کلامِ اقبال میں مابعد الطبیعاتی اور صوفیانہ عناصر

ڈاکٹر عروبہ مسرور صدیقی

کلامِ اقبال میں مابعد الطبیعیاتی
اور
صوفیانہ عناصر

ڈاکٹر عروبہ مسرور صدیقی

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ

ناشر

پروفیسر ڈاکٹر بصیرہ عنبرین

ناظم

اقبال اکادمی پاکستان

حکومتِ پاکستان

قومی ورثہ و ثقافت ڈویژن

چھٹی منزل، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور

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

ISBN 978-969-416-577-6

طبع اوّل	:	۲۰۲۲ء
تعداد	:	۵۰۰
قیمت	:	-/۱۸۸۰ روپے
مطبع	:	ایچ آئی ٹریڈرز، لاہور

محلِ فروخت: گراؤنڈ فلور، ایوانِ اقبال، ایجرٹن روڈ، لاہور

فہرستِ مطالب

☆ دیباچہ ۵

☆ باب اول: مابعد الطبیعیات: روایت، تصورات اور اہم موضوعات ۹

☆ باب دوم: تصوف: روایت، تصورات اور اہم موضوعات ۹۷

آدابِ صوفیہ......راہ سلوک ۱۸۳

☆ باب سوم: اقبالؒ کی شخصیت پر تصوف اور مابعد الطبیعیات کے اثرات ۲۲۵

☆ باب چہارم: الٰہیاتِ اقبالؒ: وحدت الوجود اور توحیدِ قرآنی ۲۹۱

☆ باب پنجم: کلامِ اقبال کے صوفیانہ عناصر ۳۹۳

(الف) موضوعاتِ تصوف ۳۹۳

(ب) اخلاقیات تصوف ۴۶۱

(ج) خانقاہی نظام کی بے عملی/ ظاہر پرستی ۵۱۱

☆ باب ششم: کلامِ اقبال کے مابعد الطبیعیاتی عناصر ۵۴۹

☆ کتابیات ۷۰۷

دیباچہ

خدائے بزرگ و برتر کے نام سے جو کل کائنات کا پالنے والا ہے۔جس کی کرسی زمین وآسمان پر محیط ہے۔جس کی رحمت، برکت اور اختیارات کی کوئی حد نہیں۔ وہ جسے چاہتا ہے عزت دیتا ہے جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے، جسے چاہتا ہے گمراہ و ذلیل کر دیتا ہے، اسی کے ہاتھ میں بھلائی ہے۔کائنات کا ہر ایک مجرد اور ہر ایک مجسم اسی کے ایک ''کن'' کا منتظر ہے۔ خدائے لم یزل کے دستِ قدرت ہی میں ہر ایک جان ہے۔اس نے بھٹکے ہوؤں کی رہنمائی کے لیے انبیاؑ و رسلؑ بھیجے، اور ان کے بعد اولیاء اللہ اور نیک برگزیدہ ہستیوں کو بھیجا جن کے ہر قول و فعل اور ہر تقریر و تحریر کا مطمح و منبع ذکر و فکرِ الٰہی اور عشق رسول اللہ ﷺ رہا۔ ہزار ہا درود وسلام، بحضور رسالت مآب ﷺ، فداک ابی و امی پر، کہ جناب ﷺ ہی وجہِ تخلیقِ کائنات ہیں۔آپ ﷺ سا نہ کوئی تھا، نہ ہے، نہ ہوگا۔سلام ہو آلِ رسول ﷺ اور اہلِ بیت اطہارؓ پر، امہات المومنینؓ پر، اور اصحابِ رسول اللہ ﷺ پر، اولیاء اللہ پر اور معارفین وصوفیائے کرامؒ پر کہ وہ اشد حبا للّٰہ کی عملی تصاویر تھے۔

یہ کتاب ''اقبالؒ کے مابعد الطبیعیاتی وصوفیانہ عناصر'' میرا پی ایچ - ڈی کا مقالہ ہے جو میں نے ۲۰۱۵ء میں استادِ محترم ڈاکٹر بصیرہ عنبرین صاحبہ کی نگرانی میں مکمل کیا اور ۲۰۱۶ء میں جامعہ پنجاب کی طرف سے مجھے اس مقالے پر سند عطا کی گئی۔

مقالے کے پہلے باب کا آغاز ''مابعد الطبیعیات کی روایت، تصورات اور اہم موضوعات'' سے کیا گیا ہے۔ مابعد الطبیعیات کی تاریخ اس قدر قدیم ہے جس قدر یہ کائنات۔ میرے لیے اس طویل اور پیچیدہ موضوع کو ایک باب کی شکل میں یوں پیش کرنا کہ تمام اہم مباحث طوالت سے اِبا کرتے ہوئے ایک باب میں سمٹ آئیں، آسان کام نہیں تھا تاہم میں نے کوشش کی ہے

کہ فلسفے کی تاریخ سے صرف انھی فلاسفہ کا ذکر کیا جائے جو نہ صرف صاحب الرائے اور تاریخ ساز تھے بلکہ جن کا فکر اقبالؒ سے براہِ راست تعلق تھا اور کلام اقبالؒ میں ان کا تذکرہ کسی نہ کسی شکل میں موجود ہے۔

دوسرے باب میں تصوف اور اس کی روایت بیان کی گئی ہے اور یہاں بھی اُن صوفیائے کرام اور ان کی تعلیمات کا ذکر کیا گیا ہے جن کا کسی نہ کسی حوالے سے فکرِ اقبالؒ سے تعلق ہے۔ علامہ کے نزدیک تصوف اخلاق و آداب اور اخلاص فی العمل سے عبارت ہے۔ چنانچہ اس باب میں تاریخ تصوف اور حیات صوفیہؒ سے امثلہ اخذ کرتے ہوئے بہت تفصیل کے ساتھ تصوف کے آداب و اخلاق بیان کیے گئے ہیں۔

اقبالؒ کی شخصیت پر ان کے خاندانی، معاشرتی اور علمی و ادبی حوالے سے تصوف و مابعد الطبیعیات نے جو اثرات مرتب کیے، اس کا تذکرہ تیسرے باب ''اقبال کی شخصیت پر تصوف اور مابعدالطبیعیات کے اثرات'' میں حیاتِ اقبال ہی کو پیش نظر رکھتے ہوئے کیا گیا ہے۔ اس باب کو مقالے کا حصہ بنانے کا مقصد علامہ کی شخصیت پر ان عناصر کا سراغ لگانا ہے کہ علامہ فلسفی محض نہیں بلکہ ایک صاحبِ عمل صوفی و عارف تھے۔

چوتھا باب ''الٰہیاتِ اقبال: وحدت الوجود اور توحیدِ قرآنی'' اقبال کے تصورِ الٰہ پر مشتمل ہے۔ علامہ اقبال کے کلام کا صوفیانہ و مابعدالطبیعیاتی مطالعہ کرتے ہوئے ان کے تصورِ الٰہ کی صوفیانہ اور قرآنی تعبیرات نہایت اہم ہیں۔ اس باب میں علامہ اقبالؒ کے عقیدہ توحید کی وضاحت کے لیے اسرار و رموز میں پیش کردہ نکات بیان کرتے ہوئے اقبالؒ کے تصورِ الٰہ کو عجمی فلسفہ وحدت الوجود اور توحیدِ قرآنی کے تقابلی جائزے کے ساتھ پیش کیا گیا ہے۔

پانچواں باب ''کلامِ اقبال کے صوفیانہ موضوعات کا مطالعہ'' کلامِ اقبال میں صوفیانہ عناصر اور مردِ مومن کی صفات سے عبارت ہے۔ یہ حصہ تصوف کی اخلاقیات سے متعلق ہے۔ اس باب میں کلامِ اقبالؒ سے ان تمام صفات اور اخلاقیات کا جائزہ پیش کیا گیا ہے جو راہِ سلوک میں صوفی کی شخصیت بنانے کے لیے لازم ہیں۔ یہاں کلامِ اقبال کی روشنی میں اس طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ عشق مومن کا ہتھیار اور صوفی کا عمل ہے۔ پانچویں باب میں عشق اور اس کے

معجزات کا بالخصوص ذکر کیا گیا ہے۔ چھٹا اور آخری باب ''کلامِ اقبال کے ما بعد الطبیعیاتی موضوعات کا مطالعہ'' خالصتاً فلسفہ و ما بعد الطبیعیات کے مباحث پیش کرتا ہے۔ یہاں مادہ اور روح کا امتزاج، زمان و مکان کے مباحث، خدا، انسان اور کائنات کے مابین تعلق، فلسفہ خودی اور اس سے وابستہ تمام موضوعات جو فلسفیانہ صورت میں کلامِ اقبال میں موجود ہیں، تفصیل کے ساتھ زیرِ بحث لائے گئے ہیں۔

معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود، کے مصداق اس کتاب کو لکھتے ہوئے خونِ جگر بھی صرف ہوا اور مجھے اس بات پر فخر ہے کہ اس کا ایک ایک حرف میری ذاتی محنت اور غور و فکر کا نتیجہ ہے۔ اس دوران میں کچھ وقت سخت روحانی و جسمانی تکالیف کا بھی آیا۔ ان مشکل اوقات میں میری نگران مقالہ ڈاکٹر بصیرہ صاحبہ نے جس طرح سے میری ہمت بندھائی اور مجھے ''اقبال کا شاہین کبھی گھبرایا نہیں کرتا'' کہہ کر مجھے حوصلہ دیتی رہیں، اس کا بار عمر بھر مجھ پر رہے گا۔ وہ ایک ماں کی طرح شفیق، ایک دوست کی طرح غم گسار اور بہترین استاد کی طرح رہنما ہیں۔ میں اُن کی صحت و سلامتی اور دونوں دنیاؤں کی کامیابیوں کے لیے ہمیشہ دعا گو ہوں۔

موضوع کے انتخاب سے لے کر مقالے کی تسوید کے دوران، دو خیال مجھ پر ہمیشہ حاوی رہے۔ ایک یہ کہ میرے ابو جان کو یہ مقالہ پسند آ جائے کیونکہ میرے ابو جان ہمیشہ کہا کرتے تھے کہ کوئی با مقصد کام کرو۔ دوسرا یہ کہ کوئی ایسی بات نہ لکھ دوں کہ اللہ کے یہاں میری پکڑ ہو جائے۔ میرے ایم۔ اے کا مقالہ ''بانگِ درا بہ اعتبارِ زمانہ'' کتابی شکل میں آیا تو والد گرامی کی خوشی ان کی آنکھوں کی نمی سے ظاہر تھی لیکن ساتھ ہی انھوں نے یہ کہا کہ اس کتاب کا مجھے یا عام قاری کو کیا فائدہ ہے!۔۔۔ میں نے ان سے کہا کہ تحقیقی حوالے سے یہ کارآمد ہے۔ اس پر وہ مسکرانے لگے اور کچھ تامل سے کہا کہ یہ بھی ٹھیک ہے لیکن میں چاہتا ہوں میری بیٹی ایسا فکری کام کرے کہ ساری دنیا اس سے فائدہ لے اور اللہ اور اس کا نبی ﷺ اس سے خوش ہوں۔ مجھے اس امر کی خوشی ہے کہ پی ایچ۔ ڈی کا مقالہ فکری اعتبار سے رقم کر سکی ہوں۔

۲۵ / دسمبر ۲۰۲۱ء کو یہ دیباچہ لکھتے ہوئے میں سوچ رہی تھی کہ جب یہ کتاب شائع ہوگی تو سب سے پہلے اپنے ابو جان کے ہاتھوں میں دوں گی اور وہ کس قدر خوش ہوں گے۔ کیا جانتی

تھی کہ ۲؍فروری ۲۰۲۲ء کو میری جان سے پیارے ابو جان مجھے یوں تنہا چھوڑ کر اپنے خالقِ حقیقی سے جا ملیں گے۔ آج میں ۱۲؍فروری ۲۰۲۲ء کو دیباچے پر نظرِ ثانی کرتے ہوئے جس درد و کرب سے گزر رہی ہوں، وہ ناقابلِ بیان ہے۔ میری کامیابیوں کو بھرپور انداز میں ساری دنیا کو بتانے والے اور میری خوشیوں کا بھیگتی آنکھوں سے استقبال کرنے والے میرے پیارے ابو میری آنکھوں کو ہمیشہ کے لیے بھیگتا چھوڑ گئے۔ موت ایک ایسی حقیقت ہے کہ کسی کو اس سے مفر نہیں۔ انا للہ وانا الیہ راجعون۔ دعا ہے کہ ازلی راحتیں اور اللہ کی محبتیں ان پر سایہ فگن رہیں (آمین)۔

میری بڑی بہن ابتسام کومل نے مشکل وقت میں جس طرح میرا ساتھ دیا اور میری بھابی صبا منیب (مرحومہ) اور دیگر احباب جو میرے لیے دعائیں کرتے رہے، ان سب کا شکریہ ادا کرنا بیان سے باہر ہے۔ اُمید ہے کہ یہ کتاب نقد و فکرِ اقبالؒ میں اضافے کا باعث بنے گی۔

۱۲؍فروری ۲۰۲۲ء

ڈاکٹر عروبہ صدیقی
اسسٹنٹ پروفیسر اُردو
لاہور کالج برائے خواتین یونیورسٹی،
جیل روڈ، لاہور

باب اول:

مابعدالطبیعیات: روایت، تصورات اور اہم موضوعات

مابعدالطبیعیات حقیقت کی تلاش کا علم ہے۔ یہ ایک طرح کا نظری فلسفہ ہے جس میں اخلاقیات، نفسیات، مذہب، وجودیات، کونیات جیسے بنیادی علوم کی تمام بحثیں در آتی ہیں۔ اس لحاظ سے مابعدالطبیعیات علوم اولیٰ تک پہنچنے کا ذریعہ سمجھا جا سکتا ہے۔ کائنات کا جوہرِ حقیقی کیا ہے؟ خدا کیا ہے؟ مادہ اور روح کی حقیقت کیا ہے؟ کائنات میں وہ کون سی طاقت ہے جس کے آگے ہر شے بے بس ہے؟ ساری کائنات، زمین و آسمان کی کنجیاں جس کے قبضے میں ہیں؟ دن اور رات کس کی مرضی سے آتے جاتے ہیں؟ وہ کون سی طاقت ہے جو ایک دانا اور عقل مند حکیم یا فلسفی کو ایک لمحے میں مجنون بنا دیتی ہے؟ جو دنیا کے بڑے سے بڑے طبیب کے علاج کو موت کے آگے چاروں شانے چت کرنے پر مجبور کر دیتی ہے؟ وہ کون سی ذات ہے جو ہزاروں فٹ بلندی سے گرنے والے شخص کو موت کے منہ سے واپس لے آتی ہے؟ عدم کیا ہے؟ موت کیا ہے؟ انسان کے اعمال کی حیثیت کیا ہے؟ انسان کیا ہے؟ انسان کی آزادی کیا ہے؟ کیا کل موجودات کسی ایک پوشیدہ ہستی کا پرتو ہیں؟ کیا کائنات کسی صانع کی صناع کاری ہے یا از خود سے وجود میں آ گئی؟ اس کی غرض و غایت کیا ہے؟ کیا یہ طاقتِ عظیم واحد ہے یا اس سے زیادہ؟ انسانی عقل اس کا ادراک کر سکتی ہے یا نہیں؟ زندگی کا راز کیا ہے؟ مادہ، نفس، روح، کائنات، عدم، معدوم، انسان، ارادہ، تقدیر، احساسات، زندگی، موت، فنا، بقا، یہ سب وہ معمے ہیں جن کو انسان عرصہ دراز سے حل کرنے کی کوشش میں لگا ہے اور آج تک ان کا حتمی جواب نہیں پا سکا۔ یہ اور اس طرح کے متعدد سوالات ہیں جو 'ملکۂ علوم'[1] مابعدالطبیعیات اٹھاتی ہے۔

یوں تو مابعدالطبیعیات فلسفے کی ایک شاخ ہے لیکن یہ فلسفے سے بھی ایک قدم آگے ہے در حقیقت فلسفہ بذاتہٖ مابعدالطبیعی حقائق کو دریافت کرنے کا نام ہے۔ جہاں تک فطری سائنس کا

تعلق ہے جسے مابعد الطبیعیات سے بظاہر کوئی لینا دینا نہیں کیوں کہ وہ مادے سے بحث کرتی ہے اور مابعد الطبیعیات روح سے، تاہم فطری سائنس بھی اپنی انتہائی شکل میں مابعد الطبیعی ہو جاتی ہے۔ افلاطون نے کہا تھا، فلسفی وہ ہوتا ہے جو فی الحقیقت موجود اشیا سے دل لگاتا ہے۔ ارسطو فلسفۂ اولیٰ (مابعد الطبیعیات) کی تفہیم کو جاننا کائنات کا سب سے اہم مقصد قرار دیتا ہے۔ شوپن ہاور انسان کو ''مابعد الطبیعی حیوان'' قرار دیتا ہے۔ فلسفہ و مذہب جس وقت اپنی بحث کا منبع کسی ہستی مطلق، کائنات، ایک عالم، ایک فرد یا ایک انسان کو قرار دیتا ہے تو دراصل وہ اس وقت مابعد الطبیعیات کی دُنیا میں قدم رکھ چکا ہوتا ہے۔

تمام انسانی علوم اور فلسفے کی ابتدا آدم کی پیدائش سے ہوتی ہے۔ آدم اور حوا کا واقعہ ہمیں بتاتا ہے کہ پہلی بار فلسفے نے اس وقت جنم لیا جب آدم و حوا کے اذہان نے عالمِ حیرت میں ''کیوں'' کا سوال اٹھایا کہ آخر خدا تعالیٰ نے جنت کا یہ پھل ہی کھانے سے کیوں روکا؟ قرآنی فکر کی رو سے دیکھا جائے تو یہ سوال یا تجسّس آدم کے ذہن میں از خود ہی پیدا نہیں ہوا بلکہ ابلیس اس تجسّس کو اُبھارنے کا ایک محرک تھا اس کے باوجود ہم حتمی طور پر اسی سوال کو فلسفے کا آغاز نہیں کہہ سکتے کیوں کہ اس سے پہلے ایک ''کیوں'' ملائکہ کے اس سوال میں بھی پوشیدہ تھا جو اِنّی جاعلٌ فِی الاَرضِ خَلِیفَة کے نتیجے میں ملائکہ نے خدا سے کیا۔ چناں چہ انسان کو اپنی کم علمی اور بے طاقتی کا اندازہ آغازِ آفرینش کے راز سے ہی ہو جاتا ہے تاہم قیاس کے گھوڑے دوڑا کر وہ کچھ نہ کچھ اپنی تسلی کا سامان کر ہی لیتا ہے اور اپنے تئیں بڑا عالم سمجھتا ہے۔ قیاس کے یہ گھوڑے عقل کی لگام سے دوڑائے جاتے ہیں لیکن اس گھوڑے کا شہ سوار کون ہے جس کے ہاتھ عقل کی لگام ہے، انسان خود یا پھر خدا؟ مابعد الطبیعیات اسی حقیقت کی تلاش ہے۔

حقیقت دو قسم کی چیزوں پر مشتمل ہے: مادہ اور روح۔ کچھ لوگ مادے کو کائنات کا جوہر قرار دیتے ہیں اور کچھ لوگ روح یا نفس کو۔ اول الذکر مادی یا مادیت پرست اور مؤخر الذکر روحی یا روحانیت پرست کہلاتے ہیں۔ پھر ان میں بھی مزید اقسام ہیں۔ مثلاً جو لوگ جوہر اولیٰ یا حقیقت مطلقہ کو واحد سمجھتے ہیں وہ احدی یا وحدانیت پرست کہلاتے ہیں۔ کچھ لوگ دوئیت یا ثنویت کے قائل ہیں جیسے زرتشت کا مذہب اور کچھ لوگ کثرتیت کے قائل ہیں اور کائنات کی

بنیادکئی عناصر یا موناڈیوں پر قائم کرتے ہیں جیسے لائبنیز نے وحدیت کے ردّعمل میں یہ نظریہ پیش کیا تھا۔ اس کے علاوہ ایک قلیل گروہ ایسا بھی ہے جو بے رنگ احدیت کا قائل ہے اور کائنات کی بنیاد کسی بھی شے کو قرار نہیں دیتا۔لیکن ان کی تعداد بہت تھوڑی اور موجودہ دور میں نہ ہونے کے برابر ہے۔ چناں چہ مابعد الطبیعیات کی روایت پر نظر ڈالنے سے پہلے بہتر ہے کہ حقیقت مطلقہ سے منسلک ان چند بنیادی موضوعات کی تفہیم کرلی جائے۔

مابعد الطبیعیات کا قدیم نام وجودیت ہے اور جدید اصطلاح میں اس کو مابعد الطبیعیات کہا جاتا ہے۔ قاضی قیصر الاسلام کے مطابق: ''جدید زمانے میں مذہبی اور روحانی مباحث کو بھی مابعد الطبیعی سمجھا جاتا ہے'' [۲] وجود کے متعلق تین طرح کے نظریات معروف ہیں: ثنویت، کثرتیت اور وحدیت۔ ثنویت وہ نظریہ ہے جو کائنات کا مبدا، ایک کی بجائے دو کو قرار دیتا ہے۔ وجود کے متعلق دوسرا نظریہ کثرتیت کا ہے جس کے مطابق کائنات لاتعداد جواہر کا مجموعہ ہے۔ اس میں پھر مادہ اور روح کا تضاد موجود ہے۔ کچھ کا کہنا ہے کہ کائنات بے شمار مادی اکائیوں پر قائم ہے۔ جیسا کہ یونانِ قدیم میں کائنات کی بنیاد عناصر کو ٹھہرایا جاتا تھا۔ جن میں عناصرِ اربعہ (آگ، پانی، ہوا، مٹی) خاص ہیں جدید زمانے میں تو یہ تعداد کئی سو سے زائد عناصر پر مشتمل ہے، یہ مادی کثرتیت ہے۔ اس کے علاوہ دوسری قسم روحیتی کثرتیت کہلاتی ہے۔ اس کے مطابق کائنات کئی دیوتاؤں یا خداؤں کے ماتحت چل رہی ہے۔ ہر کام کا دیوتا الگ ہے۔ یہ تصور قدیم یونانی (قبل مسیح) اور جدید ہندی فلسفے میں پایا جاتا ہے۔لیکن اس سب کے باوجود جدید فلسفے میں کثرتیت کے ماننے والے بھی کسی ایک خدا یا لائبنیز کی اصطلاح میں ''حاکم موناڈ'' [۳] کے ضرور قائل ہیں۔ پروفیسر جیمز کائنات کے اصل مواد کو ایک ''سیلِ رواں'' [۴] کا نام دیتا ہے جو کائنات کی حقیقی وحدت کو برقرار رکھے ہوئے ہے۔ تقریباً یہی بات بیسویں صدی میں ہنری برگساں نے اپنے تصورِ وقت کے پیشِ نظر کہی تھی۔ مابعد جدیدیت کے دور میں کائنات کے تمام مذاہب اور اُن کے فلسفے بھی کائنات میں واحد ہستی کی حاکمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ یہ تصور جو اسلامی تصورِ توحید کی اساس ہے، وحدیت یا وحدانیت اور قرآنی اصطلاح کے مطابق ''احدیت'' کہلاتا ہے۔ احدیت دُنیا کا قدیم ترین تصور الٰہ ہے۔ دنیا میں جتنے پیغمبر آئے، جتنے فلسفی وحکما

گزرے، ان سب نے احدیت کا درس دیا ہے۔ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ مختلف اقوام نے اپنے پیغمبروںؑ اور رسولوںؑ کے بتائے گئے پیغامات اور تعلیمات کو فراموش کر دیا اور بہت حد تک ان میں ملاوٹ کر دی۔ اسلام وہ واحد مذہب ہے جس نے ہمیشہ اور اب تک صرف اور صرف ایک ہستی مطلق کی حاکمیت کو تسلیم کیا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اسلام کا تصورِ خدا روحانی ہے۔ دیگر مذاہب اور فلسفوں یا مابعدالطبیعی نظاموں میں مادے کو بھی حقیقتِ مطلق سمجھا گیا۔ مادے کو حقیقت اولیٰ قرار دینے میں زیادہ حصہ فطری سائنس کا ہے۔ ان کے خیال میں کائنات کی ابتدا مادے سے ہوئی، اس لیے مادہ حقیقی ہے۔ دیگر موجودات، عناصر، نفوس وغیرہ سب مادے ہی کی مختلف حالتیں ہیں۔ مادیت کا تصور فلسفہ و سائنس کی پیداوار ہے جب کہ روح کا تصور مذہب کی دین ہے۔

مافوق الفطرت اشیا کے ساتھ انسان کا تعلق آغازِ آفرینش سے ہی چلا آ رہا ہے۔ انسان ہمیشہ سے روحانی طاقتوں کا اثیر اور بہت حد تک ان سے خوف زدہ بھی رہا ہے۔ ان دیکھی غیر مرئی طاقتوں کے آگے انسان خود کو بے بس اور کم زور سمجھتا ہے۔ زمانۂ قدیم میں جب انسان کی زندگی سیدھے سادے اصولوں پر قائم تھی، ذرائع نقل وحمل اور ذرائع ابلاغ کی کمی تھی، ہر وہ بات جو انسان کی فہم سے بالاتر ہوتی انسان اس کے خوف کا شکار ہو جاتا اور یہ خوف اس کے اندر اطاعت کا جذبہ پیدا کر دیتا اسی اطاعت اور خوف نے بہت سے دیوتا اور خدا گھڑ لیے تھے۔ مذہب نے اُن کو خداے واحد کا تصور ضرور دیا تھا لیکن انسانی فکر صرف اتنے پر قناعت نہیں کر سکتی تھی۔ اُسے اپنے ذہن میں اُٹھنے والے بے شمار سوالات کا جواب چاہیے تھا لہٰذا اس کے ذہن کی رسائی جہاں تک ہو سکتی تھی اس نے ان کے جوابات تلاش کرنے کی کوشش کی اور جن سوالات کا جواب باوجود سعی نہ مل سکا، اُنھیں غیر مرئی طاقتوں کے ساتھ منسوب کر دیا۔ ایسی اشیا جو انسان کی پہنچ سے باہر تھیں جیسے چاند، سورج، ستارے، فلک، پہاڑ، بلند و بالا درخت اور دیگر محیر العقول اشیا کو وہ دیوتا سمجھتا اور اس نے ان دیوتاؤں سے بہت سے قصے منسوب کر لیے تھے۔ جیسے پہاڑوں کا ہلنا، آتش فشاں کا پھٹنا، سمندروں کے طوفان یا مدّ و جزر، طوفانی جھکڑوں کا چلنا، سورج اور چاند کا گرہن، ستاروں کا ٹوٹنا، درختوں کا سوکھنا اور قطع ارضی کا بنجر ہو جانا وغیرہ ان سب کو انسان خدا یا دیوتاؤں کی ناراضگی یا کسی عفریت کے حملے پر محمول کرتا اور اس دوران

عبادات اور دیگر مذہبی رسوم و رواج اپناتا تا کہ ان دیوتاؤں کو خوش رکھ سکے۔ اسی چیز نے اس کے اندر خیر اور شر کے تصورات کو جنم دیا۔ جب اسی بنا پر انسان نے اشیا کے درجے متعین کر لیے تو معجزہ و کرامات اور ما فوق الفطرت عادات کا تصور بھی پیدا ہو گیا۔ تاہم مختلف زمانوں میں خدائے واحد دنیا میں اپنے پیغمبر بھیجتا رہا جو انسانوں کی اصلاح کرتے لیکن ان کے بعد انسان کی مادیت پرست عقلیت پھر عود کر آتی، وہ ان دیکھے خدا کی پرستش کو حماقت سمجھتا اور ایک بار پھر نئی خود ساختہ خداؤں کی پرستش میں لگ جاتا جو خدا اس کی اپنی عقل کے مطابق ہوتے اور ویسا ہی عمل کرتے جیسی وہ ان سے توقع رکھتا تھا۔ ارنسٹ ہاکنگ[۵] اپنی کتاب انواعِ فلسفہ میں لکھتا ہے کہ خیر کے مقابلے میں شر میں ہمیشہ زیادہ کشش رہی ہے کیوں کہ شر زیادہ منافع بخش، مسرت انگیز ہوتا اس کی نسبت خیر کے کاموں میں صبر آزمائی اور قوتِ برداشت کا امتحان بہت کڑا ہوتا ہے۔ انسان، جو فطرتاً جلد باز واقع ہوا ہے وہ اس صبر آزمائی کے کام سے بے زار ہونے لگا۔ اُسے دیوتاؤں کی اطاعت بے کار کرنے لگی۔ دیوتاؤں کی خوشنودی کی خاطر روپے پیسے اور عبادت میں گزر جانے والا وقت خواہ مخواہ کا زیاں محسوس ہوا۔ جب اُس کی روح پر عقل حاکم ہونے لگی تو فلسفے نے جنم لیا۔ فلسفہ یا فطری سائنس نے انسان کو یہ باور کرایا کہ جس روحانی دم درود، جنتر منتر کو وہ ذریعہ علاج سمجھتا ہے محض فریب کاری ہے، وہ جس گیان دھیان اور مراقبوں کے ذریعے اپنا رُتبہ دیوتاؤں کی نظر میں بڑھنا چاہتا ہے، وہ محض تضیعِ اوقات ہے۔ اس کے پاس عقل جیسی قوت ہے، جس کے بل بوتے پر وہ ہر شے کو مسخر کر سکتا ہے لہٰذا اُسے کسی خدا یا دیوتا کی ضرورت نہیں۔ مغربی طریق علاج کا بانی لیوکرائٹس لکھتا ہے: میرے خیال میں جو لوگ امراض کو دیوتاؤں کی جانب منسوب کرتے ہیں وہ دغا باز ہیں۔ اگر چہ وہ بڑے مذہبی بنتے ہیں اور اُن باتوں کے جاننے کے مدعی ہیں جو دوسرے نہیں جانتے۔[۶]

انسان کی فطرت کا خاصہ ہے کہ وہ نئی شے کو جلد قبول کر لیتا ہے لہٰذا سائنس کے طوفان کو بھی انسانی عقل نے جلدی تسلیم کر لیا اور اس کی شعبدہ بازیوں نے تو اس کی عقل کو بالکل مسحور کر دیا۔ روحانیت کے خلاف یہ اعلانِ جنگ مادیت پرستی کہلاتی ہے، جسے عرفِ عام میں دہریت کہتے ہیں۔ روح، روحانیت، روحانی خدا کا تصور، ما فوق الفطرت عناصر، معجزات، الہام،

مکاشفات وغیرہ مادیت کی دنیا سے باہر ہیں بلکہ مادیت ان کے خلاف برسرِ پیکار ہے۔ بقائے دوام اور حیات بعد الموت کا یہاں کوئی تصور نہیں، قادر مطلق کا مادیت کے دائرے میں آ کر خاتمہ ہو جاتا ہے اس لیے دُعا بھی ایک بے معنی عمل ہے۔ چوں کہ ایٹم کبھی کا یہ فیصلہ صادر کر چکا کہ آپ کو آئندہ کیا کرنا ہے لہٰذا ارادۂ ازلی اور تقدیر کی بھی مادیت میں کوئی گنجائش نہیں ہے یہ محض انسانی بہلاوے ہیں۔ کائنات کی کوئی غرض و غایت نہیں، انسان کے پیدا کرنے کا کوئی مقصد نہیں یہ صرف مادے کی مختلف حالتیں ہیں، اس لیے انسان مختارِ کل ہے، جو چاہے کرتا پھرے اُسے کوئی پوچھنے والا نہیں، اس نظامِ الٰہ میں خیر وشر کا تصور بے معنی ہو جاتا ہے۔ مادیت پرست، مادے کے ساتھ ساتھ حرکت کے قانون کو بھی تسلیم کرتے ہیں یعنی مادہ حرکت کے تحت عمل اور اس کے ردِ عمل میں مصروف ہے۔ دیمقراطیس (Democritus) اور لیو کرائٹس (Leocritus) اس نظریے کے معروف مبلغ اور حامی ہیں[7] چوں کہ مادے کی ماہیت ہر شے میں یکساں ہے، اس لیے اس میں تغیر وتبدل کی کوئی گنجائش نہیں، لہٰذا مادیت فکر ونظر کی اور اخلاقی اغراض ومقاصد کی آزادی کو رد کر دیتی ہے۔ جدید فلسفے میں کارل مارکس (Carl Marx) اس نظریے کا بڑا حامی ہے۔ وہ مذہب اور ہستیِ مطلق کے تمام تصورات کو یکسر رَدّ کر دیتا ہے اور کائنات کی بنیاد جدلیاتی نظام پر قائم کرتا ہے، لارڈ بیکن (Lord Becon) کائنات کے ساتھ کسی قسم کی غایت کو منسوب نہیں کرتا، عقلیت کے پرستار اسپی نوزا (Espinoza) کے مطابق ماورائے فطرت یا محیر العقول اشیا کو خدا کی ذات کے ساتھ منسوب کرنا ''جہالت کی جائے پناہ''[8] ہے۔ بقول عبدالرؤف ملک[9] اپی قورس (Epicurus) کہتا تھا کہ ہم کسی خدا کی مخلوق نہیں بلکہ لاپروا فطرت کے سوتیلے بیٹے ہیں اور یہ کہ زندگی کسی صانع حقیقی کے عمل کا نتیجہ نہیں بلکہ میکانکی کائنات میں ایک حادثہ ہے۔

قدیم یونان میں مختلف عناصر کو جواہر سمجھا جاتا رہا جیسے طالیس ملتی (Thales of Miletus) جو یونان کا پہلا فلسفی سمجھا جاتا ہے، پانی کو جوہر اولیٰ قرار دیتا تھا۔ انیگزی مینز (Anaximenes) ہوا کو، ہراکلی توس (Heraclitus) آگ کو اور ایمپیڈوکلیز (Empedocles) پانی، آگ، ہوا اور خاک یعنی عناصر اربعہ کو کائنات کا مبدائے اولیٰ سمجھتا تھا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ مادہ ہے

کیا؟ لفظ ''مادہ'' سے جو پہلا خیال ہمارے ذہن میں آتا ہے وہ ایسی شے ہے جو جگہ گھیرتی ہے، اس وقت تک بے جان ہے جب تک کہ اس کو کوئی اور مادہ حرکت نہ دے۔ اسی لیے مادہ اور حرکت ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم ہیں۔ افلاطون مادے کو ''لا شئے'' تصور کرتا تھا اس کو ٹھوس صورت ارسطو نے عطا کی۔ یعنی افلاطون کا ''خیال'' (Idea)، ارسطو کا ''صور'' (form) ہی ہے۔ اپی قورس (Epicurus) مادے کے اجزا کو کائنات کا مبدائے حقیقی مانتا ہے۔ ابن رُشد، ارسطو کا پیرو کار ہونے کی وجہ سے مادۂ اولیٰ کو جوہر کا درجہ دیتا ہے، گو کہ اس کا مذہب اسے اس چیز کی اجازت نہیں دیتا اسی لیے اس کا فلسفہ عجیب وغریب قسم کے تضادات کا شکار ہے۔ نشاۃ ثانیہ کی مابعد الطبیعیات نے مادے کے بارے میں جدید تصورات پیش کیے۔ جیسے لاک (Jhon Locke)، مادہ اور ذہن دونوں کو جوہر حقیقی تسلیم کرتا ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ ان دونوں کا بھی ایک مبدائے اعلیٰ موجود ہے۔ ڈیکارٹ (Rene Descartes)، مادے کو ''جوہرِ ممتد'' [۵۱] قرار دیتا ہے۔ لائبنیز (Leibniz) مادے کا حرکی تصور پیش کرتا ہے لہٰذا اس محرک کی تلاش میں وہ روحانی مونادوں تک جا پہنچتا ہے اور جارج برکلے (George Berkeley) تو مادیت کی دھجیاں بکھیر دیتا ہے۔ اس طرح جدید فلسفۂ یورپ اور قدیم یونانی مابعد الطبیعی مادیت میں بنیادی فرق یہ ہے کہ ان دونوں زمانوں کے بیچ فلسفۂ اسلام در آیا ہے۔ بیسویں صدی میں (جو سائنسی ایجادات کی صدی تھی) ایٹم کو مبدائے کائنات قرار دیا گیا۔ یوں دیکھا جائے تو مادیت پرستوں نے اب تک مادے کے تین نظریات پیش کیے ہیں۔ جن میں مادے کا جوہری، حرکی اور برقی نظریہ شامل ہے۔ آئن سٹائن (Albert Einstein) کے نظریہ اضافیت اور کوانٹم تھیوری (Quantum theory) (نظریہ مقادیر) کے مطابق برق اپنے اندر موجی خواص رکھنے کے علاوہ ذرات کی خصوصیات کی بھی حامل ہے۔ مادیت کے تصور کا مجموعی جائزہ لیا جائے تو اس میں کئی بنیادی کجیاں پائی جاتی ہیں یعنی:

- مادیت، کائنات کی غایت اولیٰ کی کوئی واضح دلیل پیش نہیں کرسکتی۔
- یہ کائنات اور دیگر ظواہر کی تنظیم اور منصوبہ بندی کی کوئی دلیل نہیں۔
- یہ ذہن اور اس سے متعلقہ مظاہر جیسے، احساسات، جذبات، تجریدات وغیرہ کی توجیہہ سے قاصر ہے۔

یہ روح، انسانی اقداراوراخلاقیات کا کوئی نظام پیش نہیں کرسکتی جوانسان کی فطرت میں روزِاول سے ہےاور جس کی وجہ سے وہ حرکت میں ہے۔

سوال یہ ہے کہ مادیت جب کسی بھی کام کوشانِ کبریائی یا عشقِ الٰہی کے خیال سے کرنے کوحماقت قرار دیتی ہےتو اس میں یقین اور استحکام کیسے آئے گا؟ جب اس تصور میں تخلیقِ کائنات کی کوئی غرض و غایت ہی نہیں تو خیر وشر کا تصور کیا ہوگا؟ اگر یہ نظامِ حُسن کوکسی ذاتِ مطلق سے منسوب ہی نہیں کرتی تو جمالی اقدار کی یہاں کیا نوعیت ہوگی، اعمال کی شائستگی و ہم آہنگی کا یہ کیا تصور پیش کرے گی؟۔اسی لیے ہاکنگ (W Hocking) دہریت کی منطق کو تینوں دلائل: کونیاتی، غایتی اور وجودیاتی، سے رد کرتا ہے۔وہ کہتا ہے کہ انسان کے ذہن میں خدا کا تصورخود اپنی صداقت کا ضامن ہے۔ارنسٹ ہاکنگ اپنی کتاب انواعِ فلسفہ میں مادیت کے بارے میں لکھتا ہے:

> اگراس میں کچھ کمی ہے تو دوام وہمیشگی کے دل فریب منظراور اعماقِ قلب میں یادِخدا کی دھمک کی۔دہریت کائنات کی سولی پرانسان کا شجاعانہ اشارہ ہے جواس کے سارے اعمال کی میزان کی جگہ صفر لگا دیتا ہے۔[۱۱]

اکیسویں صدی مادے سے زیادہ روح کی قائل ہے۔وجود کے بارے میں سب سے زیادہ معروف اور قابلِ قبول نظریہ روح یا نفس کا ہے۔اس کے مطابق مبدائے اولیٰ کوئی نفس، تصور، روح یا خدا ہی ہوسکتا ہے۔خدائے واحد کے بارے میں یہ تصورتمام مذاہب آسمانی کی بھی دین ہے اور قدیم یونانی فلاسفہ کے یہاں بھی یہی تصور ملتا ہے مثلاً اینگزیغورس (Anaxagoras) نے کہا کہ سورج دیوتا نہیں بلکہ محض آگ کا گولا ہے۔[۱۲]اس کے بعد سقراط نے دیوتاؤں سے منسوب بہت سی باتوں کواور بہت سے دیوتاؤں کے وجودکومن گھڑت اورخود ساختہ قرار دیا۔ارسطو نے اپنے تجربات کی بدولت ستاروں اور سیاروں کی حرکات کوطبعی قرار دیا۔عیسیٰؑ کی پیدائش اپنے ساتھ ایک ایسی ہستی کا پیغام لائی جوانسانی عقل کے احاطے سے ماورا ہےاوراپنے اعمال وافعال میں بالکل یکسر واولیٰ۔اس کے ساتھ ساتھ اس نے مافوق الفطری رجحان کومزید فروغ دیا اور روح پرانسان کا اعتماد اور پختہ ہوا۔کائنات کے عہدِ زریں میں اللہ کے آخری نبی حضرت محمد ﷺ نے تمام قسم کے دیوتاؤں، من گھڑت خداؤں اور بتوں کے

تصورات کو یکسر باطل قرار دیا اور یکتا و تنہا خدا کی پرستش کی دعوت دی۔ اسلام نے تصورِ الٰہ کا باقاعدہ ایک روحانی نظریہ پیش کیا جو ایک مضبوط نظام (توحید) پر قائم تھا۔ مذہب اسلام کی بنیاد ایک ان دیکھے خدا پر تھی، اس نے غیر مرئی طاقت کے تصور کو مزید مضبوط کر دیا۔ بیسویں صدی کے نصف آخر تک مادیت اپنی انتہا پر رہی، اس دور میں فوق البشریت، روشن خیالی جیسے تصورات کو خوب فروغ ملا لیکن دوسری جنگ عظیم کے اختتام پر انسان ایک بار پھر اُس غیر مرئی خدا کو تلاش کرنے پر مجبور ہو گیا جس نے ایٹم کو تشکیل دیا تھا۔ موجودہ دور کا انسان اس بھولے ہوئے خدا کو پھر سے یاد کرنا چاہتا ہے۔ سعید نورسی اپنی کتاب عکسِ وجود باری تعالیٰ میں لکھتے ہیں: ''اس ذاتِ باری تعالیٰ کے بارے میں زیادہ سے زیادہ علم رکھنا انسانیت کا اعلیٰ ترین مقصد ہے۔''[۱۳] وجودیت کا یہی روحانی پہلو مابعد الطبیعیات کا موضوعِ حقیقی ہے۔ جو خدا، کائنات اور ظواہر یا موجوداتِ عالم کو روحانی یا نفسی حوالے سے دیکھتا ہے اور اس کی اصل دریافت کرتا ہے۔ حقیقتِ مطلقہ کی اصل جاننے کے لیے انسان نے دو راستے اپنائے ہیں بعض لوگ عقل کے ذریعے سے خدا تک پہنچتے ہیں اور بعض لوگ روح یا وجدان کے ذریعے سے اس کے علاوہ ایک مکتبۂ فکر ایسا بھی ہے جو ارادے اور یقین کی بدولت اشیا کی ماہیت کو دریافت کرتا ہے۔ ذیل میں اہم مکاتبِ فکر کے حوالے سے مابعد الطبیعیات کی روایت کا مختصر جائزہ لیا جاتا ہے۔

یونانی مابعد الطبیعیات کی روایت:

فلسفے کی روایت کا باقاعدہ آغاز مؤرخین، یونان سے کرتے ہیں گو یہ دنیا کی قدیم ترین تہذیب نہیں ہے اس سے پہلے آریا (Aryan)، مصری (Egiptian) اور بابلی (Bebylon) تہذیبیں کئی ہزار برس قبل مسیح سے آباد تھیں لیکن تاریخ کے اوراق خصوصاً فلسفے کی تاریخ ان تہذیبوں کے حوالے سے ابھی تک پردۂ اخفا میں ہے۔ شاید اسی بنیاد پر رسل (Russell) کہتا ہے کہ ذہانت کو دنیا میں پہلی بار یونانی تہذیب نے ہی متعارف کروایا۔[۱۴] رسل کا یہ دعویٰ کس حد تک درست ہے؟ اس کا اندازہ تو مؤرخ ہی لگا سکتا ہے تاہم اب تک کی تاریخ ہمیں دنیا کی تہذیبوں کے بارے میں اتنا ضرور بتاتی ہے کہ مصری اور بابلی تہذیبوں کے کچھ مذہبی خیالات اور اس کے نتیجے میں قائم ہونے والا تصور الٰہ (مابعد الطبیعیات) بہت زیادہ پیچیدہ نہیں تھا۔

برٹرینڈ رسل History of Western Philosophy میں ان دونوں تہذیبوں کے مذہبی اور فلسفیانہ خیالات کے بارے میں لکھتا ہے کہ ان میں بہت زیادہ فرق نہیں تھا۔ مصری قوم موت پر یقین رکھتی تھی اور یہاں روح کے، بعد از موت زیرِ زمین چلے جانے کا تصور پایا جاتا تھا۔ یہ لوگ لارڈ اوسائرس (Osiris) کے عبادت گزار تھے اور ان کا خیال تھا کہ مرنے کے بعد روح دوبارہ واپس آتی ہے اس لیے لاش کو حنوط کر دیا کرتے تھے۔[۱۵]

بابل اور کنعان (مصر) وہی خطے ہیں جنھیں مذہبی حوالے سے بہت اہمیت حاصل رہی ہے۔ حضرت نوحؑ کے بیٹے سام کی نسل سامی، چار معروف اقوام کنعانی، بابلی، اشوری اور عرب مستعربہ پر مشتمل ہے۔ یافث کی اولاد یا جوج ماجوج اور حام کی نسل میں اہل ہند و سندھ شامل ہیں۔ ان تمام اقوام میں بابلی اور مصری تہذیبیں مذہبی حوالے سے معروف رہی ہیں۔ اللہ کے تمام پیغمبرؑ اور انبیاؑ انھی تہذیبوں سے وابستہ ہیں۔ البتہ حضرت اسمٰعیلؑ بن ابراہیمؑ کی نسل جو مستعربہ کہلاتی ہے، سے چھٹی صدی عیسوی میں اللہ کے آخری نبی حضرت محمد ﷺ کا ظہور مبارک ہوا۔[۱۶] اس لیے یہ کہنا تو قطعی طور پر درست نہیں کہ یونانی تہذیب سے قبل، مصری اور اور بابلی تہذیبوں کے کوئی مابعدالطبیعی یا الٰہیاتی افکار نہ رہے ہوں گے۔ قرآن مجید کی سورۃ یوسف اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اہلِ مصر سورج، چاند اور ستاروں کی پوجا کیا کرتے تھے۔ رسل لکھتا ہے کہ اہل بابل کی دیوی اِشتر (Ister)، یونانی دیوی ارتمیس (Artamis) اور اہل مغرب کی دیوی ڈیانا (Diana) سب ایک ہی دیوی کے مختلف نام ہیں۔ رسل لکھتا ہے کہ یہ دونوں اقوام زمین کو دیوی اور سورج کو دیوتا مانتی تھیں۔ پندرہ سے تیرہ قبل مسیح کی کریٹن (Creten) تہذیب جو بعد میں مائی سینئن تہذیب (Mycenean Civilization) میں بدل گئی، ایتھنز (Athens) کے یونان کی ابتدا تھی۔ رسل لکھتا ہے کہ پہلے پہل یونانی زبان انھی لوگوں نے بولنا شروع کی جس کا تعلق ہیلنی (Hellinic Civilisation) تہذیب سے جڑا ہے۔ اوڈیسے (Odessay) اور ایلیڈ (Elliad) اسی تہذیب کے شاہ کار ہیں۔ ہومر سیریز (Homer Series) کی شاعری میں خدا کا تصور بہت حد تک انسانی ہے۔ یہ تصور سقراط (Socrate) اور افلاطون (Plato) کے زمانے تک عام تھا۔ دیوتا، انسانوں کی طرح رقص و سرود کی محافل

سجاتے، جام کے جام لنڈھاتے، انسانوں کی طرح قہقہے لگاتے اور دھاڑتے چنگھاڑتے، وحشیانہ حرکات کرتے۔[۱۷] اہل یونان کا سب سے بڑا دیوتا زیوس (Zeus) بھی انسانی حرکات کرتا نظر آتا ہے بلکہ اوڈیسے کی شاعری سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ زیوس انتہا درجے کا عیاش اور پست درجے کی انسانی حرکات اس کا معمول ہیں۔ غالباً یہی وجہ تھی جس نے سقراط جیسے مفکر کو یہ سوچنے پر مجبور کر دیا تھا کہ دیوتاؤں سے غلط باتیں منسوب کر دی گئی ہیں اور اکثر دیوتا من گھڑت اور جھوٹے ہیں۔ ہیلنی تہذیب کے زمانۂ عروج میں یونانی علوم و فلسفہ پورے یونان اور اس کے مضافات میں پھیل چکا تھا۔ یہی وہ دور تھا جب ہندوستان میں بدھ مت، ایران میں زرتشت اور چین میں کنفیوشس (Confucius) کی تعلیمات پھیلی تھیں۔ اشوکِ اعظم (Ashoka) کی کوششوں سے بدھ مت کے خیالات کو یونانی علوم میں جگہ ملی۔ یونان کا یہ دور تین عظیم فلسفیوں سقراط، افلاطون اور ارسطو کے نام منسوب ہے۔ فیثا غورث (Pythagoras) لفظ ''فلاسفر'' کی تعریف ان الفاظ میں کرتا ہے:

> (کائنات میں) چند افراد ایسے بھی ہوتے ہیں جن کو نہ حصولِ شہرت سے غرض ہوتی ہے، نہ جلبِ منفعت سے بلکہ جو زیادہ عالی حوصلہ ہوتے ہیں اور صرف اس لیے آتے ہیں کہ ایسے مواقع کی مختلف کیفیات کا علم و تجربہ حاصل کریں...... (وہ) عام دنیوی محرکات سے بے نیاز ہو کر اپنا مقصدِ حیات صرف مطالعہ فطرت و انکشافِ رازِ ہستی قرار دے لیتے ہیں، ان لوگوں کو میں فلسفی کہتا ہوں۔[۱۸]

مذکورہ بالا تعریف کے پیشِ نظر یونان کا پہلا فلسفی طالیس ملتی (Thales of Militus) ہے۔ القفطی نے تاریخ الحکماء میں لکھا ہے کہ یہ فیثا غورث کی صحبت میں رہا پھر اہلِ مصر سے طبیعیات و فلسفہ سیکھتا رہا، یہ پہلا فلسفی ہے جس نے وجودِ خالق کا انکار کیا۔[۱۹] عبد الماجد دریابادی اپنی کتاب مبادیِ فلسفہ میں لکھتے ہیں کہ طالیس پانی کو جوہر سمجھتا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ مد و جزر سے ثابت ہوتا ہے کہ پانی میں روحانی عنصر موجود ہے۔[۲۰] طالیس، روح کی ابدیت کا قائل تھا۔ لفظ ''فلاسفر'' کو پہلی بار تحریر میں لانے اور اس کی تعریف و توضیح کرنے والا یونانی فلسفی فیثا غورث تھا، القفطی کے مطابق جب سلیمان بن داؤدؑ کے اصحاب شام سے مصر آئے تو فیثا غورث نے ان سے حکمت سیکھی۔[۲۱] فیثا غورث پہلا فلسفی ہے جو ''تناسخ ارواح''

(Transformation) کا قائل تھا۔ اس کی مابعدالطبیعیات میں روحانی لذائذ کی بہت اہمیت تھی اور یہ سمجھتا تھا کہ مادی عالم سے پرے (ماورا) ایک لطیف روحانی دُنیا ہے جہاں صرف نیک لوگ ہی حکمتِ الٰہیہ سے مستفید ہوتے ہیں۔[۲۲] فیثا غورث کے اکثر تفکرات سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ پیغمبرانہ حکمت سے براہ راست نہیں تو بالواسطہ مستفید ضرور ہوا تھا جیسا کہ قفطی نے لکھا ہے۔ لیکن فیثا غورث کا اصل میدان علم ریاضی ہے۔ رسل نے اس کا زمانہ ۵۳۲ ق م لکھا ہے۔[۲۳] چھٹی صدی قبل مسیح میں یونان میں اس وقت نظریہ ارتقا کو خوب فروغ ملا، جب طالیس کے بعد انیگز یمینڈر (Aneximender) نے اس کے ابتدائی خط وخال متعارف کروائے۔ یہ طالیس کا شاگرد تھا۔ جس طرح ابن رُشد کا فلسفہ ماضی میں جھانکنے کی کوشش ہے، انیگزی مینڈر کے خیال میں بھی ارتقا کا عمل اسی طرح چلتا ہے۔ یہ آگ کو بنیادی عنصر مان کر کہتا تھا کہ کائنات ایک سیلنڈر کی طرح ہے جسے آگ لگے ٹائروں نے گھیر رکھا ہے۔[۲۴] انتھونی کینی (Anthony Patrick Kenny)، ایسے خیالات کو ''Naive''[۲۵] (طفلانہ) قرار دیتا ہے۔ انیگز یمینز (Anaximenes......۴۹۴ ق م) ہوا کو بنیادی عنصر مانتا تھا، اس کے خیال میں روح بھی ہوا ہے۔ اس کے مطابق کائنات ایک گول میز کی طرح ہے اور دھرتی سانس لے رہی ہے۔[۲۶]

یونانی فلاسفہ میں پہلا سچا موحد زینوفن (Xenophanes) ہے۔ یہ حکیم تھا۔ زینوفن نے پہلی بار یہ کہا کہ دیوتاؤں سے ایسی باتیں منسوب کی جاتی ہیں جن میں کوئی صداقت نہیں۔ یہ فیثا غورث کے آواگون کے نظریے کے سخت خلاف تھا۔ اس نے فیثا غورث اور ہراکلی توس کا وسطی زمانہ پایا۔ حقیقتِ مطلقہ کے بارے میں اس کا خیال تھا کہ انسان اس کا ادراک نہیں کر سکتا اور یہ کہ، ہم دیوتاؤں کے بارے میں کوئی حتمی رائے نہیں دے سکتے۔[۲۷] زینوفن تعقل کی بنیاد پر ان علوم تک پہنچنا چاہتا تھا جن تک وجدانی؛ وجدان اور الہام کی بنیاد پر پہنچتے ہیں۔ اس نے خدا کا انسانی تصور پیش کیا۔ کارل پوپ (Karl Popp) نے اس کی مشہور نظم کا انگریزی زبان میں "Anthropo Morphism" کے نام سے ترجمہ کیا ہے:

Mortals deem that Gods, are begotten
as they are, and have clothes like
theirs, and voice and form. . .[28]

رسل اس کے بارے میں لکھتا ہے:

He alludes to Pythagoras and Hiraculitus alludes to him.[29]

پانچ سو قبل مسیح میں ایک بڑا نام ہراکلی توس (Heraculitus) کا ملتا ہے جو ماقبل سقراط یونانی فلسفی ہے۔ یہ آگ کو بنیادی عنصر قرار دیتا ہے۔ اس کا ''فلسفۂ اضداد'' (Law of contradiction) بہت معروف ہے۔ یہ موجود اور لا موجود (شے اور لا شے) دونوں کا قائل ہے۔ یوں ہراکلی توس جدید مغربی فلسفے کے دو بڑے ناموں ہیگل (Hegal) اور برگساں (Bergson) کا پیش رو سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ کہتا تھا کہ تمام اشیا واحد سے اور واحد تمام اشیا سے ماخوذ ہے۔ البتہ واحد، کثرت سے زیادہ حقیقی ہے اور وہی خدا ہے۔ ہراکلی توس بت پرستی کے خلاف تھا۔ انتھونی کینی اپنی کتاب *An Illustrated Brief History of Western Philosophy* میں[30] لکھتا ہے کہ ہراکلی توس کے مطابق بت پرستی ایسے ہے جیسے خالی مکان میں سرگوشی کی جائے۔ یہ قربانی کے سخت خلاف تھا اور اس کا عقیدہ تھا کہ گناہوں کو دھونے کے لیے قربانی ایسے ہی ہے جیسے گار سے گار (کیچڑ) کو دھونا، یہ فطرت کا موازنہ ایک چشمۂ جاری سے کرتا ہے۔ یہ وہی فلسفہ ہے جو بعد ازاں برگساں ہنری کے یہاں ملتا ہے۔ مختصراً ہراکلی توس کی مابعد الطبیعیات کو جو رسل اور کینی دونوں کی تاریخوں کے حوالے سے یہ بیان ہو سکتی ہے کہ خشک روح بہترین اور ذی فہم ہوتی ہے۔ دیوتا ابدی اور انسان فانی ہیں، جو موت کے لیے زندہ ہیں اور زندگی کے لیے مر جاتے ہیں۔ روح مکڑی کی طرح ہے جس کا جال جسم ہے۔ کائنات مرئی بھی ہے اور غیر مرئی بھی، متحرک بھی ہے اور ساکن بھی، فانی بھی ہے اور لافانی بھی، باپ بھی ہے اور بیٹا بھی۔ اس کا فلسفہ زمان یہ تھا کہ ایک ہی دنیا میں دوبارہ نہیں تیر سکتے کیوں کہ فطرت رواں دواں ہے۔ کل کا سورج آج کے سورج سے مختلف ہوگا۔ روح خشک ہے اور آگ کی طرح بھڑکتی ہے۔ یوں ہراکلی توس خدا کے ساتھ، روح، انسان اور پوری کائنات کے نظام کو اضداد پر محمول کرتا ہے۔ اس کے اقوال نہایت حکمت بھرے ہیں اور مشرق کے دو نام ور حکما کے یہاں بھی یہ خیالات ملتے ہیں۔ مثلاً ہراکلی توس کہتا ہے کہ حیات و ممات کے مابین بہت سے مراحل ہوتے ہیں، یہی اضداد ہے جو اشیا کے باطن میں تصادم کی شکل میں

نظر آتا ہے۔[۳۱] یہاں سعدی شیرازی[۳۲] ذہن میں آتے ہیں کہ ہمیں سانس کے آنے اور جانے پر خدا کا شکر ادا کرنا چاہیے کیوں کہ جو سانس آئی وہ ممدِ حیات ہے اور جو گزر گئی وہ بھی ممدِ حیات ہے۔ ہراکلی توس کہتا ہے اچھائی یا برائی انسانوں کے لیے ہے، خدا کے یہاں خیر و شر کا تصور نہیں اس کے لیے سب خیر ہے۔[۳۳] سعدی شیرازی کے یہ اشعار ملاحظہ کیجیے:

اے کریمے کہ از خزانۂ غیب گبر و ترسا وظیفہ خورداری
دوستاں را کجا کنی کردم تو کہ با دشمناں نظرداری

اسی طرح ہراکلی توس کے بعض اقوال علامہ محمد اقبالؒ کے یہاں بھی منظوم ملتے ہیں۔ ہراکلی توس کہتا ہے نیند آدھی موت ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں: خواب را مرگِ سبک داں، مرگ را خوابِ گراں۔ اسی طرح ہراکلی توس کہتا ہے کائنات میں شر کا وجود بھی ضروری ہے۔ پیامِ مشرق میں اقبالؒ کہتے ہیں:

مزی اندر جہانِ کور ذوقے کہ یزداں دارد و شیطاں ندارد

ہراکلی توس وہ پہلا یونانی فلسفی ہے جس کے یہاں کائنات، خدا اور روح کے بارے میں حکمت بھرے خیالات ملتے ہیں اس کا لازمی اثر بعد میں آنے والے یونانی فلاسفہ پر ہوا۔ ہراکلی توس کے بعد تاریخ یونان میں سوفسطائی مذہب کا رواج ہوا۔ اس کے بعد سقراط عظیم کا زمانہ آتا ہے۔ یہ ہیلنی فلسفے کے عروج کا زمانہ ہے۔ سقراط وہ فلسفی ہے جس نے تصوریت کا باقاعدہ آغاز کیا۔ اس سے ماقبل کا سارا یونانی فلسفہ مادی ہے (زینوفن مذہبی فلسفی تھا) جو عناصر کو کائنات کی حقیقت تسلیم کرتا ہے۔ سقراط کے یہاں پہلی بار ایک ان دیکھے خدا کا تصور ملتا ہے گو کہ وہ وحدی نہیں ہے لیکن اس کے بعض اقوال سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اَن دیکھی ہستی یا طاقت کا قائل تھا اور اُسے اپنی روح کی گہرائیوں میں موجود پاتا تھا۔ سقراط (۳۹۹ق م)[۳۴] دنیا بھر کے فکری سرمائے میں ایک علامت کا درجہ اختیار چکا ہے۔ ستر برس کی عمر میں اس پر فردِ جرم عائد کی گئی کہ وہ نوجوانوں کے اخلاق تباہ کرتا ہے اور ایتھنز والوں کو دیوتاؤں کے خلاف بھڑکاتا ہے۔ اس کے عظیم شاگرد افلاطون کی کتاب "Apology" میں اس کی سوانح موجود ہے۔ سقراط سے پہلے سوفسطائیوں نے علم کے بارے میں لوگوں کو جن شکوک و شبہات میں ڈال دیا تھا، سقراط

نے تیقن کے ساتھ نظریات پیش کر کے اس اثر کو بہت حد تک کم کر دیا۔ سقراط کثرتیت کے سخت خلاف تھا۔ زینوفن کی طرح سقراط نے بھی خدائے واحد کے ہونے کا احساس کیا ہے لیکن اس کی طرح اظہار نہیں کر سکا نہ ہی وہ اپنے شاگردوں سے دیوتاؤں کی تحقیر کرنے کا کہتا تھا، جیسا کہ اس پر الزامات عائد کیے گئے۔ Alcibiades سقراط کے بارے میں ''سمپوزیم'' میں لکھتا ہے کہ دورانِ جنگ سقراط کے معمولات عام فوجیوں سے بالکل مختلف اور غیر معمولی قسم کے تھے۔ انتہائی سرد موسم میں بھی وہ سادہ کپڑوں میں بغیر جوتوں کے برف پر مارچ کر لیتا تھا، شدید بھوک کی حالت میں وہ بڑے آرام اور سکون سے گزر بسر کر لیتا اور کئی کئی دن بھوکا پیاسا رہ لیتا تھا۔ بلکہ اس کی حالت اس فاقہ کشی میں بھی دوسرے سپاہیوں سے زیادہ اچھی ہوتی تھی۔ وہ اس کے بارے میں لکھتا ہے:

> He was the perfect Orphic Saint: in the dualism of heavenly soul and earthly body, he had achieved the complete mastery of soul over the body.[35]

افلاطون کے مکالمے ''فیدرس'' کے مطالعے سے خدا، انسان اور کائنات کے بارے میں سقراط کے خیالات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ سقراط فطرت اور اس کے رازوں کو سمجھنے کے لیے عقل کو جوہرِ اعلیٰ کا درجہ دیتا ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ وہ روحانی طاقت کا اسیر بھی ہے۔ وہ فیدرس کے اس نظریے کے سخت خلاف ہے جس کے مطابق عقل کو عشق پر فوقیت حاصل ہوتی ہے لیکن وہ اس کا بھی برملا اظہار نہیں کر پاتا اور کہتا ہے کہ اگر میں نے عشق کی حمایت کی تو اگلے وقتوں کے لوگ میرے خلاف اٹھ کھڑے ہوں گے۔[۳۶] سقراط کا کہنا ہے کہ یہ دیوانگی ہی ہے جس کی وجہ سے دنیا میں عظیم الشان کام انجام کو پہنچتے ہیں، بہ نسبت حالتِ ہوش کے۔ دیوانگی کو لوگ اسی لیے من جانب اللہ قرار دیتے تھے کہ اس میں ایک عجیب وغریب قسم کی طاقت ہوتی ہے۔ سقراط لفظ عشق کے یونانی اسم کی تشریح کرتے ہوئے اسے الہامِ ایزدی سے تعبیر کرتا ہے۔[۳۷] سقراط کے تصور نفس سے مابعد الطبیعیات کے دو تصورات، روحانیت اور اخلاقیات کو مضبوط بنیاد فراہم ہوتی ہے۔ وہ عقل کو نفس کے گھوڑے کا سوار قرار دیتا ہے اور کہتا ہے کہ عقل نفس کو جدھر چاہے ہانک لیتی ہے۔ وہ کہتا ہے: وہ نفس جو شہپر کی سواری کرتا ہے اگر وہ ایک سے

زائد حقیقتوں کا ادراک کرے گا تو وہ انسان کے جرثوم میں گزر کرے گا اور یہ دانش مند ہوگا، یا تو شاعری کے دیوتا کا پرستار ہوگا یا عشق کا بندہ ہوگا۔[۳۸]

سقراط روحانیت کا شدت سے قائل تھا اور نو جوانوں کو اپنی کُن دریافت کرنے کا درس دیتا تھا۔ سقراط اپنے خطبات میں بار بار ایک ''اشارۂ غیبی'' کا ذکر کرتا ہے جو اس پر کبھی کبھی ظاہر ہوتا تھا۔ شاید یہ کوئی الہام یا کشف قسم کی چیز ہے جو اُسے غلط اور صحیح کی پہچان کراتی ہے۔ روح کی ماہیت کے بارے میں سقراط کہتا ہے کہ روح لا فانی ہے یہ بذاتہٖ متحرک ہے۔ وہ روح کو ایک تمثیل کے ذریعے واضح کرتا ہے کہ روح ایسے ہے جیسے پَر دار گھوڑوں کی ایک جوڑی اور ہر جوڑی پر ایک کوچوان؛ دیوتاؤں کے گھوڑوں (نفس) کے کوچوان نیک اور تیز رفتار ہیں۔ انسانوں میں اس کے مختلف درجے ہیں۔ انسانوں کے گھوڑوں میں سے ایک گھوڑا نیک ہے۔ لہٰذا اس کو ہنکانے میں انسان کو محنت درکار ہوتی ہے۔ کیوں کہ نیک گھوڑا اوپر کی طرف اڑتا ہے، جس فضائے بسیط میں دیوتا رہتے ہیں اور بد خصلت گھوڑے کے پَر کم زور ہیں اور برائیوں کی وجہ سے جھڑتے ہیں اس لیے اس کی پرواز نچلی ہے۔ شہپر کی خصلت یہ ہے کہ اگر اس پر وزنی چیز (نیک اعمال) لادی جائے تو تیزی سے اوپر اٹھتا ہے لیکن اگر ہلکی چیز لادی جائے (برے اعمال) تو یہ نیچے کی طرف گرتا ہے، جب نیکی حاوی ہو جاتی ہے تو شہ پَر اوپر ہی اوپر فضا کی بلندی پر جا کر آسمان سے باہر نکل جاتا ہے اور اُس لا فانی دنیا سے جا ملتا ہے جہاں دیوتا رہتے ہیں۔[۳۹]

سقراط کا کل فلسفہ عقل کی بنیاد پر قائم ہے اور اسی اساس پر وہ انسانوں کے درجے بھی متعین کرتا ہے۔ سقراط کہتا ہے کہ صرف حکیم یا فلسفی کا ذہن اس قابل ہوتا ہے کہ وہ الوہیت کا مرتبہ حاصل کر سکے۔ تمام محسوساتِ ظاہری میں ظاہری بصارت تیز ترین حس ہے لیکن عقل کا ادراک یہ بھی نہیں کر سکتی۔ سقراط عقل کو روح اور مادہ دونوں پر فوقیت دیتا ہے اور اسی کے لیے تمام درجات کا حصول چاہتا ہے۔ وہ دیوتاؤں سے منسوب صفات کو تسلیم نہیں کرتا۔ ''بیانِ صفائی'' (Apology) میں وہ صاف صاف کہتا ہے کہ دیوتاؤں سے منسوب واقعات من گھڑت ہیں۔[۴۰] سقراط کہتا ہے کہ حقیقت کا ادراک نہ حواس ظاہری سے؛ نہ روحانی، بلکہ صرف عقل و ذہانت کے ذریعے سے ہوتا ہے۔[۴۱] روح جب تک جسم (مادہ) میں قید ہے، خالص علم

نہیں حاصل کر سکتی البتہ جسم کی قید سے آزاد ہو کر وہ لا فانی ہو جاتی ہے۔ فلسفی ہمیشہ روح کو اس قید سے نجات دلانے کی کوشش میں مصروف رہتا ہے۔ سقراط بقائے روح کا قائل تھا۔ روحیں، جسم کے پیدا ہونے سے پہلے اپنا وجود رکھتی ہیں، جسم کے مرنے کے بعد قائم رہتی ہیں لیکن صرف نیک روح کو بقائے دوام ہے اور وہ دوبارہ واپس بھی آتی ہے تاہم کبھی نہ کبھی وہ آواگون کے اس چکر سے نجات حاصل کر ہی لیتی ہے[۴۲] مجموعی طور پر سقراط کی فکر میں بہت زیادہ استحکام اور تیقن نہیں پایا جاتا۔ ایک طرف وہ عشق کو کائنات کی ایک عظیم حقیقت تسلیم کرتا ہے اور اسے الوہی درجہ عطا کرتا ہے، دوسری طرف وہ عقل کو جوہرِ اعلیٰ مان کر تمام حقائق کو دریافت کرنے کا آلہ سمجھتا ہے۔ عقل کو روح پر فوقیت بھی دیتا ہے، اور اس کے ساتھ ہی وہ ایک ایسے ''اشارۂ غیبی'' کو بھی تسلیم کرتا ہے جس نے اُسے یہ بتا دیا تھا کہ اب اس کا مَر جانا ہی بہتر ہے۔ علاوہ ازیں روح کو دو قسم کے شہ پروں میں تقسیم کر کے سقراط اپنے فکر و فلسفہ میں دوئیت کو بھی جگہ دیتا ہے۔ سقراط کے فلسفے کی سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس نے اپنا مرکز انسان کو بنایا ہے اس سے قبل کے یونانی فلسفہ میں مرکزیت کائنات کو حاصل رہی۔ وہ ادراک بالحواس اور تعقل میں فرق قائم کرتا ہے۔ وہ جز کے ذریعے کُل کو سمجھتا ہے یہ طرز فکر استقرائی ہے۔ سقراط، علمِ محمود کا قائل تھا کیوں کہ علم کو وہ عین نیکی شمار کرتا تھا۔ سقراط میں رواقیت اور کلبیت دونوں کے تھوڑے اثرات پائے جاتے ہیں۔ وہ غم کو اختیار کر کے اس سے نیکی کا حصول چاہتا ہے۔

افلاطون (۴۲۷ق م......۳۴۷ق م) سقراط کا شاگردِ خاص ہے۔ ایک عام خیال ہے کہ افلاطون نے 'مکالمات' میں سقراط کی زبان سے اپنے ہی خیالات کا اظہار کیا ہے۔ یہ بات درست بھی سمجھی جا سکتی ہے کیوں کہ سقراط وحدی نہیں تھا لیکن وہ ثنویت یا کثرتیت کا بھی برملا اظہار نہیں کرتا۔ افلاطون کی وجودیت ثنوی ہے، جو عالمِ اعیان اور عالمِ ظواہر پر محمول ہے۔ افلاطون کے عالم اعیان کے نظریے نے فلسفۂ مغرب میں تصوریت یا روحئیت کو جنم دیا۔ گو افلاطون تصور سے وہ معنی مراد نہیں لیتا جو بعد کے فلسفے میں لیے جانے لگے وہ اس سے ''مثال'' مراد لیتا ہے۔ ''مثال'' کو افلاطون معروضِ فہم قرار دیتا ہے اور اسی فہم سے حقیقت کا ادراک ہوتا ہے۔ افلاطون کے فلسفہ اعیان پر فیثا غورث کے علم الاعداد کا بھی اثر پایا جاتا ہے۔ سقراط کی

طرح وہ روح کی بقا کا قائل تھا۔ افلاطون کے بعض خیالات جو روح سے متعلق ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے تک یونانی فلسفے پر بُدھ مذہب کے اثرات مرتب ہو چکے تھے (جیسا کہ پہلے ذکر ہوا) مثلاً افلاطون کا خیال تھا کہ روح متعدد بار جنم لیتی ہے اور ہر جنم پر اس کی حالت کا تعین اس کی اخلاقی سیرت کی بنا پر ہوتا ہے۔ ہندو مذہب میں سات جنم کا تصور اسی اساس پر قائم ہے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ بقول ویب ''افلاطون بُدھوں کی طرح زندگی کو زحمت محض نہیں سمجھتا''۔[۴۳] سقراط ہی کی طرح افلاطون بھی ''ریاست'' کا سب سے ذہین فرد فلسفی کو قرار دیتا ہے۔ کلی طور پر افلاطون کا فلسفہ سقراطی ہے۔ تاہم افلاطون کا کمال یہ ہے کہ اُس نے کائنات کا باقاعدہ ایک نظام متعارف کروایا ہے۔ اپنے استاد کی طرح اس کا سارا فلسفہ بھی عقل کی بنیاد پر قائم ہے اور عقل ہی کو وہ 'جوہرِ اعلیٰ' سمجھتا ہے۔

ارسطو (۳۸۴ق م) بنیادی طور پر مابعدالطبیعی فلسفی نہیں ہے، لیکن جہاں وہ افلاطون کے خیالات کی تردید کرتا ہے وہاں اس کے اپنے مابعدالطبیعی خیالات کا بھی پتا چلتا ہے۔ افلاطون کی طرح ارسطو بھی ثنوی ہے۔ اس کی ثنویت ہیولیٰ اور صورت پر مشتمل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم ہیں۔ ارسطو کی سائنسی فکر نے مغرب میں مادیت کو بنیاد فراہم کی یا یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ ارسطو کی مادیت پرستی نے مغرب میں سائنسی فکر کا آغاز کیا۔ اسے مغربی فلسفہ و سائنس کا باوا آدم سمجھا جاتا ہے۔ ارسطو، افلاطون کے خیالات کی تردید کرتا ہے اس لحاظ سے وہ روحانیت کے سخت خلاف ہے اور مادے کو فوقیت دیتا ہے۔ ویبر (Alferd Weber) نے بڑی شد و مد کے ساتھ اپنی کتاب تاریخ فلسفہ میں ارسطو کو افلاطون کے مماثل قرار دیا ہے اور کہا کہ ارسطو کے لفظ ''صور'' سے مراد افلاطون کا ''مثال'' ہی ہے چناں چہ ارسطو ''اعیانِ ثلاثہ'' کے تصور کو بھی تسلیم کرتا ہے۔[۴۴] حالانکہ ارسطو کا لفظ ''صور'' (Form) خالص مادی ہے جو متشکل اور متحرک ہے، اس کو افلاطون کے ''مثال'' (Idea) یا ''تصور'' کے مماثل قرار دینا کسی طور درست نہیں ہے۔ اجسام کے بارے میں ارسطو کا نظریہ تھا کہ یہ سب عناصر اربعہ سے مل کر بنتے ہیں اور عناصر ہی کی خصوصیات طبعی کی بنا پر اجسام کے اعلیٰ وادنی طبقات کا تعین ہوتا ہے۔ البتہ اعلیٰ ترین اجسام عناصرِ اربعہ سے مل کر نہیں بنے۔ بلکہ

وہ ایک پانچویں عنصر سے بنے ہیں جو لا فانی ہے۔[۴۵] ارسطو خدا کو کائنات کا خالق قرار نہیں دیتا، اس کے برعکس خدا کائنات کی علّتِ اولیٰ ہے۔ ارسطو کہتا ہے کہ ہم عقل اور تجربے کی بنا پر علت اولیٰ کو سمجھ سکتے ہیں۔ وہ اپنی کتاب مابعدالطبیعیات میں لکھتا ہے: کائنات کے لیے ایک علّتِ اولیٰ کا ہونا ضروری ہے جو اشیا کو متحرک رکھتی ہے اور ایک دوسرے کے ساتھ مربوط بھی۔ لیکن اشیا بد ہیئت انداز میں بھی تو نظر آتی ہیں بلکہ بُری اشیا بہ نسبت اچھی اشیا کے زیادہ ہیں۔ دوستی اچھائی کی علت ہے اور نفرت، برائی کی۔ اچھائی کی علت ہمیشہ اچھائی ہوگی۔[۴۶]

اگر اچھائی کی علت محض اچھائی ہی ہے تو اس طرح زرتشت کے اس تصور کی تائید ہوتی ہے کہ شر کا خدا الگ اور خیر کا خدا الگ ہے۔ ارسطو، خدا کو کائنات کی علت قرار دیتا ہے لیکن کہتا ہے کہ خدا کی کوئی علت نہیں ہے کیوں کہ وہ خود تمام حرکات و افعال کا منبع ہے، وہ جذبات سے پاک، غیر متغیر، غیر متاثر اور مکمل ہے۔ دل چسپی کی بات یہ ہے کہ سقراط کی طرح ارسطو بھی محبت کو کائنات کی اہم ترین حقیقت سمجھتا ہے لیکن اس کا منبع دل کے بجائے عقل کو گردانتا ہے۔ اس کے نزدیک مثالی انسان وہ ہے جو عقل کا استعمال کرتا ہے اور ایسا وہ تجربے کی بدولت کرتا ہے اور اسی قوت سے وہ اشیا کا ادراک کرتا ہے وہ علم کی روحانی فعلیت کو خدا سے منسوب کرتا ہے۔ یہ عقل ہی ہے جو انسان کو دوسری اشیا سے ممتاز کرتی ہے۔ ارسطو خدا کے وجود کا قائل بھی ہے، اُسے روحانی بھی تسلیم کرتا ہے لیکن اس کے فلسفے کی بنیاد بھی اسی بات پر ہے کہ خدا کو عقل کے ذریعے سمجھا جا سکتا ہے۔ عقلیت ہی وہ فکر ہے جو سارے یونانی فلسفے پر چھائی ہوئی ہے۔ انتھونی کینے *An Illustrated Brief History of Western Philosophy* میں لکھتا ہے کہ اسی دور میں یونانی زبان میں دیگر مذاہب اور علوم و فلسفہ کی کتب وغیرہ کے تراجم ہوئے اور اس کے نتیجے میں ان مذاہب کے اثرات مرتب ہوئے۔ اسی دوران مصر میں بطلیموس نے ایک عظیم شہر اسکندریہ کی بنیاد رکھی اور یہاں ایک ایسے کتب خانے کا قیام رکھا جس میں دنیا بھر کے علوم اور مذاہب کی بہترین تعلیمات و کتب کو یکجا کیا گیا۔ اس کتب خانے کے عالموں اور فلسفیوں نے ایک مدرسہ ''گارڈن'' (Garden) کی بنیاد رکھی، اس مدرسے کا بانی عظیم یونانی فلسفی ''اپی قورس'' تھا۔[۴۷] اپی قورس کی زندگی کی تلخیوں نے اُسے ''بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ

نیست'' کے فلسفے پر مائل کیا۔ چناں چہ وہ لمحات سے لذت کشید کرنے کا قائل اور کائنات کی تمام اچھائیاں جسمانی مسرتوں کے حصول میں تلاش کرتا تھا۔ ڈایو جنز (Diogenes) اپنی کتاب *The end of life* میں اپی قورس کے خط کا ایک جملہ اقتباس کرتا ہے۔ جس کے مطابق اپی قورس کی زندگی کا فلسفہ یہ تھا:

The beginning and the root of all good is the pleasure of the stomach..[48]

اپی قورس کی مابعد الطبیعیات دہریانہ ہے۔ وہ کہتا تھا ہمیں خدا سے ڈرنے کی کوئی ضرورت نہیں کیوں کہ اس نے ہمیں تخلیق نہیں کیا، اُسے ہماری کوئی پروا نہیں ہم فطرت کے سوتیلے بیٹے ہیں۔ کائنات جوہری حرکت کے نتیجے میں ظہور میں آئی ہے۔ جب جواہر آپس میں ٹکراتے ہیں تو چاند، سورج، ستارے، انسان وغیرہ بن جاتے ہیں۔ دیوتا اسی جوہر کی میکانکی حرکت سے پیدا ہوئے کیوں کہ جوہر لا فانی ہے۔ کائنات کا خدا ذی فہم نہیں۔ دیوتا انسانی تفکرات سے بے پروا فردوس کے مزے اڑاتے ہیں اس لیے انسان کو بھی ان کی پروا نہیں کرنی چاہیے اور زندگی کو مزے سے اڑانا چاہیے۔ وہ کہتا تھا کہ روح ہمارے جسم کی مانند فنا پذیر ہے یہ بھی جواہر سے مل کر بنی ہے، جسم کے ٹوٹتے ہی یہ بھی بکھر جاتی ہے جیسے صراحی میں شراب ہو۔[۴۹] دیکھا جائے تو اپی قورس جو بظاہر فطرت کے خلاف ایک مسلسل جنگ کرتا نظر آتا ہے اور فطری طاقتوں کو پیروں کی ٹھوکر پر رکھتا ہے دراصل یہی فطرت اس کے حواسوں پر بری طرح مسلط ہے، یونانی فلاسفہ میں شاید وہ پہلا تارک الدنیا ہے۔ کئی صدیاں قائم رہنے والے اپی قوری فلسفے کی جگہ رواقیت (Stoicism) نے لی جس کا بانی زینو (Xeno) تھا۔ رواقیت دراصل اول الذکر فلسفے کے ردّعمل کے طور پر آئی تھی۔ رواقیت میں قنوطیت عام ہے۔ زینو ضبطِ نفس کی تعلیم دیتا ہے لیکن اس میں وہ اتنا آگے بڑھ جاتا ہے کہ دنیا اُسے قید خانہ لگتی ہے اس لیے خودکشی کو جائز سمجھتا ہے۔ زینو کا اپنا انجام بھی خودکُشی پر ہوا۔ اپی قورس اور زینو کی تعلیمات نے اہلِ یونان کے ذہنوں پر زیادہ گہرے اثرات نہیں چھوڑے، کیوں کہ ان دونوں فلسفیوں نے اپنے اپنے وقت میں ایک رجحان تو قائم ضرور کیا لیکن ان کے تصورات دیرپا ثابت نہیں ہوئے، پھر ان سے پہلے یونان سقراط، افلاطون اور ارسطو جیسے عظیم فلسفیوں کے خیالات سے مستفید ہو چکا

تھا اس لیے یونانیوں کی ذہانت اس سے زیادہ کی طلب گار تھی۔ ارسطو کے متاخرین فلاسفہ بھی عقل کی کسوٹی پر کائنات کو پرکھتے اور حقائق کا ادراک کرنا چاہتے ہیں۔ نتیجے کے طور پر وہ یہ کہتے ہیں کہ یا تو خدا ہے ہی نہیں، اگر ہے تو مادہ ہے۔ مسلم فلسفے کے عہد میں یونانیوں کی اس فکر کی تردید بڑے مدلل انداز میں امام غزالیؒ نے کی۔ ارسطو کے بعد حکمتِ یونان میں کوئی قابلِ ذکر فلسفی نہیں ملتا۔ اس کے بعد زیادہ تر نظریات کا رواج رہا جیسے اپی قورس کا اپی قوری فلسفہ، زینو کی رواقیت، دیوجانس کلبی کی کلبیت (Cynicism) یا لاادریت۔ اس زمانے میں عوام مختلف طرح کے نظریات اور تفرقات میں بٹی نظر آتی ہے تاہم ایک خیال ارسطو کے متاخرین میں عام ہو چکا تھا اور وہ مادیت کا تھا جس کی انتہا لاادریت (دہریت) تھی۔

تیسری صدی قبل مسیح میں یونان پر رومن سلطنت کا غلبہ ہوا۔ اس کے بعد یونانی تہذیب میں بڑے پیمانوں پر تبدیلیاں رونما ہوئیں۔ رسل لکھتا ہے کہ یونانیوں کے یہاں ایک وقت میں ایک سے زائد افراد کی حکومت نے انفرادی حیثیت کو ختم کر دیا تھا، رومیوں کی انفرادیت نے یونانی حکمت پر بھی اس کے اثرات ڈالے۔ اسی دور میں یونانی علوم یونان سے باہر کی دنیا میں متعارف ہوئے۔[۵۰] پہلی صدی عیسوی میں روم پر قیصرِ روم (Julius Caesar) (۱۰۰ ق م۔۴۴ ق م) کا قبضہ ہوا۔ ۳۱ ق م میں اس کا متبنیٰ بیٹا اوکٹیویئن (Octivian)، آگسٹس (Augustus) کے نام سے سلطنت کا پہلا حاکم مقرر ہوا۔ اسی کے دور میں حضرت عیسیٰؑ کی پیدائش کا عظیم واقعہ رونما ہوا۔ یہ وہ دور تھا جب پورا یونان اور اہل روم خدائے واحد کی حاکمیت کے سبق کو بھول چکے تھے، اخلاقی گراوٹ کا شکار تھے، سقراط کی عقلیت اور ارسطو کی مادیت نے روحانی خدا کے تصور کو پنپنے ہی نہیں دیا، اپی قورس اور کلبی کے تصورات نے خیر وشر کا تصور مٹا دیا تھا، اس لیے اللہ نے اپنے پیغام کو دہرانے کے لیے حضرت عیسیٰؑ کو پیدا کیا جن کی ساری تعلیمات کی بنیاد ''فلسفۂ خیر'' پر قائم ہے۔ انتونی کینے لکھتا ہے کہ اپنے پہاڑی وعظ میں انھوں نے یہ درس دیا کہ ہمیں برائی سے بچنا چاہیے اور برائی کو برائی سے نہیں بلکہ اچھائی سے روکنا چاہیے۔ ہمیں دنیاوی جاہ وحشمت اور نعائم کی فکر نہیں ہونی چاہیے کیوں کہ یہی وہ برائیاں ہیں جو اخلاق کو تباہ کر دیتی ہیں۔[۵۱]

عیسیٰؑ کے دنیا سے اٹھ جانے کے بعد انسان کی ازلی توہمات اور مافوق الفطرت اشیا پر

بھروسے کی خواہش پھر عود کر آئی اور اب اس نے حقیقتِ اولیٰ تک رسائی کے لیے انسان اور غیر مرئی طاقتوں (ملائکہ و نیک ارواح) کو اپنا وسیلہ بنا لیا۔ ارسطو کی مادیت نے روحانی شکل اختیار کی اور اس کا تنزلاتِ ستہ کا تصور عیسائیت میں حلول کی صورت میں سامنے آیا۔ ان کے مطابق اخلاقی تقاضوں سے پوری طرح نبرد آزما ہونا انسان کے بس کی بات نہیں لیکن خدا کو راضی رکھا جائے تو خدا کی مرضی اور عنائیت سے اعلیٰ اقدار کا حصول کیا جا سکتا ہے۔ آخر وہ کون سی شے ہے جو انسان اور خدا کے ما بین وسیلہ بنتی ہے؟ یہودیت میں اسے ''یہو دہ''، عیسائیت میں ''روح القدس'' اور اسلام میں ''جبرائیل امینؑ'' کہا جاتا ہے۔ اسلام کے فلسفے کے مطابق ''جبرائیل امینؑ'' اللہ کے حکم سے اُس کا پیغام انبیاؑ تک اور پھر ان کے توسط سے عام انسانوں تک پہنچاتے ہیں لیکن نصاریٰ نے کہا کہ جبرائیل امین، خدا ہی کا ایک جزو ہے یا اس کی ایک حالت ہے۔ گویا خدا حالتِ نزولی میں آ کر ایک فرشتے کا روپ اختیار کر لیتا ہے اور پھر انسان سے ہم کلام ہوتا ہے، یہ خدا کا روح القدس پر کرمِ خاص ہے۔ اسی طرح جب وہ عیسیٰؑ پر اپنی خاص عنایت کرتا ہے تو خداوند کریم یسوع مسیحؑ کی روح میں حلول کر جاتا ہے۔ اگر کوئی انسان یسوع مسیح کی تعلیمات پر عمل پیرا ہو اور اس کو راضی رکھے، جیسے یسوع مسیحؑ نے خدا کو راضی رکھا، تو خداوند مسیحؑ اس انسان کی روح میں حلول کر جاتا ہے اس طرح اس عام انسان کا خدا سے الحاق ہو جاتا ہے۔ یہی وہ تصورِ الٰہ ہے جس کے خلاف اسلام نے آواز اُٹھائی۔ دراصل یہ تصور عقل و روح، دونوں کی کسوٹیوں پر پورا نہیں اُترتا اور کائناتی تصورِ خدا کو پوری طرح سے پائمال کر دیتا ہے۔ ویب لکھتا ہے کہ اگر وہ (خدا) جزو ہو، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ خدا اپنے اجزا یا حالتوں کا محتاج ہے اور اگر خدا حالت ہے تو اس کا مطلب یہ کہ خدا تغیر پذیر ہے اور متغیر شے حادث ہوگی، قدیم نہیں، اور حادث لائقِ عبادت نہیں ہو سکتا اس لیے یہ تصور سرے سے ہی غلط ہے۔[۵۲] عیسائیت میں حلول کا تصور اسی بنیاد پر قائم ہے کہ خدا، روح القدس کی صورت میں انسان کے جسم میں حلول کر جاتا ہے۔ خیرِ آسمانی، یسوع مسیح کے اندر حلول کرنے سے دنیا میں آئی، اسی لیے یسوع مسیح بھی خدا ہی ہے۔ اس تصور نے تیسری صدی ہجری کے فرقۂ باطنیہ کو بہت متاثر کیا تھا اور اسی کے اثرات اسلام کے عظیم مذہبی نظام تصوف پر بھی مرتب ہوئے اور وحدت الوجودی

فلسفے میں ہمہ اوست کی شکل اختیار کر گئے۔ ویب عیسائیت میں تثلیث کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ جس طرح خداوند پاک نے اپنے ادراک کے لیے عیسیٰؑ سے شخصی ملاقات (حلول) کی اسی طرح بندہ بھی حضرت عیسیٰؑ سے شخصی ملاقات کر کے خداوند کریم تک پہنچ سکتا ہے۔[۵۳]

عیسائیت کی ان الہامی تعلیمات، جس نے انسان کی عرصے سے سوئی ہوئی روح کو بیدار کر دیا تھا، پورے یونان و روما کو اپنے دائرۂ اثر میں لے لیا۔ وہ قوم جو مادے اور عقل پر بھروسا کر کے اپنا خدا ہی کھو چکی تھی۔ یسوع مسیحؑ نے اسے ایک بار پھر خدائے واحد سے روشناس کرایا اور ان کے باطن کو جھنجھوڑا۔ یہودیت اس کے سخت خلاف تھی کیوں کہ اس نئے آنے والے مذہب نے یہودیت کے تمام تصورات اور فلسفوں کی تردید کر دی تھی، لہٰذا اس مخالفت اور نفرت کا نتیجہ یسوع مسیحؑ کی پھانسی کی شکل میں سامنے آیا۔ اس واقعے کے نتیجے میں اہل یونان میں باطنیت کو مزید عروج حاصل ہوا۔ کینے لکھتا ہے: دوسری اور تیسری صدی عیسوی تک مسیحیت ایک با قاعدہ نظام کی شکل میں سلطنتِ روما میں پھیل چکی تھی۔ عیسائی راہب اور معلم یہودی فلسفیوں اور عالموں کے ساتھ فلسفیانہ مباحث کرتے، ایک دوسرے کے ساتھ مناظرے ہوتے، گرجاؤں میں مسیحیت، یہودیت، افلاطونیت اور بدھ مت کی الوہیت کے طفلانہ ''معجزات'' کی تعلیمات دی جاتیں۔ یہ مختلف مکاتب فکر کے فلاسفہ اور عالم ''غناسطی'' کہلائے۔[۵۴] ان تمام حالات سے جس روحانیت کو عروج ملا وہ ''نو افلاطونیت'' کے نام سے یونان کے پہلے روحانی فلسفی فلاطینوس/فلوطین (Plotinus) کی صورت میں سامنے آیا، رسل نے اس کا زمانہ ۲۰۵ء تا ۲۷۰ء بتایا ہے۔[۵۵] فلاطینوس یونانی فلاسفہ میں پہلا روحانی لیکن آخری یونانی فلسفی ہے۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ فلوطین غیر مسیحی فلسفی تھا، افلاطون سے متاثر تھا لیکن اپنے فلسفے کو ''نو افلاطونیت'' کے نام سے متعارف کروایا۔ کینے لکھتا ہے کہ اس کے فلسفے کو اس کے سوانح نگار فرفریوس نے اینیڈز (Enneads) کے نام سے مرتب کر کے اس کی وفات کے بعد شائع کیا۔ ان اوراق میں فلسفے کی تمام شاخوں اخلاقیات، جمالیات، نفسیات، فلکیات، مابعدالطبیعیات، منطق اور علمیات کا مطالعہ شامل ہے۔[۵۶] لیکن یہاں ہم اس کے صرف مابعدالطبعی افکار کو پیش نظر رکھیں گے گو کہ اس کے دیگر افکار بھی اسی کی ذیل میں آتے ہیں کیوں کہ بنیادی طور پر وہ الوہیت کا تصور پیش

