھا تھا اور غزالی ہی کی طرح اسے اپنے
موروثی عقائد کی توثیق کے لیے وقف کر دیا اور جدید سائنس اور فلسفے کو
مسلمان بنانے کا بیڑا اٹھایا۔ اس لیے وہ بنیادی طور پر متکلم ہیں۔“ (ص۔ 21)

✽ [درست ہے]

✽ اقبال فلسفے کی بھی مخالفت کرتے ہیں ”ہے فلسفہ زندگی سے دوری“ اور علم کلام کی
ضرر رسانی کا ذکر بھی کرتے ہیں ”یہ کتاب اللہ کی تاویلات میں الجھار ہے۔“ اس کے باوجود
فلسفہ کے علم کو اپنے عقائد کی تصدیق کے لیے تاویل کی سولی پر چڑھا دیتے ہیں۔

”سکندر یہ میں فلو یہودی نے سب سے پہلے مذہب و فلسفہ کی تطبیق کا
آغاز کیا۔“ (ص۔ 23)

✽ مسلمان فلاسفہ اور متکلمین نے بشمول اقبال فلو یہودی کے نظریہ آفرینش کائنات،
عقل اول اور حقیقت عیسوی کے عقائد کو من وعن تسلیم کیا ہے فرق یہ ہے کہ اسے حقیقت محمدیہ
کا نام دے دیا۔

”روح انسانی اپنے مقصد حقیقی کی طرف پرواز کر جانے کے لیے بیقرار رہتی ہے، اسی بے قراری کو فلاطینوس نے عشق کا نام دیا۔ جو بعد میں ابن سینا کے ہمہ گیر تصور عشق اور صوفیہ کے عشق حقیقی کی صورت میں ظاہر ہوتا رہا“۔ (ص۔ 26)

”معزلہ اگرچہ متکلم تھے لیکن عقلی استدلال کو اولین اہمیت دیتے تھے جس سے تحقیق و فکر کو تقویت پہنچنے کا امکان تھا۔ اس عقلی کاوش کو فلسفہ و سائنس کی ہمہ گیر ترویج پر منتج ہونا چاہیے تھا لیکن اشاعرہ اور حنابلہ کی کم نظری اور تعصب نے اس امکان کا سد باب کر دیا“۔ (ص۔ 40)

”اقبال نے ابن عربی کے وحدۃ الوجود کے نظریے کو مسلمانوں کے زوال کا سبب قرار دیا لیکن یہ محل نظر ہے۔ وحدۃ الوجود کا تصور ہمیشہ چند سربرا آوردہ ارباب فکر و نظر تک محدود رہا..... غزالی کے متصوفانہ افکار کو فقہ اور شریعت کے روپ میں پیش کیا گیا اس لیے جمہور کو ان کے اثرات سے محفوظ رکھنا ناممکن تھا“۔ (ص۔ 40)

✽ غزالی کے افکار کی عامتہ المسلمین میں تحفید کی بدولت ابن عربی اور دیگر وحدۃ الوجودی فلاسفہ کے نظریات مقبول ہوئے اور وحدۃ الوجود امت کے رگ و پے میں سما گیا۔ یہ فلسفیانہ تصوف، نہ دین ہے نہ فلسفہ۔ ابن عربی کے اثرات ہمہ گیر ہیں۔ ہزاروں کتب اور لاکھوں خانقاہوں میں کروڑوں انسان ابن عربی کے الحاد ہی کو جز جان بنائے ہوئے ہیں۔

”اہل مغرب نے مذہبی پیشواؤں اور متکلمین کے روحانی استبداد سے نجات پا کر سائنس اور فلسفہ کی بنیادیں از سر نو استوار کیں۔ کوپرنیکس، گلیلیو، کپلر وغیرہ کے انکشافات کے سامنے اوہام و خرافات کے گھروندے شکست و ریخت ہو کر رہ گئے“۔ (ص۔ 43)

✽ مسلمان فلاسفہ، صوفیا اور متکلمین کا ایک ہی مشترکہ مسئلہ ہے کہ انہوں نے اپنے عقیدہ وحدۃ الوجود کی بنیاد فلاطینوس کے نظریہ آفرینش کائنات پر رکھی اور عقل اول کو حقیقت محمدیہ قرار دے کر باعث تکوین کائنات ہونے کا عقیدہ اپنالیا۔ اب بشمول اقبال ان کے لیے ممکن ہی نہیں کہ وہ اس Copernican Revolution کی تاب سہہ سکیں۔ چنانچہ سلسلہ شاذلیہ کے

صوفیا ہوں، حسین نصر جیسے فلاسفہ یا اقبال جیسے متکلمین، سب اسی منحصر میں گرفتار ہیں۔ اسی لیے اقبال اپنے علم کلام (علم التاویل) کے تین مقاصد میں سے پہلا مقصد یہی قرار دیتا ہے۔ ”کائنات کی روحانی تعبیر“ یعنی سائنس پر اوہام و خرافات کو فوقیت دینا۔ ایسے میں مسلمانوں میں سائنسی شعور بیدار کرنے کی ایک ہی صورت ہے کہ حقیقتِ محمدیہ کا یہ عقیدہ جو فلاسفہ، صوفیہ، متکلمین، اہل دیوبند، اہل بریلی سب کے ہاں کفر اور ایمان میں تفریق کی علامت بن چکا ہے، قرآنی بنیادوں پر رد کیا جائے۔

”محمد بن عبدالوہاب اپنے پیش رو ابن تیمیہ کی طرح تصوف کے سخت مخالف تھے۔ دونوں نے شیخ اکبر ابن عربی پر کفر کا فتویٰ لگایا تھا لیکن شاہ ولی اللہ اور ان کے قبعین شیخ اکبر کے وجودی نظریے کے پُر جوش ترجمان اور مبلغ تھے۔“ (ص۔ 46)

”محمد بن عبدالوہاب نے اسلام میں تفکر و تدبر، عقلی استدلال اور آزادی رائے کو کچلنے کی کوشش کی۔“ (ص۔ 45)

✽ حنا بلہ اور محمد بن عبدالوہاب نے اگر تصوف اور وحدۃ الوجود کی مخالفت کی تو وہ ان نظریات کے خلاف قرآن اور خلاف عقل و سائنس ہونے کی وجہ سے اس امر میں برحق تھے۔ ان کا کفر و ایمان کے درمیان تفریق کا راستہ تشدد پر مبنی تھا اس لیے کہ عربستان کے طول و عرض میں توحید کا نام و نشان نہ رہا تھا اور شرک کا بول بالا تھا۔ بہر حال ان محدثین کا اصل قصور (حدیث نہیں بلکہ) مرؤجہ کتب حدیث کو بشمول تمام احادیث ضعیفہ و موضوعہ حجت قرار دینا تھا۔ یہ عمل بھی استناد کی اہمیت کو ختم کر کے سائنسی امکانات کو رد کرنے کے مترادف ہے اور عقلی استدلال سے روگردانی ہے تاہم عقل و خرد کی اہمیت کو اجاگر کرنے والے فلاسفہ و متکلمین کی متابعت میں علی عباس جلاپوری بھی ابن عربی کے غیر قرآنی، غیر عقلی، غیر سائنسی نظریات کو حاصل انسانیت سمجھتے ہیں اور ان کے مخالفین کو گردن زدنی قرار دیتے ہیں۔

”جب ہم سرسید کی تحریک عقلیت (جسے مخالفین نے نیچریت کا نام دیا تھا) کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں بے اختیار سرسید کو اس دور کا فاتح اور خاتم تسلیم کرنا پڑتا ہے۔“ (ص۔ 50)

”انہوں نے معتزلہ کی پیروی میں عقل کو وحی و الہام کی صداقت کا معیار ٹھہرایا“ (ص۔ 57)۔

”وہ فقہ کے ساتھ حدیث کی پابندی سے بھی آزاد ہو گئے“۔ (ص۔ 52)

”ان کی تہہ میں عقلی و فکری تحقیق و محسوس اور اجتہاد رائے کا جو بے پناہ جذبہ اور ولولہ مخفی تھا، وہ سرسید احمد خان کی عظمت کا سب سے بڑا شاہد ہے“۔ (ص۔ 54)

سرسید احمد خان کا طریق علمی ظاہر کرتا ہے کہ وہ بھی ایک معقول تھے۔ اس کے باوصف علی عباس جلاپوری ان کے مداح ہیں محض اس لیے کہ انہوں نے امت مسلمہ کے سوادِ اکبر کے معتقدات کو کاملاً رد کر دیا۔ سرسید کا بنیادی موقف نہ منطقی ہے نہ علمی و عقلی۔ بلکہ یہ طریق کار رائے اور تاویل کی سب سے بڑی شکل ہے۔

سرسید کو نیچری کہنے پر بھی جلاپوری کو اعتراض ہے حالانکہ یہ بات کسی سے بھی پوشیدہ نہیں کہ سرسید نے اہل یورپ کے تتبع میں پوری کائنات کے ہر نظام پر قوانینِ فطرت کو حاکم تسلیم کیا اور خارقِ عادت سے انکار کرتے ہوئے یہ ظاہر کیا کہ اب اللہ تعالیٰ اپنے بنائے ہوئے قوانین کا پابند ہے، نہ انہیں معزول و معطل کر سکتا ہے، نہ نئے قوانین بنا سکتا ہے۔ اسی لیے ہم سرسید کو نیچری ہونے کی بنا پر ملحد کہتے ہیں۔

اقبال کا تصور ذاتِ باری

”اہل تحقیق متفقہ طور پر کہتے ہیں کہ تاریخِ عالم میں سب سے پہلے یہودیوں نے ایک شخصی اور ملتی خدا کا تصور پیش کیا تھا جسے وہ رب الافواج اور اسرائیل کا خدا کہنے لگے۔“ (ص۔ 62)

”عیسائیت، یہودیت ہی کی ایک شاخ تھی..... ان کا الوہی تصور بھی یہودیوں کی طرح شخصی تھا“۔ (ص۔ 64)

”یہودیوں اور عیسائیوں کی طرح مسلمان بھی خدا کے شخصی اور ماورائی تصور کے قائل ہیں“۔ (ص۔ 64)

سرسید جلاپوری کے الفاظ یہ ظاہر کر رہے ہیں کہ تینوں آسمانی مذاہب (یہودیت، نصرانیت اور اسلام) میں جو تصور بذریعہ وحی دیا گیا وہ شخصی خدا کا تصور ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن

حکیم میں جس طرح توحید کے عقیدے کو واضح کیا ہے اور جو سوالات یہودی اور عیسائی بگڑے ہوئے عقیدے کے افراد سے کیے گئے ہیں ان سے واضح ہوتا ہے کہ اللہ کا تصور بدیہی ہے اور مخلوقات کے ذریعے اللہ کو پہچاننے کا مطالبہ کیا گیا ہے۔ رہا اللہ کا شخصی تصور تو عیاں ہے کہ اللہ کی ذات ان مغیبات اور تشابہات میں سے ہے جس کے بارے میں قرآن نے چند ایک مقامات پر اللہ کی ذات کے لیے ایسے الفاظ (ید اللہ، استوی علی العرش) وغیرہ استعمال کیے ہیں جو محض انسانوں کو ان کی اپنی زبان میں بات سمجھانے کے لیے ضروری تھے۔

”یونانی فلاسفہ خدا کی شخصیت کے قائل نہیں تھے۔ افلاطون کا عین العیون

اور ارسطو کا محرک غیر متحرک شخصیت سے عاری ہیں“۔ (ص۔ 65)

”سکندریہ کے مشہور نو اشراقی مفکر فلاطینوس کا نظریہ بھی بنیادی طور پر

ویدانت کی طرح سریانی ہے“۔ (ص۔ 65)

”ویدانت، اشراق اور وحدۃ الوجود کے نظریات سریانی ہیں۔ ان میں ذات

باری کے شخصی و ماورائی تصور کا شائبہ تک موجود نہیں“۔ (ص۔ 66)

”عصفی نے اپنی کتاب ابن عدبی میں لکھا ہے کہ ان کے افکار میں اہل

مذہب کے شخصی خدا کا کوئی وجود نہیں“۔ (ص۔ 67)

”جہاں تک تصور باری کا تعلق ہے، اقبال فلاسفہ ارتقاء کے سریانی نظریے

سے متاثر ہوئے“۔ (ص۔ 69)

”برگساں اور ایگزینڈر کی تقلید میں ارتقائی سریان کا نظریہ پیش کر کے اقبال

نے الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید نہیں کی بلکہ وحدت وجود کے اسی سریانی

نظریے کو سائنٹفک صورت بخش دی“۔ (ص۔ 76)

”اقبال کے سریان میں ماورائیت اور تنزیہ کی کوئی گنجائش ہی باقی نہیں

رہتی“۔ (ص۔ 77)

”ابن عربی رسائل اخوان الصفاء کے واسطے سے فلاطینوس کے افکار و

نظریات سے متاثر ہوئے تھے“۔ (ص۔ 78)

”اقبال خدا کے ماورائی تصور کو تعطل و جمود پر محمول کرنے لگے..... اسی لیے

اقبال نے ارتقاء تخلیقی اور ارتقاء بروزی کے ترجمانوں کی طرح ذاتِ باری کو کائنات میں جاری و ساری ثابت کرنے کی کوشش کی..... جہاں تک سریان کا تعلق ہے اقبال اور شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کی الہیات میں کسی قسم کا فرق نہیں۔ (ص۔ 100)

”اقبال کے فکر و فن کا آغاز بھی وحدۃ الوجود اور سریان سے ہوا اور انجام بھی۔“ (ص۔ 111)

ان طویل اقتباسات سے یہ واضح ہوا کہ فلو یہودی کے افکار ہوں یا اپنشد، یہی وحدۃ الوجودی افکار کے سرچشمے ہیں۔ انہی افکار کو ابن عربی نے اپنی لازوال تحریروں کے ذریعے مسلمانوں میں قبول عام کا درجہ دلایا اور علامہ اقبال بھی اپنے افکار میں سر تا سر وحدۃ الوجودی ہیں۔ بنا بریں اقبال عامتہ المسلمین کے اس تصور سے دور ہیں جسے جلاپوری نے بار بار شخصی لکھا ہے اور یہ سمجھا ہے کہ یہی اللہ کا الہیاتی تصور ہے۔ اللہ تعالیٰ کے دیے ہوئے دین اسلام میں اللہ کا تصور کیا ہے، اسے سمجھنے کے لیے بہت ہی مختصر الفاظ میں چند اشارات دیے جا رہے ہیں:

مذہب کا آغاز ہی ایک اللہ کے تصور سے ہوا جو آدم علیہ السلام کے ذریعے ان کی ذریت کو دیا گیا..... اللہ محض ایک قوتِ محرزہ کہ نہیں بلکہ وہ انسانوں کی ساری ضروریات پوری کرنے والا الہ ہے..... اللہ کی ذات کے بارے میں جاننے کے لیے ہمارے پاس کچھ بھی نہیں، نہ ایسی صلاحیتیں ہمیں میسر ہیں تاہم اللہ کی معرفت ہر شخص کو حاصل ہو سکتی ہے..... وجودِ باری کی بحث بالکل غیر ضروری ہے اس لیے کہ اللہ کا تصور ہر شخص کے ذہن میں موجود ہے اور یہ تصور بدیہی ہے۔ اسی لیے قرآن کا سارا زور اللہ کے شریکوں کی نفی پر ہے، ذات کے اثبات پر نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی معرفت اس کے اسماء حسنیٰ سے حاصل ہوتی ہے..... حقیقی ضرورت کے موقع پر انسان صرف ایک اللہ کو پکارتا ہے..... وہ ایک ایسی ذات ہے جو تمام ممکنہ خوبیاں اپنے کمال کے ساتھ رکھتی ہے اور ہر عیب سے بالکل منزہ ہے۔

اقبال اور تقابل عقل و وجدان

”اس بارے میں اختلاف رہا ہے کہ حقیقتِ اولیٰ کا ادراک عقل و خرد سے کیا جاسکتا ہے یا اشراق و شہود سے۔“ (ص۔ 112) ”سب سے پہلے فلاسفہ“

یونان نے عقل و خرد کو بروئے کار لا کر صنیعتی خرافات و اوہام کے دبیز پردے چاک کیے تھے۔ (ص۔ 113) ”فلاطینوس نے نواشراقیت کی بنیاد رکھی۔ اس کا نظریہ بے شک باطنی اور عرفانی ہے لیکن اس نے ہمیشہ عقل و خرد کا احترام ملحوظ رکھا۔ اس کے خیال کے مطابق ذات محض سے پہلا اشراق عقل کا ہوا اور عقل سے روح کا اشراق ہوا۔ اخوان الصفاء، فارابی، ابن سینا وغیرہ کے افکار پر نواشراقیت کا رنگ نمایاں ہے۔ فلاسفہ اسلام نے عقل کو نفسِ ناطقہ کا نام دیا اور تمام قوائے ذہنی و روحانی پر اس کی سیادت تسلیم کی۔“ (ص۔ 113)

”دنیاۓ اسلام میں خرد دشمنی کا آغاز غزالی سے ہوا جس نے عقلیاتی طرزِ تحقیق کو ناقابلِ اعتماد قرار دیا اور کہا کہ ادراکِ حقیقت کے لیے وجد و حال اور کشف و اشراق کا دامن تھا مننا ضروری ہے۔“ (ص۔ 115)

فلاسفہ اسلام کی چند بڑی مغالطہ آرائیوں میں سے قرآنی اصطلاحِ نفس کو ایسے مخصوص معانی پہنانے کا مغالطہ سرفہرست ہے جس کی اصل انھیں فلسفہ نوافلاطونیت میں بھی نہیں ملی۔ ایک جانب فلاسفہ اسلام عقلِ اول کے نظریے کو اپنے عقیدے اور اپنے عشق کا محور بنا کر فلاسفہ کی عقل و خرد سے عاری غیر سائنسی فکر کو مشرف بہ اسلام بنا رہے ہیں۔ حیرت ہے کہ جلاپوری کو پھر بھی فلو یہودی کے ہاں عقل و خرد کا احترام دکھائی دے رہا ہے۔ دوسری طرف اعیانِ ثابتہ کے نظریے کو ملامت قبول کرتے ہوئے روحِ انسانی کو ایک مسلمہ حقیقت کے طور پر قبول کر لیتے ہیں حالانکہ قرآن سے یہ نظریہ کسی طرح ثابت نہیں ہوتا۔ خود ان فلاسفہ اسلام کو اس نظریے کی بے یقینی کا احساس ہے اس لیے وہ ایک اور پینترا بدل کر قرآنی اصطلاح کا سہارا لینے کی کوشش کرتے ہیں اور روح کے ساتھ ساتھ انسان میں ایک اور شے کے ہونے کو قبول کرتے ہوئے اسے نفسِ ناطقہ کا نام دے دیتے ہیں اگرچہ نفس کی خصوصیات میں انھیں بھی روح سے الگ کچھ اور دکھائی نہیں دیتا۔ ابن سینا کہتا ہے: ”نفس جو ہر ہے خود بخود قائم ہے، اس کی حقیقت جسم سے الگ اور اس سے ممتاز ہے۔“ اس طرح فلاسفہ اور ان کے تتبع میں صوفیہ انسان کو پانچ چیزوں کا مرکب بنا دیتے ہیں۔: جسد، عقل، روح، نفس اور قلب (ایک اور اصطلاح بھی انھی کے

درمیان کسی جگہ موجود ہے جسے رسمہ کا نام دے دیا گیا ہے اور اس کے اثبات کے لیے چند روایات کا سہارا لیا جاتا ہے) حالانکہ قرآنی اصطلاح ”نفس“ انسان کی پوری کی پوری شخصیت کو محیط ہے اور یوں لگتا ہے کہ اسی قرآنی اصطلاح کی گونا گوں تشریحات سے گھبرا کر علامہ اقبال نے اسے ترک کر دیا اور قرآنی تصورِ نفس کے تمام مطالب کو ایک اور اصطلاح ”خودی“ کے نام سے ظاہر کرنے کی کوشش کی۔

فلاسفہ اور صوفیا کے تمام مقاصد کو جس طرح غزالی نے پورا کیا ہے اس پر اسے مطعون کرنے کی بجائے خرد افروزی کے ٹھیکیداروں کو چاہیے کہ اس کی تعریف و توصیف کریں۔ اقبال کہتے ہیں کہ غزالی نے استقراء کو اختیار کرنے کی بجائے منطق میں ارسطو کی پیروی کی اور قرآنی طریقِ استشہاد سے دور ہو گئے۔ (ملاحظہ ہو اقبال تشکیلِ جدید، ص۔ 198) غزالی نے قرآنی اصطلاحات کو ترک کر کے سارے مباحثِ فلسفیانہ اور صوفیانہ اصطلاحات میں کیے۔ غزالی نے صوفیانہ فکر کو اپنی تاویلات سے قرآنی فکر بنانے کی کوشش کی۔ غزالی نے اپنی کتب میں اپنے مخصوص نظریات کو اور متعدد معروف اقوال کو حدیث بنا کر پیش کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ مبارکہ کے حوالوں سے غیر قرآنی نظریات کو عامتہ المسلمین میں قبول عام کا درجہ دلادیا۔ غزالی نے ساری عمر فلاسفہ کا تتبع کیا اور ان نظریات کی قبولیت کے لیے اس کی وہ کتابیں ہی بہت ہیں جو پورے تسلسل سے عوام کو میسر آتی رہی ہیں۔ غزالی نے سب سے بڑا ظلم یہ کیا کہ اس نے بھی حصولِ علم کے لیے کشف کو سب سے بڑا اور معتبر ذریعہ ثابت کرنے کا اہتمام کیا۔ اس طرح قرآنِ حکیم کی حاکمیت کو نقصان پہنچایا۔ غزالی کی اس طرحِ فلسفہ و تصوف کی دونوں کشتیوں میں بھرپور سیر کے طفیل (اور درحقیقت دونوں کی اصل ایک ہے) ابن عربی کی گمراہیوں کے لیے وسیع میدان میسر ہو گیا۔

”شو پنہار سے ارادیت (Voluntarism) کا آغاز ہوا جس کی بنیاد خرد دشمنی پر اٹھائی گئی تھی۔ اقبال ارادیت کے اسی ملکِ فکر سے متاثر ہوئے تھے۔“ (ص۔ 116) ”اقبال کا نقطہ نظر فلسفیانہ نہیں تھا بلکہ متصوفانہ اور متکلمانہ تھا۔ اقبال نے برگساں سے بطور خاص اخذ و استفادہ کیا ہے اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ برگساں بھی ایک صوفی ہے اور اس کا نظریہ تخلیقی، وحدت و وجود ہی کی

بدلی ہوئی صورت ہے۔ دوسری یہ کہ برگساں نے وجدان کی ہمہ گیر کارفرمائی پر زور دیا ہے اور خرد کو ادراک حقیقت کے ناقابل قرار دیا ہے۔ یہی خیال صوفیہ وجودیہ کا بھی تھا۔ (ص۔ 117)

❁ اہم ترین بات یہ ہے کہ علامہ اقبال نے وجدان (یعنی کشف) کو اس قدر اہم سمجھا کہ وہ وحی الہی کو بھی کشف کے اسفل درجہ تک پہنچ لانے کی کوشش میں منہمک ہو گئے۔ اقبال نے روایت غیر اہل حق کو قبول کر کے یہ ثابت کرنے کی سعی کی ہے کہ نبیؐ پر وحی بھی کشف کی طرح غلط آہنگ ہو سکتی ہے حالانکہ یہ روایت نبیؐ پر ایک بہتان ہے۔ اسی طرح اقبال نے ان روایات کو بھی قبول کر لیا جو وحی الہی کو صلصلة الجرس اور دیگر مہمل طریق ہائے کار کی سطح تک لے آتی ہیں حالانکہ وحی قرآنی کا ایک ہی ذریعہ قرآن حکیم سے ثابت ہے یعنی وحی بذریعہ جبریل امین جس کی صورت الفاظ قرآنی کا جلی و خفی انداز میں استماع ہی ہے۔ اقبال کشف و وجدان کی برتری کے دعوے میں اس حد تک بیباک ہو گئے کہ انہوں نے علی الاعلان کتاب و رسالت اور روح الامین سے براءت کا اظہار کر دیا اور دشت جنون میں یزداں بکمد آور، اے ہمت مردانہ! کانعرہ بلند کیا۔

”نظریاتی لحاظ سے برگساں اور اقبال عقلی استدلال اور وجد و حال کے درمیان کوئی حد فاصل قائم نہیں کرتے۔ اقبال نے فکر و احساس یا عقل و وجدان کے درمیان نامیاتی رشتے کا ذکر کیا ہے لیکن یہ محض بہ مقتضائے بحث و حجت ہے۔ فی الحقیقت دونوں عقل پر وجدان کی سیادت کے قائل ہیں۔“ (ص۔ 121)

❁ [درست ہے]

”راقم (علی عباس جلاپوری) کے خیال میں عقل کو شورشِ پنہاں میں شریک کرنے کی دعوت دینا یا جبلت و وجدان پر اعمال کی بنیاد رکھنا اور زندگی کو خیال و نظر کی مجذوبی قرار دینا حد درجہ خطرناک ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ شورشِ پنہاں پر عقل کا محکم تصرف قائم کیا جائے اور اعمال کی بنیاد عقل و خرد پر رکھی جائے۔ عقل و خرد پر جبلت و وجدان کی سیادت کو مندرجہ ذیل شواہد و حقائق کی بنا پر قبول نہیں کیا جاسکتا۔“ (ص۔ 122)

- 1- وجدانی کیفیات کو عقل و خرد ہی کی تخلیق تسلیم کرنا پڑے گا (ص۔ 122)
 - 2- وجدان کے برعکس عقل کے اخذ کردہ نتائج رنگ مزاج کی تلوون کیشی کے محتاج نہیں ہوتے (ص۔ 123)
 - 3- وجدانی کیفیات متضاد و متناقض بھی ہو سکتی ہیں (ص۔ 123)
 - 4- اظہار و ابلاغ کے لیے وجدان عقل کا محتاج ہے (ص۔ 124)
 - 5- جن دلائل سے عقل کو حقائق اشیاء کے ادراک کے ناقابل قرار دیا جاتا ہے، وہی دلائل کشف و وجدان کے خلاف استعمال کیے جاسکتے ہیں (ص۔ 125)
 - 6- بقول سی ایم جوڈ عقل کے دشمن بھی اس کی نارسائی ثابت کرنے کے لیے عقلی استدلال سے کام لیتے ہیں (ص۔ 124)
 - 7- وجدانی کیفیات کو چند لمحات سے زیادہ طول نہیں دیا جاسکتا چنانچہ نامکمل اور گریزاں ہونے کی بنا پر باطنی کشف و شہود پر کسی نظریے کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی (ص۔ 125)
 - 8- حیات کے فراہم کیے ہوئے مواد پر وجدان کی بہ نسبت عقل زیادہ کامیابی سے عمل کر سکتی ہے (ص۔ 126)
 - 9- صوفی کی واردات قلب کی نسبت فن کار کے ذہن میں فکر و احساس کا رابطہ تخلیقی ہوتا ہے (ص۔ 127)
 - 10- مہذب انسان وہی ہے جس کے جذبات و احساسات عقل کی پاسبانی میں ہوں اور متمدن معاشرہ وہی ہے جس کے افراد کی جبلتیں بے راہ رونہ ہونے پائیں (ص۔ 127)
 - 11- انسان ذی شعور اور ذی عقل ہونے کے باعث ہی اخلاق کا مکلف ہوا ہے (ص۔ 129)
 - 12- خرد دشمنی اور معاشرتی تنزل کا چولی دامن کا ساتھ رہا ہے (ص۔ 130)
- علی عباس جلاپوری کا یہ طویل تبصرہ جس کے محض نمایاں نکات ہی درج کیے گئے ہیں

مجموعی طور پر درست ہے تاہم اس میں یہ الجھن ضرور ہے کہ اگر اقبال کے نام لیوا اقبال ہی کی طرح وجدان و کشف ہی کو وحی الہی کا ذریعہ سمجھ لیں تو اس بات کا قوی امکان ہے کہ ان کے ذہن و قلب میں بھی قرآن حکیم کی حاکمیت پر حرف آجائے اور واقعتاً یہی کچھ ہوا ہے اور ہو رہا ہے۔ اقبال کے شارحین کی اکثریت کثیرہ نے یا تو خرد افروزی پر زور دیا ہے یا تصوف کی حاکمیت پر۔ وحدۃ الوجودی اقبال پر نازاں و فرحاں ہیں اور وحی الہی کی، شریعت کی حاکمیت کا مخالف ایک واقع فرقہ اقبال کو اپنا ہی ترجمان سمجھتا ہے۔ رہا قرآن کی عظمت کے گن گانے کا ذکر، تو یہ سب کچھ شاعرانہ نغمہ و آہنگ کی طرح فضا میں بکھر کر رہ گیا ہے اس لیے کہ اقبال کی نظم و نثر میں باقی تمام شواہدان کے قرآن حکیم کے حق میں کہے گئے الفاظ کے برعکس ہیں۔

اقبال کے رومانی افکار

”مؤرخین فلسفہ اور ناقدین ادب متفقہ طور پر روسو کو رومانیت کا نقیب اول قرار دیتے ہیں۔ روسو خرد افروزی کے علمبرداروں کی عقلیت کا سخت مخالف تھا۔ اس نے کہا کہ عقلی استدلال اور فلسفیانہ تفکر غیر فطری فعل ہے کیونکہ وہ انسان کو فطرت سے دور لے جاتا ہے۔“ (ص۔ 132)

”انیسویں صدی کے اواخر میں انگریزی زبان و ادب کے وسیلہ سے رومانیت نے ہندوستان میں رواج پایا۔ ایسا ہی نصاب مقرر کیا گیا۔“ (ص۔ 133)

”رومانی ادبا و شعرا خرد پر جذبہ آمیز تخیل کو فوقیت دیتے ہیں بلکہ تخیل اور وجدان ہی کو عقل و دانش کا گہوارہ خیال کرتے ہیں۔“ (ص۔ 134)

”رومانیت، سیاست میں استبداد، عمران میں فردیت، فلسفے میں خرد دشمنی، ادبیات میں جذباتیت اور اخلاق میں انانیت کی پرورش کرتی ہے۔“ (ص۔ 134)

”خود مرکزیت ہی رومانیت کا اصل اصول ہے..... ایک رومانی فلسفی اپنے محدود ذہن کو تمام کائنات کا خالق قرار دیتا ہے..... تصوف میں یہ عقیدہ تشبیہ کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔“ (ص۔ 135)

”خارجی تجربے سے گریز کر کے داخلی تجربے پر توجہ مرکوز کرنا رومانیت ہے۔“ (ص۔ 137)

✽ رومانیت کے یہی قابل ذکر پہلو تصوف اور راہ سلوک کے چوغے میں امت مسلمہ نے اپنے دامن میں سمیٹ لیے۔ اقبال اگرچہ تصوف کے مظاہر کوافیون اور گوسفندی قرار دیتا ہے تاہم اس کی شاعری میں اور نثری تحریروں میں وحدۃ الوجود اور اس کے مقتضیات کی حمایت اظہر من الشمس ہے۔

”اقبال کی رومانیت کے دو پہلو ہیں، ادبی اور فکری“۔ (ص۔ 138) ”اقبال نے اپنی نظموں میں فلاطینوس اور ابن سینا کے ہمہ گیر حسن و عشق کے نظریے کی فنکارانہ ترجمانی کی ہے۔“ (ص۔ 139)

”اقبال کے ہاں احيائی اور اصلاحی شاعری کے آغاز کے ساتھ شاعری میں یہ رنگ پھیکا پڑ گیا اور رفتہ رفتہ ان کی رومانیت شاعری سے افکار و نظریات میں منتقل ہو گئی۔“ (ص۔ 141)

”کانٹ کے متبعین میں فٹے نے حقیقتِ اولیٰ کا تصور انائے مطلق کی صورت میں کیا..... انیت کا یہ مابعد الطبیعیاتی تصور عمل و اخلاق کی دنیا میں انانیت کی صورت اختیار کر گیا..... اقبال کی اس روحانی خود مرکزیت کی شہادت ان کے نظریہ خودی میں ملتی ہے۔“ (ص۔ 142)

”اقبال بھی دوسرے رومانوں کی طرح ابلیس کی شخصیت کے سحر سے محفوظ نہ رہ سکے۔“ (ص۔ 143) ”اقبال فرماتے ہیں کہ ابلیس سوزِ دروں بن کر کائنات کے رگ و پے میں سرایت کر گیا ہے۔“ (ص۔ 145) ”یہ خیال وجودی صوفیا منصور حلاج، شیخ اکبر ابن عربی اور عبدالکریم جیلی سے ماخوذ ہے۔“ (ص۔ 146)

”چنانچہ رومانی ہونے کے باعث اقبال نے بھی صرف شاندار اور پُرکشش تعمیرات کی طرف توجہ دلانے پر کفایت کی ہے جن کے مطالعہ سے فرد کے تخیلات اور جذبات کو ہنگامی طور پر توجہ ضرور اکسایا جاسکتا ہے لیکن جن کی مدد سے کوئی مؤثر اور نتیجہ خیز اجتماعی اقدام نہیں کیا جاسکتا۔“ (ص۔ 161)

ان تبصروں سے ظاہر ہے کہ اقبال کے ہاں رومانی، وحدۃ الوجودی نظریات ہر طرف غالب ہیں اور وہ عالمی تصوف اور عالمی ادب کے اثرات سے محفوظ نہیں رہ سکے یہاں تک کہ قرآن حکیم کے بنیادی تصور خیر و شر اور بنی نوع انسان کے لیے دنیا کو دارالامتحان قرار دینے کے عقائد کو اپنی رومانیت میں تتر بتر کر دیتے ہیں۔ اقبال کے انقلابی پیغام اور جوش و جذبے نے ایک مردہ قوم کو ہنگامی طور پر اکسایا اور ایک فوری نوعیت کے مقصد کی بجا آوری کے لیے تیار کر دیا تاہم اقبال کے فکری تضادات کسی ہمہ گیر نظام سے عاری ہیں اور ان کا بے خودی کا نغمہ بھی خودی کے آہنگ کو اپنے تابع نہیں کر سکا۔

طرفہ تماشایہ ہے کہ علی عباس جلاپوری جیسے خرد افروزی کے علم بردار، رومانیت اور تصوف کی ساری خرابیاں گنوانے کے باوجود ابن عربی سے مرعوب اور انھی کے نام لیوا ہیں۔

تاویلاتِ اقبال

”ارباب تاویل نصوص کے معانی کو کھینچ تان کر اپنے ذاتی منشاء و مطلب کے مطابق ڈھال لیتے ہیں جن سے ان کے اصل معنی مجروح و مذبوح ہو کر رہ جاتے ہیں“۔ (ص۔ 163)

”تاریخ علم کلام میں سب سے پہلے فلو یہودی اور نوافلاطونی عیسائی متکلمین نے معاصر فلسفے اور توریت و انجیل کے نصوص میں توفیق و تطبیق کی کوشش کی۔ آٹھویں اور نویں صدیوں میں جب نوافلاطونی افکار کی اشاعت دنیائے اسلام میں مقبول ہوئی تو مسلمان متکلمین بھی تاویل کو بروئے کار لا کر مذہب اور فلسفے کے درمیان مفاہمت کرنے لگے۔ راسخ العقیدہ علما نے ان کی سخت مخالفت کی“۔ (ص۔ 163)

”جب فرقہ باطنیہ کو فروغ ہوا تو انہوں نے تاویل کو اپنے مذہب کی اساس قرار دیا۔ اسمعیلیہ، قرامطہ، صباحیہ، خرم دینیہ، بالکیہ، فاطمین مصر وغیرہ باطنی المذہب تھے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ ہر ظاہر کا صدور باطن سے ہوتا ہے“۔ (ص۔ 164)

”اخوان الصفاء نے جو باطنی العقیدہ تھے تاویل آیات کر کے اسلامی شعائر کو از سر نو نوافلاطونیت کی بنیادوں پر مرتب کرنے کی کوشش کی۔“ (ص۔ 165)

”شیخ اکبر کا مشہور نظریہ ہے کہ جو وحی ہوتی ہے وہ خارج سے نہیں ہوتی بلکہ الہام و وحی کا سرچشمہ خود اس کے اندر موجود ہوتا ہے۔“ (ص۔ 166)

’باطنیہ کی طرح مولانا روم کا عقیدہ بھی یہ ہے کہ قیامت خارجی واقعہ نہیں ہوگا بلکہ انسان کی نفسی کیفیت ہوگی۔“ (ص۔ 167)

”اخوان الصفاء کی طرح سرسید نے بھی قرآن کی تمثیلی تفسیر لکھنے پر کمر ہمت کس لی۔“ (ص۔ 169)

”اقبال کو بھی یہ احساس ہوا کہ نصوص کے ظاہری معنی سے مذہبی عقائد کی فلسفے اور سائنس سے مفاہمت ممکن نہیں۔“ (ص۔ 171)

ان صفحات میں علی عباس جلاپوری نے بہت محنت سے تاویلات کے بہت سے نمونے اکٹھے کیے ہیں جو فرقہ باطنیہ، اخوان الصفاء، ابن عربی، مولانا روم، حضرت میاں میر، ملا شاہ بدخشی، مرزا علی محمد باب، فرید وجدی اور شیخ طنطاوی جوہری کے رتحاتِ قلم سے ماخوذ ہیں۔ سرسید احمد خاں نے بھی جدید علوم کی روشنی میں قدم آگے بڑھانے کی بجائے اخوان الصفاء ہی کی باطنیت کا سہارا لیا اور شجر ممنوعہ، فرشتوں، جنوں، جبریل امین اور معجزات سے انکار کرنے کے لیے غیر عقلی اور غیر منطقی، غیر قرآنی تاویلات پیش کیں..... اقبال بھی دورِ اول کے فلاسفہ و صوفیاء اور بالخصوص ابن عربی سے اس قدر مرعوب اور متاثر تھے کہ انہوں نے بھی بنیادی اسلامی عقائد کو من و عن تسلیم کرنے یا ان کی قرآن حکیم سے وضاحت کی بجائے تاویلات کا سہارا لے کر ایسے معانی ایجاد کیے جن کی کوئی اصل نہیں۔

علی عباس جلاپوری لکھتے ہیں کہ فشنے کی طرح اقبال کی نظر میں بھی وجودِ مطلق کی ماہیت مجرد خودی کی ہے حالانکہ اس تصور سے اللہ کی شخصیت کی نفی ہوتی ہے۔ برگساں نے کائنات کا تصور ایک تغیر پذیر ہپچل کی صورت میں کیا ہے۔ برگساں کا نام لیے بغیر بعض ایسے کلمات سے جنہیں حدیث سمجھا گیا (اور پھر ان کی من مانی تعبیرات بھی کر لی گئیں) اقبال نے زمان و مکان کا الحادی نظریہ اپنانے کی کوشش کی۔ اقبال بھی بعث بعد الموت کو خارجی حادثہ نہیں سمجھتا بلکہ

اسے محاسبہ ذات کی ساعت قرار دیتا ہے۔ جنت اور دوزخ بھی اقبال کے نزدیک محض نفسی کیفیات ہیں۔ اقبال کہتا ہے کہ بہوٹ آدم کا اشارہ کسی فرد کی طرف نہیں بلکہ اس کی حیثیت محض ایک تصور کی ہے (ص 192-174) پھر جلاپوری لکھتے ہیں:

”اقبال کہتے ہیں کہ نوافلاطونی فلاسفہ اور وجودی صوفیہ نے قرآن اور اسلام میں ہندی اور یونانی تخیلات داخل کر دیے ہیں لیکن اس بات کا کیا علاج کہ خود اقبال نے قرآن اور اسلام میں برگساں، فشٹے، الیگزینڈر وغیرہ کے سریانی تخیلات داخل کر دیے ہیں جو بنیادی طور پر آریائی ہیں اور اسلام جیسے سامی مذہب کی فطرت اور مذاق کے بالکل مخالف ہیں۔ اس کے علاوہ انہوں نے اخوان الصفاء، باطنیہ اور صوفیہ وجودیہ کے رنگ میں قرآن کی تمثیلی تفسیر کرنے کی کوشش کی ہے اور ان کی اپنی تاویلات بھی ایسی ہی دوراں کار ہیں جیسی کہ باطنیہ قدیم اور صوفیہ وجودیہ کی تھیں“۔ (ص 192)

اقبال کے علم کلام کی یہ تصویر اور اس پر علی عباس کا تبصرہ اپنی جگہ ایک زندہ حقیقت ہے۔ اس سے یہ اندازہ کر لینا چاہیے کہ اقبال کا یہ طرز عمل درحقیقت محض خرد دشمنی نہیں بلکہ برملا قرآنی فکر سے گریز اختیار کرنے کے مترادف ہے۔ فرقہ باطنیہ کے مقاصد مذہبی اور سیاسی تھے۔ فلاسفہ اسلام یونانی اور نوافلاطونی فلسفے سے مرعوب تھے۔ صوفیا عالمی تصوف کے پیروکار بن گئے۔ غزالی نے فلسفہ و تصوف کی ہم آہنگی کی جو بنیادیں فراہم کیں ان پر ابن عربی نے عالمی وحدۃ الوجودی فکر سے کام لیا ہم آہنگ نام نہاد اسلامی تصوف کی عمارت تعمیر کر لی۔ اس کے بعد سرسید احمد خان نے مغرب کے اس نظریے کی روشنی میں کہ کائنات میں حاکمیت قوانین فطرت کی ہے، تمام محیر العقول اور خارق عادت قرآنی واقعات اور عقائد کی من مانی تاویلات پیش کر دیں۔ یہی سب کچھ علامہ اقبال کا سرمایہ فکر ہے۔ جس طرح اہل دیوبند، وحدۃ الوجودی افکار کو عربی اور فارسی زبان میں پیش کر کے عامۃ الناس سے چھپائے رکھتے ہیں اسی طرح علامہ اقبال نے انگریزی اور فارسی میں اپنی باطنی اور وحدۃ الوجودی تاویلات کو عامۃ المسلمین کی نظروں میں آنے سے روک دیا اور اپنی دیگر بے پناہ قومی و ملی خدمات کے طفیل مقبول عام ہونے کی سند پائی۔

علم کلام کے اثرات و نتائج

عبدالمجید سالک لکھتے ہیں کہ اقبال کی جانب سے ”ملک بھر میں زمان و مکان کے مسائل کے متعلق اکابر اسلام کی کتابوں کا تجسس جاری تھا اور مقصود یہ ثابت کرنا تھا کہ ان مسائل کے متعلق یورپ کے بڑے بڑے فضلا جس نتیجے پر پہنچے ہیں وہ مسلمان اکابر علم کو صدیوں پہلے سے معلوم تھے۔ غرض علامہ کا مقصد یہی تھا کہ ہر شعبہ علم میں مسلمانوں کی برتری کا سکہ جمایا جائے۔“ پھر جلاپوری لکھتے ہیں:

”جب یہ سکہ نہ جمایا جاسکا کہ سائنس کی دنیا میں سکہ جمانے کے لیے محض تاویلات اور فخر و اذعاعا کام نہیں دیتے بلکہ علمی طور پر انکشاف و ایجاد کرنا ضروری سمجھا جاتا ہے تو اقبال نے یہ بہنا شروع کر دیا کہ سائنس جس پر اہل مغرب فخر کر رہے ہیں دراصل مسلمانوں سے ہی ماخوذ ہے۔“ (ص۔ 197)

اسی دوران میں علامہ کے علمی و دینی مشیر سید سلیمان ندوی لکھ رہے ہیں:

”حریفان اسلام کو شکست مقصود ہے کہ اعانت! گویا غلط واقعات کی بنا پر اسلامی تمدن کی عمارت میں رنگ و روغن کا اضافہ ہو جائے تو کوئی ہرج نہیں۔“ (ص۔ 199)

یہ طرز فکر و عمل نتیجہ ہے قرآن حکیم کی غلط تفسیر و تعبیر کا۔ یعنی ایک طرف غلط طور پر یہ سمجھنا کہ قرآن میں تمام علوم موجود ہیں، ہمیں اس سے باہر جانے کی ضرورت نہیں۔ دوسری طرف یہ خیال کرنا کہ اصل علم تو محض علم دین (اور باطنی علم) ہے۔ تیسری جانب یہ گمان رکھنا کہ ساری کائنات انسان کے زیرِ تسخیر ہے (حالانکہ ان کا تسخیر کرنے والا اور کیے رکھنے والا اللہ ہی ہے اور انسان اللہ کی مشیت کے تحت ان سے استفادہ کر سکتا ہے) اقبال سمیت جو علماء و حکماء اس قسم کے خیالات کے حامل ہوں ان کا جدید سائنسی ایجادات اور معلومات سے مہبوت رہ جانا یقینی ہے۔

”قدیم متکلمین کا مقصد بھی معاصر علمی نظریات اور مذہب کے درمیان مطابقت پیدا کرنا تھا لیکن بہر حال وہ عقل و خرد پر کامل اعتماد رکھتے تھے (اخوان الصفاء سے لے کر ابن رشد تک) اور جدید متکلمین بھی..... جدید علم کلام میں

خرد دشمنی کا آغاز اقبال سے ہوا۔“ (ص۔ 205)

”اقبال کہتے ہیں کہ مسلمانوں کو موجودہ حالات میں فلسفے اور لٹریچر کی چنداں ضرورت نہیں۔ علم ہیئت کے مطالعے سے نوجوانوں کو ہمیشہ منع کرتا ہوں۔“
(ص۔ 205)

”جلاپوری کہتے ہیں کہ اقبال کی جانب سے فی زمانہ مسلمانوں کو اس بات کی تلقین کرنا کہ وہ اپنے جذبہ تشکیک و تجسس کی بیخ کنی کر دیں، حد درجہ اندیشہ ناک ہے۔“ (ص۔ 206)

اقبال جیسے فلسفی اور مفکر کی جانب سے قوم کے لیے ایسے پیغام اور مشینوں کی حکومت کو (جو بالفعل پوری دنیا پر قائم ہو چکی ہو) قابل نفرت قرار دے کر مسلمانوں کو تمدنی دوڑ میں عبرتناک حد تک پیچھے رکھنے کی سعی واقعتاً ایک لمحہ فکریہ ہے۔ یہ شاخسانہ ہے اقبال کی رومانیت کا اور درحقیقت وحدۃ الوجود کو اس کی تمام لایعنیت کے باوصف قبول کر لینے کا جس کی بنیاد کائنات کا وہ نظریہ آفرینش ہے جو مسلمہ و مروجہ کائناتی حقائق سے پوری طرح متصادم ہے اور اگر اس نئے نظریے یعنی Copernican Revolution کو تسلیم کر لیا جائے تو وحدۃ الوجود کی عمارت بشمول عقیدہ حقیقت محمدیہ کے (جو ایک نہایت درجہ جذباتی اور قلبی رشتوں کا معاملہ بن چکا ہے) دھڑام سے نیچے آگرے گی۔

علی عباس کہتے ہیں کہ گزشتہ ابواب کی تصریحات سے مندرجہ ذیل نتائج برآمد ہوتے ہیں:

1- ”علم کلام نے مسلمانوں کو کئی صدیوں سے ماضی سے وابستہ و پابستہ رکھا ہے۔“ (ص۔ 209)

2- ”تاویل آرائی کی عادت نے ہمارے تحقیقی قومی کو سلب کر لیا ہے۔“
(ص۔ 209)

3- ”علم کلام نے تحقیق علمی کو سخت صدمہ پہنچایا ہے۔“ (ص۔ 210)

4- ”علم کلام نے فخر بے جا کے جذبے کو تقویت دی ہے اور ہمیں دور جدید کے عمرانی، تمدنی اور علمی تقاضوں کی طرف سے غافل کر دیا ہے۔“ (ص۔ 210)

5- ”قوم و ملت کو اجتماعی خود فریبی میں مبتلا رکھنے کے لیے ہمارے مؤرخین

نے فلسفے کی طرح تاریخ کو بھی اپنے مقام سے گرا دیا ہے۔“ (ص۔ 210)

6- ”جدید علم کلام کا سب سے اندیشہ ناک رجحان اس کی خورد بینی کو سمجھا جاسکتا ہے۔ ہمارے متکلم فلسفے اور سائنس سے خائف ہیں۔ ان کی طبعی

رومانیت متکلمانہ افکار و نظریات میں منتقل ہو گئی ہے۔“ (ص۔ 211)

7- ”اقبال نے غزالی کی طرح مروجہ علوم اور ذاتی عقائد کے درمیان

مفاہمت کی کوشش کی تھی۔ ان کے عقیدت مند ان افکار کو حتمی اور قطعی سمجھ کر

ان کی روشنی میں جدید سیاسی، عمرانی اور اقتصادی رجحانات کی ترجمانی

کر رہے ہیں۔“ (ص۔ 212)

8- ”علم کلام نے مسلمانوں کے قوائے عمل کو مضحک کر دیا ہے۔ مسلمان

جدید علمی نظریات کے ماخذ قدما کی کتابوں میں تلاش کرتے ہیں اور عملی

جدوجہد سے سبک دوش رہتے ہیں۔“ (ص۔ 212)

”علم کلام کے ان سلبی اثرات سے نجات پانے کے لیے ضروری ہے کہ

اسلامی ممالک میں علوم جدیدہ کی وسیع پیمانے پر تدریس و اشاعت کی

جائے۔“ (ص۔ 212)

”جوشیلے نعرے کسی قوم کے بحرانی دور میں ہی مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔

آزادی کے حصول کے بعد جب معاشرے کی تعمیر نو کا وقت آتا ہے تو ان کی

افادیت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اس بات کی ضرورت پیش آتی ہے کہ قوم کے

اہل دانش عمرانی اور اقتصادی مسائل پر ٹھنڈے دل سے غور و فکر کریں اور

باقاعدہ منصوبہ بندی کر کے اپنے منصوبوں کی تکمیل کے لیے ان تھک جدوجہد

کو بروئے کار لائیں۔ حقیقت پسندی کا تقاضا یہی ہے اور یاد رہے کہ حقیقت

پسندانہ نقطہ نظر عقل و خرد کے دامن میں پرورش پاتا ہے۔“ (ص۔ 213)

”ان حالات میں نظری و تجربی سائنس اور جدید فلسفے کی تحصیل کے بغیر ملل

اسلامیہ وہ فرض ادا نہیں کر سکیں گی جو تاریخ اور زمانہ کی طرف سے ان پر عاید

کیا جا رہا ہے۔“ (ص۔ 214)

دنیاے اسلام میں خرد افروزی کی ضرورت

”ابتدائی دور میں قدرۃ مسلمانوں میں انھی علوم کو فروغ ہوا جن کا تعلق براہ راست مذہب سے تھا چنانچہ تابعین کی توجہ تمام تر علوم منقولہ کی طرف رہی جو احادیث، سیرت و تاریخ اور فقہ کے احکام و مسائل پر مشتمل تھے۔ اس دور میں نقل و حفظ روایات ہی کو علم کا نام دیا گیا“۔ (ص۔ 215)

”سلاطین وقت کے ظلم کی حمایت میں علماء مرجیہ نے مشیت الہی کے خلاف آواز اٹھانے کو گناہ قرار دیا۔ جو اباً قدریہ نے کہا کہ ظالم اور سفاک حکام اللہ کی طرف سے مامور نہیں ہو سکتے“۔ (ص۔ 215)

”مرجیہ اور قدریہ کے مباحثوں کا ایک نتیجہ یہ ہوا کہ اہل علم کی فکر و تدبیر کی صلاحیتیں بیدار ہو گئیں“۔ (ص۔ 216)

ابن خلدون لکھتا ہے: ”یہ عجیب واقعہ ہے کہ ملت اسلامی میں اکثر حاملان علم، خواہ علوم شرقیہ ہوں خواہ علوم عقلیہ بجز چند مستثنیات کے عجمی ہیں“۔ (ص۔ 217)

”بنو عباس کی حکومت کے ساتھ ہی ایرانی برسر اقتدار آ گئے اور ان کی سرپرستی اور علم دوستی نے علوم و فنون کی ترقی اور اشاعت کے دروازے بھی کھول دیے“۔ (ص۔ 217)

”اشعری اور حنبلی علما کے اکسانے پر متوکل اور ابو عامر نے اس تحریک کو پھیل کر رکھ دیا اور فلاسفہ اور معتزلہ پر ستم کے پہاڑ توڑے گئے“۔ (ص۔ 217)

علی عباس جلاپوری کا یہ نوحہ کاملاً ایک طرفہ ہے۔ اس نے یہ ذکر تک کرنا گوارا نہیں کیا کہ متکلمین اور معتزلہ کے ہاتھوں ائمہ اسلام پر کس قدر ظلم و ستم کے پہاڑ توڑے گئے اور یہ کہ فلاسفہ نے دین کے نظریات کو کس قدر نقصان پہنچایا تھا اور راسخ العقیدہ مسلمان علما یہ کیسے برداشت کر سکتے تھے کہ یہ متاع دین اس طرح بے وقعت ہوتی چلی جائے۔ اخوان الصفاء، الکندی، الفارابی اور ابن سینا کے نظریات نے جو نقصان قرآن کی تفہیم کے راستے میں رکاوٹیں

کھڑی کر کے پہنچایا اس کا کیا شمار ہو سکتا ہے۔ تاحال ہم انھی فلسفیانہ اور متصوفانہ عقائد کے اسیر ہیں اور قرآنی فکر کا اصل چہرہ نہ جانے کہاں چھپا ہوا ہے۔ علی عباس جلاپوری اپنے مخصوص رجحانات کی وجہ سے ابن سینا اور ابن عربی کے عقائد پر نفرین نہیں بھیج سکتے اور سارا غصہ اشاعرہ اور حنابلہ پر نکالتے ہیں۔ اگر عقل و خرد کی حمایت کرنے والے فلاسفہ قرآن و سنت کے دائرے میں رہتے، مزدکیت، ویدانت اور نوفلاطونیت کو اسلامی نظریات کا حصہ بنانے کی کوشش نہ کرتے تو کبھی انھیں مردود قرار نہ دیا جاتا۔ خرد افروزی کے جنوں میں ان اصحاب علم نے اپنی عقل و خرد کو کفار و مشرکین کے افکار کے بدلے میں رہن رکھ دیا۔ یہی احوال جدید متکلمین کے ہیں۔ سرسید احمد خان نے یہ نہ دیکھا کہ یورپ نے قوانین فطرت کو دیوی دیوتاؤں کا بدل قرار دے کر قبول کیا ہے اور اپنی خرد افروزی کے جنوں میں سرسید نے اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ کے بدلے میں ان قوانین فطرت کو حاکم تسلیم کر لیا اور قرآن کو بدل کر رکھ دیا۔

”خرد شمنی اور تصوف شروع سے لازم و ملزوم رہے ہیں“۔ (ص۔ 232)

”مسلمانوں میں احیاء علوم کی جدید تحریک بھی علم کلام اور نو اشراقی تصوف کے احیاء میں محصور ہو کر رہ گئی اور ابن رشد اور ابن خلدون جیسے روشن خیال مفکرین کو یکسر نظر انداز کر دیا گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ آج بھی جدید ترین علمی، اقتصادی اور عمرانی عقیدوں کو سلجھانے کے لیے امام غزالی کی احیاء علوم الدین اور مثنوی روم کا دامن تھاما جاتا ہے۔“ (ص۔ 223)

✽ [درست ہے]

احیاء علوم الدین:

”فلسفے سے غزالی کی دل برداشتگی کا سبب یہ تھا کہ اس سے شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں۔ ان شکوک کا سامنا حقیقت پسندانہ طریقہ سے کرنے کی بجائے غزالی نے کشف و شہود کی دنیا میں پناہ لی اور باطنیت کی حمایت کرنے لگے۔“ (ص۔ 224)

”نو اشراقیوں کی طرح عقل کو دل ہی کی ایک قوت خیال کرنے لگے اور اسے

صفت قلبی کا نام دیا۔“ (ص۔ 225)

”اس طرح عقل کو وارداتِ باطنی میں ضم کر دیا۔ یہ نفسیات اخوان الصفاء اور دوسرے باطنیہ سے مستعار ہے..... قلب، نفس، عقل اور روح کے دو دو معانی ہیں۔ (ص۔ 226)

”عقل اور روح کے واحد الاصل ہونے کا نظریہ فلاطینوس کے تجلی اور اثرات کے نظریے سے ماخوذ ہے یعنی عقل، نفس اور روح ایک دوسرے سے جدا نہیں بلکہ ان کی اصل ایک ہے اور وہ ذاتِ بحت ہے..... اخوان الصفاء اور ابن سینا نے بھی اسی نظریے کو مختلف صورتوں میں پیش کیا ہے۔“ (ص۔ 227)

✽ روح اور نفس کے حوالے سے الہیات و نفسیات کے ایسے تصورات جو نہایت درجہ غیر عقلی، غیر منطقی اور اصلاً غیر قرآنی ہوں، غزالی کے نامِ نامی کی بدولت مسلمانوں میں دینی عقائد کے طور پر رواج پا چکے ہیں۔ حالانکہ نفس، انسانی وجود اور شخصیت ہے اور روح امر اللہ ہے جو اس نفس (یعنی وجود اور شخصیتِ انسانی) میں کار فرما ہے۔ روح کوئی ایسی شے نہیں (قرآنی نقطہ نظر کے لحاظ سے) جو جسدِ انسانی سے باہر نکل کر اپنا الگ وجود رکھتی ہو۔ یہ افلاطونی اور اشراقی تصورات ہیں جنہیں ان مزعومہ خرد افروز فلاسفہ اور صوفیہ نے اسلامی عقائد میں شامل کر دیا ہے۔

”شاہ ولی اللہ الہیات میں نو اشراقی ہیں اور جا بجا اشراقیین کی طرح ایسے عالمِ مثال کا ذکر کرتے ہیں جو مادی اور عنصری نہیں اور افلاطون کے عالمِ مثال کی مانند ہے۔ جہاں اشیاء عالمِ مادی میں آنے سے ظاہر ہوتی ہیں۔ اس طرح فلاطینوس کے دوسرے پیروؤں کی طرح وہ بھی کشف و اشراق کی بھول بھلیاں میں کھو کر رہ گئے۔“ (ص۔ 231)

✽ [درست ہے]

”مولانا روم نے مثنوی میں سنائی، عطار اور محمود شبستری کی طرح وحدۃ الوجود کے نظریے کو بڑی شرح و بسط سے بیان کیا ہے۔ ان کی الہیات بنیادی طور پر نو اشراقی ہے..... فلاطینوس اور شیخ اکبر ابن عربی کی طرح مولانا بھی عقلِ کل، عالمِ صغیر و کبیر، فنا فی اللہ، نفی خودی، ترکِ علائق اور عالمِ مادی

کے نیرنگ نظر ہونے کے قائل ہیں۔“ (ص۔ 232)

❁ [علامہ اقبال اپنے فکر کو مرشدِ رومی سے مستعار کہتے ہیں]

مولانا جلال الدین رومی نے حقیقتِ محمدیہ کا تصور شیخ اکبر ابن عربی سے اخذ کیا ہے۔ منصور حلاج حقیقتِ محمدیہ کو ہوہو کہتے تھے اور ان کا عقیدہ تھا کہ جناب رسالت مآب ﷺ اس وقت بھی موجود تھے جب کائنات ابھی معرضِ وجود میں بھی نہ آئی تھی اور آدم کی تخلیق بھی نہیں ہوئی تھی۔ یہ فی الاصل لوگس کا نظریہ ہے اور یونانی فلسفے سے ماخوذ ہے۔ اقبال نے اسے عبده کا نام دیا۔ رواقیین اور مسیحی متکلمین سے ہوتا ہوا یہ نظریہ مسلمان نواشراقیوں تک پہنچا۔ (ص 238)

❁ حقیقتِ محمدیہ کے اس ملحدانہ نظریے کے اثبات کے لیے جتنی احادیث پیش کی جاتی ہیں سب موضوعہ ہیں۔ (کنث کنزاً مخفیاً، کنث نبیاً و آدم بین الباء و التراب، اول ما خلق اللہ نوری، لولاک لما خلقت الافلاک)

”ابن عربی اور منصور حلاج کی طرح مولانا روم اور ان کے مرید ہندی (علامہ اقبال) نے عبده کی صورت جناب رسالت مآب ﷺ کو الوہیت کا جامہ پہنا دیا کہ ہو عبده (عبده اللہ ہے) یہ وہی آریاؤں کا اوتار کا تصور ہے جو یونانی اور ہندی فلسفوں سے ہوتا ہوا مولانا روم اور اقبال تک پہنچا ہے، اسے اتما انابشر مثلمہ سے دور کی نسبت بھی نہیں ہے۔ (ص۔ 239)

مولانا روم بھی منصور حلاج اور شیخ اکبر ابن عربی کی طرح فرعون کو مومن اور مؤحد سمجھتے ہیں۔ (ص۔ 242)

یہ نواشراقیہ اور باطنیہ نظریات خالصتاً آریائی اور سریانی ہیں۔ مثنوی کو پہلوی زبان کا قرآن کہتے ہیں حالانکہ مثنوی اور قرآن کے مطالب میں اتنا ہی بُعد ہے جتنا کہ قرآن کے اللہ اور فلاطینوس کے ذاتِ بحت میں۔ (ص 243)

❁ اقبال مولانا روم کو اپنا مرشد کہتے ہیں۔ اپنی نظم و نثر میں کسی جگہ بھی علامہ نے ان ملحدانہ نظریات سے براءت کا اظہار نہیں کیا بلکہ اپنی شاعری میں بالخصوص، علامہ اقبال صاف

طور پر وحدۃ الوجودی ثابت ہوتے ہیں۔

”یہ حال تو اکابر متصوفین کا تھا۔ اہل ظاہر کا علم چند درسی کتابوں تک محدود ہوتا ہے..... درس نظامیہ کا عقلی حصہ زیادہ تر متروک نواشراتی افکار پر مبنی ہے۔“ (ص۔ 243)

”اہل ظاہر قدرۃ جدید علوم کی تحقیق کو قبول کرنے سے معذور ہیں اور ان کو طومار الحاد و زندقہ کہہ کر بری الذمہ ہو جاتے ہیں۔“ (ص۔ 244)

[درست ہے]

”فی زمانہ اس بات کی اشد ضرورت ہے کہ دنیائے اسلام میں حقیقی علوم کا مستقل مقام تسلیم کیا جائے اور انھیں علم کلام کے تصرف بے جا سے نجات دلائی جائے کیونکہ مذہب اور سائنس کے میدان عمل جدا جدا ہیں۔“ (ص۔ 247)

”اسلامی ممالک میں تحریک خرد افروزی کی نشاۃ اور اشاعت کی ضرورت ہے۔ ہمارے خیال میں اس کے سرسبز ہونے کے لیے مندرجہ ذیل شرائط و عوامل لازمی ہیں“:

1- ”اسلامی ممالک میں جمہوریت کو فروغ دیا جائے اسی طرح آزادی فکر و نظر نشوونما پا سکتی ہے۔“ (ص۔ 247)

2- ”اس مقصد کے لیے و متکلمین کے ذہنی تسلط کا خاتمہ ضروری ہے..... قرآن کی تفسیر و ترجمانی میں یہ لوگ اپنے مخصوص عقائد کو داخل کرتے ہیں۔“ (ص۔ 248)

3- ”پرانی کتابوں میں جدید نظریات کا کھوج لگانا فعلِ عبث ہے۔“ (ص۔ 248)

4- ”علوم و فنون کو کفر و ایمان کے معیار پر جانچنا غیر ضروری ہے۔“ (ص۔ 248)

5- ”صوفیہ کی خرد و شہنی کا طلسم چاک کیا جائے۔“ (ص۔ 249)

6- ”تعلیم اس قدر عام کر دی جائے کہ کوئی شخص علم کی نعمت سے بے بہرہ نہ

رہے..... شخصی محرومیاں ملت کی محرومیاں بن جاتی ہیں۔“ (ص۔ 249)

7- ”معاشرے کو عمرانی و معاشی عدل و انصاف کی بنیادوں پر از سر نو تعمیر کیا

جائے۔ صدیوں کے جاگیردارانہ استبداد کو ختم کیا جائے۔“ (ص۔ 249)

علی عباس جلاپوری نے چند شرائط و عوامل گنوا کر اپنی بات ختم کر دی ہے۔ چند ایک نہایت ضروری تجاویز پیش خدمت ہیں جن کے ذریعے اس انقلاب کا آغاز ہو سکتا ہے جو مسلمانوں کو ان کی اصل فکر تک پہنچا دے اور عامۃ الناس اس قابل ہو سکیں کہ علما و فقہا کو باہم دست و گریباں چھوڑ کر اپنے لیے راہِ حق خود متعین کر لیں:

۱- ہر صاحبِ علم و فضل، ہر صاحبِ مال و منال اس بات کو ایک فریضہ کی طرح انجام دینے کی کوشش کرے کہ انفرادی اور اجتماعی مساعی کے ذریعے مسلمانوں کے بچوں کو اس قدر عربی زبان ضرور سکھادی جائے کہ وہ قرآنِ حکیم کو بغیر ترجمہ و تفسیر کے پڑھ کر بنیادی عقائد تک براہِ راست رسائی حاصل کر سکیں۔

ب- دینِ اسلام مشتمل ہے قرآنِ حکیم کی تعلیمات اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان و عمل سے اس کی تصریحات پر۔ چنانچہ احادیثِ مبارکہ حجت ہیں لیکن فرقہ داری اور آبا پرستی کے جذبات نے احادیث نہیں بلکہ کتبِ احادیث کو مقدس و متبرک بنا رکھا ہے۔ اس طرح ایسی احادیث بھی پڑھی اور سنائی جاتی ہیں جو اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں افراط و تفریط سکھاتی ہیں اور ایسی لغو باتوں کو بھی حدیث کہہ کر پیش کیا جاتا ہے جن سے واضح طور پر اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، صحابہؓ اور اہل بیتؓ کی توہین مقصود ہے۔ اس غلط رویے کی اصلاح اور کتبِ احادیث کی تنقیح ضروری ہے۔

ج- علی عباس جلاپوری نے جن غیر قرآنی افکار کو ہدفِ تنقید بنایا ہے، ان کی بنیاد دوسری صدی ہجری کے آغاز میں ہی اس طرح رکھ دی گئی تھی کہ عجمی علما مقاتل بن سلیمان (150ھ) اور راغب اصفہانی (486ھ) نے قرآنی اصطلاحات کے ایک سے زیادہ 8, 10, 12, 14 معانی لکھ کر تفسیر بالزائے کی راہ ہموار کر دی۔ حالانکہ یہ بات حتمی طور پر عربی مبین کے منہاج کے یکسر خلاف ہے۔ ایک نئی لغتِ قرآن ضروری ہے جس میں ہر قرآنی اصطلاح کا ایک ہی بلیغ معنی دیا گیا ہوتا کہ اختلاف رائے ختم ہو اور اصلاحِ افکار ممکن ہو سکے۔



ت
ن
لا
د
د

عذر ہائے نا کردہ گناہی!

علامہ اقبال کے افکار، خصوصاً تدوین خطبات تشکیلیہ جدید الہیات اسلامیہ کے بارے میں ایک انتہائی نامعقول تحریر کا ”اقبال اکادمی“ پاکستان کے ناظم محمد سہیل عمر نے بروقت اور برجستہ جواب پیش کر دیا ہے جو احیائے علوم کے شمارہ 14 میں شائع ہو چکا ہے۔ علامہ احمد جاوید نے وہی کیا جس کی توقع ہم ہر اس صاحب علم سے کر سکتے ہیں جو مروجہ دینی افکار کو ناقابل تردید حقائق سمجھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ احمد جاوید نے علامہ اقبال کے فکر کو اپنے ہی انداز میں پرکھا اور بہت سے اعتراضات بھی پیش کر دیے۔ بہر طور خرم علی شفیق اور دیگر اہل قلم کی سادہ تحریر بھی بہت مؤثر اور مدلل جواب ہے۔ احمد جاوید جس مکتبہ فکر کے نمائندے ہیں اس کے تقاضے کچھ اور ہیں۔ جواب دیتے ہیں، معذرت بھی کرتے ہیں اور اس چنین و چنان کے طفیل اللہ ہی بہتر جانتا ہے کہ آپ نے اعتراض در اعتراض کے اور کتنے در نہیں کھول دیے۔ ہاں البتہ ان کی ایک بات لاکھوں پر بھاری ہے جو احمد جاوید نے عارفانہ روایت کے بارے میں کہی ہے:

”اُن (اقبال) کا تصور خودی خاصہ تجسسی ہے۔ مگر یہ غلطی بھی ہماری ہی عارفانہ روایت

کے بعض مباحث کے مبالغہ آمیز اثرات سے پیدا ہوتی ہے۔“ (ص 21 شمارہ 14)

اقبال کے تصور خودی پر ایک غلط لیبل (تجسسی) لگا کر اقبال کے معترضین کی نئی صف تیار کرنا ایک الگ مسئلہ سہی، حقیقت یہ ہے ہمارے چودہ سو سالہ علمی ورثے نے ہر راستے میں ہزاروں پھندے لگا رکھے ہیں۔ تا تاریخوں کے ہاتھوں اس وقت کے علمی سرمایے کی تباہی، لامعنیت کے خاتمے کا الہیاتی منصوبہ تھی کہ اس کے بعد کفار کے غلبے سے نکلنے کی راہیں خود بخود واضح ہو گئیں۔ (اہل علم سے یہ بات پوشیدہ نہیں کہ قرامطہ نے اپنے فدائیوں کے ہاتھوں علمائے دین کو بے دردی سے قتل کروایا۔ پھر جب تا تاریخوں نے ان کا مرکز قلعہ الموت لوٹ کر تباہ کر دیا

تو نصیر الدین طوسی نے جو ہلاکو کے ہمرکاب تھا اور ابن علقمی نے جو خلافتِ عباسیہ کا غدار سازی وزیر تھا، انتقاماً تاتار کو بغداد پر حملے کی دعوت دی)

افکارِ دینیہ پر چڑھے ہوئے عجمی زنگ کو اتارنے کی تمنا اقبال اپنے سینے میں ہی لے کر چل بسے۔ احیاء دین حنیف کی کوشش کرنے والے نام معدودے چند ہیں۔ اس وقت تک کہ جب فلسفہ و تصوف نے راہ نہ پائی تھی حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمۃ اللہ علیہ نے متعدد عملی اقدامات سے قرآن و سنت کی طرف رجوع کی راہ ہموار کر دی۔ جب فلسفے اور عجمی تصوف نے دین کا چہرہ مسخ کر دیا تو امام غزالی (1111ء) نے فلسفے کا جواب علم کلام سے دینے کی کوشش کی لیکن اسلوب اور اصطلاحات عجمی ہی رہیں چنانچہ نہ صرف یہ کہ بقول ابن رشد وہ نوافل طونی ہی نظر آتے ہیں بلکہ الفاظ کے ہیر پھیر اور عجمی افکار کے ملعوبے نے ان کے فکر کی کوکھ سے ابن عربی (1240ء) کو جنم عطا کر دیا جو ایک متوازی دین کے خالق کہلائے۔ امام ابن تیمیہ (1328ء) نے قرآن و سنت کے اسلوب اور انہی کی اصطلاحات کے رواج کو حیاتِ نو بخشی چنانچہ آج تک قال اللہ وقال الرسول کے غلغلے کو ابن تیمیہ اور ان کے ہم عصر، ان کے پیروکار علما کی مساعی کا مرہونِ منت سمجھنا چاہیے۔

احیاء دین کی مساعی میں ایک بڑا نام حضرت مجدد الف ثانی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ بالیقین انہی کی مساعی کی بدولت امتِ مسلمہ ہندیہ کو اپنی شناخت واپس ملی لیکن کس قدر بڑا المیہ ہے کہ تصوف کی سنگلاخ زمین میں دین کی آبیاری کو آپ نے فلسفیانہ تصوف کی معروف اصطلاحات کی نذر کر دیا۔ زیادہ کیا کہیں سید سلیمان ندوی نے بھی اعتراف کیا ہے کہ حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ نے انھیں چاروں سلسلہ ہائے تصوف میں بیعت کیا اور چاروں کی خلافت عطا کی۔ حضرت تھانوی ابن عربی کے فلسفیانہ تصوف کی ڈھال بنے رہے۔ چنانچہ وحدت الوجودی بھی رہے اور وحدت الشہودی بھی!! وحدت الشہود کا فلسفہ ظن کا فلسفہ ہے جسے خود ابن عربی پوری شدت سے اس طرح ٹھکرا چکے ہیں کہ وجود اور شہود ہم معنی ہیں۔ علامہ اقبال نے اگر مرؤجہ علمی و فکری اصطلاحات کو ترک کر کے اقلیم علم کو نئی زبان اور نیا اسلوب دینے کی کوشش کی ہے (ہماری مراد ہے "نفس" کی پیچ در پیچ اور گمراہ کن اصطلاح کو ترک کر کے "خودی" کی اصطلاح کو اپنالینا جو قرآنی اصطلاح نفس ہی کی ہم معنی ہے،) تو یہ ایک نہایت معقول پیرایہ اظہار ہے کہ اس سے

پہلے شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی تمام مساعی ان کے متصوفانہ رویے کی لہروں میں برد ہو چکی ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ احیائے دین حنیف کی مساعی تو معدودے چند افراد نے ہی اپنائیں، باقی اکثریت کثیرہ اسی تصوف اور کشف و کرامات میں مگن ہے، جس کے نمونے شاہ ولی اللہ کی تحریروں میں بکھرے ہوئے ہیں۔

درحقیقت نام نہاد فلاسفہ اسلام اور ابن عربی سے لے کر تاحال کے تمام صوفیاء کرام کی عظمت کے گن گانے والے، انہی کے اسلوب کو اپنانے والے، انہی کی جتنی زبان کے رسیا، انہی کی اصطلاحات کے اسیر علماء و فضلا اور دانشوران ملت، اس حقیقتِ عظمیٰ کو آج تک جان ہی نہیں سکے کہ قرآن و سنت کا اسلوب اور اس کی زبان احیائے دین حنیف کے لیے تریاق کا حکم رکھتے ہیں۔ لگ بھگ ایک ہی زمانے میں منصفہ شہود پر آنے والی دو شخصیتیں اس آبِ حیوان کی طلبگار ہوئیں۔ علامہ اقبال اور مولانا مودودی جنہوں نے جزوی ہی سہی قرآن کی چند بنیادی اصطلاحوں کو بہت حد تک دین کے اصل مزاج کے مطابق واضح کیا اور علامہ اقبال نے اس غلطی کے تدارک کی کوشش کی جو روح و نفس کے معانی کو فسانہٴ عجائب میں بدل ڈالنے سے واقع ہو چکی ہے اور جس کے اثرات دینی اور غیر دینی فلسفہ و ادب پر بہت گہرے ہیں۔

اگر ہم بغور جائزہ لے سکیں تو معلوم ہوگا کہ احمد جاوید ہوں یا کوئی اور اہل علم دانشور، اقبال کے فکر کی تفہیم کے لیے انہیں ماوراء النہر کے راستے آنے والے علمی ورثے کے بندھنوں سے رہائی نہیں ملتی! الہ کا معنی معبود! جبکہ معبود نہ اسم ذات ہے نہ صفتِ حقیقی! روح کیا ہے اعیانِ ثابتہ کا اسلامی نام!! نفس کیا ہے ایک معتمہ ہے سمجھنے کا نہ سمجھانے!! عالمین کیا ہیں۔ مکانیت رکھنے والے جہان! تقدیر کیا ہے۔ قسمت یا نصیب!!! وحی کیا ہے۔ صلصلۃ الجرس!!!! اگر آپ کا مبلغ علم یہی کچھ ہے تو پھر آپ قرآن کے معنی تو کیا سمجھیں گے، اقبال کی مخلصانہ کوششوں کو بھی تشکیک اور تذبذب کے حوالے کر کے ہی رہیں گے۔ یہ کسی فرد واحد کا معاملہ نہیں نہ یہ فلسفے کے گاڑھے مسائل ہیں۔ کہنا یہ ہے کہ قرآنی اصطلاحات کی غلط تعبیرات اور عجمی افکار پر مبنی تفسیرات نے دین کے اصل کو ڈھانپ رکھا ہے۔ بہر طور پوری وضاحت اور مثالیں دیے بغیر بات نہیں بنے گی۔ یہی قرآنی اسلوب ہے، کفار و مشرکین کے ایک ایک اعتراض کو پکڑ و پھرا سے مثالیں دے دے کر باطل قرار دے دو۔

علامہ احمد جاوید عثمانی نے علامہ اقبال کا دفاع کرنے کے دوران میں خود بھی حضرت علامہ کے فکر پر بہت سے اعتراض کیے ہیں اور پھر ان امور کے بارے میں معذرت خواہانہ رویے کا اظہار کیا ہے۔

احمد جاوید کا پہلا اعذار۔ (اقبال کا یہ نظریہ غلط ہے) اصل بات یہ ہے کہ ”حیاتِ ابدی کا حصول اور انفرادیت کا تحفظ انسان کا مقصود نہیں ہیں۔

مقصد بس ایک ہے اور وہ ہے دائمی فوز و فلاح“۔ (ص۔ 22)

قرآنِ پاک کے الفاظ پر غور کریں: خَلِيدِينَ فِيهَا ۗ وَ ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ۝۔ ”وہ اس جنت میں ہمیشہ رہیں گے..... یعنی انھیں حیاتِ ابدی نصیب ہو جائے گی..... اور یہی ہے سب سے بڑی کامیابی“۔

یہ الفاظ قرآنِ پاک میں ایک درجن سے زیادہ مرتبہ آئے ہیں..... انکار کیسا؟ حیاتِ ابدی کے حصول کے اعتبار سے دیکھیں تو انفرادیت کا تحفظ بھی لا بدی ہے۔ ہر شخص اپنے اعمال کے لیے جوابدہ ہے۔ اس روز کوئی قرابت دار ہو گا نہ کوئی دوست، کسی کو کسی کے ماضی سے کوئی علاقہ نہ ہو گا۔ تن تنہا..... وَ كُلُّهُمْ لَئِيْمٌ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ فَرْدًا ۝۔ (19 / 95) ”اس روز ہر شخص تن تنہا اس کے حضور حاضر ہو گا“۔

احمد جاوید کا دوسرا اعذار..... ”یہ اعتراض بڑی حد تک درست ہے۔ ذاتِ الہی اور ذاتِ انسانی یا الوہی ذاتیت اور انسانی ذاتیت کے تقابل کی ہر جہت میں اقبال جن نتائج تک پہنچتے ہیں وہ مابعد الطبیعات کی منطق پر پورے نہیں اترتے“۔ (ص۔ 22)

اقبال پر اعتراض کو درست قرار دینے کی بنیاد ”مابعد الطبیعاتی منطق“.....! چہ خوب!! بات تبھی لائق توجہ ہو سکتی تھی اگر قرآن کو حکم بتایا جاتا نہ یہ کہ کسی خود ساختہ مابعد الطبیعاتی منطق کی کسوٹی پر دینی افکار کو پرکھا جائے۔ مابعد الطبیعاتی مسائل و افکار کو منطقی کہنا بھی محض ایک لطیفہ ہے۔ احمد جاوید نے ایک منطق تراشی اور حکم جاری فرمایا کہ ”اقبال کے تصورِ خودی میں خدا کی حیثیت Ideal کی ہے جو انسان میں Actualize ہوتا ہے اور یہ سامنے کی بات ہے کہ آئیڈیل Actualize ہو جائے تو مرکزی حیثیت Actual کی ہے۔ آئیڈیل ضمنی اور آرائشی چیز بن کر رہ

جاتا ہے۔“ (ص۔ 23) نہ یہ منطق ہے نہ فلسفہ نہ Common Sense اور زیادتی فکر اقبال کے ساتھ ہو رہی ہے۔ اقبال یہ کہتا ہے کہ خودی اوصافِ خداوندی کے سائے میں آ کر نشوونما پانے کی صلاحیت سے شاد کام ہوتے ہوئے اپنی صفات کو الہیاتی صفات میں تبدیل کر سکتی ہے۔ یعنی تخلقوا باخلاق اللہ۔

رہا وجود کی الوہی ماہیت کا قصہ تو یہاں اقبال بھی علماء دین کی پھیلائی ہوئی غلط فہمیوں کا شکار ہوئے۔ قرآن پاک نے انسان کو خلیفہ فی الارض کہا ہے لیکن علما نے اسے خلیفۃ اللہ..... اللہ کا نائب بنا دیا جو کہ ناممکنات میں سے ہے بلکہ درحقیقت یہ ایک شرکیہ تصور ہے۔ پھر روح کی حقیقت کو سمجھے بغیر ارشادِ الہی: نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي میں سے ”مِنْ رُوحِي“ (خدا کی روح) پر اس قدر زور دیا گیا کہ انسان خدا کا جزو بن گیا حالانکہ روح اللہ (اللہ کا امر تکوین اور امر ہدایت) کائنات کے ذرے ذرے میں کار فرما ہے اور انسان کو اس بارے میں کسی قسم کی فضیلت حاصل نہیں ہے سوائے خیر و شر میں سے کسی ایک کو اپنی مرضی سے پالینے کا اختیار، جو فضیلت نہیں بلکہ ابتلاء ہے۔ من رُوحِي سے مراد ہے میرا (اللہ کا) حکم نہ کہ اللہ کی روح۔

احمد جاوید کا تیسرا اعتذار..... (خودی اور اس کی تشکیل کے حوالے سے اقبال کا اسلوب غلط ہے) فکری غایت میں مغرب کے مخالف رخ ہونے کے باوجود ان کے نظام استدلال کا اکثر حصہ مغربی فلسفے کے اسالیب بیان پر استوار معلوم ہوتا ہے۔ (ص۔ 12) اس کے علاوہ فرماتے ہیں کہ تفصیل میں جا کر ممکن ہے کہ اقبال کے خیال کو رد کر دیا جائے۔ اقبال کے یہاں Ego یا Self کا تصور بعض اخلاقی اور نفسیاتی کمالات کے باوجود انسان اور خدا کے بارے میں ان مذہبی تصورات سے اصلاً متصادم ہے جن پر آج تک مذہبی فکر متفق چلی آرہی ہے۔ (ص۔ 18)

گویا عقائدِ دینی کو ہم مرادِ مذہبی فکر کے ذریعے پرکھیں اور جی چاہے تو قبول کر لیں یا رد کر دیں۔ قرآنی فکر کو جسے مفسرین، متکلمین اور متصوفین نے بالائے طاق رکھ چھوڑا ہے پھر سے اٹھا کر دیکھنے کی زحمت نہ کریں۔

علامہ اقبال نے انسان، کائنات اور خدا کے بارے میں اپنے قرآنی فکر کا اظہار کرنا چاہا

تو انھیں کلیدی اصطلاح ”نفس“ کی اس تعبیر و تشریح نے جسے جزو ایمان کی حیثیت حاصل ہو چکی ہے، اس قرآنی اصطلاح (نفس) کے ترک پر مجبور کر دیا۔ اگر نفس کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو کس امام کی اور کس کس فکر کی تردید کریں، یہاں تو آدے کا آدہ ہی بگڑا ہوا ہے۔ چنانچہ اقبال نے خیریت اس میں جانی کہ نفس کی بجائے ”خودی“ کی اصطلاح کے ذریعے اپنے قرآنی فکر کو عام کر دیں۔ اب اسے مغربی نظام استدلال قرار دے دیں یا مردوٰجہ مذہبی تصورات سے اصلاً تصادم، اقبال نے جو بات کہہ دی ہے آپ اگر اسے قرآنی فکر پر نہیں پرکھیں گے تو پھر..... جو چاہے آپ کا حسن کرشمہ ساز کرے!! (قرآن کی رو سے نفس کیا ہے اس کی وضاحت آگے آئے گی)۔

احمد جاوید کا چوتھا اعذار..... ”جنت و دوزخ احوال ہیں نہ کہ مقامات..... اور حیات

بعد الموت ہر انسان کا استحقاق نہیں ہے..... اقبال کے یہ تصورات ظاہر ہے کہ

قرآنی محکمات سے متصادم ہیں۔ اعتراض بالکل درست ہے۔“ (ص۔ 26)

بڑی واضح سی بات ہے کہ ہر شخص کے عمل، اس کی نیت اور اس کے انابت اللہ الیٰ کے

معیار کو اللہ تعالیٰ اپنے پیمانے پر ہی تولتا ہے اور اللہ ہی کی مرضی پر منحصر ہے کہ جسے چاہے حیات

ابدی عطا کر دے۔ احادیث صحیحہ سے بھی ثابت ہے کہ نبی ﷺ فرماتے تھے میں تم میں

سب سے زیادہ اللہ کے حضور استغفار کرنے والا ہوں۔ اس کا کیا مطلب ہوا!! دوسری اور اہم تر

بات یہ ہے کہ روزِ آخرت میں ہر طرح کا فیصلہ عمل کی بنیاد پر ہوگا۔ یعنی وہی انسان جانچا

اور پرکھا جائے گا جو مکلف ہے۔ نو عمر بچے اور ذہنی معذور لہا ما کسبت و علیہا ما

اکتسبت کی گرفت میں آتے ہی نہیں۔ چنانچہ یہ کہنا فضول ہے کہ انھیں معصوم عن الخطا ہونے

کے سبب حیاتِ دوام مل جائے گی۔ عیاں ہے کہ جو افراد بنی آدم دنیاوی زندگی میں محض عضو

معطل بنے رہے انھیں حیاتِ دوام سے کوئی حصہ نہیں ملے گا۔

اب دیکھیے کہ احوال و مقامات کا معاملہ کہاں سے نکلا۔ مفسرین نے ایک فاش غلطی یہ

کر رکھی ہے کہ ”عالمین“ کو ”مقامات“ قرار دے دیا ہے۔ حالانکہ عالمین کا قرآن کی رو سے

ایک ہی معنی ہے اور وہ ہے: ”انواع“۔ رب العالمین یا رحمۃ للعالمین سے مراد ہے نوع جن اور

نوع بشر کا رب، انواع جن و بشر کے لیے رحمت! علماء کرام نے ایک بار عالمین کو مقامات قرار

دے دیا تو پھر ان کی طبیعت اس قدر رواں ہو گئی کہ انھیں ہر شے میں عالم (بفتح لام) دکھائی

دینے لگا۔ الالہ الخلق والامر کے الفاظ میں حافظ اسلم جیراج پوری جیسا شخص بھی عالم امر اور عالم خلق دریافت کر رہا ہے۔ عالم غیب اور عالم شہادۃ بھی ایسا ہی مغالطہ ہے اور سب سے بڑا مغالطہ جس نے علامہ اقبال کو گمراہ کر دیا عالم برزخ کا ہے۔ حالانکہ برزخ کو ”مقام“ کہنا صریحاً غلط ہے۔ (یہ مغالطہ ”روح“ کے عجمی تصور کو اپنانے سے پیدا ہوا جس کی علامہ اقبال نے نفی کی ہے۔ اور جس کا تفصیلی بیان بعد میں آئے گا)۔

علامہ درست فرماتے ہیں کہ برزخ توقف اور انتظار کی حالت ہے۔ علماء کرام کا برزخ کو مقام کہنے پر اصرار علامہ اقبال کو قطعاً دوسری جہت پر لے گیا اور آپ نے کسی بھی طرح کے عالم یعنی مقام کے تصور کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ ممدوح علماء شریعت شیخ اکبر اور ان کے متبعین جنت و دوزخ کو احوال ہی گنتے ہیں۔ اقبال نے یہ فکر انہی سے لیا ہے۔ از روئے قرآن بھی اس دن یہ زمین و آسمان نہ ہوں گے۔ بدل دیے جائیں گے (48/14) اب ان کی صورت اور نوعیت کیا ہوگی، یقیناً اس میں کلام ہو سکتا ہے۔

احمد جاوید کا پانچواں اعذار..... ”اقبال اثبات خودی کو ایک مابعد الطبعی سیاق و سباق فراہم کرنے کے لیے تقدیر تکوینی کو بھی انسان پر غیر مؤثر ماننے کا رجحان رکھتے ہیں“۔ (ص۔ 26)

ایک بار پھر وہی معاملہ درپیش ہے کہ ”تقدیر“ کے اصل معنی کو سمجھا ہی نہیں گیا۔ قرآن کی زبان میں تقدیر کے معنی Fateel Destiny یا قسمت یا نصیب نہیں ہیں۔ لفظ تقدیر عربی میں مصدر ہے اور اس کے معنی ہیں تحدید کل مخلوق لحدۃ (ہر مخلوق کے لیے حدود کا تعین کرنا) اور اسی کا دوسرا پہلو ہے: مَا یُقَدِّرُ اللّٰهُ مِنَ الْأُمُورِ (کس طرح اللہ تعالیٰ مختلف امور کا اندازہ مقرر کرتا ہے)

جبریہ اور قدریہ کی لائینی بحثیں ترک کر کے ایک بنیادی بات سمجھ لینی چاہیے کہ اللہ تعالیٰ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ جس طرح کی چاہے مخلوق بنائے۔ اس کی حدود کا تعین بھی اس کے دائرہ اختیار میں ہے۔ قوانین فطرت وضع کرنا اور انہیں فعال بنانا بھی اللہ ہی کا کام ہے۔ چنانچہ ہر شے کی حدود متعین کر دینے کے بعد اس کی سرشت میں امکانات کی ایک دنیا آباد کر دی گئی۔ آج یہ بات سمجھنا نہایت آسان ہے۔ کمپیوٹر میں امکانات کا ایک جہان آباد ہے۔ کب کس نے

کہاں Click کرنا ہے اور کب کیسا نتیجہ برآمد ہوگا۔ گویا تخلیق محدود ہو سکتی ہے لیکن اس کی فعالیت کی جہتیں لا انتہا ہیں۔ زانکہ تقدیرات حق لا انتہا است!!

اہل علم کو یہ یاد دہانی کرانے کی ضرورت نہیں کہ الا باذن اللہ کا معنی ”اللہ کے حکم کے بغیر“ نہیں ہیں بلکہ اس کا درست معنی ہے..... ”اللہ کے علم میں ہوتے ہوئے اس کی دی ہوئی رخصت کے بموجب“۔ انسان کی روزمرہ کی ساری فعالیت امر تکوین ہی کا حصہ ہے اور انسان کو اس بات کی کھٹل آزادی حاصل ہے کہ اپنے دست و بازو کی پہنچ کے مطابق جس طرح چاہے جو عمل کرے۔ ارادہ، اختیار، تحمیل، فکر و تدبیر کے ذریعے اچھا یا برا جو چاہے عمل کا راستہ چن لے۔ بہت بڑی غلط فہمی ایک اور قرآنی اصطلاح کے غلط معنی کے سبب پیدا ہو چکی ہے۔ قرآن میں ہے اللہ نے فرمایا کہ وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ﴿۱۷۹/۷﴾ اس آیت میں ذرانا کے معنی ”پیدا کرنا“ لے لیے جائیں تو ثابت ہوتا ہے کہ ”بہت سے جن وانس جہنم کے لیے ہی پیدا کیے گئے“ حالانکہ ذرانا کے معنی ہیں: ”پھیلانے“ یعنی کروڑوں جن وانس وسعت ارض میں سمائے ہیں۔ ان میں سے بہت سوں کا انجام جہنم ہوگا۔ قرآن کی رو سے مطلوب ایمانیات کی کل گنتی پانچ ہے۔ چھٹا ایمان والقدر خیرہ و شرہ من اللہ تعالیٰ ایک فلسفیانہ رویے کی تائید کے لیے اور حکمرانوں کے ظلم پر پردہ ڈالنے کے لیے ایجاد ہوا۔

احمد جاوید کا چھٹا اعذار..... ”جہاں تک اجتہاد مطلق کا معاملہ ہے اس میں اقبال سے غلطی ہوئی۔ اس غلطی کی شدت اس وقت اور بڑھ جاتی ہے جب ہم یہ دیکھیں کہ اقبال کے ہاں اجتہاد مطلق (مروجہ فقہی مسالک سے بے نیاز اجتہاد) اپنے حالات کے موافق دین کو ایک بالکل نئی تعبیر دینے کے لیے ہوتا ہے۔“ (ص۔ 12)

یہ زیادتی ہے۔ علامہ اقبال نے فی الواقع کبھی قرآن و سنت سے انحراف کا نہیں سوچا بلکہ ان کے چبھتے ہوئے سوالات سے علما کی جانب سے قرآن و حدیث کو مشغلہ بنانے کے رجحان کی مذمت عیاں ہے۔ (مثلاً علما کا حدیث کو ناسخ قرآن قرار دینا) تاہم اقبال علما کے غیر قرآنی افکار سے متاثر ہوتے رہے۔ بالخصوص سید سلیمان ندوی سے جو انھیں ایک بار پھر سے وحدۃ الوجودی افکار کا قائل بنانے میں کامیاب رہے۔

اجتہادِ مطلق نبی ﷺ، صحابہ اور ائمہ نے کیا۔ اب اس شخص سے بڑا ظالم اور کون ہوگا جو محض عصبیتِ جاہلیہ پر قائم فقہی مسالک اور مذہبی فرقوں کو مستقلاً دین کا منشا سمجھے اور ایسے اجتہادِ مطلق کی راہ میں روڑے اٹکائے جو اس تفرقہ بازی اور مسلک پروری کو بروئے نص قرآن صریحاً اللہ کے نبی ﷺ کے خلاف بغاوت سمجھتا ہو۔ دوسرا نکتہ قابلِ غور یہ ہے کہ جس طرح پاکستان کے آئین میں وضاحت موجود ہے کہ کوئی قانون قرآن و سنت کے منافی نہیں ہوگا، اگر ساری قوم کفر و طغیان پر آمادہ نہ ہو تو پارلیمنٹ کی کیا مجال ہے کہ خلاف شریعت اجتہاد کر سکے۔

غنیمت ہے کہ احمد جاوید نے ڈاکٹر غلام محمد کے 'امالی' میں اٹھائے گئے بیشتر اعتراضات کو بحسن و خوبی رد کر دیا ہے۔ کچھ دیگر معاملات کو زیرِ بحث نہ لاتے ہوئے فلسفیانہ تصوف کی بنیاد یعنی "روح و نفس" کے معاملات کو سمجھنے کی کوشش ضرور کی ہے۔ عربی زبان کے بارے میں مولانا مفتی محمد شفیع المنجد کے مقدمے میں فرماتے ہیں:

"عربی لغت کی بے مثال وسعت کا کچھ اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس میں ایک چیز کے بہت سے نام اور بہت سی لغات پائی جاتی ہیں۔ ایک ہی مفہوم کو سینکڑوں عنوانات اور الفاظ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ علماء لغت نے ایسے لغات کو مستقل کتابوں میں بھی جمع کر دیا ہے۔ تیر، تلواری، نیزے، شیر، اونٹ، بکری، سانپ، صبح و شام، آفات و مصائب جن کا ذکر عام طور پر کلام میں بار بار آتا ہے ان کے لیے ایک ایک لفظ کے اتنے لغت ہیں کہ آدمی حیران ہو جاتا ہے"۔ (13)

لیکن عجمی مفسرین اور مرتبین لغت نے یہ کمال دکھایا کہ ایک ایک لفظ کے کئی کئی معنی لکھ ڈالے حالانکہ جہاں کسی شے کی کیفیت بدلتی ہے عربی زبان میں ایک نیا لفظ ہاتھ باندھے کھڑا دکھائی دیتا ہے۔ اور ایک ہی لفظ کے معنی بدلنے کی صورتیں یہ ہو سکتی ہیں (ا) حرفِ جاز کے ذریعے معنی میں تبدیلی آئے مثلاً رغب الیہ اور رغب عنہ۔ (ب) ایک ہی مصدر کے مختلف مشتقات سے معنی میں ذرا ذرا تبدیلی واقع ہو اور (ج) فعل کی مختلف حالتوں کے اپنے مخصوص تقاضے ہیں جن سے معنی میں مخصوص تبدیلی آ جاتی ہے..... بہر طور عربی زبان میں ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ معنی کی تبدیلی واقع ہو رہی ہو لیکن اس معنی کی ادائیگی کے لیے علیحدہ لفظ نہ مل سکے۔

مقاتل بن سلیمان (المتوفی 150ھ) نے الوجوه والنظائر میں اور راغب اصفہانی (المتوفی 486ھ) نے اپنی مفردات میں روح اور نفس کے معانی بتاتے ہوئے انتہائی کج فکری کا مظاہرہ کیا ہے۔ مفردات کی مثال سامنے رکھتے ہیں۔ النفس کے معنی لکھتے ہیں: الروح اور نفسه ذاته، پھر روح کے معنی لکھتے ہیں: وجعل الروح اسما للنفس، الذی بہ تحصل الحیاة والتحرك وسی اشراف البلائكة ارواحا (اسی طرح چند اور معنی نقل کیے گئے ہیں) اب الوجوه والنظائر کو دیکھیں: روح کے پانچ معنی ہیں۔ رحمة، ملکامن البلائكة، روح القدس، الوحي، عیسوی علیہ السلام۔ دوسری جگہ الانفس کے معنی لکھتے ہیں کہ سات ہیں: القلوب، الانسان، اهل دینکم، انفسکم یعنی منکم، روح الانسان، بعضکم و تفسیرہ قرابہ۔

معانی کا اختلاف اپنی جگہ، سب سے زیادہ لطف کی بات یہ ہے (جس نے قرآن پاک میں نفس اور روح کے معانی کو غتر بود کر دیا ہے) کہ دونوں عجمی الاصل ماہرین لغت نے روح کے معنی نفس اور نفس کے معنی روح کے لکھ دیے ہیں۔ معانی کی اس مغالطہ آرائی سے کیا نتیجہ برآمد ہوا، قرآن پاک کی ایک آیہ مبارک کے مروجہ معنی اور اس کے نتائج و عواقب پر غور فرمائیں۔

اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں فرمایا: **اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا** (42/39) توفی کے معنی ہیں قابو میں کر لینا۔ نفس کے معنی ہیں انسان کی پوری ذات اور شخصیت۔ لیکن اہل تصوف اس بات پر مصر ہیں کہ: ”روح اور نفس شے واحد ہے“۔ (دلائل السلوک 58، مولانا اللہ یار خان) یا اس کا مطلب ہے جان، زندگی۔ ”اللہ تعالیٰ ہی جانوں کو قبض کرتا ہے ان کی موت کے وقت“۔ (احسن التفسیر 163، مولانا حسین علی الوانی) اس آیت کی تفسیر میں مولانا شبیر احمد عثمانی لکھتے ہیں: ”حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے بغوی نے نقل کیا ہے کہ نیند میں روح نکل جاتی ہے مگر اس کا مخصوص تعلق بدن سے بذریعہ شعاع کے رہتا ہے جس سے حیات باطل ہونے نہیں پاتی۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نیند میں بھی وہی چیز نکلتی ہے جو موت کے وقت نکلتی ہے لیکن تعلق کا انقطاع ویسا نہیں ہوتا جو موت میں ہوتا ہے۔ (ملاحظہ فرمائیں کہ آیت میں لفظ ”نفس“ ہے جبکہ ترجمہ میں ”روح“ کہا جا رہا ہے)

اسی طرح کے خود ساختہ معانی اور فلسفیانہ تفاسیر سے متصوفین نے جو فائدہ اٹھایا ہے قابل غور ہے۔ کہا جاتا ہے کہ نیند کی حالت میں روح بدن سے باہر نکل جاتی ہے، سیر دنیا

اور سیرِ افلاک کرتی ہے۔ ملاءِ اعلیٰ کی خبر لاتی ہے۔ نیکیوں کی ارواح نیکیوں سے ملتی ہیں اور بدوں کی بدوں سے۔ چنانچہ روح کو مرنے کے بعد الہیاتی صفات مل جاتی ہیں اور عیاں ہے کہ نیند کی حالت میں بھی اس کی توانائیاں لامحدود ہو جاتی ہیں۔ نیند کی یہ ملاقاتیں محض خواب نہیں بلکہ حقیقت ہوتی ہیں۔ معلومات کے تبادلے ہوتے ہیں، وغیرہ وغیرہ۔ یہ سارا فکر قرآنی نظام سے متصادم ہے۔ اس کج فکری کا منبع (جس میں خواب کی نوعیت کو نہ سمجھنا بھی شامل ہے) علامہ ابنِ قیم کے نام پر چھپنے والی کتاب الرِّقح کو قرار دیا جاسکتا ہے۔ غور فرمائیں تو تصوف کے سارے نظام کی بنیاد سورہ زمر کی آیہ مبارکہ کی یہی غلط تشریح و تعبیر ہے۔ متصوفین کے پاس اس کے سوا کچھ نہیں۔

اصل معاملہ یہ ہے کہ نفس کے معنی انسانی ذات اور شخصیت کے ہیں جسے اللہ تعالیٰ اپنے قبضے میں لے لیتا ہے اور روح کے معانی اللہ تعالیٰ کی کتاب مبین کے مطابق امر اللہ، اللہ کا حکم ہے۔ اب اس کے اوصاف اور کردار میں جس طرح تبدیلی واقع ہوتی ہے اور جو فرق پڑتا ہے اس کے مطابق اللہ تعالیٰ قریب قریب ہم معنی الفاظ استعمال فرماتے ہیں۔ امر اللہ کو قول کہا گیا ہے۔ **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** ﴿۳۶﴾۔ امر اللہ کو کلمہ کہا گیا۔ کلمۃ القاہالی مریم۔ امر اللہ کو روح کہا گیا۔ یعنی جب کسی شے کو حرکت اور زندگی عطا کرنا ہو جیسے فرمایا اور روح مدہ یا ارشاد ہوا **وَكَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي**۔ امر اللہ کو وحی امر بتایا گیا۔ فاوحی فی کلِّ سماء امرہا اور روح کو جب تدبیر امر کے لیے ارسال کیا جاتا ہے تو انھیں ملائکہ کہا جاتا ہے۔ جب امر اللہ امر ہدایت کی صورت میں آئے تو فرمایا گیا کہ یہ وحی ہے جو رسولوں پر کی گئی۔ **وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا**۔ حامل امر الہی، حامل وحی کو روح بلکہ روح القدس کہا گیا ہے..... ملاحظہ فرمائیں اس طرح ذرا ذرا سے فرق سے الفاظ کی نوعیت بدلتی گئی۔

اب ہم دیکھتے ہیں کہ علامہ اقبال نے روح اور نفس کو کس طرح سمجھا ہے۔ فرماتے ہیں:

”یوں دیکھا جائے تو یہ امر ربی ہے جو انسانی جسم کو پیدا کر کے اس کے اندر

خودی کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔“

قرآن حکیم کی نفس کے بارے میں تمام آیات اٹھا کر دیکھ لیں اس کا معنی عین وہی ہے جسے علامہ اقبال نے اپنی مخصوص اصطلاح ”خودی“ کے ذریعہ واضح کیا ہے۔ (تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو چوہدری مظفر حسین مرحوم کی کتاب..... فکر اقبال کے دو بنیادی تصورات،

خودی اور آخرت) جو اصحاب علم مسلمانوں کے سرمایہ علمی کی ہیبتوں سے انگشت بندہاں ہیں، روح اور نفس میں امتیاز نہیں رکھتے، نفس کو ایک چیستان بنا دیتے ہیں، روح کو عالم امثال کے افلاطونی تصور سے ہم آہنگ سمجھتے ہیں..... انھیں علامہ اقبال کے تصور خودی کو سمجھنے کے لیے عمرِ حضور درکار ہوگی۔ افکارِ دینیہ پر چڑھے ہوئے عجمی، مزدکی، ویدانتی، نوفلاطونی تصورات کے زنگ کو صاف کیے بغیر احیاءِ دینِ حنیف کا تصور محض خواب رہے گا۔



حصہ دوم

علامہ اقبال کے وحدۃ الوجودی افکار

بہیں تفاوتِ را
از کجاست تا بہ گجا

5- تاریخِ تصوف: علامہ محمد اقبال (قلمی نسخہ)

وحدة الوجودی تصوف محض الحادوزندقہ

6- مسئلہ وحدۃ الوجود اور اقبال

ڈاکٹر الف نسیم نے ثابت کیا کہ اقبال کا ملا وحدۃ الوجودی

7- حدیثِ لن ترانی: علامہ اقبال کا تصورِ مہدی

کتاب و رسالت سے بے نیازی

تاریخ تصوف: علامہ محمد اقبال (قلمی نسخہ)

مرتب: پروفیسر صابر کلوروی

عرض مرتب میں پروفیسر صابر لکھتے ہیں:

”علامہ نے 1916 میں یہ کتاب لکھنا شروع کی تھی اور اسے بوجہ مکمل نہیں کر پائے تھے۔ صرف دو ابواب لکھے جاسکے تھے۔ تیسرے باب کا لوازمہ جمع کر لیا تھا۔ اس کے علاوہ اگلے ابواب کے لیے متفرق اشارات لکھ لیے تھے۔ بعض اشارات ان کتابوں میں درج تھے جو اس کتاب کی تدوین میں علامہ کے زیر مطالعہ تھیں۔ کچھ اشارات انگریزی زبان میں لکھے گئے۔ بعض مقامات پر انہوں نے کسی حدیث، آیت یا کتاب کی طرف اشارہ کر دیا تھا۔ لیکن افسوس یہ کتاب مکمل نہ کی جاسکی۔

یہ اشارات جس شکل میں ہم تک پہنچے ہیں ان سے یہ معلوم کرنا کچھ مشکل نہیں کہ علامہ یہ کتاب کس نہج پر لکھنا چاہتے تھے۔ راقم الحروف نے ان تمام اشارات کو پانچ ابواب میں تقسیم کر دیا ہے۔ حتیٰ الوسع کوشش کی گئی ہے کہ جن امور کی طرف علامہ نے صرف اشارہ کر دیا ہے انہیں حواشی میں ذرا وضاحت سے بیان کر دیا جائے۔ کتاب کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ تاریخ تصوف کی ترتیب میں علامہ کی زیادہ تر توجہ تصوف میں غیر اسلامی عناصر پر مرکوز رہی تھی۔ اس مقصد کے لیے انہوں نے صوفی شعراء کے ہاں اس عنصر کا کھوج لگانے کے لیے فارسی اشعار کا انتخاب بھی کیا تھا۔ راقم الحروف نے ان اشعار کا ترجمہ بھی حواشی میں شامل کر دیا ہے۔“ (ص 7)

اس کتاب (تاریخ تصوف) کے ”پیش گفتار“ میں ڈاکٹر محمد ریاض کہتے ہیں: ”علامہ اقبال کے مکاتیب مظہر ہیں کہ انہوں نے تصوف کے سلسلہ قادریہ میں بیعت بھی کر رکھی تھی۔ فلسفہ تصوف سے ان کی دلچسپی بدیہی ہے۔ چنانچہ ان کا پہلا مقالہ جو بزبان انگریزی لکھا گیا، وہ عبدالکریم الجلی کے نظریہ انسانِ کامل کے بارے میں ہے۔ یہ 1900 میں شائع ہوا۔ اور بعد میں حضرت علامہ کے ڈاکٹریٹ کے مقالے ”ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقا“ (طبع اول 1908) کا جزو بنا۔ یوں بھی تصوف کا باب اس تحقیقی مقالے کا مفصل تر جزو ہے اور اس سے بھی مقالہ نگار کے رجحان پر روشنی پڑتی ہے۔ علامہ مرحوم کی بعض تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے تصورِ خودی پر کوئی پندرہ برس غور کیا اور پھر اسے ضبطِ تحریر میں لانے لگے یوں گویا تصورِ خودی کا ہیولی بیسویں صدی عیسوی کے آغاز سے قبل ان کے ذہن نقاد میں تیار ہو رہا تھا۔ 1910 میں انہوں نے انگریزی میں جو تاثرات قلم بند فرمائے ان میں خودی کو ’شخصیت‘ کا نام دیا گیا ہے۔ اس دوران ان کا تفکر فرد و ملت کے ربط و ضبط پر کام کرتے نظر آتا ہے اور وہ محسوس کرتے ہیں کہ تصوف نے عجمی اثرات قبول کر کے مسلمانوں کو فکر کی رنگینیوں سے مالا مال تو کیا مگر ان کے قوائے عمل کو مفلوج کر دیا:

غلام قوموں کے علم و عرفان کی ہے یہی رمز آشکارا

زمیں اگر تنگ ہے تو کیا ہے، فضائے گردوں ہے بیکرانہ

اس فکری سیاق و سباق میں مثنوی اسرارِ خودی 1915 میں شائع ہوئی جس میں عجمی تصوف کے دواہم نمائندوں پر برملا انتقاد کیا گیا تھا۔ ان میں ایک افلاطون یونانی ہے اور دوسرا فارسی غزل کا گل سرسبد خواجہ حافظ جس کا ’قال‘ صوفیہ کا ’حال‘ بنا جا رہا ہے۔

عجیب اتفاق ہے کہ پہلی جنگ کے دوران (1914-1918) علامہ اقبال کو بھی ایک عظیم معرکہ سر کرنا پڑا۔ اس معرکہ کا مرحلہ ’اول اندرونی جنگ‘

تھی۔ یعنی مثنوی اسرارِ خودی کا منصوبہ شہود پر لانا اور دوسرا مرحلہ وحدت الوجود اور حافظ کی حمایت کے پردے میں اور علامہ کو مخالف تصوف جان کر ان کے خلاف جو نبرد آزمائی کی گئی اس کے دفاع میں ان کی وہ قلمی جنگ، جو تین چار سال تک خاصی باقاعدگی کے ساتھ جاری رہی۔“ (ص 9)

ڈاکٹر محمد ریاض مزید لکھتے ہیں:

”اس صورت حال میں حضرت علامہ نے تاریخ تصوف کے ناتمام مسودے کو تمام نہ کیا بلکہ ابنِ حلاج، ابنِ عربی اور حافظ وغیرہم کے نظریات کے خلاف جو کچھ مسالہ جمع کر کے شائع کرنا چاہتے تھے، اس سے بھی وہ منصرف ہو گئے۔ انہوں نے دیکھا کہ گلبانگِ خودی عالمگیر ہوتا جا رہا ہے لہذا مخالفانہ جوابات میں قوت کا صرف کرنا انہوں نے مناسب نہ جانا۔ اور ان کا یہ فیصلہ صائب تھا۔ البتہ بعداً ابنِ الحلاج کے نعرہ انا الحق کے بارے میں علامہ مرحوم کے خیال میں تغیر رونما ہوا۔ خطبات، مثنوی، گلشن راز جدید اور جاوید نامہ وغیرہ میں انا الحق خود ہے کے مترادف بن گیا لیکن ایک بات بالکل واضح ہے کہ اقبال خود سوزِ تصوف کے ہمیشہ مخالف رہے۔ جب کہ خودی آموزی اور فقرِ غیوران کے نزدیک اسلام کا دوسرا نام رہا ہے۔“ (ص 10)

پروفیسر صابر کلوروی نے اس کتاب (تاریخ تصوف) کے لیے مواد اکٹھا کرنے اور نوٹس بنانے کا پس منظر اس طرح واضح کیا ہے:

”پیشتر اس کے کہ ہم علامہ اقبال کی پیش نظر تصنیف تاریخ تصوف کی تصنیف کے محرکات پر روشنی ڈالیں یہ مناسب ہوگا کہ اس قلمی جنگ کا ذکر کیا جائے جو اسرارِ خودی کی اشاعت کے فوراً بعد 1915 میں شروع ہوئی اور 1918 تک جاری رہی۔

اسرارِ خودی کی تصنیف کا زمانہ 1911-1915 ہے۔ یورپ کے قیام اور اپنے پی۔ ایچ۔ ڈی کے مقالے کی ترتیب کے دوران میں انہیں یہ احساس ہو گیا تھا کہ مسلمانوں کے قومی میں اضمحلال کی وجہ وہ تصوف ہے جس میں

غیر اسلامی تصورات کی آمیزش ہو چکی ہے۔ اسرارِ خودی 1915 کے وسط میں شائع ہوئی لیکن علامہ 1914 میں انجمن حمایت اسلام کے جلسہ میں ”عجمی تصوف اور اسلام“ کے موضوع پر خطبہ دیتے ہوئے اس خیال کا اظہار کر چکے تھے کہ مروجہ تصوف خودی کو مٹانے کی تلقین کرتا ہے جو اسلام کی تعلیمات کے خلاف ہے۔ اسرارِ خودی کے دیباچے میں اسی تصوف کو ہدفِ ملامت بناتے ہوئے خودی کے استحکام پر زور دیا گیا۔ اس پر مستزاد مثنوی میں 34 اشعار کا ایک بند شامل کیا گیا جس میں حافظ کی شاعری کے زہریلے اثرات سے خبردار کیا گیا اور اس کے مسلک کو گوسفندی مسلک قرار دیا گیا۔

خواجہ حسن نظامی نے سب سے پہلے ان اشعار کا نوٹس لیا اور اپنے ایک مرید ذوقی شاہ سے ایک مضمون لکھوایا جو 30 نومبر 1915 کے رسالہ خطیب میں شائع ہوا۔ صاحبِ مضمون نے تصوف کو عین اسلام ثابت کرنے کی کوشش کی اور لکھا کہ علامہ کی مثنوی کا مقصد نظامِ عالم کی تسخیر ہے۔ جبکہ اسلام کا اصل نصب العین صرف اللہ کی رضا کا حصول ہے۔“ (ص 12-13)

علامہ نے اپنے مضامین اور بعض خطوط میں اپنے موقف کی وضاحت کے ساتھ معترضین کے دلائل کا منہ توڑ جواب دیا۔ اس سلسلے کا پہلا مضمون ”اسرارِ خودی اور تصوف“ کے عنوان سے وکیل 15 جنوری 1916ء میں شائع ہوا۔ جس میں انھوں نے لکھا کہ وہ تصوف کے خلاف نہیں ہیں اور صرف ان صوفیاء کے خلاف ہیں جنھوں نے آنحضرت ﷺ کے نام پر بیعت کر کے دانستہ یا نادانستہ ایسے مسائل کی تعلیم دی جو دین اسلام سے متصادم تھے۔ حافظ کے بارے میں اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے انھوں نے لکھا: (ص 14)

”مجھے اس امر کا اعتراف کرنے میں کوئی شرم نہیں کہ میں ایک عرصہ تک ایسے عقائد و مسائل کا قائل رہا جو بعض صوفیاء کے ساتھ خاص ہیں اور جو بعد میں قرآن شریف پر تدبر کرنے سے قطعاً غیر اسلامی ثابت ہوئے مثلاً شیخ محی الدین ابن عربی کا مسئلہ قدم ارواح کملاء، وحدت الوجود یا مسئلہ تنزلاتِ ستہ یا دیگر مسائل جن میں بعض کا ذکر عبدالکریم اجمیلی نے اپنی کتاب انسان

کامل میں کیا ہے۔ مذکورہ بالا تینوں مسائل میرے نزدیک مذہب اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ گو میں ان کے ماننے والوں کو کافر نہیں کہہ سکتا کیونکہ انھوں نے نیک عتیقی سے ان مسائل کا استنباط قرآن شریف سے کیا ہے۔ مسئلہ قدم ارواح افلاطونی ہے۔ بوعلی سینا اور ابونصر فارابی دونوں اسی کے قائل تھے۔ چنانچہ امام غزالی نے اس وجہ سے دونوں بزرگوں کی تکفیر کی ہے..... تنزلاتِ ستہ افلاطونیتِ جدید کے بانی پلوٹانس کا تجویز کردہ ہے..... میرا مذہب یہ ہے کہ خدا تعالیٰ نظام عالم میں جاری و ساری نہیں بلکہ نظام عالم کا خالق ہے اور اس کی ربوبیت کی وجہ سے یہ نظام قائم ہے۔ جب وہ چاہے گا تو اس کا خاتمہ ہو جائے گا۔ حکما کا مذہب تو جو کچھ ہے اس سے بحث نہیں۔ رونا اس بات کا ہے کہ یہ مسئلہ اسلامی لٹریچر کا ایک غیر منفک عنصر بن گیا ہے اور اس کے ذمہ دار زیادہ تر صوفی شاعر ہیں جو پست اخلاق اس فلسفیانہ اصول سے بطور نتیجہ کے پیدا ہوتے ہیں ان کا بہترین گواہ فارسی زبان کا لٹریچر ہے۔“ (ص 15)

اس علمی بحث کی بازگشت علامہ اقبال کے کئی خطوط میں بھی سنائی دیتی ہے۔ ان خطوط میں

تصوف کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے ان کا خلاصہ یہ ہے:

- 1- زمانے کا اقتضا یہ ہے کہ اسلام کے عملی پہلوؤں کو وضاحت سے پیش کیا جائے۔
- 2- ہندوؤں اور مسلمانوں کا اصل مرض قوائے حیات کی ناتوانی اور ضعف ہے جو خاص قسم کے لٹریچر کا نتیجہ ہے۔
- 3- علمائے اسلام آج تک تصوف وجودیہ کے مخالف رہے ہیں اور انھوں نے کوئی نئی چیز پیش نہیں کی۔
- 4- حقیقی اسلامی تصوف اور چیز ہے۔
- 5- تصوف وجودیہ اسلام سے نہیں مذہب ہنود سے تعلق رکھتا ہے۔ اگرچہ یہ ان کے لیے بھی مضر ثابت ہوا ہے۔
- 6- اسلام سے پہلے ایرانی قوم میں یہ میلان موجود تھا جسے اسلام نے کچھ عرصہ تک دبائے

رکھا لیکن وقت پا کر ایران کا یہ طبعی مذاق ظاہر ہوا اور ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدت الوجود تھی۔ ایرانی شعراء نے عجیب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ کی۔ اگر اسلام افلاس کو برا کہتا ہے تو حکیم سنائی اسے اعلیٰ درجے کی سعادت قرار دیتا ہے۔ اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو ضروری قرار سمجھتا ہے اور ایران کے شعراء اس سے اور مطلب اخذ کرتے ہیں۔

7- تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے سیاسی انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی۔ ترک دنیا کے پردے میں قومیں اپنی سستی اور نااہلی کو اسی طرح چھپایا کرتی ہیں۔

8- مذہب کا مقصود عمل ہے اور آج وہی قوم محفوظ رہ سکے گی جو اپنی عملی روایات کی پابند ہو۔

9- دنیائے اسلام کا احیاء توحید کے اصولوں کو اپنانے میں ہے۔

10- اسلام کی دشمن سائنس نہیں یورپ کا علاقائی نیشنلزم کا تصور ہے۔

11- حقیقی اسلام بے خودی، ذاتی میلانات، رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ تعالیٰ کے احکام کا اس طرح

پابند ہونا ہے کہ نتائج سے انسان بالکل لاپرواہ ہو جائے اور محض رضا و تسلیم کو اپنا شعار بنائے۔

ان خطوط کے علاوہ علامہ نے تین اور مضامین بھی شائع کیے۔ پہلا مضمون ”علم ظاہر و

باطن“ وکیل 28 جون 1918 کی اشاعت میں شائع ہوا۔ دوسرا مضمون 12 دسمبر 1916 کے

وکیل امرتسر میں ”تصوف و جود یہ“ کے عنوان سے اور تیسرا مضمون ”اسلام اور تصوف“ کے عنوان

سے نیو ایر کی اشاعت 28 جولائی 1917 میں شائع ہوا۔ یہ تمام مضامین اب اس قلمی معرکے کی

یاد کے طور پر سید عبدالواحد معینی اور عبداللہ قریشی کی کتاب مقالات اقبال میں شائع ہو چکے ہیں۔

ان تمام مضامین اور بحث کا نتیجہ یہ نکلا کہ علامہ نے مثنوی اسرار خودی سے

حافظ کے متعلق قابل اعتراض اشعار نکل کر بعض نئے اشعار کا اضافہ کر دیا۔ (ص 17)

حالانکہ جولائی 1916 میں ہی الہ آباد سے سید فصیح اللہ کاظمی نے غالباً اسرار خودی کی بحث

سے متاثر ہو کر اس موضوع پر کچھ لکھنے کا ارادہ ظاہر کیا تو علامہ نے انہیں لکھا:

”تصوف کے متعلق میں خود لکھ رہا ہوں۔ میرے نزدیک حافظ کی شاعری

نے بالخصوص اور عجمی شاعری نے بالعموم مسلمانوں کی سیرت اور عام زندگی پر

نہایت مذموم اثر کیا ہے۔ اسی واسطے میں نے ان کے خلاف لکھا ہے۔ مجھے

امید تھی کہ لوگ مخالفت کریں گے اور گالیاں دیں گے لیکن میرا ایمان گوارا نہیں کرتا کہ حق بات نہ کہوں۔ شاعری میرے لیے ذریعہ معاش نہیں کہ میں لوگوں کے اعتراضات سے ڈروں.....“ (ص 22)

علامہ کے خطوط کے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ دو وجوہ کی بنیاد پر ”تاریخ تصوف“ کی تکمیل نہ ہو سکی۔

(1) مواد کی کمی اور کتابوں کی عدم فراہمی

(2) پروفیسر نکلسن کی کتاب، اسلامی شاعری اور تصوف کی اشاعت۔

لیکن دو اور امور بھی اس میں مانع رہے ہوں گے۔ اول رموزِ بے خودی کی تصنیف اور دوم اسرارِ خودی کے قلمی ہنگامے کا سرد ہو جانا۔ علامہ اس ٹھنڈی آگ کو دوبارہ سلگانا نہیں چاہتے ہوں گے۔ یہ کتاب بھڑوں کے چھتے میں دوسرا پتھر ثابت ہو سکتی تھی۔ (ص 24)

بہر طور تاریخِ تصوف کے مسودے پر درج ان اشارات کا ایک قابل ذکر پہلو یہ بھی ہے کہ علامہ نے صوفیاء کے بعض ایسے اقوال بھی جمع کیے تھے جو اسلام کی تعلیمات سے متصادم ہیں۔ قرین قیاس ہے کہ علامہ ان اقوال کو اس بات کے ثبوت میں پیش کرنا چاہتے تھے کہ ہمارے بعض صوفیاء غیر اسلامی تعلیمات سے متاثر تھے۔ ایران کے بعض فارسی شعرا کے متعدد اشعار بھی منتخب کیے گئے جو الحاد اور زندگی یقینیت کی ترجمانی کرتے ہیں۔ (ص 25)

بابِ اول: تصوف کی ابتدا کیونکر ہوئی:

[اس کے بعد کے تمام اقتباس علامہ کی اپنی تحریر ہے]

علم باطن جس کو اسلامی اصطلاح میں تصوف بھی کہتے ہیں ایک نہایت دلچسپ اور عجیب و غریب چیز ہے۔ اس کی دلچسپی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ اس کے غرائب نے اقوام عالم کے بعض بہترین دل و دماغ رکھنے والے آدمیوں کو اپنی طرف کھینچا ہے اور عوام کے تحمیلات پر ایک گہرا اثر ڈالا ہے۔ کیونکہ اگر ان تمام علوم کو جن کا مجموعی نام علم باطن ہے ایک کڑہ سے مثال دی جائے تو اس کا قطب شمالی اعلیٰ درجہ کی فلسفیانہ موشگافی ہے اور اس کا قطب جنوبی ذلیل ترین توہم پرستی ہے لیکن اس دیا چے میں ہم اس کڑہ علوم کے قطب شمالی پر ہی نگاہ ڈالنا چاہتے ہیں تاکہ ناظرین اس کی حقیقت سے آگاہ ہو کر یہ اندازہ کر سکیں کہ تصوف اور اسلام کا آپس

میں کیا تعلق ہے اور یہ تحریک مسلمانوں میں کیونکر پیدا ہوئی اور اس کا ارتقا کس طرح ہوا۔ ایک نکتہ فہم آدمی جب مسلمانوں کی مذہبی تاریخ کا مطالعہ کرتا ہے تو سب سے زیادہ حیرت انگیز بات جو اسے معلوم ہوتی ہے یہ ہے کہ قریباً ہر زمانے اور ہر اسلامی ملک میں محققین اسلام کے ایک گروہ نے جن کو علمائے ظاہر کا حقارت آمیز خطاب دیا گیا ہے، تحریک تصوف سے اختلاف کیا ہے اور اس کے سلسلہ تعلیم کو غیر اسلامی قرار دیا ہے۔

باوجود اس کے سنی دنیا میں اہل تصوف کی حکومت مسلم ہے۔ یہاں تک کہ اب حضرات اہل سنت والجماعت میں کوئی عالم دین پوری طرح مقبول نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کے مبرا ارشادات میں تصوف کا رنگ غالب نہ ہو۔ اگرچہ عوام کے نزدیک تصوف محبت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا دوسرا نام ہے اور اسی وجہ سے لوگ صوفیوں اور عالموں کی طرف جھکتے بھی ہیں۔ تاہم یہ کہنا کچھ غلط نہیں کہ سنی دنیا نے آخر کار یہ تسلیم کر لیا ہے کہ علم ظاہر اور علم باطن کا امتیاز واقعی اور حقیقی ہے اور علم باطن علم ظاہر سے بزرگ تر ہے۔ (ص 28-29)

اسلام نے ایک اعتدال کی راہ اختیار کی تھی۔ مگر عجمی قوموں کے میلانِ طبائع نے آخر کار اپنے لیے تصوف کی صورت میں ایک رہبانیت پیدا کر لی جو تیرہویں صدی میں خلافتِ اسلامیہ کی تباہی کے وقت اسلامی جماعت میں نہایت زوروں پر تھی۔

جنگِ یرموک کے زمانے میں جب ہرقل نے مسلمانوں پر فوج کشی کرنے کی تدابیر اختیار کیں اور فاروقِ اعظمؓ اس کے مقابلے کے لیے ایک اسلامی لشکر تیار کر رہے تھے تو انھوں نے مسجدِ نبوی میں ایک مسلمان کو مراقبے میں مستغرق دیکھ کر لاٹھی سے اس کی خبر لی اور کہا کہ اے کم بخت! مسلمانوں کی تباہی کے سامان کیے جا رہے ہیں اور تو اپنے نفس کی خاطر مراقبے میں ڈوبا ہوا ہے۔

کسی قوم کا دنیوی عروج اس بات پر منحصر ہے کہ وہ قوم آنکھیں کھلی رکھے اور گرد و پیش کے واقعات پورے طور پر سمجھ کر اپنے اعمال و افعال کے رخ کو متعین کرے لیکن جب اس کے سامنے ”دنیا ہیچ است و کار دنیا ہمہ ہیچ“ کا نصب العین پیش کیا جائے اور وہ اس نصب العین سے عام طور پر متاثر بھی ہو جائے تو پھر دنیوی اعتبار سے اور ایک حد تک ذہنی اعتبار سے بھی اس قوم کا خدا حافظ ہے۔ مذہب اسلام نے کلمۃ اللہ کو دنیا پر مقدم کیا ہے مگر قدیم قوموں کی رہبانیت کی

طرح یہ تعلیم (ہے کہ) دنیا اپنی حقیقت اور فطرت میں بد ہے۔ اس واسطے اس طرف توجہ کرنا ایک مسلم کی شان سے بعید ہے۔ (ص 30)

ہم مختصر طور پر یہ بتا دینا چاہتے ہیں کہ نظری اور عملی پہلو سے وہ کون سا نصب العین ہے جس پر ہم معترض ہیں۔ بغیر اس کے کہ تصوف کی کوئی جامع و مانع تعریف کی جائے جو ہمارے نزدیک ناممکن ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ عام طور پر متصوفین کے دو گروہ ہیں۔ اول وہ گروہ جو شریعتِ حقہ محمدیہ پر قائم ہے اور اسی پر مخلصانہ استقامت کرنے کو انتہائے کمال انسانی تصور کرتا ہے۔ یہ وہ گروہ ہے جس نے قرآن شریف کا مفہوم وہی سمجھا جو صحابہ کرام نے سمجھا تھا۔ جس نے اس راہ پر کوئی اضافہ نہیں کیا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سکھائی تھی۔ جس کی زندگی صحابہ کرام کی زندگی کا نمونہ ہے جو سونے کے وقت سوتا ہے، جاگنے کے وقت جاگتا ہے۔ جنگ کے وقت میدان جنگ میں جاتا ہے۔ کام کے وقت کام کرتا ہے۔ آرام کے وقت آرام کرتا ہے۔ غرض یہ کہ اپنے اعمال و افعال میں اس عظیم الشان انسان اور اس سادہ زندگی کا نمونہ پیش کرتا ہے جو نوع انسانی کی نجات کا باعث ہوئی۔ اس گروہ کے دم قدم کی بدولت اسلام زندہ رہا، زندہ ہے اور زندہ رہے گا۔ اور یہی مقدس گروہ اصل میں صوفی کہلانے کا مستحق ہے۔ راقم الحروف اپنے آپ کو ان مخلص بندوں کی خاک پا تصور کرتا ہے۔ اپنی جان و مال و عزت و آبرو ان کے قدموں پر نثار کرنے کے لیے ہر وقت حاضر ہے اور ان کی صحبت کے ایک لمحہ کو ہر قسم کے آرام و آسائش پر ترجیح دیتا ہے۔ دوسرا گروہ وہ ہے جو شریعتِ محمدیہ کو خواہ وہ اس پر قائم بھی ہو محض ایک علم ظاہری تصور کرتا ہے۔ ایک طریق تحقیق کو جس کو اپنی اصطلاح میں ”عرفان“ کہتا ہے، علم پر ترجیح دیتا ہے اور اس عرفان کی وساطت سے مسلمانوں میں وحدت الوجودی فلسفے اور ایک ایسے عملی نصب العین کی بنیاد ڈالتا ہے جس کا ہمارے نزدیک مذہبِ اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ اس گروہ میں بھی مختلف انخیال لوگ ہیں مگر ایک عام مماثلت پائی جاتی ہے جس کی تشریح و توضیح اس مضمون کا مقصد ہے۔ (31-32)

جب ایران میں اسلام کی حکومت قائم ہوئی تو سیاسی انقلاب نے قدرتی طور پر پارسی تخیلات کے ارتقا کو ایک عرصے تک روک دیا اور ایک جدید اور معتدل اخلاقی نصب العین اس شاہی پرست اور استبداد کی خوگر قوم کے سامنے پیش کیا جو سیاسی اعتبار سے حقائقِ حاضرہ کو ملحوظ رکھنے والا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ زمانہ ساسانی قوت کے انحطاط کا تھا۔ اور زمانہ انحطاط، ترک

دنیا کا خیال اور حقائقِ حاضرہ کی واقعیت سے کامل طور پر متاثر نہ ہونے کی عادت جس کا ظہور فلسفیانہ وحدت الوجود کی صورت میں ہوا کرتا ہے، اپنے ساتھ لاتا ہے۔ بہر حال سیاسی انقلاب کی وجہ سے ایران کے قدیم فلسفیانہ اور مذہبی خیالات و مباحث کا خاتمہ ہو گیا۔ مگر جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا اس قوم کا طبعی اور فطری میلان، حالات مساعد پا کر اپنی پرانی شد و تذ کے ساتھ پھر ظہور پذیر ہوا۔ (ص 34)

فتوحات کا دائرہ وسیع ہونے پر مسلمانوں نے مفتوح اقوام کے علوم و فنون کی طرف توجہ کی۔ بالخصوص یونانی فلسفہ میں مسلمانوں کی دلچسپی کی کوئی انتہا نہ رہی۔ مگر مسلمانوں کی ذہنی تاریخ میں یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ یونانی فلسفہ مسلمانوں میں خراسان اور شام کے عیسائی مترجمین کے عربی ترجموں کی وساطت سے شائع ہوا اور یہ لوگ غلطی سے افلاطونیتِ جدید کو ارسطو اور افلاطون کا فلسفہ تصور کرتے تھے۔ پلوٹائسنس کی کتاب انینڈز کا ترجمہ عربی زبان میں کیا گیا اور اس کا نام الہیات ارسطو رکھا گیا۔ حالانکہ ارسطو کے فلسفے سے اس کتاب کے مضامین کو کوئی نسبت نہیں۔ غرض کہ اسلامی حکماء بھی افلاطونیتِ جدید کو ہی اصل یونانی فلسفہ تصور کرتے رہے اور اس کی گتھیاں سلجھاتے رہے۔ (ص 35)

اگر ہم یہ پوچھیں کہ جب ذاتِ باری وراء الورا ہے تو تخلیقِ عالم کا فعل کیونکر اس کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے تو اس کا جواب پلوٹائسنس استعاروں کی صورت میں دیتا ہے۔ یعنی نظامِ عالم کی تخلیق ہستی مطلق کے اندر حیات کی طغیانی آجانے کی وجہ سے ہوئی۔ چونکہ ایک سے ایک ہی صادر ہو سکتا ہے، یعنی وحدت سے کثرت نہیں پیدا ہو سکتی۔ اس واسطے جب اس ہستی مطلق نے تخلیقِ عالم یعنی تنزل کی طرف رخ کیا تو اس کی ذات سے پہلے عالمِ عقلِ کل اس طرح پیدا ہوا جس طرح آفتاب سے کرن نکلتی ہے۔ اسی طرح پر عالمِ عقلِ کل سے عالم ارواح پیدا ہوا جس میں کثرت کے تمام جراثیم مخفی تھے اور عالمِ روح سے عالم اجسام پیدا ہوا۔ جس طرح عقل کے ساتھ کلیات اور روح کے ساتھ تصورات خاص ہیں۔ اسی طرح عالم اجسام کے ساتھ صورِ مخصوص ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان سب کا مبداء ایک ہی ہے۔ ہستی مطلق کے تنزل کی انتہائی منزل خالص مادہ ہے جو ایک قسم کا عدم یا ظلمتِ محض ہے جس پر غیر مرئی عوالم کی شعاعیں پڑتی ہیں اور جو اپنی ذات میں صورت، رنگ اور طول و عرض سے محروم ہے۔ روح

انسانی جو عالم عقل اور عالم اجسام کی درمیانی کڑی ہے، اپنی حقیقت میں ایک چھوٹی سی دنیا ہے اور چونکہ اس کی اصل غیر مرنی عوالم میں ہے اس واسطے اس کی فطرت میں یہ بے قراری رہتی ہے کہ جسم تعیش سے نجات پا کر اپنے اصل مبداء سے جا ملے۔ پس روح انسانی کا انتہائی کمال، ذات باری میں فنا ہو کر اپنے ذاتی احساس سے نجات پا جانا ہے اور یہ نجات انسان کو اس دنیا میں اس عارضی حالت میں نصیب ہو جاتی ہے جس کو وجد یا کیف کہتے ہیں۔ عوالم اربعہ کی تخلیق یا صدور گویا قوس نزول ہے اور انسانی روح کا اپنے مبداء کی طرف سفر کرنا اور بالآخر تدریجی ترقی کے ساتھ جس کا سلسلہ موت کے بعد بھی جاری رہتا ہے۔ تمام تعینات سے آزاد ہو کر ہستی مطلق میں فنا ہو جانا قوس عروج ہے۔ مختصر الفاظ میں اس فلسفے کا ماحصل یہ ہے کہ نظام عالم، ہستی مطلق کی ذات سے مستخرج ہے اور جسم انسانی ایک قید خانہ ہے جس سے خلاص پانا انسان کا اعلیٰ ترین مقصد ہے۔

افلاطونیتِ جدید کے اس نہایت ہی ناقص خاکے سے ناظرین کم از کم اس قدر اندازہ کر سکیں گے کہ افلاطونی فلسفے کی اس صورت میں اسلامی تصوف کے تمام بڑے بڑے عناصر موجود ہیں۔ اور یہ بات مطلق بعید از قیاس نہیں کہ اسلامی تصوف اور دیگر مذہبی تحریکوں پر جو دائرہ اسلام میں نشوونما پار ہی تھیں، اس کا اثر ہوا ہو۔ (ص 36)

ہمارے نکتہ خیال سے ایک یہ امر بھی قابل غور ہے کہ شام و مصر میں جہاں تصوف کی ابتدا ہوئی افلاطونیتِ جدید کے معلم اسلامی عہد تک موجود تھے اور ان کے علاوہ عیسائی فرقہ عارفین (ناسک جس کا لفظی ترجمہ عارف ہے) کے امام بھی موجود تھے۔ جو فوق الادراک حقائق کے عرفان کے مدعی تھے۔ ڈاکٹر ہنٹ اپنی کتاب تاریخ مسئلہ ہمہ اوست میں اس فرقے کے متعلق لکھتے ہیں: ”ان کا مذہب یہ تھا کہ ہر شے میں ایک ہی روح جاری و ساری ہے اور جب ہم کوئی چیز کھاتے ہیں یا پیتے ہیں تو ہم حقیقت میں اس چیز کی روح کو اپنی روح کے اندر جذب کرتے ہیں۔ اور اس طرح اس شے کی روح کو اپنی روح (کے) اندر جذب کر کے اسے اصل مبداء کی طرف لے جاتے ہیں۔ اور ان عارفین میں سے جو یہ سمجھتے تھے کہ ہم نے نظام عالم کی تمام قوتوں کا احاطہ کر لیا ہے وہ انا مسیح کا دعویٰ کرتے تھے۔“ ناظرین کو آگے چل کر معلوم ہوگا کہ مسلمان مدعیانِ معرفت بھی آخر کار اسی نتیجے پر پہنچے۔ (ص 38)

معلوم ہوتا ہے کہ گیارہویں صدی میں اور اس کے بعد بہت سے غیر اسلامی طریق

ریاضت تصوف میں جذب ہو گئے جس کو طریق محمدی پر استقامت کرنے والے بزرگوں نے کبھی وقعت کی نگاہ سے نہیں دیکھا۔ (ص 39)

سیاسی انقلاب بنی اُمیہ کی حکومت کا زوال (749ھ) ایرانی کڈابوں کی بغاوتیں اور نویں صدی کے آغاز میں مامون اور امین کی خوفناک خانہ جنگی اور مزدکی بابک کی بغاوت، ایرانیوں اور عربوں کا نسبی فوقیت پر مباحثہ جن کو مباحثہ شعوبیہ کہتے ہیں اور جو آزاد ایرانی شاہی خاندانوں (طاہری ساسانی وغیرہ) کے عروج اور استحکام کے ساتھ اور تیز ہوتا گیا۔ ان تمام اسباب نے حقیقی افلاس اور دین کو دنیا پر مقدم رکھنے والے آدمیوں کو آئے دن کے انقلابوں اور سیاسی رنجشوں کے منظر سے متنفر کر دیا۔ اور آخر کار وہ تحریک جو عام مسلمانوں کی عیش پرستی، تکلف اور خانہ جنگیوں کے خلاف محض ایک قسم کی صدائے احتجاج تھی، علمی اور عملی نصب العین کی صورت میں منتقل ہو گئی۔ یہاں تک کہ دسویں صدی کے اختتام کے قریب امام قشیری نے اس نصب العین کی عجیب و غریب اصطلاحات وضع کیں جن سے قرونِ اولیٰ کے مسلمان محض نا آشنا تھے۔

یہ ہے ایک دھندلی سی تصویر اس ذہنی فضا کی جس میں اسلامی تصوف نے پیدا ہو کر نشوونما پائی۔ ہمارے نزدیک تصوف اسلامیہ کی پیدائش کے اسباب تلاش کرنے کے لیے کسی خاص خارجی تحریک کی طرف جانے کی ضرورت نہیں بلکہ اسلامی دنیا کے اندر وہ تمام اسباب موجود تھے جن کے مجموعی اثرات سے اس قسم کے نصب العین کا پیدا ہونا اور بڑھنا ایک یقینی امر تھا۔ گو ہم یہ تسلیم کرنے کے لیے تیار ہیں کہ اس کے ارتقا میں غیر اسلامی خیالات بھی ضرور موثر ہوئے ہیں۔ (ص 40)

باب دوم: تصوف کے ارتقا پر ایک تاریخی تبصرہ

یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ قرونِ اولیٰ کے مسلمان ان اصطلاحات مذہبی کے بارے میں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں مروج تھیں سخت غیرت و حمیت رکھتے تھے۔ چنانچہ حضرت ابوذر غفاریؓ نے ایک شخص کو جس نے طوافِ کعبہ کرتے ہوئے ایک نئی مذہبی اصطلاح استعمال کی تھی سخت تشبیہ کی اور فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں طواف کرتے ہوئے کبھی یہ لفظ استعمال نہ کرتے تھے۔ باوجود ان باتوں کے مسلمانوں نے صوفی اور تصوف کی نئی اصطلاحات کو گوارا کر لیا اور وجہ صرف یہ تھی کہ اس ابتدائی زمانے میں تصوف کا مقصد اور مفہوم

سوائے زہد و عبادت کے اور کچھ نہ تھا لیکن جب تصوف نے حقائقِ فلسفہ کی طرف قدم بڑھایا اور ان کو معلوم کرنے کا ایک فوق الادراک طریق نکالا تو علمائے وقت نے بجا طور پر اس کی مخالفت کی اور اگر علمائے اسلام ایسا نہ کرتے تو یقیناً ایک بہت بڑے فرض کے ادا کرنے سے قاصر رہتے۔ یہ انھی کی مساعیِ جمیلہ کا نتیجہ ہے کہ آج تھوڑا بہت اسلامی شعار اور اسلامی علوم باقی ہیں۔ ورنہ اگر تمام مسلمان اس عقیدے کے پابند ہو جاتے کہ عارف و معروف ایک ہی شے ہے تو وہ اسلام جس پر ابو بکر صدیقؓ ایمان لائے تھے اور جس نے ہر ایسے تخمین سے منع کر دیا تھا جو انسان کے قوائے عملیہ کو کمزور و ناتواں کرنے والا ہو، کب کا رخصت ہو چکا ہوتا اور بجائے اس کے بیابانوں کی خاموشیوں اور پہاڑوں کی عزتوں میں بیٹھنے والی رہبانیت رہ جاتی۔ ہم اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے نیک اور مخلص بندوں پر کسی غیر معلوم طریق پر سکینت نازل کرتا ہے جس سے ان کی استقامت میں ترقی ہوتی ہے، جو ان کی صحبت میں بیٹھنے والوں پر ایک عجیب و غریب اور فوق الادراک دینی اثر ڈالتی ہے۔ جس سے ان کی دعائیں اللہ تعالیٰ کے حضور میں مقبول ہوتی ہیں اور ان کو کرامت اور خرق عادت کی توفیق ملتی ہے۔ مگر ہم یہ ماننے کے لیے بالکل تیار نہیں کہ کتاب اللہ کی تعلیم کے خلاف ذاتِ باری، روحِ انسانی اور نظامِ عالم و معارف معلوم کرنے کا کوئی فوق الادراک ذریعہ تمام یا بعض انسانوں کی فطرت میں مخفی ہے یا کسی طریق سے پیدا ہو سکتا ہے۔ جس سے عارف و معروف کا حقیقی اتحاد یا خلقِ عالم کا راز معلوم ہو۔ پس ہماری رائے میں مسئلہ تنزلاتِ ستہ یا اسی قسم کے دیگر مسائل جو عجمی تصوف بطور حقائق کے پیش کرتا ہے، محض ایک فلسفہ ہیں جن کی وقعتِ فلسفہ کے دیگر نظری نظاموں سے کسی طرح بڑھ کر نہیں ہے۔ یہ عقیدہ کہ اللہ تعالیٰ روحِ اطلاق سے حفیضِ تعین میں تنزل کرتا ہے اور مجمل سے مفصل ہو کر مدارجِ مقدرہ اور منازلِ تکثرہ طے کرتا ہوا تعینِ جسدی تک پہنچتا ہے، ہمارے نزدیک محض الحاد و زندقہ ہے۔ یہی مذہب افلاطونیتِ جدید کے حامیوں کا تھا اور افسوس ہے کہ مروجہ تصوف کی اسی پر عمارت اٹھائی گئی ہے۔ اگر یہ مان لیا جاتا کہ ہستی کے مختلف مدارج قدرتِ کاملہ کا ظہور ہیں تو کوئی ہرج نہ تھا مگر رونا اس بات کا ہے کہ ان مسائل کو حقائق و جودی کے طور پر پیش کیا جاتا ہے اور ان کی صداقتِ قطعیہ و جودیہ کو بدلائل و براہین ثابت کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ (ص 52-50)

تصوف کے اس عرفانی سکول کا پہلا نتیجہ شطیحات یعنی دعاوی کی صورت میں ظاہر ہوا۔

حضرت ابو یزید بسطامیؒ کی طرف بہت سے دعاوی منسوب کیے گئے ہیں۔ مثلاً مرے خرقے میں سوائے خدا کے اور کوئی نہیں اور میرا علم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علم سے بلند تر ہے۔ متاخرین نے جو کچھ حضرت بسطامیؒ کی طرف منسوب کیا ہے ہم تو اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ حاشا عن جنابہ اور اس عقیدہ کی دلیل ہمارے پاس شیخ الاسلام عبداللہ محمد انصاری ہروی کا قول ہے جس کے حوالے سے مولانا جامیؒ نے نفحات میں لکھا ہے کہ بایزید پر بہت سا جھوٹ لوگوں نے لگایا ہے۔ حضرت بایزیدؒ کا دامن اس قسم کے شطیحات سے ہمارے نزدیک بالکل پاک ہے۔ وہ صاحب اجتہاد عالم دین تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق پر استقامت رکھتے تھے۔ اللہ تعالیٰ ان پر رحمت کرے۔ اس چمنستانِ تخمیل کا پہلا پھول حسین بن منصور حلاج ہے۔ (ص 58)

باب چہارم: تصوف اور اسلام

علامہ اقبال نے اس باب میں جو اشارات دیے ہیں ان میں سے اہم ترین ”موازنہ اسلام اور تصوف“ ہے۔ علامہ اقبال لکھتے ہیں کہ اسلام (قرآن) کی رو سے بعض افراد اور اخلاق و مسائل کے بارے میں ہمارا عقیدہ اس طرح ہونا چاہیے:

افراد

- (1) اسمعیل مذبح تھانہ کہ اسحق (اسلام) قرآن
- (2) خدا کی عبادت فضیلت کے اعتبار سے سب سے افضل ہے۔ (قرآن)
- (3) نبی سب پر فضیلت رکھتا ہے۔ (اسلام)
- (4) فرعون کافر تھا۔ (اسلام)
- (5) شیطان مردود تھا (اسلام)
- (6) انتقام (ولکم فی القصاص)

اخلاق و مسائل

- (7) شہوانی خواہش کو مغلوب کرو۔
 - (8) رویت باری تعالیٰ قیامت میں ہوگا
- اس کے مقابلے میں اہل تصوف درج ذیل عقائد پر مصر ہیں:

- (1) اسحق مذبح تھانہ کہ اسمعیل (محمی الدین ابن عربی۔ فصوص)

(2) مخلوق کی خدمت عبادتِ الہی سے بہتر ہے۔

(3) ولی نبی سے بہتر ہے۔

(4) فرعون نیک آدمی تھا۔

(5) شیطان نیک و معصوم فرشتہ و سردارِ عاشقان تھا۔ (حلاج منصور)

(6) ہر حالت میں انتقام مستعجل ہے۔

(7) شہوانی خواہش بالکل فنا کر دو۔

(8) رویت باری یہاں پر ہوگی۔ (ص 94)

محی الدین ابن عربی، اسلام کی تھیا سونی، فتوحاتِ مکہ اور اس کی اصطلاحات یہ اصطلاحات عجیب و غریب (ہیں) اگر قرونِ اولیٰ کے مسلمانوں کے سامنے یہ کتاب رکھی جائے تو ان میں سے کوئی بھی اس کو نہ سمجھ سکے۔

عقبا: وہ مادہ جس سے عالم کے اجسام پیدا ہوئے۔

ورقاء: نفسِ کلّیہ یا لوحِ محفوظ

عقاب: القلم و عقل الاوّل

غراب: جسمِ الکلی

شجر: انسانِ کامل

علیٰ ہذا القیاس، قطب، غوث، اوتاد، نقباء، مخیا، امان (یعنی وہ شخص جو غوث کے دائیں بائیں رہتے ہیں) قبض، بسط، سکر الشرب، ہیبت، بقا، فنا، اثبات، قرب، بُعد وغیرہ۔

نبی کریمؐ کی پیشین گوئی: تصوف و جوہیہ کے متعلق

قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم خیر امتی قرنی ثم الذین یلونہم، ثم یأتی بعد

ذالک قوم یشہدون ویشهدون ویخونون ولایؤتمنون وینذرون ولایفون

ویظہر فیہم السنن (بخاری و مسلم)

ترجمہ: فرمایا نبی کریمؐ نے..... (ص 94-95)

علامہ اقبال نے ناکمل حدیث درج کی۔ پروفیسر صابر کلوروی نے اشارات میں مزید

تفصیل درج کر دی ہے:

پوری حدیث اس طرح ہے:

عن اسحاق بن عمار حدثنا النضر اخبرنا شبعثه عن ابی جبرة سبعت زهدم بن مضرب سبعت عمران بن حصین رضی اللہ عنہا یقول قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خیر امتی..... الخ..... قال عمران فلا دری اذکر بعد قرنہ قرنین او ثلاثاً..... الخ

علامہ اس حدیث کے راویوں کے نام غیر ضروری سمجھتے ہوئے نظر انداز کر جاتے ہیں اور عمران بن حصین کے اس شک کو بھی بیان نہیں کرتے کہ ”معلوم نہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد دو قرنوں کا ذکر کیا تھا۔ یا تین قرنوں کا.....“

یہ حدیث بخاری شریف کے فضائل اصحاب التمی کے باب میں 851 نمبر کے تحت موجود ہے۔ جس کا ترجمہ شارحین نے یوں کیا ہے:

”اسحاق، نضر، شعبہ ابو جمرہ، زید بن مغرب، حضرت عمران بن حصین سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا میری امت میں سب سے بہتر میرا زمانہ ہے پھر ان کا جوانی کے بعد متصل ہوں گے۔ عمران بیان کرتے ہیں کہ مجھے اچھی طرح یاد نہیں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قرن کے بعد دو مرتبہ قرن فرمایا تھا یا تین مرتبہ۔ پھر ارشاد فرمایا تمہارے بعد کچھ لوگ ایسے ہوں گے جو بغیر طلب کے گواہی دیں گے۔ وہ خیانت کریں گے اور امین نہ بنائے جائیں گے۔ وہ نذر مانیں گے اور اپنی نذر کو پورا نہ کریں گے اور یہ لوگ بہت موٹے ہوں گے۔“

بخاری شریف کے مترجم لفظ ”سمن“ کا ترجمہ موٹے کرتے ہیں۔ بعض شارحین نے اس لفظ کا مطلب ”بت“ بھی لیا ہے۔ چنانچہ بظاہر اس حدیث سے تصوف وجودیہ کے متعلق کوئی نکتہ سامنے نہیں آتا لیکن علامہ اس لفظ کی کچھ اور ہی توجیہ کرتے ہیں۔ وہ اس لفظ کا مطلب رہبانیت لیتے ہیں۔ (ص 103)

(شاید علامہ نے موٹے ہونے سے آرام طلب سہل پسند مراد لے لیا ہو اور ایسا انھی لوگوں کا معاملہ ہو سکتا ہے جو جدوجہد اور کاروبارِ حیات سے الگ تھلگ راہبانہ زندگی گزارتے ہیں..... اتونی)



مسئلہ وحدۃ الوجود اور اقبال

ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم

استاد محترم ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم مرحوم نے اس کتاب میں تصوف اور وحدۃ الوجود سے متعلق بہت سے امور کا تفصیلی جائزہ لیا ہے:

باب اول: تصوف کیا ہے

باب دوم: تصوف پر ترک دنیا اور رہبانیت کا بہتان

باب سوم: وحدۃ الوجود کیا ہے

باب چہارم: وجود و شہود کا معاملہ

باب پنجم: وحدۃ الوجود کے متعلق مغالطے

باب ششم: وحدۃ الوجود کے متعلق اقبال کے افکار کا ارتقاء

باب ہفتم: اقبال کی مثنوی گلشنِ راز جدید اور مسئلہ وحدۃ الوجود



اس کتاب کے مختلف اقتباس ذیل میں پیش کیے جا رہے ہیں جن سے یہ بات اصولی طور پر طے ہو جاتی ہے کہ علامہ اقبال از اوّل تا آخر وحدۃ الوجودی تھے۔

تصرفات:

تصوف کل ہے اور وحدۃ الوجود اس کا ایک جز..... اس لیے جز سے پہلے کل کی بات ضروری ہے۔ یہاں یہ بات بھی کر دینا ضروری ہے کہ تصوف (کل) اور وحدۃ الوجود (جز) دونوں ”گفتنی“ ہیں ”رفتنی“ نہیں۔ ”دیدنی“ ہیں ”شنیدنی“ نہیں یعنی ان کا تعلق انسان کے باطنی اور روحانی سفر سے ہے کسی فلسفہ یا علم سے نہیں۔ فلسفہ اور علم یہ اس وقت بنتے ہیں جب

اس راستے (سلوک) سے گزرنے والا مسافر (سالک) اپنے تجربات، معاملات، مشاہدات اور کیفیات کا دوسروں تک ابلاغ کرنا چاہتا ہے۔

تصوف، جسے فقر، ولایت اور طریقت بھی کہتے ہیں شریعتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کے دائرہ میں رہتے ہوئے ایسے طریقوں کو اپنانے کا نام ہے جس سے بندہ کو اپنے اور اپنے خالق و مالک (خدا) کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے۔ جو شخص اس منزلِ معرفت پر پہنچ جاتا ہے وہ صوفی، ولی، فقیر وغیرہ ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ شریعتِ محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ اس دائرہ سے باہر رہ کر بھی لوگ باطنی و روحانی سفر پر روانہ ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض کو زمانی و مکانی تصرفات بھی حاصل ہو جاتے ہیں لیکن وہ دیدارِ ذات یا معرفتِ ذات کی منزل تک پہنچ نہیں پاتے۔ اس لیے کہ جو راہ بندہ کو اس منزل تک پہنچاتی ہے وہ صرف توحید و رسالت سے ہو کر گزرتی ہے اور وہ اس کو اختیار نہیں کرتے۔

ہوا میں اڑنا، پانی پر چل لینا، دل کی بات بتا دینا، جنات اور موٹکوں کو قابو میں لے آنا اور ان جیسے اور تصرفات حاصل کر لینا ہر مذہب کے پیروکاروں بلکہ لامذہبوں کو بھی حاصل ہو سکتے ہیں۔ اس میں توحید و رسالت پر ایمان لانے کی شرط نہیں ہے۔ ان تصرفات کا تعلق اصطلاحِ تصوف میں تکوینِ آدم سے ہے۔ اور چونکہ نوعِ آدم کا ہر شخص خواہ اس کا مذہب، عقیدہ اور کردار کچھ کیوں نہ ہو حضرت آدم سے نسبت رکھتا ہے اس لیے وہ اپنے شوق، لگن، محنت اور اہلیت کی بنا پر تصرفاتِ مذکورہ حاصل کر سکتا ہے۔ ان تصرفات کا تعلق جہات یا علمِ زمان و مکان تک محدود ہوتا ہے اس سے آگے عالمِ لامکاں تک ان کی رسائی نہیں ہوتی۔ (ص 21)

تصرفاتِ زمان و مکان نہ کسی مسلمان صوفی کی آرزو ہوتی ہے نہ منزل۔ اس کی منزل تو اس سے کہیں آگے ہوتی ہے۔ دیدارِ ذات کی منزل، زمانی و مکانی تصرفات جو دوسرے مذاہب کے درویشوں کی منزلِ آخری ہے، مسلمان درویشوں کی منزلِ اول ہے بلکہ منزلِ اول بھی نہیں۔ یہ دیدارِ ذات کی منزل پر پہنچنے سے اسے از خود حاصل ہو جاتے ہیں۔ خود بخود اس کے قدموں میں آگرتے ہیں۔ یہ اس کے لیے سرمایہ حیات اور مایہ افتخار نہیں ہوتے بلکہ بعض اوقات تو وہ انہیں سدِ راہ خیال کرتے ہیں۔ کیوں کہ ان سے دیدارِ ذات کے آئینے کے مکدر ہو جانے کا اندیشہ بھی ہوتا ہے۔ وہ صرف ایسے موقع پر جب باطل کے مقابلے میں حق ثابت کرنا

ہو یا کسی ضرورت مند کی ضرورت پوری کرنی ہو، اپنی تصرفاتی کرامت کا اظہار کرتے ہیں۔ ورنہ وہ اپنے آئینہ دل کو تجلی ذات کے سامنے سے نہیں ہٹاتے۔ غیر مسلم درویش زمان و مکان کے چکڑوں میں گھومتے رہنے کی وجہ سے ناسوتی کے ناسوتی رہتے ہیں۔ لیکن ان چکڑوں کے چکر میں پھنسنے والا مسلمان درویش آں سوئے افلاک نکل کر ملکوتی اور لاہوتی ہو جاتا ہے۔ (ص 22)

روحانی سفر:

آدمی کے روحانی سفر کی رمز سمجھنے کے لیے اس حقیقت کا جاننا ضروری ہے کہ آدمی کا باطن جملہ جانداروں سے الگ ہے۔ ہر جاندار دو چیزوں کا مجموعہ ہے۔ جسم اور جان۔ لیکن آدمی میں ایک تیسری چیز بھی ہے جسے روح کہتے ہیں۔ روح جان سے الگ شے ہے۔

اشتراک جان کے اعتبار سے سب جاندار ایک ہیں البتہ ان کی جانوں کی نوعیت میں فرق اور بات ہے لیکن ایک چیز جو کسی جاندار میں نہیں اور صرف آدمی میں ہے وہ ہے روح۔ وہ روح جو تخلیق آدم کے وقت اللہ تعالیٰ نے ”نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِي“ کے عمل سے آدم ﷺ کے جاندار مجسمہ میں داخل کی تھی اور اس کے بعد ہر آدمی میں اس کے بطن مادر سے جان سمیت نکلنے کے ساتھ ہی عالم ارواح سے آکر اس میں داخل ہو جاتی ہے۔ ہر بچے کے رونے کا سبب یہی ہوتا ہے کہ وہ روح جو عالم ارواح میں آزاد ہوتی ہے بچے کے جسم میں قید ہوتے ہی چیخ اٹھتی ہے کہ میں کہاں آکر قید ہو گئی ہوں۔ صوفیاء اس راز کو جانتے ہیں۔ (ص 23)

اس پراسرار روحانی راکٹ یعنی سلطانِ مہیں سے جسے اللہ تعالیٰ کے انھن بندے یعنی اولیائے عظام زمین اور آسمانوں کے کناروں سے نکل جانے کے لیے استعمال کرتے ہیں، صرف مسلمان درویش ہی واقف ہوتا ہے۔ غیر مسلم درویشوں میں سے بھی یہ صرف انھن درویشوں ہی کے حکم و اختیار میں ہوتا ہے۔ خصوصی پایہ اور مرتبہ کے اولیاء اس سلطانِ مہیں کے زور سے زمان و مکان کی قیود اور شش جہات کے بندھنوں سے آزاد ہو جاتے ہیں اور آں سوئے افلاک پہنچ کر عرش و کرسی کی سیر کرتے ہیں اور جمالِ صفات و ذات کا نظارہ کر لیتے ہیں۔ اس طرح وہ زمینی سے آسمانی اور آسمانی سے جاودانی ہو جاتے ہیں۔ چونکہ ایسے لوگ بے نفس ہوتے ہیں اور موتوا قبل ان تموتوا (مرنے سے پہلے مرجانا) کے گر سے واقف ہوتے ہیں،

اس لیے وہ دنیا سے ظاہری انتقال کے بعد بھی ایک خاص حیات کے ساتھ زندہ ہوتے ہیں۔ قرآن کریم کی آیت کُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ اسی رمز کی طرف اشارہ کرتی ہے یعنی موت کا ذائقہ ہر نفس کو چکھنا ہے لیکن اولیاء اور انبیاء تو بے نفس ہوتے ہیں۔ وہ مر کر بھی اس زمرے میں نہیں آتے اور ظاہری موت کے باوجود زندہ ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ حق کے ساتھ ہوتے ہیں، دنیا میں بھی اور دنیا سے رخصت ہو جانے پر بھی۔ علامہ اقبال نے ولی کی موت و حیات کے اسی فلسفہ کو ایک شعر میں بند کر دیا ہے:

آنکہ حی لایموت آمد حق است
زیستن با حق حیاتِ مطلق است
(ص 32)

تصوف:

تصوف کے متعلق بھی موجودہ مسلمان قوم میں سے بعض نے وہی زبان استعمال کی ہے جو اس کے آقاؤں (انگریز یا انگریز زادوں) نے کی ہے اور ان کی ریس میں اس کو رہبانیت اور ترک دنیا کا مسلک قرار دے دیا ہے حالانکہ یہ حقیقت کے خلاف ہے۔ تصوف وہ جاندار مسلک ہے جو آدمی کو انسان بن کر جینا سکھاتا ہے، زندگی اور اس کے ایک ایک لمحہ سے بھرپور فائدہ اٹھانے کی تلقین کرتا ہے اور شریعت کے ہر رخ میں پاکبازی، تابناکی اور اخلاص پیدا کرتا ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر تفصیل سے پتہ چلے گا، تصوف دنیا ترک کرنا نہیں، دنیا نبھانا سکھاتا ہے۔ انسانوں کی طرح نبھانا، حیوانوں کی طرح نبھانا نہیں..... اقبال نے اگر کسی لمحہ پر تصوف اور صوفی کی مخالفت کی ہے تو اس تصوف اور صوفی کی ہے جو آدمی کو نہ دنیا کارہنے دیتا ہے اور نہ دین کا۔ یعنی وہ اس تصوف کے خلاف ہیں جو عجی روایات، ویدانتی خیالات اور نوافلاطونی افکار کا نتیجہ ہے۔ جو اکبری دور الحاد اور گمراہ درویشوں کی وجہ سے رائج ہوا ہے۔ وہ اصل میں تصوف کو، جس کے لیے انھوں نے فقر کا لفظ استعمال کیا ہے، مسلمان قوم کا سرمایہ حیات کہتے ہیں اور اس کا ترک کرنا اس کے زوال کا سبب قرار دیتے ہیں۔

جنگِ مومن چیت ہجرت سوائے دوست
ترکِ عالم اختیارِ کوائے دوست

جنگِ مومن کیا ہے۔ سوائے دوست ہجرت کرنا۔ ترکِ عالم (دنیا) کیا ہے،

کوئے دوست کو اختیار کرنا۔

اے کہ زیں ترک جہاں گوئی، مگو ترک این دیر کہن تسخیر او

اے وہ شخص جو تصوف (فقر) کو ترک دنیا کا مسلک کہتا ہے ایسا مت کہہ۔

ترک دنیا سے فقیر کی مراد اس دیر کہن کی تسخیر ہے، نہ کہ اس سے گریز اختیار

کرنا (ص 44)

شیخ ابن عربی پہلے شخص ہیں جنہوں نے ایک صوفی کے اس باطنی اور روحانی وارد یا تجربہ کو باقاعدہ علم اور فلسفہ بنا کر پیش کیا ہے اور اس کے ظاہری اور باطنی رموز و اسرار پر سیر حاصل روشنی ڈالی ہے۔ یہ کتابیں دراصل اہل حال کے لیے لکھی گئی تھیں کیوں کہ ان کو وہی سمجھ سکتے تھے لیکن جب یہ مسلمان اہل حال اور علمائے ظواہر اور غیر مسلم حکما و فلاسفہ کے ہاتھ آئیں تو ان کی صحیح روح کو نہ پاسکنے کے سبب ان کو ایسے چہروں کے ساتھ متعارف کرایا گیا جو دراصل ان کے چہرے نہ تھے۔

وجود:

مسئلہ وحدۃ الوجود کی صحیح توضیح و تشریح سے پہلے ضروری ہے کہ ہمیں وجود کی اصطلاح کے مفہوم کا علم ہو۔ وجود کے معنی ہیں کسی چیز کا ہونا۔ چاہے یہ ”ہونا“ آدمی کے ذہن میں ہو یا خارج میں۔ اب جو چیز وجود رکھتی ہے وہ یا تو نظری ہوگی یا بدیہی۔ یعنی اپنے وجود کے اثبات میں یا تو دلائل کی محتاج ہوگی یا بلا دلیل ثابت ہوگی۔ حکما پہلی چیز کے وجود کو نظری اور دوسری کے وجود کو بدیہی کہتے ہیں۔ شیخ اکبر اور ان کے متبعین بدیہی وجود کے قائل ہیں۔ یعنی ایسا وجود جس میں نہ کوئی اخفا ہو اور نہ پوشیدگی۔ اور اگر اس میں اخفا یا پوشیدگی ہو تب بھی وہ اپنے ظہور کے لیے بے تاب ہو۔ مولانا جامی نے غزلیت کے رنگ میں ایسے ہی وجود کے متعلق کہا ہے:

نکو رُو تابِ مستوری نہ دارد چودر بندی سراز روزن برآرد

خوب صورت چہرے والا پوشیدگی (مستوری) کی تاب نہیں رکھتا۔ اگر تو

دروازہ بند کر دے گا تو پھر وہ روشن دان سے جھانکنے لگے گا۔

علمائے وجود کے نزدیک ایسا وجود جو پنہاں بھی ہے اور اپنی آشکارائی کے لیے بے تاب بھی، وہ واحد اور معین ہے۔ اس کا کوئی دوسرا نہیں اور وہ وجود صرف حق سبحانہ تعالیٰ کا ہے۔ کون

نہیں جانتا کہ اللہ جل شانہ کا وجود ایک سر پہاں ہے۔ وہ خود اپنے متعلق کہتا ہے ”کَيْسَ كَيْثِلِهِ شَيْءٌ“ (میری مثل کوئی شے نہیں) وہ اتنا پوشیدہ ہے کہ کسی عقل، کسی ادراک، کسی فکر اور کسی وہم میں نہیں آسکتا۔ لیکن ساتھ ہی وہ اپنی آشکارائی اور ظہور کے لیے بے تاب بھی رہتا ہے ہر لحظہ ایک نئی آن اور نئی شان کے ساتھ۔ علامہ اقبال اسی نکتہ کو بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں:

گفت موجود آنکہ می خواہد نمود
آشکارائی تقاضائے وجود

(ص 54)

وجود کا واحد ہونا ایک صوفی کے مشاہدہ میں آچکا ہوتا ہے جب وہ اس روحانی تجربہ سے گزرتا ہے تو اس وقت چاہے ایک لمحہ کے لیے کیوں نہ ہو، ہر شے کا جسم ظاہری یا خول موجود ہوتے ہوئے بھی اس کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے اور وہ اس کے پس پردہ ایک ہی تجلّی ذات کو رواں دواں اور لہریں مارتا ہوا دیکھتا ہے اور چلا اٹھتا ہے کہ ہر شے میں الحق ہے۔ کثرت یعنی اشیائے کثیر میں ایک ہی وحدت (یعنی تجلّی باری تعالیٰ) جلوہ گر ہے۔ علمی طور پر اسی کو وحدۃ الوجود، کثرت میں وحدت، اور ہمہ اوست (سب کچھ وہی ہے) کہہ دینا ہے۔ جس شخص نے اپنی آنکھوں سے تماشا کر لیا ہو اس کے لیے یہ بات اس کا ایمان کیوں نہ بن جاتی ہو گی کہ جس ہستی پر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ صرف ایک ہے جس کا نام اللہ ہے۔ باقی سب کچھ موجود ضرور ہے لیکن اللہ کے اسما و صفات (نور) کے ظہور کی وجہ سے موجود ہے۔ جملہ اشیاء اپنے ظاہری اجسام کے اعتبار سے جن کو وجودی صوفیاء تعینات کہتے ہیں مختلف اور کثیر ضرور ہیں لیکن اپنے باطن کے اعتبار سے واحد ہیں۔ اس لیے کہ سب میں ایک ہی نور کار فرما ہے۔ یہ نور لا یتجزّیٰ ہے۔ اسے تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ایک ہی رو اور ایک ہی شعاع ہے جو مختلف تعینات یا اشیاء کے خولوں میں بہہ رہی ہے اور جلوہ گر ہے۔ جس طرح سورج کی روشنی میں ستارے گم ہو جاتے ہیں حالانکہ وہ موجود ہوتے ہیں اسی طرح جب کسی صوفی پر تجلّی باری تعالیٰ جلوہ فگن ہوتی ہے تو اشیائے کائنات موجود ہونے کے باوجود اس کی نظروں سے محجوب ہو جاتی ہیں اور اسے ان میں سے ہر ایک کے پیچھے اس کی حقیقت یعنی نور ہی نور نظر آنے لگتا ہے۔ اور وہ اس لمحاتی کیفیت اور وقتی مشاہدہ کے تحت کہہ اٹھتا ہے کہ ہر شے میں تجلّی حق جلوہ گر ہے۔ یا یوں بھی بول دیتا ہے کہ ہر شے حق ہے۔ مراد اس کی یہی ہوتی ہے کہ ہر شے اس وقت میری نظروں سے

محبوب ہے اور صرف حق ہی حق جلوہ گر نظر آتا ہے۔ ہر شے حق، ہر شے عین حق یا ہمہ اوست (سب کچھ وہی ہے) وہ ان معنوں میں کہتا ہے نہ کہ اشیا کو واقعی الحق مانتا ہے کہ یہ کفر و زندقہ ہے۔ اشیا کو تو وہ اس کیفیت میں موہوم و معدوم دیکھ رہا ہوتا ہے۔ جو شے موہوم اور معدوم ہو اسے وہ الحق کیسے کہہ سکتا ہے۔ (ص 55-56)

احد اور احمد:

اللہ تعالیٰ نے تخلیق کائنات کے سلسلے میں یہ بھی کہا ہے کہ ”کن فیکون“ یعنی میں نے کہا کہ ہو جا اور وہ ہو گئی اور یہ بھی کہا ہے کہ میں نے اسے ستہ ایام (چھ ایام یعنی چھ مرتبوں میں) پیدا کیا ہے۔ صوفیاء کے سینہ بہ سینہ اور باطنی علم میں یہ چھ مراتب خالق کی چھ تجلیاں ہیں۔ جن میں سے تین خالق کے باطن میں ہوئی ہیں اور تین ظاہر میں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے باطن میں پہلی تجلی مرتبہ احدیت پر فرمائی ہے یعنی اس مرتبہ پر وہ لیس کبیرہ شئیء ہے۔ یعنی اس کی مثل کچھ نہیں۔ اسے کوئی عقل، کوئی ادراک اور کوئی وہم اپنی گرفت میں نہیں لاسکتا۔ دوسری تجلی بھی اس نے اپنے باطن ہی میں فرمائی ہے اور اس نے اسما و صفات کے آئینہ میں اپنے آپ کو دیکھا ہے۔ اس مرتبہ کو صوفیاء مرتبہ وحدت بھی کہتے ہیں اور حقیقت محمدیہ (صلی اللہ علیہ وسلم) بھی۔ تیسرے مرتبہ کی تجلی کا نام واحدیت ہے۔ علم خداوندی میں کائنات کا جو نقشہ تھا اور جس کو اس نے حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آئینہ میں دیکھا تھا، اس تیسرے مرتبہ پر عدم میں منعکس کر کے کائنات کو وجود عطا کر دیا۔ اس مرتبہ واحدیت کو حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی کہتے ہیں۔ کہ یہ مرتبہ خالق اور مخلوق، اللہ اور کائنات کے درمیان برزخ کا مقام ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے نور سے نور محمدی صلی اللہ علیہ وسلم خلق کر کے پیدا کیا ہے۔ (ص 57)

شیخ محمود شبستری نے گلشنِ راز میں، جس کا جواب اقبال نے گلشنِ راز جدید کے نام سے لکھا ہے اس راز کو یوں ظاہر کرنے کی کوشش کی ہے:

احد در میم احمد گشت ظاہر دریں دور اول آمد عین آخر
 ز احمد تا احد یک میم فرق است ہمہ عالم در آں یک میم غرق است
 احد، احمد صلی اللہ علیہ وسلم کی میم میں ظاہر ہوا ہے۔ اس دور میں اول عین آخر آیا۔

احمد صلی اللہ علیہ وسلم سے احد تک صرف ایک میم کا فرق ہے۔ جملہ عالم اسی میم میں غرق ہے۔

کلام صوفیاء سے احد اور احمد صلی اللہ علیہ وسلم میں صرف میم کے فرق کی بات سن یا پڑھ کر جاہل اور بے خبر تو کہہ اٹھتے ہیں کہ دیکھیے صاحب صوفیاء نے تو احد اور احمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک بنا دیا ہے اور دونوں میں کوئی فرق نہیں رکھا ہے لیکن واقف حال اور باخبر جانتے ہیں کہ اس کلام سے ان کی مراد کیا ہے۔ مراد اس سے یہی ہے کہ جب حسن حقیقت (ذات بحت یا ذات احد) نے اپنا جلوہ دیکھنا چاہا تو اپنے باطن میں اپنے ہی اوپر ایک تجلی فرمائی اور اس طرح اپنے سامنے اپنے نور یا اسماء و صفات کا ایک آئینہ پیدا کر دیا جس کو تعین اول بھی کہتے ہیں اور حقیقت محمد صلی اللہ علیہ وسلم بھی۔ اور پھر اس حقیقت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے کائنات (اشیا) میں اپنی جلوہ گری فرمائی۔ اگر اس مرتبہ حقیقت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر احد کی جلوہ نمائی نہ ہوتی تو کائنات میں بھی نہ ہو سکتی۔ اس طرح کائنات ہی وجود میں نہ آ سکتی۔ احد اور کائنات کے درمیان احمد صلی اللہ علیہ وسلم برزخ بنتے ہیں۔ احد میں اور احمد میں میم کی مروڑی کی بات اس رمز کی طرف اشارہ کر رہی ہے نہ کہ اس میں شرکت اور اتحاد کا۔ علامہ اقبال کے کلام میں اس راز کو لیے ہوئے کئی شعر ہیں۔ اس ایک شعر کو دیکھیے:

بہ ضمیرت آرمیدم تو بہ جوش خود نمائی بہ کنار برگندی دُرِ آبدارِ خود را

میں تیرے ضمیر میں آرام کر رہا تھا۔ تو نے خود نمائی کے جوش میں اپنے در

آبدار کو اپنے کنارے سے باہر پھینک دیا۔

اس شعر میں علامہ اقبال نے حقیقت محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کو درِ آبدار کہا ہے جو پہلے حسن مطلق کی آغوش میں پنہاں آرام کر رہا تھا۔ اس حسن مطلق نے خود نمائی کے جوش میں اسے اپنی آغوش سے جدا کر دیا اور اپنے سامنے لے آیا تا کہ اس میں اپنا جمال دیکھ سکے۔ اس طرح اس نے بے رنگی کے رنگ کا لبادہ اختیار کر لیا۔ (ص 63)

توحید و جودی:

ہم شروع میں طے کر آئے ہیں کہ وحدۃ الوجود کوئی مسئلہ یا علم نہیں بلکہ ایک صوفی کی لمحاتی باطنی کیفیت یا تجربہ کا علمی نام ہے جس میں وہ کائنات کی ہر شے میں ایک ہی تجلی نور کو

رواں دواں دیکھتا ہے اور اس تحلی نور کو جو ہر شے کی حقیقت ہے یا جس کے سبب ہر شے نے وجود اختیار کر رکھا ہے وہ وجودِ مطلق کا نام دیتا ہے اور باقی جو کچھ ہے اسے وجود نہیں موجود کہتا ہے کیوں کہ وہ خود بخود موجود نہیں ہے بلکہ وجودِ مطلق کی وجہ سے موجود ہے۔ اس لیے وہ علمی طور پر یوں بھی کہہ دیتا ہے کہ کثرت میں وحدت ہے۔ کبھی ہمہ اوست کا پیرا یہ بیان بھی اختیار کر لیتا ہے یعنی سب کچھ وہی ہے۔ مراد یہ نہیں کہ ہر شے وہی ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ ہر شے کے پس پردہ وہی ہے۔ وہ وہ ہے اور شے شے۔ اس لیے اس کے نزدیک وجود صرف واحد ہے یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کا وجود۔ اس کے سوا کسی پر وجود کا اطلاق کرنا، دو وجودوں کا ماننا ہے اور یہ شرک ہے۔ ان کے نزدیک موحد وہ ہے جو دو کا نہیں ایک وجود کا قائل ہے یعنی جو وحدۃ الوجود کا قائل ہے۔ یعنی جو جملہ اشیا میں جو اعداد اور کثیر ہیں، صرف ایک ہی وجود یعنی وجودِ باری تعالیٰ کی تحلی کو دیکھتا ہے۔ صوفیاء اسی توحید و جودی کو ہی توحید کہتے ہیں، جس میں وہ خدا کے سوا ہر شے کے وجود کی نفی کر دیتے ہیں۔ جیسا کہ بعض معترض کہتے ہیں ان کو سرے ہی سے معدوم نہیں کہہ دیتے بلکہ حتیٰ طور پر ان کو موجود مانتے ہوئے اس اعتبار سے نفی کرتے ہیں کہ ان کا وجود اپنا وجود نہیں ہے بلکہ وجودِ مطلق کی وجہ سے ہے۔ یہی مفہوم ہے ان کے اس قول کا کہ ”ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے۔“ وہ معترض جو یہ بہتان باندھتے ہیں کہ صوفیاء ہر شے کو خدا کہتے ہیں اگر مذکورہ تشریح کو مان کر ندامت محسوس کر لیں تو انھیں معلوم ہو جائے گا کہ صوفیاء تو ہر شے کو خدا کہنے کی بجائے ان کو غیر خدا کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک دو وجود ماننا، ایک خدا کا وجود اور دوسرا غیر خدا کا وجود، شرک ہے۔ وجودی صوفی اصل مؤخذ ہیں۔ (ص 70)

ہو کی طرح دوسرا نام اس کا اللہ ہے جو اس کا ذاتی نام ہے۔ یہ لفظ ایسی ہستی کے لیے استعمال کیا گیا ہے جو رب العالمین ہے۔ ہر شے کو کمال تک پہنچانے والا ہے۔ صرف وہی قائم بالذات ہے۔ باقی سب اس کی وجہ سے قائم ہیں۔ صوفیائے وجودی نے اسی لیے اللہ کے لیے واجب اور اس کے سوا جو کچھ ہے اس کے لیے ممکن کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس لیے پوری کائنات میں صرف وہی الہ ہے باقی سب اس کے محکوم اور عابد ہیں۔ ہو اور اللہ کے بعد جس ہستی کو احد کہا گیا ہے وہ ایک ایسی ہستی ہے جو یکتا ہے، بے مثل ہے، جس کا کوئی دوسرا نہیں۔ جس کا کوئی شریک نہیں، جوازیلی وابدی ہے، جو سب کا اللہ اور الہ ہے۔ اس کا وجود اصلی ہے باقی سب

کا وجود چونکہ اس کی وجہ سے ہے اس لیے ان کا وجود نقلی ہے، اصل کا محتاج ہے۔ اصل کی طرح خود بخود قائم یا قائم بالذات نہیں۔ اس لیے وجودیوں کے نزدیک جس پر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے، وہ صرف باری تعالیٰ ہے۔ اسی لیے وہ اسے وجودِ مطلق اور باقی جو کچھ ہے اس کو موجود کہتے ہیں۔ ان کا وجود نہیں مانتے۔ ”وجود واحد ہے“ وہ اسی اعتبار سے کہتے ہیں۔ ہو، اللہ اور احد کے بعد صمد کا لفظ آتا ہے جو خدا کی صفات اور اسمائیں سے ایک ہے۔ صمد سے مراد وہ ہستی ہے جو خود بخود قائم ہونے کے ساتھ ایسی ہے کہ ہر شے، اپنی ہر شے میں اسی کی محتاج ہے اور وہ اپنی کسی بھی شے میں کسی کا محتاج نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ جس طرح اس کی ذات، اس کی صفات، اس کی عبادت، اس کے حکم اور اس سے استغاثہ میں اس کا کوئی شریک نہیں، اسی طرح اس کے وجود میں بھی کوئی شریک نہیں۔ جو شخص اللہ تعالیٰ کے وجود کے ساتھ کسی اور کا وجود بھی تسلیم کرتا ہے وہ شرک فی الذات، شرک فی الصفات، شرک فی العبادت، شرک فی الحکم اور شرک فی الاستغاثہ کے علاوہ شرک فی الوجود اور شرک فی الوجود کا مرتکب بھی ہوتا ہے۔ صوفیائے وجود لاموجود الاہو کا نعرہ اسی لیے لگاتے ہیں۔ وہ اللہ کے سوا کسی اور کا وجود ماننے یا ان معنوں میں کسی اور کے موجود ہونے کو جس طرح کہ اللہ موجود فی الذات ہے، موجود کہنے کو شرک کہتے ہیں۔ (ص 72)

شیخ ابن عربی کا سارا فلسفہ وجودی اسی بنیاد پر قائم ہے کہ وجود صرف واجب تعالیٰ کا ہے۔ اگر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے تو صرف اسی وجود پر جو بخود قائم ہے یعنی ذات باری تعالیٰ پر۔ اس لیے اسی کو وہ موجودِ مطلق کہتے ہیں، باقی جو کچھ ہے چونکہ اپنے اپنے وجود میں اس موجودِ مطلق کا محتاج اور مرہون احسان ہے اس لیے وہ موجود ضرور ہے وجود نہیں۔ یعنی ان کا اپنا کوئی وجود نہیں۔ وہ وجودِ مطلق کی وجہ سے قائم ہیں۔ اس لیے ایسے وجود کو وجود ماننا عقل سے بعید ہے۔ ہر چند کہ وہ ظاہر میں ہیں لیکن ان کی حقیقت عدم ہے۔ اس موضوع پر علماء و صوفیاء کے ان گنت خیالات موجود ہیں جو نئے نئے اسالیب میں بیان کیے گئے ہیں، اس سلسلے میں ان کی تصانیف اور ملفوظات و مکتوبات کی طرف رجوع کرنا چاہیے۔ میں یہاں موضوع کتاب کے بنیادی کردار علامہ اقبال کی چند توضیحات کی طرف اشارہ ضرور کروں گا۔ اس سلسلے میں ایک تو وہ پوری غزل دیکھیے جس کا مطلع ہے:

خودی کا سر نہاں، لا الہ الا اللہ
خودی ہے تیغِ فساں لا الہ الا اللہ

لا اور الّا:

اور ایک مثنوی پس چہ باید کرد کے عنوان **لا الّا اللہ** کے سارے اشعار دیکھیے جو سب کے سب توحید باری کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔ جاوید نامہ میں بھی مختلف مقامات خصوصاً فلک مشتری کے تحت اس پر کافی روشنی ڈالی گئی ہے، ان سب کا مطالعہ ضروری ہے۔ میں یہاں چند اشعار نقل کروں گا:

تا دو تیغِ لا و الّا دہشیم	ماسوی اللہ را نشاں نکذاشیم
تانہ رمزِ لالہ آید بدست	بند غیر اللہ را نتواں شکست
ایں کہ می بینی نہ زاید از دو جو	از جلالی لا الہ آگاہ شو
ہر کہ اندر دستِ او شمشیر لا است	جملہ موجودات را فرماں روا است
عشق را از شغلِ لا آگاہ کن	آشنائے رمزِ الّا اللہ کن
بر سرِ ایں باطلِ حق پیرہن	تیغِ لا موجود الّا ہو بزن
اے پسر ذوقِ نگہ از من بگیر	سوختن در لا الہ از من بگیر
لالہ گوئی بگو از روئے جاں	تاز اندامِ تو آید بوئے جاں
مہر و ماہ گردد ز نورِ لا الہ	دیدہ ام ایں سوز را در کوہ و گاہ
ایں دو حرفے لا الہ گفتار نیست	لالہ جز تیغِ بے زہار نیست
زیستن با سوز او قہاری است	لا الہ ضرب است و ضربِ کاری است
اے مسلمان نقشِ ایں دیر کہن	از دو حرفِ ربّی الاعلیٰ شکن
چہاں مومن کند پوشیدہ را فاش	ز لا موجود الّا اللہ در یاب
از ضمیرِ لا الہ آگاہ اوست	تیغِ لا موجود الّا اللہ اوست

جب تک ہمارے پاس لا اور الّا کی دو تلواریں تھیں ہم نے ماسوی اللہ کا نشان تک نہیں رہنے دیا تھا۔

جب تک لا الہ کی رمز ہاتھ نہیں آتی غیر اللہ کے بند کو توڑا نہیں جاسکتا۔ یہ جو کچھ تم دیکھتے ہو (یعنی غیر اللہ) یہ دو جو کی قیمت نہیں رکھتا پس لا الہ کے جلال سے آگاہ ہو۔

جس کے ہاتھ میں شمشیر لا ہے وہ جملہ موجودات کا فرماں روا ہے۔
اپنے عشق کو شغلِ لا سے آگاہ کر اور اَلَا اللہ کی رمز سے آشنا کر۔
اس باطلِ حق پیرہن (غیر اللہ یا کائنات پر) پر لا موجود اَلَا ہو کی تلوار چلا۔
اے پسر مجھ سے ذوقِ نگاہ حاصل کر۔ لا الہ میں کس طرح جلا جاتا ہے مجھ
سے پوچھ۔

اگر تو لا الہ کہتا ہے تو جان سے (دل سے) کہہ تاکہ تیرے جسم سے جان کی
خوشبو آئے۔

مہر و ماہ لا الہ کے نور سے گردش کر رہے ہیں۔ میں نے پہاڑ میں اور گاہ میں یہ
سوز دیکھا ہے۔

یہ لا الہ کے دو حرف، گفتم نہیں۔ لا الہ سوائے تیغِ بے زہار کچھ نہیں۔
اس کے (لا الہ کے) سوز سے جینا تہا ری ہے۔ لا الہ ضرب ہے اور ضرب
کاری ہے۔

اے مسلمان اس دیر کہن کا نقشِ ربی الاعلیٰ کے دو حرفی تیشہ سے توڑ ڈال۔
مومن پوشیدہ کو کس طرح فاش کرتا ہے؟ یہ رمز لا موجود اَلَا اللہ (اللہ کے سوا
کوئی موجود نہیں) سے حاصل کر۔

صرف ایسا شخص لا الہ کے ضمیر سے آگاہ ہے۔ وہ شخص تو لا موجود اَلَا اللہ (اللہ
کے سوا کوئی موجود نہیں) کی تلوار ہے۔

جسم اور روح:

زبورِ عجم اور جاوید نامہ میں جہاں اقبال نے تن و جاں کی بحث چھیڑی ہے وہاں
وہ واضح الفاظ میں کہتے ہیں:

تن و جاں را دوتا گفتن کلام است

تن و جاں را دوتا دیدن حرام است

تن و جاں کو (کائنات اور روح کائنات یعنی نورِ خداوندی کی جلوہ گری

کو) دو کہنا اس میں کلام ہے۔ یعنی درست نہیں ہے۔ تن و جاں کو (کائنات اور وجودِ مطلق کو) دو دیکھنا حرام ہے۔

اے کہ گوئی محفلِ جاں است تن
تَرِ جاں را در نگر بر تن متن
محملے نے حالے از احوال اوست
محملش خواندن فریب گفتگو ست

اے شخص جو تو یہ کہتا ہے کہ تن جان کے لیے محمل ہے، سر جان دیکھ اور تن پر نہ اترا۔ محمل! نہیں اس کے احوال میں سے ایک حال ہے اسے محمل کہنا فریب گفتگو ہے۔

جسد اور روح (تن اور جان) ایک ہی وجودِ مطلق کے دو مظاہر ہیں۔ مادہ اور روح کو ظاہری اعتبار سے تو دو ہستیاں قرار دے سکتے ہیں لیکن حقیقت میں ایک ہیں۔ اقبال کے چند اور شعر دیکھیے:

مجو مطلق دریں دیر مکافات	کہ مطلق نیست جز نور السموات
قدم بے باک ترے در رہ زیت	بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست
وجود کو ہزار و دشت و دریا	جہاں فانی، خودی باقی، دگر ہیچ
ز خضر این نکتہ نادر شنیدم	کہ بحر از موج خود دیرینہ تر نیست
است از خلوت نازے کہ برخاست	لمی از پردہ سازے کہ برخاست
جہاں یکسر مقام آفلین است	دریں غربت سرا عرفاں ہمیں است
بروں از شاخ بنی خارو گل را	درون او نہ گل پیدا نہ خار است
مجت دیدہ در بے انجمن نیست	مجت خود نگر بے انجمن نیست

اس دیر مکافات میں مطلق تلاش مت کر کہ نور السموات والارض کے سوا کوئی مطلق نہیں۔

زندگی کی راہ میں بے باکی سے قدم رکھ کہ پہنائے جہاں میں تیرے سوا کوئی نہیں۔
کوہسار و دشت و درکا وجود ہیچ ہے یعنی نہیں ہے۔ جہاں فانی ہے، خودی باقی

ہے، باقی سب ہیچ ہے۔

میں نے یہ نکتہ نادر خضر سے سنا ہے کہ بحر اپنی موج سے دیرینہ تر نہیں ہے۔
الست کس کی خلوتِ ناز سے بلند ہوا تھا اور ملی کس کے پردہ ساز سے نکلا تھا۔
جہاں تو یکسر مقامِ آفلین یعنی مٹ جانے والا ہے، اس غربت سرا میں عرفان
یہی ہے۔

تو شاخ سے باہر کانٹوں اور پھولوں کو دیکھتا ہے۔ شاخ کے اندر نہ پھول ہے
نہ کانٹا۔

محبت انجمن کے بغیر دیدہ ورنہ نہیں ہے۔ محبت انجمن کے بغیر خود نگر نہیں ہے۔

خدا اور کائنات:

علامہ اقبال خطبہ سوم (خطباتِ اقبال) میں کہتے ہیں:

”ہمارا محدود ذہن یہ سمجھتا ہے کہ یہ کائنات نفسِ مدرک کے مقابل خارج میں
موجود ہے اور مستقل بالذات ہے یعنی اس کا وجود نفسِ مدرک پر موقوف نہیں
ہے۔ نفسِ مدرک اس کا ادراک تو کرتا ہے مگر وہ اپنے وجود میں نفسِ مدرک کی
محتاج نہیں ہے۔ ہمارے محدود ذہن کی اس تنگ نظری کی بدولت تصورِ تخلیق
سے متعلق بہت سی مہمل بحثیں پیدا ہو گئیں..... حقیقت یہ ہے کہ ہم اس
کائنات کو ایسی مستقل بالذات حقیقت قرار نہیں دے سکتے جو خدا کے
مقابلے میں موجود ہو۔ مادہ کا یہ نظریہ خدا اور کائنات دونوں کو دو جداگانہ
ہستیاں بنا دے گا جو ایک لامتناہی فضا کے اندر باہم دگر مقابل ہوں گے۔ ہم
قبل ازیں واضح کر چکے ہیں کہ مکان، زمان اور مادہ یہ سب خدا کی آزاد اور
خود مختار تخلیقی قوت کی مختلف تعبیریں ہیں جو ہمارے ذہن نے وضع کر لی
ہیں۔ واضح ہو کہ مادہ اور زمان و مکان مستقل بالذات حقائق نہیں ہیں جو
بذاتِ خود موجود ہوں بلکہ حیاتِ ایزدی کا جزوی علم حاصل کرنے کے مختلف
طریقے ہیں۔ یہ دنیا اپنی تفصیل کے اعتبار سے سالماتِ مادی کی غیر شعوری
(میکانکی) حرکت سے لے کر انسانی انا کی باختیار (بالارادہ) حرکتِ فکری تک

اتائے اعظم کا جلوہ ذات ہے (مراد یہ ہے کہ خدا کی ذات و صفات کی جلوہ آرائی ہے یعنی اس نے اپنا جمال دیکھنے کے لیے یہ محفل سجائی ہے)۔ ہم قبل ازیں واضح کر چکے ہیں کہ یہ کائنات کوئی ایسا غیر نہیں جو بذاتِ خود موجود ہو اور قائم بالذات ہو اور بایں طور خدا کا مقابل ہو۔ یعنی ایک محیطِ کل زاویہ نگاہ سے اس کا کوئی غیر موجود نہیں ہے۔“

حکیم و عارف و صوفی تمام مستِ ظہور
کے خبر کہ تجلی ہے عین مستوری
حق بات کو لیکن میں چھپا کر نہیں رکھتا
تو ہے، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے
وہی اصلِ مکان و لامکان ہے
مکان کیا شے ہے، انداز بیاں ہے
(ص 73-77)

وجود و شہود:

شہودیوں کے بڑے بڑے داعیوں نے جب اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے تو بحث و مباحثہ اور تاویل و دلیل کے بعد یہی کہا ہے کہ وجود و شہود اپنے مقصود و آل کے لحاظ سے ایک ہی ہیں صرف بات کرنے کے انداز میں فرق ہے۔ اس سلسلے میں حضرت مجدد کی باتیں تو ہم ایک مکتوب میں پڑھ ہی آئے ہیں۔ حضرت عبدالحق محدث دہلوی جو حضرت مجدد کے ہم عصر اور ان کے پیر بھائی بھی تھے، اپنے رسالہ وجود و شہود میں دونوں اصطلاحات پر روشنی ڈالنے کے بعد یہی نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ دونوں کا مقصود ایک ہی ہے اور نزاع لفظی ہے۔ شاہ ولی اللہ نے اپنی تصنیف قولِ جمیل اور انفاس العارفين میں، حضرت امداد اللہ مہاجر مکی نے امداد السلوک اور کلیات ضیاء القلوب کے رسالہ وجود و شہود میں، حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے التکشف، شریعت و طریقت اور کئی دوسرے رسائل و کتب میں اور حضرت سید سلیمان ندوی نے اپنی تقاریر و تحاریر میں بھی کہا ہے کہ وجود و شہود میں کوئی مقصدی اور مشاہداتی اختلاف نہیں۔ اختلاف اس روحانی کیفیت، وارد، تجربہ یا مشاہدہ کے دوسروں تک لفظی ابلاغ

اور پیرایہ بیان میں نظر آتا ہے۔ سید سلیمان ندوی نے حضرت مجدد کے اس لفظی فرق کو ”توحید شہودی ایک دیکھنا ہے اور توحید وجودی ایک موجود جاننا ہے“ (دیکھیے مکتوبات امام ربانی جلد اول ص 84-83) صراحت سے بیان کر کے دونوں میں بخوبی اتحاد پیدا کیا ہے۔ کتاب سلوک سلیمانی میں لکھا ہے کہ سید سلیمان ندوی کے نزدیک.....

”وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود میں اختلاف لفظی ہے حقیقت بادی تفاوت وہی ہے کہ غلبہ حال میں سالک سے مخلوق محبوب ہو جاتی ہے اور وہ ایک ہی وجود حق میں شاغل ہو جاتا ہے۔ اب جو ایک ہی وجود حق کو پاتا ہے وہ وجودی ہے اور جو ایک کو دیکھتا ہے وہ شہودی ہے۔ وحدۃ الوجود کی اصطلاح تیز و تر مردانگن ہے اور عوام میں اس کے معنی غلط مشہور ہو گئے ہیں۔ اس لیے وحدۃ الشہود کی اصطلاح کو اختیار کیا گیا کہ دلالت معنی کے لحاظ سے یہ اصطلاح زیادہ مناسب و احوط ہے“۔ سید صاحب مزید کہتے ہیں: ”ان مباحث کا حاصل صرف اتنا ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کا مسئلہ ایک حالی کیفیت سے متعلق ہے جس کی حقیقت اہل حال ہی سمجھ سکتے ہیں، علمی و کلامی حیثیت سے اس میں زیادہ غور و خوض اور حکم جازم کرنا سخت محل خطرہ و خلاف سلف صالحین ہے (سلوک سلیمانی مصنفہ مولانا محمد اشرف خان سلیمانی، جلد 2، ص 508) (ص 96)

آیات قرآنی:

شیخ اکبر ابن عربی نے وحدۃ الوجود کے مسئلہ کی قرآن و حدیث اور بزرگان دین کے عقائد و اقوال کی روشنی میں تشریح و تفسیر فرمائی ہے لیکن معترضین نے اس مسئلہ اور اس کی توضیحات کو قرآن و حدیث کے خلاف کہہ کر عوام میں مغالطہ پیدا کیا ہے۔ یوں تو قرآن میں کئی نصوص اور کئی مواقع ایسے ہیں جو مسئلہ وجود کے ثبوت، تعارف اور وضاحت میں پیش کیے جاسکتے ہیں لیکن میں یہاں چند بنیادی آیات کا ذکر کروں گا۔ یہ آیات مندرجہ ذیل ہیں:

(1) اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ

(اللہ زمینوں اور آسمان کا نور ہے)

(2) إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ۚ

(بے شک اللہ ہر شے کا احاطہ کیے ہوئے ہے) [آیت غلط لکھی ہے جس کا

ذکر بعد میں ہم نے کر دیا ہے۔]

(3) وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ

(وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں بھی تم ہو)

(4) وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ⑤

(ہم بندہ کی رگ جان سے بھی زیادہ اس کے قریب ہیں)

(5) فَأَيْنَمَا تُوْتُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۞

(پس تم جہر منہ کرو اور اللہ کا منہ ہے)

شیخ ابن عربی نے ان آیات کے علاوہ اور کئی آیات اور اس قسم کے معانی پر مبنی احادیث کو فتوحات مکیہ اور فصوص الحکم میں وجودی نظریہ کی تائید میں پیش کیا ہے۔ ایسی آیات کو بھی جو بظاہر ہمیں اس نظریہ سے منسلک نظر نہیں آتیں ان سے منسلک ثابت کیا ہے۔ شارحین فصوص الحکم کا کام اس پر مستزاد ہے۔ مندرجہ بالا آیات میں سے یہاں ایک آیت کو لیا جاتا ہے جس کو تمام وجودی صوفیاء نے مرکزی حیثیت دی ہے اور وہ پہلی آیت ”اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۞“ ہے۔ جس کی وضاحت خود صاحب نور خدا نے قرآن کریم میں ایک دوسری جگہ اس طرح کی ہے:

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۞ مِثْلُ نُورِهِ كَمِثْلِ نُورِهَا مِثْلُ نُورِهَا مِثْلُ نُورِهَا ۞ أَلْبُصْبَاحِ فِي زُجَاجَةٍ ۞ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ ۞..... الخ

ترجمہ: اللہ زمینوں اور آسمان کا نور ہے۔ اس کے نور کی مثال ایسی ہے جیسے کسی طاق میں ایک چراغ ہو، وہ چراغ ایک شیشہ میں رکھا ہو، وہ شیشہ ایسا ہو جیسے ایک درخشندہ کوب (ستارہ)، اس میں تیل جل رہا ہے ایک مبارک درخت کا، وہ درخت زیتون ہے جو نہ مشرق کی جانب ہے نہ مغرب کی

جانب (24-35)

ظاہر ہے کہ اس آیت میں اللہ کی مثال نہیں مثل بیان کی گئی ہے۔ مثل اس کی تو کوئی نہیں ہے البتہ مثال یا کہاوت بیان کر کے ایک بات سمجھائی ہے۔ جب یہ مثل ہے تو پھر اس کے الفاظ

ظاہری کو علامتیں اور تشبیہات واستعارات سمجھ کر اصل مفہوم تک رسائی حاصل کرنی پڑے گی۔ جناب یوسف سلیم چشتی رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ اقبال کی تصنیف جاوید نامہ کی شرح (ص 226-227) پر اس آیت کی وجودی کرن سے ہمارے قلوب و اذہان کو اس طرح روشن کیا ہے:

اس آیت عظیمہ سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ اللہ نور ہے اس تمام کائنات کا یعنی اس کائنات سے وہی ظاہر ہو رہا ہے، یہ کائنات مظہر ہے اس کی ذات و صفات کی۔ اس آیت میں نور کا حمل اللہ پر بالمواطیات ہے نہ کہ بالاشتقاق یعنی اللہ نور ہے نہ یہ کہ اللہ نور والا ہے اور اس قرینہ پر یہ آیت دال ہے کہ

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿۱۰﴾

ترجمہ: اللہ ہی اول ہے اللہ ہی آخر ہے اور اللہ ہی باطن ہے اور وہ ہر چیز کا مستقل جاننے والا ہے۔ یعنی اللہ ہی اس کائنات کا اول ہے اور وہی آخر ہے اور وہی ظاہر ہو رہا ہے اور وہی باطن ہے اور وہ ہر چیز کا علم رکھتا ہے یعنی اس کائنات کی ہر شے سے ظاہر بھی وہی ہو رہا ہے اور اس کائنات کی ہر شے کا باطن بھی وہی ہے یعنی لا موجود الا اللہ (کوئی نہیں موجود سوائے اللہ کے)

آیت نور:

صوفیائے وجودی اور شیخ ابن عربی نے مذکورہ آیت نور کی تشریح و تفسیر رنگا رنگ انداز میں کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اللہ کے نور کی مثال چراغ کے نور سے اور حقائق اعیان ثابتہ کی مثال متلون اور متنوع زجاجوں سے دی ہے اور کہا ہے کہ اعیان ثابتہ (جسے صور علمیہ اور حقیقت محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تفصیل بھی کہتے ہیں) کے حقائق میں زجاجوں کے اعتبار سے نور حق سبحانہ تعالیٰ مختلف رنگوں میں جلوہ گر ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے ایک سراج (سورج یا چراغ) کے سامنے یعنی اللہ نور السموات والارض کے سامنے ہزاروں ہزار زجاج (شیشے) ہیں جن میں سے ہر ایک کے اندر ایک یہ سراج کا نور ہے۔ یہ تعدد زجاج کے اعتبار سے ہے نور کے اعتبار سے نہیں (نور تو واحد ہے زجاج کثیر ہیں) یعنی اسی طرح جس طرح کسی شیش محل میں آپ دیواروں اور چھتوں کے ہر شیشے سے منعکس ہوں، آپ کا عکس ان شیشوں میں متعدد ہے ورنہ آپ خود ایک اور واحد ہی ہیں۔ آپ ایک ہیں لیکن چشم ظاہر جب شیشوں میں جھانکتی ہے تو

آپ سینکڑوں کی تعداد میں ہوتے ہیں۔ آپ کا ہزار لاکھ ہونا شیشوں میں انعکاس کے اعتبار سے ہے ورنہ آپ تو ایک ہی ہیں۔ اس مثال سے آپ کائنات کی مثال لیں جس کے شیشوں میں ذاتِ واحد اپنے نور یا ذات و صفات کی تجلی کے اعتبار سے بہ ہزار رنگ جلوہ گر ہے۔ جس شیش محل کے شیشوں میں آپ منعکس تھے وہ پہلے سے کسی کاریگر کا بنایا ہوا موجود تھا لیکن شیشہ ہائے کائنات یا تعینات پہلے عدم تھے۔ جب نورِ خدا نے اعیانِ ثابتہ کے رنگ برنگ زجاجوں کے عدم میں انعکاس کیا تو ہر شے نور بہ آغوشِ معرضِ وجود میں آگئی اور یہ نور آغازِ کائنات سے لے کر خاتمہ کائنات تک اسی طرح جلوہ گر رہے گا کیونکہ یہی کائنات کے وجود اور بقا کا راز ہے۔ جب اس نور کی جلوہ گری ختم ہوگئی کائنات پھر عدم ہو جائے گی۔

قرآن و حدیث اور بزرگانِ دین سے اس کی تائید میں جو کچھ ملا ہے صوفیائے وجودی نے اس کو ہی اپنا طحا و ماویٰ بنایا ہے لیکن نا اہل اور جاہل یہ مغالطہ پھیلا رہے ہیں کہ وجودیوں کی بات قرآن و حدیث کے خلاف ہے۔ (ص 102-100)

فلوٹینس :

افلوٹین (204 تا 270ء) نے تصوف اور وحدۃ الوجود کی عمارت افلاطون (قبل از مسیح یونانی مفکر) کے افکار و عقائد کی بنیاد پر تعمیر کی ہے۔ وہ یہاں تک تو ٹھیک کہتا ہے کہ وجود کا اطلاق صرف اس چیز پر ہو سکتا ہے جو واحد ہو، کثرت سے پاک ہو، ناقابلِ تغیر و فنا ہو، غیر ممتد و بسیط ہو، غیر متحرک ہو۔ وہ کہتا ہے کہ اس معیار پر نفسِ ناطقہ، عقلِ فعال، مادہ اور روح کوئی شے بھی پوری نہیں اترتی اس لیے جس شے پر وجود کا اطلاق ہو سکتا ہے وہ ان سب سے وراء الوراء ہوگی اور وہ ہستیِ خدا ہی کی ہو سکتی ہے جس سے ساری کائنات اس طرح خارج ہو کر وجود میں آئی ہے جس طرح سورج سے شعاعیں نکل کر اشیا کو روشن کرتی ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ شعاعیں سورج بھی نہیں اور سورج سے الگ بھی نہیں۔ خدا سے کائنات کے صدور کے ضمن میں نوافلاطونی حکیم یہ بھی کہتا ہے کہ ہستی واحد سے (جس کی تعریف اوپر ہو چکی ہے) عقلِ کل، عقلِ کل سے روح اور روح سے یہ کائنات وجود میں آئی ہے۔ وہ ان تینوں کو بھی خدا کی طرح ازلی مانتا ہے۔ ظاہر ہے یہ اس توحید اور تصورِ باری تعالیٰ کے خلاف ہے جس کا مسلمان صوفیاء پر چار کرتے ہیں۔ افلوٹین مادہ کو سراسر ظلمت اور شر کہتا ہے۔ اس طرح دنیا سے نفور کا درس دیتا ہے۔

مسلمان صوفیاء مادہ کی نہیں عدم کی بات کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وجودِ مطلق سراپا خیر ہے اور عدم منبع شر لیکن اس منبع شر کو وہ مادہ نہیں دیکھتے۔ اس لیے وہ رہبانیت اور دنیا سے نفور کی بات نہیں کرتے بلکہ دنیا میں رہ کر شر کو مبدل بہ خیر کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ افلاطونیس ساری کائنات کو فریبِ نظر اور خواب و خیال کہتا ہے۔ مسلمان صوفی اسے اپنے وجود کے، وجودِ باری تعالیٰ کے محتاج ہونے کی بنا پر فکری طور پر یہ کہتے ہیں کہ اس کا کوئی وجود نہیں لیکن حسی طور پر اس کے وجود کو مانتے ہیں اور اس سے متعلق ہونے کے لیے کہتے ہیں لیکن اس طرح جس طرح کہ خالق کائنات کا منشا ہے۔ افلاطونیس روح کو دائمی ضرور مانتا ہے لیکن جسم سے نکل جانے پر اس کے تناخ کا قائل ہے۔ یہ صورت بھی اسلامی ذہن کو قبول نہیں وہ تو ”اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رٰجِعُوْنَ“ کا قائل ہے۔ (ص 103)

اسرارِ خودی:

علامہ اقبال بھی، اس زمانے میں جب انہوں نے مثنوی اسرارِ خودی لکھی ہے، حرکت و عمل کے فلسفہ میں پھنس کر وجودی شاعروں پر برستے نظر آتے ہیں لیکن عمر کے آخری حصے میں حقیقت ہاتھ آنے پر رجوع کر لیتے ہیں۔ غالباً شبلی رجوع نہ کر سکے، ہاں سوانح مولانا روم میں ایک فقرہ ضرور ہے جس سے ان کی تبدیلی کا پتہ چلتا ہے اور وہ فقرہ ہے:

”وحدۃ الوجود کے بغیر کام نہیں چلتا۔“

علامہ اقبال نے مثنوی اسرارِ خودی کی پہلی اشاعت کے دیباچے اور متن میں صوفیاء اور صوفی شاعروں کی جو خبر لی تھی علمائے وقت اور صوفیائے زمانہ کے احتجاج پر انہیں اس سے رجوع کرنا پڑا تھا۔ (ص 119)

ہمیں علامہ اقبال کے صحیح عقائد و نظریات اور افکار و خیالات سے آگاہی کے لیے ان کی زندگی کے اس حصہ کو نمائندہ حصہ قرار دینا ہوگا جو ان کی وفات سے تقریباً دس پندرہ سال پہلے کا ہے۔ ان کی شاعری کے تین دور بھی ہم اسی نظریہ کے تحت قائم کرتے ہیں۔ پہلا دور جب وہ وطن پرست ہونے کے ساتھ ساتھ نیچر پسند اور صوفی دوست نظر آتے ہیں۔ صلح کل کے داعی دکھائی دیتے ہیں ”ہندی ہیں ہم وطن ہے سارا جہاں ہمارا“ اور ”مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر

رکھنا“ کی بات کرتے ہیں، غیر مسلم فلسفیوں اور ہندو رویشوں کی زندگیوں پر نظمیں لکھتے ہیں، ویدانتی جھلک کی بجلی بھی ابرو رویشی سے کوندتی نظر آتی ہے۔ دوسرے دور میں جو مزید تعلیم کے حصول کے سلسلے میں ان کے قیام یورپ کا زمانہ ہے وہ فلسفہ پسند زیادہ اور تصوف پسند کم نظر آتے ہیں۔ عجمی اور مغربی فلسفہ کے مطالعہ نے ان میں یہ خیال بھی پیدا کر دیا تھا کہ تصوف بھی ویدانت اور نوافلاطونیت کی طرز ہی کی کوئی شے ہے۔ یوں وہ وحدۃ الوجود کو بھی ترقی کی راہ کا کوہ ہمالیہ سمجھنے لگ گئے تھے۔ (ص 135)

عجمی تصوف:

اکبرالہ آبادی کے نام ایک خط میں کہتے ہیں:

”عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حسن تو پیدا ہوتا ہے مگر ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے۔ اور اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔ میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر تمام ممالک اسلامیہ میں قابل اصلاح ہے۔ قنوطی لٹریچر کبھی دنیا میں زندہ نہیں رہ سکا۔ قوم کی زندگی کے لیے اس کا اور اس کے لٹریچر کا رجائی ہونا ضروری ہے۔“

ان خطوط میں علامہ اقبال تصوف کے اس لیے مخالف نظر آتے ہیں کہ یہ عجمی اثرات کا نتیجہ ہے اور بے عملی سکھاتا ہے لیکن ان کا یہ خیال حقائق پر مبنی نہ تھا۔ یہ سب کچھ ان کے فلسفہ ایران و یورپ کے مطالعہ اور اس کے زیر اثر اس غلط سوچ کا کرشمہ تھا کہ مسلمانوں کے ہاں جو تصوف رائج ہے وہ بھی دوسرے مذاہب کے تصوف کی مانند ہے۔ جو خط آخر میں درج کیا گیا ہے اور جو اکبرالہ آبادی کے نام ہے، اس میں عام تصوف اور اسلامی تصوف میں فرق کرتے ہوئے ان سے بے عملی اور عمل کی بدبو اور خوشبو سونگھ کر کسی حد تک تصوف کی طرف رجوع ضرور کرتے نظر آتے ہیں لیکن ان کی پہلی حالت کافی دیر تک قائم رہتی ہے اور جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے ان کی فکر کے پیچھے عہد جدید میں مسلمانوں کی گری ہوئی حالت کو ابھارنے کے سوا اور کوئی بات نہ تھی۔ (ص 140)

علامہ 7- اپریل 1932 کو محمد احسن کے نام ایک خط تحریر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

”میرے نزدیک مہدویت، مسیحیت اور مجددیت کے متعلق جو احادیث ہیں وہ ایرانی اور عجمی تخیلات کا نتیجہ ہیں۔ عربی تخیلات اور قرآن کی صحیح سپرٹ سے ان کا کوئی سروکار نہیں۔“

اقبال کے اس انکار میں جہاں قادیانی مسیح کا ابطال بھی ہو جاتا ہے یہ جذبہ چھپا ہوا ہے کہ اس انتظار مسیح و مہدی میں کہیں قوم کے اندر فعالیت اور حرکت کا جذبہ ختم نہ ہو جائے۔ وہ قوم کو دور دراز کی امیدوں کے مقابلے میں زمانہ حال ہی سے فعال اور متحرک دیکھنا چاہتے ہیں۔ اسی لیے کہتے ہیں:

ہوئی جس کی خودی پہلے نمودار وہی مہدی وہی آخر زمانی

ایک خط میں اکبر الہ آبادی کو لکھتے ہیں (18 اکتوبر 1915)

”شیعوں کے متعلق آپ نے خوب لکھا ہے۔ میرا مدت سے یہی خیال ہے کہ امامت کا مسئلہ سوسائٹی کو انتشار سے محفوظ رکھنے والا ہے۔ خصوصاً اس زمانہ میں جبکہ مذہبی حقائق کا معیار عقل ہو۔ میں نے کئی دفعہ یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ صوفی بننے کی نسبت شیعہ ہو جانا ضروری ہے۔ اگر تقلید ضروری ہے تو ”اولاد علی“ سے بڑھ کر اور کون امام ہوگا البتہ امامت کے اصول میں ایک نقص ہے اور وہ یہ کہ امام کو مجتہدین سے تعلق رہتا ہے اور قرآن سے تعلق کم ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ بالکل کوئی تعلق نہیں رہتا۔ (ص 143)

علامہ اور تصوف:

شروع شروع میں اقبال جز بز ہوئے، بعد میں معتدل ہوتے ہوتے سرد ہو گئے اور تصوف اور وحدۃ الوجود کی مخالفت سے نہ صرف یہ کہ باز آ گئے بلکہ اپنی تحریروں اور شاعری کے ذریعے ان کی تائید و تبلیغ بھی بڑی خوبصورتی اور محبت کے انداز میں کرنے لگے۔ فرق صرف یہ رہا کہ تصوف اور صوفی کی مخالفت کرنے کی بنا پر انہوں نے ان الفاظ کو تصوف کے اسلامی اور صحیح رخ کے لیے استعمال نہیں کیا اور ان کی جگہ وہ فقر اور فقیر کے الفاظ لے آئے، کہیں کہیں مرد مومن، مرد روشن ضمیر اور انسانِ کامل کے الفاظ سے بھی انہوں نے صوفی ہی مراد لیا ہے ان

معنوں میں انہوں نے صرف ”مرد“ کا لفظ بھی اختیار کیا ہے۔ یہ تبدیلی رفتہ رفتہ اقبال میں کس طرح آئی اور وہ تصوف اور اس کی بے عملی کے خلاف جہاد کرتے کرتے کس طرح اس کے حق میں ہو گئے؟ اس میں جہاں ان کی اپنی نیک نیتی سے تلاشِ حقیقت کا دخل ہے اس میں اس دور کے چند اہم بزرگوں خصوصاً خواجہ حسن نظامی، اکبر الہ آبادی اور سید سلیمان ندوی کا بھی خاص ہاتھ ہے۔ (ص 147-148)

تاریخ تصوف:

اسی دوران میں (1916-1919) علامہ اقبال نے ایک کتاب تاریخ تصوف کے نام سے لکھنی شروع کی۔ اس کتاب کا قلمی نسخہ پروفیسر صابر کلوروی نے 1983 میں دریافت کر کے بیش قیمت وضاحتوں کے ساتھ شائع کروا دیا۔ غالباً یہ کتاب استاد محترم کے سامنے نہیں تھی ورنہ تصوف اور وحدۃ الوجود کے بارے میں ان سالوں میں علامہ اقبال نے جو کچھ فرمایا اس کا حوالہ بھی دے سکتے تھے۔ علامہ نے اس کتاب میں ابن عربی کے عقائد کو الحاد اور زندقہ تک کے خطابات سے نوازا ہے۔ (ایوبی)

مسئلہ قیومیت:

سید سلیمان ندوی سے تصوف اور وحدۃ الوجود پر علامہ اقبال کی متنوع خط و کتابت کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ سید موصوف نے علامہ کو تصوف خصوصاً وحدۃ الوجود کے صحیح رخ سے آشنا کر دیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علامہ اقبال اپنی زندگی کے آخری ایام میں تصوف اور وجود دونوں کے قائل ہو گئے تھے لیکن اسی تصوف اور وجود کے جو اسلام کی چھاپ لیے ہوئے ہے، غیر اسلامی تصوف اور وجود کے وہ آخر دم تک مخالف رہے۔ اور ایسا ہونا بھی چاہیے تھا۔ یہاں سب سے پہلے سید سلیمان ندوی کا وہ مکتوب نقل کیا جا رہا ہے جو انہوں نے خالصتاً وحدۃ الوجود کے مسئلہ پر علامہ اقبال کو لکھا تھا۔ یہ خط مکاتیب سلیمان میں خط نمبر 172 ب کے عنوان کے تحت صفحہ 186 پر موجود ہے۔ سید موصوف نے اس دقیق موضوع کو جس منطقی اور آسان انداز میں تحریر کیا ہے وہ قاری کے ذہن میں آسانی سے اتر جاتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے علامہ اقبال نے تصوف و وجود کی صحیح تفہیم کے لیے اس سے خاطر خواہ روشنی حاصل کی ہے۔ خط کا متن یہ ہے:

”وحدۃ الوجود کے باب میں آپ نے کئی دفعہ پوچھا۔ وحدۃ الوجود کی کئی تشریحات ہیں اور ان کے اختلافات معنی کی بنا پر حکم بدل جاتا ہے۔ انھی میں سے ایک وہ ہے جس کو جاہل صوفیاء مانتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ خالق اور مخلوق کے درمیان فرق اعتباری رہ جائے بلکہ ہر مخلوق کو دعویٰ خالق ہو جائے۔ یہ تمام تر کفر ہے اور اس کا ماخذ نوفلاطونیت معلوم ہوتی ہے اور ہندوؤں کا فلسفہ بھی اسی قبیل کا ہے۔ ہندوستان میں یہ مسئلہ مخدوم اشرف جہانگیر سمنانی کی روایت کے مطابق آٹھویں صدی ہجری میں آیا ورنہ حضرات چشت کے کلام میں، حضرت سلطان الہند خواجہ معین الدین چشتی سجزی سے لے کر حضرت سلطان الاولیاء نظام الدین کے ملفوظات میں اس کا ذکر نہیں آیا۔ حضرت مجدد الف ثانی، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، مولانا اسماعیل شہید وغیرہ وحدۃ الوجود یا وحدۃ الشہود کی جو تشریح کرتے ہیں اس کا مقصد مسئلہ قیومیت کی تفصیل ہے۔

انت قیوم السنوات والارض ومن فیہن

حدیث صحیح میں وارد ہے۔ اور اس کی تشریح بر مذاق وحدۃ الوجود یہ ہے کہ ساری مخلوقات اپنے وجود و بقا میں ہر آن اللہ تعالیٰ کی محتاج ہیں، جس طرح وہ اپنے خلق میں محتاج ہیں..... ”اتم الفقرا“ سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری حقیقت فقر محض ہے اور ”اللہ هو الغنی“ سے ظاہر ہے کہ وہی غنی ہے۔ فقر کے دوسرے معنی عدم کے ہیں۔ ہماری حقیقت عدم ہے، جس میں وجود یا کسی صفت کی نیرنگی اسی ذات غنی کی صفات کے ظلال ہیں۔ ظل (سایہ) کی حقیقت عدم ہی ہے، عدم نور کا نام ظل ہے۔ تاہم کسی ظل کا وجود اصل کے بغیر نہیں ہوتا۔ اس لیے ظل کا وجود اپنی ذات میں ہم معنی عدم ہے لیکن اصل کے پرتو سے وجود کا ایک وہی نقش پالیتا ہے۔ یہ ان حضرات کا وحدۃ الوجود ہے۔ گو کہ ہمارے نزدیک حضرت مجدد صاحب کا یہ مسلک، اخیر مسلک نہیں۔ اخیر مسلک وہی وحدۃ تنزیہیہ ہے جس پر شرع وارد ہے (کمانی المکتوبات)۔ ہمارے حضرات کے یہاں وحدۃ الوجود کا تصور ایک حالی کیفیت ہے جس کی نظر میں اللہ تعالیٰ کی محبت و عظمت و جلالت یوں چھا جائے کہ ساری مخلوقات اس کی نگاہوں سے چھپ جائے جیسے آفتاب کے طلوع

سے سارے ستارے چھپ جاتے ہیں مگر معدوم نہیں ہوتے جیسے مجنوں کا یہ قول تمقل لی لیلیٰ
بکلی سبیل۔ (ص 155-156)

علامہ اقبال کے خطبات میں سے ایک دو خطبوں کے یہ اقتباسات دیکھیے جو تصوف اور
وحدۃ الوجود کی طرف ان کی رغبت کی نشان دہی کر رہے ہیں:

”ابدی ذاتِ الہی سے خود کو اقرب پانے کی وجہ سے صوفی مکانی زمان
کو غیر حقیقی سمجھتا ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ مکانی زماں سے بالکل
بے تعلق رہ جاتا ہے..... یہ دنیا اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ اس شے کی
میکانکی قوت سے لے کر جسے ہم مادے کا ایٹم کہتے ہیں انسانی انا کے تصور کی
بالکل آزادانہ حرکت تک، انائے عظیم کا خود کو ظاہر کرنا ہے..... یہ عالم جیسا
کہ کہا جا چکا ہے خدا کے حریف غیر کی حیثیت سے جب ہی ظاہر ہو سکتا ہے
جب ہم عملِ تخلیق کو خدا کی تاریخِ حیات میں ایک اہم اور ممتاز واقعہ تسلیم
کریں۔ ایک انائے محیط کے ذریعہ سے کوئی غیر نہیں ہے اس میں تصور اور
جاننے کا عمل اور تخلیقی عمل ایک حیثیت رکھتے ہیں۔“ (خطبہ اول)

نبی کریم ﷺ نے جب لبید شاعر کا یہ شعر سنا کہ اللہ کے سوا ہر چیز باطل ہے تو فرمانے
لگے سب سے سچی بات جو شاعر نے کہی وہ لبید کا یہ قول ہے کہ اللہ کے سوا ہر شے باطل ہے۔ یہ
وجودی صوفیاء کے ”لاموجود الا ہو“ ہی کی تائید ہے۔ یہ اقتباس دیکھیے:

”مطلق ایغوا یک کھلی حقیقت ہے۔ اس کے وجود کی نوعیت ایسی نہیں کہ
کائنات کو اس سے باہر اور اس سے غیر کوئی شے تصور کیا جائے لہذا اس کی
حیات کے تمام پہلو بھی ہر لحاظ سے اس کے بطون ہی سے متعلق متصور ہوں
گے۔“ (خطبہ اول)

”یہ دنیا اپنی تفصیلات میں سالماتِ مادی کی میکانکی یا غیر شعوری حرکت سے
لے کر انسانی انا کی باختیار اور بالارادہ حرکت تک انائے عظیم کا جلوہ ذات
ہے۔“ (خطبات، ص 7)

”یہ عالم من کل الوجود انائے مطلق کا جلوہ ذات ہے بہ الفاظ دیگر انائے

مطلق نے اپنے آپ کو عالم کی شکل میں ظاہر کیا ہے۔“ (ص 71)
 شیخ ابن عربی نے جس ہستی کو وجودِ مطلق کہا ہے اقبال نے اسے انائے مطلق کہہ دیا ہے۔
 ابن عربی نے جس کے لیے شے کا لفظ استعمال کیا ہے اقبال نے اسے انائے مقید کہہ دیا ہے اور پھر
 انائے مطلق کے لیے خدا اور انائے مقید کے لیے خودی کی اصطلاحات ایجاد کر لی ہیں۔ (ص 161)
 فلسفہ خودی:

جس طرح ہم نے شیخ ابن عربی اور حضرت مجدد کے نظریات میں تطبیق دے کر ثابت کیا
 تھا کہ وجود و شہود یا ہمہ اوست اور ہمہ از اوست میں فرق صرف الفاظ و اسلوب کا ہے، حقیقت
 دونوں کی ایک ہے، اسی طرح یہاں یہ بات کرنا بھی ضروری ہے کہ علامہ اقبال اور شیخ ابن عربی
 کے درمیان بھی مسئلہ وحدۃ الوجود پر کوئی نزاع نہیں بلکہ دونوں ایک ہی حقیقت کے قائل ہیں
 اگر فرق ہے تو صرف یہ کہ شیخ ابن عربی انائے مطلق (اللہ یا وجودِ مطلق) کو اصل قرار دے کر انائے
 مقید (خودی یا اشیا) کو اس کی ایک شان قرار دیتے ہیں لیکن اقبال یہ تسلیم کرتے ہوئے اپنی ساری
 توجہ انائے مقید (خودی) پر مربوط رکھتے ہیں اور انائے مقید کی معرفت سے انائے مطلق
 (خدا) کی معرفت کی طرف بڑھتے ہیں۔ وہ انائے مطلق کی بجائے انائے مقید کو اپنی فکر کی اساس
 بناتے ہیں یا یوں کہیں کہ وہ خودی سے خدا کی طرف جاتے ہیں اور کہتے ہیں کہ خدا جوئی بخود
 نزدیک تر شو (خدا کو تلاش کرتے ہو اپنے نزدیک ہو جاؤ۔ یعنی اپنی معرفت حاصل کر لو) کیونکہ
 تلاش خودی جزا و نیابی کہ اپنی تلاش کرو گے تو اس کے (اللہ) کے سوانہ پاؤ گے۔ یعنی خودی
 (معرفتِ نفس) سے خدا پا لو گے لیکن وہ خدا سے خودی پانے کے خلاف بھی نہیں ہے۔

”تلاش اوکنی جز خود نہ بینی“ اس کی (اللہ) کی تلاش کر لو گے تو اپنے آپ کو پا لو گے۔

صوفیاء یہ دونوں طریقے بتاتے ہیں۔ سیر فی اللہ اور سیر الی اللہ اسی مسلک کے دورخ کی
 اصطلاحیں ہیں۔ اس لیے خودی سے خدا کی تلاش کرنے یا خدا سے خودی تلاش کرنے میں
 مقصودی اور منزلی کوئی فرق نہیں صرف راہ کا فرق ہے۔ اقبال نے خودی کو ایک نقطہ نور سے
 جو تعبیر کیا ہے اس میں یہی راز پوشیدہ ہے کیونکہ اس کی اصل اللہ تعالیٰ ہی کا نور ہے:

نقطہ نورے کہ نام او خودی ست زیر خاک من شرار زندگی ست

اسی فلسفہ کا شعری بیان ہے۔ چنانچہ علامہ اقبال خطبات مدراس میں کہتے ہیں:

”یہ عالم من کل الوجود انائے مطلق کا جلوہ ذات ہے بہ الفاظ دیگر انائے

مطلق نے اپنے آپ کو عالم کی شکل میں ظاہر کیا ہے۔ (ص 71)

یہ اور اس قسم کے کئی اور بیانات ان کے خطبات اور تحریروں میں ملتے ہیں۔ ان کے

ہوتے ہوئے اقبال کو ابن عربی کے فلسفہ وجود کے خلاف یا ابن عربی کے خلاف ظاہر کرنا اپنی

غلط سوچ کے سوا کچھ نہیں۔ (ص 163-162)

○

استاد محترم جناب ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم مرحوم نے وحدۃ الوجودی فکر کی مبادیات اور اقبال

کے وحدۃ الوجودی ہونے کے بارے میں جو کچھ اپنی کتاب میں لکھا ہے، اس کے چیدہ چیدہ

حصے ہم نے اس مضمون میں نقل کر دیے ہیں۔ وحدۃ الوجودی فکر رومانیت سے بھرپور ہے اور

قاری کو تجسس میں مبتلا کرتے ہوئے عالم حیرت میں پہنچا دیتا ہے۔ استاد محترم کا طرزِ تحریر شگفتہ

اور سلیس ہے جس کی بدولت وحدۃ الوجودی افکار کی اثر آفرینی میں اضافہ ہوا ہے۔ یوں بھی جس

عقیدے کے پرچارک رومی اور حافظ جیسے بلند مرتبہ شاعر اور نابغہ روزگار افراد ہوں، اسے

قبولیت عامہ کا شرف حاصل ہو جانا اچنبھے کی بات نہیں۔

ہم سمجھتے ہیں کہ وحدۃ الوجودی افکار اپنی رومانیت اور اثر پذیری کے باوصف مستند ہونے

کے ناطے سے دو بنیادی اوصاف سے محروم ہیں۔ اولاً ہر دیگر فلسفہ و فکر کی طرح وحدۃ الوجود بھی

چند مفروضوں پر قائم ہے پھر یہ کہ فلسفیانہ افکار لامحالہ منطقی ربط و ضبط کے حامل ہوا کرتے ہیں مگر

وحدۃ الوجود تو از اول تا آخر مفروضوں (Pre Suppositions) ہی کے سہارے چل رہا ہے۔ نت

نئے قضایا ہیں کہ جنم لیتے چلے جا رہے ہیں۔ چنانچہ ہم اگرچہ وحدۃ الوجود کو فلسفے ہی کی دین سمجھتے

ہیں تاہم یہ فکر فلسفہ ہرگز نہیں، دلیل کی قوت سے یکسر محروم ہے۔ اس لیے ہم نے اس عقیدہ و فکر

کے لیے ”متصوفانہ تفلسف“ کی اصطلاح کو چنا ہے۔

ثانیاً وحدۃ الوجودی صوفیہ کا دعویٰ ہے کہ یہی دین کا اصل چہرہ ہے۔ توحید تو بس وحدۃ

الوجود ہی میں ہے۔ رسالت کا جو مقام وحدۃ الوجود نے متعین کر دیا ہے، بس وہی حرفِ آخر

ہے۔ احسان کی منزل کو پالینے کا راستہ اسی فلسفہ و فکر نے دیا ہے۔ حتیٰ کہ اس وحدۃ الوجودی فکر

کے مبلغانہ اظہار یعنی مثنوی مولانا روم کو ”ہست قرآن در زبان پہلوی“ کی خلعت سے نوازا گیا ہے حالانکہ ناسوت دھاسوت ہوں، تنزلاتِ ستہ ہوں، عقلِ اول اور حقیقتِ محمدیہ ہو، ظن اور بروز کی بخشیں ہوں۔ غرض اہل تصوف کی تمام پیچیدہ اصطلاحات ایسی ہیں کہ ان کے لیے قرآن حکیم سے کوئی رہنمائی، کوئی ثبوت اور کوئی دلیل حاصل نہیں ہو سکتی۔

○

ڈاکٹر الف۔ د۔ نسیم مرحوم نے فلسفہ وحدۃ الوجود کا قرآن حکیم سے رشتہ استوار کرنے کے لیے پانچ آیات قرآنی نقل کی ہیں۔ ہم ان آیات کے قرآنی اور دینی مفاہیم کو واضح کرتے ہوئے اس مغالطہ آرائی کا پردہ چاک کرنا چاہتے ہیں:

(1) اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ مِثْلُ نُورِ

اللہ تعالیٰ ہی آسمانوں اور زمین کو اپنے امرِ تکوین اور نورِ ہدایت سے منور کرنے والا ہے۔

اللہ کے نورِ ہدایت کی مومنین پر اثر آفرینی کی مثال یوں ہے۔

ذاتِ الہی کی کوئی مثال نہیں، نہ ہو سکتی ہے۔ ایسا کہنا الحاد ہے۔ اللہ کی ذات کو محض نور تک محدود کر دینا بھی یُلْجِدُونَ فِي أَسْبَابِهِم کے زمرے میں آتا ہے۔ چنانچہ اس آیت میں دی گئی مثال کو ذاتِ الہی یا اللہ کے نور پر چسپاں کرنا کسی طرح بھی درست نہیں۔

اس آیت کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ مومنین کا قلب اس طرح نورِ ہدایت حاصل کرنے اور اس کے طفیل منور ہو جانے کے لیے بیتاب ہوتا ہے جیسے کہ اُس مصباح اور زجاجہ کی مثال دی جا رہی ہے جو آگ چھو جانے سے پہلے ہی جل اٹھنے کو تیار ہو۔

نور علی نور۔ ایک تو نورِ ہدایت، اللہ کی جانب سے دوسرے قلبِ مومن جو نورِ ایمان کے حصول کے لیے پہلے ہی ”تقویٰ“ سے مزین و منور ہے (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) اور يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ۔ اللہ اپنے نورِ ہدایت سے جسے چاہے ہدایت عطا فرمادے۔

(2) اَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ۙ

ڈاکٹر صاحب نے درست الفاظ قرآن سے نقل نہیں فرمائے، اصل آیت یوں

ہے: اِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ ۙ

نہ صرف اس آیت کے اس مقام پر بلکہ اس سے ملتی جلتی تمام آیات سے، ان کے سیاق و

سباق کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس آیت کا یہی درست مفہوم متعین ہو سکتا ہے۔ یہ فرض کر لینا قطعاً نامناسب ہوگا کہ ذات الہی نے اپنی تمام مخلوقات کو اپنی ذات کے گھیرے میں لیا ہوا ہے اور یہ تمام مخلوقات اس کی ذات کا حصہ ہیں۔ اس لیے کہ ذات الہی کو حصوں بخروں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ اللہ تعالیٰ ورا لوراء ہے اور کائنات کی تمام اشیا اس کی مخلوق ہیں۔ اللہ نے انھیں لاشے سے بنایا ہے اور پھر سے انھیں لاشے سے بنانے پر قادر ہے۔ یوں بھی وحدۃ الوجودی نظریہ نظر ”سُریانی“ ہے اور لفظ ”محیط“ سے سریان کا مفہوم اخذ نہیں کیا جاسکتا۔

(3) وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ

اس آیہ مبارکہ کے آغاز میں اللہ تعالیٰ نے اپنے علم کی وسعت کا بیان فرمایا ہے اور ان الفاظ کے بعد ارشاد ہوا کہ جو کام بھی تم کرتے ہو اللہ اسے دیکھ رہا ہے۔ چنانچہ آیت کا معنی ہوا: اور اللہ تعالیٰ اپنے علم اور اپنی قدرت کی بنا پر جہاں کہیں بھی تم ہو، تمہارا نگہبان ہے اور تمہارے بارے میں کامل علم رکھتا ہے..... اسی سے یہ مفہوم اخذ ہو جاتا ہے کہ اللہ تمہاری ہر ضرورت سے واقف، اسے پورا کرنے پر قادر ہے اور تمہاری ہر پکار کو سنتا ہے اور اس کا جواب دیتا ہے۔

(4) وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ۝

ہم انسان کی رگ گردن سے بھی زیادہ اُس سے قریب ہیں۔

اس آیت کے شروع میں فرمایا کہ ہم نے انسان کو پیدا کیا ہے اور اس کے دل میں ابھرنے والے تمام وسوسوں سے ہم واقف ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ کا انسان سے قرب، جس کا آیت میں اظہار کیا گیا ہے، اس کا تعلق اللہ کے علم سے ہی ہے۔ اللہ کا علیم وخبیر ہونا، اللہ کا ہر ظاہر اور پوشیدہ سے واقف ہونا، یہی بات قرآن حکیم کی ہر سورۃ میں بار بار بیان ہوئی ہے۔

(5) فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَنَّمَّ وَجْهُ اللَّهِ

تم جس جانب بھی رخ کرو گے، اس طرف اللہ کا رخ ہے۔

یہ سارا سلسلہ کلام اللہ تعالیٰ کی عبادت کرنے، مسجدوں میں اللہ کا ذکر کرنے اور بعض انسانوں کے اس نامناسب رویے سے متعلق ہے کہ وہ دوسروں کو مسجدوں میں آنے سے روکتے ہیں۔ چنانچہ ارشاد ہوا کہ اللہ کا ذکر کرنے، اسے یاد کرنے، اس کے آگے دستِ سوال دراز کرنے کے لیے کسی خاص مقام یا سمت کی فی الاصل کوئی اہمیت نہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی

ذات کائنات کے چپے چپے کی خالق و مالک ہے، سبھی کچھ اس کے قبضہ قدرت میں ہے۔ اللہ ہر شے کا، ہر فعل و عمل اور ہر حرکت کا علم رکھتا ہے۔ اللہ سمیع و بصیر ہے۔ سب دیکھتا اور جانتا ہے۔ تمہارا رخ جس جانب بھی ہوگا، اللہ کی ذات سے قریب ہی ہوگا، قطعاً بعید نہ ہوگا۔

ان آیات قرآنی کی لغت عرب اور لغت قرآن کے ساتھ ساتھ انہی آیات کے سیاق و سباق کے ذریعے درست تفہیم کی روشنی میں پورے یقین کے ساتھ یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ ان تمام آیات سے کسی بھی طرح ”وحدت الوجود“ برآمد نہیں ہو سکتا۔

ہاں البتہ گمراہ فطرت والے مفسرین نے ایک صورت ضرور ایسی ایجاد کر رکھی ہے جس سے آیات قرآنی کے من پسند معنی مراد لیے جاتے ہیں۔ یعنی اس بات پر مومنین کا آمادہ کرنا کہ قرآن حکیم کے ظاہری معانی کسی اہمیت کے حامل نہیں، اصل معانی ”باطنی“ ہیں جن کی خبر ”اہل اللہ“ کو بذریعہ ”کشف“ ملتی رہتی ہے۔

سب سے پہلے ”اخوان الصفاء“ نے اس فکر کو عام کیا۔ پھر اسماعیلیہ، قرامطہ اور فرقہ باطنیہ نے اس ڈھونگ سے اپنے مخصوص عقائد کو فروغ دیا۔ اسی باطنیت کو اپنی تمام ہلاکت آفرینیوں سمیت ابن عربی نے اپنی تحریروں میں پروان چڑھایا۔ یہی صورت حال تفسیر روح البیان کے مصنف علامہ آلوسی کے ہاں ملتی ہے اور ابن عربی کے دفاع میں جو عرق ریزی مولانا اشرف علی تھانوی صاحب نے کی ہے، اس سے بھی محض اسی باطنیت کا دفاع مقصود ہے۔

(ملاحظہ کریں۔ خصوص الکلم فی فصوص الحکم)



حدیث لن ترانی

بالِ جبریل میں علامہ اقبال کی ایک رباعی پیش نظر ہے:

کھلے جاتے ہیں اسرارِ نہانی
گیا دورِ حدیثِ ”لن ترانی“
ہوئی جس کی خودی پہلے نمودار
وہی مہدی، وہی آخرِ زمانی

اس رباعی کا مفہوم جاننے کے لیے پہلے ہم اس کے الفاظ کی تشریح پیش کریں گے (بیش

تر شارحین اقبال کے الفاظ میں):

لن ترانی: ”قرآن حکیم کی ایک آیت کا حصہ (7/143) جب حضرت
موسیٰ علیہ السلام نے اپنے اللہ سے کہا: ربّ ارنی انظر الیک، اے میرے ربّ
مجھے اپنا جلوہ دکھا تو خدا کی طرف سے جواب ملا، لن ترانی، تو مجھے ہرگز نہ دیکھ
سکے گا“ (مطالب اقبال، مقبول انور داؤدی، 213)

حدیث: یوں تو عرف عام میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول، عمل، فعل کو حدیث کہتے ہیں
تاہم قرآن حکیم میں یہ اصطلاح زیادہ تر ”اللہ کی بات“ کے معنی میں ہی آئی ہے۔ جیسا کہ ارشاد
ہوا: فبأتی حدیث بعداً یومنون (50/77) ”اب اللہ کی اس بات کے بعد یہ لوگ اور کس
بات پر ایمان لائیں گے“۔ علامہ اقبال نے حدیث سے اللہ کی بات ہی مراد لی ہے۔

اسرارِ نہانی: چھپے ہوئے بھید۔ پہلے مصرع میں اسرارِ نہانی کے پوشیدہ نہ رہ جانے کا دعویٰ
کر کے اگلے مصرع میں بتایا ہے کہ اب اللہ کا ”لن ترانی“ کہنے کا دور ختم ہو گیا۔ چنانچہ واضح ہوا
کہ اسرارِ نہانی سے مراد ہے ملاءِ اعلیٰ سے بھی پرے ذاتِ الہی کے اسرار اور موز۔

خودی: ”خودی کے معنی خود شناسی کے ہیں۔ یعنی اپنی باطنی خوبیوں اور صلاحیتوں سے

آگاہی۔ اقبال نے خودی کو تین مراحل میں تقسیم کیا ہے: 1- خدا اور رسول کی کامل اطاعت۔
2- ضبطِ نفس اور 3- نیابتِ الہی..... جب انسان کی خودی کی تکمیل ہو جاتی ہے تو پھر اس کی مرضی
اللہ کی مرضی ہو جاتی ہے..... اپنی ذات اور کائنات کی تسخیر ہی خودی کا ارتقا اور منزل ہے۔
(مطالبِ اقبال، صفحہ 98)

نیابتِ الہیہ کا عقیدہ غیر قرآنی ہے۔ خلیفہ کے معنی ہیں جانشین، حکمران۔ اور قرآن
میں خلیفہ فی الارض کہا گیا ہے نہ کہ خلیفۃ اللہ۔ یہ خود ساختہ اصطلاح ہے۔ (ایوبی)
نمودار ہونا: نمو کے معنی ہیں بالیدگی، روئیدگی، بڑھنے پھولنے کی قوت۔ نمودار ہونا کے
معنی ہوئے ترقی پا کر ظاہر ہو جانا۔

مہدی: ”ہدایت کیا ہو یا ہدایت کرنے والا۔ رہنما۔ اہل تشیع کے نزدیک بارہویں امام
غائب ہیں اور وقتِ مقررہ پر ظاہر ہوں گے۔ عام مسلمان بھی مہدی کے منتظر ہیں جو قرب
قیامت پر ظاہر ہوں گے۔“ (مطالبِ اقبال، صفحہ 242)

مطالعہ تلمیحات و اشاراتِ اقبال میں ڈاکٹر اکبر حسین قریشی رقم طراز ہیں کہ
”اقبال کے اس شعر میں (جو ذیل میں درج ہے) ایک حدیث کی طرف اشارہ ہے: البہدی
من عتق من ولد فاطمہ (ابوداؤد صفحہ 588) مہدی میری نسل اور فاطمہ کی اولاد سے ہوں
گے۔ (رختِ سفر، نقش اول۔ 1952)

مجھ کو انکار نہیں آمدِ مہدی سے مگر
غیر ممکن ہے کوئی مثل ہو پیدا تیرا
(دیگر مقامات پر جب اقبال ارتقائے انسان کی بات کرتا ہے تو یہ تمیز ختم ہو
جاتی ہے)

اسی طرح ایک اور شعر کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

بشری لکم کہ منتظر ما رسیدہ است
یعنی حجابِ غیبتِ کبریٰ رسیدہ است

(تمہارے لیے خوشخبری ہو کہ وہ آ رہا ہے جس کا انتظار ہوتا رہا ہے۔ یعنی
غیبتِ کبریٰ میں، صدیوں کے لیے پردہٴ خفا میں جانے والے کا حجاب اب
اٹھنے ہی والا ہے)

اس شعر میں اس روایت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے..... ان شیعوں کا گمان ہے کہ وہ یعنی محمد، منتظر، مہدی..... دشمنوں کے خوف سے چھپے ہوئے ہیں اور وہ عنقریب ظاہر ہوں گے۔
(روایت بحوالہ عون المعبود شرح سنن ابی داؤد)

اقبال کے ایک اور شارح عابد علی عابد اپنی کتاب تلمیحات اقبال صفحہ 156 پر لکھتے ہیں:
”مہدی (برحق) کے لغوی معنی ہیں ہدایت کردہ شد۔ اور اگر بضم ہو ہدایت کنندہ یا راہنما..... شیعوں کے عقائد میں مہدی کے تصور کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ امام آخر الزمان یا امام مہدی کہ امام حسن عسکری کے خلف الرشید ہیں، نظروں سے غائب ہیں اور ایک معینہ وقت پر ظہور کریں گے۔ عام مسلمان بھی اس مسلک یا عقیدہ کی کسی نہ کسی صورت یا شکل کے معترف ہیں۔“

”مہدی“ حرف میم پر زبر کے ساتھ بصیغہ مفعول آتا ہے۔ جس کے معنی ”ہدایت کردہ“ کے ہی ہیں۔ ”سید“ عابد علی عابد نے مہدی کے عام تصور کی رو سے اس کے معنی ”ہدایت کنندہ“ ثابت کرنے کی نہایت بھونڈی کوشش کی ہے۔

علامہ اقبال نے بعض جگہ خالص صوفیانہ اور فلسفیانہ انداز میں اپنے مخصوص ”تسخیر جہاں“ کے نظریہ کی روشنی میں انسان کی بحیثیت مجموعی ترقی اور سائنسی پیش رفت کو سراہتے ہوئے بھی ”لن ترانی“ کی تلمیح سے فائدہ اٹھایا ہے جیسا کہ اس شعر سے ظاہر ہے:

نہیں ہے اس زمانے کی تگ و تاز

سزاوار حدیث لن ترانی

تا، م دیگر اشعار میں جن کا حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے، علامہ کے اشعار میں امام مہدی، آخر زمانی، اور نمودار کے الفاظ سے بخوبی ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ اقبال مہدی کے عمومی تصور سے متفق ہیں۔ یہی نہیں بلکہ ان مخصوص اصطلاحات سے محسوس ہوتا ہے کہ علامہ کا نقطہ نظر تشبیح سے قریب تر ہے۔ ایک بار پھر ملاحظہ ہو فارسی شعر:

بشری لکم کہ منتظر مارسیدہ است

یعنی: حجاب غیبت کبریٰ رسیدہ است

مہدی کا عقیدہ اپنی جگہ، مگر غیبتِ کبریٰ..... یہ تو محض تشبیح ہے۔

”اسرارِ نہانی“ کے کھلنے کی ایک وضاحت اس زمانے کی تگ و تاڑ کے حوالے سے مذکور ہے اور ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ اسرارِ انفس و آفاق جس قدر سرعت کے ساتھ فی زمانہ بے نقاب ہو رہے ہیں، اس نمود کو ہم حجابِ اکبر کے اٹھ جانے سے معنون کر سکتے ہیں۔ یہ وہی راستہ ہے جس کے ذریعے انسانیت اللہ پر اپنے ایمان کو مستحکم کر سکتی ہے۔

کچھ ایسا ہی تصور ”ضربِ کلیم“ کی ایک نظم سے بھی ملتا ہے:

تو نے پوچھی ہے امامت کی حقیقت مجھ سے
حق تجھے میری طرح صاحبِ اسرار کرے
ہے وہی تیرے زمانے کا امامِ برحق
جو تجھے حاضر و موجود سے بیزار کرے
موت کے آئینے میں تجھ کو دکھا کر رخِ دوست
زندگی تیرے لیے اور بھی دشوار کرے
دے کے احساسِ زیاں تیرا لہو گرما دے
فقر کی سان چڑھا کر تجھے تلوار کرے
فتنہ ملتِ بیضا ہے امامت اس کی
جو مسلمانوں کو سلاطین کا پرستار کرے

ان اشعار میں ایسے امامِ برحق کا تذکرہ ہے جو شہنشاہی اور سلطانی کے خلاف علمِ بغاوت بلند کر رہا ہے۔ تاہم جو تلمیحات ان اشعار میں استعمال ہوئی ہیں وہ کسی اور ہی جانب اشارہ کناں ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ صاحبِ اسرار کی نظر میں امامِ برحق وہ ہے جو قارئین و سامعین کو حاضر و موجود کا ’انکار‘ کر کے غائب و ’منتظر‘ کا پرستار بنا رہا ہے۔ ان اشارات سے قطع نظر ”امامت“ کا نظریہ بذاتِ خود (تاریخ کی شہادت کے بموجب) ”خلافت“ اور ”امارت“ کا صدیوں سے حریف چلا آ رہا ہے۔ امتِ مسلمہ کے فکر میں ایسا ہی تلاطم پیدا کرنے کی ایک اور سعی ضربِ کلیم ہی کی ایک اور نظم سے بھی آشکارا ہے۔ علامہ اقبال امت میں تقلید، جمود اور افلاسِ تخیل کا ماتم کرتے ہوئے ارشاد فرما رہے ہیں:

دنیا کو ہے اس مہدی برحق کی ضرورت
ہو جس کی نگہ زلزله عالم افکار

ضربِ کلیم کے ان دونوں مقامات کا بغور جائزہ لیں تو صاف معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال کے ذہن میں ”امام برحق“ اور ”مہدی برحق“ کے دو الگ الگ نظریات کارفرما ہیں۔ عیاں ہے کہ ظہورِ مہدی کا عقیدہ رکھنے والے کسی ایک ہی ”مہدی“ کے انتظار میں ہیں۔ اب خواہ وہ ”غیبتِ کبریٰ“ والے ”امام حسن عسکری“ کے فرزند ہوں یا کوئی اور، آلِ علی میں سے ”محمد بن عبداللہ“ کا نام رکھنے والے عظیم و جلیل فرزندِ ملت۔ مہدی ایسے امام ہوں گے جو اس وقت کے موجود نبی عیسیٰ علیہ السلام کے بھی امام بنیں گے۔ (اسی ایک بات سے نزولِ عیسیٰ کے عقیدے کی مستند و مبروک حیثیت کی قلعی کھل جاتی ہے۔ ابنِ عربی کے باخِ لوص معتقدین اپنی بنائی ہوئی روایات میں نبوت پر امامت کی برتری کا اظہار کرنے والے شگوفے چھوڑنے سے باز نہیں آتے۔) کہنا یہ ہے کہ علامہ نے مہدی کے برعکس امام کو فقط ایک نہیں جانا جیسا کہ..... ہے وہی تیرے زمانے کا امامِ برحق..... کے الفاظ سے واضح ہے۔ تاہم ان تمام اشعار کا تعلق ”مہدی“ منتظر“ سے ہونا صریحاً ثابت ہو رہا ہے۔

○

ہمیں اس بات کا کوئی حق نہیں کہ ہم اہل تشیع کے کسی خاص عقیدے پر قائم ہونے پر اعتراض کریں۔ نہ ہی ہم یہ کہہ رہے ہیں کہ علامہ اقبال نے اس عقیدے کو قبول کیوں کیا۔ کہنا صرف یہ ہے کہ اپنی تحریر و تقریر میں ”مہدویت“ کا پرچار کرنے والے یہ سب جان لیں اور علامہ جنہیں وہ ”ترجمانِ حقیقت“ اور ”مفسرِ قرآن“ کا درجہ دے دیتے ہیں، وہی علامہ اقبال ”امام مہدی“ کے اس تصور کو برحق جان کر جو کچھ فرما رہے ہیں، اس کا ادراک انہیں ضرور ہونا چاہیے۔
پیش نظر رباعی کے الفاظ پر بارِ دگر غور فرمائیں:

کھلے جاتے ہیں اسرارِ نہانی

گیا دورِ حدیثِ ”لن ترانی“

ہوئی جس کی خودی پہلے نمودار

وہی مہدی، وہی آخرِ زمانی

خودی کی نمود کے بارے میں علامہ کا نقطہ نظر متصوفاً نہ ہے۔ آپ سمجھتے ہیں کہ اس

راہ پر چلتے ہوئے سالک، واقفِ اسرارِ نہانی ہو جاتا ہے۔ کشف کی وہ صلاحیت حاصل کر لیتا ہے جس کے طفیل وہ ذاتِ محبت سے براہِ راست رشتہ جوڑ سکتا ہے اور جب اس راہِ طریقت کے راہی کو یہ منزل مل جاتی ہے تو وہ بزبانِ حال پکار اٹھتا ہے کہ اب اللہ کا وہ دعویٰ کہاں گیا کہ موسیٰ علیہ السلام جیسا جلیل القدر نبی بھی صلاحیتِ دیدارِ ذات سے محروم ہے۔ وہ کام جو نبی کی دسترس میں نہیں، جس کے بارے میں عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ وہ ”وراء الوراء ہے“، ”مرشدِ وجودی“ کے لیے نقطہ پلک جھپکنے تک کا مرحلہ رہ جاتا ہے۔

گیا دورِ حدیثِ لن ترانی

وہ اور لوگ تھے جنہیں ایسا روح فرسا جواب ملا۔ آج اسرارِ نہانی کھل رہے ہیں (خودی کے ارتقا سے انسانِ کامل وجود پذیر ہونے والا ہے) اور اس رتبہِ جلیلہ پر کون فائز المرام ہوگا: وہی مہدی، وہی آخرِ زمانی!!

بات یہاں ختم نہیں ہوتی۔ علامہ اقبال جرمن فلاسفرِ نطشے کے ”انسانِ کامل“ کے تصور کو سراہتے ہوئے اس کی کوتاہیوں کی نشاندہی بھی کرتے ہیں۔ جن اسرارِ نہانی کا ذکر ”مہدی“ کے ضمن میں بار بار ہوا ہے، انہی اسرار سے حکیمِ نطشے کے افکار کو تہی پاتے ہیں۔

حریفِ نکتہ توحید ہو سکا نہ حکیم

نگاہ چاہیے اسرارِ لا الہ کے لیے

اس تعبیر کے تناظر میں ارشاد فرماتے ہیں:

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اس زمانے میں

تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

ہو سکتا ہے کہ مقامِ کبریا سے اقبال کی مراد اللہ کا مرتبہ ہو، تاہم نطشے کے حوالے سے یہ

امر یقینی ہے کہ اقبال نے اس کے تصور ”فوق البشر“ پر کڑی تنقید کی ہے اور اس کے مقابل

اسلام کے ”مردِ مومن“ کے تصور کو اجاگر کرتے ہوئے اسے انسانِ کامل کا درجہ دیا ہے۔

مقام ”انسانِ کامل“..... ہم سیدھے سادے مسلمانوں کی نظر میں کیا ہے، اس بات کو

ایک طرف رکھ کر یہ ملاحظہ فرمائیں کہ علامہ اقبال کی نظر میں کون سی ذاتِ والا صفات اس عظیم

الشان لقب کی متحمل ہو رہی ہے:

قوموں کی حیات ان کے تخیل پہ ہے موقوف
یہ ذوق سکھاتا ہے ادب مرغ چمن کو
”مجدوب فرنگی“ نے بہ اندازِ فرنگی
”مہدی“ کے تخیل سے کیا زندہ وطن کو
اے وہ کہ تو ”مہدی“ کے تخیل سے ہے بیزار
نومید نہ کر آہوئے مشکیں سے ختن کو

ایک ہم ہیں کہ یہ فرسودہ تصور لیے بیٹھے ہیں کہ انسانِ کامل کی ذاتِ پاک نبی آخر
الزمان صلی اللہ علیہ وسلم کی صورت میں جلوہ گر ہو چکی ہے۔ وہی ہیں جن کے بارے میں ارشاد ہوا..... وَ
إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ۝..... وہی انسانِ کامل ہے جس کے لیے فرمایا..... وَ رَفَعْنَا لَكَ
ذِكْرَكَ ۝..... وہی انسانِ کامل ہے جس کے اسوۂ حسنہ کو اپنائے بغیر فلاحِ آخرت کا امکان ہے
نہ رضائے الہی کا۔ اور اقبال ہیں کہ کسی ”مہدی منتظر“ کو ”مقام انسانِ کامل“ عطا فرما رہے ہیں!!
اقبال نے حسبِ عادت رومی، جیلی اور دیگر حکماء کے تتبع میں ارتقاءِ انسانیت کا جو نظریہ
پیش کیا ہے، اس کی رو سے ”انسانِ کامل“ کو ابھی آنا ہے۔ اندریں صورت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے
اقبال کا سارا غلو عقیدت برطرف ہو جاتا ہے۔

شاید ہم حقیقت کو نہیں پا رہے۔ جب معاملہ احد اور احمد کے بیچ میم کی مروڑی کا
ہو (حقیقتِ محمدیہ کا ہو) تو عیاں ہے کہ نبی بشریت سے بالا ہے اور اس کا انسانِ عظیم ہونا تو محض
ظاہرداری ہوئی!! (ذاتِ محمدؐ کے بارے میں ایسے ہی افکار سے علامہ اقبال کا کلام مملو ہے)
”امامت“ کو فوق الکل سمجھنے کا عقیدہ رکھنے والے اس بات کے دعویدار ہیں کہ یہ ائمہ،
حریم ذات سے براہِ راست رہنمائی حاصل فرماتے رہے۔ اسی تصور کی بازگشت ایک تعلیمی کی
صورت اقبال کے لب پر آگئی ہے:

دردشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے

یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ

(میرے سر میں حقیقتِ حق کو جاننے کا جنون ہے پر میں کسی جبریل کا محتاج

نہیں۔ میں اپنی ہمت سے بہ راہِ راست ذاتِ الہی سے تعلق جوڑ سکتا ہوں۔)

جب ایک بار کوئی شخص اپنے آپ کے ”کتاب و رسالت“ سے (وحی اور جبریل سے اور

جس شخصیت تک وحی آرہی ہے اس کی جانب سے رہنمائی حاصل کرنے سے (بے نیاز ہونے کا اعلان کر دے تو پھر اس کی نظر میں حقائق و خصائص کی کیا اہمیت باقی رہ جائے گی! واقف اسرارِ نہانی، فرسودہ عالمِ افکار میں زلزلہ پیدا کرتا ہے اور عالمِ الغیب والشہادۃ کی بات کو ”کہ وہ“ کی ”لن ترانیوں“ سے زیادہ اہمیت نہیں دیتا.....!!!