کرتا ہے۔ ڈین انج لکھتا ہے:

Saint Augustine speaks of Plato's system as 'the most pure and bright in all philosophy' and of Plotinus as a man in whom 'Plato lived again' and who, if he had lived a little later, would have 'changed a few words and phrases and become christian.[57]

فلاطینوس مصر میں پیدا ہوا۔ یہاں اس کو ساکس جیسا استاد میسر آیا جو نوفلاطونیت کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ رسل کے مطابق اس نے جو کچھ لکھا وہ انچاس (۴۹) سال کے بعد لکھا۔[۵۸] فلاطینوس مادیت کے سخت خلاف تھا۔ وہ پہلا یونانی مفکر ہے جس کی روحانیت صرف قال نہیں بلکہ حال بھی ہے اس طرح سے وہ اپنا مقام فلاسفہ سے زیادہ صوفیہ میں بنا لیتا ہے وہ افلاطون سے روحانیت اور ارسطو سے تجربہ اخذ کرتا ہے اور ان دونوں کو ملا کر اتحاد یا فنا فی اللہ کے درجے تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے بلکہ اس کے دوست اور شاگرد فرفریوس نے اس کی سوانح میں لکھا ہے کہ میں جتنا عرصہ فلاطینوس کے ساتھ رہا اس میں اُسے چار بار ذاتِ باری کے ساتھ کامل اتحاد کی سعادت حاصل ہوئی۔ یوسف سلیم چشتی کے مطابق اس نے جو پیشین گوئیاں کیں وہ درست ثابت ہوئیں۔[۵۹] کینے، اس کے وحدی فلسفے کی مرکزیت ان الفاظ میں بیان کرتا ہے:

As the One, it is the basis of all reality;as the Good, it is the standard of all value;but it is itself beyond being and beyond goodness.[60]

خدا کے بارے میں فلاطینوس کہتا ہے کہ اعلیٰ اور برتر ذات کو ہر قسم کے امتیاز سے برتر ہونا چاہیے حتیٰ کہ عالم و معلوم کا امتیاز بھی اس کے شایانِ شان نہیں۔ وہ فکری تجربات پر غیر فکری تجربات کو ترجیح دیتا ہے۔ ویب لکھتا ہے:

یہ خدا کا وہ عاشق ہے جو یکے بعد دیگرے، درجہ بدرجہ، نچلے درجات سے ترقی کرتا ہوا بلند درجات کی طرف بڑھتا چلا جاتا ہے اور ہر ادنیٰ درجے کو پیچھے چھوڑتا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ ہر ایسی شے کے بوجھ سے ہلکا ہو جاتا ہے، جو اس کی توجہ کو اس کے مقصود کی طرف سے منعطف کر سکتی ہے اور پھر اسی کے الفاظ میں...... 'یکا و تنہا ذاتِ یکتا کی طرف پرواز کرتا ہے۔[۶۱]

موجودات کی ماہیت کے بارے میں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تزکیۂ نفس، سلوک معنوی و روحانی اور مراتب و تنزلات کے مدارج کو تین تین مراحل میں پیش کرتا ہے۔ اس کے علاوہ وہ کائنات کو خدا کا آئینہ قرار دیتا ہے۔[۶۲] غالباً اسی وجہ سے رسل فلاطینوس کی مابعد الطبیعیات کو

''تثلیثی''،[۶۳] قرار دیتا ہے۔ جو واحد (One)، نفس (Nous) اور روح (Spirit) پر مشتمل ہے۔ البتہ رسل کی یہ تنقید اتنی قابلِ اعتنا نہیں کہ ''فلاطینوس کا باطنی فلسفہ انسان کو کم زور یا حقیر بنا دیتا ہے جب کہ سائنس اُسے مضبوط بنیادیں فراہم کرتی ہے''۔[۶۴] نہ ہی تو باطنیت انسان کو کم زور اور حقیر بناتی ہے اور نہ ہی سائنس اُسے مضبوطی عطا کرتی ہے لیکن یہ بات رسل کی فہم سے اتنی ہی دور ہے جتنا کہ ایک بت پرست کی فہم سے ایک اَن دیکھے خدا کی عبادت۔ ڈاکٹر نصیر احمد ناصر فلاطینوس کے بارے لکھتے ہیں: ''وہ عقل کی بجائے وجدان کو حقیقت کے ادراک یا عرفان کا ذریعہ سمجھتا ہے۔ واضح رہے کہ یہ خیال ہمیں علامہ اقبالؒ کے یہاں بھی ملتا ہے۔ وجدان کو علامہ اقبالؒ، عقل ہی کی ایک ارتقائی قوت سمجھتے ہیں لیکن فلاطینوس اسے 'بصیرت' سے تعبیر کرتا ہے۔'' [۶۵] فلاطینوس کہتا ہے کہ ہر انسان اپنی تقدیر کا خود خالق ہے۔ خدا کے بارے میں اس کے تصورات نے بقول نصیر احمد ناصر، مسلم فلسفے میں اشراقیت ''فلسفۂ اشراق'' کی بنیاد رکھی اور صوفیہ کرام کے یہاں تنزّلاتِ ستّہ کا ماخذ بھی یہی نظریہ معلوم ہوتا ہے۔[۶۶]

فلاطینوس نے جس باطنیت کا آغاز کیا تھا۔ سینٹ آگسٹائن نے اس کو اتنا پھیلا دیا کہ اس کی بنیاد پر پورا ایک ''شہرِ خداوندی'' (City of God) تعمیر کر دیا۔ تیسری اور چوتھی صدی عیسوی میں رومن سلطنت کیتھولک پادریوں کے ہاتھوں چرچ کے قبضے میں چلی گئی۔ سیاسی و معاشرتی حوالے سے یہ انتشار کا دور تھا۔ عیسائیت کی حکمرانی کا تختہ الٹ گیا تھا۔ یہ اس فلسفے کا عروج تھا۔ پانچویں صدی عیسوی میں رومن کیتھولک فلسفے کے تحت انسانی ارادہ و اختیار کا بہت چرچا ہوا چوں کہ مذہب کی باگ ڈور سلطنت کی بجائے چرچ نے سنبھال لی تھی اس لیے اس دور میں رحمتِ باری کے تصور کو بھی بہت اہمیت ملی۔ اسی کا بہترین اظہار چرچ ہی کے ایک شخص سینٹ آگسٹائن کی وجودیت میں ہوا۔ یہ افلاطون کے نظریۂ خیال اور فلاطینوس کی روحانیت سے بہت متاثر تھا۔ برٹرینڈ رسل، آگسٹائن کے فلسفے کی تین جہات بیان کرتا ہے۔ تصورِ زمان، فلسفہ ارتقا (تاریخ) اور فنا فی اللہ کا تصور[۶۷] آگسٹائن وقت کے تصور سے خدا کو سمجھتا ہے جیسے وقت نہ مستقل ہے، نہ ماضی بلکہ صرف حال ہے اسی طرح خدا بھی نہ ماقبل ہے نہ مابعد، اس کے برعکس وہ صرف ایک ابدی حال ہے۔ اس کی ابدیت زمان سے ماورا ہے۔ حال تین طرح کا

ہے: اشیائے ماضی کا حال (یاد)، اشیائے حال کا حال (مشاہدہ) اور اشیائے مستقبل کا حال (توقع)۔ رسل، آگسٹائن کے اس تصور سے اتفاق نہیں کرتا۔ اس کے مطابق اس میں کافی اصلاح کی گنجائش ہے۔ دراصل خود آگسٹائن اسے حتمی طور پر نہیں سمجھ سکا اسی لیے وہ خدا سے ایک ایسے نور کا طلب گار ہے جس سے اُس پر زمان کا فلسفہ واضح ہو سکے۔[۶۸] آگسٹائن کے مطابق خیال اپنا وجود نہیں رکھتا بلکہ یہ خدا کے ذہن کا حصہ ہے اور یہ انسانی روح سے براہِ راست ابلاغ کرتا ہے۔ انسان جو کچھ سیکھتا اور بولتا ہے وہ سب براہِ راست خدا کی طرف سے ودیعت کیا جاتا ہے۔ "City of God" میں وہ خدا اور انسان کے درمیان تعلق کو واضح کرتا ہے اور کہتا ہے کہ خدا کو انسانی فہم نہیں سمجھ سکتی اس کے لیے کرائسٹ کا سہارا لینا پڑے گا۔ بہت سے معاملات آسمانی صحیفے کے بغیر نہیں سمجھے جا سکتے۔[۶۹] کینے لکھتا ہے کہ اس شہر کے افراد خدا کی محبت میں خود کو فنا کر دینے کا جذبہ رکھتے ہیں اور وہی لوگ اس شہر میں رہنے کے اصل حق دار بھی ہیں۔[۷۰] آگسٹائن، فلاطینوس کے فلسفۂ حلول کا شدت سے قائل تھا اور اسی کو انسانی زندگی کی بقا اور انسانیت کا کمال سمجھتا تھا۔ وہ میکانکیت کے خلاف اور روحانیت کا قائل تھا۔ آگسٹائن اپنا سارا فلسفہ مذہب کی عینک سے دیکھتا ہے اس لحاظ سے وہ مذہبی فلسفی (سینٹ) ہے۔ لیکن اس کی مابعدالطبیعیات نے عیسائیت میں ترک دنیا اور رہبانیت کی بنیاد ڈالی۔ ویب لکھتا ہے کہ یہ آگسٹائن کی مذہبی تعلیمات ہی کا اثر تھا کہ اس کی وفات (۴۳۰ء) کے بعد عیسائیت میں پہلی بار ایک خانقاہ کا قیام عمل میں آیا، نیز تھیوڈرک (Theodric the Great) کے دور میں (۴۹۳ء-۵۲۶ء) اس کے ایک وزیر کیبوڈرس نے ۵۴۰ء میں مجلسِ راہبان کی بنیاد ڈالی یہ خانقاہی نظام کا عیسائیت میں آغاز تھا۔[۷۱] اسی زمانے میں تھیوڈرک کے ایک وزیر بوتھیوس نے افلاطون اور ارسطو کی تصانیف کے تراجم کیے۔ اس نے ۵۲۴ء میں ایک مقالہ "The Consolation of Philosophy" تحریر کیا۔[۷۲] بوتھیوس کو رومن کیتھولک فلسفے کا اختتام کہا جاتا ہے اس کے بعد تقریباً دس صدیوں تک مغربی فلسفہ جمود کا شکار رہا۔ جسے اہلِ مغرب، یورپ کا دورِ ظلمت (Dark Ages) قرار دیتے ہیں۔ درحقیقت یہی دور کفر کے لیے تازیانہ ہے اور حکمت و عمل کی دنیا کا روشن زمانہ ہے۔ یہی دور رسول اللہ ﷺ خاتم النبیین ﷺ

احمد مرسلین ﷺ حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کی ولادت مبارک کا دور ہے۔ جب ۵۷۰ء میں مکّہ کے ایک معزز اور معروف گھرانے میں آپ ﷺ کا وجود مبارک جلوہ افروز ہوا جس کی روشنی پوری کائنات کے اُجالوں کا سبب بنی۔

(ب) اسلامی مابعد الطبیعیات کی روایت:

اللہ کے آخری نبی حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ (۵۷۰ء......۶۳۲ء) میں عرب کے جنوبی علاقے حجاز (مقدس) کے ایک قدیم شہر مکّہ میں نہایت شریف اور معزز و متمول خاندان میں تشریف لائے۔ آپ ﷺ اپنے جدامجد حضرت ابراہیمؑ (جو تمام انبیاؑ کے جدامجد ہیں) کے دین، دینِ ابراہیمیؑ پر تشریف لائے۔ آپ ﷺ کی تعلیمات اسلام کہلاتی ہیں جو دنیا کا پہلا اور آخری دین ہے۔ اسلامی تعلیمات کی بنیاد نظریۂ توحید پر ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ معبود صرف ایک ہے اور وہ اللہ ہے، وہ وحدہٗ لاشریک ہے۔ معبودِ حقیقی ہے۔ نہ صرف واحد ہے بلکہ احد ہے۔ اس سے پہلے پوری دُنیا میں بتوں کی پوجا کرنے والے (ہندو، بدھ مت) آگ کی پوجا کرنے والے (زرتشت)، اجرامِ فلکی اور دیگر ظواہر کی پوجا کرنے والے (چینی، تاؤ وغیرہ)، اللہ کے ساتھ شریک ٹھہرانے والے (یہود و نصاریٰ) موجود تھے غور کیا جائے تو یہ تمام مذاہب مادی معبود رکھتے ہیں۔ یہ ایک خدا کو ماننے کے باوجود اس کی ذات اور صفات میں دیگر خداؤں کو شریک ٹھہراتے تھے۔ اسلام نے ان سب کا ابطال کیا اور دلائلِ عقلی و روحانی سے یہ ثابت کیا کہ یہ سب من گھڑت اور جھوٹے ہیں، پرستش کے لائق ذات صرف اور صرف اللہ کی ہے جو احد، یکہ وتنہا ہے، وہ کائنات کا خالق و مالک ہے، قدیم ہے، قادر مطلق ہے، سراسر خیر ہے، نور وحکمت ہے۔

خدا، کائنات اور انسان کے بارے میں اسلامی مابعد الطبیعیات یہ ہے کہ خدا نُور ہے بلکہ نور علیٰ نور ہے۔ نور خیر کا، روشنی کا منبع ہے۔ اس کا ہر فعل خیر وحکمت سے بھرپور اور بامقصد ہے۔ کائنات کو اللہ نے چھے (۶) دن اور چھے (۶) راتوں میں تخلیق کیا ہے۔ کائنات میں حرکت اللہ کے حکم سے ہے، وہ جب چاہے اس کو روک لے جب چاہے پھر سے جاری کرے، وہ پیدا کرتا اور مارتا ہے، توڑتا اور جوڑتا ہے، وہ ایک شے کو دوبارہ اور جتنی بار چاہے، پیدا کرنے پر قادر ہے۔ سورج، چاند ستارے اور دیگر اجرام فلکی اس کے حکم سے گردش میں ہیں۔ اس نے سات

زمینیں اور سات آسمان بنائے، ساتویں آسمان (عرشِ معلّٰی) پر وہ ایستادہ ہے، جو اس کا تخت ہے۔ اس کی کرسی زمین و آسمان پر محیط ہے۔ کائنات گویا اُس کی چھنگلی پر ہے۔ اللہ تمام مخلوقات کا پیدا کرنے والا ہے۔ ان میں انسان اعلیٰ تر اور اشرف المخلوقات ہے، انسان احسن التقویم ہے۔ اس سے پہلے کائنات میں ناری و نوری مخلوقات کے علاوہ حیوانات اور چرند پرند موجود تھے۔ انسان کو اللہ نے مٹی اور گارے سے تخلیق کیا، اس مادے میں جان اس وقت آئی جب اللہ نے اس میں روح پھونکی۔ گویا حرکت روح میں ہے، جسم میں نہیں، جسم (مادہ) ساکن و جامد، غیر متحرک ہے۔ روح جان دار ہے۔ حقیقت روح ہے جسم نہیں۔ جسم صرف روح کا آلہ ہے۔ مادہ حقیقی نہیں ہے۔ اسلام خدا کا شخصی تصور پیش کرتا ہے۔ وہ سننے والا، دیکھنے والا، جاننے والا ہے۔ سمع و بصر اُس کی اہم صفات ہیں۔ اُس کے ننانوے (۹۹) نام ہیں جن میں ایک کے علاوہ سب صفاتی ہیں، گویا اسلام میں خدا کا تصور صفاتی بھی ہے۔ اس کی صفات اس کی فعلیت و ارادے کا اظہار کرتی ہیں۔ روح لا فانی ہے، مادہ (جسم) فانی ہے۔ اللہ نے جسم سے پہلے روح کو تخلیق کیا تھا۔ اس وقت وہ عالمِ ارواح میں تھی، پھر جسم میں آئی۔ جسم کا ساتھ چھوڑتے ہی (موت) یہ دوبارہ اُس عالم میں واپس چلی جاتی ہے لیکن ایک مقررہ وقت تک، قیامت بپا ہونے کے بعد یہ جسم (جسے خدا دوبارہ تخلیق کرے گا) میں لوٹائی جائے گی (اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ اصل شے روح ہے جسم نہیں) نیک ارواح جنت میں اور اور بدارواح ہمیشہ کے لیے جہنم میں رہیں گی (اس تصور سے اسلام کا فلسفہ حرکی ثابت ہوتا ہے اور یہ کہ انسان اپنے افعال پر اختیار رکھتا ہے۔ اس کے اعمال کی اچھائی اور برائی کے میزان پر اس کا انجام ہے)۔ خدا کی حکمت اور ارادوں کو ہو بہو نہیں سمجھا جا سکتا کیوں کہ انسان کی عقل محدود اور فانی ہے لیکن روح جو لا فانی ہے اُس سے خدا کے ادراک کی البتہ کوشش کی جا سکتی ہے۔ خدا روح الامین کو حکم دے کر اپنے چنیدہ بندوںؑ کی روح تک اپنا پیغام پہنچاتا ہے، پھر ایک پیغام عام انسانوں تک انھی پیغمبروں سے پہنچتا ہے۔ گویا اسلام کا تصورِ الٰہ سراسر روحانی اور الہامی ہے۔

قرآن پاک جوامع الکلم، جامع العلوم اور حکمت و فلسفہ کا بہترین ماخذ اور مصدر اولیٰ ہے جو انسان کے تمام سوالوں کا، اشیا کی ماہیت و حقیقت سے متعلق تمام مباحث کا مدلل اور تسلی بخش

جواب دیتا ہے۔ جب تک رسول اللہ ﷺ حیات رہے مسلمانوں کو ہر سوال کا فوراً جواب ملتا اور وہ اس کو بلا چون و چرا تسلیم کرتے کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ اُن کا ماخذ سچا ہے۔ لیکن آپ ﷺ کے وصال مبارک کے کچھ ہی عرصے بعد یہ چون و چرا کی کیفیت پیدا ہونے لگی جس طرح آدم و حوا کے ذہن میں پہلے 'کیوں' نے جنم لیا جس نے اُسے جنت سے بے دخل کر دیا، اور یہ استفسار ابلیس مردود کی شہہ پر ظہور میں آیا، اسی طرح مسلمانوں کے سیدھے سادے عقائد میں دیگر مذاہب جن میں ان کے ساتھ رہنے والے یہود و نصاریٰ کا عمل دخل زیادہ تھا، نے ان عقائد سے متعلق سوالات کا آغاز کر دیا اور مسلمانوں کے ذہنوں میں خدا، انسان، روح اور کائنات کی تخلیق سے متعلق نت نئے تصورات پیدا ہونے لگے۔ خلیفۃ الرسول ﷺ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور امیر المومنین حضرت عمرؓ کا زمانہ تو پُر سکون رہا اور امیر المؤمنین کے حکم کو آخری حکم سمجھا جاتا رہا لیکن اسلام کو جیسے جیسے عروج ملتا رہا ویسے ویسے سیاسی انتشار بڑھتا رہا۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں اسلام دیگر ممالک بلکہ دوسری دُنیاؤں تک پھیل گیا۔ اس سے مسلمان دوسرے مذاہب کے فلسفے سے آگاہ ہوئے۔ اس کے علاوہ خود مدینہ منورہ جو دارالخلافہ تھا، کے قرب و جوار میں رہنے والے عیسائی اور یہودی علما مسلمانوں سے براہ راست میل جول رکھتے تھے۔ مسلمانوں نے اپنی سادگی اور امن پسندی کی وجہ سے اُن پر کبھی سختیاں روا نہیں رکھیں۔ اسی طرح اُن کے دنیاوی علوم کی فوقیت کو تسلیم کرتے ہوئے (علوم کی قدامت کی وجہ سے) اُن سے علوم سیکھنا بھی شروع کیے یوں ان علما کو براہ راست مسلم درباروں میں بیٹھنے کا موقع ملا۔ محمد لطفی جمعہ عربوں اور یہودیوں کی نسلی مماثلت کے حوالے سے بیان کرتے ہیں کہ یہ دونوں اقوام نہ صرف نسلی اعتبار سے ایک ہی ہیں بلکہ اپنی مدنیت اور تاریخ کے اعتبار سے بھی متحد ہیں۔ عربی اور عبرانی زبانیں ایک دوسرے کے نہایت قریب ہیں اور اگر عربی زبان اپنے قریشی لہجے اور قوت حیات کے اعتبار سے ممتاز نہ ہوتی تو دونوں کے مناہج فکر بھی یکساں ہیں۔[۳۷]

عرب اقوام کی تاریخ بتاتی ہے کہ اس قوم نے، جو پوری دُنیا میں صحرائی اور بدوی مشہور تھی اور روما و ایران جیسی متمدن اقوام انھیں 'وحشی' اور 'بربر' کہہ کر پکارتے تھے، دراصل ویسی نہیں جیسا کہ ان سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ صحراؤں میں رہنے اور ضروریاتِ زندگی کی کمی کے

باوجود بے انتہا ذہین، بہادر، خوش مزاج، با اخلاق، فیاض اور بہت زیادہ مہمان نواز قوم تھی۔ مؤرخ پال گریولکھتا ہے کہ وہ طویل عرصہ عربوں کے ساتھ رہا ہے اور عربوں سے زیادہ بہتر دنیا کی کوئی قوم نہیں ہے۔[۴۴] تمدنِ عرب کے مصنف، معروف فرانسیسی مؤرخ اور مستشرق ڈاکٹر گستاؤلی بان عرب قوم کے بارے میں لکھتے ہیں:

ایک طرف بدوی عرب حد درجہ مغرور، گھمنڈی، لڑاکے اور منتقم المزاج تھے، دوسری طرف وہ انتہا درجے کے مہمان نواز، خوش اخلاق، نہایت درجہ فرماں بردار، جوشیلے، ذہانت سے بھرپور اور جدت کے دل دادہ ہیں۔ ان کے نزدیک کسی خاص مقام کو مسکن بنانا گویا خود کو محکوم بنانا ہے اور آزادی کو خدا حافظ کہنا۔ میں ایک عرصہ عربوں کے ساتھ رہا ہوں اور ان کے خیالات جانتے ہیں۔ یہ اپنے رسوم ورواج میں نیم وحشی ہیں لیکن خیالات میں بالکل وحشی نہیں۔ یہ لوگ شاعری کے دل دادہ (عربی شاعری کی زرخیزی کسی سے ڈھکی چھپی نہیں)، مزاج کے سادہ اور معصوم ہیں، ظاہری طمطراق سے جلد چکا چوند میں آ جاتے ہیں اور یہی ان کو زیر کرنے کا طریقہ ہے۔ وہ عرب جو شہروں میں رہتے ہیں بالکل وحشی اور غیر مہذب نہیں ہیں جیسا کہ یورپی مؤرخین نے لکھا ہے بلکہ یہ بے حد عالم فاضل اور علم کی قدر کرنے والے لوگ ہیں۔[۴۵]

نئے علوم سے عربوں کی لگن کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ جب غزوات میں یہود و نصاریٰ کے سپاہی قیدی مدینہ لائے جاتے تو رسول اللہ ﷺ کمال شفقت کا مظاہرہ کرتے ہوئے اُن کو یہ رعایت دیتے کہ اگر وہ ہمارے ناخواندہ لوگوں کو نئے علوم سکھا دیں تو انھیں آزاد کر دیا جائے گا۔ یہودیوں نے اس نرمی کا خوب فائدہ اٹھایا۔ اس کا سب سے زیادہ موقع انھیں بنو امیہ کی خلافت کے دنوں میں ملا اور اسلام میں پہلے پہل فرقوں کا رواج بھی اسی زمانے میں ہوا۔ اس میں بنو امیہ کی مخالف شیعہ قوم سرفہرست تھی۔ شیعوں کا ایرانیوں کے ساتھ بہت میل جول تھا ڈاکٹر تارا چند نے اپنی تحقیق میں یہ لکھا ہے کہ اسلام میں فلسفیانہ مباحث کا آغاز شیعہ حضرات کے ذریعے ہوا۔ انھوں نے نہ صرف ایرانیوں بلکہ ان کے توسط سے ہندوؤں اور اس کے علاوہ یہودیوں کے ساتھ میل جول سے یونانیوں (جہاں اس وقت کلیسا کی حکومت تھی) اور رومیوں کے خیالات کو اسلام میں داخل کیا۔ وہ لکھتے ہیں:

متعدد شیعہ جن کو غلات کہتے ہیں ان کے عقیدے حیرت انگیز طور پر ہندوؤں سے مشابہ تھے۔

مثلاً غلو (انسان کا مرتبہ الوہیت پر پہنچانا) اور تقصیر (خدا کا انسان کے درجے پر آنا) پر ان کا ایمان تھا۔ اس عقیدے کے تحت انھوں نے اپنے اماموں کو الوہیت کا درجہ دے رکھا تھا۔ اس کے علاوہ حلول، تناسخ، تشبیہ و تجسیم، بدعت اور رجع (امام کا دوبارہ مبعوث ہونا) پر بھی ان کا ایمان تھا۔[۷۶]

ہندوستان میں پہلے پہل جن عربوں نے علوم کی غرض یا سیاحت کی غرض سے سفر کیا ان میں اکثریت اسی گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔ جیسے واصل بن عطا جو معتزلہ فرقے کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ عباسی خلافت میں ایرانیوں کے اثر ورسوخ بڑھنے کے ساتھ ساتھ زرتشت کی روحانیت اسلام سے مماثل ہوئی۔ دوسری طرف مامون کے دور میں دوسری زبانوں کی تصانیف کے کثرت سے عربی تراجم ہوئے۔ ان میں یونانی فلاسفہ افلاطون، ارسطو وغیرہ کی تصانیف شامل تھیں۔ ان کا بھی اسلامی فلسفے پر اثر ہوا۔ چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس دور میں متکلمین کی ایک پوری جماعت سامنے آگئی جو قرآنی احکامات اور تعلیمات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے لگی۔ ان کا پہلا گروہ معتزلہ تھا جو دراصل دوسری صدی ہجری کے ایک فرقے قدریہ کا پیرو تھا۔ علامہ ابن جوزیؒ نے تلبیس ابلیس میں اُن بہتر (۷۲) فرقوں کی تفصیل بیان کی ہے جن کے بارے میں ایک روایت کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے پیشین گوئی کی تھی۔ ابن جوزیؒ نے لکھا ہے کہ بنیادی طور پر چھے (۶) فرقے تھے: حروریہ، قدریہ، جہمیہ، مرجیہ، رافضیہ اور جبریہ، ہر فرقے کی بارہ بارہ (۱۲) مزید شاخیں بنیں۔[۷۷] ڈاکٹر تارا چند نے لکھا ہے کہ ان میں قدری، رافضی اور جبری کے علاوہ دیگر شاخوں میں قرامطی، اسماعیلی، اثنا عشری، فاطمی اور تقصیری سب شیعہ فرقے تھے۔[۷۸] انھی فرقوں کے ذریعے زرتشی مابعد الطبیعیات کا اسلامی فلسفہ و تصوف میں دخول ہوا۔ اس کے نتیجے میں اسلامی فلسفے میں جن تصورات کا اضافہ ہوا اس نے براہ راست اسلامی تعلیمات اور تصوف پر حملے کیے لیکن ان کا زور زیادہ دیر برقرار نہیں رہا اور کچھ ہی عرصے میں یہ اپنی موت آپ مر گئے۔ صرف ایک فرقہ معتزلہ (جو بنیادی طور پر فرقہ قدریہ کی شاخ ہے) کو بہت شہرت ملی اور اس کے پیروکار معتزلی کے نام سے مشہور ہوئے۔ ان متکلمین نے عقل و عشق اور مادہ و روح کی جن بحثوں کا آغاز کیا اس کے اثرات آج تک کسی نہ کسی شکل میں اسلامی

فلسفۂ مابعدالطبیعیات اور تصوف کا حصہ ہیں۔ مذکورہ مابعدالطبیعی تصورات کچھ یوں سمجھے جا سکتے ہیں کہ تقدیر میں کچھ نہیں ہوتا، نہ ہی اللہ نے کچھ جاری کیا ہے، سب انسان کے اختیار میں ہے۔ (ثعلبیہ/حروریہ)، مرنے کے بعد مُردے کو کچھ برائی یا اچھائی لاحق نہیں ہوتی۔ گویا عذاب و ثواب کچھ نہیں۔ (اخفیہ/حروریہ)، اللہ نے بندوں کو اپنے کاموں کا مکمل مختار بنایا ہے، تقدیر کچھ نہیں ہے۔ (احمدیہ/قدریہ)، نیکی اللہ کی طرف سے اور برائی ابلیس کی طرف سے ہے۔ (ثنویہ/قدریہ)، قرآن مخلوق ہے اور اللہ کا دیدار محال ہے۔ (معتزلہ/قدریہ)، اللہ نے شیطان کو پیدا نہیں کیا کیوں کہ اللہ سے بدی کی تخلیق نہیں ہو سکتی۔ (شیطانیہ/قدریہ)، سبھی مذاہب سچے ہیں کسی مذہب کو دوسرے پر فوقیت نہیں۔ (ربویہ/قدریہ)، زہد پر عمل کو فضیلت حاصل ہے۔ (قاسطیہ/قدریہ)، خدا کا دیدار ممکن نہیں، جو ایسا کہے وہ کافر ہے۔ (جہمیہ/معطلہ)، اللہ کی اکثر صفات مخلوق ہیں۔ (مریسیہ/جہمیہ)، اللہ ہر جگہ موجود ہے ایسے ہی جیسے انسان موجود ہو۔ (ملتزقہ/جہمیہ)، اللہ کا وجود ثابت نہیں ہوسکتا کیوں کہ اس کا ادراک نہیں ہوسکتا۔ (زنادقہ/جہمیہ)، اللہ نے مخلوق کو پیدا کر کے چھوڑ دیا اب وہ جو چاہے کرے، با اختیار ہے۔ (سائبی/مرجیہ)، بدکار ہوسکتا ہے اللہ کے نزدیک نیک ہو اس لیے ہم کسی کو کچھ نہیں کہہ سکتے۔ (رجیہ/مرجیہ)، اللہ کے ہاتھ اور کان انسانوں جیسے ہیں، وہ ایسے بیٹھا ہے جیسے ہم بیٹھتے ہیں۔ (مشبہ/مرجیہ)، روح ایک بدن سے نکل کر دوسرے میں داخل ہوتی ہے۔ (متناسخہ/رافضیہ)، انسان مجبور اور بے بس ہے، تمام اختیار اللہ کے ہاتھ ہے نیکی بھی اور بدی بھی۔ (جبریہ/رافضیہ)، ہم افعال کرتے تو ہیں لیکن یہ ہم سے اللہ کرواتا ہے، ہم بے بس ہیں۔ (افعالیہ/رافضیہ)

دیگر مذاہب اور فلسفوں کے زیرِ اثر در آنے والے یہ تصورات بعد ازاں اسلامی فلسفے کا حصہ بن گئے۔ غور کیا جائے تو ان خیالات کے پیچھے ہندی ویدانت، زرتشت اور یونانی فلسفوں کے خیالات کا اثر زیادہ ہے، برخلاف اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اسلام کا بنیادی فلسفہ، ہندی ویدانت سے زیادہ مطابقت نہیں رکھتا۔ مسلمانوں نے ہندی فلسفے سے علمِ ہندسہ ضرور لیا لیکن اس کو بھی بہت آگے تک پہنچا دیا۔ ہندی ویدانت میں یوگا کی بعض حرکات کی مماثلت اسلامی تصوف میں مراقبے وغیرہ سے ملتی جلتی تھی لیکن یہ وہ مراقبہ نہیں جو بعد ازاں (ہندوستان کے

تصوف میں) شکل اختیار کر گیا، یہ سراسر ہندی تصور ہے۔ انبیاؑ، رسول اللہ ﷺ، صحابہ کرامؓ اور صوفیہ کرامؒ کے یہاں مراقبے یا اس سے ملتی جلتی حرکات (چلۂ معکوس وغیرہ) کی کبھی بھی کوئی اہمیت نہیں رہی۔ یہ سب تصوف کا حصہ اس وقت بنا جب وہ عرب سے نکل دوسرے خطوں، خصوصاً ہندوؤں کے وطن میں آیا۔ البتہ زرتشت اور یونانی حکمت کے اثرات اسلامی فلسفے پر براہ راست ہوئے۔ عباسی خلیفہ ہارون جو علم کا شیدائی تھا، کے دور میں یونانی ادب سے عربی زبان میں تراجم ہوئے اور مسلمان علما و فلاسفہ نے ان کی تفسیریں اور شرحیں بھی لکھیں۔ مسلمانوں کے یہاں یہ روایت قرآن پاک کی تفاسیر اور شروح سے آئی تھی۔ اسلامی دنیا میں فلسفہ و تصوف کو عروج اسی زمانے میں حاصل ہوا۔ جی۔ دو بوئر اپنی کتاب تاریخ فلسفۂ اسلام میں لکھتا ہے:

> شام میں لوگ عیسائی مدارس میں تعلیم پاتے تھے لیکن ذہنی تعلیم کا مرکز کوفہ و بصرہ تھا جہاں عرب، ایرانی مسلمان، عیسائی، یہودی ایک دوسرے سے ملتے تھے۔ جن مقامات پر صنعت و حرفت کو فروغ تھا، وہاں ایرانی اور مخلوط مسیحی یونانی اثرات سے اسلام میں دیگر علوم کی داغ بیل پڑی۔[۸۰]

شام میں وحدی فلسفیوں اور وحدت الوجودیوں کا بہت اثر تھا۔ اس کے برعکس ایران میں مادیت کا رواج زیادہ تھا۔ مسلمانوں نے شامی خیالات سے لامحالہ جلد اثر قبول کیا اور یونانی تصانیف کے پہلے پہل شامی زبان میں تراجم ہوئے اور یہیں سے عربی میں منتقل کیے گئے۔ عباسیوں کے دوسرے دور میں (تیسری صدی ہجری) مسلم فلسفہ دانوں میں پہلا نام الکندی کا ملتا ہے لیکن تیسری سے پانچویں صدی ہجری کے اواخر تک اسلامی فلسفے کے عروج کا زمانہ آتا ہے جس میں ابن سینا، فارابی، امام غزالیؒ جیسے نام ور مسلمان حکما شامل ہیں۔ ڈاکٹر غلام جیلانی برقؔ نے فلسفیانِ اسلام میں ایک سو پچاس مسلمان فلاسفہ کا ذکر کیا ہے۔[۸۱] ذیل میں معروف مسلمان فلسفہ دانوں کے مابعد الطبیعی افکار کا اجمالی جائزہ پیش کیا جاتا ہے:۔

الکندی، ابو یوسف بن اسحٰق (۱۸۵ھ تا ۲۶۰ھ بمطابق ۸۰۱ تا ۸۷۳ء):[۸۲]

الکندی کا تعلق شاہی خاندان سے تھا، یہ عرب کا سب سے پہلا فلسفی سمجھا جاتا ہے۔ اس کا سلسلۂ اجدادی عرب بن قحطان سے جا ملتا ہے۔ الکندی، رسول اللہ ﷺ کے صحابی اشعث بن قیس کا پوتا تھا۔[۸۳] القفطی لکھتے ہیں کہ الکندی وہ واحد فلسفی ہے جسے ''فیلسوفِ عرب'' کا لقب عطا ہوا۔ اس نے

ایک کتاب 'آدابِ نفس' پر لکھی اس کے علاوہ توحید و رسالت پر اس کی بے نظیر کتب ہیں۔[۸۴] الکندی تیسری صدی ہجری کا فلسفی ہے، جب عالمِ اسلام پر عباسیوں کی حکومت تھی۔ علامہ ناجی ایطالی کے مطابق الکندی کی وفات ۲۵۸ھ (۸۷۳ء) میں ہوئی۔[۸۵] الکندی پر اکثر مؤرخین نے یہ الزام عائد کیا ہے کہ وہ خلاق ذہن نہیں رکھتا تھا اور یہ کہ اس کی اکثر تصانیف قلیل الفائدہ ہیں۔ دوبوئر[۸۶] اس کو عبقری اور خلاق نہیں مانتا اور محمد لطفی جمعہ[۸۷] بھی اسے محض مولف یا شارح کا خطاب دیتے ہیں۔ اس پر خان محمد چاولہ اسلام اور فلسفہ میں لکھتے ہیں: ''الکندی کی اہمیت کے لیے یہ ہی کافی ہے کہ وہ ارسطو کا بہت اچھا شارح ہے''[۸۸] رسالہ توحید اور رسالہ آدابِ نفس سے اس کے مابعد الطبیعی خیالات کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ الکندی خدا کی قدرت پر ایمان رکھتا تھا اور اُسے قادرِ مطلق سمجھتا تھا۔ گو ارسطو ہی کی طرح الکندی بھی واجب الوجود کی کسی صفتِ مطلق کا قائل نہیں تھا لیکن یہی خیال معتزلہ کا بھی تھا، پھر الکندی یونانی فلاسفہ سے تمام خیالات ہو بہو نہیں لیتا بلکہ ایسے خیالات جو اس کے عقیدے سے منافرت کرتے ہیں وہ ان کی برملا تردید کرتا ہے۔ وہ یونانی فلاسفہ کے برخلاف عالم اور زمان، دونوں کو حادث سمجھتا ہے۔ ابنِ رُشد نے کتاب النفس میں لکھا ہے کہ اسکندر افرودیسی نے ارسطو کی عقل کی دو اقسام میں ایک اور کا اضافہ کر کے انھیں تین بنا دیا، الکندی نے ان تین میں ایک اور قسم شامل کر کے عقل کی چار اقسام بیان کیں جو بعد کے مسلمان فلاسفہ کے یہاں بھی ملتی ہیں۔[۸۹] الکندی کے مابعد الطبیعی افکار کا مآخذ اس کے رسائل ہیں جنھیں محمد عبدالھادی ابو رُیدہ نے الرسائل الکندی الفلسفیہ کے عنوان سے دو جلدوں میں مرتب کر کے شائع کیا۔ الکندی کتاب الفلسفة الاولیٰ میں اشیا کی حقیقت کے علم کو فلسفۂ اولیٰ میں شمار کرتا ہے۔ اس کے خیال میں یہ اس حق کی دریافت کا علم ہے جو ہر شے کی علتِ اولیٰ ہے (اللہ تعالیٰ)۔ وہ لکھتا ہے:

اعنی علم الحق الاول الذی هو علة کل حق۔[۹۰]

مافوق الطبیعیات اشیا کے بارے میں لکھتا ہے کہ یہ وہ شے ہے جو غیر متحرک ہو (هو لا متحرك)[۹۱] الرسالة النفس میں وہ جوہر کی پانچ اقسام بیان کرتا ہے (جیسا کہ ارسطو نے لکھی ہیں): مادہ، صورت، حرکت، زمان اور مکان۔[۹۲] الرسالة فی العقل میں اس نے عقل کی چار

اقسام بیان کیں، یعنی:[۹۳]

عقل بالفعل (اللہ تعالیٰ) ___ اول منها العقل الذی بالفعلِ ابداً۔

عقل بالقوۃ (نفس/روح انسانی) ___ والثانی العقل الذی بالقوۃ، وھوالنفس۔

وہ عقل جو نفس کی حقیقی جبلت کے طور پر کام کرتی ہے ___ والثالث العقل الذی خرج فی النفس من القوۃالی الفعل۔

وہ عقل جس سے فعل صادر ہوتا ہے ___ والرابع العقل الذی نسیه الثانی۔

محمد لطفی جمعہ نے تاریخِ فلاسفۃ الاسلام میں الکندی کے چند اشعار پیش کیے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ نہ صرف قنوطیت کا شکار تھا (شوپن ہاور کی طرح) بلکہ اسی ضمن میں وہ دنیا سے کنارہ کش ہونے کا بھی بار بار ذکر کرتا ہے۔ خلیفہ متوکل باللہ کے زمانے میں لوگوں کی سازشوں اور حسد نے متوکل جیسے کانوں کے کچے خلیفہ کو الکندی کے خلاف اتنا بھڑکا دیا کہ اس نے الکندی کو سزائیں دیں، تنگ آکر وہ کنارہ کش ہو گیا اور خلوت نشینی میں پناہ لی۔

الفارابی، ابوالنصر محمد بن محمد بن اوزلع بن طرخان الفارابی (۲۶۰۔۳۳۹ھ):[۹۴]

فارابی کا والد فارسی الاصل تھا۔ یہ ترکستان کے ایک شہر فاراب (ماوراء النہر) کے قصبے وسیج میں پیدا ہوا۔[۹۵] محمد لُطفی جمعہ، ابن ابی اصبعیہ کی روایت نقل کرتے ہیں کہ فارابی، دمشق میں کسی باغ کا نگہبان تھا اور ہمیشہ فلسفے کے مطالعے میں منہمک رہتا تھا۔ انتہائی مفلس تھا اور رات کو چوکی دار کی قندیل کی روشنی میں پڑھا کرتا۔[۹۶] فارابی نہایت قانع مزاج، خلوت گزین اور ذکی النفس تھا۔ اکثر فلسفے میں مستغرق رہتا تھا۔ اوائل عمری میں بغداد آ گیا اور یہاں سے تعلیم حاصل کی وہ متنبی اور ابوالبشر کا معاصر ہے۔ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ سیف الدولہ نے اس کی ادبی وفلسفیانہ کاوشوں کے صلے میں اسے بیش بہا دولت سے نوازا لیکن اس کی قناعت کا یہ عالم تھا کہ وہ روزانہ صرف چار درہم خرچ کرتا اور اسی کو اپنے لیے کافی سمجھتا تھا۔[۹۷] الفارابی فلسفے کی تحصیل میں یوحنا بن جیلاد[۹۸] خیلان[۹۹] حیلان[۱۰۰] کا شاگرد تھا۔ القفطی کے مطابق اس نے افلاطون اور ارسطو پر بہترین کتاب لکھی، الکندی کے نامکمل فلسفے کو پورا کیا، علوم کے اسرار و رموز پر بحث کی، علم الٰہی کو علم طبیعی سے سمجھنے کی کوشش کی۔[۱۰۱] ابنِ خلکان[۱۰۲] اور لُطفی[۱۰۳] کے مطابق وہ ستر سے زائد زبانوں سے واقف تھا۔ ڈاکٹر ابراہیم مذکور ابن خلکان کی بیان کردہ روایت کو تسلیم نہیں

کرتے اور بقول نیٹن،[۴] اس حوالے سے ان کا واضح قول ہے:

More akin to the fabulous than to exact history.

مذکور اس مقالے میں اس کی توجیہ یہ بیان کرتے ہیں کہ فارابی نے یونانی لفظ سفسطہ کی توضیح غلط کی ہے چناں چہ یہ واضح ہے کہ اس کو یونانی زبان کا کوئی علم نہیں تھا۔[۵] لیکن ڈاکٹر نصیر احمد ناصر لکھتے ہیں کہ محض ایک لفظ کی غلط تشریح سے یہ کہنا درست نہیں کہ وہ یونانی زبان سے قطعی طور پر نابلد تھا۔[۶] زِمرمن (Zimmermann) بھی یہی کہتا ہے کہ یونانی اور فارسی چوں کہ فارابی کی اصل زبان نہیں تھی بلکہ اس کا نام اس کے ترکی النسل ہونے کی نشان دہی کرتا ہے، اور ترکی زبان عربی زبانوں سے کافی مختلف ہے، نیز یونانی افکار شامی زبان کے ذریعے مسلم فلاسفہ تک پہنچے۔ یوں براہ راست زبان سے واقفیت نہ ہونے کی بنا پر فارابی کی لفظی کوتاہیوں کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔[۷] کشف الظنون[۸] میں فارابی کی ایک سو چودہ (۱۱۴) اور تاریخ الحکما[۹] میں ۲۷ کتب کے نام درج ہیں۔ لُطفی کے مطابق، ابن ندیم نے الفہرست میں اور ابن اصیبعہ نے طبقات الاطباء میں فارابی کی کتب کی طویل فہرستیں پیش کی ہیں جن میں سے موجود صرف آٹھ ہیں۔[۱۰] ایلین بلیک وڈ[۱۱] نے لکھا ہے کہ اہلِ اسلام اُسے ''معلمِ ثانی'' یا ''مسلمانوں کا ارسطو'' کہہ کر پکارتے ہیں۔

فارابی پہلا مسلمان فلسفی ہے جس نے الٰہیات اور مابعد الطبیعیات پر اس قدر مربوط اور مفصل انداز میں لکھا ہے۔ دراصل یہ اُس کا اصل میدان ہے۔ جہاں وہ طبیعی علوم کی بات کرتا ہے انھیں بھی الٰہی علوم بنا دیتا ہے۔ وہ فیثا غورث اور نو ارسطا طالیسی فکر سے متاثر تھا اور اسی لیے اُسے ''ارسطا طالیس عرب'' کہا جاتا ہے۔ کتاب موجودات میں وہ موجودات کے مراتب وضع کرنے کے بعد موجوداتِ اساسیہ کی تعداد چھے (۶) بتاتا ہے۔ ان میں: مبدائے الٰہی (جوہرِ اولیٰ)، اسبابِ ثانوی (عقل، کواکبِ ثابتہ: زحل، مشتری، مریخ، شمس، عطارد، قمر)، عقلِ فعال، نفس، صورت اور مادۂ معنویہ شامل ہیں۔[۱۲] مبدائے اول مفرد اور واحد ہے، احدیتِ مطلق ہے۔ القول فی الموجود الاول میں فارابی لکھتا ہے کہ وجودِ اول، جو تمام موجوداتِ سماوی کا سببِ اولیٰ ہے، اللہ کی ذات پاک ہے۔ خدا اپنی ذات میں دائم الوجود ہے، اسے کسی شے کی

ضرورت نہیں، وہ ازلی تا ابدی ہے۔ بغیر کسی علت کے قدیم سے موجود اور قائم بالذات ہے۔[۱۱۳] خدا عالم، حکیم، حق، حی اور قیوم ہے، وہ بذاتہ جوہرِ اولیٰ ہے، اس کی وحدت عینِ ذات ہے اور وہ اشیا میں منقسم نہیں ہوتا۔[۱۱۴] فارابی، وجود کو دو انواع میں تقسیم کرتا ہے: ممکن اور واجب۔ فارابی کہتا ہے کہ تمام اشیا یا تو ممکن ہیں، یا واجب، ان دونوں کے علاوہ تیسری کوئی قسم نہیں ہوتی۔ ہر ممکن کے وجود میں آنے کے لیے کسی علت کا ہونا ضروری ہے اور علت کی بھی کوئی نہ کوئی علت ہوگی اس طرح اس لا متناہی سلسلے کا اختتام کسی ایسی ہستی پر ہوگا جو خود کسی کی علت نہ ہو یعنی واجب الوجود ہو۔[۱۱۵] خان محمد چاولہ لکھتے ہیں کہ اس مسلک کو سب سے پہلے الکندی نے اور پھر فارابی نے اختیار کیا کہ خدا واجب الوجود ہے نہ کہ علتِ اولیٰ۔[۱۱۶] (جیسا کہ ارسطو کا خیال تھا)۔ واجب الوجود کے بارے میں وہ القول فی واجب الوجود میں لکھتا ہے کہ واجب الوجود سے علت وابستہ نہیں کی جاسکتی۔ وہ بغیر کسی علت کے خود اپنی ذات سے موجود ہے اور تمام صفات اعلیٰ سے متصف ہے۔[۱۱۷] لطفی جمعہ لکھتے ہیں کہ الکندی، واجب الوجود کی صفت کا قائل نہیں تھا، فارابی یہ ثابت کرتا ہے کہ واجب الوجود ہے ہی ایسا کہ (ماہیت) جو صفاتِ اعلیٰ: غیر متبدل، غیر متغیر، عقل مطلق، خیر خالص، فکر تام اور جمالِ اعلیٰ و حقیقی سے متصف ہو۔[۱۱۸] یعنی فارابی صفاتِ الٰہیہ کو عین ذات سمجھتا ہے اور خدا کو قائم بالذات، جو بغیر کسی علت کے، قدیم سے موجود ہے۔

الرسالہ فی ماہیت الروح میں لکھتا ہے کہ ایسی ارواح جو جسمانی علائق سے آزاد ہو جائیں وہ آپس میں الحاق بھی کر لیتی ہیں اور یہ الحاق بڑھتا جائے تو ارواح کی طاقت بڑھتی ہے۔ روح، جوہرِ بسیط ہے اور مادے کی مدد کے بغیر فہم و ادراک پر قادر ہے۔ نیک ارواح کو بقا ہے لیکن بُری ارواح ہمیشہ کے لیے فنا ہو جاتی ہیں یا عذاب بھگتتی رہتی ہیں۔ نفس کے بارے میں فارابی لکھتا ہے کہ نفس کی دو قوتیں ہیں: قوتِ سفلی اور قوت علییٰ۔ ان کا انتہائی مقام ''فکر کی قوت'' ہے، جو غیر مادی ہے۔ علم کا حصول روح کے ذریعے ہوتا ہے اور یہ خدا کی طرف سے ودیعت کیا جاتا ہے خود سے نہیں آسکتا[۱۱۹] فارابی عقل کو مادی قوت قرار دیتا ہے۔ لیکن عقلِ فعال روحانی ہے۔ عقلِ فعال انسان کو معراج اور انتہائی کمال تک پہنچاتی ہے۔ اس کے لیے انسان کا کوئی مقصد ہونا ضروری ہے۔ پہلے درجے میں انسان ''عقل بالملکہ'' دوسرے میں ''عقلِ مستفاد'' اور

آخر میں ''عقلِ فعال'' سے متصل ہو جاتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جب انسان میں الہام، فیضانِ الٰہی اور ''وحی الٰہی'' کے درجے پر پہنچنے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ عام ذہنِ انسانی، اعلیٰ کمال تک نہیں پہنچ سکتا۔ اس کے لیے عقلِ فعال سے اتصال ضروری ہے اور ایسا اس وقت ہوتا ہے جب انسان ظاہری موجودات سے الگ ہو کر اپنے نفس کو مذکورہ بالا مدارج کے ذریعے عقلِ فعال سے متصل کر دے جبھی وہ غیر مرئی اشیا کا ادراک کر سکے گا۔ لیکن اس سارے عمل کے باوجود فارابی کہتا ہے کہ معقولاتِ مجردۂ خالصہ کا حصول نفس کے ذریعے قطعی نہیں ہو سکتا۔[۱۲۰]

دراصل فارابی، افلاطون اور ارسطو کی معقولات کی بھی تردید نہیں کرتا اور دینِ اسلام کے اساسی فلسفے کے خلاف بھی کچھ نہیں کہنا چاہتا، چناں چہ دونوں کے بین بین رہتا ہے۔ اس کے باوجود اس کے ''عقلِ فعال'' کے تصور نے اس پر تناسخ اور حلول جیسے الزامات لگا دیے۔ دیکھا جائے تو فارابی کے افکار میں کسی حد تک تناقض پایا جاتا ہے۔ ایک طرف وہ بدارواح کے ہمیشہ کے لیے فنا ہو جانے کا ذکر کرتا ہے۔ دوسری طرف یہ کہتا ہے کہ بُری ارواح ہمیشہ عذاب میں مبتلا رہیں گی۔ علم کے حصول کے لیے ایک طرف وہ عنایتِ خداوندی کی بات کرتا ہے، دوسری طرف انسان کے مقصد اور ارادے کو بہت اہمیت دیتا ہے اور کہتا ہے کہ عقلِ فعال سے اتصال کر کے انسان ادراک حاصل کر سکتا ہے۔ عقلِ فعال اُسے غیر مرئی اشیا کا علم دیتی ہے لیکن ساتھ ہی وہ کہتا ہے کہ یہ خالص مجرد کو نہیں پا سکتی۔ وہ خیر و شر کے حوالے سے کہتا ہے کہ عقل میں یہ صلاحیت پہلے سے موجود ہوتی ہے کہ کیا اچھا ہے اور کیا بُرا ہے؟ لیکن اس کے ساتھ ہی وہ عقل و علم کو خدا کی عطا سے مشروط کر دیتا ہے۔ لُطفی نے لکھا ہے کہ جب فارابی حکمت کو سب سے بڑی فضیلت قرار دیتا ہے تو وہ ایسا افلاطون سے متاثر ہو کر کہتا ہے۔[۱۲۱] حالاں کہ فارابی کے لیے حکمت کو افضل قرار دینے کے لیے افلاطون سے زیادہ مصدقہ معلومات خود قرآن مجید میں موجود ہیں، جہاں حکمت کو ''خیرِ کثیر'' قرار دیا ہے۔ اس لیے لطفی کی اس بات سے سو فیصد اتفاق نہیں کیا جا سکتا۔ دراصل مسلمان فلاسفہ کے ہر خیال کو یونانیوں سے منسوب کرنا عام رواج بن گیا ہے۔ غالباً اسی خیال کے پیشِ نظر ڈاکٹر ابراہیم مدکور نے لکھا ہے کہ فارابی کے فکر و فلسفہ کی اکثر غلط تعبیر کی جاتی رہی ہے۔[۱۲۲] فارابی کے زمانے میں بغداد میں تصوف اور صوفیانہ تعلیمات

اپنے عروج پر تھیں۔ فارابی جس دربار سے وابستہ تھا اس کے خلفا، صوفیہ کی بہت قدر اور احترام کرتے تھے۔ یہ ممکن نہ تھا کہ فارابی پر تصوف کا اثر نہ ہوا ہو جب کہ وہ صوفیانہ مزاج بھی رکھتا تھا اور اس کا فلسفہ بھی تصوف کے زیادہ قریب ہے بلکہ عین روحانی ہے۔ ابن خلکان اور بیہقیؒ کی روایت کے مطابق جب اس کی وفات ہوئی تو امیر سیف الدولہ اس کے جنازے میں صوفیانہ لباس پہن کر شریک ہوا۔[۱۲۳] چناں چہ جب وہ مذہب کے بجائے عقل کو خیر و شر میں امتیاز کا ذریعہ قرار دیتا ہے تو یہاں عقل سے اس کی مراد ''حکمتِ خیر کثیر'' ہی ہے۔ یونانی فلاسفہ کی طرح وہ حکمت کو مادی درجہ نہیں دیتا بلکہ اسے روحانی پیمانوں پر ماپتا ہوا اس کے درجات متعین کرتا ہے اور ''عقلِ فعال'' تک جا پہنچتا ہے جو لا فانی ہے، اسے وہ نورِ الٰہی قرار دیتا ہے۔ یہ وہی شے ہے جسے علامہ اقبالؒ نے ''وجدان'' کا نام دیا ہے۔ جب فارابی معرفتِ حقیقی کو عملِ خیر سے بدر جہا بہتر قرار دیتا ہے تو اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ وہ عمل کی نفی کر رہا ہے بلکہ وہ معرفت کو عمل پر افضل قرار اس لیے دیتا ہے کہ معرفت ہوگی تو خود بخود عمل خیر آ جائے گا۔ معرفت کو عمل پر فوقیت دے کر وہ ایک بار پھر صوفیانہ فکر کی نمائندگی کرتا ہے، گو کہ وہ اپنے زمانے کے رواج اور فکر کے مطابق اصطلاحات فلسفیانہ ہی لاتا ہے۔

قدیم یونانی فلاسفہ اور ان کے زیرِ اثر مسلم فلاسفہ بھی نبوت کو عقل کا انتہائی مقام سمجھتے تھے۔ لیکن فارابی نبوت کو عقلی نہیں بلکہ وہبی تصور کرتا ہے۔ اس کے نزدیک نبوت ارتقائی نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا فیضانِ خاص ہے، جو ہر کسی کو نہیں ملتا۔[۱۲۴] اپنے ایک رسالے میں معجزات کے متعلق لکھتا ہے:

> انبیا کے معجزے حق اور ممکن الوجود ہیں، نیز دُعا حق ہے اور اس سے نفع پہنچتا ہے۔ رویا یا خواب حق ہیں، اور انبیا کا اُمی ہونا حق ہے ان کا امورِ غیبی کی خبر دینا حق ہے، عبادات واجب ہیں اور انسان کو پورا کمال علم و عمل سے حاصل ہوتا ہے۔[۱۲۵]

فارابی کا شاہکار اس کی کتاب المدینۃ الفاضلہ ہے جس میں وہ ایک ایسے شہر کا تصور پیش کرتا ہے جس میں لوگوں کو سعادت کا حصول کرنا چاہیے اور یہ سعادت، انسان افعالِ ارادی، جنھیں فارابی افعالِ جمیلہ کہتا ہے، سے حاصل ہوتی ہے۔ فارابی کے یہاں انسانی ارادے کا تصور بھی ''عقلِ فعال'' اور معرفت سے جڑا ہے جس کی بنا پر انسان کو وہ دوسرے حیوانات سے

اشرف گردانتا ہے۔[۱۲۶] مدینہ فاضلہ کا حکمران، افلاطون کی ریاست کے حکمران کی طرح فلسفیِ محض نہیں بلکہ اسے صاحبِ کشف و الہام بھی ہونا چاہیے۔[۱۲۷] ڈاکٹر نصیر احمد ناصر کے مطابق حکمرانی کی اہلیت کا یہ تصور فارابی نے شیعی عقیدۂ امامت سے لیا ہے، فارابی نے اس تصور کو فلسفیانہ انداز میں پیش کر دیا ہے۔[۱۲۸] فارابی رؤیا اور وحی کو عقلِ فعال (اللہ) کی عطا قرار دیتا ہے۔ اشیائے الٰہیہ کا انکشاف قوتِ متخیّلہ کی مدد سے ہوتا ہے اور جب یہ قوت اپنے کمال کو پہنچتی ہے تو وحی و الہام ہوتا ہے۔ اس کے بعد کا درجہ ان لوگوں کا ہے جنھیں کشف ہوتا ہے، حالتِ خواب یا بیداری میں، لیکن یہ روحانی کیفیت ہے، مادی نہیں۔ اس سے بھی کم درجے پر وہ لوگ ہیں جو حالتِ خواب میں دیکھتے ہیں اور ان کا ادراک حالتِ بیداری میں جزئیاتی شکل میں کرتے ہیں۔ اس کے بعد وہ لوگ ہیں جو معقولات کا ادراک کرتے ہیں لیکن جزئیات کا نہیں کرتے۔ تاہم یہ سب لوگ اللہ کے برگزیدہ اور خاص درجے کو پہنچے ہوئے ہوتے ہیں۔[۱۲۹] وہ 'عضو رئیس' میں لکھتا ہے کہ مدینہ فاضلہ میں رئیس کا مقام ایسے ہے جس طرح جسم میں قلب کا۔ مدینة الفاضلة بھی ایک جسم کی مانند ہے۔ ریاست کا امیر عضوِ رئیس ہے۔ وہ لکھتا ہے: ''رئیس المدینة هو اکمل اجزاء المدینة''[۱۳۰] القول فی خصائل رئیس میں ریاست کے امیر کی صفات بیان کرتے ہوئے لکھتا ہے:

> احدها ان یکون حکیما۔ و الثانی ان یکون عالماً حافظاً للشرائع والسنن و السیر التی دبرتها الاولون للمدینة محتذیا بافعاله کلها حذو تلك بتمامها۔[۱۳۱]

اس کے نزدیک سعادتِ عظمیٰ کا حصول اس وقت ہوتا ہے جہاں تمام صفات اکٹھی ہو جائیں۔[۱۳۲] فارابی بھی سعادت کے حصول کے لیے ''قلب'' کو مرکز مانتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ نفس جو عقل کا مبدا ہے، انسان کے قلب میں بیج کی طرح بالطبع موجود ہوتا ہے۔ یہی عقل ہے جس سے انسان جوہر اور عرض میں امتیاز کرتا ہے۔ قلب جسمِ انسانی میں عضوِ رئیسہ ہے۔ وہ قلب کو روح کا مقام قرار دیتا ہے۔ دماغ کو ثانوی درجہ دے کر فارابی اپنے روحانی فلسفے کا ثبوت دے دیتا ہے۔ چناں چہ اعلیٰ سعادت یہ ہے کہ انسان نفسِ کامل اور عقلِ فعال میں اتحاد قائم کرے۔ جب انسان سعادت کا حصول کر لیتا ہے تو وہ مادے کا محتاج نہیں رہتا۔[۱۳۳] فارابی کی یہ ساری

تقسیم اس کے صوفیانہ رجحان کی دلیل ہے۔ اس پر روحانیت کا اس قدر غلبہ ہے کہ المدینة الفاضلة میں قیام کا حق دارانھی لوگوں کوٹھہراتا ہے جن کا مقصد سعادت اور روحانیت کاحصول ہے۔ مابعدالطبیعی بنیادوں پر قائم فارابی کا یہ سماجی نظام بعدازاں روسواور جان لاک کے یہاں ملتا ہے۔ فارابی ان دونوں کا پیش رو ہے۔ فارابی مدینہ فاضلہ کے تمام افراد کوایک جسم کے اعضا کی طرح سمجھتا ہے۔ یہ وہی فکر ہے جس کا ماخذ رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث مبارکہ ہے کہ مسلمان آپس میں اس طرح ہیں جیسے ایک جسم کے اعضا اوراس میں قلب کومرکزیت حاصل ہے (بنی آدم اعضائے یک دیگر اند)۔ مجموعی طور پر دیکھا جائے تو فارابی ارسطو سے طبیعیات ضرور لیتا ہے لیکن اس کواسلام کی روحانی فکر کے مطابق ڈھال لیتا ہے۔

ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبداللہ بن سینا (۳۷۰ھ۔۴۲۸ھ): فلاسفۂ اسلام میں ''شیخ الرئیس''[۱۳۴] کے لقب سے جانا جاتا ہے، فارسی الاصل ہے۔ اس کی پیدائش بخارا میں ہوئی۔[۱۳۵] بوعلی سینا کا اصل میدان طبیعیات ہے لیکن وہ ارسطو کی مابعدالطبیعیات کو جاننے کا بہت شوق رکھتا تھا۔ کتاب الشفا میں اس نے نفس اورروح وغیرہ کی ماہیت کے حوالے سے اپنے مابعدالطبیعی تصورات کا اظہار کیا ہے۔ علوم کی اقسام بیان کرتے ہوئے مابعدالطبیعیات کو علومِ اولیٰ قرار دیتا ہے۔ ابن سینا، ارسطو کا شاگرداور پیروکار تھا لیکن بقول لُطفی وہ ایسا شاگرد ہے جو استاد پر بازی لے گیا ہے۔[۱۳۶] نصیر احمد ناصر سرگذشتِ فلسفہ میں لکھتے ہیں کہ الٰہیات و مابعدالطبیعیات میں وہ فارابی کے نقشِ قدم پر چلتا ہے البتہ کبھی کبھی اپنے لیے نیا راستہ بھی تلاش کرلیتا ہے[۱۳۷] یہی بات آئن رچرڈنیٹن نے لکھی ہے کہ بوعلی سینا فارابی سے متاثر تھا[۱۳۸] بوعلی سینا نے موجودات کی تین اقسام بیان کی ہیں: واجب الوجود، اللہ تعالیٰ، وجودِ ممکن (انسان، فانی وجوداپنی تمام جزئیات سمیت) اوروہ اشیا جو بذاتہٖ ممکن ہیں لیکن خارجی اسباب سے ان میں وجوب پایا جاتا ہے۔ ابن سینا کے نزدیک واجب الوجود، قدیم ہے اوراس میں روح اور وحدت کا اتحاد ہوتا ہے، دوسری دونوں اقسام حادث ہیں۔[۱۳۹] ارسطو کے زیراثر ابن سینا ماوراء الطبیعہ میں لکھتا ہے کہ خدا چوں کہ واحد ہے اور واحد سے ایک وقت میں ایک ہی شے کا صدور ہوسکتا ہے اس لیے وہ دومتناقض ومتضاد اشیا پر قادرنہیں ہے۔[۱۴۰] نصیر احمد ناصر لکھتے ہیں کہ یہ وہ تصور ہے

جس سے بعدازاں واجب الوجود کے حامیوں نے بہت فائدہ اٹھایا اور ابن العربیؒ اور الجیلیؒ کے یہاں 'تنزلاتِ ستہ' کی صورت نظر آتا ہے، اور اصل کے اعتبار سے خالص ہندی تصور ہے۔[۱۴۱]

ابن رُشد کا یہ اعتراض بجا ہے کہ بوعلی سینا نے 'واحد' اور 'مُطلق' کو خلط ملط کر دیا ہے۔ بوعلی سینا مادیت کو ترجیح دیتا ہے اس لیے روحانیئین کے نزدیک اس کے خیالات کی زیادہ اہمیت نہیں۔ وہ انسانی جسم کا مرکز فارابی کے خلاف قلب کی بجائے دماغ کو قرار دیتا ہے۔ اس لیے کہا جا سکتا ہے کہ بوعلی سینا پر عقلیت حاوی ہے۔ وہ نفس کو پاک کرنے کے لیے جن اعمال اور طریقوں پر زور دیتا ہے وہ سب عقلی ہیں۔ وحی اور الہام وغیرہ کو بھی وہ عقلی کمال قرار دیتا ہے وہ مادے کو ترقی دیتا ہوا مادۂ اولیٰ تک لے جاتا ہے جو زمان و مکان سے ورے ہے۔ بوعلی سینا، جو مکمل طور پر یونانی عقلیت پرستوں کے رنگ میں رنگا ہے، کو فارابی کا پیروکار قرار دینا حیرت کا باعث ہے۔ حالاں کہ دونوں کی فکر میں سب سے واضح اختلاف روح اور مادے کا ہے۔ وہ صحیح معنوں میں صرف اور صرف ارسطو کا پیروکار ہے۔

دوسری، تیسری اور چوتھی صدی ہجری کا سارا اسلامی فلسفہ، افلاطون کی عقلیت، ارسطو کی مادیت کے علاوہ زرتشت کی ثنویت کے زیرِ اثر رہا ہے۔ اس زمانے کے فلسفی ہر شے کی ماہیت کو عقل سے ثابت کرنے کی کوشش میں مصروف ہیں۔ دوسری طرف ان کا مذہب انھیں روحانیت کی تلقین کرتا ہے اس لیے ان فلاسفہ کے افکار میں ایک غیر یقینی کی کیفیت اور پیچیدگی پائی جاتی ہے۔ اس کی سب سے بڑی مثال تیسری صدی ہجری کے عقلیت پرستوں کی ایک جماعت اخوان الصفا ہے۔ عوام اور اہل مذہب و صوفیہ کرام کے خوف سے ان لوگوں نے اپنے ناموں کا اظہار نہیں کیا اور خود کو اخوان الصفّا کے نام سے معروف کرایا۔ انھوں نے ایک رسالہ جاری کیا جس میں اسلامی عقائد کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے کی کوشش میں یہ ایسی ایسی باتیں کہہ گئے جنھیں اہل مذہب و شریعت قطعی برداشت نہ کرتے۔[۱۴۲] ڈاکٹر نصیر احمد نے توضیح کرتے ہوئے ان کا ایک قول درج کیا ہے: ہر جماعت کی تنظیم، اتحاد اور اصلاح کے لیے ایک امیر یا رئیس کی ضرورت ہوتی ہے اور ہم نے اپنے بھائیوں کی جماعت کے لیے اپنا امیر 'عقل' کو تصور کیا ہے۔[۱۴۳] اخوان الصفا میں مندرج افکار کا سلسلہ باون (۵۲) رسائل پر مشتمل ہے۔ معتزلین ان

کے افکار کو نقل کرتے اور بغداد، کوفہ و بصرہ کے علاوہ دوسرے اسلامی ممالک تک لے کر جاتے تھے۔[۱۴۴] اخوان الصفا کے خیالات ان الفاظ میں بیان کیے جا سکتے ہیں:

روئیتِ باری تعالیٰ محال ہے، حتیٰ کہ قیامت کے روز بھی روئیتِ باری ناممکن ہے۔

علم کے حصول کے تین مآخذ ہیں: حواس، منطقی استنباط اور عقل یا وجدان۔

مافوق الفطرت اشیا سے آگاہی منطقی استنباط سے، جب کہ اپنی ذات کی معرفت عقل یا وجدان سے ہوتی ہے۔

نفس یا روح کا درجہ اول ہے اور جسم ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔

جسم کی موت سے مراد روح کی ولادت ہے۔ روح ہی فقط ہستیِ فعال ہے اور اپنے لیے جسم پیدا کرتی ہے۔

اعداد کی حقیقت سمجھ لینے سے اللہ کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے۔

کائنات کی ابتدا پانی (الماء) سے ہوئی۔

انسان حیاتیاتی ارتقا کی آخری کڑی ہے۔[۱۴۵]

ان خفیہ سرگرمیوں کا نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ و مذہب میں شدید قسم کی جنگ چھڑ گئی۔ اہل مذہب، فلاسفہ کو کافر، مرتد اور دہریے قرار دینے لگے جو خدا کی ذات کے ساتھ عجیب و غریب باتوں کو منسوب کرتے تھے۔ اس جھگڑے کا سبب بننے والا سب سے بڑا گروہ معتزلہ کا تھا جس میں واصل بن عطا، نظام، جاحظ، معمر اور ابو ہاشم جیسے منکرین کے خیالات نے اس انتشار میں مزید اضافہ کیا۔ لیکن یہ سلسلہ زیادہ دیر قائم نہیں رہا اور متاخرینِ معتزلہ سے ہی ایک مفکر الاشعری نے ان جھگڑوں کو نپٹانے کی کوشش کی اور اس میں وہ بہت حد تک کامیاب بھی ہو گئے۔ الاشعری نے فلاسفہ کے سب سے اہم تنازعے مسئلہ قدر و جبر کو حل کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے کہا کہ نہ ہی تو جبریہ کی بات درست ہے کہ انسان مجبورِ محض ہے اور نہ ہی قدریہ و معتزلہ کی، کہ تمام اختیارات انسان کے پاس ہیں اور تقدیر کچھ نہیں۔ الاشعری کے حوالے سے دو بوئر تاریخ فلسفۂ اسلام میں لکھتا ہے کہ اس نے قرآنی وحی کو اپنے فلسفے کی بنیاد بنایا اور کہا کہ ہم خدا کو عقل ہی سے پہچانتے ہیں لیکن اس کا وسیلہ وحی ہے، جو علم کا تنہا ماخذ ہے۔ الاشعری کہتا ہے کہ بے شک مختارِ کل اللہ کی ذات ہے لیکن اس ذات نے انسان کو بھی تھوڑا بہت اختیار دیا ہے

جس سے وہ درست اور غلط کا انتخاب کر سکتا ہے۔[۱۴۶] دوسری اہم بات جو الاشعری کرتا ہے وہ صفاتِ خداوندی کا مسئلہ ہے۔ یونانی فلاسفہ میں سے ارسطو کے زیرِ اثر مسلمان فلاسفہ کی اکثریت اور خصوصاً معتزلی، خدا کے ساتھ صفات کو منسوب نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ خدا ماورائے صفات ہے، وہ ارادے سے بھی پاک ہے۔ الاشعری یہ کہتا ہے کہ خدا ارادہ بھی کرتا ہے اور صفات سے بھی متصف ہے، لیکن اس کی صفات وہ نہیں جیسی انسان سے منسوب کی جاتی ہیں، جو اس کو حادث اور محدود اور فانی بناتی ہیں بلکہ خدا کی صفات انسانی صفات سے برتر حیثیت میں پائی جاتی ہیں۔[۱۴۷] الاشعری نے اس مسئلے کو سلجھانے کی کوشش ضرور کی لیکن اس کے دلائل کم زور اور غیر مربوط تھے۔ اس لیے عربوں کی ذہانت اور ایرانیوں کی ذکاوت کو زیادہ متاثر نہ کر سکے۔ یہ سعادت اللہ تعالیٰ نے حجۃ الاسلام امام غزالیؒ جیسے جلیل القدر عالم کے حصے میں لکھی تھی۔

حجۃ الاسلام امام ابو حامد غزالیؒ (۴۵۱ھ۔۵۰۵ھ): غزالی نے تہافۃ الفلاسفۃ لکھ کر یونانی عقلیت پر ایسی چوٹ لگائی کہ فلسفۂ اسلام سے یونانی عقلیت کی برتری کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا۔ اُن کا سارا فلسفہ ان کے صوفیانہ تجربات کا نچوڑ تھا جس کا ادراک خود اُن کو عمر کے آخری حصے میں ہوا کہ فلاح عقل میں نہیں بلکہ عشق میں ہے۔ انھوں نے اپنی بات کا آغاز دو مسلم فلسفیوں فارابی کی 'روحانی عقلیت' اور ابن سینا کی 'خالص عقلیت' سے کیا۔ اس حوالے سے انھوں نے منطقی انداز اپنایا، جذباتی نہیں۔ انھوں نے باقاعدہ ایک مقصد کے تحت پہلے مقاصد الفلاسفۃ تحریر کی جس میں اس زمانے کے مروجہ فلسفے کے تمام بنیادی و جزئیاتی مباحث کو پیش کیا۔ اس کے بعد انھوں نے اس فلسفے کے ردّ میں تہافۃ الفلاسفۃ لکھی جس میں عقل کو ناکافی ثابت کرتے ہوئے انھوں نے یونانی فلسفے کی بنیاد یعنی عقلیت، کا ابطال کیا۔

تہافۃ الفلاسفۃ میں امام غزالیؒ سب سے پہلے علوم کے درجے متعین کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ علومِ الٰہیہ چوں کہ مسلمہ اور ناقابلِ نقص ہوتے ہیں اس لیے ان میں بحث کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی وہ منطق کو بھی علوم صیحہ میں شمار کرتے ہیں لیکن علومِ طبیعیہ ان کے نزدیک حق و باطل کا مجموعہ ہیں اور شک میں مبتلا کرتے ہیں۔ علومِ طبیعیہ کو مردود قرار دے کر گویا غزالیؒ اس بات کا اعلان کر دیتے ہیں کہ اُن کا فلسفہ روحانی ہے۔ تہافۃ الفلاسفۃ[۱۴۸] میں وہ پہلا حکم

یہ لگاتے ہیں کہ عالم حادث ہے، قدیم نہیں۔ دوسری بات یہ کہ خدا ارادہ کرتا ہے اوراس کا ارادہ انسان کے ارادے سے مختلف ہے۔ افلاک کی حرکات محدود اور متناہی ہیں۔ انسانی عقل مکمل طور پر زمان کا تصور نہیں کرسکتی کیوں کہ وہ خود اسی کی پیداوار ہے۔ اس لیے عدم کا تصور اس کے لیے محال ہے۔ اللہ چوں کہ مختارکل ہے اس لیے وہ جب چاہے کثرت وتعدد میں تخلیق کرسکتا ہے۔ چناں چہ یہ کہنا سراسر غلط ہے کہ واحد سے واحد ہی کا صدور ہوتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ فلاسفہ ایک طرف عالم کو قدیم مانتے ہیں، دوسری طرف اس کی علت بھی تلاش کرتے ہیں حالاں کہ قدم کی کوئی علت ہو ہی نہیں سکتی۔ مبدا اول نہ صرف کائنات کا، بلکہ اپنی ذات کا بھی کُلّی ادراک رکھتا ہے۔ وہ جزئیات کلّی کے ساتھ ساتھ جزئیاتِ زمانی سے بھی واقف ہے۔ مبدا اول کا علم ادراک، جزئیات کے تغیر سے متاثر نہیں ہوتا لیکن وہ اس سے آگاہ ضرور ہے۔ افلاک کی حرکت (دوائر) عبادتِ الٰہی نہیں بلکہ طبیعی ہے۔[۱۴۹] غزالیؒ نے یہ تمام کلیے مدلل اور مربوط مثالوں سے واضح کیے ہیں اور منطقی طور پر انھیں ثابت کیا ہے۔ دوبوئر لکھتا ہے کہ غزالیؒ ان لوگوں کو انسانی کمال کے مسندِ اعلیٰ پر بٹھاتے ہیں جو فلسفیانہ پیچیدگیوں میں سر کھپانے کی بجائے باطنی اور الٰہی روشنی سے روح اور عقل کی دنیا کے حقائق سمجھ جاتے ہیں۔ غزالیؒ کہتے ہیں کہ یہ لوگ پیغمبرؑ اور صوفیہ کے علاوہ اور کوئی نہیں ہوسکتے۔ وہ غزالیؒ کے فلسفے کے بارے میں لکھتا ہے:

> غزالیؒ کی شخصیت اسلام میں سب سے زیادہ نمایاں ہے۔ ان کی تعلیم ان کی شخصیت کا مظہر ہے۔ انھوں نے اس دنیا کے سمجھنے کی بالکل کوشش نہیں کی لیکن مذہبی مسئلے کی تہہ کو وہ اپنے ہم عصر فلسفیوں سے کہیں زیادہ پہنچے ہیں۔ یہ لوگ اپنے یونانی پیش روؤں کی طرح سے عقل پرست تھے، اس لیے وہ مذہب کی تعلیم کو صرف تصور، تخیل یا شارع کی من مانی تصنیف سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مذہب یا تو آنکھ بند کرکے اطاعت کرنے کا نام تھا یا ایک طرح کا علم جس میں ادنیٰ درجے کی حقیقت موجود تھی۔ بخلاف اس کے، غزالیؒ مذہب کو اپنی قلبی واردات پر مبنی سمجھتے ہیں، وہ ان کے نزدیک درس اور شرع، دونوں سے برتر ہے اور روحانی کیف کا نام ہے۔[۱۵۰]

غزالی کو فلسفے کے حوالے سے اُسی ردّعمل کا سامنا کرنا پڑا جو دوسری صدی ہجری میں، حارث محاسبی کو علم الکلام کی تردید میں کرنا پڑا تھا۔ اور وہ یہ کہ غزالیؒ نے فلسفے کی تردید کرکے دراصل فلسفے ہی کو مزید رواج دیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ غزالیؒ نے کبھی فلسفے کی تردید کی ہی نہیں بلکہ وہ تو

صرف اس بنیاد کو ردّ کرتے ہیں جس پر فلسفہ قائم ہے اور کہتے ہیں کہ عقل ناکافی ہے، محدود ہے ماورائے طبیعیات کی ماہیت کو سمجھنے کے لیے۔ اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ وہ عقل یا فلسفے کو ردّ ہی کر دیتے ہیں۔ لُطفی لکھتے ہیں کہ غزالیؒ نے عقل کی حاکمیت کا ابطال اس لیے کیا کیوں کہ وہ وقت کی اہم ضرورت بھی تھی، اور مسلمانوں کے مذہب کی بنیاد عقل کی بجائے روح پر ہے، اس طرح مذہب خطرے میں پڑ سکتا تھا لہٰذا لوگوں کو مذہب کی اصل تصویر دکھانا ضروری ہو گیا تھا۔[۱۵۱]

ابن ماجہ، ابوبکر محمد بن یحییٰ (وفات ۵۳۳ھ): پہلا مسلمان اندلسی فلسفی ہے۔ پانچویں صدی عیسوی کے اواخر میں پیدا ہوا۔[۱۵۲] دوبوئر کے نزدیک مابعد الطبیعیات میں اس کے خیالات فارابی سے ملتے ہیں۔[۱۵۳] غلام جیلانی برقؔ فلسفیانِ اسلام میں لکھتے ہیں کہ ابن ماجہ یونانی فلسفے کا اس قدر دل دادہ تھا کہ کہتا تھا، یونانی فلسفے سے عظیم تر فلسفہ کہیں اور موجود نہیں۔[۱۵۴] لطفی لکھتے ہیں کہ ابن باجہ کی بہت سی تالیفات دست بردِ زمانہ کا شکار ہو چکی ہیں۔ تاہم چند ایک موجود ہیں جن سے ان کے زیادہ تر خیالات کا اندازہ ہوتا ہے کہ تمام موجودات کا مقصدِ اولیٰ، تقرب الی اللہ ہے۔ عقلِ فعال سے اتصال ہونے سے انسان حقیقت تک پہنچ سکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ مدبرِ اولیٰ ہے۔ اللہ کی تدبیر اور انسانی تدبیر میں فرق ہے۔ صوفیہ ہی مردِ کامل کہلانے کے حق دار ہیں۔ ایک کامل جمہوریت میں مستقل طور پر مقیم افراد صوفیہ اور حکما ہونے چاہییں۔ انسانی افعال ارادے سے مشروط ہیں۔ عقل اور روح مل کر حقائق کی دریافت کرتے ہیں۔ نیک صفات کو بد صفات پر برتری حاصل ہے۔ انسانی عقل، نیک اور بد کا فرق سمجھتی ہے۔ اعلیٰ درجے کے انسان کو عام لوگوں سے احتراز کرنا چاہیے اور کنارہ کشی اختیار کر کے صرف اپنے دوستوں سے تعلق رکھنا چاہیے۔[۱۵۵] ڈاکٹر نصیر احمد نے لکھا ہے کہ علامہ اقبالؒ اور برگساں کا تصورِ زمان ابنِ ماجہ کے اس قول سے ماخوذ معلوم ہوتا ہے کہ 'زمانے میں ایک تغیرِ مدام جاری ہے اور کوئی شے ایک حالت پر قائم نہیں رہتی'۔[۱۵۶] ابن ماجہ، مادے کے لیے صورت کا ہونا لازم، لیکن صورت کے لیے پہلے سے مادے کا ہونا ضروری خیال نہیں کرتا۔[۱۵۷] اس طرح وہ روح کو مادے پر فوقیت دے کر فارابی کی فکر کا اثبات کرتا ہے۔ جہاں وہ نفس کے تزکیہ سے متصل باللہ ہونے کا کہتا ہے وہاں اس کی مابعد الطبیعیات وحدت الوجودی ہو جاتی ہے۔ کامل سعادت کے

حصول کے لیے وہ مکمل روحانیت اور حقیقی الٰہیات کا ہونا ضروری خیال کرتا ہے۔ مجموعی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ ابن ماجہ کا فلسفہ روحانیت اور عقلیت کے بین بین ہے۔

ابن طفیل، ابوبکر محمد بن عبدالملک بن طفیل: اندلسی حکیم تھا، چھٹی صدی ہجری کے اوائل میں پیدا ہوا۔[۱۵۸] عرب کے قبیلہ قیس سے تعلق رکھتا تھا۔[۱۵۹] ابن طفیل نے افلاطون کی طرز پر ایک یوٹوپیا تحریر کی جس کا نام ''حی بن یقظان'' ہے اور اسے اسرار الحکمة المشرقية کے نام سے بھی جانا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس نے علم الطبیعیات اور مابعدالطبیعیات پر کئی کتب لکھیں جواب ناپید ہیں۔ وہ اتصال باللہ کا مخالف ہے اس کے باوجود اپنی قلبی واردات کو الٰہی سمجھتا ہے اور اُسے غزالیؒ، حلاج اور بسطامیؒ سے منسوب کرتا ہے۔ ابن طفیل قوتِ متخیّلہ کے بل بوتے پر حقائق کی ماہیت کو دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے خیالات میں تناقض ہے۔ ایک طرف وہ عقل کے بل بوتے پر کامل انسان کی تشکیل کرتا ہے دوسری طرف اس شخص کے اعلیٰ درجے کے حصول کے لیے جن راہوں کو اختیار کرنے کا کہتا ہے وہ سب سلوک و جذب کی راہیں ہیں۔ لُطفی نے اس کے ایک خط سے اقتباس کیا ہے۔ اس خط کی تحریر بتاتی ہے کہ مادہ اور روح کے بارے میں اس کی فکر تناقضات کا شکار ہے۔[۱۶۰] وہ مادے کو روحانیت کے بلند ترین مقام پر فائز کرنا چاہتا ہے اور کہتا ہے کہ 'وصول الی الحق' اصل منزل ہے۔ یہ وہ منزل ہے جہاں پہنچ کر انسان کو ادراک ہوتا ہے کہ ''اس کی ذات عین ذاتِ حق تعالیٰ ہے...... وہ آفتاب کے نور کی مانند ہے جس کا پَرتو اجسامِ کثیفہ پر پڑتا ہے۔ جسم فنا ہو جائے تو اس کا نور بھی زائل ہو جائے گا۔ لیکن آفتاب کا نور اپنی حالت پر باقی رہے گا''۔[۱۶۱] ناقدین نے لکھا ہے کہ اس کتاب سے ابن طفیل یہ ثابت کرنا چاہتا تھا کہ انسان خواہ کائنات کے کسی بھی حصے میں ہو، یا کیسے ہی حالات میں پل کر جوان ہو، اس کے باطن میں خیر و شر کا فرق پہلے سے قائم ہوتا ہے۔ عبدالسلام ندوی حکمائے اسلام[۱۶۲] میں لکھتے ہیں کہ اس رسالے کا مقصد طریقت، حکمت اور شریعت، تینوں میں تطبیق پیدا کرنا تھا (جو اس زمانے کی ایک اہم ضرورت تھی) غلام جیلانی برقؔ لکھتے ہیں کہ ابن طفیل نے اس کتاب کو لکھ کر اسلامی اشراقی فلسفے کو انتہائے کمال تک پہنچا دیا۔[۱۶۳]

محمد بن احمد بن محمد بن رُشد (۵۲۰ھ۔۹صفر ۵۹۵ھ): واحد مسلمان فلسفی ہے جسے

اہل یورپ سے خوب پذیرائی ملی۔نصیر احمد ناصر لکھتے ہیں کہ یورپ میں اس کے پیروکار اپنے آپ کو رُشدی کہلانے میں فخر محسوس کرتے تھے۔[۱۶۴] لُطفی نے لکھا ہے کہ وہ برائے نام مسلمان تھا۔ عقائد کے سخت خلاف تھا۔ ارسطو کی منطق کا دل دادہ اور قرآنی تعلیمات پر ارسطو کی تعلیمات کو ترجیح دیتا تھا۔لطفی لکھتے ہیں: ''ابن رُشد اگر تعدد الٰہ کا قائل ہوتا تو ارسطو کو رب الارباب قرار دیتا''۔[۱۶۵] غلام جیلانی برقؔ لکھتے ہیں:

ابن رُشد رویت باری کا قائل تھا۔اس کے نزدیک مادہ قدیم ہے،اور انسانی افعال تخلیقِ ارادہ ہیں۔تمام عوامل کی علت العلل خدا ہے، چناں چہ انسان مجبورِ محض ہے۔روحِ انسانی کوئی الگ شے نہیں، بلکہ جسم کا ضمیمہ ہے۔افلاک ازلی ہیں۔خدا صفر حرکتِ افعال کا خالق ہے۔عقیدۂ حشر باطل ہے، ارواح فانی ہیں نیز یہ کہ اسلام کی وہی تعبیر درست ہے جو فلسفۂ ارسطو کے مطابق ہو۔[۱۶۶]

لُطفی نے اس کے خیالات تاریخ فلاسفۃ الاسلام میں بڑی تفصیل کے ساتھ بیان کیے ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں۔ شے کا، لا شے سے پیدا ہونا محال ہے۔تخلیق مادۂ اولیٰ کی حرکت ہے۔ مادۂ اولیٰ ہر قسم کی صورت اختیار کرسکتا ہے۔عالم قدیم اور ازلی ہے۔حرکت ازلی اور دائمی ہے، یہ کائنات سے تھم جائے تو کائنات بھی ختم ہوجائے۔ خدا نے کائنات کو تخلیق نہیں کیا بلکہ وہ خدا کے وجود کا فیضان ہے۔خدا کو صرف کلیات کا علم ہے، جزئیات کا نہیں۔ ناممکنات پر خدا کو کوئی قدرت حاصل نہیں۔فلک ابدی و ازلی ہے، اسے فنا نہیں ہے۔فلک کے تمام کروں کی عقل ہے جسے ارادہ یا خواہش متحرک رکھتی ہے۔فلکِ اول کا فاعل، عقلِ اول ہے۔[۱۶۷]

ان افکار سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ابن رُشد کے خیالات پر یونانی عقلیت کا کس قدر غلبہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن رُشد کا سارا فلسفہ امام غزالیؒ کے فلسفے کی تردید کی شکل میں سامنے آتا ہے۔اس کا انداز دھیما اور مدلل ہے لیکن سارے مباحث کے آخر میں وہ کوئی حتمی نتیجہ نہیں نکال پاتا۔اس چیز نے اس کے فلسفے کو جذباتی اور طفلانہ بنا دیا ہے۔جس کا مقصد صرف اور صرف روحانیت اور اس سے جڑے تمام عقائد کی تردید کرنا ہے۔وہ اکثر جگہوں پر حجۃ الاسلام سے اختلاف برائے اختلاف کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابن رُشد کو مسلمانوں کے یہاں بہت شدید اعتراضات ومخالفت کا سامنا کرنا پڑا۔لطفی نے لکھا ہے کہ اس کے نتیجے میں اُسے جلاوطن

کر دیا گیا۔[۱۶۸] ابن رُشد پر لگائے گئے الزامات میں جہاں کچھ صداقت تھی وہیں جذبۂ حسد بھی موجود تھا۔ قاضی ابوعبداللہ کی اس روایت کہ ابنِ رُشد دراصل یہودی تھا جو اسلام کو مسخ کرنے کے لیے بظاہر اسلام لایا تھا، بیان کرتے ہوئے برقؔ لکھتے ہیں کہ اس الزام کی تائید اور کسی مآخذ سے نہیں ہوتی، ''وہ سینا اور فارابی کی طرح ایک عظیم فلسفی تھا اور ظاہر ہے کہ فلسفی کی ہر بات قرآن کے مطابق نہیں ہوتی۔''[۱۶۹] تاہم ابن رُشد کے ان خیالات اور اس کے نتیجے میں پھیلنے والی عوام کی نفرت کا سب سے زیادہ نقصان اسلامی فلسفے کو ہوا کیوں کہ مسلمانوں کے دل میں فلاسفہ کی رہی سہی عزت بھی ختم ہوگئی اور لوگ انھی 'الٰہی و مابعد الطبیعی مسائل' کے حل کے لیے ایک بار پھر اس دروازے پر دستک دینے لگے، جسے تصوف کہا جاتا ہے۔ اس کا سب سے زیادہ اثر کم سنی میں ابن رُشد کے ایک لکچر میں شرکت کرنے والے عظیم مسلمان فلسفی اور تصوفِ اسلام میں وحدت الوجودی تصور کی سب سے پُر زور آواز شیخ الاکبر، محی الدین ابن العربیؒ پر ہوا۔

ابن عربی محمد بن علی بن محمد بن احمد بن عبداللہ محی الدین شیخ ابوبکر طائی حاتمی

(۵۶۰ھ۔ ۶۳۸ھ): شیخ ابن عربیؒ، اندلسی فلسفی ہیں۔ تصوف اسلام میں ان کا اعلیٰ مقام سمجھا جاتا ہے۔ ان کا قال 'فلسفیانہ' اور حال 'صوفیانہ' ہے۔ اُن کا فلسفہ بھی تصوف کے لبادے میں لپٹا ہوا ہے۔ انھوں نے تصوف کو فلسفہ بنانے میں اہم کردار ادا کیا۔ اُن سے پہلے ایرانی النسل فلسفی وصوفی منصور حلاج نے تصوف میں فلسفیانہ مباحث شامل کیے تھے۔ لیکن اس کو ایک باقاعدہ اور مربوط نظام کی شکل میں ابن العربیؒ نے پیش کیا۔ ابن العربیؒ کا اہم کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے وحدت الوجود جیسے قدیم یونانی اور بالخصوص ویدانتی تصور کو اس طرح اسلامی تصوف کا حصہ بنایا کہ وہ مذہب اسلام کا ایک اہم تصور سمجھا جانے لگا۔ منصور حلاج نے جب 'انا الحق' کا نعرہ لگا کر اس تصور کی ابتدا کی تھی تو اس کے جواب میں حضرت جنید بغدادیؒ جیسے جلیل القدر صوفی نے اپنے رسائل میں بڑی تفصیل کے ساتھ 'وحدت الوجود' اور 'توحید' میں فرق قائم کر کے بتایا تھا کہ اسلام کا تصور توحیدی ہے، وحدت الوجودی نہیں لیکن ابن عربیؒ کے سامنے کوئی جنید بغدادیؒ موجود نہیں تھا۔ اُن کے فلسفے پر ویدانتی اثرات کا بہت غلبہ ہے اور اس کا اعتراف مؤرخین نے بھی کیا ہے۔ اُن کے شخصی اور کرداری اوصاف اپنی جگہ پر لائق تحسین ہیں۔