اس شعر کی مزید تفسیر میں جاتے ہوئے قلم کانپ اٹھتا ہے۔ یہاں محض جبریل امین ہی کی نہیں الصادق الامین کی اہانت کا پہلو بھی عیاں ہے۔

○

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث منسوب ہے: علیکم بسنتی وسنتہ خلفاء الراشدین المہدیین

ان الفاظ کا سیدھا سادا معنی یہ ہے کہ مسلمانوں پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع فرض ہے اور پھر ان کے جانشینوں، بعد میں آنے والے مومنین متقین کی جو سیدھی راہ پر ہوں، ہدایت یافتہ ہوں۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بجا طور پر خود کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا جانشین سمجھا اور پھر ان خلفاء راشد کو ”مہدیین“ بھی قرار دیا گیا۔ خلفائے ثلاثہ کے حق کو تسلیم نہ کرنے والوں نے اپنے اپنے ائمہ کو راشد اور مہدی قرار دینے کی ٹھان لی۔ خلافت بنو امیہ کو عامیہ المسلمین نے خلفاء راشدہ ہی کا تسلسل جانا۔ اس پر علویوں اور عباسیوں کا مبتلائے تشویش ہونا برحق تھا، انھیں ان کے نظریات سمیت قبول نہ کریں، الگ بات ہے، ان کا غصہ واجب تھا۔

کیوں نہ ہو..... ان صاحبِ فن اصحاب نے برسوں کی تگ و دو سے امت مسلمہ میں پھر سے قومی، نسلی اور نسبی تفاخر کے دیے جلانے۔ الاکتہ من القریش سے لے کر ترکت فیکم امرین۔ کتاب اللہ وعتق جیسے ”اقوال زریں“ کو حدیثِ رسول کا درجہ دلوا یا۔ بخاری سے لے کر بیہقی تک سب کتب حدیث کو اس بات کا داعی بنا دیا کہ تفضیل علیؑ اور حب آل علی (اہل بیت علی) دین کا جزو ہے۔ فاطمیوں میں یزید بن علی بن حسینؑ، علویوں میں ابو ہاشم عبد اللہ بن محمد بن حنفیہ بن علیؑ بن ابی طالب اور عباسیوں میں سے محمد علی بن عبد اللہ بن عباسؑ اور ان کے بعد ان کے وابستگان اسی امر میں مصروف کار ہوئے اور باہمی نزاع کو درپردہ رکھ کر ایک ہی عام لفظ کی تبلیغ و اشاعت پر متفق ہوئے یعنی فضیلتِ اہل بیت اور ان کا مستحقِ خلافت ہونا۔

علویوں اور فاطمیوں نے سب سے زیادہ قربانیاں دیں۔ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور ان کے

بہت سے عزیز و اقربا، امام زید بن علی اور ان کے بیٹے یحییٰ بن زید بن علی۔ یہ 125 ہجری کی بات ہے۔ اسی سال خلیفہ ہشام بن عبد الملک کا انتقال ہوا۔ اس دور میں عباسی امام ابراہیم پر متفق تھے جنہوں نے ایک ایرانی کیانی النسل ابراہیم کا نام بدل کر عبدالرحمن رکھا اور کنیت ابو مسلم تجویز کی۔ 129 ہجری میں عباسیوں نے بغاوت کا آغاز کیا اور 131 میں خراسان پر قبضہ کر لیا۔ امام ابراہیم عباسی امویوں کے ہاتھوں گرفتار ہوئے اور قید میں وفات پائی۔ وصیت کر گئے کہ ابو العباس (سقاہ) ان کا جانشین ہوگا۔ (وہی جو آخر الامر پہلا عباسی خلیفہ بنا) 130 ہجری میں اچانک محمد بن عبداللہ بن حسن ثنی بن حسن بن علیؑ کا نام خلافت کے لیے پیش ہوا لیکن 132 ہجری میں کوفہ میں طاقت پکڑنے کے بعد سب گروہوں نے متفق ہو کر علوی امام جعفر صادق کو خلیفہ بن جانے کی دعوت دی۔ ان کے انکار پر 132 ہجری میں ہی عباسیوں نے عبداللہ سقاہ کو خلیفہ بنا دیا (امام جعفر رحمۃ اللہ علیہ کے رتبہ اور مقام، ان کے افکار سے آگاہی کی بنا پر ہی انہیں ایسی دعوت دی گئی جس کے رد کا قوی امکان تھا)

سقاہ نے چار برس آٹھ مہینے خلافت کی اور اس دوران میں ابو مسلم خراسانی کا اقتدار و اختیار سب پر فائق رہا۔ ان دونوں نے جن جن کرامویوں اور علویوں کو قتل کیا۔ مرو کی فتح کے وقت امام ابراہیم یہ ہدایات دے چکے تھے کہ خراسان میں کسی عربی النسل انسان کو زندہ نہ چھوڑنا۔ ان تمام قتل و غارتگری کے واقعات کو جائز قرار دینے کے لیے، نسلی و نسبی تفاخر کے استحکام کے لیے کسی دینی توجیہ کی ضرورت تھی اور کچھ عرصہ قبل ہی خراسان میں اس تحریک کا آغاز ہو چکا تھا۔ اسی پس منظر میں علاقہ خراسان اور کالے جھنڈے اور ”محمد بن عبداللہ“ بن حسن ثنی کے نام پر سب کا متفق ہو جانا، یہی اس تحریک کی علامت بن گیا۔

125ھ بمطابق 743 عیسوی میں مغیرہ بن سعید عجمی کا عقیدہ تھا کہ خلافت حضرت علیؑ کے بعد حضرت حسنؑ کا حق ہے (دیکھیے کہ ان کی نسل سے محمد بن عبداللہ پر 130 میں سب متفق ہو گئے) اسی برس یعنی 125 ہجری میں مغیرہ کے قتل ہونے پر اس کے معتقدین نے اسے الامام المہدی مشہور کر دیا۔ اگرچہ ابو مسلم خراسانی کی (مخفی تدبیر سے) ایرانی مجوسی سلطنت قائم کرنے کی خواہش کو بھانپ کر 138 ہجری میں عباسی خلیفہ ابو جعفر منصور نے اسے قتل کر دیا تاہم ”مہدویت“ کی تحریک امت میں جاری ہو چکی تھی اور اب اس تحریک کے سربراہ ”محمد مہدی“

بن گئے جو حضرت حسنؑ کی اولاد میں سے تھے اور نفسِ زکیہ کہلائے۔ 145 ہجری میں نفسِ زکیہ بھی اپنے باپ کے ہمراہ قتل کر دیے گئے۔ محمد مہدی کی حمایت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کی اور اس کی پاداش میں کوڑوں سے پٹوائے گئے۔ ان کے بھائی ابراہیم بن عبد اللہ کی حمایت امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے کی اور عباسیوں کے ہاتھوں قید ہوئے (معلوم ہوا کہ تحریک مہدویت سے اہل تسنن کا رشتہ بھی صدیوں پرانا ہے)۔ امام حسن کی اولاد نے بالآخر مصر میں دولتِ فاطمیہ قائم کی اور اس کے بانی ”عبد اللہ المہدی“ 362 ہجری میں فوت ہوئے۔

166 ہجری میں عباسی خلیفہ ”مہدی“ نے امام ابو یوسف کو قاضی مقرر کیا۔ اس کے فوت ہوتے ہی 169 ہجری میں نفسِ زکیہ (محمد مہدی) کے بیٹے حسن بن محمد بن عبد اللہ اور ان کے چچا زاد بھائی حسین بن علی نے مدینہ اور مکہ پر قبضہ کر لیا لیکن لڑائی کے بعد قتل ہوئے۔ اس سارے عرصے میں خراسان میں مجوسیوں کی سازشیں پنپتی رہیں۔ خالد بن برمک ایرانی خلیفہ کا وزیر تھا اور وہ ابو مسلم خراسانی کا معتمد بھی رہا تھا۔ 187 ہجری میں اس مجوسی خاندان کو تہس نہس کر دیا گیا۔ تاہم برا مکہ عرصہ دراز تک سازشوں میں مصروف رہے۔ ادھر 199 ہجری میں علویوں نے پھر سازشیں شروع کیں۔ محمد بن ابراہیم ابن طباطبا کے نام سے مشہور ہوا تاہم 200 ہجری میں اس بغاوت کے روحِ رواں ابو السرایا اور ابن طباطبا کے بیٹے محمد بن جعفر سمیت سب گرفتار ہو گئے۔

اس تمام قصے سے یہ بات عیاں ہے کہ ”خراسان میں کالے جھنڈوں“ کے ساتھ ”تحریکِ مہدویت“ کا آغاز 129 ہجری میں ان اموی خلفاء کے خلاف ہوا جو خلفاء الراشدین ”المہدیین“ کے نام لیوا تھے اور پھر 362 ہجری تک مصر میں فاطمی سلطنت کے قیام تک ہر داعی نے، خواہ وہ علوی ہو یا عباسی، اپنی شناخت کے لیے (مذہبی، دینی پس منظر اجاگر کرنے کے لیے) ہمیشہ ہی ”المہدی“ کے لقب سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی۔

علوی اپنی تمام تر کوششوں اور بے پناہ قربانیوں، بے شمار مقتولین کے باوصف ٹھکت کھاتے رہے۔ ان کی آخری بھرپور کوشش بھی خالد برمکی کے تعاون کے باوجود ناکام ہوئی (200 ہجری) بالآخر وہ خاموش ہو کر بیٹھ گئے۔ ان کے چھٹے امام، محترم المقام جعفر صادق رحمۃ اللہ علیہ (المتوفی 148ھ) نے علویوں کے لیے خلافت کے حصول کا ایک سنہری موقع پہلے ہی ضائع کر دیا تھا۔

علویوں کے گیارہویں امام حسن عسکری کی وفات کے بعد یہ شیعیانِ علی (رضی اللہ عنہ) بایں سب

فکر مند ہو گئے کہ امام کی کوئی اولاد نہ تھی! اس امر کے لیے یہ طے پایا کہ بارہویں امام کے غائب ہو جانے کا چرچا کر دیا جائے اور پھر آخر الامر ان کے قرب قیامت (امام منتظر ”المہدی“ کے دوبارہ ظہور کا!! امام حسن عسکری 260 ہجری میں فوت ہوئے۔ تب سے اب تک شیعانِ علی امام آخر الزمان کے منتظر ہیں اور شیدایانِ خلفاء الراشدین المہدیین اس جستجو میں ان کے ہم خیال اور دم ساز بنے ہوئے ہیں۔ (ان تاریخی معلومات کے لیے درج ذیل کتب سے مدد لی گئی ہے: قولِ حق از مولانا اکبر شاہ خان نجیب آبادی اور تقویم تاریخی مولانا عبدالقدوس ہاشمی)

○

ایک طرف مہدی کے بارے میں علماء امت کا مجموعی فکر اور دوسری طرف وحدۃ الوجودی تصوف، رہروانِ راہ سلوک کا کشف و کمالات پر اصرار..... ایسے میں ہم علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے خلاف اپنی زبانِ طعن دراز کرنے کی ہمت کیسے کریں! اس دور کے عظیم و جلیل رہنمایانِ امت، حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ سے لے کر مولانا اشرف علی تھانوی اور سید سلیمان ندوی تک سبھی ”پیرانِ طریقت“ ہیں، توحید کے وحدۃ الوجودی تصور پر قائم ہیں، نبوت و رسالت کے عجمی تصورات کے اسیر ہیں اور ظہورِ مہدی کے عقیدے کے پرچارک ہیں۔ اس صورتِ حال پر ہم فقط یہی تبصرہ کر سکتے ہیں: خود کردہ راعلا بے نیست!

آخر کلام میں ہم یہ وضاحت بھی کیے دیتے ہیں کہ خراسان، کالے جھنڈے، محمد بن عبداللہ اور المہدی..... یہ تمام اصطلاحات و تلمیحات 129 ہجری میں ہی قبولِ عام کا درجہ پا چکی تھیں جبکہ بخاری و مسلم اور دیگر کتب احادیث کی ترتیب کا کام اس سے ایک سو برس بعد شروع ہوا۔ (امام بخاری کی تاریخ وفات 256 یا 260 ہجری ہے) ان تمام مجموعہ ہائے روایات میں بہت سی وضعی روایتیں خود ان ائمہ کے ہاتھوں غلطی سے درج ہو گئیں۔ نتیجتاً ان اصحاب کی مرتب کردہ روایات سے ہی ان پر تشنیع کا غلبہ صاف دکھائی دیتا ہے تاہم اگر ہماری طرح بخاری و مسلم کے بارے میں مکمل حسنِ ظن رکھنا مقصود ہو تو جیسا کہ علامہ عنایت اللہ شاہ صاحب بخاری کا نقطہ نظر ہے..... یہ تسلیم کرنا ہوگا کہ یہ سب خرافات ادخالِ الباغین ہے..... یہی گمان غالب ہے اور تمام کتب حدیث میں سے ایسی تمام روایات کو (جن کی نشاندہی اکابر علماء امت، مثلاً ابن الجوزی، ذہبی اور ناصر الدین البانی کر چکے ہیں) نکال باہر کرنا چاہیے۔ اگر روایات کی مکمل

چھان پھٹک کے بغیر علماء حدیث کے ہاں یہ طے کر لیا جائے کہ تمام کتب حدیث کا مکمل دفاع ہماری ذمہ داری ہے تو پھر کسی شاعر کو کیسے مطعون کر سکتے ہیں! ان کا تو کام ہی یہی ہے: نَبِيٌّ كُلُّ وَادٍ يَهِيئُونَ!! ہاں البتہ ان کے وابستگان کو یہ احتیاط ضرور برتنی چاہیے کہ وہ..... يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ..... کے زمرے میں شامل نہ ہو جائیں۔



حصہ سوم

خطباتِ اقبال کا آہنگ

گا ہے گا ہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے خروش

پہلا خطبہ: علم اور مذہبی مشاہدات

دوسرا خطبہ: مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار

تیسرا خطبہ: ذات الہیہ کا تصور اور حقیقتِ دُعا

چوتھا خطبہ: خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت

پانچواں خطبہ: اسلامی ثقافت کی روح

چھٹا خطبہ: الاجتہاد فی الاسلام

ساتواں خطبہ: کیا مذہب کا امکان ہے؟

خطبات اقبال کا آہنگ

پہلا خطبہ: علم اور مذہبی مشاہدات

علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کی شخصیت مشرقی اور مغربی علوم کا حسین مرقع تھی۔ آپ دل دردمند کے مالک تھے اور آپ کا ذہن ہمہ وقت اُمتِ مسلمہ کے لیے بہترین راہِ عمل کی تلاش میں مصروف رہتا تھا۔ مشرق و مغرب کے تمام لادینی افکار سے آپ عمر بھر برسرِ پیکار رہے۔ کہیں جیت آپ کا مقدر بنی اور کہیں آپ شکست کھا گئے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں انبیاء علیہم السلام کے بارے میں بتایا ہے: فلنبا بدلاً وشداء وبلغ اربعین سنة (جب وہ بختہ عمر کو پہنچے یعنی چالیس برس کے ہو گئے)..... یہی کیفیت اقبال پر بھی گزری اور آتیناۃ الحکمة (ہم نے اُسے حکمت عطا کی) کے مصداق لگ بھگ اسی عمر میں آپ پر یہ انکشاف ہوا کہ ابنِ عربی کا پروردہ وحدة الوجود محض الحاد اور زندقہ ہے (تفصیل کے لیے دیکھیے اسرارِ خودی کا متروک مقدمہ اور تاریخ تصوف) مگر وائے افسوس کہ شیخ احمد سرہندی جیسے درویشِ خدامت اور اشرفِ علی تھانوی جیسے حکیمِ اُمت کی طرح علامہ اقبال بھی نہ تو ابنِ عربی کی قادر الکلامی کے سحر سے نکل پائے نہ صوفیائے کبار کی عظمت نے انھیں اس بغاوت پر کار بند رہنے دیا۔ جب علامہ نے خطبات لکھے اور سنائے تو اس وقت بھی آپ کے قلب و ذہن میں یہ کھینچ تان جاری تھی۔ اُمتِ مسلمہ کے لیے کوئی راہِ عمل تجویز کرنے کی دھن سوار تھی، فکرو فن کے سوتے جاری تھے اور حکمتِ بالغہ کے ساتھ تصادم بھر پور انداز میں ہر مقام پر جھلک رہا تھا۔

صوفیا کے محورِ فکر و عمل، مقام کشف کو علمی و عقلی، دینی و سائنسی سہارا دینے کے لیے (کہ اس کے بغیر وحدة الوجود کے لیے کوئی طبا و ماویٰ نہیں۔ ابنِ عربی سے لے کر حضرت تھانوی تک سب نے اس امر کا اظہار کیا ہے)، علامہ اقبال نے سارا زورِ قلم صرف کر دیا اور اس دوران میں انھیں بھی اسی منہاجِ علمی کی متابعت کرنا پڑی جو کبار صوفیا اور معروف مسلم فلاسفہ کا طرہ امتیاز بنا یعنی قرآن کی باطنی تفسیر اور لایعنی روایات پر انحصار، ابنِ عربی کی ہیبتِ علمی اور صوفیا کے تقویٰ

اور للہیت سے مرعوب ہو کر ان کے افکارِ دینی کی من و عن متابعت! عیاں ہے کہ اس طرزِ عمل کو، تاویل کے ان حربوں کو منہاجِ علمی کہنا محض دھوکا ہے۔

علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے سات لیکچرز بزبانِ انگریزی کا اردو ترجمہ (مطبوعہ بزمِ اقبال لاہور) پیش نظر ہے۔ اس کتاب کے مقدمہ میں سید نذیر نیازی نے ابتداء ہی میں ایک ایسی بات لکھ دی ہے جو لائقِ غور ہے، فرماتے ہیں: ”خطبات کا موضوع ہے الہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلی جدید“..... حالانکہ اس کتاب کا جو نام اقبال کا منتخب کردہ ہے، اس طرح سے ہے:

Reconstruction of Religious Thought in Islam ہم ان لیکچرز کے مطالعے کے بعد

اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس کتاب کا موضوع ”مذہبی فکر“ ہے اور پھر مذہبی فکر کے موضوع کے حوالے سے (قطع نظر قرآنی عقیدہ و فکر کے) جو کچھ مسلمان فلاسفہ اور صوفیاء نے ارشاد فرمایا.....

اس لیے کہ اسلامی فکر اور مذہبی فکر کا آپس میں تعلق ضرور ہے، اسلامی فکر کو بھی عرفِ عام میں مذہبی فکر کہا جاسکتا ہے۔ مگر حقیقت بدل نہیں سکتی، اسلامی فکر محض مذہبی فکر نہیں اور اسے محض عالمی افکارِ مذہبیہ کا ایک جز قرار دے کر ہر طرح کی مذہبی فکر کو قابلِ قبول قرار دے دینا کسی طرح مناسب نہیں۔ یہ لادینی تصور ساری دنیا میں تصوف کی راہ سے مقبولیت حاصل کر چکا ہے۔

تصوف جس کی بنیاد وحدۃ الوجود ہے، اپنے وحدۃ الوجودی نظریے کی بنیاد پر پوری کائنات کے ساتھ ساتھ ساری انسانیت کے ایک اکائی ہونے اور ہر طرح کے فکر کی وحدت کا قائل ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اقبال کو بھی دین کے حقیقی منبعِ علم (وحی بذریعہ جبریل امین) کی ایسی توجیہ و

تاویل کی ضرورت تھی جس کے بعد دینِ اسلام، وحیِ الہی، قرآن یعنی کتاب کو (شاہ ولی

اللہ رحمۃ اللہ علیہ کی طرح) اقبال بھی اسی ایک حظیرۃ القدس سے وابستہ قرار دے سکیں جس سے

(بقول شاہ صاحب نبی، ولی اور رشی) اور بقول اقبال فلاسفہ، صوفیہ اور نبی یکساں عقلی اور شعوری

انداز میں ہدایاتِ علمی و فکری وصول کرتے ہیں۔

سید نذیر نیازی نے کتاب کا نام الہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلی جدید رکھ دیا اور

الہیات کی تعبیر اس طرح فرمائی..... ”حقیقت کا ادراک اور اس کی تعیین و ترجمانی“۔ یقیناً اس

تعبیر کی رو سے یہ موضوع فلسفہ کا بھی ہے اور تصوف کا بھی اور علامہ نے اس کی تفصیل و تعبیر بلکہ

تاویل کا حق ادا کر دیا ہے۔ (حالانکہ ”الہیاتِ اسلامیہ“ کا اصل مطلب یہی نکلتا ہے کہ اسلام

کی رو سے الہ کا تصور اور اس کے متعلقات یعنی ایمانیات خمسہ) اس کے بعد سید صاحب انگریزی اصطلاح Religious Thought کی جانب لوٹ آتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ ”مذہب کا نام لیتے ہی ہمارا ذہن ذات الہیہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے“۔ اور یہ کہ مذہب ایک حیاتی معاملہ ہے۔ پھر ارشاد ہوتا ہے کہ ایک ایسا مسئلہ جس کا حل زندگی کے لیے ناگزیر ہے، خواہ مذہب کی راہ سے ہو (غالباً الہامی کہنا چاہتے ہیں) یا اس کی اساس علم اور فکر پر ہو، ”دونوں صورتوں میں اس کی نوعیت مذہبی رہے گی“۔ اب خواہ اس فکر کا مدار عقل پر ہو یا نہ ہو، ان کے درمیان کوئی نزاع نہیں..... تمام فلسفیانہ اور صوفیانہ مذاہب جو کسی بھی انداز سے مابعد الطبیعات سے بحث کرتے ہیں، علامہ اقبال کو سب کا دفاع مقصود ہے۔

علامہ اقبال نے روایتی تصور دین کے بارے میں اپنی الجھن کا اظہار اس طرح کیا ہے:

اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں

کبھی سوز و ساز رومی، کبھی بیچ و تاب رازی

ایک طرف کمزور اور لرزتی ہوئی بنیادوں پر استوار وحدۃ الوجود ہے۔ پائے چوبین سخت بے تمکین بود! اور اس کے پرستاروں کی سوز میں ڈوبی، تقویٰ اور للہیت سے بھرپور زندگیاں، دوسری طرف اعتزال ہے، عقل و دلیل اور استناد سے مسلح مگر بے سمت اور لا انتہا.....! رومی کا سوز بے تمکین ہے اور رازی کی عقلیت بے سوز! علامہ کے خطبات کا ایک ایک جملہ قیمتی ہے، مرضع ہے تاہم ایک فکر مسلسل کی تلاش میں تمام فکری مناسبتوں اور مربوط سلاسل کی دریافت ضروری ہے اور اگر ایسا نہیں تو اس تضاد بیانی کو عقیدہ و فکر کے کس ترازو میں تولیں!! علامہ اقبال اور سید نذیر نیازی کے الفاظ، انھی الجھنوں کی عکاسی کرتے ہیں۔

فلاسفہ اسلام نے اسلام کے فکر میں جو اضافے کیے اُن کے حسن و قبح کے بارے میں

علامہ اقبال جیسے صاحب علم کا متر و درہنا قدرتی امر تھا۔ سید نذیر نیازی مقدمہ میں لکھتے ہیں:

”ہماری تاریخ فلسفہ کو (اہل یورپ) جس انداز میں پیش کر رہے ہیں، وہ بڑا

گمراہ کن ہے۔ اس کا مطلب تو یہ ہے کہ مسلمانوں کا اپنا کوئی فکر ہی نہیں تھا،

جو ایک مہمل سی بات ہے، اس لیے کہ جس دستور حیات نے علم و فکر کی دنیا

میں ایک بنیادی اور ہمہ گیر انقلاب پیدا کر دیا تھا، یہ کیسے ممکن ہے کہ اُس

سے افکار و خیالات کا ایک نیارخ معتین نہ ہوتا۔ یہ رخ معتین ہوا اور عالم اسلام کی ذہنی کاوشوں نے عقل و فکر کی رہنمائی جس انداز میں کی، اس کے لیے ہمیں اپنی میراثِ فلسفہ کا پھر سے اور بالاستیعاب مطالعہ کرنا چاہیے۔ یہ کام ہمارا ہے مستشرقین کا نہیں۔ ہمیں اپنے تاریخی افکار کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کر سکتے ہی اور ہمیں وہ روایات از سر نو قائم کریں گے جن کا تعلق خالصتاً اسلامی فکر سے ہے۔“ (تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ، صفحہ 28)

مترجم نے ان الفاظ میں چند حقائق پیش کیے ہیں اور چند مفروضے قائم کیے ہیں۔ جبکہ علامہ اقبال کی آراءِ فلاسفہ اسلام کے فکر کے بارے میں باہم دگر متصادم دکھائی دیتی ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں چند اہم نکات:

1- علامہ اقبال لکھتے ہیں: اہل یورپ نے مسلم فلسفہ کو یونانی اور نوافلاطونی فکر سے مستعار قرار دیا ہے۔ سید نذیر نیازی کا خیال ہے کہ یہ ایک مہمل بات ہے تاہم اسی پیرا کے آخر میں آپ نے خود ہی یہ تسلیم کیا ہے کہ ہمیں اپنے تاریخی افکار کو غیر اسلامی عناصر سے پاک کر سکتے ہیں۔ گویا اہل یورپ کی بات ایسی مہمل بھی نہیں اور ہماری فکری روایت میں غیر اسلامی عناصر کی شمولیت کا اعتراف بہر حال کرنا پڑ جاتا ہے۔

2- علامہ فرماتے ہیں: ”ہمارے دستورِ حیات نے علم و عمل کی دنیا میں ایک بنیادی اور ہمہ گیر انقلاب پیدا کر دیا تھا“۔ سید نذیر نیازی اس امر کے اعتراف کے بعد، فلسفیانہ روایت کو ”خیالات کا ایک نیارخ“ اور ”عقل و فکر کی رہنمائی“ قرار دیتے ہیں۔ سید نذیر نیازی بھول گئے کہ قرآن کے توحید اور معاد کے نظریات اور آفرینش کائنات سے لے کر تخلیق انسان تک کے عقائد پہلے سے مرؤجہ تمام نقطہ ہائے نظر اور آج تک کی جانے والی دیگر تعبیرات میں سے کسی سے بھی مطابقت نہیں رکھتے۔ بالخصوص روح، نفس اور وحدۃ الوجود کے افکارِ عالیہ جن پر نام نہاد مسلم فلاسفہ اور ان کے قبیحین کو ناز ہے، سراسر گمراہی اور الحاد ہیں۔ (علامہ اقبال نے انھیں الحاد اور زندقہ کہا ہے) یہ نیارخ اور عقل و فکر کی یہ رہنمائی جو نام نہاد مسلم فلاسفہ نے دی، قرآنی عقائد سے صریح انحراف ہے۔ ذرا غور فرمائیں کہ اپنی فلسفیانہ روایت کے بارے میں علامہ اقبال ^{رحمۃ اللہ علیہ} کے خیالات کیا ہیں۔

علامہ خطبات کے ”دیباچہ“ میں لکھتے ہیں:

”جیسا کہ ہم سب جانتے ہیں، فلسفہ یونان کی حیثیت تاریخ اسلام میں ایک زبردست ثقافتی قوت کی رہی ہے۔ لیکن جب ہم علم کلام کے ان مختلف مذاہب پر نظر ڈالتے ہیں جن کا ظہور فلسفہ یونان کے زیر اثر ہوا اور ان کا مقابلہ قرآن پاک سے کرتے ہیں، تو یہ اہم حقیقت ہمارے سامنے آجاتی ہے کہ یونانی فلسفہ نے مفکرین اسلام کے سطح نظر میں اگرچہ بہت کچھ وسعت پیدا کر دی تھی مگر بحیثیت مجموعی قرآن مجید میں ان کی بصیرت محدود ہو کر رہ گئی“ (صفحہ 39)۔

As we all know, Greek philosophy has been a great cultural force in the history of Islam. Yet a careful study of the Qur'an and the various schools of scholastic theology that arose under the inspiration of Greek thought disclose the remarkable fact that while Greek philosophy very much broadened the outlook of Muslim thinkers, it, on the whole, obscured their vision of the Qur'an. (Reconstruction of religious thought in Islam, Published by Sheikh Muhammad Ashraf, Lahore, 1944, p. 3.)

جس بنیادی اور ہمہ گیر انقلاب فکر کو سید نذیر نیازی سراہ رہے ہیں، اسی کے بارے میں علامہ خود معترف ہیں کہ یہ طرز فکر، یہ علم کلام فلسفہ یونان کے زیر اثر ظاہر ہوا اور ان فلسفیانہ روایات کو اپنانے کے دوران میں مفکرین اسلام قرآن کی بصیرت سے محروم ہو گئے۔

3- بعض فلاسفہ اسلام کے بارے میں علامہ اقبال کے دیگر تبصرے بھی ملاحظہ کریں: اقبال لکھتے ہیں: ”ابن رشد نے ارسطو کی پیروی میں بقائے عقل فعال کا عقیدہ وضع کیا“ (ص 40)۔

Ghazali's chief opponent, Ibn Rushd, who defended Greek philosophy against the rebels, was led, through Aristotle, to what is known as the doctrine of Immortality of Active Intellect (P-4)

گویا علامہ یہ کہہ رہے ہیں کہ روح یا نفس کا شے بسیط ہونا، اسے اصول کلی ٹھہرایا جانا اور روح (یا نفس) کو غیر فانی قرار دینا، پہلے سے طے شدہ اسلامی عقیدہ نہیں تھا۔ ابن رشد نے یہ

عقیدہ ارسطو کے نتیجے میں اختیار کر لیا۔ علامہ کے الفاظ میں ”بعض اشاعرہ نے فلسفہ عمینیت (Idealism) کی بعض جدید ترین شکلوں کی داغ بیل ڈالی“ اور اس طرح یونانی جدلیات کے حربے اختیار کر لیے (ص 16) علامہ نے یہ بھی کہا ہے کہ:

”ابن رشد کا یہ تصور، اسلام کے نہایت اہم اور پر معنی تصور (یعنی) نفس (انسان کی ذات، علامہ کی اصطلاح کے مطابق خودی) کے خلاف ہے۔“ (40)

..... مگر ہم یہ جانتے ہیں کہ علامہ کے ہاں بھی ”روح“ کے انسانی جسد سے باہر اور بعد از مرگ بھی زندہ و سلامت اور متحرک و فعال، عالم بالا سے منسلک، ملاء اعلیٰ میں رہتے ہوئے امور کائنات میں متصرف ہونے کا سراغ ملتا ہے۔ یہی عمینیت ہے جو فلسفہ وحدۃ الوجود کو مستحکم بنیاد فراہم کرتی ہے اور علامہ اقبال بھی وجودی فلسفہ کے قائل ہیں۔

اقبال لکھتے ہیں:

”امام غزالی نے مذہب کی بنیاد فلسفیانہ تشکیک پر رکھی حالانکہ یہ مذہب کی محکم اساس ہے نہ تعلیمات قرآنی کے مطابق“۔ (ص 40)

Ghazali based religion on philosophical scepticism - a rather unsafe basis for religion and not wholly justified by the spirit of the Qur'an. (P-4)

اس کے بعد علامہ یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ: ”غزالی نے فکر تحلیلی سے مایوس ہو کر صوفیانہ واردات کا رخ کر لیا“ اور غزالی نے فیصلہ کر لیا کہ اسی میں مذہب کا مستقل سرمایہ موجود ہے..... (ص 42)

Ghazali, finding no hope in analytic thought, moved to mystic experience (P-5)

یہ غزالی کے اس دور پر اقبال کا تبصرہ ہے جسے غزالی نے خود ہی بھلانے کی کوشش کی مگر وہ فلسفیانہ روایت ہی کی ایک مذہبی توجیہ، کشف اور واردات باطن کے گرویدہ ہو گئے۔ ہاں البتہ واردات باطن کے ضمن میں جوئی دلیل اقبال لے کر آئے ہیں (یعنی وجدان اور فکر کا ایک دوسرے پر موقوف ہونا۔ ص 42)۔ غزالی اس کے برعکس تصورات کے مالک تھے اور انہوں نے فکر اور وجدان کے درمیان خط کھینچ رکھا تھا۔



فلاسفہ اسلام نے بالعموم یونانی جدلیات کے ذریعے عقائدِ اسلامیہ کی تفہیم کی کوشش کی جس میں وہ نہ صرف یہ کہ ناکام رہے بلکہ یونانی اور اس کے بعد نوافلاطونی تصورات کو دین کا جزو لاینفک بنا دینے کے راستے ہموار کرتے چلے گئے۔ علامہ لکھتے ہیں:

”اشعری تحریک کا مقصد بحیثیتِ مجموعی صرف یہ تھا کہ اسلامی معتقدات کی حمایت یونانی جدلیات کے حربوں سے کی جائے۔ رہے معتزلہ سوان کا خیال تھا کہ مذہب نام ہے عقائد کا، یہ نہیں کہ وہ منجملہ ان حقائق کے ہے جو زندگی کے لیے ناگزیر ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کے فہم میں انہوں نے غیر تصوری طریقہ ہائے فکر سے مطلق کام نہیں لیا اور اس لیے مذہب کی حیثیت ان کے یہاں منطقی تصورات کے ایک نظام سے زیادہ نہیں رہی جس کی انتہاء پھر ایک سلبی روش پر ہوئی“۔ (ص 41)۔

The object of the Ash'arite movement was simply to defend orthodox opinion with the weapons of Greek dialectic. The Mu'tazilah, conceiving religion merely as a body of doctrines and ignoring it as a vital fact, took no notice of non-conceptual modes of approaching Reality and reduced religion to a mere system of logical concepts ending in a purely negative attitude. (P-4)

فلسفیانہ فکر کے یہی تحفظات تھے جن کے سبب امام غزالی نے صوفیانہ واردات کا رخ کر لیا۔ علامہ فرماتے ہیں کہ مغرب اٹھارہویں صدی میں اسی نتیجے پر پہنچا کہ عقائد کا اثبات از روئے عقل ناممکن ہے۔ کانٹ کی تنقید عقل محض سے عقلِ انسانی کی حدود واضح ہو گئیں بالکل ایسے ہی جیسے امام غزالی نے بلند بانگ مگر بے رخ عقلیت کا زور ہمیشہ کے لیے توڑ دیا تھا (یہ علامہ اقبال کی رائے ہے)۔ (ص 41)

Ghazali's philosophical scepticism which, however, went a little too far, virtually did the same kind of work in the world of Islam in breaking the back of that proud but shallow rationalism which moved in the same direction as pre-Kantian rationalism in Germany. (P-5)

فلسفہ سے مایوس امام غزالی وارداتِ باطن کی طرف متوجہ ہوئے۔ اقبال نے قرآن کے

اس بیان کو کہ یہ کلام وحی ہے جو اللہ نے اپنے بندے پر نازل کی، وارداتِ باطن ہی کی ایک صورت سمجھا اور اپنے ایمان کی حفاظت کے لیے وارداتِ باطن کے ایک ایسے نظریے کی تحقیق میں مگن ہو گئے جو فکر سے متصادم نہ ہو۔ علامہ اقبال نے فرمایا:

”وارداتِ باطن کی ایک مخصوص نوع مذہب کے لیے ایمان و یقین کا آخری سہارا ہے“ (دیباچہ)

That spiritual type of inner experience on which religious faith ultimately rests. (P-v)

”مذہب ہمیں توقع دلاتا ہے کہ ذاتِ مطلق کا بلا واسطہ لقا ممکن ہے“ (پہلا خطبہ 37)

In its (religious) attitude towards the Ultimate Reality, it is opposed to the limitations of man; it enlarges his claims and holds out the prospects of nothing less than a direct vision of Reality. (P-1)

”مذہب کی حیثیت محض احساس کی نہیں اس میں تعقل کا ایک عنصر بھی شامل ہے“ (پہلا خطبہ 37)

Yet it cannot be denied that faith is more than mere feeling. It has something like a cognitive content. (P-1)

مذہب کے لیے وارداتِ باطن کی اہمیت ظاہر کرنے کے بعد علامہ اس کی عقلی بنیاد فراہم کرنے کی جانب متوجہ ہوئے۔ جب قرآن بار بار فکر و تدبر کی بات کرتا ہے تو وحی کی متابعت کے لیے یہ ضروری سمجھا گیا کہ وارداتِ باطن کا عقل و فکر سے تعلق جوڑا جائے۔ علامہ لکھتے ہیں:

”مذہب کے بنیادی اصولوں کے معتقدات کے لیے عقلی اساس کی ضرورت ہے۔“ (ص 38)

Indeed, in view of its function, religion stands in greater need of a rational foundation of its ultimate principles than even the dogmas of science. (P-2)

”فکر اور وجدان کا سرچشمہ ایک ہے، وجدان فکر کی ترقی یافتہ شکل ہے۔“ (ص 39)

They spring up from the same root and complement each

other. (P-2)

In fact, intuition, as Bergson rightly says, is only a higher kind of intellect (P-3)

”ہمیں شبہ ہوتا ہے کہ فکر نارسا بھی ہے اور بے نتیجہ بھی۔ مگر عمیق تر حرکت

میں فکر لامتناہی تک پہنچ سکتا ہے، متحرک ہے، کُل جیسا ہے۔“ (ص 42)

It is the inadequacy of the logical understanding which finds a multiplicity of mutually repellent individualities with no prospect of their ultimate reduction to a unity that makes us sceptical about the conclusiveness of thought. (P-6)

اقبال نے اپنے فکر کی تائید کے لیے ایک ایسا راستہ تجویز کیا جو درست ہو سکتا ہے اگر اس کا تعلق محض انسانی فکر اور انسانی وجدان سے نہ ہو بلکہ وحی بذریعہ جبریل کو بھی تسلیم کیا جائے۔ اقبال کہتے ہیں کہ فکر اور وجدان مل کر صوفیانہ واردات کا ذریعہ بنتے ہیں اور اس طرح جو علم حاصل ہوتا ہے وہ اسی طرح قابل یقین ہے جس طرح سائنسی علوم مگر آپ بھول گئے کہ فکر انسانی بالعموم آوارہ ذہنی کا منظر پیش کرتا ہے اور واردات قلبی ہوئے نفس اور القاعے شیطانی سے مبرا نہیں رہ سکتی۔ علامہ کی فکر کے مزعومہ نتائج درحقیقت آپ کی اس تمنا کا جواب ہیں جو آپ نے اس کتاب کے دیباچے میں ظاہر کی:

”کسی ایسے منہاج کی ضرورت ہوگی جو عضویاتی اعتبار سے زیادہ سخت یعنی شدید ریاضت کا طالب نہ ہو مگر نفسیاتی اعتبار سے اُس ذہن کے قریب تر ہو جو گویا محسوس کا خوگر ہو چکا ہے تاکہ وہ اسے باسانی قبول کر لے لیکن پھر جب تک کوئی ایسا منہاج متشکل نہیں ہو جاتا، یہ مطالبہ کیا غلط ہے کہ مذہب کی بدولت ہمیں جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے اُسے سائنس کی زبان میں سمجھا جائے۔“ (دیباچہ)

A living experience of the kind of biological unity, embodied in this verse, requires today a method physiologically less violent and psychologically more suitable to a concrete type of mind. (P-v)

اقبال کی یہ شدید خواہش اور وارداتِ باطن کی تفہیم کے لیے اُس کا فلسفیانہ طریق کار،

فرض کر لیں کہ یہ سب کچھ درست ہے مگر کیا اس کا تعلق اس وحی الہی سے ہو سکتا ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر بذریعہ جبریل امین نازل ہوئی!! اقبال نے اپنے فلسفے کو تقویت دینے کے لیے بالآخر وہی کچھ کیا جو صوفیا کرتے چلے آئے ہیں یعنی وارداتِ باطن کو، کشف کو، وحی الہی پر، قرآن پر حاوی قرار دینا۔ حتیٰ کہ ائمہ اجل کی زبان سے وحی بذریعہ جبریل امین کو بھی کشف ہی کی ایک صورت بنا دینا (جیسے صلصلۃ الجرس کا ڈی کوڈ کیا جانا) علامہ فرماتے ہیں:

در دشتِ جنونِ من، جبریل زبوں صیدے

یزداں بہ کند آور، اے ہمتِ مردانہ

گویا معاذ اللہ جبریل کی ضرورت نبی کو ہے، ولی کو نہیں، وہ تو ایک ہی جست میں اعلیٰ علیین تک پہنچ جاتا ہے۔ پہلی وحی کی جو داستان ہمیں سنائی جاتی ہے اور جس طرح اس کی وضاحتیں پیش کی جاتی ہے، ایمان رکھنے والوں کے لیے چشم کشا ہیں۔ ابن عربی وحی الہی کے بارے میں لکھتے ہیں کہ یہ آواز گھنٹی کی آواز کی طرح بے جہت ہوتی تھی۔ علامہ انور شاہ کاشمیری فرماتے ہیں کہ اس کی مثال ٹیلی گرام کی کھڑکھڑاہٹ کی طرح ہوتی ہے (فیض الباری) اور شاہ ولی اللہ نے تو تمام حدود پار کر لیں:

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی ظلمتِ بشری سے نکل کر عالم نور میں آنے کی سعی میں

سخت کشمکش اور مزاحمتِ باطنی سے دو چار ہونا پڑتا تھا (نعوذ باللہ..... لتوبی)

قوتِ سمع کی تشویش یہ ہے کہ مبہم آوازیں سنائی دیں۔ طنین (ناقوس وغیرہ کا

بجنا) اور صلصلہ (گھنٹیوں کا شور) اوہمہ (جانوروں کی آواز)..... پھر جب

اثر تمام ہو جاتا ہے، علم حاصل ہو جاتا ہے۔ (حجۃ اللہ البالغہ)

شاہ صاحب اپنے آپ پر اور دیگر صوفیہ پر معاذ اللہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کو قیاس کرتے

ہوئے، اپنے مزعومہ کشف کی طرح، وحی قرآنی میں ابہام اور ابہام تلاش کرتے ہوئے راوی

کے لفظ صلصلۃ الجرس پر مطمئن نہیں ہوتے بلکہ اس پر طنطنہ اور ہمہہ کا اضافہ کرنے کی

”سعادت“ بھی حاصل کر رہے ہیں۔ آپ کے الفاظ سے عیاں ہے کہ شاہ ولی اللہ الفاظ قرآن

کو منزل من اللہ نہیں جانتے بلکہ کشف ہی کی طرح مبہم اور بے سمت قرار دے رہے ہیں۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ بشری کے ساتھ ظلمت کا سابقہ..... انہی کا کام ہے یہ جن کے

حوصلے ہیں زیاد!!!

ابن عربی، شاہ ولی اللہ اور انور شاہ کاشمیری کی عظمت علمی اور رفعتِ شان کے قائل علامہ اقبال کو وارداتِ باطن (کشف) کی سائنسی اور فلسفیانہ تفہیم کے لیے بنا بنایا Road Map مل گیا چنانچہ اپنی بات کو تقویت دینے کے لیے علامہ اقبال نے بھی آیاتِ قرآنی کی تاویل اور وضعی احادیث کی تخریج کا ڈول ڈال دیا۔ علامہ نے اپنے مطلوبہ نتائج کے حصول کے لیے بعض قضایا بھی مرتب کیے جو عیاں ہے کہ خالصتاً دینی و قرآنی منابع سے حاصل کردہ نہیں بلکہ ہر دیگر فلسفی کی Pre-Suppositions کی طرح خود ساختہ ہیں، مثال کے طور پر:

”وہ (یعنی مذہب) ہمیں توقع دلاتا ہے کہ ذاتِ مطلق کا بلا واسطہ لقا ممکن ہے۔“ (ص۔ 37)

علامہ نے انگریزی میں لقا کے لیے لفظ Vision لکھا ہے اور سید نذیر نیازی اس کا اردو ترجمہ ”رویت“ کر رہے ہیں۔ یہی ”لقا“ یا ”رویت“ باری تعالیٰ صوفیا کی منزل ہے اور وہ اس دنیاوی زندگی میں بھی اس کے وقوع یعنی لقائے رب، رویتِ باری کا دعویٰ کرنے سے نہیں جھکتے۔ چنانچہ ہم یہی سمجھتے ہیں کہ علامہ کے الفاظ ”توقع دلاتا ہے“ سے اُن کی مراد پورا ہو سکنے کا امکان ہے۔ اسی امر کی مزید وضاحت علامہ نے ان الفاظ میں بھی کی ہے:

”حقیقتِ مطلقہ کے تمام وکمال لقا کی خاطر، ادراک بالحواس کے ساتھ ساتھ اُس چیز کے مدرکات کا اضافہ بھی ضروری ہے جسے قرآن پاک نے فواد یا قلب سے تعبیر کیا ہے۔“ (ص۔ 52)

In the interests of securing a complete vision of Reality, therefore, sense-perception must be supplemented by the perception of what the Qur'an describes as Fu'ad or Qalb, i.e. heart (P-16)

”صوفیانہ احوال میں اس کے برعکس ہم حقیقتِ مطلقہ کے مرورِ کامل سے آشنا ہوتے ہیں جس میں ہر طرح کے مہیجات باہم مدغم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت میں منتقل ہو جاتے ہی اور ناظر و منظور یا شاہد و مشہود کا امتیاز سرے سے اٹھ جاتا ہے۔“ (ص۔ 56)

The mystic state brings us into contact with the total passage of Reality in which all the diverse stimuli merge into one another and form a single unanalysable unity in which the ordinary distinction of subject and object does not exist. (P-19)

ہم جانتے ہیں کہ لقا باللہ کے بارے میں دو طرح کے تصورات مروج ہیں۔ ایک دیدار ذات الہیہ بچشم سر اور دوسرے اللہ کی ذات میں انسانی خودی کا اس طرح ضم ہو جانا جیسا کہ دریا میں قطرہ یا صحرا میں ذرہ (یعنی فنا فی اللہ) جبکہ اس کے برعکس قرآن ہمیں خالق و مخلوق کی تمیز کا درس دیتا ہے اور ہمیں یہ بتاتا ہے کہ وہ ذات باری ایسی ذات ہے کہ لایدر کہ الابصار۔ اسے آنکھیں دیکھ نہیں سکتیں قرآن حکیم نے یہ بھی فرما دیا: ذرا ان لوگوں کو دیکھو کہ انہوں نے اللہ کے بندوں کو اللہ کی ذات کا جز بنا دیا بے شک انسان حقیقت حق کو چھپانے میں بہت دور نکل گیا ہے۔ (43:15) وہ وراء الوراء ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم کے ذریعے ہمیں بتایا ہے کہ کائنات کی دیگر مخلوقات کی طرح انسان بھی ایک مخلوق ہے اور اسے ایک خاص امتحان کے لیے ارادہ و اختیار کی صلاحیتیں دے کر تخلیق کیا گیا ہے اور یہ کہ ہر انسان کو بعث بعد الموت کی صورت، یوم حساب اپنے عمل کی جزا و سزا سے دو چار ہونا پڑے گا۔ اس طرح قرآن کے مطابق لقاء رب کا معنی ہے اللہ کے حضور پیش ہو کر اپنے اعمال کا حساب دینا۔..... اس قرآنی نقطہ نظر کے مقابل وحدۃ الوجودی فکر کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسانی ذات چونکہ ذات الہی سے الگ نہیں اور بعد از مرگ اسی ذات کا حصہ بن جاتی ہے، اس لیے کہاں کا حساب کتاب اور کہاں کی جنت دوزخ!



علامہ اقبال نے انسان اور کائنات کے باہمی ربط و تعلق کے حوالے سے بھی چند قضا یا مرتب کیے ہیں، فرماتے ہیں!

☆ ”قرآن مجید کا حقیقی مقصد تو یہ ہے کہ انسان اُن گونا گوں روابط کا اعلیٰ اور برتر شعور پیدا کرے جو اُس کے اور کائنات کے درمیان قائم ہیں۔“ (ص 45)

The main purpose of the Qur'an is to awaken in man the higher consciousness of his manifold relations with God and the universe. (P-8)

☆ ”اسلام نے دنیائے مادیات کو رد نہیں کیا بلکہ اس کی تسخیر اور تصرف کا راستہ دکھلایا ہے تاکہ زندگی کا نظم و ضبط واقعیت کی اساس پر ہو۔“ (ص 46)

Islam, recognizing the contact of the ideal with the real, says 'yes' to the world of matter and points the way to master it with a view to discover a basis for a realistic regulation of life. (P-10)

☆ ”بے شک اُس (انسان) کی زندگی کا ایک آغاز ہے لیکن اس کا مقدر شاید یہ کہ کائنات کی ترکیب میں ایک دوامی عنصر بن جائے۔“ (ص 48)

His career, no doubt, has a beginning, but he is destined, perhaps, to become a permanent element in the constitution of being. (P-12)

☆ ”انسان فطرت سے وابستہ ہے اور یہ وابستگی ایک امکانی ذریعہ ہے قوائے فطرت پر غلبہ حاصل کرنے کا۔“ (ص 52)

The naturalism of the Qur'an is only a recognition of the fact that man is related to nature, and this relation, in view of its possibility as a means of controlling her forces (P-16)

☆ ”قرآن مجید کے نزدیک قلب کو قوت دید حاصل ہے۔“ (ص 53)

It is according to Qur'an something which sees and its reports, if properly interpreted, are never false. (P-16)

- علامہ اقبال نے ان الفاظ میں بعض خود ساختہ مفروضوں کو ثابت شدہ حقائق کے طور پر پیش کر دیا ہے اور عیاں ہے کہ انھی قضایا پر اپنے دلائل کی بنیاد بھی رکھ دی ہے۔ فرماتے ہیں:
- 1- انسان اور کائنات کے روابط کا شعور قرآن مجید کی رو سے انسان کا حقیقی مقصد حیات ہے۔
 - 2- دنیائے مادیات کی تسخیر انسان کا اعلیٰ ترین مقصد ہونا چاہیے۔
 - 3- انسان کا مقصد بالآخر کائنات کی ترکیب میں ایک دوامی عنصر بن جانا ہے۔
 - 4- انسان کو اللہ نے اپنی فطرت پر تخلیق کیا ہے چنانچہ انسان کو قوائے فطرت پر غلبہ حاصل کرنے کا اہل بننا ہے۔
 - 5- چونکہ قلب کو قوت دید حاصل ہے اس لیے قلب کی اطلاعات (واردات قلبی) کبھی غلط نہیں ہوتیں۔

اقبال کے مرتبہ ان قضایا کے برعکس قرآنی نقطہ نظر کی درست تفہیم سے ہر صاحب نظر باسانی جان سکتا ہے کہ جو فکر و فلسفہ قرآن سے متصادم قضایا پر مبنی ہے، اُس کی علمی حیثیت کیا ہو سکتی ہے اور ایمان سے یعنی اُن ایمانیات سے جن پر دین اسلام کا مدار ہے، ایسے فلسفے کا قطعاً کوئی تعلق واسطہ نہیں ہے۔

۱- اقبال کا پہلا اور اہم ترین نکتہ ”انسان کے مقصدِ حیات“ سے متعلق ہے۔ قرآن حکیم نے تخلیقِ انسانی اور حیاتِ انسان کے بارے میں تین حقائق کا انکشاف کیا ہے: فرمایا کہ: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿۷۱﴾ (اس نے جن و انس کو صرف اپنی عبادت کے لیے پیدا کیا)۔ اِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ ۚ نَبْتَلِيهِ ۖ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿۷۲﴾ (بے شک ہم نے انسان کو ملے جلے نطفے سے امتحان کے لیے پیدا کیا اور اسے سمع و بصر عطا کی) اور ارشاد ہوا: ”ہم نے امانت (الامانۃ یعنی اہم ذمہ داری) کو آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے رکھا مگر ان سب نے اسے اٹھانے سے انکار کر دیا اور اس (ذمہ داری کو قبول کرنے) سے ڈر گئے مگر انسان نے یہ (ذمہ داری) اٹھالی۔ وہ بڑا ہی ظالم و جاہل ہے (اور ہم نے ذمہ داری انسان پر ڈال دی اور یہ اس لیے کہ) اللہ تعالیٰ منافق مردوں اور منافق عورتوں اور مشرک مردوں اور مشرک عورتوں کو سزا دے (یہ ذمہ داری، یہ مقصدِ حقیقی پورا نہ کرنے کی پاداش میں اور اس مقصدِ حقیقی کو جان کر اسے پورا کر لینے کی مخلصانہ سعی کی جزا کے طور پر) مومن مردوں اور مومن عورتوں کی جانب اللہ اپنی توجہ ڈال دے (انہیں جزائے حسنہ عطا کرے) اور اللہ تعالیٰ بڑا ہی بخشنے والا مہربان ہے“۔ (سورہ الاحزاب 72, 73)۔

قرآن مجید کا حقیقی مقصد، انسان اور کائنات کے درمیان روابط کا شعور نہیں بلکہ مقصدِ حیات کو سمجھنا اور توحید باری کا ادراک ہے اور قرآن حکیم نے جب بار بار آیاتِ انفس و آفاق پر غور کرنے کی بات کی ہے تو انہیں یعنی آیاتِ کائنات کو ذاتِ باری کے موجود ہونے اور اُسی کے قادرِ مطلق اور مختارِ کل ہونے کا مظہر بتایا ہے۔

علامہ اقبال انسان اور کائنات کے درمیان روابط کے برتر اور اعلیٰ شعور کو قرآن کا مقصدِ حقیقی قرار دے رہے ہیں۔ اسی مقصدِ حقیقی کی مزید وضاحت سے علامہ اقبال کے فکر کے اس گوشے کو بے نقاب کرنا ضروری ہے جو بالآخر انسان اور کائنات کی وحدۃ الوجودی تعبیر تک لے

جاتا ہے۔ علامہ لکھتے ہیں کہ:

” (انسان کے اندر ایک نئے عالم کے انکشاف) کی تحلیلی عالم مادیات سے بیگانہ

نہیں۔ برعکس اس کے وہ اُس کے رگ و پے میں جاری و ساری ہے۔“ (ص 45)

Islam fully agrees with this insight and supplements it by the further insight that the illumination of the new world thus revealed is not something foreign to the world of matter but permeates it through and through. (P-9)

..... صاف ظاہر ہے، کائنات کے رگ و پے میں (صوفیہ کی رو سے) ایک ہی وجودِ حقیقی کی تحلیلی جاری و ساری ہے اور صوفیہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس تحلیلی کو وارداتِ باطن کے ذریعے پالینے والے انسان جان سکتے ہیں کہ ان کی اپنی جان اور کائنات میں حقیقی ربط محض یہی ہے کہ یہ سبھی ایک ہی وجودِ حق کی تحلیلی کے مظاہر ہیں..... علامہ اقبال اور ان کے تمام پیش رو اسی نکتے کی توجیہات و تاویلات میں مصروف ہیں مگر اس امر کے لیے ان میں سے کسی مفکر و مدبر کو قرآنِ حکیم سے کبھی کوئی نصِ صریح نہیں مل سکی۔

ب۔ اقبال کہتے ہیں کہ اسلام نے دنیائے مادیات کی تسخیر اور تصرف کا راستہ دکھلایا ہے۔ جہاں تک تصرف کی بات ہے تو یہ ایک حقیقت ہے کہ انسان کو زندگی گزارنے کے لیے جن وسائل کی ضرورت پڑتی ہے وہ کائنات میں موجود ہیں۔ مگر انسان کا یہ فرض کہ وہ کائنات کو تسخیر کرے یہ ایک ایسا نظریہ ہے جو آیاتِ قرآنی کی غلط تعبیر پر قائم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے بار بار فرمایا ہے کہ: سَخَّرْنَاكُمْ..... ارض و سماء اور اس کے وسائل کو میں نے تمہارے لیے مسخر کیا ہے۔ اور یہی پورا سچ ہے، شاعر نے کہا ہے:

ابرو بادو مه و خورشید و فلک در کار اند

تا تو طاعت بگزارى و بہ غفلت نہ خورى

اجرامِ فلکی کا الٹ پھیر موسموں کا تغیر و تبدل، روشنی اور ہوا، بارش اور وسائلِ آبی، فصلیں اور پھل پھول..... اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں ہیں، اللہ نے انہیں اس طرح مسخر کر رکھا ہے کہ یہ سب اشیاء انسان کے کام آسکیں۔ تسخیر کے لیے اللہ تعالیٰ نے لہ کا کلمہ لکھا۔ مسخر کیا اُس کے لیے۔ صرف ایک استثناء ہے حضرت سلیمانؑ کے لیے کہ ہوا میں آپ کے ساتھ ساتھ آپ کے

حکم سے چلتی تھیں چنانچہ اس جگہ بالخصوص بامرہ کا کلمہ آرہا ہے..... فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ (36/33) اقبال نے لکھا کہ اللہ نے انسان کو دنیائے مادیات کی تسخیر کا راستہ دکھلایا..... اقبال کے شارحین نے تسخیر ارض و سماء کو انسان پر فرض قرار دے دیا اور دین اسلام کی خالصتاً مادی توجیہ پیش کر دی حالانکہ سَخَّرْنَا لَكُمْ کے الفاظ عطاء الہی اور عطیہ ربانی کا اظہار ہیں نہ کہ انسان کے کسی فرض منصبی کا!

ج۔ اقبال نے یہ قضیہ بھی مرتب کیا ہے کہ انسان کا مقدر شاید یہ ہے کہ وہ کائنات کی ترکیب میں ایک دوامی عنصر بن جائے..... ان الفاظ سے ہم اس کے سوا کوئی اور نتیجہ اخذ نہیں کر سکتے کہ اقبال اپنے وحدۃ الوجودی فکر کے اثبات کے لیے کوئی بنیاد فراہم کرنے کی فکر میں مبتلا ہیں۔ یہ امر واقعتاً قابل افسوس ہے کہ قرآن حکیم کی سیدھی سادی آیات سے من پسند معانی اخذ کرنے کی سعی کی جا رہی ہے۔ علامہ نے محولہ بالا الفاظ کے بعد جن آیات کا حوالہ دیا ہے ان میں سوا اس کے اور کوئی بات نہیں کی گئی کہ جب ہم نے انسان کو یہ بتا دیا ہے کہ اسے ایک امتحان میں ڈالا جا رہا ہے تو اُس کا کیا خیال ہے کہ اُسے بغیر حساب لیے چھوڑ دیا جائے گا! (أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى) نہیں قطعاً نہیں۔ مرنے کے بعد وہ مٹی میں مل جائے، پتھر یا لوہا بن جائے، اس کے ذرات وجود میں سے ایک ایک الگ الگ ہو جائے، تب بھی وہ خالق و باری جس نے پہلی بار انسان کو پیدا کیا اُسے دوبارہ تخلیق کر کے اُس سے مکمل حساب کتاب لینے پر قادر ہے..... سورہ القیامہ کی ان آیات سے یہ نتیجہ نکال لینا کہ انسان کا مقدر ہے کہ وہ کائنات کی ترکیب میں ایک دوامی عنصر بن جائے، صریحاً زیادتی ہے۔ دراصل یہاں اس داخلی کشمکش کا اظہار ہو رہا ہے جو افکارِ صوفیہ اور آیاتِ قرآنی میں واضح تضاد کی وجہ سے اقبال کے ذہن میں جاری ہے۔ صوفیہ کہتے ہیں کہ روح انسان بعد از مرگ ذاتِ بحت کا حصہ بن جاتی ہے (کیسی بعثت ثانیہ اور کہاں کا حساب کتاب)۔ ابن عربی اپنا عقیدہ استفہامیہ انداز میں ظاہر کرتا ہے..... ”مجھے نہیں معلوم کہ پھر مکلف کون ہے“! جبکہ آیاتِ قرآنی مومن و کافر دونوں کے لیے ایک ایسی حیات کا اثبات کر رہی ہیں جس میں وہ اپنے اپنے جسد (ایک نئی تخلیق) کے ساتھ تا ابد ثواب و عذاب میں مبتلا ہوں گے اور ان کا خالق و باری ان کی اس حیاتِ ثانیہ کے ہر لمحے پر نظر رکھے ہوئے ہوگا۔

و۔ علامہ اقبال نے ایک اور قضیہ مرتب کرنے کے لیے آیہ قرآنی لَتَزَكُّبَنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ ۝ کا سہارا لینے کی کوشش کی ہے۔ سورہ الانشقاق میں اللہ تعالیٰ نے یومِ آخرت کے احوال بیان فرمائے ہیں۔ فرمایا کہ اے انسان تو اپنے رب کے حضور پیش ہونے تک محنت و مشقت کرنے کا مکلف ہے۔ پھر اُس دن ثواب و عذاب کا فیصلہ ہوگا۔ جس طرح شام اور رات کا الٹ پھیر ہوتا ہے اور چاند اپنی منازل طے کرتا ہے، اسی طرح انسان بھی ”ایک حالت سے دوسری حالت میں پہنچے گا“ یعنی پہلے کچھ نہ تھا، پیدا کیا گیا۔ اُس نے زندگی بسر کی اور مر گیا، مٹی میں مل گیا پھر ایک بار دوبارہ سے ایک اور حالت میں، ایک نئے انسان کے روپ میں پیدا کیا جائے گا تاکہ اس کی دنیاوی زندگی کا حساب لیا جائے۔

قرآن حکیم کی اس سیدھی صاف بات کو صوفیہ اور فلاسفہ کی طرح اقبال نے بھی الجھا کر رکھ دیا۔ لکھتے ہیں:

”ہمیں اپنی روحانی زندگی میں آزادی کے ساتھ مدارجِ کمال کی طرف .

بڑھنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حقیقتِ مطلقہ کے تمام و کمال لقا کی خاطر، ادراک

بالحواس کے ساتھ ساتھ اس چیز کے مدرکات کا اضافہ بھی ضروری ہے جسے

قرآنِ پاک نے فوادِ یاقلب سے تعبیر کیا ہے“۔ (ص 52)۔

اب دیکھیے کہ ان الفاظ میں بھی نفسِ انسان کی وحدۃ الوجودی تعبیر اور لقائے رب یعنی

حقیقتِ مطلقہ میں گم ہو جانے کا ذکر ہے جس کی رو سے انسان مکلف نہیں رہتا۔ ذاتِ الہیہ کو

”حقیقتِ مطلقہ“ کے نام سے یاد کرنا بذاتِ خود ایک وحدۃ الوجودی تعبیر ہے۔ مطلب یہ کہ

پوری کائنات میں حقیقت صرف ایک ذاتِ الہی ہے باقی سب وہم و گمان ہے۔ وجود بھی اُسی کا

ہے موجود بھی وہی ہے۔

ہ۔ دیگر قضایا کی طرح اقبال کا یہ قضیہ بھی محض خود ساختہ ہے اور آیہ قرآنی کی غلط تعبیر

ہے۔ فرماتے ہیں کہ:

”اس طرح حصولِ علم کا جو ذریعہ پیدا ہوتا ہے ایسا ہی قابلِ اعتماد ہوگا جیسے

کسی دوسرے مشاہدے سے“ (ص 53)

The facts of religious experience are facts among the other facts of human experience. (P-17)

دیکھیں اقبال نے قلب کی قوت دید سے مشاہدے کے حقیقی اور لائق اعتبار ہونے تک کا سفر کس قدر آسانی سے طے کر لیا۔ ثبوت کے لیے جو آیہ قرآنی اقبال نے پیش کی ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں: **وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ** (اسی نے تمہارے کان آنکھ اور دل بنائے) ان الفاظ قرآنی میں ایسی کوئی بات نہیں جس کا دعویٰ کیا جا رہا ہے۔ دیگر مقامات قرآنی جن سے کسی اشتباہ کا امکان ہو سکتا ہے، انہیں دیکھ لینا بھی ضروری ہے۔ ارشاد ہوا: ”اور تاکہ اس کی طرف ان لوگوں کے قلوب (افئدۃ) مائل ہو جائیں“ (6:113)۔ ”وہ اللہ کی سلگائی ہوئی آگ ہوگی جو قلوب (افئدۃ) پر چڑھتی چلی جائے گی۔“ (104:7) ”مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا دَايَ“ (53:11) ”جس بات کو نبی ﷺ نے دیکھا اُس بات کو فواد نے نہیں جھٹلایا“۔ سورہ النجم کی تین مسلسل آیات میں نبی ﷺ کی جانب سے پچشم سر آیات الہی دیکھنے ہی کا ذکر ہے۔

سورہ النجم کی آیات مبارکہ کی نت نئی تاویلات پیش کرنے کا رجحان مفسرین بالخصوص باطنی حکماء میں عام ہے اور ہم رائی کی ضمیر کو زبردستی فواد کی جانب راجح کر دینے کی تاویل کو انھی باطنی فلاسفہ کا ایک اور شوشہ قرار دیئے بغیر نہیں رہ سکتے۔

علامہ اور ان کے شارح قلب اور فواد کو ہم معنی سمجھتے ہیں اور قلب کا معنی ”وجدان یا اندرونی بصیرت“ کر دیتے ہیں مگر اہل لغت فواد کے معنی قلب اور عقل کرتے ہیں۔ ہم سمجھتے ہیں کہ فواد کے معنی ہیں وہ تمام قلبی کیفیات جو انسانی جذبات اور احساسات سے متعلق ہیں۔ ڈر، غصہ اور پیار بھی اس میں شامل ہیں۔ غور کریں تو یہی بات **لِنُنَبِّئَكَ بِهَا فُؤَادَكَ** اور فاصبح فواد اقموسى فارغاً سے ظاہر ہے۔ (ایک آیت میں دل کی مضبوطی اور استقامت، دوسری میں دل کی از حد بے چینی کا ذکر ہے)۔

علامہ مشاہدات باطن کو قابل اعتبار قرار دینے پر مصر ہیں اور اس امر کے لیے انہیں اس روایت کا سہارا مل گیا جو بخاری میں بھی موجود ہے حالانکہ اہل ایمان اگر ذرا سا غور کریں تو انہیں معلوم ہو جائے کہ ابن صیاد یہودی کی یہ روایت محض اہانت رسول ﷺ کے لیے وضع کی گئی اور خرافات باطنی کو مشاہدہ حق کہنے والے ملحدوں اور زندقوں کا طجا و ماویٰ بنی۔ مزید برآں مجہول العقل اور مجذوب افراد اور ان کی شخصیات کو باوقار قرار دینے کا ذریعہ! اس سارے قصے میں ظاہر کیا گیا ہے کہ ایک نو عمر مجذوب یہودی کی خرافات نبی ﷺ کے لیے قابل توجہ بنی۔

آپ صلی اللہ علیہ وسلم باوجود سر توڑ کرشش کے اُس کا راز نہ پاسکے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو بارہا اس مجذوب کے سامنے شکست سے دوچار ہونا پڑا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے (نعوذ باللہ) اس امر کی تصدیق کر دی کہ ایسے کافر یہودی مجذوب، نیم پاگل نوعمر لڑکے کی علم غیب تک رسائی ممکن ہے۔

جب ثقہ محدثین و مفسرین ایسی خرافات پر یقین رکھتے ہوں تو علامہ اقبال کا اس روایت سے یہ نتیجہ اخذ کرنا کچھ بعید نہ تھا: ”مذہبی مشاہدات کے حقائق بھی ویسے ہی حقائق ہیں جیسے ہمارے دوسرے مشاہدات کے حقائق“۔ (ص 53) اور یہ کہ:

”اس امر کا بھی کوئی جواز نہیں کہ ہم اپنے محسوسات و مدرکات کے طبعی مرتبے کو تو حقیقی لیکن باقی مراتب کو صوفیانہ یا جذباتی ٹھہرا کر ناقابل اعتنا قرار دیں“۔
(ص 53)۔

There seems to be no reason, then, to accept the normal level of human experience as fact and reject its other levels as mystical and emotional. (P-17)

اقبال اپنے پہلے خطبے کا اختتام اس طرح کرتے ہیں:

”مذہبی واردات کی حیثیت دراصل ایک کیفیتِ احساس کی ہے جس میں تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور جس کے مشمول کو دوسروں کے سامنے بطور تصدیقات (Judgements) ہی کے پیش کیا جاسکتا ہے“۔ (ص 64)۔

Religious experience, I have tried to maintain, is essentially a state of feeling with a cognitive aspect, the content of which cannot be communicated to others, except in the form of a judgement. (P-27)



علامہ اقبال نے اپنی دانست میں ”ادبِ باطن“ کو مشاہدہ حقیقی ثابت کر دیا تاہم جس طرح پہلے بیان کیا جا چکا ہے، ان کے قلب و ذہن میں جو متضاد اور متناقض رویں چل رہی تھیں، انہی کا اظہار آئندہ صفحات میں اقبال کی جانب سے وارداتِ باطن کی بعض خصوصیات کی تفصیل میں بھی جھلک رہا ہے۔ اقبال کی جانب سے شعورِ ولایت کے مخصوص پہلوؤں کی توضیح کا جائزہ حاضر خدمت ہے۔

۱۔ صوفیانہ مشاہدات کی حضوریت:

”مشاہدات تو سب ہی حضوری ہوتے ہیں۔ گویا جس طرح معلوماتِ حواس کے ذریعے ہم اپنے طبعی مشاہدات کے عوالم کی تعبیر کرتے ہیں تاکہ اُس دنیا کا علم حاصل ہو سکے جو ہم سے خارج میں ہے۔ بعینہ صوفیانہ مشاہدات کا تعلق جس عالم سے ہے، اُس کی تعبیر سے ہمیں ذاتِ باری تعالیٰ کا ویسے ہی علم ہے جیسے کسی دوسری شے کا۔ وہ کوئی ریاضیاتی وجود ہے نہ کوئی نظامِ معانی جو باہم دگر وابستہ تو ہوا کرتے ہیں لیکن جو تجربے اور مشاہدے میں کبھی نہیں آتے۔“ (ص 55)۔

All experience is immediate. As regions of normal experience are subject to interpretation of sense-data for our knowledge of the external world, so the region of mystic experience is subject to interpretation for our knowledge of God. The immediacy of mystic experience simply means that we know God just as we know other objects. God is not a mathematical entity or a system of concepts mutually related to one another and having no reference to experience. (P-19)

اقبال کے اس نکتے کے جواب میں پہلی اور اہم ترین بات تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتابِ حکیم میں ”وحی“ (یعنی خفیہ اشارہ، دل میں آنے والی بات، خواب میں دی گئی معلومات) کو زندگی کی عام رہنمائی یا خیر و شر کی ہدایت کے لیے مقرر کر رکھا ہے اور کہیں بھی وحی کے ذریعے حق تعالیٰ کی ذات کی تجلی کا ذکر نہیں فرمایا..... بلکہ اللہ تعالیٰ کے بارے میں ارشاد ہوا کہ وہ انسانی حسیات سے بالا ہے اور اس کی موجودگی (اقبال کے الفاظ میں حضوری) کا واحد راستہ یا تو وہ اطلاع ہے جو انبیاء کے ذریعے انسانوں تک پہنچتی ہے یا پھر یہ فرمایا کہ تم کائنات میں پھیلے ہوئے تمام مادی موجودات پر غور کرو تو جان لو گے کہ ان کا خالق و مالک وہی اللہ ہے جو اس تمام نظامِ کائنات کو چلا رہا ہے۔

علامہ اقبال نے دو اصطلاحات کا سہارا لیا ہے..... ”حضوریت“ (immediacy) اور ”مشاہدہ“ (Experience)، کسی شے کے موجود ہونے کا احساس (جیسے یہ اندرون کی آواز کہ ایک رب!) (موجود ہے)۔ حضوریت (احساسِ موجودگی) اُس کے موجود ہونے کا نظری علم

تو ہو سکتا ہے، اس امر کو کسی بھی طرح مشاہدے کا نام نہیں دیا جاسکتا۔ بالخصوص جب اس مشاہدے کی صورت محض تخیلاتی ہو، کوئی شخص ایسے کسی موجود کو پالینے کا دعویٰ کیسے کر سکتا ہے؟

2- ناقابل تجزیہ کلّیت:

”صوفیانہ احوال میں ہم حقیقتِ مطلقہ کے مرورِ کامل سے آشنا ہوتے ہیں، جس میں تمام مہیجات باہم مدغم ہو کر ایک ناقابل تجزیہ وحدت میں منتقل ہو جاتے ہیں اور ناظر و منظور، یا شاہد و مشہود کا امتیاز سرے سے اٹھ جاتا ہے“ (ص 56)

حقیقتِ مطلقہ کے مرورِ کامل (Total Passage) سے مراد یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات کے کُل کا یکبارگی مشاہدہ..... اب چونکہ وحدۃ الوجود کے زیر اثر اقبال یہ یقین رکھتے ہیں کہ کائنات کا ہر ذرہ ایک ہی وجودِ کامل کا جزو ہے تو انھیں اس مشاہدہ کی تکمیل اسی صورت بیان کرنا پڑی کہ شاہد اور مشہود اس مشاہدے میں ایک ہی ہو جاتے ہیں..... گویا یہ سارا اصطلاحاتِ صوفیہ کا کھیل ہے۔ حقیقتِ مطلقہ، مرورِ کامل، ناقابل تجزیہ وحدت اور شاہد و مشہود!! ان کی پشت پر کار فرما عقائد و افکار، صوفیہ کو گویا گھول کر پلا دیئے جاتے ہیں۔

اگر کسی صوفی کو جسے تخیلاتی دنیاؤں میں غوطہ زن ہونے کے سبق دیئے جا رہے ہیں، جسے Day Dreaming کی عادت ڈالی جا رہی ہے، محولہ بالا انھی تمام Pre-Suppositions سے آشنا نہ کیا جائے تو عین ممکن ہے کہ وہ کوئی اور قسم کا خواب دیکھے، کسی اور دنیا کی سیر کرے، کوئی آٹھ ہاتھوں والا اور آٹھ سروں والا بھگوان اپنے مشاہدے میں لے آئے۔ مہیجات (Sensations) ہمیشہ ان معلومات کے تابع ہوتی ہیں جو کس مختل کے ذہن میں بٹھا دی گئی ہوں۔ دورانِ خواب میں یا تخیلات کی اتھاہ فضاؤں میں خود کو ماحول کا حصہ تصور کرنا، صوفیہ ہی نہیں، عامیوں کے لیے بھی معمول کی بات ہے۔ اپنے سابقہ علم، اپنے ماحول اور سیکھی پڑھی ہوئی، پہلے سے طے شدہ Pre-suppositions کے عین مطابق دورانِ خواب میں یا مرغِ تخیل کی لامتناہی پرواز کے وقت کسی بھی من چاہی تصویر، کسی من کی موج یا یوں کہہ لیں کہ ”شیخ“ کی مطلوبہ فکر کو مسلسل تربیت اور مشقت آمیز مشق کے نتیجے میں، بزعمِ خود حاصل کر لینا۔ بس یہی ہے کسی مشاہدہ حق، کسی وارداتِ باطن کی اصل حقیقت!! اور بقول اقبال، گا ہے گا ہے (ہی نہیں بلکہ ”بالعموم“) غلط آہنگ بھی ہوتا ہے خروش!!!

3- صوفی کا حال لمحہ وصال:

”صوفی کا حال ایک لمحہ ہے کسی ایسی فرید و وحید ہستی سے گہرے اتحاد کا جو اس کی ذات سے ماورا مگر اس کے باوجود اس پر محیط ہوگی اور جس میں صاحب واردات کی شخصیت گویا ایک لمحظے کے لیے کالعدم ہو جاتی ہے“۔ (ص 56)

To the mystic the mystic state is a moment of intimate association with a Unique Other Self, transcending, encompassing and momentarily suppressing the private personality of the subject of experience. (P-19)

”ان احوال کے مشمول پر غور کیا جائے تو ان کی حیثیت بھی سر تا سر خارجی ہو گی (یعنی صوفی کی ذات کے باہر، کسی اور حقیقت سے متعلق..... نذیر نیازی) اور اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ ان موقعوں پر ہم (یعنی صوفیہ) اپنی ذات کی دنیا میں کھو جاتے ہیں“ (ص 56)۔

Considering its content the mystic state is highly objective and cannot be regarded as a mere retirement into the mists of pure subjectivity. (P-19)

”اگر خدا کا وجود فی الواقعہ ہم سے غیر اور اپنی ذات میں مستقل ہے تو اس کا مشاہدہ حضوری طور پر کیسے ممکن ہے“..... اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ..... جواب (جیسے ادْعُوْنِيْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ) ہی بلاشبہ کسی صاحب شعور ہستی کی موجودگی کا ثبوت ہے“۔ (ص 56)

If this were so, we could never be sure of the reality of our own self... (P-20)

Response is no doubt the test of the presence of a conscious self. (P-20)

علامہ اقبال نے ہم جنسوں کے لیے حضوری کے اثبات کے لیے ”جواب“ کی مثال دی ہے۔ ہم جنس ایک جیسے ردِ عمل کی بنا پر جان لیتے ہیں کہ دوسرا بھی ویسا ہی باشعور ہے جیسا کہ وہ خود..... مگر یہ سب کچھ مادی دنیا میں ہو رہا ہے اور اسے ماورا حیات انسانی، ماورائے حواسِ خمسہ ہستی کے اثبات کے لیے دلیل نہیں بنایا جاسکتا بالخصوص اس لیے کہ یہ ایمان کا تقاضا ہے کہ اللہ کی

ذات کو مجیب الدعوات مانا جائے اور یقین کیا جائے کہ وہ ہماری شہ رگ سے بھی قریب ہے مگر ہم اس کا قرب صرف محسوس کر سکتے ہیں وہ بھی اپنے ایمان کی بنیاد پر۔ اگر ایمان نہ ہو تو کبھی نہیں کر سکتے اور اُسے یعنی اللہ تعالیٰ کو جواب دیتا ہوا دیکھنا، سنا،..... اس خیال است و محال است و جنوں! قرآن حکیم میں ارشاد ربانی ہے: **إِنَّ بَعْضَ الظُّلُمِ اِثْمٌ**..... ظلم کے اصل معنی گمان نہیں بلکہ خیال آفرینی ہے۔ معنی یہ ہوا: بعض من کی موج پر مبنی خیال آرائیاں گناہ ہوتی ہیں۔ چنانچہ شیزوفرینیا کے مریض اگر ایسی بے پرکی اڑائیں بھی تو اس کا کیا اعتبار!

یہ بحث پیچیدہ، باہم دگر متضاد اور محض لایعنی ہے۔ دراصل اس فکر کی بنیاد وحدۃ الوجود کا یہ نظریہ ہے کہ ہم اور یہ کائنات، وجود حق سے جدا نہیں اور جو کچھ دکھائی دے رہا ہے وہ ہمہ ہے۔ جسے ہم موت کہتے ہیں وہ حقیقی لمحہ وصال ہے اور جسے وارداتِ باطن کہتے ہیں وہ اسی حقیقت کا باطنی مشاہدہ ہے۔ چنانچہ اپنے داخل میں کھو جانا۔ اس کا اعتراف غلط نہیں بلکہ یہی درست ہے۔ ان الفاظ میں اقبال کا یہ اعتراف کہ یہ گہرے اتحاد کا لمحہ ہے، درحقیقت وحدۃ الوجودی فکر کے اتحادی (ویدانتی) نقطہ نظر کو قبول کر لینے کا عاجزانہ اعتراف ہے، وہی اتحادی نظریہ جسے نام نہاد مسلم صوفیہ خود ہی بہ شد و مدد کرتے ہیں حالانکہ یہی وحدۃ الوجود کی بنیاد ہے اور اقبال کا فکر اسی پر قائم ہے۔

4- صوفیانہ مشاہدات کا ابلاغ ناممکن:

”پھر بہ اعتبار نوعیت، صوفیانہ مشاہدات چونکہ براہِ راست ہی تجربے میں آتے ہیں لہذا ان مشاہدات کو دوسرے تک جوں کا توں پہنچانا ناممکن ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔“ (ص 58)

Since the quality of mystic experience is to be directly experienced, it is obvious that it cannot be communicated.

Mystic states are more like feeling than thought. (P-21)

بات بالکل درست ہے اور یہی وہ حقیقت ہے جس کا اظہار ہم سابقہ سطور میں کر چکے ہیں کہ یہ Day Dreaming ہے، وہ احساس ہے جس کی پشت پر مخصوص معلومات کا خزانہ ہے۔ مگر اپنی بات کو تقویت دینے کے لیے یعنی مشاہداتِ باطن کی اس حقیقت کو ثابت کرنے کے لیے جو

کچھ اقبال نے وحی قرآن کے بارے میں لکھ دیا ہے اس پر تبصرہ محض یہی ہو سکتا ہے کہ: بازی بازی، باریش بابا ہم بازی!!

کشف کا وحی سے کیا مقابلہ..... کشف کا ابلاغ ناممکن..... جبکہ وحی کتاب مکمل پیغام ہے، صاف واضح زبان میں، بہترین عبارت جسے سمجھنا بھی نہایت آسان ہے..... جو لاریب ہے اور لامبتل لکلمایہ..... سبج قراءت کے نام پر ہی کیوں نہ ہو، قرآن کے الفاظ تبدیل کر دینے کی بھی کوئی تدبیر، کوئی فکر کامیاب نہیں ہو سکتی۔

مگر علامہ اقبال اس حقیقتِ عظمیٰ کو برطرف کرتے ہوئے وحی اور کشف کو ایک ہی سطح پر لے آتے ہیں۔

”احساس اور فکر میں چونکہ ایک نامی رشتہ کام کر رہا ہے، (دونوں کی ایک ساتھ نشوونما، نذیر نیازی) لہذا یوں وہ قدیم نزاع بھی جس کا تعلق وحی باللفظ سے تھا اور جس نے ایک زمانے میں الہیین اسلام کو طرح طرح کی مشکلات میں ڈال رکھا تھا، حل ہو جاتا ہے۔ غیر واضح احساس کی ہمیشہ کوشش ہوتی ہے کہ اپنا اظہار، فکر کے پیرائے میں کرے۔ رہا فکر سو وہ خود اپنے وجود سے اپنا مرئی پیکر تلاش کر لیتا ہے۔ (الفاظ کا جامہ عطا کر دیتا ہے۔ لٹو بی) لہذا یہ کہنا کوئی استعارہ نہیں کہ فکر اور لفظ، بیک وقت احساس کے باطن سے نمودار ہوتے ہیں یہ دوسری بات ہے کہ منطقی فہم اُن کی زمانی ترتیب کو دیکھتا اور یوں انھیں ایک دوسرے سے الگ ٹھہراتے ہوئے اپنے لیے طرح طرح کی مشکلات پیدا کر لیتا ہے۔ بہر حال ایک معنی میں الفاظ بھی وحی ہوتے ہیں۔ (ص 60)

The organic relation of feeling and idea throws light on the old theological controversy about verbal revelation which once gave so much trouble to Muslim religious thinkers. Inarticulate feeling seeks to fulfil its destiny in idea which, in its turn, tends to develop out of itself its own visible garment. It is no mere metaphor to say that idea and word both simultaneously emerge out of the womb of feeling, though logical understanding cannot but take them in a temporal order and thus create its own difficulty by regarding them as mutually

isolated. There is a sense in which the word is also revealed.

(P-23)

”صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے تو اسے منطقی
قضایا ہی کی شکل دے سکتا ہے۔“ (ص 58)۔

The interpretation which the mystic or the prophet puts on the
content of his religious consciousness can be conveyed to
others in the form of propositions. (P-21).

انتہائی گمراہ کن اور مفسد ایمان اس جملے کے ساتھ اقبال نے وحی کے بارے میں قرآنی
آیات نقل کر دی ہیں۔ جبکہ ان آیات سے یہ معانی کسی صورت نہیں نکلتے۔ یہ ساری بحث واضح
طور پر علامہ کے اس عقیدے کی ترجمان ہے کہ وحی قرآن ہو یا صوفی کی واردات باطن، دونوں
کی حقیقت ایک ہے۔ دونوں ہی احساس پر مبنی ہیں۔ واردات باطن کی الفاظ میں تشکیل و تعبیر
پیغمبر یا صوفی کا ذاتی فعل ہے..... لیجیے وحی باللفظ کا قدیمی نزاع اس طرح حل ہو گیا۔ (نعوذ
باللہ من ذالک)

علامہ نے اس بارے میں جو کچھ لکھا، قرآنی فکر سے ہٹ کر لکھا۔ جو آیات قرآنی پیش
کیں، ان کی باطنی تعبیرات کو من و عن قبول کر لیا۔ مگر جب اس فکر کی پشت پر دیگر ائمہ اسلام کی
طرح شاہ ولی اللہ رحمہ اللہ کی نگارشات عالیہ بھی موجود ہوں تو ہم طعن کس پر کریں! کس کی تدبیر
قرآن سے بیگانگی کا ماتم کریں!!! (ملاحظہ ہوں گذشتہ صفحات میں شاہ ولی اللہ اور انور شاہ
کاشمیری کی وحی کے بارے میں تاویلات)۔

5- صاحبِ حال کا وثوق اور واپسی:

”صوفیانہ احوال تا دیر قائم نہیں رہتے، گو صاحبِ حال پر وثوق و اعتماد کا
نہایت گہرا نقش چھوڑ جاتے ہیں۔ بہر حال صوفیہ ہوں یا انبیاء، دونوں طبعی
واردات کی دنیا میں واپس آجاتے ہیں۔“ (ص 60)

This is clear from the fact that the mystic state soon fades
away, though it leaves a deep sense of authority after it has
passed away. (P-23)

”(وارداتِ شیطانی کی تنقیح کے لیے) ہادیانِ نوعِ انسانی کو اپنی ساری

فراست، بصیرت اور دانائی سے کام لینا پڑا، مگر اس کا فیصلہ ہوا تو آخر الامر ہمارے اختباری معیار (Empirical Test) ہی کی بدولت اور وہ یوں کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے نہ کہ جڑ سے۔ (ص 61)

In the end it had come to our empiricist criterion: By their fruits ye shall know them, not by their roots. (P-25)

علامہ اقبال نے شعور ولایت کے ایک اور (پانچویں) پہلو کی نشاندہی کے دوران میں چند اہم باتیں کہی ہیں جنہیں الگ کر کے سمجھنا ضروری ہے۔

۱- فرماتے ہیں کہ صوفی اور نبی ”حال“ کی دنیا سے واپس آجاتے ہیں..... یہ بات صوفی کے بارے میں درست ہے کہ وہ اپنی نفسیاتی پیچیدگیوں سے چھٹکارا حاصل کر کے، اپنے واصل باللہ ہونے کا اعلان کرنے کے انوکھے حربے ایجاد کرتا ہے (انا الحق۔ ما اعظم شافی وغیرہ) مگر نبی ایسی کسی لایعنی کیفیت سے نہیں گزرتا۔ وہ تو مبعوث ہوا ہے تعلیم کتاب و حکمت اور تزکیے کے لیے اور وحی کتاب سنانے اور سمجھانے کے لیے..... نہ صرف یہ بلکہ وہ امیر جماعت بھی ہے۔ امام وقت بھی ہے، قاضی بھی ہے مجاہد بھی، ماہر سیاست بھی وہی ہے اور ماہر معیشت بھی۔ وہی نگران ہے باپ ہے، بھائی ہے، بیٹا ہے، شوہر ہے..... نبی کو اپنا آپ بھلا دینے کی نہ فرصت ہے، نہ یہ اُس کے شایانِ شان ہے۔ رہا وحی کے القاء کا وقت تو یہ ایسا ہی ہے جیسے کوئی کچھ وقت کو نماز کے لیے کھڑا ہو جائے۔ ویسے ہی جیسے استاد سے سبق لینا۔

صوفی کی ”حال“ چڑھ جانے جیسی ناپسندیدہ اور ناکارہ صورت ہائے احوال سے نبی کی زندگی کا کوئی موازنہ نہیں ہو سکتا۔ اُس کی زندگی کا ہر لمحہ انسانیت کے لیے لائق تقلید اعلیٰ ترین معیار ہے۔

ب- صاحبِ حال کا کسی کیفیت کو پالینا اور اس کے حق ہونے پر وثوق و اعتماد کے احساس کا جہاں تک معاملہ ہے، عیاں ہے کہ جب تک اُسے بعینہ وہ کچھ حاصل نہیں ہو جاتا جو اپنے ”شیخ“ سے سنا ہے، پڑھا ہے اور سیکھا ہے، صوفی کی مشق اور مشقت جاری رہتی ہے..... پھر ایک دن آتا ہے جب وہ بھی (سچ یا جھوٹ) مثال کے طور پر کشفِ قبور کے پچشم سر مشاہدے کے دعوے کرنے لگ جاتا ہے اور یہ طے پا جاتا ہے کہ اب یہ صوفی واقعی صاحبِ حال ہے۔ اس بارے میں بھی صوفیا اور انبیا کو ایک ہی صف میں کھڑا کرنا بالیقین غلط ہے۔ اس لیے کہ نبی کو جبریل امین کے ذریعے پیغام دیا جاتا ہے۔ نہ یہ ملاقات خواب کی سی ہے نہ تخیلاتی۔ ایسی حقیقی

اور واقعی ملاقات میں وحی الہی کے الفاظ نبی کے سمع و قلب پر القاء کیے جاتے ہیں۔ یہ معاملہ نبی کے ضمن میں عین الیقین بلکہ حق الیقین کا درجہ رکھتا ہے۔

ج۔ صوفیانہ مشاہدات کی دنیا حقیقی ہے، واقعتاً ہے۔ صوفی بہت کچھ دیکھتا ہے بہت کچھ تخیل میں لاتا ہے، اختراع کرتا ہے..... مگر یہ سبھی کچھ معتبر نہیں۔ معتبر بس وہی ہے جس کی تصدیق آیات کتاب سے ہو اور اسوۂ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ہو۔

د۔ وارداتِ شیطانی کا امکان وحی کتاب میں ثابت کرنے کے لیے علامہ اقبال نے جس آیت کا حوالہ دیا ہے (الْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ) اُس کی مرؤجہ تفسیر و تعبیر میں ایک جھوٹی روایت (روایتِ غرائق) کارفرما ہے جسے مفسرین و محدثین صحیح قرار دیتے ہیں۔ اس طرح اقبال کا اس روایت اور اس کی بناء پر قرآنی وحی میں القاءِ شیطانی کو قبول کر لینا باعثِ استعجاب نہیں۔ مگر اس ضمن میں دو باتیں واضح کر دینا ضروری ہے۔ پہلی یہ کہ خود اللہ تعالیٰ نے فرما دیا ہے کہ نزولِ وحی قرآنی کے دوران میں حفاظت کا کڑا انتظام کیا جاتا ہے اور شیاطین کو اس وحی سے دور رکھا جاتا ہے..... پھر اس آیت میں تمثیلی کا معنی پڑھا نہیں (بلکہ کہیں بھی تمثیلی کا معنی پڑھا نہیں ہے) بلکہ یہ تمنا، خواہش، ارادے، پروگرام کے معنی میں ہے کہ نبیؐ کے اپنی دعوت کے ابلاغ اور استحکام کے راستے میں شیطان روڑے اٹکاتا ہے جنہیں اللہ تعالیٰ اپنی حکمت سے ناکام بنا دیتا ہے۔

ہ۔ انبیاء علیہم السلام کی لائی ہوئی ہدایت کے حق ہونے پر علامہ اقبال اختباری معیار (Empirical Test) کی دلیل لائے ہیں حالانکہ یہ نقطہ نظر تاریخی اعتبار سے درست نہیں ہے۔ کتنے انبیا ایسے ہیں جن کی دعوت ان کے اُمتیوں نے قبول نہیں کی۔ کیا اس طرح ان کی دی ہوئی ہدایت کی ناکامی، بذاتہ ہدایت کی لایعنیت پر بطور دلیل نہیں لائی جاسکتی! رہی بات نبی کی ذات کا ارفع و اعلیٰ اور والا شان ہونا تو ایسے ہی (اگرچہ معیار میں نسبتاً بہت کم) افراد ہر امت میں کثیر تعداد میں موجود رہے ہیں۔ یادیاں نوعِ انسانی کو حاصل ہونے والی ہدایات کے معیار کے ضمن میں علامہ نے ان پیغامات کے نتیجہ خیز اور بارور ہونے کے حوالے سے درخت کے پھل کی بات کی ہے۔ علامہ لکھتے ہیں کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے نہ کہ جڑ سے۔ یہ الفاظ خطرناک ہیں۔ اولاً قرآن کی تمثیل کو سمجھنا اور اس کی متابعت ضروری ہے۔ قرآن ہدایت

الہیہ کے بارے میں فرماتا ہے: **أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ** (اس کی جڑ مضبوط اور مستحکم ہے اور اس کی شاخیں آسمان تک پھیلی ہوئی ہیں)۔

جڑ یعنی اصل کا معقول، مستحکم اور قائم و قوام ہونا ضروری ہے۔ یہی بات مختلف انداز میں قرآن حکیم نے بار بار سمجھا دی ہے کہ عمل صالح بغیر ایمان کے ناقابل قبول ہے۔ مگر علامہ کی توضیح نے ایمان سے قطع نظر عمل کے حسن کو نمایاں اور قابل اعتبار بنا دیا ہے اور صوفیہ ہمیں جو روایتی کہانیاں سناتے ہیں، ان سے بھی اسی باطل نظریے کی تائید ہوتی ہے (مثال کے طور پر مسلم شریف کی ایک جادوگر بچے کے بارے میں طویل داستان) اس قسم کی روایتوں میں یہ ظاہر کیا جا رہا ہے کہ ایک نیک عمل (مثلاً بسم اللہ پڑھنا) اس قدر مقبول بارگاہ الہی ہوا کہ ایک کافر و مشرک کے ہاتھ سے اللہ کا ایک نیک بندہ فی الفور ہلاک ہو گیا۔ دیگر بہت سی مثالیں بھی ہیں..... مگر ہم مدرٹریسا کی ساری محنت کے باوجود اسے ایک سیدھے سادے ان پڑھ مسلمان سے زیادہ اہمیت نہیں دے سکتے جو واقعتاً صاحب ایمان ہے، توحید پر قائم ہے، بلال حبشیؓ والی توحید پر..... پتہ کہ کسی وجودی یا شہودی مکر پر!!