انھوں نے ایک عاشق صادق کی طرح زندگی بسر کی اُن کی زندگی المجاز المقنطرة الحقیقة (مجاز حقیقت کی سیڑھی ہے) کی تفسیر ہے۔ ایلن بلیک وڈ[۱۷۰] لکھتا ہے کہ اُن کے فلسفے کو ''عرفانیت'' کا نام دیا گیا ہے۔

حجۃ الاسلامؒ اور ان کے پیروکاروں کی روحانیت اور ارسطو اور اس کے پیروکاروں کی عقلیت نے عوام کو شدید الجھن میں ڈال دیا تھا۔ وہ نہ ہی مذہب کو ترک کر سکتے تھے اور نہ ہی نئے علوم کو۔ اس سے عالمِ اسلام میں تصوف اور فلسفے کے مابین جو دوری قائم ہوئی، شیخ اکبر نے اسے انتہائی باریک بینی اور زیرکی سے ختم کرنے کی کامیاب کوشش کی، لیکن اس کوشش میں یہ مسئلہ سلجھنے کی بجائے مزید الجھ گیا۔ ایک طبقے نے شیخ اکبر کی تعلیمات کو مِن وعن تسلیم کیا اور فتوحاتِ مکیہ کو سرآنکھوں پر بٹھایا جس کا نچوڑ فلسفہ وحدت الوجود کی صورت میں تھا، دوسرا طبقہ وہ تھا جو امام غزالیؒ کی احیاء العلوم کا دیوانہ تھا جس کا نچوڑ قرآنی فلسفۂ توحید پیش کر رہا تھا۔ اس کش مکش کی ایک بڑی وجہ خود شیخ اکبر کی کتب خصوصاً فصوص الحکم کا دقیق اور پیچیدہ اسلوب تھا۔ فصوص الحکم کی اب تک بہت سی شرحیں لکھی جا چکی ہیں اس کے باوجود، اکثر مؤرخین اور محققین کا خیال ہے کہ شیخ اکبر کی تعلیمات کو پوری طرح سے سمجھا ہی نہیں گیا۔ علامہ شمس الدین لکھتے ہیں: ''اگر وہ اپنے کلام میں غلو نہ کرتے تو کوئی مضائقہ نہیں تھا۔ شاید یہ غلو انھوں نے سُکر یا غیبت کی حالت میں کیا تھا''۔[۱۷۱] علامہ محمد بن شاکر الکتبی لکھتے ہیں: ''جو کچھ ہم ان کے کلام سے سمجھتے ہیں وہ بہتر ہے، اور مشکل حصے کو خدا کے سپرد کرتے ہیں، نہ ہم کو ان کی اتباع لازمی ہے، نہ ان کے قول پر عمل کرنا ضروری ہے''۔[۱۷۲] بلا شبہ الٰہیات پر ابن العربیؒ کی دسترس بہت گہری تھی۔ وہ صاحب ذوق وشوق اور صاحبِ بصیرت تھے۔ ان کی کتاب فتوحاتِ مکیہ علوم حقائق اور مابعد الطبیعی مباحث کا ایک عظیم شاہ کار ہے۔ لُطفی نے ان کے کلام سے چند اشعار دیے ہیں جن کا خلاصہ یہ ہے کہ رب بھی حق ہے اور عبد بھی حق ہے، کاش مجھے معلوم ہو جائے کہ دونوں میں سے مکلّف کون ہے؟ اگر عبد مکلّف ہے تو وہ مردہ ہے اور اگر رب مکلّف ہے تو رب کس طرح مکلّف ہوسکتا ہے؟[۱۷۳] فتوحاتِ مکیہ میں شیخ اکبر لکھتے ہیں: کائنات میں اللہ کے سوا اور کچھ موجود نہیں اور اللہ کو اللہ کے سوا اور کوئی نہیں جان سکتا۔[۱۷۵]

بہ ظاہر یہ تین مختلف طرح کے خیالات ہیں لیکن دیکھا جائے تو آپس میں گہرے طور پر منسلک ہیں۔ اس قسم کی پیچیدگی (جو علم کی زیادتی کی بنا پر اکثر کلام میں در آتی ہے) قاری کو ان کی تعلیمات کی اصل تک نہیں پہنچنے دیتی۔ یہ انداز قریب قریب ما قبل سقراط، یونانی دور کے سوفسطائیہ کا ہے، جو کسی بھی بحث کا حتمی نتیجہ نہیں نکال پاتے تھے اور بحث در بحث سے عوام کا ذہن مزید الجھتا چلا جاتا تھا۔ یہ انداز اپنی انتہا پر تشکیک کی طرف لے جاتا ہے۔ ابن عربی مسئلہ تقدیر کو نظریۂ ارتقا سے واضح کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ ہر ایک چیز قابلِ ذکر حیثیت سے ترقی کرتی ہے۔ جو کچھ ہوتا ہے کسی نہ کسی غرض یا مقصد کے تحت ہوتا ہے۔ ہر چیز مختلف مگر مقررہ اور معلومہ منازل طے کرتی ہوئی بہتر سے بہترین حالت اختیار کرتی چلی جاتی ہے۔ انسان بھی لاکھوں برس بعد اس درجے پر پہنچا ہے کہ اشرف المخلوقات کہلانے کے لائق ہوا ہے اور ایسا اس وجہ سے ہوا کہ یہ انسان کی تقدیر میں لکھا تھا کیوں کہ ہر شے ''قدر معلوم'' پر پیدا ہوتی ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو نظامِ عالم کبھی قائم نہ رہ پاتا۔[۶۷] شیخ اکبر نے مسئلہ تقدیر، فنا و بقا، تصور روح و عقل، مسئلہ وحدت الوجود اور نظریہ ارتقا جیسے فلسفیانہ مباحث کو تصوف کی زبان سے نہایت شان دار اور پُرعظمت طریقے سے ادا کیا۔ ان کے بیش تر خیالات امام غزالیؒ کی روحانیت کے سلسلے کی کڑی ہیں لیکن وحدت الوجود جیسے دقیق فلسفیانہ مسئلے پر بہت سے فقہا اور راسخ العقیدہ مسلمانوں کی ناراضی کا سبب بھی بنے۔ شیخ اکبر کا حصہ فلسفے میں زیادہ ہے لیکن افسوس ہے کہ ان کے فلسفیانہ خیالات کو نظر انداز کیا جاتا ہے اور اُن کی ظاہری شخصیت اور صوفیانہ افکار کی بنا پر ان کا شمار محض صوفیہ میں کر دیا جاتا ہے۔ حالاں کہ وہ صوفی ہونے کے ساتھ ساتھ ایک اعلیٰ پائے کے فلسفی بھی ہیں۔

پانچویں صدی ہجری کے نصف اول میں **احمد بن محمد ابن مسکویہ (۳۴۰ھ......۴۲۱ھ)** کا نام مابعد الطبیعی افکار میں اہمیت کا حامل سمجھا جاتا ہے۔ ابن مسکویہ، فارسی الاصل تھا۔ ایران کے علاقے رے میں ۳۴۰ ہجری میں پیدا ہوا۔ تاریخ اسلام میں پہلا فلسفی ہے جس نے علم النفس کو باقاعدہ اور مربوط فلسفے کے طور پر پیش کیا۔ اس حوالے سے اس کی کتاب الفوز الاصغر کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ ابن مسکویہ نفسِ انسانی کے لیے کسی علت کا ہونا ضروری قرار دیتا ہے اور یہی علت اُسے سعادت کے درجے پر پہنچاتی ہے۔ وہ ارسطا طالیسی فکر رکھتا تھا بلکہ لُطفی تو

یہاں تک لکھتا ہے کہ وہ ارسطو کی تقلید پرستش کی حد تک کرتا تھا۔[۱۷۷] ڈاکٹر نصیر احمد ناصر اس سے اتفاق نہیں کرتے وہ لکھتے ہیں کہ علومِ الٰہیہ میں مسکویہ کا ماخذ گو ارسطو ہی ہے لیکن وہ ارسطو کے خیالات کو بعینہٖ قبول نہیں کرتا بلکہ انھیں جہاں وہ اپنے مذہبی عقائد کے خلاف پاتا ہے، ان کی فوراً تردید کرتا ہے[۱۷۸] ابن مسکویہ کہتا ہے کہ نفس کی تہذیب کر کے انسان اعلیٰ مدارج کو طے کر سکتا ہے۔ غور و فکر کی قوت سے وہ غیر مرئی اشیا اور حقائق کا بھی ادراک کر سکتا ہے۔ نفس یا روح کے متعلق مسکویہ لکھتا ہے کہ یہ نہ جسم ہے، نہ عرض بلکہ ایک جوہرِ بسیط ہے۔[۱۷۹] یہ لافانی ہے، مدرک بالذات ہے، ایک نامیاتی کُل ہے جس میں عقل اور ادراک ایک ہو جاتے ہیں۔ یہ موت اور فنا کو قبول نہیں کرتی، یہ بذاتہ حیات نہیں ہے لیکن حیات بخش ہے۔[۱۸۰] خواجہ عبدالحمید کے الفاظ میں:

> The soul bestows life on all living things. : Hence, life(in some sence) must belongs to the soul's essence. , i. e. , to bestow life on others must be part of its nature.[181]

گویا روح نقص سے پاک ہے، خود سے متحرک ہے اور جو شے خود متحرک ہو، وہ اجزا میں بکھر نہیں سکتی۔ اس کی حرکت عموماً مدور اور عقلِ اولیٰ کی طرف ہوتی ہے۔ روح کے دو مقامات ہیں: خیر اور شر۔ خیر، روح کی تکمیل ہے اور شر اس کی تکذیب۔ یہ دو جہات میں پرواز کر سکتی ہے: ایک عقل کی جانب اور دوسرا مادے کی جانب۔ جب اس کی اڑان صعودی ہو تو یہ عقل کی جانب ہے اور ایسی حالت میں یہ نور یا سعادت (روشنی) کا حصول کرتی ہے اور جب مادے کی جانب ہو تو اس کی حرکت عمودی ہو گی۔ پہلی قسم کی پرواز خیر کی جانب ہے اور اس کا اعلی مقام پیغمبران کا ہے۔ اور دوسری قسم کی پرواز شر کی جانب ہے اور اس کا آخری مقام "اسفل السافلین" کا ہے۔[۱۸۲] نصیر احمد لکھتے ہیں کہ ابن مسکویہ، نفس کی تین اقسام بیان کرتا ہے یعنی: نفسِ بہیمی (ادنیٰ ترین نفس)...... نفسِ امارہ، نفسِ سبیہ (اوسط درجے کا نفس)...... نفسِ لوامہ اور نفسِ ناطقہ (اعلیٰ درجے کا نفس)...... نفسِ مطمئنہ۔

وہ کہتا ہے کہ جب ان سب میں اتحاد پیدا ہوتا ہے تو یہ وحدت کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔[۱۸۳] ابن مسکویہ کا ایک اہم کارنامہ یہ ہے کہ اس نے پہلی بار موت کو روحانی لذائذ کے حصول کا درجہ قرار دیا اور کہا کہ موت، زندگی کو اعلیٰ و ارفع مقام عطا کر دیتی ہے، اسی لیے کامل انسان موت سے خائف نہیں ہوتا[۱۸۴] (نشانِ مردِ مومن با تو گویم۔ چو مرگ آید تبسم برلب اوست)۔ نفس کے متعلق ابن مسکویہ کا نظریہ بتاتا ہے کہ اس کے خیالات پر قرآنی علوم و فلسفہ و

عقائد کا گہرا اثر ہے۔ یہ پہلا فلسفی ہے جس نے فلسفہ وحکمت میں امتیاز قائم کیا۔ نصیر احمد ناصر لکھتے ہیں: ''یہ فلسفے کی بے مثال خدمت ہے جو خود ابن مسکویہ کے مقام کو بہت بلند کر دیتی ہے۔''[۱۸۵]

پانچویں صدی ہجری میں اسلامی فلسفہ سپین میں منتقل ہوا۔ یہاں اس کو وہ شہرت ملی کہ مسلمانوں کے افکار پوری دنیا میں پھیل گئے۔ قرطبہ جیسے عظیم شہر نے اسلامی تہذیب وعلوم کو دنیا کا مرکز بنا دیا۔ سپین میں مسلمانوں نے تقریباً آٹھ سو سال حکومت کی اس عرصے میں عیسائیوں اور یہودیوں نے اسلامی علوم سے خوب فائدہ حاصل کیا۔ مسلمان حکما نے اپنی فطری سادگی کی بنا پر جن غیر مسلم اجنبیوں کو اعلیٰ عہدوں پر مقرر کیا تھا اور انھیں فلسفے کے اساتذہ تسلیم کرتے ہوئے احترام سے نوازا تھا، موقع ملتے ہی انھوں نے مسلمانوں سے اپنے ازلی اور فطری حسد کا مظاہرہ کیا۔ کلیسا نے مسلمانوں کی کمزوریوں سے خوب فائدہ اٹھایا۔ مثالی سخاوت اور فیاضی کی بے مثل صفات کی حامل عرب قوم بے بہا دولت ملنے پر آپے میں نہ رہی اور اس عیاشی کا یہود نے خوب فائدہ اٹھایا۔ نتیجہ مسلمانوں کی سب سے بڑی تہذیب اور علوم وفنون کے مرکز غرناطہ (ہسپانیہ) کو زوال آیا اور وہ مسلمانوں کے ہاتھوں سے نکل کر مسیحیوں کے ہاتھ چلا گیا۔ مسیحیوں اور یہودیوں نے مسلمانوں سے گِن گِن کر بدلے لیے اور یوں گویا اپنے حسد کی آگ بجھائی، اُنھیں چُن چُن کر مارا، ان کی عزتیں نیلام کیں اور رات کے اندھیروں میں مسلمانوں کو سپین سے نکل جانے پر مجبور کر دیا۔ ہسپانیہ میں مسلمانوں کا وہ انجام ہوا کہ اسلامی تاریخ کے یہ اوراق خون اور آنسوؤں سے لکھے گئے۔ غرناطہ کو مسلمان قوم آج تک نہیں بُھلا سکی اور اس درد کو مؤرخین آج بھی محسوس کرتے ہیں۔ سلطان صلاح الدین ایوبی وہ آخری عرب مجاہد تھا جس نے آخری سانس تک دینِ اسلام اور عربوں کے خون کا حق ادا کیا۔ اندلس میں اسلامی دور کے اختتام کے ساتھ ہی مسلمانوں کے علوم کے خزانے یا تو عیسائیوں نے جلا ڈالے یا اُن کو اڑا کر اپنے ممالک کی طرف لے گئے۔ آٹھویں سے نویں صدی ہجری میں مسلمان فلاسفہ میں ابن خلدون کا نام ملتا ہے لیکن وہ بنیادی طور پر فلسفۂ تاریخ کا بانی ہے۔ وہ فارابی اور ابن سینا کی عقلیت و روحانیت کے درمیانی راستے کی تردید کرتا ہے اور روحانیت کو ترجیح دیتا ہے۔ ابن خلدون کے نزدیک وجدان ایسی شے ہے جو حقیقت مطلقہ کی خبر دے سکتا ہے۔ چھٹی صدی

عیسوی سے لے کر تیرھویں صدی عیسوی تک اسلامی فلسفہ دنیا میں اپنی شان و شوکت دکھاتا رہا۔ جس کا آغاز اموی خلافت کے اختتام سے اور خاتمہ صلیبی جنگوں کے آغاز پر ہوتا ہے۔ ان سات صدیوں میں مابعدالطبیعیات کی دُنیا کو الکندی، الفارابیؒ، الغزالیؒ، ابن رُشد، ابن العربیؒ اور ابن المسکویہ جیسی عظیم ہستیاں ملیں۔ یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے ساتھ ہی مسلمانوں کا فلسفہ اہلِ یورپ کے ہاتھ آ گیا، انھوں نے اس سے جی بھر کر اکتساب کیا اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ جدید مغربی فلسفے کا بانی ڈیکارٹ اپنے تمام تر خیالات کا اکتساب امام غزالیؒ کے فلسفے سے کرتا ہے۔ مسلم فلسفے نے اہلِ مغرب کے ذہنوں کو بہت متاثر کیا لیکن خود مسلمانوں نے اسے قطعاً فراموش کر دیا۔ حتیٰ کہ چھ صدیوں تک اسلامی فلسفے کو زوال رہا اس دوران اسلامی فلسفے نے تصوف کا لبادہ اوڑھا اور مابعدالطبیعی مباحث اسلامی تصوف کے پیرہن میں کثرت کے ساتھ نظر آئے۔ اس کی بہترین مثال شہاب الدین سہروردی کا فلسفہ اشراق ابن العربیؒ کی فصوص الحکم، فتوحات مکیہ اور فرید الدین عطار کی منطق الطیر ہیں۔ بعد ازاں ہندوستان میں تصوف کا یہی فلسفیانہ (وجودی) پہلو اپنے پورے جوبن پر دکھائی دیا۔ ہندوستان میں مسلمانوں اور ہندوؤں کے باہمی ملاپ سے مسلمان مفکرین کو شدت سے احساس ہوا کہ اسلامی تصوف میں ویدانتی تصورات کے غلبے نے اصل تصوف کی شکل مسخ کر دی ہے۔ اس کا اظہار پہلے پہل مکتوباتِ امام ربانیؒ اور شاہ ولی اللہؒ کی تعلیمات میں دکھائی دیا۔ تا آنکہ بیسویں صدی، جو پوری دنیا میں علوم جدیدہ کی صدی تھی، میں سیّد جمال الدین افغانیؒ اور باقاعدہ طور پر حضرت علامہ محمد اقبالؒ نے مابعدالطبیعیات کی روایت کو اسلام میں احیائے نو عطا کی اور تصوف اور فلسفے کو ایک بار پھر اپنا اپنا مقام دلانے کی کوشش کی۔ ڈاکٹر علامہ محمد اقبالؒ نے تصوف کو فلسفیانہ اور ویدانتی مابعدالطبیعیات کے اثر سے نکالنے میں بڑا اہم کردار ادا کیا۔ وہ چھے سو سال (١٢٠٠ء۔١٨٠٠ء)، جب مسلم شعور وجودی تصوف کے دامن میں پناہ لے کر گہری نیند سو رہا تھا، یورپ کا فلسفہ گہری نیند سے بیدار ہوا۔

(ج) فلسفۂ مغرب میں مابعدالطبیعات کی روایت (یورپی نشاۃ ثانیہ):

١٥/جون ١٢١٥ء کو انگلستان کے بادشاہ جان نے آزادی اور سیاسی حقوق کا پروانہ

(Magna Carta Libertatum) جاری کیا اور ۱۲۲۹ء میں فریڈرک دوم نے یروشلم کو دوبارہ عیسائی مملکت قرار دیا اور ۱۲۵۸ء میں مونٹ فورٹ سائمن نے پہلی انگریز پارلیمنٹ قائم کی۔ ۱۲۲۵ء میں سینٹ تھامس ایکوناس کا فلسفہ مذہب نظر آتا ہے۔[۱۸۶] لیکن یورپی فلاسفہ کے ایک طویل سلسلہ کا باقاعدہ آغاز چودھویں صدی عیسوی سے ہوتا ہے اور اس نسبت سے یورپ کا فلسفہ، فلسفہ جدید کہلاتا ہے۔ عالمی سطح پر یہ سائنس کا ترقی اور یورپ میں چرچ (کلیسا) کی برتری کے خاتمے کا دور ہے۔ یورپ میں تجدید کی تحریک کا آغاز سر مارٹن لوتھر سے ہوا۔ اس نے فطرت پر کامل بھروسے کا حکم دے کر کلیسا کے خلاف طبل جنگ بجایا۔ فرانسس بیکن نے اس سے مزید ایک قدم آگے بڑھایا اور کہا کہ فطرت بھی انسان کے راستے میں رکاوٹ ڈالتی ہے، انسان کے پاس اتنا اختیار ہے کہ وہ فطرت کو مسخر کر سکتا ہے۔ مارٹن لوتھر کی فطرتیت اور فرانسس بیکن کی بشریت کے تصورات نے انسانی عقل وفکر کو بہت رواج دیا۔ وحی، الہام، کشف و کرامات، وجدان اور ہر قسم کی باطنیت کو یورپ کا جدید فلسفہ نہیں مانتا۔ انسان اپنی فکر، تصور یا تجربے کی بدولت خدا اور کائنات کی اصل کو پا سکتا ہے۔ جدید یورپی مابعد الطبیعیات میں انسانی ارادے، فکر، تصور، مظاہر، نفس/ذہن وغیرہ کو جوہر اولیٰ کی دریافت کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ حتیٰ کہ فلسفہ جدید میں روحانیت کی سب سے پُر زور آواز اسپی نوزا بھی عقلِ خالص کے ذریعے خدا تک پہنچتا ہے۔ عیسائیت کی تعلیمات تھیں کہ روحانیت کو افضل سمجھا جاتا تھا حتیٰ کہ بقول ولیم جیمز، کوسانس (Cusanus) یہاں تک کہتا ہے کہ ہم خدا کو کسی طور پر نہیں جان سکتے۔ وہ مسیحی تصور خدا کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے:

> If God is truly infinite in a perfect and not a privative or indefinite sense, then He must remain unknown to us and unnamable by us. .[187]

اسلامی الٰہیات کے مطابق بھی انسان خدا کو مکمل طور پر نہیں جان سکتا لیکن خدا تک وحی و الہام یا وجدان کے ذریعے پہنچنے کی کوشش ضرور کی جا سکتی ہے۔ اس عمل میں انسان کی ذاتی کوشش اور ارادے کے ساتھ ساتھ خدا کے ارادے کو بہت اہمیت حاصل ہے۔ یعنی اسلامی تصورِ الٰہ خدا اور بندے کے مابین ایک آقا اور غلام کا تعلق پیدا کرتا ہے۔ وحی ایک ایسا ذریعہ ہے جو حقیقت اولیٰ کے بارے میں مکمل اور ہر قسم کے شکوک وشبہات سے پاک یقینی علم دیتا

ہے۔ یورپ کا جدید فلسفہ ان تصورات کو قدیم اور راسخ العقیدہ (Orthodoxy) قرار دیتا ہے اور بشریت کو فطرت اور روحانیت، دونوں پر ترجیح دیتا ہے۔ فلسفۂ جدید کا بانی ڈیکارٹ ہے جو ''فکرِ انسانی'' کو اپنی اساس بناتا ہے۔ رینے ڈیکارٹ (۳۱/مارچ ۱۵۹۶ء- ۱۱/فروری ۱۶۵۰ء): حقیقت کے متعلق کہتا ہے کہ یہ وہ چیز ہے جس کے بارے میں ہم شک میں مبتلا نہیں ہو سکتے۔ کائنات میں دو اشیا ہیں: روح اور جسم۔ یہ دونوں ایک دوسرے سے متضاد ہیں اور ان کے مابین کوئی قدر مشترک نہیں لیکن جو چیز دونوں کو جوڑے رکھتی ہے وہ 'فکر' ہے جس کو وہ جوہر مانتا ہے۔ اس حوالے سے اس کی معروف کتاب *Discourse on Method* نہایت اہمیت کی حامل ہے۔ ڈیکارٹ اپنی کتاب کا آغاز ہی اس بات سے کرتا ہے کہ ''درست فکر'' کائنات کی سب سے افضل شے ہے۔ جس شخص کے پاس فکر (Thought) ہے اُسے اور کسی شے کی ضرورت نہیں۔ فکر نہ صرف اچھے بُرے میں تمیز کرتی ہے بلکہ یہ ایک عظیم روح ہے جو عظیم برائیوں اور عظیم نیکیوں میں فرق قائم کرتی ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ اگر فکر درست سمت میں ہونا ضروری ہے، یہی اس کو ترقی عطا کرتی ہے۔[۱۸۸] فکر ہی وہ قوت ہے جو سب انسانوں میں یکساں ہے اور انسان کو اشرف المخلوقات بناتی ہے۔ ڈیکارٹ اپنے وجود پر شک کرتا ہے اور پھر فکر سے اُس کا تعین کرتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ میں سوچتا ہوں، اس لیے میں ہوں۔[۱۸۹] ڈیکارٹ لکھتا ہے میں ایسا وجود ہوں جس کا جوہر یا فطرت اولیٰ 'فکر' ہے۔ اس کو قائم رہنے کے لیے کسی مکان کی ضرورت نہیں۔ یہ اس سے ماورا ہے۔

> ... Accordingly this 'me' ___ this soul that makes me what I am ___ 'is entirely distinct from body; is easier to know than the body, and 'would still be just what it is even if the body did'nt exist.[190]

'فکر' ہی ہمیں بتاتی ہے کہ ایک شے موجود ہے جو ہم سے زیادہ مکمل ہے اور یہی ہماری فکر کو درست سمت میں بھی رکھتی ہے۔ یہ وہ شے ہے جو ہماری فکر میں روشنی، گرمی، آسمان، زمین وغیرہ کو ڈھالتی ہے۔ ڈیکارٹ اسے ''خدا'' کہتا ہے۔ گویا وہ فکر کے راستے خدا تک پہنچتا ہے۔ ڈیکارٹ مسیحیت کے اس قدیم تصور کو رد کرتا ہے کہ ہم خدا کو نہیں پہچان سکتے۔ اس کے مطابق جو لوگ ایسا کہتے ہیں وہ صرف مادے پر نظر رکھتے ہیں اور اپنے ذہن کو احساسات تک نہیں لے کر

جاتے۔ ڈیکارٹ مذہب کی تردید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ کسی اور کے بتائے گئے تخیل کی مدد سے ہم خدا تک نہیں پہنچ سکتے یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی آواز کو آنکھ سے سُنا جائے یا کسی شے کو کان سے سونگھا جائے۔[١٩١] ڈیکارٹ تشکیک کے ذریعے سے حقیقتِ اولیٰ تک پہنچتا ہے وہ کہتا ہے اشیا کے بارے میں دھوکہ ہوسکتا ہے، وجود واحساساتِ ظاہری کے بارے میں دھوکہ ہوسکتا ہے لیکن فکر کے بارے میں دھوکہ نہیں ہوسکتا اور اصل اور حقیقی شے وہی ہے جس کے بارے میں ہم شک نہ کریں جیسے خدا۔ چوں کہ فکر اُس کا ادراک کرتی ہے، اس لیے وُہ ہے۔

رسل، ڈیکارٹ کے اسی فلسفۂ تشکیک پر اعتراض کرتا ہوا لکھتا ہے کہ بظاہر یہ بات خاصی معقول معلوم ہوتی ہے کہ جب تک شک کرنے کی تمام وجوہ ختم نہ ہو جائیں، میں شک کرتا رہوں گا، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جو شخص یا شے کسی دوسری شے کے وجود کا تیقن کرے گی یا شک میں مبتلا ہوگی پہلے اس کے اپنے وجود کا یقینی ہونا ضروری ہے، جیسے خود ڈیکارٹ کا اپنا وجود۔[١٩٢] انسانی جسم میں روح اور مادے کے درمیان اتصال کے لیے ڈیکارٹ نے جس 'فکر' کا تصور دیا، اس نے بقول ویب اُسے خاصی مشکل میں ڈال دیا۔ ویب لکھتا ہے کہ اس کے حل کے لیے اس نے دل اور دماغ کے مابین کچھ رطوبتوں یا ارواح وغیرہ کی حرکت کا نظریہ بھی دیا لیکن ناکام رہا۔[١٩٣] ڈیکارٹ نے روح کے مقابل فکر کو بنیاد بنا کر ذہن کو غیر مادی قرار دیا۔ اس پر اس کی دوست اور ترجمان شہزادی الزبتھ نے اعتراض کیا کہ اگر ''ذہن غیر مادی ہے تو جسم کو کیسے متحرک کرے گا؟'' چناں چہ ڈیکارٹ نے *The Passion of the Soul* تحریر کی جو دراصل شہزادی کے خط کا ہی جواب تھا۔[١٩٤] اس کتاب میں ڈیکارٹ نے انسانی جسم میں روح کا اصل مقام دریافت کرنے کی کوشش کی لیکن اس بارے میں بھی وہ تشکیک کا شکار رہا اس نے کہا شاید دماغ یا شاید قلب اس کا اصل مقام ہے۔ ہوسکتا ہے کہ یہ ایک گلینڈ ہو جو دماغ کی طرف جانے والے عضویے سے خروج کرتا ہے۔[١٩٥] یعنی ڈیکارٹ کسی حتمی نتیجے پر نہیں پہنچ سکا۔ ڈیکارٹ کی اس کمی کو اس کے بعد آنے والے فلسفی جسے عبدالماجد دریابادی ''مغرب میں روحانیت کا سالارِ عسکر،''[١٩٦] قرار دیتے ہیں یعنی اسپی نوزا، نے مکمل کیا۔

اسپی نوزا (٢٤ نومبر ١٦٣٢ء۔ ٢١ فروری ١٦٧٧ء): ڈیکارٹ نے 'فکر' کو

''مستقل بالذات' یا قائم بالذات شے قرار دیا تھا اور کہا تھا کہ ایک مستقل بالذات شے ہی دوسری مستقل بالذات شے (خدا) کو جان سکتی ہے۔اسپی نوزا کہتا ہے کہ ''مستقل بالذات'' شے صرف ایک ہی ہے اور وہ 'خدا' ہے۔خدا نے روح اور مادے کو خلق نہیں کیا بلکہ یہ اُس کے مظاہر ہیں۔انھی کے ذریعے وہ اپنے آپ کو ظاہر کرتا ہے اور انھی کے ذریعے سے انسان حقائق کی ماہیت دریافت کرتا ہے۔جب اسپی نوزا مادہ اور روح دونوں کو حقائق دریافت کرنے کا ذریعہ قرار دیتا ہے تو گویا دونوں کی حاکمیت کو تسلیم کرتا ہے۔یہ ایک طرح کی روحانی ثنویت ہی ہے۔اسی لیے عبدالماجد دریابادی لکھتے ہیں:

> اسپی نوزا کے مذہب کا سارا زور اگرچہ وحدتِ وجود پر ہے، تاہم اس کے تصورات پڑھ کر یہ شبہ باقی رہ جاتا ہے کہ اس کے 'وجودِ واحد' پر مادیت کا پلہ بھاری ہے یا روحانیت کا۔[۱۹۷]

''اخلاقیات'' (Ethics) میں اس نے خدا کا وجودی تصور پیش کیا ہے۔وہ ڈیکارٹ کے نظریات کو احمقانہ قرار دیتا ہوا کہتا ہے کہ خدا کائنات کی علت نہیں بلکہ کائنات خدا ہی ہے۔رسل[۱۹۸] نے اس کی کتاب کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے:

۱- مابعدالطبیعیات

۲- جذبہ وارادہ

۳- اخلاقیات

اسپی نوزا مابعدالطبیعی، مذہبی اور اخلاقی تصورات کو ایک دوسرے میں ضم کر دیتا ہے اور ان سب کو عشقِ الٰہی میں شمار کرتا ہے۔وہ ڈیکارٹ کے جسم اور نفس (Body & Soul) کو ایک خدا کے اندر مجتمع کر دیتا ہے۔مرئی کائنات خدا کا جسم، فکر خدا کا نفس اور توانائی خدا کی روح ہے۔[۱۹۹] حقائق کی دریافت کے لیے وہ انسانی ارادے اور جذبے کو بہت اہمیت دیتا ہے۔خدا کے بارے میں جاننے کا ارادہ کرنا ہی انسان کا اصل مقصد ہے۔[۲۰۰] وہ لکھتا ہے:

> The mind's highest good is the knowledge of God, and the mind's highest virtue is to known God.[201]

مزید لکھتا ہے:

> In the mind there is no absolute or free will; but the mind is determind to wish this or that by a cause, which has also been determind by another

cause, and this last by another cause, and so on to infinity.[202]

اسپی نوزا کی روحانیت اسے جبریت کی طرف لے جاتی ہے۔ اس کے مطابق ہم دنیا میں مسرت کے حصول کے لیے آئے ہیں لیکن قدرت کے ہاتھوں مجبور محض ہیں۔ ہم جس قدر خیر کی طرف راغب ہوں گے، اتنا ہی خدا کے قریب ہوتے جائیں گے۔ ہمارے اچھے اعمال ہماری نیکی اور حصولِ مسرت کا ذریعہ ہیں۔ خدا کے بارے میں جاننا اس لیے بھی ضروری ہے کہ یہ علم ہماری روح کو منزیٰ کرتا ہے اور ہمیں مسرت فراہم کرتا ہے۔ اسپی نوزا لکھتا ہے کہ تقدیر پر چوں کہ ہمارا اختیار نہیں اس لیے ہمیں اچھی قسمت کے حصول کی خواہش ضرور کرنی چاہیے، ہمیں اس کا انتظار کرنا چاہیے اس سوچ کے ساتھ کہ خدا ہمیں یہ عنایت کردے گا۔ وہ لکھتا ہے کہ ایک بہترین معاشرتی زندگی گزارنے کا یہ بہترین کلیہ ہے۔ کیوں کہ اس طرح کوئی انسان دوسرے سے نفرت نہیں کرتا، وہ یہ جان لیتا ہے کہ اس کے اختیار میں کچھ نہیں جو کچھ بھی ہے خدا کی مرضی سے ہو رہا ہے، اس لیے کسی کا کوئی دوش نہیں۔[۲۰۳] پروفیسر عبدالرؤف لکھتے ہیں، اسپی نوزا کی جبریت یہ کہتی ہے کہ ہم اپنی زندگی کے ڈرامے کو دیکھ تو سکتے ہیں لیکن اس کو اپنی مرضی سے موڑ نہیں سکتے۔ اس لیے ہمیں چاہیے کہ ہم مسرت کا حصول کریں ایسا ہم ارادے کے ذریعے اور خدا سے محبت کے ذریعے کر سکتے ہیں۔ اپنے آپ سے محبت کر کے ہم دوسروں سے اور پھر خدا سے محبت کر سکتے ہیں، یہی مقصدِ انسانیت ہے۔[۲۰۴] لیکن خدا اور انسان کی محبت ویسی نہیں جیسی انسان کی انسان سے ہے بلکہ اس محبت میں ذاتی تعلق پیدا نہیں ہو سکتا (جیسا کہ وحدت الوجود کے حامیوں کا ماننا ہے)۔ اسپی نوزا انفرادی خدا کے تصور کو قطعی تسلیم نہیں کرتا۔ ولیم جیمز اسپی نوزا کے تصور خدا کے بارے میں لکھتا ہے:

The spinozistic God is close to man, but only in the way that an impersonal, cosmic formula is present to the natural events regulated by it.[205]

اسپی نوزا کے مطابق خدا اور بندے کے مابین براہ راست مکالمہ بھی نہیں ہو سکتا۔ برٹرنڈ رسل اس قسم کی محبت اور اس کے حصول کو حقیقی مسرت کا ماخذ قرار نہیں دیتا۔ اس کے خیال میں پسی نوزا کی عاقل محبت "Intellectual Love" جو خدا اور بندے کے درمیان شرائط لاگو کرتی ہے، حقیقی مسرت کے حصول کے لیے ناکافی ہے۔[۲۰۶] اسپی نوزا کی وجودیت نے بعد

ازاں گوئٹے، سارتر اور نطشے پر گہرے اثرات مرتب کیے ہیں۔ گوئٹے کی نظم "Procemion" پر اسپی نوزا کے تصور خدا کے اثرات دکھائی دیتے ہیں۔[۲۰۷] اسپی نوزا خدا سے جس قسم کی محبت کی بات کرتا ہے اس نے اس کے وحدت الوجودی تصور کو اپنے زمانے ہی میں مشکوک بنا دیا اور جیمز کولنز کے بقول ایک زمانے تک لوگ اُسے دہریہ سمجھتے رہے لیکن اٹھارہویں صدی میں جرمن فلسفیوں نے اس کی کتاب کا بنظر غائر مطالعہ کیا اور پھر وہ ایک ''مجذوب فلسفی یا صوفی'' کے روپ میں سامنے آیا۔[۲۰۸]

مغربی فلسفے میں اسپی نوزا کے بعد لائبنیز (یکم جولائی ۱۶۴۶ء- ۱۶ نومبر ۱۷۱۶ء) کا نام نمایاں ہے۔ تاہم لائبنیز کے مابعدالطبیعی افکار کو زیادہ اہمیت نہیں مل سکی کیوں کہ اس کے فلسفے کی بنیاد کثرتیت پر ہے وہ کائنات کو بہت سے مونادوں میں تقسیم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ کائنات ان سب سے مل کر بنی ہے۔ البتہ ان مونادوں میں بھی کچھ مادی (Body Monad) اور کچھ روحانی موناد (Soul Monad) ہیں۔[۲۰۹] لائبنیز کے مطابق ان دونوں مونادوں کے مابین ایک ازلی مناسبت ہے، لیکن یہ ازلی مناسبت کیا ہے؟ کیا یہ کسی مونادِ اعلیٰ کی وجہ سے ہے؟ لائبنیز ان کا جواب نہیں دے سکا۔ تاہم وہ یہ ضرور کہتا ہے کہ خدا ان دونوں قسم کے مونادیوں سے اعلیٰ اور برتر ہے، گویا خدا ایک الگ قسم کا موناد ہے۔[۲۱۰] لائبنیز جوہر اعلیٰ کی حاکمیت کو تسلیم کرتا ہے اور اسے جاننے کے لیے یا اس تک پہنچنے کے لیے وہ عقلِ مناسب "Sufficient Reason" کا اصول پیش کرتا ہے۔ فہم انسانی حقائق کی علت یا ماہیت کو دریافت نہیں کر سکتی جیسا کہ ڈیکارٹ نے کہا تھا، بلکہ عقلِ مناسب کے ذریعے ہی اُس تک پہنچا جا سکتا ہے۔[۲۱۱] قریب قریب یہی تصور مسلمان فلاسفہ میں فارابی، ابن باجہ اور ابن طفیل کے 'عقلِ فعال' جیسا ہی ہے۔ لیکن لائبنیز اس عقلِ مناسب کو کائنات کے تمام جواہر میں موجود پاتا ہے اس لحاظ سے وہ مذکورہ بالا فلاسفہ اسلام سے الگ رائے قائم کرتا ہے۔ لائبنیز اسی اصول کو خدا کی ذات پر بھی لاگو کرتا ہے اور اُسے مختارِ کُل قرار دیتا ہے۔ ''Principle of Nature & Grace'' میں وہ لکھتا ہے کہ خدا کا موناد چوں کہ الگ قسم کا ہے، وہ کامل تر ہے اس لیے سب سے زیادہ لائق ستائش و محبت ہے۔[۲۱۲] لائبنیز کے فلسفے کو مابعدالطبیعات میں زیادہ توجہ نہیں مل سکی کیوں کہ وہ کسی ایک شے کی حاکمیت کو

تسلیم نہ کر کے ایسے غیر منطقی اور طفلانہ نظریات پیش کرتا ہے جسے فلاسفہ کا ذہن سرے سے قبول ہی نہیں کرتا۔ البتہ رسل کے مطابق جدید ادراکی طبیعیات کے سلسلے میں اس نے مونا دوں کی حرکت سے حرکی فلسفے کو ایک اہم بنیاد فراہم کر دی اسی لیے رسل اُسے ان معنوں میں ایک اہم فلسفی قرار دیتا ہے۔[۲۱۳]

جان لاک: لاک، حسیات کو علم کی اساس قرار دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمام علم حسی تجربات کا مرہون منّت ہے۔ اسی طرح سے اُس نے تجربی طریقِ کار کو متعارف کروایا جسے بعد ازاں اس کے شاگرد اور پیرو ہیوم نے اخذ کیا۔ لاک اپنی کتاب *An Essay Concerning Human Understanding* میں لکھتا ہے:

> Nothing, cannot produce a being; therefore something must have existed from eternity.[214]

لاک کہتا ہے کہ عدم کا کوئی نہ کوئی آغاز ضرور ہے اور اگر اس کا آغاز ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اسے لازماً کسی اور ہستی نے جاری کیا ہے۔ یہ وہ شے ہے جو سب سے زیادہ طاقت ور ہے، جس نے تمام مظاہر اور حسیات کو بھی تخلیق کیا ہے، یہ شے ہی خدا ہے۔ لاک، خدا یا حقیقت مطلق کو حسی تجربات کے ذریعے پہچانتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہم تجربے کے ذریعے حقائق کو اپنے علم میں لا سکتے ہیں۔[۲۱۵] لاک کا کہنا ہے کہ اگر ہم مادے کے کچھ اجزا کو اکٹھا کریں تو کیا شے ہے جو انھیں ایک دوسرے میں پیوست کر کے ایک اور چیز بنا دے گی۔ یہ وہی حس ہے جو انھیں اکٹھا رکھتی ہے۔ لہٰذا لاک اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ ہمیں اشیا کے وجود کا ادراک صرف احساسات کی بدولت ہوتا ہے اور اپنے بارے میں، وجدان کی بدولت۔[۲۱۶] وہ خدا کے بارے میں لکھتا ہے کہ ہم اس کا براہ راست ادراک نہیں کر سکتے، نہ ہی اس کو تجربے میں لا سکتے ہیں۔ وہ عقلیت پر لافانیت اور قوتِ ربانی کے تصورات سے حملہ کرتا ہوا لکھتا ہے کہ انسان یقیناً ایک طاقت ور مخلوق ہے لیکن خدا کو صلاحِ کار نہیں دے سکتا وہ کئی معاملات میں خدا کی فطرت اور اختیارات کے آگے بے بس ہے۔[۲۱۷] ویب، لاک کی فکر میں موجود اضداد کی نشان دہی کرتے ہوئے لکھتا ہے:

نہ تو وہ قدما کی طرح اس حقیقت سے، جو کہ براہِ راست عقل کے ذریعے سے سمجھ میں آتی ہے، اس حقیقت کو ممتاز کر سکا جو محض بظاہر حواس کی معلوم ہوتی ہے، اور نہ ہی ڈیکارٹ اور اس کے

گروہ، کے فلاسفہ کی طرح اس علم سے، جو کہ ان تصورات کی بنا پر پیدا ہوتا ہے جو اس کو بعد میں آلاتِ حس کے متاثر ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔[۲۱۸]

لاک حسی تجربات سے حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے اور حس کو ہی جوہرِ اعلیٰ قرار دیتا ہے۔ اپنے تصور کی بنیاد عقل پر اور تجربے کی بنیاد ظاہری حسیات پر رکھ کر وہ حقیقت تک پہنچنا چاہتا ہے۔ ایک طرف وہ حس کو تصورات میں شمار کرتا ہے، تو ساتھ ہی وہ حقیقت کے اس تصور کو تجربے میں بھی لانا چاہتا ہے۔ اسی تضاد کی وجہ سے وہ تجربیت کی وضاحت کرنے میں ناکام رہا ہے۔

جارج برکلے (۱۶۸۵ء-۱۷۵۳ء): لاک کی طرح برکلے بھی علم کا منبع تصورات کو قرار دیتا ہے۔ لیکن وہ لاک سے ایک قدم آگے بڑھ کر تصورات کی اقسام کا تعین کرتا ہے۔ وہ اعلیٰ قسم کے تصور کو ''ادراک'' کا نام دیتا ہے۔ اس کے خیال میں جوہر کا تعقل ناممکن ہے کیوں کہ اگر جوہر اعلیٰ کا تصور ہو گیا تو اس طرح وہ خود تصور بن جائے گا۔ اس لیے ہمارے ادراک سے باہر ایک مادی جوہر کا الگ وجود ہے، جس کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ برکلے اپنی کتاب مبادی علوم انسانی میں لکھتا ہے کہ مجرد تصورات کا ادراک عام ذہن نہیں کر سکتے، اس کے لیے اعلیٰ اذہان کی ضرورت ہے۔ حیوانات میں چوں کہ عقل نہیں ہوتی اس لیے وہ اشیا کا صحیح تصور نہیں کر سکتے۔[۲۱۹] کُل کو اجزا کے ذریعے ہی سمجھا جا سکتا ہے، تصورات یا معلوم کے علاوہ ایک اور شے ہے جو ادراک کرتی ہے اور یہ ذہن، نفس، روح یا ایغو (Ego) ہے۔[۲۲۰] روح قائم بالذات ہے اور تمام احساسات و تصورات کی علت ہے۔ جسمی یا مادی جوہر کا وجود نہیں ہے۔ روح ایک بسیط، نا قابلِ تقسیم اور فعال ہستی ہے۔ جب یہ تصورات کا احساس یا ادراک کرتی ہے تو اس کو فہم کہا جاتا ہے اور جب ان کو خلق کرتی ہے تو اس کو مادہ کہتے ہیں۔[۲۲۱]

برکلے اپنی تصوریت کی بنا پر مادیت پرستوں کی تردید کرتا ہے اور معجزات کو تسلیم کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ عصائے موسیٰؑ کا سانپ بن جانا حقیقی تھا اور دیکھنے والوں کے تصورات کا ردوبدل تھا۔ برکلے تشکیک کا سخت مخالف ہے اور اسے اپنے روحانی نظریات کے منافی قرار دیتا ہے۔ وہ مادیت پرستوں اور متشککین پر کڑی تنقید کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہی لوگ ہیں جنھوں نے الحاد

پرستی اور لا مذہبیت کو فروغ دیا جو کائنات پر کسی برتر روح کی حاکمیت کو تسلیم نہیں کرتے اور محض تشکیک کی بنا پر مادے کو خدا کے برابر قرار دیتے ہیں۔ یہ لوگ فاجر اور ناپاک ہیں۔ اگر ان کے تصورات سے تشکیک کا یہ پہلو نکال لیا جائے تو ان کی ساری عمارت ڈھے جائے گی۔[۲۲۲] قدیم و جدید دونوں طرح کے مادہ پرستوں کو وہ سخت بُرا کہتا ہے۔ وہ اپنی کتاب کے آخر میں لکھتا ہے کہ اس کے فلسفے نے مادیت پرستوں کی بنیادیں ہلا کر رکھ دی ہیں:

اگر لوگ صرف اتنا سمجھتے کہ چاند، سورج، ستارے وغیرہ جیسی چیزیں محض ان کے ذہنی احساسات ہیں، جن کا اس محسوسیت کے ماسوا کوئی وجود نہیں تو کچھ شک نہیں کہ وہ خود اپنے تصورات کا سجدہ وعبادت کبھی نہ کرتے، بلکہ ان کی تعظیم و نیاز مندی کا قبلہ صرف وہ ازلی اور غیر مرئی روح ہوتی، جو تمام چیزوں کی پیدا کرنے والی اور پرورد گار ہے۔[۲۲۳]

برکلے، اسپی نوزا کے وحدت الوجودی تصور کی طرح انسان کے اندر خدا کو تلاش نہیں کرتا بلکہ اس کے برخلاف وہ انسان کو خدا کا ایک مظہر سمجھتا ہے اور کہتا ہے کہ ان مظاہر کو دیکھ کر ہی خدا کا ادراک ہو جاتا ہے۔ اس طرح اس کا تصور اسلامی اصطلاح میں وحدت الشہود کے زیادہ قریب ہو جاتا ہے۔ وہ ان لوگوں کی تردید کرتا ہے، جو کہتے ہیں کہ ہم خدا کو دیکھ نہیں سکتے تو اس پر ایمان کیسے لائیں۔ برکلے ان کے بارے میں لکھتا ہے:

افسوس و حیرت کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ ہم کو صرف اپنی آنکھیں کھولنے کی ضرورت ہے جس کے بعد ہم اس تمام عالم کے احکم الحاکمین کو اس سے بہت زیادہ روشن اور بین طور پر دیکھ سکتے ہیں، جس طرح اپنے ہم جنسوں کو، میرا منشا یہ نہیں کہ خدا کو براہ راست دیکھتے ہیں (وحدت الوجودیوں کی طرح)...... بلکہ ان چیزوں کی رویت کے توسط سے جو خدا کی ذات کے اندر ان جسمانی اشیا کی نمائندگی کرتی ہیں......اس لیے ہم جس طرف نظر دوڑاتے ہیں تو ہم ہر وقت اور ہر جگہ اللہ کی آیاتِ بینہ کا مشاہدہ کرتے ہیں۔[۲۲۴]

برکلے انسانی ارادے کو بھی بہت اہمیت دیتا ہے اور کہتا ہے کہ سبھی کچھ کے بارے میں یہ کہہ دینا کہ خدا ہی نے کیا ہے لادینیت ہے۔ برکلے کے تصورِ خدا کو کسی شاعر نے ایک نہایت خوبصورت شعری حکایت سے واضح کیا ہے۔ جس کے مطابق برکلے کو کائنات کی ہر شے میں خدا کا جلوہ دکھائی دیتا ہے۔[۲۲۵]

ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱ء......۱۷۷۶ء): ہیوم کا فلسفہ بھی ماقبل کے یورپی فلاسفہ کی طرح تشکیک کی بنیادوں پر قائم ہے۔ اُس کی کتاب *Treatise of Human Nature* سے اس کے مابعدالطبیعی تصورات کا علم ہوتا ہے۔ وہ تمام انسانی تعبیرات کو دو اقسام میں بیان کرتا ہے: تاثر اور خیال۔ وہ لکھتا ہے کہ جو تعبیرات زیادہ طاقت ور اور ہنگامہ خیز ہوتی ہیں ہم انھیں تاثر کا نام دیتے ہیں ان میں احساسات، جذبات وغیرہ آتے ہیں، یہ روح پر اپنا پہلا ظہور اسی انداز میں کرتے ہیں، خیال اور محسوسات میں تھوڑا ہی فرق ہے، خیال میں وہ تمام شکلیں آ جاتی ہیں جو ظاہری حسوں سے ماورا ہیں۔[۲۲۶] ہیوم کے یہاں خدا کا تصور علتی نہیں ہے وہ کہتا ہے کہ قانونِ علت کسی بھی قسم کی توضیح کرنے سے قاصر ہے۔ پروفیسر عبدالرؤف ملک اس کے تصور خدا اور کائنات کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

> اپنی زندگی کے انتہائی تلخ اور منتشر قسم کے تجربات کے بعد وہ اس نچوڑ پر پہنچا کہ پوری کائنات اندھی فطرت کے تصور کے سوا اور کچھ پیش نہیں کرتی۔ اس کی نادان اور بے رحم آغوش میں نامکمل بچے پرورش پاتے ہیں۔ اگر کوئی خدا ہے، تو اس سے رحم کی امید رکھنا فضول ہے کیوں کہ اگر اس میں انسانی دل چسپی ہوتو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں بشری کمزوریاں ہوں گی۔[۲۲۷]

ہیوم بھی لاک کی طرح تجربے ہی کو علم کا ذریعہ سمجھتا ہے لیکن یہ تجربہ حسی نہیں ہوسکتا جیسا کہ لاک نے کہا تھا۔ ہیوم کہتا ہے ہم قوت وغیرہ کو کسی حسی تجربے میں لا ہی نہیں سکتے، یہ محض ایک کی جگہ دوسرے مظہر کا آ جانا ہے۔ اصل قوت جو کائنات کو چلاتی ہے ہم سے پوشیدہ اور نامعلوم ہی رہتی ہے۔[۲۲۸]

ہیوم کی اس غیر یقینی مابعدالطبیعیات کو یقین کی شکل بعدازاں کانٹ نے دی۔ لیکن کانٹ کے بیان سے پہلے اس دور کے ایک نئے رجحان کا ذکر کرنا ضروری ہے جو آئزک نیوٹن (Isac Newton) کے قانونِ فطرت کے ذریعے فرانس میں روشن خیالی کی صورت میں ظاہر ہوا۔ آئزک نیوٹن نے اسی زمانے میں یہ کہا کہ تمام کائنات کا قانون ایک خاص ہستی کی تنظیم اور ربط وضبط کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ستاروں اور سیاروں کی منظّم حرکات اور جہات، کششِ ثقل اور زمین کی حرکات میں تناسب، اجرامِ فلکی کا مخصوص مقامات پر قائم رہنا اور ایک دوسرے سے

نہ ٹکرانا اور یہ سب اس امر کا غماض ہے کہ کائنات کسی عظیم ذات کی ذہانت اور ارادے و عزم کا نتیجہ ہے۔[۲۲۹] یہ خیالات روشن خیالی کے بعد فلسفہ و مذہب کی دوری کے نتیجے میں کائنات میں پھیلنے والی بے سکونی، تشکیک اور بدامنی کا نچوڑ تھے۔ آئزک نیوٹن کی اس تھیوری نے بعد میں اور معاصر فلاسفہ کے خیالات پر گہرے اثرات مرتب کیے۔ ان میں ایک اہم نام والتئیر اور پھر روسو کا ہے۔ والتئیر (Valtaier) نے اسی دوری مذہب و فلسفہ کو کم کرنے کے لیے سائنسی الٰہیات کا نظریہ پیش کیا۔ روسو نے اخلاقیات کو سماج کا سب سے جائز اور مرکزی رویہ قرار دیا۔ نیوٹن نے ایک ایسے غیر میکانکی وجود کا تصور پیش کیا جو کائنات کی علت اولیٰ ہے۔ نیوٹن کے مطابق ایک فلسفہ دان اسی صورت میں مابعدالطبیعی توجیہات پیش کرسکتا ہے جب کہ:

> This most beautiful system of the Sun, Planets and Comets could only proceed from the counsel and dominion of an intellignet and powerful Being. . . . To compare and adjust all those things together, in so great a variety of bodies, argues that cause to be, not blind and fortuitous, but very well skilled in mechanics and geometry.[230]

جیمز کولنز لکھتا ہے کہ نیوٹن اور والتئیر بنیادی طور پر مابعدالطبیعی تصورات کے پیش کنندہ ہیں۔ والتئیر بھی نیوٹن کی علت اولیٰ کی طرح ایک ایسی طاقت کا معترف ہے جو ہماری اچھائیوں اور برائیوں کا منصب اعلیٰ ہے۔[۲۳۱] والتئیر کے ساتھ ساتھ روسو نے بھی تصور خدا پر بہت کچھ لکھا۔ اس نے اپنی کتاب میں سماج کو اخلاقی ضابطوں کا پابند اور انسان کے تمام افعال کو ارادے کے ساتھ مشروط کیا۔ اُس نے انسانی ارادے کی آزادی پر بہت زور دیا اور سماجی پابندیوں کو اس کی آزادی کی راہ میں رکاوٹ خیال کیا۔ روسو نے جس یقین کی قوت سے عمرانیات کے نظامِ اخلاق کا فلسفہ پیش کیا، اسی کو کانٹ نے اپنے نظریۂ علم کا لازمہ قرار دیا۔

ایمانوئیل کانٹ (۲۲اپریل۱۷۲۴ء-۱۲ فروری۱۸۰۴ء): جیمز کولنز کانٹ کے بارے میں لکھتا ہے:

> All the Highways in modern Philosophy converge upon Immanual Kant and lead out again from him.[232]

کانٹ کی تربیت بچپن ہی میں نہایت سادہ، مذہبی اور اخلاقی فضا میں ہوئی، جس میں خلوص اور محبت کی آمیزش رچی تھی۔ اس کے سکول کی فضا بھی اخلاقی اور مذہبی تھی لیکن بذات

خود کانٹ ان پابندیوں سے ہٹ کر اپنی ذہانت کے بل بوتے پر نئی دنیا دریافت کرنے کے حق میں تھا۔ اس لیے بقول عبد الرؤف ملک وہ ظاہری عبادات سے پرے ہی رہا۔[۲۳۳] کانٹ کا ذہن ظاہری زندگی کی بجائے داخلیت سے ہم آہنگ تھا اسی لیے وہ جلد ہی سائنس سے کنارہ کش ہوا اور مابعدالطبیعیات کی طرف رُخ موڑ لیا۔ کانٹ سے پہلے مابعدالطبیعیات میں برکلے کی تصوریت، ہیوم کی مادیت، والتیئر کی عقلیت اور روسو کی جذباتیت کا چرچا رہ چکا تھا۔ عبدالرؤف ملک کے مطابق کانٹ نے ان چاروں متضاد نظریات کو لے کر ایک الگ نسب نما کو دریافت کرنے کی کوشش کی۔[۲۳۴] ان کے نزدیک کانٹ کی تینوں کتابیں دراصل ایک ہی سلسلے کی کڑی ہیں۔ تنقیدِ عقلِ عملی میں وہ خدا کا عملی تصور پیش کرتا ہے۔ جیمز کولنز لکھتا ہے کہ کانٹ مابعدالطبیعیات کو عقل سے مشروط کرتا ہے اور وہ اسے ایک نا امید کر دینے والا علم قرار دیتا ہے جو ایسی اشیا کا ادراک کرنے کی کوشش ہے جو ہماری حس اور تجربے سے ماروا ہوتے ہیں۔[۲۳۵] اس کی سب سے معرکتہ الآرا کتاب تنقیدِ عقلِ محض ہے۔ عقلِ محض یا عقلِ خالص سے کانٹ کی مُراد اخلاقی استدلال ہے۔ یعنی وہ علم، جس کا انحصار ہی حواس کی بجائے فراست پر ہوتا ہے۔ تنقیدِ عقلِ محض کے پہلے ایڈیشن کے دیباچے میں وہ مابعدالطبیعیات کو تمام ''علوم کی ملکہ''[۲۳۶] کہہ کر پکارتا ہے لیکن دوسرے ایڈیشن کے دیباچے میں مابعدالطبیعیات سے اس کی بیزاری صاف نظر آتی ہے۔ اس بیزاری کی ایک اہم وجہ یہ ہے کہ وہ تمام علوم کو عقلی بنیادوں پر حاصل کرنا چاہتا ہے۔ یہ وہ رجحان ہے جو قدیم اور جدید سارے مغربی فلسفے کو مادی اور کسی حد تک دہری اور متشکک بنا دیتا ہے۔ اب مابعدالطبیعیات کی دنیا میں اس کو جگہ جگہ پر رکاوٹ نظر آتی ہے۔ اسی لیے وہ کہتا ہے کہ ہم صداقتِ اولیٰ کو تجربات اور حسیات کے ذریعے نہیں پا سکتے، تجربات ناکافی ہیں اور حسیات دھوکہ دیتی ہیں۔ البتہ کانٹ ایک نئے طریقے سے مابعدالطبیعیات کے علم کو بڑھانے کی کوشش کرتا ہے اور یہ زاویہ تنقیدی ہے۔ یہ ایک ایسا طریق کار ہے جو تاریخ فلسفہ مغرب میں قطعی طور پر نیا اور انوکھا ہے۔ تنقید کے ذریعے وہ مابعدالطبیعیات کا پورا نظام وضع کرنا چاہتا ہے اور اسے قدیم مادی، دہری، تصوری، روحی اور دیگر تمام مناقشات سے باہر نکالنا چاہتا ہے۔ وہ برکلے کی تصوریت اور ہیوم کی تشکیک، دونوں کو رد کرتا ہے اور

''عقلِ انسانی کو ان دونوں خطرناک راستوں کے بیچ سے سلامتی سے نکال لے جانے''[۲۳۷] کی کوشش کرتا ہے۔ تنقید عقلِ محض کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے کانٹ کے خیالات بحیثیت مجموعی ان نکات کی صورت میں پیش کیے جاسکتے ہیں کہ کائنات میں کوئی ایسا نظام موجود ہے جو ہمارے علم سے ماورا ہے۔ جس کا ہم ادراک نہیں کر سکتے اور اس سے بے خبر رہنا ضروری بھی ہے۔ عقلِ نظری پر عقلِ عملی کو ترجیح حاصل ہے، حقیقی دنیا ہمارے حواس کی گرفت سے باہر ہے لیکن ذہن کی گرفت سے باہر نہیں ہم خالص عقل کے ذریعے اس کو پا سکتے ہیں، دُنیا، 'شے بالذات' نہیں بلکہ 'مظہر' ہے، ہم کو اشیا کا ادراک ویسا نہیں ہوتا جیسی وہ فی الواقع ہوتی ہیں، بلکہ جیسی یہ بظاہر ہمیں معلوم ہوتی ہیں، انسانی ارادہ، خدا یا روح جیسے تصورات ہمارے حواس محدود ہونے کی وجہ سے ہماری سمجھ سے بالاتر ہیں، اگر مذہب سائنسی بنیادوں پر استوار نہیں ہوتا تو اسے اخلاقی بنیادوں پر استوار کرنا چاہیے، واحد حقیقت مطلق ''حسِ اخلاقی'' ہے، یہ ضمیر کا حکم ہے اور ضمیر ''وجدان'' ہے اور خدا ایک ایسا معمہ ہے جو کبھی حل نہیں ہوسکتا لیکن انسان کو کوشش ضرور کرنی چاہیے۔

کانٹ اپنے سے ماقبل کے فلسفی لاک اور ہیوم کے تصورات ہی کو نئی اور مکمل شکل دینے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کے لیے وہ عقلِ محض کو جوہر حقیقی قرار دیتا ہے۔ لیکن کانٹ کی عقلِ محض بھی اسے خدا کے بارے میں پورا اور قطعی علم نہ دے سکی وہ کہتا ہے کہ اگر اس دنیا میں کوئی واحد حقیقتِ مطلق ہے، تو وہ حسِ اخلاقی ہے جو ضمیر کا حکم ہے اور جو نیک و بد میں فرق بتاتا ہے وہ وجدان ہی ہے۔ عبدالرؤف ملک لکھتے ہیں: ''تنقید عقلِ محض میں کانٹ خدا کے وجود کا انکار کرتا ہے، تنقید عقلِ عملی میں اقرار کرتا ہے اور ''تنقید قوتِ فیصلہ'' میں پالیتا ہے''۔[۲۳۸]

کانٹ کے معاصرین میں **جان فشٹے (۱۷۶۲ء۔۱۸۱۲ء)** اور **شیلنگ (۱۷۷۵ء۔۱۸۵۶ء)** بھی کائنات اور فطرت کے مظاہر پر اپنے اپنے انداز سے غور کرتے نظر آتے ہیں۔ اول الذکر عالم اور معلوم دونوں کو ذہنی اعمال کا نتیجہ قرار دیتا ہے اور فطرت کو ذہن کے راستے میں رکاوٹ خیال کرتا ہے۔ مؤخر الذکر فطرت کے اندر مطلق کو تلاش کرتا ہے اور اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ نہ ہی ذہن اور نہ ہی فطرت سے مطلق کا کچھ علم ہوسکتا ہے۔ حقیقت ان دونوں سے ماورا

ہے۔[۲۳۹] دونوں فلاسفہ کانٹ ہی کے فلسفے کی مزید توضیح کرتے نظر آتے ہیں۔ دونوں عقلی بنیادوں پر مابعد الطبیعیات کی عمارت کو استوار کرتے ہیں اس لیے کسی حتمی نتیجے پر نہیں پہنچ پاتے۔ فشٹے کے یہاں داخلی روحانیت اور شیلنگ کے نزدیک خارجی روحانیت پائی جاتی ہے۔[۲۴۰] اٹھارویں صدی کے نصف آخر میں عقلیت کے خلاف دو بڑے فلاسفہ کا ردعمل سامنے آیا۔ یہ جارج ولیم فریڈرک ہیگل کا وجدانی فلسفہ اور شوپن ہاور کا 'وجودی فلسفہ' تھا۔

جارج ہیگل (۱۷۷۰ء۔ ۱۸۳۱ء) جرمن فلسفی تھا۔ اس کا فلسفہ ''اجتماعِ نقیضین'' روحانیت کے سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ ویب لکھتا ہے کہ اس کا فلسفہ افلاطون اور برکلے دونوں کی تصوریت پر محمول ہے۔[۲۴۰] کانٹ نے کہا تھا کہ حقیقتِ مطلقہ کا ادراک نہیں ہوسکتا۔ ہیگل کہتا ہے کہ عقل میں اتنی صلاحیت ہوتی ہے کہ وہ مطلق کا ادراک کر لے لیکن عقل کی دو اقسام ہیں: عملی عقل اور تجریدی عقل۔ مؤخر الذکر عقل سے حقائق اولیٰ کا ادراک ہوسکتا ہے جو ہماری حسیات سے ماورا ہوتے ہیں اور اسی طرح موجود ہیں جس طرح ہمارے مظاہر۔ ہر شے کے درپردہ ایک مجرد تصور یا شے موجود ہوتی ہے وہی اصل ہے اور اس کا ادراک عقلِ تجریدی کے ذریعے ہوتا ہے۔ عقلِ تجریدی علت اولیٰ کا بھی تعقل کر سکتی ہے۔[۲۴۱] پروفیسر عبدالرؤف لکھتے ہیں کہ ہیگل نے 'نظریۂ اضداد' پیش کر کے ماقبل کے مغربی فلسفے کی صفیں ہلا کر رکھ دیں۔ اس نے کہا ہر شے اپنے اندر ایک متضاد صفت یا اپنا ایک مخالف رکھتی ہے، کسی شے کا تصور اس کے متضاد سے ہوتا ہے۔ اگر 'ہستی' ہے تو 'نیستی' بھی ہوگی۔ 'موجود' ہے تو 'لاموجود' بھی ہوگا۔ زمان سے لازمان اور مکان سے لامکان یہ سب ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں۔ زندگی کی یہ دونوں متضاد قوتیں ایک اعلیٰ اتحاد کے لیے ایک دوسرے میں ضم ہونے کی کوشش میں لگی رہتی ہیں۔ زندگی کے ساتھ موت، موت کے ساتھ زندگی، محبت سے نفرت، نفرت سے محبت، ہر شے ایک دوسرے سے ملنا چاہتی ہے اور اپنی اکملیت کے لیے اتحاد کی کوشش میں لگی رہتی ہے۔[۲۴۲] وہ مزید لکھتے ہیں کہ ہیگل کا فلسفہ اس وقت وجودی ہو جاتا ہے جب وہ کہتا ہے کہ جب ہم درخت کو دیکھتے ہیں تو ہمارے اندر اس کا تصور موجود ہوتا ہے، اس کا وجود ہماری استعدادِ علم پر مبنی ہے لہٰذا درخت کا وجود ہمارا ہی ایک جزو ہے لیکن یہ جزو داخلی ہے، خارجی نہیں۔ یہی داخلیت ہمیں اتحادِ اعلیٰ کی

طرف لے جاتی ہے۔[۲۴۳] اپنے پیچھے جو فلسفہ چھوڑ گیا اس نے دُنیا کو دوبارہ عظیم تباہی کے دہانے پر لا کھڑا کیا۔ اس کے جدلیاتی مابعد الطبیعی نظام کو بنیاد بنا کر ہر حکومت اور ہر قوم ایک دوسرے کے خلاف کھڑی ہوگئی اور دنیا شدید نفرت کا شکار ہونے لگی۔ بقول عبد الرؤف ملک ہر مملکت یہ سمجھنے لگی کہ اپنی بقا کے لیے دوسرے کی فنا لازم ہے۔ ہیگل کے اپنے شاگردوں نے اسی فلسفے کو مستند مانتے ہوئے حکومتوں کے خلاف انقلاب کا نعرہ لگایا۔ انسانی آزادی کے حصول کے لیے ہیگل نے جو فلسفہ پیش کیا اس جدلیات نے نہ تو خود ہیگل کو کسی منطقی انجام پر پہنچایا نہ اس کے پیروکاروں کے لیے ہی کوئی حتمی راہ متعین کی۔ وہ لکھتے ہیں:

> جب فرانس کے ایک شخص نے ہیگل کے فلسفے کی تشریح ایک جملے میں چاہی تو اس نے دس جلدوں میں اس کا جواب دیا تھا۔ لیکن جب زمانۂ قدیم کے ایک پیغمبر سے اس کے فلسفے کی تشریح ایک جملے پوچھی گئی تھی تو اس نے جواب دیا تھا 'اپنے پڑوسی سے ویسی محبت کرو جیسی تم اپنے آپ سے کرتے ہو'۔ ان دس جلدوں کی منطق کچھ دنوں کے بعد ایک مردہ اعجوبہ ہو جائے گی لیکن اس ایک فقرے کی منطق ہمیشہ زندہ رہے گی۔[۲۴۴]

انیسویں صدی کے اوائل میں ہیگل کے اس جدلیاتی نظام کے خلاف شدید ردعمل جس فلسفی کی طرف سے سامنے آیا یہ **شوپن ہاور (۲۲ فروری ۱۷۸۸ء۔ ۲۱ ستمبر ۱۸۶۰ء)** تھا، جو ہیگل ہی کے وطن جرمنی سے تعلق رکھتا تھا۔ شوپن ہاور انتہا درجے کا قنوطی تھا اور اس کے باوجود وہ زندہ رہنے کی حرص اور ارادہ رکھتا تھا اور اسی ارادے کے ذریعے وہ شر سے بچنا چاہتا تھا۔ ویب کے مطابق وہ ہندو یوگیوں سے بہت متاثر تھا اور اس نے ہندی فلسفے کی بعض کتب (اپنشد) کا ترجمہ بھی پڑھ رکھا تھا اسی لیے اس کے خیالات پر مشرقی تصورات کا غلبہ ہے۔[۲۴۵] ہندی ویدانت کا فلسفہ مابعد الطبیعیات شوپن ہاور کے مزاج کے عین مطابق تھا۔ وہ لکھتا ہے: ''ہندوؤں کی قدیم کتاب کے ایک صفحے میں مجھے جو کچھ ملتا ہے وہ کانٹ کے بعد کے فلسفیوں کی دس جلدوں میں بھی نہیں ملتا''۔[۲۴۶] شوپن ہاور ساری زندگی خود کو عظیم سمجھ کر دوسروں کو رد کرتا رہا، زمانے کو احمق سمجھتا رہا جو اُس کی عظمت سے آگاہ نہیں تھا۔ اس سے دل برداشتہ ہو کر کنارہ کشی اختیار کر لی۔ آخری عمر میں اس کے فلسفہ کی جب لوگوں کو سمجھ آئی تو انھیں اس کی قنوطیت میں بھی زندگی کی ایک جھلک ملی۔ اس کے بعد انھوں نے اُسے پیغمبر کا درجہ دے دیا۔ عبدالرؤف ملک

لکھتے ہیں کہ اس کی کتاب دنیا بحیثیت ارادہ و تصور ہر شخص کے مطالعے کا موضوع بن گئی اور ہر نوجوان نے اس کے فنا کے تصور کو خراج تحسین پیش کیا۔[۲۴۷] شوپن ہاور کے نزدیک، انسان ایک خواب ہے اور دنیا انسان کا تصور ہے، آفتاب کا وجود انسان کے دیکھنے پر منحصر ہے اور زمین کا، اس کے محسوس کرنے پر، جسم کا عمل ارادہ کرنے کے سوا کچھ نہیں، خدا کو ارادے سے پہچانا جا سکتا ہے۔ عالم سراپا شر ہے۔ کائنات کی اصلی حقیقت ارادۂ شر ہے۔[۲۴۸]

یہ بات معلوم ہے کہ انیسویں صدی یورپ میں صنعتی انقلاب کی صدی تھی۔ اس صدی میں دنیا کے مختلف خطوں میں اُن انقلابات نے کروٹ لینا شروع کی جو آگے چل کر عظیم تبدیلیوں کا شاخسانہ بنے۔ اس دور میں یورپ تیزی سے سائنسی ایجادات اور فطرت کی تسخیر میں مصروف عمل نظر آیا۔ دوسری طرف ہندوستان جیسے بڑے خطہ ارض پر خانہ جنگی اور انتشار کا عمل دکھائی دیا۔ دُنیا کا شیرازہ بکھرتا نظر آیا۔ اس سب نے ضمیر مشرق کو راہبانہ بنا دیا لیکن ضمیرِ مغرب کو تاجرانہ بنانے کے ساتھ ساتھ فلاسفہ کے ذہنوں میں نئے تصورات اور جہات کو بھی فروغ دیا۔ ایسی صورت حال میں امریکہ جیسے صنعتی ملک میں ایک ایسے مسیحی پادری نے جنم لیا جسے عیسائیت کا غزالیؒ کہا جائے تو کوئی مضائقہ نہ ہوگا۔ یہ مسیحی پادری رالف والڈ ایمرسن تھا۔ رالف والڈ ایمرسن (۱۸۰۳ء۔۱۸۸۲ء) کا پہلا وعظ سننے کے بعد اس کی بہن کی سہیلی نے کہا تھا ''ہمارا خیال تھا کہ وہ ایک پاک باز غریب نوجوان ہوگا لیکن ہم نے تو اُسے فرشتہ پایا''۔[۲۴۹] ایمرسن جدی پشتی غریب لیکن نہایت پڑھے لکھے خاندان سے تھا۔ اس کا دادا روز شام کو گرجے میں یہ دُعا کرتا تھا کہ اے خداوند کریم! میری اولاد میں سے کسی کو دولت مند نہ کرنا۔ اس کی ماں اُسے معلم دینیات اور مابعدالطبیعی فلسفے کا ماہر بنانا چاہتی تھی۔ وہ تنہائی پسند تھا اور پہاڑوں کی جھاڑیوں میں چُھپ چُھپ کر خدا سے ملاقات کرنے کی کوشش میں لگا رہتا۔ اس کی آواز بہت دل کش تھی اور جب وہ وعظ کرتا اور بائبل پڑھتا تو لوگ دور دراز سے اُسے سننے گرجا میں آتے، انھیں اُس میں خداوند یسوع مسیح کے پہاڑی وعظ کی جھلک نظر آتی تھی (ماخوذ ایضاً) ایمرسن نے اپنے وعظ کے ذریعے جو پہلا دھماکہ لوگوں کی سماعتوں پر کیا وہ کلیسا کی پابندیوں کے خلاف احتجاج تھا۔ اس نے براہ راست کبھی کلیسا سے جنگ نہیں کی کیوں کہ جنگ اس کی فطرت کا حصہ

نہیں تھی لیکن وہ کلیسا کی سختیوں کے خلاف تھا۔ کلیسا نے جب اس سے اُس کا عہدہ واپس لیا تو اس نے خاموشی سے چرچ کو چھوڑ دیا۔ اولیور ونڈیل لکھتا ہے:

یہ وہ بت شکن تھا جس کے ہاتھ میں کوئی تیشہ نہ تھا، اس نے ان اصنام کو اس قدر شفقت کے ساتھ ان کی اپنی کرسیوں سے اٹھا دیا، گویا اُن کی پرستش کر رہا ہو۔[۲۵۰]

ایمرسن کا سارا فلسفہ روحانیت کی بنیاد پر قائم ہے وہ کہتا ہے کہ انسان اپنی روحانی طاقتوں کو بروئے کار لا کر حُسن، محبت، مسرت کا عظیم کاروبار کر سکتا ہے۔ اپنے پر بھروسا، خدا پر اعتقاد، یقینِ کامل، عملِ پیہم کے ذریعے خدا سے رشتہ استوار کرنا ہی انسانیت کی معراج ہے۔ انسان کو چاہیے کہ وہ عمل کے ذریعے اپنی تقدیر خود لکھے۔ پروفیسر عبدالرؤف ملک اس کے حالات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ایمرسن امریکہ سے دل برداشتہ ہو کر یورپ آیا لیکن یہاں کے فلسفیوں کے سوئے ہوئے اذہان اور دہریت پر اُسے افسوس ہوا اور اس نے اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کیا: ایک ہزار سال سے یہ بے چارے جنت کے دروازے پر آس لگائے بیٹھے تھے کہ اندر کی ایک جھلک دیکھ لیں، لیکن اب جب دروازہ کھلا ہے تو یہ سب سو گئے ہیں۔[۲۵۱] امریکہ واپس آ کر اُس نے ایک مدرسے کی بنیاد رکھی اور یہاں وہ مابعد الطبیعیات پر لیکچر دینے لگا لیکن جلد ہی کیمبرج اور بوسٹن کے ٹھیکے داروں نے اس کے خلاف بولنا شروع کر دیا۔ ایک بار جب وہ ہارورڈ میں لیکچر دے رہا تھا تو لوگوں نے کلیسا کے گماشتوں کے کہنے پر اس کے خلاف آوازے کسنا شروع کر دیے۔[۲۵۲] لیکن ان سب کے باوجود اُس کے عقیدت مندوں کا گروہ روز بروز ترقی کرتا رہا۔ ایمرسن کی تعلیمات اس کی روح سے نکل کر لوگوں کی روحوں میں سرایت کر جاتی تھیں۔

ایمرسن کا فلسفہ رجائی تھا۔ اس کے خیال میں انسان ''صداقتِ کلی'' کو کبھی نہیں جان سکتا۔ لیکن وہ خدا سے محبت اور بندگی کا تعلق استوار کر سکتا ہے۔ وہ انسان کو صبر و شکر اور محبت و امن کی تعلیم دیتا تھا۔ وہ بنی نوع انسان کو اعضائے یک دیگر اند سمجھتا تھا، وہ جماعت کی طاقت کا قائل تھا اور انفرادیت کو ناپسند کرتا تھا جس نے انسانیت کی دھجیاں اڑا دی ہیں۔ ایمرسن کے مطابق تمام انسان ایک ہیں کیوں کہ وہ خدا کی روح کا حصہ ہیں۔ کائنات میں کچھ بھی بے مقصد نہیں۔

کائنات ایک غایتِ اولیٰ کے نتیجے میں تخلیق کی گئی ہے۔ انسان کو چاہیے کہ قدیم خیالات کو ترک کر دے اور اپنی دنیا آپ پیدا کرے۔ انسان کو اپنی آنکھوں کو استعمال میں لانا چاہیے جو پیشانی پر ہیں، عقب میں نہیں اس لیے اسے مقلد کے بجائے مؤسس بننا چاہیے۔ خدا، دنیا میں غریبوں کے بھیس میں آتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ایک آہن گر نظم نہیں لکھ سکتا، لیکن ایک شاعر نعل بھی تیار نہیں کر سکتا۔ پہاڑ، گلہری سے بڑا ہے لیکن گلہری کی طرح چھالیا نہیں توڑ سکتا البتہ جنگل کو اپنی پیٹھ پر لاد سکتا ہے۔ غرض دنیا میں ہر انسان یا شے ایک خاص مقصد کے لیے پیدا کی گئی ہے کوئی وجود بے مقصد نہیں، کُل میں جزو کی اہمیت ہے۔ نوع انسان کی رگوں میں ایک ہی آدم کا خون گردش کرتا ہے، سب کے دلوں میں ایک ہی خدا کی روح دھڑکتی ہے اس لیے سب کو آپس میں پیار، انسیت سے رہنا اور اپنے حصے کا کام کرنا چاہیے، دوسروں کے راستے میں رکاوٹ ڈالے بغیر۔[۲۵۳]

جس وقت امریکہ جیسے صنعتی ملک میں ایمرسن انسانی روح کو بیدار کرنے کی کوشش کر رہا تھا عین اسی زمانے میں یورپ میں قدامت پرستی عروج پر تھی۔ لوگ مذہب سے قطعی بے گانہ ہو کر مادیت کی پرستش میں لگے تھے۔ ہربرٹ اسپنسر (۱۸۲۰ء۔۱۹۰۳ء) کا اٹھارہ جلدوں پر مشتمل فلسفہ ڈارون کے نظریہ ارتقا کو فروغ دے رہا تھا۔ بقول عبدالرؤف ملک، وہ دل سے نہیں دماغ سے سوچتا تھا اس کے دوستوں کے مطابق اس کے پاس دل تھا ہی نہیں صرف دماغ تھا۔[۲۵۴] ایمرسن خدا کی حاکمیت کی جو تعلیمات دے کر گیا تھا، یورپ کے نزدیک وہ محض طفل تسلیاں تھیں۔ یورپ اپنے زورِ بازو پر بھروسے کا قائل تھا، وہ کسی قسم کے خدا کو حاکم نہیں بنانا چاہتا تھا۔ اس کے خیال میں انسان اتنا طاقت ور ہے کہ اُسے کسی خدا کی ضرورت نہیں، وہ اپنے ارادے کے بل پر ساری دنیا تسخیر کر سکتا ہے۔ عزم راسخ ہو تو ہر طرح کے مصائب سے چھٹکارہ پایا جا سکتا ہے۔ انسان ارادے کے بل پر بیماریوں سے نجات پا سکتا ہے۔ یہ تصور قدیم رہبانیت اور ہندوستان کے یوگیوں میں عام رہا تھا جہاں عزم و ارادے کے بل پر انسان اکثر اوقات مافوق الطبیعی اور پُراسرار قسم کی عادات اپنا لیتا تھا جس کے بعد وہ فنا فی اللہ کے درجے پر پہنچ جاتا لیکن انیسویں صدی کا انسان فنا حاصل نہیں کرنا چاہتا تھا وہ اس قنوطیت اور منفی قسم کی فراریت سے باہر نکل کر کائنات اور فطرت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈالنا چاہتا تھا۔ اس نظریے

کا سب سے بڑا حامی اور مؤلف فریڈرک ولیم نطشے تھا۔

فریڈرک ولیم نطشے (۱۸۴۴ء۔۱۹۰۰ء): نطشے نے اپنا بچپن شدید قسم کی بیماریوں میں گزارا مسلسل طویل اور تھکا دینے والی بیماریوں اور کم زوریوں نے اُسے قنوطی بنانے کے بجائے زندہ رہنے کا گُر سکھایا۔ اُس نے کہا کہ انسان اگر چاہے تو اپنے عزم کے ذریعے سے ہر مشکل سے نبرد آزما ہو سکتا ہے۔ یہی تصور ترقی کرتا گیا تو اس نے ایک ایسے ''فوق البشر'' (Super Man) کا تصور پیش کیا جسے کسی خدا کی ضرورت نہیں، وہ اتنا طاقت ور، ذہین و فطین اور پُر صلاحیت ہے کہ فطرت کو ایک آن میں تسخیر کر سکتا ہے۔ جرمنی اور فرانس کی جنگ نے انسانی ارادے پر اس کے یقین کو اور پختہ کر دیا۔ انسان کو اپنے عزم سے خوشیاں حاصل کرنی چاہئیں، دعاؤں اور مناجاتوں کے ذریعے نہیں جیسا کہ قدیم فلاسفہ اور مذہبی لوگ کہتے رہے ہیں، انھوں نے انسان کو حقیر اور خدا کے آگے بے بس بنا کر اس کی صلاحیتوں کو زنگ آلود کر دیا ہے، یہ خدا، انسان کو ہمیشہ اپنا غلام اور دست نگر بنا کر رکھنا چاہتے ہیں۔ انسان کو ان نام نہاد خداؤں سے اپنا پیچھا چھڑا لینا چاہیے جو خدا اتنا نازک مزاج ہے کہ اپنے ایک حکم کی نافرمانی پر آدم کو جنت سے نکال دیتا ہے اور زمین پر پھینک دیتا ہے، انسان کو ایسے خدا کی ضرورت نہیں جو ذرا سی برداشت کا یارا نہیں رکھتا۔ نطشے خدا کی اطاعت کا منکر ہے، اس کے نزدیک مذہب دنیا کی سب سے بڑی مصیبت ہے یہ انسان کی ترقی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے۔ ''فوق البشر'' خود کو خدا کے مقابل لاتا ہے۔ ''فوق البشر'' اعلیٰ اخلاق کے وجود کو تسلیم نہیں کرتا یہ سب انسان کی ذہن کی پیداوار ہے۔ بہترین انسان وہ ہے جو آقا اور لڑاکا ہوگا، کم زور اور حقیر و فقیر انسان، پیغمبروں کی دین ہے جو خود کم زور اور حقیر تھے اسی لیے کم زوروں کو اچھا سمجھتے تھے۔[۲۵۵] انسان نے مذہبی خیالات پر لبیک کہا، اپنے آپ کو خود ہی حقیر سمجھ لیا اور خوش ہوتا رہا، لیکن خدا پھر بھی انسان سے راضی نہیں ہے، انسان ایک عرصے سے خدا کی محبت میں قربانی کا بکرا بنا ہوا ہے پر وہ خوش نہیں ہوتا۔ یہ پاگل پن کے سوا اور کچھ نہیں۔ انسان کو چاہیے ان سب کے خلاف لبیک کہے اور اپنی صلاحیتوں پر بھروسا کر کے خدا کو بتا دے کہ اصل خدا انسان خود ہے اور یہ وہ فلسفیانہ خیالات تھے جو اس عظیم جرمن شاعر کے دماغ سے صادر ہوئے۔ جو دنیا کو

پاگل خانہ اور مذہب کو پاگل پن قرار دیتا ہے، جسے اپنی صلاحیتوں پر اتنا بھروسا کہ خدا کے مقابل آنے کا درس دیتا ہے۔ جس ''فوق البشر'' کے پیدا ہوتے ہی سارے خدا مر جاتے ہیں۔ بشر کا اگر کوئی خدا ہے، تو وہ اس کی اپنی ذات ہے، یہ کم زور انسان پر ہنستا ہے اور گناہوں کو کسی خاطر میں نہیں لاتا۔ یہ ہے نطشے کا ''فوق البشر''، جسے بیسویں صدی کے عظیم روحانی فلسفی اور مفکر حضرت علامہ محمد اقبالؒ کے ''مردِ مومن'' کے تصور سے خلط ملط کیا جاتا ہے۔

بیسویں صدی میں کروچے اور جنیٹائل کی نو تصوریت کو بہت شہرت حاصل ہوئی۔ جس کے مطابق فکر ہی وہ چیز ہے جس کے ذریعے ہم حقیقت کی تعبیر کر سکتے ہیں۔ کروچے حقیقت تک پہنچنے کے لیے دو قسم کی فعلیتیں اختیار کرتا ہے۔ عملی فعلیت اور فطری فعلیت۔[۲۵۶] وجدان اور تفکر، نظری فعلیت میں آ جاتے ہیں جو ماورائے حس اشیا کو دریافت کرتے ہیں اور ارادہ یا فعل وغیرہ عملی فعلیت میں آتے ہیں جن سے انسان ظاہری افعال کرتا ہے۔ جنیٹائل، کروچے ہی کے تصورات کو آگے بڑھاتا ہے وہ ذہن کے دو درجات کو ایک وحدت کا شاخسانہ شمار کرتا ہے اور کثرت کے پیچھے چُھپی وحدت کو تلاش کرتا ہے۔ اسی لیے سی۔ ایم۔ جوڈ لکھتا ہے: ''جنیٹائل کروچے کا رشتہ ایسے استاد شاگرد کا ہے، جس میں شاگرد استاد سے بڑھ گیا ہے''۔[۲۵۷] بریڈلے اور بوزانکوئے بھی کامل وحدت کے حقیقی ہونے کا اصرار کرتے ہیں اور اسی کو وجودِ مطلق گردانتے ہیں۔ بریڈلے کہتا ہے کہ جو چیز کامل حد تک حقیقی ہے وہ حرکت نہیں کرتی۔[۲۵۸] بیسویں صدی کے یہ تمام فلاسفہ فکر اور ذہن کے ذریعے حقیقتِ مطلقہ کو دریافت کرتے ہیں۔ لیکن اسی دور میں مغرب میں ایک داخلیت کا حامی فلسفی سامنے آتا ہے جو فکر کی بجائے وجدان کو علم کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ یہ ہنری برگساں ہے، جس کے سارے فلسفے کی بنیاد اس کے تصورِ زمان پر قائم ہے۔

ہنری برگساں (۱۸/اکتوبر ۱۸۵۹ء۔۴ جنوری ۱۹۴۱ء): برگساں نے انیسویں صدی کی دہریت اور دہریانہ مابعد الطبیعیات کے خلاف زبردست آواز اٹھائی جس کی لے وجدانیت ہے۔ اس نے اپنی سب سے پہلی کتاب زمان اور آزاد قوتِ ارادی (Time and Free will) میں مابعد الطبیعی حقائق کو زمان کے فلسفے سے سمجھنے کی کوشش کی۔ سی ایم جوڈ لکھتا ہے کہ برگساں کے فلسفۂ زمان کی بنیاد ہراکلی توس کے اس قول پر کھڑی ہے کہ ہر شے مسلسل

بدلتی رہتی ہے۔[۲۵۹] برگساں کہتا ہے کہ کائنات کا ارتقا میکانکی نہیں ہے بلکہ یہ ارتقائے مسلسل ہے۔ یہ ایک سیلِ رواں کی طرح ہے جو بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اس نشو ونما کو وہ جوشِ حیات (Elan Vital) قرار دیتا ہے۔ یہی وہ قوت ہے جس سے برگساں ما بعد الطبیعی حقائق کو دریافت کرتا ہے۔ اسے وہ ''وجدان'' کا نام دیتا ہے۔ عقل، اعلیٰ صداقتوں تک نہیں پہنچ سکتی، صرف وجدان ایسی قوت ہے جو اس کا ادراک کرسکتی ہے۔ حقیقی نفس وہ ہے جس کی ساری عمر زمان کے بہاؤ میں بسر ہوتی ہے۔ وہ اپنی کتاب *An Introduction to Metaphysics* میں لکھتا ہے کہ اشیا کا ادراک دو طریقوں سے ہوسکتا ہے: زمانی اور مکانی۔[۲۶۰] مثال کے طور پر کہانی کا ایک ہیرو ہے وہ افسانے میں مختلف مقامات پر جاتا ہے، کئی طرح کے تجربات اور ایڈونچر کرتا ہے۔ لیکن میں (قاری) اس سب کو اسی صورت میں محسوس کرسکتا ہوں جب میں پہلے سے ان کو جانتا ہوں گا یا یہ میرے تخیل کا حصہ رہے ہوں گے اور اگر وہ میرے ذاتی تجربات کا حصہ بنے ہوں تو مجھ پر زیادہ اثر انداز ہوں گے لیکن ایسا نہ ہوتو یہ تمام الفاظ ضائع ہو جائیں گے اور ان کا کوئی اثر مجھ پر نہیں ہوگا۔ اگر وہ تمام چیزیں ہیرو سے متعلق مجھ تک پہلے سے پہنچ چکی ہیں، میرے تخیل کا حصہ ہیں تو اسی صورت مَیں اُسے ہیرو تسلیم کروں گا۔ برگساں کہتا ہے کہ جو چیزیں میرے تخیل کا حصہ ہیں یہ آفاقیت اور کُلیت ہے۔ یہ مطلق ہے جو کامل کے مترادف ہے۔ کوئی شک نہیں کہ یہ مطلق، لافانی ہے اور وجدانی ہے۔ مطلقیت اور آفاقیت، وجدان کی بدولت ہے، جب کہ باقی سب کچھ تجزیہ ہے۔ وجدان ہی وہ شے ہے جس کے ذریعے ایک شخص دوسرے شخص کے ساتھ خود کو ہم مکانی و ہم زمانی متصور کرتا ہے۔ تجزیہ سائنسی طریق کار ہے جو معلوم عناصر کو اکٹھا کر کے ایک نظام کی شکل میں پیش کرتا ہے۔ وجدان غیر معلوم سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کا تعلق ما بعد الطبیعیات سے ہے جو شے کی ماہیت کو جو اس کے داخل میں موجود ہے، بغیر علامتوں، تاثرات اور تجزیوں کے سمجھتی ہے۔[۲۶۱]

برگساں لکھتا ہے کہ کائنات کے باطن میں ایک سیلِ رواں ہے، ایسا سیل جو میں نے پہلے کبھی نہیں دیکھا۔ یہ انتہائی منظّم اور مربوط انداز میں مسلسل حرکت میں رہتا ہے اور یہ حرکت ہی اس کی حیات ہے۔ رولنگ کوائل، متحرک سپیکٹرم، کھنچے ہوئے الاسٹک اور متحرک سپرنگ کی صوری

حالتیں تو ہمیں معلوم ہیں لیکن ان کے پیچھے رنگوں کا جو تنوع اور مسلسل نشو ونما اور سمت کا اتحاد ہے، یہ سب دیکھنے کے لیے جس چیز کی ضرورت ہے وہ ''وجدان'' کہلاتا ہے۔ ایک بچہ جب چائنیز پزل (Chines Puzzle) کو دوبارہ ترتیب دیتا ہے تو وجدان کی مدد سے ایسا کرتا ہے کیوں کہ پہلی بار دی جانے والی ترتیب اس کے وجدان میں محفوظ رہی تبھی وہ دوسری بار آسانی سے ترتیب دے سکا۔[۲۶۲] برگساں لکھتا ہے کہ عقل پرستوں اور تجربیوں کا سب سے بڑا مسئلہ ہی یہ ہے کہ دونوں اسی غلط فہمی کا شکار ہیں کہ عارضی اجزا کو حتمی سمجھ لیتے ہی چناں چہ تشکیک کا شکار ہیں یا دہری ہو جاتے ہیں۔[۲۶۳] علاوہ ازیں حقائق کی دریافت کے ضمن میں برگساں ایک اور وجدانی شے ''ایغو'' (Ego) کا ذکر کرتا ہے وہ جدید ماہر نفسیات ٹائنی اور سٹورٹ مِل (Stuart Mill) پر اعتراض کرتا ہے کہ یہ لوگ ایغو جیسی وجدانی شے کو جسمانی صورتوں میں تلاش کرتے ہیں لہٰذا اصل نتیجے تک نہیں پہنچ پاتے، یہ لوگ وجدان کو تجزیوں میں تلاش کرتے ہیں اس لیے ان کو ذہنی خلجان کے علاوہ جسم میں اور کچھ نہیں ملتا۔ یہی صورتِ حال تجربیوں کی ہے جو اصل میں نقل کی تلاش کرتے ہیں۔ ان کے اس عمل کو برگساں اس بچے کا فعل قرار دیتا ہے جو دیوار پر اُبھرنے والے سایوں کی حرکات کو اصل سمجھ کر پکڑنے کی کوشش کرتا ہے۔ بالکل یہی صورت حال عقل پرستوں کی ہے، اسی لیے وہ ''داخل'' کو تلاش نہیں کر سکے، نہ ہی اشیا کی ماہیت تک پہنچ سکے ہیں۔ برگساں ان سب دبستانوں پر یکساں ہتھوڑے برساتا ہے وہ کہتا ہے کہ جب ہم اشیا کی ماہیت تک ہی نہیں پہنچے تو ان کے درمیان ربط وضبط کیسے تلاش کریں گے؟ وہ لکھتا ہے:

> To those detached physical states, to these shadows of the ego, the sum of which was for the empiricists the equivalent of the self, rationalism, in order to reconstitute personality, adds something still more unreal, the void in which those shadows move__ a places for shadows, one might say, How could this "form", which is in truth formless, serve to charachterized a living, active, concrete, personality, or to distinguish Peter from Paul?[264]

وجدان کے ذریعے ہم مابعد الطبیعی حقائق دریافت کر سکتے ہیں۔ یہ کانٹ کی ''تنقید'' سے الگ ہے۔ کائنات میں جو ایک مسلسل بہاؤ اور سیلِ رواں کی صورت موجود ہے اور یہ بہاؤ خود ہمارے اندر موجیں مار رہا ہے جو کہ وجدان ہے۔ برگساں اپنے تصور زمان میں واضح کرتا ہے

کہ وجدان، خود آ گاہ، مسلسل اور غیر متناہی طور پر پھیلا ہوا ہے اور اپنے معروض پر غور کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔[۲۶۵] سی - ایم - جوڈ لکھتا ہے کہ اس کا یہ مطلب نہیں کہ برگساں عقل کو کچھ تسلیم نہیں کرتا۔ وہ کہتا ہے کہ اجزا کے کُل کا ادراک وجدان کرتا ہے اور اجزا کا ادراک عقل سے ہوتا ہے۔ عقل سینماٹوگراف کی طرح ہے جو متحرک شے کی سرسری تصویر کھینچتی ہے۔ ہمارا ذہن ساکن تصویروں کو اکٹھا کرتا ہے اور عقل اُن کو حرکت میں لاتی ہے یوں عقل حقیقت کا ایک جھوٹا منظر پیش کرتی ہے[۲۶۶] برگساں کا یہ نظریہ جہاں وہ عقل کو ثانوی درجہ دے کر اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ وہ اشیا کی حقیقت نہیں دکھا سکتی، دراصل وہ افلاطون کے تصور مثال (اعیان) کی توجیہ بیان کرتا ہے کہ یہی وجہ تھی کہ افلاطون دنیا کو غیر حقیقی اور مثالی قرار دیتا ہے، کیوں کہ وہ عقل سے دنیا کو دیکھتا ہے، وجدان سے نہیں۔ اس کے برعکس برگساں کا یہ نظریہ مسلمان فلاسفہ میں امام غزالیؒ اور علامہ اقبالؒ کے فلسفہ وجدان کی تائید ہے۔ برگساں در پردہ انھی کے تصورات سے اپنے وجدان کی عمارت کی اینٹیں تیار کرتا ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آج جب دنیا اکیسویں صدی میں داخل ہو چکی ہے تو فلسفہ، سائنس اور مابعدالطبیعیات کہاں کھڑی ہے؟ کیا دنیا اپنے بیس ہزار معلوم سالوں میں حقیقت کی کُنہ، کو دریافت کر سکی ہے؟ انسان خواہ وحدی ہو، ثنوی ہو، تصوری ہو، مادی ہو، عقلی یا روحی یا وجدانی، اتنی طویل بحثوں کے بعد بھی اس نتیجے پر نہیں پہنچ سکا کہ عالم کو تخلیق کرنے والا خالق یا حقیقتِ اولیٰ ہستی مطلق کیا ہے؟ اس کی ماہیت و غایت کیا ہے؟ انسان ابھی تک خود اپنی ماہیت کو دریافت نہیں کر سکا۔ فطری سائنس اس میں کس حد تک کامیاب ہوئی ہے؟ چند قدم آگے چل کر وہ دس قدم پیچھے ہٹتی ہے۔ بیسویں صدی جو سائنسی انقلابات کی صدی تھی جس نے دُنیا کو ایک کمرے میں بند کر دیا، مکانی ابعاد کو ختم کرنے میں کس حد تک کامیاب ہو سکی ہے؟ کیا انسان دانش و حکمت کی ساری معلومات کے بعد بھی روح کی اصل دریافت کر سکا ہے؟ بیسویں صدی کے اختتام تک مادیئین کو یہ اچھی طرح معلوم ہو گیا کہ جس جھوٹے اور من گھڑت خدا کی وہ پرستش کر رہے ہیں اس نے انھیں کس انجام تک پہنچایا ہے؟۔ وہ مغرب جس کا نعرہ تھا کہ خدا مر گیا (نعوذ باللہ) آج وہی مغرب خدا کے لوٹ آنے کی بات کرتا ہے۔ آج کا انسان یہ سوچنے

پر مجبور ہو گیا ہے کہ کائنات کی اصل مادہ نہیں بلکہ کوئی غیر مرئی، ان دیکھی طاقت ہے جس کے آگے مادہ بھی بے بس ہے۔ مابعد جدید فلسفہ اس 'غیب' یا 'سرِ ازل' کو تلاش کرنے کی کوشش میں مصروف ہے لیکن کیسے؟۔ جان ڈیوی کہتا ہے کہ مابعد الطبیعیات اور فلسفے کو اب نظری مباحث سے باہر نکل کر عملی اور فعال مابعد الطبیعیات کی طرف قدم بڑھانا چاہیے۔ وہ فلسفے کی نئی تشکیل میں لکھتا ہے کہ ماضی کا فلسفہ مابعدالطبیعی مباحث کو کسی حتمی نتیجے پر نہیں پہنچا سکا، اب فلسفے کی تشکیل نئے سرے سے کرنی چاہیے۔ فلاسفہ کو چاہیے کہ وہ اخلاقی قدروں کو فروغ دے کر مابعدالطبیعی مباحث کو کسی نتیجے پر پہنچائیں۔ جدید دنیا اب اس بات کو تسلیم کرنے پر مجبور ہے کہ افضل علم وہی ہے جو ماورائے طبیعیات ہے۔ یہ وہ علم ہے جو کائنات کی افضل ترین اور وراء الورا ہستی یعنی خدا سے منسوب کیا جاتا ہے۔[۲۶۷] جان ڈیوی، علم الٰہی کو افضل تو قرار دیتا ہے لیکن اس تک کیسے پہنچا جائے؟ وہ اس کا کوئی حتمی جواب نہیں دے سکا۔ یہ جواب دینِ اسلام دیتا ہے جس کے یہاں مابعدالطبیعیات کا ایک پورا نظام، 'تصوف' پایا جاتا ہے۔ تصوف نہ صرف نظریات سے بحث کرتا ہے بلکہ وہ ان پر عمل اور غور و فکر کے ذریعے حقیقت تک پہنچنے کا تجربہ بھی رکھتا ہے۔ انسان مذہب کے ذریعے سے تمام حقائق تک نہ صرف پہنچتا ہے بلکہ ان کے مدلل جواب بھی فراہم کرتا ہے۔ دینِ الٰہیہ کی اساس وحی و الہام اور وجدان، کشف و کرامات اور وہ انبیا و رسولؑ، ان کے اصحاب اور وہ اولیاء اللہ ہیں جو برگزیدہ ہیں اور جنھوں نے مابعدالطبیعی مسائل کو اپنی عقل و شعور کے ساتھ ساتھ اپنے ذاتی تجربات کی بھٹی میں ڈالا ہے۔ انھوں نے عقل سے نظریہ اور عشق سے عمل کی نئی راہیں دریافت کی ہیں، اپنی فکر کو عشق و جنون کی قبا پہنا کر زمان و مکان کی وہ گتھیاں سلجھائی ہیں کہ پورے یونان اور مغرب کے ذہین دماغ جن کی بُو تک نہیں پا سکے۔

حوالہ جات وحواشی

۱- ارنسٹ ہاکنگ، ظفر حسین خان (مترجم)، انواعِ فلسفہ، علی گڑھ: انجمن ترقیِ اردو (ہند)، طبعِ اول، مارچ ۱۹۵۲ء، ص ۲۵

۲- قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن (طبع چہارم) ۱۹۹۴ء، ص ۳۵

۳- ایضاً، ص ۶۸

۴- ایضاً، ص ۶۹

۵- ارنسٹ ہاکنگ: انواعِ فلسفہ، ص ۰۳

۶- ایضاً، ص ۵۰

۷- قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۷۱

۸- ارنسٹ ہاکنگ: انواعِ فلسفہ، ص ۸۴

۹- عبدالرؤف ملک: مغرب کے عظیم فلسفی، لاہور: ادارۂ ادبیاتِ نو، ۱۹۶۴ء، ص ۶۵

۱۰- قاضی قیصر الاسلام: فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۷۵

۱۱- ارنسٹ ہاکنگ: انواعِ فلسفہ، ص ۷۹ تا ۸۹

۱۲- ول ڈیورنٹ: محمد اجملؔ (مترجم): نشاطِ فلسفہ، لاہور: تخلیقات، ۱۹۹۵ء، ص ۵۳۵

۱۳- بدیع الزماں سید نورسی: محمد یونس قریشی (مترجم و مرتب): عکسِ وجود باری تعالیٰ، لاہور: جہانگیر بک ڈپو، ۲۰۰۶ء، ص ۱۰

14- Bertrend Russel: *History of Western Philosophy*, London: george Ellen & Unwin Publishers, 1979 (2nd Ed), p. 25

15- Ibid, p. 27

۱۶- المسعودی، ابوالحسن بن حسین بن علی: پروفیسر کوکب شادانی (مترجم): مروج الذہب و معاون الجواہر المعروف بہ تاریخ مسعودی، (حصہ دوم) کراچی: نفیس اکادمی، ۱۹۸۵ء، ص ۲۳ تا ۲۹

17- Bertrend Russel: *History of Western Philosophy*, p. 26 to 31.

۱۸- عبدالماجد دریابادی: مبادی فلسفہ، اعظم گڑھ: مطبوعہ معارف پریس، ۱۹۳۱ء، ص ۹، ۱۰

۱۹- القفطی، جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف: غلام جیلانی برق (مترجم): تاریخ الحکما، دہلی: انجمن ترقی اردو ہند، ۱۹۴۵ء، ص ۱۶۵

۲۰- عبدالماجد دریابادی: مبادی فلسفہ، ص ۱۶

۲۱- القفطی، جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف: تاریخ الحکما، ص ۳۵۱

۲۲- ایضاً

23- Bertrend Russel: *History of Western Philosophy*, p. 49

24- Ibid, p. 47
25- Anthony Kenny: *An Illustrated Brief History of Western Philosophy*, USA: Black well Publishing, 2007, Pg. 7
26- Bertrend Russel: *History of Western Philosophy*, p. 47
27- Ibid, p. 58
28- Ibid
29- Ibid
30- Anthony Kenny: *An Illustrated Brief History of Western Philosophy*, p. 6
31- Bertrend Russel: *History of Western Philosophy*, p. 29

۳۲- سعدی شیرازی: محمد حسین رکن زادہ (باتصحیح کامل): کلیاتِ سعدی، تہران، کتاب فروش اسلامیہ، س۔ن، ص۵۲

33- Bertrend Russel: *History of Western Philosophy*, p. 62
34- Ibid, p. 101
35- Ibid, p. 108, 109

۳۶- افلاطون: مولوی مرزا محمد ہادی (مترجم): فیدرس، لائیسیس اور برو طا غورس، حیدرآباد دکن: جامعہ عثمانیہ، ۱۹۳۴ء، ص۰۶ تا ۱۲
۳۷- ایضاً، ص۳۰ تا ۳۲
۳۸- ایضاً، ص۳۶
۳۹- ایضاً، ص۳۲ تا ۳۵
۴۰- افلاطون: محمد رفیق چوہان (مترجم): مکالماتِ افلا طون، اسلام آباد: ۱۹۸۷ء، ص :۸۶
۴۱- ایضاً، ص۱۲۷
۴۲- ایضاً، ص۱۳۴ تا ۱۴۹
۴۳- کلیمنٹ-سی-جے-ویب: احسان احمد (مترجم): تاریخ فلسفہ، لاہور: بک ہوم، ۲۰۰۳ء، ص۲۵
۴۴- ایضاً، ص۳۵
۴۵- ایضاً، ص۲۸

46- Aristotle, W. D. Ross (Trans.): *Metaphysics,* (Book 1), Internet Archive library.
47- Anthony Kenn: *An Illustrated Brief History of Western Philosophy*, p. 98 to 91
48- Bertrend Russel: *History of Western Philosophy*, p. 252

۴۹- عبدالرؤف ملک :مغرب کے عظیم فلسفی، ص۶۴ تا ۷۱

50- Bertrend Russel: *History of Western Philosophy*, p. 277
51- Anthony Kenny: *An Illustrated Brief history of Western philosophy*, p. 100, 101

۵۲- کلیمنٹ-سی-جے-ویب: احسان احمد (مترجم) :تاریخ فلسفہ، ص۲۵
۵۳- ایضاً، ص۷۰

54- Anthony Kenny: *An Illustrated Brief history of Western philosophy*, p. 102, 103
55- Bertrend Russel: *History of Western Philosophy*, p. 289
56- Anthony Kenny: *An Illustrated Brief history of Western philosophy*, p. 106
57- Bertrend Russel: *History of Western Philosophy*, p. 289, 290
58- Ibid, p. 291, 292
۵۹- یوسف سلیم چشتی: تاریخ تصوف، لاہور: علما اکیڈمی، محکمہ اوقاف پنجاب، طبع اول، ۱۹۷۶ء، ص ۲۶
60- Anthony Kenny: *An Illustrated Brief history of Western philosophy*, p. 106
۶۱- کلیمنٹ-سی-جے-ویب: تاریخ فلسفہ، ص ۷۱، ۷۲
۶۲- یوسف سلیم چشتی: تاریخ تصوف، ص ۸۰ تا ۸۸
63- Bertrend Russel: *History of Western Philosophy*, p. 292
64- Ibid
۶۵- نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر: سر گذشتِ فلسفہ، حصہ دوم، لاہور: فیروز سنز لمیٹڈ، بار اول، ۱۹۹۱ء، ص ۳۳
۶۶- ایضاً، ص ۴۱، ۴۲
67- Bertrend Russel: *History of Western Philosophy*, p. 351
68- Ibid, p. 353
69- Ibid, p. 356
70- Anthony Kenny: *An Illustrated Brief history of Western philosophy*, p. 118, 119
۷۱- کلیمنٹ-سی-جے-ویب: تاریخ فلسفہ، ص ۷۸
72- Anthony Kenny: *An Illustrated Brief history of Western philosophy*, p. 121
۷۳- محمد جمعہ لطفی: ڈاکٹر میر ولی الدین (مترجم): تاریخ فلاسفۃ الاسلام، کراچی: مسعود پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۶۴ء، ص ۱۵
۷۴- گستان باؤلی: ڈاکٹر، سید علی بلگرامی (مترجم): تمدن عرب، لاہور: مقبول اکیڈمی، ۱۹۲۳ء، ص ۱۴۸
۷۵- گستان باؤلی: ڈاکٹر: تمدن عرب، ص ۱۴۲ تا ۱۴۸
۷۶- تارا چند، ڈاکٹر: محمد مسعود احمد (مترجم): تمدّنِ ہند پر اسلامی اثرات، لاہور: مجلس ترقیِ ادب، ۲۰۰۲ء، ص ۱۷۴
۷۷- ابن جوزی، امام ابوالفرج عبدالرحمٰنؒ: علامہ ابومحمد عبدالحق (مترجم): تلبیس ابلیس، لاہور: اسلامی کتب خانہ، س ن، ص ۴۶، ۴۷
۷۸- تارا چند، ڈاکٹر: تمدّن ہند پر اسلامی اثرات، ص ۱۷۸
۷۹- ابن جوزی: تلبیس ابلیس، ص ۴۶ تا ۵۳
۸۰- ط-ج، دوبوئر: ڈاکٹر سید عابد حسین (مترجم): تاریخِ فلسفۂ اسلام، لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۴ء، ص ۱۵

۸۱- ڈاکٹر غلام جیلانی برق: فلسفیانِ اسلام، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۶۸ء
۸۲- نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر: سر گذشتِ فلسفہ، ص ۱۸۶
۸۳- ابن خلکان، ابوعباس احمد بن محمد بن ابو بکر: الدکتور احسان عباس (مفقہ): وفیات الاعیان، قُم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۴ھ، ص ۲۳۴
۸۴- القفطی: تاریخ الحکما، ص ۴۷۶، ۴۷۷
۸۵- محمد جمعہ لُطفی: تاریخِ فلاسفۃ الاسلام، ص ۲۴
۸۶- ط۔ ج، دوبوئر: تاریخِ فلسفہ اسلام، ص ۹۵ تا ۹۷
۸۷- محمد جمعہ لُطفی: تاریخِ فلاسفۃ الاسلام، ص ۲۴
۸۸- خان محمد چاولہ: اسلام اور فلسفہ، لاہور: علمی کتاب خانہ، س۔ن، ص ۹۶
۸۹- ابن رشد: احمد فواد الاہوانی (مرتب): الرسالۃ النفس در الکتاب النفس، قاہرہ: دار الکتب مصر، ۱۹۵۰ء، ص ۲۰۲
۹۰- ابو اسحٰق الکندی: محمد عبدالھادی ابو ریدہ (شارح ومرتب): رسالہ فلسفۃ الاولیٰ در رسائل الکندی الفلسفیۃ، مصر: دار الفکر العربی، مطبعۃ الاعتماد، ۱۹۵۰ء، ص ۹۸
۹۱- ابو اسحٰق الکندی: رسالہ فلسفۃ الاولیٰ در رسائل الکندی الفلسفیۃ، ص ۱۱۱
۹۲- ابن رشد: الرسالۃ النفس در الکتاب النفس، ص ۱۲۶
۹۳- ایضاً، ص ۲۵۳، ۲۵۴
۹۴- محمد جمعہ لُطفی: تاریخِ فلاسفۃ الاسلام، ص ۳۵
95- M. M Sharif(edited): *A History of Muslim Philosophy,* Germany: Allgauer Heimatverlag, Pakistan Philosophical Congress, 1963, p. 450
96- Ibid
۹۷- ابن خلکان: وفیات الاعیان، ص ۱۱۲
۹۸- القفطی: تاریخ الحکما، ص ۳۷۸
۹۹- ابن خلکان: وفیات الاعیان، ص ۱۱۲، ۱۱۳
۱۰۰- ڈاکٹر نصیر احمد ناصر: سر گذشت فلسفہ، حصہ دوم، ص ۲۵۳
۱۰۱- محمد جمعہ لُطفی: تاریخِ فلاسفۃ الاسلام، ص ۳۶
۱۰۲- ابن خلکان: وفیات الاعیان، ص ۱۱۲ تا ۱۱۴
۱۰۳- محمد جمعہ لُطفی: تاریخِ فلاسفۃ الاسلام، ص ۳۵
104- Ian Richard Netton: *Al-Farabi and His School,* The Curzon Press, 1999, p. 04
105- M. M Sharif: *A History of Muslim Philosophy,* p. 451
۱۰۶- نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر: سر گذشتِ فلسفہ، ص ۲۹۶

107- F. W. Zimmermann: *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, NewYork: Oxford University Press, 1987, p. xlvii(Introduction)

۱۰۸- مصطفٰی بن عبداللہ المعروف بہ کاتب چلپی حاجی خلیفہ: آیۃ اللہ العظمی المرعشی (مقدمہ): کشف الظنون عن اسام الکتب والفنون، جلد اول، بغداد: منشورات مکتبہ المثنی، س۔ن، کتاب الام، ص۸۸۳

۱۰۹- القفطی: تاریخ الحکما، ص۳۷۸

۱۱۰- محمد جمعہ لطفی: تاریخ فلاسفۃ الاسلام، ص۳۳، ۳۴

۱۱۱- ایلین بلیک وڈ: ملک اشفاق (مترجم): دنیا کی نام ور شخصیات، لاہور: فکشن ہاؤس، ۱۹۹۹ء، ص۸۳

۱۱۲- الفارابی، ابی النصر: کتابُ الاراء اھل المدینۃ الفاضلۃ، مصر: مطبع السادۃ بجوار محافظۃ الازھر، ۱۳۲۴ھ، ص۲۱ تا ۳۰

۱۱۳- ایضاً، ص۲، ۳

۱۱۴- ایضاً، ص۹ تا ۲۰

۱۱۵- خان محمد چاولہ: اسلام اور فلسفہ، ص۱۰۱

۱۱۶- ایضاً، ص۱۰۲

۱۱۷- الفارابی: کتابُ الاراء اھل المدینۃ الفاضلۃ، ص۱ تا ۱۸

۱۱۸- محمد جمعہ لطفی: تاریخِ فلاسفۃ الاسلام، ص۴۸

۱۱۹- ایضاً

۱۲۰- ایضاً

۱۲۱- ایضاً، ص۴۸

122- M. M Shrif: *A History of Muslim Philosophy,* p. 450

۱۲۳- ابن خلکان: وفیات الاعیان، ص۷۷

۱۲۴- نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر: سرگذشتِ فلسفہ، ص۲۸۴

۱۲۵- ایضاً، ص۲۵۸

۱۲۶- الفارابی: کتابُ الاراء اھل المدینۃ الفاضلۃ، ص۶۶ تا ۶۸

۱۲۷- الفارابی: کتابُ الاراء اھل المدینۃ الفاضلۃ، ص۸۹

۱۲۸- نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر: سرگذشتِ فلسفہ، ص۲۹۲

۱۲۹- الفارابی: کتابُ الاراء اھل المدینۃ الفاضلۃ، ص۷۵

۱۳۰- ایضاً، ص۸۱

۱۳۱- ایضاً، ص۸۹

۱۳۲- ایضاً، ص۹۱

۱۳۳- ایضاً،ص۵۲تا۵۶
۱۳۴- محمد جمعہ لُطفی:تاریخ فلاسفۃ الاسلام،ص۷۵، نیز:سر گذشتِ فلسفہ،ص۳۷۱
۱۳۵- نصیراحمد ناصر،ڈاکٹر:سر گذشتِ فلسفہ،ص۳۷۱
۱۳۶- محمد جمعہ لُطفی:تاریخ فلاسفۃ الاسلام،ص۷۵
۱۳۷- نصیراحمد ناصر،ڈاکٹر:سر گذشتِ فلسفہ،ص۳۷۲
138- Ian Richard Netton: *Al-Farabi and His School,* p. 01
۱۳۹- محمد جمعہ لُطفی:تاریخ فلاسفۃ الاسلام،ص۷۵
۱۴۰- ایضاً
۱۴۱- نصیراحمد ناصر،ڈاکٹر:سر گذشتِ فلسفہ،ص۳۷۷
۱۴۲- دوبوئر:تاریخ فلسفۂ اسلام،ص۹۱
۱۴۳- نصیراحمد ناصر،ڈاکٹر:سر گذشتِ فلسفہ،ص۱۶۲
۱۴۴- برق،غلام جیلانی:فلسفیان اسلام،ص۶۴
۱۴۵- نصیراحمد ناصر،ڈاکٹر:سر گذشتِ فلسفہ،ص۱۶۵تا۱۸۲
۱۴۶- دوبوئر:تاریخ فلسفۂ اسلام،ص۶۰
۱۴۷- ایضاً
۱۴۸- غزالی،امام ابو حامد:محمد حنیف ندوی (مترجم): تہافۃ الفلاسفۃ، لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ،۲۔ کلب روڈ،۱۹۷۴ء،ص۱۸
۱۴۹- غزالی:تہافۃ الفلاسفۃ،ص۹۶تا۱۶۴
۱۵۰- دوبوئر:تاریخ فلسفۂ اسلام،ص۱۵۳تا۱۵۵
۱۵۱- محمد جمعہ لُطفی:تاریخ فلاسفۃ الاسلام،ص۹۲
۱۵۲- خان محمد چاولہ:اسلام اور فلسفہ،ص۱۴۱
۱۵۳- دوبوئر:تاریخ فلسفۂ اسلام،ص۱۶۳
۱۵۴- غلام جیلانی برق:فلسفیانِ اسلام،ص۲۷
۱۵۵- محمد جمعہ لُطفی:تاریخ فلاسفۃ الاسلام،ص۷۹،۸۰
۱۵۶- نصیراحمد ناصر،ڈاکٹر:سر گذشتِ فلسفہ،ص۴۶۵
۱۵۷- خان محمد چاولہ:اسلام اور فلسفہ،ص۱۴۳
۱۵۸- محمد جمعہ لُطفی:تاریخ فلاسفۃ الاسلام،ص۱۱۲
۱۵۹- خان محمد چاولہ:اسلام اور فلسفہ،ص۱۴۶
۱۶۰- محمد جمعہ لُطفی:تاریخ فلاسفۃ الاسلام،ص۱۱۸
۱۶۱- ایضاً،ص۱۲۴،۱۲۵

۱۶۲- عبدالسلام ندوی: حکمائے اسلام، ص۴۸، ۴۹
۱۶۳- غلام جیلانی برقؔ: فلسفیان اسلام، ص۱۵۱
۱۶۴- نصیراحمد ناصر، ڈاکٹر: سر گذشتِ فلسفہ، ص۵۱۴
۱۶۵- محمد جمعہ لُطفی: تاریخِ فلاسفۃ الاسلام، ص۱۶۳
۱۶۶- غلام جیلانی برقؔ: فلسفیان اسلام، ص۴۴، ۴۵
۱۶۷- محمد جمعہ لُطفی: تاریخِ فلاسفۃ الاسلام، ص۱۶۳تا۱۶۶
۱۶۸- ایضاً
۱۶۹- غلام جیلانی برق: فلسفیانِ اسلام، ص۴۵، ۴۶
۱۷۰- ایلن بلیک وڈ: دنیا کی نام ور شخصیات، ص۹۶
۱۷۱- محمد جمعہ لُطفی: تاریخِ فلاسفۃ الاسلام، ص۲۸۷
۱۷۲- ایضاً
۱۷۳- ایضاً، ص۲۹۲
۱۷۴- غلام جیلانی برق: فلسفیانِ اسلام، ص۵۰
۱۷۵- ایضاً
۱۷۶- محمد عباداللہ اختر، خواجہ: ابن عربی اور ان کے افکار، لاہور: سلسلہ مشاہیر اسلام، س ن، ص۱۰۸تا۱۱۰
۱۷۷- محمد جمعہ لُطفی: تاریخِ فلاسفۃ الاسلام، ص۳۰۷
۱۷۸- نصیراحمد ناصر، ڈاکٹر: سر گذشتِ فلسفہ، ص۳۱۱

189- Khwaja Abdul Hamid: *Ibn Miskawayah: A study of His Al-Fauzal-Asghar,* Lahore: Sh. M. Ashraf, 1946, p. 36

۱۸۰- ایضاً، ص۴۳
۱۸۱- ایضاً
۱۸۲- ایضاً، ص۴۶تا۵۰
۱۸۳- نصیراحمد ناصر، ڈاکٹر: سر گذشتِ فلسفہ، ص۳۱۲، ۳۱۳
۱۸۴- ایضاً، ص۳۱۶
۱۸۵- ایضاً، ص۳۱۴

186- Anthony Kenny: *An Illustrated Brief history of Western philosophy*, p. 144, 145
187- James Collins: *God in Modern philosophy,* Chicago: Henry Regnery Company, 1967, p. 3
188- Descarte, R: Jonathan Bennett (Trans): *Discourse on Method,* online edition, internet archives, 2007, p. 01
189- Ibid, p. 15

190- Ibid
191- Ibid, p. 15 to 17
۱۹۲- برٹرنڈ رسل: مولوی محمد معین الدین (مترجم): مسائل فلسفہ، حیدرآباد دکن: دارالطبع جامعہ عثمانیہ، ۱۹۲۵ء، ص ۱۲
۱۹۳- ویب: تاریخ فلسفہ، ص ۱۱۰
194- Descarte, R: E. S. Haldane & G. R. T. Ross, (Trans): *The Philosophycal Works of Descarte,* (Vol. I) London: Cambridge University Press, 1975. p. 5 to 7
195- Descarte, R: *The Passion of The Soul*, Ibid, p. 17
۱۹۶- عبدالماجد دریابادی: مبادی فلسفہ، ص ۲۶
۱۹۷- ایضاً، ص ۲۸
198- Bertrend Russel: *History of Western Philosophy*, p. 553
199- Brauch Spinoza: R. H. M. Elwes (Trans. from Latin): *The Ethics*, (Selected Bits of Part1-3), Internaet Archives Library, p. 11
200- Ibid, p. 15, 16
201- Bertrend Russel: *History of Western Philosophy*, p. 556
202- Spinoza: *The Ethics*, p. 15
203- Ibid, p. 18
۲۰۴- عبدالرؤف ملک: مغرب کے عظیم فلسفی، ص ۳۵
205- James Collins: *God in Modern philosophy,* p. 78, 79
206- Bertrend Russel: *History of Western Philosophy*, p. 556
207- Goethe, John Wolfgang von: *Goethe's poems,* New York: Poem Hunter. com, The world's poetry Archive, 2004 (classic poetry Series)
208- James Collins: *God in Modern philosophy,* p. 70
209- Brandon Look: *On Monadic domination in Leibniz's Metaphysics,* New England: University of Kentucky, Routledge: Tylors and Frames Group, (British Journal at the History of Philosophy), 2002, p. 379. 385 (first time read at the Intermountain seminar on early Modern Philosophy)
۲۱۰- قاضی قیصرالاسلام: فلسفے کے بنیادی مسائل، ص ۶۸
211- James Collin: *God in Modern philosophy,* p. 79 to 81
212- Brandon Look: *On Monadic domination in Leibniz's Metaphysics, p.* 387
213- Bertrend Russel: *History of Western Philosophy*, p. 576
214- John Locke: Jim Manis (Ed): *An Essay Concerning Human Understanding*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 1999 (Electronic Classic Series), p. 613
215- Ibid, p. 614
216- Ibid, p. 624
217. James Collins: *God in Modern philosophy,* p. 101 to 105
۲۱۸- ویب: تاریخ فلسفہ، ص ۱۲۶

۲۱۹- برکلے، جارج: مولوی عبدالباری ندوی (مترجم): مبادی علوم انسانی، اعظم گڑھ: معارف پریس، ۱۹۱۸ء، ص۱۰، ۱۱
۲۲۰- ایضاً، ص۲۸
۲۲۱- ایضاً، ص۴۶
۲۲۲- ایضاً، ص۸۹، ۹۰
۲۲۳- ایضاً، ص۹۰
۲۲۴- ایضاً، ص۱۲۹، ۱۳۰

225- James Collins: *God in Modern philosophy,* p. 110
226- David Hume: L. A. Selby-Bigge (Ed): *A Treatise of Human Nature,* Oxford: Clarendon Press, 1896 (reprinted from the Original edition and edited in three Volumes)p. 7to9

۲۲۷- عبدالرؤف ملک: مغرب کے عظیم فلسفی، ص۱۸۴

228- David Hume: *A Treatise of Human Nature,* p. 8, 9
229- James Collins: *God in Modern Philosophy,* p. 1452
230- Ibid
231- Ibid, p. 150
232- Ibid, p. 162

۲۳۳- عبدالرؤف ملک: مغرب کے عظیم فلسفی، ص۲۳۱
۲۳۴- ایضاً، ص۲۳۶

235- James Collins: *God in Modern philosophy,* p. 165 to 178
236- Immanual Kant: J. M. D Meiklejohn (Trans): *The Critic of Pure Reason,* Pennsylvania: A PENN Stater Electronic Classic Series Publication, The Pennsylvania State University, IInd Edition, 2010, p. See Preface

۲۳۷- کانٹ، ایمانوئل: ڈاکٹر عابد حسین سید (مترجم): تنقید عقلِ محض، دہلی: انجمن ترقی اردو، ۱۹۴۱ء، ص۱۵۶
۲۳۸- عبدالرؤف ملک: مغرب کے عظیم فلسفی، ص۲۴۲، ۲۴۳
۲۳۹- عبدالماجد دریابادی: مبادی فلسفہ، ص۲۹ تا ۳۲
۲۴۰- ویب: تاریخ فلسفہ، ص۱۶۱
۲۴۱- عبدالرؤف ملک: مغرب کے عظیم فلسفی، ص۲۵۴ تا ۲۵۶
۲۴۲- ایضاً، ص۲۵۷، ۲۵۸
۲۴۳- ایضاً
۲۴۴- ایضاً، ص۲۶۷، ۲۶۸
۲۴۵- ویب: تاریخ فلسفہ، ص۱۶۶
۲۴۶- عبدالرؤف ملک: مغرب کے عظیم فلسفی، ص۲۹۴

۲۴۷- ایضاً،ص ۳۰۲
۲۴۸- ایضاً،ص ۲۷۹
۲۴۹- ایضاً،ص ۳۱۱
۲۵۰- ایضاً،ص ۳۱۷
۲۵۱- ایضاً،ص ۳۲۰
۲۵۲- ایضاً،ص ۳۲۱
۲۵۳- ایضاً،ص ۳۲۲ تا ۳۳۱
۲۵۴- ایضاً،ص ۳۷۹
۲۵۵- ایضاً،ص ۴۱۴ تا ۴۱۵
۲۵۶- سی-ایم جوڈ: آشکار حسین (مترجم): فلسفۂ جدید (تعارف)، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۵۶ء، ص ۶۶ تا ۷۵
۲۵۷- سی-ایم-جوڈ: فلسفۂ جدید (تعارف)، ص ۹۱
۲۵۸- ایضاً،ص ۶۷
۲۵۹- ایضاً،ص ۱۳۸

260- Henri Bergson, T. E Hulme(Trans): *An Introduction to Metaphysics, p.*01
261- Ibid, p. 2, 3
262- Ibid, p. 3to6
263- Ibid, p. 07
264- Ibid, p. 08
265- Ibid, p. 20

۲۶۶- سی-ایم-جوڈ: فلسفۂ جدید (تعارف)، ص ۱۵۳ تا ۱۵۶
۲۶۷- ولیم جیمز: ،مولوی عبدالباری ندوی (مترجم): فلسفۂ نتائجیت، دکن حیدرآباد: ادارۂ جامعہ عثمانیہ، ۱۹۳۷ء، ص ۵۲ تا ۵۴
۲۶۸- میر ولی الدین، ڈاکٹر: فلسفہ کیا ہے؟، دہلی: ندوۃ المصنفین، ۱۹۵۱ء، ص ۱۱
۲۶۹- جان ڈیوی، سر: انتظار حسین (مترجم): فلسفے کی نئی تشکیل، لاہور: شیش محل کتاب گھر، ۱۹۶۱ء، ص ۱۴۹ تا ۱۶۵

❁......❁......❁

باب دوم:

تصوف: روایت، تصورات اور اہم موضوعات

(حصہ اول)

لفظ ''تصوف'' کا مادہ 'صوف' ہے جس کا مطلب ''اون'' ہے۔ یہ باب تفعل سے مصدر ہے اور اونی لباس عادتاً پہن لینے کو ظاہر کرتا ہے۔ لہٰذا اسلامی اصطلاح کے مطابق ''صوفی'' بن کر خود کو صوفیانہ زندگی کے لیے وقف کر دینے کو تصوف کے نام سے تعبیر کریں گے۔[1] اس کے اشتقاقات میں 'الصفاء'، 'والصفوۃ'، 'والصُّفَۃ' سمجھے جاتے ہیں تاہم زیادہ قیاس 'صوف' (اون) کا کیا جاتا ہے۔[2] عربی دائرۃ المعارف[3] میں اس کی توضیح کے لیے یہ اشعار درج کیے گئے ہیں:

تنازع الناس فی الصوفی واختلفوا　　و فیہِ وظنّوہُ مشتقاً من الصّوف

ولست امسخ ھذا الاسم غیرفتًی　　صا فی وصوفی حتیٰ سیمی الصوفی

اس لفظ کے دیگر اشتقاقات میں 'صافی اور مصافاۃٌ (خالص محبت کرنا)' تصافیٰ (بعض کا بعض سے محبت کرنا) الصفوَ (خالص اور عمدہ محبت کرنا) بھی شامل ہیں۔[4] علاوہ ازیں الصّفِی (مخلص دوست)، صَافَ ریصوفُ رصَوفاً کا مطلب (اعراض کرنا) اَصَافہٗ (مائل کرنا)، تصَوَّفَ (صوفی بننا یا صوفیوں کی سی عادت بنانا) بھی اس کے معانی تفہیم کیے جاتے ہیں۔[5] معجم لغۃ الفقھاء میں 'تصوف' کا مطلب اللہ کے ساتھ مخلص ہونا، دنیاوی شان وشوکت سے گریز کرنا، اور عوام الناس کے ساتھ حسنِ سلوک کرنا[6] درج ہیں۔ انگریزی میں اس کا مترادف Mysticism یا Sufism درج کیا ہے۔[7] المورد (عربی) میں اس کے معنی 'صوف' سے مراد 'شعرُ الغنَم' یعنی ''اون'' کے لیے گئے ہیں۔ انگریزی میں اس کا مترادف wool/fleece ہے اور ''صوفی'' سے مراد ''صوف سے بنا ہوا یا اُس سے منسوب کیا گیا'' لیا گیا ہے۔[8] ان اشتقاقات اور لغوی مفاہیم کو پیشِ نظر رکھا جائے تو لفظ تصوف سے مراد ظاہر و باطن کا

تزکیہ، قول وفعل میں اخلاص پیدا کرنا، اور دنیاوی عیش وعشرت سے اعراض کرتے ہوئے اللہ کے ساتھ عشق کا تعلق استوار کرنا تصوف کہلاتا ہے۔

تصوف خالص اسلامی اصطلاح ہے۔ عربی دائرۃ المعارف[9] میں لکھا ہے کہ جو لوگ اس کے اشتقاقات کو یونانی یا انگریزی زبانوں میں تلاش کرتے ہیں، وہ غلط ہیں۔ یہ علم باطن، علم قلب وروح، علمِ لدُنّی، علم مکاشفہ، علم اسرار والمکنون اور علم حقیقت کہلاتا ہے۔ چناں چہ امام غزالیؒ فرماتے ہیں: هو علم الصديقين والمقربين فهو عبارة عن النّور يطهر فى القلب عند تطهره و تزكية من الصفات المذمومة او بافعاله وحكمته فى خلق الدنيا والآخرة۔[10] تصوف بنیادی طور پر اہل حقیقت کی اصطلاح ہے جس کا کام صوفیہ کے اخلاق سنوارنا اور اُن کے اوصاف واخلاق کو سلوک وطریقت کی راہوں سے متصّل کرنا ہے۔ یہ دلوں کا تصفیہ کرنے کا عمل ہے۔ اُردو دائرۃ المعارف کے مطابق تصوف چار اشیا سے کلام کرتا ہے:

پہلا کلام **مجاہدات** کے حوالے سے ہے اور اس میں محاسبۂ نفس کیا جاتا ہے۔

دوسرا کلام **کشف وحقیقتِ مدرکتہ** کے حوالے سے ہے۔ اس میں خدا اور ملائکہ کی صفات اور تمام موجودات (غیر حاضر یا حاضر) کی حقیقت کا ادراک کیا جاتا ہے۔

تیسرا کلام **تصرّفاتِ عالم** اور **کرامات** کے حوالے سے ہے۔

چوتھا کلام اُن موہوم الفاظ سے بحث کرتا ہے جو ائمہ تصوف کے سینے سے وارد ہوتے ہیں اور ان کو اصطلاح میں **شطحیات** کہتے ہیں۔[11]

صوفیہ کرام نے لفظ تصوف کے بیان میں ''صوفی'' کے اشتقاقات کے بارے میں خاصی تفصیلات فراہم کی ہیں۔ الکلاباذی لکھتے ہیں: انھیں صوفی اس لیے کہا گیا کہ یہ اللہ عز وجل کے حضور میں پہلی صف میں ہیں۔ ایک گروہ کہتا ہے کہ انھیں اُن کے باطن کی صفائی اور پاکیزگی کی وجہ سے صوفی کہا گیا یا پھر یہ کہ ان کے اوصاف ''اہلِ صفّہ'' کے اوصاف سے ملتے ہیں۔[12]

الکلاباذی مزید لکھتے ہیں کہ اگر اس لفظ کو 'صفا' اور 'صفوۃ' سے ماخوذ سمجھا جائے تو اسم نسبت صفوّیہ ہوگا (پھر تخفیف کر کے صوفیہ ہو جائے گا) اور اگر اسے 'صفّہ' اور 'صفِ اول' کی طرف نسبت دی جائے تو اسم نسبت 'صُفیّہ' یا 'صُفِّیَّہ' ہوگا (پھر واؤ کا اضافہ کیا اور فا کو مخفف کیا تو

صوفی بنا) اور ممکن ہے کہ یہ کثرتِ استعمال سے ایسا ہو گیا ہو اور اگر اسے صوف لیا جائے تو بھی درست ہے چناں چہ دنیا سے خالی ہونے، اس سے علاحدگی اختیار کرنے، وطن ترک کرنے اور سفر اختیا کرنے، نفس کو حظوظِ نفسانی سے باز رکھنے، پاکیِ معاملات، پاکیِ باطن، انشراح صدر اور صف اول کے لوگوں کی صفات رکھنے کا نام تصوف ہے۔[۱۳] ابو نصر سراج طوسیؒ[۱۴] فرماتے ہیں کہ صوفیہ کے نام کی نسبت ان کے ظاہری لباس کی وجہ سے بھی ہو سکتی ہے۔ یہی بات الکلا باذی[۱۵] نے بھی لکھّی ہے۔ ابو نصرؒ کہتے ہیں کہ جس طرح فقیہہ کو 'فقہ' سے، زاہد کو 'زُہد' سے متوکل کو 'توکّل' سے اور صابر کو 'صبر' سے منسوب کیا جاتا ہے، اسی طرح صوفیہ کو ایک نام نہیں دیا جا سکتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہر شے کا علم جانتے ہیں، یہ ایک حال سے دوسرے حال میں منتقل ہوتے رہتے ہیں اس لیے اُن کی ہر حالت کا الگ نام بنتا ہے۔ اُن کے لباس کے حوالے سے یہ تفصیل ملتی ہے کہ یہ انبیا کی بھی عادت تھی اور صوفیہ کی علامت رہی ہے اس لیے صوفیہ نے اس لباس کو ترجیح دی۔[۱۶] السیّد علی ہجویریؒ نے لفظ ''صوفی'' کو اسم ''صفا'' سے مشتق قرار دیا ہے اور اس کے جواز میں وہ رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث مبارکہ پیش کرتے ہیں: ذهب صفو الدنيا و بقي كدرُها۔ وہ فرماتے ہیں چوں کہ ان لوگوں نے اپنے اخلاق اور معاملات کو مہذّب کر لیا اور طبعیت کی آفتوں سے پاک اور صاف ہیں اسی وجہ سے ان کو صوفی کہتے ہیں۔[۱۷] امام قشیریؒ اس لفظ کو اسم کی بجائے لقب قرار دیتے ہوئے یہی تعریف بیان کرتے ہیں کہ جو لوگ اپنے ظاہر و باطن کی صفائی کرتے اور گدلے پن سے دور رہتے یا اُسے ختم کرنے میں مشغول رہتے ہیں، 'صوفی' کہلاتے ہیں۔[۱۸]

لفظ 'صوفی' کو لقب کے طور پر پہلے پہل آٹھویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں کوفے کے ایک شیعہ کیمیا گر جابر بن حیان کے نام کے ساتھ (جو زہد میں مسلکِ خاص رکھتا تھا) اختیار کیا گیا۔[۱۹] امام قشیریؒ[۲۰] کے مطابق پہلا شخص جس کے لیے لفظ 'صوفی' اختیار کیا گیا ابو ہاشم کوفی ہے جس کا سنہ وفات ۱۹۹ھ (۸۱۴ء) بتایا جاتا ہے۔ علامہ ابن جوزیؒ کے مطابق بھی یہ لفظ ۲۰۰ھ سے پہلے ظاہر ہوا۔[۲۱] جہاں تک 'تصوف' اور 'صوفی' کے اصطلاحی معنی ہیں تو اس حوالے سے خود صوفیہ کرام نے ان دونوں الفاظ کے معانی متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس

ضمن میں تصوف کی معروف ترین کتاب کشف المحجوب سے صوفیہ کرام کے چند مشہور اقوال اور تعریفات پیش کی جاتی ہیں:

سیّدعلی ہجویریؒ فرماتے ہیں: ''صوفی وہ ہے کہ اس کا دل کدورت سے پاک اور صاف ہووے''۔

ابوالحسن نوریؒ فرماتے ہیں: الصوفیة هُمُ الَّذِیْنَ صَفَت اَزْواجهم فصادوا فی الصَّفِّ الاولِ بینَ یدَیِ الحقَّ۔

ذوالنون مصریؒ فرماتے ہیں: الصوفی اذا نَطَقَ بان نطقُهُ عنِ الحقائق و اِن سکت نطقت عنهُ الجوارِحُ بقطع العلآئق۔

محمد بن علی بن حسینؒ فرماتے ہیں: ''التصوف خلق فمن زاد علیكَ فی الخلق زاد علیك فی التصوف''۔[۲۲]

حضرت جنید بغدادیؒ نے تصوف کی بنیاد آٹھ خصلتوں پر قائم کی ہے: سخاوت میں ابراہیمؑ، رضا میں اسمٰعیلؑ، صبر میں ایوبؑ، اشارت میں زکریاؑ، غربت میں یحییٰؑ، صوف پہننے میں موسیٰؑ، سیاحت میں عیسیٰؑ اور فقر میں حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم۔[۲۳]

ان اقوال سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صوفی وہ ہے جس میں صبر، سخاوت، رضا، اشارت اور فقر کوٹ کوٹ کر بھرا ہو۔ اسی لیے صوفیہ کو زہاد و عباد یا عارفین یا فقرا بھی کہا جاتا ہے جیسا کہ حضرت شہاب الدین سہروردیؒ نے صوفیہ کو عوارف المعارف میں ''مقرّبین''[۲۴] کا لقب دیا ہے۔

اکثر اوقات صوفیانہ مسلک کو اہلِ ظاہر کی جانب سے اس اعتراض کا سامنا کرنا پڑتا ہے کہ لفظ تصوف اور لقب صوفی کی قرآن و احادیث سے کوئی مثال نہیں ملتی۔ یہ ہمیشہ سے ایک تحقیق طلب مسئلہ رہا ہے، گو لفظ 'صوفی' یا 'تصوف' قرآن یا احادیث میں کہیں بعینہ استعمال نہیں ہوا لیکن اس مسلک کا حوالہ اسم کی بجائے بطور صفت قرآن و احادیث، دونوں میں آیا ہے۔ اگر تصوف کی تاریخ اور صوفیہ کرام کی زندگی کا مطالعہ کیا جائے تو ان بزرگانِ دین کے لیے صوفی کے ساتھ ساتھ عارف، فقیر، زاہد، عابد، مقرّب، متقی، جیسے القاب بھی اختیار کیے جاتے رہے

ہیں۔ معروف صوفیہ کی حیات کے وقائع بتاتے ہیں کہ صوفیہ کرام کا طریق وہی تھا جو صدیقین وشہدا کا تھا جن کا قرآن پاک اور احادیث میں مذکور ہے اس کے علاوہ تمام صوفیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تصوف کوئی اسم یا الگ سے کوئی علم نہیں ہے بلکہ یہ اخلاق کو سنوارنے اور باطن کے تزکیہ کا ایک ذریعہ ہے۔ حضرت ابوالحسن نوریؒ[۲۵] فرماتے ہیں: لیس التصوف رسوماً ولا عُلُو مًا ولکنّہ اخلاق۔ اس بات کی وضاحت کرتے ہوئے سیّد علی ہجویریؒ فرماتے ہیں:

یعنی اگر (تصوف) رسوم ہوتا تو مجاہدے سے حاصل ہوتا اور اگر علوم ہوتا تو تعلیم سے حاصل ہوتا اور اگر نہ علوم ہوتا تو تعلیم سے حاصل نہ ہوتا، پس معلوم ہوا کہ اخلاق نام تصوف ہے۔[۲۶]

حضرت یحییٰ بن معاذؒ نے فرمایا: عارف ایک ایسا شخص ہوتا ہے جو لوگوں کے ساتھ رہتے ہوئے بھی اُن سے جدا رہے۔[۲۷] اس طرح الکلاباذی لکھتے ہیں: عارف وہ ہے جو اللہ کے حقوق ادا کرنے میں اپنی پوری کوشش صرف کر دے۔[۲۸] الکلاباذی صوفیہ کی تعریف میں یہ اشعار لکھتے ہیں جن سے اس مسلک کے لوگوں کی خصوصیات واضح ہوتی ہیں:

قوم همومهم بالله قد علقت　　فما لهم هِمَمٌ تسمو الى احد
ما ان تنا زعتهم دنیا ولا شرف　　من المطاعم و اللّذّاتِ والولد
ولا للبس ثیابٍ فائقٍ أنقٍ　　ولا لروحٍ سرورٍ حَلَّ فی البلد

مجموعی طور پر دیکھا جائے تو تمام صوفیہ کرام اور اہلِ علم نے تصوف سے یہی معنی مراد لیے ہیں کہ صوفی وہ ہے جو اپنے ظاہر و باطن کی صفائی پر توجہ مرکوز رکھے، اپنے قلب و روح کو مادی و دنیاوی آلائشوں سے پاک رکھے، اپنے جسم کو مطہر اور قلب کو مصفا رکھے۔ ان کا صوف پہننا پسند کیا جاتا ہے لیکن لازم نہیں کہ ان کا اہل صفّہ سے تعلق بھی ہو۔ جو شے صوفی کے ساتھ لازم ہے وہ ظاہر و باطن کی طہارت و پاکیزگی ہے۔ دنیاوی کدورتوں سے پاک رہنا ان کا عمل ہے اور یہی ان کا اخلاق ہے چناں چہ صوفیہ کرام کا یہ کہنا بجا ہے کہ تصوف، اخلاق کا دوسرا نام ہے۔

لفظ 'صوفی' ایک لقب ہے جو زہد و ورع اختیار کرنے والوں، فاقہ کشی کرنے والوں، اللہ کی خاطر ترکِ دنیا کرنے والوں، خدا سے بے لوث محبت کرنے والوں، اور رسول اللہ ﷺ پر جان چھڑکنے والوں، زہاد، عباد، مقرّبین، متوکلین، صدیقین اور شہدا کے لیے اختیار کیا جاتا ہے

اور ہم بخوبی جانتے ہیں کہ ان تمام القابات سے متعلق قرآن حکیم میں بہت سی آیات ملتی ہیں۔ لٰہذا تصوف کا پہلا ماخذ قرآن مجید ہے۔ سورۃ بقرہ کی پہلی آیت میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ یہ کتاب اُن لوگوں کے لیے ہے جو متّقین ہیں اور غیب پر ایمان لاتے ہیں اور نماز قائم کرتے ہیں اور جو دیا جائے اس سے خرچ کرتے ہیں۔ اسی طرح سورۃ قٓ کی آیت نمبر ۳۳ اور سورۃ الذٰریٰت کی آیت نمبر ۲۰، ۲۱ فقرا و صوفیہ کی انھی صفات کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔ یہ فقرا ہی ہیں جو نمازوں کو قائم کرتے ہیں، اللہ سے ڈرتے ہیں اور اس کے پاس انتہائی عجز و انکساری کے ساتھ حاضر ہوتے ہیں وہ یقین رکھنے والے ہیں، اپنے نفسوں کی نگہداشت کرنے والے ہیں اور زمین میں اور اپنے نفس میں اللہ کی نشانیاں تلاش کرتے ہیں۔ صوفیہ کے نزدیک اپنے نفس کی معرفت سے ہی خدا کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ کیوں کہ ان کے مسلک کی بنیاد میں اس آیت مبارکہ کا بڑا دخل ہے: و نحن اقرب الیہ من حبل الورید۔ چناں چہ صوفیہ اللہ تعالیٰ کو اپنے دل کے انتہائی گوشے میں محسوس کرتے ہیں اور اسی خدا کی تلاش پر زور دیتے ہیں، اس سے ہم کلامی کو اپنا مقصدِ عظیم خیال کرتے ہیں، نیز دیدارِ خداوندی کی تڑپ میں بے تاب رہتے ہیں۔ وہ خود کو ہر حالت میں اللہ کے سامنے حاضر پاتے ہیں لٰہذا کسی بھی ایسے کام سے احتراز کرتے ہیں جو اللہ کی ناراضی کا سبب بنے۔ تصوف میں اس حالت کو 'حضوری' کہا جاتا ہے۔ صوفیا ظاہری و قلبی ہر دو حوالے سے حضوری کی حالت کو پسند کرتے ہیں۔ قلب کی حضوری سے متعلق سورۃ قٓ آیت نمبر ۳۷ میں ارشاد ہوتا ہے: ان فی ذلک لذکری لمن کان لہ قلب او القی السمع و ھو شھید۔ صوفیہ کرام اللہ کے دیدار کی خواہش میں گرفتار رہتے ہیں۔ چناں چہ آیت کریمہ ہے: فمن کان یرجو لقآء ربہ فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک بعبادۃ ربہ احدا (۱۸:۱۱۰)۔ وہ اللہ سے محبت کے معاملے میں بہت شدید ہوتے ہیں۔ یہ صفت اس آیت کریمہ سے اخذ کی گئی ہے۔ و الذین اٰمنوا اشد حباللہ۔ (۲:۱۶۵)۔ اس طرح کی دیگر بہت سی آیات ہیں جن سے تصوف کو بنیاد فراہم ہوتی ہے۔ اسلام میں تصوف کی بنیاد فقر اور تقویٰ پر ہے اور اہل فقر اور متقین کا تذکرہ قرآن مجید میں جا بجا ملتا ہے۔ انبیاے کرام، صحابہ کرام، تابعین و تبع تابعین کی حیات مبارک اسی طریق کی عمدہ مثالیں ہیں۔

طریقِ تصوف کا دوسرا ماخذ سنّتِ رسول ﷺ اور احادیث مبارکہ ہیں۔ حضرت جنید بغدادیؒ کا معروف قول ہے کہ ہمارا یہ علم رسول اللہ ﷺ کی حدیث سے ملا ہوا اور گُھٹا ہوا ہے۔[۲۹] صوفیہ عظام اس بات کا بڑا خیال رکھتے تھے کہ وہ کوئی بھی ایسا عمل یا قول نہ کہیں جو شریعت کے خلاف ہو۔ اس حوالے کتبِ تصوف میں صوفیہ کرام کے کئی واقعات و اقوال بیان ہوئے ہیں صاحبِ عوارف المعارف نے ایسے واقعات و روایات درج کیے ہیں۔ مثلاً وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت بایزید بسطامیؒ نے ایک روز اپنے ایک دوست سے کہا کہ آؤ ہم فلاں شخص کے یہاں چلتے ہیں کہ اس کی ولایت کا بڑا چرچا ہے۔ جب وہ اس کے مکان کی طرف گئے تو دیکھا کہ اُس نے مسجد کی طرف رُخ کر کے قبلے کی طرف تھوک دیا۔ بسطامیؒ فوراً واپس لوٹ آئے اور کہا جس شخص نے سنّتِ نبی ﷺ کا ادب نہیں کیا، اللہ کا ادب نہیں کیا وہ مقاماتِ اولیا اور صدیقین کے دعوؤں کا کس طرح امین ہوسکتا ہے۔[۳۰] اسی طرح سہل بن عبداللہ کا ایک قول درج کیا ہے کہ وہ فرماتے تھے کہ ’جس وجد کی شہادت کتاب وسنّت سے نہ ملے وہ باطل اور ناحق ہے‘۔[۳۱] الکلاباذی نے التعرف[۳۲] میں لکھا ہے کہ تمام اکابر صوفیہ کا یہ ماننا ہے کہ تصوف اور فقر اور زہد ایک ہی ہیں کیوں کہ ان کے اشارات ایک ہیں، یہی بات سہروردیؒ[۳۳] کہتے ہیں۔ معروف کرخیؒ کہتے ہیں: جو شخص صاحبِ فقر نہیں، صاحبِ تصوف نہیں۔[۳۴] بعض کا کہنا ہے کہ تصوف، فقر و زہد سے بڑھ کر ہے الکلاباذی لکھتے ہیں کہ اہلِ شام کے نزدیک دونوں میں کوئی فرق نہیں۔[۳۵] صحیح احادیث میں رسول اللہ ﷺ کی طرف سے فقر کی فضیلت بیان ہوئی ہے۔

ایک شخص (نا معلوم) حضور اکرم ﷺ کے سامنے سے گزرا اس وقت آپ ﷺ کے پاس حضرت ابو ذر غفاریؓ بیٹھے تھے۔ آپ ﷺ نے ان سے فرمایا: تم اس شخص کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ انھوں نے کہا یہ شریف اور مال دار لوگوں میں سے ہے، خدا کی قسم یہ شخص ایسا ہے کہ اگر کسی عورت کو نکاح کا پیغام بھیجے تو اس کا پیغام منظور ہوگا، اگر کسی کی سفارش کرے تو لوگ اس کی سفارش کو سنیں گے۔ یہ سُن کر آپ ﷺ خاموش ہو رہے۔ پھر ایک اور شخص آپ ﷺ کے سامنے سے گزرا۔ آپ ﷺ نے ابو ذرؓ ہی سے پوچھا: اس شخص کو تم کیسا سمجھتے ہو؟ انھوں نے کہا کہ یہ تو ایک مسلمان غریب آدمی ہے۔ یہ بے چارہ اگر کہیں پیغام نکاح بھیجے تو کون منظور کرے

گا۔ اگر کسی کی سفارش کرے تو اس کی سفارش کون سنتا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: (اللہ کے نزدیک) یہ پچھلا (فقیر وقلندر) شخص اگلے مال دار شخص سے، گو ویسے آدمی زمین بھر کر ہوں بہتر ہے۔[۳۶] حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یوں فرمایا:

فقرا جنت میں اغنیاء سے پانچ سو برس پہلے داخل ہوں گے اور وہ آدھا دن ہے قیامت کا۔[۳۷] اور آپ ﷺ نے فرمایا میں نے بہشت میں جھانکا، کیا دیکھتا ہوں وہاں وہ لوگ زیادہ ہیں جو دنیا میں فقیر اور محتاج تھے۔[۳۸] آپ ﷺ دعا فرمایا کرتے کہ یا اللہ! محمد ﷺ کی آل کو اتنی ہی روزی دے کہ وہ زندہ رہ سکیں۔[۳۹]

علامہ وحید الزمان لکھتے ہیں:

آپ ﷺ کی وفات کے بعد آپ کی آل پر ہمیشہ دنیا کی تکلیفیں گزرتی رہیں، حضرت فاطمہؓ آپ ﷺ کی اکلوتی صاحب زادی نے تو تونگری اور دولت کا زمانہ ہی نہیں دیکھا۔ اس کے بعد امام حسنؓ اور امام حسینؓ کو دنیا کی تنگی نہ تھی مگر ان دونوں شاہ زادوں نے ہمیشہ فقیرانہ بسر کی اور کئی بار اپنا سارا مال اسباب راہِ خدا میں لٹا دیا۔ پھر امام حسنؓ کو زہر دیا گیا اور امام حسینؓ کس بے دردی کے ساتھ مع اپنے عزیز واقارب شہید کیے گیے...... آنحضرت ﷺ کی آل کو اب تک دنیا کی حکومت اور دولت نہ ملی۔[۴۰]

یہ درست ہے کہ آلِ رسول ﷺ کو دنیاوی جاہ وجلال حاصل نہ ہوا لیکن یہ بھی سچ ہے کہ آپ ﷺ اور آپ ﷺ کی آل کے نزدیک اس عارضی اور فانی جاہ وجلال کی کوئی حیثیت ہی نہ تھی۔ آپ ﷺ سچے بادشاہ تھے اور حقیقی بادشاہوں کو عارضی اشیا سے لگاؤ نہیں ہوتا۔

فقرا کی فضیلت کے حوالے سے قرآن پاک میں ارشادِ ربّانی ہوتا ہے: للفقراءِ الذین اُحصروا فی سبیل اللہ اس آیت کریمہ سے یہ پتا چلتا ہے کہ فقرا اپنے اوپر دُنیا کی نعمتوں کو دانستاً روکا کرتے تھے۔ جس پر بعض لوگوں کو اعتراض ہے کہ وہ خدا کی نعمتوں سے منہ موڑتے ہیں۔ تو اللہ خود فرما دیتا ہے کہ وہ اللہ کی راہ، میں خود کو روک لیتے ہیں۔ البتہ اگر کسی کے گھر سے تحفتاً کچھ آ جائے اور وہ جائز وحلال ہو تو لے لیتے ہیں اور یہ عین سنّت ہے۔ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں:

مدینہ منورہ آنے کے بعد ایسا ہوتا کہ ہمارے گھر کئی کئی دن چولھا نہ جلتا اور ہم کھائے پیے بغیر سوتے لیکن اگر کوئی شے کسی کے گھر سے تحفتاً (جیسے دودھ وغیرہ) آ جاتی تو ہم کھا پی لیتے۔ البتہ

صدقے کی چیز چوں کہ رسول اللہ ﷺ پر حرام تھی اس لیے وہ اصحابِ صفّہ کو بھیج دی جاتی۔[۴۱]

حضرت ابراہیم بن احمد غواصؒ فرماتے ہیں:

فقیری شرف وعزت کی چادر ہے، رسولوں کا لباس رہی ہے، صالحین کے لیے گویا ایک اوڑھنا بچھونا، پرہیزگاروں کے لیے بطور تاج، مؤمنین کی خوب صورتی کا باعث، عارفوں کے لیے ایک غنیمت، مریدوں کے لیے نیک ارادہ، اطاعت گزاروں کا قلعہ، گنہ گاروں کا قید خانہ، گناہوں کو مٹا دینے والی، نیکیاں بڑھانے کا سبب ہے۔ بلند درجات کرنے والی ہے، جبّار کی رضا کا باعث ہے۔ اللہ کے ابرار اولیا کے لیے عزت افزائی کا باعث رہی ہے اور فقر صالحین کا گہنا ہے اور پرہیزگاروں کا طریقہ چلا آیا ہے۔[۴۲]

علامہ ابن جوزیؒ نے صفة الصفوة میں آنحضور ﷺ کی زندگی کا ایک واقعہ نقل کیا ہے جس سے آپ ﷺ اور آپ ﷺ کے اہلِ خانہ کی فاقہ کشی کا پتا چلتا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ

انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ ایک بار حضرت فاطمہ روٹی کا ایک ٹکڑا لے کر نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئیں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اے فاطمہ! یہ ٹکڑا کیسا ہے؟ آپؓ نے فرمایا: میرے پاس کہیں سے یہ روٹی کا ٹکڑا آیا تھا تو میں نے خیال کیا کہ اسے آپ ﷺ کے لیے لے آؤں۔ فرمایا: اما انه اول طعام دخل فم ابيك منذ ثلاثة ايام۔[۴۳]

جب دونوں جہانوں کے شہنشاہ کے فقر کی یہ حالت ہو کہ سب کچھ میسر ہوتے ہوئے بھی دنیا کے مال واسباب کو ایک رتی برابر اہمیت نہ دی تو صحابہ کرامؓ اور صوفیہ عظامؒ اس پر عمل کیوں نہ کرتے۔ چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ تصوف سارے کا سارا قرآن وسنّت کی پیروی میں پروان چڑھا اس کا آغاز فقرِ رسول اللہ ﷺ سے ہوا۔ صحابہ کرامؓ نے اس کی پیروی کی۔ تابعین اور تبع تابعین اور بعد میں آنے والوں نے اسی سنّت پر عمل پیرا ہونے کی کوشش کی۔ تصوف کی تاریخ پر اجمالاً نظر دوڑائی جائے تو اس کی روایت سیکڑوں صوفیہ کرام کے حالات وواقعات سے بھری پڑی ہے۔ تصوف سب سے زیادہ تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں پروان چڑھا اور اس زمانے کی تاریخِ تصوف میں بے شمار صوفیہ کرام کا تذکرہ ملتا ہے جو سب اپنی اپنی جگہ لائق احترام اور قابلِ ستائش ہیں۔ ذیل میں اسلامی تاریخ کے سب سے اہم دور کے ائمہ تصوف کے حالات اور تعلیمات کا مختصر جائزہ پیش کیا جاتا ہے:

سیّدنا ابو بکر صدیقؓ

انبیاؑ کے بعد انسانوں میں سب سے اعلیٰ مرتبہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کا ہے۔ آپؓ کے بارے میں رسول اللہﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا: ہذا عتیق اللہ من النار۔[۴۴] حضرت علیؓ فرماتے ہیں: خدا کی قسم بے شک ابو بکر کا نام "صدیق" آسمان سے نازل ہوا۔[۴۵] ابراہیم ابن النخعی سے مروی ہے کہ ابو بکرؓ کا نام اُن کی رحم دلی اور نرمی اور رقیق القلبی کی وجہ سے اوّاہ (دردمند) رکھ دیا گیا تھا۔[۴۶] علامہ ابن جوزیؒ صفۃ الصفوۃ میں لکھتے ہیں کہ علم و فضل اور بڑائی میں آپ تمام صحابہؓ اور بنی آدم (سوائے انبیاؑ کے) سے افضل ہیں اور آپ کی بزرگی کا اعتراف سبھی صحابہ کیا کرتے تھے۔[۴۷] آپ کی عظمت کے بیان میں رسول اللہﷺ کی یہ حدیث مبارکہ ہی کافی ہے: بے شک سب لوگوں میں ابو بکر کا احسان، مال اور صحبت کی رو سے مجھ پر زیادہ ہے اور جو اپنے پروردگار سے علاوہ میں کسی اور کو اپنا جانی دوست بناتا تو ابو بکر کو بناتا۔[۴۸] دیکھو مسجد کی طرف کسی کا دروازہ نہ رہے، سب بند کر دیے جائیں صرف ابو بکر کا دروازہ کھلا رہنے دو۔[۴۹] آپﷺ نے ابو بکرؓ سے فرمایا: انت صاحبی علی الحوض و صاحبی فی الغار۔[۵۰] اور غارِ حرا میں قیام کے دوران رسول اللہﷺ نے حضرت ابو بکرؓ کے لیے دُعا فرمائی: اللھم اجعل ابا بکر معی فی درجتی یوم القیٰمۃ۔ اور اللہ تعالیٰ نے وحی بھیج کر اس دعا کی قبولیت کی خوش خبری سنائی۔[۵۱]

طبقات ابن سعد میں درج ہے، حضرت ابو بکرؓ کو یہ شرف بھی حاصل ہے کہ جب رسول اللہﷺ مرض الموت میں گرفتار ہوئے تو شدید بیماری کی حالت میں آپﷺ نے حضرت ابو بکرؓ سے ٹیک لگا کر نماز پڑھی۔[۵۲] اور کس قدر خوش نصیبی ہے حضرت ابو بکرؓ کی، کہ وہ خلیفہ ٹھہرے اس ذات پاک کے جو ساری دنیا بلکہ ہر دو عالم کے بادشاہ، اللہ کے محبوبﷺ اور رحمۃ اللعالمینﷺ ہیں۔ آپؓ کے فضائل بے تحاشا ہیں کہ اس میں دفتر کے دفتر سیاہ ہو جائیں۔ آپؓ کی اسی فضیلت اور صحبتِ رسول اللہ کی وجہ سے آپ میں اتنی الہامی صلاحیتیں تھیں کہ آپ تصوف کے امام اول ٹھہرتے ہیں۔ آپ کے دل میں جو مخفی امور اور علوم و اسرار کے خزانے تھے ان کے بارے میں رسول اللہﷺ نے فرمایا: کثرتِ صوم و صلوٰۃ کی وجہ سے ابو بکر تم پر فضیلت نہیں لے

گیا، بلکہ یہ فضیلت اُسے اس چیز کی بدولت حاصل ہوئی ہے جو اس کے سینے میں ہے۔[۵۳]

حضرت ابوبکرؓ کی زوجہ سے حضرت عمرؓ نے (بعد از وفاتِ ابوبکرؓ) دریافت کیا کہ حضرت ابوبکرؓ کے مشاغل کیا تھے؟ انھوں نے بتایا کہ میں اس قدر جانتی ہوں کہ رات کا اکثر حصہ حق تعالیٰ کے ساتھ مشغول رہتے جب صبح ہوتی تو آپ گہری سانس لیتے اور آپ کے جگر سے جلے ہوئے گوشت کی بُو آتی تھی۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا میں ہر کام میں ابوبکر کی متابعت کر سکتا ہوں مگر جگرِ سوختہ کہاں سے لاؤں؟ پھر آپ نے فرمایا: یا لیتنی کنت شعرة فی صدر ابی بکر۔[۵۴]

سراج طوسی نے کتاب اللمع فی التصوف میں ابوالعباس بن عطاؒ سے بیان کیا ہے کہ "کو نوا ربا نیین" سے اللہ تعالیٰ حضرت ابوبکر صدیقؓ جیسا ہونے کو کہہ رہے ہیں۔ اس کی وضاحت وہ اس بات سے کرتے ہیں کہ جب وصالِ رسول اللہ ﷺ ہوا تو تمام صحابہؓ ایک بار ہل کر رہ گئے لیکن حضرت ابوبکرؓ اس وقت بھی نہیں ڈگمگائے اور انھوں نے نہایت حوصلے سے کام لیتے ہوئے فرمایا: لوگو! اگر تم محمد ﷺ کی پوجا کرتے ہو تو وہ وصال فرما گئے ہیں لیکن اللہ کی عبادت کرتے ہو تو جان لو کہ وہ زندہ ہے اور اس کو موت نہیں"۔[۵۵] کشف المحجوب میں سیّد علی ہجویریؒ فرماتے ہیں:

> آپ اہلِ تجرید کے سردار، اربابِ تفرید کے شہنشاہ، آفات انسانی سے بعید اور تمام انبیاے کرامؑ کے بعد خلق میں سب سے افضل و مقدم پیشوا قرار دیے گئے ہیں۔ مشائخین آپ کو اربابِ مشاہدہ کا پیشوا کہتے ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ کا طریق مشاہدہ تھا اور حضرت عمرؓ کا مجاہدہ۔ سیّد علی ہجویریؒ فرماتے ہیں کہ مقامِ مجاہدہ بمقابلہ مقام مشاہدہ ایسا ہے جیسے سمندر میں ایک قطرہ۔[۵۶]

ابونصر سراج طوسی فرماتے ہیں کہ جب حضرت ابوبکرؓ نے یہ فرمایا کہ میرے لیے اور گھر والوں کے لیے اللہ اور اس کا رسول ﷺ کافی ہیں تو اس سے یہ مراد تھی کہ آپؓ نے پہلے اللہ کا ذکر فرمایا اور پھر رسول ﷺ کا نام مبارک لیا اور خدا کی قسم عقیدہ توحید رکھنے والوں کے لیے اللہ اور رسول ﷺ کی انفرادیت بتانے کا اس سے بڑھ کر اور کوئی اشارہ ممکن نہیں۔[۵۷] یہ واقعہ اللہ تعالیٰ پر کامل بھروسہ اور فقر کی بہترین دلیل ہے۔ توکل الی اللہ کی ایک اور مثال جنگ بدر کا واقعہ ہے جب رسول اللہ ﷺ کی دعا کے جواب میں ابوبکرؓ نے فرمایا: مجھے یقین ہے کہ اللہ نے جو وعدہ

آپ ﷺ سے کر رکھا ہے اسے لازماً پورا کرے گا۔[۵۸] الہام و فراست میں حضرت ابو بکرؓ تمام صحابہ پر فضیلت رکھتے تھے۔ صاحبِ کتاب اللّمع نے بیان کیا ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے حضرت عائشہؓ کو جو دوسری بہن کی خوش خبری دی حالانکہ اس وقت آپ کی منکوحہ حاملہ تھیں تو وہ آپ کا الہام اور فراست ہی تھی۔[۵۹] حضور ﷺ کے ظہور میں آنے کی خبر آپ کو غیبی آواز سے ملی۔[۶۰]

صحاح ستہ اور دیگر اسلامی کتب کے ابواب المناقب آپ کی تعریف اور بزرگی کا مسلمہ ثبوت ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اسلام کا پہلا خطبہ آپ نے پڑھا، اسلام کے پہلے حج کی قیادت آپ نے کی، اسلام کی پہلی مسجد آپ نے بنائی۔ آپ نے پیش گوئی کی کہ روم، فارس پر غالب ہوگا۔ جنگِ بدر کی فتح کی خوش خبری جنگ سے قبل ہی آپ نے (بزورِ الہام) دی۔ اللہ تعالیٰ نے آپ کو قرآن پاک میں 'اولوالفضل' کہہ کر پکارا (ولا یاتلِ اولوالفضل منکم) آپ خلفائے راشدہ میں پہلے صحابی ہیں جو عالمِ برزخ میں رسول اللہ ﷺ سے جا ملے، آپ سب سے پہلے جنت میں داخل کیے جائیں گے۔ گویا آپ ہر چیز میں سبقت لے جانے والے تھے اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے لیے 'والسابقون الاولون' کے القابات فرمائے۔ صحابہ میں آپ کا لقب اسی خصوصیت کی بنا پر ''سباق الی الخیر'' پڑ گیا تھا۔ رازی تفسیرِ کبیر میں لکھتے ہیں کہ سورۃ حدید کی آیت نمبر ۱۰ آپؓ کی فضیلت میں نازل ہوئی۔[۶۱] آپ کے تقوی کی ایک مثال سراج طوسی نے یوں بیان کی ہے کہ ایک بار آپ نے شبہ والا کھانا کھا لیا اور جب علم ہوا تو فوراً قے کر دی اور فرمایا: اگر یہ کھانا نکالنے میں میری جان بھی نکل جاتی تو میں اسے نکال کر دم لیتا۔ آپؓ فرمایا کرتے تھے: کاش میں سبزہ ہوتا اور چوپائے مجھے کھا جاتے بلکہ میں پیدا ہی نہ ہوتا تو بہتر تھا اور یہ بات آپ یوم حساب اور عذاب الٰہی کے ڈر سے کہتے تھے۔[۶۲] حضرت ابو بکر واسطیؒ[۶۳] فرماتے ہیں کہ اس امّت میں پہلی وہ شخصیت جنھوں نے اشارے میں صوفیہ کی بولی سے کام لیا، ابو بکر صدیقؓ ہیں، چناں چہ صوفیہ کرام نے اس بولی سے وہ لطائف پیدا کیے جن کی وجہ سے بڑے بڑے عقل والے حیرت زدہ رہ گئے ہیں۔ طوسیؒ لکھتے ہیں کہ آپ کا تقدیر پر اور اللہ کی طرف سے دیے جانے والے رزق پر اس قدر بھروسہ تھا کہ وما من دآبۃ فی الارض الّا علی اللّٰہ رزقھا (سورۃ ھود۔ ۶) کے بارے میں فرمایا کہ اس آیت کے بعد میں نے روزی کی فکر کرنا چھوڑ دی۔[۶۴] آپؓ کثرت

کے ساتھ یہ دعا کیا کرتے تھے کہ یا اللہ! مجھے دنیا میں خوشیاں عطا کر پھر انھی میں سے کسی چیز میں زہد عطا کر۔[۶۵] سیّد علی ہجویریؒ اس دُعا کی توجیہہ بیان کرتے ہیں کہ پہلے خوشیاں عطا کر، تاکہ اللہ کا شکر ادا کیا جائے اور پھر اس کے بعد اُن کو چھین لے، تاکہ صبر اور زہد کی خصوصیّت پیدا ہو اور خدا کی محبت میں اُن سے ہاتھ اٹھانے کی طاقت پیدا ہو اور درویشی و تصوف کا مقصودِ حقیقی بھی یہی ہے کہ وہ اللہ کی نعمتوں کا شکر ادا کرے اور بعد میں اُن سے منہ پھیر لے۔[۶۶]

آپؓ کی کرامات بہت سی ہیں، جامیؒ نے لکھا ہے کہ آپ نے اپنے بیٹے سے کہا، اے میرے بیٹے! عن قریب عرب میں ایسا وقت آئے گا جب لوگوں میں انتشار اور تفرقہ پھیل جائے گا پس اس وقت اس غار میں جا گزین ہو جانا جس میں مَیں اور اللہ کے رسول ﷺ قیام کیا کرتے تھے اور اللہ تعالیٰ تجھے تیرا رزق وہیں پہنچا دے گا صبح و شام۔[۶۷] مولانا جامیؒ لکھتے ہیں کہ اس قول مبارک سے حضرت ابو بکرؓ کی پیش گوئی اور کرامت کا اثبات ہوتا ہے۔ اسی طرح امام مستغفری، جابر بن عبداللہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ حضرت ابو بکرؓ نے حکم دیا کہ جب میں مر جاؤں تو مجھے روضۂ رسول ﷺ کے دروازے پر لے جانا، پھر اس پر دستک دینا، اگر وہ کُھل جائے تو مجھے وہاں دفن کر دینا۔ پھر آپؓ کا انتقال ہوا اور لوگ آپ کے جنازے کو اس دروازے پر لے گئے اور دروازے پر دستک دی اور کہا کہ یہ ابو بکرؓ ہیں اور یہاں دفن ہونا چاہتے ہیں؛ چناں چہ وہ دروازہ کھل گیا اور ہم نہیں جانتے کہ وہ کون تھا اور ہم سے کہا گیا کہ ان کو داخل کر دو اور ان کی بزرگی کی وجہ سے وہاں دفن کر دو۔ یہ آواز ہم نے سُنی لیکن نہ وہاں کوئی شخص تھا اور نہ کوئی چیز۔[۶۸]

طبقات ابن سعد[۶۹] میں بیان ہوا ہے کہ جب حضرت ابو بکرؓ کا وصال مبارک ہوا تو مکہ میں زلزلہ آیا اس سے لوگوں نے سمجھ لیا کہ حضرت ابو بکرؓ وفات پا گئے۔ آپ کی اس بزرگی و عظمت کا اعتراف تمام اہلِ اسلام کرتے ہیں۔ صوفیہ آپ کو اپنے مسلک کا امام و پیشوا سمجھتے ہیں اور آپ کی منقبت میں یوں رطب اللسان ہیں فرماتے ہیں:

یہ بات نہیں ہو سکتی کہ کوئی اُن سے قدم آگے بڑھا سکے فقرِ اختیاری کو بے اختیاری پر انھوں نے مقدّم رکھا ہے اور تمام مشائخ متصوفین کا یہی مذہب ہے...... پس ہم کو تجرید اور تمکین اور فقیری پر حرص اور ترک ریاست کی آرزو میں اسی گروہ کی پیروی چاہیے اس واسطے کہ امام دین یہی ہیں اور اہلِ طریقت کے پیش رو یہی ہیں۔[۷۰] (سیّد علی ہجویریؒ)

کیا ہی بلند مرتبہ ہے اس امّت کا اور کیا ہی عالی مقام اس امّت کے اولیا ہیں۔ خصوصاً اولیا کے سردار، متّقی لوگوں میں سے بہترین، اصحاب تجرید کے امام، اربابِ تفرید کے سردار، راسخ الایمان، رفیق سیّد الانام ﷺ، سوائے انبیّاء کے سب کے بادشاہ، امیر المؤمنین ابوبکر صدیقؓ ہیں۔[۱۷] (یحییٰ معاذ رازیؒ)

صوفی کے لیے لازم ہے کہ پورے پورے خلوص سے صدیق اکبرؓ کی پیروی کرے، کیوں کہ کوئی صوفی صدیقِ اکبر کے مقامِ فنا کو نہیں پہنچ سکتا۔[۲۷] (داراشکوہ)

رسول ﷺ اللہ کے بعد ابوبکر صدیقؓ فاضل ترین شخص ہیں کہ ''بعد از رسالت ﷺ فاضل ترین ہمہ امّت بود و خلیفہ رسول رب العالمین و سیّد اہل تجرید و بادشاہ ارباب تفرید بود و کراماتِ او مشہور است''۔[۳۷] (سیّد محمد بن مبارک علوی)

حکیم سنائی نے آپؓ کی مدح کرتے ہوئے آپؓ کو رسول اللہ ﷺ کا مونس و غم خوار، یارِ غار، زبان کا صادق، نبی ﷺ کا مشفق، نبوت کا اول اقرار کرنے والا، قلندر و درویش صفت انسان کہہ کے پکارا ہے۔[۴۷] ذیل میں اس حوالے سے ان کی شخصیات پر نظر ڈالی جاتی ہے:-

سیّدنا عمر فاروق اعظمؓ

آپ کو فاروق کا لقب حضور اکرم ﷺ نے عطا کیا تھا[۵۷] اور بعض روایتوں میں ہے کہ یہ لقب حضرت جبرائیلؑ لے کر آئے تھے۔[۶۷] رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ ابوبکر و عمرؓ جنت کے معمر لوگوں کے سردار ہوں گے۔[۷۷] رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: بے شک اللہ نے عمر کی زبان پر حق کو رکھ دیا ہے کہ وہ ہمیشہ حق کہتے ہیں۔[۸۷] سید علی ہجویریؒ نے اس حدیث کا حوالہ یوں دیا ہے: الحق ینطق علیٰ لسان عمر۔[۹۷] حضرت عمرؓ علم و فراست میں بہت بڑھ کر تھے اور آپ احکامِ دین سے متعلق اکثر اوقات جو بات کہتے اللہ تعالیٰ کو وہ پسند آتی تھی اور روایات احادیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کی اکثر آرا کو پسند فرمایا۔ ان میں سے معروف ترین یہ ہے:

آپ نے رسول اللہ ﷺ سے گزارش کی کہ مقامِ ابراہیمؑ کو مصلی بنایا جائے تو اللہ تعالیٰ نے اس رائے کو پسند فرمایا اور وحی نازل کر دی۔[۸۰] پردے کی آیت آپ کی رائے سے نازل ہوئی۔[۸۱] اسی طرح جب رسول اللہ ﷺ اپنی بیگمات سے قطع تعلق کر لی تو حضرت عمرؓ باری باری تمام عورتوں کے گھروں میں تشریف لائے اور ان سے کہا کہ وہ ضد چھوڑ دیں اور اللہ اور اس کے

رسول ﷺ کو کوئی فرق نہیں پڑتا، اس موقع پر آپ نے جو جو الفاظ صادر فرمائے تھے ہو بہو وہی الفاظ اللہ تعالیٰ نے وحی کے ذریعے نازل فرمائے۔[82] بدر کے قیدیوں کے متعلق جو آیت نازل ہوئی وہ حضرت عمرؓ ہی کی رائے کے اثبات میں نازل کی گئی۔[83] اسی طرح منافق پر نماز نہ پڑھنے کا حکم سے متعلق آیت بھی حضرت عمرؓ کے مشورے سے تھا۔[84] اذان کہنے کا طریقہ آپ کی رائے کے مطابق طے ہوا۔[85] آپؓ کی اسی خصوصیت کی بنا پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: قد کان یکون فی الامم قبلکم محدثون فان یکن فی امتی منهم احد فان عمر بن الخطاب منهم۔[86]

ابن وهب[87] نے ''محدثون'' کی تفسیر یہ کی ہے کہ ایسا شخص جسے الہام کیا جاتا ہو یا جس کی رائے ٹھیک ہو۔ ابونصر سراج طوسیؒ اپنی کتاب اللمع[88] لکھتے ہیں کہ ایک صوفی سے ''محدث'' کا مطلب پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ ''صدیق لوگوں کا ایک مرتبہ ہے''۔ چناں چہ محدث کا مطلب ہے، ایسا شخص جس کے دل پر کوئی شے وارد ہو یا اُسے پہلے سے الہام ہو جائے اور وہ کہے کہ ایسا ہوگا، یا ایسا ہونا چاہیے۔ آپؓ کو رسول اللہ ﷺ کی طرف سے خصوصی علم عنایت کیا گیا تھا اور اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے خود ایک روز یوں فرمایا:

> میں سو رہا تھا، سوتے میں ایک پیالہ میرے سامنے لایا گیا، جس میں دُودھ تھا، میں نے اس میں سے پیا یہاں تک کہ تازگی اور سیرابی میرے ناخنوں سے نکلنے لگی، پھر جو بچ گیا وہ میں نے عمر بن خطاب کو دے دیا۔ لوگوں نے عرض کیا اس کی تعبیر کیا ہے؟ یا رسول اللہ؟ آپ ﷺ نے فرمایا: اس کی تعبیر علم ہے۔[89]

سیّد علی ہجویریؒ[90] فرماتے ہیں کہ اھل تصوف میں جُبّہ پہننے کی روایت آپ ہی کی تقلید ہے۔ آپ زہد و تقویٰ اور فقر میں بہت بڑھ کر تھے۔ مسور بن مخزم[91] کا بیان ہے کہ ہم اس غرض سے حضرت عمرؓ کے ساتھ رہا کرتے کہ اُن سے تقوی اور پرہیز گاری سیکھ جائیں گے۔ علامہ شبلی نعمانی الفاروق میں آپ کی صفات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> خدا کی ذات سے متعلق معاملات میں حضرت عمرؓ لوگوں کے لیے بڑے سخت گیر تھے۔ لیکن اپنی ذات کے لیے ان کی شدت لوگوں سے کہیں زیادہ تھی، انسانیت کی پوری تاریخ میں بجز اولوالعزم کے کوئی فرد زندہ دل، حسّاس اور محتاط نہیں پایا جو نہ ڈرنے والی باتوں سے اپنے لیے خطرہ محسوس کرتا ہے جو اپنی ذات میں ان باتوں کو عیب اور قصور تصور کرتا ہو جو نہ عیب ہیں نہ قصور۔ جو اپنے

اوپر ایسی سختی اور پابندی عائد کرتا ہے جیسی کوئی نہیں کرتا، لوگ اچھی طرح جانتے ہیں کہ عام الرماد میں جب حضرت عمرؓ نے عوام کی تنگ دستی اور فقر کو دیکھا تو خود انتہائی تنگ دستی اور فقر و فاقہ کی زندگی اختیار کر لی...... جب آپ کو پتا چلا کہ لوگوں کو گھی نہیں مل رہا تو آپ نے اس کا استعمال ترک کر دیا، سوکھی روٹی اور تیل پر صبر کرتے رہے پھر یہ تیل بھی آپ پر گراں گزرنے لگا، آپ کو خیال آیا کہ شاید پکنے کے بعد میں اپنی تیزی کھودے اور ہاضم اور لذیذ ہو جائے۔ چناں چہ اپنے غلام کو تیل پکانے کا حکم دیا لیکن جب آپ نے کھایا تو سخت تکلیف محسوس ہوئی، اس کی وجہ سے آپ کی صحت پر بھی بُرا اثر پڑا، حتیٰ کہ آپ کا رنگ تک خراب ہو گیا۔ لیکن مسلمان آپ کو اس سے نہ روک سکے اس لیے کہ آپ نے اپنی خوش خوراکی سے اس وقت کے لیے انکار کر دیا جب تک کہ عام مسلمان خوش حال نہ ہو جائیں......آپ چرواہوں اور معمولی آدمیوں کی طرح اونٹ کے پھٹن کے مقام پر قطران لگاتے تھے اور ایسا کرنے میں کوئی تکلّف اور حرج نہیں فرماتے تھے......عام الرّماد کے زمانۂ قحط میں حضرت عمرؓ اپنے گھر کے کھانے پر بڑی کڑی نگرانی رکھتے تھے، اگر کوئی اچھا کھاتا یا زیادہ کھاتا تو بڑی سختی کے ساتھ اس کو روکتے، پھر جب خود سختی اٹھاتے گھر والوں کو برداشت پر مجبور کرتے تو اس میں کچھ مضائقہ نہ دیکھتے کہ لوگوں کے ساتھ وہ طرزِ عمل اختیار کیا جائے جس میں سختی ہو لیکن جبر نہ ہو، نرمی ہو لیکن کم زوری کا پہلو نہ رکھتی ہو۔[۹۲]

آپؓ کے فقر اور توکل علی اللہ کا یہ عالم تھا کہ اپنی زمینیں خدا کی راہ میں وقف کر دیں۔ آپؓ پیوند لگا لباس پہنتے۔ روایت میں ہے کہ آپؓ کی قمیص پر بارہ پیوند لگے تھے،[۹۳] آپ اپنی عیب جوئی پر خوش ہوتے اور اس شخص کے لیے رحمت کی دُعا کرتے جو آپؓ کو آپ کے عیب بتاتا تھا۔ آپؓ کے عجز اور خوفِ خدا کی بہترین مثال آپ کا یہ قول ہے:

اے کاش، میری والدہ مجھے جنم ہی نہ دیتی، اے کاش، میں یہی تنکا سا ہوتا اور یہ آرزو دل ہی میں رہی کہ میں کچھ بھی نہ ہوتا تو بہتر تھا۔[۹۴]

ابونعیم اصفہانی حلیۃ الاولیا میں لکھتے ہیں کہ آپ نے فرمایا، اگر صبر و شکر دو اونٹ ہوتے تو میں جس پر چاہتا بے دھڑک سوار ہو جاتا۔[۹۵]

حضرت علیؓ آپ کے بارے میں فرماتے ہیں: جن خصائل کے مالک جیسا صحیفۂ اعمال لے کر میں بارگاہِ الٰہی میں حاضری کا شوق رکھتا ہوں، نظر دوڑاتا ہوں تو ایسا شخص صرف عمرؓ ہے۔[۹۶]

اہلِ حق کو حضرت عمرؓ سے نسبتِ خاص ہے، ان میں بھی حضرت عمرؓ کے خصائل کا عکس

موجود ہوتا ہے چناں چہ آپ جیسے پیوند لگے کپڑے پہننا، جلالی طبیعت رکھنا، خواہشاتِ نفسانی ترک کر دینا، شبہ والی چیزوں سے پرہیز کرنا، کرامات کا اظہار کرنا، حق کی حمایت اور باطل کی مخالفت میں کسی ملامت سے بے پروا ہونا، حقوق کے معاملے میں اپنے پرائے سے یکساں سلوک کرنا اور سخت قسم کی عبادتیں کرنا، حضرت عمر فاروقِ اعظم کا طریق کار ہے۔ ابن جوزیؒ نے لکھا ہے کہ خوفِ الٰہی سے آپ اس قدر روتے تھے کہ مسلسل رونے سے رخساروں پر دو دھاریاں بن گئی تھیں۔[۹۷] آپ سے کرامات کا اظہار بھی ہوا۔ احادیث میں درج شدہ واقعات میں ساریہ بن غنیم[۹۸] کا واقعہ اور آپ کی کرامت کے حوالے سے معروف ترین دریائے نیل[۹۹] کا واقعہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ اولیاء اللہ سے کرامات کا ظہور ہوتا ہے اور ان کو یہ خصوصیت اللہ تعالیٰ کی طرف سے عنایت کی جاتی ہے۔ لیکن ظاہر پرست اس بات کو نہیں سمجھ سکتے۔ اسی لیے تمام صوفیہ کرام اور مشائخ تصوف آپ کی زندگی سے اصلاح پکڑتے اور آپ کی تعلیمات کی پیروی کرتے ہیں۔ داراشکوہ لکھتے ہیں:

> صوی کے لیے لازم ہے کہ وہ حضرت فاروق اعظمؓ کی طرح دل کی اور دنیائے جسم کی حفاظت کرے اور اس میں عدل قائم کرے تا کہ وہ شیطان کے شر اور حرص و نفس پرستی سے محفوظ رہے۔[۱۰۰]

حضرت عثمان بن عفانؓ

آپ کا نام عثمان بن عفّان، کنیت ابو عمر تھی۔ آپ کے زوج میں رسول اللہ ﷺ کی دو بیٹیاں تھیں اور حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ آسمان والے عثمانؓ کو ''ذوالنورین'' کہتے ہیں۔ آنحضور ﷺ حضرت عثمانؓ کو بہت چاہتے تھے اور فرماتے کہ اگر میرے پاس تیسری بیٹی ہوتی تو اس کو بھی تجھ سے بیاہ دیتا۔[۱۰۱] اور ترمذی[۱۰۲] میں تعداد چالیس کا ذکر ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے کئی مواقع پر آپ کے لیے یہ دُعا فرمائی کہ یا اللہ! میں عثمانؓ سے راضی ہوا تو بھی راضی ہو جا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: جنت میں ہر نبی کا ایک رفیق ہے اور میرا رفیق عثمان بن عفّان ہے۔[۱۰۳] اور یہ فضیلت بھی آپ ہی کو حاصل ہے کہ بیعتِ رضوان کے وقت آپ کی غیر حاضری میں جب لوگوں نے آپ کی بیعت کا ذکر کیا تو رسول اللہ ﷺ نے آپ کی بیعت خود لی۔[۱۰۴]

ماقبل اسلام حضرت عثمانؓ سخاوت وجود میں ممتاز حیثیت رکھتے تھے اور اپنی اس خصوصیت

کی بنا پر آپ اہلِ قریش میں بہت معروف تھے۔ آپ انبیا جیسی فطرتِ سلیم رکھتے تھے۔ آپ کی پاکیزگی اور شرم و حیا اتنی مشہور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ فرشتے بھی عثمان سے حیا کرتے ہیں۔ زمانہ جاہلیت میں بھی نہ شراب پی، نہ زنا کیا، نہ چوری کی۔ اسلام کی راہ میں بہت تکلیفیں سہیں۔ بعد از اسلام کئی کئی ہزار اونٹ اور مال و دولت اللہ کی راہ میں دے دیتے۔ آپ ہر جمعہ کو ایک غلام آزاد کرتے تھے۔ ابو نصر طوسیؒ[۱۰۵] لکھتے ہیں کہ ان میں تمکین کا وصف موجود تھا اور یہ برگزیدہ صوفیہ میں پایا جانے والا ایک اعلیٰ مرتبہ ہے۔ جس شخص کی یہ حالت ہو کہ وہ مال کو روک رکھنے کی بجائے اُسے خرچ کرنے میں خوشی محسوس کرے جیسے حضرت عثمانؓ کا جذبہ تھا کہ آپؓ نے جیش العسرۃ کی تیاری اور رومہ نامی کنواں خریدنے میں کثیر خرچ کیا تھا حتیٰ کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا: آج کے بعد عثمان جو چاہیں کریں انھیں کسی پکڑ کا کوئی اندیشہ نہیں۔

تصوف کی اصل شان یہی ہے کہ نعمتوں کے ہوتے ہوئے اللہ کی خاطر اُن سے ہاتھ روک لیا جائے۔ حضرت عثمانؓ ایسے ہی صوفی تھے۔ آپؓ نے باغ سے ایک گٹھا لکڑیوں کا اٹھایا حالانکہ آپؓ کے پاس چار سو غلام تھے، آپؓ سے دریافت کیا گیا کہ غلام کے ہوتے ہوئے آپ نے کیوں ایسا کیا تو آپؓ نے فرمایا:

> یہ ٹھیک ہے کہ اسے اٹھانے کے لیے غلام موجود ہیں مگر میں تو یہ تجربہ کر رہا ہوں کہ کہیں بار اٹھانے سے عاجز تو نہیں ہوں یا میرا نفس اسے ناپسند تو نہیں کرتا۔[۱۰۶]

آپؓ اعلیٰ پائے کے زاہد و عابد تھے۔ صیام و قیام اللیل میں یدِ طولیٰ رکھتے تھے۔ اول شب تھوڑا سا سوتے اس کے بعد ساری رات عبادت و وظائف میں مشغول رہتے تھے۔ ادائے حج و عمرہ میں ناغہ نہ کرتے، اکثر ایسا ہوتا کہ آپؓ عمرے سے آتے اور پالان نہ اُتارتے تھے کہ پھر عمرے کے لیے روانہ ہو جاتے۔ آپؓ اس قدر عبادت گزار تھے کہ صرف ایک رکعت نماز میں قرآن کریم کی سات بڑی سورتیں پڑھ لیا کرتے تھے۔[۱۰۷] آپؓ فرمایا کرتے تھے کہ میں نے آج تک کسی شے کی آرزو نہیں کی۔[۱۰۸] حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ مراتب سلوک میں عثمانؓ سب سے بلند پایہ رکھتے تھے۔[۱۰۹] شہادت سے ایک روز قبل آپ نے خواب میں رسول اللہ ﷺ کی زیارت کی اور رسول اللہ ﷺ نے آپؓ سے فرمایا کہ عثمانؓ! تم آج ہمارے پاس ہی افطار کرو گے۔[۱۱۰] آپؓ کی امن پسندی اور صلح جوئی کی یہ انتہا تھی کہ آپؓ کو شہید کرنے والوں سے آپؓ نے

کوئی مواخذہ نہیں کیا اور نہ ہی کسی کو لڑنے کی اجازت دی بلکہ آخری سانس تک آپؓ قرآن کریم گود میں رکھے اس کی تلاوت کرتے رہے حتیٰ کہ آپؓ کو شہید کر دیا گیا اور آپ کا لہو مبارک قرآن پاک کی اس آیت مبارکہ پر گرا: فسیکفیکھم اللہ و ھو السّمیع العلیم۔ (البقرۃ:۱۳۷)

آپؓ نے فرمایا کہ بھلائی چار چیزوں میں ہے:

نوافل پڑھ کر اللہ سے اظہار محبت کرنا

اللہ کے احکامات پر صبر کرنا

تقدیر الٰہی پر راضی رہنا

اللہ سے اس لیے حیا کرنا کہ ہر وقت اس کی نظر میں ہو۔[۱۱۱]

داراشکوہ لکھتے ہیں:

آپ عارفان صابر کے استاد، قادر مطلق کے مشاہدے میں مستغرق، برگزیدۂ رحیم الراحمین، مقتولِ اکرام الاکرمین، صاحب حیا و ایمان تھے۔ صوفی کو چاہیے کہ ذوالنورینؓ کی طرح صاحب حیا و ایمان و صاحب صبر ہوتا کہ جو صورتِ حال درپیش ہو، اللہ پر توکل کرتے ہوئے اس پر صبر کرے اور اس کی آنکھ حق سبحانہٗ کے حضور میں حیا کی وجہ سے کسی غیر پر نہ پڑے۔[۱۱۲]

زہد، ورع، فقر و غنا میں آپ کے اوصاف و فضائل بے شمار ہیں۔ آپ جیسی حیا، آپ جیسا تقویٰ، سخاوت، آپ جیسی ظاہری و باطنی وجاہت، آپ جیسا صبر، آپ جیسا حلم، آپ جیسی نرم روی تمام مسلمانوں اور اہلِ تصوف کے لیے باعثِ تقلید ہے۔

ابوالحسن سیّدنا علی ابن ابو طالب المرتضیٰؓ

آپ شاعر تھے، صاحبِ حکمت و معرفت تھے۔ آپ عجز، فقر و درویشی میں بے مثال تھے۔ جنگ خیبر میں رسول اللہ ﷺ نے قیادت کا علَم آپ کے سپرد کیا اور فرمایا کہ اللہ اس کو فتح دے۔[۱۱۳] آپؓ کی بڑی فضیلت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی صاحب زادی، جنت کی عورتوں کی سردار حضرت فاطمۃ الزہرۃؓ آپ کی زوجیت میں آئیں۔ آپ نے حضرت فاطمہؓ کے وصال کے بعد ان کی قبر کے پاس کھڑے ہو کر یہ اشعار ارشاد فرمائے:

حبیب لیس لی بعد حبیب   وما لسواہ فی قلبی نصیب
حبیب غاب عن عینی و جسمی   و عن قلبی حبیبی لا یغیب[۱۱۴]

حضرت علیؓ کے فضائل بے شمار ہیں، جو صحاح ستہ میں بیان ہوئے ہیں۔[۱۱۵] آپ کو علمِ تصوف میں اعلیٰ درجہ حاصل تھا۔ ابونصر سراج طوسی لکھتے ہیں کہ آپ کو علم لدنّی کا وافر حصہ ملا تھا اور یہ وہ علم ہے جو حضرت خضرؑ کو عنایت ہوا تھا۔[۱۱۶] حضرت علیؓ اپنے فقر و قلندری کی وجہ سے عالمِ اسلام اور اہلِ تصوف میں نہایت درجہ عقیدت و تقلید کا باعث ہیں۔ آپؓ دنیاوی مال و دولت کی بالکل پروا نہ کرتے تھے۔ مسند احمد[۱۱۷] میں درج ہے کہ آپؓ نے بیت المال کے دروازے کے سامنے کھڑے ہو کر فرمایا: اے سونا، اے چاندی! تم میرے سوا کسی اور کو دھوکا دے سکتے ہو۔ ہر دم آپ کے پیشِ نظر خدا کا خوف رہتا تھا، جب نماز کا وقت آجاتا تو آپؓ کے چہرہ مبارک کا رنگ تبدیل ہو جاتا اور دورانِ نماز آپؓ کا جسم خشیت الٰہی سے لرزتا اور اس قدر نرم پڑ جاتا جیسے روئی کے گالے۔[۱۱۸] آپؓ نے فرمایا بھلائی چار چیزوں میں ہے:

ایسا بولنا کہ جس میں یادِ الٰہی شامل ہو ورنہ وہ فضول ہے۔
ایسی خاموشی جس میں غور و فکر ہو، ورنہ وہ سہو ہے۔
ایسی نظر جس میں نصیحت حاصل کرنے کا مادہ ہو، ورنہ وہ غفلت ہے۔
ایسی حرکت یا عمل جس کے ذریعے اللہ کی عبادت ہو، ورنہ وہ سستی ہے۔[۱۱۹]

جامیؒ[۱۲۰] نے آپؓ کی کرامت کے واقعات نقل کیے ہیں۔ آپؓ کا دیوان آپ کے زاہدانہ و صوفیانہ تعلیمات کا خزانہ ہے اور عارفین و اہلِ تصوف اسے حرزِ جان بناتے ہیں اور ان تعلیمات سے فیض اٹھاتے ہیں۔ ذیل میں آپؓ کے دیوان سے چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔ دنیا کے بارے آپؓ نے فرمایا کہ دنیا مقامِ فنا ہے اس لیے اس سے احتراز کرو، اس کی راحت میں بھی کدروتِ مادی پوشیدہ ہے۔[۱۲۱] آپؓ سے پوچھا گیا واجب عجیب، دشوار اور قریب کیا ہیں؟ آپؓ نے فرمایا:

فرض على الناس ان يتو بوا   لكن ترك الذنوب أوجب
و الدهر فى صرفه عجيب   و غفلة الناس فيه اعجب
و الصبر فى النائبات صعب   لكن فوت الثواب اصعب
و كل ما ير تجى قريب   و الموت من كل ذاك أقرب[۱۲۲]

مال کے بارے میں آپؓ نے فرمایا:

آدمی کے عیوب کو مال کی کثرت ڈھانپ لیتی ہے۔ وہ جھوٹا ہوتا ہے لیکن اس کو سچا سمجھا جاتا ہے

اور آدمی کی عقل کو مال کی قلّت کم کر دیتی ہے، لوگ اس کو احمق سمجھتے ہیں حالانکہ وہ سمجھ دار ہوتا ہے۔[۱۲۳] عقل کے بارے میں آپ نے فرمایا کہ اگر دنیا عقل اور سمجھ داری کی وجہ سے ملتی تو میں اعلیٰ مرتبے کو پا لیتا لیکن رزق قسمت اور نصیب سے ملتے ہیں، مالک کے فضل سے ملتے ہیں مانگنے والے کے حیلے سے نہیں۔[۱۲۴] تقوی کی فضیلت، دکھوں پر خاموشی اختیار کرنا اور غیبت سے بچنا ہے۔

نفس کی تہذیب کرنے کے حوالے سے آپؓ کے یہ اشعار نہایت عمدہ ہیں:

ادبت نفسی فما وجدت لھا بغیر تقوی الآ لہ من ادب

فی کل حالا تھا وان قصرت أفضل من صمتھا علی الکرب

وغیبۃ الناس اِن غیبتھم حرّمھا و الجلال فی الکتب

ان کان من فضّۃٍ کلا مك یا نفسُ فان السکوت من ذھب[۱۲۵]

غرض کہ آپؓ کا دیوان آپ کی بیش قیمت تعلیماتِ روحانی واخلاقی سے لبریز ہے۔ آپؓ نے تقدیر، فنا و بقا، علم کی اہمیت، مال کی بے وقعتی، تقوی الی اللہ، فقر، صبر وشکر، قضا و قدر، تادیب وتزکیہ نفس، قبض و بسط، فضل السکوت، دیدارِ الٰہی، درجاتِ روحانی جیسے اہم صوفیانہ موضوعات ومسائل پر انتہائی جامع کلام لکھا ہے۔ اکابر صوفیہ ومشائخ، تصوف کے تمام رموز واسرار کو آپؓ کے کلمات کی روشنی میں تشریح کرتے اور سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بیش تر صوفیہ کرام اپنا سلسلۂ طریقت آپ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ تصوف کا سب سے طویل سلسلہ قادریہ، شیخ عبدالقادر جیلانیؒ کی وساطت سے آپؓ کے ساتھ منسوب ہے۔ صوفیہ نے آپؓ کی شان اور قصائد میں دفتر کے دفتر مرتب کیے ہیں۔ داراشکوہ لکھتے ہیں:

شاہ عرفان، اکمل کاملان، بحرِ حقائق، تعلقات دنیوی سے مجرّد، عابدوں کے سرمایۂ افتخار، زاہدوں کے لیے باعثِ سند، علما کے استاد، اولیا کے پیر، اصفیا کے امام حضرت علی المرتضیٰؓ ہیں۔ صوفی کو چاہیے کہ اُن کی طرح اللہ اور رسول ﷺ کے لیے جہاد کرے اور ہوائے نفس اور شیاطین کے لشکر کو ہزیمت دے۔[۱۲۶]

خلفائے راشدہ کے علاوہ اصحاب صفّہ میں ائمہ تصوف موجود تھے۔ صُفّہ، مسجد نبوی کے کونے میں ایک چبوترہ تھا اس میں وہ صحابہؓ قیام پذیر ہوتے جو مفلوک الحال اور فارغ البال تھے وہ یہاں اپنی صبح وشام گزارتے تھے، ان کی تعداد تین سو سے زائد تھی۔ وہ کوئی کھیتی باڑی نہ

کرتے تھے، کھاتے تو مسجد میں اور سوتے بھی مسجد میں ہی تھے۔ رسول اللہ ﷺ ان سے بہت محبت و شفقت کا برتاؤ کرتے تھے، ان کے ہمراہ بیٹھ جایا کرتے، ان کے ساتھ مل کر کھانا کھاتے، لوگوں کو اُن کی عزت کی ترغیب دیتے تھے اور ان کی فضیلت پہچاننے کا حکم فرماتے تھے۔[۱۲۷] یہ لوگ عبادت وزہد و تقویٰ وصبر و فقر میں بے مثال تھے۔ انھوں نے اپنی زندگیاں اللہ کی راہ میں وقف کر دی تھیں۔ یہ بڑی سخت قسم کی عبادتیں اور وظائف و اوراد کیا کرتے، اپنے نفس کی آزمائش و تہذیب کے لیے فاقہ کشی کرتے، کثرت صوم وصلوۃ کے پابند تھے، دنیا کو ترک کر کے صرف اور صرف اللہ اور رسول ﷺ کے ہو رہے تھے۔ اصحاب صفّہ کے فقر کے بارے میں ابو ہریرہؓ اور فضالہ بن عبیدؓ فرماتے ہیں کہ یہ لوگ فاقوں کی وجہ سے گر پڑتے تھے اور بدوی قریش انھیں دیوانہ سمجھتے تھے۔[۱۲۸] حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اہلِ صفّہ میں سے ستّر لوگوں کو دیکھا ہے جو ایک ہی کپڑے میں نماز پڑھتے تھے، ان میں ایسے بھی تھے کپڑا اُن کے گھٹنوں تک بھی نہ پہنچ پاتا تھا۔[۱۲۹] قرآن پاک میں سورۃ بقرہ کی آیت نمبر ۲۷۳، سورۃ کہف آیت ۲۸ اور سورۃ الانعام آیت نمبر ۵۲، اصحابِ صفّہ کے ذکر میں نازل ہوئیں۔ اصحابِ صفّہ کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے دو بار تنبیہ ہوئی۔[۱۳۰]

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

> یہ وہ لوگ ہیں جو اللہ کی راہ میں رکے ہوئے ہیں، دنیاوی اغراض، مال و دولت سے منہ موڑے ہوئے ہیں، یہ صبح وشام اللہ ہی کے دیدار کا شوق رکھتے ہیں۔ ان لوگوں کو اپنی محفلوں سے مت نکالیے اور ان سے غفلت مت برتیں، ان ہی کی صحبت اختیار کریں اور ان کے ساتھ رہ کر صبر اور رضا کا درس سیکھیں۔[۱۳۱]

اصحابِ صفّہ میں سے حضرت ابن ام مکتومؓ کی وجہ سے ہوئی ابن امّ مکتومؓ نابینا تھے اور اکثر آنحضور ﷺ کی مجلس میں آ بیٹھتے تھے اور آپ ﷺ سے بہت زیادہ سوال کیا کرتے۔ آپ ﷺ ان کے تمام سوالات کا تسلی بخش جواب دیتے۔ ایک بار یوں ہوا کہ آپ ﷺ مسجد نبوی میں تشریف فرما تھے اور قریش کے سرداروں کو دین کی تعلیمات دے رہے تھے کہ ابن ام مکتوم آئے اور آتے ہی کہنے لگے، حضور ﷺ! قرآن پاک کی کوئی آیت سنائیے اور خدا کی باتیں بتائیے۔

آپ ﷺ کو اس وقت ان کی مداخلت ذرا بے موقع لگی اور آپ ﷺ نے تیوری چڑھا لی اور اُن سے منہ پھیر لیا اور امرائے قریش ہی کی طرف متوجہ رہے۔ ان سے باتیں پوری ہونے کے بعد آپ ﷺ گھر تشریف لے جانے لگے تو آنکھوں تلے اندھیرا چھا گیا اور سر انتہائی بوجھل ہو کر نیچا ہو گیا اور یہ آیاتِ مبارکہ نازل ہوئیں۔ عبس و تولّی، ان جآء ہ الاعمی۔[۱۳۲] اس کے بعد رسول اللہ ﷺ عبد اللہ بن ام مکتومؓ کی خوب آؤ بھگت کیا کرتے اور آتے جاتے اُن کا حال دریافت کرتے تھے اور فرماتے کہ یہ وہ شخص ہے جس کی وجہ سے مجھ پر عتاب ہوا۔[۱۳۳] سیّد علی ہجویریؒ نے اصحابِ صفّہ کے ۲۲ نام گنوائے ہیں[۱۳۴] اور صاحب اللّمع نے ۳۵ اصحاب کا ذکر کیا ہے جو صفہ میں قیام پذیر تھے۔[۱۳۵] تصوف کے قرنِ اول میں خلفائے راشدین، اہل بیت، اصحاب صفّہ، تابعین اور تبع تابعین کا شمار ہوتا ہے۔ تابعین میں حضرت اویس قرنیؒ، حسن بصریؒ اور سعید بن مسیّبؒ اور تبع تابعین میں حبیب عجمی اور مالک بن دینار کو بہت اہمیت حاصل ہے اور ان کو ائمہ تصوف میں شمار کیا جاتا ہے۔ ذیل میں ان کا مختصر تعارف اور تعلیمات کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے:

حضرت اویس قرنیؒ: آپ حضرت علیؓ کی فوج کے سپاہی تھے، جنگِ صفین میں شہید ہوئے۔ آپ کی زندگی عشقِ رسول ﷺ کی بہترین مثالوں میں سے ہے۔ آپ نے رسول اللہ ﷺ کا زمانہ پایا تھا لیکن رسول اللہ ﷺ سے ملاقات نہ کر سکے۔ نبی کریم ﷺ سے بے تحاشا عقیدت بلکہ عشق کرتے تھے۔ صحیح مسلم میں ہے کہ آپ کے بارے میں حضور ﷺ نے حضرت عمرؓ کو نصیحت فرمائی تھی: قرن میں اویس نام کا ایک مرد ہے، وہ میرے صحابہ کے بعد رُتبے میں سب سے افضل ہے۔ جب تم اس سے ملو تو اپنے لیے بخشش کی دعا کراؤ۔[۱۳۶] اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اولیاء اللہ سے، جنھوں نے اپنی زندگیاں خدا اور رسول کے لیے وقف کر دی ہوں، دعا کروانا عین سنتِ رسول ﷺ ہے۔ آپ اپنا حال لوگوں سے چھپاتے تھے۔ اور امام نوویؒ لکھتے ہیں کہ عارفین کی یہی نشانی ہوتی ہے کہ وہ اپنا حال ظاہر نہیں کرتے۔[۱۳۷] آپ خلوت نشین تھے اور تنہا رہنا پسند کرتے تھے اور فرماتے تھے: تنہائی میں سلامتی ہے۔[۱۳۸]

ابو سعید، حضرت حسن بصریؒ: آپ رسول اللہ ﷺ کے منہ بولے بیٹے زید بن ثابت

انصاریؓ کے فرزند تھے۔ حضرت ام سلمہؓ جب کبھی الفت مادری سے سرشار ہوتیں تو آپ کو گود میں لے کر دودھ پلایا کرتی تھیں۔ اس لحاظ سے آپ ام المومنینؓ کے رضاعی بیٹے تھے۔ تاریخ کی کتب میں ملتا ہے کہ آپ حضرت علیؓ سے بیعت تھے لیکن اس میں اختلاف پایا جاتا ہے کیوں کہ حضرت علیؓ ۴۰ھ میں فوت ہوئے اور حسن بصری ۱۱۰ھ میں فوت ہوئے۔ گویا حضرت علیؓ ان سے ستر برس پہلے وفات پا چکے تھے۔[۱۳۹] ممکن ہے کہ آپ امام حسنؓ سے بیعت ہوں۔ بیش تر صوفیہ کرام آپ کے توسط سے اپنا سلسلۂ طریقت حضرت علیؓ سے جوڑتے ہیں۔

آپ فرماتے: خوابیدہ دلوں کو تو بیدار کیا جا سکتا ہے مگر مردہ دلوں کی بیداری ممکن نہیں۔ اور جو شخص قصداً روتا ہے اس کا رونا شیطان کا رونا ہے۔ آپ نے سعید بن جبیرؒ کو تین نصیحتیں کیں: اول: صحبتِ سلطان سے اجتناب؛ دوم: کسی عورت کے ساتھ تنہا مت رہو، خواہ وہ رابعہ بصری ہی کیوں نہ ہو؛ سوم: راگ رنگ میں کبھی شرکت نہ کرو کیوں کہ یہ برائی کی طرف لے جاتی ہے۔[۱۴۰]

سعید بن مسیّبؒ: آپ خلافتِ امیر المومنینؓ کے دو سال بعد پیدا ہوئے۔[۱۴۱] آپ نے علم چار اصحابِ صفّہ: زید بن ثابتؓ، سعد بن ابی وقاصؓ، ابن عباسؓ اور عبداللہ ابن عمرؓ سے حاصل کیا۔ آپ کم عمر تھے، امہات المؤمنین کے پاس اکثر جایا کرتے اور ان سے احادیث سنا کرتے تھے۔ آپ کا حافظہ نہایت عمدہ تھا۔ آپ خوابوں کی تعبیر بتایا کرتے اور یہ علم آپ نے حضرت اسما بنت ابی بکرؓ سے اور انھوں نے اپنے والد سیدنا ابو بکر صدیقؓ سے سیکھا تھا۔ آپ حق گوئی اور صبر و توکل کی عمدہ مثال ہیں۔ ظالم اور نا انصاف حکمرانوں کے آگے ڈٹے رہے۔ جابر بن اسود اور ہشام بن اسمٰعیل نے آپ کو قید خانے میں ڈالا اور سخت سزائیں دیں لیکن آپ حق پر قائم رہے۔[۱۴۲] تقویٰ و پرہیز گاری اولیاء اللہ کی اہم صفات میں سے ہیں۔ ابن مسیّب وہ کھانا نہ کھاتے جو شبے والا ہوتا تھا، اکثر روزہ رکھتے۔ طبقات ابن سعد میں بیان ہوا ہے کہ بنی امیّہ کے خلفا نے آپ کو بالکل تنہا کر دیا تھا اور قید خانے میں بھی کسی کو ان سے ملاقات کی اجازت نہ تھی۔ بیت المال میں آپ کے حصے کے انتالیس ہزار درہم تھے لیکن آپ نے وہ لینے سے انکار کر دیا۔ آپ نماز کی اس قدر پابندی کرتے تھے کہ کہا جاتا ہے کہ چالیس سال تک ان کی کوئی نماز فوت نہیں ہوئی اور اذان ہونے سے پہلے آپ مسجد میں موجود ہوتے تھے۔[۱۴۳]

آپ فرماتے تھے کہ تھوڑی دنیا پر سلامتیِ دین کے ساتھ راضی ہو جاؤ۔
اور فقر بہت اچھا ہے اس تمنا سے جس میں غفلت ہو۔[۱۴۴]

سعید بن جبیرؒ: آپ بڑے ائمہ تابعین میں سے ہیں، علمائے اعلام سمجھے جاتے ہیں، زہد و عبادت اور اخلاق و تقوی میں بڑے بڑے اماموں کے ہم پایہ تھے۔ ابن عباسؓ کی صحبت میں رہے اور انھی سے علم حاصل کیا۔ آپ دو راتوں میں قرآن ختم کر لیا کرتے تھے۔ آپ مصلح و مجاہد بھی تھے۔ مذہب و سیاست دونوں کے بلند مقام پر فائز تھے۔ آپ نے بنوامیّہ کے خلفا کے جبر و استبداد اور ظلم و فساد کے خلاف آواز بلند کی۔ آپ فرماتے تھے: میں ایک شخص کو گناہوں میں مبتلا دیکھتا ہوں لیکن خود اپنا نفس اتنا حقیر ہے کہ دوسروں کو ٹوکتے ہوئے شرم آتی ہے۔[۱۴۵] جب حجاج بن یوسف ثقفی نے آپ کی آزمائش کے لیے آپ کے سامنے سازندوں کو ساز بجانے کا حکم دیا تو ساز سن کر آپ رونے لگے۔ حجاج نے وجہ پوچھی تو آپ نے فرمایا:

تمھارا عود نالۂ غم ہے اور بانسری کی پھونک نے مجھے وہ دن یاد دلا دیا جس دن کہ صور پھونکا جائے گا۔ عود ایک لکڑی سے بنتی ہے جس کا درخت یقیناً ناحق کاٹا گیا ہوگا اور اس کے تار بکری کے پٹھوں سے بنتے ہیں جو اس کے ساتھ قیامت کے دن اٹھائی جائے گی۔[۱۴۶]

آپ کی حق گوئی اور بے باکی کی آپ کو سزا یہ ملی کہ حجاج کے حکم پر آپ کو قتل کر دیا گیا۔ آپ کی وفات نے اہلِ اسلام میں صفِ ماتم بچھا دی۔ تمام اکابر تابعین کو ٹھیس لگی۔ حسن بصریؒ نے فرمایا: خدایا ثقف کے فاسق (حجاج) سے اس کا انتقام لے، خدا کی قسم روئے زمین کے باشندے بھی ان کے قتل میں شریک ہوتے تو خدا ان سب کو منہ کے بل دوزخ میں جھونک دیتا۔[۱۴۷]

حضرت حبیب عجمیؒ: تبع تابعین میں سے ہیں اور حضرت حسن بصریؒ کے ہاتھ پر بیعت کی۔ عجمی ہونے کی وجہ سے عربی کے الفاظ ٹھیک طرح سے ادا نہیں کر پاتے تھے۔ ان کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے خواب میں حسن بصریؒ کی تنبیہ فرمائی کیوں کہ آپ نے محض اس لیے عجمی حبیب کے پیچھے نماز نہ پڑھی کہ اُن کا تلفّظ ٹھیک نہیں تھا۔ آپ کی کرامات کا ذکر کشف المحجوب میں ہوا ہے۔[۱۴۸] صاحب طریقت تھے۔ آپ احکامِ الٰہی کی پوری طرح پاس داری کرتے اور عبادات کی ادائیگی میں انتہائی پُر خلوص تھے۔ فرید الدین عطار نے آپ کے اخلاص فی العمل

سے متعلق ایک واقعہ قلم بند کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اولیاء اللہ شریعت کی بڑی شدومد سے پابندی کرتے اور اس میں اخلاص کا ہونا لازم قرار دیتے تھے۔[۱۴۹] جس وقت آپ کے سامنے قرآن پاک کی تلاوت ہوتی تو مضطرب ہو کر رونے لگتے۔ آپ سے پوچھا کہ رضا کس چیز میں ہے؟ فرمایا: فی قلب لیس فیه عناد النفاق۔[۱۵۰]

مالکؒ بن دینار: آپ بھی تبع تابعین میں سے ہیں۔ آپ حضرت حسن بصریؒ کے صاحبِ راز تھے۔ توبہ کی ابتدا یہ تھی کہ ایک بار اُس عود سے، جسے بجاتے تھے آواز آئی کہ اے مالک! تجھے کیا ہو گیا کہ تُو توبہ نہیں کرتا۔ اسی وقت توبہ کی اور حسن بصریؒ کی صحبت اختیار کی۔[۱۵۱] ابن خلکان آپ کے بارے لکھتے ہیں: کان عالما زاهداً کثیرا الورع قنو عا لا یأ کل الا من کتبه و کان یکتب المصاحف بالاجرة۔[۱۵۲] وہ اخلاص فی العمل پر کاربند اور اس کا درس دیتے تھے۔ آپ نے فرمایا: احب الاعمال لی الاخلاص فی الاعمال۔ ظاہری اعمال، باطنی اعمال سے کامل ہوتے ہیں اور باطنی عمل، ظاہری عمل سے قوت پاتے ہیں پس اگر کوئی آدمی ہزار برس تک دل میں مخلص ہو، جب تک اس کا عمل اخلاص کے ساتھ نہ ملے، اخلاص نہ ہوگا۔[۱۵۳]

آپ نے فرمایا: جو شخص لغو باتیں زیادہ کرتا ہے اور عبادت کم، اس کا علم قلیل، قلب اندھا اور عمر رائیگاں ہے۔[۱۵۴]

ابوعبداللہ محمد بن ادریس امام شافعیؒ: ابوعبید بن قاسم بن سلام کہتے ہیں کہ میں نے شافعی سے زیادہ کامل شخص کوئی نہیں دیکھا۔ عبداللہ بن احمد بن حنبلؒ نے اپنے والد سے پوچھا کہ شافعیؒ کیسے تھے؟ تو انھوں نے فرمایا: یا بنی! کان الشافعی کالشمس للدنیا و کالعافیة للبدن۔[۱۵۵] ابن خلکان آپ کے زہد و ورع، عالم حدیث و فقہ اور حسن سیرت و اخلاق کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ شافعی اہل حدیث اور فقہ و اصول، لغت و نحو سب پر کامل دسترس رکھتے تھے۔ اور زہد و ورع، صفائے قلبی و ظاہری، حسنِ سیرت اور اعلیٰ اخلاقی اقدار کے حامل تھے۔[۱۵۶]

شیخ الاسلام ابوعبداللہ امام احمد بن محمد بن حنبلؒ: توحید پرست تھے، سپاہی تھے اور سپاہی کے بیٹے تھے۔ جامع حدیث، مفسر و شارح قرآن و سنت اور فقہ کے امام ہیں۔ ان سے چار سو چودہ (۴۱۴) احادیث بلا واسطہ بیان ہوئی ہیں اس لیے ابن جوزیؒ ان کو حدیث کے

استاد قرار دیتے ہیں اور ان کے مجموعۂ احادیث کو ''المسند'' کہا جاتا ہے۔ سنتِ رسول اللہ ﷺ کا احیا کرنے والے، اہلِ بدعت کو مٹانے والے تھے۔ علمائے فقہ و سنت و حدیث و صوفیہ، سب میں آپ کا رتبہ بڑا افضل ہے اور ہر طبقے کے لوگ آپ کی عزت و تکریم کرتے ہیں۔ آپ امام شافعیؒ کے حلقے سے تھے اور ان کے شاگرد و ہم جلیس تھے۔ سید علی ہجویریؒ نے آپ کو ذوالنون مصریؒ، بشر حافیؒ اور معروف کرخیؒ کا ہم صحبت قرار دیا ہے۔ آپ نے پانچ بار حج کیا جس میں دو بار پیدل حج شامل ہے۔[۱۵۷] آپ بشر حافیؒ کی بہت عزت و تکریم کرتے تھے لوگ آپ سے دین سے متعلق ہر سوال کا جواب پاتے اور جب آپ سے حقائق طریقت کے متعلق پوچھا جاتا تو فرماتے کہ بشر حافیؒ سے پوچھو۔ ایک بار ایک شخص نے آپ سے پوچھا: ماالاخلاص؟ فرمایا: من افات الاعمال۔ پھر پوچھا: ما التوکل؟ فرمایا: الثقة باللّٰہ۔ پھر پوچھا: ما الرضا؟ فرمایا: تسلیه الامور الی اللّٰہ۔ پھر پوچھا: ما المحبة؟ فرمایا یہ بات بشر حافیؒ سے پوچھو کیوں کہ جب تک وہ زندہ ہیں میں اس کا جواب نہیں دے سکتا (ان کے پاس اس کا زیادہ بہتر جواب ہے کیوں کہ وہ اہلِ محبت میں سے ہیں)[۱۵۸]

خلیفہ مامون نے جب معتزلہ کا مسلک اختیار کرتے ہوئے قرآن کو مخلوق قرار دیا تو یہیں سے آپ کا خلیفہ کے خلاف جہاد کا آغاز ہوا، جو تا حیات جاری رہا۔ انھوں نے آپ کو مجبور کیا کہ آپ قرآن کو مخلوق کہیں، لیکن آپ نے ایسا نہیں کیا۔ معتزلین کے توحید مخالف فلسفے کی مخالفت کی وجہ سے آپ کو خلیفہ نے قید کر دیا۔ انھوں نے آپ کے ہاتھ شکنجے پر کس کر آپ کو تازیانے لگائے۔ جب قید کی سختیوں کی تاب نہ لاتے ہوئے آپ کو جنون ہو گیا تو اہل بغداد نے آپ کی رہائی کا مطالبہ کیا، لیکن خلفا کے کانوں پر جوں تک نہ رینگی۔ مامون کے بعد معتصم اور اس کے بعد واثق کے عہد تک آپ قید و بند کی صعوبتیں برداشت کرتے رہے، لیکن حق کی حمایت سے نہ رکے۔ متوکل باللہ نے سنی فقہ کی حمایت کی تو آپ کو قید سے رہائی ملی، لیکن اسی تکلیف میں جاں بر نہ ہو سکے اور شہادت حاصل ہوئی۔ سیّد علی ہجویریؒ لکھتے ہیں:

امام احمد بن حنبلؒ تمام احوال میں امتحان میں ڈالے گئے۔ زندگی میں معتزلہ نے اذیتیں دیں اور وفات کے بعد بعض لوگوں نے آپ پر طرح طرح کی تہمتیں لگائیں حالاں کہ آپ ان سب

سے پاک ہیں۔ یہاں تک کہ اہل سنت والجماعت نے آپ کے حال سے آنکھیں بند کر کے آپ کی طرف کچھ خلافِ شرع باتیں منسوب کیں، آپ پر بہتان لگائے لیکن آپ ان سب سے بری ہیں۔[۱۵۹]

یہ قرنِ اول کے ائمہ تصوف ہیں۔ تبع تابعین کے دور میں تصوف کو شباب ملا اور اس کے بعد قرنِ دوم اور سوم (تیسری اور چوتھی صدی ہجری) میں تصوف اپنے پورے عروج پر نظر آتا ہے۔ اس دور کے صوفیہ کے حالات زندگی اور تعلیمات کا جائزہ لینے سے پہلے تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے سیاسی و مذہبی پس منظر کو جاننا بہت ضروری ہے۔

تصوف اور اہلِ تصوف کو اپنے عروج کے زمانے ہی میں مختلف قسم کے اعتراضات کا سامنا کرنا پڑا۔ ان معترضین میں سب سے نمایاں طبقہ اہلِ ظاہر کا تھا۔ یہ وہ علما اور فقہا تھے جن کے نزدیک مذہب اسلام ایک سیدھا سادا، فوری سمجھ میں آجانے والا عقیدہ ہے۔ اس میں کسی قسم کی الجھن اور پیچیدگی نہیں، اس میں آسانی ہے، مشکل نہیں کیوں کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: ”لا اکراہ فی الدین“ ان علما و فقہا میں سے بیش تر احادیث کے راوی اور مرتّبین تھے، اور احادیث کا یہ علم ان کو یہی بتاتا تھا کہ اسلام میں چار ارکان ہیں، پانچ وقت کی فرض نمازیں ہیں، رمضان کے مہینے ہیں، اہل حیثیت پر زکوۃ وحج کے فرائض ہیں۔ اسی راستے سے صراطِ مستقیم پر چلا جا سکتا ہے، یہی راستہ رسول اللہ ﷺ نے اپنایا تھا اور اُن کے صحابہ کرامؓ نے بھی، چناں چہ ہمیں بھی اس سے ہٹ کر کچھ اور دیکھنے کی ضرورت نہیں ہم انھی قواعد و عقائد پر کار بند رہ کر فلاح پا سکتے ہیں۔

یہ سب باتیں اپنی جگہ بالکل درست ہیں۔ کوئی شک نہیں کہ انھی ارکان کی پوری طرح پابندی کی جائے تو فلاح پائی جا سکتی ہے۔ لیکن قرآن پاک جو اللہ تعالیٰ کا کلام ہے وہ کسی عام شخص کی باتیں نہیں ہیں بلکہ اس کے لفظ لفظ میں اسرار و رموز پائے جاتے ہیں۔ اسی لیے قرآن بار بار یہ کہتا ہے کہ تم سوچتے کیوں نہیں، غور و فکر کیوں نہیں کرتے، بے شک اس میں غور و فکر کر نے والوں کے لیے نشانیاں ہیں۔ وہ کس قدر بہترین زمانہ تھا کہ جب رسول اللہ ﷺ اس دنیا میں تشریف فرما تھے لوگوں کے لیے مسائل کا حل لینا دشوار نہیں تھا جب بھی کسی شخص کے ذہن میں دین سے متعلق کوئی سوال اٹھتا وہ فوراً رسول اللہ ﷺ کے پاس آجاتا اور اُن سے اس کا

جواب حاصل کر لیتا تھا۔ علمِ حدیث اسی راستے سے ہم تک پہنچتا ہے۔ لیکن جیسے جیسے وقت گزرتا گیا اور آپ ﷺ کے صحابہ بھی اس دنیا سے ابدی دنیا کی طرف تشریف لے گئے تو لوگوں کے دینی معاملات میں الجھنیں پیدا ہونے لگیں۔ دینِ اسلام اپنی علمی ترقی کی منازل تیزی کے ساتھ طے کرنے لگا اور دوسری تیسری صدی ہجری ہی میں اسلام تقریباً پوری دنیا میں پھیل گیا۔ سیاسی طور پر مسلمانوں کو خوب خوب ترقی ملی وہ نہ صرف خود دنیا کے دوسرے خطّوں میں گئے بلکہ خود مسلمانوں کے علوم حاصل کرنے کے لیے دنیا بھر سے لوگ اسلامی مراکز میں آنے لگے تاکہ وہ اس مذہب کو جس نے چند ہی صدیوں میں انسانیت کے دلوں میں گھر کر لیا تھا، کی اصل جان سکیں۔ چناں چہ اس مقصد کے لیے ان کی نگاہ میں وہ شہر ہی مرکز کی حیثیت رکھتا تھا جو خلیفہ کا شہر (دار الخلافہ) تھا۔ یہ خوش نصیبی عراق اور شام کے شہر بغداد اور بصرہ کے حصے میں آئی۔ چناں چہ اس زمانے میں بغداد علم وحکمت کا گڑھ سمجھا جاتا تھا۔ یہاں دنیا بھر کے یہود و ہنود، نصاریٰ و صائبین، ویدانتی اور زرتشی مذاہب کے حکما وعلما آئے۔ اس مذہب کو قریب سے جاننے کے لیے انھوں نے ایسے ایسے سوالات اٹھانا شروع کیے جن کا جواب ذہین وفطین عربوں کے لیے دینا دشوار نہیں تھا۔ ہر شخص دوسرے کو اپنی عینک سے دیکھتا ہے۔ دوسرے مذاہب کے لوگوں نے بھی اسلام کو اپنے اپنے مذہب کی عینک سے دیکھا۔ خود مسلمان تو ایک اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے عشق میں ان کی ہر بات پر عمل کرتے تھے۔ لیکن انھیں اس صحیفے کی تفسیر اور الفاظ کی گہرائی میں جانے کی ضرورت اس وقت پیش آئی جب دوسرے مذاہب کے لوگوں نے قرآنی احکامات اور دیگر سیاسی و معاشرتی وعلمی امور پر سوال اٹھانا شروع کیے۔ عرب قوم ذہانت و فطانت میں دنیا کی اقوام پر سبقت لے جاتی رہی ہے۔ غیر مسلموں کے سوالات اور ان کے نتیجے میں اٹھنے والے اپنے اذہان کے سوال و جواب اکٹھے کرنے شروع کیے تو آہستہ آہستہ علمِ تفسیر بنتا چلا گیا جس نے آگے چل کر ایک باقاعدہ علم، علم تصوف کو بنیاد فراہم کی۔

ایک طرف مسلمانوں کی ذہنی کیفیت یہ تھی تو ساتھ ہی ساتھ سیاسی حالات اس سے مختلف تھے۔ مسلمانوں میں سیاسی اختلافات تو اس روز سے شروع ہو گئے تھے جب رسول اللہ ﷺ کا وصال مبارک ہوا۔ شیخینؓ کا زمانہ پُرسکون گزرا کیوں کہ اُن دنوں بزرگوں پر انگلی اٹھانے کی کسی

میں مجال نہ تھی وہ رسول اللہ ﷺ کی شخصیت کا پرتو تھے اور اُن کی بزرگی اور تقوی اور عقل و دانش کے بارے میں مسلمانوں کو کوئی شبہ نہیں تھا۔ لیکن جیسے جیسے مسلمانوں کو عروج ملا (حضرت عمرؓ کے دور میں) اور وہ دوسری دنیا تک گئے (خصوصاً عجم تک) ویسے ویسے ان میں سیاسی اختلافات بڑھنے لگے۔ قادسیہ کی فتح کو اہل عرب اور اس کی شکست کو اہلِ عجم کبھی فراموش نہیں کر سکیں گے کیوں کہ اس لڑائی نے دنیا سے اہلِ عجم کی برتری کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا اور ایران، جسے اپنے بڑے بڑے سورماؤں پر ناز تھا اور جو اپنی تہذیب کو دنیا کی قدیم ترین اور بہترین تہذیب سمجھتا تھا، صحرا کے سیدھے سادے لوگوں نے ایک آن میں ان کا یہ غرور مٹی میں ملا دیا تھا۔ اس غم کو وہ کیسے بھول سکتے تھے؟ لیکن سیاسی مجبوری کے تحت انھیں عرب کی حاکمیت کو تسلیم کرنا پڑا۔ ایک طرف ایرانیوں کے دلوں میں سیاسی حسد بڑھ رہا تھا، تو دوسری طرف یہود و نصاریٰ کے سینوں کو مذہبی حسد جلا رہا تھا۔ جس کا مسلمان قوم کو قطعاً احساس نہیں تھا۔

دنیا کی تاریخ چھان کر دیکھیں تو ایک بات ہمیشہ سے اقوام کی تاریخ کا حصہ رہی ہے کہ جب کوئی قوم متحّد ہو کر لڑے تو خواہ وہ کتنی ہی مختصر (تعداد کے حوالے سے) اور کم زور (مالی حوالے سے) کیوں نہ ہو، فتح اس کا مقدّر ہوتی ہے۔ ایسی قوم کو دو طریقوں سے شکست دی جا سکتی ہے۔ اول: Divide and Rule کے قاعدے پر (سیاسی محاذ پر)، دوم: علمی و فکری انتشار پھیلا کر (ادبی سطح پر)۔ چناں چہ اہل عجم اور اہل مغرب نے بھی یہی قاعدے اپنائے۔ اور اس کے لیے بہت جلد انھیں اساس عرب کے اندر ہی فراہم ہو گئی۔ ایرانیوں کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ حضرت عمرؓ کی چٹان جیسی شخصیت تھی۔ ان کے سیاسی حسد نے حضرت عمرؓ کو شہادت سے ہم کنار کیا۔ انھوں نے مسلمانوں کے بیچ رہ کر مسلمانوں کی رگیں کاٹنا شروع کر دیں۔ بظاہر بہت سارے ایرانی مصلحت کے تحت اسلام قبول کر چکے تھے، لیکن ان کے دل ابھی تک اپنے آبا کی بھیانک شکست کا بدلہ لینے کو بے تاب تھے۔ حضرت عمرؓ کی شہادت کا سب سے زیادہ فائدہ ایرانیوں نے اٹھایا۔ مسلمانوں کے اندر سیاسی اختلاف وہ بہت پہلے سے دیکھ چکے تھے۔ اب اس کو ہوا دینے کا موقع مل گیا اور جلد ہی حضرت عثمانؓ کے دور میں یہ چنگاری بھڑک اٹھی اور مسلمان ایک دوسرے کے مقابل آ کھڑے ہوئے۔ ایرانیوں نے مسلمانوں کو تقسیم کر دیا تھا اب

حکومت کرنا باقی تھی۔ سیاسی انتشار کے دور میں وہ عرب مسلمان جو سیاست کے حصے دار نہیں تھے اور انتہائی سادگی اور پابندی کے ساتھ اسلامی قواعد پر کار بند رہنا چاہتے تھے، انھوں نے اپنے آپ کو بالکل اس ماحول سے علیحدہ کرلیا۔ اوپر اقتدار کے ایوانوں میں گہری سازشیں پنپنے لگیں۔ مسلمان دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ شہادت حضرت عثمان ذوالنورینؓ اور شہادت امام حسنؓ نے بنوعباس اور بنوامیّہ کو قیامت تک کے لیے ایک دوسرے کا دشمن بنا دیا۔ بنوامیّہ نے اپنی خلافت کے زمانے میں بنوعباس پر جو سختیاں کی تھیں، ان کا بدلا چکانے کا موقع بنوعباس نے ہاتھ سے نہ جانے دیا۔ اموی خلافت کے جبر واستبداد کی وجہ سے ایرانیوں نے قرنِ اول کے اواخر میں اموی حکومت کی مخالفت عباسیوں کی دعوت پر کی تھی۔ جیسا کہ رضا زادہ شفق تاریخ ادبیات ایران[۱۶۰] میں لکھتے ہیں کہ ایرانیوں نے عباسیوں کے دور میں اپنی مداخلت بہت زیادہ بڑھا دی اور اس کا اثر ہر مکتبہ فکر کے لوگوں پر ہوا۔ بنوعباس نے ایرانیوں کی مدد سے خلافت کو امویوں کے ہاتھ سے بہ زور و جبر چھین لیا اور اس کا پایۂ تخت عراق بنایا۔ عباسیوں نے ہر اس شے کے خلاف قوانین جاری کیے جو بنوامیّہ نے قائم کیے تھے۔ انھوں نے بنوامیّہ کو گھروں سے نکالا، ان کی عزتیں پامال کیں اور اپنی قدیم رقابت کا بدلہ چکانے میں کوئی کسر نہ چھوڑی۔ نکلسن عباسی خلافت کے بارے میں لکھتا ہے کہ کوئی شک نہیں کہ عباسیوں نے اصل اسلام کو دوبارہ نافذ کرنے کی کوشش کی تھی لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ درست ہے کہ انھوں نے اسلام کو اپنے ذاتی مفادات کے لیے استعمال کیا۔ وہ *A Literary History of the Arabs* میں لکھتا ہے:

> They used Islam only to serve their own interests... they tamed the divines at their court and induced them to sanction the most objectionable measures. They made the pious oppositions harmless by leading it to victory.[161]

عباسیوں نے دمشق کی بجائے شام کو اپنا دار الخلافہ بنایا اس کا سب سے زیادہ نقصان امویوں کو ہوا کیوں کہ نہ صرف یہ کہ وہ ان سے بہت دور تھا بلکہ یہ علاقہ یونانی سرحدوں سے بھی بہت قریب تھا۔ خلیفہ منصور نے بہت دیکھ بھال کر بالآخر ایک چھوٹا سا ایرانی گاؤں دریافت کیا جو تگریز کے نزدیک تھا اور بغداد کے نام سے جانا جاتا تھا۔ ۷۶۲ء میں بغداد کی خشتِ اول منصور

نے اپنے ہاتھوں سے رکھی اور دنیا بھر کے معماروں نے چار سال کے مختصر عرصے میں اس عظیم شہر کی عمارت قایم کی اور یوں بغداد کا قلعہ کھڑا ہو گیا۔[۱۶۲] استاد احمد حسن زیارت لکھتے ہیں چوں کہ عباسیوں نے ایرانیوں سے مدد لے کر حکومت حاصل کی تھی، لامحالہ انھیں ایرانیوں کو بڑے بڑے عہدوں پر تعیّنات کرنا پڑا اور آہستہ آہستہ عجمی رسوم و رواج اور ادب آداب عرب میں شامل ہو گئے اور ظاہر ہے کہ اس کا اثر تصوف اور اخلاقی رسوم پر بھی پڑا۔ وہ لکھتے ہیں:

> بنو امیّہ کی حکومت خالص عربی حکومت تھی...... اس نے اپنا پایۂ تخت دمشق کو بنایا تھا......لیکن حکومتِ عباسیہ، ایرانی رنگ میں رنگ گئی۔ کیوں کہ اس کو تو بنایا ہی ایرانیوں نے تھا اور مضبوط کیا تھا لہٰذا اس حکومت نے اپنا دارالخلافہ بغداد کو بنا لیا جو ایران سے بہت قریب تھا۔[۱۶۳]

تیسری صدی ہجری کے آغاز میں ایرانیوں کی گرفت عرب پر خاصی مضبوط ہو گئی تھی لیکن عرب کی تاریخ میں علوم وفنون کو سب سے زیادہ ترقی بھی اسی دور میں ملی۔ بغداد مدینۃ السلام (City of peace) سمجھا جانے لگا تھا۔ یہاں دنیا بھر کے علما وحکما اور فلاسفہ کا ہجوم لگ گیا۔ نکلسن لکھتے ہیں: "Abbasid Policy established a balance of power between Persians and Arabs. "۔[۱۶۴] نکلسن اس دور کو "Age of Discovery"[۱۶۵] کے نام سے یاد کرتا ہے۔ اس دور میں علوم اسلامی میں ادیان، قانون، طب، فلسفہ، ریاضی، علم فلکیات اور طبعی سائنس نے عظیم الشان منازل طے کیں۔ رضا زادہ شفق اپنی معروف کتاب تاریخِ تصوف در ایران میں عرب پر ایرانی استیلا کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> ......ایرانیان در این دعوت و خالت ہمی داشتند دورہ عباسیان از حیث تمدن درخشاں ترین دورہ ھای سلطنت عرب است۔ در این دور اصول تشکیلات ایران و رسوم و عادات وعلوم وعقاید ایرانی رواج یافت، نیز مجالس علمی برای مباحثات در ادیان و اصول عقاید اسلامی آزاد گردید۔[۱۶۶]

استاد احمد حسن زیارت کی تحقیق کے مطابق عباسی دور میں اسلام کو علوم وفنون کے حوالے سے بہت ترقی ملی یہ وہ عہدِ زرّیں ہے جس میں تمدن وتہذیب، معاشی و سیاسی، علمی و ادبی لحاظ سے مسلمان اس قدر بلند مقام پر پہنچ گئے تھے کہ ایسا عروج پھر کبھی حاصل نہ ہوا۔ فنونِ اسلامیہ اس دور میں خوب پھلے پھولے، انھوں نے آدابِ عربیہ سے نشو ونما پائی۔[۱۶۷] یہی دور تھا جب متکلمین کا معروف مذہبی فرقہ معتزلی جس کا بانی واصل ابن عطا تھا، قائم ہوا۔ رضا زادہ کا کہنا ہے

کہ اس کے طرف داروں میں بیش تر ایرانی تھے۔[۱۶۸]

جزیرہ عرب دنیا کی دو بڑی تہذیبوں کے درمیان واقع ہے: مشرقی سمت میں ایرانی تہذیب اور مغربی سمت میں رومی تہذیب۔ ان دونوں تہذیبوں کے ساتھ عربوں کا قدیم زمانے سے میل جول تھا۔ عرب اپنی زبان دانی پر بہت نازاں تھے اور لسانی فصاحت کی کمی کی وجہ سے ایرانیوں کو حقارت سے 'عجمی' (گونگا) کہہ کر بلاتے۔ دوسری طرف ایرانی اپنی قدیم تہذیب و تمدن اور روایات پر بڑا فخر کرتے تھے۔ وہ عربوں کو صحرائی بدّو کہتے اور انھیں توہین آمیز نگاہوں سے دیکھتے تھے۔ عربوں اور ایرانیوں کی یہ چپقلش عرصہ دراز سے چلی آ رہی تھی۔ تاہم ایرانیوں کے عرب استیلا کے دور میں خود عربی علوم کو بہت ترقی ہوئی۔ بقول احمد حسن زیارت، یہ میل جول بڑھ کر ایک شدید امتزاجی شکل اختیار کر گیا، جس میں زبانیں اور افکار و عقائد باہم اس طرح گھل مل گئے کہ یہ آمیزہ ادب کے سرچشموں میں سے ایک پُر جوش سرچشمہ بن گیا۔ وہ لکھتے ہیں:

> ان علاقوں کی زبانوں کا ادب صاف اور سلجھا ہوا، نیز تہذیبوں کے تمام گوشے روشن تھے، لہٰذا اس کے علاوہ کوئی چارہ نہ تھا کہ عربی آداب، ایرانی اور آریہ ذہنیت سے متاثر ہوتے اور اس کا نمایاں اثر جن جہات پر ہوا ان میں سے ایک اہم جہت تصوف و اخلاق ہے۔[۱۶۹]

دارالامن بغداد کو اس حوالے سے بہت اہمیت حاصل ہے، کیوں کہ یہ علم و ادب کا مرکز تھا۔ بغداد میں تصوف کو بہت عروج ملا۔ یہیں سے تصوف اپنی اصل شکل میں دکھائی دیا۔ دائرہ معارف اسلامیہ کی معلومات کے مطابق بغداد ۲۵۰ھ (۸۶۴ء) میں باقاعدہ تصوف کا مرکز بنا، حلقے قائم ہوئے اور مساجد میں پہلی بار تصوف پر درس دیے جانے لگے۔[۱۷۰] اس دور میں تصوف کو زیادہ رواج ملنے کی وجہ یہی تھی کہ اس وقت کے سیاسی حالات نے عام لوگوں کے ذہنوں پر گہرے اثرات مرتب کیے تھے۔ عربوں اور عجمیوں کے آپس کے مناقشات اور ایک دوسرے کی توہین، دنیاوی حکومت اور اختیار کی خاطر آئے روز کی جنگیں اور لڑائیاں، مال و دولت کی حرص اور ہوس حکمرانوں پر غالب تھی۔ چناں چہ ایک طبقہ ان سب سے کنارہ کش ہو گیا، جو خلفائے راشدین اور خصوصاً شیخینؓ کے دور کو یاد کرتا، جہاں عرب و عجم سب برابر تھے، جہاں سلمان فارسیؓ اور حبیب عجمیؒ کو نسلی تعصب کی بنا پر رد نہیں کیا گیا تھا بلکہ اُن کے زہد و تقویٰ کی بنا پر

ان کی عزت وتکریم کی گئی تھی۔

انحطاط کے اس زمانے میں جب اچھائی اور برائی میں فرق نہیں رہتا اور ظالم کی رسی دراز ہوتی ہے، اولیاء اللہ نے خود کو یادِ الٰہی میں مشغول کر لیا۔ وہ صوفیہ جو بادشاہوں کو سلطنت کے امور سکھاتے تھے اور انھیں محض دنیاوی شان وشوکت سے نکال کر نظامِ الٰہی کے نفاذ کی جانب راغب کرتے تھے، جب نفس پرور اور مادہ پرست حکمرانوں نے یکسر نظر انداز کر دیا، ان کی توہین کی جانے لگی، انھیں حقارت کی نگاہ سے دیکھا جانے لگا اور ان سے یہ کہا گیا کہ وہ خود کو اپنی مساجد اور مدرسوں میں محدود رہیں تو ایسے دور میں اولیاء اللہ نے ملکی وسیاسی امور سے کنارہ کشی اختیار کرنے اور اپنا دامن بچانے میں ہی عافیت سمجھی۔ انھوں نے لوگوں کو بتایا کہ دنیا کی زندگی محض کھیل تماشہ ہے، انسان کا دنیا میں آنے کا بنیادی مقصد خدا کی اطاعت اور رسول اللہ ﷺ کی پیروی کے ذریعے فلاح پانا ہے۔ صوفیہ کرام نے اپنی زندگیوں کو تعلیماتِ الٰہی اور رسول ﷺ کی حیاتِ مبارکہ کا عملی نمونہ بنانے کی کوشش کی۔ سختیوں کے باوجود صوفیہ کرام نے اپنے قول وفعل کے ذریعے اس دور کے حکمرانوں کو جھنجھوڑنے کی کوشش کی۔ انھوں نے لوگوں کو نہ صرف اخلاقیات کا درس دیا بلکہ اعلیٰ اخلاقی اقدار کو اپنی ذات پر لاگو کرتے ہوئے لوگوں کے لیے زہد، ورع وتقویٰ کی بہترین مثالیں بن کر سامنے آئے۔ انھوں نے قلم کے ذریعے اصلاحِ معاشرہ کا بیڑہ اٹھایا اور عربی ادب میں ایسی نامور اور یادگار تحریریں چھوڑیں جنھوں نے بعد میں آنے والی کئی صدیوں تک کے لوگوں کی زندگیوں پر گہرا اثر ڈالا۔ صوفیہ کرام نے ادب کے ذریعے سے اسلامی مابعدالطبیعی تصورات جن میں، اخلاقیات، علم قرآن واحادیث، تہذیبِ نفس، کردار سازی، علم وعرفان، زہد وورع، توکل، تسلیم ورضا، صبر وشکر، حقوق اللہ وحقوق انسان، امن ومحبت، بھائی چارہ، مساوات، عدل وانصاف جیسے موضوعات شامل تھے، عوام الناس کے اذہان میں منتقل کر دیئے۔ یہی وہ زمانہ تھا جب عجمی خیالات وافکار عربی ادب میں شامل ہوئے۔ اہلِ فارس یہاں آئے تو وہ اپنا علم وادب اپنے ساتھ لائے تھے۔ اُن کے مابعدالطبیعی افکار وخیالات نے عربی تصوف پر گہرے اثرات مرتب کیے۔

آدابِ نفس پر پہلی تحریر عبداللہ ابن مبارک کی کتاب الزہد والرقائق (۱۱۸ھ-۱۸۱ھ)

ملتی ہے۔ اس سے پہلے کتبِ اسلام میں زہد کے موضوع پر صحاحِ ستّہ میں الگ الگ ابواب قائم کر کے لکھا جا چکا تھا لیکن اس موضوع پر باقاعدہ ایک کتاب کے طور پر اس کی اہمیت اپنی جگہ پر قائم ہے۔ اسی لیے ابن تیمیہؒ نے فرمایا تھا کہ زہد کے موضوع پر بہترین کتاب عبداللہ بن مبارک کی الزہد و الرقائق ہے۔[۱۷۱] اس کے علاوہ حارث محاسبی نے کتاب الرعایۃ للحقوق اللّٰہ لکھی۔ اس کتاب میں محاسبہ، مراقبہ، خوف، رضا، صبر، رجا اور محبت وغیرہ جیسے موضوعات پر لکھنے کے ساتھ ساتھ ماقبل صوفیہ کے اقوال بھی اقتباس کیے گئے۔[۱۷۲] نکلسن[۱۷۳] لکھتا ہے کہ آٹھویں صدی عیسوی کے اواخر میں معروف کرخیؒ کے خیالات ملتے ہیں جو فضیل بن عیاضؒ اور شقیق بلخیؒ کا ہم عصر تھا، وہ بھی ایرانی النسل تھا۔

یوں ہم دیکھتے ہیں کہ تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے عرصے میں زیادہ افراد جنھوں نے تصوف و معرفت کے میدان میں عمل دکھایا، عجمی الاصل تھے۔ ان اشخاص کے تصورات کی بدولت اسلامی تصوف خلفائے راشدین اور تابعین و تبع تابعین کے دور کے تصوف سے قدرے مختلف شکل اختیار کر گیا۔ ایرانی ادب کے زیرِ اثر اسلامی تصوف میں خانقاہی نظام، ترک دنیا' عروس وجلوس کی رسوم، علم و عقل کی مذمّت، حلول و اتحاد، فنا و جبر وغیرہ جیسے موضوعات و رسوم در آئے۔ یہ ایک ایسا انوکھا تصوف تھا جس کی جڑیں عجم میں بہت مضبوط تھیں لیکن عربوں کے لیے یہ بالکل نئی شے تھی۔ عرب قوم جو ہمیشہ سے جدت پسند رہی ہے، نے ان تصورات کو رد کرنے کی بجائے تیزی کے ساتھ قبول کیا۔ جس سے اسلامی تصوف (توحید، اخلاقیات، فکر و عمل) میں ایک نئے قسم کے عارفانہ رجحان کا آغاز ہوا، بعد ازاں جو اتنا مضبوط ہو گیا کہ اصل تصوف پسِ پردہ چلا گیا، اور یہی نئی قسم کا رجحان باقی رہ گیا (علامہ اقبالؒ اسی غیر اسلامی تصوف کو ''عجمی تصوف'' کا نام دیتے ہیں)۔ شروع شروع میں جب یہ عجمی رجحان اسلامی تصوف میں پنپ رہا تھا تو اس کے مضر اثرات (بے عملی و جبریت) کے پیشِ نظر بعض پُر خلوص صوفیہ نے اسلامی تصوف کو برقرار رکھنے کی کوشش کرتے ہوئے توحید کے نظریے کا پرچار کیا۔ ان میں سب سے اہم نام سیدۃ الطائفہ حضرت جنید بغدادیؒ کا ہے۔ جنھوں نے مسلک تصوف کے اختیار کرنے کی شرط ہی علم قرآن و احادیث اور فقہ پر عبور حاصل کرنا رکھ دی تھی۔ ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر جنیدِ

بغداد میں لکھتے ہیں کہ اس زمانے کا معاصر لٹریچر اس حقیقت کا شاہد ہے کہ بغدادی مدرسۂ تصوف کے افکار دوسرے صوفی مدارس سے بہت مختلف تھے اور اس میں خاص طور پر خراسانی مدرسے کے ساتھ ان کے اختلافات کی واضح نشان دہی ملتی ہے جس کے ساتھ بغداد کا ایک مسلسل رابطہ اور تبادلہ فکر و خیال چلا آتا تھا۔[۴۷] خراسانی مدرسہ تصوف کے خیالات کے سدّ باب کے لیے جنید بغدادیؒ نے جو کاوشیں کیں اس کے بعد ان کے دو شاگردوں، جعفر الخلدی اور ابو سعید ابن العربی نے بالترتیب دو کتب حکایات الاولیا اور طبقات النساک لکھیں (اب دونوں کتب نہیں ملتیں)۔ ابو نصر سراج طوسی نے جعفر الخلدی کی کتاب حکایات الاولیا سے کافی مواد اخذ کر کے اپنی کتاب اللّمع فی التصوف میں دیا ہے۔ بغداد کے ان صوفیہ نے جو اسلامی تصوف کے اکابر تسلیم کیے جاتے ہیں، تصوف کی جو تعلیمات لوگوں تک پہنچائیں یہ وہی تصوف تھا جو خلفائے راشدین اور اہلِ صفّہ کے ادوار میں رائج رہا تھا۔ جامؔی نے لکھا ہے کہ ان صوفیہ میں ابو ہاشم کوفی (م ۱۵۰ھ)[۵۱] پہلا شخص جسے ''صوفی'' کا لقب دیا گیا ابو ہاشم کوفی تھا۔ سفیان ثوریؒ کا ہم عصر تھا۔ صوفیہ کی پہلی خانقاہ جو رملہ میں بنائی گئی ابو ہاشم کوفی کی اقامت گاہ تھی۔ آپ نے فرمایا: پہاڑوں کو سوئی سے اکھیڑ دینا، دلوں سے تکبّر نکالنے سے بہت آسان ہے۔[۶۷] رابعہ عدویہ (م ۱۳۵ھ)[۷۱] خدا کی برگزیدہ، پردہ نشینوں کی مخدومہ، سوختۂ عشق، قربِ الٰہی کی شیفتہ اور پاکیزگی میں مریم ثانی تھیں، بصرہ کی رہنے والی تھیں، سفیان ثوری اور حسن بصری کی ہم عصر تھیں۔ جب تک رابعہ بصریؒ محفل میں تشریف نہ لے آتیں، حسن بصریؒ کلام معرفت کا آغاز نہ کرتے تھے۔ سفیان ثوریؒ آپ سے مسائل دریافت کیا کرتے۔ آپ کو میدانِ طریقت میں بڑا اعلیٰ مقام حاصل ہے۔ زہد و تقویٰ اور شب زندہ داری کی وجہ سے معروف ہیں، سارا دن روزہ رکھتیں اور رات بھر کثرت سے نوافل پڑھتیں۔ آپ نے بیت المقدس میں وفات پائی۔ آپ کا مشہور قول ہے:

خداوندا گر تو را از خوفِ دوزخ می پرستم در دوزخم بسوز، و اگر بہ امیدِ بہشت می پرستم بہر من حرام گردان، و اگر از برای تو، تو را می پرستم جمال باقی از من دریغ مدار۔[۸۱]

فضیل بن عیّاض (م ۱۸۷ھ):[۹۱] طبقات میں مندرج ہے کہ بنی یربوع کے

ایک فرد تھے، کنیت ابوعلی تھی، ولادت خراسان کے ایک گاؤں ابی ورد میں ہوئی۔[۱۸۰] آپ کی جائے پیدائش میں اختلاف ہے تاہم ابن سعد اور جامی دونوں نے لکھا ہے کہ آپ ایرانی النسل تھے۔[۱۸۱] ابتدا میں راہزنی کرتے تھے۔ ایک بار قافلہ لوٹنے گئے تو ایک قاری یہ آیت کریمہ تلاوت کررہا تھا: الم یان للذین امنوآ ان تخشع قلوبھم لذکر اللّٰہ وما انزل من الحق۔ (الحدید۔ آیت: ۱۶)۔ یہیں سے دل کی دنیا بدل گئی، توبہ کی اور پھر دین کی معرفت میں اتنا بلند مقام ملا کہ اکابر صوفیہ میں شمار ہوتے ہیں۔ تصوف کی تمام بڑی کتب میں آپ کی توبہ کا واقعہ درج ہے۔[۱۸۲] کشف المحجوب میں آپ کے یہ اقوال[۱۸۳] درج ہیں۔

من عرف اللّٰہ حق معرفتہٖ عبدہٗ بکل۔

الدنیا دار المرضی و الناس فیھا مجانین و للمجانین فی دار المرضی بالغل و القید۔

دکتر محمد حسن حائری اور امام قشیریؒ نے آپ کے یہ اقوال پیش کیے ہیں:

دوخصلت است کہ دل را فاسد کند: بسیار خفتن و بسیار خوردن۔[۱۸۴]

خدای عز وجل چون بندہ ای را دوست دارد، اندوھش بسیار دھد و چون دشمنش دارد، دنیا بروی فراخ کند۔[۱۸۵]

ہارون الرشید آپ سے نصیحت کی باتیں سیکھنے آیا، جاتے وقت اس نے آپ کو ایک ہزار دینار کی تھیلی ہدیہ دی۔ آپ نے فرمایا: افسوس امیر المؤمنین! تجھ پر میری نصیحتوں کا کچھ اثر نہ ہوا۔ میں تجھے نجات کی طرف بلاتا ہوں اور تو مجھے بلا میں ڈالتا ہے، یہ کیسا ظلم ہے؟ ہارون شرم کے مارے رونے لگا اور اس نے اپنے مصاحب فضل بن ربیع سے کہا: اے فضل! بادشاہت تو حقیقتاً فضیل کی ہے اور مُلک تو اصل میں فضیل کا ہے۔[۱۸۶]

ابراہیم بن ادھم (م۱۶۳ھ):[۱۸۷] آپ کی کنیت ابواسحٰق ہے۔ سفیان ثوری اور فضیل بن عیاض کے ہم نشین تھے۔ توبہ سے پہلے بلخ کے امیر (شہزادے) تھے۔ توبہ کی وجہ یہ بنی کہ ایک بار ہرن کے شکار کے لیے گئے۔ شکار کے وقت ہاتف (یا ہرن)[۱۸۸] نے آواز دی کہ اے ابراہیم! تم کو اس کام کے لیے پیدا نہیں کیا گیا۔ اسی وقت توبہ کی اور زہد و ورع کا راستہ اختیار

کیا۔[۱۸۹] جنید بغدادیؒ نے انھیں مفاتیح العلوم لکھا ہے۔[۱۹۰] آپ فرمایا کرتے تھے کہ تمھارے لیے یہ ضروری نہیں کہ تم روزی تلاش کرنا چھوڑ دو اور یہ بھی ضروری نہیں کہ ساری رات عبادت کرو اور ہمیشہ روزہ رکھو۔ آپ سے کہا گیا کہ گوشت مہنگا ہو گیا ہے، فرمایا اسے سستا کر دو (یعنی کم خریدو)۔[۱۹۱] یہ معاشیات کا بہت بڑا قاعدہ ہے کہ جب کوئی چیز مہنگی ہو جائے تو اس کو خریدنا کم کر دیا جائے، وہ سستی ہو جاتی ہے۔ قشیریؒ نے آپ کی زندگی کا ایک واقعہ یوں قلم بند کیا ہے کہ ایک بار حضرت سہل بن ابراہیمؒ آپ کے یہاں مہمان ہوئے تو ابراہیمؒ بن ادھم نے اپنا سارا مال ان پر خرچ کر دیا کیوں کہ وہ بیمار ہو گئے تھے، پھر آخرکار کچھ نہ بچا تو انھوں نے اپنی سواری کا جانور بھی بیچ دیا۔ جب سہل تستریؒ نے ان سے پوچھا (جاتے وقت) کہ سواری کہاں ہے؟ فرمایا: وہ تو خرچ ہو گیا۔ سہل تستری نے کہا اب میں کس پر سواری کروں گا؟ تو فرمایا: میرے دوست! میرے کندھے پر، اور اس کے بعد وہ سہل تستریؒ کو تین منزلیں اٹھائے ہوئے سفر میں رہے۔[۱۹۲]

شقیق بلخی (۱۷۴ھ):[۱۹۳] آغاز میں صاحب الرائے تھے، پھر اہلِ حدیث ہوئے۔ حاتم اصم کے استاد اور ابراہیم بن ادھمؒ کے ہم جلیس رہے۔[۱۹۴] سپاہی تھے۔ آپ جنگ میں حاتم اصم کے ساتھ شریک تھے۔[۱۹۵] آپ نے فرمایا لوگوں سے ایسے مل جیسے آگ سے ملتا ہے، اس کا نفع لے لے اور اس سے ڈر کہ وہ تجھے جلا دے۔ آپ کو ۱۷۴ھ میں ختلان میں شہید کر دیا گیا۔ آپ کی قبر بھی وہیں ہے۔[۱۹۶] آپ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے اپنے اطاعت گزار بندوں کو اُن کی موت کے بعد بھی زندہ کر دیا ہے اور نافرمان گناہ گاروں کو ان کی زندگی میں مردہ بنا دیا ہے۔[۱۹۷]

معروف کرخی (۲۰۰ھ[۱۹۸] بمطابق ۸۱۵ء[۱۹۹]) ابومحفوظ معروف بن فیروز مشائخ متقدمین میں سے تھے۔ علی بن موسیٰ رضا کے موالی تھے۔ طبقہ اولیٰ میں سے ہیں اور سری سقطیؒ کے اُستاد ہیں۔ داؤد طائی کی صحبت میں رہے۔[۲۰۰] سری سقطی کہتے ہیں کہ میں نے خواب میں معروف کرخی کو عرش کے سایے میں دیکھا۔[۲۰۱] آپ نے فرمایا صحبت تعلیم حاصل کرنے سے نہیں آتی بلکہ یہ تو خدا کا فیضان اور عنایت ہے۔[۲۰۲] مزید فرمایا کہ جواں مردی کی تین علامتیں یہ ہیں کہ وفا بلا خلاف، مدح بے جود یہ اور عطا بے سوال۔[۲۰۳] آپ جو دُعا کرتے قبول ہوتی تھی۔

آپ کا مزار بغداد میں ہے اور آپ کی قبر کی زیارت کو غموں کا تریاق سمجھا جاتا ہے۔[۲۰۴] نکلسن ان کے بارے میں لکھتا ہے:

> He is described as a God-intoxicated man, but in this respect he is not to be compared with may who came after him.[205]

تیسری صدی ہجری میں تصوف کی روایت مدرسۂ بغداد میں اپنے پورے عروج پر نظر آتی ہے۔ اس دور کے صوفیہ میں بشر حافی، حاتم اصم، حارث محاسبی، ذوالنون مصری، سری سقطی، یحییٰ معاذ رازی، بایزید بسطامی، ابوسعید خراز، سہل تستری، ابوحمزہ خراسانی، عمرو بن عثمان مکی، ابوالحسن نوری، ابوالقاسم جنید بغدادیؒ، منصور حلاج جیسے نام ور صوفیہ کرام کی تعلیمات کی اشاعت ہوئی۔ یہی وہ دور تھا جب فرقوں کا ظہور ہوا۔ معتزلیہ، قدریہ، اسماعیلیہ، فاطمیہ، جیسے گروہ منظر عام پر آئے۔ اہلِ طریقت اور اہلِ شریعت میں اختلافات شروع ہوئے۔ علمائے ظاہر اور علمائے باطن کے درمیان مناقشات کا آغاز ہوا۔ تصوف میں غیر اسلامی افکار اتنے کثرت کے ساتھ شامل ہو گئے کہ تصوف کو اسلام سے باہر کی کوئی چیز سمجھا جانے لگا۔ صوفیہ کرام کی طرف سے کرامات اور شطحیات وغیرہ کا صدور ہوا اور ردّعمل کے طور پر فقہا نے صوفیانہ مراقبوں اور سخت قسم کے مجاہدوں کو تنقید کا نشانہ بنایا۔ صوفیہ کو اسلام سے بے دخل کرنے کی کوششیں کی گئیں۔ منصور حلاج کی پھانسی اسی سلسلے کی کڑی تھی۔ جس کے بعد ان کی جانب سے دو قسم کے ردّعمل سامنے آئے، نو جوان صوفیہ نے زیادہ زور و شور سے شطحیات و کرامات کے ظہور کی حمایت کی اور بہت سے صوفیانہ فرقوں کا ظہور ہوا۔ دوسرا ردّعمل بزرگ صوفیہ کی طرف سے سامنے آیا جنھوں نے بالکل خاموشی اور کنارہ کشی اختیار کر لی۔ اس سے پہلے صوفیہ سیاسی و ملکی امور میں دل چسپی لیتے تھے اور حکمرانوں کو ان کی نا اہلیوں پر سرزنش کیا کرتے تھے۔ لیکن اب انھوں نے ہر قسم کے بیرونی و اندرونی معاملات میں دخل اندازی ختم کر دی اور اپنے گھروں میں محصور ہو کر رہ گئے۔ تاہم ایک انتہائی مثبت رویّہ حضرت ابوالقاسم جنید بغدادیؒ سیّد الطائفہ کی طرف سے سامنے آیا۔ انھوں نے اہلِ طریقت و اہل شریعت کے مابین صلح کرانے کی بھرپور کوشش کی۔ انھوں نے یہ بتایا کہ علم تصوف، قرآن و احادیث سے اخذ کیا گیا ہے، رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین کی پیروی میں آگے بڑھا ہے۔ کوئی صوفی اس وقت تک کامل صوفی نہیں ہوسکتا جب تک وہ قرآن،

احادیث اور علمِ فقہ پر پورا عبور نہ رکھتا ہو۔ چناں چہ اہلِ تصوف کو حضرت جنید بغدادیؒ کا احسان مند ہونا چاہیے کہ انھوں نے انتہائی مشکل وقت میں تصوف کی ڈوبتی ہوئی ناؤ کو سہارا دیا۔ انھوں نے منصور حلاج کی پھانسی کے فتویٰ کے حمایت کر کے اہلِ فقہ و شریعت کو یہ باور کرا دیا کہ صوفیہ کا علم و عمل عین شرعی اور سنت رسول اللہ ﷺ کے مطابق ہے اور اس میں غیر اسلامی و غیر شرعی مباحث و حرکات کا کوئی دخل نہیں۔

قرنِ سوم کے معروف صوفیہ میں **بشر حافی (۲۲۷ھ)**[۲۰۶] کا شمار سر فہرست ہے، آپ انتہا درجے کے عابد و زاہد تھے اور سنّت کی اس قدر پیروی کرتے کہ بقول قشیریؒ ایک رات خواب میں رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: اے بشر! تمھارا مرتبہ تمھارے ساتھیوں سے اس لیے بلند ہے کہ تم میری سنت کا اتباع کرتے ہو، میرے صحابہؓ اور اہل بیتؑ سے محبت کرتے ہو۔[۲۰۷] آپ بہت سادہ غذا کھاتے تھے اور کھانے پینے کی اشیا میں بہت پرہیز کرتے۔ ابن خلکان[۲۰۸] نے آپ کے یہ اقوال درج کیے ہیں:

عقوبة العالم فی الدنیا أن یعمی بصر قلبه۔ (عالم کا عذاب دنیا میں یہ ہے کہ اس کے دل کی آنکھ اندھی ہو)

من طلب الدنیا فلیتھیا للذل (جس نے دنیا طلب کی پس وہ ذلیل ہوا)

جامیؒ[۲۰۹] نے آپ کا یہ قول درج کیا ہے: ما اعظم مصیبة من فاته الله عزوجل (کسی شخص کے لیے اس سے بڑھ کر مصیبت اور کیا ہوگی کہ اس کا خدا اس سے روٹھ جائے)۔ آپ نے فرمایا: حلال مال ضرورت سے زیادہ کا بوجھ برداشت نہیں کر سکتا اور جو شخص یہ چاہتا ہے کہ لوگ اسے پہچانیں، وہ آخرت کی مٹھاس حاصل نہیں کر سکتا۔[۲۱۰] آپ نے فرمایا:

اگر یار خواھی تو را خدای عزوجل یار بس، اگر ھمراہ خواھی کرام الکاتبین بس، اگر عبرت خواھی دنیا بس، اگر مومن خواھی قرآن بس، اگر کار خواھی عبادت خدا بس و اگر وعظ خواھی مرگ بس، و اگر اینکہ یاد کردم تو را البندہ نیست دوزخ تو را بس۔[۲۱۱]

حاتم بن عنوان اصم (۲۲۷ھ):[۲۱۲] خراسان کے قدیم مشائخ میں اور بلخ کے باحشمت لوگوں میں سے تھے۔ حضرت شقیق بلخی کے ہم صحبت رہے اور مرید تھے۔ احمد خضرویہ کے استاد

تھے۔[۲۱۳] آپ سے روایت ہے کہ شہوات تین ہیں: شہوتِ طعام، شہوت کلام اور شہوت نظر۔[۲۱۴]
آپ نے فرمایا: اولیاء اللہ کو چار اموات اپنے اوپر لازم کر لینا چاہییں: سفید موت (بھوک)، سیاہ موت (تکالیف پر صبر)، سرخ موت (نفس کی مخالفت)، سبز موت (گدڑی پہننا)۔[۲۱۵] فرمایا: جب تو گناہ کرے تو ایسی جگہ تلاش کر جہاں خدا نہ ہو اور فرمایا کہ میں نے شیطان سے کہہ دیا ہے کہ میں موت کھاتا ہوں، کفن پہنتا ہوں اور قبر میں رہتا ہوں (اب تو میرا کیا بگاڑے گا)۔[۲۱۶]

ابو عبداللہ، حارث بن اسد محاسبی (۲۴۳ھ)[۲۱۷] نے تصوف کے موضوع پر ایک کتاب الرغائب لکھی۔ اپنے وقت کے شیخ المشائخ بغداد تھے۔[۲۱۸] آپ کے والد نے وراثت میں آپ کے لیے ستّر ہزار درہم چھوڑے لیکن آپ نے اس لیے قبول نہ کیے کہ آپ کا والد تقدیر کا منکر (قدری) تھا۔[۲۱۹] آپ کے تقویٰ کے حوالے سے یہ روایت معروف ہے کہ جب آپ ایسے کھانے کی طرف ہاتھ بڑھاتے جس میں شبہ ہوتا تو آپ کے ہاتھوں پر پسینہ آ جاتا اور آپ رُک جاتے تھے۔[۲۲۰] آپ نے فرمایا کہ جس شخص کا باطن مراقبے اور اخلاص سے درست ہو جائے اللہ تعالیٰ اس کا ظاہر مجاہدے اور سنّت سے آراستہ کر دیتا ہے۔[۲۲۱] آپ کبھی دیوار سے ٹیک لگا کر نہ بیٹھے اور جب آپ سے پوچھا گیا تو جواب دیا کہ مجھے شرم آتی ہے کہ خدا کے حضور ٹیک لگا کر بیٹھوں آپ ہمیشہ دو زانو بیٹھا کرتے تھے۔[۲۲۲] محاسبی نے معتزلیہ کے ساتھ مباحثوں میں حصہ لیا۔ قدریہ فرقے کی سختی سے مخالفت کی۔ آپ ایک مصلح اور نفسیات دان تھے۔ آپ کی تعلیمات کا مرکزی خیال توحید، روح کی حفاظت اور فنائے ابدی ہے۔ تصوف پر معاصر صوفیہ کے مبہم اشارات (شطحیات) میں کوئی دل چسپی نہیں رکھتے تھے۔ آپ اپنے شاگردوں کو تلقین کیا کرتے تھے کہ ایسے الفاظ منہ سے مت نکالو جو سننے میں عجیب و غریب اور غیر محتاط معلوم ہوتے ہیں اور بہت خطرناک ثابت ہو سکتے ہیں۔[۲۲۳] ڈاکٹر علی حسن عبد القادر لکھتے ہیں: ''محاسبی کا یہ طریق صاف ستھرا اس وجہ سے تھا کہ وہ عربی النسل تھے جو صاف، کھلے ذہنوں کے مالک ہوتے ہیں۔''[۲۲۴]

معتزلہ کے ساتھ مباحثوں کا یہ نتیجہ نکلا کہ اس سے دین اور معرفت (شریعت اور طریقت) میں امتیاز پیدا ہو گیا اور علم الکلام کو رواج ملا۔ لہٰذا بہت سے فقہا اور محدّثین محاسبی کے خلاف ہو گئے۔ خصوصاً امام حنبلؒ نے ان کی کتب کو ممنوع قرار دے دیا اور آپ بغداد میں

عزلت نشینی کی زندگی گزارنے پر مجبور ہو گئے۔ ابن خلکان نے[۲۲۵] لکھا ہے کہ حالت یہاں تک پہنچی کہ جب ۲۴۳ھ میں آپ کا انتقال ہوا تو آپ کے جنازے میں صرف چار آدمی تھے۔

ذوالنون مصریؒ (۲۴۵ھ):[۲۲۶] مالک بن انس کے شاگرد تھے۔ مالکی مذہب رکھتے تھے۔ آپ پہلے شخص ہیں جو اشارات کو تحریر میں لائے۔ آپ نے فرمایا، علم اور دانائی اس معدے میں نہیں ٹھہرتی جو کھانے سے بھرا ہو۔ اور کہا کہ عوام کی توبہ گناہوں سے ہوتی ہے اور خواص کی توبہ غفلت سے۔[۲۲۷] آپ نے فرمایا: ایمان کا دار و مدار چار باتوں پر ہے: محبتِ جلیل، نفرتِ قلیل، اتباعِ تنزیل، خوفِ تحویل۔[۲۲۸] آپ فرماتے: عارف تمام دن اسی خوف میں گزار دیتا ہے کہ نہ جانے کس گھڑی اپنے رب کا قرب حاصل ہو جائے۔[۲۲۹] براؤن کے مطابق ذوالنون مصری کا کہنا تھا کہ اصل علم صرف وجد کے ذریعے حاصل کیا جا سکتا ہے اہل مصر اس کو زندیق سمجھتے تھے اس لیے وہ بغداد چلا آیا۔[۲۳۰]

ابوالحسن، سری بن مغلس سقطیؒ (۲۵۳ھ):[۲۳۱] السلمیؒ نے ان کے بارے میں لکھا ہے کہ سرّی بغداد میں پہلے شخص تھے جنھوں نے تصوف کے ذریعے توحید کا درس عام کیا اور پہلے پہل حقیقت کا علم لوگوں کو سکھایا۔ طریقت اور اربابِ حقیقت میں سے ہیں۔[۲۳۲] سید علی ہجویریؒ نے لکھا ہے کہ آپ پہلے شخص ہیں جنھوں نے مقاماتِ طریقت کی ترتیب اور احوالِ عارف کے بسط و وضاحت میں غور و خوض کیا۔[۲۳۳] آپ معروف کرخیؒ کے شاگرد اور مُرید تھے۔ حضرت جنیدؒ کے ماموں تھے اور جنیدؒ نے آپ کے دامن میں پرورش پائی۔ مشائخ عراق میں بہت سے بزرگ آپ کے مرید تھے۔ حضرت جنیدؒ دوسرے تمام بغدادیوں کے استاد ہیں۔ علوم ظاہری و باطنی میں آپ کی بڑی قدر و منزلت ہے۔ حضرت جنیدؒ فرماتے تھے کہ میں نے سرّی سقطی سے زیادہ عبادت گزار آج تک نہیں دیکھا کہ ستر سال ہو گئے اور میں نے ان کو سوائے مرضِ موت کے لیٹا ہوا نہیں پایا۔[۲۳۴] ان کی گفت گو کا طریقہ یہ تھا کہ وہ سوال کیا کرتے تھے۔ جنیدؒ فرماتے ہیں جب کبھی وہ یہ چاہتے کہ میں اُن کی تعلیمات سے کچھ اخذ کروں تو وہ مجھ سے سوالات کرتے تھے۔ ڈاکٹر حسن عبد القادر انھیں مدرسۂ بغداد کے تصوف کا بانی کہتے ہیں۔[۲۳۵] جنیدؒ فرماتے ہیں کہ ایک بار انھوں نے محبت کے بارے میں وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ جنید! محبت کیا ہے؟

جنید نے فرمایا: کوئی اس کو موافقت، اور کوئی ایثار کہتا ہے، آپ کا کیا فرمانا ہے؟ آپ نے اپنے بازو کی کھال کو کھینچا لیکن وہ نہ کھنچی تو فرمایا: رب ذوالجلال کی عزت کی قسم! اگر تم کہو کہ اُس کی محبت میں یہ کھال اس ہڈی پر خشک ہوگئی ہے تو تم سچ کہو گے۔[236] آپ نے فرمایا:

کل الدنیا فضول الاخمس خصال: خبز یشبعه، وما یرویه، وثوب یستره، وبیت یکنّه، و علم یستعمله۔[237]

ابو زکریا یحییٰ معاذ رازی، واعظ (۲۵۸ھ):[238] سیّد علی ہجویریؒ فرماتے ہیں کہ خلفائے راشدین کے بعد جو پہلا شخص مشائخ طریقت میں سے منبر پر بیٹھا وہ آپ ہی تھے۔[239] ابن خلکان نے لکھا ہے کہ وہ اپنے زمانے کے یکتا تھے، علم معرفت اور خصوصاً رجا کے موضوع پر بہترین وعظ کہتے تھے، انھوں نے بلخ میں کافی عرصہ قیام کیا اور پھر نیشاپور واپس آ گئے اور یہیں پر وفات پائی۔ آپ نے فرمایا: غنا فقر سے افضل ہے۔ اور گناہ گاروں کی عاجزی میرے نزدیک تابع داروں کے دبدبے سے زیادہ محبوب ہے۔[240] فرمایا: جو شخص پوشیدگی میں اللہ سے خیانت کرے، اللہ اعلانیہ اس کی پردہ دری کرتا ہے۔[241]

طیفور بن عیسیٰ بن آدم المعروف بہ بایزید بسطامیؒ (۲۶۱ھ)[242] کے دادا مجوسی اور والد بسطام کے معروف بزرگوں میں سے تھے۔ تصوف کا فرقہ طیفوریہ آپ ہی سے منسوب ہے۔ صدورِ شطحیات کی وجہ سے آپ کی شخصیت ہمیشہ متنازعہ رہی ہے۔ آپ سے یہ قول منسوب کیا جاتا ہے: ''میں اوپر گیا اور عرش پر جا کر خیمہ گاڑا''۔[243] ابو اسمٰعیل عبداللہ بن محمد انصاری کہتے ہیں کہ یہ بات شریعت میں کفر ہے اور حقیقت میں دوری ہے۔ بالعموم صوفیہ کا یہ عقیدہ ہے کہ شطحیات کم زوریِ ایمان و عقیدہ کی دلیل ہیں جو لوگ بوجھ کو سہار نہیں سکتے وہ اسے پھینکنے لگتے ہیں یا خود بخود اُن پر سے گر جاتا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ اہل صوف میں آپ کا درجہ کم تھا بلکہ معاملاتِ تصوف میں آپ انتہائی برگزیدہ تسلیم کیے جاتے ہیں۔ آپ کا فقر بے مثال تھا اور اس حوالے سے آپ کا ہم پایہ کوئی نہ تھا۔ اسی لیے جنید فرماتے ہیں کہ ابو یزید کو ہم میں وہی مقام حاصل ہے جو جبرئیل کو ملائکہ میں۔[244] آپ شریعت پر پوری طرح کاربند تھے اور فرماتے:

اگر تم کسی کو ہوا میں اڑتا دیکھو تو اس پر کوئی الزام لگانے سے پہلے یہ اچھی طرح دیکھ لو کہ وہ

اوامر ونواہی کی پابندی اور شریعت کی پابندی میں کیسا ہے۔[۲۴۵]

آپ سے منقول ہے کہ میں پہلی بار حج پر گیا تو وہاں ایک گھر اکیلا کھڑا دیکھا، کہا کہ حج مقبول نہیں ہے، دوسری بار گیا تو گھر میں گھر والے کو دیکھا، میں نے کہا کہ ابھی تک توحید کی حالت نہیں ہے، تیسری بار گیا تو صرف خداوندِ خانہ کو دیکھا اور خانہ کو نہ دیکھا پس میرے سر میں ندا آئی کہ اگر بایزید آپ کو نہ دیکھتا تو مشرک ہوتا۔[۲۴۶]