ہم شروع میں ہی بتا چکے ہیں (اور جیسا کہ کتاب کے نام سے بھی ظاہر ہے) علامہ اقبال کی ساری بحث دین (دین اسلام) سے متعلق نہیں بلکہ مذہب کے بارے میں ہے اور ساری مذہبیت انہیں واردات مذہبی میں ہی دکھائی دیتی ہے۔ چنانچہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اقبال نے نہ تو دین اور مذہب میں تفریق کو سمجھا..... سمجھ لیتے تو محض مذہبی واردات کی بحث میں نہ الجھے رہتے اور اس متصوفانہ راستے کو اہم ترین مسئلہ سمجھ کر اسی سے ”تشکیل جدید افکار مذہبیہ“ کی ابتداء کرتے اور نہ ہی اقبال نے مذہب اور مذہبی رجحانات رکھنے والے افراد انسانی کو درست طور پر ممیز کیا ہے۔

فرض کر لیں کہ اسلام بھی محض ایک مذہب ہے۔ اب اس مذہب کے ماننے والے ایک طرف تو وہ لوگ ہیں جو وحی قرآنی اور تعبیرات نبویہ پر انحصار کرتے ہیں اور اس طرح سے کہ ان حدود سے باہر نکلنا ہی نہیں چاہتے اور دوسری طرف وہ افراد ہیں جو ویدانت، مزدکیت، نصرانیت، یہودیت اور صابئییت سے مستعار وحدۃ الوجودی فکر کی ٹوہ میں لگے رہتے ہیں اور اس عقیدے کے مرکزی نکتے لقاء باللہ اور فنا فی اللہ کو پانے کے لیے مجاہدے میں مصروف ہو کر اپنی نفسیاتی

کیفیات، نام نہاد مذہبی جذبات اور بے پایاں تخیلات کے بل پر ایسی ذہنی فضا پیدا کرنے میں کامیاب ہو جاتے ہیں جو انھیں وارفتگی، خود فراموشی اور خود ایجاد کردہ تجلیات کی دنیاؤں کی سیر کراتی رہتی ہے۔ ایسے صاحب فن افراد کو کبھی اس بات کی پروا تک نہیں ہوتی کہ یہ ذہنی بالیدگی عطاءئے رحمانی ہے یا القائے شیطانی! اور ہم دیکھتے ہیں کہ انا الحق اور مانی جنتی الا اللہ کہنے والے اپنی بات پر مصر، فیرھاں اور نازاں رہتے ہیں۔ قرآن و حدیث کا کوئی Reference اُن کی جبین ناز پر کوئی گوہر شرمندگی طلوع نہیں کر سکتا۔

علامہ اقبال لکھتے ہیں پروفیسر ہاکنگ نے کیا ٹھیک کہا ہے:

”اگر کسی ولی یا عامی کو اپنے محدود اور بے بصیرت نفسِ زمانی میں کوئی ایسا جلوہ نظر آتا ہے جس سے ہماری اور اُس کی زندگی کی کایا پلٹ جائے تو اس کا سبب بجز اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ حقیقتِ سرمدیہ تمام و کمال محسوسیت کے ساتھ اس کی روح پر چھا گئی۔“ (ص 64)۔

If ever upon the stupid day-length time-span of any self or saint either, some vision breaks to roll his life and ours into new channels, it can only be because that vision admits subconscious readiness and subconscious resonance too; to us which stirs up the entire fabric of our personality. (P-27)

ہم یہ کیسے تسلیم کر لیں کہ پروفیسر ہاکنگ اور اقبال دونوں کے ہاں زندگی کی کایا پلٹ جانے کے معیار ایک ہی ہیں! یہ فقط اُسی صورت ہو سکتا ہے کہ دین اور اس کے نکتہ ہائے اولین کو فراموش کر کے حقیقتِ سرمدیہ کی تجلی پالینے کو ہی زندگی کا، مذہب کا مقصود حقیقی قرار دے دیا جائے..... اب خواہ وہ تجلی کسی نصرانی کی اپنی ہی تعبیرات کے مطابق ہے یا کسی ویدانتی کے کسی دیوتا کا چتکار۔ کسی مزدکی کے اہرمن کا پرتو ہے یا کسی صابی کے محور پرستش کسی ستارے کی ضیاء!..... ہر ہوس پرست نے ایک نیا صنم تراش رکھا ہے۔

چنانچہ یہاں یہ سوال پیدا ہو رہا ہے کہ مذہبی واردات (کشف) کے حق و باطل ہونے کو کس طرح جانچا جاسکتا ہے! علامہ فرماتے ہیں کہ عقلی اور عملی معیارت قائم کر کے حق و باطل کی تصدیق ہو سکتی ہے۔ علامہ کا دعویٰ یہ ہے کہ عقلی معیار جس سے فلسفی کام لیتے ہیں، کسی پہلے سے قائم شدہ مفروضے کے تحت نہیں ہوتا اور عملی معیار جس سے انبیا کام لیتے ہیں، باعتبار نتائج وحی

کی تصدیق کا نام ہے..... علامہ کے خطبات میں سے دوسرا خطبہ عقلی معیار کے جائزے پر مشتمل ہے اور اس خطبے پر تبصرہ کرتے ہوئے ہم اس امر کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے کہ کیا اقبال کا یہ دعویٰ درست ہے کہ یہ عقلی معیار، پہلے سے قائم شدہ مفروضوں کے تحت نہیں! (کیا یہ ممکن ہے کہ کوئی فلسفی بغیر متعدد مفروضے قائم کیے، کسی نظامِ فکر کی بنیاد رکھ سکے!!) یاد رہے کہ وارداتِ قلبی کی آزمائش کے معیارات کا جائزہ لینے سے پہلے علامہ اقبال ایک بات کو پایہ ثبوت پر پہنچا ہوا تصور کر رہے ہیں، وہی جس کے لیے آپ نے خطبہ اول میں بہت سے مفروضے قائم کیے اور ہم یہ ثابت کرتے رہے کہ یہ ساری Pre-Suppositions آیاتِ قرآنی کی غلط ترجمانی یا جھوٹی روایات سے اخذ کی گئی ہیں۔ ملاحظہ ہوں علامہ کے الفاظ:

”ہم برابر یہ ثابت کرنے کی کوشش کر رہے تھے کہ مذہبی واردات کی حیثیت دراصل ایک کیفیتِ احساس کی ہے جس میں تعقل کا ایک عنصر شامل رہتا ہے اور جس کے مشمول کو دوسروں کے سامنے بطور تصدیقات (Judgement) ہی کے پیش کیا جاسکتا ہے۔“ (ص 69)

بعد ازاں علامہ نے فلاسفہ کے عقلی معیار اور انبیا کے عملی معیار کا تذکرہ کرتے ہوئے ایک بار پھر یہ ثابت کر دیا ہے کہ آپ کشفِ اولیاء اور وحی کتاب (جس کا نزول انبیا پر ہوتا ہے) ان دونوں میں کوئی فرق روا نہیں رکھتے..... اور فی الحقیقت یہی تعبیر و تاویل سارے فساد کی جڑ ہے..... لطف کی بات یہ ہے کہ آفرینش کائنات اور توحید باری کے لیے فلاسفہ (اور اولیا) کا وحدۃ الوجودی نظریہ، کشف کے ذریعے اختراع کیا گیا اور کشف کی اہمیت جتاتے ہوئے اُسے ترویج دی گئی جبکہ ایسے ملحدانہ عقیدے کی وحی کتاب سے کوئی مناسبت کہیں دکھائی نہیں دیتی..... اب اگر کشف اور وحی کتاب کو ایک سطح پر لے آئیں تو اس امر کی پوری گنجائش نکل آتی ہے کہ توحید قرآنی اور توحید وجودی دونوں برحق ہیں۔ بلکہ اس تکلف کی ضرورت بھی باقی نہیں رہنے دی جاتی اور اعلان کر دیا جاتا ہے کہ ”توحید تو صرف ہماری فصوض الحکم میں ہے، قرآن تو سارے کا سارا شرک ہے!“ (شیخ تلمسانی)۔ یہ ہے عقلی معیار پر انحصار کا شاخسانہ!!!



خطبات اقبال کا آہنگ

دوسرا خطبہ: مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار

علامہ اقبال نے *Reconstruction of Religious Thought in Islam* کے پہلے خطبہ: علم اور مذہبی مشاہدات میں وحی کو کشف یا مذہبی مشاہدے کے ہم مرتبہ، (Higher Intuition) قرار دینے کی کوشش کی ہے۔ دوسرے خطبہ کا عنوان: ”مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار“ ہے جسے خطبات کے مستند مترجم سید نذیر نیازی نے ”علم بالوحی اور عقل“ کا نام بھی دیا ہے اور فرمایا ہے کہ پہلے خطبے کی رعایت سے یہی عنوان بہتر ہے۔ دوسرے خطبے کے آغاز میں ہی علامہ نے اپنے نصب العین کو واضح کر دیا ہے یعنی کائنات کی اصل، اللہ تعالیٰ اور انسان کے تعلق کی نوعیت اور انسانیت کے لیے بہترین رہنمائی کا ذریعہ کیا ہے اور یہ ہے علامہ کی نظر میں وحدۃ الوجودی نظریہ اور اس نظریے کے حصول کا وہ راستہ جسے اقبال مذہبی مشاہدہ کا نام دیتے ہیں اور صوفیا اسے کشف کہتے ہیں۔ علامہ اقبال نے اپنے نظریے کی تائید کے لیے قرآنی آیت: *هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ* (وہی اللہ اول و آخر ہے، ظاہر و باطن بھی ہے) پیش کی ہے حالانکہ کسی بھی آیت قرآنی کی تفسیر و تعبیر دیگر سینکڑوں آیات کی روشنی میں ہی کرنی چاہیے نہ یہ کہ ایک مخصوص نقطہ نظر کی تائید کے لیے باطنی فلاسفہ اور وحدۃ الوجودی صوفیا کی خود ساختہ وضاحتوں کو، قرآنی نظریہ توحید بھلا کر من و عن قبول کر لیا جائے۔

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ کی قرآنی تعبیر پیش کرنے سے پہلے ہم چاہتے ہیں کہ اس خطبہ کے ابتدائی حصے کا خلاصہ قارئین کے سامنے رکھ دیں۔ علامہ لکھتے ہیں کہ متکلمین فرنگ نے ہستی باری کے اثبات کے لیے تین دلیلیں قائم کی ہیں:

(1) دلیل گونی (Cosmological Argument)

کائنات ایک معلول متناہی ہے اس لیے لازم ہے کہ اس کی کوئی علت بھی ہو مگر یہ سلسلہ

علت و معلول لامتناہی نہیں ہو سکتا۔ اس لیے علتِ اولیٰ یا علتِ العلل کا ہونا ضروری ہے اور وہی اللہ ہے..... علامہ نے خود ہی یہ دلیل منطقی اعتبار سے غلط ہونے کی بنا پر رد کر دی ہے۔

The cosmological argument views the world as a finite effect and passing through a series of dependent sequences, related as causes and effects, stops at an un-caused first cause because of the un-thinkability of an infinite regress (29)

Logically speaking, then, the movement from the finite to the infinite as embodied in the cosmological argument is quite illegitimate and the argument fails in toto. (29)

(2) دلیل غائی (Teleological Argument)

عالمِ فطرت کے مشاہدے سے اس نتیجے تک پہنچنا کہ ایک قائم بالذات ہستی ضرور موجود ہے جو اس نظام کو چلا رہی ہے۔ اقبال لکھتے ہیں کہ اس دلیل کے لیے انسان جیسے کسی صنعت گر کا وجود فرض کر لیا گیا ہے حالانکہ: ”فطرت ایک نظام ہے ان اجزاء کا جن کا وجود ایک دوسرے کا محتاج ہی ہے۔“ (صفحہ 73) اور مزید فرماتے ہیں: فطرت کا کام ہے نامی وحدتوں کا ارتقاء، جو اپنے نشوونما کے مدارج خود طے کر لیتی ہیں (وضاحت از نذیر نیازی)

From the traces of fore sight, purpose and adaptation in nature, it infers the existence of a self-conscious being of infinite intelligence and power. (30)

There is really no analogy between the work of the human artificer and the phenomena of nature..... Nature however constitutes a system of wholly independent members. Her processes present no analogy to the architects work, which depending on a progressive isolation and integration of its material, can offer no resemblance to the,..... evolution of organic wholes in nature. (30)

(3) دلیل وجودی (Ontological Argument)

مشہور فلسفی ڈیکارٹ کے نظریے پر مبنی یہ دلیل ان مفروضوں پر قائم ہے کہ: ہمارے ذہن میں ایک ہستی کامل کا تصور موجود ہے..... اور..... خدا کی ماہیت یا تصور ایسا ہے کہ اس میں وجود کی صفت داخل ہے یعنی خدا ہے، موجود ہے۔ (صفحہ 73) علامہ فرماتے ہیں کہ اولاً کسی

شے کی ہستی کا تصور، اس کے وجود فی الخارج کا ثبوت نہیں ہو سکتا اور ثانیاً اس دلیل میں منطقی مغالطہ ہے (Petitio Principii) یعنی جسے ثابت کرنا مقصود ہے اُسے پہلے سے ثابت شدہ تسلیم کر لیا گیا ہے۔ (73)

We have the idea of a perfect being in our mind. (31)

All the argument proves is that the idea of a perfect being includes the idea of his existence. (31)

Between the idea of a perfect being in my view and the objective reality of that being, there is a gulf which cannot be bridged over by a transcendental act of thought. (31)

The argument as stated is in fact a petitio principii. (31)

- اس کے بعد علامہ اقبال نے بعض قضیے اس طرح مرتب کیے ہیں!
- (الف) فکر کی حیثیت ایک ایسی قوت کی ہے جو اپنے ہیولی کی آپ صورت گر ہے۔
- (ب) ہم اپنے ارتقاء کی اس منزل میں ہیں جس منزل میں فکر اور وجود کا امتیاز ناگزیر ہے (گویا ابھی یہ مسئلہ انسانیت کے لیے ناقابل فہم ہے)
- (ج) اپنے ارتقا کی آخری منزل میں ہم جان لیں گے کہ فکر اور وجود اپنی گنہ میں ایک ہی ہیں۔
- (د) قرآن نے ہمیں بتا دیا ہے کہ جو اول ہے وہی آخر بھی ہے۔ (ص 74-75)

Thought or idea is not alien to the original nature of things: it is their ultimate ground and constitutes the very essence of their being, infusing itself in them from the very beginning to self-determined end. (32)

Following the clue furnished by the Quran which regards experience within and without as symbolic of a reality described by it as the first and the last, the visible and the invisible. (32)



علامہ اقبال نے وجودِ باری کے لیے فرنگی متکلمین کی تینوں دلیلیں اپنی دانست میں رد کر دی ہیں اور انھی کے درمیان میں سے اپنے نظریے کی دلیل کی راہ بھی نکال لی ہے کہ: ”فکر اور وجود اپنی بنیاد میں ایک ہی ہیں۔“

قارئین کرام کے سامنے ہم یہ حقیقت واقعہ رکھنا چاہتے ہیں کہ دلیل قائم کرنا ہو یا اسے رد

کرنا ہو، فلاسفہ ہوں یا متکلمین، بغیر کسی جھجک کے کچھ ایسے قضیے گھڑ لیتے ہیں جنہیں وہ Self-evident (اپنے آپ میں سچ اور حق) قرار دے دیتے ہیں حالانکہ ان قضایا کی حیثیت بھی ایسی ہی ہوتی ہے کہ ہر نیا آنے والا فلسفی بہ یک جنبش قلم انہیں لایعنی ثابت کرنے پر قادر نظر آتا ہے۔

ہمارا سوچا سمجھا نقطہ نظر یہ ہے کہ ہم فلسفی، متکلم اور صوفی بعد میں ہیں، مسلمان پہلے ہیں۔ اگر ہم فلسفے کے خارزار میں قدم رکھ بھی دیں تب بھی ہمیں دلائل قائم کرتے ہوئے یا رد کرتے ہوئے پہلی اور آخری رہنمائی قرآن حکیم سے ہی حاصل کرنی چاہیے نہ یہ کہ غیر ضروری طور پر نئے قضایا مرتب کرنے کی سعی لا حاصل میں مصروف ہو جائیں۔

☆ ہمیں دلیل کوئی کے رد کے لیے کسی خود ساختہ منطق کے سہارے کی ضرورت نہیں۔ یہ کہنا کہ: اللہ کائنات سے تعلق وہی ہے جو ایک معلول متناہی کا علت العلل سے ہو سکتا ہے محض اس لیے غلط ہے کہ قرآن کی رو سے اللہ تبارک و تعالیٰ خالق، باری، فاطر بلکہ بدیع ہے جبکہ کائنات مخلوق ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اُس نے یہ سبھی کچھ لاشے سے بنایا ہے تو کہاں کی علت اور کہاں گیا علت و معلول کا لامتناہی سلسلہ!!

☆ دلیل غائی وہی دلیل ہے جو قرآن نے بھی وجود باری کے اثبات کے لیے بارہا پیش کی ہے، اگرچہ قرآن کا انداز (Presentation) قطعاً جداگانہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انفس و آفاق کی ہر جانب پھیلی ہوئی آیات (یعنی نشانیوں) پر غور کرتے ہوئے، اس کائنات کے خالق و مالک کے وجود کا اعتراف کرنے پر زور دیا ہے۔ یہی سب سے بڑی قرآنی دلیل ہے..... مگر اقبال ہمیں اسی طرف لے جانے پر مصر ہیں جو الحاد اور زندقہ کی راہ ہے۔ واضح ہو کہ ایک صدی پہلے ہی یورپ اس نتیجے تک پہنچا تھا کہ نظام کائنات کو دیوی، دیوتا نہیں چلاتے بلکہ یہ نظام، فطرت کی خود کفیل حیثیت کے بل بوتے پر آپ ہی آپ چل رہا ہے۔ اب ملاحظہ کریں کہ دلیل غائی کو اپنی دانست میں رد کرتے ہوئے علامہ اقبال کیا فرما رہے ہیں:

فطرت ایک نظام ہے ان اجزاء کا جن کا وجود ایک دوسرے کا محتاج ہے.....

فطرت کا کام ہے نامی وحدتوں کا ارتقاء..... اور نذیر نیازی وضاحت کرتے ہوئے لکھ دیتے ہیں: جو (نامی وحدتیں) اپنے نشوونما کے مدارج خود طے کر لیتی ہیں۔

یورپ نے شرک کی غلیظ ترین صورت (دیوتاؤں کو مدبر کائنات سمجھنا) ترک کر کے ایک قدم آگے بڑھایا اور یورپی فلاسفہ آیاتِ انفس و آفاق پر غور کے مرحلے تک آ پہنچے۔ علامہ کے پیش رو سر سید احمد خان نے قرآن کے دلائل پر غور فرمانے کی بجائے توحید کی راہ ترک کرتے ہوئے، ایک قدم پیچھے چلے جانے کو اپنی عقل کی انتہا جانا اور فطرت پرست (نیچری) ہو کر الحاد کی راہ پر گامزن ہو گئے۔ اب علامہ بھی اس دامِ تزییر میں الجھ گئے اور فطرت کو اپنے ارتقاء کے مدارج طے کرنے میں محض اپنے اجزاء کے وجود ہی کا محتاج سمجھتے ہیں۔ گویا نظام کائنات، قوانینِ فطرت کے بل پر از خود چل رہا ہے۔

فطرت کے معنی ہیں پیدا کرنا۔ ہر موجود اپنی ابتداءً پیدائش کے ساتھ ہی جن صفات سے متصف ہو یعنی اس کی طبعی حالت، وہی اس کی فطرت کہلاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فطرت کو اپنی ذات سے متصف ٹھہرایا ہے۔ **فَطَرَتَ اللّٰهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا (30:30)** اللہ کی فطرت جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا..... پوری وضاحت سے ہمیں بتا دیا کہ پیدا کرنے والا بھی (فاطر بھی) وہی اللہ ہے اور فطرت کو، مخلوقات کو، اپنی صفاتِ حمیدہ سے متصف کرنے والا بھی وہی ہے!! فطرت کے حوالے سے اللہ اور کائنات کا تعلق بھی واضح ہو گیا کہ یہ تعلق خالق اور مخلوق کا، مالک اور عبد کا، حاکم اور محکوم کا تعلق ہے۔

☆ دلیل وجودی دو بنیادوں پر قائم ہے۔ اولاً ڈیکارٹ کا یہ نظریہ کہ انسانی ذہن جو تصور داخلی طور پر کرتا ہے، وہ شے خارج میں موجود ہوتی ہے۔ (میرا اپنا وجود، میرے اپنے تصور کی وجہ سے ہے) علامہ نے اس پہلے جز کو رد کیا، اچھا کیا..... ثانیاً ہمارے ذہن میں ایک ہستی کامل کا تصور موجود ہے۔ علامہ نے اس جز سے تعرض نہیں کیا اور اسے درست جانا ہے۔ اس غلط فہمی کا پس منظر ہمارے مفسرین و محدثین نے بخیر و خوبی مہیا کر رکھا ہے۔ ہمارا اشارہ المعروف آیہ الست کی مرؤجہ تفاسیر کی جانب ہے جن کی رُو سے یہ طے کر دیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آفرینش کائنات سے پہلے گٹھے ہوئے لشکروں کی طرح متحد ارواحِ انسانی سے اپنی موجودگی کے اعتراف کا عہد لیا تھا۔

..... حالانکہ جس آیت کی تفسیر میں حضرت آدم عليه السلام، ارواح اور عہد کا ذکر کیا جا رہا ہے، اس آیت میں ان تینوں کا کوئی مذکور نہیں۔ بلکہ بات ہو رہی ہے بنی آدم کی، نفوس انسانی کی اور

شہادت (یعنی اعلان حق) کی۔ چنانچہ ایک غلط تعبیر کو کسی فلسفیانہ فکر کی تائید کے لیے استعمال کرنا، قرآن حکیم سے بے وفائی کے مترادف ہے۔

..... یہ بھی یاد رہنا چاہیے کہ جن بنی آدم تک اللہ کا پیغام نہیں پہنچتا، وہ عبادت اور محکومی، پکار اور استعانت کے لیے ہر اس جاندار اور بے جان کی عظمت کے قائل ہو جاتے ہیں جو فائدہ پہنچانے والی یا ڈرانے والی ہو اور اس بارے میں اس شے کا کامل و اکمل ہونا تو کیا عظیم اور بزرگ ہونا بھی ضروری نہیں جیسے سانپ، چھپکلی، گائے وغیرہ کو دیوتا بنا لینا۔ علامہ نے اپنے نظریے کے اثبات کے لیے تین قصبے مرتب کیے ہیں۔ جن کا لب لباب یہ ہے کہ فکر اور وجود میں کوئی تفاوت نہیں مگر ابھی ہم ارتقاء کی ابتدائی منازل میں ہیں اس لیے ہمارے لیے اس حقیقت کبریٰ کا تصور ناممکن ہے اور ہمیں فکر اور وجود کا امتیاز برحق دکھائی دیتا ہے۔

اقبال کے اس نظریے کی زد میں وہ سب انبیاء بھی آجاتے ہیں جن کے بارے میں خود اللہ تعالیٰ کا دعویٰ ہے کہ وہ حاملین احکام الہی تھے اور انھیں ہر امت کے لیے بھیجا گیا۔ اقبال کی یہ بات مان لیں تو ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے انبیاء کو خود ہی اپنی مکمل حمایت سے محروم رکھا حتیٰ کہ خاتم النبیین ﷺ کی آمد تک بھی انسانیت ارتقاء کی منازل طے نہ کر سکی تھی۔

ہم سمجھتے ہیں کہ یہ الحاد کی بدترین شکل ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ دیکھو یہ اللہ کی بات، کامل و اکمل ذات کی کہی ہوئی بات۔ قِبَاۓِیٰ حَدِیثٍ بَعْدَہَا یُؤْمِنُوْنَ..... اللہ کی اس بات کے بعد، ہے کوئی اور بات جو اس سے اعلیٰ اور اس سے افضل ہو!! اقبال کا نقطہ نظر سمجھنے کے لیے ان کے متعدد اشعار کا حوالہ دیا جاسکتا ہے۔ مثلاً:

گھلے جاتے ہیں اسرارِ نہانی

گیا دورِ حدیثِ ”لن ترانی“

اب تو کائنات کے پوشیدہ راز اور عقل و فکر کی گتھیاں سلجھنے لگی ہیں۔ اب وجود باری کو نہ صرف سمجھنے بلکہ پالینے کے لیے ہمتِ مردانہ کی، کشف کی ایک جست کی، ایک مذہبی مشاہدے کی ضرورت ہے..... وہ دن گئے کہ جب ایک نبی (موسیٰ علیہ السلام) نے نبوت پالینے اور کتاب اللہ کے حصول کے بعد بھی وجود حق تک رسائی حاصل نہ کی تھی۔ اپنی تشنہ لبی کے لیے آرنی کی صدا بلند کی مگر حق تعالیٰ کو علم تھا کہ انسان ابھی اپنے ارتقاء کی ابتدائی منازل میں ہے اس لیے فرما دیا:

لن ترانی..... اے میرے منتخب کیے ہوئے نبی، اے بندوں کو میرا سیدھا راستہ دکھانے کے لیے بھیجے گئے رسول، آپ مجھے دیکھ نہیں سکتے..... پھر عیاں ہے کہ موسیٰ رویتِ باری اور لقاءِ رب سے محروم رہے یعنی اس اتصال کی لذت سے محروم رہے جسے صوفی بس ایک ہی جست میں پالینے کا اہل ہے۔ اقبال اسی پر بس نہیں کرتے، مزید فرماتے ہیں:

در دشتِ جنونِ من، جبریل زبوں صیدے

یزداں بکمند آور، اے ہمتِ مردانہ!

خاتم النبیین ﷺ کو اللہ تبارک و تعالیٰ تک رسائی کے لیے، پیامِ حق وصول کرنے کے لیے جبریل امین کی ضرورت تھی۔ وہ کتابِ اللہ کے الفاظ کے محتاج تھے..... مگر اے وہ شخص جو انسانی ارتقاء کی بہتر منزلوں تک پہنچ چکا ہے، تجھے چاہیے کہ اپنے مذہبی مشاہدے کی، اپنے کشفِ اسرار کی ایک ہی جست سے وجودِ حق کو اپنی گرفت میں لے لے۔ تو جبریل سے بھی مستغنی ہو جا اور رسالاتِ من اللہ سے بھی!

اقبال کہتے ہیں کہ فکر اپنا ہیوولی خود بنا لیتی ہے اور یہ کہ فکر اور وجود اپنی گنہ میں ایک ہی ہیں۔ مطلب صاف ظاہر ہے کہ وحدۃ الوجودی صوفی نے اپنی فکر پریشاں سے ذاتِ حق کا جو بھی ہیوولی مرتب کر لیا ہے، بالیقین وہی ذاتِ حق ہے اور جب وہ کہتا ہے کہ اس کے کشف کی ماہیت اور وجودِ باری میں کوئی تفاوت نہیں، دونوں ایک ہیں تو وہ یہ کہنے میں بھی برحق ہے کہ۔ انا الحق!! یہاں ہم فکرِ اقبال میں ایک کھلے تضاد کی نشان دہی بھی ضروری سمجھتے ہیں۔ فرماتے ہیں: ”فکر اپنے ہیوولی کی آپ صورت گر ہے۔“ اس قضیے کو بالیقین ہم کارٹیزین دلیل سے جداگانہ تصور نہیں کر سکتے۔ مگر دلیل وجودی کے رد میں علامہ خود لکھ چکے ہیں کہ: ”کسی شے کی ہستی کا تصور اُس کے وجود فی الخارج کا ثبوت نہیں ہو سکتا!!“ گویا کشف کی اطلاع وجودِ باری کا ثبوت نہیں ہو سکتی۔

رہی بات آیہ قرآنی: هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ؕ کی، تو ہم سمجھتے ہیں کہ علامہ حسین علی الوانی نے اپنی تفسیر قرآن بلغۃ الحیران میں چند الفاظ میں اس آیت کی حقیقت بخوبی بیان کر دی ہے۔ فرماتے ہیں کہ: ”وہی متصرف ہے اول اور آخر میں اور امورِ ظاہری اور باطنی میں بھی وہی متصرف ہے یا یہ معنی کہ وہ ظاہر ہے باعتبار آثار کے اور باطن ہے باعتبار حقیقت کے۔“ یوں بھی اگر ہم اسی سورہ الحدید کی پہلی سات آیات کی محض تلاوت ہی کر لیں تو یہ بات

کھل کر سامنے آ جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور ساری کائنات میں ایک ہی حقیقی تعلق ہے اور یہ تعلق خالق اور مخلوق کا (اور نتیجہٴ عبد اور معبود کا) تعلق ہے۔ اللہ ہی اول و آخر کا معنی ہے کہ ہر شے کو فنا ہے، اگر بقا ہے تو محض اسی فاطر و بدیع کو حاصل ہے..... مگر وحدۃ الوجودی اللہ کی بات کو تسلیم کرنے سے صاف انکار کرتے ہوئے اپنے آپ کو لافانی قرار دینے پر مصر ہیں۔ وہ بھی وہی ہیں، عین حق ہیں۔ اسی ذات کا جز ہیں جیسے قطرہ دریا کا یا ذرہ صحرا کا۔ اللہ تعالیٰ نے سورہ الزخرف میں کھلے لفظوں میں اعلان کر دیا کہ کسی کو بھی اللہ کا جز قرار دینا کفرِ صریح ہے، الحاد ہے:

وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا ۗ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ ﴿٤٣/١٥﴾

اور انہوں نے (اللہ کے لیے بیٹیاں بنا دینے والوں نے) اللہ کے بندوں (اس کی مخلوق کو) اس کا جزو (اللہ کی ذات کا حصہ) قرار دے دیا۔ بے شک (ایسا صریح جھوٹ بولنے والا) انسان (توحیدِ حق کا) کھلم کھلا بے حد انکار کرنے والا ہے۔

(مزید تفصیل کے لیے دیکھئے ہمارا مضمون: وحدۃ الوجود کی حقیقت) کفر کے معنی ہیں چھپانا، حق کو تسلیم نہ کرنا، کافر مومن کی ضد ہے یعنی توحیدِ حق کو نہ ماننے والا۔ الکفور کے معنی کافر ہی لکھے گئے ہیں۔ اللہ کو اور اس کی پھیلائی ہوئی علاماتِ نفس و آفاق کی حقیقت کو نہ ماننے والا..... وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ ﴿٣١/٣٢﴾ اور ہماری آیات، ہماری نشانیوں کو ماننے سے وہی لوگ انکار کرتے ہیں جو عہدِ شکن (بے وفا۔ اللہ سے، اس کی نعمتوں اور نشانیوں سے وفانہ کرنے والے) اور (ایک الہ واحد، ایک مختارِ کل، ایک ہی حاجت روا کی جانب انگشت نما اللہ کی نشانیوں کو دیکھ کر بھی اس حقیقتِ کبریٰ کا) کھلا انکار کرنے والے ہیں۔



علامہ اقبال اپنے نقطہ نظر کی وضاحت کے لیے جدید فلاسفہ اور سائنس دانوں کے افکار سے استشہاد کی ابتدا کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

زمانی (یعنی ارتقائی) اعتبار سے دیکھا جائے تو ہمارے محسوسات و مدركات کے تین مراتب ہیں۔ (تینوں الگ عالم ہیں)۔ مادہ، حیات اور نفس / شعور اور علی الترتیب ان علوم: طبیعیات، حیاتیات اور نفسیات کا موضوع بحث۔ (75)

(1) مادہ: طبیعیات کا تعلق موجودات خارجی یعنی ان حقائق کے مطالعے سے ہے جن کا ادراک ہم اپنے حواس کے ذریعے کرتے ہیں..... تاہم ہمارے اعضا جو حیات قبول کرتے ہیں، انہیں کوئی مخصوص نام دینا اس تعبیر کی بنا پر ہوتا ہے جو ہمارا ذہن متعین کر لیتا ہے۔ مادے کی یہ تعریف غلط ہے کہ ایسی شے جو زمانے میں استمرار اور مکان میں حرکت کرتی ہے..... اس تعبیر کے برعکس مادہ باہم دگر مربوط حوادث کا ایک نظام ہے۔ (76)

Physics is restricted to the study of the material world, by which we mean the world of things we perceive. (33)

A piece of matter has become not a persistent thing with varying states, but a system of inter-related events. (35)

اس نظریے کی تائید میں علامہ نے پروفیسر وہاٹ ہیڈ کی رائے بھی پیش کی ہے: "عالم فطرت کی کوئی شے ساکن ہے، نہ کسی غیر متحرک خلا میں واقع، بلکہ حوادث کی ترکیب جس کی نوعیت ایک مسلسل اور تخلیقی حرکت کی ہے، مگر جس کو فکر الگ تھلگ سکناات (بالمقابل حرکات) میں تقسیم کر دیتا ہے (لہذا اس کا تسلسل نظریاتی طور پر فنا ہو جاتا ہے) اور جن کو ایک دوسرے سے جو نسبت ہے اس سے زمان و مکان کے تصور متشکل ہوتے ہیں۔ (صفحہ 78)

(3،2) علامہ فرماتے ہیں کہ شعور کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ یہ حیات ہی کا انحراف (Deflection) ہے اور اس کا وظیفہ یہ ہے کہ زندگی کے لگاتار آگے اور آگے بڑھتے ہوئے سفر میں ایک نقطہ نور مہیا کرے..... شعور کو حیات ہی کے خالصتاً روحانی اصول کی ایک شکل ٹھہرانا پڑے گا۔ (85)

Consciousness may be imagined as a deflection from life. Its function is to provide a luminous point in order to enlighten the forward rush of life thus consciousness is a variety of the purely spiritual principle of life which is not a substance, but an organizing principle, a specific mode of behavior essentially different to the behavior of an externally worked machine. (42)

اس نظریے کے بالمقابل سائنسی نظریہ ہے جو قابل اعتماد علم مہیا کرتا ہے تاہم علومِ طبعی کا خاصہ ہی یہ ہے کہ وہ جڑی ہو مگر مذہب کو حقیقت کے جزئی نظریوں سے کوئی خوف نہیں..... حیات اور شعور کی دنیا میں ہمیں غایت اور مقصد کے تصورات اختیار کرنے پڑتے ہیں جو علت

کی طرح خارج کی بجائے داخل سے اثر انداز ہوتے ہیں..... گویا حیاتی مظاہر کی توجیہ میکانیاتی نقطہ نظر سے کرنا صحیح نہیں۔

”لہذا حیات ایک ایسا مظہر ہے جس کی نہ تو کوئی نظیر ہے اور نہ جس کا میکانیاتی نقطہ نظر سے تجزیہ ہی ممکن ہے۔“

Nature as the subject of science is a highly artificial affair. (43)
Life is then a unique phenomenon and the concept of mechanism is inadequate for its analysis. (45)

عالم فطرت کا مرور فی الزمان (Passage in time) حقیقتِ مطلقہ کے ادراک کا بہترین ذریعہ ہے، قرآنی آیات اس کی جانب اشارہ کناں ہیں: مثلاً۔

This quality of Nature's passage in time is perhaps the most significant aspect of experience which the Quran especially emphasizes. (46)

اِخْتِلَافِ الْيَلِّ وَالنَّهَارِ (10:6) جَعَلَ الْيَلَّ وَالنَّهَارَ خَلْفَةً (25:62) تَوَلُّجِ الْيَلِّ فِي النَّهَارِ (3:27) يَكُونُ الْيَلُّ عَلَى النَّهَارِ (39:5) وَ لَهُ اِخْتِلَافُ الْيَلِّ وَالنَّهَارِ (23:80) - صفحہ (90،91)

بعض جدید سائنسی نظریات کی آیاتِ قرآن سے تطبیق کی موہوم کوشش کے بعد علامہ اقبال درج ذیل الفاظ میں اپنے اس بنیادی نظریے کے اثبات کی کوشش میں مصروف نظر آتے ہیں کہ: ”فکر اور وجود اپنی گنہ میں ایک ہی ہیں.....“

”لہذا یہ سمجھنے کے لیے کہ استمرار فی الزمان کی حقیقت کیا ہے ہمیں اپنی توجہ کسی ایسے وجود پر رکھنی چاہیے جس کی ہستی باقی موجودات سے مستثنیٰ ہو..... ہماری اپنی ذات کا ادراک داخلی ہے، واضح اور عمیق بھی۔ لہذا ثابت ہوا کہ ہماری وارداتِ شعور ہی وہ استثنائی وجود ہے جس کی ہستی میں شک و شبہ کی گنجائش نہیں اور جس میں حقیقتِ مطلقہ سے ہمارا پورا اتصال قائم ہو جاتا ہے۔“ (92)

In order completely to grasp the meaning of this persistence in time, we must be in a position to study some privileged case of existence which is absolutely unquestionable and gives us the further assurance of a direct vision of duration. (47)

Now my perception of these things confronts me is superficial and external; but my perception of my own self is internal intimate and profound. It follows therefore that conscious experience is that privileged case of existence in which we are in absolute contact with reality and an analysis of this privileged case is likely to throw a flood of light on the ultimate meaning of existence. (48)



جہاں تک ماڈے کے بارے میں جدید سائنسی نظریات کو قبول کر لینے کا تعلق ہے، ہم اقبال کی رائے سے محض اتنا سا اختلاف کرتے ہیں کہ..... اقبال کا کہنا ہے کہ: مادہ باہم دگر مربوط حوادث کا ایک نظام ہے درست ہے تاہم یہ بھی ایک حقیقت ہے (جسے اقبال نے رد کر دیا ہے، صفحہ 78) کہ ہر ماڈی شے زمانے میں استمرار اور مکان میں حرکت کرتی ہے۔ یہ دونوں باتیں نہ تو ایک دوسری کی متضاد ہیں، نہ متضاد بلکہ ماڈے کی داخلی اور خارجی کیفیات کو اپنی اپنی جگہ بحسن و خوبی الفاظ کا جامہ پہنا رہی ہیں..... اور ہم سمجھتے ہیں کہ پروفیسر وائٹ ہیڈ کے مندرجہ بالا اقتباس سے یہ امر پوری طرح واضح ہو جاتا ہے (حوادث کی تعبیر..... مسلسل اور تخلیقی حرکت)۔

ماڈے کی حیثیت و واقعیت کے دوسرے پہلو کو علامہ اقبال اپنی مرضی کے معنی پہنانے کی کوشش کر رہے ہیں۔ اگر ہمارا ذہن خارج سے حسیات وصول کر کے انھیں کوئی مخصوص نام دے دیتا ہے (اور واقعہ ایسا ہی ہوتا ہے) تو اس سے ہرگز یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ماڈے کے وجود کی حیثیت ثانوی ہے یا یہ کہ مادہ اپنے وجود کے لیے ہمارے ذہن اور ہمارے فکر کا محتاج ہے..... سابقہ صفحات میں علامہ کے یہ الفاظ ہم نقل کر چکے ہیں کہ: ”فکر اپنے ہیولی کی آپ صورت گر ہے“..... موجودہ بحث کو اقبال اسی نتیجے تک پہنچانے کی فکر میں مبتلا ہیں یعنی یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ فکر اور وجود اپنی گنہ میں ایک ہیں۔ علامہ ہی کی تحقیق کے مطابق ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ سارا استدلال (Reasoning) ایک منطقی مغالطہ (Petitio Principii) ہے، جس فکر اور جس نظریے کو آپ پہلے سے قبول کر چکے ہیں، اسی کی حمایت میں نت نئے قضیے مرتب کرتے چلے جا رہے ہیں۔

فلسفہ و کلام اور طبعیات پر درسِ نظامی میں صدیوں تک پڑھائی جانے والی تمام کتب شیعہ اسماعیلیہ حکماء کی تصانیف تھیں اور یہ کتب درسِ نظامی میں تا حال مروج ہیں۔ ان کتب کو

علماء و فضلاء اسلام نے اگر عزیز از جان رکھا تو اس کی وجہ محض یہ تھی ان کتابوں میں فلو یہودی (Plotinus) کے نو افلاطونی افکار کو وحدۃ الوجود کا جامہ پہنا کر گویا مشرف بہ اسلام کر لیا گیا تھا۔ آفرینش کائنات کے نظریے کی رو سے دیگر بہت سی (So called) حکیمانہ باتوں کے ساتھ ساتھ یہ بھی پڑھایا جاتا رہا ہے کہ زمین ساکن ہے، سورج اس کے گرد گھومتا ہے، چاند سب سے پہلے آسمان پر ہے۔ سورج چوتھے آسمان پر ہے۔ زمین، ستارے اور سیارے لوح کی طرح چپٹے ہیں وغیر ذالک۔ کوپرنیکس المتوفی 1543 نے اس نظریے کے برعکس پہلی بار یہ ثابت کیا کہ زمین سورج کے گرد گھومتی ہے اور نظام شمسی کے دیگر حقائق کو بھی اجاگر کر دیا۔ اس اتنی بڑی تبدیلی کو Copernican Revolution کا نام دیا جاتا ہے۔

نتیجہٴ بعض جدید تعلیم یافتہ مسلمان دانش ورز زمین کی گردش اور دیگر حقائق ارضی و سماوی کو آیات قرآنی سے ثابت کرنے میں مصروف ہو گئے۔ یقیناً اقبال کی جانب سے مندرجہ پانچ آیات قرآن (صفحہ 91) انھی امور کی طرف اشارہ کناں ہیں..... مگر کیا ان آیات سے کائنات کی وہ توجیہ برآمد ہو سکتی ہے جس کے لیے اقبال پریشان ہیں! ہرگز نہیں۔ حیاتی مظاہر کو میکانیکی نقطہ نظر ہی سے دیکھا جاتا ہے، ان کے وجود کو فکر کے گورکھ دھندے میں ڈال کر تحلیل نہیں کیا جاسکتا۔ قرآنی آیات سے بھی، لغت قرآن اور لغت عرب کی رو سے بھی بس اسی قدر ثابت ہے کہ مختلف کڑے جو فِ سماء میں گردش کر رہے ہیں، ایک دوسرے کے گرد گھوم رہے ہیں اسی عمل کے نتیجے میں رات اور دن وجود میں آتے ہیں اور یہ سب اللہ کی تخلیق کردہ آیات ہیں۔

اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنی ذات کے ادراک کے لیے، اپنی قدرت کاملہ پر اور اپنے خالق و مالک ہونے پر ایمان لانے کے لیے کائنات میں موجود مادی اشیاء اور Hard Concrete Elements کے ہونے، ان میں جاری نظام فطرت اور نشوونما کو، اپنی آیات کے طور پر پیش کیا ہے۔ عیاں ہے کہ یہ وہی استقرائی دلیل ہے جس کی توصیف میں خود علامہ اقبال بھی رطب اللسان ہیں..... مگر قرآنی طرز استدلال کو یکسر ترک کرتے ہوئے علامہ از خود (خارج میں فی الواقع موجود آیات آفاق کے بجائے) موہوم پر تکیہ کیے بیٹھے ہیں یعنی واردات شعور پر! شعور یعنی Consciousness کیا ہے!! کسی انسان کے شعوری حالت میں ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ اپنی ہستی، اپنے ہونے کے بارے میں آگاہ ہو، اپنے محسوسات، اپنے خیالات اور

اپنے گرد و پیش کی خبر رکھتا ہو..... کسی شخص کی مجموعی حسیات اور خیالات اس کا شعور کہلاتی ہیں..... گویا ذہن اور حسیات کا جاگنے کی حالت میں پوری طرح مصروف کار ہونا..... فلسفیانہ انداز میں دیکھیں تو شعور کا معنی ہے: ”انسانی ذہن کی تدوین اور اس کا وہ عمل جو انسان کے خیالات، محسوسات اور اس کے ارادوں سے مرتب ہو رہا ہو۔“

شعور کی اس تعریف سے بخوبی واضح ہو گیا کہ ہر شخص کی وارداتِ شعور (اقبال کی اصطلاح میں) اس کے حاصل کردہ علم، اُس کے ماحول، اس کی ذہنی و قلبی کیفیات، تمام قسم کی حسیات سے موصول ہونے والے نیک و بد اثرات، اس کے ذہن میں ابھرنے والے خیالات، اس کی خیال آفرینیوں کی بلند پروازی اور اس کی زندگی کے طولانی یا لمحاتی نصب العین، اس کے ارادوں اور خواہشات کے تابع ہوا کرتے ہیں..... یہ ایک بدیہی حقیقت ہے۔ گویا وارداتِ شعور کسی خلا سے نازل نہیں ہوتی..... مگر علامہ ہیں کہ ایسی ہی کسی پریشان فکری کے نتیجے میں دانستہ یا نادانستہ مرتب ہو جانے والے کسی موہوم تصور کو حقیقتِ مطلقہ اور اس وجودِ مطلق سے مزعومہ اتصال کو بطور ایک حقیقتِ واقعہ قبول کر لینے کی تائید و تبلیغ پر مُصر ہیں۔ کیا علامہ صوفیانہ شعور کے ایسے ہی کج مَنَاج سے آگاہ نہیں جن کے باعث ہزار ہا ریشی، منی، صوفی، پروہت، پادری، ربی، مونک اور مہنت گمراہیوں کے سیلاب میں ڈوبے رہے۔ اپنی ہی ایجاد کردہ شہیہ کو، اپنے ہی تصور کو اپنا الہ بناتے رہے!! اسی رُو میں بہہ کر شیخ احمد سرہندی نے بھی قرآنی تصورِ توحید کو فراموش کر دیا۔ فرماتے ہیں کہ مجھے بذریعہ کشف معلوم ہوا کہ توحید وجودی برحق ہے۔ پھر ایک عرصہ گزر جانے کے بعد بذریعہ الہام مجھ پر منکشف ہوا کہ توحید شہودی برحق ہے! فیاللعجب!! خود اقبال نے کہہ دیا ہے:

گا ہے گا ہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے خروش!

استمرار فی الزماں (Passage in time) کے جدید نظریات کی ترنگ میں علامہ اقبال فلسفہ و کلام اور دلیل و منطق کو بھلا کر ایک شاعر کی طرح ہر وادی میں سرگرداں ہو جانے کے سے انداز میں، اپنے من کی موج کو ان الفاظ میں رقم کر رہے ہیں:

ہماری وارداتِ شعور ہی وہ استثنائی وجود ہے جس کی ہستی میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں اور جس میں حقیقتِ مطلقہ سے ہمارا پورا پورا اتصال قائم ہو

جاتا ہے (ص 92)

عیاں ہے کہ مرید کو مرشد سے جو کچھ ملنے کا اشارہ ملے گا، اسی کو وہ اپنی دانست میں پا لے گا خواہ وہ ڈیانا دیوی ہو، بعل کا سراپا ہو، رام کی شبیہ ہو یا ہنومان جیسا حیوان..... اسی لیے عالمی تصوف سے منسلک برادری ایک دوسرے کے کشف کی صحت سے دلچسپی نہیں رکھتی۔ سبھی کو اصل بالحق مان لیتی ہے۔ شاہ ولی اللہ اور ان کے مرید بھی کہہ دیتے ہیں کہ رشی اور منی بھی وہیں سے لیتے ہیں، جہاں سے نبی اور ولی، العیاذ باللہ۔

یہی وہ فکر و خیال ہے، یہی وہ ظنِ جاہلیہ ہے جسے اقبال وحدۃ الوجودی عقیدے کی دلیل سمجھ کر بیان کر رہے ہیں۔ یہ جملہ اور ان سے پہلے کے متعدد جملے فلسفہ و منطق کے کسی اصول پر پورے نہیں اترتے۔ ان جملوں کی تحلیل صرفی و نحوی کی بھی کوئی صورت دکھائی نہیں دیتی۔ کوئی ربط، کوئی تسلسل ہے نہ کوئی یک رنگی و ہم آہنگی..... بس ایک پریشان فکری ہے کہ اپنے بال کھولے کھڑی ہے۔



علامہ اقبال کی نثر میں شاعری کا ایک اور بے بہا نمونہ ملاحظہ کریں:

”جب انائے فعال معطل ہو جاتا ہے، جب ہمیں موقع ملتا ہے کہ اپنے عمیق نفس میں ڈوب کر محسوسات و مدرکات کے حقیقی مرکز تک جا پہنچیں، اس عمیق ترانا کی زندگی میں جملہ کیفیات شعور باہم مدغم ہو جاتی ہیں اور اس لیے انائے بصیر کی وحدت گویا ایک جرثومے کی وحدت ہے جس میں اس کے اسلاف کے ہر فرد کی واردات کثرت کے بجائے ایک ایسی وحدت کی شکل اختیار کر لیتی ہے جس میں ہر واردہ (Experience) پورے کل میں سرایت کر جاتا ہے۔“ (93)

It is only in the moments of profound meditation when the efficient-self is in abeyance, that may sink into our deeper self and reach the inner centre of experience. In the life process of this deeper ego, the states of consciousness melt into each other. The unity of the appreciative ego is like the unity of the germ in which the experience of its individual ancestors exist, not as a plurality, but as a unity in which every experience permeates the whole. (49)

اقبال نے اپنی دانست میں افراد کے انفرادی طور پر تخلیق کردہ الہِ مطلق کی رنگارنگی اور

بو قلمونی کو ایک ہی وجودِ حق میں نمایاں ہوتا ہوا دکھانے کی کوشش کی ہے۔ یہ فلسفہ نہیں شاعری ہے..... کاش یہ عبارت انگریزی میں نہ ہوتی، عربی یا فارسی میں ہوتی تو اس کی پذیرائی بھی اسی طرح ہوتی جیسے ابن عربی اور جلال الدین رومی کی نگارشات عالیہ کو شہرتِ دوام نصیب ہوئی ہے۔ فرماتے ہیں: ”حاصل کلام یہ کہ انائے بصیر کا زمانہ محض ایک آن ہے۔“ (93) اور آن کی آن میں علامہ اس لمحے، اس آن کی تائید کے لیے قرآنی آیت بھی ڈھونڈ لائے ہیں: وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ ﴿54﴾ (54:50)..... حسب سابق نہایت درجہ درد مندی کے ساتھ ہمیں یہ کہنا پڑ رہا ہے کہ علامہ نے قرآن کی بات کو نہیں سمجھا، اپنی بات کی تائید کے شوق کی فراوانی میں سیاق و سباق کو دیکھا تک نہیں:

”بے شک گنہ گار لوگ گمراہی اور دیوانگی میں مبتلا ہیں۔ اُس روز منہ کے بل دوزخ میں گھسیٹے جائیں گے (اور کہا جائے گا) اب آگ کا مزا چکھو۔ ہم نے ہر چیز ایک اندازے کے ساتھ پیدا کی ہے (یعنی گنہ گاروں کے ساتھ کب اور کیا سلوک کرنا ہے، ہمیں سب خبر ہے) اور ہمارا حکم تو آنکھ جھپکنے کی طرح ایک بات ہوتی ہے (جب جس قوم کو چاہیں ان کی نافرمانی کے باعث ایک آن میں ہلاک کر دیں) اور ہم (پہلے بھی) تمہارے ہم مذہبوں کو (آن کی آن میں) ہلاک کر چکے ہیں۔ تو کوئی ہے جو سوچے سمجھے!“ (القمر، 51-54:47)

علامہ نے بلا سوچے سمجھے کائنات کی تخلیق کے مراحل کو ایک آن کے تابع ثابت کرنے کے لیے طویل بحث چھیڑ دی حالانکہ آن کا تعلق جیسا کہ ان آیات سے (اور دیگر مواقع پر بھی) دنیاوی عذاب کے نزول سے ہونا ثابت ہے۔ فرمانِ الہی ہے: كُنْ فَيَكُونُ (کہہ دیا کہ ہو جا پس وہ ہو جاتا ہے) اس حکم میں بھی آن (Instantaniety) تلاش کرنا کارِ عبث ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نے فرما دیا کہ ہم نے زمین و آسمان کو چھ یوم میں بنایا ہے (ایک آن، ایک لمحے میں نہیں، طویل عرصے میں تخلیق کے مراحل طے ہوئے ہیں) تو سر تسلیم خم کرتے ہوئے اسی فرمان کو درست مان لینا چاہیے۔ ہمارے لیے اس کے سوا کوئی اور چارہ نہیں۔ باطنی، اسماعیلی حکماء و مفسرین اور اخوان الصفاء کی طرح پوشیدہ معانی کی تلاش میں وہی لوگ وقت ضائع کرتے ہیں جن کے

مخصوص مقاصد ہوا کرتے ہیں۔ جو یہ طے کر چکے ہیں کہ وحدۃ الوجود برحق ہے، آیات قرآنی کی تعبیر بدل لو، فلسفیانہ افکار کو حدیث بنا کر پیش کر دو۔ العیاذ باللہ!!

اگر قضایا منطقی، علمی و عقلی اور سائنسی لحاظ سے درست ہوں، استدلال میں منطقی مغالطے نہ ہوں، روایات قرآن و سنت سے متصادم نہ ہوں اور آیات قرآنی کی درست ترجمانی کی جائے، لغت عرب اور لغت قرآن سے ہٹ کر باطنی معانی تلاش نہ کیے جائیں..... تو ہمیں قطعاً اعتراض نہیں ہوگا۔ اگر آپ سیدھے صاف راستے پر چلتے ہوئے وحدۃ الوجود ہی کو برحق ثابت کر دیں..... مگر آج تک ہمیں اس الحاد کے اثبات کی راہ باطنیت کے اوہام و اساطیر کے پردوں میں ڈھکے ہوئے چور دروازوں میں سے ہی گزرتی ہوئی نظر آئی ہے۔



اقبال نے تقدیر کے بارے میں اپنا نقطہ نظر اس طرح پیش کیا ہے کہ:

”انائے بصیر، (Appreciative ego) زمان و مکان میں ہر آن و ایس کو (جو) انائے فعال (efficient ego) کے لیے ناگزیر ہوں) ایک کُل میں سمو دیتا ہے اور یہی کُل ہے جسے ہم ایک شخصیت سے تعبیر کرتے ہیں..... نامی کُل (Organic whole) میں ماضی پیچھے نہیں رہتا بلکہ حال میں کام کرتا ہے۔ مستقبل کو سامنے موجود پاتا ہے بایں معنی کہ وہ ایک غیر معین امکان ہے..... دراصل تقدیر عبارت ہے اس زمانے سے جس کے امکانات کا انکشاف ابھی باقی ہے۔“ (95)

The appreciative self then is more or less corrective of the efficient self in as much as it synthesizes all the heres and nows... the small change of space and time, indispensable to the efficient self into the coherent wholeness of personality. (50)

It is an organic whole in which the past is not left behind but is a moving whole in which the past is not behind (50)

Destiny is the time regarded as prior to the disclosure of its possibilities. (51)

اس پیچیدہ تحریر سے مسئلہ واضح ہوا یا الجھا، ہم اس بحث میں پڑے بغیر سادہ الفاظ میں یہ

عرض کرنا پسند کریں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک نظام بنا کر اس میں نشوونمو کی صلاحیتیں ودیعت کر کے، اس نظام کو چند در چند قوانین کا پابند بنا کر..... ہر شے کا ایک اندازہ مقرر کر دیا ہے۔ ہر ایک مخلوق کو اس کی مخصوص صفات سے مزین کر دیا ہے..... ابرو بادومہ و خورشید و فلک قوانینِ فطرت کے تابع ہیں۔ ایسی ہی کیفیات انسان کی بھی ہیں تاہم اُسے ارادہ و اختیار کام میں لاسکنے کی صلاحیت عطا کر کے امکانات کی نہایت وسیع دنیا میں نیک و بد اختیار کرنے کے امکان کی تلاش میں مبتلا کر دیا گیا ہے..... تقدیر دراصل امکانات کی وسیع دنیا ہے جیسے کمپیوٹر گیم کے کرداروں کی Hundreds of positions اور Key Board پر جو شخص بیٹھا ہے اسے ان امکانات کو دریافت کرنے کے کام پر لگا دیا گیا ہے..... اس سادہ اور واضح تعبیر کے لیے ہمیں نہ تو زمان و مکان کی بحث میں الجھنے کی ضرورت پڑتی ہے، نہ ہی انائے فعال اور انائے بصیر کے بکھیڑوں میں پڑنے کی کیونکہ یہ امور جس طرح ہم نے بیان کیے ہیں، کم و بیش اسی طرح کی وضاحتیں قرآن میں موجود ہیں۔ (مزید وضاحت کے لیے دیکھیں: تقدیر کا مسئلہ از ابوبی) علامہ اقبال لکھتے ہیں:

”حقیقتِ مطلقہ کی زندگی کا ہر لمحہ خَلَاقِی کا لمحہ ہے اور اس سے ہمیشہ ندرت اور بداعت کا اظہار ہوتا ہے۔“

Every moment in the life of Reality is original, giving birth to what is absolutely novel and unfore-seeable. (51)

..... بات درست ہے مگر اقبال بات کی تصدیق کے لیے آیہ قرآنی بھی پیش کرتے ہیں:

(صفحہ 96) كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴿٢٩﴾ (55/29) جب کہ اس آیت کا اقبال کے مرتب کردہ قصبے سے کوئی تعلق نہیں۔ پوری آیت ملاحظہ کریں:

”آسمانوں اور زمین میں جو کوئی بھی ہے سب اُسی کے سامنے دستِ سوال دراز کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کا معاملہ یہ ہے وہ ہر روز (ان سوال کرنے والوں کی) پروا میں لگا ہوا ہے۔“

قرآن حکیم میں چار دیگر مقامات پر بھی لفظ شان کو دیکھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ مترجمین بالعموم اس کا ترجمہ معاملہ کرتے ہیں اور اس محولہ بالا آیت میں تو تعادل کا پہلو بھی عیاں ہے۔ ایک ہی آیت کے دو حصوں میں ایک ہی بات کہی گئی ہے۔ پہلے اللہ تعالیٰ نے سوال اور حاجت

پیش کرنے والوں کی بات کی اور پھر فرما دیا کہ وہ مانگنے والوں کی حاجت روائی میں ہمہ وقت مصروف ہے، بالکل ایسے ہی جیسے کہ ارشادِ باری ہے: ”جب بھی کوئی مجھے پکارتا ہے، میں اُس کی پکار کا جواب دیتا ہوں۔“ (2:186)



وارداتِ شعور اور حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں برگساں کے افکار پر تنقید کرتے ہوئے علامہ اقبال اپنا نظریہ اس طرح پیش کرتے ہیں:

”زندگی جس میں بدایت (Spontaniety) اور برجستگی کا بے پایاں احساس

موجود ہے سرتا سر اختیار ہے اس لیے قید لزوم سے مطلقاً آزاد۔“ (96)

Life with its intense feeling of spontaniety constitutes a centre of indetermination and thus falls outside the domain of necessity. (52)

حالانکہ قرآنی نقطہ نظر یہ ہے کہ کائنات کی ہر شے مجبور ہے اپنے طور پر کچھ کرنے کی آزادی سے محروم۔ صرف جن و انس کو ارادہ و اختیار کی آزادی دی گئی ہے۔

”انسانی ذہن رد و قبول اور غور و فکر میں آزاد ہے۔ انسانی ذہن ماضی و حال کا

محاسبہ اور مستقبل کا تصور بطور ایک حرکت کے کرتا ہے۔“ (96)

”لہذا ہم اپنی وارداتِ شعور کی مماثلت پر کائنات کو ایک آزاد اور تخلیقی

حرکت ٹھہرائیں گے۔“ (96)

If he studies life as manifested in himself i.e. his own mind freely choosing, rejecting, selecting, surveying the past and the present, and dynamically imaging the future, he is sure to be convinced of the inadequacy of his mechanical concept. (52)

کائنات کا (آزاد) ہونا، تخلیقی حرکت ہونا درست ہو سکتا ہے مگر یہ کہنا کہ اقبال کسی منطقی

استدلال کے ذریعہ اس نتیجے تک پہنچنے میں کامیاب ہوئے قطعاً غلط ہے، صریح مغالطہ آرائی ہے۔

”اشیاء دراصل حوادث ہیں اور یہ حوادث ہی کا وجود ہے جو فطرت کا تسلسل

قائم رکھتا ہے لیکن فکر ان کو قید مکانی میں لے آتا ہے۔“ (97)

But how can we conceive a movement independent of a concrete thing that moves? The answer is that the notion of thing is derivative. (52)

حیرت ہے کہ اقبال کو اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان یاد نہ رہا کہ یہ کائنات اللہ تعالیٰ کی مشیت اور اس کے کلمہ (کُنْ فَيَكُونُ) سے معرضِ وجود میں آئی ہے۔ انسانی فہم و فکر کی حد تک تو بس یہی کہا جاسکتا ہے کہ آیاتِ انفس و آفاق سے ہر انسان اپنے طور پر علم اور سبق حاصل کرتا ہے نہ یہ کہ ڈیکارٹ کے من کی موج کو آنکھیں بند کر کے قبول کر لیا جائے۔ I think therefore I exist میرا ہونا میری فکر کے باعث ہے۔

”بحیثیتِ ایک وجودِ نامی (Organic Being) زندگی کا نشوونما، مرحلہ در مرحلہ ترکیبِ اختلاف پیدا کرنے سے ہوتا ہے۔ مگر نشوونما کا دار و مدار (روزمرہ) غایات (end goal) پر ہوتا ہے (اور یہ غایات انسانی فکر طے کرتی ہے) وارداتِ شعور میں زندگی اور فکر دونوں باہم مدغم ہو کر ایک وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور اس لیے ہم کہیں گے کہ فکر اپنی گنہ میں عین حیات ہے۔“ (صفحہ 98)

The movement of life as an organic growth involves a progressive synthesis, it will cease to be organic growth. It is determined by ends and the presence of ends means that it is permeated by intelligence. Nor is the activity of intelligence possible without the presence of ends. In conscious experience life and thought permeate each other. They form a unity.

Thought therefore in its true nature, is identical with life. (53)

انسانی ذہن اپنی افتادِ طبع کی بنیاد پر اپنے خیال کی بلند پروازی سے جو تصور قائم کرتا ہے ضروری نہیں کہ وہ خارج میں بھی ویسا ہی ہو کجا یہ کہ زندہ حقیقتوں کو فکر کی وجہ سے قائم ظاہر کرنا۔

”ہماری کیفیاتِ شعور میں ماضی اور مستقبل دونوں کا رفرما رہتے ہیں..... توجہ کی حالت میں ہمارا شعور حافظہ اور متخیلہ دونوں پر مشتمل ہوتا ہے..... ہماری حیاتِ شاعرہ (Conscious life) کی ماہیت سرتا سر غائی ہے۔“ (99)

A state of attentive consciousness involves both memory and imagination as operating factors. On the analogy of our conscious experience therefore, Reality is not a blind vital impulse, wholly un-illuminated by idea. Its nature is through and through teleological. (55)

حالانکہ دوسری جگہ اقبال نے خود وضاحت کر دی ہے کہ یہ دور کی منزل نہیں روز و شب کے معاملات کا ذکر ہے۔ (97) علامہ اقبال چونکہ خود ہی اس اشکال کا شکار ہو گئے کہ مجولہ بالانظریے سے یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ:

”کائنات فی الواقعہ کسی ایسی منزل کی طرف بڑھ رہی ہے جو پہلے سے معین ہے تو اس میں اختیار کی گنجائش ہوگی نہ ذمہ دارانہ اخلاقی عوامل کی۔ وہ ایک تماشا گاہ ہوگی جہاں گویا عقب سے کوئی ہاتھ کٹھ پتلیوں کو نچایا کرتا ہے۔“ (100)

The world regarded as a process realizing a determined goal is not a world of free, responsible moral agents, it is only a stage on which puppets are made to move by a kind of pull from behind. (55)

اس خود ساختہ اعتراض کا جواب اقبال نے ان الفاظ میں دیا ہے:

”ہم اپنی حیاتِ ذہنی کو غائی قرار دیتے ہیں تو ان معنوں میں کہ ہمیں کسی بہت دور کی منزل کا عزم نہیں (100) اس کے غایات اس کے سفر کی نہایات ہیں۔“

Mental life is teleological in the sence that while there is no far off distant goal towards which we are moving. (55)

(نئے نئے روزمرہ سامنے آنے والے مقاصد اور نئی قدروں کا عینی معیار).....

کائنات کا مرور فی الزمان بے شک مقصد سے خالی ہے..... اسے اس لحاظ

سے غائی ٹھہرانا گویا ابداع اور خَلْقِ دونوں سے محروم کرنا ہے۔ (101)

The world process, or the movement of the universe in time is certainly devoid of purpose, if by purpose we mean a foreseen-end a far-off fixed destination to which the whole creation moves. To endow the world process with purpose in this sense is to rob it of its originality and its creative character.

(56)

حالانکہ چند سطور کے بعد اقبال وجودی فلسفے کی رو سے کائنات اور انسان کے وجودِ حق

میں گم ہو جانے کو آخری منزل قرار دے رہے ہیں اور اس فلسفیانہ اہم کے لیے آپ قرآنی کی

باطنی تفسیر سے بھی باز نہیں آتے۔ پھر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ایک سے زیادہ بار بتایا ہے کہ کائنات کو

بے مقصد پیدا نہیں کیا گیا۔

اس موقع پر قرآن کی لیل و نہار کی گردش سے متعلق ایک آیت کا حوالہ دیتے ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ کائنات مادے کا ایک بے جان ڈھیر نہیں، اس کی وسعت کے امکانات واضح ہیں اور اس میں زمانے کو دخل حاصل ہے۔ (حالانکہ اسی آیت 25/62 میں اللہ تعالیٰ نے لَمَّا أَرَادَ أَنْ يَنْزِلَ إِلَيْكُمْ أَوْ أَرَادَ شُكُورًا ۝ کے الفاظ میں غایت تخلیق انسانی کو واضح کر دیا ہے، مگر اقبال نے خالق و مخلوق اور عبد و معبود کے اس تعلق کو نظر انداز کر کے محض توسیع کائنات کے امکانات کی بات کر دی ہے) آیت مذکورہ میں گردش لیل و نہار کا ذکر قرآن نے صراحتاً اس لیے کیا ہے کہ اسے دیکھ کر انسان اللہ کے خالق و باری اور فاطر کے ہونے کا یقین کر لے۔

”استدام محض (Duration) کی زندگی خودی کی زندگی ہے اور خودی عبارت ہے میں ہوں سے لہذا زندہ وہی ہے جو میں ہوں، انا الموجود کہہ سکے..... لہذا فطرت یا عالم طبعی ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے حیات الہیہ میں۔ اس کا ہونا مستقل بالذات ہے..... فطرت کو ذات الہی سے وہی نسبت ہے جو سیرت اور کردار کو ذات انسانی سے..... اسی کو سنت اللہ کہا گیا ہے..... یہی انا کی تخلیقی فعالیت کی تعبیر ہے۔“ (102)

To exist in pure duration is to be a self, and to be a self is to be able to say I am. Only that truly exists which can say I am. What we call Nature or the not-self is only a fleeting moment in the life of God. His I am-ness is independent, elemental, absolute. Nature is the Divine self as character is to human self. In the picturesque phrase of the Quran, it is the habit of Allah. From the human point of view, it is an interpretation which, in our present situation we put on the creative activity of the Absolute Ego. (57)

”فطرت کا تصور بطور ایک زندہ اور ہر لحظہ بڑھتی اور پھیلتی ہوئی وحدت نامیہ کی حیثیت سے کرنا چاہیے..... اس کی کوئی حد ہے تو داخلی یعنی وہ ذات مشہود جو اس میں جاری و ساری ہے اور جس نے اس کو سہارا دے رکھا ہے۔ قرآن پاک کا ارشاد بھی یہی ہے: وَ اَنْ اِلٰى رَبِّكَ الْمُنْتَهٰی ﴿۵۳﴾ (53:42) اور تجھے اللہ تک پہنچنا ہے۔“ (102)

Nature then must be understood as a living ever-growing organism whose growth has no final external limits. Its only limit is internal i.e. the immanent self which animates and sustains the whole, as the Quran says, And verily unto thy Lord is the limit. (58)

اقبال گویا یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اس کائنات نے ارض و سماء اور انسانوں سمیت بڑھتے اور پھیلتے ہوئے بالآخر ذاتِ الہیہ سے اتصال حاصل کرنا ہے۔ انسان کی اس کی سیرت سے مثال دیتے ہوئے اقبال فطرت کو حیاتِ الہی کی صفات قرار دے رہے ہیں اور فطرت کی حدان کی نظر میں وہی ذاتِ مشہود یعنی ذاتِ الہیہ ہے جس کے ساتھ اتصال اس کی منزل مقصود ہے۔

دیگر امور پر اظہارِ خیال کو برطرف کرتے ہوئے ہم عرض کریں گے کہ علامہ نے اس مقام پر بھی آیہ قرآنی کی تعبیر سے انصاف نہیں کیا۔ اللہ تعالیٰ نے سورہ النجم کی ان آیات میں احوالِ یومِ حساب کو بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ: انسان کو بس وہی ملے گا جو اس نے کمایا اور اس کی کوشش دیکھی جائے گی پھر اسے اس کا پورا پورا بدلہ دیا جائے گا اور جان لو کہ نوعِ انسان نے اپنے رب کے پاس یومِ حساب قائم عدالت تک ہی پہنچنا ہے۔ (58:39-43) مطلب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے یومِ حساب دفترِ عمل کے ساتھ عدالتِ حق میں پہنچنے کی بات کی ہے نہ کہ فنا فی اللہ ہو جانے کی۔

ہم وحدۃ الوجودی فکر کے حامل علامہ اقبال کی پریشانی سے آگاہ ہیں۔ چند سطور پہلے آپ نے گردشِ لیل و نہار کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس مقصدِ حیاتِ انسانی کی وضاحت کو نظر انداز کر دیا کہ اللہ تعالیٰ پیامِ حق سے نصیحت حاصل کرنے اور شکر گزاری کا رویہ اختیار کرنے والوں کو نکھیرنا چاہتا ہے اور اب اس موقع پر علامہ اقبال نے ایک بار پھر سے یومِ حساب کے معاملات کو نظر انداز کر دیا ہے۔ دراصل علامہ غایتِ تخلیقِ انسانی اور پہلے سے طے شدہ اقدارِ حیات کی اسی انداز میں تردید کر رہے ہیں جس طرح مادیت پرست اور دورِ جدید میں existentialist کرتے چلے آ رہے ہیں اور کسی یومِ حساب کا اسی طرح انکار فرماتے ہیں جس طرح ابن عربی نے کہہ دیا کہ جب ہم وحدۃ الوجود کو مان لیں تو ہمیں یہ گمان ہی نہیں کرنا چاہیے کہ انسان مکلف ہے، اس کے اعمال و عقائد کا کوئی حساب بھی ہونا ہے۔ ملاحظہ ہوں اقبال کے الفاظ: ہمیں کسی دور کی منزل کا کوئی عزم نہیں۔ (100)

”کائنات کا مرور فی الزمان قید سے خالی ہے (101) فطرت کا تصور بطور

ایک زندہ اور ہر لحظے بڑھتی اور پھیلتی ہوئی وحدتِ نامیہ کی حیثیت سے کرنا

چاہیے۔“ (102)

واضح ہو کہ یہ ساری وضاحتیں علامہ نے انسان کی حیاتِ ذہنی کے حوالے سے کی ہیں۔ ہمیں اس مخمضے کا سرا بھی کہیں نہیں ملتا کہ ایک طرف اقبال فطرت کو ذاتِ الہیہ کی صفت قرار دیتے ہیں (فطرت کو ذاتِ الہیہ سے وہی نسبت ہے جو سیرت، کردار کو ذاتِ انسانی ہے۔ (102) تو دوسری طرف فطرت کو (اس کے مظاہر کو) فکرِ انسانی کا نتیجہ قرار دے رہے ہیں۔ اقبال کے الفاظ ہیں: وارداتِ شعور میں زندگی اور فکر دونوں باہم مدغم ہو کر ایک وحدت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور اس لیے ہم کہیں گے کہ فکر اپنی کنہ میں عین حیات ہے۔ (98)

اوپر کی بحث سے یہ ماننا لازم ہے کہ زمانے کا وجود فی الواقعہ حقیقتِ مطلقہ

کے وجود میں داخل ہے۔ (103)

The above discussion takes time as an essential element in the Ultimate Reality. (58)

”میری اپنی رائے تو یہی ہے کہ زمانہ حقیقتِ مطلقہ کا ایک جزو لاینفک ہے لیکن حقیقی زمانہ زمانِ متسلسل (serial time) نہیں جس میں ماضی حال اور مستقبل کا امتیاز ناگزیر ہے۔ ہم اس کو استدامِ محض (duration) یعنی تغیر بے تواتر (without succession) ٹھہرائیں گے۔“ (104)

Personally I am inclined to think that time is an essential element in Reality. But real time is not serial time to which the distinction of past, present and future is essential, it is pure duration i.e. change with out succession. (59)

”انائے مطلق ہی تمام حقیقت ہے اور اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ انا بھی ایک ایسے عالم کا جو اس سے بے گانہ ہے خارج سے مشاہدہ کر رہا ہے۔ اس کی زندگی کے تمام شہون و اطوار خود اس کے اندر سے متعین ہوتے ہیں۔ (106)

The Absolute Ego, as we have seen, is the whole of Reality. He is not situated as to take a perspective view of an alien universe, consequently the phases of his life are wholly determined from within. (61)

یہ الفاظ وحدۃ الوجودی فکر کی مکمل نمائندگی کر رہے ہیں۔

”حقیقتِ مطلقہ ایک با بصر اور خلاق مشیت ہے..... زندگی جیسا کہ ہمیں اس کا تجربہ ہو رہا ہے، کوئی بے شکل سیال نہیں، ایک ربط و نظم آفریں اصول وحدت ہے۔ ایک انتلاfi فعالیت (synthetic activity) جو ایک جسم زندہ کے انتشار پذیر میلانات کو سہارا دیتے ہوئے کسی مقصد کی خاطر ایک نقطے پر آتی ہے..... لیکن فکر کا دار و مدار سرتاسر علامات پر ہے اس لیے وہ زندگی کی اصل حقیقت پر پردہ سا ڈال دیتا ہے۔ (107)

Reality is a rationally directed creative life. To interpret this life as an ego is not to fashion God after the image of man. It is only to accept the simple fact of experience that life is not a formless fluid, but an organizing principle in unity, a synthetic activity which holds together and formalizes the dispersing dispositions of the living organism for a constructive purpose. (62)

”حقیقتِ مطلقہ اپنی کنہ میں محض روح ہے اور اس لیے ہمیں اس کا تصور بطور ایک انا ہی کے کرنا چاہیے۔“ (108)

The ultimate nature of reality is spiritual and must be conceived as an ego. (62)

”مذہب (حقیقتِ مطلقہ) سے قرب و اتصال کا آرزو مند ہے۔ جس میں کامیابی دعا کی بدولت ہوگی جیسا کہ پیغمبر اسلام ﷺ کے لب مبارک پر تادمِ آخر موجود تھی۔ (108) اللہم بالتزفیع الاعلیٰ (وضاحت از سید نذیر نیازی)

Religion seeks a closer contact with Reality. The one is theory, the other is living experience, association, intimacy. In order to achieve this intimacy, thought must rise higher than itself and find its fulfillment in an attitude of mind which religion describes as prayer, one of the last words on the lips of the Prophet of Islam. (62)

علامہ نے متعدد مقامات پر یہ الفاظ لکھے ہیں کہ: فکر اپنی کنہ میں عین حیات ہے۔ لیکن یہاں آکر آپ یہ بات لکھنے پر مجبور ہو گئے ہیں کہ: ”فکر علامات کے سہارے فطرت کا مشاہدہ

کرتی ہے اس لیے وہ زندگی کی اصل حقیقت پر پردہ ڈال دیتی ہے..... ثابت ہوا کہ فکر اپنی کنہ میں عین حیات ہے، اقبال کا یہ دعویٰ غلط ہے۔ فکر انسانی اپنی اپنی انفرادی علامات پر فطرت کے فہم کا دار و مدار رکھنے کے باعث اس قابل ہو ہی نہیں سکتی کہ اجتماعی طور پر فطرت کا صحیح تصور قائم کر سکے۔ اسی باعث ہم یہ کہتے ہیں کہ فطرت اور زندگی، کائنات اور انسان کی وہی حقیقت لائق اعتبار ہے جو خالق و مالک حقیقی نے وحی کے ذریعے بنی نوع انسان کو سمجھا دی ہے۔

اسی طرز فکر کی ایک اور جولانی سے اقبال نے ایک اور قضیہ مرثب کر لیا ہے جس کے لیے کوئی ٹھوس بنیاد فراہم نہیں کر سکے۔ فرماتے ہیں: ”حقیقتِ مطلقہ اپنی کنہ میں محض روح ہے۔“ اس قضیے میں دو بڑے مغالطے کار فرما ہیں۔ اولاً روح کی اصطلاح کہاں سے آئی ہے، روح کے کس قدر مختلف معانی، باہم دگر مخالف اور متضاد بھی رائج ہیں۔ بزبان انگریزی spirit لکھتے ہوئے آپ مغرب کے فکر سے استفادہ فرما رہے ہیں یا کسی مشرقی مفہوم کی جانب اشارہ کناں ہیں..... ایسے ہی بے شمار سوال ہیں جن کا کوئی معقول جواب ہمیں کہیں سے نہیں مل سکتا۔ بالخصوص اس باعث کہ قرآن میں یہ لفظ محض امر تکوین اور امر ہدایت کے معنوں میں آیا ہے مگر عرب و عجم میں اسے نفس بھی کہا جا رہا ہے اور ایک ایسا وجود لطیف بھی جو جسد سے خارج ہو کر اپنی علیحدہ حیثیت میں، زندہ انسان سے سینکڑوں گنا طاقت ور ہو جاتا ہے۔

ثانیاً انسان اپنے فکر کے عجز سے بخوبی واقف ہے اور اپنے افکار کی بوقلمونی سے بھی آگاہ ہے۔ فکر انسانی کی نارسائی کسی سے بھی پوشیدہ نہیں..... جبکہ حقیقتِ مطلقہ لا انتہا ولا ابتدا ہے، اس کی صفات بے حد و حساب ہیں..... اس کے باوجود فلاسفہ کے تتبع میں علامہ اقبال حقیقتِ مطلقہ کو اپنی من مرضی کی اصطلاح تک محدود رکھنے پر مصر ہیں، اسے محض روح کہنا ایک ایسی جسارت ہے جس کا قرآن کا قاری کوئی مسلمان کبھی تصور نہیں کر سکتا۔ حقیقتِ مطلقہ، ذاتِ الہیہ کو کسی ایک صفت تک محدود کر دینا، اسے خود ساختہ حدود و قیود کا پابند کر دینا قطعاً مناسب نہیں..... ہر ایسے دعویٰ سے پہلے اللہ تعالیٰ کے ان تنبیہی الفاظ کو پیش نظر رکھنا چاہیے: یلحدون فی اسماءہا گویا یہی تو الحاد ہے۔ یہی فلاسفہ ہیں جو یہ بھی فرما دیتے ہیں کہ اللہ نور ہے، فقط نور..... آپ نور کی تفسیر اور اپنی دانست میں غلط تعبیرات سے براءت میں بھی علامہ نے ٹھوکر کھائی ہے۔ درحقیقت اس آئیے میں جو مثال دی گئی ہے وہ صاف شفاف Highly inflammable تیل کے

آگ کے اشارے سے جل اٹھنے کی طرح کی مثال ہے۔ قلب مومن جو قبولیت حق کے لیے ہمہ وقت تیار ہے اور وہ ہدایت جو اللہ کی جانب سے ہے۔ اسی لیے کہا: نوذ علی نور۔ یعنی دونوں طرف افضل ترین صلاحیت موجود ہے۔ یہاں علامہ نے ذات الہی کو فقط روح کہہ کر ایک ایسا دعویٰ کر دیا ہے جس کے لیے کوئی دلیل، کوئی شہادت کسی طور میسر نہیں آسکتی۔ اس غلطی کی تفصیل کچھ سطور پہلے پیش کی جا چکی ہے۔

اس خطبہ کے اختتام پر علامہ اقبال نے دعا کی فضیلت بیان کی ہے مگر ہم سمجھتے ہیں کہ فی الاصل علامہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک پر جاری اُن الفاظ کو بیان کرنا چاہتے ہیں جن سے حقیقتِ مطلقہ کے ساتھ اتصال کے معانی ثابت ہونے کا احتمال ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو الفاظ منسوب ہیں، مختلف روایات میں ان الفاظ میں فرق صاف نظر آتا ہے جیسے: اللہم الرفیق الاعلیٰ..... اللہم فی الرفیق الاعلیٰ..... ایسی بعض روایات ابن شہاب زہری کے واسطے سے مروی ہیں اور زہری کا حوالہ روایت کو مشکوک قرار دینے کے لیے کافی ہے۔ انھی روایات کو درست ثابت کرنے کے لیے ایک اور روایت کا سہارا لیا جا رہا ہے کہ: جب کوئی نبی مرضِ وفات میں مبتلا ہو تو اسے دنیا یا آخرت میں سے کسی ایک جگہ رہنے کا اختیار دے دیا جاتا ہے..... عیاں ہے کہ یہ بیان مضحکہ خیز ہے۔ حیات و موت کا اختیار تو بس اللہ ہی کے پاس ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اِنَّكَ مَيِّتٌ وَّ اِنَّهُمْ مَيِّتُونَ ﴿۱۰۰﴾..... اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم! آپ بھی موت سے ہم کنار ہوں گے جس طرح یہ مشرکین و کافرین موت پائیں گے۔