ابوسعید، احمد بن عیسیٰ خرّاز (۲۷۷ھ):[۲۴۷] بغداد کے رہنے والے تھے اور صوفیہ کی محبت میں مصر چلے گئے۔ مکّہ کے مجاور رہے۔ آپ وہ پہلے شخص ہیں جس نے تفصیل سے فنا و بقا کے بارے میں بات کی۔[۲۴۸] اہلِ صوف کے یہاں آپ کا مقام بہت بلند ہے۔ مولانا جامیؒ نے لکھا ہے کہ قریب تھا کہ خراز اپنی بزرگی کی وجہ سے پیغمبر ہوتے، وہ اس طریق کے امام ہیں۔ اُن کے مُرشد ابوعبدالرحمٰن شیخ الاسلام کہتے تھے:

جو لوگ کہتے ہیں کہ بایزید سیّد العارفین ہے تو اصل سیّد العارفین تو خدا ہے، اور اگر آدمیوں میں سے کہتے ہو تو وہ محمد عربی ﷺ ہیں، اور اگر صوفیہ میں سے کہتے ہو تو وہ ابوسعید خراز ہیں۔[۲۴۹]

آپ کے بارے میں روایت معروف ہے کہ آپ موزہ سیتے، پھر کھول دیتے، پھر سیتے، پھر کھولتے، پھر سیتے۔ لوگوں نے پوچھا ایسا کیوں کرتے ہیں؟ فرمایا: اپنے نفس کو مشغول رکھتا ہوں۔ حضرت جنیدؒ فرماتے ہیں وہ اتنے سال تک موزہ سیتے رہے لیکن دو سلائیوں میں ان کو خدا نہ بھولا۔[۲۵۰] آپ نے فرمایا:

تعجب ہے اس شخص پر جس نے اللہ کے سوا اور کوئی حقیقی حسن نہیں دیکھا، پھر بھی اس کا دل پورے طور پر اس کی طرف راغب نہیں ہوتا۔ آپ کا قول ہے: ریا العارفین خیرمن الاخلاص المریدین۔[۲۵۱]

ابومحمد سہل بن عبداللہ التستری (۲۸۳ھ):[۲۵۲] مشہور صالحین میں سے ہیں۔ صاحبِ کرامات تھے۔ سلوک میں اپنے ماموں محمد بن سوار کے طریق پر تھے۔[۲۵۳] آپ نے تصوف کے بارے میں فرمایا کہ اس کا آغاز ایسا علم ہے جس کا ادراک نہیں ہوسکتا اور اس کا اختتام ایسا علم ہے جو کبھی ختم نہ ہوتا۔ شریعت کی سختی سے پابندی کرتے تھے۔

فرمایا: بندہ جو فعل؛ فرماں برداری کا ہو، یا نافرمانی کا، رسول اللہ ﷺ کی اقتدا کے بغیر کرتا ہے تو

وہ نفس کی زندگی ہے اور جو فعل آپ ﷺ کی اقتدا کے ساتھ کرتا ہے وہ نفس کی موت ہے۔[۲۵۴]

جامیؒ نے آپ کے یہ اقوال درج کیے ہیں:

جب تک تو فقر سے ڈرتا ہے، منافق ہے۔

وہ درویش کبھی کامیاب نہ ہوگا جس کے دل سے اس شے کی مٹھاس نہ جائے جو اُسے دنیا سے ملتی ہے۔

بھوکے سوئے ہوئے سے شیطان بھاگتا ہے۔[۲۵۵]

ابوحمزہ خراسانی (۲۹۰ھ):[۲۵۶] ایرانی النسل تھے۔ صاحبِ حال تھے۔ آپ کا فرمانا تھا کہ تصوف میں تصرّف کی گنجائش نہیں۔ آپ وجد اور صحتِ حال میں اپنا نظیر نہ رکھتے تھے۔ ہوا کی آواز سنتے تو وجد ہو جاتا، ایک بار محاسبی کے گھر میں ایک بکری کی آواز پر وجد ہو گیا۔ محاسبی نے پوچھا کہ یہ کیا ہے؟ تو کہا، جاؤ میاں! راکھ اور بھوسی ملا کر کئی سال تک کھاؤ جب تجھ کو یہ مسئلہ معلوم ہوگا۔[۲۵۷]

ابوعبداللہ، عمرو بن عثمان مکّی (۲۹۱ھ/۲۹۶ھ/۲۹۷ھ):[۲۵۸] یمنی الاصل تھے۔ حسین بن منصور حلاج کے استاد تھے، اپنی نسبت جنیدؒ سے کرتے تھے، خرازؒ کی صحبت میں رہے۔ آپ کی باتوں کو علم الکلام کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔[۲۵۹] آپ نے فرمایا: علم قائد ہے، خوف سائق ہے اور نفس ان دونوں کے درمیان اکڑ جاتا ہے، سرکش ہے، دھوکا باز اور فریب کار ہے، پس علم کی سیاست کے ذریعے اس سے پرہیز اختیار کر اور اسے خوف کی دھمکی کے ساتھ ہانک، تُو جو چاہتا ہے اسے پورا کرے گا۔[۲۶۰]

ابوالحسن ابوالحسین نوری احمد بن محمد (۲۹۵ھ):[۲۶۱] بھی ایرانی النسل تھے۔ تصوف میں خاص مسلک رکھتے تھے۔ تصوف کا فرقہ ''نوریہ'' انھی سے منسوب ہے۔ سید علی ہجویریؒ نے لکھا ہے کہ عبادات میں آپ پہلے پہل حضرت عمر فاروقؓ کے مسلک پر تھے اور عباداتِ جہری کے قائل تھے پھر جنیدؒ کے سمجھانے پر آپ عباداتِ سرّی کرنے لگے اور یہ حضرت ابوبکرؓ کا مسلک ہے۔[۲۶۲]

سیّد الطائفہ ابو القاسم جنید بغدادیؒ (۲۹۷ھ):[۲۶۳] طریقت میں شیخ المشائخ، تصوف میں اماموں کے امام حضرت ابو القاسم جنید بن محمد بن جنید بغدادیؒ، تمام اہلِ طریقت آپ کی امامت پر متفق ہیں اسی لیے آپ سید الطائفہ کہلائے گئے۔ قواریری، خراز اور زجاج

القابات ہیں۔ آپ کے والد شیشے کا کاروبار کرتے تھے، آپ خود موزہ دوزی کرتے تھے اس لیے خزّاز کہا گیا۔ سرّی سقطی، حارث محاسبی اور محمد قصاب کی صحبت میں رہے اور ان کے شاگردوں میں سے ہیں۔ خزّاز، رویم، نوری اور شبلی وغیرہ آپ کی طرف نسبت درست کرتے ہیں۔ آپ سری سقطی کے خواہر زادہ اور مُرید ہیں۔ انھی کے زیر سایہ پروان چڑھے۔[۲۶۴] بغداد میں پیدا ہوئے، وہیں پرورش پائی لیکن آپ کے آباؤ واجداد ایران کے صوبہ نہاوند کے رہنے والے تھے۔ نہاوند کو عربوں نے ۱۷ تا ۲۱ ھجری میں فتح کیا تھا۔ آپ کی تاریخ پیدائش کہیں درج نہیں لیکن سالِ وفات (۲۹۷ھ/۹۱۰ء) بتلایا جاتا ہے۔ ڈاکٹر علی حسن عبد القادر نے آپ کا سالِ پیدائش ۲۱۵ھ اخذ کیا ہے۔[۲۶۵] آپ کو ثوری کا لقب بھی دیا جاتا ہے اور اس لفظ کی نسبت بعض لوگوں نے ابوسفیان ثوری اور بعض نے ابوثور کی طرف منسوب کی ہے، جو فقہ وحدیث کے امام تسلیم کیے جاتے ہیں۔ مؤخر الذکر کی توثیق زیادہ ہوتی ہے۔ آپ ابنِ سریج (معروف فقہی اور مقنن) کے مصاحب تھے اور ابنِ سریج آپ کا ذکر بڑے احترام وعقیدت کے ساتھ کرتے تھے۔ آپ علم حدیث، فقہ، قانون، طریقت اور آدابِ تصوف کے امام اعظم تسلیم کیے جاتے ہیں۔ تیسری اور چوتھی صدی ہجری کے تمام صوفیہ، فقہا اور علما نے آپ کے مرتبے کو تسلیم کیا ہے اور آپ کی سند کو چوٹی کے ائمہ تصوف اور اہلِ فن مانتے ہیں۔[۲۶۶] لوگوں نے سرّی سقطی سے پوچھا کہ کیا مرید کا درجہ کبھی پیر سے بلند بھی ہوسکتا ہے؟ فرمایا: ہاں، جنیدؒ کا درجہ میرے درجے سے اونچا ہے۔ خلیفہ بغداد نے کہا کہ جو شخص آدھا دن بھی جنیدؒ کی صحبت میں رہا وہ بے ادبی نہیں کرسکتا، پھر اس کا کیا حال جو کہ زیادہ تر اُن کی صحبت میں رہا ہو۔[۲۶۷] ابوجعفر حدّاد کہتے ہیں کہ اگر عقل مرد ہوتی تو جنیدؒ کی شکل پر ہوتی اور جامیؒ لکھتے ہیں کہ بغداد میں جنیدؒ کے علاوہ دوسرا کوئی نہیں۔[۲۶۸]

کتبِ تصوف میں آتا ہے کہ پہلے پہل آپ وعظ نہیں کیا کرتے تھے اور جب لوگ آپ سے پوچھتے تو آپ ان کو اپنے ماموں اور مرشد شیخ سری سقطیؒ کے پاس بھیج دیتے تھے۔ پھر ایک بار رات کو خواب میں رسول اللہ ﷺ کی زیارت نصیب ہوئی۔ آنحضور ﷺ نے فرمایا: اے جنید! لوگوں کو نصیحت کیا کرو کہ اللہ نے تمھارے کلام کو ایک عالم کی نجات کا ذریعہ بنا دیا ہے۔[۲۶۹] اس کے بعد آپ نے وعظ ونصیحت کا سلسلہ شروع کیا۔ اس زمانے میں معتزلیوں اور شیعوں کے

بحث مباحثوں اور بدعات کی وجہ سے دین میں علم الکلام کو جو رواج ملا تھا اس کی بنا پر طریقت اور شریعت میں فرق سمجھا جانے لگا۔ آپ نے بار بار اپنے اقوال سے لوگوں کو یہ سمجھایا کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں۔ آپ کا درس تھا کہ تصوف کا علم ہمیشہ قرآن واحادیث کے ضابطے کے اندر رہنا چاہیے، جس شخص نے قرآن حفظ نہ کیا، اور نہ ہی حدیث با قاعدہ طور پر پڑھی اور فقہ کا علم بھی حاصل نہیں کیا، تصوف کے معاملے میں اس کی اقتدا نہ کی جائے، اسے پیری کرنے کا کوئی حق نہیں، اس حوالے سے آپ کے یہ اقوال [۲۷] بہت معروف ہیں:

ہمارا یہ علم قرآن وسنت کے ساتھ مقید ہے۔ لوگوں پر رسولِ اکرم ﷺ کی اتباع کے علاوہ تمام راستے بند ہیں۔ ترکِ اعمالِ صالحہ، چوری اور زنا سے بھی بڑے گناہ ہیں۔ صوفی وہ ہے جو صدق واخلاص کی عملی تفسیر ہو۔ عشق کے دروازے سے داخل ہونا آسان ہے لیکن اس سے نکلنا بہت مشکل ہے۔ پوچھا گیا، کیا بخشش بغیر عمل کے ہو جاتی ہے؟ آپ نے فرمایا: جو عمل ہیں وہ بخشش ہی سے ہوتے ہیں۔ فرمایا: میں ایک ہزار سال تک بھی زندہ رہوں تو نیک اعمال میں ایک ذرّہ بھی کم نہ ہو۔ الّا یہ کہ ان اعمال تک پہنچنے میں مجھے کوئی رکاوٹ ہو جائے۔ کہا: ہم نے تصوف بحث مباحثے سے نہیں بلکہ بھوک، ترک دنیا اور محبوب وعمدہ چیزوں سے پرہیز کے باعث حاصل کیا ہے۔

آپ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اس زمانے میں جب طریقِ تصوف کے خلاف فقہا وظاہر پرست علما فتوے جاری کر رہے تھے اور صوفیہ کو مرتد، دہریے اور اسلام سے باہر قرار دے رہے تھے، آپ نے اولیاء اللہ کی اصل شان کو بیان کیا اور فرمایا کہ تصوف میں کوئی شے غیر اسلامی نہیں۔ ان لوگوں کے خلاف آپ نے قلمی وعملی جہاد کیا جو غیر اسلامی اور سنتِ رسول اللہ ﷺ کے مخالف افعال واقوال کی ترویج کرتے تھے۔ آپ نے قرآن کی آیات کو سامنے رکھتے ہوئے صوفیہ کے طریق کی وضاحت کی اور فرمایا کہ تصوف اخلاقِ فاضلہ اور اعمالِ صالحہ پر قائم رہنا سکھاتا ہے۔ متکلمین کی وہ بحثیں جو غیر اسلامی وقرآن کے حکم کے خلاف تھیں، کے خلاف آپ نے قلم اٹھایا اور اپنے رسائل میں وحدت الوجود (جو اس وقت عجمی ذرائع سے منظرِ عام پر آ چکا تھا) کے تصورات کی تردید کی اور توحید کا نظریہ پھیلایا۔ آپ نے 'صحو' کو 'سکر' سے افضل قرار دیا، جو انبیاؑ اور صحابہ کرامؓ کا طریق تھا۔ فنا وبقا کے ضمن میں آپ کا سب سے بڑا کام یہ ہے کہ آپ نے فرمایا کہ قرآن عمل کی ترغیب دیتا ہے، اس میں انسان کے وجود کی بہت اہمیت ہے۔

اس لیے اسلام انسان کے فنا فی اللہ ہو جانے کی بجائے، فنا بالبقا کا درس دیتا ہے۔ فنا یہ نہیں کہ انسان خود کو خالق میں گم کر دے، بلکہ فنا یہ ہے کہ اپنی ذات کو بھول کر خدا کا ہو جائے، اسی کی رضا میں فنا ہو جائے اور اس کی معرفت کے بعد خود کو پہچان لے کہ وہ خدا کے مقابل نہیں آ سکتا، یہی معراجِ انسانی ہے۔ تقدیر کے بارے میں آپ نے قدریہ و جبریہ (معتزلین) کے نظریات کی سختی سے تردید کی اور انھیں غیر اسلامی قرار دیا۔ آپ نے نفسِ انسانی کے درجے جو قرآن نے متعین کیے ہیں، کی بنیاد پر انسانوں کے رتبوں کا تعین کیا اور فرمایا کہ سب سے بڑی فلاح شہوات پر قابو پانا اور اپنے خالق کو پہچاننا ہے۔ آپ نے فرمایا خدا کی اصل معرفت توحید کا جاننا ہے اور سب سے اعلیٰ انسان وہ ہے جو موحد ہے اور توحید پر ڈٹا ہوا ہے۔[۲۷۱] آپ ہاتھ میں تسبیح رکھا کرتے اور فرماتے کہ یہ وہ راستہ ہے جس کے ذریعے میں خدا تک پہنچا ہوں، میں اسے خود سے جدا نہیں کروں گا۔ وصال سے قبل آپ نے پورا قرآن پاک ختم کیا، پھر سورۃ بقرہ کی پہلی ستّر (۷۰) آیات تلاوت فرمائیں اور آپ کی روح قصرِ عنصری سے پرواز کی گئی۔[۲۷۲] حضرت جنید بغدادیؒ کے ان تصورات کو ان کے زمانے میں تو وہ قدر نہ مل سکی اور سیاسی مقاصد کا شکار ہو گئے۔ لیکن بعد ازاں ان تصورات کی تائید تصوف کے حلقے میں سب سے بڑھ کر علامہ محمد اقبالؒ کے یہاں ملتی ہے۔

ابو المغیث، حسین بن منصور حلاّج: بیضاوی تھے جو فارس کا ایک شہر ہے۔ آپ کی والدہ ایرانی تھیں۔ عمرو بن عثمان المکّی کے شاگرد تھے۔ اکثر مشائخ نے ان کا ردّ کیا ہے سوائے ابو العباس، شبلی اور عطا کے۔[۲۷۳] حلاج، تصوف کی روایت میں سب سے زیادہ متنازعہ شخصیت ہیں۔ سید علی ہجویریؒ نے آپ کے حالات بیان کیے ہیں جو بہت عجیب و غریب ہیں۔ پہلے سہل تستری کے مرید تھے، پھر ان کی اجازت کے بغیر ان کے پاس سے اُٹھ گئے۔ پھر عمرو بن عثمان مکّی سے تعلق پیدا کیا پھر یہاں سے بھی بغیر اجازت چلے گئے۔ یہاں سے حضرت جنیدؒ کے پاس آئے اور ان کی ارادت اختیار کرنا چاہی لیکن جنیدؒ نے اس کو قبول نہ کیا۔ اس کے بعد تمام مشائخِ عصر نے اُن کو رد کر دیا اور انھوں نے اپنا الگ مسلک اختیار کر لیا۔[۲۷۴]

حلاج کو ''انا الحق'' کا نعرہ لگانے کی وجہ سے مذموم ٹھہرایا جاتا ہے۔ کتب میں آتا ہے کہ

حلاج شرع کی پاسداری نہیں کرتے تھے اور تصوف میں نت نئی اختراعات کرنے لگے۔ حلاج کو صوفیہ نے شرع کی رعایت کی وجہ سے قبول نہیں کیا مگر اہلِ طریقت ہونے کی وجہ سے ردّ بھی نہیں کیا۔ ان کے بعض اقوال قابلِ مذمت سہی لیکن کئی اقوال ایسے بھی ہیں جو ان کو طریقت میں ایک اعلیٰ مقام پر فائز کرتے ہیں۔ طواسین میں انھوں نے جن تصورات کا اظہار کیا ہے وہ ایک صاحبِ حال و معرفت ہی کہہ سکتا ہے۔ ابن خلکان لکھتے ہیں کہ اُس نے جو کہا فرطِ محبت اور جوشِ وجد کی وجہ سے کہا۔[۲۷۵] جامی لکھتے ہیں کہ حلاج پر عقل غالب آ گئی اور جنون ختم ہو گیا۔ نفحات الانس میں انھوں نے بیان کیا ہے کہ وہ اپنے اساتذہ کا حکم نہیں مانتا تھا اور ان کے ساتھ طرح طرح کی گستاخیاں کرتا۔ اسے سولی پر اس لیے چڑھایا گیا کہ یہ اس کے استاد عمرو بن عثمان مکّی کی بد دعا تھی۔ عثمان مکی نے توحید اور صوفیہ کے علم پر ایک رسالہ لکھا تھا لیکن اس کو لوگوں سے پوشیدہ رکھا۔ حلاج نے چپکے سے وہ رسالہ اُڑا لیا اور اس میں جو کچھ تھا اسے لوگوں پر ظاہر کر دیا۔ جب عمرو بن عثمان مکّی کو خبر ہوئی تو انھوں نے ناراض ہو کر فرمایا: یا اللہ! حلاج پر ایسے شخص کو مقرر کر، جو اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ ڈالے اور آنکھیں نکال دے اور سولی چڑھا دے۔[۲۷۶] بعد ازاں حلاج کو خلیفہ مقتدر باللہ کے حکم سے قتل کیا گیا اس کا سر ٹکڑے ٹکڑے کیا گیا، آنکھیں نکالی گئیں، لاش کو جلایا اور ان کی خاک کو دجلہ میں بہا دیا گیا۔

آپ علما کے ایک طبقے کے نزدیک مردود اور وحدت الوجودیوں کے نزدیک مقبول ہیں۔ کچھ آپ کے ساتھ جادو اور اس کے اسباب بھی منسوب کرتے ہیں۔ سیّد علی ہجویریؒ فرماتے ہیں کہ جو لوگ حلاج کے عجیب و غریب حالات کو سحر سے منسوب کرتے ہیں، سخت غلطی پر ہیں کیوں کہ وہ جب تک زندہ رہے نماز و صلوۃ و صوم کے پابند رہے۔ اللہ کا ذکر کثرت سے کیا کرتے تھے، توحید الٰہی میں عمدہ نکات بیان کیا کرتے تھے اس لیے کوئی شبہ نہیں کہ یہ افعال کرامت تھے، نہ کہ سحر۔ بغداد اور اس کے نواح میں ملحدین کا ایک گروہ اُن سے محبت کا دعویٰ کرتا ہے، خود کو حلاّجی کہتا ہے اور ان کے کلام کو اپنی بے دینی کی حجت قرار دیتا ہے اور ان کے معاملے میں اس طرح مبالغہ کرتا ہے جیسے رافضی حضرت علیؓ کی حمایت میں غلو کرتے ہیں۔[۲۷۷] مشائخ کا کہنا ہے کہ حلاج اپنے قول و فعل میں ناقص تھا اگر وہ کامل ہوتا تو یہ بات خود نہ کہتا بلکہ لوگ خود دلیل

نکالتے، اس نے نا اہلوں سے وہ بات کہہ دی جو اسے نہیں کہنی چاہیے تھی اور جب ایسی بات جو اہل سے کہنی چاہیے، نا اہل سے کہہ دی جائے تو کہنے والا خود نا اہل کہلایا جاتا ہے۔ حلاج کی اپنی ہی باتوں میں تضاد پایا جاتا ہے۔ نعرۂ اُنا الحق کے ذریعے گویا اس نے وحدۃ الوجود کے نظریے کی بنیاد ڈالی اور اپنے آپ کو اور خدا کو ایک ہی قرار دیا۔ لیکن اس کا ایک اور قول اس کے اسی نظریے کی تردید بھی کرتا ہے۔ عمرو مکّی کہا کرتے تھے اگر میں حلاج کو پالوں تو اسے اپنے ہاتھوں سے قتل کر دوں، میں قرآن کی آیات تلاوت کر رہا تھا تو کہنے لگا ''ایسی بات تو میں بھی کہہ سکتا ہوں''۔[۲۷۸] یہ قول پہلے نعرے کی تردید کرتا ہے۔ حلاج نے یہاں ''میں بھی'' کہہ کر من و تُو کا فرق خود ہی قائم کر دیا اور وحدۃ الوجودی نظریے کی تردید کر دی۔ اگر وہ ناقص الرائے نہ ہوتا تو اسے کہنا چاہیے تھا کہ 'یہ کلام میں نے ہی کہا ہے'۔ گویا اس کے اپنے اقوال میں تضاد پایا جاتا ہے اسی لیے جنیدؒ[۲۷۹] نے فرمایا تھا: مجھے تمھارے اقوال میں زیادہ تر حماقت اور دیوانگی ہی دکھائی دیتی ہے۔ سیّد علی ہجویریؒ فرماتے ہیں:

> آپ کا کلام اقتدا کے لائق نہیں۔ اس لیے کہ آپ اپنے حال میں مغلوب ہوئے ہیں، اپنے حال پر قابو رکھنے والے نہ تھے اور اس شخص کے کلام کی اقتدا کی جاتی ہے جو اپنے حال پر قابو لائے ہوئے ہو، میرے دل میں آپ کی عزت ہے لیکن آپ کے طریق کسی اصل پر صحیح اور نہ ہی آپ کا حال کسی محل پر قائم ہے اور آپ کے احوال میں بظاہر بہت فتنہ ہے...... پس وہ طریق جس کے اصل کو اتنے اعتراضات کے ساتھ یا ان سے اتنے احتراز کے ساتھ ثابت کرنا پڑے اس سے کیوں کر تعلق پیدا کیا جائے اور کیسے اس کی پیروی کی جائے۔[۲۸۰]

حلاج کے خیالات پر ایرانی مابعد الطبیعیات کا اثر بہت گہرا تھا اس لیے ان کو صوفی سے زیادہ فلسفی کہنا چاہیے حلاّج کے تمام اقوال و افعال اس کی عجمی فکر کا نتیجہ ہیں۔ مشائخ بغداد میں سے دوسرے معروف صوفیہ بھی ایرانی النسل تھے اور مابعد الطبیعی افکار کے ضمن میں خراسانی مکتبۂ فکر رکھتے تھے جیسے ابوحمزہ خراسانی، ابوالحسن نوری، شبلی وغیرہ لیکن ان سب نے عرب مشائخ کی صحبت اختیار کی اور ان کی ارادت میں آئے۔ جیسے شبلی کے اقوال پر جنیدؒ ان کو ٹوک دیا کرتے اور وہ استاد کے احترام میں باز رہتے تھے۔ بلا شبہ وہ بہت عبادت گزار تھا لیکن اقوال و افعال میں انتہائی غیر محتاط رویّے کا حامل تھا۔ اُسے فنا کا درجہ تو دیا جا سکتا ہے لیکن فنا بالبقا کا بلند ترین درجہ

نہیں دیا جا سکتا۔ ابوالقاسم قشیری نے اس کے بارے میں انتہائی خوب صورت بات کی ہے:

اگر وہ معانی وحقیقت میں سے ایک بزرگ ہوئے ہیں تو لوگوں کے ترک کرنے سے وہ متروک ومردود ہرگز نہیں ہوسکتے، اور اگر وہ طریقت میں متروک اور حق تعالیٰ کی طرف سے مردود ہو چکا ہے تو لوگوں کے قبول کرنے سے وہ مقبول نہیں ہوسکتا۔ ہم اس کے معاملے کو اللہ کے سپرد کرتے ہیں۔[۲۸۱]

تیسری صدی ہجری کا اختتام منصور حلاج کے ''انا الحق'' پر ہوتا ہے۔ یہ نعرہ تصوف کی روایت کا ایک اہم موڑ ثابت ہوا۔ اس نعرے کے بعد تصوف پر غیر اسلامی افکار ونظریات کی چھاپ گہری ہوتی گئی جس کے نتیجے میں علمائے شریعت اور علمائے طریقت کو الگ الگ فرقوں میں بانٹ دیا گیا۔ ملاؤں کی جانب سے صوفیہ پر طرح طرح کے الزامات لگائے گئے۔ اسلامی تصوف پر فلسفے کی گرد پڑنے لگی اور دیگر ادیان کی الٰہیات کو اسلامی تصوف کا حصہ بنا دیا گیا۔ حلاج کی الم ناک پھانسی نے ایک گروہ کو اس کا والا وشیدا بنا دیا تھا۔ ردِعمل کے طور پر یہ لوگ حلاج کے طریق کو دانستہ اختیار کرتے اور مذہب میں غیر شرعی خیالات کو فخراً رواج دیتے۔ گو کہ جنید بغدادیؒ نے اس علم کو سہارا دینے کی بھرپور کوشش کی، لیکن قرنِ چہارم تک آتے آتے تصوف اپنی شکل بدل چکا تھا۔ سیاسی طور پر بھی یہ افراتفری کا دور تھا۔ حکومتی ایوانوں میں خاصی ہلچل پیدا ہوچکی تھی۔ عباسیوں کے دور میں ایرانی نظریات کو بہت اہمیت ملی اور انھوں نے خوب بڑھ چڑھ کر عربی ادب اور تصوف میں دخل اندازی کی یہی زمانہ تھا جب سیاسی سطح پر اسلامی مابعدالطبیعیات میں ویدانتی، زرتشتی اور یونانی فلسفے کا دخول ہوا۔ تصوف کے افعال واقوال میں غلو کا دخل ہوا۔ فلسفیوں اور راہبوں نے صوفیوں کا روپ دھارا۔ ان کے ظاہری حلیے کی بنا پر ان کو صوفی قرار دیا جانے لگا۔ شدید قسم کی بدنی و روحانی عبادتیں اور ریاضتیں، مراقبے، کرامات کا ظہور، شطحیات کی فراوانی، چلہ معکوس، ہواؤں میں اڑنا، پانی پر چلنا جیسے ما فوق الفطرت اور جادوئی عوامل کا ظہور ہونے لگا۔ عروس وجلوس کی رسوم عام ہوئیں۔ نکلسن[۲۸۲] کے مطابق خود خلیفۂ بغداد نے حکم نافذ کیا کہ ہر سال محرم الحرام کے ایّام عاشور میں پورے بغداد کے بازار بند ہوں گے اور اس دوران جلوس نکالے جائیں گے اور ہر قسم کی رسومات ادا کی جائیں گی۔ تمام اہل بغداد سیاہ لباس پہنیں گے اور ماتم میں شریک ہوں گے۔ معروف کرخی، ابوسلیمان دارانی، ذو

النون مصری کا زمانہ ۷۸۶ء تا ۸۶۱ء کا درمیانی عرصہ بنتا ہے اور یہ ہارون الرشید کی خلافت کا دور تھا جسے متوکّل نے ختم کیا۔ ان پچھتّر (۷۵) سالوں میں اسلامی دنیا اور علوم میں ایرانی اور یونانی اثرات بڑی تیزی کے ساتھ رائج ہوئے۔ نکلسن یونانی علوم کے غلبے کے حوالے سے لکھتا ہے:

> During these seventy five years the stream of Hellenic Culture flowed unceasingly into the Moslem world. Innumerable works of Greek Philosophers, physicians and scientists & were translated and eagerly studied. Thus the Greek become the teachers of the Arabs, and the wisdom of ancient Greece formed, as has been shown in a philosophy. The results are visible in the Mu tazilite rationalism as well as, in the system of Ikhwan-U-Safa.[283]

گیارھویں صدی عیسویں تک اسلامی تصوف پر ایرانی اثرات بہت بڑھ چکے تھے۔ ایرانی بزرگ شعرا نے اپنے عجمی مزاج اور تربیت کے عین مطابق تمثیلی انداز اختیار کیا جس نے صوفیہ کو اپنا نقطہ نظر سمجھانے کے لیے بنیاد فراہم کی۔ مذہب کے سیدھے سادے موضوعات کو شاعرانہ پیرائے میں ملفوف کر کے پیش کرنے کا رواج ہوا۔ حلاج نے جو باتیں سرِعام کہی تھیں اور جس کی پاداش میں اسے تختۂ دار تک پہنچایا گیا تھا، وہی باتیں اب صوفیہ نے شاعری کے رنگ میں کہنا شروع کیں۔ اس سے ادب میں ایک نئے قسم کے صوفیانہ و عارفانہ ادب کا رجحان ہوا۔ صوفیہ کے مزارات پر جو غیر اسلامی اور مافوق الفطرت حرکات ہوتیں ان کے خلاف بہت سے علمائے تصوف نے احتجاج کیا۔ ان روشوں کو اختیار کرنے ایسے رسوم و رواج کو اپنانے پر اکابر صوفیہ نے بھی صدائے احتجاج بلند کی لیکن یہ نقار خانے میں طوطی کی آواز ثابت ہوئی۔ فلسفی صوفیوں کی آواز زیادہ بلند اور مضبوط تھی۔ جیسا کہ نکلسن لکھتا ہے:

> Orthodoxy was forced to accept the popular saint worship.[284]

تصوف (طریقت) اور مذہب (شریعت) میں ایک حدِ فاصل قائم ہو گئی۔ عرب میں تصوف عمل اور اخلاق سمجھا جاتا تھا، صوفی وہ تھا جو اعلیٰ اخلاق کا مالک، شریعت کا پابند، اعمالِ صالحہ کا مدرس اور اپنے قول و فعل میں ایک ہو۔ جس کا مقصد اپنے نفس کی اصلاح کے بعد اصلاحِ معاشرہ تھی۔ ایران میں تصوف قال رہ گیا، تصوف کو عمل کی بجائے صرف رسومات اور بحث مباحثے کا حصہ بنا دیا گیا، معرفت پر خوب خوب مضامین اور کتب لکھی گئیں، دیوان کے دیوان

مرتب ہوئے، محافل میں تصوف پر درس دیے جانے لگے، لیکن عملاً یہ صرف مراقبوں اور چلوں تک محدود ہوگیا۔ قلمی طور پر صوفیہ نے تصوف کو قرآن و حدیث سے جوڑے رکھا۔ اسی لیے اس زمانے میں صوفیانہ ادب کثرت سے لکھا گیا۔ ابونصر سراج کی اللّمع ابوطالب مکّی کی قوت القلوب امام غزالیؒ کی احیائے علوم الدین، ابو القاسم قشیری کی رسالہ قشیریہ، خواجہ عبداللہ انصاری، بابا طاہر عریان، ابوسعید ابو الخیر کشفی کی صوفیانہ شاعری اور سیّد علی ہجویریؒ کی کشف المحجوب انھی دوقرانین میں سامنے آئیں۔ یہ تمام کتب تصوف کے معاملات، موضوعات و مسائل پر لکھی گئی تھیں اور ان سب میں تصوف کا رشتہ قرآن و حدیث کے ساتھ جوڑنے کی بھرپور سعی نظر آتی ہے۔ امام غزالیؒ کی احیائے علوم الدین اپنی نوعیت کی ایک انوکھی اور منفرد کتاب ہے، انھوں نے تصوف اور مذہب کو ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم قرار دیا۔ مذہب اور تصوف میں جو دوری قائم ہوئی تھی، اس کو مٹانے کی پوری کوشش کی اور علمِ تصوف کے دلائل میں انھوں نے قرآن وسنّت سے اتنے ثبوت فراہم کیے کہ تصوف ہمیشہ کے لیے اسلامی روایت کا ایک اہم حصہ بن گیا۔ دیکھا جائے تو اسلامی تصوف اپنی اصلی شکل اور مکمل ہیئت میں حضرت جنید بغدادیؒ تک ہی نظر آتا ہے۔ اس کے بعد تصوف میں معاملات کم اور رسومات زیادہ ہوگئیں۔

تصوف پر ایرانی اثرات کا اجمالی جائزہ لیا جائے تو کتبِ تاریخ میں تصوف کا باقاعدہ آغاز مصر، عراق اور جزیرۃ العرب سے ہوتا دکھائی دیتا ہے۔ تصوف کے اولین صوفیہ کی تاریخ کا جائزہ لیں تو پتا چلتا ہے کہ ان کا تعلق براہ راست یا بلالواسطہ ایران کے ساتھ رہا تھا۔ مثلاً مصر کا پہلا صوفی ذوالنون مصری تھا اس کے آبا واجداد نوبیہ کے رہنے والے تھے اور یہ زندیقیوں کا علاقہ تھا۔ سعید نفیسی[۲۸۵] کا کہنا ہے کہ ذوالنون مصری دراصل یونانی باشندہ تھا اور اس کے آباؤ اجداد یونان سے ہجرت کر کے مصر چلے گئے تھے۔ عبدک صوفی کے نام کی کافِ تصغیر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایرانی تھا۔ جابر بن حیان کوفہ کا رہنے والا تھا اور کوفہ میں شیعہ گروہ کافی اثر ورسوخ رکھتا تھا۔ شیعہ گروہ پر بھی ایرانی اثرات کسی سے ڈھکے چھپے نہیں ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ ایرانی فلسفۂ روحانیت (عجمی تصوف) تصوفِ اسلام سے کبھی متاثر نہیں ہوا بلکہ خود اس نے زورزبردستی کے ساتھ عرب صوفیہ کے خیالات پر اثر انداز ہونے کی بھرپور کوشش کی۔ استاد سعید نفیسی نے

سر چشمۂ تصوف در ایران میں بڑی تفصیل کے ساتھ ایرانی فلسفہ مابعدالطبیعیات کی اُن خصوصیات کا ذکر کیا ہے جو چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں عراقی صوفیہ کے تصوف پر بڑی شدت کے ساتھ اثر انداز ہوئیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

ایرانی تصوف میں چلہ نشینی اور ریاضت اور مرقع پوشی کی خاص اہمیت ہے اور جو بھی شخص عجمی تصوف کے دائرہ کار میں داخل ہونا چاہتا ہے اسے پست سے بلند درجے پر پہنچنے کے لیے شدید قسم کی ریاضتیں کرنے پر زور دیا جاتا ہے اسی کے بعد وہ ابدال، اقطاب، اوتاد، اولیا اور اخیار کے مدارج طے کرتا ہے۔ حتیٰ کہ سب سے اونچے درجے پر پہنچ جاتا ہے، ان شدید قسم کی عبادتوں اور مجاہدوں میں سے ایک یہ ہے کہ مرید چلّے بھی کاٹتا ہے۔ ایک ہزار ایک ویں دن اس کو خاص لباس مُرشد کی طرف سے پہنا دیا جاتا ہے اور مرشد اس کو اپنے حلقۂ ارادت میں داخل کر لیتا ہے، ہر مُرید کو ایک حجرہ دیا جاتا ہے جس میں رہ کر وہ بہت سی عبادتیں اور مجاہدے کرتا ہے جو اس کا مرشد اس کے لیے مقرر کرتا ہے پھر مرید اس وقت کا انتظار کرتا ہے کہ جب وہ ''حلول'' اختیار کر لے۔ جب مرید اس درجے پر پہنچ جاتا ہے تو اس کی دستار بندی کی رسم کی جاتی ہے۔ قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ اگر ایک دن بھی مرید نے خدمت میں کوئی کوتاہی کی تو یہ سارا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے۔

عجمی تصوف کا اہم ترین پہلو خانقاہی نظام ہے۔ اسلام میں خانقاہوں کا آغاز ہی عجم (ایران) سے ہوا۔ کتب تواریخ میں لکھا ہے کہ قدیم ایران میں مانوی خانقاہیں موجود تھیں۔ مغربی ممالک میں شام سے افریقہ تک مخصوص خانقاہ تھی۔ ایران کی روحانی شخصیات وہاں آتیں اور قیام کرتی تھیں۔ اس علاقے کی جو خانقاہیں مولویوں، نقشبندیوں، بکتاشیوں، دمرداشیوں اور قادریوں کے لیے مخصوص تھیں وہ ایرانی روحانیت سے ہی متاثر ہو کر بنائی گئی تھیں۔، ایرانی تصوف کا ایک اہم پہلو سماع اور رقص (دست افشانی و پائے کوبی) کی رسوم ہیں۔ یہ ایرانی خانقاہوں کے ساتھ مخصوص رہی ہیں اور عرب خانقاہوں میں ایسی حرکات کا سراغ نہیں ملتا۔ سعید نفیسی لکھتے ہیں کہ ایرانی خانقاہوں میں لوگ طریقت کے اصول سیکھتے تھے اور صوفیہ، عوام کو اصولِ فتوت اور جواں مردی کی طرف بلاتے تھے اور یہیں پر نظم و نثرِ تصوف کو رواج ملا۔[۲۸۶]

ایرانی تصوف میں یہ معاملات مانی (زرتشت)، ویدانت (بودھ ازم) اور یونانی روحانیت کے فلسفے کے زیرِ اثر در آئے تھے۔ ان مذاہب و ادیان کا ذکر مابعدالطبیعیات کی

روایت کے باب میں ہو چکا ہے۔ یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ ایرانی روحانیت اور فلسفے کے یہ تصّورات جب عربی تصوف پر پڑے تو عربی تصوف نے اپنی شکل بہت حد تک بدل لی کیوں کہ ان تصورات کی نا صرف تاریخ بہت قدیم تھی بلکہ ان کا اثر و رسوخ بھی بہ نسبت اسلامی تصورات کے (جو ابھی ابتدائی شکل میں تھا) زیادہ ہوا، پھر حکومتِ وقت کی طرف سے بھر پور معاونت فراہم کیے جانے پر اسلامی تصورات میں عجمی تصورات کا غلبہ ہر شعبۂ زندگی میں ہوا۔ لیکن اس سب کا ہر گز یہ مطلب نہیں کہ اصل اسلامی تصوف نے اپنی شکل بالکل کھو دی اور نہ ہی تصوف کا رشتہ اسلام سے کٹ کر بالکل دوسرے مذاہب سے قائم ہوگیا، بلکہ اس دور میں بھی ایسے صوفیہ کرام کی تعلیمات کی اشاعت ہوتی رہی جنھوں نے تصوف اور اسلام کو ایک ہی رشتے میں باندھے رکھنے کی بھر پور کوششیں کیں اور اس میں کامیاب بھی ہوئے۔ لہٰذا مؤرخین کا یہ کہنا کہ تصوف کا اسلام سے براہ راست کوئی واسطہ نہیں، ان کی کم علمی یا تعصّب کی نشان دہی کرتا ہے جو بار بار اس بات کی تکرار کرتے دکھائی دیتے ہیں کہ اسلامی تصوف عیسائیت یا نو افلاطونیت یا ویدانت وغیرہ سے لیا گیا ہے۔ اس حوالے سے گولڈ ٹیر کا یہ اقتباس قابلِ ذکر ہے جو نکلسن نے اپنی کتاب میں شامل کیا ہے:

> Sufism cannot be looked upon as a regularly organised sect within Islam. Its dogmas cannot be compiled into a regular system. It manifests itself in different shapes in different countries. We find divergent tendencies, according to the spirit of the teaching of distinguished theosophists who were founders of different schools, the followers of which may be compared to christian monastic orders. The influence of different environments naturally affected the development of Sufism. Here we find mysticism, there asceticism the prevailing thought.[287]

اسی طرح کے خیالات کا اظہار انتہائی متعصّب نظر کیتھولک فرانسوی لوی ماسینون نے کیا ہے جو اسلامی تصوف کا مآخذ عیسائیت میں تلاش کرتا ہے۔ اسلامی تصوف کے خلاف سب سے زیادہ پُر زور آواز جس طبقے نے اٹھائی وہ انھی مستشرقین سے اپنی معلومات کا پیٹ بھرتا ہے اور براہِ راست اسلامی مورخین و مفکرین کے پیش کردہ مواد سے کوئی واسطہ نہیں رکھتا۔ استاد سعید نفیسی لکھتے ہیں:

ان مستشرقین نے تاریخی حقائق کو عقل و علم کے پیمانوں پر ماپنے کی بجائے سیاسی اور تبلیغی

مقاصد کو پیش نظر رکھا اور محض صوفیہ کے ظاہری حلیے کی بنا پر اُن کے مسلک کو عیسائیوں (راہبوں) سے جوڑنے کی کوشش کی۔ اس کی ایک اور بڑی وجہ لفظ 'تصوف' کا ترجمہ بطور "Mysticism" کرنا بھی ہے۔ انگریزی کا یہ لفظ لاطینی اور یونانی الفاظ سے ماخوذ ہے اور وہاں اس کا مطلب ہر ایسے علم کے بارے میں اختیار کیا جاتا ہے جو مخفی ہو اور لکھا یا پڑھا یا ظاہر نہ کیا جا سکے۔ جب کہ اسلامی تصوف اور صوفیہ کے احوال یہ بتاتے ہیں کہ 'تصوف' ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ اس میں با قاعدہ تعلیم و تربیت کے ذریعے سے اخلاق فاضلہ کا حصول کیا جاتا ہے اور اسی لیے صوفیہ کرام با قاعدہ طور پر تصوف کی اشاعت و تبلیغ کیا کرتے ہیں۔[۲۸۸]

ڈاکٹر قاسم غنی تاریخ تصوف در اسلام میں یہی کہتے ہیں کہ مستشرقین کا پھیلایا ہوا یہ تصور بالکل باطل ہے کہ اسلامی تصوف پر نو فلاطونی تصورات کا غلبہ تھا اور یہ انھی سے اخذ کیا گیا بلکہ اگر فلسفۂ اشراق کا جائزہ لیا جائے تو یہ پہلو زیادہ غور طلب ہے کہ خود نوفلاطونی خیالات نے مشرقی فلسفیوں اور روحانیت سے اثر قبول کیا تھا اور وہ علومِ مشرق سیکھنے کے لیے ماقبل اسلام بھی یہاں وارد ہوتے رہے ہیں۔ پھر سب سے اہم بات یہ ہے کہ خود صوفیہ کرام نے کبھی اس بات کا ذکر تک نہیں کیا کہ ان کے خیالات بودھ یا زرتشت یا یونانی و افلاطونی یا ویدانت سے لیے گئے ہیں بلکہ وہ جگہ جگہ صحابہ و خلفائے راشدین، رسول اللہ ﷺ اور اصحابِ صفّہ کی مثالیں دیتے ہیں، اور انھی سے تمام معلومات اور طریقے اخذ کرتے ہیں اسی لیے ڈاکٹر قاسم غنی کے مطابق:

> تصوف عبارت است از لب و عصار، و باطن قرآن و احادیث پیغمبر و نتیجہ کشف و شھودِ اولیاء اللہ است کہ از راہ تزکیۂ نفس و تصفیۂ باطن مستحق ''مواھب'' الٰہی شدہ و مورد ''خواطر ربانی و ملکی'' گشتہ اند۔[۲۸۹]

چوتھی صدی ہجری کے صوفیہ کرام کی تعلیمات ہمیں کتب کی صورت میں زیادہ نظر آتی ہیں۔ ان میں صاحبِ حال صوفیہ بھی شامل ہیں۔ واعظ و فقیہہ بھی تھے۔ علمِ حدیث، فقہ اور طریقت کے فن پر کامل دسترس رکھتے تھے۔ اس کے ساتھ ساتھ باعمل صوفی تھے، لیکن زیادہ صاحبِ تصنیف ہیں۔ ابوالفوارس، شاہ شجاع کرمانی (۳۰۰ھ) نے تصوف پر ایک کتاب مرأة الحکما تصنیف کی۔[۲۹۰] ابو عبد اللہ محمد بن علی ترمذی (۳۱۸ھ) بھی صاحبِ تصنیف تھے۔ ختم الولایة، کتاب النہج، نوادر الاصول ان کی اہم کتب ہیں۔[۲۹۱] ابوبکر محمد بن عمر وراق الحکیم ترمذیؒ

(۳۴۷ھ) صاحبِ دیوان تھے۔ مشائخ صوفیہ آپ کو 'مودب الاولیا' کہتے ہیں۔[۲۹۲] اس دور کے اہم صوفیہ کرام کا تعارف درج ذیل ہے:۔

ابو محمد رویم بن احمد (۳۰۳ھ):[۲۹۳] اعلیٰ پایے کے مؤحد تھے۔ حضرت جنیدؒ فرماتے ہیں: ''ہم فارغ ہو کر مشغول ہوتے ہیں اور رویم مشغول ہو کر فارغ ہوتا ہے''۔[۲۹۴] آپ کے اقوال کے مطابق:

> رضا بلا سے لذت حاصل کرنے کا نام ہے اور یقین مشاہدے کو کہتے ہیں۔ اخلاص یہ ہے کہ تیری نظر تیرے عمل سے نہ بڑھ جائے یعنی عمل کو نہ اپنی طرف سے دیکھے نہ اپنی طرف سے جانے۔ جواں مردی یہ ہے کہ اپنے بھائیوں کی ہر لغزش سے جو، ان سے سرزد ہو معذور سمجھے۔ جب اللہ تجھ کو قول و فعل دے اور تجھ سے قول لے لے تو تجھے رونا چاہیے اور اگر قول و فعل دونوں لے لے تو یہ اللہ کا عذاب ہے۔[۲۹۵] فقر کی حرمت ہے اور وہ یہ کہ اس کی پردہ پوشی کی جائے اور اسے چھپایا جائے اور اس پر قناعت کی جائے اور جس نے اس کو ظاہر کر دیا اور بے نقاب کیا، پس وہ اس کا اہل نہیں رہا اور نہ اس کی کوئی عزت ہے۔[۲۹۶]

ابو بکر، محمد بن موسیٰ واسطی (۳۲۰ھ):[۲۹۷] اصلاً خراسانی تھے۔ حضرت جنیدؒ اور نوریؒ کے مرید تھے لیکن سلسلۂ نسب حضرت جنیدؒ سے جوڑتے تھے۔ اصولِ تصوف میں آپ کا کوئی کلام نہیں۔ فرمایا:

> خوف اور امید دو لگامیں ہیں جو بندے کو بے ادبی سے روکتی ہیں۔ لوگوں نے بے ادبی کو اخلاص، نفس کی حرص کو انبساط اور کم ہمتی کو شجاعت قرار دیا اور راستے سے اندھے ہو گئے اور تنگ راہ پر چلنے لگے۔ اسی لیے ان کی موجودگی کی وجہ سے نہ کوئی زندگی نشو و نما پا سکتی ہے اور نہ ان سے گفت گو کرنے میں کوئی عبادت پاک ہو سکتی ہے، اگر وہ بولتے ہیں تو غصّے میں اور اگر کسی کو مخاطب کرتے ہیں تو تکبّر کے ساتھ، ان کے نفوس کا اُچھلنا ان کے دلوں کی خباثت کی خبر دیتا ہے اور کھانے پینے کی چیزوں میں ان کی حرص اُن کے دلوں کے بھید ظاہر کرتی ہے۔[۲۹۸]

ابو بکر شبلیؒ (۳۳۴ھ):[۲۹۹] جامیؒ نے آپ کا نام جعفر بن یونس[۳۰۰] جب کہ ابن خلکان نے دُلف بن بحدرا[۳۰۱] لکھا ہے۔ آپ جنیدؒ کے شاگرد تھے۔ عالم، فقیہہ اور واعظ تھے۔ مؤطا کے حافظ تھے اور مالکی مذہب پر تھے۔ خراسانی الاصل تھے لیکن بغداد میں پیدا ہوئے۔ حضرت جنیدؒ نے آپ کو 'صوفیہ کا تاج'' کہا ہے۔[۳۰۲]

ابو نصر، عبد اللہ بن علی سراج طوسی (۳۷۸ھ): اللمع کے مصنف ہیں جس کا شمار تصوف کی اہم کتب میں کیا جاتا ہے۔ صوفیہ انھیں ''طاؤس الفقرا'' کہہ کر پکارتے تھے۔[۳۰۳] کتاب اللمع کے مطالعے سے پتا چلتا ہے کہ آپ نے بصرہ، بغداد، دمشق، رملہ، بیت المقدس، طرابلس، قاہرہ، بسطام، تستر اور تبریز وغیرہ علاقوں کا سفر اختیار کیا۔ جامی نے آپ کو ''درفنون علم کامل بود''[۳۰۴] کہہ کر پکارا ہے۔ فرید الدین عطار نے آپ کو ''امین زمرۂ کبریٰ، نگین حلقہ فقرا''[۳۰۵] کہا ہے۔ اور امام یافعی آپ کو ''شیخ الکبیر'' اور ''شیخ الصوفیا'' کے القاب سے یاد کرتے ہیں۔[۳۰۶] شذرات الذہب، جلد ۳ میں لکھا ہے کہ آپ نے رجب المرجب ۳۷۸ھ کو انتقال کیا۔[۳۰۷]

ابو طالب، محمد بن عطیہ حارثی مکّی (جمادی الاخر۔ ۳۸۶ھ):[۳۰۸] تصوف کی بنیادی کتاب قوت القلوب کے مصنف ہیں۔ ڈاکٹر علی حسن، مورخ خطیب کے توسط سے لکھتے ہیں:

> ابو طالب مکّی خدا کے متعلق اتنی اُلجھی ہوئی اور نا قابلِ فہم باتیں کرتے تھے کہ ان کی تعلیمات بدعت قرار دی گئیں اور ان کے مواعظ سے عوام کنّی کترانے لگے۔ لیکن آج جب ہم قوت القلوب کا مطالعہ کرتے ہیں تو مکّی کے روحانی تاثیر رکھنے والے صوفیانہ تجربے کے سچّے اظہار کو دیکھ کر ان کی طرف آپوں آپ کھنچے چلے آتے ہیں۔[۳۰۹]

قوت القلوب کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ابو طالب کی قرآن پاک پر دسترس کس قدر زیادہ تھی۔ وہ کوئی بات قرآنی آیات کے حوالے کے بغیر نہیں کہتے بلکہ ایک ایک موضوع کی وضاحت کے لیے بیسیوں قرآنی آیات لے آتے ہیں۔ ان کی کتاب کی اس خصوصیّت نے قوت القلوب کو آج مذہب تصوف کی بنیادی کتب میں اعلیٰ مقام دے دیا ہے۔ قرنِ پنجم میں تصوف کے موضوع پر کثرت کے ساتھ کتب لکھی گئیں اور صوفیہ نے علم و ادب اور خصوصاً شاعری کے ذریعے سے تعلیمات کی اشاعت کی۔ بلکہ یوں کہنا زیادہ بہتر ہے کہ شاعر حضرات نے تصوف کے میدان میں طبع آزمائی کے جوہر دکھائے۔ صوفیانہ و عارفانہ موضوعات پر لکھنا اس زمانے کا فیشن بن چکا تھا۔ لہٰذا ہر وہ شخص جو عارفانہ موضوعات قلم بند کرتا، صوفی کہلایا جانے لگا۔ تصوف اس دور میں صرف لکھنے بولنے (قال) کی چیز نظر آتا ہے، کردار

سے زیادہ گفتار پر توجہ مرکوز ہے۔قرنِ پنجم کے اہم صوفی شعرا میں **شیخ ابوسعید، احمد بن محمد ابراہیم ابوالخیرؒ (۴ شعبان المعظّم۔۴۴۰ھ)**[۳۱۰] کا ذکر اہم ہے۔اوائل عمری ہی میں فقہ و حدیث کا علم سیکھ لیا، اس کے بعد اچانک سب کچھ ترک کر کے صوفیہ کے ساتھ جا ملے اور پھر بڑے پائے کی عارفانہ شاعری کی۔ ڈکٹر محمد حسن حائری لکھتے ہیں کہ آپ نے اپنی شاعری کے ذریعے تصوف وعرفان کے دروا کیے آپ کی زبان سے جو رباعیات جاری ہوئیں ان کو بارہ رسائل کی صورت میں ''حورائیہ'' کے نام سے منسوب کیا گیا۔[۳۱۱] آپ نے فرمایا: تصوف دو چیز است'' یکسونگریستن و یکسان زیستن است۔ندانی وندانی کہ ندانی ونخواھی کہ بدانی کہ ندانی۔ ھرکہ بہ خویش نیکوگمان است خویشتن نمی شناسد، وھرکہ بہ خدای بداندیش است خدای رانمی شناسد۔بندہ آنی کہ در بند آنی''۔[۳۱۲] آپ کی رباعیات معاملاتِ تصوف کا شاہکار ہیں۔مثلاً:

گر خاکِ توی خاک ترا خاک شدم چون خاک ترا خاک شدم، پاک شدم
غم سوی تو ہرگز گذری می نکند آخر چہ غمت از آنکہ غم ناک شدم[۳۱۳]

اندر طلب یار چو مردانہ شدم اول قدم از وجود بی گانہ شدم
او علم نمی شنید لب بر بستم او عقل نمی خرید دیوانہ شدم[۳۱۴]

جامؔی نے آپ کے یہ اقوال درج کیے ہیں:[۳۱۵] ایک گھڑی اپنی نیستی میں فکر کرنا، اپنی ہستی کے اندیشے میں سال بھر عبادت کرنے سے بہتر ہے۔ دوم: آپ سے لوگوں نے کہا، فلاں شخص پانی پر چلتا ہے، فرمایا کہ یہ آسان بات ہے، مرغ اور ممولا بھی پانی پر چلتا ہے۔ پھر کہا کہ فلاں شخص ہوا میں اُڑتا ہے فرمایا: چیل اور مکھّی بھی ہوا میں اڑتی ہے، کہا گیا فلاں شخص ایک لحظے میں شہر کے ایک کونے سے دوسرے میں چلا جاتا ہے، فرمایا شیطان بھی ایک دم مشرق سے مغرب تک چلا جاتا ہے پھر آپ نے فرمایا: ایسی باتوں کی کوئی قدر نہیں اصل مرد تو وہ ہے کہ لوگوں میں بیٹھے، لین دین کرے، عورت سے نکاح کرے، لوگوں میں ملا جُلا کرے اور اس لحظہ اپنے خدا سے غافل نہ رہے۔ سوم: بندے اور خدا کے درمیان زمین وآسمان، عرش وکرسی پردہ نہیں بلکہ تیرا غرور اور 'میں' (انا) پردہ ہے اس کو اٹھادے خدا تک پہنچ جائے گا۔فرمایا: من طلّب وجدَّ وَجد (جس نے طلب کیا اور سعی کی کامیاب ہوا)۔

ابو القاسم عبد الکریم بن ھوازن قشیریؒ (۳۷۶ھ۔ ۴۶۵ھ):[۳۱۶] تصوف کی معروف ترین کتاب رسالہ قشیریہ کے مصنف ہیں۔ فقہ، تفسیر، علم حدیث، اصول، ادب و شعر و کتابت اور علم تصوف کے عالم ہیں، شریعت اور حقیقت کے جاننے والے ہیں۔ خراسان سے آئے تھے، ابوبکر طوسی سے درس لیا اور شیخ ابو محمد جوینی اور امام بیہقی کے ساتھ حج کیا۔ آپ مجالس میں وعظ و تذکیر کیا کرتے تھے۔ آپ نے فرمایا: تصوف کی مثال برسام کی بیماری جیسی ہے کہ اس کی ابتدا ہذیان اور انتہا خاموشی ہے اور جب مضبوط ہوگئی تو بالکل گونگا ہوگیا۔[۳۱۷]

ابو الحسن، علی بن عثمان بن علی الجلابی غزنوی المعروف بہ داتا گنج بخش (۴۶۵ھ) عارف باللہ تھے۔ آپ امام ابوحنیفہؒ کے مقلّد تھے۔ صاحبِ کشف و کرامات تھے۔ طریقت و سلوک میں آپ کا سلسلہ جنیدؒ سے وابستہ ہیں۔ غزنی میں پیدا ہوئے لیکن اشاعتِ دین کی غرض سے اپنے مُرشد شیخ ابوالفضل کے حکم پر لاہور آ گئے۔ کشف المحجوب آپ کی معروف تصنیف ہے جسے کتبِ تصوف میں وہ مقام حاصل ہے جو آج تک کسی اور کتاب کو نہ مل سکا۔

حجۃ الاسلام، ابو حامد، محمد بن محمد الغزالی طوسیؒ (۱۴ جمادی الآخر ۵۰۵ھ):[۳۱۸] فلسفہ مابعد الطبیعات اور علوم دین میں آپ کا کوئی ثانی نہیں۔ آپ مجتہد تھے، عالمِ دین تھے، فلسفی وصوفی تھے۔ آپ نے اپنے ذاتی تجربات و مشاہدات سے حقیقت کو پایا۔ اس لحاظ سے آپ حکیم و عارف تھے۔ ساری عمر فلسفے کے میدان میں جوہر دکھاتے رہے اور بالآخر اپنی طبع سلیم کی بنا پر یہ جانا کہ فلاح صرف مذہب میں ہے اور حق کی معرفت صرف زہد سے مل سکتی ہے۔ آپ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ آپ نے عرب فلسفے پر سے یونانی فلسفے کی بے جا دھاک ہمیشہ کے لیے ختم کر دی۔ آپ نے یونانی فلاسفہ کے مابعد الطبیعی نظریات کو دینِ اسلام کی روشنی میں پرکھا اور ان کی شدت سے تردید کی۔ اس ضمن میں آپ کی کتاب تہافۃ الفلاسفہ فلسفہ و مابعد الطبیعات کے میدان میں اپنا کوئی ثانی نہیں رکھتی۔ آپ کی نسبت شیخ ابو علی فارمدی سے ہے، جو شیخ ابو القاسم گرگانی کے مُرید تھے۔ گرگانی کی نسبت تین واسطوں سے سیّد الطائفہ جنید بغدادیؒ تک پہنچتی ہے۔[۳۱۹] ابن خلکان نے لکھا ہے کہ آپ نے نیشا پور میں امام الحرمین ابو معالی الجوینی کی شاگردی اختیار کی پھر عسکر آ گئے۔ مدرسہ نظامیہ میں تعلیم کے فرائض انجام دیتے رہے

اور یہاں سے بغداد تشریف لے گئے۔ یہاں آپ کی خوب پذیرائی ہوئی۔ یہیں آپ نے شہرت کی زندگی کو ترک کیا اور زہد کا راستہ اختیار کیا۔ اس کے بعد شام (دمشق) اور بیت المقدس، مصر اور سکندریہ میں ایک مدّت تک وقت گزارا۔ اس دوران انھوں نے فقہ میں البسیط، الوسیط، الوجیز اور الخلاصۃ لکھیں۔ تصوف و تفسیر القرآن پر احیا العلوم الدین، جواہر القرآن، تفسیر یا قوت التاویل، مشکوۃ الانوار وغیرہ کتب لکھیں لیکن سب سے زیادہ شہرت احیا العلوم الدین کو ہوئی۔[۳۲۰] احیاء العلوم الدین تصوف اور مابعد الطبیعیات (فلسفہ) کے حوالے سے ایسی با کمال تصنیف ہے کہ اس جیسی کتاب اس موضوع پر شاید ہی دوبارہ لکھی جاسکے۔ استاد احمد حسن زیارت لکھتے ہیں کہ ان کی کتاب احیاء العلوم الدین کے بارے میں کہا جاتا ہے:

> اگر اسلام پر لکھی ہوئی جملہ کتب تلف ہو جائیں اور صرف احیاء العلوم الدین باقی رہ جائے تو یہ تمام تلف شدہ کتابوں کی جگہ لے سکتی ہے۔[۳۲۱]

ابو محمد، شیخ محی الدین سید عبد القادر جیلانیؒ (۵۶۱ھ): ایران کے علاقے جیلان غرب میں پیدا ہوئے۔ ابو عبداللہ صومعی کے نواسے تھے۔ آپ کے والد بھی صوفی زمانہ تھے اور ''جنگی دوست'' کے نام سے معروف تھے۔ آپ حسنی و حسینی سید ہیں۔ امام احمد بن حنبلؒ کے مسلک سے تھے۔ تصوف کا ''سلسلہ قادریہ'' آپ ہی سے منسوب ہے۔ آپ کی والدہ بھی بڑی عابدہ و زاہدہ تھیں۔ آپ کی کرامات معروف ہیں۔ زہد و تقویٰ میں آپ بے نظیر ہیں۔ آپ کی والدہ بتاتیں کہ شیر خواری میں عبد القادر، رمضان کے مہینے میں دن کے اوقات میں کبھی دودھ نہ پیتے تھے۔ پندرہ سال کی عمر ۴۸۸ھ میں بغداد پہنچے۔ پہلے قرأت قرآن پھر فقہ، حدیث کا علم حاصل کیا اور چند ہی عرصے میں اپنے ہم عصروں میں ممتاز ہو گئے۔ ۵۲۱ھ میں وعظ کی مجلس شروع کی۔ آپ نے اپنی زندگی کے ۲۵ سال بغداد کے صحراؤں میں گزارے۔ قرآن و تفسیر اور حدیث کے واعظ تھے اور آپ کے وعظ سے بہت سے یہودی اور عیسائی اسلام لائے۔ آپ کا مزار بغداد میں ہے۔ بہت سی کتب کے مصنف ہیں جن میں فتوح الغیب، الفتح الربانی، جلاء الخواطر، ملفوظات، الغنیۃ الطالبین تارک الحق، خمسۃ

عشر مکتوبان، الفیوضة الربانیه، بشائر الخیرات، اور کتاب سر الاسرار و مظہر الانوار شامل ہیں۔[۳۲۲] امام یافعی لکھتے ہیں: آپ کی کرامات متواتر ہیں یا قریب متواتر ہیں اوران کے ہم زمانہ کے کسی شیخ سے اُن جیسی کرامات کا ظہور نہیں ہوا۔[۳۲۳]

چھٹی صدی ہجری کے اواخر تک بغداد میں خاصا انتشار پھیل چکا تھا۔ شیخ عبدالقادر جیلانیؒ اس قرن کے معروف ترین بزرگ ہیں اور انھی پر یہ سلسلہ ختم ہوجاتا ہے۔ استاد سعید نفیسی لکھتے ہیں کہ اس کے بعد تصوف کا قافلہ ایران جا ٹھہرتا ہے اور یہاں پر ساتویں صدی ہجری تک صوفیہ کی تعلیمات اپنے پورے عروج پر ملتی ہیں تا آنکہ ایران میں ابن العربی کا وحدت الوجودی نظریہ اور مغرب کے روحانی طریقے اور فلسفۂ اسلام شام و عراق کے راستے ایران میں داخل ہوتا ہے اور خراسان اور ماوراء النہر کے تصوف کے ساتھ ملتا ہے۔[۳۲۴] ایرانی، جو بہت عرصہ مانی کی تعلیمات کے زیرِ اثر رہے تھے، ہر چیز کو فلسفے کی عینک سے دیکھنے پر مجبور تھے۔ جب تصوف کا ایران میں بول بالا ہوا تو اہلِ ایران نے تصوف میں انھی قدیم فلسفیانہ افکار کو رواج دیا۔ چناں چہ اس عرصے میں (چھٹی اور ساتویں صدی ہجری) ایران کی تاریخ کی بہترین شاعری جو لکھی گئی وہ فلسفہ و تصوف کا امتزاج تھی۔ بلکہ یوں کہنا زیادہ مناسب ہے کہ ایران میں تصوف شعر و شاعری کے ذریعے ہی پھیلا۔ ''تصوف برای شعر گفتن خوب است'' کے مقولے کو رواج ملا اور ایران میں تاریخ کی بہترین صوفیانہ شاعری وجود میں آئی جس کی نظیر تاریخِ تصوّف میں نہیں ملتی۔ چھٹی اور ساتویں صدی ہجری کا سارا تصوف شعر و شاعری کے ذریعے پھیلا۔ گو کہ اس دوران کچھ بہت اہم صوفیانہ نثر پارے بھی منصّہ شہود پر آئے جیسے سہروردیؒ کی عوارف المعارف، ابن العربی کی فصوص الحکم اور فتوحات مکّیہ شامل ہیں۔ مؤخر الذکر دونوں کتب کو اسلامی فلسفے کی بہترین کتب میں شمار کیا جانا چاہیے۔ عجمی تصوف اپنی مکمل اور بہترین شکل میں شاعری میں ہی ملتا ہے۔ ایرانی طبعیت کی نفاست و نزاکت اور تمثیلی انداز نے صوفیانہ شاعری میں ایسے ایسے نکتے پیدا کیے جن کو سمجھنے کے لیے اہلِ مشرق کی نازک خیالی ہی کام میں لائی جاسکتی ہے۔

حکیم سنائیؒ سے لے کر عبدالرحمٰن جامیؔ تک کی عارفانہ شاعری تصوفِ اسلام کا ایک منفرد

اور روشن باب ہے۔ اس دور کے شعر و ادب کے ساتھ تصوف کا ذکر لازم رہا۔ ذیل میں اس دور کے نامور صوفیہ کے احوال و تعلیمات کا مختصر جائزہ پیش کیا جاتا ہے: **ابوالمجد، مجدود بن آدم، حکیم سنائیؒ غزنوی (۵۳۵ھ)**: فارسی ادب کے پہلے بڑے صوفی شاعر ہیں۔ آپ کی مثنوی حدیقۃ الحقیقۃ (الٰہی نامہ) آپ کی شعر دانی کے ذوق اور اربابِ معرفت کی توحید و وجد کے باب پر قاطع دلیل ہے۔ توبہ کا سبب جامیؔ نے یہ بیان کیا ہے کہ ایک بار ایک مجذوب کے مُنہ سے سنا کہ اس کا ساقی کہہ رہا تھا کہ سنائی ایک فاضل لطیف الطبع مرد ہے اس پر مجذوب نے کہا کہ اگر وہ لطیف الطبع مرد ہوتا تو کسی ایسے امر میں مشغول ہوتا جو اس کے کام آتا۔ چند بے ہودہ شعر ایک کاغذ پر لکھے ہیں کہ اس کے کسی کام کے نہیں، نہیں جانتا کہ اس کو کس کام کے لیے پیدا کیا گیا ہے۔ سنائیؒ نے جب یہ سنا تو ان کا حال بدل گیا اور سلوک کی راہ میں قدم رکھا۔ آپ ہمیشہ گوشہ نشین اور دنیاوی خواہشات سے قطع تعلق رہے، دنیا داروں سے الگ رہتے، عالموں اور بزرگوں کی صحبت اختیار کرتے تھے۔[۳۲۵] حدیقۃ الحقیقۃ کے علاوہ آپ کی ایک اور مثنوی سیر العباد الی المعاد (کنوز ورموز) ہے لیکن اس میں اخلاقیات کے ساتھ ساتھ مابعدالطبیعیاتی اور فلسفے کے مباحث ملتے ہیں۔ سات سو اشعار پر مشتمل اس مثنوی میں سنائیؒ نے خلقتِ انسان اور عقل و نفوسِ انسانی کی اقسام کے بارے بحثیں کی ہیں نیز انسان کا عالمِ خاک سے عالمِ پاک کی طرف روحانی سفر تمثیلی انداز میں بیان کیا ہے جو سنائیؒ کی الٰہیات و تصوف کے موضوع پر گرفت کو واضح کرتا ہے۔ اس سفر میں عقلِ کامل انسان کی روح کے ساتھ محوِ پرواز رہتی ہے جو سلوکِ معنوی کی مختلف منازل طے کرنے کے بعد فنا فی اللہ کا اعلیٰ تر مقام حاصل کر لیتی ہے اور حق کو پا لیتی ہے۔ مثنوی میں تصوف کے جن سات مراحل کو طے کرنے کے بعد روح فنا فی اللہ کا درجہ پاتی ہے، یہ مراحل یونانی و ویدانتی الٰہیات میں تنزلاتِ ستہ (Seven Stages) کے طور پر پہلے سے پائے جاتے ہیں۔ سنائیؒ نے تمثیل و داستان گوئی کے فن سے خوب اخذ کیا ہے اور یہی اس مثنوی کا سب سے بڑا کمال ہے۔ سنائی کے تصورِ عقل کی بنیاد صوفیہ کا یہ معروف قول ہے: اولُ ما خلق اللہ عقل۔ اس لیے کہہ سکتے ہیں کہ ان کے مابعد الطبیعی تصورات پر یونانی عقلیت کا غلبہ ہے۔ استاد سعید نفیسی نے اپنی کتاب سر چشمۂ تصوف در ایران میں

سنائیؒ کی عقل پسندی کو ان نکات میں بیان کیا ہے:[۳۲۶]

اول: دانش برای کار و کوشش است نہ ادعا و گفتار۔

دوم: بہترین راھنمای مرد خرد او ست۔

سوم: مرد اگر سخن زیبا گوید، نطفش بھتر، وگرنہ خاموشی از بے ہودہ گوئی پسندیدہ تر است۔ اور دانشی کہ تو را از تو نستاند جھل از آن بھتر است۔

اس کے علاوہ سنائی کی چھے اور مثنویاں ہیں جو ستّہ سنائی کہلاتی ہیں۔ لیکن اس سب میں شہرت حدیقۃ الحقیقۃ کو ہی ملی ہے۔ اس کے دس ابواب ہیں اور دس ہزار اشعار ہیں۔ اپنی بلاغت اور حُسنِ بیان کی وجہ سے تصوف کی اہم کتب میں شمار ہوتی ہے۔ کتب تصوف میں ایسی مثل ملنا مشکل ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ کنوز و رموز میں سنائیؒ پر عقلیت حاوی ہے لیکن اس مثنوی میں سنائیؒ کی فکر پر توحید کے اثرات گہرے ہیں۔ ان کے مطابق خدا وہ ہے جسے عقل، ادراک، حس، وہم یا قیاس، کسی بھی طریقے سے نہیں پایا جا سکتا۔ عقل و روحِ انسانی دونوں اس کے کمال سے بے خبر ہیں۔[۳۲۷] اہلِ توحید کا قصیدہ لکھتے ہوئے سنائیؒ فرماتے ہیں:

ز طاعت جامہ ای نو کن ز بھر آن جھاں ورنہ
چو مرگ ایں جامہ بستاند تو عریان مانی و رسوا
چو علمت ھست خدمت کن چو دانایان کہ زشت آید
گرفتہ چینیاں احرام و مکی خفتہ در بطحا[۳۲۸]

ابو حفص، عبداللہ البکری شھاب الدین سھروردی صدیقی (۶۳۲ھ):[۳۲۹]

آپ شیخ عبدالقادر جیلانی کی صحبت میں رہے۔ شیخ عبد القادرؒ نے ان کو فرمایا: انت اخر المشھورین بالعراق۔ یافعی نے آپ کو ''استاد زمانہ، فرید آدانہ، مطلع الانوار، منبع الاسرار، دلیل الطریقت، ترجمان الحقیقت، استاد الشیوخ، الاکابر الجامع، بین علم الباطن والظاہر، قدوۃ العارفین وعمدۃ السالکین، عالم ربانی'' قرار دیا ہے۔[۳۳۰] عوارف المعارف آپ کی مشہور تصنیف ہے۔ جو تصوف کے معاملات پر بنیادی کتب سمجھی جاتی ہے۔ صوفیہ کا معروف سلسلہ سہروردیہ آپ ہی سے منسوب ہے۔ شیخ سعد الدین حموی نے آپ کے بارے میں کہا کہ سہروردی کی پیشانی میں نبی ﷺ کی متابعت کا نور ایک اور ہی قسم کا ہے۔[۳۳۱]

جلال الدین محمد بن محمد بن حسین بہاء الدین صدیقی البلخی رومی المعروف بہ مولویؒ (۶۰۴ھ.....۶۷۲ھ): بلخ کے عالم وفقیہ، توحید کے داعی و مصلح سلطان العلما بہاء الدین ولد خطیبی کے فرزند، جلال الدین رومیؒ ایران کے بزرگ ترین صوفی شعرا میں سے ہیں۔ خطیب، شاعر، عالم وواعظ (فقہ حنفی) تھے۔ بعدازاں مرشد کی نگاہ کے اثر سے علم وادب کی دنیا کو ترک کیا اور عشق وسلوک ومعرفت کی دنیا میں داخل ہوئے۔ پھر اس میں ایسے با کمال ہوئے کہ ''طریقۂ مولویہ'' کے بانی ٹھہرے، جو اس وقت ایران وترک کا معروف ترین طریقۂ تصوف ہے۔ آپ ۶ ربیع الاول ۶۰۴ھ کو بلخ میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم وتربیت والد ہی سے پائی، والد کی وفات کے بعد (ایک سال) قونیہ تشریف لائے اور سیّد برہان الدین کی صحبت میں رہے۔ بچپن ہی سے کم خور وکم خواب تھے۔ نیشا پور گئے تو فرید الدین عطار کی صحبت اختیار کی۔ آپ کی شاعری پر عطار اور سنائیؒ کا اثر گہرا ہے۔ آپ کا معروف شعر ہے:

عطار روح بود و سنائی دو چشمِ او ما از پئے سنائی و عطار آمدیم

فرید الدین عطار کے بارے آپ نے کہا کہ عطار نے عشق کے ساتوں مقامات کی سیر کی ہے اور ہم ابھی تک اس کے ایک ہی کوچے میں منڈلا رہے ہیں۔[۳۳۲] آپ نو سال تک استاد کی صحبت میں رہے اس کے بعد شام، حلب اور دمشق کے سفر کیے، بیت اللہ کا حج ادا کیا۔ اس کے بعد واپس قونیہ آ گئے اور یہاں علوم شرعی کی تعلیم وتدریس میں مشغول ہو گئے۔ یہاں تک کہ اپنے زمانے کے اوتاد، شمس الدین بن علی بن ملک داد تبریزی کسی غیبی آواز کے زیرِ اثر، رومی سے ملاقات کو ان کے علاقے تشریف لائے۔ اس ملاقات نے مولویؒ کی زندگی پر کبھی نہ مٹنے والے نقش مرتب کیے۔ شمس تبریزی کی ایک نگاہ نے مولانا رومؒ کی دل کی دنیا یکسر بدل ڈالی اور اُن کی جدائی نے مولویؒ کو صاحبِ جنون بنا دیا۔ رضا زادہ شفق لکھتے ہیں:

مولانا مدّتی در خلوت وفیض صحبت این عارف سوختہ وسوزندہ گزراند بعد مرشد مسافرتی بہ دمشق نمود وباز بقونیہ برگشت و باز بارشاد وتحریک شوق وشعلہ درساختن آتش عشق مولانا پرداخت۔[۳۳۳]

شمس تبریزی کے اچانک غائب ہو جانے پر مولویؒ کے دل ودماغ میں ایسا انقلاب برپا ہوا کہ ان کے دل میں عشق کی آگ جل اٹھی۔ اس کے بعد دنیاوی علوم ترک کیے اور عرفان وسلوک

کی راہیں طے کرتے ہوئے معرفت کے بلند مقام پر فائز ہوئے اور اس مسلک کے سالکین کے قطب ٹھہرے۔ آپ نے طریقِ تصوف میں پہلی بار خلیفہ کے تقرر کو رواج دیا۔ مولانا رومؒ نے اپنی غزلیات کو شمس تبریز کے نام (دیوانِ شمس تبریز) سے معنون کیا۔ رضا زادہ شفق اس کو "کامل ترین دیوانِ تصوف در زبانِ فارسی"[۳۳۴] قرار دیتے ہیں۔ فارسی نثر میں کتاب فیہ ما فیہ ہے جس میں معین الدین پروانہ سے خطاب (اے خطبات) کیا گیا ہے۔ اس کتاب کو توحید کے موضوع پر بہترین کتب میں شمار کیا جاتا ہے۔

اکثر لوگوں کا خیال ہے کہ مولانا رومؒ کا درس وحدت الوجود ہے۔ لیکن مولانا رومؒ کا دیوان اور فیہ ما فیہ کی تمام حکایات کا مرکزی نقطہ توحید ہے۔ مجالسِ سبعہ میں مولویؒ کے وہ خطبات شامل ہیں جو انھوں نے قرآن و حدیث کے موضوعات کی تفسیر میں دیے ہیں۔ مولانا کے مراسلات بھی ہیں لیکن اسرار و رموز کا اصل خزانہ مثنوی معنوی ہے جسے قرآن در زبان پہلوی کہا گیا ہے۔ یہی آپ کی شہرت کا اصل سبب ہے۔ اس مثنوی میں چھے دفتر ہیں جن میں حکایات کے ذریعے سے عرفان و تصوف کے دروا کیے گیے ہیں۔ نفحات الانس کے مؤلف نے لکھا ہے کہ مثنوی معنوی کی تالیف کے بارے میں آپ فرماتے کہ عالمِ غیب سے میرے دل میں یہ بات القا کی گئی تھی کہ اس قسم کی کتاب نظم کی جائے۔ تب آپ نے پورے اہتمام سے مثنوی نظم کرنا شروع کر دی۔ کبھی کبھی ایسا ہوتا کہ اول شب سے طلوع فجر تک مولانا تصنیف کرتے اور آپ کے فرزند چلپی لکھتے جاتے تھے، بعد ازاں اسی کو بآوازِ بلند مولانا کی خدمت میں پڑھتے تھے۔[۳۳۵]

رومی اپنے علم کی اساس قرآن کو قرار دیتے ہوئے اس کو مضبوطی سے پکڑے رہنے کا درس دیتے رہے۔ ان کا کہنا تھا کہ تمام انبیاؑ کی تعلیمات وحی کی اساس پر قائم ہیں اس لیے اسے ہاتھ سے مت جانے دو۔ ان کا کہنا ہے کہ صوفی وہ ہے جو عشقِ رسول ﷺ میں ابوبکرؓ ہو جائے، ابوبکرؓ کا عشق این و آن کے چکر میں نہیں پڑتا تھا۔ اور اگر تو محمد الرسول اللہ ﷺ کے اخلاق پانا چاہتا ہے تو ابوبکرؓ و عمرؓ جیسا بن جا۔[۳۳۶] مثنوی کا بنیادی موضوع توحید اور عشق الٰہی ہے۔ مولانا رومؒ اپنے تمام تصورات کی بنیاد قرآن (وحی الٰہی) کو ٹھہراتے ہیں۔ عشق ان کا قال ہی نہیں، بلکہ حال بھی ہے۔ بزرگانِ دین کی صحبت اختیار کرنے کے حوالے سے جامیؒ آپ کا یہ فرمان درج کرتے ہیں:

جو پرندہ زمین سے اوپر کو اڑے، آسمان تک نہ پہنچے مگر اس قدر تو ہوتا ہے کہ جال سے بہت دور رہتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی درویش ہو جائے اور کمالِ درویشی تک کو نہ پہنچے، مگر اس قدر تو ہو جاتا ہے کہ مخلوق اور بازاری لوگوں سے دور رہتا ہے۔ دنیا کی زحمتوں سے چھوٹ کر ہلکا ہو جاتا ہے۔[۳۳۷]

مولویؒ کا فلسفۂ ارتقا ان کے تصورِ عشق سے ہی جڑا ہے۔ ان کے نظریۂ ارتقا کا بعد ازاں بیسویں صدی کے مغربی فلسفی ہنری برگساں کے فلسفۂ حیات پر بہت اثر دکھائی دیتا ہے۔ تاہم دونوں میں فرق یہ ہے کہ رومیؒ کا ارتقا روحانی ہے جب کہ برگساں کے نزدیک یہ ارتقا جسمانی ہے۔ روحانی حوالے سے مولویؒ کی تعلیمات سے سب سے زیادہ علامہ محمد اقبالؒ فیض یاب ہوئے ہیں۔ جامیؒ لکھتے ہیں کہ وقتِ وصال آپ نے فرمایا، میرے جانے سے غم ناک مت ہونا کہ منصور حلاج کی روح نے ڈیڑھ سو سال بعد عطّار کی روح پر تجلّی کی اور اس کی مُرشد بنی۔ جس حالت میں رہو، میرے ساتھ رہنا اور مجھے یاد کرنا تا کہ میں تمھارا مددگار اور معاون بنوں گا، خواہ کسی لباس میں ہوں گا۔ آپ نے اپنے اصحاب کو یہ وصیّت فرمائی:

میں تم کو وصیّت کرتا ہوں کہ خدا سے باطن اور ظاہر میں ڈرتے رہو، تھوڑا کھانا کھایا کرو، تھوڑا سویا کرو، تھوڑی باتیں کیا کرو اور گناہ چھوڑ دو، ہمیشہ روزہ رکھا کرو، ہمیشہ قیام اللیل کیا کرو۔ شہوات کو ترک کر دو، دوسروں کا بار اٹھاتے رہو، کمینوں اور عام لوگوں کی مجلس ترک کر دو، نیک بختوں اور بزرگوں کی صحبت اختیار کرو، بہتر شخص وہ ہے جو دوسروں کو فائدہ پہنچائے، بہتر کلام وہ ہے جو تھوڑا اور با معنی ہو اور سب تعریف صرف خدائے واحد کی ہے۔[۳۳۸]

جس طرح روحِ حلاج نے عطّار کی روح پر تجلّی کی، اسی طرح مولویؒ کی روح نے نصف ہزار سال بعد روحِ اقبالؒ پر تجلّی کی اور اس کی مُرشد بنی۔ علامہ اقبالؒ کے لباس میں مولویؒ کا ایک بار پھر ظہور ہوا اور اقبالؒ نے اپنے پیرِ رومی کا ہاتھ پکڑ کر مرکزِ ارواح، طینتِ قلوبِ اصفیا، محبوبِ الٰہی، پیرِ کامل حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کی حیاتِ طیبہ اور ان ﷺ کے عشق سے غذا لیتے ہوئے، اُمّ الکتاب؛ جوامع العلوم؛ قرآن مجید؛ فرقانِ حمید، وحیِ الٰہی کے اسرار کو ایک بار پھر وا کیا۔ چند شعر دیکھیے:

ملتِ عشق از همه دیں ها جداست　　عاشقاں را ملت و مذهب خداست[۳۳۹]

در راہِ طلب عاقل و دیوانہ یکیست در شیوہ عشق خویش و بی گانہ یکیست
آن را کہ شرابِ وصلِ جانان دادند در مذھبِ او کعبہ و بت خانہ یکیست[۳۴۰]

شیخ فخر الدین ابراہیم عراقیؔ (۶۸۸ھ): صاحب لمعات ہیں۔ عراقیؔ کا دیوان مشہور ہے۔ خوش الحان تھے، کم عمری میں قرآن شریف حفظ کرلیا اور نہایت عمدہ آواز میں تلاوت کرتے تھے۔ ہندوستان آئے اور ملتان میں شیخ بہاء الدین زکریاؒ کی صحبت میں پہنچے۔ ان کے چلّے میں دس دن گزارے، ایک روز جب حال کا غلبہ ہوا تو یہ غزل کہی:

نخستیں بادہ کاندر جام کردند ز چشمِ مستِ ساقی وام کردند

آپ اس شعر کو بلند آواز سے پڑھتے اور روتے تھے۔ جب خانقاہ والوں تک یہ بات پہنچی تو انھوں نے خواجہ بہاء الدینؒ تک یہ بات پہنچائی کیوں کہ ''حال'' اُن کے عقیدے کے خلاف تھا۔ خانقاہ والوں کی اس شکایت پر خواجہ زکریاؒ نے فرمایا: یہ باتیں تم کو منع ہیں اُس (عراقیؔ) کو منع نہیں (کہ وہ تو عشق میں اپنے حال سے بے خبر ہے)۔[۳۴۱] جامیؒ نے آپ کے حالات یوں قلمبند کیے ہیں کہ عراقی سماع پسند کرتے، حسن قوال کے دل دادہ تھے، اس کے عشق میں مبتلا رہے۔ پھر ایک روز بازار میں ایک لڑکے پر نگاہ پڑی تو اس کے عاشق ہو گئے۔ ہر روز اس کو دیکھ کر شعر کہتے اور روتے جاتے تھے۔ جب حضرت بہاء الدینؒ کے مریدوں کو ان کے معاملات کی خبر ہوئی تو انھوں نے آپ سے خلافت واپس لے لی۔ آپ مصر چلے گئے۔ سلطانِ عصر نے عراقی کے استقبال کے لیے امیر الامرا کو روانہ کیا۔ استقبال کرنے والوں میں ملک الامرا کے ایک حسین وجمیل بیٹے پر نگاہ پڑی، بے اختیار اس کے قدموں میں سر رکھ دیا پھر دمشق میں قیام کیا۔ آخر ۸ ذی قعدہ ۶۸۸ھ میں دنیا سے رخصت ہو گئے۔[۳۴۲]

شیخ فرید الدین عطّار (۶۹۱ھ): معروف صوفی شاعر ہیں۔ شیخ عبد اللہ خفیفؒ کی خانقاہ کے مجاور تھے۔ بارہا پیادہ حج کیے۔ سومنات کے بت خانے میں گئے اور اُن کے بڑے بت کو توڑا۔ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کی صحبت میں رہے۔[۳۴۳] عطّار صاحبِ دیوان تھے اور بہت سی مثنویاں لکھیں۔ ان میں منطق الطیر کو بہت شہرت ملی جس کا بنیادی موضوع وحدت الوجود ہے۔ ان کی شاعری میں معرفت، استغناء، حیرت، فنا اور تصوف وسلوک کے

مقامات ملتے ہیں۔[۳۴۴] نظامی گنجوی، حکیم ابومحمد الیاس بن یوسف: ان کی معروف مثنوی مخزن الاسرار تصوف میں ایک خاص مقام رکھتی ہے۔

مشرف الدین مصلح بن عبداللہ سعدی شیرازیؒ (۶۹۱ ھ/۶۹۲ ھ): بغداد میں تعلیم حاصل کی، یہاں مدرسہ نظامیہ سے وابستہ رہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردیؒ کے مُرید تھے۔ آپ ایرانی ادب کا ایک روشن ستارہ ہیں۔ سعدی کی کتب بوستان اور گلستان کو علم و ادب، عرفان وتصوف اور اخلاقیات میں نہایت اہم مقام حاصل ہے۔ ہر مکتبۂ فکر کے لوگ آپ کی کتب سے استفادہ کرتے ہیں۔ علومِ دینیات میں گلستان و بوستان کو بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ سعدی چالیس سال تک مختلف ممالک کی سیر و سیاحت میں مشغول رہے۔ رضا زادہ شفق لکھتے ہیں: ''از جوانی روحِ بی آرام داشت و پاے بند بیکجا بنود و گردش اطراف جہان و دیدن مرد مان رامی خواست''۔[۳۴۵] سعدی کی وفات ۶۹۱ ھ/۶۹۲ ھ کے درمیانی عرصہ میں ہوئی۔ آپ کے اقوال علوم ومعرفت کا خزانہ ہیں۔

شیخ سعدالدین محمود بن عبدالکریم شبستری (۶۸۷ ھ-۷۲۰ ھ): تبریز کے قصبہ شبستر میں پیدا ہوئے اور یہ ہلاکو خان کا دورِ حکومت تھا۔ آپ کے والد کا نام عبدالکریم بن یحییٰ تھا جو عالم اور متقی بزرگ تھے۔ تبریز ہی کے ایک بزرگ امین الدین کے مُرید ہوئے۔ انھوں نے آلِ چنگیز کے آخری فرمانروا سلطان ابوسعید کے عہد حکومت میں ۷۲۰ ھ میں انتقال کیا اور شبستر میں دفن ہوئے۔[۳۴۶] گلشنِ راز آپ کی مشہور مثنوی ہے۔ یہ مثنوی ہرات کے ایک صوفی کے سوالات کے جوابات کی شکل میں لکھی گئی۔ اس مثنوی کا بنیادی موضوع فنا ہے۔ حسن، عشق، وقت، کائنات، ارادہ، عقل، انسان، خدا، نفس، دیگر ادیان کے افکار اور نور کے تصورات پر لکھی گئی یہ مثنوی وحدۃ الوجودی فلسفے کے رنگ میں رنگی ہوئی ہے۔ مثنوی میں وہ لکھتا ہے کہ وقت حال ہے، ماضی اور مستقبل اپنا وجود نہیں رکھتے۔ کائنات حقیقی نہیں بلکہ خیالی ہے، معدوم ہے۔ یہ وجود حقیقی کا عکس ہے۔ ہر شے ایک ہی ہے۔ اشیا جو دکھ رہی ہیں یہ حقیقی نہیں، ہمارے خیال کا عکس ہیں۔ جو بھی شے ہے وہ ہمارے خیال سے ظاہر ہوئی ہے۔ چناں چہ کائنات پوری کی پوری ہمارا اپنا تصور ہے، یا ایک عکس ہے۔ اعداد بہت ہیں، لیکن شمار صرف ''واحد'' کا ہوتا

ہے۔اس لیے حقیقی صرف ایک ہے۔انسان بھی حقیقی وجود نہیں رکھتا لہٰذا وہ آزاد و خود مختار کیسے ہو سکتا ہے؟۔ہم سب خدا کی مرضی کے آگے مجبور محض ہیں۔اس کے حکم کے طابع ہیں۔ ہمارا کوئی ارادہ یا اختیار نہیں، تقدیر کے سامنے ہم ایک کٹھ پتلی ہیں۔ان سب عکوس سے بلند ہو کر خود کو حقیقت سے متصل (فنا فی اللہ، وصل الی اللہ) کر دینا ہی معراج ہے۔علامہ اقبالؒ نے اس مثنوی کا جواب گلشنِ راز، جدید دلکھ کر دیا۔اس میں انھوں نے محمود شبستری کے ان وجودی خیالات کی سختی سے تردید کی ہے، جو بے عملی، مایوسی اور فنا کا درس دیتے ہیں۔

خواجہ شمس الدین محمد حافظ شیرازی: لسان الغیب کے لقب سے جانے جاتے ہیں۔ وہ آٹھویں قرن کے اوائل میں ۷۲۶ھ کو شیراز میں پیدا ہوئے اور ان کی وفات ۷۹۱ھ میں شیراز میں ہوئی۔آپ نے قرآن حفظ کرنے کی وجہ سے تخلص حافظ رکھا۔آپ کا دیوان علومِ معرفت کا گنجینہ سمجھا جاتا ہے۔حافظ کا مسلک مستی و سرور ہے، اور وہ صحو پر، سُکر کو ترجیح دیتے ہیں۔ان کا فلسفہ بھی وحدۃ الوجودی ہے۔جس میں فنائیت ہی اکملیت کی دلیل ہے۔حافظؔ کی غزلیات کا بنیادی موضوع محبوب ہے۔ راہِ سلوک میں وہ منافقت کے سخت خلاف ہیں، جو انھیں ہر جگہ نظر آتی ہے، اسی لیے ان کے کلام میں ایک مسلسل طنز اور بیچارگی رچی ہوئی ہے۔ اس میں سوز والم بھی ہے اور یاس و حرماں نصیبی بھی۔علامہ اقبالؒ، جو پیامبرِ امید ہیں، حافظؔ کی اس قنوطیت اور بے عملی کی شاعری سے بے زار نظر آتے ہیں جو دلوں، روحوں اور افکار کو تازہ کرنے کی بجائے اور مردہ کر دیتی ہے۔