ہماری رائے میں صحیح روایت کے الفاظ اس طرح سے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم دعا فرما رہے تھے: اللہم اغفر لی وارحمنی والحقنی بالرفیق الاعلیٰ۔ عیاں ہے کہ آپ اس کڑی ساعت میں اللہ تعالیٰ سے زندگی نہیں مانگ رہے تھے، آپ کا دستِ سوال اپنے لیے مغفرت اور اللہ کی جانب سے رحم طلب کرنے کے لیے دراز ہو رہا تھا اور آپ یہ دعا کر رہے تھے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا شمار بھی بالرفیق الاعلیٰ ہو یعنی ان لوگوں کے ساتھ ہو جن پر اللہ نے اپنا کرم کیا اور جنہیں اپنی نعمتِ فلاحِ اخروی سے نوازا ہے۔ قارئین چاہیں تو اس بات کی تصدیق ان محدثین کی وضاحتوں سے بھی کر سکتے ہیں جنہوں نے یہاں فَاُولَٰئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ میں شامل ہونے کی دعا مانگنے کی وضاحت صراحتاً پیش کر دی ہے۔



خطباتِ اقبال کا آہنگ

تیسرا خطبہ: ذاتِ الہیہ کا تصور اور حقیقتِ دُعا

اس خطبے کی ابتدا میں ہی علامہ اقبال نے یہ دعویٰ کر دیا ہے کہ وارداتِ مذہبی کی بنا پر جو حکم لگایا جاتا ہے، فلسفیانہ معیار پر پورا اترتا ہے۔ (صفحہ 115) سید نذیر نیازی واضح کرتے ہیں کہ اس کا معنی یہ ہوا کہ عقل اس کی تصدیق کرتی ہے..... ہم پہلے اور دوسرے خطبے پر تبصرہ کے دوران میں یہ ثابت کر چکے ہیں کہ علامہ کا یہ قضیہ، آیاتِ قرآن کی غلط تعبیر اور وضعی احادیث پر مبنی ہونے کے علاوہ منطقی مغالطوں سے بھرپور ہے۔

اقبال نے ایک بار پھر اللہ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ کے مفہوم کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہم یہ عرض کر چکے ہیں کہ ہماری (اور اکثر مفسرین کی) رائے میں یہاں نور سے منور السموات والارض کے معنی ہی نکلتے ہیں کیونکہ اللہ کی نہ کوئی مثال ہے نہ مثیل اور بتایا یہ گیا ہے کہ نورِ ربانی (خواہ امرِ تکوین ہو یا امرِ ہدایت) پوری کائنات میں جاری و ساری ہے اور مومنین نورِ ہدایت سے فیض یاب ہونے کے لیے ہمہ ساعت تیار رہتے ہیں۔ جیسے اعلیٰ معیار کا تیل جل اٹھنے کے لیے کسی شے کا ہمہ وقت منتظر ہو۔ گویا مثال کا تعلق نور سے نہیں بلکہ جل اٹھنے سے ہے۔

اقبال کا یہ کہنا بھی محلِ نظر ہے کہ: اگر نور کا اطلاق ذاتِ الہیہ پر کیا جائے تو ہمیں اپنی جدید معلومات کی روشنی میں یہ سمجھنا چاہیے کہ اس کا اطلاق ذاتِ الہیہ کی مطلقیت کی طرف ہے۔ ہر کہیں موجودگی (معیت) کی طرف نہیں تاہم اس وضاحت سے بھی اقبال اور وجودیوں کے فکر کا کچھ نہیں بگڑنا۔ اُن کے ہاتھوں مطلقیت سے بھی وحدۃ الوجود اسی طرح برآمد ہو سکتا ہے جیسے معیت سے اور دراصل ذاتِ الہیہ کو کسی ایک اصطلاح میں مقید کیا ہی نہیں جاسکتا سوائے اللہ (یعنی الالہ) کے۔

اقبال نے بایزید بسطامی کی اس بات کو عام نقطہ نظر کی ترجمانی قرار دیا ہے کہ ایک وقت تھا جب صرف خدا کا وجود تھا اور اب کیا ہے! (یعنی اب بھی تو صرف خدا ہی کا وجود ہے) پھر

کہتے ہیں لہذا عالم مادیات ایک مسلسل عمل ہے اور: زمان و مکان اور مادہ بجائے خود ذاتِ الہیہ کی آزادانہ تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیریں ہیں جو فکر نے اپنے رنگ میں کی ہیں۔ ان کا کوئی مستقل وجود نہیں کہ اپنے سہارے آپ قائم رہ سکیں (ص 118)

We have seen before that space, time and matter are interpretations which thought puts on the free creative energy of God. They are not independent realities existing per se but only intellectual modes of apprehending the life of God. (66)

..... ان دونوں باتوں میں گہری مماثلت ہے۔ اقبال وہی کہہ رہے ہیں جو بایزید بسطامی نے مجذوبانہ پیرائے میں کہہ دی۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اقبال مکمل وحدۃ الوجودی ہیں۔



”الہیاتِ اسلامیہ کا سب سے زیادہ منتشر اور تا حال مقبول عام مذہب یعنی اشاعرہ کے نزدیک قدرت کا ملہ الہیہ کا منہاج تخلیق جواہر کی آفرینش ہے۔ (120)..... اشاعرہ کے نزدیک کائنات کی ترکیب، جواہر یعنی لا انتہا چھوٹے چھوٹے ذروں سے ہوئی جن کا مزید تجزیہ ناممکن ہے لیکن خالق کائنات کی تخلیقی فعالیت کا سلسلہ چونکہ برابر جاری ہے اس لیے جواہر کی تعداد بھی لامتناہی ہے کیونکہ ہر لمحہ نئے نئے جواہر پیدا کیے جا رہے ہیں اور اس سے کائنات میں برابر اضافہ ہو رہا ہے۔“ (121)

The most orthodox and still popular school of Muslim theology, I mean the Asharite hold that the creative method of Divine energy is atomic (68)

According to the Asharite school of thinkers then the world is compounded of what they call jawahir- infinitely small parts or atoms which cannot be further divided. Since the creative activity of God is ceaseless, the numbers of the atoms cannot be finite. Fresh atoms are coming into being every moment and the universe is therefore constantly growing. (69)

”اشاعرہ کا خیال تھا کہ جوہر کی ہستی قائم رہتی ہے تو اعراض کی مسلسل تخلیق سے..... چنانچہ دو قضیے وجود میں آتے ہیں۔ بہ اعتبار ماہیت کسی شے کو قرار

نہیں۔ جواہر کا صرف ایک ہی نظام ہے..... ہمیں اول الذکر قضیے سے اتفاق کرنا پڑے گا۔“ (123) موخر الذکر کے بارے میں اقبال کہتے ہیں جوہر کی ماہیت خالصتاً روحانی ہے..... کیونکہ حقیقت اپنی کنہہ میں محض روح ہے۔“ (121)

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 Asharites intended to establish, there is an element of truth in the first proposition. (71)

اقبال کا اشاعرہ کے فکر کے بارے میں آخری نظریہ محل نظر ہے اس لیے کہ اشاعرہ نے جواہر کے ایک نظام ہونے کو ہر دم متحرک قرار دے دیا ہے اور اقبال بھی تو زمانے کے وجود کو، کائنات کو ایک آزاد اور تخلیقی حرکت ثابت کرنے پر مصر ہیں۔ (96)۔ فطرت کو اقبال ذات الہیہ کی صفت بھی قرار دیتے ہیں، زندگی اور فکر کی وحدت کے بھی قائل ہیں، فکر کو عین حیات بھی کہہ دیتے ہیں..... اگر اشاعرہ نے فطرت کو جواہر کا ایک ہمہ وقت وسعت پذیر نظام قرار دے دیا ہے تو اقبال جوہر کے وجود فی الخارج سے کیسے انکار کر سکتے ہیں۔ جواہر کا وسعت پذیر نظام کے الفاظ، اقبال کے اس قول: ”عالم فطرت کا مرور فی الزمان“ ہی کی ترجمانی ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال کے فکر میں ربط باقی نہیں رہتا، بار بار خلا در آتے ہیں consistency اس لیے برقرار نہیں رہتی کہ آپ کی دلیل خود ساختہ قضایا پر مبنی ہے، منطقی ربط سے خالی، بلکہ مغالطوں سے بھرپور ہے۔

اسی دوران میں علامہ نے دو آیات کا حوالہ بھی دیا ہے۔ کائنات میں برابر اضافے کو برحق ثابت کرنے کے لیے فرمایا کہ قرآن مجید کا بھی یہی ارشاد ہے: **يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ** (اللہ تعالیٰ تخلیق میں جو چاہتا ہے اضافہ کر دیتا ہے۔ (1:35) ہم یہ وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے فرمایا کہ ہم بنانے والے ہیں ملائکہ کو کئی کئی پروں والے۔ پھر ارشاد ہوا کہ یہ پر دو دو، تین تین اور چار چار بھی ہوتے ہیں۔ پروں کے دو، تین یا چار ہونے پر حیران نہ ہو،

اللہ اپنی تخلیق میں جس قدر چاہتا ہے اضافہ کرتا ہے (الفاطر۔ 1) نکتے کی بات یہ ہے کہ پورے قرآن میں کسی جگہ ملائکہ کو مخلوق نہیں کہا اس لیے کہ ملائکہ قوتِ حیات ہیں، اسی لیے یہاں بھی ملائکہ کے لیے خَلَقَ کے بجائے جَعَلَ کا لفظ آیا ہے کہ جو شے پہلے سے موجود ہو، اس کی حالت کی تبدیلی کو خَلَقَ کے بجائے جَعَلَ کے لفظ سے ظاہر کرنا ہی قرآنی پیرایہ اظہار ہے..... اجنہ (پروں) کا تعلق ہستی یعنی مظاہرِ فطرت کی بوقلمونی سے ہے۔ ملائکہ کو جس جس جانب توجہ دینا پڑتی ہے، اتنے ہی دستِ قدرت (اندازہ مقرر کرنے اور صفات عطا کرنے والے ہاتھ) مشیتِ الہیہ سے انھیں عطا کر دیے جاتے ہیں۔ اسی کو فرمایا کہ مخلوقات میں اضافہ اور فرمایا کہ ہم اپنے مددگارِ فطرت کی جانب سے انھیں سنبھالنے کا سارا بندوبست اپنی مشیت سے کرتے ہیں (مایشاء) جس شے کے ہونے کا ارادہ کر لیا، اسے جب، جس وقت، جس قدر چاہیں پیدا کر دیں۔

دوسری آیت جس کا حوالہ علامہ نے دیا ہے سورہ الحجر کی آیت 21 ہے۔ علامہ کا خیال ہے کہ اشاعرہ نے جواہر کے لاتعداد ہونے کو اسی آیت سے اخذ کیا ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اس آیت مبارکہ میں مخلوقات کو رزق کی فراہمی کے الہیاتی نظام کی وضاحت کی جا رہی ہے۔ فرمایا کہ اللہ نے زمین کو بنایا اور اس میں مخلوق کے لیے وسائلِ رزق (معاش۔ آیت 20) کا بندوبست کیا۔ اللہ تعالیٰ کے ہاں رزق کے وسائل کی کمی نہیں اور وہ اپنی مشیت سے، اپنی مرضی سے جب اور جتنا چاہے رزق تقسیم کرتا ہے۔ وسائلِ رزق پیدا کرنے کے لیے ہوائیں چلانے یعنی بادل برسوانے کا نظام بھی اسی کا پیدا کردہ ہے۔ وہی ہے جو حیات بخشتا ہے اور موت بھی، وہی ہر شے کا مالک (وارث) ہے..... چنانچہ آیات 19-32 سے تخلیقِ جواہر کا نظریہ اخذ کرنے کا کوئی جواز دکھائی نہیں دیتا۔ اللہ تعالیٰ کی بیان کی ہوئی ساری تفصیل اس کی مخلوق (ارض) میں ہونے والے نشوونما اور روئیدگی کی تفصیل ہے نہ کہ تخلیقِ ارض میں استعمال ہونے والے مواد (یعنی جواہر) کی موجودگی کا بیان۔



جن چند آیات کے چھوٹے چھوٹے اجزاء کو وحدۃ الوجودی اکابر اپنے عقیدے کی بنیاد بنائے ہوئے ہیں، انہی میں سے ایک آیت یہ بھی ہے: وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿۱۶﴾ (50:16) اور ہم انسان کی رگِ جاں سے بھی زیادہ اس کے قریب ہیں۔ اس آیت کا حوالہ

دیتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

”قرآن مجید نے بھی تو اسی لیے حقیقتِ مطلقہ کو انسان کی رگِ جاں سے قریب ٹھہرایا کیونکہ یہ حیاتِ الہیہ ہی کا سیلِ رواں ہے جو ہمارے وجود کا سرچشمہ ہے اور جس میں ہم موتیوں کی طرح پیدا ہوتے اور زندگی بسر کرتے۔“

(125)

That is why the Quran declares the ultimate Ego to be nearer to man than his own neck-vein. Like pearls do we live and move and have our being in the perpetual flowing Devine life.... (73) 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 ego hood. (73)

اقبال کا پہلا جملہ آیت کا گویا کہ ترجمہ ہے اور اس کا آخری حصہ محض شاعری! از اول تا

آخر اقبال کا یہ بیان، وحدۃ الوجودی عقائد کا شاعرانہ اظہار ہے۔

اقبال کی شاعری اُمتِ اسلامیہ ہندیہ کی رگوں میں خون کی طرح دوڑ رہی ہے۔ ہم انھیں شاعری سے منع کرنے والے کون ہیں! ہماری عرض بس یہی ہے کہ کسی بھی آیہ قرآنی کی وہی ترجمانی درست ہو سکتی ہے جو منشاءِ ربانی کے مطابق ہو۔ ملاحظہ فرمائیں اللہ کی بات: (نبأقی حدیث بعدہ یومنون..... اللہ کی اس بات کے برعکس لوگ کن باتوں پر اندھا دھند یقین کر لیتے ہیں):

”اور ہم نے ہی انسان کو پیدا کیا ہے اور جو خیالات اس کے دل میں گزرتے ہیں ہم ان کو جانتے ہیں اور ہم اس کی رگِ جاں سے بھی زیادہ قریب ہیں۔ جب انسان کوئی کام کرتا ہے تو دو لکھنے والے جو اس کے دائیں بائیں بیٹھے ہیں، سبھی کچھ لکھ لیتے ہیں، کوئی بات اس کی زبان پر نہیں آتی مگر ایک نگہبان اس

کے پاس تیار رہتا ہے۔“ (50:16-18)

معلوم ہوا کہ ان آیات میں سارا تذکرہ علمِ الہی کا ہے کہ وہ علیم وخبیر ہے۔ انسان کی کوئی حرکت اس کے علم سے مخفی نہیں..... لطف کی بات تو یہ ہے کہ جس معیت کا ڈھنڈورا وحدۃ الوجودی اس قدر زور و شور کے ساتھ صدیوں سے پیٹتے چلے آ رہے ہیں، ان آیات میں انسان کے ساتھ ایسی کسی معیت کا تذکرہ محض ملائکہ کے انسان سے قریب ترین ہمہ وقت موجود ہونے سے وابستہ

ہے۔ چنانچہ یہاں بات حیاتِ الہی کے سیلِ رواں (صفحہ 125) کی نہیں بلکہ علمِ الہی کی ہے۔ ہم اس بات پر بھی حیران ہیں کہ معیت کا لفظ تو خود ہی دوئی کا مظہر ہے جب کہ وحدۃ الوجودی فلاسفہ معیت کو وحدت کے ثبوت میں استعمال کرنے میں ہمہ وقت مصروف دکھائی دیتے ہیں۔ علامہ اقبال مزید رقم طراز ہیں:

”لہذا ذاتِ الہیہ کی اولیت زمانے کی اولیت کا نتیجہ نہیں بلکہ زمانے کی اولیت (Privacy) ذاتِ الہیہ کی اولیت کا نتیجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید نے زمانِ الہیہ کو اُمّ الکتاب ٹھہرایا جس میں سارا عالم تاریخِ علت و معلول کی قید تو اتر سے آزاد ہو کر ایک واحد اور فوق الدیومت (trans-eternity) آن میں جمع ہو گیا ہے۔ (129)

Thus divine time is what the Quran describes as the 'Mother of Books' in which the whole of history freed from the net of causal sequence is gathered up in a single super eternal now. (76)

زمانے کو ذاتِ الہی سے قدیم اور ذاتِ حق کی علت قرار دینا، الحاد کی بدترین صورت ہے جسے فلاسفہ بار بار دہرانے سے باز نہیں آتے۔

علامہ اقبال اگر آیاتِ قرآن میں تدبر کی زحمت گوارا کرتے تو جہلاء کی طرح اُمّ الکتاب کو نوشتہٴ ازل کہنے کی غلطی کبھی نہ کرتے۔ قرآن حکیم میں یہ اصطلاح تین بار آئی ہے۔ آلِ عمران آیت 7 میں فرمایا کہ اس کتاب کی بعض آیات متشابہ ہیں اور جو آیات محکم ہیں وہی اُمّ الکتاب ہیں یعنی اصل کتاب (آئین و قانونِ الہی) وہی امور ہیں جو محکم ہیں۔ بالفاظِ دیگر قرآن ہی کو اللہ نے اُمّ الکتاب کہا ہے جس میں محکم قوانینِ حیات درج ہیں۔ دوسری جگہ ارشاد ہوا: کسی رسول کے اختیار میں نہیں کہ وہ اللہ کے منشا کے بغیر اس کی نشانیاں (یعنی عذابِ الہی) لے آئے ہر وقت مقرر (اجل) کے لیے قانون (کتاب) موجود ہے۔ اللہ جسے (یعنی جس قوم کو) چاہتا ہے مٹا دیتا ہے اور جسے چاہتا ہے قائم رکھتا ہے (یعنی اس پر عذاب نازل نہیں کرتا) اور یہ قانونِ اتمامِ حجت (اُمّ الکتاب) تو اللہ ہی کے پاس ہے۔ اور اگر ہم کوئی عذاب جس کا ہم ان مشرکین سے لے آنے کا وعدہ کرتے ہیں، آپ کو دکھادیں (یعنی آپ کے ہوتے عذاب لے آئیں) یا (عذاب لانے

سے پہلے) آپ ﷺ کی مدتِ حیات ختم کر دیں (تو یہ ہماری مرضی پر منحصر ہے) آپ ﷺ کا کام ہے ہمارا پیغام پہنچا دینا اور ہمارا کام ہے حساب لینا۔ (آیات 40-38۔ الزعد) چنانچہ ان آیات میں بھی اللہ تعالیٰ نے اپنے قانونِ اتمامِ حجت کے تحت قوموں کو عذاب دینے یا نہ دینے کی بات کی ہے اور فرمایا کہ یہ اختیار، یہ اُمّ الکتاب (قانونِ حساب و مواخذہ کی یہ کلید) تو بس اللہ ہی کے پاس ہے۔

تیسری آیت جس میں اُمّ الکتاب کی اصطلاح آئی ہے سورۃ الزخرف کی ابتدائی آیات میں سے ہے۔ فرمایا: حمد کتابِ روشن کی قسم، ہم نے اس کتاب کو قرآنِ عربی (بار بار پڑھی جانے والی عربی زبان میں ایک کتاب) بنایا ہے تاکہ تم سمجھ سکو، یہ ہمارے طے کردہ قوانین میں ہمارے یہاں بڑی فضیلت والی اور حکمت والی (کتاب) ہے۔ بھلا ہم صرف اس لیے تمہیں نصیحت کرنے سے باز رہیں کہ تم حد سے نکلے ہوئے لوگ ہو اور ہم نے پہلوں میں بھی بہت سے رسول بھیجے اور ان میں جو بھی نبی آتا وہ اس سے تمسخر کرتے تھے، تو جو ان میں سب سے زیادہ زور والے تھے ہم نے انہیں بھی ہلاک کر دیا اور پہلے آنے والوں کی حالت کب کی گزر چکی (الزخرف۔ 1-8)..... اگر ہم غور کرنے والے بنیں تو ان آیات میں بھی قانونِ اتمامِ حجت اور اس کے نتیجے میں سرکش اقوام پر عذاب آنے کی بات ہو رہی ہے۔ اسی قانون کے تحت اللہ تعالیٰ کتبِ سماوی اتارتا ہے اور یہ ارشاد فرما رہا ہے کہ عقل حاصل کرنے کے لیے یہ کتاب کافی ہے اور ہم اپنے ہاں اس کتاب کو علیٰ حکیم قرار دیتے ہیں..... بہر حال ان الفاظ سے کسی بھی طرح ایسے کسی نوشتہ ازل کا ثبوت حاصل نہیں ہو سکتا جس میں سارا عالم تاریخ پہلے سے جمع کر دیا گیا ہو۔



خیر و شر دونوں کی کائنات میں بہ یک وقت موجودگی کو اقبال نے ایک انتہائی خطرناک مسئلہ قرار دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

”کائنات میں ہمیں ایک طرف کوئی اور دوسری جانب اخلاقی شر سے سابقہ پڑتا ہے..... ہم اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ اور اس کی خیر کا دامن، اس شر سے جس کی کائنات میں اتنی فراوانی ہے کیسے جوڑ سکتے ہیں؟“ (135)

Thus the two facts of moral and physical evil stand out

prominent in the life of Nature. Nor can the relativity of evil and presence of forces that tend to transmit it, be a source of consolation to us, for inspite of all this relativity and transmutation, there is some thing terribly positive about it. How is it then possible to reconcile the goodness and omnipotence of God with the immense value of evil in his creation?? This principal problem is really the crux of Theism.(81)

اقبال نے ناؤمن کی کتاب ایک مذہبی مکتوب سے ان الفاظ کو نقل کرتے ہوئے ان کی تحسین کی ہے کہ:

”ہمیں دنیا کا جو علم حاصل ہے اس کا تقاضا ہے کہ ہم ایک ایسے خدا کی ہستی کا اقرار کریں جو قادر و توانا ہے اور موت و حیات کو یوں ساتھ ساتھ بھیجتا ہے جیسے سائے کے ساتھ روشنی لیکن پھر ایک وحی اور ایک ایمان بھی ہے جو ہماری نجات کا سرچشمہ ہے..... اب خدائے کائنات کا اتباع کیجیے تو جہد للحمیات کا جواز پیدا ہوتا ہے۔“ (135)

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 of faith as to salvation which declares the same God to be father. The following of the world God produces the mortality of the struggle for existence and the service of the Father of Jesus Christ produces the morality of compassion, and yet they are not two gods but one God. (81)

اس بحث کو سمیٹتے ہوئے اقبال نے لکھا ہے:

”قرآن مجید کی تعلیمات بھی جس کا یہ کہنا ہے کہ انسان عمل صالح اور قوائے طبعی کی تسخیر پر دسترس رکھتا ہے، رجائیت کی ہیں نہ کہ قنوطیت کی بلکہ فلاح کی، جس کا لب لباب یہ ہے کہ کائنات اضافہ پذیر ہے اور جس کو اس امید نے سہارا دے رکھا ہے کہ انسان ایک نہ ایک دن شر پر غالب آئے گا۔“ (135)

The teaching of the Quran which believes in the possibility of improvement in the behavior 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 mans eventual victory over soul. (82)

ہم سمجھتے ہیں کہ اقبال نے بہت پتے کی بات کی ہے۔ قرآن مجید میں ہم یہی پڑھتے ہیں کہ: ”خشکی اور تری میں فساد (شر) نمودار ہو گیا ہے جس کی وجہ لوگوں کے اعمال ہی ہیں کیونکہ اللہ ان لوگوں کو ان کے بعض اعمال (شر پر مبنی اعمال) کا مزہ چکھائے گا تا کہ وہ باز آجائیں۔“ (30:41) اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس کارزار حیات میں ڈال کر خیر و شر میں تمیز سے آگاہ کر دیا، بہت کچھ جلی طور پر اور پھر انبیاء و کتب کے ذریعے ہدایت بھی دے دی۔ انہی ہدایات ربانی میں فلاح انسانی کا مکمل پروگرام موجود ہے۔

عیاں ہے کہ اگر انسان محض شعوب و قبائل تک محدود رہنے کے بجائے سیاسی اور مذہبی فرقہ داری میں مبتلا ہو جائے تو ایک دوسرے کے حقوق کو پامال کرے گا۔ اگر اسلام کے سنہری اصول کہ اپنی ضرورت سے زیادہ تمہاری ہر شے دوسروں کی فلاح کے لیے استعمال ہونی چاہیے اور فقرا و مساکین، یتامی اور اقربا کے حقوق کی ادائیگی پر عمل نہیں کرے گا تو معاشرے کے پے ہوئے طبقات کے مفادات کا تحفظ نہیں ہو سکے گا۔ اگر اپنے سے ادنیٰ اور اپنے ماتحتوں کی ضروریات کا خیال نہ رکھے گا تو ایسے لوگ خیر کی آرزو لیے دنیا سے رخصت ہوتے رہیں گے۔

یہ بھی درست ہے کہ قدرتی آفات و بلیات، مرض اور وبا میں، خشک سالی اور قلت آب، یہ سبھی ایسے مسائل ہیں جو انسان کو بچاؤ اور مقابلے کی جدوجہد پر اکساتے ہیں مگر علماء نے قدرت کا لکھا اور صوفیاء نے توکل کا انتہائی غلط مفہوم رائج کر کے انسانوں کو شرکا مقابلہ مردانہ وار کرنے سے باز رہنے کی تلقین عام کر دی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ انسان ٹیکنالوجی کی بدولت آبی وسائل کو بہتر طرز پر کام میں لا رہا ہے۔ زلزلے کی تباہ کاریوں سے بچنے کے لیے مضبوط تعمیرات کر رہا ہے۔ پیچیدہ امراض کے علاج دریافت کر چکا ہے۔ اگر یہ سبھی ایجادات و اختراعات عالم انسانی کو بلا تفریق نسل و رنگ اور فرقہ و مذہب حاصل ہوں تو شرکا وجود کم سے کم تر ہوتا چلا جائے۔ آج بھی سب سے تکلیف دہ شرزچہ و بچہ کے مسائل ہیں مگر حکومتیں اپنے کھربوں ڈالر کے وسائل کے باوجود ہر محلے اور ہر گاؤں میں وہ سہولتیں پہنچانے کے لیے آمادہ نہیں جو اس شر سے نجات کا ذریعہ بن سکتی ہیں۔



علامہ اقبال نے تخلیقِ آدم کے بارے میں اپنے خیالات کو اس خطبے میں بڑی تفصیل سے رقم کیا ہے۔ ہم اس ساری بحث پر اپنا تبصرہ، چند نکات کی صورت میں نذرِ قارئین کر رہے ہیں:

1- سامی روایات کے تناظر میں پیش کی گئی تخلیقِ آدم کی کہانی کو اقبال ایک ایسا نظریہ اختیار کر لینا کہہ رہے ہیں جس پر یاس اور قنوطیت کا غلبہ تھا۔ جہاں مسرت اور سعادت کی ایک مفروضہ حالت سے، اپنے پہلے جنسی فعل کی پاداش میں انسان کے مزعومہ جنت سے اخراج کو مرکزی حیثیت حاصل ہے..... دیکھنے کی بات یہ ہے کہ مسرت کی حالت کو جسے قرآن نے بھی جنت کے نام سے ظاہر کیا اقبال ایک مفروضہ حالت قرار دے رہے ہیں۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ اقبال اس قصے کو محض ایک تمثیل سمجھنے پر مصر ہیں۔

2- قصہ آدم و ابلیس کو حقیقت واقعہ کی بجائے محض تمثیل قرار دینے کے لیے علامہ اقبال کے دیگر ارشاد بھی لائق توجہ ہیں۔ فرماتے ہیں:

”قرآن مجید میں جب کوئی قصہ بیان کیا جاتا ہے تو اس کا مقصد بالعموم یہ نہیں ہوتا کہ کسی تاریخی واقعے کا ذکر کیا جائے۔ اس سے عام طور پر کوئی عالم گیر اخلاقی سبق دیا جاتا ہے یا کوئی عالمگیر فلسفیانہ حقیقت اجاگر کی جاتی ہے۔ لہذا قرآن پاک نہ تو افراد کے ناموں کا ذکر کرتا ہے نہ مقامات کا، عالمی ادب میں اس کی مثالیں عام ہیں مثلاً فاؤسٹ۔“ (136)

The object of Quran 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. An instance in this point is the legend of faust. (82)

علامہ اقبال نے سخت زیادتی فرمائی ہے کہ اللہ کی بات کو Fiction بنا دیا۔ اللہ تعالیٰ نے متعدد انبیاء اور ان کی اقوام و مساکن کے قصے نام لے لے کر بیان کیے ہیں اور سورہ یوسف کو

احسن القصص قرار دیا ہے۔ چنانچہ علامہ اقبال کا نام اور مقامات ظاہر نہ کرنے کا بیان، قرآن کے بارے میں ہرگز درست نہیں۔ مغرب کے قارئین کے لیے فاؤسٹ جیسے فلکشن کا ذکر کر کے آپ نے Fantasy ضرور پیدا کر دی ہے۔

3- انسانِ اول یعنی آدم علیہ السلام کی شخصیت کو بھی آپ تسلیم نہیں کرتے:

بہ حیثیت ایک ذی روح، انسان کی آفرینش کا جہاں کہیں ذکر آیا ہے، قرآن نے اس کے لیے بشر اور انسان کے الفاظ استعمال کیے ہیں، آدم کا لفظ استعمال نہیں کیا، لفظ آدم سے مقصود تو صرف یہ ظاہر کرنا تھا کہ انسان کے اندر نیابتِ الہیہ کی صلاحیت موجود ہے لہذا قرآن پاک نے وہ سب اسمائے معرفہ حذف کر دیے جو عہد نامہ عتیق کی اس روایت میں مذکور ہیں، آدم، حوا، تاکہ اس کی نگاہیں جس حقیقت پر ہیں اس کے متعلق کوئی غلط فہمی باقی نہ رہے۔ اگر خَلَقَ اور صَوَّرَ کے الفاظ کو ہی دیکھ لیں تو یہ دونوں اصطلاحات رحمِ مادر میں خلق ہونے اور اس کی تصویر گری کے لیے قرآن میں آئے ہیں:

هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ (3:6)

آدم کا لفظ بیشک حذف نہیں ہوا لیکن یہاں اس کا اشارہ کسی مخصوص انسان کی طرف نہیں۔ اس کی حیثیت ایک تصور کی ہے جس کی تائید قرآن پاک سے ہی ہو جاتی ہے اور جس کا ذیل کی آیت ایک قطعی اور واضح ثبوت ہے:

”اور ہم نے ہی تم کو پیدا کیا اور پھر تمہاری شکل و صورت بنائی پھر ملائکہ کو حکم دیا کہ آدم کے لیے سجدہ کرو۔“ (7:11)

Indeed 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 vicergent on earth The word Adam is retained and used more as a concept than as the name of a concrete human individual...

The following verse is clear on the point:

We created you, then fashioned you, then said We to angels, postrate your self unto Adam (7/11) (84)

آدم کے لیے نیابتِ الہیہ کی صلاحیت کا موجود ہونا..... یہ الفاظ قرآن کی درست ترجمانی نہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً ﴿۱۶﴾ ”میں زمین میں ایک حکمران (پہلوں کا جانشین) بنا رہا ہوں۔“ خلیفۃ اللہ یعنی اللہ کا جانشین نہیں کہا اور خلیفہ کے معنی نائب تو ہرگز نہیں، اگرچہ غلط العام ہیں۔

علامہ نے سورہ الاعراف کی آیت کا حوالہ دیا ہے۔ اب دیکھیں کہ اسی قصے میں آگے چل کر اللہ تعالیٰ نے آدم کے لیے جو ضمائر استعمال کی ہیں، واحد مخاطب ہی کی ہیں۔ ابلیس نے کہا (آیت: 12) اَنَا خَیْرٌ مِّنْهُ ؕ (اس واحد مذکر سے ہیں بہتر ہوں) خَلَقْتَهُ مِنْ طِیْنٍ ﴿۱۰﴾ (تو نے اس واحد مذکر کو مٹی سے پیدا کیا)..... پھر فرمایا: (آیت: 19) اے آدم تو اور تیری زوجہ جنت میں رہو اور تم دونوں کھاؤ، جہاں سے تم دونوں چاہو اور تم دونوں اس شجرہ کے قریب نہ جانا اور نہ تم دونوں ظالموں میں سے ہو جاؤ گے..... آیات 20-22 میں آدم اور اس کی زوجہ کے لیے دونوں کا لفظ یعنی تشنیہ کی ضمیر 22 مرتبہ آئی ہے..... اور پھر جب جب نسلِ انسانی کا ذکر آیا ہے، بنی آدم کا تذکرہ ہو رہا ہے یعنی آدم کی اولاد کا..... اس لیے ہم سمجھتے ہیں کہ درست اصطلاح بنی آدم ہے نہ کہ بنی نوع آدم۔ قرآن حکیم میں اقبال کے اس نقطہ نظر کو کہ آدم مخصوص شخص کا نام نہ تھا، غلط ثابت کرنے کے لیے بہت سے مزید ثبوت بھی موجود ہیں۔ مثال کے طور پر ارشاد ہوا: اِنَّ اللّٰهَ اصْطَفٰی اٰدَمَ وَ نُوحًا وَّ اٰلَ اِبْرٰهٖمَ وَّ اٰلَ عِمْرٰنَ عَلَی الْعٰلَمِیْنَ ﴿۱۳﴾ (بیشک اللہ تعالیٰ نے منتخب کیا ہے بندوں میں سے) آدم کو اور نوح کو اور عمران کی آل کو اور ابراہیم کی آل کو (انسانوں کی رہنمائی کے لیے) سارے انسانوں پر فضیلت دیتے ہوئے۔ (3:33)

4- آدم وحوٰ کا اور ازاں بعد آدم کا اولین مسکن کون سا تھا، اس بارے میں علامہ اقبال نے کچھ لائق غور سوال اٹھائے ہیں۔ (ا) جب اللہ نے فرمایا کہ ہم نے نوعِ انسان کو اس زمین میں سے سبزے کی طرح اگایا ہے (71:17) تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ انسانِ اوّل کی پیدائش بھی یہیں، اسی زمین میں ہوئی۔ (ب) یہ جنت جس میں شرکاء دخل ہے اور جہاں سے نکالے جانے کا بھی، نیکوکاروں کی وہ جنت نہیں جہاں شرکاء وجود نہیں اور جہاں سے وہ نکالے نہیں جائیں گے (15:48) صفحہ 148۔

ہمارا نقطہ نظر اقبال سے ہم آہنگ ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ: زمین میں سے سبزے کی طرح اگانا (سورہ نوح) اسی کرہ ارض میں آدم اور اس کی زوجہ کی پیدائش کا تذکرہ ہے اس کے علاوہ دیکھئے: اور ہم نے انسان کو مٹی کے جرثومے (سلالہ) سے پیدا کیا (23:2)۔ سلالہ کے معنی، اگر سُلَلَةٌ مِّنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿۸﴾ (32:8) کے مقام پر گندے پانی کا جرثومہ ہیں تو یہ بھی مان لینا چاہیے کہ مٹی کے اندر ایک جرثومے (سلالہ) سے پہلا انسانی جوڑا پیدا ہوا..... جسے کھنکتی ہوئی مٹی کی تہہ میں رحم مادر کی طرح رکھا گیا اور جس جرثومے کی کلوننگ سے، نفس واحد سے اس کے زوج کا جرثومہ بھی بنا لیا گیا..... نفس کے لیے مذکر و مونث دونوں آتے ہیں۔ سورہ النساء کی اس آیت میں نفس کو مونث کہا گیا، سائنسدان کہتے ہیں کہ عورت کے جرثومے سے ہی کلوننگ ممکن ہے (اگرچہ ضروری نہیں، اللہ کی قدرت کاملہ سے کچھ بھی بعید نہیں)..... آدم و حوا کو اسی زمین کے اندر سے اس طرح پیدا کیا گیا جس طرح سبزہ و درخت اگائے گئے ہیں..... اور ہم سمجھتے ہیں کہ اولاً: یہ مقام ارضِ فلسطین ہو سکتی ہے جہاں سے ہبوط کے بعد نسلِ انسانی چار دانگِ عالم میں پھیلتی چلی گئی اور مفت کی کھانے کے بجائے کاشت اور برداشت کے کام میں لگ گئی ثانیاً: نظریہ ارتقاء انسان کو درست تسلیم کرتے ہوئے ہم عرض کریں گے کہ نیندرتھال 3 لاکھ سال پہلے سے لے کر 40 ہزار سال پہلے اس وقت نابود ہو گئے جب کرہ ارض پر بڑا برفانی طوفان آیا جو آج سے 10 ہزار سال قبل ختم ہوا۔ (اسی دور کے آخر میں کرومیکن پیدا کیے گئے تھے۔)

یہ برفانی طوفان ختم ہوا تو اللہ تعالیٰ نے جنگلی اور مادر پدر برہنہ اور آدم خور انسان نما حیوان کے بجائے الامانہ کے حامل (ارادہ و اختیار کی آزادی لیے ہوئے) جدید انسان پیدا کرنے کے لیے کرومیکن کا فقط ایک DNA لے کر پھر اس نفسِ واحدہ (سورہ النساء آیت: 1) کی کلوننگ کر کے اسی سے اس کا زوج بنایا جسے زمین کے اندر ایک جرثومے میں سے زمین کی سطح میں سے پیدا کیا (وَ اللّٰهُ اَنْبَتَكُمْ مِّنَ الْاَرْضِ نَبَاتًا ﴿۱﴾) پھر اسے ارضِ فلسطین کی جنت الماویٰ (رہنے کے لائق بہترین باغات) میں رکھا۔ جنسی تفاعل کے بعد نسلِ انسانی کرہ ارض کے ہر جانب پھیلی گئی اور اپنی حیاتِ مستعار کے تحفظ کی جدوجہد میں مصروف ہو گئی۔ (تفصیل کے لیے: سُلَلَةٌ مِّنْ طِينٍ۔ ایوبی)

ہم یہ عرض کر رہے ہیں کہ علامہ اقبال کی طرح آیاتِ قرآنی کی غلط ترجمانی کرتے ہوئے

اور غلط نتائج اخذ کر کے، نوافلاطونی اور وحدۃ الوجودی عقائد کو فروغ دینے کے بجائے ہمیں یہ دیکھنا چاہیے کہ قرآن کی بات حق اور سچ ہے اور دوسری جانب نظریہ ارتقاء (Evolution Theory) سے منسلک نظریات کو سائنس دانوں نے بہ طور حقائق ثابت کر دیا ہے یعنی انسان نما حیوان کے بقیہ جات (Fossils) ایک حقیقت ہیں اور نسلی ارتقاء کی مکمل کہانی بحسن و خوبی پیش کر رہے ہیں.....

اس دورا ہے پر قرآن سے یا نظریہ ارتقاء انسان سے آنکھیں چرانے کی بجائے ہم نے ان دونوں افکار کو حقائق تسلیم کرتے ہوئے ان میں تطبیق کی لائق تسلیم کوشش کی ہے۔ فالمد اللہ علی ذالک۔ چنانچہ: چوں ندانند حقیقت رہ افسانہ زدند! حقیقت سے آنکھیں چرا کر قرآنی حقائق کو تمثیل قرار دینے کی روش قطعاً غیر مناسب ہے۔

5- اقبال فرماتے ہیں کہ:

”ہبوطِ آدم کی اولین حکایت (سورہ الاعراف) میں انسان کی اس خواہش کا ذکر کیا ہے کہ اسے علم کی طلب ہے (140)..... یہ ظاہر کرنا مقصود تھا کہ علم انسانی کی نوعیت تصوری ہے (تاکہ اس پہلو سے آدم کو اشیاء کے نام معلوم ہوں۔“ (140)

”وہ (انسان) فطرۃً عجول ہے، وہ چاہتا ہے کہ علم کی منزلیں عجلت سے طے کرے (141) اقبال عقیدہ مخفیہ کی اس اہم کی بھی حمایت کرتے ہیں جس کی رو سے شجر، راز کی وہ علامت تھا جسے علوم مخفیہ کے لیے استعمال کیا جاتا تھا۔“ (140)

The first episode in the Quranic legend relates to man's desire for knowledge. The purpose of these verses as I have shown before, is to bring out the conceptual character of human knowledge. But because being hasty (ajul) by nature, he sought a shortcut to knowledge. With the ancients the tree was a cryptic symbol for occult knowledge. (87)

قرآنِ پاک میں لفظ عجولاً (عجلت پسند) سورہ بنی اسرائیل کی آیت 11 میں آیا ہے اور صاف ظاہر ہے کہ یہاں ان انسانوں کا ذکر ہے جو آخرت کو نہیں مانتے، اپنی جلد بازی میں ساری متاع اسی دنیا میں سمیٹ لینا چاہتے ہیں۔

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (2:31) کی تفسیر میں سبھی مفسرین نے ٹھوکر کھائی ہے اور اسی بنیادی غلطی یعنی اسماء کو چیزوں کے نام قرار دے دینے سے اقبال نے بھی اپنے نظریے (قصہ آدم و ابلیس کو حقیقت نہیں بلکہ تمثیل ہونا) ثابت کرنے کی کوشش کی ہے..... ہم سمجھتے ہیں کہ ایسا نہیں ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے آدم و حوا کے سن شعور تک پہنچنے پر انھیں الف آم ب بکری یا نورانی قاعدہ پڑھانا شروع کر دیا ہو بلکہ سورہ البقرہ کی ان آیات میں آدم اور بنی آدم کو ہدایت سے روشناس کرنے کی بات کی گئی ہے یعنی توحید کا سبق! توحید کا یہ سبق الاسماء (اسماء اللہ الحسنیٰ) کی تعلیم ہے جس کے ذریعے ذات الہیہ کے بہ طور الہ ان تمام اسماء سے متصف ہونے کا ذکر ہے جو اللہ کی ذات کو مختارِ کل ثابت کرتے ہیں۔۔۔ آدم کے اس طرح سے علم الاسماء کے مقابل ملائکہ کا یہ حال ہے کہ وہ اپنی الگ الگ حیثیت میں اپنے اپنے شعبے سے ہی منسلک ہیں اور وہی کچھ جانتے ہیں جو ان کے فرائض میں شامل ہے۔ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا (اے اللہ ہمیں تو بس اتنا ہی علم ہے جتنا تو نے ہمیں علم دیا) سے یہی مراد ہے اور الْأَسْمَاءُ كُلَّهَا کے معنی ہیں اسماء اللہ الحسنیٰ کا مکمل درس یعنی کمالاً توحیدِ حق سے روشناس کرنا (ملاحظہ ہو علم الاسماء از ابو جی)..... ان آیات میں علم کی طلب کا کہیں مذکور نہیں (یعنی جس بات کو اقبال نے اپنی دلیل کا ایک نہایت اہم جز بنایا ہے)..... چنانچہ علم کو علم اشیاء کہنے، تصویریت اور راز کی علامت جیسے خود ساختہ افکار کے ذریعے سارے قصے کو تمثیلی قرار دینا، قطعاً نامناسب ہے۔



الامانة کی تفسیر میں اقبال لکھتے ہیں:

”زندگی کو بطور ایک ذات یا خودی قبول کرنا، ان سب خامیوں کو قبول کرنا ہے جو اس کی متناہیت سے پیدا ہوتی ہیں۔ لہذا قرآن پاک کا ارشاد ہے کہ شخصیت کا یہ بارِ گراں ایک امانت ہے جسے آسمانوں اور پہاڑوں نے اٹھانے سے انکار کر دیا تھا مگر جسے انسان نے خود اپنے آپ کو خطرے میں

ڈال کر اٹھا لیا۔“ (سورۃ الاحزاب آیت 72) صفحہ 142

And the experience of a finite ego to whom several possibilities are open, expands only by method of trial and error. Therefore trial which may be described as a kind of

intellectual evil, is an in-dispensable factor in the building up of experience. (87)

عیاں ہے کہ کائنات کی ہر شے مالک الملک کے اختیار میں ہے۔ انسان نے بھی از خود یہ فیصلہ نہیں کیا کہ امانت اس کے حوالے کی جائے۔ یہ تو اللہ تعالیٰ کا اپنا ہی فیصلہ تھا اور اسی نے انسان کو بہ حیثیتِ مجموعی ظالمِ لِنَفْسِہ (اپنی ذات پر ظلم کرنے والا) اور جھول (نادان) بنایا تاکہ ارادہ و اختیار کی اللہ ہی کی صفات کا ایک جز بہ طورِ امانت (الامانۃ) بنی نوع انسان کے سپرد کر کے اسے زندگی کے امتحان میں ڈالے (ملاحظہ ہو الامانۃ۔ ایوبی)۔ اقبال فرماتے ہیں کہ:

”انسان ہونا نام ہی اس بات کا ہے کہ ہر قسم کی سختیاں اور مصائب برداشت کیے جائیں۔“ (143)

True manhood, according to the Quran, consists in patience under ills and hardships. (89)

اقبال نے سورۃ البقرہ کی آیت 177 یعنی آیت البرّ کا حوالہ دیا ہے مگر یہ آیت مومنین و متقین کے خصائل بیان کر رہی ہے کہ راہِ حق میں انھیں ہر طرح کی سختیاں برداشت کرنا ہوں گی بالخصوص جہاد اور قتال کی صورت میں۔ یہ آیت بالخصوص متقین و محسنین کے بارے میں آئی ہے۔ چنانچہ اسے اس طرح کے عموم (generality) کے لیے استعمال کرنا مناسب نہیں کہ: انسان ہونا نام ہی اس بات کا ہے.....

علامہ نے ایک اور قضیہ مرتب کیا ہے: ”انجامِ کارِ غلبہ خیر ہی کا ہوگا۔“ (143)

God is equal to His purpose, but most men know it not. (89)

اور پھر سورۃ یوسف کی آیت 21 کا حوالہ دے دیا حالانکہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ: وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰی اَمْرِہ۔ اللہ اپنے امر، اپنے پروگرام، اپنی بات پر غالب آنے والا، اسے ہر صورت نافذ کرنے والا ہے..... اور اللہ تعالیٰ نے یہ بات یوسف علیہ السلام کے اغواء، کنویں میں بے بس ہونے اور غلام بننے کے بعد عزیزِ مصر کے یہاں اہل خانہ کی سی حیثیت مل جانے پر کہی ہے کہ ہم جس طرح یوسف کو مصر میں جمنگن دلانے کے لیے جو کچھ کرنا چاہتے تھے، وہ ہم نے کر کے دکھا دیا..... معلوم ہوا کہ آیت محولہ بالا میں اللہ تعالیٰ نے اپنی صفت، اپنی قدرتِ کاملہ کا ذکر کیا ہے۔ رہی علامہ کی یہ بات کہ انجامِ کارِ غلبہ خیر ہی کا ہوگا..... اس مضمون کے اثبات کے لیے قرآن کے دیگر مقامات سے رجوع کیا جاسکتا ہے۔

اقبال رقم طراز ہیں: ”دعا وہ چیز ہے جس کی انتہا روحانی تجلیات پر ہوتی ہے اور جس سے مختلف طبیعتیں مختلف اثرات قبول کرتی ہیں۔“ (143) اسی طرز فکر کے اثبات کے لیے علامہ اقبال ولیم جیمز کی تحریر سے سند حاصل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”فکر کی حالت میں تو ہمارا ذہن حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ کرتا اور اس کے اعمال و افعال پر نظر رکھتا ہے لیکن دعا کی صورت میں وہ ایک آہستہ گام (Wholeness) کلیت کی منزل بہ منزل رہنمائی کو چھوڑ کر فکر سے آگے بڑھتا ہے اور حقیقت مطلقہ پر تصرف حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ یوں بالارادہ اس کی زندگی میں حصہ لے سکے۔“ (145)

ہمارا جی تو یہی چاہتا ہے کہ اگر خدا ہے تو ہمیں اس کی موجودگی کا سچ سچ اور حقیقی و واقعی تجربہ ہو..... اس قسم کا کوئی تجربہ ہوگا تو جب ہی کہ ہمارا ذہن وہی روش اختیار کر لے جو دعایا عبادت میں کی جاتی ہے۔ (145)

Religion is not satisfied with mere conception It seeks a more intimate knowledge of and association with the object of its pursuit. The agency which this association is achieved is the act of worship or prayer ending in spiritual illumination. (89)

پہلا اقتباس محض شاعری ہے۔ فکر کی حالت میں حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ، ایک بے حقیقت دعویٰ ہے اور حقیقت مطلقہ پر تصرف حاصل کرنا ایک ایسی فکری جسارت ہے جسے محض کسی مجذوب سے ہی منسوب کر سکتے ہیں۔ اللہ کے دین کا یہ کوئی واقعی اور حقیقی مطالبہ نہیں، نہ قرآن و سنت سے اس مطالبے کے محض ہونے، کجا کہ درست ہونے کا کوئی ثبوت ملتا ہے کہ خدا کے ہونے کا حقیقی تجربہ انسان کو ہونا ضروری ہے..... رہی یہ بات کہ دعایا عبادت کی حالت میں رویت باری کا امکان موجود ہے..... یہ ایک ایسا مغالطہ ہے جو معروف حدیث احسان کے مفسرین نے پہلے سے ہی پیدا کر رکھا ہے۔ ہم حدیث احسان کو صحیح حدیث نہیں مانتے بلکہ یہ روایت منکرات میں سے ہے، وضعی سے صرف ایک درجہ کم قابل رد۔ تاہم اگر اس کے الفاظ پر غور کر لیا جائے، تب بھی وہ نتیجہ نہیں نکلتا جو صوفیاء اور علامہ اقبال نکالنا چاہتے ہیں۔ الفاظ یہ ہیں کائنات تراہ: گویا کہ تو اسے دیکھ رہا ہے۔ انصاف کا تقاضا یہی ہے کہ گویا کے لفظ کو واقعہ نہ بننے

والا امکان ہی سمجھا جائے۔ دیکھتا ہے اور گویا کہ دیکھتا ہے میں جو واضح فرق ہے، اسے صوفیانہ اور مجذوبانہ ترنگ کے زیر اثر نظر انداز کر دینا قطعاً ناروا ہے۔ تیسرے خطبے کے اختتام پر علامہ اقبال کے الفاظ نہایت اہم ہیں:

حاصل کلام یہ کہ اسلام میں صلاۃ باجماعت، حصول معرفت ہی کا سرچشمہ نہیں، اس کی قدر و قیمت کچھ اس سے بھی بڑھ چڑھ کر ہے۔ صلوٰۃ باجماعت سے اس تمنا کا اظہار بھی مقصود ہے کہ ہم ان سب امتیازات کو مٹاتے ہوئے جو انسان اور انسان کے درمیان قائم ہیں، اپنی اس وحدت کی ترجمانی جو گویا ہماری خلقت میں داخل ہے، اس طرح کریں کہ ہماری عملی زندگی میں اس کا اظہار سچ سچ ایک حقیقت کے طور پر ہونے لگے۔ (149)

The Islamic form of association in prayer, therefore, besides its cognitive value, is further indicative of the aspiration to realize the essential unity of mankind as a fact in life by demolishing all barriers which stand between man and man. (94)



خطباتِ اقبال کا آہنگ

چوتھا خطبہ: خودی، جبر و قدر، حیات بعد الموت

اس خطبے کے حواشی میں سید نذیر نیازی نے اس خطبے کے لیے علامہ اقبال کے دیے گئے انگریزی عنوان کا ترجمہ اس طرح کیا ہے: ”انسانی انا، اس کی آزادی و اختیار اور بقائے دوام۔“ بہر حال خودی، جبر و قدر اور حیات بعد الموت کے الفاظ بھی اس خطبے کے مندرجات کی درست ترجمانی ہیں۔ اقبال لکھتے ہیں کہ:

”قرآن مجید نے ایک تو انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر بڑے ہی سادہ اور موثر انداز میں زور دیا ہے اور پھر جیسا کہ میں سمجھتا ہوں وہ اس لحاظ سے کہ زندگی ایک وحدت ہے (روح اور بدن، خودی کے دو مظہر ہیں۔ خودی ہی انسانی زندگی کی وحدت ہے) اس کی تقدیر کا (قرآن مجید) ایک خاص نظریہ قائم کرتا ہے۔ لہذا ایک یکتا انفرادیت کی حیثیت سے..... انسان کو اپنی کوشش سے سوا کچھ نہ ملے گا۔“ (153)

The Quran in its simple, force-full manner emphasizes the individuality and uniqueness of man and has, I think, a definite view of his destiny as a unity of life. It is in consequence of this view of man as a unique individuality which makes it impossible for one individual to bear the burden of another and entitles him only to what is due to his own personal effort, that the Quran is led to reject the idea of redemption. (95)

یہاں تک علامہ کی بات بالکل درست ہے۔ ہر شخص انفرادی طور پر جواب دہ ہے اور جسے اقبال نے اس کی تقدیر کہا ہے وہ دراصل اللہ تعالیٰ کا وہ خاص حکم ہے جو اسی ایک شخص کے لیے ہے، اسی کی شخصیت کو متعین کرتا ہے، اسی کا DNA ہے۔ اسی لیے اللہ نے اپنے امر کو، رُوحی کو رُوحہ بھی کہہ دیا یعنی اللہ کا وہ خاص حکم جو اسی شخص سے متعلق ہے۔ اس کے بعد اس بارے میں

علامہ اقبال کا خیال ہے کہ قرآن مجید سے درج ذیل تین باتیں واضح طور پر سامنے آتی ہیں:

Three things are perfectly clear from Quran:

i) That man is the chosen of God.

ii) That man with all his faults, is meant to be the representative of God on earth.

iii) That man is the trustee of a free responsibility which he accepted as his peril. (95)

1- اولاً یہ کہ انسان اللہ تعالیٰ کا برگزیدہ ہے۔ یہ بات بھی درست ہے مگر اقبال نے اس کے اثبات کے لیے جو آیت پیش کی ہے (ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَاهُ) یہ آیت تو آدم علیہ السلام کی ذات کے بارے میں ہے، انہی کی توبہ قبول کرنے کا ذکر ہے، نہ کہ مجموعی طور پر نوع بنی آدم کے لیے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ اس مقصد کے تحت سورہ الاحزاب کی آخری آیات کو پیش نظر رکھنا چاہیے تھا جہاں اللہ تعالیٰ نے صاف الفاظ میں فرمایا ہے کہ ارادہ و اختیار کی امانت (اور نتیجہ یوم حساب اپنے اعمال کی جواب دہی) کے لیے اللہ تعالیٰ نے ارض سماء کی ہر شے پر انسان کو فضیلت بخشی۔ (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ) اغلباً اقبال کی غلط فہمی اس بنا پر ہے کہ وہ آدم کو ایک فرد نہیں مانتے مگر ہم اس خیال خام کا بھی مسکت جواب دے چکے ہیں۔

2- ثانیاً یہ کہ باوجود اپنی خامیوں کے وہ خلیفۃ اللہ فی الارض ہے۔ ہم یہ وضاحت پہلے بھی کر چکے ہیں کہ قرآن حکیم کے الفاظ خَلِيفَةٌ فِي الْأَرْضِ تک محدود ہیں، یعنی زمین میں اپنے سے پہلوں کا جانشین اور اس طرح زمین میں حکمران۔ چنانچہ زمین میں انسان کے حکمران ہونے (اور اپنے اعمال کے لیے جواب دہ ہونے) تک یہ نکتہ بھی درست ہے مگر انسان کو اللہ کا نائب کہنا، ہماری نظر میں ذات الہیہ کے باب میں بہت بڑی جسارت ہے، قطعاً غلط ہے۔

3- ثالثاً یہ کہ وہ ایک آزاد شخصیت کا امین ہے پہلی بات تو یہ کہ اقبال کی اس بات کی تائید میں پیش کی گئی آیت (33:72) تو درحقیقت انسان کو پوری کائنات پر فضیلت دینے سے متعلق ہے اور یہ فضیلت ایک امتحان میں مبتلا کر

دینے کے لائق، تخلیق کیا جانا ہے۔ اور دوسری بات یہ کہ علامہ نے اس آیت کی جو تعبیر پیش کی ہے، وہ بھی درست نہیں۔ انسان ایک آزاد شخصیت کا امین ہے، اس بات کو بادیٰ تصرف اس طرح بیان کیا جانا چاہیے کہ قرآنی آیت ہمیں یہ بتاتی ہے کہ کائنات کی دیگر مخلوقات کے مقابلے میں جو طوعاً و کرہاً ہر ساعت وہی کچھ کرتی ہیں جس کا انھیں حکم دیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ نے اپنی صفات ارادہ و اختیار کی ایک رتق بہ طور امانت انسان کے سپرد کر دی ہے تاکہ اسے نیک و بد میں سے کسی ایک کو اختیار کر لینے کی آزمائش میں ڈالے اور پھر اُسے اس کے اعمال کا بدلہ دے۔



مفسرین اور متکلمین اسلام کی ہم نوائی میں علامہ اقبال روح کے افلاطونی نظریے کے قائل ہیں اور سمجھتے ہیں کہ روح لافانی ہے جسم کے ساتھ فنا نہیں ہوتی اور ایسا نہیں کہ اسے بھی قیامت کے دن پھر سے تخلیق کیا جائے گا۔ ہم بارہا یہ وضاحت کر چکے ہیں کہ روح فقط امر رب ہے (امر تکوین بھی اور امر ہدایت بھی) جس کو پیدا ہونے، نشوونمو پانے اور اپنی اپنی الگ الگ خصوصیات سے متصف ہونے (ہر انسان کا اپنا الگ DNA ہونے) کا امر دیا جاتا ہے اور موت کے معنی ان اوصاف اور صلاحیتوں سے محروم ہو جانا ہے، جس اور امر رب مل کر انسان کی شخصیت بنتی ہے، وہی جسے قرآن حکیم نے نفس کا نام دیا ہے اور اقبال بایں سبب کہ نفس کی اصطلاح کی تعبیرات گونا گوں مروج ہو چکی ہیں، اسے نفس کہنے سے محترز ہیں۔ چنانچہ علامہ نے نفس کے لیے خودی کی اصطلاح منتخب کی ہے جس پر ہمیں اصولی طور پر کوئی اعتراض نہیں۔

علامہ اس خوش فہمی میں مبتلا ہیں کہ روح کو عالم دنیا اور عالم آخرت میں الگ الگ سمجھنے یعنی اس کی دوئی کو ختم کرنے کا کام تصوف نے کیا ہے یعنی مسلم صوفیانے:

”متکلمین کا خیال تھا کہ روح یا تو مادے کی ایک بڑی ہی لطیف شکل ہے یا

محض عرض اور اس لیے جسم کے ساتھ فنا ہو جاتی ہے۔“

Mutakallimin regarded the soul as a finer kind of matter or a mere accident which dies with the body and is re-created on the Day of Judgment. The philosophers of Islam received inspiration from Greek thought. (96)

مگر تصوف کی رو سے روح ایک مثالی جسم کی حامل ہے اور جسم کے ساتھ فنا نہیں ہوتی،

حالانکہ عالمی افکار تصوف جو نوافلاطونیت، مزدکیت، عیسائیت، صائبیت اور ویدانت کے ناموں سے ہم تک پہنچے ہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت سے بہت پہلے سے دُنیا بھر میں مروج تھے، ان سب افکار و عقائد میں روح کا یہی تصور موجود ہے کہ روح، جسد سے باہر بھی اپنا مکمل وجود رکھتی ہے اور لافانی ہے۔ یہ عظیم کارنامہ صوفیاء نے انجام نہیں دیا۔ ہم بوجہ اصرار کرتے ہیں کہ صوفیاء نے روح کے غیر دینی، غیر قرآنی، افلاطونی، ویدانتی اور مزدکی تصور کو آنکھیں بند کر کے اپنا لیا ہے۔

حلاج نے جب نعرہ انا الحق لگایا تو ایسا نہیں تھا جیسا کہ اقبال کا خیال خام ہے کہ کسی مزعومہ وارداتِ علم کے ذریعے جس کا قرآن نے ذکر کیا ہے، حلاج نے جسد و روح کی دوئی کا انکار کیا ہو اور روح کے لافانی ہونے کا نعرہ لگا دیا ہو..... اس فکر کا قرآنی ہونا محل نظر ہے جیسا کہ پہلے خطبے کی تنقید کے دوران میں بھی ہم واضح کر چکے ہیں۔

اسی ضمن میں اقبال نے وارداتِ علم کی تعبیر کو دو رنگ میں ظاہر کر کے فرمایا کہ حلاج کے معاصرین نے انا الحق کی تعبیر وحدۃ الوجودی رنگ میں کی ہے حالانکہ:

”شہید صوفی نے انا الحق کہا تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ اسے ذاتِ الہیہ کے وراء الوراہ ہونے سے انکار تھا۔ لہذا ہمیں اس کی تعبیر اس طرح کرنی چاہیے جیسے قطرہ دریا میں داخل ہو گیا۔“ (154)

The martyr saint could not have meant to deny the transcendence of God. The true interpretation of his experience, therefore is not a drop slipping into sea, but the realization and bold affirmation in an undying phrase of the reality and permanence of the human ego in a profounder personality. (96)

..... ہماری دانست میں علامہ کی یہ بات مضحکہ خیز ہے۔ ایک تو اس لیے کہ دریا میں قطرہ داخل ہو گا کے معنی ہی کل کا جز میں ضم ہو جانا ہیں اور یہ وحدۃ الوجود ہی کی تعبیرات ہیں۔ دوسرے یہ کہ منصور حلاج جیسے ملحد و زندیق کو جسے علماء حق کے فتویٰ کی بنیاد پر قتل کیا گیا، شہید کا لقب دینا، احکام قرآن کی توہین ہے اور تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب مبین میں ان علماء و مفکرین کو جو کسی مخلوق کو ذاتِ حق کا جز قرار دیں، انتہائی سخت الفاظ میں یاد کیا ہے (سورۃ الزخرف) یعنی کفور مبین کہا ہے..... صاف صاف حقیقتِ حق کو چھپانے والا، حق کا انکار کرنے والا، صحیح معنوں میں کافر!



علامہ اقبال خودی کی خصوصیات گنوانے سے پہلے اپنے قارئین کو یہ یاد دلاتے ہیں کہ:

”ہمارے شعور کے بعض مراتب ایسے بھی ہیں جن سے ہم قطعی بے خبر ہیں..... ان مراتب کی تحقیق کے لیے ایسے منہاج علم کی ضرورت ہے جو فی الواقع موثر ہو..... ہمارا فرض ہے کہ ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظام فکر از سر نو غور کریں۔ (155) ہم اپنی آزادی برقرار رکھیں گے..... خواہ ہمیں اپنے اسلاف سے اختلاف کیوں نہ ہو۔“ (156)

The only course open to us is to approach modern knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teachings of Islam in the light of that knowledge, even though we may be led to differ from those who have gone before us. (97)

”محسوسات و مدرکات کا مرکز متناہی ایک حقیقت ہے گو اس حد تک نازک اور عمیق کہ یہ حقیقت عقل کی گرفت میں نہیں آتی..... اندریں صورت دیکھنا چاہیے کہ اس کی سب سے بڑی خصوصیت کیا ہے۔“ (157)

The finite centre of experience, therefore is real, even though its reality is too profound to be intellectualized. What then is the characteristic feature of the ego? (98)

”سب سے پہلی تو یہ کہ خودی کا اظہار اس وحدت میں ہوتا ہے جسے ہم کیفیات نفسی کی وحدت سے تعبیر کرتے ہیں۔“ (157)

The ego reveals itself as a unity of what we call mental states. Mental states do not exist in mutual Isolation. (98)

”خودی کی دوسری نمایاں خصوصیات بطور ایک وحدت اس کے خفا یا خلوت کا پہلو ہے جس کی بدولت ہر خودی کی ایک اپنی یکتا حیثیت ہے۔“ (158)

Another important characteristic of the unit of the ego is its essential privacy which reveals the uniqueness of every ego. (99)

ان دونوں امور پر بحث کے بعد اقبال اس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ:

”یہ صرف ہماری وارداتِ شعور ہیں جن سے اس امر کا انکشاف ہوگا کہ خودی کی حقیقت کیا ہے۔“ (160)

Yet the interpretation of our conscious experience is the only road by which we can reach the ego, if at all. (101)

”لہذا خودی کیا ہے؟ ہمارے ذاتی احساسات اور اس لیے ہمارے نظامِ فکر کا ایک حصہ جس کا ہر ارتعاش خواہ موجود ہو، خواہ گزرتا ہوا، ایک ناقابلِ تجزیہ وحدت ہے جس میں علم اور حافظہ دونوں کار فرما رہتے ہیں۔“ (161)

The ego consists of the feelings of personal life, and is, as such, part of the system of thought. (102)

”شعور ایک وحدت ہے اور حیاتِ ذہنی کی شرطِ اولین.....“

Consciousness is something single, presupposed in all mental life and not bits of consciousness, mutually reporting to one another..... Inner experience is the ego at work. (102)

”ہمارے داخلی محسوسات و مدرکات کا مطلب ہی یہ ہے کہ خودی کا عمل دخل جاری ہے..... قرآن مجید میں بھی خودی کے اس رہنما وظیفے کی طرف واضح اشارہ موجود ہے: وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ..... (17/85)۔ اور یہ لوگ آپ سے الروح کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ دیجیے کہ الروح ہمارے رب کے احکام میں سے ایک حکم ہے اور تم انسانوں کو تو بس ذرا سا ہی علم دیا گیا ہے۔“ (162)

The ego does not stand outside the arena of mutual vision. It is present in it as a directive energy and is formed and disciplined by its own experience. The Quran is clear on this directive function of the ego.

"And they ask thee of the soul. Say: the soul proceedeth from my Lord's, Amr (Command) but of knowledge, only a little to you is given." (102)

اقبال نے ایک نئے نظامِ فکر کی بات کی ہے ہم سمجھتے ہیں کہ:

۱۔ دینِ اسلام درحقیقت ایک نظامِ حیات ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں ایمانیات و

عقائد بھی گنوا دیے اور زندگی کے مختلف شعبوں (سیاست، معیشت، معاشرت) کے بارے میں احکام بھی۔ پھر یہ بھی بتا دیا کہ قرآنی احکام کے ساتھ ساتھ زندگی گزارنے کے لیے بہترین نمونہ عمل نبی اکرم ﷺ کی پوری زندگی کی صورت تمہارے سامنے ہے اور اُسوہ صحابہؓ کو بھی ہمارے لیے مشعل راہ قرار دے دیا ہے۔

ب۔ نظام فکر سے اقبال کی مراد الہیات بھی ہے اور تصوف کی صورت میں ایک نظام فن بھی مگر مومن کو اس کی ضرورت نہیں۔ توحید تو بس توحید قرآنی ہے نہ کہ توحید وجودی یا توحید شہودی اور عباداتِ بدنی کا طریق کار قرآن اور احادیث سے ثابت ہے..... جب اقبال ماضی اور اسلاف کی بات کرتے ہیں تو ہم لرزہ بر اندام ہو جاتے ہیں اس لیے کہ جب سے فلسفہ تصوف وجود میں آیا ہے، سلاسلِ تصوف کے سب حامی، فلاسفہ اسلام کے سب ماننے والے اور تمام متکلمین ہمیں یہی سبق دیتے دکھائی دیتے ہیں کہ وحدۃ الوجود ہی ہمارا ماضی ہے اور ابن عربی اور غزالی ہی وہ اکابر اسلام ہیں جن کی حرمت کا تحفظ ہم پر واجب ہے۔ اس ماضی سے وہ اپنا رشتہ توڑنا حرام سمجھتے ہیں اور آزادی فکر کے نام پر ائمہ شریعت سے اختلاف کو برحق جانتے ہیں۔ آزادی فکر کے لیے انھیں معتزلہ کا عقیدہ اور طریق استدلال ایک راہنما فکر دکھائی دیتا ہے۔ حالانکہ معتزلہ کا واحد تصور وضعی احادیث کا انکار تھا اور وہ ہرگز ہرگز ملحد و زندیق نہ تھے جب کہ محدثین اور ان سے بڑھ کر متصوفین نے وضعی احادیث کو حرزِ جان بنائے رکھا۔ اسی رویے کی کوکھ سے جھوٹے نبی، مجدد اور مہدی پیدا ہوتے رہے۔

ج۔ علامہ اقبال کے مقالات ہوں یا شاعری، ہمیں صاف طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ خودی کی اصطلاح کو آپ نے نفس کا مترادف گنا ہے یعنی انسان کی مکمل شخصیت (روح یعنی امر الہی اور جسد کا مجموعہ..... اور عیاں ہے کہ جس طرح جسد کا خالق اللہ ہے، اُسے جینے کا حکم دینے والا بھی اللہ ہی ہے۔ یعنی امر جس کے لیے روح کا لفظ آیا، اللہ ہی کا ہے نہ کہ انسان کی سوچ، اس کے فکر کا کوئی گوشہ)..... پھر نہ جانے کس ترنگ میں آکر اقبال نے یہاں قرآنی اصطلاح الروح کو خودی کا ایک وظیفہ، ہمارے نظام فکر کا ایک حصہ قرار

دے دیا!..... چونکہ وہ خود کہہ چکے ہیں کہ: ہم اپنے بعض وارداتِ شعور سے قطعی بے خبر رہتے ہیں۔ چنانچہ الروح کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی یہ بات کہ تمہیں اس کا بہت کم علم دیا گیا ہے، اقبال کی دانست میں مراتبِ شعور پر بالکل منطبق ثابت ہو گئی ہے۔ علامہ اقبال بعض اوقات صوفی فلاسفہ کے فکر سے متاثر ہو کر نفس بمعنی خودی (ذات، شخصیت) کے بجائے نفس کو ایک وظیفہ بھی قرار دے دیتے ہیں۔ ایسی ہی ایک گفتگو پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے بھی نقل کی ہے: ”اقبال نے فرمایا کہ جہاں جہاں میں نے لفظ خودی استعمال کیا ہے اس سے مراد ”تشخصِ ذاتی“ یا ”احساسِ نفس“ ہے۔“ (رسالہ صحیفہ، لاہور، 1973ء)

..... یہ واضح طور پر باطنیہ کا طرزِ فکر ہے (ہم اسے استدلال قطعاً نہیں کہیں گے) ہم یہ واضح کر چکے ہیں کہ ان آیات میں الروح سے مراد امرِ ہدایت یعنی وحیِ الہی ہے اور عیاں ہے کہ وحیِ الہی انبیاء پر نازل ہوتی ہے اور عامۃ الناس کو اس کی نوعیت اور کیفیات کی کوئی خبر نہیں ہو سکتی۔ (اس لیے کہا کہ عام انسانوں کو بہت کم علم دیا گیا ہے)

ہم اس نکتے کو بھی سلجھانا ضروری سمجھتے ہیں کہ علامہ اقبال نے اپنے ”خطبات“ میں اور اپنی شاعری میں بھی مذہبی واردات یعنی کشف کی نوعیت کو وحیِ الہی بذریعہ جبرائیل امین کے مصداق (بلکہ بعض صورتوں میں وحی کتاب سے بھی افضل قرار دیا ہے.....) اگر اقبال کی اس لن ترانی کو پیش نظر رکھیں تو سورہ بنی اسرائیل کی اس آیت (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ) کا (اقبال کی جانب سے) مراتبِ شعورِ انسانی پر منطبق کر دیا جانا، ناقابلِ فہم نہیں رہتا۔ باطنی تعبیر نے تفسیر بالزائے کی راہ ہموار کر دی ہے۔



غنیمت ہے کہ علامہ اقبال نے ان صفحات میں **أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ** (7:54) میں سے دیگر علماء کی طرح عالمِ خلق اور عالمِ امر برآمد نہیں کیے بلکہ درست طور پر اس سے خلق اور امر، آفرینش اور ہدایت ہی مراد لیے ہیں اور اقبال کا یہ کہنا بھی درست ہے کہ: روح کی حقیقی ماہیت کا اظہار لفظِ امر سے ہی کیا گیا ہے کیونکہ اس کا سرچشمہ بھی تو ذاتِ الہی کی قدرت اور خلاقیت ہے

(162) اور علامہ کا یہ کہنا بھی درست ہے کہ ہر خودی کا ایک مخصوص اور منفرد وجود ہے تاہم ایک اور آیت سے یہ مطلب اخذ کرنا صحیح نہیں کہ: لہذا میری شخصیت کا یہ مطلب نہیں کہ آپ مجھے شے سمجھیں، میں شے نہیں عمل ہوں (162) آیت 17:81 میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا: قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ ۗ (ہر شخص اپنے طریق کار کے مطابق عمل کرتا ہے) ان الفاظ سے یہ نتیجہ ہرگز نہیں نکلتا کہ انسان کوئی شے مراد کوئی ذات نہیں بلکہ قرآن اسے عمل کا نام دے رہا ہے۔ اقبال کی تعبیر لغت عرب اور لغت قرآن سے ہرگز مطابقت نہیں رکھتی۔ (کُلُّ ہی وہ ذات ہے جو اپنے اپنے انداز میں عمل کر رہی ہے۔)

خلق اور امر کی بحث میں اقبال نے یہ سوال بھی اٹھایا ہے کہ ہم نہیں جانتے کہ امر الہی کی کار فرمائی نے ان وحدتوں کی شکل کیسے اختیار کی جن کو ہم خودی سے تعبیر کرتے ہیں (162)..... اس سوال کا جواب آپ نے آیت 23:14 میں ڈھونڈ لیا: ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۗ (پھر ہم نے اسے نئی صورت میں بنا دیا)..... حالانکہ ان الفاظ میں تو اللہ تعالیٰ نے امر، خلق اور خلقِ آخر (ہر شخص کی اپنی شخصیت اس کے الگ DNA کے تعین) ان تمام امور کو اپنی ہی ذات سے منسوب کیا ہے۔ مگر اسی آیت کے الفاظ سے نہ جانے کس طرح علامہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ:

”کمتر خودیوں کی وہ بستی جن کے اندر سے ایک عمیق تر خودی (یعنی ہر انسان کی اپنی ذات۔ نذیر نیازی) مجھ پر عمل کرتی ہے اور مجھے اس امر کا موقع دیتی ہے کہ میں اپنے محسوسات و مدرکات کو ایک باقاعدہ وحدت میں سمو ڈالوں (164)

The yet another make of man develops on the basis of physical organism that colony of sub-egos through which a profounder Ego constantly acts on me, and this permits me to build up a systematic unity of experience. (104)

گویا رحم مادر میں ہونے والے تخلیق کے مراحل میں سے بیان کردہ آخری مرحلے (خلقاً آخر) کو (جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات سے منسوب کیا ہے) علامہ اقبال نے انسان کی عمیق تر خودی کے کمالات میں شمار کر لیا ہے، فرماتے ہیں کہ (ذہن اور جسم) دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے..... لہذا بدن کو روح کے اعمال کا حاصل جمع کہیے یا یہ کہ وہ اس کی عبادت ہے (مراد یہ

کہ خودی کے لیے سیرت ناگزیر ہے۔ نذیر نیازی)

”ماورہ لیا ہے، اس کا جواب ہے ادنیٰ خودیوں کی وہ بستی جن کا اجتماع اور عمل و تعامل جب ایک خاص نسق پر پہنچ جاتا ہے تو اس سے ایک اعلیٰ تر خودی کا صدور ہوتا ہے۔“ (165)

The characteristic of ego is spontaneity, the acts composing the body repeat themselves. The body is accumulated action or habit of the soul and as such undetachable from it. It is a permanent element of consciousness which in view of this permanent element appears from the outside as something stable. What is matter? A colony of egos of a low order out of which emerges the ego of higher order, when their association and interaction reach a certain degree of co-ordination it is the world reaching the point of self guidance wherein the Ultimate Reality, perhaps, reveals its secret, and furnishes a clue to its ultimate nature. (104)

اقبال کی یہ سب باتیں ہم درست مان لیتے ہیں مگر ہمارا سوال وہی پرانا ہے کہ کیا ایسی فلسفیانہ باتوں کے لیے یہ بہت ضروری ہے کہ آپ آیات قرآنی کے معانی اپنی مرضی سے متعین کرنے لگ جائیں!..... سورہ المؤمنون آیت 14 میں اولاً: اللہ تعالیٰ نے خلقاً آخر کو اپنی ذات سے منسوب کیا ہے۔ ثانیاً: خلق آخر بھی رحم مادر میں ہونے والا واقعہ بیان ہوا ہے۔ عیاں ہے کہ نطفہ سے علقہ، پھر مضغہ پھر اس میں ہڈیاں پیدا کرنا اور اس کے بعد اس پر گوشت چڑھانا..... یہ تمام مراحل خلق یعنی آفرینش سے متعلق ہیں اور ان کے ساتھ امر (یعنی امر اللہ) کی کار فرمائی جاری و ساری ہے جس کا اختتام ہر پیدا ہونے والے بچے کی اپنی الگ شخصیت کے تعین پر ہوتا ہے جسے ہم آج سائنس کی اصطلاح میں ہر انسان کے الگ DNA کا تشکیل پا جانا کہتے ہیں..... یہ تمام مراحل رحم مادر میں ہی طے پا جاتے ہیں، تبھی ایک جیتا جاگتا، روتا اور ہنستا بچہ پیدا ہوتا ہے، جس کے دنیا میں آجانے پر ہم اس کی حرکات و سکنات کو، اس کے محسوسات کو حتیٰ کہ اس کے جذبات اور اس کے ردِ عمل کو بھی، ہر دوسرے بچے سے ممتاز کر کے دیکھ رہے ہوتے ہیں۔ لہذا خلقاً آخر کو: ”خودی کا اپنے محسوسات اور مدرکات کو ایک باقاعدہ وحدت میں سمولینا“.....

کہہ دینا، یہ قضیہ قطعاً خود ساختہ ہے، آیت کے معنی سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔
 علامہ اقبال محض لفظوں ہی لفظوں میں ایک وراء الوراہ خدا کی ہستی کو تسلیم کرتے ہیں (166)
 مگر وحدۃ الوجودی فکر کے اسیر ہونے کی وجہ سے اس ہستی یعنی حقیقتِ مطلقہ کا راز افشا ہونے کو
 مرحلہ وار ادنیٰ خودیوں سے اعلیٰ خودی کے صدور اور اس طرح ہدایت بالذات حاصل ہونے پر
 حقیقتِ مطلقہ کی ماہیت کے انکشاف کا راستہ قرار دیتے ہیں۔ (165) پھر خود ہی اس سوال کا
 جواب دینے کی کوشش میں بھی مصروف ہیں کہ اعلیٰ کا صدور ادنیٰ سے کیسے ممکن ہے! اسی طرح ایک
 اور پُر پیچ قضیہ ان الفاظ میں سامنے آیا ہے کہ:

وہ مطلق انا جس کی بدولت صادر کا صدور ہوتا ہے، فطرت میں جاری و ساری

ہے اور بھجوائے آئیہ قرآنی، اول و آخر بھی ہے، ظاہر اور باطن بھی۔ (166)

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. (106)

(سورہ الحدید) الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ

علامہ اقبال کے ان الفاظ سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ نفسِ انسانی (انسانی ذات، خودی) اپنے صدور (emergence) کی صادر بھی خود ہی ہے۔ پھر اس کی اصل وجہ بھی بتا دی کہ اصل صادر اسی عالمِ فطرت میں جس کا نفسِ انسانی ایک جزو ہے، ہمیشہ سے جاری و ساری ہے۔ یہ بھی فرماتے ہیں کہ مادہ یعنی ادنیٰ خودیوں کے عمل و تعامل سے اعلیٰ تر خودی کا صدور ہوتا ہے اور ہدایت بالذات کا وہ مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے جس کی بدولت حقیقتِ مطلقہ کا راز افشا ہو جاتا ہے۔ چونکہ اس نام نہاد استدلال کی تہہ میں وحدۃ الوجودی فکر ہر چہاں جانب سے جھانکتا ہوا صاف نظر آ رہا ہے، اس لیے ہم اسی نتیجے تک پہنچے ہیں کہ یہ فکر دراصل اعیانِ ثابتہ کے افلاطونی نظریے ہی کی بازگشت ہے..... ادنیٰ خودیاں جو اگرچہ مادہ نظر آتی ہیں مگر اپنی کُنہ میں عمل و تعامل ہیں، فی الاصل فطرت میں جاری و ساری مطلق انا کے مظہر ہیں..... جب یہ ادنیٰ خودیاں یا اعیانِ ثابتہ اپنی ہستی سے آشنا ہوتی ہیں تو ادنیٰ سے اعلیٰ کا مرحلہ ایک جست میں طے کر لیتی ہیں اور جان لیتی ہیں کہ وہ محض مادہ، ادنیٰ خودیاں نہیں ہیں بلکہ وہی حقیقتِ مطلقہ ہیں، وہی اول و آخر بھی ہیں اور ظاہر و باطن بھی..... کیونکہ وہ اسی انداز سے فطرت میں جاری و ساری ہیں۔

اس موقع پر مولانا عبدالرحمان جامی کا یہ شعر ملاحظہ ہو جس میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ (حقیقتِ مطلقہ) اپنی معلومات (یعنی اعیانِ ثابتہ) کے تابع ہے۔

حق عالم و اعیانِ خلاق معلوم معلوم بود حاکم و عالم محکوم
معلوم یعنی مخلوقات (اعیانِ ثابتہ۔ ادنی خودیوں) سے حق یعنی حقیقتِ مطلقہ کا جو کہ عالم ہے، صدور ہو رہا ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ عالم (حق تعالیٰ) محکوم ہے (اگر ادنی خودیاں عمل و تعامل میں مشغول نہ ہوں تو اعلیٰ ترین خودی، انائے مطلق کا راز افشاں ہو سکے) اور جو معلوم ہے وہ حاکم کے درجہ عالیہ پر مسند نشین ہو رہا ہے..... اعلیٰ ترین خودی کا راز افشاں ہوا اگر ادنی خودیاں تعامل میں مصروف نہ ہوں۔ ایسا سوچنا بھی ذاتِ حق کی قدرتِ کاملہ کا انکار اور الحاد ہے..... چنانچہ اقبال کے شارحین کا یہ دعویٰ کہ اقبال وحدۃ الوجودی نہیں بلکہ وہ تو قطرے کے دریا سے اتصال کے حامی ہیں، باطل ثابت ہو جاتا ہے۔ حالانکہ قطرہ و دریا، ذرہ و صحرا کی تشبیہات ایجاد کرنے والے یہی کہہ رہے کہ اسی دریا کا قطرہ تھا، اسی صحرا کا ذرہ تھا، اسی دریا یا صحرا میں پھر سے جاملا۔ خوش کن الفاظ اور تشبیہات کے جوش میں بھول جاتے ہیں کہ قطرہ و دریا کو الگ ظاہر کرنا، دوئی تسلیم کرنا ہے گویا دوئی کا انکار کرنے والے خود اپنے دام میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔



بہت غنیمت ہے کہ بعض اختلافات کے باوصف علامہ اقبال نے تقدیر کے اس عقیدے کو قبول کرنے سے انکار کیا ہے جو ہمارے علماء کے ہاں مقبول ہے۔ فرماتے ہیں کہ:

”یہ تقدیر پرستی جس کو مغربی مصنفین لفظ قسمت سے ادا کرتے ہیں کچھ تو نتیجہ تھی بعض فلسفیانہ افکار اور کچھ سیاسی مصلحت پسندیوں کا۔“ (170)

European critics of Islam sum up in the word "QISMAT", was due partly to philosophical thought, partly to political expediency, and partly to the gradually diminishing force of the life-impulse, which Islam originally imported to its followers. (110)

Thus arose, in spite of open protests by Muslim divines, a morally degrading fatalism, and the constitutional theory known as the accomplished fact in order to support vested interests. (110)

جبریہ کے فلسفیانہ فکر کا حوالہ درست ہے مگر یہ کہنا کہ: اموی فرمانراؤں کو ضرورت تھی کسی ایسے عذر کی جس سے وہ کربلا کے مظالم پر پردہ ڈال سکیں..... قطعاً غلط ہے اور پھر اس غلط فکری کو معاذ اللہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کی ذات والاصفات سے منسوب کرنا، توہین صحابہ کے مترادف ہے۔ خود علامہ اقبال، معبد سے، حسن بصری المتوفی 728ء کے مکالمہ کا حوالہ دے رہے ہیں۔ جبکہ امیر معاویہ 680ء میں فوت ہو چکے تھے..... شاید یہ کہنا زیادہ موزوں ہوگا کہ تقدیر پرستی کا نظریہ رائج کرنا ان ظالم و سفاک عباسی حکمرانوں کی ضرورت تھی جنہوں نے امویوں اور علویوں کا قتل عام کیا۔ بہر حال اقبال کے یہ الفاظ بالکل درست سمت کی نشان دہی کر رہے ہیں:

عالم اسلام نے ایک بڑی ذلت خیز تقدیر پرستی اختیار کر لی۔ پھر وہ دستوری نظریہ بھی جسے امرِ اتمام یافتہ (accomplished fact) سے تعبیر کیا جاتا ہے، تاکہ حقوقِ مزعومہ کی تائید کا جواز پیدا ہو جائے، بہت کچھ اس کا ذمہ دار ہے۔ (171)

اگرچہ علامہ نے تقدیر کے نظریے کی بحث کو کسی اور وجہ سے موخر کر کے اپنی بحث کو حیات بعد الموت کے عقیدے پر مرکوز کر دیا ہے مگر ہم سمجھتے ہیں کہ تقدیر کے مروجہ عقیدے سے وحدۃ الوجودی حکماء نے فائدہ اٹھاتے ہوئے اپنے اس نقطہ نظر کی حمایت میں بخوبی استعمال کیا ہے کہ حیات بعد الموت اور حساب و کتاب لایعنی ہیں اس لیے کہ ہم تعین ہی نہیں کر سکتے کہ مکلف کون ہے! وجودیوں کا کہنا تو دراصل یہ ہے کہ ہر شے میں حق موجود ہے۔ جو کچھ نظر آتا ہے وہ وجودِ مطلق کا مظہر (یا شہودیوں کی نظر میں ظن) ہے..... مگر ان کے فلسفیانہ فکر کو عوام الناس کے اس متفقہ نظریے سے بہت مدد ملی کہ جب سب کچھ خدا ہی کے حکم سے ہو رہا ہے اور بندہ، اللہ کی تقدیر کا پابند ہے، تو حساب کیسا! عوام صوفیا کی ان لن ترانیوں کی وجہ سے تصوف کے غیر دینی اور تمدانہ افکار کے اسیر ہوتے چلے گئے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ:

حیات بعد الموت کی حمایت اس طرزِ استدلال کی بدولت ممکن ہے کہ عدل و

انصاف کے تقاضوں کو ایک روز پورا ہونا ہی ہے۔ (172)

But ethical arguments depend on a kind of faith in the fulfillment of the claims of justice, or in the irreplaceable and unique work of man as an individual pursuer of infinite ideals. (112)

آپ درست فرماتے ہیں کہ:

قرآن پاک نے اس کی بنا مسیحیت کی طرح کسی مخصوص انسان کی بعثت
ثانیہ پر نہیں رکھی..... وہ حیات کا ایک عالمگیر مظہر ہے۔ (176)

The Quran does not base its possibility like Christianity on
an historic person. Resurrection too appears to have been
differently conceived as a universal phenomenon of life, in
some sense, true even to birds and animals. (116)

تاہم اقبال کا یہ کہنا کہ حیات بعد الموت کے واقعے کا اطلاق ایک حد تک وحوش و طیور پر
بھی کیا جاسکتا ہے، درست نہیں۔ ہماری رائے یہ ہے کہ وحوش و طیور کے بارے میں آیت 6:38
کے یہ الفاظ: ثُمَّ اِلٰی رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴿۳۸﴾ کے الفاظ میں ان کا مرنا اور واقعہ قیامت میں ان کا
نیست و نابود ہو جانا، ظاہر کیا جا رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے بارے میں دو آیات قبل
یُرْجَعُونَ (وہیں لوٹائے جانے) کے الفاظ ادا کر کے اس فرق کو واضح کر دیا ہے کہ وحوش کی
بعث بعد الموت کا امکان نہیں، یعنی وہی وحوش فرداً فرداً نہیں ہوں گے۔ نئے وحوش، زیادہ
خوشنما، زیادہ دل فریب، اہل جنت کے لیے پیدا کیے جائیں گے۔

اقبال نے برزخ میں مکانیت تلاش کرنے کی کوشش نہیں کی بلکہ درست انداز میں اسے
موت اور بعث بعد الموت کے درمیان توقف اور انتظار کی ایک حالت سے تعبیر کیا ہے۔ (176)
قرآن پاک کی رو سے یہ ناممکن ہے کہ انسان پھر اس کرۂ ارض میں واپس آئے (177) علامہ
کے ان خیالات کی تائید میں ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہوں گے کہ قرآنی آیات سے احیائے
موتی کا یہ نقطہ نظر غلط ثابت ہو جاتا ہے کہ بعض انسان مر کر بھی ہمارے ارد گرد موجود اور قضائے
حاجات میں مصروف رہتے ہیں اور تمام انسانوں کی خواہ نیک ہوں یا بد، ان کی ارواح اسی دنیا
کی فضاؤں میں تیرتی رہتی ہیں۔ تاہم یہ بات مان لینے کے باوجود کہ ناممکن ہے انسان مرنے
کے بعد پھر اس کرۂ ارض میں واپس آجائے، اقبال نے متعدد مقامات پر اولیاء اللہ کے متصرف
فی امور کائنات ہونے کا اظہار کیا ہے۔ یقیناً یہ اسی وحدۃ الوجودی تصوف کے اثرات ہیں جسے
اقبال گاہے قبول کرتے ہیں گاہے رد۔

اقبال کا یہ کہنا بھی درست ہے کہ: متناہیت کو بدبختی سے تعبیر کرنا غلطی ہے (177) یعنی انجام نیک بھی ہو سکتا ہے اور بد بھی۔ بد انجام بھی بالآخر عذابِ جہنم جھیل کر (سب نہیں تو اکثریت کثیرہ) نیک انجام سے ہم کنار ہو سکتے ہیں..... علامہ کا یہ کہنا بھی درست ہے کہ اعلیٰ علیتین، صاعقہ قیامت کی تباہی سے متاثر نہیں ہوں گے۔ (178) ہمارا کہنا یہ ہے کہ انبیاء، صدیقین اور شہداء مرتے ہی جنت میں پہنچ جاتے ہیں اس لیے وہ صاعقہ قیامت سے متاثر نہیں ہوں گے (دیکھیے آیت 39:68)

Quranic Doctrine of personal immortality.

- i) Ego has a beginning in time and did not pre-exist its emergence in the spatio-temporal order. (116)
- ii) No possibility of ego's return to the earth. (116)
- iii) Future is not a misfortune. (116)
- iv) The scene of universal destruction immediately preceding the day of judgment cannot affect the perfect calm of a full grown ego. (117)



علامہ اقبال لکھتے ہیں:

خودی کے نشوونما کا معراج کمال یہ ہے کہ ہم اس خودی سے براہ راست اتصال میں بھی جو سب پر محیط ہے، اپنے آپ کو قائم اور برقرار رکھ سکیں جیسا کہ قرآن پاک نے حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے مشاہدہ ذات کے بارے میں ارشاد فرمایا: مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى (53/17) ان کی آنکھ نہ تو اور طرف مائل ہوئی اور نہ حد سے آگے بڑھی..... یہ ہے اسلام کے نزدیک انسانیت کا تصور۔ (178)

The climax of this development is reached when the ego is able to retain full self possession, even in the case of a direct contact with the all embracing Ego. (117)

اقبال کے اس نقطہ نظر میں بہت سی غلط فہمیاں پوشیدہ ہیں:

- 1 سورة النجم میں جو کچھ ابتداً بیان ہوا ہے وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات سے متعلق ہے اور جو کچھ آپ کو دکھایا گیا اور کہا گیا وہ نبی ہی کا منصب تھا۔ چنانچہ ان آیات کی رو سے بھی اور

عام طور پر بھی نبوت اور اس کے کمالات وہی ہیں، کسی ہرگز نہیں۔ خودی کے نشوونما کا معراج کمال کسی بھی صورت منصبِ نبوت کے پاسنگ بھی نہیں ہو سکتا۔ صوفیا کے ہاں اور علامہ کے افکار میں بھی منصبِ نبوت کی اہانت کے یہ پہلو واضح ہیں اور اسے کمال کشف قرار دینا محض لن ترانی ہے۔

2- محولہ بالا آیت مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى ۝ کے بعد اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ ۝۔ آپ نے اپنے رب کی (قدرتِ کاملہ کی) بڑی بڑی آیات (نشانیوں) دیکھیں..... قرآن حکیم نے آیات کی اصطلاح بارہا استعمال کی ہے اور ہر بار کائنات کی وسعت میں پھیلی ہوئی تخلیقات کو ہی آیات کہا ہے۔ چنانچہ یہ معاملہ رویت ذات کا نہیں ہے، قطعاً نہیں ہے۔

3- سورہ النجم میں بیان ہوا کہ نبی اکرم ﷺ نے انھیں دوبار دیکھا۔ پہلی بار کے بارے میں بالکل واضح طور پر ارشاد ہوا کہ آپ ﷺ نے اس ہستی کو دیکھا جو آپ کو وحی کی تعلیم دیتی ہے۔ نہایت طاقت ور اور بہت قوت والی ہستی ہے اور یہ ساری صفات عیاں ہے کہ جبرائیل امین ہی کی ہیں۔ جیسا کہ قرآن حکیم ہی کی ایک اور سورہ سے واضح ہے۔ سورہ التکویر میں فرمایا: قرآن ایک فرشتہ عالی مقام کی زبان کا پیغام ہے، وہی جو صاحبِ قوت اور مالکِ عرش کے ہاں سردار ہے، امانت دار ہے یعنی جبرائیل امین (21-91:81)۔ دوسری مرتبہ کے لیے ارشادِ باری ہے کہ آپ ﷺ نے اس ہستی کو آخری سدرہ کے پاس دیکھا، جہاں پر کہ رہنے کے لیے موزوں ترین سرسبز و شاداب جنت ہے..... اگرچہ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ معاملہ بھی ارضِ فلسطین کے بارے میں ہے جو کہ جنتِ ارضی ہے، جہاں الثین، الثیتون کے ساتھ شجرِ طور بھی موجود ہے..... تاہم رویتِ باری کا رد تو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں بھی موجود ہے کہ وہ وراء الوراء ہے۔ ہمارا یہی کہنا ہے کہ اسرئٰی ایک حقیقت ہے، معراج محض گمان ہے۔ نبی ﷺ کا جبرائیل امین کو دوبار دیکھنا قرآن میں بیان ہوا ہے۔ پہلی بار پہلی وحی کے موقع پر اور دوسری بار اسرئٰی کے دوران میں اور یہ سفر مسجدِ حرام سے مسجدِ اقصیٰ تک کا ہی بیان ہوا ہے اس سے زیادہ بیان کرنے والا

راوی جھوٹا ہے، قرآن سچا ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے امور کو منسوب کرنا گناہِ عظیم ہے۔
(تفصیل کے لیے: ”مسجدِ اقصیٰ“ از ایوبی)

4- اللہ تبارک و تعالیٰ نے بارہا فرمایا ہے کہ بنی آدم، یوم حساب اللہ کے حضور پیش ہوں گے۔ یہ الفاظ تمام نیک و بد کے بارے میں ہیں لہذا لائقے رب کو رویت باری سمجھنے کی گنجائش کسی طرح بھی نہیں نکلتی۔ ہر شخص فرداً فرداً اپنے رب کے حضور حاضر ہوگا اور یہ حاضری رویت کے لیے نہیں بلکہ اپنی زندگی کے تمام نیک و بد اعمال کا حساب دینے کے لیے ہوگی۔ اس تسلسل میں اقبال نے ایک بار پھر یہ کوشش کی ہے کہ اپنے نقطہ نظر کو وحدۃ الوجود سے ممتاز کر کے دکھائیں مگر یہ محض لفاظی ہے۔ فرماتے ہیں:

”لہذا میری ہستی اور بقا کا دار و مدار جس چیز پر ہے، میں اس سے متمیز بھی ہوں اور وابستہ بھی..... متناہی خودی، لامتناہی سے متمیز تو ہے لیکن منفصل نہیں۔“ (179)

..... اسی گوگو کی کیفیات میں اقبال نے ایک اور دعویٰ بھی کر دیا: عین ممکن ہے کہ ہم انسان، کائنات کے مقصود و مدعا میں حصہ لیتے ہوئے غیر فانی ہو جائیں (179) بات درست ہے لیکن تعبیر غلط ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آخرت کی کامیابی حاصل کرنے والوں کو خَالِدِ الدِّينِ فِيهَا ابداً کہا ہے مگر یہ کہنا کہ: اس ہستی (خودی) کو یہ کمال اس لیے نصیب ہوگا کہ اس کے ارتقا میں کروڑوں سال لگے (179) قطعاً بے بنیاد دعویٰ ہے۔ ظہورِ آدم سے لے کر اہل جنت کا انتخاب ہوتا چلا آ رہا ہے، گویا جب سے ایک مکلف وجود کا ظہور کر و ارض پر ہوا۔

Its (infinite egos) nature consists in intensity and not extensity and the moment we fix our gaze on intensity, we begin to see that the finite ego must be distinct, though not isolated from the Infinite. (118)

I am distinct from and yet intimately related to that on which I depend for my life and sustenance. (118)

It is open to man, according to Quran, to belong to the meaning of the universe and become immortal. (118)



علامہ اقبال نے بالکل درست فرمایا ہے کہ:

بقائے دوام انسان کا حق نہیں اس کے حصول کا دارومدار ہماری مسلسل

جدوجہد پر ہے۔ بالفاظِ دیگر ہم اس کے امیدوار ہی ہیں (180).....

Personal immortality is then not ours as of right, it is to be achieved by personal effort. (119)

مسلسل جدوجہد کے الفاظ سے یہ مغالطہ ہو سکتا ہے کہ یہ معاملہ خودی کے ارتقائی منازل طے کرنے سے متعلق ہے حالانکہ حیاتِ ابدی کا انحصار انسان کے اُس آزمائش میں پورا اترنے پر ہے جس میں الامانۃ (ارادہ و اختیار) اسے دینے اور ہدایتِ الہی کے نزول کا اہتمام کرنے کے پروگرام کو بنیادی حیثیت حاصل ہے اور یہ بات کمزور ترین نفسیات کے حامل انسانوں پر بھی صادق آتی ہے۔ ادنیٰ خودیاں بھی بعثتِ ثانیہ پالیں گی۔

برزخ کو علامہ حیات بعد الموت تک کا عرصہ اور وقفہ کہہ چکے ہیں جو کہ بنیادی طور پر ایک درست تعبیر ہے مگر چوتھے خطبے کے آخری حصے میں علامہ نے برزخ کو کسی اور ہی رنگ میں پیش کر دیا ہے یعنی یہ کہ اس وقفے میں بھی مستحق افراد حالت شعور میں رہیں گے۔ قرآنِ پاک نے قبر کی حالت کو مردہ ہونے سے تعبیر کیا اور بتا دیا کہ زندگیاں دو ہی ہیں ایک دنیوی اور دوسری اخروی۔ اب جو بھی یہ دعویٰ کرے کہ برزخ (یا قبر) میں بھی زندگی کا امکان موجود ہے، اسے قرآن اور صحیح احادیث سے کوئی ثبوت نہیں مل سکتا۔ درحقیقت برزخ کی تمام غیر قرآنی تعبیرات کی پشت پر روح کے لافانی ہونے کا نظریہ کار فرما ہے حالانکہ روح محض امرِ رب ہے، کوئی علیحدہ مستقل وجود نہیں رکھتی۔ (تفصیل کے لیے: برزخ اور اوہام باطل از ایوبی)

علامہ اقبال رومی سے متفق نظر آتے ہیں کہ: قرآن مجید کی روح کے عین مطابق بقائے

دوام کا مسئلہ ارتقائے حیات ہی کا ایک مسئلہ ہے (181) فرماتے ہیں کہ قرآن مجید کا بھی ارشاد ہے کہ ہم اپنی حیاتِ ثانیہ کا قیاس خلقِ اول کی مماثلت پر کریں۔ (181) اس موقع پر علامہ اقبال نے دو آیات کا حوالہ بھی دیا ہے، یہ ثابت کرنے کے لیے کہ حیات بعد الموت، ارتقائے حیات کا معاملہ ہے، یہ خودی کے اندر ہی ایک حیاتی عمل کی تکمیل ہے..... خودی اپنے گذشتہ اعمال کا جائزہ لیتی اور مستقبل میں اپنے ممکنات کا اندازہ کرتی ہے۔ (181)

Rumi regarded the question of immortality as one of biological

evolution. (121)

The ego must continue to struggle until he is able to gather himself up and wins his resurrection. (120)

حالانکہ سورہ مریم کی آیت 66-67 میں حیات بعد الموت کے منکرین کو یہ کہہ کر مسکت جواب دیا گیا ہے کہ انسان پہلے بھی کچھ نہ تھا (ولم یک شیاء) اگر اس وقت اللہ نے اسے خلق کیا تو اللہ تعالیٰ کے لیے جسدِ انسان کے مٹی، لوہا، پتھر یا کسی بھی اور صورت میں ضائع ہو جانے کے باوجود انسان کو دوبارہ خلق کرنا بھی قطعاً ممکن ہے..... سورہ الواقعہ کی آیات 60-62 بھی اقبال نے پیش کی ہیں، ان آیات میں بھی بعث بعد الموت کو ہی ممکن الوقوع ثابت کیا گیا ہے۔ علامہ نے آیت 59 پر غور نہیں فرمایا: ہم نے تم کو پہلی بار بھی تو پیدا کیا ہے، تو تم دوبارہ (جی) اٹھنے کو سچ کیوں نہیں سمجھتے۔

The theory of evolution however, has brought despair and anxiety instead of hope and enthusiasm for life, to the modern world. (121)

علامہ اقبال نے اپنی فلسفیانہ بحث میں ایک حقیقت گہری کو فراموش کر دیا ہے۔ آپ لکھتے ہیں کہ ہمیں آج پھر ایک رومی کی ضرورت ہے جو ہمیں یہ سمجھا دے کہ ہم انسان اپنے ارتقاء کی جس منزل میں ہیں، اسے نفسیاتی یا عضویاتی جس لحاظ سے بھی دیکھا جائے، یہ ہمارے ارتقاء کی آخری منزل نہیں ہے۔ (182)..... حالانکہ یہ ہمارے ایمان کا حصہ ہے اور بہت حد تک عالمی افکار کی رو سے بھی، ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ روئے ارض پر انسانِ کامل کا ظہور بے مثل و بے مثال واقع ہو چکا ہے۔ آپ کی ہستی نوعِ انسانی کی عضویاتی طور پر بھی کامل ترین ذات تھی اور نفسیاتی طور پر بھی آپ ﷺ مکارمِ اخلاق کی تکمیل کی نوید تھے اور افکار و عقائد، قانونِ حیات اور نظامِ زندگی کو دیکھیں تب بھی آپ ﷺ اللہ تعالیٰ کی جانب سے آنے والی ہدایت کی عظیم نعمت کو مکمل کر دینے والی ہستی ثابت ہو چکے ہیں۔

اس خطبے کے آخری حصے میں علامہ اقبال نے حیات بعد الموت کے بارے میں ایک اختتامی جملہ خوبصورت الفاظ میں لکھاتا ہم اس جملے میں آپ نے یہ ثابت کرنے کی گنجائش رکھ دی کہ بعث بعد الموت، جنت اور دوزخ مقامات نہیں انسان کے احوال ہیں:

”قرآن مجید نے بھی اس سلسلے میں جن ممالحتوں (خلقِ اول اور نشاۃ ثانیہ

کے درمیان مماثلتوں) کی طرف اشارہ کیا ہے، ان سے مقصود صرف یہی ظاہر کرنا ہے کہ بعثتِ ثانیہ ایک حقیقت ہے، یہ نہیں کہ اس کی ماہیت کیا ہے۔“ (183)

The analogies of Quran only suggest it (second creation) as a fact, they are not meant to reveal its nature and character. (122)

علامہ اپنی رائے کے اثبات کے لیے جن آیاتِ قرآنی کا حوالہ دے رہے ہیں، نہایت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ آپ نے ان کی تعبیر میں بھی اپنی بار بار کی غلطی دہرائی ہے اور آپ کا رجحان باطنی تفسیر کی جانب ہی ہے۔

1- بعثت بعد الموت انسان کی بصارت تیز ہو جائے گی۔

Brings him a sharp-sight (50:21) whereby he clearly sees his self-built fate fastened around his neck. (123)

فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ ﴿۲۱﴾ (50:22) کے الفاظ اس شخص کو طنزاً اور ملامت کرنے کے انداز میں کہے جا رہے ہیں جو حق کو سامنے پا کر بھی، اپنی دنیاوی زندگی میں حق اور سچ کو کھلی آنکھوں سے دیکھنے پر آمادہ نہ ہو سکا۔ چنانچہ یہ کہنا غلط ہے کہ جنت و دوزخ مقامات نہیں احوال ہیں۔ ویسے بھی بصارتِ انسانی جسد کا ایک جز اور خاصہ ہے اور اس کا وقوع کسی مقام میں ہی ہو سکتا ہے۔

2- سورہ بنی اسرائیل کی آیت نمبر 13 کا ترجمہ اقبال نے اس طرح سے کیا ہے: وہ اپنی گردن میں خود اپنی تیار کردہ قسمت کا حال آویزاں پائے گا۔ (183) لفظ طائر جس کا ترجمہ قسمت کر دیا گیا ہے، پرندے کی اڑنے کی جدوجہد کے معنوں میں آتا ہے یعنی انسان نے جو کچھ کمایا۔ چنانچہ مفسرینِ قرآن نے ترجمہ اس طرح لکھا ہے: اور ہم نے ہر انسان کے اعمال کو (بہ صورتِ کتاب) اس کے گلے میں لٹکا دیا ہے۔ (“ترجمہ قرآن“ از فتح محمد جالندھری)

3- علامہ کی شانِ بے نیازی ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں کہ جنت و دوزخ انسان کے احوال ہیں۔ تصریحات میں سید نذیر نیازی کے قلم سے اس دعویٰ کے حق میں قرآن کی کوئی آیت نہیں لکھواتے بلکہ اپنے ممدوح شیخ اکبر ابن عربی کے اشعار نقل کر وارہے ہیں۔ (وہی شیخ اکبر جس کے نظریہ وحدت الوجود کو مانتے ہوئے بھی آپ اس سے بار بار انکار کرتے دکھائی دے رہے ہیں)۔ ابن عربی کے دو اشعار کا ترجمہ اس طرح سے ہے:

”النار (آگ) دو قسم کی ہے۔ ایک وہ آگ جو ساری کی ساری شعلہ جوالہ ہے اور دوسری وہ جو معنوی اعتبار سے ارواح پر مطلع افروز ہوتی ہے۔ پس یہی دوسری قسم کی آگ ہے کہ جس میں نہ تو جھلسا دینے والی سرخی ہے اور نہ ہی گرم شعلے۔ بلکہ اس قسم کی آگ میں ایسا ڈکھ ہوتا ہے جو دل میں پیوست ہو جاتا ہے۔“

شاہ ولی اللہ کے فکر کے حوالے سے بھی اقبال یہ ثابت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں کہ جنت اور دوزخ کا عالم محسوسات کے بجائے عالم اعیان و امثال میں سے ہونا ممکن ہے..... شاہ صاحب افلاطون کے Theory of ideas کے پختہ کار مقلد ہیں۔ ہمیں اقبال سے دینی نہ سہی منطقیانہ دلائل کی توقع تھی۔ قرآن سے جس نظریے کے لیے ایک بھی دلیل نہ مل سکی، اسے بزعم خود ثابت کرنے کے لیے ابن عربی کی بے حقیقت شاعری اور شاہ ولی اللہ کے ظن و گمان کو پیش کر دینا، اقبال جیسے دانش ور کو سبوتا نہیں۔

4- قرآن پاک میں جنت و دوزخ کو ایک داخلی حقیقت کے طور پر بیان کیا گیا ہے جیسا کہ دوزخ کے بارے میں ارشاد ہے کہ: اللہ کی جلائی ہوئی آگ جو دلوں تک پہنچتی ہے۔ (183) سورہ الہمزہ کی آیات میں اس شخص کا ذکر ہے جو مال و زر کو جمع کر کے رکھتا ہے اور یہ گمان کرتا ہے کہ یہ مال ہمیشہ اس کے ساتھ رہے گا۔ پھر فرمایا کہ ایسے شخص کو جہنم میں ڈالا جائے گا اور اس کی آگ اس کے دلوں کے ظن و گمان کو دور کر دے گی۔ اس آگ کی مادی کیفیات کا بیان بھی اسی سورہ میں موجود ہے۔ اور وہ اس میں بند کر دیے جائیں گے یعنی آگ کے لمبے (ستونوں جیسے) شعلوں میں۔ ہمارا کہنا یہ ہے کہ یہ سب کچھ کسی مقام میں ہونا ہی ممکن ہے۔

اس بحث کے آخر میں علامہ اقبال نے دو باتیں اور ابھی ایسی کہہ دی ہیں جن پر گرفت

ضروری ہے:

”اس لحاظ سے دیکھا جائے تو جہنم بھی کوئی ہاویہ نہیں جسے کسی منتقم خدا نے اس

لیے تیار کر رکھا ہے کہ گنہگار ہمیشہ اس میں گرفتار عذاب رہیں۔“ (اقبال)

اولاً: ہاویہ تو ہے اور اللہ تعالیٰ نے بتا دیا ہے کہ یہ وہ آگ ہے جو اسے (یعنی منکر حق کو) مل کر رہے گی۔

ثانیاً: اقبال کہتے ہیں کہ جہنم میں ڈالا جانا درحقیقت تادیب کا عمل ہے۔ گویا ہر اس انسان کو جو اللہ کا باغی ہے، تادیب کے بعد آزاد کر دیا جائے گا۔ حالانکہ قرآن پاک میں خَالِدِ الدِّينِ فِيهَا کے بعد ابداً کے الفاظ جنتی اور جہنمی دونوں کے لیے آئے ہیں۔

ثالثاً: اللہ تعالیٰ نے یومِ آخرت کو یومِ حساب قرار دیا اور فرما دیا ہے کہ ہم نے انسان کو پیدا کرتے ہی نیک و بد میں سے اپنے لیے انتخاب کرنے کی آزمائش میں ڈال رکھا ہے اور ہم اس کا نتیجہ لازماً ظاہر کریں گے اور اپنے دین کے، اپنے انبیاء و شہداء کے باغیوں کو ضرور جہنم رسید کریں گے۔

رابعاً: جہاں تک اللہ تعالیٰ کے منتقم ہونے یا نہ ہونے کا تعلق ہے، اقبال کو ہرگز یہ نہیں چاہیے تھا کہ قرآن کو سمجھے بغیر، منتقم ہونے کو اللہ تعالیٰ سے منسوب کرنے کی بات کو رد کر دیتے۔ اللہ تعالیٰ نے یہ بھی کہا ہے کہ تمہارا کیا حال ہے کہ تم حساب و کتاب کی توقع نہیں رکھتے! یہ بھی ارشاد ہوا کہ ان اللہ کے باغیوں نے اللہ کی قدر و منزلت نہیں پہچانی۔ یہ بھی کہا کہ تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تمہیں اللہ کے وقار اور اس کی عزت کی سمجھ نہیں اور یہ بھی واضح الفاظ میں کہہ دیا: وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ ① (اللہ غالب ہے اور انتقام لینے والا ہے) یہ بھی ارشاد باری ہے: اِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِيْنَ مُنتَقِمُوْنَ ② (22:332) ہم مجرموں سے ضرور انتقام لیں گے۔

ب۔ اقبال نے یہ بھی کہہ دیا: خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے (184)

Every act of a free ego creates a new situation and thus offers further opportunities of creative unfolding. (123)

یعنی بعث بعد الموت بھی۔ حالانکہ یہ بات دنیاوی حیات کے بارے میں ہے اور اخروی زندگی میں انسان کے امور کا فیصلہ اللہ ہی نے کرتا ہے۔ موت اختیار کی زندگی کا اختتام ہے۔ جرمن فلسفی ہائیڈیگر کا خوبصورت جملہ یاد آ رہا ہے:

Death is the impossibility of all the possibilities



خطباتِ اقبال کا آہنگ

پانچواں خطبہ: اسلامی ثقافت کی روح

- خطباتِ اقبال پر بحث کے دوران میں ہم بارہا یہ عرض کر چکے ہیں کہ:
- 1- قرآنِ پاک نے ہمیں واضح طور پر بتا دیا ہے کہ رویتِ باری کا کوئی امکان نہیں۔
 - 2- جسے صوفیا اور اقبال بھی وارداتِ اتحاد و اتصال کہتے ہیں، ایسا کبھی کچھ نہیں ہوتا۔ (قرآن کے الفاظ میں یہ محض ظنِ باطل ہے، انسان کے تخیل کی بلند پروازی)
 - 3- شعورِ ولایت اور شعورِ نبوت کو ایک سطح پر لے آنا منصبِ نبوت کی توہین ہے۔
 - 4- ولایت، قرآن کی زبان میں کوئی منصب نہیں، ہر مومن مسلم اللہ کا ولی ہو سکتا ہے۔ ولایت کی اصطلاح باطنیہ نے گھڑی ہے اور اسے نبوت کے بالمقابل لا کھڑا کیا ہے۔ (تفصیل کے لیے دیکھیے: ”نبوت و رسالت“۔ از ایوبی) اور ان الفاظ میں وحی کتاب، وحی بذریعہ جبرائیل کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑی گئی۔
 - 5- انبیاء کا وارداتِ اتحاد سے واپس آنا، محض ظنی ہے۔ (اللہ تبارک و تعالیٰ اپنے رسول یعنی جبرائیل امین کے ذریعہ، کتابِ ہدایت نازل کرتا ہے اور یہ معاملہ نبی کے ساتھ عام زندگی میں متعدد بار پیش آتا ہے)۔
 - 6- اقبال کے یہ الفاظ بھی محض ایک گمان پر مبنی ہیں کہ: انبیاء کے مذہبی مشاہدات اور واردات کی قدر و قیمت کا فیصلہ ہم یہ دیکھ کر بھی کر سکتے ہیں کہ ان کے زیر اثر کس قسم کے انسان پیدا ہوئے۔ (191)

Another way of judging the value of a prophets religious experience, therefore would be to examine the type of manhood that he has created and the cultural world that has sprung out of the spirit of his message. (124)

انبیاء اپنی مزعومہ وارداتِ قلبی کی بنا پر نبوت حاصل نہیں کرتے۔ یہ کہنا کہ مذہبی

مشاہدات کے زیر اثر ایسے انسان پیدا ہوتے ہیں، ظنِ باطل ہے۔ ان الفاظ میں گویا نبوت کو کسی ظاہر کیا جا رہا ہے، حالانکہ یہ معاملہ وہی ہے۔

7- وحی خاصہ حیات ہے اور ایسا ہی عام جیسے زندگی (191)

Indeed the way in which the word 'WAHY' (inspiration) is used in the Quran shows that the Quran regards it as a universal property of life, though its nature and character are different at different stages of the evolution of life. (125)

علامہ نے اصطلاحی وحی یعنی نزول کتاب بذریعہ جبرائیل امین کو عام وحی سے ممتاز نہیں کیا اس لیے کہ وہ تو اکثر اوقات کشف کو وحی کتاب سے افضل قرار دیے دیتے ہیں۔

8- جیسے جیسے وحی، ارتقاء اور نشوونمو حاصل کرتی ہے، ویسے ہی اس کی ماہیت اور نوعیت بھی بدلتی رہتی ہے۔ (191)

اسے کہتے ہیں: باریش بابا ہم بازی!..... جیسے کہ یہ تمام الفاظ: زندگی، ارتقاء، نشوونما..... یہ تمام مراحل ممکن ہے کہ صوفیا اپنے کسب سے حاصل کرتے ہوں، ان کے مجاہدے حبسِ دم، چلے اور ریاضتیں..... خواہ کفار و مشرکین کے صوفیا ہوں، زبان زدِ عام ہیں۔ مگر نبوت کے بارے میں ایسی سوچ ہرگز ہرگز مومنانہ اور دینی سوچ نہیں۔

9- انبیاء کی سب سے بڑی خواہش ہوتی ہے کہ ان واردات کو ایک زندہ اور عالمگیر قوت میں بدل دیں۔ (190)

The desire to see his religious experience transform into a living world-force is supreme in the prophet. (124)

نبوت ایک اعلیٰ منصب ہے۔ نبی کے ذمے بذریعہ وحی اور نزول کتاب اللہ تعالیٰ کی جانب سے ابلاغِ ہدایت کا فرض عاید کیا جاتا ہے۔ نبی کو حکم ہے کہ وہ بشارت و انداز کا فریضہ انجام دیں۔ تلاوت آیات، تعلیم کتاب و حکمت اور تزکیہ نفوس کریں اور اللہ کے بھیجے ہوئے دینِ حق کو اپنی امت کے افراد پر نافذ اور جاری و ساری کریں..... اس میں ذاتی خواہش، فریضہ شہادتِ حق کی ذمہ داری اور اللہ سے محبت کا رشتہ قائم ہو جانے کے باعث آپ سے آپ پیدا ہو جاتی ہے۔ نبی کے ذمہ وحی کتاب کا نفوذ و نفاذ ہوا کرتا ہے، کسی مشاہدہ قلبی کا نہیں۔

علاوہ بریں ہم یہ بھی عرض کرنا چاہیں گے کہ انبیاء کو آیاتِ ربّہ الکبریٰ کا مشاہدہ ضرور

کروایا جاتا ہے تاکہ وہ مکمل اطمینان قلب کے ساتھ اپنا فرض ادا کریں مگر کسی ایک نبی کا بھی اللہ رب العزت سے اتحاد و اتصال کا کوئی ثبوت کہیں نہیں ملتا۔ جسے علماء نے معراج کا نام دیا ہے وہ محض وضعی احادیث کا پلندہ ہے۔ عیاں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک اسرئٰی کا ذکر کیا ہے یعنی سفر یہیں تک کا تھا، اگلی بات محض خود ساختہ ہے اور اسے جھوٹ ثابت کرنے کے لیے ہمارے پاس متعدد شواہد موجود ہیں..... چنانچہ قاب قوسین کا معاملہ بھی جبرائیل سے ہی متعلق ہے۔

وحی کا ترجمہ Inspiration اندر سے اُٹھنے والی تحریک نہیں Revelation ہی ہونا چاہیے کیوں کہ یہ ہر حالت میں من جانب اللہ ہوتی ہے خواہ عام انسانوں کے لیے یا اصطلاحی وحی کی صورت۔ وحی کو ارتقاء انسان سے وابستہ کرنا بھی گمراہ کن ہے کیونکہ یہ معاملہ ہرگز کسی نہیں ہے، محض وہی ہے۔



علامہ اقبال نے (اور دیگر متعدد فلاسفہ نے بھی) عقل استقرائی کی حمایت اور استدلال کے استقرائی طریق کار کے برتر ہونے کا بہت ذکر کیا ہے۔ ہم اقبال کی اس ایک طرفہ حمایت پر انگشت بندنا ہیں۔ اپنی بات کی وضاحت کے لیے ہم چاہیں گے کہ استخراج اور استقراء کی اصطلاحات کی مراد و تعبیرات پر نظر ڈالیں:

”استقرائی طریق استدلال، ایسا استدلال (reasoning) ہے جس میں پہلے سے موجود مقدمے (Premises) کے تصدیقی نتیجے تک پہنچنے کے لیے حتمی ثبوت نہیں بلکہ مضبوط شواہد اکٹھے کیے جائیں۔ جبکہ اس کے مقابلے میں استخراجی استدلال کا نتیجہ حتمی ہوتا ہے۔ استقرائی استدلال کے نتیجے کی صداقت اغلب اور ممکن الوقوع (Probable) ہوا کرتی ہے..... استخراجی طریق کار کا رخ نظریے اور اس کے امتحان (Test) کی جانب ہوتا ہے جبکہ استقرائی طریق کار موجود مواد سے برآمد ہونے والے نئے نظریے کو عموم (generalization) کا حکم دیتا ہے۔

ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ استقرائی استدلال کے دوران میں ہم اس طریق عمل سے کس طرح راہ فرار اختیار کر سکتے ہیں جو استخراج نے ہمیں سکھایا ہے۔ استقراء کے دوران میں بھی

ذہن میں چند قضایا مرتب کرنے پڑتے ہیں اور ان سے (منطقی مغالطوں سے بچتے ہوئے) اسی طرح نتائج نکالے۔ پہنچا جاسکتا ہے جیسے کہ استخراجی استدلال میں۔ استقراء میں مقدمات وہی حیثیت رکھتے ہیں جو استخراج میں قضایا (hypothesis) کی ہے۔

استقراء کے دوران میں کسی نظریے (theory) کو (جو ہر حال میں چند پہلے سے طے شدہ قضایا پر ہی مشتمل ہو سکتا ہے) عموم (generality) کا درجہ دینے کے لیے لامحالہ استخراجی طریق استدلال کی ضرورت پڑتی ہے..... کہنے کا مطلب یہ ہے کہ استقراء اور استخراج کو دو الگ طریق استدلال سمجھنا (اور احتمقانہ طور پر اپنے اپنے نقطہ نظر کو درست قرار دینے کے لیے لا انتہا بحث میں الجھے رہنا) فلاسفہ اور منطقیین کی بنیادی غلطی ہے۔ ملاحظہ ہو دور جدید کی فلاسفر، *Philosophy in A New key* کی مصنفہ سون۔ کے۔ لینگر کا تجزیہ:

”منطق محض حقائق معلوم کرنے کے آزمودہ اور فائدہ مند طریقوں کے بارے میں غور و فکر ہی کا نام رہ گیا ہے اور اس کا طریق کار تعمیم کی وہ غلط شکل ہے جسے ہم استقراء کہتے ہیں۔“ (فلسفہ کا نیا آہنگ، صفحہ 31)

”منطق جو کبھی سائنس کا ایک معیاری نمونہ سمجھی جاتی تھی اور جس کا نصب العین یہ تھا کہ لوگوں کے سامنے واضح اور معین تصورات پیش کرے، اب اس کی نجات کا صرف یہ راستہ رہ گیا ہے کہ وہ اپنے اس نصب العین کو فراموش کر کے صرف مشاہدات سے تجربی نتائج مستنبط کرنے کا دعویٰ کرے۔“ (30)

قرآن حکیم کے طرز استدلال کو محض استقرائی کہنا، اٹھارویں صدی کے یورپی فلاسفہ سے مرعوبیت کا مظہر ہے۔ دیکھئے قرآن کا طریق استدلال یہ ہے کہ پہلے وہ ایک دعویٰ کرتا ہے: هَلْ مِنْ خَالِقِ غَيْرِ اللَّهِ (35:3) اور مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ (28:71) ”کیا اللہ کے سوا کوئی اور ذات بھی ایسی ہے جو اس کائنات کی خالق ہے اور اس کائنات میں مختارِ کل کی حیثیت رکھتی ہو۔“ اور پھر بہت سے دیگر قضایا پیش کر کے اور مقدمات قائم کر کے استقرائی انداز میں آیاتِ انفس و آفاق کی شہادتوں کو اپنے قائم کردہ مقدمات کے ثبوت کے طور پر پیش کر دیتا ہے۔



علامہ اقبال لکھتے ہیں:

”لیکن مشاہداتِ باطن صرف ایک ذریعہ ہیں علم انسانی کا۔ قرآن پاک کے

نزدیک اس کے دوسرے چشمے اور ہیں، ایک عالم فطرت، دوسرا عالم تاریخ۔“ (194)

But inner experience is one source of human knowledge.

According to Quran there are two other sources of knowledge.... Nature and history. (127)

علامہ کی بیان کردہ تفصیلات میں جانے سے پہلے آپ کے دو اور دعوؤں کو از سر نو دیکھنے کی

ضرورت ہے:

1- ”یہاں یہ غلط فہمی نہ ہو کہ حیاتِ انسانی اب وارداتِ باطن سے جو باعتبار

نوعیت انبیاء کے احوال و واردات سے مختلف نہیں، ہمیشہ کے لیے محروم ہو

چکی ہے۔ قرآن مجید نے آفاق و انفس دونوں کو ذریعہ علم ٹھہرایا ہے اور اس کا

ارشاد ہے کہ آیاتِ الہیہ کا ظہور محسوسات و مدرکات میں، خواہ ان کا تعلق

خارج کی دنیا سے ہو یا داخل کی، ہر کہیں ہو رہا ہے۔“ (193)

The idea however does not mean that mystic experience which qualitatively does not differ from the experience of the prophet, has now ceased to exist as a vital fact. Indeed the Quran regards both Anfus (self, and Afaq (world) as sources of knowledge). (126)

انفس و آفاق کی آیات کا حوالہ درست مگر ان کے ساتھ محسوسات و مدرکات اور داخل کی

دنیا یا خارج کی..... کے حوالوں سے یوں ثابت ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے یہاں نفس بمعنی

انسان کی ذات کو ترک کر کے نفس کے باطنی اور متصوفاً نہ تصورات کو قبول کر لیا ہے..... کیوں نہ

ہو: ایماں مجھے کھینچے ہے تو رو کے ہے مجھے کفر! بار بار یہ دعویٰ کہ وہ وحدۃ الوجود کو نہیں مانتے مگر ہر

بار ادھر کو ہی لوٹ جاتے ہیں۔

وارداتِ باطن کو انبیاء کے احوال کے برابر کہنا، یعنی وحی الہی اور وحی بذریعہ جبریل امین

کے ہم پلہ قرار دینا، ظلم عظیم ہے۔

2- علامہ کا خیال ہے کہ ابنِ صیاد کے احوالِ نفسی کو دیکھتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو روش اختیار

کی اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صوفیانہ واردات کو ہمیشہ فطری اور طبعی سمجھنا چاہیے (194)

This is clear from the Prophet's own attitude towards

Ibn-i-Sayyad's psychic experiences. The function of sufism in Islam has been to systemize mystic experience. (127)

ہم پہلے خطبہ پر تبصرہ میں یہ واضح کر چکے ہیں کہ ابن صیاد والی روایت موضوع ہے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اہانت پر مبنی ہے۔ فاتر العقل اور مجذوب (بچے اور وہ بھی کافر) کے عالم الغیب ہونے کو نبوی سند عطا کر رہی ہے۔

علامہ نے فرمایا ہے کہ قرآن پاک کے نزدیک علم انسانی کے تین سرچشمے ہیں۔ (1) وارداتِ باطن (2) عالم فطرت اور (3) عالم تاریخ..... ہم سمجھتے ہیں کہ وارداتِ باطن کو علم کا سرچشمہ ثابت نہیں کیا جاسکتا جب تک نفس کے باطنی فلسفیانہ اور متصوفانہ معانی کا ڈول نہ ڈالا جائے۔ قرآن پاک کی رہنمائی سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ:

ا۔ علم کا سب سے بڑا اور اہم سرچشمہ وحی الہی ہے جس کے لیے انبیاء آتے رہے اور کتابیں نازل ہوتی رہیں۔ علاوہ بریں وحی خفی کا طریقہ ہے، جب جس شخص کو مخفی اشارہ مل جائے۔

ب۔ وحی کے بعد دوسرا بڑا ذریعہ آیاتِ نفس و آفاق ہیں اور تاریخ اُمم بھی اسی ذریعے کا ایک جزو ہے۔ ان معلومات کو مفید مطلب بنانے کے لیے انسانی ذہن کو تفکر و تدبر پر اکسایا گیا ہے اور قلبی جذبات و احساسات سے مثبت کام لینے پر بھی!

ج۔ مجاہدہ (تفکر و تدبر) اور تعامل کے ذریعے حاصل کردہ علم کو اور سمع و بصر کے ذریعے حاصل ہونے والی معلومات کو پھیلانے کے لیے تقریر اور تحریر کے ذرائع انسان کو سکھائے گئے ہیں۔

علامہ اقبال نے ان خطبات میں سب سے اہم اور قوی ذریعہ علم، وارداتِ باطن کو قرار دیا ہے جو محض کسی انسان کی ذاتی معلومات، جذبات، اس پر بیٹنے والے حوادث اور اس کے تخیل کی کار فرمائی ہوا کرتی ہے اور قطعاً ناقابل اعتبار!..... خود فرماتے ہیں کہ:

قرآن مجید کی روح فلسفہ یونان کے منافی ہے..... قرآن مجید کا زور محسوس اور ٹھوس حقائق پر ہے اور حکمت یونان کا حقائق کی بجائے نظریات پر۔ (195).....

یہ الفاظ حقیقت واقعہ کا اظہار ہیں۔ اس کے باوجود جب اقبال وارداتِ باطن پر زور دیتے ہیں تو صاف دکھائی دیتا ہے کہ یہ محض فلسفہ وحدت الوجود کی اثر آفرینی ہے۔ علامہ کو اس بات کا بھی بخوبی احساس ہے کہ:

فلسفیانہ تصوف نے دین اسلام کے پیغام کو الجھائے رکھا اور علمائے امت

کی مساعی کو ناکام کر دیا، تا آنکہ وہ حکمتِ یونان کے شکنجے سے نہ نکل آئے۔ تب ہی یہ ممکن ہوا کہ اسلامی تہذیب و ثقافت کی حقیقی روح برسر کار آئی۔ (195)

Their first impulse was to understand the Quran in the light of Greek philosophy. In view of the concrete spirit of the Quran, and the speculative nature of greek philosophy which enjoyed theory and was neglectful of the fact this attempt was fore boomed to failure.. and it is what follows their failure that brings out the real spirit of the culture of Islam and lays the function of modern culture in some of its most important aspects. (128)

علماء و صوفیاء فلاطونی اور نوفلاطونی فلسفے کے چنگل سے کب نکلے..... کبھی نہیں۔ اقبال نے یہ دعویٰ کر دیا ہے مگر فلاسفہ اور صوفیاء کے افکار میں حقائق کے بجائے تخیلات کی کار آفرینی اور انفرادی طور پر متخیلہ تصورات کی متابعت، فلسفہ یونان اور نوفلاطونیت ہی سے ماخوذ ہے..... قرآن کی اپیل، انفس و آفاق کے ٹھوس حقائق سے حقیقتِ مطلقہ کے وجود اور اس کی قدرتِ کاملہ کی دلیل حاصل کرنے سے دانستہ فرار ہے۔



اسلامی ثقافت کی حقیقی روح کیا ہے! اس امر کی تحقیق کے دوران میں اقبال فرماتے ہیں کہ: یونانی افکار نے دو صد برس تک عربوں کے عمل کے ملکات (abilities) کو روکے رکھا۔ لہذا ہم چاہتے ہیں کہ اس غلط فہمی کا ہمیشہ کے لیے ازالہ کر دیں کہ یہ یونانی فلسفہ تھا جس نے اسلامی تہذیب و ثقافت کی ہیئت اور وضع قطع متعین کی۔ (198)

I want therefore definitely to eradicate the misunderstanding that Greek thought, in any way determined the character of Muslim culture (131)

آپ فرماتے ہیں کہ اسی ضمن میں انھوں نے یہ دلیل پہلے ہی دے دی ہے کہ مسلمانوں کی ترقی کی ابتدا تب ہوئی جب انھوں نے ارسطو کی استخراجی منطق کو چھوڑ کر قرآن کے استقرائی طریق کار کو اپنا لیا..... ہم طریق استدلال کے بارے میں اپنا نقطہ نظر پیش کر چکے ہیں اور سطورِ بالا میں یہ وضاحت بھی کر دی ہے کہ وارداتِ باطن کو حقیقی اور اعلیٰ ترین ذریعہ علم

قرار دینا اور بیسویں صدی میں بھی اسی پر اصرار، حکمتِ یونان کے نظریات پر انحصار کے مترادف ہونے کے سوا اور کچھ نہیں۔

اب ہم اسلامی ثقافت کی روح، یونانی نہ ہونے کے بارے میں علامہ کی دوسری دلیل کا جائزہ لیں گے۔ ابتداءً علامہ نے دو قضایا قائم کیے اور اپنی دانست میں ان کی حمایت کے لیے آیاتِ قرآنی بھی پیش کر دی ہیں مگر ان آیات کو کسی بھی طرح وہ معافی نہیں پہنائے جاسکتے جو علامہ نے اخذ کیے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے صاف اور سیدھے الفاظ میں بتایا ہے کہ جن وانس قدرت اور طاقت (سلطان) کے بغیر زمین اور آسمان کے کناروں سے باہر نہیں نکل سکتے۔ مراد یہ کہ احکامات اور قدرتِ الہیہ سے فرار کے لیے ایسی کوئی طاقت اور ایسا کوئی اختیار جن وانس کو میسر ہی نہیں (55:33) مگر علامہ اقبال نے اس کا باطنی معنی اس طرح لکھا ہے:

علم کی ابتدا محسوس سے ہوتی ہے کیونکہ جب تک ہمارا ذہن اسے اپنی گرفت اور قابو میں نہیں لے آتا، فکرِ انسانی میں یہ صلاحیت پیدا نہیں ہوتی کہ اس سے آگے بڑھ سکے (198)

Knowledge must begin with the concrete. It is the intellectual capture of any power over the concrete that makes it possible for the intellect of man to pass beyond the concrete. (131)

ان الفاظ میں سلطان کے معنی فکرِ انسانی اور معشرِ الجن والانس سے مراد ذہنِ انسان لے لیا گیا ہے مگر ایسے معانی کی کسی طرح کوئی گنجائش نہیں نکلتی..... دوسری آیت (53:42) میں ارشادِ ربّانی ہے: **وَ اَنْ اِلٰی رَبِّكَ الْمُنْتَهٰی** اور تو نے اپنے رب ہی کے پاس پہنچنا ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ ہمیں اپنے منتہا کی تلاش ہے تو ہمیں لامتناہی حیاتِ کونی اور روحیت میں اسے تلاش کرنا چاہیے (یعنی حقیقتِ مطلقہ کو وارداتِ باطن کے ذریعے دریافت کرنا ہوگا) اقبال نے یہ نہیں دیکھا کہ منتہی کا یہ معاملہ روزِ حساب اپنے نیک و بد اعمال کی جواب دہی کی بابت ہے اسی لیے اس آیت سے اگلی آیت میں ارشاد ہوا: پھر اُسے اس کے اعمال کا پورا پورا بدلہ دیا جائے گا۔ مگر اصل بات یہ ہے کہ اقبال نے مسلمانوں کے مقصدِ اولیٰ منتہی تک پہنچنے اور اس بارے میں قرآن کی بار بار کی وضاحت، فلاحِ اخروی حاصل کرنے کے مقابل یہ ثابت کرنے

کی کوشش کی ہے کہ یونانیوں کو لامتناہیت سے کوئی دلچسپی نہیں تھی (199).....

The ideal of the Greeks as Shpengler tells us was proportion not infinity. The physical presentness of the finite with its well-defined limits alone absorbed the mind of the Greeks.(132)

یوں ثابت ہوا کہ اسلامی علوم، فکرِ یونان پر مبنی نہیں (اقبال) اگر اسی کا نام فلسفیانہ استدلال ہے تو ہم جاہل ہی بھلے! اسی رد میں علامہ نے عراقی اور ابن مسکویہ کے بعض نظریات کے حوالے بھی دیئے ہیں مگر قرآن کے ایک طالب علم ہونے کی حیثیت میں ہمیں ان سے کوئی دلچسپی نہیں۔



علامہ اقبال لکھتے ہیں:

”زندگی اور زمانے کی ماہیت کے بارے میں بعض اساسی تصورات کا نہایت صحیح ادراک (ضروری ہے) لہذا بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو اس سلسلے میں دو بڑے تصور ہمارے سامنے آتے ہیں، دونوں تعلیماتِ قرآنی کا سنگ بنیاد ہیں۔ (1) وحدت، مبداءِ حیات ہے۔ (2) زمانہ ایک حقیقت ہے اور تاریخ ایک مسلسل اور مجموعی حرکت ہے۔ (208-209)

i) The unity of human origin. (140)

ii) A keen sense of the reality of time and the percept of life as a continuous movement in time. (141)

قرآن حکیم ہمیں بتاتا ہے کہ انسان بہ حیثیت مجموعی ایک ہی معاشرہ کا جزو تھے مگر جیسے جیسے انسان نے ہدایتِ الہی سے سرتابی کی، انسانیت مختلف دینی اور مذہبی گروہوں میں تقسیم ہوتی چلی گئی..... اقبال کا مسئلہ چونکہ وحدۃ الوجود ہے جس میں انسان دوستی، انسان پرستی کی سطح تک پہنچ جاتی ہے اور مذہبی تقسیم ان کی نظر میں لایعنی ہے، اس لیے وحدتِ انسانی کے اس لادینی نظریے کو اقبال قرآنی تعلیمات کا سنگ بنیاد کہنے پر مصر ہیں۔ رہا تاریخ کو ایک مسلسل تخلیقی حرکت قرار دینے کا ابن خلدون کا نظریہ تاریخ، تو ہم ایک الگ مضمون میں یہ ثابت کر چکے ہیں کہ عصیت کو کھینچ تان کر قرآنی نظریہ ثابت کرنا، ابن خلدون کی مغالطہ آرائی ہے۔ قرآن نے اس کے مقابل حمیت کی اصطلاح استعمال کی ہے اور ہمیں یہ بتایا ہے کہ اپنے اپنے گروہ کے لیے حمیتِ جاہلیہ، دینِ الہی اور توحیدِ قرآنی سے بغاوت پر اتر آتی ہے (مزید تفصیل کے لیے ”تشکیل معاشرہ کا

اسلامی تصور“۔ لیبی)..... چنانچہ اقبال وحدتِ انسانی اور تاریخ کی تخلیقی حرکت جیسے خود ساختہ نظریات کو حکمتِ یونانی سے بغاوت تو کہہ سکتے ہیں، تعلیماتِ قرآنی کا سنگ بنیاد کہنے میں وہ ہرگز حق بجانب نہیں۔

شپینگلر کا یہ دعویٰ درست ہے کہ ہر تہذیب کا اپنا ایک نقطہ نظر ہوتا ہے اور وہ جس شے کو دیکھتی ہے، اسی نقطہ نظر کے ماتحت، جسے دوسری تہذیبوں کے افراد سمجھ ہی نہیں سکتے۔ (211)

Each culture is a specific organism having no point of contact with cultures that historically precede or follow it. (143)

اقبال بھی سمجھتے ہیں کہ یہ نقطہ نظر درست ہے۔ اس مغربی فلسفی کی یہ رائے بھی ہماری دانست میں بالکل درست ہے کہ مجوسی تہذیب نے مسلمانوں کی تہذیب پر غلبہ حاصل کر لیا ہے۔ ایک مشترک تہذیب جو مجوسی مجموعہ مذاہب یعنی یہودیت، قدیم کلدانی مذہب، ابتدائی عیسائیت، زرتشتیت اور اسلام پر مشتمل تھی۔ (211)

Magian culture means common culture associated with what Shpangler calls magian culture of religions i.e. Judaism ancient charlian religion, early Christianity, zoroastianizm and Islam.. That a magian crust has grown over Islam, I do not deny. (143)

اقبال یہاں بھی ایشپینگلر سے متفق نظر آتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ:

اسلام پر بھی مجوسیت کا ایک غلاف ضرور چڑھ گیا ہے (211)

اگر ہم باقی عقائد کو ایک طرف رکھ کر صرف اس مجوسی عقیدے کو ہی دیکھ لیں کہ خیر و شر کی آویزش میں، دو خداؤں کا نظریہ غالب ہے اور اس کے ساتھ ایک اور عقیدہ بھی وابستہ ہے کہ بالآخر خیر کی فتح تب ہوگی جب مسیح آئے گا (212)..... ہم دیکھ رہے ہیں کہ ابن عربی ابلیس کی حمایت میں کمر بستہ ہے۔ کہتا ہے کہ اصل موحد تو وہی تھا جس نے غیر اللہ کو سجدہ کرنے سے انکار کیا تھا اور اقبال بار ہا یزدان واہرمن کو علیحدہ علیحدہ اپنے اشعار میں نظم کرتا ہے۔ کہتا ہے کہ اہرمن، یزدان کے دل میں کانٹے کی طرح کھٹکتا ہے۔ خیر کے غلبے کا مسیحی اور مجوسی تصور بھی ہمارے ہاں امتِ مسلمہ کے اس باطل عقیدے کی صورت جڑ پکڑ چکا ہے کہ مہدی آخر الزمان کے ظہور اور نزول عیسیٰ کے بعد ہی لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ کے تقاضے پورے ہوں گے، تو ہمیں شپینگلر کی رائے ہر طور درست ہی دکھائی دیتی ہے۔

خطباتِ اقبال کا آہنگ

چھٹا خطبہ: الاجتہاد فی الاسلام

اجتہاد کی اہمیت واضح کرنے کے لیے علامہ اقبال اس نظریے کو فروغ دینے میں مستعد دکھائی دیتے ہیں کہ: انسان اگر زمین سے استخلاص حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس ادراک کے ذریعے..... کہ:

کائنات ایک ساکن و جامد وجود نہیں بلکہ وہ اسے متحرک قرار دیتا ہے.....

تحریکِ اسلام نے دنیائے قدیم کا نظریہ مسترد کر دیا ہے (219)

As a cultural movement, Islam rejects the old static view of the universe. (146)

اور اپنی بات کی تائید میں مغربی مصنف کے یہ الفاظ بھی رقم کرتے ہیں کہ:

”قدیم زمانوں میں کوئی ایسی تہذیب موجود نہ تھی جس کی بناءً محض جذبات پر

ہوتی (یعنی جذباتِ محبت و اتحاد پر) اور جس سے بنی نوع انسان میں اتحاد و

اتفاق کے ساتھ تمدنِ عالم کی عمارت بھی محفوظ ہو جاتی۔“ (220)

Was there any emotional culture that could be brought in to gather mankind once more into unity and to save civilization?(147)

علامہ نے یہ حقیقت فراموش کر دی کہ صدیوں سے درسِ نظامی کے نام پر جو طبیعات ہماری رگوں میں داخل کی جا رہی ہے، اس میں زمین کو ساکن ہی قرار دیا گیا ہے۔ زمین اور کائنات کو متحرک قرار دینے کا غلغلہ مسلمانوں کے ہاں کوپرنیکس (وفات 1543) کے انقلابی انکشافات کے چار سو سال بعد تک جاری رہا اور محض ایک سو سال قبل ہی اٹھایا جاسکا..... اجتہاد کو قبول کیے ہوئے ہمیں 1500 سال ہو چکے ہیں اور اس کو ترک کیے ہوئے 1200 برس گزر چکے ہیں۔ چنانچہ اجتہاد کے ہونے یا نہ ہونے کا کوئی تعلق کائنات کے متحرک ہونے یا نہ ہونے کے نظریات و حقائق کے

رد و قبول سے وابستہ نہیں ہے۔ اس لایعنی قضیے کو ثابت کرنے کے لیے زمان و مکان کی فلسفیانہ اور کلامی بحثیں مزید لایعنی ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اگر انسان زمین سے استخلاص حاصل کرنا چاہتا ہے تو اس کا ذریعہ صرف یہی ہے کہ انسانیت بہ حیثیت مجموعی کائنات کے متحرک ہونے کی حقیقت کو قبول کر لے۔ سید نذیر نیازی نے یہ وضاحت بھی کر دی کہ زمین سے استخلاص کا معنی ہے نسل اور وطن کے کسی ایسے تعلق سے ناپتہ توڑ لینا جو انسانیت کو عالمی اتحاد سے بیگانہ کر دے۔ کاش علامہ اقبال صرف ایک آیت قرآنی پر غور فرما لیتے: سورہ الاعراف میں توحید کے ذکر اور شرک کی نفی کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ انسانوں کا حال یہ ہے کہ وہ ہماری نشانیاں دیکھ کر اور آیات وحی الہی سن کر بھی شیطان کے چنگل سے نہیں نکلتے اور گمراہی کا راستہ اختیار کر لیتے ہیں: اور اگر ہم چاہتے تو ان آیات کے ذریعے اسے بلندی عطا کر دیتے (یعنی ہماری خواہش تو یہی تھی) مگر (ان آیات کا منکر) زمین سے چپکٹا چلا گیا (پستی کی طرف مائل رہا) اور اپنی خواہش نفس کے پیچھے چل پڑا۔ (7:176)..... ان الفاظ میں اللہ تعالیٰ نے انسان کے استخلاص من الارض کے لیے صرف اور صرف دعوت توحید کو قبول یا رد کرنے کی بات کی ہے۔ یہ دعوت آج سے پندرہ سو سال پہلے (بلکہ ظہور آدم کے دن سے) چلی آرہی ہے اور اللہ تعالیٰ نے قرآن حکیم میں بارہا فرمایا ہے کہ انسان کی ذلت و پستی، دعوت حق کو رد کرنے کے باعث ہوئی..... مغربی مصنف کے گمراہ کن الفاظ کو حقیقت واقعہ کے طور پر قبول کر لینا بھی اقبال کی بہت سی غلط فہمیوں میں سے ایک ہے۔ محبت و اتحاد کا درس، اسلام کا دیا ہوا سبق ہے اور ظہور آدم سے لے کر آج تک تفرقہ پر دازی کا سبب اس دعوت سے اعراض ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے سورہ البینہ میں فرمایا: جن لوگوں کو کتاب (وحی الہی کے ذریعے توحید کی دعوت) دی گئی، وہ اس دعوت کے آنے کے بعد (اسے رد کر دینے کے نتیجے میں ہی) گروہوں میں بٹتے چلے گئے۔

اس ضمن میں انسانیت بہ حیثیت مجموعی اور انسانیت کا عالمی اتحاد کے الفاظ اسی عالمی وحدۃ الوجودی تصوف کی عالمگیریت کی جانب اشارہ کُننا ہیں جس کے اقبال بھی داعی ہیں اور اسی سیکولرزم کو اصل اسلام کہنے پر مصر ہیں۔

علامہ حرکت کے اصول کو تسلیم کرنے سے انسان کی مادی ترقی مراد لیتے ہیں اور اجتماعی اخلاقی ترقی بھی۔ فرماتے ہیں کہ اسے معلوم ہو جاتا ہے کہ تگوبین کا عمل جاری ہے اور جو کچھ اسے

بننا ہے، ابھی وہ منزل نہیں آئی جبکہ پورا قرآن حکیم اس اصول کی حکمت سے بھرا پڑا ہے کہ انسان کی اخلاقی ترقی کا دار و مدار صرف اور صرف نظریہ توحید پر ہے..... اقبال اس حقیقت سے واقف ہیں کہ توحید و جودی اور توحید شہودی یعنی وحدۃ الوجود کا عقیدہ الحاد اور زندقہ ہے، نظریہ توحید سے سرتابی ہے۔ پھر نہ جانے کن مقاصد کے تحت اقبال اس واضح حقیقت کو یونانی، نوفلاطونی اور اٹھارہویں صدی سے لے کر بیسویں صدی تک کے مغربی فلاسفہ کے افکار کے پردے میں چھپانے کی ناکام کوششوں میں مصروف ہیں..... صرف اس لیے کہ بہت سے اعلیٰ دماغ اور اعلیٰ اخلاق بزرگوں کے نام کے ساتھ وحدۃ الوجود کے نظریات وابستہ ہیں..... کاش علامہ آباء پرستی کے جنون میں قرآن سے غافل نہ ہو جاتے!



”حیاتِ عالم (نوع انسان کی زندگی) وجدانی طور پر اپنی ضروریات کا مشاہدہ کر لیتی ہے اور اس میں ہی یہ صلاحیت موجود ہے کہ ہر نازک موقع پر اپنا راستہ آپ متعین کر لے..... چنانچہ یہ وہی چیز ہے جس کو مذہب نے اپنی زبان میں وحیِ نبوت سے تعبیر کیا۔ (221)

The world life intuitively sees its own needs and at critical moments derives its own direction. This is what in the language of religion, we call prophetic revelation. (147)

علامہ اقبال کے یہ الفاظ، اقبال کا وہی نقطہ نظر دہرا رہے ہیں کہ نبوت کسی ہے اور وحی ایک ایسا خاصہ حیات ہے جو دوامی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کے بارے میں فرما دیا ہے کہ انھیں عام انسانوں میں سے منتخب کر کے جبرائیل امین کے ذریعے وحی الہی، وحی کتاب سے سرفراز کیا جاتا رہا۔ تعجب ہے کہ چند سطور بعد اسی حقیقت کو اقبال اپنے الفاظ میں اس طرح پیش کر رہے ہیں کہ:

”توحید، حیات کی روحانی اساس ہے۔ یہی حکمت ایسے دوامی اصول ہیں جن سے حیاتِ اجتماعیہ میں نظم و ضبط قائم رکھا جاسکتا ہے۔“ (221)

The ultimate spiritual basis of all life, as concerned by Islam, is eternal and reveals itself in variety and change. (147)

وحی الہی اللہ کے خود منتخب کردہ عظیم افراد پر، اللہ تعالیٰ ہی کے منصوبے کے تحت نازل ہوتی ہے۔ اقبال کشف کو اعلیٰ مقام دلانے کے جوش میں، وحی کتاب کی تفہیم میں ناکام رہے اور یہ الفاظ کتاب جبریل اور منصب نبوت کی توہین کے مترادف ہیں۔ لیکن ایک بار پھر علامہ اپنے ہی الفاظ (محکمات، دوامی اصول اور روحانی اساس) سے خوف زدہ ہو کر پکارا ٹھتے ہیں کہ:

”دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے۔“ (221)

But eternal principles when they are understood to exclude all possibilities of change which, according to the Quran, is one of the greatest signs of God, tend to immobilize what is essentially mobile in its nature. (147)

چنانچہ ہم یہ دیکھیں گے کہ آئندہ چل کر علامہ اقبال اجتہاد کے خنجر سے دوامی اصولوں کو بھی ذبح کرتے دکھائی دے رہے ہیں..... اقبال کی اسی دورخی نے ان کی ساری اصلاحی کوششوں کو خس و خاشاک بنا دیا۔ بالآخر علامہ فرماتے ہیں:

”اسلام کی ہیبت ترکیبی میں وہ کون سا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے! اس کا جواب ہے اجتہاد!!“ (222)

What then is the principle of movement in the structure of Islam? This is known as Ijtihad. (148)

علامہ کی رائے میں اجتہاد کے تین درجے ہیں:

”مکمل آزادی، قانون کے اطلاق سے متعلق مخصوص آزادی اور کسی خاص مذہب فقہ کی حدود میں رہتے ہوئے اجتہاد کی آزادی۔“ (222)

These school of law are recognized schools of law. these schools of law recognize three stages of Ijtihad:

- 1) Complete authority in legislation which is practically confined to the founders of the school.
- 2) Relative authority which is to be exercised within the limits of a particular school and
- 3) Special authority which relates to the determining of the law applicable to a particular case left un-determined by the founders. (148)

علامہ سمجھتے ہیں کہ ہماری ضرورت قانون سازی میں اجتہاد کی کامل آزادی ہی ہے۔ مگر

مذہبِ اربعہ نے اس کی اجازت نہ دی۔ اس روش کے حقیقی اسباب درج ذیل ہیں (223):

It (Ijtehad) has always been denied ever since the establishment of the schools. (149)

1- تحریکِ عقلیت یعنی معتزلہ کو علماء فقہ نے انتشار خیز قرار دیا۔ وہ (علماء فقہ) چاہتے تھے

کہ احادیث کو رد کر کے اسلام کا وجود اجتماعی خطرے میں نہ ڈالا جائے۔

Partly owing to thus restrained thought of particular rationalists, conservative thinkers regarded this movement as a force of disintegration and considered it a danger to the stability of Islam as a social polity. (150)

2- روحانی تصوف فروغ پا گیا۔ آزاد خیالی اور باطنیت نے فروغ ضرور پایا مگر وہ باہمت اور

اولوالعزم لوگ نہ تھے، ریاست متوسط درجہ کے افراد کے ہاتھ میں آگئی۔

On the purely religious side, Sufism fostered a kind of revolt against the verbal quibbles of our early doctors. (150)

3- سقوطِ بغداد کے بعد مزید انتشار سے بچنے کے لیے یہ کوشش کی گئی کہ فقہائے متقدمین کی

تعبیرات، قوانین شریعت کو جوں کا توں برقرار رکھا جائے۔ علامہ کا خیال ہے کہ ابن

تیمیہ نے اس روش کے خلاف احتجاج کیا (225)

For fear of further disintegration, which is only natural in such a period of political decay, the conservative thinkers of Islam focussed all their efforts on the one point of preserving a uniform social life for the people by a Jealous exclusion of all innovation in the law of shariat as expounded by the early doctors of Islam. (151)

ہم یہ وضاحت ضروری سمجھتے ہیں کہ امام مالک، امام حنبل اور امام ابوحنیفہ نے اجتہادات

کو محض اپنی رائے قرار دیا اور امت پر مسلط کرنے کی سعی نہیں کی۔ ان کے متبعین نے اقبال کی

بیان کردہ تینوں Stages کو اپنی میراث سمجھا اور امت پر مسلط کر کے فرقہ واری جیسے شرک کی

بنیاد رکھ دی۔ امام شافعی نے جن کا تشبیح ظاہر و باہر ہے، اپنے مسلک کی ترویج کی دانستہ کوششیں

کیں۔ دیگر تینوں ائمہ فرقہ واری کے بہتان سے متبر ہیں۔ مسلم سوسائٹی کا اجتماعی قتل نتیجہ ہے

فقہ اور دیگر امور کی بنیاد پر فرقہ داری کے قیام کا۔

اقبال کی یہ باتیں بہت حد تک درست ہیں مگر ان کی تہہ میں جو حقیقی عامل کار فرما ہے، ہمیں اسی پر توجہ دینی چاہیے۔ یہ عامل جبل اللہ (یعنی قرآن حکیم اور اسوۂ نبی صلی اللہ علیہ وسلم) کو ترک کرنا اور آباء پرستی کے جھنڈے تلے شرک کی حد کو چھونے والی فرقہ داری میں مبتلا ہو جانا ہے۔ ہمارے ان الفاظ پر غور کریں۔ ہم اسی حقیقت عظمیٰ کو سامنے لانے کے متمنی ہیں کہ اسلام کا اصل الاصول توحید پر قائم رہنا ہے۔ قرآن اور اسوۂ حسنہ کا ترک، توحید سے بغاوت ہے۔ آباء پرستی اور فرقہ داری شرک ہے..... تاہم اقبال نے امت مسلمہ کی جو روش، تین اسباب کے تحت گنوائی ہے، وہ کسی بھی طرح اجتہاد کی مکمل آزادی سے فرار کی جانب اشارہ کناں نہیں بلکہ ہماری نظر میں غیر دینی نظریات (وحدۃ الوجودی الہیات، غیر اسلامی عبادات، فرقہ داری، آبا پرستی، تقدیر کے غیر قرآنی نظریات وغیرہ) کے فروغ کا باعث رہی..... گویا مادر پدر آزادانہ اجتہاد، وہی اجتہاد جو اقبال کو کل بھی مرغوب تھا اور ترکوں کی الحادی روش کے نمونے بھی اقبال کے پسندیدہ مظاہر ہیں۔



آئندہ کے چند صفحات میں علامہ اقبال کے چند جملے توجہ طلب ہیں:

”جہاں تک ایک سیاسی مذہبی نظام کی حیثیت سے اسلام کی ہیئت ترکیبی کا تعلق ہے، اس نظریے کو بھی شاید ایک حد تک جائز تسلیم کر لیا جائے گو ذاتی طور پر مجھے اس سے اختلاف ہے کہ اسلام کی توجہ تمام تر ریاست پر ہے اور ریاست ہی کا خیال اس کے سب تصورات پر حاوی ہے۔“ (228)

Now the structure of Islam as a religio-political system no doubt, does permit such a view, though personally I think it is a mistake to suppose that these ideas are embodied in the system of Islam. (153)

”از روئے اسلام ریاست کا مطلب ہوگا ہماری یہ کوشش کہ یہ عظیم اور مثالی اصول زمان و مکان کی دنیا میں ایک قوت بن کر ظاہر ہوں۔ وہ گویا ایک آرزو ہے ان اصولوں کو ایک مخصوص جمعیت بشری میں مشہود دیکھنے کی۔“ (229)

The ultimate reality according to Quran is spiritual and its life consists in its temporal activity. (155)

”لہذا اسلامی نقطہ نظر سے ریاست کے معنی ہوں گے ہماری یہ کوشش کہ ہم جسے روحانی کہتے ہیں، اس کا حصول اپنی ہیئت اجتماعیہ ہی میں کریں۔ لیکن پھر ان معنوں میں تو ہر اس ریاست کو حکومت الہیہ ٹھہرایا جائے گا جس کی بنا استیلاء اور تغلب کی بجائے مثالی اور عینی اصولوں پر ہے۔“ (229)

The state according to Islam is only an effort to realize the spiritual in a human organization. (155)

”اسی دوران میں معتزلہ کے اس نقطہ نظر کی اقبال حمایت کر رہے ہیں کہ عالمگیر خلافت کا تعلق صرف ضرورت اور مصلحت وقت سے ہے۔“ (232)

Mutazilla who regarded universal Imamate as a matter of expediency only. (157)

اور چاہتے ہیں کہ مسلمان اپنے اندر قوت و شوکت پیدا کر کے، اپنے اپنے علاقوں اور ملکوں میں اپنے آپ کو غلامی سے آزاد کروالیں تب ہی کسی اجتماعیت کا سوچ سکتے ہیں۔

”میں تو کچھ یونہی دیکھ رہا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ شاید ہم مسلمانوں کو بدرجہ سمجھا رہی ہے کہ اسلام نہ تو وطنیت ہے، نہ شہنشاہیت بلکہ ایک انجمنِ اقوام ہے جس نے ہمارے خود پیدا کردہ حدود اور نسلی امتیازات کو تسلیم کیا ہے تو محض سہولتِ تعارف کے لیے، اس لیے نہیں کہ اس کے ارکان اپنا اجتماعی نقطہ نظر محدود کر لیں۔“ (234)

It seems to me that God is slowly bringing home to us the truth that Islam is neither nationalism nor Imperialism but a League of Nations which recognizes artificial boundaries and racial distinctions for facility of reference only and not for restricting the social horizon of its members. (159)

ہم ان تمام افکار کی حمایت کرتے ہیں اور اپنے آپ کو اقبال سے یہ سوال کرنے میں حق بجانب سمجھتے ہیں کہ مسلمانوں کی اجتماعی بہبود کے ان اسباق کا، کائنات کے حرکی تصور، زمان و مکان کی بحث، وجودی و شہودی عقائد وغیرہ سے کسی طرح کا کوئی تعلق کیسے جوڑا جاسکتا ہے!!



اب ہم اس نازک بحث میں داخل ہو رہے ہیں جہاں اجتہاد کی مکمل آزادی کا غلغلہ برپا ہے۔ محکمت کو چیلنج کیا جا رہا ہے، نصِ قرآن میں موجود احکامِ شریعت کو تبدیل کرنے کا درس دیا جا رہا ہے۔

(ا) قرآن کا واضح حکم ہے کہ نماز کے لیے جب بھی کھڑے ہو تو: **فَاقْرَؤْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ** (73:20) تم سب پڑھو جو بھی قرآن میں سے تمہیں حاصل ہو، تمہیں یاد ہو..... اس کے باوجود ترکوں کی اس روش کی حمایت کہ نماز تر کی زبان میں پڑھی جائے، اقبال کی نظر میں گوارا ہے بلکہ وہ اس کی تحسین فرما رہے ہیں۔

(ب) وراثت کے معاملے میں، عورت کے ضمن میں قرآن کے فیصلہ کو ترک قوم ترک کرنے پر مصر ہے۔ اقبال کہتے ہیں: ”یہ صرف ترک ہیں جو ام اسلامیہ میں قدامت پرستی کے خواب سے بیدار ہو کر شعورِ ذات کی نعمت حاصل کر چکے ہیں۔“ (236)

Turkey alone has shaken off dogmatic slumber and attained to self consciousness. (162)

اس قدر بلند بانگ حمایت کے بعد، قرآن کے چند اصولوں کے بارے میں اقبال کے دلائل، ان کی دورخی پالیسی کو بے نقاب کر دیتے ہیں۔ دیگر ممالک بالخصوص ہندو پاک کے علما بھی شعورِ ذات کی اس نعمت کے پردے میں چھپی لعنت کے حصول میں سرگرداں ہوئے اور ان کا بلجاو ماویٰ اقبال ہی کے افکار بنے رہے۔

(ج) حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منسوب ایک غلط خبر کو علماء اسلام نے سر پر چڑھا رکھا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مرضِ وفات میں یہ کہنا کہ مجھے کاغذ قلم لا دو، میں تمہیں ایسی بات لکھوادوں جس کے بعد تم کبھی گمراہ نہ ہو گے..... معاذ اللہ نبی پر بہتان ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابلاغِ حق ادا نہ کیا اور یہ کہ تیس برس میں نازل ہونے والی قرآن کی 114 سورتیں ناکافی پیامِ حق ہیں۔ اسی روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ انتہائی گستاخ تھے اور اس قدر طاقت ور کہ ان کی بات کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی رد نہ کر سکے اور یہ صرف علی رضی اللہ عنہ تھے جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بات ماننے کو آمادہ تھے مگر وہ بھی عمر رضی اللہ عنہ کی ہیبت کے سامنے پرنہ مار سکے..... چنانچہ حسبنا کتاب اللہ کی روایت گمراہ کن ہے، اقبال کا اسے آزادی رائے اور تنقید کے حق میں بیان کرنا مزید گمراہ کن

ہے۔ تنقید کس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بات پر!! حالانکہ ایسا کچھ بھی نہیں ہوا۔ اس روایت کو مخصوص مقاصد کے تحت وضع کیا گیا یعنی مزعومہ علم لدنی کی حمایت کے لیے جو شاید انہی لمحات میں نبی نے علی رضی اللہ عنہ کی جرات سے متاثر ہو کر انہیں عطا کر دیا اور پھر سلسلہ ہائے تصوف اسی ذاتِ بابرکات سے آبشاروں کی طرح بہہ نکلے۔

(د) اقبال کا یہ کہنا بھی درست نہیں کہ عباسیوں کے برسراقتدار آنے تک مسلمانوں کے پاس سوائے قرآن مجید کے کوئی تحریری قانون موجود نہ تھا (240)

In the first place we should learn in mind that from the earliest times, practically upto the rise of the Abbasides, there was no written law of Islam apart from the Quran. (165)

قرآن کے علاوہ حدیث کے صحائف بھی موجود تھے، حکمرانوں کو لکھے گئے مراسلے اور قرآن و سنت پر مبنی خلفاء کے فیصلوں کے نظائر، سبھی کچھ مسلمانوں کے سامنے تھا۔ تبھی تو 75 لاکھ مربع میل کے علاقے پر عدلی اجتماعی کا نفاذ ممکن ہو سکا۔

(ہ) ”دسویں اور گیارہویں صدی عیسوی تک مسلمانوں میں 19 مذاہب رواج پا چکے تھے: جس سے پتہ چلتا ہے کہ فقہائے متقدمین نے ایک بڑھتے ہوئے تمدن کی ضروریات کے پیش نظر کس سعی اور جدوجہد سے کام لیا۔“ (240)

It is worthy to note that from about the middle of the first century upto the beginning of the fourth not less than nineteen schools of law and legal opinions appeared in Islam. (165)

اس سعی کی توصیف محض بے جا ہے، کاش یہ جدوجہد محض نظری اور اجتماعی ہوتی مگر ہوا یہ کہ اس رنگارنگی کے نتیجے میں کٹر قسم کی مذہبی فرقہ واری نے جنم لیا اور حالات یہاں تک پہنچ گئے کہ پانچ سو برس تک کعبۃ اللہ میں سات مصلے قائم ہو گئے، کوئی فقہی مسلک دوسرے کے پیچھے نماز پڑھنے کو تیار نہ تھا۔ اس مکمل فقہی اور اجتہادی آزادی کی جس قدر مذمت کی جائے، کم ہے۔

(و) اقبال نے قرآن حکیم کے بارے میں چند عجیب و غریب نظریے وضع کیے ہیں:

☆ اسلامی قانون کا اولین ماخذ قرآن ہے۔

☆ قرآن کوئی قانونی ضابطہ نہیں۔

☆ جس وحی و تنزیل کا موضوع حیاتِ انسانی کے مدارجِ عالیہ ہیں، اس کا اس قسم کے اصولوں یا قواعد و ضوابط سے کیا تعلق!

☆ قرآن مجید نے مذہب اور ریاست کا سلسلہ ایک ہی تنزیل میں جوڑ دیا۔

☆ اسلام کی حیثیت لا جغرافیائی ہے۔ اس کا مقصد ایسا نمونہ پیش کرنا ہے..... ایک ایسی اُمت کی تشکیل جس کا اپنا شعور ذات ہو۔

☆ قرآن نے جن اصولوں پر قانون کی بنا اٹھائی ان سے نہ تو فکرِ انسانی پر کوئی روک قائم ہوئی ہے نہ وضعِ آئین و قوانین پر (صفحات 240-242)

The primary source of the law of Islam is the Quran. (165)

The Quran however is not a legal code. (165)

Why are these rules made part of a revelation, the ultimate aim of which is mans higher life? (165)

Islam is non-territorial in its character and its aim is to furnish a model for the final culmination of humanity by drawing its adherents from a variety of mutually repellent races and then transforming this atomic aggregate into a people possessing a self consciousness of their own. (167)

Turning now to the ground work of legal principles in the Quran, it is perfectly clear that far from leaving no scope of human thought and legislative activity, the intense breadth of these principles virtually acts as an awakener of human thought. (167)

روسوں نے کہا تھا انسان آزاد پیدا ہوا ہے۔ اسے پابندیوں میں جکڑنے کا حق کسی کو نہیں اور وجودی فلاسفر کہتے ہیں کہ انسان کے لیے کچھ بھی پہلے سے طے کر دہ نہیں۔ اس نے اپنی زندگی خود جینی ہے..... قرآنی احکام سے یہ اقبال کی بے اعتنائی انھی افکار کی بازگشت ہے..... ان باہم دگر متصادم اور بے ہنگم نظریوں پر بحث محض وقت کا ضیاع ہوگا۔

اصل معاملہ یہ ہے کہ عقائد و ایمانیات کے بارے میں قرآن کی ہر بات محکم ہے اور معاشرت کے بارے میں بھی قرآن نے حتمی قوانین دے دیئے ہیں۔ اب گنجائش رہ گئی ہے

امرہم کے بارے میں یعنی ریاست کا تنظیمی ڈھانچہ۔ اس معاملے کو اللہ تعالیٰ نے شوریٰ بینہم سے مشروط کر دیا ہے یعنی مومنین صالحین کی مشاورت سے تمام معاملات طے کیے جائیں۔ یہ بھی one vote, one man کا طریقہ کار نہیں ہے۔ شوریٰ کے اہل افراد کی مطلوبہ صفات تفصیل سے سورہ شوریٰ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

(ز) اقبال درست کہتے ہیں کہ محدثین نے شریعتِ اسلامیہ کے مسائل پر مجرد غور و فکر کو روکا اور احادیث سے نظائر مہیا کیے..... مگر آگے بڑھ کر آپ کا کہنا ہے کہ احادیث ہی کو نہیں بلکہ اس روح کو بھی دیکھنا ضروری ہے جس کے تحت نبی نے احکامِ قرآن کی تعبیر فرمائی..... یعنی آزادی کی جانب ایک اور قدم اٹھالینے کی خواہش کا اظہار!..... روح اور روحانی کے نام پر باطنی عقائد کی ترویج کا راستہ وا کر دینا! احادیث، سنت، اسوہ حسنہ سے بے اعتنائی!!

مستشرقین اور صوفیا کا پھیلا یا ہوا مغالطہ اقبال کے فکر میں بھی نمایاں ہے حالانکہ اسلام محض ایک مذہب نہیں بلکہ دین ہے، نظامِ حیات اور ہمہ جہت تمدن۔

(ح) علامہ اقبال لکھتے ہیں کہ:

فقہ اسلام کا تیسرا ماخذ اجماع ہے اور میرے نزدیک اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے زیادہ اہم (248)

The third source of Mohamman law is Ijma (اجماع) which is in my opinion perhaps the most important legal notion of Islam. (173)

اجماع جس کے لیے کوئی ثبوت قرآن و سنت سے نہیں مل سکتا، سب سے اہم نہیں، سب سے کمزور بلکہ وضعی، غیر دینی خود ساختہ اصول ہے۔

آپ چاہتے ہیں کہ مجلس انتظامی کی صورت یہ تصور ایک مستقل ادارے کی شکل اختیار کر لے۔ مجالس قانون ساز میں علما کو بطور ایک موثر جزو شامل کر لیا جائے..... اجماع کی جو صورت علامہ اقبال نے تجویز کی ہے، ہم اسے قیاس یا اجتہاد کے فروغ کا ایک ذریعہ تصور کریں گے.....

وگرنہ علما کے نزدیک اجماع کا نظریہ کچھ اور ہی شکل اختیار کر گیا ہے یعنی یہ کہ جن امور پر علما متفق ہو چکے ہیں، خواہ وہ قرآن و سنت سے ثابت نہ ہو سکیں اور ان سے کتنے ہی متصادم کیوں نہ ہوں، اجماع کو فقہ اسلامی کا تیسرا بڑا اصول سمجھتے ہوئے، ایسے تمام امور کو بلا چون و چرا قبول کر لیا

جائے..... ہم سمجھتے ہیں کہ علما کی تعبیر اور اقبال کے تصور تشکیل میں بہت نمایاں فرق ہے..... بایں ہمہ اقبال نے شافعی کا یہ نقطہ نظر بھی پیش کر دیا کہ اجماع صحابہ سے اختلاف ہو سکتا ہے، جو نہایت درجہ مہلک ہے کیونکہ اس کی بنیاد اس مفروضہ پر ہے کہ صحابہ کے پاس احادیث نہیں پہنچی تھیں۔ نہیں بلکہ درحقیقت یہ تشبیح کا نقطہ نظر ہے اور اس کا مقصد وحید تعامل صحابہ کو امت کے لیے غیر اہم ثابت کرنا ہے حالانکہ قرآن ہمیں اُن کے اسوہ کے اتباع کی تلقین کرتا ہے۔ فرمایا: *واتبعوہم باحسان*۔ صحابہ کی اتباع بہترین انداز میں کرنے والے بھی محبوب بارگاہ الہی ہیں۔ پھر یہ کہ علامہ کرخی کی بات کو اقبال اہمیت دے رہے ہیں۔ (250) کہ صحابہ کا طریق انھی باتوں میں حجت ہے جن میں قیاس سے کام نہیں چلتا۔

We are bound by their decision obviously because the companions alone were in a position to know the fact. (175)

جیسا کہ ہم عرض کر چکے ہیں صحابہ نے قیاس یا اجتہاد سے ہی کام لیا اور پھر تعامل صحابہ نے ثابت کر دیا کہ وہ بہت سے ایسے امور پر متفق ہیں جو ان کا اجتہاد تھا۔ ہم ان سے سرسوا اختلاف نہیں کر سکتے کیونکہ صحابہؓ نے نبی ﷺ سے تربیت حاصل کی، وہ قرآن کو سمجھتے تھے اور اسوہ نبی ﷺ کے ہر گوشے سے واقف تھے۔

(ط) چوتھا ماخذ قیاس ہے یعنی قانون سازی میں مماثلتوں کی بنیاد پر استدلال۔ (251)

The fourth basis of fiqa in Qiyas, i.e. the use of analogical reasoning in legislation. (176)

اس بارے میں جیسا کہ اقبال نے حوالہ دے دیا ہے، شافعی کی یہ بات درست ہے کہ قیاس، اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے..... ہاں مگر اقبال کا یہ کہنا کہ: اصول فقہ کی تعبیر و ترجمانی میں زندگی کے حقیقی تنوع اور حرکت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے محل نظر ہے۔ (253) اس لیے کہ اس چھتری کے تلے ترکی پارلیمنٹ کے شرع و دین کی حدود سے تجاوزات کو برحق ثابت کرنا اور اسی قسم کی مادر پدر آزادی کو دیگر جمہوری اداروں میں بھی رواج دینے کی گنجائش نکالنا مقصود ہے جس کی ہم از حد مذمت کرتے ہیں۔



اس خطبے کے آخری حصے میں علامہ اقبال نے اپنی سب سے بڑی تمنا کا اظہار ان الفاظ

میں کیا ہے:

”اسلام کا معنی و منشا اور اس کی تقدیر فی الحقیقت کیا ہے! عالم انسانی کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے: کائنات کی روحانی تعبیر، فرد کا روحانی استخلاص اور وہ بنیادی اصول جن کی نوعیت عالمگیر ہو اور جن سے انسانی معاشرے کا ارتقا روحانی اساس پر ہوتا رہے۔“ (204)

Humanity needs three things today: i) a spiritual interpretation of the universe. ii) spiritual emancipation of the individual and iii) basic principles of a universal import directing the evolution of human society on a spiritual basis. (178)

غالباً اقبال کی مراد یہ ہے کہ کائنات کی وہی تعبیر درست ہے جو وجودی فلاسفہ نے کی ہے، آفرینش کائنات کا نوافلاطونی عقیدہ جس سے تنزلاتِ ستہ کا ملحدانہ فکر مستعار لیا گیا اور حقیقتِ محمدیہ سے تکوینِ ہستی کو مشروط کر دیا گیا۔ معاملات دنیا سے انسان کو صوفیاء وجودیہ کی طرح الگ تھلگ ہو جانا چاہیے (اقبال کا اسلام کو ایک نظامِ زندگی قبول کرنے سے احتراز) اور ارتقاء انسانی کا ^{مطرح} نظر وجودِ مطلق سے اتصال و اتحاد ہے..... یہ تینوں تعبیرات قرآنی نقطہ نظر کی نفی ہیں۔ ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ فلاحِ انسانیت اور تشکیلی ریاست کے اعلیٰ تصورات میں روحانیت کہاں سے گھس آئی! نوافلاطونیت، یہودیت اور صائبیت نے روحانیت کی اصطلاح ایجاد کی جس کی قرآن میں، دینِ اسلام میں کسی طرح کوئی گنجائش نہیں نکلتی۔ یہ سارے تصورات روح کی تجسیم اور اس کے لافانی ہونے کے عقیدے سے ماخوذ ہیں جبکہ روح کا یہ تصور خالصتاً غیر قرآنی ہے۔ (ملاحظہ ہو: ”روح کا قرآنی تصور“ اور ”نفس کی حقیقت“ از ایوبی) ”روح“ کے قرآنی معانی (امرِ رب، امرِ ہدایت ہو یا امرِ تکوین) کو چھوڑ کر جو تعبیرات ہمارے ہاں مروج ہیں، ان کا سراغ صابی مذہب کے عقائد سے لگایا جاسکتا ہے:

”الصائبون کا عقیدہ یہ ہے کہ عظیم ارواح کو اکب، رب اور دیوتا ہیں، اللہ رب الارباب کے ہاں ان کے سفارشی اور وسیلہ ہیں۔ اسی لیے وہ الروحانیون کہلاتے تھے۔ روحیں افلاک کو حرکت میں لاتی ہیں اور یہ فرشتوں سے مشابہ ہیں۔ یہ ارواح، اختراع و ایجاد اور امورِ کائنات کی صورتِ احوال بدلنے کی

قدرت رکھتی ہیں۔ انھی روحوں میں ساتوں سیاروں کے مدبر ہیں جو افلاک

اور عالم جسمانی پر اثر انداز ہوتے ہیں۔“ (دائرہ معارف اسلامی)

ابن عربی کا رجال الغیب کا نظریہ اور شاہ ولی اللہ کا حظیرۃ القدس کا عقیدہ، صائبیت کے

انھی عقائد کا بھونڈا چرہ اور دین اسلام کے عقیدہ توحید سے کھلی بغاوت ہے۔ شیخ احمد سرہندی

بھی کائنات کی پہنائیوں میں ”روح“ کا مقام، سرخفی اور سرخفی وغیرہ تلاش کرنے کی جستجو میں

ہلکان ہوتے دکھائی دیتے ہیں۔



خطبات اقبال کا آہنگ

ساتواں خطبہ: کیا مذہب کا امکان ہے!

اس خطبے کے عنوان نے ہمیں اس امر پر مجبور کر دیا ہے کہ علامہ اقبال کی ذہنی سطح کو جو انہوں نے اسلام پر غور و فکر کے دوران میں ظاہر کر دی ہے، زیر بحث لے آئیں۔ ”قرآن حکیم کے قاری اقبال“ اور ”جزبہ قرآن“ کچھ اور نہ کہنے والے علامہ اقبال نے ان ساتوں خطبات میں ایک بار بھی دین کی اصطلاح استعمال نہیں کی۔ آپ کو مذہب سے غرض ہے اور اسلام کے بھی صرف اسی پہلو سے جو دیگر مذاہب کی طرح تصوف کو ”حرزِ جان بنائے ہوئے“ ہے..... اگر اقبال دین اسلام کے حوالے سے بات کرتے تو لازم تھا کہ دین کے سرچشمے توحید باری کو اسی طرح زیر بحث لایا جائے جس طرح قرآن میں بیان ہوا ہے۔ مگر آپ نے اسلام کو بھی ایک مذہب ہی سمجھا اور دیگر بگڑے ہوئے مذاہب کے مزعومہ روحانی کردار کی طرح مذہب اسلام کے خود ساختہ روحانی پہلو یعنی تصوف و جود کو ہی اپنی بحث کا مرکز بناتے رہے۔ جیسا کہ ہم خطبہ اول پر تبصرے میں عرض کر چکے ہیں، سید نذیر نیازی کا دیا ہوا نام ”الہیاتِ اسلامیہ“ کسی نہ کسی طرح دین اسلام کا حوالہ بن سکتا ہے مگر خود اقبال نے Religious thought (مذہبی فکر) کی اصطلاح استعمال کر کے بتا دیا ہے کہ انہیں دین اسلام اور اس کے عقلی و عملی تقاضوں سے دلچسپی نہیں۔ بلکہ ان کے فکر کا محور اس مذہب کا بھی وہی پہلو ہے جو عالمی وحدۃ الوجودی تصوف کی طرح روحانیت کے دعووں سے بھرپور ہے، ایسا دعویٰ جس کا قرآن میں کہیں ذکر نہیں۔

بہر حال ساتویں خطبے کی ابتداء میں اقبال نے مذہبی زندگی کی تقسیم تین ادوار میں ظاہر کی ہے: ایمان، فکر اور معرفت یعنی عرفان حقیقت.....

Broadly speaking religious life may be divided into three periods. These may be described as the periods of faith, thought and discovery. (180)

In the first period religious life appears as a form of discipline

which the individual or a whole people must accept as an unconditional command without any rational understanding of ultimate meaning and purpose of that command. (180)

ہم سب جانتے ہیں کہ قرآن نے ایک مومن و مسلم کی دینی زندگی کو تین صفات سے متصف قرار دیا ہے۔ سب سے پہلا درجہ اسلام کا ہے یعنی زبانی اقرار کے بعد اور فرائض کی ادائیگی میں شرکت کے ذریعے امت مسلمہ کا ایک فرد بن جانا۔ دوسرا درجہ ایمان کا ہے یعنی ہدایت الہیہ کو دل کی گہرائیوں سے قبول کر لینا، اس حد تک کہ نفاق کا شائبہ تک باقی نہ رہے اور تیسرا درجہ احسان (محسنین و متقین) کا ہے یعنی فکری اور عملی دونوں اعتبار سے درجات عالیہ کا حصول..... اعلیٰ مدارج کے حصول کو اللہ تعالیٰ نے مزید تین درجات میں بیان کر دیا ہے یعنی صالحین (فکر و عمل میں پوری طرح نیکوکار) شہداء (اپنی پوری زندگی کو آئینے کی طرح معاشرے پر منعکس کرنے اور شہادتِ حق کا فریضہ انجام دیتے ہوئے انبیاء کی سنت پر عمل کرنے والے) اور صدیقین (ایسے افراد جن کا فکر و عمل صدق و صفا سے مملو ہو، ان کی ذات سے کوئی حرکت خلاف حق ہو سکنے کی توقع بھی نہ کی جاسکے)۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ مذہب کے پہلے دور میں یعنی ایمان میں نظم و ضبط درکار ہے اور حکم کو بے چون و چرا تسلیم کر لینا..... حالانکہ قرآن کی رو سے یہ دور اسلام کا ہے اور اس کے لیے بھی آیاتِ انفس و آفاق پر غور کرنے کے بعد ایک ہی رب الارباب اور خالق و مالک کی ذات کا اقرار کر لینے کی دعوت جاہِ جادی گئی ہے۔ دوسرا دور فکر کا دور بتایا جا رہا ہے جس کے دوران میں بقولِ اقبال مذہب کو مابعد الطبیعات کی جستجو رہتی ہے..... ان الفاظ سے یہ اشتباہ ہو سکتا ہے کہ اقبال انفرادی طور پر انسانوں کی بات نہیں کر رہے بلکہ پوری انسانیت کی مذہبی زندگی کے ادوار گنوار ہے ہیں۔ اولاً تو یہ بات اس طرح ہے ہی نہیں کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ ایمان اور خودی کے استحکام سے لے کر حقیقتِ مطلقہ تک، دورِ اتصال کے سبھی مراحل اور ادوار میں علامہ نے ہمیشہ انفرادی خودی کی بات کی ہے، جیسے کہ فرد کا روحانی استخلاص وغیرہ۔ اور اگر کوئی دانش ور ایسا نتیجہ اخذ کرنا چاہے تو ہم بصد ادب گزارش کریں گے کہ انبیاء کے احوال قرآن میں مذکور ہیں، ان انبیاء پر ایمان لانے والوں میں صالحین، صدیقین اور شہداء کی کثیر تعداد موجود رہی جو بفقوئے آیاتِ قرآنی فلاحِ اخروی کے حصول میں کامیاب و کامران ہوئے۔ چنانچہ یہ فرض کر

لینا ایک سنگین غلطی ہوگی کہ انسانیت ایک طویل عرصے تک محض ایمان (از روئے قرآن محض اسلام) اور پھر محض فکر کے ادوار کی سیر کرتی رہی پھر کہیں جا کر وہ دور آیا جب انسانیت کو عرفان حقیقت کی جانب سفر کی سعادت نصیب ہوئی۔

اقبال کی رُو سے تیسرا دور وہ دور ہے جب انسان کی یہ آرزو ہوتی ہے کہ حقیقتِ مطلقہ سے براہِ راست اتحاد و اتصال قائم کرے۔ تبھی ایک انسان آزاد اور بااختیار شخصیت کی صلاحیت حاصل کر لیتا ہے..... ہم سمجھتے ہیں کہ یہ محض شاعری ہے۔ قرآن سے رویت باری اور فنا فی اللہ جیسے عقائد کے لیے کوئی دلیل میسر نہیں آسکتی۔ قرآن پاک نے اسلام، ایمان اور احسان کے درجات کے ساتھ ساتھ صالحین، شہداء اور صدیقین کے درجات گنوا کر اس طرح کے ظنِ جاہلیہ پر خطِ نسخ پھیر دیا ہے۔ فن شاء فلیومن!! مگر جسے توفیق ہو وہی ایمان لاتا ہے۔



چند متفرق امور کے بارے میں اقبال کی آرا پر مختصر تبصرے:

1- صوفیا اسلام میں ایک بزرگ کا قول ہے کہ جب تک مومن کے دل پر بھی کتاب کا نزول ویسے ہی نہ ہو جائے جیسے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ہوا تھا، اس کا سمجھنا محال ہے۔ (264)

As in the words of Muslim Sufi, - no understanding of the Holy Book is possible until it is actually revealed to the believer first, as it was revealed to the Prophet. (180)

اقبال نے اسی مضمون کو نظم کر کے اس پر اپنی مہر تصدیق ثبت کر دی ہے..... حالانکہ قرآن نے متعدد بار دعویٰ کر دیا ہے کہ ہم نے قرآن کو تذکیر کے لیے (یاد دہانی اور نصیحت حاصل کرنے کے لیے) آسان بنا دیا ہے اور قرآن پر اللہ تعالیٰ نے غور فکر اور تدبر کی دعوت دی ہے نہ یہ کہ مراقبے میں جا کر وارداتِ قلب کے ذریعے اس کے نزولِ ثانی کی..... علاوہ بریں یہ دعویٰ بجائے خود صوفیہ اور اقبال کی اس غلط فہمی پر مبنی ہے کہ کشف یعنی وارداتِ قلب ہی باری تعالیٰ سے اتصال و اتحاد کا ذریعہ ہے اور یہ توفیق صوفیہ کو بھی اسی طرح حاصل ہے جیسے نبی کو حاصل ہوئی تھی یعنی کشف کے ذریعے رویت باری حاصل ہوگی تو اللہ تعالیٰ سے ہدایت حاصل ہو سکے گی وگرنہ یہ جبرائیل اور یہ قرآن..... ان کی حیثیت تو ثانوی ہے۔ پڑھتے رہو سردھنتے

رہو مگر یقین سے محروم ہی رہو گے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دل پر نزول کی طرح کسی اور کے دل پر نزول قرآن، ایک خواب ایک حسرت ہی رہے گا کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات کا مقابلہ کسی عام انسان سے نہیں ہو سکتا۔ اور نبی کی جبرئیل سے ملاقات کے علاوہ نبی کو آیات ربّہ الکریمیٰ کا مشاہدہ بھی کرایا جاتا ہے۔ چنانچہ اس طرح کے الفاظ دراصل تو ہیں رسالت ہی کی ایک شکل ہیں۔

2- ابن عربی کا قول کیا خوب ہے کہ ”وجودِ مدرک (Perceptual Being)

تو خدا ہے، کائنات معنی (لہذا خارج میں کائنات موجود نہیں ہے)..... اور

عراقی نے کہا ہے کہ زمان و مکان کے متعدد نظامات ہیں حتیٰ کہ ایک وہ زمان

و مکان بھی ہے جو صرف ذاتِ الہیہ سے مخصوص ہے۔“ (265)

The great Muslim Sufi philosopher Muhyuddin Ibn-e-Arabi of Spain, has made the cute observation that God is a percept, the world is a concept. Another Muslim sufi thinker and poet Iraqi insists on the polarity of space-orders and time-orders and speaks of a Divine time and Divine space. (182)

بہت خوب! ابن عربی کے فلسفہ وحدت الوجود کی بنیاد کو پوری طرح سراہنا بھی اقبال کا

کام ہے اور بار بار اس سے گریز پائی بھی انہی کے حصے میں آئی ہے..... عراقی شاعر ہے، گمراہ

ہے اور گمراہ کن افکار کا حامل۔ قادرِ مطلق کو اپنی منشا و مرضی کے حدود و قیودِ زمان و مکان میں بند

کر دینا، محض الحاد و زندقہ ہے۔

3- اقبال فرماتے ہیں:

”ازمنہ متوسط میں صوفیہ نے سلوک و عرفان کے جو طریقے وضع کیے، اب

انہی کی طرح حق و صداقت کا انکشاف کرنے والے دکھائی نہیں دیتے۔ غالباً اس

لیے کہ قدامت پرستی نے جستجو ترک کر دینے کا سبق دے دیا ہے۔“ (266)

This is the main reason why our medieval mystic techniques can no longer produce original discoveries of ancient truth.

(182)

آباء پرستی کا رجحان اپنی جگہ، واقعہ یہ ہے کہ یہ سارا معاملہ مرغِ تخمیل کی بلند پروازی کے

ساتھ ساتھ ادبِ عالیہ کی تخلیق کا مسئلہ بھی ہے۔ غزالی نے دونوں پہلوؤں میں سبقت حاصل

کی۔ پھر ادب کے شاہکار تخلیق کرنے والے ابن عربی نے علماء و فضلاء کو اپنی لافانی تحریروں

سے مہبوت کر دیا۔ شیخ احمد سرہندی نے اپنی پُر پیچ تحریر سے ایک نئے دور کا آغاز کیا..... حافظ، رومی اور اقبال کی شاعری نے اپنی جگہ دور رس اثرات مرتب کیے..... فارسی اور عربی کا دور گزر گیا۔ اب سلسلہ شاذلیہ کے بزرگوں نے بزبانِ انگریزی حیرت انگیز تحریروں سے ایک عالم کو دنگ کر رکھا ہے۔ تصوف کا وسیع میدان ہر اس شاعر و ادیب کے لیے چشمِ براہ ہے جو نئی نئی اصطلاحات اور تخیل کی بے پناہ جولانیوں کے ساتھ، نت نئے دعوے کرنے میں بھی اپنی نظیر آپ ہو۔ ہم نے ایسے بزرگ دیکھے ہیں جو جتناتی اور بے اثر زبان لکھتے ہیں حالانکہ انھیں بھی ذاتِ مطلق سے روز و شب مکالمے کا شرف حاصل رہتا ہے۔ اگر وہ اپنی ان واردات کو اسی طرح شاندار اور پُر اثر الفاظ میں بیان کر دیں تو نئی رونق لگ جائے۔

4- تصورات کا ذریعہ حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کا کوئی عمدہ ذریعہ نہیں (267)

It may be a mere symbol, a mere conversion. Religion, which is essentially a mode of actual living is the only serious way of handling reality. (183)

انگریزی زبان میں Judgements, Concepts کے الفاظ آئے ہیں..... کیا علامہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ آیاتِ قرآن میں جو دعوے کیے گئے اور جو قضایا ان سے مرتب ہوئے، وارداتِ باطن اور مشاہدہ قلب کے بغیر ان کی کوئی حیثیت نہیں! یہ محض تصورات ہیں، حقیقت تو بس ادراکِ حقیقت ہے، کشف ہے، وارداتِ باطن ہے۔

5- نظریہ ارتقاء کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ تصور تو ایک ہی ہوتا ہے لیکن اس سے مختلف تہذیبیں مختلف اثرات قبول کرتی ہیں۔ فرماتے ہیں کہ مولانا روم نے حیاتیات کے نقطہ نظر سے اس سلسلے میں جو کچھ کہا وہ باعثِ مسرت ہے (269)

It is strange how the same idea affects different cultures, differently. (185)

مولانا روم نے کیا کہا: میں نے جمادات سے حیوانات کی منزل میں قدم دھرا پھر میں آدم ہو گیا اور اب مجھے اپنی موت سے اپنی قدر و منزلت کے کم ہو جانے کا ڈر نہیں اس لیے کہ عین ممکن ہے میں ملائکہ کی طرح بال و پر حاصل کر لوں۔ (خلاصہ اشعار)..... رومی نے بنی آدم کی قدر و منزلت کو ملائکہ سے فروتر جانا اور یہ بھی نہ سوچا کہ قرآن میں انسان کو احسنِ تخلیق کہا گیا ہے۔ یہ بھی غور نہ فرمایا کہ انہی انسانوں میں سے کائنات کی عظیم ترین ہستی کا ظہور ہو چکا ہے اور

رہتی دنیا تک کے لیے انھیں (علیہ الصلوٰۃ والتسلیم کو) نمونہ عمل بھی قرار دے دیا گیا ہے..... چنانچہ ایک وحدۃ الوجودی شاعر کی بے بنیاد بات کو سراہنا، کسی بھی طرح لائق اعتبار نہیں۔ ہاں یہ ضرور ہوا کہ شاہ ولی اللہ نے ایسے ہی شاعرانہ تصورات کو اپنے عقائد میں جگہ دے دی اور فرمایا کہ اولیاء اللہ، بعد از وفات ملائکہ بن کر حظیرۃ القدس یعنی ملاء اعلیٰ کے رکن بن جاتے ہیں..... ہم اللہ کی قرآن کی بات کو حق سمجھیں یا ان شاعرانہ تخیلاتی امور کو!!

6- شیخ احمد سرہندی کی تحریر سے اقبال بہت متاثر ہیں، ان کے بعض الفاظ آپ نے نقل کر دیے ہیں:

”اس مقام کے بعد اور بھی کئی مقامات ہیں مثلاً روح کا مقام سرّ خفی اور سرّ اخفی کے مقامات، ان سب مقامات کے بعد جن کو مجموعاً ہم اپنی اصطلاح میں عالم امر سے تعبیر کرتے ہیں، اپنے اپنے احوال اور واردات ہیں۔ جب سالک کا گزر ان مقامات سے ہوتا ہے تو رفتہ رفتہ اس پر اسمائے الہیہ اور پھر صفات الہیہ کی تجلی ہوتی ہے۔ بالآخر ذات الہیہ کی (278)

Beyond this station, there are other stations known as Ruh, (سرّ اخفی) and sirr-i-Akhfa, (سرّ خفی) sirr-e-Khafi (روح) each of these stations which together constitute what is technically called Alam-i-Amr (عالم امر) has its own characteristic states and experiences. After having passed through these stations, the seeker of truth gradually receives the illuminations of Divine Names and Divine attributes (اسماء و صفات الہی) and finally the illumination of the Divine Essence. (192)

ان میں سے ہر اصطلاح اپنی جگہ ایک الگ چستان ہے۔ آیات قرآن سے، احادیث نبوی سے، صحابہ کے احوال سے اگر کوئی صاحب علم ان میں سے کسی ایک مقام، احوال، واردات، حتیٰ کہ کسی اصطلاح کو بھی درست ثابت کر دے تو ہم اپنی رائے سے رجوع کرنے کو تیار ہیں۔ روح کا الگ وجود ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ عالم امر کی کوئی حقیقت نہیں، سرّ خفی اور سرّ اخفی محض ظنی امور ہیں۔ اسماء اور صفات الہیہ میں تفریق ہی غلط ہے اور ذات الہیہ کی تجلی کا وقوع ایسا امر ہے جس کا ہونا ممکن، مگر اسے کوئی نبی بھی نہیں پاسکتا۔ یہ بیان محض ولایت کونیوت سے افضل ثابت کرنے کے لیے ہے، ایسی تحریروں کی کوئی دینی، اسلامی حیثیت نہیں۔



اختتامیہ

وحدة الوجود، اقبال اور مرزا منور

اشاریہ [از قلم محمد شاہد حنیف]

وحدة الوجود، اقبال اور مرزا منور

ہمارے ابا جان پروفیسر مرزا محمد منور مرحوم و مغفور کی نمایاں ترین پہچان بہ طور اقبال شناس تھی۔ مشرق و مغرب کے علوم اور زبانوں کے ماہر مرزا منور کثیر المطالعہ طالب علم اور صاحب رائے دانش ور تھے۔ آپ نے اقبال کا گہرا مطالعہ کیا، اُس کے افکار کو دین اسلام کے حقیقی منابع کی روشنی میں جانچا پرکھا اور فکر اقبال کے متعدد گوشوں کو اپنی بصیرت سے منور کرتے رہے۔ آپ نے اقبال کے بارے میں بہت وسیع مضامین لکھے اور علامہ اقبال پر آپ کی پہلی کتاب میزان اقبال 1972 میں طبع ہوئی۔ ازاں بعد اس کتاب کے کئی ایڈیشن چھپے اور سن 2000 میں اپنی وفات تک آپ نے ان مضامین کے کسی حصے میں کوئی ترمیم و تنسیخ نہیں کی۔ تحقیق حق کے لیے پروفیسر منور صاحب کی طلب و جستجو ہر حد و حساب سے بالا تھی ایک بار میں نے آپ سے عرض کی کہ آپ نے الفتنة الكبرى کا ترجمہ کیا، آپ کے بارے میں بالیقین کہہ سکتا ہوں کہ مشاجرات صحابہ کے ضمن میں آپ کی رائے بہت حد تک مختلف ہے مگر اس کتاب میں اس بات کا کہیں اظہار نہیں ہو سکا، فرمانے لگے ”ترجمے کے اوراق پر ویز صاحب کے حوالے کرنے کے بعد میں نے اپنی آرا مرتب کرنا شروع کیں تاکہ میرا نقد و تبصرہ بھی شامل اشاعت ہو جائے مگر انتظار کیے بغیر کتاب کو بغیر میری آرا کے چھاپ دیا گیا اور اس بات کا افسوس مجھے ساری عمر رہا“ اور یہی سبب ہے کہ اس کتاب کے دوسرے حصے کا ترجمہ کرنے کے باوجود اسے شائع نہیں کیا گیا۔

مولانا عبدالقدوس ہاشمی کے مقالات کا مجموعہ ایک بار ابا جان کو لا کر دیا، اگلے روز سے ان کا یہ دستور بن گیا کہ بار بار اس کتاب کے کئی کئی نسخے منگواتے اور اعزہ و احباب کو تحفے میں دیتے رہتے۔ عیاں ہے کہ یہ مضامین جو بہ ظاہر ایک کڑے اور متشدّد نقطہ نظر کے حامی، تشیع اور تصوف کے ستونوں پر ضرب کاری اور احادیث نہیں بلکہ روایات کی تحقیق میں بے مثال تھے،

پروفیسر صاحب کے محبوب ٹھہرے۔ اسی کتاب مقالات ہاشمی کی طرح پرویز کی ایک کتاب..... شعلہ عشق سنیہ پوش ہوا تیرے بعد (حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد تشیع کا فروغ) درجنوں کی تعداد میں منگوائی جاتی اور ہدیہ دی جاتی رہی۔

جب میں نے ابا جان کو علامہ حبیب الرحمان صدیقی کا ندھلوی کی کتاب..... مذہبی داستانیں اور ان کی حقیقت..... کی جلد اول لا کر دی تو نہ صرف یہ کہ اس کتاب کی چاروں جلدیں احباب کو تحفہ میں دی جانے والی کتابوں میں شامل کر لی گئیں بلکہ حکم ہوا کہ فوراً ہوائی جہاز کے دو ٹکٹ کراچی جانے کے لیے لاؤ تا کہ اس عظیم المرتبت مرد کبیر کی زیارت سے شرف ہو سکوں۔ افسوس کہ اس ارادے کے اظہار سے دو سال قبل علامہ کا ندھلوی وفات پا چکے تھے اور دل کی یہ آرزو ایک حسرت بن کر رہ گئی۔

پروفیسر مرزا محمد منور مرحوم کے ذاتی فکر و فلسفہ کو سمجھنے کے لیے یہ اشارات بہت کافی ہیں۔ علامہ اقبال کی کون سی کتاب ہے جو پروفیسر صاحب کی نظر سے نہیں گزری اور علامہ کے خیالات میں جو تبدیلیاں واقع ہوتی رہیں، کیا یہ ممکن ہے کہ آپ ان سے آگاہ نہ ہوتے! اب دیکھئے کہ پروفیسر صاحب محترم اپنی کتاب میں علامہ کے 1915 سے 1920 کے دوران کی آرا نقل کرتے ہیں۔ پھر ان پر اپنی تلوار کی دھار جیسی کارگر رائے کا بھرپور اظہار کرتے ہیں اور کبھی اس رائے سے اعراض نہیں کرتے۔



پروفیسر صاحب اپنی کتاب میزان اقبال کے ایک مضمون ”کلام اقبال میں عجم کا مفہوم“ میں اس طرح رقم طراز ہیں:

”دیکھنا یہ ہے کہ علامہ اقبال کے کلام میں کلمہ عجم محض ایک واضح جغرافیائی حیثیت کے ساتھ ہی وارد ہوتا ہے یا اس کی کوئی اصطلاحی اور علامتی حیثیت بھی ہے۔“

عجمیت اور عجم ایک مزاج کا نام ہے جس میں تکلف، تصنع، نکتہ، گہرائی، موشگافی، اختراع، سجاوٹ وغیرہ کے عناصر پائے جائیں، یہ کیفیت تخیل کے ذریعے اپنا پرتو ڈالتی ہے اور پھر خارجی تعلقات کو متاثر کرتی ہے۔ وہ

متعلقات شعر، نثر، نغمہ، رقص، تعمیر، عقیدہ، لباس، ظروف اور رہن سہن کے دیگر آداب اور رسوم وغیرہ ہو سکتے ہیں۔ گویا یہ ذہنی کیفیت زندگی کے ہر شعبے کو شامل و محیط ہو سکتی ہے۔ یہ شعر اوپر گزر چکا ہے:

ذرا سی بات تھی، اندیشہ عجم نے اسے

بڑھا دیا ہے فقط زیبِ داستاں کے لیے

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا:

الذین یُسِنُّوْا (دین سہولت اور آسانی کا نام ہے) لیکن عجیبی اثرات کی اختراع کاری کے باعث دین کا مفہوم ”حسن تعبیر“ کی نذر ہو گیا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اپنے ایک مکتوب گرامی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک ارشاد مبارک نقل کرتے ہیں اور وہ ہے:

الکفر فی العجبة فاذا استعجم امر تکلفوا وابتدعوا.....

عجمیت (غیر صراحت) کفر کا باعث بن جاتی ہے، اس لیے کہ جب بات لوگوں کی سمجھ میں نہیں آتی تو وہ اپنی طرف سے اختراع اور گھڑنت شروع کر دیتے ہیں..... ڈاکٹر طہ حسین اپنی کتاب الفتنۃ الکبریٰ کی جلد اول میں جس کا تعلق حضرت عثمانؓ سے ہے اس قول کی تشریح کے طور پر لکھتے ہیں کہ سیدھے سادے اور آسان دین کو تکلف، تصنع اور اختراع کی مدد سے کچھ کا کچھ بنا دیا جاتا ہے۔ خواجہ حافظ شیرازی نے بھی تو اسی لیے کہا تھا:

چوں ندیدند حقیقت رہ افسانہ زوند

(حقیقت نگاہوں سے اوجھل رہی تو جس کے جی میں جو آئی کہہ دیں)

دو صفحات کے بعد پروفیسر صاحب لکھتے ہیں:

”علامہ اقبال نے 1915 میں ایک خط منشی سراج الدین صاحب کو لکھا تھا۔ اس وقت ابھی مثنوی اسرار خودی طبع نہ ہوئی تھی۔ منشی صاحب بقول راجہ حسن اختر مرحوم کشمیر میں تحصیل دار تھے بڑے نکتہ رس، شعر فہم اور ماہر ستار نواز تھے۔ اس خط میں سے چند جملے یہاں درج کیے جاتے ہیں:

ہندوستانی مسلمان ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں۔ ان کو عربی اسلام سے اور اس کے نصب العین اور غرض و غایت سے آشنائی نہیں۔ ان کے لٹری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی ہیں.....
اپنے انہی خیالات کو علامہ نے ساقی نامہ میں شعر کا جامہ پہنا کر اس طرح پیش کیا ہے:

تمدن، تصوف، شریعت، کلام
بتانِ عجم کے پجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھو گئی
یہ امت روایات میں کھو گئی

ان اشعار کی کچھ تشریح اوپر مندرج خط میں آچکی ہے، کچھ ذیل کے اس خط میں آتی ہے جو علامہ نے حضرت اکبر الہ آبادی کی خدمت میں تحریر کیا تھا۔ خط کی عبارت ہے:
عجمی تصوف سے لٹریچر میں حسن اور چمک پیدا ہو جاتی ہے، مگر ایسا کہ طبائع کو پست کر دینے والا ہے۔ اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے..... (علامہ کا خط)

اسی طرح (علامہ اقبال) مولانا محمد اسلم جیراج پوری کو لکھتے ہیں:
تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تصوف، فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔ (علامہ کا خط)

سید سلیمان ندوی مرحوم کی خدمت میں (علامہ نے) تحریر کیا ہے:
خواجہ نقشبندی اور مجدد سرہندی کی میرے دل میں بڑی عزت ہے مگر افسوس کہ یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگ گیا۔ یہی حال سلسلہ قادریہ کا ہے جس میں خود بیعت رکھتا ہوں حالانکہ حضرت محی الدین کا مقصد اسلامی

تصوف کو عجمیت سے پاک کرنا تھا..... (علامہ کا خط)

گویا تصوف جس میں اخلاص فی العمل مقصود تھا، تفلسف میں کھو گیا، دل کا معاملہ، دماغ کی نذر ہو گیا۔ دل و دماغ میں توازن لازم تھا۔ توازن نہ رہا۔ عجمی اثرات نے نظام عالم اور تصور باری تعالیٰ میں موٹکافیاں شروع کیں۔ شریعت پر عجمی تصوف کا پردہ پڑ گیا۔ اور وہ تصوف، فلسفہ بن کر رہ گیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان کی نگاہ الجھ گئی، لپ لباب یہ کہ: یہ سالک مقامات میں کھو گیا۔ حتیٰ کہ قرآن حکیم میں علم کلام، فلسفہ اور لغت و نحو تورہ گئے مگر خود قرآن غائب ہو گیا۔

اس ٹوٹے پھوٹے بیان سے کسی حد تک واضح ہو گیا ہوگا کہ کلام اقبال میں عجم کی اصطلاحی اور علامتی حیثیت کیا ہے اور وہ تمدن تصوف، شریعت، کلام کو عجمی اثرات سے کیوں بچانا چاہتے تھے۔

اس طرح پروفیسر منور نے بھی علامہ اقبال کی جانب سے حضرت محی الدین، خواجہ نقشبندی اور حضرت مجدد کے نام پر مروجہ فکر و فلسفہ کے عجمی ہونے کے بیان کی تصدیق و تائید کر دی۔ علامہ اقبال کے الفاظ بہت واضح ہیں: تصوف کو فلسفہ بنا دینا۔ عجمی اثرات۔ باری تعالیٰ کی ذات کے بارے میں موٹکافیاں اور کشفی نظریات، ہم ان امور کو محض متبعین کے احوال تک محدود نہیں رکھ سکتے۔ پروفیسر صاحب کی یہ کتاب آپ کی زندگی میں کئی بار شائع ہوئی مگر آپ نے اپنی اس تحریر میں تادم مرگ ذرا سا بھی رد و بدل نہ کیا۔

عیاں ہے کہ پروفیسر مرزا محمد منور جیسے نابغہ روزگار مردِ جلیل کو محض ایک مقلد، ایک پرستارِ متقلدین اور ایک غیر مجتہد کی حیثیت حاصل نہ تھی۔ فکر و فلسفہ اقبال کو آپ نے قرآن و سنت کی روشنی میں دیکھا اور پرکھا، اگرچہ پروفیسر صاحب اپنی سادہ دلی اور اپنی مرنجاں مرنج طبیعت کی وجہ سے ہر مسلک کے علماء کے ساتھ انہی کی زبان میں بات کر لینا اس بات سے بہتر جانتے تھے کہ بحث و مباحثے میں وقت ضائع کرتے رہیں اور کسی کے مسلک پر اس کے روبرو تنقید تو کجا، آپ کسی کا دل دکھانا بھی پسند نہ کرتے تھے..... مگر ہر بڑے صاحب علم و فضل کی طرح آپ صاحبِ رائے بھی تھے اور الحمد للہ آپ کی رائے ہر طرح صائب بھی ہوتی تھی۔

یہی وجہ ہے کہ علامہ اقبال نے 1920ء کے بعد اپنی رائے بدل لی، اپنے فلسفہ و فکر کو پھر سے وحدة الوجود کے تابع کر دیا مگر علامہ کی پہلی رائے..... وحدة الوجود کے الحاد و زندقہ ہونے پر اصرار..... کو پروفیسر صاحب نے حرز جاں بنائے رکھا۔ جیسا کہ آئندہ پیش کیے جانے والے شواہد سے بھی ظاہر ہے تحقیق حق کے لیے سرگرداں رہے۔ آپ کی علمی، فکری پیاس بجھا دینے والی دیگر اہل علم کی آرا اور کتب کا ذکر ہو چکا ہے۔ پروفیسر صاحب کی دل پسندانہ کتب میں پایا جانے والا فکر بعینہ انہی آرا کا حامل ہے جن کی ایک جھلک قارئین میزان اقبال کے اوراق میں بخوبی دیکھ سکتے ہیں۔



اباجان مرحوم کے بارے میں میری یہ تحریر ان کے اعزہ و اقارب اور دوستوں، شاگردوں کے لیے باعثِ استعجاب ہوگی مگر میں تو مرحوم کے عقیدہ و فکر کے معاملے میں عرصہ دراز سے مطمئن اور یک سو ہو چکا تھا اور اس کے لیے متعدد شواہد میرے پاس موجود ہیں۔

1- تین کتابوں کا حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے جن کو اباجان نے پسند کیا اور اس حد تک کہ آپ اپنے ملنے جلنے والوں کو یہ کتابیں ہدیہ دیتے اور انھیں پڑھنے کی تلقین کرتے..... ان کتابوں میں سوا اس کے اور کیا ہے کہ (مقالات ہاشمی، شعلہ عشق سیہ پوش ہوا تیرے بعد اور مذہبی داستانیں اور ان کی حقیقت) میں توحیدِ خالص کی رمت ہے، فلسفیانہ تصوف سے بغاوت ہے اور تشبیح سے براءت کا اظہار ہے۔

2- یہ بھی کہیں لکھ چکا ہوں کہ سلسلہ شاذلیہ کے صوفیوں اور شاذلی مستشرقین کے افکار سے پروفیسر صاحب نالاں تھے اور روایت پرستی کے پردے میں ابن عربی کے الحاد و زندقہ کے فروغ سے ناخوش۔ قارئین عبدالقادر الجزائری شاذلی کے فکر و عمل سے بھی ان کے مہلک افکار کی تصدیق کر سکتے ہیں۔

3- میں نے اپنی پہلی کتاب 1999 میں چھپوائی اس کتاب میں ”روح“ کے فلسفیانہ اور صوفیانہ تصور کو رد کیا گیا، بعض اصطلاحات قرآنی کی فقط قرآنی تعبیر پیش کی گئی اور ”عالم برزخ“ جیسے غلط العام تصورات کی نفی کی گئی۔ اباجان خود عظیم محقق تھے اور جابر حکمرانوں تک کے سامنے کلمہ حق کہنے والے۔ اگر کوئی بنیادی غلطی دیکھتے تو لازماً تنبیہ کرتے

ناپسندیدگی کا اظہار فرماتے مگر آپ نے اگر خود مجھ سے کوئی بات کہی تو فقط یہ کہ..... ”بیٹا آپ کی تحریر بہت مشکل ہے“ (حاشا وکلاً اُن کے لیے نہیں، عام قاری کے لیے) میں نے اپنی یہ کتاب قرآن حکیم اور انسان محترم المقام جناب میجر امیر افضل خان کو پیش کی تھی میجر صاحب باقاعدہ صوفی ہیں اور وہ بھی وحدة الوجودی، ابن عربی کے جاں نثار۔ کچھ ہی عرصہ بعد جب ان سے ایک مشترکہ ملاقات ہوئی تو میجر صاحب نے ابا جان کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا..... ”صلاح الدین بہت Receptive ہے“۔ پروفیسر صاحب تصوف کے بارے میں میرے افکار کی روشنی میں، اس بہ ظاہر تعریفی جملے میں چھپے نکتہ اعتراض تک فوراً پہنچ گئے اور آپ نے ایک لمحے میں میجر صاحب کو یہ جواب باصواب دے بھی دیا..... ”صلاح الدین محض (دوسروں کے افکار کو سمجھ لینے اور باسانی قبول کر لینے والا) Receptive نہیں ماشاء اللہ Perceptive (نئے اور اچھوتے افکار لانے والا) بھی ہے“۔

5- علامہ حبیب الرحمان صدیقی کا ندھلوی کی ایک کتاب شبِ برأت کی تحقیق ابا جان کو لا کر دی۔ آپ نے مطالعہ فرمایا اور کہنے لگے، ”کتاب مفصل ہے اور روایات پر اسماء الرجال کے حوالے سے بحث عام قاری کے لیے اتنی مفید بھی نہیں۔ اس کا ملخص عوام کے استفادے کے لیے ضروری ہے“۔ میں نے تہیہ کر لیا اور محض 16 صفحے کا ایک کتابچہ تیار کر دیا۔ آپ نے اپنی جیب سے رقم دے کر اسے طبع کروایا اور مفت تقسیم کرتے رہے..... عیاں ہے کہ اس کتاب میں تشیع کے پھیلانے ہوئے مغالطوں کی تردید ہے، 15 شعبان المعظم کی رات کے بارے میں بیان کیے جانے والے فضائل اور اسے لیلۃ القدر سے افضل جاننے کو من گھڑت ثابت کیا گیا ہے۔ حتیٰ کہ اوّل قرن کے وجود کا انکار اس کتاب میں موجود ہے۔ صوفیہ کے ان محبوب ترین افکار سے بغاوت پر مبنی اس رسالے کی ابا جان کے ہاتھوں توسیع و ترویج اُن کے معتقدین کے لیے ایک لمحہ فکر یہ ہے۔

6- قیام پاکستان سے قبل پروفیسر صاحب کچھ عرصہ گجرات اور اس کے نواح میں رہے۔ دن بھر مسلم لیگ کا جھنڈا اٹھائے رکھتے مگر نماز اور بالخصوص جمعہ کے لیے رئیس الموحّدین علامہ عنایت اللہ شاہ بخاری کے پاس حاضر ہو جاتے جو احراری تھے اور قیام پاکستان

کے مخالفین میں سے!..... اس کے باوصف ابا جان کو ان کا ”مماقی“ نقطہ نظر بھی قابل قبول تھا اور امام الموحّدین علامہ حسین علی الوانی کے افکار کی ان کی زبان سے ترویج بھی آپ کی طبع پر گراں نہ گزرتی تھی۔

7- میں نے ایک دفعہ علامہ عنایت اللہ شاہ صاحب کا ایک مختصر رسالہ ”ادخال الباغین ابا جان کو لا کر دیا۔ آپ نے مطالعہ فرمایا اور حکم دیا کہ اسے فوراً طبع کرواؤ اور تقسیم کرو۔ افسوس کہ یہ کام ان کی زندگی میں نہ ہو سکا اس لیے کہ پرنٹر (دارالتذکیر) نے وہ کتاب غائب کر دی۔ پھر دس سال کے بعد ملی تو میں نے اسے دوبارہ طبع کروایا..... اس کتاب کی خاص بات یہ ہے کہ معروف کتب حدیث کو پورا کا پورا ”صحیح“ نہ کہا جائے، ان کے مرتبین کے بارے میں حُسنِ ظن سے کام لیا جائے اور یہ جان لیا جائے کہ ان کتب حدیث میں جو رطب و یابس موجود ہے، وہی روایات جو تشیع کا حقیقی منبع ہیں، اِدخال الباغین کا نتیجہ ہے یعنی اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے باغیوں نے ایسی روایات بعد میں ان کتب میں شامل کر دیں۔

8- علامہ عرشی امرتسری مرحوم نے اپنے مضامین میں اقبال کے توحید و رسالت کے وحدۃ الوجودی عقیدے پر کڑی تنقید کی ہے اور اسے افراط و تفریط کا شکار قرار دیا ہے۔ علامہ سے پروفیسر صاحب کا نیاز مندی کا تعلق برابر قائم رہا اور میری دانست میں اس تعلق میں مزید مضبوطی تب آئی جب علامہ عرشی اپنے ”اہل قرآن“ سے ملتے جلتے افکار سے برأت کے اظہار کے بعد علامہ حسین علی الوانی کے مرید ہو گئے۔ گویا کر یلا و نیم چڑھا، اعتزال بھی توحید بھی!!

9- اس بات کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے کہ پروفیسر محمد منور مرحوم مشاجرات صحابہ کے ضمن میں ڈاکٹر ظہ حسین مصری (مصنف الفتنة الكبرى) کی رائے سے اتفاق نہیں کرتے تھے۔ آپ کی رائے میں علامہ محمود احمد عباسی کی کتابیں، کذب و افترا کا پردہ چاک کر دینے والی تحقیق تھی۔ پروفیسر صاحب کہا کرتے تھے کہ علامہ محمود احمد عباسی نے تاریخی حقائق بیان کیے ہیں، البتہ انداز بیان تلخ اور ٹرش ہے۔ اگر یہی باتیں حلاوت سے بیان کی جاتیں تو زیادہ موثر رہتیں گو اس کذب و افترا اور جھوٹی تاریخی روایات سے امت کو

جو نقصان پہنچا ہے اسے بغیر تلخی کے بیان کرنا کوئی آسان کام نہیں۔ اسی سلسلے میں آپ نے ہمیشہ مولانا مودودی کی خلافت و ملوکیت کو بھی ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھا اور اس پر افسوس کا اظہار کرتے رہے..... عیاں ہے کہ مشاجرات صحابہ کے بارے میں ابا جان کا یہ نقطہ نظر تمام سلاسل تصوف کی روح کے منافی تھا۔ واضح ہو کہ حضرت مجدد نے بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے (قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ سے قصاص لینے کے لیے) اقدام خروج کو ناپسندیدہ قرار دیا ہے۔

10- مہدی آخر الزماں کہہ لیں یا مہدی موعود کا ظہور پُر فتوح..... یہ ایک ایسا عقیدہ ہے کہ علماء اس پر متفق اور صوفیاء اس کے دلدادہ ہیں۔ مگر پروفیسر مرزا محمد منور مرحوم کی نظر میں ایسا عقیدہ محض تشیع کی پیداوار ہے..... اسی بارے میں ایک واقعے کا بیان بھی قارئین کی دلچسپی کے لیے لکھنا بہتر ہوگا۔ ایک بار برادر محترم ڈاکٹر اسرار احمد مرحوم نے مہدی کے حق میں خطبہ عید میں بہت کچھ فرمایا اور ساتھ ہی کہہ دیا کہ علامہ اقبال کی نظم ”خضر وقت“ میں مہدی موعود ہی کا ذکر ہے۔ پروفیسر صاحب نے رُو دَر رُو ڈاکٹر اسرار صاحب سے بحث کی اور بتایا کہ علامہ کی مراد خضر وقت سے کوئی پُر اسرار مہدی نہیں بلکہ قائد اعظم کی ذات تھی جنہوں نے اُمتِ مسلمہ ہندیہ کو ولولہ تازہ دیا اور ایک اسلامی مملکت کی بنیاد رکھی۔ واضح ہو کہ ابواللیث صدیقی کی کتاب ملفوظات اقبال میں مہدی موعود کے بارے میں علامہ اقبال کے متضاد خیالات چونکہ ”ملفوظات“ ہی ہیں جن کا لفظ بہ لفظ منسوب الیہ کے الفاظ و معانی ہونا غیر مصدقہ ہے اس لیے ہم نے انہیں زیادہ اہمیت نہیں دی۔ اس لیے بھی کہ کہیں بھی زمانے کا واضح تعین نہیں کیا گیا۔

11- کوئی بھی کہہ سکتا ہے کہ تم اپنے تقرّات (نت نئے انوکھے نظریات جن کو ایجاد کرنے میں تم اکیلے ہو) اُن کے بارے میں یہ کیسے کہہ سکتے ہو کہ پروفیسر صاحب ان پر صباد کر دیتے! تو جو باعرض ہے کہ پچھلے 19 برس میں (1998 سے لے کر 2017 تک) جو کچھ سوچا اور لکھا اس کی بنیاد اپنی پہلی کتاب میں رکھ دی تھی اور وہ کتاب پروفیسر صاحب کی نظر سے بھی گزری۔ ابا جان مرحوم بہت سی آیات کی مروجہ تفسیر سے مطمئن نہ تھے۔ ایسے بعض مقامات پر ان کی رائے، ان کی کتابوں سے تلاش کر کے میں نے اپنی کتاب.....

مطالب قرآن کے ایک مضمون ”چند تفسیری مباحث“ میں لکھ دی ہے۔ پروفیسر صاحب کی آرا صاف بتا رہی ہیں کہ متقدمین کی نقل ہی کی جاتی رہی (وہ جو عجیبی الاصل تھے) اور مفسرین، قرآن کی منشا کو کھوجنے سے پرہیز ہی فرماتے رہے۔

12- اپنی ایک کتاب میں میں یہ بھی لکھ چکا ہوں کہ ابا جان نے حسین نصر کی کتاب تین مسلمان فیلسوف کا ترجمہ کیا اور میرے استفسار کے جواب میں صاف طور پر فرمادیا کہ سہروردی مقتول اور ابن سینا فلسفی کی طرح ابن عربی بھی شیعہ ہے! میرے لیے وحدة الوجودی تصوف اور ابن عربی کے دیگر افکار کے خلاف اس سے زیادہ واضح کوئی اور تبصرہ نہیں ہو سکتا۔

13- ایک بار باتوں باتوں میں میں نے ابا جان کے سامنے مرحوم سراج منیر کے علم و فضل اور اس کی بے پناہ صلاحیت تقریر و تحریر کی بھرپور تعریف کی۔ یاد رہے کہ سراج منیر ابا جان کے شاگرد تھے اور ان کے والد مولانا متین ہاشمی ابا جان کے مخلص دوستوں میں شمار ہوتے تھے۔ میری بات سن کر آپ نے ایک لمحہ توقف کیا پھر ارشاد ہوا..... ”مگر بیٹا یہ بات کچھ اور ہے“..... یہ حیرت انگیز جملہ مجھ پر بجلی کی طرح وارد ہوا۔ اس عالم تحیر میں انھیں جواب کیا دیتا، برسوں سوچتا رہ گیا..... پھر جب سراج منیر (شاذلی) کے عقائد و افکار سے بخوبی آگاہی ہو گئی تب یہ بھید کھلا کہ پروفیسر مرزا محمد منور جس ایمان و یقین کی دولت سے بہرہ ور تھے یقیناً اسی کی کوئی ادنیٰ سی جھلک انہوں نے اس حقیر میں بھی دیکھ لی تھی اور وہ میرے ایمان و یقین کو متزلزل نہیں دیکھنا چاہتے تھے۔

14- اگرچہ اب تک جو کچھ لکھا اسے میری خود ستائی ہی سمجھا جائے گا اور مجھے اس کے لکھنے میں حیا بھی آڑے آتی رہی تاہم اسے ایک امر مجبوری سمجھ کر لکھنا ضروری ہے کہ ”میزان اقبال“ میں تصوف اور صوفیہ کے بارے میں علامہ اقبال کی بات کی جس طرح ابا جان نے بھرپور تائید کی ہے، پروفیسر صاحب کے معتقدین اس کی اصل اہمیت کو جان سکیں..... چنانچہ ایک آخری بات بھی عرض کر ہی دوں تو بہتر ہے۔ ابا جان نے اپنی وفات سے چند روز قبل ارشاد فرمایا (اور میرے لیے یہ بڑے نصیب کی بات ہے اور لائق صدا افتخار بھی ہے) ارشاد ہوا..... ”میں اس اطمینان کی مسرت لیے ہوئے رخصت

ہو رہا ہوں کہ آپ (صلاح الدین اور یوسف عرفان) کے ٹکڑے بھی کر دیئے جائیں تو آپ حق سے رد گردانی نہیں کریں گے..... میں سمجھ سکتا ہوں کہ یہ الفاظ محض تحسین نہ تھے بلکہ نصیحت کا ایک دل نشین انداز تھا۔ میرا عقیدہ و فکر ان کے ذہن و قلب پر آشکار تھا..... کاش میں ان کی توقع پر پورا اتر سکوں!

چند اور احوال و افکار بھی نذر قارئین ہیں:

پروفیسر مرزا محمد منور جہاد و قتال کو فرض عین سمجھتے تھے اور سید احمد شہید اور شاہ اسماعیل شہید سے قلبی تعلق رکھتے تھے۔ افغانستان پر روس کے حملے کے بعد جہاد سے آپ کا گہرا تعلق، مشاہدہ حق کی گفتگو کے صفحات میں روز روشن کی طرح عیاں ہے۔ گویا ایک فرض عین کی حمایت میں آپ نے ہمیشہ فرقہ واری سے ہٹ کر سوچا اور بعض ائمہ جہاد کے نہایت متشددانہ نظریات کو بھی، اُن کے قتال کی حمایت اور ان سے ذہنی و قلبی تعلق کی راہ میں رکاوٹ نہ جانا۔

ایک بار ابا جان نے توجہ دلائی کہ پروفیسر غلام وارث مرحوم کی تفسیر قرآن..... روح صدق نہایت عالی شان ہے۔ پروفیسر وارث نے سائنسی نقطہ نظر کو بھی تفسیر میں جگہ دی ہے۔ پھر فرمایا کہ انھیں اس بات کا قلق ہے کہ غلام وارث صاحب یہ تفسیر کھٹل نہ کر سکے اور اس توقع کا اظہار بھی کر دیا کہ اُن کے اس نامکمل کام کی تکمیل کے لیے یہ عاجز و ناچیز صلاح الدین ہی موزوں ہے۔ ممکن ہے اور دعا بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کا خیر کی مجھے جلد توفیق عطا فرمائے..... روح صدق میں مروجہ تفاسیر سے چھوٹے بڑے اختلافات جا بہ جا نظر آتے ہیں اور دلچسپ بات یہ ہے کہ اس تفسیر پر نظر ثانی ڈاکٹر غلام جیلانی برق نے کی، جن کا ”مجتہد“ ہونا ڈھکی چھپی بات نہیں..... پروفیسر وارث کے تقررات میں مسیح علیہ السلام کے نزول ثانی کے امکان سے اختلاف اور لیو مینن کے معنی: ”اُن کو ضرور ایمان لانا چاہیے“..... جیسی تعبیرات بھی شامل ہیں (یعنی اسی نبوی دور کے اہل کتاب کو عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان لے آنا چاہیے)۔

کچھ عرصہ تک قدرت اللہ شہاب، اشفاق احمد اور واصف علی واصف وغیرہ ہم ابا جان پر یہ دباؤ ڈالتے رہے کہ قائد اعظم کے کردار و فکر کی پاسبانی کے لیے ایک گروہ بنایا جائے اور سبھی لوگ پروفیسر منور کے ہاتھ پر بیعت ہو جائیں۔ ابا جان نے اتنی بڑی پیش کش کو ٹھکرا دیا، نامناسب سمجھا اور فرمایا کہ وہ ذاتی طور پر قلمی و زبانی جہاد میں مصروف ہیں اور ایسے کسی خانقاہی

نظام اور ”بابوں کی بستی“ کا حصہ نہیں بننا چاہتے۔

ازاں بعد اس گروہ صوفیا نے واصف علی واصف کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔ تب ہم پر عیاں ہو گیا کہ ان لوگوں کی جانب سے قائد اعظم کا تذکرہ تو محض ابا جان کو اپنے ڈھب پر لانے کے لیے تھا وگرنہ فسانہ طرازوں کا یہ گروہ، ضعیف الاعتقادی کے فروغ کا نہایت مؤثر ذریعہ ثابت ہوا۔ یقیناً ابا جان کو درون خانہ رازوں کی خبر تھی، تبھی وہ اس بکر میں پھنسنے سے بچ نکلے۔

ہمارے ابا جان پروفیسر مرزا محمد منور، منشی اور مخلص اہل دل اصحاب سے قلبی تعلق رکھتے تھے۔ قدیم صوفیا جن کا عقیدہ قرآن و سنت سے ہم آہنگ تھا، انہی سے عقیدت رکھتے اور فلسفے کی زد میں آئے ہوئے صوفیا کے بارے میں خاموشی اختیار کر لیتے، اگرچہ محمولہ بالا مضمون میں عجمیت کی تباہ کن کار فرمائیوں کی تفصیل بتاتے ہوئے آپ نے اپنی حتمی رائے کا اظہار کر ہی دیا ہے۔ متصوفانہ تقلید نے کیا کیا ستم ڈھائے ہیں، اسی امر کی توضیح کے لیے ہم ذیل کے صفحات میں وحدة الوجودی تصوف سے پیدا ہونے والی گہرائیوں کے ان اثرات کا جائزہ لیں گے جو اقبال کے افکار میں نمایاں ہیں۔

محققین اقبال جانتے ہیں کہ علامہ اقبال ایک محدود عرصے (اسرارِ خودی کا متروک مقدمہ اور تاریخ تصوف کی تحریر کا دور جو لگ بھگ 1911 سے 1920 تک کے برسوں پر محیط تھا) ہمیشہ وحدة الوجودی رہے۔ ابن عربی کے ان افکار کی پشت پر وضعی احادیث کا طومار اور نو فلاطونی فلسفہ کار فرما ہے۔ جب، جہاں، جس دور میں بھی نبوت و ولایت کی ایسی ہی غلط ترجمانی ہوئی، علامہ اپنی سادہ دلی اور وفور شوق کے باعث ان افکار و اشخاص کے معتقد ہو گئے۔ اسی طرح کا حادثہ مرزا غلام احمد قادیانی کے ضمن میں بھی پیش آچکا ہے۔ غلام احمد نے مجدد، مہدی، عیسیٰ مسیح اور محدث ہونے کے دعوؤں کے بعد 1901 میں نبوت کا دعویٰ کیا۔ 1904 میں اقبال مرزا سے ملے اور اس کی زبان سے یہ سن کر کہ وہ اُسے، نہ ماننے والوں کو کافر نہیں سمجھتے، اس نتیجے پر پہنچے کہ غلام احمد حقیقی نبوت کے مدعی نہیں۔ انہی تاثرات کے تحت اقبال نے خطبہ علی گڑھ (1910) میں اس رائے کا اظہار بھی کر دیا کہ: ”پنجاب میں اسلامی سیرت کا ٹھیکہ نمونہ اس جماعت کی شکل میں ظاہر ہوا جسے فرقہ قادیانی کہتے ہیں“..... تاہم ایک طویل عرصہ بعد 1931 میں اقبال نے واضح الفاظ میں کہہ دیا کہ: ”میں اس بات میں کوئی شک و شبہ اپنے دل میں نہیں رکھتا

کہ احمدی اسلام اور ہندوستان دونوں کے غدار ہیں۔ (جواہر لال نہرو کے نام خط) 1910 میں اقبال نے مرزا غلام احمد کی تعریف میں بہت کچھ لکھا۔ پھر 1931 میں آپ قادیانیت کے خلاف لب کشا ہوئے۔ اکابر اہل حدیث کی جانب سے مجددیت، مہدویت اور نزول عیسیٰ کے علاوہ امامت و ولایت کے حق میں بیان کی جانے والی وضعی احادیث کا بھرپور دفاع اور فلسفہ زدہ اکابر کی جانب سے مرزا غلام احمد کی بے جا حمایت کے باعث قادیانیت کی گمراہیوں کو ان دو دہائیوں میں پھلنے پھولنے کے وافر مواقع میسر آ گئے اور یہ فتنہ پورے ہندوستان میں اپنے قدم جما نے میں کامیاب ہو گیا۔

اگر ہم یہ معلوم کرنا چاہیں کہ ابتداءً علامہ اقبال، غلام احمد سے کیوں متاثر ہوئے تو اس کا جواب اقبال کے انہی افکار میں موجود ہے جو وحدة الوجود کے زیر اثر تھے۔ شیخ عبدالماجد نے فکر اقبال اور تحریک احمدیہ میں لکھا ہے:

”ابن عربی کی فصوص الحکم اور مجدد الف ثانی کے مکتوبات کی آڑ میں وہ (یعنی مرزا غلام احمد) خدا سے ہم کلامی اور ولایت کے اعلیٰ ترین مقام یعنی محدثیت (جزوی نبوت) کے حصول کا ذکر کرتے تھے۔“ (صفحہ 2)

اسی کتاب میں یہ بھی مذکور ہے کہ بشیر احمد ڈار بھی لکھتے ہیں:

”اگر اقبال نے اس مضمون میں جیلی کے فلسفے سے بحث کرتے ہوئے مرزا غلام احمد کی تعریف کی ہے تو کوئی اچنبھا نہیں۔ جس مسئلے کا اقبال ذکر کر رہے ہیں وہ مسئلہ نور محمدی ہے۔ یہ نظریہ تنزلاتِ ستہ کے نام سے بھی مشہور ہے۔ اقبال اس نظریے کے حامی تھے۔ اس کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ ایسا نظریہ ہے

جس کی تائید بہترین حکمائے اسلام نے کی ہے اور موجودہ دور میں مرزا غلام احمد قادیانی نے اس کو وضاحت سے بیان کیا ہے۔“ (صفحہ 115)

محولہ بالا مضمون میں اقبال یہ بھی فرماتے ہیں (اور یہ 1911 کی بات ہے):

”موجودہ زمانے میں اس نظریہ: لوگوس یا کلام الہی (معنی خدا سے کلام اور مکالمہ و مخاطبہ الہیہ کا دعویٰ، فنا فی اللہ ہو جانے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ظل و

بروز ہو سکنے کے دعوے) کا قادیان کے مرزا غلام احمد نے دوبارہ پرچار کیا ہے جو غالباً ہندوستانی مسلمانوں کے عظیم دینی مفکر ہیں۔ (صفحہ 123)

علامہ اس شخص کو عظیم دینی مفکر قرار دے رہے ہیں جو ”خدا سے کلام“ اور ”نبی کا بروز“ ہونے کے دُعاویٰ کو برحق ثابت کر رہا ہے۔

اقبال کی جانب سے لوگوں کے فلسفیانہ اور ملحدانہ عقیدے کی حمایت کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ آپ وحی الہی کے قرآنی عقیدے سے منحرف ہو گئے۔ علامہ، وحدة الوجودی فلاسفہ اور صوفیہ کی طرح اس بات کے قائل ہیں کہ جبریل امین، کسی فرشتہ بارگاہ الہی، کسی رسول امین، کسی مُعَلِّم الرُّسُل اور ذی القُوَّة الہتین، حاملِ وحی الہی کا نام نہیں۔ (یاد رہے کہ جبریل کے یہ القاب قرآن میں جا بجا مذکور ہیں) بلکہ ”جبریل امین“ کا معنی ہے ”ملکہ نبوت“ (کسی انسان میں ایسی صلاحیت کہ وہ انباء غیب لاسکے۔ یہ معنی محض باطنیت کی پیداوار ہیں) اس طرح علامہ نے قرآن کی تمام وضاحتوں کو یکسر رد کر دیا اور اسی باطنی تاویل کے زیر اثر لکھتے ہیں:

ز جبریل امین قرآن بہ پیغامے نمی خواہم!

ہمہ گفتارِ معشوق است، قرآنے کہ من دارم

اس شعر کی تفسیر دو طرح سے ہو سکتی ہے۔ اگر معشوق سے مراد اللہ تبارک و تعالیٰ کی ہستی لی جائے تو معنی یہ ہو گا کہ یہ قرآن جو ہمارے پاس موجود ہے، ہے تو اللہ ہی کا کلام مگر ہم اسے جبریل امین کا لایا ہوا پیغام ماننے کو تیار نہیں۔ یہ وحی، تنزیل بذریعہ جبریل نہیں اس لیے کہ صوفیا کی طرح اقبال بھی ملکہ نبوت کو ولایت کا ایک جز تسلیم کرتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ امت کے اولیاء کسی واسطے کے بغیر اللہ تعالیٰ سے براہ راست رابطہ قائم کر لینے پر قادر ہیں۔ اس شعر سے متعدد معانی اخذ کیے جاسکتے ہیں۔ ”قرآنے کہ من دارم“ کے الفاظ کا یہ معنی نکلتا ہے کہ یہ قرآن جو میرے پاس ہے، یہ افکار و عقائد جو مجھے اپنے مزعومہ کشف سے حاصل ہوئے..... یہ نکتہ ہائے فاضلہ جو مکالمہ و مخاطبہ الہیہ سے میں نے حاصل کیے..... یہ سب کے سب: ”ہمہ گفتارِ معشوق است“، یہ سرتاسر کلام الہی ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ صوفیا کی طرح اقبال کی یہ بات ایک ایسی جسارت ہے جو ناقابل معافی ہے یعنی اپنے گمانِ باطل کو، اپنے ظن جاہلیہ کو قرآن کے بالمقابل لاکھڑا کرنا۔ قارئین کرام یہ محض الزام نہیں۔ ملاحظہ فرمائیں کہ جناب مجدد الف ثانی نے

بھی یہ دعویٰ کیا ہے اور کھٹل کر کیا ہے۔ توحید باری کی تعلیم قرآن حکیم کی اصل ہے اور کس قدر تفصیل سے بیان کی گئی، اس کی مثالیں دینے کی قطعاً حاجت نہیں مگر حضرت مجدد اس ”گفتار معشوق“ پر مطمئن نہیں ہوتے۔ اللہ کی حدیث (بات) کو اہمیت نہیں دیتے۔ فرماتے ہیں کہ پہلے مجھے بذریعہ کشف معلوم ہوا کہ ”توحید و جود“ برحق ہے اور پھر مجھے بذریعہ الہام خبر دی گئی کہ ”توحید شہودی“ برحق ہے۔ یہ ہے ”قرآن نے کہ من دارم“ کی اعلیٰ ترین مثال۔

مندرجہ بالا تعبیر کے بجائے اگر قرآن نے کہ من دارم کو ”قرآن“ ہی سمجھیں تب بھی یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اقبال یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ امت کے اولیاء کسی واسطے کے بغیر اللہ تعالیٰ سے براہ راست رابطہ قائم کر لینے پر قادر ہیں۔

اور اگر اس شعر میں معشوق سے مراد محبوب رب العالمین (رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم) مان لیے جائیں تو بھی اقبال اور دیگر صوفیہ کے افکار کی روشنی میں اس امر کی پوری گنجائش موجود ہے۔ ہم اقبال کے خطبہ اول پر تبصرے کے دوران میں لکھ چکے ہیں کہ شاہ ولی اللہ اور انور شاہ کاشمیری نے بعض وضعی روایات کی بنیاد پر یہ فیصلہ دے دیا ہے کہ وحی قرآن کی آواز گھنٹیوں کے بجتنے کے مشابہ بلکہ جانوروں اور پرندوں کے بولنے کے مانند ہوا کرتی تھی۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم وحی ختم ہو جانے کے بعد اسے De-code کر لیتے تھے گویا ایک مبہم پیغام کو الفاظ میں ڈھالنے کا کام خود کر لیا کرتے تھے۔ مطلب یہ کہ یہ قرآن گفتار معشوق یعنی محبوب رب العالمین ہے اور اس کی تنزیل کے راستے میں جبریل کا کوئی مقام نہیں۔ اسی لیے علامہ نے اصطلاحی وحی کو بھی Higher intuition قرار دیا ہے اور مثال کے طور پر فرمایا کہ ان پر بھی شعرا اسی طرح نازل ہوتا ہے۔ عیاں ہے یہ مثال لغو ہے۔ کسی بھی شاعر کا کلام، اس کے مبلغ علم اور اس کی استعدادِ فن، اس کی صلاحیتِ ابلاغ کے زیر اثر ہوتا ہے، اسی کے اپنے کہے ہوئے الفاظ ہوا کرتے ہیں جب کہ وحی قرآن، صریح لفظوں میں پیغام ربانی ہے جو جبریل امین سناتے ہیں اور جسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ہونٹوں سے دہراتے ہیں۔ لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَتَّعَلَ بِهِ ۗ۔ اے نبی صلی اللہ علیہ وسلم جبریل کے کہے ہوئے الفاظ کو اپنے ہونٹوں سے دہرانے میں آپ جلد بازی سے کام نہ لیں۔

ہمارے ابا جان، پروفیسر مرزا محمد منور کے اعزہ و احباب پوری طرح اس بات سے واقف ہیں کہ وحی، قرآن، جبریل اور تنزیل کے بارے میں ابا جان کا عقیدہ، اہل سنت کے عقائد سے شمر

برابر بھی جداگانہ نہیں تھا۔ ہم نے ایسے غیر دینی، غیر قرآنی عقائد نہ تو پروفیسر صاحب کی کتابوں میں پڑھے نہ کبھی ان کی زبان سے سنے۔ ان ملحدانہ عقائد کے ملعوبے کو ہم تشبیح کا نام دیتے ہیں۔

وحی الہی کا سلسلہ نہ رکنا، مخاطبہ و مکالمہ الہی کا جاری رہنا، امامت و ولایت کا درجہ نبوت سے بڑھ کر ہو سکرنا، محدثیت کے نام پر ختم نبوت کے انکار کا ڈول ڈالنا وغیرہ..... ایسے ملحدانہ عقائد ہیں جن سے برأت ابا جان کا روزمرہ کا وظیفہ تھا۔ ہم ابا جان کی بہت سی چنیدہ اور پسندیدہ کتب کے حوالے دے چکے ہیں۔ ان تمام کتابوں میں ہر طرح کے تشبیح کا مکمل سد باب کیا گیا ہے، ہر طرح کے الحاد سے برأت کا اظہار ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہماری نظر میں پروفیسر مرزا محمد منور تو حید قرآنی کے اعلیٰ ترین درجے پر فائز تھے، آپ نے کسی خود ساختہ توحیدی عقیدے کو، وحدت الوجود کی گمراہیوں کو کبھی دل سے تسلیم نہیں کیا۔



مرتب: محمد شاہد حنیف

اشاریہ

شخصیات

حسنؑ، سیدنا: 164، 163	
حسینؑ، سیدنا: 164، 162	
حواء، اماں: 239، 237، 236، 235	انبیاء کرامؑ و صحابہ کرامؑ
سلیمانؑ، سیدنا: 183	آدمؑ، سیدنا: 100، 91، 84، 75، 47، 46
عائشہؑ، سیدہ: 305، 160	126، 127، 203، 204، 234
عبداللہ بن مسعودؑ، سیدنا: 39	235، 236، 237، 238، 239
عثمانؑ، سیدنا: 305، 299	244، 259، 276، 293
علی المرتضیٰؑ، سیدنا: 162، 159، 146، 104	ابراہیمؑ، سیدنا: 236
283، 282، 164، 163	ابوبکر صدیقؑ، سیدنا: 162، 121
عیسیٰؑ، سیدنا: 308، 307، 274، 159، 51	ابوزر غفاریؑ، سیدنا: 120
309	اسحقؑ، سیدنا: 124، 122
سیدنا عمر فاروقؑ: 298، 182، 116	اسماعیلؑ، سیدنا: 122
فاطمہؑ، سیدہ: 156	امیر معاویہؑ، سیدنا: 255
مسیحؑ، سیدنا: 307، 274، 146، 24، 14	بلال حبشیؑ، سیدنا: 196
308	جبرئیل امینؑ، سیدنا: 161، 83، 78، 20، 19
موسیٰؑ، سیدنا: 205، 204، 160، 155	162، 170، 177، 178، 194
نوحؑ، سیدنا: 237، 236	205، 250، 258، 265، 266
	267، 269، 277، 278، 291
	292، 310، 311

ابو جعفر منصور: 163	دیگر شخصیات
ابو جہل: 47، 41	آلوسی، علامہ: 154
ابو حنیفہ، امام: 279، 164	آن سٹائن: 54
ابوداؤد: 157، 156	ابراہیم بن عبداللہ: 164
ابوعامر: 88	ابراہیم، امام: 163
ابولہب: 47، 41	ابلیس: 274، 239، 236، 234، 81، 19
ابو مسلم خراسانی: 164، 163	ابن الجوزی: 165
ابو ہاشم عبداللہ بن محمد بن حنفیہ بن ابی طالب: 162	ابن تیمیہ: 279، 96، 72
ابویوسف، امام: 164	ابن خلدون: 273، 89، 88
احمد جاوید عثمانی، علامہ: 3، 31، 32، 34، 95، 97، 98، 99، 100، 101، 102، 103	ابن رشد: 174، 173، 96، 89، 85
احمد رضا خان، مولانا: 18	ابن سینا: 90، 89، 88، 81، 76، 71، 50
احمد سرہندی، شیخ: 294، 293، 288، 210، 169	306، 113
ارسطو: 271، 174، 173، 118، 77، 74	ابن شہاب زہری: 224
اسرار احمد ڈاکٹر: 305، 15، 14	ابن صیاد یہودی: 270، 269، 186
اسلم جیراج پوری: 300، 101	ابن عربی: دیکھیے اکبرمحمی الدین
اسماعیل شہید، شاہ: 307، 148	ابن علقمی: 96
اشرف جہانگیر سمنانی، مخدوم: 148	ابن قیم: 105
اشرف خان سلیمانی، محمد: 140	ابن مسکویہ: 273
اشرف علی تھانوی: 24، 96، 139، 154، 169، 165	ابوالاعلیٰ مودودی، سید: 305، 97، 15، 14
اشعری: 69	ابوالحسن علی ندوی، سید: 31
اشفاق احمد: 307	ابوالسرایا: 164
افضل خان، میجر امیر: 303	ابوالعباس: 163
	ابواللیث صدیقی: 305
	ابوبکر رازی، امام: 70، 61

امجد علی شاکر: 3، 7، 8، 11، 32	افلاطون: 74، 90، 110، 118، 143، 263
امداد اللہ مہاجر کی: 139	افلاطونیس: 144
امین احسن اصلاحی: 42	افلوٹین: 143
امین، محمد: 120	اکبر الہ آبادی: 145، 146، 147، 300
انور شاہ کشمیری، علامہ: 178، 179، 193، 311	اکبر حسین قریشی، ڈاکٹر: 156
بایزید بسطامی: 122، 225، 226	اکبر شاہ خان نجیب آبادی: 165
بخاری، امام: 162، 165	اکبر محی الدین، ابن عربی: 11، 16، 18، 23، 24، 27، 30، 48، 50، 51، 53
برگساں: 74، 77، 78، 83، 84، 216	54، 64، 71، 72، 74، 75، 77، 81، 82، 83، 84، 89، 90، 91
برہان احمد فاروقی: 49	96، 97، 101، 111، 112، 122، 123، 129، 134، 140، 141
بشیر احمد ڈار: 309	142، 147، 150، 151، 154، 159، 169، 178، 179، 184
بغوی امام: 104	213، 220، 249، 262، 263، 274، 288، 292، 302، 303
بیہقی، امام: 162	306، 308، 309
پلوٹائسنس: 70، 75، 76، 82، 113، 118، 210، 143	الطاف احمد اعظمی: 3، 25، 27، 28، 29، 34، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55
تاشیر، ڈاکٹر: 46	56، 57، 58، 59، 60، 61، 62، 63، 64، 65، 66، 67
تلمسانی، شیخ: 198	الفارابی: 50، 76، 88، 113
جالندھری: 262	الف - د - نسیم، ڈاکٹر: 22، 23، 108، 125، 151، 152
جامی، مولانا: 122، 129	الکندی: 50، 88
جاوید اقبال: 16	اللہ یار خان، مولانا: 104
جعفر صادق، امام: 163، 164	الیگزینڈر: 74، 84
جلال الدین رومی (مولانا روم): 17، 18، 39، 83، 90، 91، 144، 151، 152، 161، 171، 213، 260، 261، 293	

104,93,67,61,39,31,30	جواہر لال نہر: 309
رام: 212	جون ایلیا: 24
ربانی، امام: 140	حافظ: 293,151,114,112
رفیع الدین، ڈاکٹر محمد: 42,39	حافظ شیرازی: 299,111,22
روسو: 284,80	حافظ، خواجہ: 110
زید بن علی، امام: 163	حبیب الرحمن صدیقی کاندھلوی: 303,298
زید بن مغرب: 124	حسن اختر، راجہ: 299
سالک: 294	حسن بصری: 255
سراج الدین، منشی: 299	حسن بن محمد بن عبد اللہ: 164
سراج منیر: 306	حسن عسکری، امام: 165,164,159
سر سید احمد خان: 18,14,13,11,10,9	حسن نظامی، خواجہ: 147,112
83,73,72,57,31,30,19	حسین علی الوانی، شیخ: 304,205,104,21
203,89,84	حسین نصر، سید: 306,72
سلطان الاولیا نظام الدین: 148	حنبل، امام: 279
سلیمان ندوی، سید: 96,85,41,32,31	خالد بن برمک: 164
165,147,140,139,102	خالد جامعی، سید: 32
300	خرم علی شفیق: 95
سنائی، حکیم: 114,90	ڈیانادیوی: 212
سون کے لینگر: 268	ڈیکارٹ: 217,203,200
سہروردی مقتول: 306	ذوقی شاہ، سید: 112,22
سہیل عمر، محمد: 95,49	ذہبی، امام: 165
سی ایم جوڈ: 79	راڈویل: 28,20
سید احمد شہید: 307,25	رازی، امام: 171
شافعی، امام: 286,279	راغب اصفہانی، امام: 29,26,25,16
شاہ بدخشان، ملا: 83	

عبدالقادری الجزائری شاذلی: 302	شاہ ولی اللہ محدث دہلوی: 10، 13، 72، 90،
عبدالقدوس گنگوہی، شاہ: 20	97، 139، 148، 165، 170،
عبدالقدوس ہاشمی: 165، 297	178، 179، 193، 212، 263،
عبدالکریم اجمیلی: 23، 81، 110، 112، 161، 309	311، 294، 288
عبداللہ المہدی: 164	شاہد حنیف، محمد: 4، 313
عبداللہ سفاح: 163	شبلی، علامہ: 144
عبداللہ قریشی: 114	شبیر احمد عثمانی، مولانا: 104
عبداللہ محمد انصاری ہروی: 122	شپنگلر: 19، 274
عبداللہ، سید: 35	شداد: 47
عبدالماجد دریابادی: 31	شعبہ ابو جمرہ: 124
عبدالماجد، شیخ: 309	شوینہار: 77
عبدالمجید سالک: 85	شہرستانی: 70
عبدالواحد معینی: 114	صابر کلوروی: 22، 109، 111، 123، 147،
عراقی: 273، 292	صلاح الدین ایوبی: 3، 8، 11، 14، 15، 16،
عرشی، علامہ: 49، 304	17، 18، 19، 20، 21، 22، 23،
عطار: 90	24، 25، 26، 27، 28، 29، 30،
عصفی: 74	31، 32، 124، 147، 178، 192،
علی عباس جلاپوری: 3، 25، 29، 30، 34،	215، 237، 239، 240، 259،
46، 69، 72، 73، 75، 76، 78،	260، 265، 274، 287، 303،
79، 82، 83، 84، 85، 86، 88،	307
89، 93	طنطاوی جوہری، شیخ: 83
علی محمد باب، مرزا: 83	طہ حسین، ڈاکٹر: 299، 304
عمر بن عبدالعزیز: 96	عابد علی عابد: 157
عمران: 236	عبدالحق محدث دہلوی: 139
عمران بن حصین: 124	عبدالرحمن: 163
	عبدالرحمن جامی، مولانا: 254

عنایت اللہ شاہ بخاری، سید: 29، 165، 303، قشیری، امام: 120	304
کانٹ: 81، 175	
کپلر: 71	غزالی، امام: 10، 17، 30، 49، 50، 69،
کرخی، علامہ: 286	70، 71، 76، 77، 84، 87، 89،
کوپرنیکس: 71، 210، 275	09، 96، 113، 174، 175، 249،
گلیلیو: 71	292
لبید شاعر: 149	غلام احمد پرویز: 14، 49، 297، 298،
لوگس: 91	غلام احمد قادیانی، مرزا: 308، 309، 310،
لیلی: 149	غلام جیلانی برق: 307
مالک، امام: 164، 279	غلام محمد، مولانا: 25، 31، 32، 34، 103،
مامون: 120	غلام وارث: 307
متین ہاشمی: 306	فراء: 61
مجدد الف ثانی: 10، 96، 139، 140، 148،	فرانڈ: 39
311، 310، 309، 150	فرعون: 41، 47، 91، 122، 123،
مجدد سرہندی: 300، 301، 305	فرید وجدی: 83
مجنوں: 149	فشنے: 81، 83، 84
محمد احسن: 146	فصح اللہ کاظمی، سید: 114
محمد بن ابراہیم ابن طباطبا: 164	فلاطینوس: 71، 74، 75، 81، 90، 91،
محمد بن جعفر: 164	فلو یہودی: دیکھیے پلونائیس
محمد بن عبداللہ: 159، 163، 165	فلو طینیس: دیکھیے پلونائیس
محمد بن عبداللہ بن حسن ثنی بن حسن بن علی: 163	فیروز طغرانی، حکیم: 22
محمد بن عبدالوہاب: 72	قادیانی مسیح: 146
محمد حسین، چوہدری: 32	قارون: 47
محمد ریاض، ڈاکٹر: 110، 111	قائد اعظم: 305، 307، 308،
	قدرت اللہ شہاب: 307

83: میاں میر	محمد علی بن عبداللہ بن عباس: 162
میر حسن، مولوی: 31	محمد علی ردولوی: 14
ناصر الدین البانی: 165	محمد مہدی: 164، 163
ناؤمن: 232	محمود احمد عباسی: 304
نذیر نیازی، سید: 32، 54، 170، 171،	محمود شبستری: 131، 90
172، 173، 179، 190، 192،	محمی الدین: 301، 300
199، 200، 202، 222، 225،	مدرثریسا: 196
243، 251، 252، 262، 276،	مظفر حسین: 3، 25، 26، 32، 34، 35، 37،
289	38، 39، 40، 41، 43، 45، 46،
نصیر الدین طوسی: 96	105، 47
نضر: 124	معبد: 255
نطشے: 160	معین الدین چشتی: 148
نفس زکیہ: 164	مغیرہ بن سعید عجمی: 163
نقشبندی، خواجہ: 301، 300	مفتی محمد شفیع: 103
نکلسن، پروفیسر: 115	مقاتل بن سلیمان: 29، 30، 31، 67، 93،
نمرود: 41، 47	104
واصف علی واصف: 307، 308	مقبول انور داؤدی: 155
وحید قریشی، ڈاکٹر: 31	منصور حلاج: 81، 91، 111، 122، 123، 246،
ولایت علی، مولوی: 25	منظور الحسن عباسی: 44
ولیم جیمز: 241	منور، پروفیسر مرزا محمد: 4، 15، 16، 297، 298،
وہائٹ ہیڈ، پروفیسر: 207، 209	301، 304، 305، 306، 307،
ہاکنگ، پروفیسر: 197	308، 311، 312
ہامان: 47	مہدی: 14، 24، 25، 108، 146، 155، 156،
ہائیڈیگر: 39، 264	157، 158، 159، 160، 161،
ہرقل: 116	162، 163، 165، 249، 274،
	305، 308

شام: 118، 119	ہشام بن عبد الملک: 163
عربستان: 72	ہلاکو: 96
علی گڑھ: 27، 308	ہنٹ، ڈاکٹر: 119
فلسطین: 237، 258	یحییٰ بن زید بن علی: 163
قادیان: 310	یزید بن علی بن حسین: 162
قلعہ الموت: 95	یوسف سلیم چشتی: 142، 250
کراچی: 32	یوسف عرفان: 307
کربلا: 255	
کشمیر: 299	
گجرات: 303	
لاہور: 170، 250	
مادرا النہر: 97	
مدراں: 151	
مدینہ: 164	
مرد: 163	
مسجد اقصیٰ: 258، 259، 267	
مسجد حرام: 258، 267	
مسجد نبویؐ: 116	
مصر: 119، 164، 240	
مکہ: 164	
ہندوستان: 10، 14، 80، 148، 309	
یرموک: 116	
یورپ: 57، 73، 85، 89، 111، 114،	
203، 202، 172، 171، 145	
یونان: 19، 76، 173، 270، 271، 272، 273	
	افغانستان: 307
	الہ آباد: 114
	امر تسر: 114
	ایران: 14، 114، 115، 117، 118، 145
	برصغیر: 13
	بریلی: 72
	بغداد: 96، 279
	پاکستان: 21، 95، 103، 303
	پنجاب: 308
	ترکی: 286
	حیدرآباد دکن: 32
	خراسان: 118، 163، 164، 165
	دیوبند: 72، 84
	روس: 307
	سکندریہ: 70، 74

اماکن

اشاریہ	کتب
ایران میں مابعد الطبیعات کا ارتقاء: 110	ابن عربی: 74
ایک مذہبی مکتوب: 232	احسن التفسیر: 104
بال جبریل: 155	احیائے دین حنیف: 14
بائبل: 13	احیائے علوم الدین: 89
بخاری: 10، 124، 165، 186	ادخال الباغین: 304
برزخ اور باطل اوہام: 260	اربعین فی المہدیین: 25
بلغۃ الحیران: 21، 205	اسلامی شاعری اور تصوف: 115
پس چہ باید کرد: 135	اقبال کا علم کلام: 3، 25، 29، 30، 34، 69
تاریخ تصوف: 3، 23، 108، 109، 110،	الامانۃ: 240
308، 169، 147، 115، 111	الکشف: 139
تاریخ کانیا موڑ: 29	الفتنۃ الکبریٰ: 297، 299، 304
تاریخ مسئلہ ہمہ اوست: 119	المفردات: 61، 104
تعمین الکلام: 13	المنجد: 103
ترجمہ خطبات اقبال: 54	الوجوه النظائر: 67، 104
ترجمہ قرآن: 262	الہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید: 170، 171
تشکیل جدید الہیات: 56، 77، 95	الہیات ارسطو: 118
تشکیل معاشرہ کا اسلامی تصور: 273، 274	امالی: 25، 31، 32، 103
تقدیر کا مسئلہ: 215	امداد السلوک: 139
تقویم تاریخی: 165	انجیل: 82
تلمیحات اقبال: 157	انسان کامل: 23، 112
توریت: 82	انفاس العارفين: 139
تین مسلمان فیلسوف: 306	انیڈز: 118
جاوید نامہ: 111، 135، 136، 142	
حجۃ اللہ البالغہ: 13، 178	

فادوسٹ: 234، 235	خصوص الکلم فی فصوص الحکم: 154
فتاویٰ رضویہ: 18	خطبات اقبال: 138، 149
فتوحات مکیہ: 141	خطبات اقبال (ایک مطالعہ): 3، 25، 27، 34، 49
فصوص الحکم: 141:	خطبات مدراس: 151
فکر اقبال اور تحریک احمدیہ: 309	خلافت و ملوکیت: 305
فکر اقبال کے دو بنیادی تصورات (خودی اور آخرت)	دائرہ معارف اسلامی: 288
3، 25، 35، 105، 106:	در ابطال حرکت زمین: 18
فلسفے کا نیا آہنگ: 268	دلائل السلوک: 104
فیض الباری: 178	رخت سفر: 156
قرآن حکیم اور انسان: 303	رموز بے خودی: 115
قول جمیل: 139	روح البیان: 24، 154
قول حق: 165	روح صدق: 307
کتاب الروح: 105	روح کا قرآنی تصور اور نفس کی حقیقت: 287
کلیات ضیاء القلوب: 139	زبور عجم: 136
گلشن راز: 131	سلوک سلیمانی: 140
گلشن راز جدید: 111، 125، 131	سنن ابی داؤد: 157
مثنوی اسرار خودی: 22، 37، 110، 111، 112، 114،	سوانح مولانا روم: 144
115، 144، 169، 299، 308	شب برأت کی حقیقت: 303
مثنوی مولانا روم: 89، 90، 91، 152	شریعت و طریقت: 138
مذہبی داستانیں اور ان کی حقیقت: 298، 302	شعلہ عشق سیہ پوش ہوا تیرے بعد: 298، 302
مسجد اقصیٰ: 259	صحیفہ: 250
مسلم: 10، 165، 196	ضرب کلیم: 158، 159
مسئلہ وحدۃ الوجود اور اقبال: 23، 125	علم الاسماء: 239
مشاہدہ حق کی گفتگو: 307	عہد نامہ عتیق: 235

جماعتیں / ادارے

اقبال اکیڈمی: 32، 95

انجمن حمایت اسلام: 112

بزم اقبال لاہور: 170

پیپلز پارٹی: 16

جماعت اسلامی: 14

دارالتذکیر: 304



مطالب اقبال: 155، 156

مطالب قرآن: 306

مطالعہ تلمیحات و اشارات اقبال: 156

مقالات ہاشمی: 298، 302

مقالات اقبال: 114

مکاتیب سلیمان: 147

مکتوبات امام ربانی: 140

ملفوظات اقبال: 305

میزان اقبال: 15، 297، 298، 302، 306

نبوت و رسالت: 265

نقحات: 122

Philosophy in a new key: 268

Reconstruction of Religious thought

199، 170: in Islam

رسائل و جرائد

ادبی دنیا: 69

احیائے علوم: 32، 95

جریدہ: 32

خطیب: 112

ساحل: 32

صحیفہ: 250

نیو ایرا: 114

وکیل: 22، 112، 114

اقبال تصوف اور علم کلام



صلاح الدین ایوبی