عماد الدین، عبد الرحمٰن جامی (۸۷۰ھ۔۸۹۸ھ): حصولِ تعلیم کی غرض سے اپنے والد کے ساتھ ہرات اور سمرقند گئے۔ راہِ طریقت اختیار کی اور اس میں اتنا کمال پیدا کیا کہ سلسلۂ نقشبندیہ کے مرشدِ کامل شمار ہونے لگے۔ڈاکٹر نفیس اقبال لکھتی ہیں کہ آپ کو نقشبندیہ سلسلے کی خلافت سعد الدین کاشغری سے ملی۔[۳۴۷] آپ کی مثنویاں علم معرفت و روحانیت کا جام ہیں۔ ان مثنویوں میں سلسلۃ الذہب، تحفۃ الاحرار، یوسف زلیخا، لیلیٰ مجنوں اور خرد نامہ سکندری کو بہت شہرت ملی۔ آپ کی ساتوں مثنویوں کو ہفت رنگ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ان مثنویوں میں جامی نے حقائق و معارف کو تمثیلی

پیرائے میں بیان کیا ہے۔ جامیؔ نے ابن عربیؒ کی فصوص الحکم کی شرح بھی لکھی۔ نفحات الانس کے نام سے صوفیہ کا تذکرہ بھی لکھا جسے تذکروں میں اہم مقام حاصل ہے۔ ابن العربی کے فلسفۂ وحدۃ الوجود کے شدت سے قائل تھے۔[۳۴۸]

ساتویں صدی ہجری کے آغاز میں منگولوں کا داخلہ ایران میں شروع ہوا۔ چنگیز خان نے ایران پر حملہ کیا اور آٹھویں صدی ہجری میں ایلخا خان نے ایران کی حکومت سنبھالی اس طرح ایران میں سلجوقی حکومت کا خاتمہ ہوا اور علاء الدین خوارزم شاہ کو گرفتار کیا گیا۔ تقریباً نصف صدی ہی گزری تھی کہ تیموریوں نے ایران پر حملہ کیا اور منگولوں سے حکومت چھین لی۔ منگولوں اور تیموریوں کے حملوں نے ایرانی تہذیب کو پارہ پارہ کر دیا۔ ان حملوں میں نہ صرف یہ کہ علما و زہاد اور دانش ور مارے گئے بلکہ مساجد اور عبادت گاہوں، کتب خانوں اور مدارس کو بھی ڈھا دیا گیا یا جلا دیا گیا نتیجے کے طور پر بے شمار خزائنِ علم اور کتب ضائع ہو گئیں۔ رضا زادہ شفق تاریخ ادبیاتِ ایران میں لکھتے ہیں:

فتنۂ مغول وحملۂ تیمور یکی از مصیبت ھای بزرگ تاریخ است کہ نہ تنہا با یران روی آورد بلکہ یک قسمت مہم آسیا وار و پا را ویران و پریشان نمود تقریباً تمام شھر ھای بزرگ شمالی ایران ردیف ہزاران دہ وقصبہ نہب وتخریب و ساکنین آنھا قتل عام شدند تاثیر ایں ھدم وقتل و غارت در ادبیات وعلوم زیاد بود۔[۳۴۹]

شروع شروع میں ان حملہ آوروں نے خوب تباہی مچائی لیکن بعد ازاں ایرانی علما و فضلا کی صحبت اختیار کرنے سے اور علومِ ایران کو جاننے کے بعد وہ اس سے بہت متاثر ہوئے اور خود بھی ایرانی علوم سیکھنے کی طرف توجہ کی۔ یہی وہ زمانہ ہے جب ایرانی ادب اور تصوف کے افق پر رومیؔ، سعدیؔ، حافظؔ اور جامیؔ جیسے درخشاں ستارے نظر آئے۔ لیکن اب تک ایرانی تہذیب کو زوال آ چکا تھا۔[۳۵۰] ایرانی صوفیانہ ادب کی روایت جامیؔ پر ختم ہو جاتی ہے گوکہ اس دور میں عین القضاۃ ہمدانی، شیخ احمد جام، نجم الدین رازی، صدر الدین قونوی، اوحد الدین کرمانی، عزالدین محمود کاشانی، اوحدی مراغی، کمال خجندی، سیّد علی ہمدانی، خواجوی کرمانی، ابوالوفاء، زین الدین خونی، سعد الدین کاشغری، سیّد محمد نور بخش اور پیر جمالی اردستانی جیسے شعرا و ادبا تعلیماتِ تصوف کی اشاعت کرتے نظر آتے ہیں۔ لیکن منگولوں اور تیموریوں کے حملوں نے

ایران کے سکون کو برباد کر دیا تھا۔ ان حادثاتِ زمانہ نے ایرانی ادب اور ادیبوں پر یہ اثر ڈالا کہ لوگ یہاں سے ہجرت کر کے دوسرے علاقوں میں جانے لگے اور ادبیاتِ ایران کو مکمل طور پر زوال آ گیا۔ تصوف، جو حقیقت میں عمل و اخلاق تھا اور عجم میں صرف لکھنے پڑھنے کی چیز بن کر رہ گیا تھا، نے اپنا دامن ان آلودگیوں سے پاک رکھا اور جلد ہی اپنی اصل شان کے ساتھ دوبارہ نمودار ہوا۔ تصوف بنیادی طور پر امن پسند مذہب ہے اس لیے اس نے ایران سے قریب ہی ایک پُر امن خطّے ہندوستان میں اپنے ڈیرے ڈال لیے اور اس وقت تک کسے یہ خبر تھی کہ کفّار کی اس سرزمین میں تصوف کے ایسے قیمتی خزانے نکلیں گے اور عالمِ اسلام کو ایسی بزرگ ہستیاں ملیں گی جن کی تعلیمات کا پوری دنیا میں چرچا ہو گا۔ صوفیہ کی تعریف بیان کرتے ہوئے داراشکوہ سکینۃ الاولیا میں لکھتے ہیں:

جن برگزیدہ لوگوں کو اہتمام و انتظام سونپا گیا ہے نیز وہ بارگاہِ الٰہی کے سپاہی ہیں، ان کی تعداد تین سو ہے اور انھیں ''اخیار'' کہتے ہیں۔ ان میں چالیس ''ابدال''، سات ''ابرار''، چار ''اوتاد'' اور تین ''نقباء'' ہیں اور ایک کو ان سب میں غوث و قطب کا درجہ حاصل ہے یہ سب ایک دوسرے کو جانتے پہچانتے ہیں اور بعض امور میں ایک دوسرے کی اجازت کے محتاج بھی ہیں۔[۳۵۱]

داراشکوہ، شیخ روزبہان بقلیؒ کے توسط سے لکھتے ہیں کہ اہل اللہ کے گروہ بارہ ہیں ان میں سب سے افضل موحد ہیں، ان کے علاوہ عارف، اشق، سابق، محبّ، موقق، مکاشف، مشاہد، سالک، صادق، راضی بہ رضا اور مرید ہیں۔ موحدّوں کا چشمہ توحید، عارفوں کا عبودیت والحیفان، عشاق کا اخلاص، سابقون کا صدق، محبّوں کا تواضع، مؤقنون کا تسلیم و رضا، مکاشفوں کا تسکین و وقار، مشاہدوں کا سخا و اعتماد، سالکوں کا یقین، صادقوں کا عقل، راضیوں کا محبت اور مریدوں کا چشمہ اُنس و خلوت ہے۔[۳۵۲]

ہندوستان کی سرزمین پر تصوف کا بیج عہد عباسی میں بو دیا گیا تھا۔ جب ۱۷۱ھ میں شیخ ابوتراب معروف بہ حاجی ترابی سندھ میں کسی معزز عہدے پر فائز ہو کر آئے تھے۔[۳۵۳] سیّد حسام الدین راشدی لکھتے ہیں کہ جس صدی میں عرب میں کلمۂ توحید کی صدا گونجی عین اسی صدی میں سرزمین پاک و ہند نے بھی اس صدا پر لبیک کہا اور جس زمانے میں تصوف کی داغ

بیل عرب میں پڑی اسی دور میں یہاں بھی اس کی نشو ونما ہوئی۔[۳۵۴] صوفیہ کرام کے حالات زندگی سے یہ بات واضح ہے کہ صوفیہ تصوف وطریقت کی راہ میں قدم رکھتے ہی بہت سے ممالک کا سفر کیا کرتے تھے اس سے ایک تو ان کے علم (مشاہدہ وتجربہ) میں اضافہ ہوتا (سفر وسیلۂ ظفر) اور دوسرا انھیں بھانت بھانت کے لوگوں کے عقیدوں کا پتا چلتا اور جہاں اُن کو لگتا کہ لوگوں کو اصلاح کی ضرورت ہے وہاں وہ قیام کر لیا کرتے تھے۔ سیّد علی ہجویریؒ کو بھی اسی مقصد کے تحت اُن کے مُرشد حضرت ابوالفضل غزنوی نے لاہور میں بھیجا تھا کہ وہاں جا کر دین کی اشاعت وتبلیغ کرو۔ عرب سے صوفیہ کرام سفر کرتے ہوئے ہندوستان کی سرزمین پر آئے توانھوں نے اسلام کی تبلیغ کے فرائض بخوبی انجام دیے۔ جس وقت ساتویں صدی ہجری کے آغاز میں ایران پر منگولوں اور تیموریوں کی یلغار کے باعث غضبِ الٰہی برس رہا تھا، اور تصوف میں عطّار، رومی، سہروردی، عراقی، سعدی اور نظامی گنجوی علم معرفت کے ڈونگرے برسا رہے تھے۔ اسی زمانے میں ہندوستان کی سرزمین میں بھی صوفیہ کرام کی تعلیمات پنپ رہی تھیں۔ سیّد علی ہجویریؒ کا فیضان یہ ہے کہ انھوں نے لاہور میں بیٹھ کر ہندوستان کے گوشے گوشے میں دین کی تعلیمات پھیلائیں۔ ان کے بعد برصغیر میں باقاعدہ صوفیانہ سلاسل کا دخول ہوا اور صوفیانہ مکتبہ فکر کا آغاز ہوا۔ سیّد علیؒ بذاتِ خود سہروردیہ سلسلے کے توسط سے سلسلۂ جنیدیہ سے وابستہ تھے تاہم ان کی تعلیمات نے سلسلہ چشتیہ کو بنیاد فراہم کی جو خواجہ معین الدین چشتی اجمیریؒ سے منسوب ہے۔ داراشکوہ نے یہ سلاسلِ تصوف بیان کیے ہیں: جنیدیہ (حضرت جنید بغدادیؒ)، نوریہ (ابو الحسن نوری)، طیفوریہ (بایزید بسطامی)، زیدیہ (خواجہ عبد الواحد زید)، ادھمیہ (ابراھیم ادھم)، محاسبیہ (حارث محاسبی)، سہلیہ (سہل تستری) قصاریہ (حمدون قصار) حکیمیہ (محمد بن علی حکیم ترمذی)، خرازیہ (ابوسعید خراز)، خفیفیہ (شیخ ابوعبد اللہ خفیف)، سیاریہ (ابوالعباس سیاری) کبرویہ (نجم الدین کبریٰ)۔ ہندوستان میں جن سلاسلِ تصوف کو سب سے زیادہ رواج ملا وہ چار ہیں:

۱- سلسلۂ قادریہ (سیّد عبدالقادر جیلانی) یہ ''سلسلۂ عالیہ'' کہلاتا ہے۔

۲- سلسلۂ سہروردیہ (شہاب الدین سہروردی) یہ ''سلسلۂ مکرّمہ'' کہلاتا ہے۔

۳۔ سلسلۂ چشتیہ (معین الدین چشتیؒ) یہ ''سلسلہ شریفہ'' کہلاتا ہے۔
۴۔ سلسلۂ نقشبندیہ (بہاؤالدین زکریا نقشبند) یہ ''سلسلۂ معظّمہ'' کہلاتا ہے۔[۳۵۵]

یہ سلاسل انھی بزرگان سے منسوب ہیں۔ دیکھا جائے تو تقریباً تمام سلاسل حضرت جنید بغدادیؒ کے سلسلے ''سلسلۂ جنیدیہ'' سے جا ملتے ہیں اسی لیے ان کو ''سیّد الطائفہ'' کہا جاتا ہے۔ ہندوستان میں ان چاروں سلاسل کی اپنی اپنی جگہ اہمیت ہے لیکن یہاں کا معروف ترین سلسلہ، سلسلۂ قادریہ ہے جس کی تعلیمات کا مرکز فلسفۂ وحدت الوجود ہے۔ سلسلہ نقشبندیہ بھی برصغیر پاک و ہند کا مشہور سلسلۂ تصوف ہے۔ ذیل میں ہندوستان کے معروف ترین صوفیہ کا حوال پیش کیا جاتا ہے۔

خواجہ معین الدین چشتی سجزی اجمیریؒ (۵۳۴ھ۔۶۳۳ھ): خواجہ محبوب الٰہی، نظام الدین اولیاؒ نے اپنی تصنیف سیر الاولیا میں آپ کو شیخ الشیوخ طریقت، اصل اصول بہ حقیقت، صاحب اسرار الٰہی و صاحبِ صحو قرار دیا ہے اور لکھا ہے کہ آپ ہندوستان کے نائبِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مانے جاتے ہیں۔[۳۵۶] سلسلۂ چشتیہ کے بانی ہیں، جو برِعظیم پاک و ہند کا پہلا صوفی سلسلہ ہے۔ آپ ۵۳۴ھ کو سجز میں پیدا ہوئے۔ دس سال کے ہوئے تو مدرسۂ نیشاپور میں تعلیم کے حصول کے لیے داخل کرا دیا گیا۔ اس کے بعد مدینۃ المنورّہ گئے اور وہاں قیام کیا۔ اس دوران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ سے ہندوستان میں تبلیغِ اسلام کی بشارت ملی۔ چناں چہ آپ ہندوستان تشریف لائے۔ ۵۸۶ھ میں لاہور آئے بعد ازاں دہلی اور ملتان سے ہوتے ہوئے اجمیر شریف پہنچے۔ اسی جگہ پر سکونت اختیار کی اور ۶ رجب ۶۳۳ھ (۱۲۳۶ء) کو یہیں پر وفات پائی۔[۳۵۷]

اجمیر تشریف لانے سے قبل ہندوستان کی تمدنی اور مذہبی حالت نہایت دگر گوں تھی وہ طرح طرح کی بت پرستی میں مشغول تھے۔ آپ کے یہاں آنے سے یہاں ایمان کی روشنی پھیلی اور یہاں کی ظلمت اسلام کے نُور سے روشن ہوئی۔ آج ہندوستان کے گوشے گوشے سے لوگ آپ کے مزار پر عقیدت کے پھول نچھاور کرنے آتے ہیں۔ آپ کا دربار ہر خاص و عام کے لیے کھلا ہے، جس میں ہر مذہب اور ہر مکتبہ فکر کے لوگ شامل ہیں۔ آپ بندہ نواز، غریب نواز اور خواجہ خواجگان کے القاب سے بھی معروف ہیں۔ لوگ اپنے بڑے بڑے امور کی ابتدا

کے وقت اور دعاؤں کی قبولیت کے لیے آپ کے مزار پر آتے ہیں۔ آپ فرماتے تھے کہ حق کی معرفت کی علامت خلق سے بھاگنا اور خاموش رہنا ہے۔ آپ اطاعتِ الٰہی اور توحید پر بہت زور دیتے تھے۔ فرماتے کہ خدا کی اطاعت یہ ہے کہ مظلوموں کی فریاد رسی کی جائے، ضرورت مندوں کی حاجت پوری کی جائے اور بھوکوں کو پیٹ بھر کھانا کھلایا جائے۔[۳۵۸]

خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ (۶۳۳ھ):[۳۵۹] آپ پیر سجز کے مُرید اور خلیفہ تھے۔ اکابر اولیا اور جلیل القدر اصفیا میں سے تھے۔ ترک اور تجرید سے متصّف تھے۔ ماہ رجب ۵۲۲ھ (۱۱۲۸ء) میں بغداد میں خواجہ معین الدینؒ کی بیعت سے مشرف ہوئے۔[۳۶۰] خواجہ فریدالدینؒ آپ کے مُرید تھے انھوں نے آپ کے ملفوظات فوائد السالکین کے نام سے مرتب کیے ہیں۔ ان ملفوظات سے پتا چلتا ہے کہ آپ اسرارِ الٰہی کو پوشیدہ رکھنے کے قائل تھے۔[۳۶۱] آپ کم خور و کم خواب تھے۔ بہت عبادت گزار تھے۔ آپ کہتے کہ سالک کو چاہیے کہ کم سوئے، کم کھائے اور کم بولے اور آرائشِ دنیا سے پاک رہے، صرف اتنا کھائے کہ عبادت کی قوت برقرار رہے۔ آپ نے فرمایا:

> جب ہدایت کا وقت آ جاتا ہے اور خدا تعالیٰ کے لطف و مرحمت کی ہوائیں چلنے لگتی ہیں تو اس وقت ایک لاکھ خراباتی صاحبِ سجادہ ہو جاتے ہیں، اگر خدانخواستہ اُس کے قہر کی ہوائیں چلتی ہیں تو وہ سو ہزار سجادہ نشینوں کو بہکا کر خرابات میں لے جاتی ہیں۔[۳۶۲]

آپ کی وفات ۱۴ ربیع الاول ۶۳۳ھ میں ہوئی۔

شیخ فریدالدین گنج شکرؒ (۶۶۴ھ):[۳۶۳] سلطان العارفین، قطب الاقطاب عالم، مسعود بن سلیمان، علم و تقویٰ، زہد و ورع، ترک و تجرید، عشق و بکا اور ذوق کلام محبت میں بے نظیر و یکتا تھے۔ آپ حضرت بختیار کاکیؒ کے مرید و خلیفہ تھے۔ کابل کے بادشاہ فرخ شاہ کی اولاد میں سے تھے۔ آپ کے پڑ دادا کافروں کے ساتھ لڑائی میں شہید ہوئے۔ آپ کے دادا قاضی شعیب اہل و عیال کے ساتھ لاہور تشریف لائے اور قصبہ قصور میں قیام کیا اور یہاں عہدۂ قضا پر مقرر ہوئے۔ آپ عنفوانِ شباب سے ہی عبادت گزار تھے اور تارک الدنیا ہو گئے تھے۔ اس زمانے میں تصوف کے حوالے سے ملتان کو وہی حیثیت حاصل تھی جو دوسری اور تیسری ہجری میں

بغداد کو۔ ملتان تمام عالم کا قبۃ الاسلام تھا، چناں چہ آپ ملتان تشریف لے گئے اور ایک مسجد میں سکونت اختیار کر لی۔ ایک روز وہاں عبادت میں مشغول تھے کہ قطب الدین بختیارؒ وہاں تشریف لائے۔ آپ دونوں نے ایک دوسرے کو دیکھا اور خواجہ بختیار کی نگاہِ کیمیا نے ایسا اثر کیا کہ اُن کی ارادت اختیار کر لی۔ ملتان ہی میں آپ کی ملاقات خواجہ بہاء الدین زکریاؒ کے ساتھ بھی ہوئی۔ جب لوگوں کو آپ کی بیعت کی خبر ہوئی تو مرید جوق در جوق ملاقات کو آئے، لیکن آپ تنہائی پسند تھے اور شہرت سے کوسوں دور بھاگتے تھے۔ اس لیے دہلی سے نکل کر ہانسی چلے گئے۔ یہاں بھی آپ کی کرامات کی شہرت ہونے لگی، پھر آپ کھتوال تشریف لے گئے، اس کے بعد اجودھا گئے اور وفات تک اجودھا ہی میں رہے۔[۳۶۴]

آپ تقدیرِ الٰہی کے زبردست قائل تھے اور اسی حوالے سے اپنے مریدوں کی مشاطگی کیا کرتے تھے۔ امیر حسن سجزیؒ نے آپ کی ایک حکایت اپنے مرشد حضرت محبوب الٰہی کی زبانی بیان کی ہے کہ حضرت فرید الدینؒ کا ایک مُرید عرصہ دراز سے آپ کی صحبت میں تھا۔ ایک روز اس نے آپ سے یہ شکوہ کیا کہ میں اتنے عرصے سے آپ کی خدمت کرتا ہوں لیکن مجھے آپ نے اپنی جناب سے کچھ عطا نہیں کیا۔ دوسروں کو آپ کی بارگاہ سے کچھ نہ کچھ بخشش ملتی رہتی ہے۔ شیخ الاسلام نے فرمایا کہ میری طرف سے تو کوئی کمی نہیں ہے، میں تو اس کے ساتھ یکساں سلوک روا رکھتا ہوں، البتہ تیری طرف سے بھی تو قابلیت ہونی چاہیے۔ نہ ہی میں کسی کو اپنے پاس سے دیتا ہوں! اب خدا تعالیٰ ہی تجھ کو نہ دے تو میں کیا کروں! لیکن مرید اسی طرح شکایت کرتا رہا یہاں تک کہ ایک چھوٹے سے کم عمر لڑکے پر شیخ کی نظر پڑی انھوں نے اس لڑکے کو پاس بلا کر کہا کہ سامنے اینٹوں کا ڈھیر لگا ہے اس میں سے ایک اینٹ لے آؤ اور ساتھ بیٹھے ایک صاحب کی طرف اشارہ کیا کہ ان کو دے دو۔ وہ بچہ گیا اور اینٹ لے آیا۔ پھر آپ نے اس بچے کو دوبارہ بھیجا اور ایک اور صاحب کے لیے اینٹ منگوائی، بچے نے ایسا ہی کیا۔ تیسری بار بچے سے پھر ایک اینٹ منگوائی اور فرمایا کہ اس مُرید کو دے دو (جس نے گلہ کیا تھا) بچہ گیا اور ایک آدھی اینٹ لا کر اس مُرید کو دی۔ شیخ نے فرمایا: اب تو خود دیکھ لے، میں اس کو کیا کروں؟ کیا یہ میں نے اپنی طرف سے کیا ہے؟ تمھاری تقدیر میں ہی اتنا تھا تو تمھیں اتنا ہی ملے گا۔[۳۶۵]

فوائد الفواد (ملفوظاتِ خواجہ محبوب الٰہی) میں لکھا ہے کہ آپ صوم داؤدی رکھا کرتے اور شربت کے ساتھ روزہ افطار کرنا پسند کرتے تھے۔ آپ نے فرمایا کہ پیر، مرید کا مشاطہ ہوتا ہے۔ آپ چلّہ کاٹنا پسند نہیں فرماتے تھے اور کہتے تھے کہ ایسی چیزیں شہرت کا باعث ہوتی ہیں اور صوفیہ کے مسلک کو شہرت راس نہیں ہوتی۔[۳۶۶] آپ فرماتے ہیں جو شخص عمدہ کھائے اور خوب سوئے ساتھ میں خدا کی محبت کا دعویٰ کرے وہ جھوٹا ہے۔[۳۶۷]

ابو محمد، ابو البرکات خواجہ بہاء الدین زکریاؒ (۵۶۶ھ۔ ۶۶۵ھ): ۲۷ رمضان المبارک ۵۶۶ھ کو کوٹ کڑوڑ میں پیدا ہوئے۔ حضرت شیخ سہروردیؒ کے مرید اور خلیفہ ہیں۔ آپ نے ہندوستان میں سلسلہ سہروردیہ کی بنیاد ڈالی۔ آپ نے صوفیانہ مسائل کی فلسفیانہ موشگافیوں سے قطع نظر اسی تصوف کو رواج دیا جو خلفائے راشدین اور صحابہ کرامؓ کا تصوف تھا اور جس میں قول کے ساتھ عمل بھی ضروی تھا۔ حضرت بہاء الدین زکریاؒ نے ملتان سے اپنی تبلیغ کا آغاز کیا اور پھر یہاں سے ان کی آواز پورے ہندوستان میں پھیل گئی۔ آپ نے عجمی تصوف اور فلسفیانہ خیالات کی تردید کی اور اسلامی تصوف کو ان سے پاک کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ انھوں نے اپنے زمانے کی عام صوفیانہ روایت سے ہٹ کر تصوف میں عمل کی اہمیت اور تزکیۂ نفس پر زور دیا۔ اپنی کتاب کتاب الاوراد میں سالک کے لیے مذہب کے اصولوں پر پابندی لازم قرار دی۔[۳۶۸] قاضی جاوید لکھتے ہیں کہ مذہبی قانون کی پابندی اور بالا دستی سے انکار کرنے والے صوفیانہ سلاسل سے انھیں بہت نفرت تھی۔[۳۶۹] آپ کم کھانے اور کم سونے کو ترجیح دیتے تھے۔ خواجہ محبوب الٰہیؒ بیان کرتے ہیں کہ حضرت بہاؤ الدین زکریاؒ، حضرت شہاب الدین سہروردیؒ کی خدمت میں گئے مگر ان کی خدمت میں سترہ روز سے زیادہ نہیں رہے۔ بعض دوسرے مریدوں کو اعتراض بھی ہوا کہ ہم اتنے سالوں سے خدمت میں ہیں اور ہمیں وہ فیض نہ ملا اور ایک ہندوستانی آیا اور اتنا کچھ لے کر چلا گیا، تو شیخ شہاب الدین نے فرمایا تم لوگ گیلی لکڑیاں لاتے ہو، گیلی لکڑی آگ کیسے پکڑ سکتی ہے۔ زکریا خشک لکڑیاں لایا تھا جو ایک پھونک میں سلگ گئیں۔[۳۷۰]

سلطان المشائخ، نظام الدین محمد، محبوب الٰہی (۷۲۲ھ): ولادت ۶ صفر ۶۳۶ھ کو بدایون میں ہوئی۔ آپ کے آباؤ اجداد بخارا کے رہنے والے تھے۔ آپ کے والد بخارا سے

ہجرت کر کے لاہور آئے، پھر لاہور سے بدایون پہنچے اور وہیں سکونت اختیار کی۔ آپ کی والدہ (خواجہ عرب بخاری کی بیٹی) بہت نیک، متقّی، دین دار خاتون تھیں اور اپنے وقت کی ولیہ تھیں۔[۱۷۱] جوانی میں شیخ فریدالدین کا تذکرہ سن کر دل میں اُن کی عقیدت پیدا ہوئی اور ان سے ملاقات کو بدایون گئے اور ۲۰ سال کی عمر میں ان سے بیعت کی۔ قرآن پاک کے کچھ پارے حضرت بہاء الدین زکریاؒ سے پڑھے تھے۔[۱۷۲] آپ نے پانچ بادشاہوں کا زمانہ دیکھا لیکن بادشاہت سے دور ہی رہے۔ آپ جامع طریقت و شریعت تھے۔ غریب پروری، خدمتِ خلق اور محبتِ الٰہی پر بڑا زور دیتے اور اپنے مریدوں کو اس کی تلقین کیا کرتے تھے۔ آپ کی وفات ۱۸ ربیع الآخر ۷۲۵ھ میں ۸۹ سال کی عمر میں ہوئی۔ آپ کا مزار آج بھی شہر دلّی میں زیارت گاہِ خاص و عام ہے۔ فوائد الفواد آپ کے ملفوظات کا معروف مجموعہ ہے جسے آپ کے شاگرد اور مرید امیر حسن سجزیؒ نے مرتب کر کے شائع کروایا۔ انھوں نے آپ کے کئی ملفوظات بیان کیے ہیں، چند درج ذیل ہیں:

> انبیا غالب الحال ہیں اور اولیا مغلوب الحال ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے اولیا پر کرامت کا چھپانا اسی طرح فرض کیا ہے، جس طرح انبیا پر معجزے کا ظاہر کرنا۔ جو ولی کامل ہوتا ہے وہ کسی منزل پر بھی اسرار ظاہر نہیں کرتا۔ اس کے لیے بڑے حوصلے کی ضرورت ہے۔ انسان کا کمال اس میں ہے کہ کم کھائے، کم سوئے، کم بولے اور لوگوں سے کم میل جول رکھے۔ ہر وہ معاملہ جو عقل میں آ جائے وہ اور ہوتا ہے اور جس میں عقل کو دخل نہ ہو، وہ کرامت ہوتی ہے۔ ترکِ دنیا یہ نہیں کہ کوئی، اپنے آپ کو ننگا کر لے مثلاً لنگوٹی باندھ کر بیٹھ جائے۔ ترکِ دنیا یہ ہے کہ لباس پہنے اور کھانا کھائے۔ البتہ جو کچھ آئے اسے خرچ کرتا رہے، جمع نہ کرے اور اس سے رغبت نہ رکھے۔
> عوام جب تک کر نہ گزریں پکڑے نہیں جاتے، لیکن خواص کی پکڑ خطرے ہی پر ہو جاتی ہے۔

آپ 'صحو' کو 'سکر' پر ترجیح دیتے تھے اور اصحابِ صحو کو کامل مومن کہتے تھے۔ صوم داؤدی کے قائل تھے اور صوم الدہر کو پسند نہیں کرتے تھے۔ کرامت پر یقین رکھتے تھے، صاحبِ کرامت تھے لیکن کرامات کے ظہور کو ناپسند کرتے تھے۔[۱۷۳] مجموعی طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ خواجہ محبوب الٰہیؒ پابندِ سنت و شریعت اور صاحبِ طریقت تھے۔ آپ کی تعلیمات اسلامی اور تصوف کا طریقہ عین اصحابِ رسول اللہ ﷺ کے مطابق تھا۔ یہی اصل تصوف ہے اور اس پر عمل کرنے والے ہی سچے

صوفیہ ہیں۔علامہ محمد اقبالؒ آپ کے انھی اوصاف کی بنا پر آپ سے کامل درجہ عقیدت رکھتے تھے۔

خواجہ محبوب الٰہیؒ کے بعد بھی بہت سے بزرگانِ دین اسلام کی اشاعت کا فریضہ ہندوستان کے مختلف گوشوں میں انجام دیتے رہے۔ان میں خواجہ بختیار کاکی کے مرید اور خلیفہ بو علی قلندرؒ کی پانی پت میں خدمات قابلِ ذکر ہیں۔آرنلڈ نے لکھا ہے کہ پانی پت کے علاقے میں جو مسلمان راجپوت ہیں وہ حضرت بوعلی قلندر ہی کی بدولت مشرف با سلام ہوئے۔[۳۷۴] ان کے علاوہ شاہ ابو معالیؒ کی ادبی خدمات لائقِ تحسین ہیں۔تحفہ القادری، باغ ارم، زعفران زار اور رسالہ مونس جاں آپ کی معروف تصانیف ہیں۔آپ وحدت الوجودی فلسفے کی مخالفت کرتے تھے اور اس کی نسبت مجدد الف ثانیؒ کے نظریۂ وحدت الشہود کے قائل تھے۔فرماتے کہ خدا اور فرد دو الگ ذوات ہیں۔دونوں کے درمیان وصل لمحاتی ہوتا ہے۔خدا کے ساتھ مستقل اتحاد و یگانگت محال ہے لیکن فرد میں اس وصال کی آرزو ہمیشہ رہتی ہے جو دکھ و آزار کا سبب بنتی ہے اور یہ دکھ مثبت قدر کا حامل ہے۔[۳۷۵] حضرت میاں محمد میرؒ قادریہ سلسلے کے معروف بزرگ ہیں۔دارا شکوہ نے آپ کی شان میں سکینۃ الاولیا لکھی جس میں آپ کے احوال اور تعلیمات بیان کی گئی ہیں۔

گیارھویں صدی ہجری تک ہندوستان میں تصوف بالکل روایتی اور رسمی شکل اختیار کر چکا تھا۔تصوف فعل کم اور قول زیادہ بن چکا تھا۔عجمی صوفیانہ شاعری اور خانقاہی نظام کے زیرِ اثر یہاں بھی بے جا تقدیر پرستی، بے عملی، رسومات، اطاعتِ پیر، حلیہ پرستی، کرامات کا ظہور، مریدوں کی قطاریں، چلہ کشی، ترکِ شریعت و سنت کے ساتھ ساتھ بیش تر غیر شرعی رسومات و تصورات کا تصوف میں دخول ہو چکا تھا۔روایت در روایت چلنے والی رسومات و اقوال کو قرآن و سنت پر فوقیت دی جانے لگی۔مرشد کا حکم قرآن کے خلاف بھی ہو تب بھی ماننا لازم تھا۔علمِ قرآن و حدیث و فقہ، جو صوفی کے لیے لازم ہوا کرتا تھا، بالکل مفقود ہو گیا اور ہر وہ شخص جو خرقہ پہنتا، خانقاہوں میں بیٹھتا، حق ھو کے نعرے بلند کرتا اور مافوق الطبیعیت حرکات کرتا، صوفی کہلایا جاتا تھا۔فارسی سے ہندوستان آنے والے بیش تر بادشاہ (مغل) شیعہ عقائد رکھتے یا انھیں پسند کرتے تھے۔نتیجے کے طور پر سیاسی و ملکی سطح پر بھی علمِ حدیث بالکل ختم ہو گیا اور فقہ میں من پسند

اور من گھڑت اصول قائم کر دیئے گئے جن کا دینِ اسلام اور سنتِ رسول اللہ ﷺ سے دور دور تک کوئی واسطہ نہ تھا۔ ایسے حالات میں اللہ نے اپنے سچے دین اور اس کے درست عقائد کی تجدید اپنے ایک ولی کے ذمے لگائی جو دوسرے ہزار سال کے مجدد ٹھہرے۔ مجدد الف ثانیؒ کا ذکر کرنے سے پہلے تاریخِ ہندوستان کا ایک سرسری جائزہ پیش کرنا ضروری ہے کہ اسلام سے پہلے ہندوستان کی مذہبی، سیاسی و معاشرتی حالت کیا تھی؟ اسلام کے آنے کے بعد ہندوؤں نے اس مذہب کو اتنی تیزی کے ساتھ کیونکر قبول کیا؟

ہندوستان دنیا کے خطّوں میں سے ایک ایسا خطّہ ہے جو اپنے قدرتی ذخائر، معدنیات، زراعت، سونے اور دیگر جواہرات کے ذخائر کی وجہ سے ہمیشہ دوسری دنیا کی توجہ کا مرکز رہا ہے۔ لہٰذا پوری دنیا سے لوگ یہاں تجارت کی غرض سے آیا کرتے تھے۔ ان میں مصری، یونانی، رومی، فارسی، عربی سب اقوام شامل ہیں۔ ظہور اسلام سے پہلے ہی ہندوستان میں مالابار کے ساحلوں پر اتنے عرب تاجر آباد تھے کہ بہت سے ہندوؤں نے عربوں کا مذہب (عیسائیت) قبول کر لیا تھا۔ مسلمان ظہورِ اسلام کے بعد جلد ہی روم، شام، ایران اور مصر پر حاکم ہوئے۔ اس کے بعد انھوں نے ہندوستان کا رُخ کیا۔ حضرت عمرؓ کے زمانے میں ۶۳۶ء میں پہلا مسلم بیڑا ہندوستانی ساحلوں پر لنگر انداز ہوا۔ لیکن با قاعدہ طور پر مسلمان محمد بن قاسم کی قیادت میں آٹھویں صدی عیسوی میں ہندوستان آئے اور یہاں پر اسلامی حکومت کا آغاز ہوا۔ گویا اسلام کا نفاذ سب سے پہلے سندھ سے ہوا اور ہم جانتے ہیں کہ تصوف کی تاریخ میں سندھ کو بہت اہمیت حاصل رہی ہے۔ ہندوؤں نے مسلمانوں کے مذہب کی سادگی، صداقت اور تاثیر کو جلد ہی قبول کر لیا یہ وہ مذہب تھا جس میں ذات پات کا فرق روا نہیں رکھا جاتا تھا۔ ہندو عرصہ دراز سے ان بندشوں میں جکڑے ہوئے تھے۔ عدل و مساوات اور رواداری اسلامی تعلیمات کا خاصہ تھی اور ہندو معاشرہ ان خصوصیات سے قطعاً عاری تھا۔ چناں چہ اخلاقی حوالے سے اسلام نے ہندو معاشرے پر بڑا اثر کیا اور کئی ہندو راجا دسویں صدی عیسوی تک اسلام قبول کر چکے تھے۔ ڈاکٹر تاراچند اپنی کتاب تمدن ہند پر اسلامی اثرات میں لکھتے ہیں کہ کوڈنگلور کے حکمران نے جب شق القمر کا واقعہ دیکھا اور اس کی تعبیر معلوم ہوئی تو فوراً مسلمان ہو گیا تھا۔ اس کا اثر

عوام الناس پر بڑی تیزی کے ساتھ ہوا۔ مسلمانوں کی بڑی عزت وتکریم ہوتی تھی، ہندو ان کی خوب آؤ بھگت کرتے اور ان کو ہمیشہ راجہ کے برابر نشست پر بٹھایا کرتے تھے۔ ان کو احتراماً ''موپلا'' (طفلِ بزرگ) کہہ کر پکارتے تھے اور برہمنوں کے ساتھ بٹھاتے تھے۔[۳۷۶]

غور طلب بات یہ ہے کہ اسی زمانے میں (دسویں۔ بارھویں صدی عیسوی) ایران کے سیاسی وملکی حالات نہایت دگرگوں ہونے کے باعث ایران سے بہت سے بزرگانِ دین اور صوفیہ کرام ہجرت کر کے ہندوستان آ گئے۔ گو کہ براہِ راست عرب سے بھی بہت سے صوفیہ کرام دین کی اشاعت کی غرض سے کفّار کی سرزمین پر آتے رہے۔ ڈاکٹر تارا چند نے اپنی کتاب میں ایسی بہت سی تارک الدنیا مسلم شخصیتوں کا ذکر کیا ہے جو دین کی تبلیغ کی غرض سے ہندوستان آئے اور ساری عمر یہیں اشاعتِ دین کا فریضہ انجام دیتے رہے۔ ان میں گیارھویں صدی عیسوی کے تطہر ولی، جو ترک سے ہجرت کر کے یہاں آباد ہوئے اور بہت سے عیسائیوں اور ہندوؤں کو حلقہ بگوش اسلام کیا۔ اس کے علاوہ بابا فخر الدین اور حضرت علی یار صاحب جیسے بزرگانِ دین ہیں۔ ان صوفیہ کرام کی تبلیغ کے سبب بہت سے عیسائی اور ہندو راجے اور افواج کے سپاہی مسلمان ہوئے۔ نویں صدی عیسوی میں ایک محدّث اور تارک الدنیا درویش حضرت ابو حفص البصریؒ سندھ تشریف لائے اور یہیں وفات پائی۔ دسویں صدی عیسوی میں منصور حلّاج یہاں آیا اور ترکستان سے ہوتے ہوئے واپس گیا۔ گیارھویں صدی عیسوی میں بابا ریحان درویشوں کی ایک جماعت کے ساتھ بغداد سے یہاں آئے۔[۳۷۷] جب ایرانی صوفیہ ہندوستان میں داخل ہوئے تو انھیں اپنے تصوف اور یہاں کے ویدانتی تصوراتِ روحانیت میں کئی مماثلتیں ملیں۔ مثلاً مراقبے، ریاضتیں، اوراد وغیرہ کی کثرت، ترکِ دُنیا تو عام رسوم تھیں۔ اس کے علاوہ نظری حوالے سے دیکھا جائے تو ایرانیوں میں ابن العربیؒ کی تعلیمات کے زیرِ اثر در آنے والا فلسفہ وحدت الوجود، ہندوؤں کے مسلک یوگ اور ویدانت کی تعلیمات میں پہلے سے موجود تھا جس میں روح اور مادے کو ایک ہی قرار دیا گیا تھا۔ جب دونوں مذاہب کے مشترک اوصاف ایک دوسرے کے ساتھ ملے تو لامحالہ اس کا اثر تصوف پر ہوا۔ نتیجتاً تصوف نے اپنی شکل بدلی، اس میں رسوم کی دخل اندازی بہت بڑھ گئی۔ ایرانی مابعد الطبیعیات اور ویدانتی

روحانیت کے تصورات کا غلبہ بہت زیادہ ہوگیا۔ ڈاکٹر تارا چند اپنی کتاب تمدن ہند پر اسلامی اثرات میں لکھتے ہیں کہ اسلامی تصوف میں مجذوبانہ حرکات کا عمل دخل ہندومت کے مسلک پاشوپت سے آیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

ان لوگوں کا منتہائے مقصود زاہدانہ اوراد، ذکر وضبط، جملہ افعال کے ذریعے باطنی وحدت پیدا کرنا تھا۔ ان لوگوں نے مذہبی جذبات کو اجاگر کرنے کے لیے ایک عمل کا اضافہ کیا، جس میں بدن پر دن میں تین بار بھبھوت ملنا، قہقہے لگانا، رقص و سرود کرنا، معشوقانہ ادائیں دکھانا، چیخیں مارنا، مجنونانہ حرکات کرنا اور چپکے چپکے وظائف کرنا شامل تھے۔ ان کا اصولِ اخلاق، اباحتیٰ تھا، ان کو ہدایت تھی کہ قابلِ ملامت کام کریں گویا انسان کو تمیز ہی نہیں، کون سا کام کرنا اور کس سے ملنا اور کس سے بچنا چاہیے ان کو بے ہودہ اور مہمل بکواس کرنے کی بھی ہدایت کی جاتی تھی۔[۳۷۸]

کشمیر میں وحدت الوجودی تصورات کو بہت رواج ملا اور اس کی وجہ اہلِ کشمیر کا قدیم مذہب تھا جس کے مطابق انسان کی روح بہت زیادہ ریاضتوں کے بعد معرفت حاصل کر لیتی ہے، پھر روح کو اپنے ذاتی گرو (خدا) کی ہدایت اور نظرِ عنایت سے اور اپنے وجدان سے یہ ادراک ہوتا ہے کہ وہ خود 'خدا' ہے۔ اور اس طرح وہ خدا کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے۔ ان لوگوں کا خیال تھا کہ ہر شخص کا ایک ذاتی خدا ہے اور خدا سے ایسی ہی محبت کی جا سکتی ہے جیسے انسان سے۔ اس مذہب کے مطابق آپ کا مذہب خواہ کچھ بھی ہو اس قسم کے اوراد اور وظائف اور ریاضتیں کرنے کے بعد آپ حلول اختیار کر سکتے ہیں اور خدا کا عرفان حاصل کر لیتے ہیں۔ کرشنا کی تعلیمات کے مطابق خودسپردگی (فنا) سے ہی خدا کی معرفت حاصل ہو سکتی ہے۔[۳۷۹] گیتا کے ساتویں باب میں یہی لکھا ہے کہ بھگوان چوں کہ بہت لطیف ہے اس لیے اس کی لطافت کو پانے کے لیے اس جیسا لطیف ہوجانا (دنیاوی محبتوں اور خواہشوں سے آزاد) ہی فنا ہے اور وہی شخص یوگی ہے، عارف ہے۔[۳۸۰] چناں چہ جب چھٹی ہجری صدی میں مسلمان صوفیہ یہاں آئے اور تصوف کی تعلیمات دینا شروع کیں تو رفتہ رفتہ ان کی تعلیمات پر بھی دیگر مذاہب کے افکار و نظریات کا اثر ہوا۔ ایران میں اسلامی تصوف پر عجمی تصورات اثر انداز ہوئے تھے، اب کی باران میں ہندومت کے افکار بھی شامل ہوگئے۔ راہبوں اور یوگیوں جیسے عوامل یعنی چلّہ معکوس، بن باس لینا، دنیا کو تیاگ دنیا، ہر شخص سے قطع تعلقی اختیار کر لینا، کئی کئی سال بھوکے ننگے رہنا،

عجیب وغریب حرکات کرنا جن میں مہینوں تک ایک ٹانگ پر کھڑا رہنا، مرشد کو خدا سے بھی افضل جاننا یا اس کے برابر درجہ دینا، حتیٰ کہ مرشد کی تعظیم میں سجدے کرنا اور مرشد کے حکم پر سانس تک روک لینے کے واقعات اسلامی تصوف کا حصہ بن گئے۔ گو کہ ہندوستان کے اکابر صوفیہ نے تصوف کو ان عناصر سے پاک کرنے کی کوشش بھی کی اور ان حرکات کو غیر اسلامی قرار دیا لیکن یہاں کے مضبوط اور پختہ ویدانتی تصورات کو لوگوں کے دلوں سے نکالنا اتنا آسان نہیں تھا پھر وہ صوفیہ جو ایران سے آئے تھے۔ خانقاہی نظام میں بھی یہ سب کچھ دیکھتے آئے تھے اس لیے انھوں نے اس حوالے سے کوئی با قاعدہ احکامات اپنے مریدوں کو نہیں دیے۔ یا خاموشی اختیار کر لی یا ملفوف جواب دیے۔

تصوف کی تاریخ کو ایک ہزار سال مکمل ہونے کو آئے کہ عالمِ اسلام میں ایک ایسی ہستی کا ظہور ہوا جن کی تعلیمات نے ایک بار پھر رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدین کے زمانے کو تازہ کر دیا۔ یہ ابو البرکات شیخ احمد سرہندی، مجدد الف ثانیؒ تھے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ: احیائے سنّت اور علمِ حدیث کو فروغ دینے کی بنا پر آپ کو ''مجدد الف ثانی'' کا خطاب دیا گیا اور اسی نام سے مشہور ہوئے۔ آپ کی ولادت بمقام سرہند شریف ۱۴ شوال ۹۷۱ ھ کو ہوئی۔ ابتدائی تعلیم اپنے والد سے حاصل کی۔ مولانا عبد الرحمٰن سے حدیث کی تعلیم حاصل کی۔ طریقت میں اپنے والد سے بیعت ہوئے اور سلسلہ چشتیہ میں خرقہ وخلافت حاصل کی۔ اس کے بعد سلسلہ قادریہ سے بھی انسیت پیدا ہوئی اور بالآخر حضرت خواجہ باقی باللہ کے ہاتھ پر بیعت ہوئے۔ اعجاز الحق قدوسی اقبالؒ کے محبوب صوفیہ میں لکھتے ہیں:

> انھوں نے اپنے صوفیانہ اقوال سے شریعت وطریقت کے فرق کو مٹا دیا۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ نے عہدِ اکبری اور عہدِ جہانگیری کی بدعات اور گمراہیوں کے خلاف آواز بلند کی اور شریعتِ اسلامیہ کی ترویج کے لیے جو کوششیں کیں وہ پاک و ہند کی تاریخ کا ایک روشن باب ہیں۔[۳۸۱]

آپ نے شریعتِ محمدیہ کے نفاذ کے لیے عملی اقدامات اٹھائے۔ اس وقت کے ہندوستان کے تصوف میں جو غیر اسلامی عناصر در آئے تھے، اپنے مکتوبات کے ذریعے آپ نے سنّت وحدیث کی نئے سرے سے اشاعت کر کے اس سے تصوف کو پاک کیا اور علما کو یہ باور کرایا

کہ تصوف اسلام سے الگ کوئی شے نہیں بلکہ اس کا لازمی جزو ہے۔ آپ کا ایک اہم کارنامہ یہ ہے کہ اسلامی تصوف میں شامل ہو جانے والے وحدت الوجودی فلسفے کی تردید کی اور اسے غیر اسلامی قرار دیتے ہوئے وحدت الشھود کا نظریہ پیش کیا، جو قرآنی تصورِ الٰہ کے زیادہ قریب ہے۔ آپ نے انسان کے وجود کو تسلیم کیا اور مظاہرِ کائنات کو خدا کی نشانیاں (آیات) قرار دیا، نا کہ خدا کے وجود کا حصہ۔ آپ نے فرمایا کہ عرفانِ ذات یا معرفتِ الٰہی کا ہرگز مطلب خود کو خدا کی ذات میں فنا کر دینا نہیں ہے۔ خدا کے وجود سے انسان اتحاد پیدا کر ہی نہیں سکتا، یہ تصور قرآن کے عقیدہ توحید کی نفی کرتا ہے۔ خدا کی معرفت دراصل خدا کی ذات وصفات سے آگاہی حاصل کرنا ہے۔ آپ کی تعلیمات کو مقتدر حلقے نے دل و جان سے تسلیم کیا۔ علما وفضلا آپ کی بڑی قدر کرتے تھے اور آپ کی انھی کاوشوں کی بنا پر آپ کو 'مجدد الف ثانی' کا خطاب دیا گیا۔ بالِ جبریل کی نظم ''پنجاب کے پیرزادوں سے'' میں علامہ محمد اقبالؒ نے آپ کو ان الفاظ میں خراجِ تحسین پیش کیا:

گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نَفَسِ گرم سے ہے گرمیِ احرار
وہ ہند میں سرمایۂ ملت کا نگہباں
اللہ نے بر وقت کیا جس کو خبردار

آپ کی تصانیف میں شرح رباعیات خواجہ باقی باللہ، رسالہ علمِ حدیث، رسالہ آداب المریدین، تعلیقاتِ عوارفِ معارف لدنیہ اور اثبات النبوت ہیں اس کے علاوہ آپ کے مکتوبات آپ کے نظریات وتعلیمات کے حوالے سے بہت معروف ہیں جو مکتوباتِ امام ربّانی کے نام سے منظر عام پر آ چکے ہیں۔ مجدد الف ثانیؒ نے ہندوستان میں تصوف کو جس اسلامی ڈگر پر چلایا تھا اس کا ظہور وقتاً فوقتاً بعد میں آنے والے صوفیہ میں ہوتا رہا۔ ان میں گیارھویں صدی ہجری کے سلطان باہو، بارھویں صدی ہجری میں بابا بلھے شاہ، شاہ عبد اللطیف بھٹائی، شاہ ولی اللہ، شاہ فخر الدین، وارث شاہ، سچل سرمست، تیرھویں صدی میں خواجہ غلام فرید، سیّد مہر علی شاہ گولڑوی کے نام قابلِ ذکر ہیں۔ ان میں بیش تر

صوفیہ پنجابی زبان و ادب یا دوسری علاقائی زبانوں میں تصوف کی تعلیمات کو فروغ دیتے رہے۔ گیارھویں، بارھویں اور تیرھویں صدی ہجری میں تصوف میں نثر سے زیادہ شاعری لکھی گئی۔ ان تین صدیوں کو ہم چھٹی اور ساتویں صدی ہجری کے مماثل قرار دے سکتے ہیں۔ جب ایران میں شعر وشاعری کے ذریعے سے تصوف کی تعلیمات کو پھیلایا گیا۔ اس تمام عرصے میں جو صوفیہ گزرے ہیں ان میں شاہ ولی اللہ دہلوی کی تعلیمات قابلِ ذکر ہیں۔

قطب الدین احمد شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۱۴ھ۔۱۱۷۶ھ) نے والد کی زیرِ نگرانی قرآن مجید اور علمِ حدیث مکمل کیا اور اپنے والد ہی کے مسلک کو اختیار کیا جو اہلِ حدیث تھے۔ آپ کی معروف تصنیف حجة الله البالغه ہے جس میں تصوف کے ساتھ ساتھ فقہ، حدیث، اخلاق اور حکمت و فلسفہ کے مسائل بیان کیے ہیں جو سب کسی نہ کسی طریقے سے تصوف ہی کا حصہ رہے ہیں۔ آپ نے مجدد الف ثانیؒ کی طرح علمِ حدیث کو رواج دیا۔ آپ کا ایک کارنامہ قرآن پاک کا فارسی زبان میں ترجمہ ہے، قدرت نے یہ شرف آپ کے حصے میں لکھ رکھا تھا۔ آپ نے عقیدۂ توحید و رسالتﷺ کی زبردست حمایت کی۔ دراصل آپ کی تعلیمات حضرت مجدد الف ثانیؒ کی احیائے حدیث وسنت کے سلسلے کی ایک مضبوط کڑی ہیں۔

سترھویں صدی عیسوی کے بعد ہندوستان کے ملکی و سیاسی حالات بہت ابتر ہو گئے۔ حاکمین وقت کی نااہلیوں اور بیرونی حملہ آوروں نے ہندوستانی بادشاہت اور سیاست کی کمر توڑ کر رکھ دی۔ مغل بادشاہوں نے اپنی سیاسی حکمتِ عملیوں کے باعث یہاں بسنے والے تمام مذاہب کے لوگوں کو ایک دوسرے کے ساتھ جوڑ رکھا تھا۔ سیاسی سطح پر انتشار اور مسلمان بادشاہت کے خاتمے کے بعد مسلمانوں اور ہندوؤں کا اتحاد راکھ کا ڈھیر ثابت ہوا۔ دونوں ایک دوسرے کی جان کے دشمن ہو گئے۔ انگریزوں کے مظالم ہندو اور مسلمانوں دونوں پر نازل ہوئے۔ بعد ازاں انگریزوں اور ہندوؤں کے گٹھ جوڑ نے مسلمانوں کو ہر سطح پر بالکل تنہا کر دیا اور ہندوستان میں اسلامی وحدت پارہ پارہ ہوگئی۔

انیسویں صدی کے نصف اول تک مسلمانوں کی حالت نہایت دگر گوں ہو چکی تھی۔ ۱۸۵۷ء کی جنگِ آزادی نے رہی سہی کسر پوری کر دی۔ یوں لگتا تھا کہ مسلمان اب اس خطّے میں

کبھی عزت سے سر نہ اٹھا سکیں گے لیکن خدا تعالیٰ نے اپنے دین کو تا قیامت زندہ رکھنا تھا۔ جب بھی کبھی دنیا میں کفّار کی شورشیں بڑھیں، ظلم اور نا انصافی نے سر اٹھایا، ان کا قلع قمع کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر اور ہادی اور اولیا کرام بھیجے اور اپنے دین کو زندہ رکھا ہے۔ انیسویں صدی کے نصف آخر میں بھی خطۂ ہندوستان پر ایک ایسی ہستی کا ظہور ہوا جس نے تعلیماتِ قرآن (توحید) کا احیا ایک انوکھے انداز میں کیا، جو بہ یک وقت ہندوؤں، مسلمانوں اور انگریزوں (عیسائیوں) کی نگاہ میں مقبول ہوا۔ جس نے بڑے لطیف انداز میں فلسفۂ اسلام کو یورپ اور بعد ازاں پوری دُنیا میں پھیلا دیا۔ جس کی ادبی و علمی و مذہبی خدمات کا اعتراف ہر مذہب کے افراد نے کیا۔ جو بہ یک وقت عالم، مفکّر، قلندر، فلسفی اور صوفی تھا۔ علامہ اقبالؒ نے اپنی شاعری اور مقالات و خطبات کے ذریعے سے اسلامی تصوف کے انھی عناصر کا احیا کیا جو رسول اللہ ﷺ اور ان کے اصحاب کی سنت تھی۔ علامہ نے قلمی طور پر تصوفِ اسلام میں شامل عجمی و یونانی و ویدانتی افکار کے خلاف جہاد کیا۔ انھوں نے وحدت الوجود یا وحدت الشھود یا اسی طرح کے کسی بھی فلسفے، جو قرآنی فکر سے مطابقت نہیں رکھتے تھے اور جن کی رسول اللہ ﷺ کے اعمال و اقوال (سنت و حدیث) سے کوئی ثبوت نہیں ملتا تھا، تردید کی اور نظریہ توحید کو مسلمانوں کی فلاح کا ذریعہ قرار دیا۔

آدابِ صوفیہ......راہِ سلوک

(حصہ دوم)

اللہ فرماتا ہے:

ان لك فى النهار سبحاً طويلاً۔ واذكر اسم ربك وتبتل اليه تبتيلاً۔ رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه وكيلاً۔ (۹، ۷: ۷۳)

صوفیہ کرام کے نزدیک شرعی عبادات وفرائض کی اہمیت بہت زیادہ ہے اور وہ اس شخص کو انتہائی ناپسند کرتے تھے جو شریعت پر عمل نہیں کرتا تھا اور خود کو ولی اللہ کہتا تھا۔ صوفیہ کے نزدیک اس کی کتنی اہمیت ہے اس کا اندازہ اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ تصوف کی تمام بنیادی کتب میں شرعی عبادات وفرائض کے لیے باقاعدہ ابواب مختص کیے گئے اور اُن پر بڑی طویل بحثیں کی ہیں۔ اور فرائض وسنن کو آدابِ صوفی میں شمار کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر قوت القلوب کے سولہ ابواب شرعی عبادات پر مشتمل ہیں اور ان کے علاوہ بھی انھوں نے جتنی روحانی عبادات اور اذکار واوراد کا ذکر کیا ہے ان سب کا ماخذ قرآن وسنت ہی کو ٹھہرایا ہے۔ اور بعض اوقات ایک عمل کے ثبوت کے لیے قرآن کی بیسیوں آیات کا حوالہ دے کر بات کی ہے۔ قوت القلوب کے جزء اول میں ابو طالب مکیؒ نے معاملاتِ تصوف کے حوالے سے قرآن پاک کی تیرہ آیات کا حوالہ دیا، یعنی (الاسراء: ۱۹)، (الشوریٰ: ۲۰)، (النّجم: ۳۹، ۴۰، ۴۱)، (الحاقۃ: ۲۴)، (الانعام: ۱۳۲)، (سبا: ۳۷)، (الاعراف: ۴۳)، (السجدہ: ۱۷)، (العنکبوت: ۵۸، ۵۹)، (الانعام: ۱۲۷)۔ اسی طرح صبح وشام کے اذکار اور عبادات کی اہمیت کے حوالے سے انھوں نے اکیس آیات قرآنی سے حوالے دیے ہیں:

(الفرقان: ۶۲)، (المزمل: ۷، ۸)، (الدھر، ۲۵، ۲۶)، (قٓ: ۳۹، ۴۰)، (الطّور: ۴۸، ۴۹)، (المزمل: ۶)، (طٰہٰ: ۱۳۰)، (الزمر: ۹)، (السجدہ: ۱۶)، (الفرقان: ۶۴)، (الذٰریات: ۱۷،

۱۸)، (الاسراء: ۷۸، ۷۹)، (الھود: ۱۱۴)، (الروم: ۱۷، ۱۸)۔

ان اذکار اور نوافل کی تعداد بھی انھوں نے احادیث سے اخذ کر کے بتائی ہے اور ساتھ ساتھ مسنون دعاؤں کے حوالے بھی دیے ہیں جو رسول اللہ ﷺ کا معمول ہوا کرتی تھیں۔ قوت القلوب کی پہلی سولہ فصلیں فرض نمازوں، نوافل، قیام اللّیل، تسبیحات و تحلیلات اور ذکر و اوراد کے بارے میں ہیں۔[۳۸۲] اسی طرح عوارف المعارف کے تقریباً بیس ابواب شرعی عبادات پر مشتمل ہیں اور ان کا مآخذ بھی قرآنی آیات اور احادیث مبارکہ ہیں۔ صوفیہ کرام کے حالاتِ زندگی اور ان کی کتب کے مطالعے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صوفیائے اسلام اپنے روزمرہ کے معمولات میں کس طرح سے قرآن کے احکامات اور سنتِ رسول ﷺ کی پیروی کیا کرتے تھے۔ ذیل میں صوفیہ کے یہی احوال و آداب بیان کیے جاتے ہیں:۔

طہارت اور پاکیزگی صوفیہ کے آداب میں سب سے پہلا ادب ہے۔ باطنی تزکیہ و صفائے قلبی کے ساتھ ساتھ جسم و لباس کی پاکیزگی کو بھی نہایت ضروری خیال کرتے تھے۔ صوفی ہر دم خود کو اللہ کے حضور حاضر ناظر جانتا ہے، اس لیے حضوری کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ روحانی و جسمانی طور پر پاک صاف رہے۔ احادیث مبارکہ میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سادہ اور صاف ستھرا لباس پہنتے، باوضو رہنا پسند فرماتے۔ یہی طریق صحابہ کرامؓ کا تھا اور یہی صوفیہ کرام نے اپنایا ہے۔ ابونصر سراج طوسی لکھتے ہیں:

> صوفیہ کے پسندیدہ کاموں میں صاف ستھرا رہنا، پاک صاف رہنا، وضو سے رہنا، دھلے کپڑے پہننا، مسواک کرتے رہنا، رواں پانی کے نزدیک قیام کرنا، کھلی فضا ہونا، ایک کنارے میں موجود مسجدوں میں رہنا، تنہائی میں رہنا، سردی ہو یا گرمی ہر جمعہ کے روز غسل کرنا، بہتر خوشبو لگانا ضروری آداب ہیں۔[۳۸۳]

شہاب الدین سہروردی لکھتے ہیں کہ صوفیہ کے نزدیک تلاوت کلام پاک کے بھی آداب ہیں جن کو سیکھنا اور ان پر عمل کرنا سالک کے لیے بہت ضروری ہے۔ جس طرح ہر شے کا ظاہر بھی ہے اور باطن بھی اسی طرح قرآن پاک کی آیات کے بھی ظاہری اور باطنی دونوں مفہوم ہیں۔ ظاہری مفہوم تو عام قارئین کو سمجھ میں آتے ہیں اور باطنی مفہوم وہ رموز اور اشارے ہیں جو غور و فکر کرنے والوں، جستجو کرنے، کھوج لگانے والوں کی سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ اسی لیے اولیاء اللہ

قرآن کے ایک ایک لفظ پر غور وفکر کرتے ہیں اور ہر باران پر اس کے اسرار و معانی پہلے سے زیادہ روشن اور واضح ہوکر سامنے آتے ہیں۔ یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کا فرمانا تھا کہ میں دس سالوں سے سورۃ بقرہ کی تلاوت کر رہا ہوں، لیکن ہر بار مجھ پر نئے معنی روشن ہوتے ہیں اور ابھی تک میں اسے پوری طرح سے سمجھ نہیں پایا۔ حالاں کہ حضرت عمرؓ کی فراست اور الہام کو نورِ الٰہی قرار دیا گیا ہے۔ حضرت ابو درداؓ فرماتے ہیں کہ کوئی شخص اس وقت تک پورا فقیہ نہیں ہوتا حتیٰ کہ قرآن پاک کے وجوہِ کثیر نہ دیکھتا ہو۔ یہ صوفی ہی ہے جس کے لیے ہر لمحہ، ہر مرتبہ تلاوت میں نیا مطلع (آیاتِ قرآنی کا قاری کے دل پر طلوع ہونا) اور نیا مفہوم سامنے آتا ہے۔ اسی فہم سے وہ علم اور علم سے عمل کی طرف رجوع کرتا ہے۔[۳۸۴]

تصوف کے آداب میں **فرائض اور سنّتِ رسول ﷺ** پر عمل کرنا نہایت ضروری ہے اور مُرید کے لیے یہ جاننا بھی بہت ضروری ہے کہ فرائض وسنن ونوافل کے آداب کیا ہیں۔ نماز رسول ﷺ کی آنکھوں کی ٹھنڈک ہے اور اس کے قائم کرنے سے اللہ کا قرب ملتا ہے۔ یہ قلب و روح کا سکون ہے۔ اس میں مشاہدہ و مراقبہ ہوتا ہے، اسرار الٰہ ملتے ہیں، اللہ سے چپکے چپکے سے باتیں ہوتی ہیں اور بندہ اللہ کے سوا ہر ایک سے منہ موڑ لیتا ہے۔ اس لیے صوفیہ کرام کا طریق تھا کہ وقتِ نماز سے قبل ہی اس کی تیاری مکمل کر لیتے تھے اور نماز فوت نہ ہونے دیتے تھے جیسا کہ ابوسعید خرّاز کے بارے میں ہے کہ چالیس سال تک اُن کی کوئی نماز فوت نہ ہوئی اور وہ ہر وقت مسجد میں موجود رہتے تھے۔ ابوعبدالرحمٰن محمد بن موسیٰ سلمٰی النسیا بوری لکھتے ہیں کہ صوفی جب نماز میں داخل ہو، اللہ کے سوا کوئی شے اس کے دل میں موجود نہ ہو، جب پڑھے اس کو سمجھ کر پڑھے۔[۳۸۵]

روزہ نفس کو شہوات سے پاک رکھتا ہے اور روح کو غذا فراہم کرتا ہے۔ نفس کو دنیاوی لذات سے پاک رکھنا اولیاء اللہ کا طریقہ رہا ہے کیوں کہ اللہ اس سے منع فرماتا ہے (القرآن: ۲۶: ۳۸)۔ اس لیے اولیاء اللہ نفلی روزے کو تصوف کے آداب میں شمار کرتے تھے۔ روزے کو تمام فرض عبادات میں یہ خصوصیّت ہے کہ اللہ نے فرمایا: الصّوم لی وانا اجزی بہ۔ صوفیہ کرام نہ صرف رمضان کے روزے رکھتے بلکہ اپنے نفس کی اصلاح کے لیے سارا سال روزے کا اہتمام کرتے اور بکثرت نفلی روزے رکھتے تھے۔ اس ضمن میں وہ صومِ داوٗدی رکھنا پسند کرتے

تھے۔ اکابر صوفیہ نے صومِ داؤدی کو ہی پسند فرمایا ہے کیوں کہ رسول اللہﷺ نے اسے پسند فرمایا ہے۔ رسول اللہﷺ نے فرمایا: افضل الصیام صیام اخی داؤد کان یصوم یوما وی فطر یوما۔[۳۸۶] صوفیہ کا ماننا ہے کہ داؤدی روزہ، دائمی روزے (صوم الدہر) سے زیادہ مشکل ہوتا ہے کیوں کہ دائمی روزے سے نفس کو روزے کی عادت ہو جاتی ہے اور روزے کا اصل مقصد اور لطف فوت ہو جاتا ہے۔ حضرت جنیدؒ کے بارے میں طوسی نے لکھا ہے کہ وہ ہمیشہ روزہ رکھتے، لیکن کوئی بھائی مہمان آتا تو افطار کر لیتے اور اس کو افضل جانتے تھے[۳۸۷] اور یہی رسولﷺ کا پسندیدہ طریق ہے۔[۳۸۸]

سورۃ الکہف میں اللہ فرماتا ہے: واصبر نفسك مع الذین۔ (الکہف۔ آیت: ۲۸) اور سورۃ آلِ عمران میں آتا ہے: الذین یذکرون اللہ قیماً وقعوداً وعلیٰ جنوبھم ویتفکرون فی خلق السموت والارض (۳:۱۹۰)۔ اولیاء اللہ ہمیشہ ایسے لوگوں کی صحبت اختیار کرتے جن کے باطن اللہ کی یاد میں مشغول ہوں، جنھیں دیکھ کر خدا یاد آئے، جن کے قلب اللہ کے خوف سے سہمے ہوں اور قربِ الٰہی کے حصول کے لیے تڑپتے ہوں۔ وہ دنیاداروں کی صحبت سے دور بھاگتے ہیں۔ ایسا شخص، جو اپنے نفس کی تمناؤں کے پیچھے پڑا ہوا اور اسی کی خاطر جی رہا ہو، اولیاء اللہ ان کے ساتھ ہم مجلس نہیں ہوتے۔ ابونصر نے چند اقوال دیئے ہیں:[۳۸۹]

حضرت ابراہیم بن شیبانؒ: ہم ایسے شخص کے ساتھ نہیں مل بیٹھتے جو یہ کہتا ہو، یہ میرا جوتا ہے اور یہ میرا لوٹا ہے۔

حضرت جنیدؒ: ایک فاسق و فاجر مگر اچھے اخلاق والا مجھ سے صحبت کرے تو وہ مجھے بدخلق قرآن کے قاری سے اچھا لگتا ہے۔ حضرت سہل فرماتے ہیں تین لوگوں کی صحبت سے بچو: ان جابر لوگوں سے جنھیں اللہ بھول چکا ہو، خوشامد کرنے والے قاری (علماء) سے، جاہل صوفیوں سے۔

صوفیہ کرام بندوں سے زیادہ اللہ کی صحبت اور محافل و مجالس سے زیادہ **خلوت نشینی** کو پسند فرماتے ہیں۔ کیوں کہ یہی وہ وقت ہے جب ان کے اور اللہ کے درمیان اور کوئی نہیں ہوتا۔ بندہ پوری یکسوئی کے ساتھ اپنی توجہ خدا پر مرکوز کرتا ہے اور عبادت کا لطفِ صحیح پاتا ہے۔ رسول اللہﷺ کی بھی یہ سنت تھی کہ وہ دن بھر خلقِ خدا کے مسائل کے حل میں مصروف ہوتے اور رات بھر عبادت الٰہی میں گزارتے تھے۔ آپﷺ قیام اللیل کے اس قدر عادی تھے کہ

ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ رات رات بھر قیام سے آپ ﷺ کے پاؤں مبارک پر ورم آجاتے تھے۔ آپ ﷺ قیام کرتے تو لگتا اب کبھی رکوع نہیں کریں گے، رکوع میں ہوتے تو لگتا، سجدہ بھول گئے ہیں، اور سجدے میں جاتے تو اتنا طویل سجدہ کرتے کہ میں ڈر جاتی کہ کہیں آپ وفات نہ پا گئے ہوں۔[۳۹۰] حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے سورۃ المزمل نازل فرمائی کہ رات کا نصف حصہ آرام بھی کیا کریں تاکہ جسم کو بوجھ محسوس نہ ہو۔ اللہ فرماتا ہے کہ رات کو جاگنے اور اللہ کی عبادت کرنے سے نفس کو سخت تکلیف ہوتی ہے۔ اس لیے رات کو قیام کرو اور دن بھر اللہ کی تسبیح بیان کرو۔[۳۹۱] اسی حکمِ الٰہی اور سنتِ رسول ﷺ کو ملحوظ رکھتے ہوئے صوفیہ کرام خلوت نشینی کو پسند فرماتے اور ذکرِ اللہ اور آیاتِ قرآنی کی تلاوت اور ان پر غور و فکر میں مشغول رہنا پسند فرماتے ہیں۔ حضرت ابو یعقوب سوسیؒ فرماتے ہیں کہ تنہائی میں رہنے کی قوت صرف طاقت ور مردوں میں ہوتی ہے۔[۳۹۲] اور بشر حافیؒ کہتے کہ صوفی کو چاہیے، اللہ سے ڈرنے کی عادت بنائے، گھر ہی میں رہا کرے اور اُنس و محبت کے لیے اللہ اور قرآن کو پیشِ نظر رکھے۔[۳۹۳] احادیث کے ابواب ادب میں آتا ہے کہ یہی طریقہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ کا تھا۔ سیّد علی ہجویریؒ فرماتے ہیں، جس نے اللہ پر اکتفا کی اس کا باطن درست ہو گیا، جو ان باتوں سے بچا جن سے اللہ نے منع فرمایا ہے، اس کی سیرت نیک ہوگئی اور جس نے غیر مناسب غذاؤں سے پرہیز کیا اس کی طبیعت اعتدال پر آگئی اور پہلے کا نتیجہ معرفت الٰہی، دوسرے کا خوش خلقی اور تیسرے کا اعتدالِ طبیعت ہے۔[۳۹۴]

آدابِ سفر کو دیکھیں تو اہلِ فقر سفر کو وسیلہ ظفر قرار دیتے ہیں، کیوں کہ اس سے ان کے علم و مشاہدے میں اضافہ ہوتا ہے۔ بقول ابو نصر سفر کو سفر اس لیے کہتے ہیں کیوں کہ اس سے لوگوں کے اخلاق کا پتا چلتا ہے۔[۳۹۵] اولیاء اللہ کبھی بھی کسی ایک جگہ کے نہیں ہو رہتے۔ زمین اللہ کا گھر ہے اور مسلمان کی آماجگاہ۔ زمین پر گھومنا، پھرنا، نئے علاقوں دریافت اور بستیوں کو آباد کرنا اللہ کا حکم ہے۔ اس لیے اولیاء اللہ ہجرت کرنا پسند کرتے ہیں، کہ یہ سنتِ رسول اور صحابہؓ کا بھی طریقہ رہا ہے۔ بخاری کی حدیث مبارکہ میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اعمال کا دارومدار نیتوں پر ہے۔ اور جس شخص نے جس نیت کے لیے ہجرت کی، وہ اسی کا بدلہ پائے

گا۔[۳۹۶] فقرا کی ہجرت اپنے کسی ذاتی مفاد، مال و دولت کے حصول کی غرض سے نہیں، بلکہ اللہ کے پیغام کی اشاعت اور خلقِ خدا کی فلاح و اصلاح کی خاطر ہوتی ہے۔ تاریخ و تصوف کی کتب میں آتا ہے کہ بہت سے صوفیہ نے عین شباب ہی میں اپنے گھروں کو چھوڑا اور اللہ کا پیغام پھیلانے ملکوں ملکوں کی سیر کی۔ ابو نصرؒ لکھتے ہیں کہ صوفیہ محض گھومنے پھرنے، بازاروں میں جانے، شہروں کو دیکھنے اور روزی تلاش کرنے کے لیے سفر نہیں کرتے بلکہ وہ حج و جہاد کے لیے سفر کرتے ہیں۔ جب نماز کا وقت ہو تو فوراً رک کر نماز ادا کرتے ہیں۔ صوفی کا زادِ راہ یہ ہے کہ اس کے پاس علم ہونا چاہیے، وجد و عشق ہونا چاہیے، خُلق ہونا چاہیے، ورع ہونا چاہیے۔[۳۹۷]

صوفیہ کرام اپنا گھر بار اس لیے نہیں چھوڑتے تھے کہ جنگلوں میں بن باس لے لیں گے اور دنیا سے کنارہ کش ہو کر یادِ الٰہی میں غرق ہو جائیں گے۔ اسلامی تصوف اس قسم کے ترک کو رہبانیت قرار دیتا اور سخت ناپسند کرتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اسلام میں رہبانیت (ترکِ دنیا) کی کوئی گنجائش نہیں۔[۳۹۸] اللہ تعالیٰ سورۃ حدید میں فرماتے ہیں کہ اللہ کی رضا حاصل کرنے کے لیے یہ رہبانیت کا طریقہ انھوں نے خود ہی ایجاد کر لیا ہے، ہم نے ان پر یہ فرض نہیں کیا تھا۔[۳۹۹] اسلام کا پیغام یہ ہے کہ اپنی اصلاح کے بعد لوگوں کی اصلاح اور مدد کی جائے۔ اللہ فرماتا ہے کہ نیکی یہ نہیں کہ تم اپنے دنیاوی فرائض کو ترک کر کے، یادِ الٰہی میں مشغول ہو کر رہ جاؤ۔ بلکہ اہل و عیال کے فرائض پوری طرح ادا کرنا، غربا و مساکین کی مدد کرنا، بھٹکے ہوؤں کو راہ دکھانا ہی اصل نیکی و فلاح کے کام ہیں، اور خدمتِ خلق کرنے والے ہی صحیح معنوں میں صدیق اور متقی ہیں۔[۴۰۰] احادیث میں آتا ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کی خدمتِ خلق کے جذبے پر حضرت عمرؓ ہمیشہ رشک کیا کرتے تھے، اور فرماتے کہ اس معاملے میں ہمیشہ ابوبکرؓ سب صحابہ پر سبقت لے جاتے تھے۔[۴۰۱] قرآن میں بار بار نیکی سے مراد خدمتِ خلق لیا گیا ہے۔[۴۰۲] لہٰذا صوفیہ جب اپنا گھر بار چھوڑتے تو اس سے ان کا مقصد خلقِ خدا کی خدمت اور مدد ہوتا تھا۔

پروفیسر یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں:

ہندو کا تصوف اُسے ترکِ دنیا کی طرف مائل کر دیتا ہے لیکن مسلمان کا تصوف اُسے خدمتِ خلق پر آمادہ کرتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ہندو کی نگاہ میں یہ سنسار ''بندھن'' ہے جب کہ مسلمان کی

نظر میں یہ دنیا 'مزرعۃ الآخرۃ' ہے یہی وجہ کہ مسلم تصوف میں ''سنیاس'' (ترکِ دنیا) کی نہ تعلیم دی جاتی ہے اور نہ دی جاسکتی ہے۔[۴۰۳]

صوفیہ کرام کے **آدابِ گفت گو** بھی حکمِ الٰہی اور سنتِ رسول ﷺ کے عین مطابق ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: قولوا للناس حسناً۔[۴۰۴] حضرت محمد ﷺ اخلاق میں سب سے بہترین تھے، اسی لیے ان کو اسوۂ حسنہ قرار دیا گیا ہے۔[۴۰۵] صوفیہ کا طرزِ گفتار رسول اللہ ﷺ اور ان کے اصحاب کی پیروی پر ہے۔ وہ خوش گو، حق گو اور سادہ گو ہوتے ہیں۔ حق کا اظہار کرنے میں بخل نہیں کرتے۔ حق کو اسے چھپاتے نہیں اور جھوٹ سے سخت بیزار ہیں۔[۴۰۶] ان کی گفت گو سادہ، عام فہم، مختصر اور با معنی ہوتی ہے۔ وہ اُلجھی ہوئی اور فلسفیانہ گفت گو پسند نہیں کرتے۔ خوامخواہ کے سوالات اور مباحث جن کا کوئی مقصد، دنیاوی یا دینی فائدہ نہ ہو، اولیاء اللہ کو سخت نا پسند ہے۔[۴۰۷] حضرت ذوالنون مصریؒ فرماتے ہیں صوفی وہ ہے کہ جب بولے تو اس کی زبان حق پر ہو اور جب خاموش ہو تو اس کے جوارح اس کے علائق کو بیان کریں۔[۴۰۸] اولیاء اللہ کی خاموشی میں بھی راز ہوتے ہیں۔ وہ زیادہ تر خاموش رہنا پسند کرتے ہیں۔ خاموشی عاشقوں اور صابروں کی زبان ہے، عاشق کے صبر کا اظہار اسی زبان سے ہوتا ہے۔ عاشق اور محبوب کے درمیان جو زبان سب سے زیادہ سچی اور با معنی ہے، وہ سکوت ہے۔ اسی لیے عاشق خاموشی کی زبان میں گفت گو پسند کرتا ہے اور عقل بول بول کر اپنا اظہار کرتی ہے۔ لہٰذا صوفیہ نے سکوت و خامشی کو بہت پسند کیا ہے۔ مولانا رومیؒ فرماتے ہیں:

خمش کن، خمش کن کہ در خامشی است — ھزاران زبان و ھزاران بیان[۴۰۹]
خامش کنیم و خامشی ھم مایہ دیوانگیست — این عقل باشد کہ آتشی در پنبہ پنھان کنیم[۴۱۰]

خاموشی اللہ تعالیٰ کی زبان ہے، معرفت کے در وا کرتی ہے، خدا بندے سے سکوت ہی میں ہم کلام ہوتا ہے۔ خاموشی کے آداب کا ذکر کرتے ہوئے رومیؒ لکھتے ہیں:

ای دادہ خاموشانہ ای، ما را تو از پیمانہ ای — ھر لحظہ نو افسانہ ای، در خامشی شد نعرہ زن
در قہرِ او صد مرحمت، در بخل او صد مکرمت — در جھلِ او صد معرفت، در خامشی گویا چو ظن
الفاظِ خاموشانِ تو، بشنودہ بی ھوشانِ تو — خاموشم و جوشان تو مانندِ دریای[۴۱۱]

لباس میں صوفیہ خرقہ یا چغہ پہننا پسند کرتے ہیں جو زیادہ تر صوف (اون) کا ہوتا ہے۔ ابونصر نے لکھا ہے کہ اہل اللہ کو جو کپڑا مل جائے وہ پہن لیتے ہیں انھیں تکلف کی ضرورت نہیں ہوتی نہ ہی کسی ایک لباس کے پابند ہوتے ہیں۔ صفائی اور پاکیزگی پر زور دیتے ہیں۔[۴۱۲] صوفیہ مختلف رنگوں کے خرقے پہنا کرتے ہیں۔ ان میں سفید رنگ سب سے زیادہ پسند کیا جاتا ہے۔ کیوں کہ یہ لباس پاک صاف رکھتا ہے، اس پر میل فوراً ظاہر ہو جاتا ہے۔ حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کو یمنی چادر پہننا بہت پسند تھی اور حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ جب آنحضورﷺ کی وفات ہوگئی تو ایک سبز یمنی چادر آپ کی نعش مبارک پر ڈال دی گئی۔[۴۱۳] آنحضورﷺ سفید رنگ کا لباس بھی بہت پسند فرماتے اور زیادہ تر یہی رنگ پہنا کرتے۔ جمعۃ المبارک کے روز خصوصاً سفید لباس پہنتے تھے۔[۴۱۴]

احادیث مبارکہ سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضورﷺ صوف کا لباس، سادہ اور سستا لباس پہننا پسند فرماتے تھے۔ حضرت عمرؓ کے لباس کو کئی پیوند لگے ہوتے۔[۴۱۵] احادیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس ایک وقت میں بس دو ہی کپڑے ہوتے، ایک کو دھوتے تو دوسرا پہن لیتے۔[۴۱۶] اور اصحابِ صفہ کا تو یہ حال تھا کہ ایک ایک چادر کئی افراد مل کر جسم پر لپیٹتے تھے۔[۴۱۷] جس سے صرف ستر ہی ڈھانپا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ صوفیہ کرام نے بھی آپﷺ کی سنت کو اختیار کیا، اور سادہ وسستا اور پرانا لباس پہنا۔ اگر کبھی آپﷺ نے سُرخ حاشیہ دار لباس پہنا تو اس لیے کہ یا تو وہ کسی کی طرف سے تحفہ دیا گیا اور تحفہ دینے والے کو خوش کرنے کی غرض سے پہنا اور پھر یہ کہ لوگوں کے لیے مثال بن جائے کہ ایسا لباس بالکل بھی ترک کر دینا یا اپنے اوپر حرام کر دینا درست نہیں، کبھی کبھار پہن لینا چاہیے لیکن جہاں تک پسندیدگی کی بات ہے تو آپﷺ نے سادہ لباس کو پسند فرمایا ہے۔ حضرت ابوسلیمان دارانی فرماتے ہیں کہ سادہ کپڑے پہننے میں تین بھلائیاں ہیں: سنّت کی پیروی ہو جاتی ہے، انسان ستھرا رہ سکتا ہے، اس میں پیوند زیادہ لگتے ہیں۔ اور ابوحفص حداد کہتے: جب تم دیکھو کہ فقیر کی چمک (دل کی بجائے) اس کے کپڑوں میں دکھائی دے رہی ہے تو اس سے کسی نیک کام کی امید نہ رکھو۔[۴۱۸]

خوراک کے سلسلے میں سادہ، زود ہضم اور تھوڑا کھانا اولیاء اللہ کو مرغوب رہا۔ ابونصر نے لکھا

ہے کہ فقراء کو جو مل جائے کھا لیتے ہیں، تھوڑا اور ستھرا کھانا سامنے ہو تو اسی کو پسند کرتے ہیں، یہ نہیں کہ بہت سارا خراب کھانا کھانے کا لالچ کریں اور ان کے یہاں کھانے کے تین طریقے ہیں: اگر بھائیوں سے مل کر کھاؤ تو خوشی کا اظہار کرو، دنیا داروں کے ساتھ مل کر کھاؤ تو آداب (وضع داری) کا خیال رکھو، فقرا کے ساتھ مل کر کھاؤ تو دوسروں کو پہلے کھلاؤ۔ اولیاء اللہ فاقہ کشی پسند کرتے ہیں۔ کیوں کہ بھوک نفس کو مارتی ہے اور جسم کو ہلکا پھلکا کر کے لطافت کی طرف مائل کرتی ہے۔ ابو نصر لکھتے ہیں کہ بھوک مُریدوں کو ریاضت و مشقت، توبہ کرنے والوں کے لیے تجربہ، زاہدوں کے لیے سوچ اور عارفوں کے لیے عزت کا باعث ہوتی ہے۔ اس لیے حضرت ابو سلیمانؒ: اللہ اُسے بھوک دیتا ہے جس سے اُسے محبت ہوتی ہے۔[419] حدیث مبارکہ میں آیا ہے، بے شک شیطان ابنِ آدم کے جسم میں خون کی جگہ دوڑتا ہے۔[420] امام غزالیؒ مذکورہ حدیث کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ پس اس کے پھرنے کی جگہ کو بھوک سے تنگ کرو۔ کیوں کہ بھوک شہوات کو کم زور کر دیتی ہے اور شیطان شہوت کے راستے سے ہی قلب میں داخل ہوتا ہے۔[421] غزالیؒ نے بہت زیادہ کھانے کے نتیجے میں پیدا ہونے والی چھے مذموم عادات کا ذکر کیا ہے: خوفِ الٰہی دل سے جاتا رہتا ہے، خلق پر رحم نہیں رہتا، اطاعتِ خدا بھاری پڑتی ہے، حکمت کی بات سے دل میں نرمی نہیں ہوتی، اوروں کو نصیحت کرے تو اثر نہیں ہوتا، جسم بیماریوں کا گھر ہو جاتا ہے۔[422] غزالیؒ نے احیاء العلوم میں ایک موضوع اور ضعیف[423] حدیث بیان کی ہے: جاھدوا لانفسکم بالجوعِ والعطش۔ وانہٗ لیس من عمل احب الی اللہ من جوع وعطش۔[424] یحییٰ بن معاذؒ فرماتے ہیں: راغبین کی بھوک تنبیہ کے لیے، تابعین کی امتحان کے لیے، مجتہدین کی بزرگی کے لیے، صابرین کی سیاست کے لیے اور زاہدین کی حکمت کے لیے ہوتی ہے۔[425] امام غزالیؒ نے بھوک کے دس جسمانی و روحانی فوائد گنوائے ہیں: بصیرت کا حصول، عبادت کا آسان اور پُر لطف ہونا، انکسار اور فروتنی، عذاب الٰہی اور اہلِ مصیبت کی یاد، بدن کا تندرست رہنا، نفسِ امارہ کو قابو میں لانا، قلب کی نرمی و صفائی، نیند، سستی اور کاہلی کا دفع ہونا، خرچ کم ہونا، بچی ہوئی غذا کا صدقہ خیرات کرنا۔[426]

اخلاقی حوالے سے دیکھیں تو اولیاء اللہ کے اخلاق میں سے ایک صفت خوش طبعی ہے۔

رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: انّ من اخیر کم احسنکم خلقا۔[۴۲۷] سعد بن عبد الرحمٰن کہتے ہیں کہ مجھے فقراء میں سے ہر وہ شخص بھاتا ہے جو ملائم، شگفتہ رُو اور ہنسوڑ ہو۔ رسول اللہ ﷺ بھی لطیف مزاح کیا کرتے تھے لیکن جس سے کسی کی دل شکنی نہ ہوتی بلکہ مزاح میں بھی حق بات کرتے اور لوگوں کو بڑا پسند آتا تھا۔ حضرت عائشہؓ سے سوال کیا گیا کہ رسول ﷺ اللہ گھر میں کس طرح رہتے تھے۔ آپؓ نے فرمایا: سب آدمیوں سے زیادہ ملائم گو اور مسکراتے ہوئے۔[۴۲۸] سہروردیؒ لکھتے ہیں کہ لوگوں کے طبائع کی طرف اُترنا اسی شخص کے لیے زیبا ہے جو اُن سے بڑھا چڑھا ہو۔ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ خوش اعتدالی کی نصیحت کرتے تھے اور محمد بن سیرینؒ کے بارے میں مشہور ہے کہ لوگ اُن کے پاس سے ہنستے ہوئے اٹھتے تھے۔[۴۲۹] حسن بصریؒ کے بارے میں تو یہ مشہور ہے کہ اُن کو کبھی کسی نے ہنستے نہیں دیکھا۔ صفة الصفوۃ میں لکھا ہے کہ کثرتِ گریہ کی وجہ سے حضرت عمرؓ ''ابوالبکاء'' پکارے جاتے تھے۔[۴۳۰] قہقہہ لگا کر ہنسنا اللہ کو پسند نہیں۔ احادیث مبارکہ سے یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کبھی قہقہہ لگا کر نہ ہنسے بلکہ ہمیشہ مسکراتے تھے اور بہت زیادہ خوش ہوتے تو دانت مبارک دکھائی دیتے لیکن ایسا قہقہہ کبھی نہیں لگایا کہ جس سے حلق کا کوا نظر آتا ہو۔[۴۳۱] کیوں کہ یہ سنجیدگی کی بجائے بےفکری اور مشغول فی الدنیا کا اظہار ہے اور پیغمبرانؑ، انبیاؑ اور اولیاء اللہ کے مسلک میں بےفکری اور لاپروائی کا کوئی عمل داخل نہیں۔ البتہ خوش خلقی اختیار کرنا ان کا شیوہ ہے۔

اخلاقِ صوفیہ میں سب سے اچھا خلق تواضع ہے۔ آنحضور ﷺ کے تواضع کی یہ حالت تھی کہ آپ آزاد اور غلام، سب کی دعوت قبول کرتے اور اُن کا ہدیہ بھی قبول فرماتے خواہ وہ ایک گھونٹ دودھ ہی ہوتا یا خرگوش کی ران۔ اور آپ کی مروت کا یہ عالم تھا کہ کبھی کسی کو انکار نہ کرتے تھے۔[۴۳۲] صوفیہ کرام تکلّف برتنے کو ناپسند کرتے تھے اور جو ملتا تھا اُسے کھا لیتے تھے خواہ وہ کیسا ہی ہو۔ جتنی بھوک ہوتی اتنا کھا لیتے، چھوڑتے نہ تھے کہ یہ تکلّف میں آتا ہے اور اس سے میز بان کو تکلیف ہوتی ہے۔ میز بان کی خوشی یہی ہے کہ اس کا مہمان پیٹ بھر کر کھائے۔ سہروردیؒ لکھتے ہیں کہ عام حالات میں تو صوفیہ کرام کئی کئی روز فاقہ کشی کرتے لیکن جب مہمان ہوتے تو خوب پیٹ بھر کر کھاتے تاکہ میز بان کو خوشی ہو۔[۴۳۳] اولیاء اللہ قناعت میں

عام لوگوں سے بہت بڑھ کر ہوتے ہیں۔ حضرت ذوالنون مصریؒ کہتے ہیں کہ جس نے قناعت کی اس نے اہلِ زمانہ سے آرام پالیا اور اپنے ہم سروں پر غالب آیا۔[۴۳۴]

مقاماتِ تصوف میں سے پہلا مقام 'توبہ' ہے۔ ہر شے سے علیحدہ ہو جانا، اپنے گناہوں کا اعتراف کرنا، اُن پر نظر رکھنا، اپنا محاسبہ کرنا 'توبہ' ہے۔ توبہ کے بارے میں حضرت علیؓ فرماتے ہیں:

فرض علی الناس ان یتوبوا لكن ترك الذنوب أوجب[۴۳۵]

ذوالنون مصریؒ فرماتے کہ عام لوگوں کی توبہ گناہوں سے بچنا ہے لیکن خاص لوگوں کی توبہ غفلت سے بھی بچنا ہے۔[۴۳۶] شیخ عبدالقادر جیلانیؒ نے توبہ کی تین قسمیں بتائی ہیں: خدا کے حکم کے خلاف جو فعل کیے ان سے پشیمان ہونا، ہر حالت اور ہر ساعت میں گناہوں کو ترک کرنا، جو گناہ پہلے کر چکا ہے اس کی طرف رجوع نہ کرنا۔[۴۳۷] **ورع** صوفیہ کرام کی احتیاط کو کہا جاتا ہے۔ ایسی احتیاط جو انھیں حلال وحرام، نیک و بد حتیٰ کہ معمول شبے والی شے سے بھی بچاتی ہے۔ اس پرہیز کو 'ورع' کہا جاتا ہے۔ کتاب اللّمع میں اہلِ ورع کے تین طبقات بیان ہوئے ہیں: پہلا طبقہ، ایسے اہلِ ورع جو کسی شے میں شبہ پڑ جانے پر اُس سے اجتناب کر لیتے ہیں اور یہ امور واضح طور پر حلال وحرام کے بین بین ہوتے ہیں۔ اہلِ ورع اس سے بچتے ہیں۔ دوسرا طبقہ وہ ہے کہ جب کسی کام میں ان کا دل ہچکچاہٹ محسوس کرتا ہے یا کوئی کھٹکا دل کو لگتا ہے تو اس سے رُک جاتے ہیں۔ اسے الہام وفراست کہا جاتا ہے۔ اہل اللہ معاملے کی تہہ تک جلد پہنچ جاتے ہیں اور معاملے کی حقیقت کو جلد بھانپ لیتے ہیں۔ ان میں یہ صلاحیت عام لوگوں سے بڑھ کر ہوتی ہے جیسا کہ حارث محاسبیؒ کے بارے میں معروف ہے کہ جب بھی آپ کسی شبے والی شے کی طرف ہاتھ بڑھاتے تو آپ کے انگشت کی رگ فوراً پھڑکنے لگتی تھی، چناں چہ آپ بھانپ لیتے کہ اس شے میں شبہ ہے چناں چہ نہ کھاتے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: الاثم ما حاك فی نفسك وتردد فی الصدر۔[۴۳۸] اور اہلِ ورع کا تیسرا طبقہ عارفین اور اللہ کو پالینے والوں کا ہوتا ہے۔[۴۳۹]

حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ایک مثقال بھر پرہیز گاری کرے گا تو وہ ہزار مثقال نماز اور روزہ سے بہتر ہے۔ اور ابوموسیٰ اشعریؓ فرماتے ہیں ہر شے کی ایک حد ہے اور اسلام کی حد میں پرہیز گاری، تواضع، صبر اور شکر ہیں اور ورع سب کاموں کی جڑ ہے۔[۴۴۰] سہروردیؒ[۴۴۱]

لکھتے ہیں کہ دین کی اصل، ورع اور پرہیز گاری ہے اور یحییٰ بن معاذؒ کے مطابق ورع یہ ہے کہ بلا تاویل علم کی حد پر متوقف اور ٹھٹکا ہوا رہے۔ مسور بن مخزمہ[۴۴۲] کا بیان ہے کہ ہم اس غرض سے حضرت عمرؓ کے ساتھ رہتے تھے کہ اُن سے پرہیز گاری اور تقویٰ سیکھ جائیں گے۔

مقامِ زہد ایک بلند مقام و مرتبہ ہے۔ ابو نصر لکھتے ہیں کہ زہد کو حضورﷺ نے اپنے لیے پسند فرمایا اور اللہ تعالیٰ نے بھی آپﷺ کے لیے زہد کو پسند فرمایا۔ انھوں نے زہد کے تین مراتب بیان کیے ہیں: ابتدائی زاہد وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو اور وہ کسی شے کی طلب بھی نہ کرے۔ دوسرا زہد، دنیا کی اشیا سے اور لذاتِ دنیاوی سے کنارہ کشی اختیار کر لینا ہے۔ یہ پختہ قسم کے لوگوں کا کام ہے۔ زہاد کا تیسرا طبقہ وہی ہے جو دنیا کے مال کو مچھر کے پر کے برابر بھی اہمیت نہیں دیتا اور دنیا کی طرف آنکھ اٹھا کر نہیں دیکھتا۔ جیسا کہ ترمذی شریف میں آتا ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا: اگر دنیا کے مال کی حیثیت ایک مچھّر کے پر کے برابر بھی ہوتی تو اللہ تعالیٰ اس دنیا کے مال کو کافروں پر حرام کر دیتا۔ ابو نصر فرماتے ہیں، یہ تیسرا درجہ سب سے بلند ہے۔[۴۴۳] ترمذی میں حضرت ابو ذرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا: زہد اور ترکِ دنیا یہ نہیں کہ آدمی حلال اشیا کو اپنے اوپر حرام کرے اور نہ یہ کہ مال کو ضائع کرے، لیکن زہد کے معنی یہ ہیں کہ تجھے وثوق اور اعتماد اور بھروسہ زیادہ ہو اس چیز پر جو اللہ کے ہاتھ میں ہے بہ نسبت اس چیز کے جو تیرے ہاتھ میں ہے۔[۴۴۴] حضرت جنیدؒ فرماتے ہیں، زہد یہ ہے کہ ہاتھ املاک سے اور دل تلاش سے خالی ہو اور سری سقطیؒ کا کہنا ہے کہ زہد حظوظِ نفسانی کا ترک کر دینا ہے۔[۴۴۵] سیّد علی ہجویریؒ فرماتے ہیں کہ دنیا کی حرص و آرزو درویش کو دونوں جہانوں میں ذلیل بنا دیتی ہے کیوں کہ با عزت غنا رسوا کن فقر سے بہتر ہے۔[۴۴۶] دنیاوی زندگی سے احتراز کرنے کے بارے حضرت علیؓ فرماتے ہیں:

تحرّز من الدنیا فان فنائھا محل فناء لا محل بقاءِ
فصفوتھا ممزوجة بکدورة وراحتھا مقرونة بعناءِ[۴۴۷]

مقامِ فقر: اللّمع میں ابو نصر طوسیؒ نے فقرا کے تین طبقے بیان کیے ہیں: پہلا وہ ہے جو کسی بھی چیز کا مالک نہیں ہوتا، نہ کسی کی طرف دیکھتے ہیں اور اگر انھیں کوئی کچھ دینے کی کوشش کرے

تو وہ لیتے نہیں۔ انھیں مقرّبین کہا گیا ہے۔ دوسرا وہ ہے جو اپنے ہاتھ میں کچھ نہیں رکھتا، نہ کسی سے مانگتا ہے، نہ انھیں خواہش ہوتی ہے، ہاں اگر بن مانگے کوئی تحفۃً کچھ دے دے تو انکار نہیں کرتے، لے لیتے ہیں۔ تیسرا وہ ہے جو اپنے پاس کچھ نہیں رکھتا، لیکن ضرورت پڑنے پر اپنے کسی بھائی سے مدد مانگ لیتا ہے۔ حضرت جنیدؒ فرماتے ہیں کہ سچّے فقیر کی یہی نشانی ہے، یہ فقر کا خالص ترین درجہ ہے۔ تیسرے طبقے کی مثال یہ ہے کہ رسول اللہﷺ اکثر اوقات اپنے اصحاب کی طرف تشریف لے جاتے، جنگوں کے اوقات میں صحابہ سے مال و دولت اکٹھا کرنے کے لیے کہتے تھے، لیکن یہ سب اللہ کی راہ میں خرچ کرنے کے لیے یا ضرورت منداصحاب، جیسے اصحابِ صفّہ کے لیے اکٹھا کرتے تھے اور انھی کو دے دیا کرتے تھے۔ اپنے لیے کچھ نہیں رکھتے تھے۔ مالِ غنیمت بھی سارا تقسیم کر دیتے تھے۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اپنے لیے بھی کچھ رکھا کرو، تب آپ لیتے اور اپنے اہلِ خانہ میں تقسیم کر دیتے لیکن ذاتی طور پر اپنے لیے کچھ نہیں رکھتے تھے۔ یہ مقام صدّیقین کا ہے۔[۴۴۸] چناں چہ یہ ثابت ہوا کہ فقرا کے تینوں طبقے خالص اسلامی اور عین سنّتِ نبویﷺ کے مطابق عمل پیرا ہیں اور جو لوگ اعتراض کرتے ہیں کہ دُنیا کی نعمتوں کو ردّ کر دیا، ان کے لیے قرآن و احادیث کی دلیل کافی ہے۔ اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے کہ فقرا وہ لوگ ہیں جو اللہ کی راہ میں رُکے ہوئے ہیں۔[۴۴۹] اسلام میں فقر کو اتنا بڑا مقام حاصل ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا: الفقر فخری۔[۴۵۰] آپﷺ نے فرمایا: مومن کو فقر اس خوبصورت لگام سے بھی زیادہ سجاتا ہے جو گھوڑے کے چہرے پر ہوتی ہے۔[۴۵۱] رسول اللہﷺ اصحابِ صفّہ کے فقر کی تعریف فرماتے اور اپنے دیگر اصحاب سے فرمایا کرتے تھے کہ اگر تمھیں معلوم ہو جائے کہ جو مرتبہ اور ثواب اللہ کے نزدیک تمھارا ہے اور تمھارے اس فقر و فاقہ کا ہے تو تم فقر و فاقہ کی اور بھی زیادہ قدر کرتے۔[۴۵۲]

بعض لوگ اصحابِ صفّہ اور دیگر اصحاب رسول اللہﷺ کے فقر کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ اس زمانے میں چوں کہ مسلمانوں کی حالت معاشی حوالے سے بہت کم زور تھی اس لیے انھوں نے مجبوراً فاقہ کشی اختیار کی، حالاں کہ ایسا بالکل نہیں۔ صوفیہ کرام کی زندگیوں کا مطالعہ کرنے سے بھی یہی بات واضح ہوتی ہے کہ انھوں نے بہت مال دار ہونے کے باوجود دانستہ فقر

اختیار کیا کیوں کہ یہ عین سنّت تھا۔ اصل فقر وہی ہے کہ نعائم کے ہوتے ہوئے ان سے بے رغبتی ظاہر کی جائے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ازهد فی الدنیا؛ یحبك الله، وازهد فیما عند الناس؛ یحبك الناس۔[۴۵۳] حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ انھوں نے امیرالمومنین حضرت عمرؓ کو دیکھا کہ اُن کے دونوں مونڈھوں کے بیچ کرتے میں تین پیوند لگے ہوئے تھے، ایک کے اُوپر ایک،[۴۵۴] حالاں کہ اس وقت حضرت عمرؓ خلیفہ تھے اور ان کے زمانے میں اسلام نے جو معاشی حوالے سے ترقی کی، وہ کسی سے ڈھکی چھپی نہیں ہے۔

مقامِ صبر: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ان اللّٰہ مع الصابرین۔ ابو نصر سراج طوسی اور سہروردیؒ نے صابرین کے تین طبقے بیان کیے ہیں: متصبّر: جو اللہ کے بارے میں صبر کرتا ہے، کبھی صبر کر لیتا ہے کبھی نہیں کرتا۔ صابر: جو صبر کرے اور بے چینی نہ دکھائے کبھی کبھار شکوہ بھی کرے۔ صبّار: جو ہر حال میں صبر اور شکر کرتے ہیں کبھی شکوہ نہیں کرتے کبھی بے صبری کا مظاہرہ نہیں کرتے۔[۴۵۵] (قرآن میں صبارٌ شکوراً انھی لوگوں کے لیے آیا ہے)۔ سہروردی فرماتے ہیں کہ ہر شے کا ایک جوہر ہے اور انسان کا جوہر عقل ہے اور عقل کا جوہر صبر ہے اور صبر نفس کی گو شمالی ہے۔ وہ عوارف المعارف میں صبر کی درج ذیل چار اقسام بتاتے ہیں:

صبر فی اللّٰه

صبرلی اللّٰه

صبر مع اللّٰه

صبر عن اللّٰه۔

سہروردیؒ فرماتے ہیں کہ یہ آخری قسم صابرین کے لیے انتہائی سخت ہے۔ کیوں کہ یہ خاص الخاص مقاماتِ مشاہدہ میں سے ہے کہ یہاں اللہ کی تجلّی کا امرِ عظیم اُسے محسوس و مدرک ہوتا ہے اور یہ سخت ترین صبر ہے۔[۴۵۶] ابو القاسم سمنونؒ نے صبر پر کیا عمدہ اشعار کہے ہیں، جو صاحب التعرف نے بیان کیے ہیں:

فکم غمرة قد جرّعتنی کؤوسها فجرّعتها من بحر صبری أکحوسا

تدرّ عت صبری والتحفت صروفهٔ وقلت لنفسی الصبّر أو فاهلکی أسا

خطوب لو ان الشم زاحمن خطبها لساخت ولم تدرك لها الكف ملمسا[۴۵۷]

مقامِ توّکل: ہر معاملے میں، حتیٰ کہ ایسے معاملات جہاں انسان کی عقل و وسائل بالکل بیکار ہو جائیں، اللہ پر کامل بھروسہ رکھنا کہ اللہ ہمارا نگران و مددگار ہے، اللہ کے فیصلوں کے سامنے سرِ تسلیم خم کرنا اور مشکلات میں صرف اللہ کو اپنا وکیل بنانا، یہ عقیدہ رکھنا کہ سب کچھ اللہ کے ہاتھ ہے، تمام معاملات و واقعات و حادثات اور ان کا انجام اللہ کی رضا سے ہے، اور یہ ماننا کہ اصل طاقت صرف اللہ کے ہاتھ ہے، توکل ہے۔ توکل نہایت بلند مقام ہے اور یہ ایمان کا جزو اور مومن کی نشانی ہے۔ صاحبِ توکل کبھی بھی ناامید اور مایوس نہیں ہوتا۔ اللہ سے اچھی امید رکھنا ہی مردِ مومن کی اولین صفات میں سے ہے۔ اللہ مومنین کی صفات بیان فرماتا ہے: فاذا عزمت فتوکل علی اللّٰہ (آل عمران:۱۵۹)۔ وعلی اللہ فلیتوکّل المتوکّلون (ابراہیم:۱۲)۔ وتوکل علی اللہ وکفیٰ باللہ وکیلا (الاحزاب:۳۳۱)۔ ومن یتوکل علی اللہ فھو حسبہ (الطّلاق:۰۳)

رسول اللہ ﷺ کی مسنون دعاؤں میں سے یہ تھی: حسبی اللّٰہ لا الٰہ الا ھو علیہ توکلت وھو رب العرش العظیم۔ اور ابوداود کی ایک حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص یہ دعا روزانہ پڑھے اللہ اس کی ہر نیک خواہش پوری فرمائے گا، اس دنیا کی ہو یا اگلی دنیا کی۔[۴۵۸] ترمذی کی حدیث میں حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یوں فرمایا:

> اگر تم اللہ پر کامل بھروسہ کرنے لگو تو وہ تمھیں اس طرح رزق دے گا جیسے پرندوں کو عطا کرتا ہے کہ صبح وہ خالی پیٹ نکلتے ہیں، اور شام کو بھرے پیٹ کے ساتھ واپس آتے ہیں۔[۴۵۹]

توکّل کے بارے میں حضرت علیؓ فرماتے ہیں:

یا رب ثبت لی قدمی و قلبی سبحانك اللھم أنت حسبی[۴۶۰]

صاحب اللمع نے متوکلین کے تین طبقے بیان کیے ہیں: توکّلِ عوام، توکّلِ خواص، توکّلِ خواص الخواص۔ پہلی قسم کا توکل یہ ہے جو عام لوگوں میں پایا جاتا ہے یعنی اگر دیا جائے تو صبر، نہ ملے تو شکر اور راضی بہ تقدیر رہے۔ جیسا کہ حضرت ابوبکر زقاقؒ فرماتے تھے کہ اپنی زندگی کو ایک ہی دن سمجھنا اور کل کا غم بھلا دینا، توکّل کہلاتا ہے۔ دوسری قسم، خواص کا توکل ہے۔ یعنی اسباب

دنیا و آخرت کے چھن جانے پر بھی نفس کا متوجہ نہ ہونا۔ بقول ابو بکر واسطی، توکّل کو انتہائی فاقوں کی کیفیت میں بھی آ کر شمار نہ کرنا، یہ مقام خاص لوگوں کا ہے۔ اور تیسری قسم ابنیا اور اولیاء اللہ کے توکل کی ہے کہ اپنے ہر قسم کے حال میں اللہ کی پناہ لینا اور ابو عبداللہ بن جلا کے مطابق یہ سب سے خاص توکل ہے۔ حضرت شبلیؒ فرماتے اگر تم ایسے ہو جاتے جیسے عدم میں تھے اور اللہ تمھارے لیے ایسے ہو جیسے ازل میں تھا تو یہ خاص بالخواص کا توکّل ہے۔[۴۶۱] سہروردیؒ عوارف المعارف میں لکھتے ہیں کہ توکّل یہ ہے کہ بندے کو علم و کمال حاصل ہو۔[۴۶۲]

مقامِ رضا: بندوں کا اللہ کی رضا پر راضی ہونا مومن کی نشانی اور اللہ کا بندے سے راضی ہونا اولیاء اللہ کی صفات میں سے ہے۔ رضا ایک بہت بڑا مرتبہ و مقام ہے اور بندوں کی رضا مندی سے زیادہ اہمیت اللہ کی رضا کی ہے۔ اور بیعت کے موقع پر اللہ تعالیٰ نے آیت نازل فرمائی۔ رضی اللّٰہ عنھم و رضوا عنہ (سورۃ توبہ: ۱۰۰)۔ حضرت جنیدؒ فرماتے ہیں کہ اللہ کے سامنے اپنی مرضی نہ چلانا رضا ہے۔[۴۶۳] رضا یہ ہے کہ بندہ کہے کہ اللہ نے اس کے لیے جو پسند کیا وہ اس کے لیے بہتر ہے اور وہ اس پر راضی ہو، ناراض نہ ہو، شکوہ نہ کرے۔

ابو نصر لکھتے ہیں کہ اہلِ رضا تین ہیں:

وہ جو جزع فزع نہیں کرتے، جو بھی اچھے بُرے حالات پیش آئیں خاموشی سے تسلیم کرتے ہیں۔

دوسرے، وہ جو اپنی رضا پر اللہ کی رضا کو مقدّم جانتے ہیں۔

تیسرے، وہ جو اپنی رضا اور اللہ کی اپنے اوپر رضا کو پیشِ نظر رکھتے ہیں۔ یہ سب سے آگے ہیں۔[۴۶۴]

یحییٰ بن معاذؒ نے 'رضا' کے چار اصول بتائے ہیں:

بندہ یہ کہے کہ اگر رب عطا کرے تو میں قبول کرتا ہوں

روکے تو راضی ہوں

چھوڑ دے تو بندگی کروں گا۔

بلائے تو میں اس کی اجابت کروں گا۔[۴۶۵]

التعرّف میں رضا کے بارے یہ اقوال درج ہیں:

رضا یہ ہے کہ اپنے اختیار کو ترک کر دے (جنید بغدادیؒ)۔

حکم الٰہی کے جاری ہونے پر دل کو سکون حاصل ہونا رضا ہے (حارث محاسبیؒ)۔

قضائے الٰہی کے ساتھ دل کا خوش ہونا رضا ہے (ذوالنون مصریؒ)۔
حکمِ خداوندی کو بخوشی قبول کر لینا رضا ہے (ابورویمؒ)۔[۴۶۶]

احوالِ تصوف کے ضمن میں صاحبِ دل لوگوں کے احوال میں سے پہلا حال ''مراقبہ'' کا رہا ہے۔ اپنے دل کو اللہ کی طرف کرنا، دنیا و مافیہا سے قطع نظر کرنا مراقبہ کہلاتا ہے۔ طوسی لکھتے ہیں کہ مراقبہ وہ شخص کرتا ہے جسے یہ علم یقین ہو کہ اللہ اُس کے باطن کو جانتا ہے اور اس کا علم رکھتا ہے۔[۴۶۷] مراقبہ ہی حالتِ قُرب اور حضوری ہے۔ صوفیہ کرام کے یہاں مراقبے کی شرائط یہ ہیں کہ صاحبِ مراقبہ دل میں بُرے خیالات کو آنے سے روکے، دوسرے یہ کہ اللہ پر نظر رکھے کہ جیسے اللہ کو دیکھ رہے ہیں، اور تیسرا یہ خیال رکھنا کہ اللہ کی میرے پر نظر ہے، وہ ہر دم مجھے دیکھ رہا ہے۔[۴۶۸] دراصل صوفیہ کرام کے یہاں یہ حالت یا کیفیت رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث مبارکہ سے اخذ کی گئی ہے۔ جو آپ ﷺ نے نماز کے بارے میں ارشاد فرمائی، کہ نماز ایسے پڑھو جیسے تم اللہ کے سامنے ہو اور وہ تمھیں دیکھ رہا ہے۔ یا یہ خیال کرو کہ تم اسے دیکھ رہے رہے ہو۔[۴۶۸] اسی حالت کو نماز میں خشوع اختیار کرنا کہتے ہیں۔ جس کے بارے میں اللہ فرماتا ہے: الذین ھم فی صلوتھم خاشعون (۲:۲۳)۔ مراقبہ ذکرِ خفی ہے۔ دل کے ذکر کے دوران جو حالت بندے پر طاری ہوتی ہے اس کو مراقبہ کہتے ہیں۔ امام قشیریؒ نے رسالہ قشیریہ میں بڑی تفصیل کے ساتھ مراقبے کی حالت اور کیفیت کو واضح کیا ہے وہ لکھتے ہیں کہ دل کے ذکر کی حالت میں دل پر ایسی کیفیت وارد ہوتی ہے کہ (مُرید) اپنے منہ اور حلق میں ایک مٹھاس پاتا ہے جو مرید کے لیے کھانے پینے کے قائم مقام ہوتی ہے اور اس شربت کا منبع اس کی دانتوں کی جڑوں میں ہوتا ہے یہ مٹھاس شہد سے بھی بڑھ کر ہوتی ہے۔ دانت ایک دوسرے کے اوپر جمے رہتے ہیں کیوں کہ اسے یہ خیال بھی شاق گزرتا ہے کہ اگر وہ اپنا منہ کھولے گا تو شاید اس شربت کو اس وصف پر دوبارہ اپنے منہ میں نہ پائے گا...... حتیٰ کہ بندہ اس مرتبہ کو پہنچ جاتا ہے کہ ہزاروں آدمی اس لذت سے بھاگتے ہیں۔ جب سالک یا بندہ اس ذکرِ الٰہی کی بدولت اس کیفیت میں ڈوب جاتا ہے تو اس دوران اس کے اور خدا کے درمیان راز و نیاز ہونے لگتے ہیں اور بعض اوقات یہ اتنی شدت اختیار کر جاتے ہیں کہ سالک کا وجود درمیان میں سے پرے ہو

جاتا ہے اور محض وہ کیفیت اور خدا باقی رہ جاتے ہیں۔ اس کیفیت کو امام قشیریؒ نے ''سرِّ'' کا نام دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ صاحبِ سرِّ کو اس بات میں قطعاً شک و شبہ نہیں ہوتا کہ یہ خطاب اللہ کی طرف سے ہے۔ سرِّ اس کا جواب دیتا ہے، بندہ سنتا ہے (بول نہیں سکتا) کہ سرِّ جواب دے رہا ہے اور خطاب اللہ کی طرف سے ہو رہا ہے:

و العبد يسمع من السر والجواب ومن الحق الخطاب ومرة يكون بالهيبة فيسكت السر ثم ليحده مرة كلا ما ذالك الكلام فى نفسه خطاب وجواب ليس للعبد فيه شيء يعلم العبد بمعرفة كانه يرى نفسه فى النّوم انه ليس هوالحق ولا يشك ان ذٰلك كلام الحق فان غاب عن العبد هذہ المعرفه اللطيفة ارتفع التمييز فهوالجمع الجمع۔[۴۶۹]

مراقبے کے بعد مشاہدے کی منزل ہے۔ مشاہدہ حضوریِ دل ہے اور جو شخص اللہ کے لیے اپنے دل کو حاضر کر لے اس کے دل سے سارے خوف، امیدیں، غیر اللہ کے باطل خیالات وغیرہ سب مٹ جاتے ہیں اور دل میں صرف اللہ رہ جاتا ہے۔ ہر جانب، ہر شے میں اللہ دکھائی دیتا ہے۔ اسی کو مشاہدہ کہتے ہیں۔

اہلِ تصوف کے نزدیک مراقبے و مشاہدے کے بعد بندہ حالتِ قرب میں آ جاتا ہے۔ اللہ فرماتا ہے: واذا سالك عبادى عنى فانى قريب۔ ونحن اقرب اليه من حبل الوريد (ق۔ ۱۶)۔ ابو نصر لکھتے ہیں کہ حالتِ قرب اُسے ملتی ہے جو اپنے دل کے ذریعے اللہ کے اپنے ساتھ قرب کا جائزہ لیتا ہے۔ صوفی عبادات و ریاضت کے ذریعے اللہ کے قریب ہوتا ہے۔ اور پھر یہ کیفیت ہوتی ہے کہ اللہ کے علاوہ اور کوئی قریب نہ دکھے، اور اس کے بعد تیسرا مقام یہ ہے کہ اللہ کے قرب کے حصول کے بعد اُس کے کھو جانے کا خوف لاحق رہتا ہے اور اس حالت میں قربِ الٰہی ایسا گہرا ہوتا ہے کہ بندہ اپنا قرب دیکھنے سے محروم ہو جاتا ہے۔ یعنی اللہ کے علاوہ اور کوئی دکھائی ہی نہیں دیتا، یہ قرب کی بلند ترین حالت ہے۔[۴۷۰]

قربِ الٰہی بندے کے دل میں عشق پیدا کرتا ہے۔ محبت اور قرب لازم و ملزوم ہیں۔ عاشق عشق کی صفت میں بلند مقام اسی وقت حاصل کرتا ہے جب محبوب خود عاشق کا معشوق

ہو جائے۔ یہی قرب ہے۔ اللہ فرماتا ہے: قُل ان کنتم تحبّون اللّٰہ فاتبعو نی یحببکم اللّٰہ (آل عمران۔ ۳۱)۔ یحبّونہم کحب اللّٰہ والذین امنوا اشدّ حبا للّٰہ (البقرۃ۔ ۱۶۵)۔ آنحضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا جب اللہ تعالیٰ کسی بندے سے محبت کرتا ہے تو جبرائیلؑ کو پکارتا ہے کہ اللہ نے فلاں شخص سے محبت کی تو بھی اسے محبت کر، یہ سُن کر جبرائیلؑ بھی اس سے محبت کرنے لگتے ہیں۔ پھر جبرائیلؑ سارے آسمان والوں کو پکار کر کہتے ہیں کہ فلاں شخص سے اللہ محبت رکھتا ہے، تم بھی اس سے محبت رکھو، پھر سارے آسمان والے (فرشتے) بھی اُس سے محبت کرنے لگتے ہیں۔ پھر وہ زمین میں بھی (بندگانِ خدا کا) مقبول ومحبوب ہو جاتا ہے۔[۴۷۱]

التعرف میں درج ہے کہ محبت دو طرح کی ہے: ایک محبتِ اقرار، جو ہر خاص و عام میں پائی جاتی ہے۔ دوسری محبتِ وجد، اس میں محبّ نہ اپنے نفس کی طرف دیکھتا ہے اور نہ مخلوق کی طرف، نہ کسی اور شے کو بس وہ اُن امور کو دیکھنے میں مستغرق ہوتا ہے جو اللہ کے ہیں اور اللہ کی طرف سے ہیں۔ اور اللہ سے بندے کی محبت یہ ہے کہ اس کی تعظیم اس کے باطن میں اس طرح جاگزیں ہو کہ وہ کسی اور کی تعظیم کو جائز نہ سمجھے اور اللہ کی بندے سے محبت یہ ہے کہ اُسے اس محبت میں اس طرح مبتلا کرے کہ وہ کسی اور کے لائق نہ رہے۔[۴۷۲] طوسی نے محبت کے تین احوال بیان کیے ہیں:

پہلا حالِ محبت، یہ اللہ تعالیٰ کے بندے پر احسانات اور مہربانیوں سے پیدا ہوتا ہے، یہ عام لوگوں کا حال ہے۔

دوسرا حال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بے نیازی بھی کرے تب بھی نظر اس کے احسانات پر ہی ہو، یہ محبت پختہ لوگوں کی ہے۔

تیسرا حال یہ ہے کہ بے سبب اور بے معرفت، ہر حالت میں اللہ سے محبت کی جائے، یہ حال عارفین و صدیقین کا ہے۔

جیسا کہ ذوالنون مصریؒ نے کہا کہ کھوٹ کے بغیر اللہ کی محبت وہ ہے جو دل اور اعضا سے ساقط ہو جاتی ہے۔ اور بقول جنیدؒ، محبّ کی اپنی صفات نکل کر اس کی جگہ محبوب کی صفات آ جاتی ہیں۔[۴۷۳] سمنون بن خواصؒ کا فرمانا ہے کہ کسی چیز کی تعبیر اس سے زیادہ نازک چیز سے کی جاتی

ہے اور محبت سے بڑھ کوئی چیز نازک نہیں پس اس کی کوئی تعبیر نہیں۔[۴۷۴] اللہ کی محبت و موانست یہ ہے کہ بندہ لوگوں کی محفل سے کتراتا ہے اور خدا کی خلوت میں سکون محسوس کرتا ہے۔ یہ دولت اُن لوگوں کو نصیب ہوتی ہے جو ہر دم ظاہر و باطن میں پاک صاف رہیں، ہر وقت ذکرِ الٰہی میں مشغول رہیں اور اللہ سے دور کر دینے والی ہر شے سے نفرت کریں۔ محبت کے بارے ایک بار رسول اللہ ﷺ نے کسی شاعر کے اشعار ارشاد فرمائے:

اصمنی الحب الا عن تسامرہٖ — فمن رأی حب حب یورث الصمما

و کف طرفی الاعن رعایتہٖ — و الحب یعمی و فیه القتل ان کتما

فرط المحبة حال لا یقاومها — رأی الأصیل اذا محذ ورہ قهرا

یلذ ان عدلت منه قوارعه — و ان تزید فی تعدیله بهرا[۴۷۵]

جب قربِ الٰہی کے وقت بندہ اپنے خدا کی عظمت، ہیبت اور قدرت کو دیکھتا ہے تو یہ قرب اس کے دل میں خوف، حیا اور لرزہ پیدا کر دیتا ہے۔ قرب و محبت کے بعد کی حالت خوف ہے۔ حضرت واسطیؒ فرماتے ہیں کہ بڑے لوگ اللہ سے قطعِ تعلق ہونے سے خوف کھاتے ہیں، رہے چھوٹے لوگ تو وہ سزا ملنے کا خوف رکھتے ہیں لیکن اکابر کے خوف میں فکرمندی زیادہ ہوتی ہے کیوں کہ جب تک ان کے نفس میں تکبّر کا ذرّہ بھر بھی ہو وہ نیک نہیں بن سکتے۔ اکابرین کے خوف کے بارے میں سہل تستریؒ نے فرمایا کہ ان کا خوف پہاڑ جتنا ہوتا ہے۔ ابن جلاؒ کہتے ہیں کہ یہ وہ لوگ ہیں جو اللہ کے علاوہ کسی سے نہیں ڈرتے۔[۴۷۶] ابو عمرو دمشقی کہتے ہیں، خائف وہ ہے جو اپنے نفس سے شیطان سے زیادہ خائف ہو۔ اور سہل تستریؒ کا کہنا ہے کہ ایمان کا کمال علم سے، علم کا کمال خوف سے ہے۔ علم نے ایمان حاصل کیا اور خوف نے معرفت۔[۴۷۷]

اسلام میں نا امیدی کفر ہے اور شیطان کا ہتھیار ہے۔ ابلیس اپنے اسی ہتھیار سے اللہ کے بندوں کو خیر سے دور کر دیتا ہے۔ اس لیے ابلیس کے اس ہتھیار کے بدلے میں مومنین کے پاس رجا اور امید کی ڈھال ہے۔ جب بندے میں خدا سے تعلق منقطع ہونے کا خوف پیدا ہوتا ہے تو ساتھ ہی ایک اُمیّد بھی آ جاتی ہے اور رجا کا حال اتنا بہترین ہے کہ اللہ فرماتا ہے: لا تقنطوا من رحمة الله (الزمر:۵۳)۔ مومنین اور عارفین ہمیشہ اُمید و بیم کی کیفیت کے درمیان

رہتے ہیں۔ کبھی خوف غالب آ جاتا ہے اور کبھی رجا۔ ان میں سے زیادہ کس کیفیت کا غلبہ رہتا ہے؟ اس بارے میں یقین سے نہیں کہا جاسکتا۔ اس حوالے سے طوسی نے کتاب الزھد والرقائق سے ایک موضوع[۴۷۸] ومرفوع[۴۷۹] حدیث کا حوالہ دیا ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لو وزن خوف المؤمن ورجائه لاعتدلا۔[۴۸۰] حضرت ابو بکر وراقؒ کا قول ہے کہ رجا اللہ سے خوف کھانے والوں کے لیے راحت کا سامان ہے اگر یہ نہ ہوتی تو ان کے نفس ہلاک ہوتے اور عقلیں جواب دے جاتیں۔ اور ابو بکر واسطیؒ فرماتے ہیں، رات کی تاریکی نہ دیکھی ہو تو دن کا حُسن کوئی معنی نہیں رکھتا، رات اور دن ہی سے نظامِ کائنات ہے۔[۴۸۱]

تصوف اور اہل تصوف کے حوالے سے لکھے گئے متذکرہ بالا نکات سے یہ ظاہر ہے کہ تصوف علما کا ایک باضابطہ نظام ہے جو اسلامی شریعت کے اصولوں پر استوار کیا گیا ہے، حقیقی معنوں میں اس نظام پر کار بند ہونے والے شریعتِ اسلام پر عمل کرتے ہوئے دکھائی دیتے ہیں۔ یہاں صوفیانہ نظام ظاہریت اور مادیت کے خلاف سرگرم عمل ہے اور مجہولیت کے بجائے فعالیت کا علم بردار ہے۔ یہی وہ نظامِ تھا جو اقبالؒ کے کلام میں شعری صورت میں نمود کرتا ہے۔ یہی وہ صفات و اخلاقیات ہیں جو علامہ محمد اقبالؒ کی شخصیت میں داخل ہو چکی تھیں۔ انھی صفات وخصوصیات کو وجود انسانی میں اجاگر کرنے پر علامہ اقبالؒ اپنے کلام میں زور دیتے رہے۔ ان کا فلسفہ خودی و بے خودی انھی آداب و اخلاقیات کو فروغ دینے کی ایک عملی تصویر ہے۔ آئندہ ابواب میں علامہ محمد اقبالؒ کی سیرت اور کلام کا احاطہ کرتے ہوئے یہ ثابت کیا جائے گا کہ تصوفِ اسلامی کس طرح ان کے کلام اور شخصیت کا حصہ بن چکا تھا۔ اور عجمی تصوف، جس کی علامہ نے کئی مقامات پر تردید کی اور اسے غیر اسلامی قرار دیا، نا صرف اپنے کلام ونثر میں اس کی ترویج و اشاعت نہ کی بلکہ عملی طور پر بھی خود کو ان حرکات وسکنات سے دور رکھا۔

حواشی و حوالہ جات

۱- اُردو دائرہ معارفِ اسلامیّہ، لاہور: دانش گاہ پنجاب، س ن، جلد ۶ (تاء ـ الثور)، ص ۴۱۵
۲- اللبستانی، المعلم بطرس: دائرۃ المعارف (عربی)، بیروت: دار المعرفۃ، مجلد السادس، ص ۱۳۴
۳- ایضاً
۴- ابوالفضل مولانا عبدالحفیظ بلیاوی (مرتب): مصباح اللغات، دہلی: مکتبہ برہان اردو بازار، ۱۹۵۰ء، ص ۴۷۳
۵- ایضاً
۶- محمد رواس قلعہ جی، حامد صادق قنیبی (مرتبین): معجم اللغۃ الفقہاء (عربی ـ انگلیزی): کراچی: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، س ن، ص ۱۳۳
۷- ایضاً
۸- البعلبکی، الدکتور روحی (مرتب): المورد (عربی انکلیزی)، بیروت: دار العلم للملایین، ۲۰۰۷ء، ص ۷۰۴
۹- دائرۃ المعارف (عربی)، ص ۱۳۵
۱۰- ایضاً
۱۱- دائرۃ المعارف (عربی)، ص ۱۳۳ تا ۱۳۵
۱۲- الکلاباذی، ابو بکر محمد بن ابراہیم، ڈاکٹر پیر محمد حسن (مترجم): شرح التعرّف لمذہب اہل التصوف، لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، س ن، ص ۳۷
۱۳- ایضاً، ص ۴۲، ۴۳
۱۴- ابونصر سراج طوسی، شاہ محمد چشتی (مترجم): اللمّع فی التصوف، لاہور: ادارہ پیغام القرآن، ص ۸۷
۱۵- شیخ ابو بکر محمد بن ابراہیم بخاری الکلاباذی: التعرّف لمذہب اہل التصوف، ص ۳۷
۱۶- ابونصر سراج طوسی: اللمّع فی التصوف، ص ۸۰، ۸۱
۱۷- سید علی ہجویری، محمد صدیق خان شبلی (مترجم): کشف المحجوب (اردو)، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۷ء، ص ۵۴
۱۸- القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم الھوازن، مفتی محمد صدیق (مترجم): الرسالہ القشیریہ، لاہور: مکتبہ اعلیٰ حضرت، مئی ۲۰۰۹ء، ص ۴۸۷
۱۹- اُردو دائرہ معارفِ اسلامیہ، ص ۴۱۸
۲۰- القشیری، ابوالقاسم: الرسالہ القشیریہ، ص ۴۱۹
۲۱- امام ابی الفرج عبدالرحمٰن ابن الجوزیؒ: تلبیس ابلیس، تصحیح و تعلیق: دار الکتب العلمیہ، بیروت: ادارہ

الطباعۃ المنیر یہ جامعہ الازھر، ۱۳۶۸ھ، ص ۱۶۳

۲۲- سید علی ہجویری: کشف المحجوب (اردو)، ص ۵۶ تا ۶۴

۲۳- ایضاً، ص ۶۴

۲۴- شھاب الدین سہروردی، مولانا ابو الحسن (مترجم): عوارف المعارف، لاہور: ادارۂ اسلامیات، جولائی ۱۹۹۴ء، ص ۲۵، ۲۶

۲۵- کشف المحجوب (اردو)، ص ۶۶

۲۶- ایضاً

۲۷- اللمّع فی التصوف، ص ۲۴۴

۲۸- التعرّف لمذھب اہل التصوف، ص ۲۲۳

۲۹- عوارف المعارف، ص ۶۸

۳۰- ایضاً

۳۱- ایضاً، ص ۶۹

۳۲- التعرّف لمذھب اہل التصوف، ص ۱۷

۳۳- ایضاً

۳۴- ایضاً، ص ۷۰

۳۵- ایضاً

۳۶- امام بخاری، محمد اسمٰعیل، علامہ محمد وحید الزمان (مرتب ومترجم): صحیح بخاری، لاہور: نعمانی کتب خانہ، جلد ہشتم، کتاب الرقاق، باب فی فضل الفقر، حدیث: ۶۴۴۷، ص ۳۰۳، ۳۰۴

۳۷- امام ترمذی، ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ، مولانا بدیع الزمان (مترجم)ؒ: جامع ترمذی، لاہور: نعمانی کتب خانہ، اپریل ۱۹۸۸ء، جلد دوم، بیان الزہد۔ ص: ۳۶

۳۸- صحیح بخاری، جلد ہشتم، کتاب الرقاق، باب فی فضل الفقر، حدیث: ۶۴۴۹، ص ۳۰۵

۳۹- صحیح بخاری، ایضاً، حدیث: ۶۴۶۰، ص ۳۱۱

۴۰- ایضاً، حدیث: ۶۴۶۰، ص ۳۱۱، ۳۱۲

۴۱- ایضاً، جلد ہشتم کتاب الرقاق، باب فی فضل الفقر، حدیث: ۶۴۵۲، ۶۴۵۴، ۶۴۵۸، ۶۴۵۹، ص ۳۰۰

۴۲- اللمّع فی التصوف، ص ۱۱۵

۴۳- ابن جوزی، محمود فاخوری (تحقیق وتعلیق): صفوۃ الصفوۃ، (الجزء الاول)، بیروت: دار المعرفۃ، ۱۹۷۹ء، ص ۲۰۰

۴۴- جامع ترمذی، ابواب المناقب، مناقب ابوبکرؓ، ص ۳۳۵/ صفوۃ الصفوۃ، ص ۲۳۵/ کشف المحجوب (اردو)، ص ۹۷

۴۵- ابن خلکان، محمد بن ابو بکر، الدکتور احسان عباس (مفقہ): وفیات الاعیان، جلد ثلاثہ، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۴ھ، ص ۶۴
۴۶- ابن سعد، علامہ ابوعبداللہ محمد البصری، علامہ عبداللہ عمادی (مترجم): طبقات ابن سعد (اخبار النبی ﷺ)، کراچی: دارالاشاعت، ۲۰۰۳ء، جز اول، جلد دوم، ص ۳۸
۴۷- ابن جوزی، ابراھیم رمضان وسعید اللحام (ضبطھا وکتب ھوامشھاء)، صفۃ الصفوۃ، بیروت: دارالکتب العلمیۃ، طبعۃ الرابعۃ، سنہ طباعت ۲۰۰۶م، الجزءالاول، ص ۱۲۶
۴۸- صحیح بخاری، کتاب الصلوٰۃ، باب فی المسجد، حدیث: ۴۶۶، ۴۶۷
۴۹- صحیح بخاری، کتاب المناقب، حدیث: ۳۶۵۴، ص ۹/ جامع ترمذی، جلد دوم، ابواب المناقب، ص ۶۵۲/ امام مسلمؒ، علامہ وحید الزمان (مترجم): صحیح مسلم شرح نووی، لاہور: نعمانی کتب خانہ، اپریل ۱۹۸۱ء، کتاب الفضائل، ص ۸۲
۵۰- جامع ترمذی، ابواب المناقب، جلد دوم، ص ۶۵۴
۵۱- صفۃ الصفوۃ، جلد اول، ص ۱۲۵
۵۲- طبقات ابن سعد (اخبار النبی ﷺ)، جز اول، جلد دوم، ص ۵۶۵
۵۳- التعرّف لمذھب اہل التصوف، ص ۱۱۶، ۱۱۷
۵۴- خواجہ نظام الدین اولیا، سید محمد بن مبارک علوی کرمانی (مترجم): سیر الاولیا، لاہور: مؤسسہ انتشارات اسلامی، ۱۹۷۸ء، ص ۱۴
۵۵- صحیح بخاری، کتاب المناقب، جلد پنجم، حدیث: ۳۶۶۷، ۳۶۶۸، ۳۶۷۰ و بخاری، جلد دوم، حدیث: ۶۴۰/ اللمع فی التصوف، ص ۲۳۴/ شیخ ابونعیم احمد اصفہانی، مولانا محمد اصغر مغل (مترجم): حِلیۃ الاولیا وطبقات الاصفیاء، کراچی: دارالاشاعت، جنوری ۲۰۰۷ء، حصہ اول و دوم، باب ابوبکر، فی حدیث رقم: ۶۰/ علامہ ابن کثیر، علامہ محمد میمن جوناگڑھیؒ (مترجم): تفسیر ابن کثیر، کراچی: نور محمد کارخانہ تجارت، پارہ سوم، تفسیر سورۃ آل عمران، آیت: ۱۶۶، جلد اول، ص ۴۶۲/ البدایہ والنہایہ، ۵: ۲۴۳/ صدیقِ اکبر: حافظ محمود اظہر، لاہور: مکی دارالکتب، ۲۰۱۰ء، ص ۱۱۶، ۱۱۷
۵۶- کشف المحجوب (اردو)، ص ۹۶، ۹۷
۵۷- اللمّع فی التصوف، ص ۲۳۵
۵۸- ایضاً، ص ۲۳۷/ صحیح بخاری، پارہ سولہ، کتاب المغازی، جلد پنجم، حدیث: ۲۸۹، ص ۲۳۸
۵۹- اللمّع فی التصوف، ص ۲۳۷
۶۰- ایضاً
۶۱- امام فخر الدین رازیؒ: مفاتیح الغیب تفسیر الفخر الرازی (تفسیر کبیر) مصر: دارالفکر العربی، ۱۹۸۱ء، جلد ۱۳، ص ۲۱۹/ حافظ اظہر محمود: صدیقِ اکبر، لاہور: مکی دارالکتب، ۲۰۱۰ء، ص ۳۳۶، ۳۳۷

۶۲- اللمّع فی التصوف، ص۲۳۷/ حافظ اظہر محمود: صدیقِ اکبر، ص۳۴۵
۶۳- اللمّع فی التصوف، ص۲۳۴
۶۴- ایضاً، ص۲۴۰
۶۵- کشف المحجوب (اردو)، ص۹۸
۶۶- ایضاً
۶۷- محمد عبدالرحمٰن جامیؒ، سید احمد علی چشتی نظامی (مترجم): نفحات الانس، لاہور: حبیب پبلی کیشنز، ۱۹۹۷ء، ص۴۶، ۴۷
۶۸- ایضاً
۶۹- طبقات ابن سعد، کراچی: نفیس اکیڈمی، س ن، حصہ سوم، ص۴۸
۷۰- کشف المحجوب (اردو)، ص۸۹، ۹۹
۷۱- داراشکوہ، پروفیسر مقبول بیگ بدخشانی (مترجم): سکینۃ الاولیاء، لاہور: پیکجز لمیٹڈ، دوسرا ایڈیشن، ۲۰۰۷ء، ص۵، ۶
۷۲- ایضاً، ص۶
۷۳- سیر الاولیا، ص۱۳
۷۴- ایضاً، ص۱۵

در سرائے سرور مونس و یار — ثانی اثنین اذ ھما فی الغار
از زبان صادق و زجاں صدیق — چوں نبی مشفق چو کعبہ عتیق
عالمے قصد کا فری کر دہ — او نبوت پیمبری کر دہ
گشتہ پشمینہ پوش روح ایں — از پئے درد او بحلقۂ دیں

۷۵- صحیح بخاری، کتاب المناقب، مناقب عمر بن خطاب، جلد پنجم، ص۲۷
۷۶- ایضا
۷۷- صحیح بخاری، کتاب المناقب، مناقب عمر بن خطاب، جلد پنجم، ص۳۴
۷۸- امام ابن ماجہ، ابوعبداللہ: محمد جاوید (مترجم): سنن ابن ماجه شریف، لاہور: جاوید پبلی کیشنز، جلد اول، ۲۰۰۸ء، باب فضل عمرؓ، ص۵۹، حدیث نمبر۱۱۳
۷۹- کشف المحجوب، ص۹۹
۸۰- صحیح بخاری، کتاب التفسیر، جلد ششم، باب فی قولہ: فاتخذ وامن مقام ابراھیم مصلی، حدیث: ۴۴۸۳، ۶۸۳۰/ حلیۃ الاولیا وطبقات الاصفیاء، ص۵۴
۸۱- صحیح بخاری، ایضاً، حدیث: ۴۴۸۳
۸۲- ایضاً
۸۳- عبدالمالک مجاہد: روشنی کے مینار (سیرتِ صحابہ کرامؓ)، لاہور: دارالسلام، ۲۰۱۰ء، ص۵۹ تا ۶۲

۸۴- صحیح بخاری، کتاب الجنائز، باب: ما یکرہ من الصلوٰۃ علی المنافقین، حدیث: ۱۶۳۳

۸۵- صحیح بخاری، کتاب الاذان، جلد اول، باب: بدء الاذان، حدیث: ۶۰۴/ شبلی نعمانی: الفاروق، لاہور: حذیفہ اکیڈمی، س۔ن، ص ۳۵

۸۶- تم سے پہلے بنی اسرائیل میں ایسے لوگ ہوا کرتے تھے کہ نبی نہیں تھے لیکن فرشتے ان سے کلام کیا کرتے تھے، اور اگر میری امت میں کوئی ایسا شخص ہو سکتا ہے تو وہ عمر ہے۔ صحیح بخاری، کتاب المناقب، جلد پنجم، حدیث: ۳۶۸۹/ صحیح مسلم، کتاب الفضائل، جلد چہارم، باب من فضائل عمر، ص ۹۱/ جامع ترمذی، جلد دوم، ابواب المناقب، ص ۶۶۶

۸۷- جامع ترمذی، ابواب المناقب، جلد دوم، ص ۶۶۶

۸۸- اللمّع فی التصوف، ص ۲۴۰

۸۹- صحیح مسلم شرح نووی، کتاب الفضائل، جلد چہارم، باب من فضائل عمر، ص ۸۸/ جامع ترمذی، جلد دوم، باب بیان المناقب، ص ۶۶۳

۹۰- کشف المحجوب (اردو)، ص ۱۰۰

۹۱- علامہ شبلی نعمانی: الفاروق، لاہور: حذیفہ اکیڈمی، س ن، ص ۲۵۸

۹۲- ایضاً، ص ۲۲، ۲۳

۹۳- اللمّع فی التصوف، ص ۲۴۱

۹۴- ایضاً

۹۵- حِلیۃ الاولیا وطبقات الاصفیاء، باب فی عمر بن الخطاب، حدیث رقم: ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ص ۶۱

۹۶- اللمّع فی التصوف، ص ۲۴۲

۹۷- صفۃ الصفوۃ، جلد اول، ص ۱۴۸

۹۸- اللمّع فی التصوف، ص ۲۴۱

۹۹- نفحات الانس، ص ۴۷

۱۰۰- سکینۃ الاولیا، ص ۷

۱۰۱- صحیح بخاری، کتاب المناقب، باب فی مناقب عثمانؓ، ص ۳۸

۱۰۲- جامع ترمذی، ابواب المناقب، باب فی مناقب عثمان، جلد دوم، ص ۶۷۷

۱۰۳- ایضاً، ص ۶۶۹

۱۰۴- جامع ترمذی، ابواب المناقب، باب فی مناقب عثمان، جلد دوم، ص ۶۷۱، ۶۷۵/ صحیح بخاری، کتاب المناقب، باب فی مناقب عثمانؓ، ص ۴۴

۱۰۵- اللمّع فی التصوف، ص ۲۴۴

۱۰۶- ایضاً

۱۰۷- جامع ترمذی، ابواب المناقب، جلد دوم، ص ۶۷۷، ۶۷۸

۱۰۸- اللمّع فی التصوف، ص۲۴۶
۱۰۹- جامع ترمذی، ابواب المناقب، جلد دوم، ص ۶۷۶، ۶۷۸
۱۱۰- نفحات الانس، ص ۴۸
۱۱۱- اللمّع فی التصوف، ص ۲۴۷
۱۱۲- سکینۃ الاولیا، ص ۷
۱۱۳- صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب فی غزوۃ خیبر، جلد پنجم، حدیث: ۴۲۰۹، ۴۲۱۰/ صحیح بخاری، کتاب المناقب، ص ۵۳، ۵۴
۱۱۴- سیدنا علیؓ بن ابو طالب، نعیم زرزور (جمعہ وضبطہ): دیوان امام علیؓ، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۲۰۰۳ھ، ص ۳۹
۱۱۵- صحیح بخاری، کتاب المناقب، ص ۵۳/ نیز کتاب المغازی، باب عمرۃ القضاء، حدیث: ۴۲۵۱
۱۱۶- اللمّع فی التصوف، ص ۲۴۷
۱۱۷- ایضاً، ص ۲۵۰
۱۱۸- ایضا
۱۱۹- ایضاً، ص ۲۵۲
۱۲۰- نفحات الانس، ص ۴۷
۱۲۱- دیوانِ امام علیؓ، ص ۸
ترجمہ: (دنیا سے بچو بے شک اس کو فنا ہے اور اس فنا کو بقا حاصل نہیں، اس کی پاکی بھی کدورت کے ساتھ ملی ہوئی ہے اور اس کی راحت)
۱۲۲- ایضاً، ص ۲۰
۱۲۳- ایضاً، ص ۲۳
۱۲۴- ایضاً، ص ۲۴
۱۲۵- ایضاً، ص ۲۶، ۲۷
میں نے اپنے نفس کی تادیب کی اور اس کو بغیر تقوی الی اللہ کے ادب نہیں سکھایا، ہر حال میں دکھوں پر خاموش رہنا ہی افضل ہے، خواہ وہ کم ہی کیوں نہ ہوں، اور لوگوں کی غیبت کرنے کو ذوالجلال نے کتاب میں حرام قرار دیا ہے، اے نفس اگر تیرا بولنا چاندی ہے تو تیرا خاموش رہنا سونا ہے۔
۱۲۶- سکینۃ الاولیا، ص ۸
۱۲۷- صحیح مسلم، عن ابی مسعودؓ، کتاب الفضائل/ علامہ ابن کثیر: تفسیر ابن کثیر، پارہ عم، تفسیر سورۃ عبس، آیات: ۱تا۱۶، جلد پنجم، وتفسیر سورۃ انعام، آیت: ۵۲، جلد دوم، وتفسیر سورۃ الکھف، آیت: ۲۸، جلد سوم/ کتاب اللمّع فی التصوف، ص ۲۵۳

۱۲۸- التعرّف لمذھب اہل التصوف،ص۳۹
۱۲۹- اللمّع فی التصوف،ص۲۵۶
۱۳۰- تفسیر ابن کثیر، پارہ عم،تفسیر سورۃ عبس ،آیات: ۱تا۱۶، جلد پنجم، وتفسیر سورۃ انعام، آیت: ۵۲، جلد دوم، وتفسیر سورۃ الکھف ،آیت: ۲۸، جلد سوم
۱۳۱- صحیح مسلم شرح نووی، کتاب الفضائل
۱۳۲- تفسیر ابن کثیر،سورۃ عبس - پارہ ۳۰،آیات: ۱تا۱۲
۱۳۳- تفسیر ابن کثیر، پارہ عمّ،ص ۱۵، ۱۶
۱۳۴- کشف المحجوب (اردو)،ص ۱۱۸، ۱۱۹
۱۳۵- اللمّع فی التصوف،ص۲۵۳ تا ۲۶۷
۱۳۶- صحیح مسلم شرح نووی، کتاب الفضائل، لاہور: نعمانی کتب خانہ، اپریل ۱۹۸۱، باراول، جلد ششم،ص۱۹۲، ۱۹۳/ کشف المحجوب،ص ۱۲۱/فرید الدین عطار، مبارک علی قادری (تصحیح وترجمہ): تذکرۃ الاولیا، لاہور: شبیر برادرز، مئی ۱۹۹۸ء،ص ۱۴
۱۳۷- صحیح مسلم شرح نووی، کتاب الفضائل، باب من فضائل اویس قرنی، جلد ششم،ص۱۹۲
۱۳۸- کشف المحجوب (اردو)،ص۱۲۲
۱۳۹- وفیات الاعیان، جلد ثانی،ص ۶۹
حسن بصریؒ، جب خلافتِ عمرؓ میں دو سال تھے، پیدا ہوئے۔ حضرت عمرؓ نے کھجور چبا کر آپ کے منہ میں دی۔ شہادتِ عثمانؓ کے بعد بصرہ تشریف لائے ،جس وقت آپ بصرہ کے راستے میں تھے تو حضرت علیؓ بصرہ سے جا چکے تھے۔ اس لحاظ سے قرائن یہ بتاتے ہیں کہ آپ کی حضرت علیؓ سے کبھی ملاقات نہیں ہوئی۔ (صحیح بخاری ،جلد چہارم،)
۱۴۰- تذکرۃ الاولیا،ص ۱۹ تا ۲۲
۱۴۱- طبقات ابن سعد، جلد اول،ص۱۵۲/ صفۃ الصفوۃ (ثانی)،ص ۵۷
۱۴۲- طبقات ابن سعد، جلد اول،ص۱۵۲ تا ۱۵۵
۱۴۳- ایضاً،ص ۱۵۶، ۱۵۷
۱۴۴- کشف المحجوب (اردو)،ص ۱۲۷
۱۴۵- طبقات ابن سعد، جلد اول،ص ۵۸۶
۱۴۶- ایضاً
۱۴۷- ایضاً،ص۵۹۲
۱۴۸- کشف المحجوب (اردو)،ص ۱۲۹
۱۴۹- تذکرۃ الاولیا،ص ۴۱
۱۵۰- کشف المحجوب (اردو)،ص ۱۲۹/ تذکرۃ الاولیاء،ص ۴۱

۱۵۱- کشف المحجوب (اردو)، ص ۱۳۰
۱۵۲- وفیات الاعیان، جلد ثانی، ص ۱۳۹
۱۵۳- کشف المحجوب (اردو)، ص ۱۳۰
۱۵۴- تذکرہ الاولیا، ص ۳۴
۱۵۵- وفیات الاعیان، جلد ثانی، ص ۱۶۳ تا ۱۶۶
۱۵۶- ایضاً
۱۵۷- کشف المحجوب (اردو)، ص ۱۸۶
۱۵۸- ایضاً
۱۵۹- ایضاً، ص ۱۸۶، ۱۸۷
۱۶۰- آقای دکتر رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، وزارت فرہنگ، مؤسسہ چاپ وانتشارات میو کیر، ۱۳۴۱ھ، ص ۳۲

161. R. A. Nicholson: *A Literary History of the Arabs*, London: T, Fisher Unwin, Adelphi Terrace, 1907, p. 365
162. Ibid, p. 256

۱۶۳- استاد احمد حسن زیارت: عبدالرحمٰن طاہر سورتی (مترجم): تاریخ ادب عربی، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۶۱ء، ص ۳۰۸

164. *A Literary History of the Arabs*, p. 254
165. Ibid, p. 365

۱۶۶- رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، ص ۳۲
۱۶۷- تاریخ ادب عربی، ص ۳۰۸
۱۶۸- رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، ص ۳۲
۱۶۹- استاد احمد حسن زیارت: تاریخ ادب عربی، ص ۱۷۳
۱۷۰- دائرہ معارف اسلامیہ، ص ۴۲۰

171. Ed: Leonard Lewisohn: *The Heritage of Sufism,* Lahore: Sohail Academy Pakistan, Vol-I, 2005, Pg 34, 35
172. Ibid, p. 35
173. *A Literary History of the Arabs*, p. 385

۱۷۴- ڈاکٹر علی حسن عبدالقادر، محمد کاظم (مترجم): جنید بغدادؒ، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۷ء، ص ۱۷
۱۷۵- دکتر محمد حسن حائری: عرفان و تصوف، تہران: انتشارات بین الملی الہدیٰ، ۱۳۸۲ھ، ص ۱۶۲
۱۷۶- نفحات الانس، ص ۵۳، ۵۴/ دکتر محمد حسن حائری: عرفان و تصوف، ص ۱۶۲/ براون، ص ۲۹۸
۱۷۷- عرفان و تصوف، ص ۱۶۳
۱۷۸- تذکرۃ الاولیا، فریدالدین عطار، ص ۵۳/ عرفان و تصوف، دکتر محمد حسن حائری، ص ۱۶۴

۱۷۹- التعرّف لمذھب اہل التصوف/ رسالہ/نفحات الانس/ سیر الاولیا
۱۸۰- طبقات ابن سعد، جلد اول، ص ۴۱۱
۱۸۱- نفحات الانس، ص ۵۸
۱۸۲- کشف المحجوب (اردو)، ص ۱۳۹/ وفیات الاعیان، جلد ثانی، ص ۴۷/ رسالہ القشیریہ، ص ۶۹
۱۸۳- کشف المحجوب (اردو)، ص ۱۳۹، ۱۴۰
۱۸۴- عرفان و تصوف، ص ۱۶۴
۱۸۵- عرفان و تصوف، ص ۱۶۴/ عبدالکریم بن ھوازن قشیری: رسالہ قشیریہ، ص ۶۹
۱۸۶- کشف المحجوب (اردو)، ص ۱۴۲/ سیر الاولیا، ص ۴۴
۱۸۷- التعرّف لمذھب اہل التصوف / بمطابق نفحات الانس ۱۶۶ھ) / بمطابق براؤن ۷۷۷ء (ایڈورڈ جی براون: آ لٹریری ہسٹری آف پرشیا، لندن اینڈ لیزگ: ٹی فشر اینڈ ان وِن، طباعت دوم، ۱۹۰۹ء، ص ۲۹۸)
۱۸۸- رسالہ قشیریہ، ص ۶۵
۱۸۹- کشف المحجوب (اردو)، ص ۱۴۵، ۱۴۶/ رسالہ قشیریہ ص: ۶۵/ نفحات الانس، ص ۶۱
۱۹۰- کشف المحجوب (اردو)، ص ۱۴۶
۱۹۱- رسالہ قشیریہ، ص ۶۶
۱۹۲- ایضاً، ص ۶۷
۱۹۳- نفحات الانس، ص ۶۹
۱۹۴- نفحات الانس، ص ۶۹/ سید علی ہجویری، مولوی فیروز الدین (مترجم): کشف المحجوب (بیان المطلوب)، لاہور: فیروز سنز لمیٹڈ، س ن، ص ۱۷۸
۱۹۵- رسالہ قشیریہ، ص ۸۴
۱۹۶- نفحات الانس، ص ۶۹
۱۹۷- کشف المحجوب (بیان المطلوب)، ص ۱۷۸
۱۹۸- التعرف / نفحات الانس/ رسالہ/ وفیات الاعیان

199. Adward G. Browne: *A Literary History of Persia,* London and Leipsic: T Fisher Unwin, II edition, 1909, p. 298 / R. A. Nicholson: A Literary History of Arab, p. 385

۲۰۰- وفیات الاعیان، جلد خامس، ص ۲۳۱/ نفحات الانس، ص ۵۹/ نکلسن، ص ۳۸۵
۲۰۱- وفیات الاعیان، جلد خامس، ص ۲۳۲
۲۰۲- نفحات الانس، ص ۶۰
۲۰۳- کشف المحجوب (بیان المطلوب)، ص ۱۸۲
۲۰۴- رسالہ قشیریہ، ص ۷۰

205. *A Literary History of the Arabs*, R. A. Nicholson, p. 385

۲۰۶- وفیات الاعیان / نفحات الانس / رسالہ قشیریہ
۲۰۷- رسالہ قشیریہ، ص ۷۷
۲۰۸- وفیات الاعیان، جلد اول، ص ۲۷۵
۲۰۹- نفحات الانس، ص ۶۸
۲۱۰- رسالہ قشیریہ، ص ۷۹
۲۱۱- عرفان و تصوف، ص ۱۷۰
۲۱۲- نفحات الانس، ص ۸۲
۲۱۳- کشف المحجوب (بیان المطلوب)، ص ۱۸۲ / نفحات الانس، جامی، ص ۸۲
۲۱۴- کشف المحجوب (بیان المطلوب)، ص ۱۸۳
۲۱۵- نفحات الانس، ص ۸۲ / رسالہ قشیریہ، ص ۹۲
۲۱۶- رسالہ قشیریہ، ص ۹۱
۲۱۷- نفحات الانس / رسالہ / وفیات الاعیان
۲۱۸- کشف المحجوب، ص ۱۷۳
۲۱۹- رسالہ قشیریہ، ص ۸۰
۲۲۰- ایضاً
۲۲۱- رسالہ قشیریہ، ص ۸۰ / نفحات الانس، ص ۷۰
۲۲۲- نفحات الانس، ص ۷۰
۲۲۳- جنید بغداد، ص ۵۷
۲۲۴- ایضاً، ص ۶۰
۲۲۵- وفیات الاعیان، جلد ثانی، ص ۵۸
۲۲۶- التعرّف لمذھب اہل التصوف / نفحات الانس / رسالہ قشیریہ / وفیات الاعیان
۲۲۷- رسالہ قشیریہ، ص ۶۸
۲۲۸- ایضاً
۲۲۹- کشف المحجوب، ص ۱۴۳
230. Adward G. Browne: *A Literary History of Persia,* p. 387
۲۳۱- رسالہ قشیریہ / بمطابق نفحات الانس (۲۵۷ھ)
۲۳۲- وفیات الاعیان، جلد ثانی، ص ۴۱۱
۲۳۳- کشف المحجوب، ص ۱۷۶
۲۳۴- نفحات الانس، ص ۷۳ / رسالہ قشیریہ، ص ۷۴
۲۳۵- جنید بغداد، ص ۴۲ تا ۴۵

۲۳۶- رسالہ قشیریہ، ص۷۴
۲۳۷- صفۃ الصفوۃ، جلد ثانی، ص۲۴۴
۲۳۸- التعرّف لمذہب اہل التصوف / نفحات الانس/وفیات الاعیان
۲۳۹- کشف المحجوب، ص۱۹۵
۲۴۰- نفحات الانس، ص۷۴
۲۴۱- رسالہ قشیریہ، ص۹۳
۲۴۲- التعرّف لمذہب اہل التصوف/ نفحات الانس
۲۴۳- نفحات الانس، ص۷۵
۲۴۴- کشف المحجوب، ص۱۴۹
۲۴۵- رسالہ قشیریہ، ص۸۷
۲۴۶- کشف المحجوب، ص۱۵۰
۲۴۷- التعرّف لمذہب اہل التصوف/ رسالہ قشیریہ
۲۴۸- نفحات الانس، ص۸۹/ کشف المحجوب، ص۲۲۶
۲۴۹- نفحات الانس، ص۹۰، ۹۱
۲۵۰- ایضاً، ص۹۰
۲۵۱- کشف المحجوب، ص۲۲۶
۲۵۲- التعرّف لمذہب اہل التصوف/ نفحات الانس/رسالہ قشیریہ/ وفیات الاعیان
۲۵۳- وفیات الاعیان، جلد ثانی، ص۴۲۸/ نفحات الانس، ص۸۴
۲۵۴- رسالہ قشیریہ، ص۸۹
۲۵۵- نفحات الانس، ص۸۵
۲۵۶- نفحات الانس/ رسالہ قشیریہ
۲۵۷- نفحات الانس، ص۸۷
۲۵۸- التعرّف لمذہب اہل التصوف/ رسالہ قشیریہ/ نفحات الانس/ صفۃ الصفوۃ
۲۵۹- نفحات الانس، ص۹۸
۲۶۰- رسالہ قشیریہ، ص۱۱۰
۲۶۱- التعرّف لمذہب اہل التصوف
۲۶۲- کشف المحجوب، ص۲۰۶ تا ۲۰۸
۲۶۳- نفحات الانس، رسالہ قشیریہ
۲۶۴- نفحات الانس، ص۹۵/ رسالہ قشیریہ، ص۱۰۱/ کشف المحجوب، ص۲۰۳

۲۶۵- جنید بغداد، ص۳۳
۲۶۶- ایضاً، ص۳٦
۲۶۷- کشف المحجوب، سید علی ہجویری، ص۲۰۳
۲۶۸- نفحات الانس، ص۹۵
۲۶۹- کشف المحجوب، ص۲۰۴/ نفحات الانس، ص۹٦
۲۷۰- رسالہ قشیریہ، ص۱۰۱/جنید بغداد، ص۳٦/نفحات الانس، ص۹۷، ۹۸
۲۷۱- جنیدِ بغداد، ص۲۱۵ تا ۳۰۳
۲۷۲- رسالہ قشیریہ، ص۱۰۲
۲۷۳- نفحات الانس، ص۱۵٦/ کشف المحجوب، ص۲۳٦
۲۷۴- کشف المحجوب، ص۲۳٦
۲۷۵- وفیات الاعیان، جلد ثانی، ص۱٦۱
۲۷٦- نفحات الانس، ص۱۵٦، ۱۵۷
۲۷۷- کشف المحجوب، ص۲۳۹
۲۷۸- جنید بغداد، ص۹۴
۲۷۹- ایضاً
۲۸۰- کشف المحجوب، ص۲۴۰
۲۸۱- ایضاً، ص۲۳۷

282. Adward G. Browne: *A Literary History of Persia,* p. 31
283. R. A. Nicholson: *Literary History of the Arabs*, p. 389
284. Ibid, Pg 393

۲۸۵- استاد سعید نفیسی :سر چشمہ تصوف در ایران، تہران: کتاب فروشی، ۱۳۴۳م ش، ص۱۰۰، ۱۰۱
۲۸٦- ایضاً، ص۱۲۵ تا ۱۲۹

285. R. A. Nicholson: *Literary History of the Arabs*, p. 390

۲۸۸- سر چشمۂ تصوف در ایران، ص۷۲، ۷۳
۲۸۹- ڈاکٹر قاسم غنی: تاریخ تصوف در اسلام، تہران: نقشِ جہاں، ۱۳۳۱م ش، ص۴، ۵
۲۹۰- کشف المحجوب، ص۲۱۸
۲۹۱- نفحات الانس، ص۱۲۸/ کشف المحجوب، ص۲۲۲، ۲۲۳
۲۹۲- نفحات الانس، ص۱۳۳/ کشف المحجوب، ص۲۲۵
۲۹۳- التعرّف لمذہب اہل التصوف/ رسالہ قشیریہ
۲۹۴- نفحات الانس، ص۱۰۸/ کشف المحجوب، ص۲۱۳
۲۹۵- نفحات الانس، ص۱۰۹/ کشف المحجوب، ص۲۱۳/ رسالہ قشیریہ، ص۱۰۷

۲۹٦- صفة الصفوة، جزء ثانی، ص ۲۸۵
۲۹۷- رسالہ قشیریہ/نفحات الانس /التعرّف لمذھب اہل التصوف
۲۹۸- رسالہ قشیریہ، ص ۱۲۰
۲۹۹- التعرّف لمذھب اہل التصوف / نفحات
۳۰۰- نفحات الانس، ص ۱۸۱
۳۰۱- وفیات الاعیان، جلد ثانی، ص ۲۷۳
۳۰۲- نفحات الانس، ص ۱۸۱
۳۰۳- اللمّع فی التصوف، بیروت (لبنان)، پ ن، ۲۰۰۱ء، ص ۳
۳۰۴- نفحات الانس، ص ۲٦٦
۳۰۵- تذکرۃ الاولیا، ص ۳۵۹
۳۰٦- ابن العماد، عبدالقادر الارناؤوط (تحقیق و استخراج)، محمود الارناؤوط (حققہ وعلی علیہ): شذرات الذھب فی اخبار من ذھب، بیروت، دمشق: درا ابن الکثیر، الطبعۃ الاولی، ۱۹۸٦ء، المجلد الرابع، ص ۴۱۳
۳۰۷- ایضاً
۳۰۸- نفحات الانس، ص ۱۳۱
۳۰۹- جنید بغداد، ص ۲۲
۳۱۰- نفحات الانس/عرفان و تصوف
۳۱۱- عرفان و تصوف، ص ۱۸۰
۳۱۲- ایضاً، ص ۱۸۱
۳۱۳- ابوسعید ابوالخیر: جہانگیر منصور (تصحیح ومقدمہ): رباعیات ابو سعید ابو الخیر، خیام، بابا طاہر (ازنسخہ ہائے معتبر)، تہران: کتاب خانہ ملی ایران، چاپ ششم، ۱۳۹۱ش، ص ۱۱۲
۳۱۴- ایضا
۳۱۵- نفحات الانس، ص ۲۸۲ تا ۲۸۴
۳۱٦- وفیات الاعیان، جلد ثلاثہ، ص ۲۰٦
۳۱۷- کشف المحجوب، ص ۲٦۰
۳۱۸- نکلسن/ نفحات الانس/ وفیات الاعیان
۳۱۹- نفحات الانس، ص ۲۸۵

۳۲۰- وفیات الاعیان، جلد ثانی، ص ۲۱۷/ نفحات الانس، ص ۳۳۳
۳۲۱- تاریخ ادب عربی، ص ۵۱۱
322. *Encyclopedia Iranica*, Bibliotheca Persica Press, ISBN 1-56859-050-4
۳۲۳- نفحات الانس، ص ۴۳۸ تا ۴۴۰
۳۲۴- سر چشمۂ تصوف در ایران، ص ۱۰۳
۳۲۵- نفحات الانس، ص ۵۱۱ تا ۵۱۳
۳۲۶- سر چشمه تصوف در ایران، ص ۱۱۸ تا ۱۲۲
۳۲۷- سنائی غزنوی: مدرس رضوی (تصحیح و حاشیہ): حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، تہران: دانش گاہِ تہران، ۱۳۵۹ م ش، ص ۶۰ تا ۶۴
۳۲۸- سنائی غزنوی: مدرس رضوی (تصحیح و حاشیہ): دیوان سنائی، ایران: کتاب خانہ سنائی، س۔ن، ص ۵۱ تا ۵۴
۳۲۹- عوارف المعارف/ نفحات/ وفیات/ رضا زادہ
۳۳۰- نفحات الانس، ص ۴۱۰
۳۳۱- ایضاً، ص ۴۱۱
332. Syed Hussein Nasr: *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Traditions,* Harper Collins, 2 Sep 2008, p. 130
۳۳۳- رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، تہران: مؤسسہ چاپ و انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۲ م ش، ص ۲۸۵
۳۳۴- ایضاً، ص ۲۸۶
۳۳۵- نفحات الانس، ص ۴۰۸
۳۳۶- جلال الدین رومی: محمد عباسی (مقدمہ تصحیح): کلیات دیوانِ شمس تبریزی، ایران: خیابانِ جمہوری، انتشارات نشر طلوع، س۔ن، ص ۳۴۵
۳۳۷- نفحات الانس، ص ۴۰۲
۳۳۸- ایضاً، ص ۴۰۳، ۴۰۴
۳۳۹- جلال الدین رومی: کلیاتِ مثنوی معنوی، ایران: انتشارات نگاہ، چاپ اول، ۱۳۴۱ م ش، ص ۲۵۴
۳۴۰- کلیات دیوان شمس تبریزی، ص ۱۳۵۷
۳۴۱- نفحات الانس، جامی، ص ۵۱۶
۳۴۲- ایضاً

۳۴۳- ایضاً،ص ۵۱۵
۳۴۴- ڈاکٹر نفیس اقبال :اُردو شاعری میں تصوف، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۷ء،ص ۷۰
۳۴۵- تاریخ ادبیاتِ ایران،ص ۲۶۴
۳۴۶- اعجاز الحق قدوسی :اقبال کے محبوب صوفیہ، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۷۶ء،ص ۲۱۲
۳۴۷- ڈاکٹر نفیس اقبال :اُردو شاعری میں تصوف،ص ۷۳
۳۴۸- ایضاً،ص ۷۴
۳۴۹- تاریخ ادبیات ایران،ص ۲۵۸، ۲۵۹
۳۵۰- ایضاً،ص ۲۵۹
۳۵۱- سکینۃ الاولیا،ص ۱۵، ۱۶
۳۵۲- ایضاً
۳۵۳- اعجاز الحق قدوسی :تذکرۃ صوفیائے سندھ، کراچی: اُردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۵۹ء،ص ۲۹، ۳۰
۳۵۴- ایضاً،ص ۲۰، ۲۱
۳۵۵- سکینۃ الاولیا،ص ۲۰، ۲۱
۳۵۶- سیر الاولیا،ص ۱۲۷
۳۵۷- ڈاکٹر نفیس اقبال:اُردو شاعری میں تصوف،ص ۷۶
۳۵۸- سیر الاولیا،ص ۱۲۸
۳۵۹- ایضاً
۳۶۰- ایضاً،ص ۱۳۸
۳۶۱- ڈاکٹر میمن عبدالمجید سندھی :پاکستان میں صوفیانہ تحریکیں، لاہور: سنگِ میل، ۲۰۰۰ء،ص ۲۳۳، ۲۳۴
۳۶۲- سیر الاولیا،ص ۱۳۸
۳۶۳- ایضاً
۳۶۴- ایضاً،ص ۱۴۵ تا ۱۵۴
۳۶۵- علامہ امیر حسن سجزی، خواجہ حسن ثانی نظامی (مترجم): فوائد الفواد (ملفوظاتِ خواجہ محبوب الٰہی)، لاہور: زاویہ فاؤنڈیشن، ۲۰۰۸ء،ص ۱۷۵، ۱۷۶
۳۶۶- فوائد الفواد،ص ۱۶۹، ۱۷۰/ سیر الاولیا،ص ۱۶۰
۳۶۷- سیر الاولیا،ص ۱۵۸

۳۶۸- ابوالفضل، علامہ: مولوی محمد فدا علی صاحب (مترجم): آئینِ اکبری، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، جلد اول، حصہ دوم، س۔ن، ص ۱۰۴۶
۳۶۹- قاضی جاوید: پنجاب کے صوفی دانشور، لاہور: ص: ۹۰ تا ۹۴
۳۷۰- فوائد الفواد، ص ۱۹۳
۳۷۱- ایضاً، ص ۱۹۷
۳۷۲- ایضاً، ص ۲۱۴، ۲۱۵
۳۷۳- ایضاً ص: ۱۶۲
۳۷۴- محمد اکرام، شیخ: آبِ کوثر، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ساتویں بار، ۱۹۷۵ء، ص ۲۵۱
۳۷۵- ڈاکٹر نفیس اقبال: اردو شاعری میں تصوف، ص ۸۲
۳۷۶- ڈاکٹر تارا چند، محمد مسعود احمد (مترجم): تمدن ہند پر اسلامی اثرات، لاہور: مجلس ترقی ادب، طبع دوم، جون ۲۰۰۲ء، ص ۱۴۶ تا ۱۶۹
۳۷۷- ایضاً، ص ۱۵۴ تا ۱۶۵
۳۷۸- ایضاً، ص ۱۳۰
۳۷۹- ایضاً
۳۸۰- بھگوت گیتا، تشریح و وضاحت: رائے روشن لال۔ لاہور: فکشن ہاؤس، ۱۹۹۶ء، ص ۵۶، ۵۷
۳۸۱- اعجاز الحق قدوسی: اقبال کے محبوب صوفیہ، ص ۴۵۱، ۴۵۲
۳۸۲- ابوطالب محمد بن عطیہ حارثہ مکی: قوت القلوب، الجزء الاول، بیروت: ص: ۹ تا ۱۱
۳۸۳- اللمّع فی التصوف، ص ۲۷۵
۳۸۴- عوارف المعارف، ص ۳۶، ۳۷
۳۸۵- ابوعبدالرحمٰن محمد بن موسیٰ سلمیٰ: مصطفیٰ عبدالقادر عطا (حققہ وعلق علیہ): طبقات الصوفیہ، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۹۹۸ء، ص ۲۸۰
۳۸۶- صحیح بخاری، جلد سوم، کتاب الصیام
۳۸۷- اللمّع فی التصوف، ص ۲۹۴
۳۸۸- صحیح بخاری، جلد سوم، کتاب الصیام، حدیث: ۱۸۶۸
۳۸۹- اللمّع فی التصوف، ص ۳۰۸ تا ۳۱۱
۳۹۰- صحیح بخاری، جلد دوم، کتاب التہجد، باب قیام اللیل، حدیث: ۲۳۰
۳۹۱- سورہ مزمل: آیات: ۲، ۳، ۶، ۲۰

۳۹۲- اللمّع فی التصوف، ص۳۴۵، ۳۴۶
۳۹۳- ایضاً
۳۹۴- کشف المحجوب، ص۲۲۳
۳۹۵- اللمّع فی التصوف، ص ۳۲۵
۳۹۶- صحیح بخاری، جلد اول، کتاب الوحی، حدیث: ۰۱/ جلد اول، کتاب دوم، حدیث: ۵۱/ جلد سوم، کتاب ۴۶، حدیث: ۷۰۶/ جلد پنجم، کتاب ۵۸، حدیث: ۲۳۸
۳۹۷- اللمّع فی التصوف، ص۳۲۳
۳۹۸- تفسیر ابن کثیر۔ سورۃ حدید، پارہ ۲۷، آیت: ۲۷، جلد پنجم، ص ۱۰۶ تا ۱۰۸
۳۹۹- سورۃ حدید: آیت ۲۷
۴۰۰- سورۃ بقرہ: آیت ۱۷۷
۴۰۱- صحیح بخاری، حدیث رقم: ۳۹۰۵/ حافظ اظہر محمود: صدیقِ اکبر، لاہور: مکی دار الکتب، ۲۰۱۰ء، ص ۳۱
۴۰۲- القرآن الکریم: ۴:۱۰۴، ۳:۳۶، ۴:۱۷۱، ۲:۲، ۹، ۸:۵۹
۴۰۳- تاریخ تصوف، یوسف سلیم چشتی، ص ۱۰
۴۰۴- سورۃ البقرۃ، آیت: ۸۳
۴۰۵- لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنہ
۴۰۶- عوارف المعارف، ص ۳۴۸ تا ۳۴۹
۴۰۷- ایضاً
۴۰۸- کشف المحجوب، ص۶۰
۴۰۹- دیوانِ شمس تبریزی، ص ۷۸۱
۴۱۰- ایضاً، ص ۵۱۳
۴۱۱- ایضاً، ص ۴۷۳
۴۱۲- اللمّع فی التصوف، ص۳۲۳
۴۱۳- صحیح بخاری، کتاب اللباس، ص ۵۵۱
۴۱۴- ایضاً، کتاب اللباس، ص ۵۵۹
۴۱۵- ابو نعیم اصفہانی: حلیۃ الاولیا لابی نعیم، فی باب عمر بن الخطاب، حدیث رقم: ۱۳۶/ اللمّع فی التصوف، ص ۲۴۱
۴۱۶- ایضاً

۴۱۷- جامع ترمذی، جلد دوم، ابواب الزھد، باب ما جاء فی معیشۃ اصحاب النبی ﷺ، ص ۴۰
۴۱۸- اللمّع فی التصوف، ص ۳۲۲
۴۱۹- ایضاً، ص ۳۳۸
۴۲۰- صحیح مسلم، کتاب السلام، باب انہ یستحب لمن، حدیث: ۲۱۷۴ (ان الشیطان یجری من الانسان مجری الدم)
۴۲۱- حجۃ الاسلام امام غزالی، مولوی محمد احسن صدیقی نانا تویؒ (مترجم): احیائے علوم دین (مذاق العارفین)، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، س ن، جلد سوم، ص ۴۵
۴۲۲- ایضاً، ص ۵۲
۴۲۳-امام البانیؒ: سلسلة الاحاديث الضعيفة والموضوعة واثرها السی فی الامة، جلد اول، حدیث رقم: ۲۴۷۔ محققین کا کہنا ہے کہ یہ حدیث موضوع اور ضعیف ہے۔ حافظ عراقی اور السبکی کے مطابق بھی یہ حدیث من گھڑت اور باطل ہے اور اس کی کوئی اصل ثابت نہیں۔ 'البانیؒ لکھتے ہیں کہ ممکن ہے غزالیؒ نے یہ الطبقات سے لی ہو۔ الطبقات الشافعية الكبریٰ کے باب ''کتاب کسر الشھوتین'' میں ایسی بہت سی احادیث بیان ہوئی ہیں جو جوع کی حمایت میں ہیں لیکن یہ موضوع ہیں۔
۴۲۴- حجۃ الاسلام امام غزالی: احیائے علوم دین (مذاق العارفین)، ص ۵۲
۴۲۵- ایضاً، ص ۱۲۰
۴۲۶- ایضاً، ص ۱۲۱ تا ۱۲۷
۴۲۷- صحیح بخاری، کتاب الادب، جلد ہشتم، ص ۳۳
۴۲۸- صحیح بخاری، کتاب الادب، باب الرفق فی الامر کلہ، جلد ہشتم، حدیث: ۵۴
۴۲۹- عوارف المعارف، ص ۳۰۵
۴۳۰- الصفة الصفوة، جلد اول، ص ۱۴۸/ حلیۃ الاولیا لابی نعیم، باب عمر بن الخطاب
۴۳۱- صحیح بخاری، کتاب الادب، باب تبسم والضحک، جلد ہفتم، ص ۴۷۹، حدیث: ۶۰۹۲
۴۳۲- ایضاً، باب حسن خلق، جلد ہفتم، ص ۴۴۸، حدیث: ۶۰۳۴
۴۳۳-عوارف المعارف، ص ۱۳۰
۴۳۴- ایضاً، ص ۳۰۸
۴۳۵-دیوان امام علیؓ، ص ۲۰
۴۳۶-اللمّع فی التصوف، ص ۱۰۹
۴۳۷- سید عبدالقادر جیلانیؒ، علامہ ظہیر بدایونی (مترجم): غنية الطالبين، لاہور: کتب خانہ شانِ اسلام،

۱۹۹۸ء،ص ۲۲۶، ۲۲۷

۴۳۸- اللمّع فی التصوف،ص۱۱۱،۱۱۲

۴۳۹- امام نوویؒ، یحییٰ بن شرف الدین، چوہدری عبدالحفیظ، ملک ظفر اقبال (ترجمہ وتشریح): شرح اربعین نوویؒ، لاہور: نعمانی کتب خانہ،س ن، حدیث نمبر: ۲۷،ص ۱۸۹

۴۴۰- غنیۃ الطالبین،ص۲۱۲

۴۴۱- عوارف المعارف، ص ۵۷۲،۵۷۳

۴۴۲- الفاروق،ص۲۵۸

۴۴۳-اللمّع فی التصوف،ص۱۱۴

۴۴۴- جامع ترمذی، جلد دوم، ابواب الزھد، باب ما جاء فی الزھادۃ فی الدنیا،ص ۳۰، ۳۱

۴۴۵- عوارف المعارف، ص ۵۷۳

۴۴۶- کشف المحجوب،ص ۲۱۵

۴۴۷- دیوانِ امام علیؓ،ص ۸

۴۴۸- اللمّع فی التصوف،ص ۱۱۶

۴۴۹- سورۃ بقرۃ، آیت: ۲۷۳

۴۵۰- صحیح بخاری، کتاب الرقاق، باب فی فضل الفقر

۴۵۱- اللمّع فی التصوف،ص ۱۱۷

۴۵۲- جامع ترمذی، جلد دوم، ابواب الزھد، باب ما جاء فی معیشۃ اصحاب النبی ﷺ،ص ۴۰

۴۵۳-شرح اربعین نوویؒ، حدیث نمبر: ۳۱ (حقیقی زہد)،ص ۲۱۵

۴۵۴- امام مالک، بن انس بن مالک، علامہ وحید الزمان (مترجمؒ): مؤطا امام مالکؒ، لاہور: مکتبہ رحمانیہ، س ن، کتاب الجامع، باب ما جاء لبس الثیاب، حدیث: ۸،۷،ص : ۶۳۷

۴۵۵- اللمّع فی التصوف،ص ۱۱۸/ عوارف المعارف، ص ۵۷۹

۴۵۶- عوارف المعارف، ص ۵۷۶تا۵۷۸

۴۵۷- التعرّف لمذھب اہل التصوف،ص ۱۴۵

ترجمہ: کتنے مصائب تھے جنھوں نے مجھے اپنے پیالے پلائے تو میں نے ابھی انھیں اپنے صبر کے سمندر سے کئی پیالے پلا دیئے۔ میں نے صبر کا لباس پہنا اور اس کی گردشوں کا لحاف اوڑھ لیا اور اپنے نفس سے کہا کہ صبر کرتے رہو یا پھر غم سے ہلاک ہو جاؤ۔ یہ ایسے مصائب ہیں کہ بلند پہاڑ بھی ان کو جھیلتے، تو دھنس جاتے، اور ٹوٹ لنے سے بھی کہیں نہ ملتے۔

۴۵۸- امام ابو داود سلیمان بن اشعث سجستانیؒ، علامہ وحید الزمان (مترجم): سنن ابی داؤد، لاہور: نعمانی کتب خانہ، بار اول، جولائی ۱۹۸۷ء، کتاب چہارم، حدیث: ۳۲۱/تفسیر ابن کثیر، فی تفسیر سورۃ التوبہ: آیت: ۱۲۹، جلد دوم، ص ۳۸/ ابو داود کے مطابق یہ موقوف ہے۔ زاد المعاد میں اسے الارناؤوط نے صحیح قرار دیا ہے(زاد المعاد،۲:۳۷)۔علامہ ابن باز نے اسے موقوف وضعیف قرار دیا ہے(مجموع فتاویٰ ابن باز،۲۶:۲۵)
۴۵۹- امام النووی، ابوزکریا یحیٰی ابن شرف، ایس۔ ایم۔ مدنی عباسی (مرتب): الترمذی، کراچی: انٹرنیشنل اسلامک پبلیشرز، طباعت اول،۱۹۸۳ء، حدیث: ۲۰
۴۶۰- دیوان امام علیؓ،ص ۳۱
۴۶۱- اللمّع فی التصوف،ص ۱۲۱
۴۶۲- عوارف المعارف، ص ۵۸۷
۴۶۳- اللمّع فی التصوف،ص ۱۲۳
۴۶۴- ایضاً
۴۶۵- عوارف المعارف، ص ۵۹۰
۴۶۶- التعرّف لمذهب اهل التصوف،ص ۱۵۷
۴۶۷- اللمّع فی التصوف،ص ۱۲۵ تا ۱۲۹
۴۶۸- ایضا
۴۶۹- ابی القاسم بن هوازن القشیری: الرسائل القشیریه (عربی)، کراتشی: نشرھا المعھد المرکزی للابحاث الاسلامیہ،۱۹۶۴ء،ص ۷۱ تا ۷۳
۴۷۰- اللمّع فی التصوف،ص ۱۲۷ تا ۱۲۹
۴۷۱- صحیح بخاری، کتاب الادب،ص ۳۹
۴۷۲- التعرّف لمذهب اهل التصوف،ص ۱۷۱،۱۷۲
۴۷۳- اللمّع فی التصوف،ص ۱۳۰ تا ۱۳۲
۴۷۴- کشف المحجوب،ص ۲۱۷
۴۷۵- التعرّف لمذهب اهل التصوف،ص ۱۷۳
ترجمہ: محبت نے مجھے محبوب سے باتیں کرنے کے سوا ہر چیز سے بہرہ کر دیا، ایسی محبت کو کسی نے دیکھا جو بہرہ پن پیدا کر دے۔ اس نے اپنے آپ کو دیکھنے کے سوا ہر شے سے میری آنکھوں کو روک دیا اور اگر محبت کو چھپایا جائے تو مار ڈالتی ہے اور اندھا کر دیتی ہے۔ فرط محبت ایسی حالت ہے کہ جب وہ

غالب آ جائے تو تجربہ کار آدمی کی رائے بھی کام نہیں کرتی۔ اگر اس کے آلام انصاف کریں تو (محبّ) لذت پاتا ہے اور اگر انصاف میں بڑھ جائیں تو حیرانی ہے۔

۴۷۶- اللمّع فی التصوف، ص ۱۳۴، ۱۳۵

۴۷۷- عوارف المعارف، ص ۵۸۴

۴۷۸- علی حسن علی الحلبی، ابراھیم طٰہ القیسی، الدکتور حمدی محمد مراد (مرتبین): موسوعة الاحادیث والآثار الضعیفة والموضوعة۔ الریاض: المکتبہ المعارف للنشر والتوریع، الجلد الخامس العشر، الطبعة الاولیٰ، ۱۹۹۹ء، فی کتاب الزھد والرقائق، ص ن

۴۷۹- علی بن محمد السلطان نورالدین الملا الھروی القاری: الاسرار المرفوعة فی الاخبار الموضوعة، بیروت: دارالامانة/موسسة الرسالہ، طبع اول، ۲۰۱۰، حرف الام، ص ن

۴۸۰- اللمّع فی التصوف، ص ۱۳۵

۴۸۱- ایضاً، ص ۱۳۷

باب سوم:

اقبالؒ کی شخصیت پر تصوف اور مابعدالطبیعیات کے اثرات

ڈاکٹر علامہ محمد اقبال رحمۃ اللہ علیہ سیالکوٹ کے خاندان سپرو میں ۹ نومبر ۱۸۷۷ء کو محلّہ چوڑیگراں میں پیدا ہوئے۔ روایت ہے کہ آپ کی ولادت سے چند روز قبل آپ کے والد شیخ نور محمد نے ایک خواب دیکھا۔[1] اس خواب کی تاویل شیخ نور محمد نے یہ اخذ کی یہ یقیناً کوئی باسعادت اور نیک اولاد ہوگی جو دینِ اسلام کی خدمت کرے گی۔ ولادت کے بعد آپ کے والدگرامی نے آپ کا نام ''اقبال'' تجویز کیا، جوعین اسم بامسمّٰی ثابت ہوا۔ کشمیری الاصل تھے۔ آپ کی ذات برہمن تھی اور کشمیری پنڈتوں کی سپروگوت سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کے والد ماجد اور آباواجداد کشمیر کے معروف صوفی سلسلے ریشیاں سے وابستہ تھے۔ عبدالسلام خورشید کے بقول روحانیت اس خاندان کی گھٹی میں تھی، نہ صرف اقبالؒ کے والد اور والدہ بلکہ آباواجداد بھی طبعاً روحانیت کی طرف مائل تھے اور محمد اقبالؒ کے جدِّ امجد حضرت بابا لولیؒ حج جو کشمیر کے مشائخ میں سے تھے، ترکِ دنیا کر کے کشمیر سے نکل گئے۔ واپس آنے پر اشارۂ غیبی پا کر حضرت بابا نصرالدینؒ کے مرید ہوئے جو حضرت نورالدین ولیؒ کے مُرید تھے۔[2] تاریخ کشمیر اعظمی کے مؤلف خواجہ محمد اعظم شاہ دیدہ مری نے بابا لولی حاجیؒ کے متعلق یہی اندراج کیا ہے۔[3] ابو محمد حاجی محی الدین مسکین نے ۱۳۲۱ھ (۱۹۰۳ء) میں اپنی تالیف تحائف الا ہر ار فی ذکر الاولیاء الاخیار (تاریخِ کبیر کشمیر) میں رشیوں کے باب میں درج کیا ہے کہ وہ اہل خانہ کے دنیادار رویوں سے دل برداشتہ ہوکر تارک الدنیا ہو گئے تھے، اور تجرد و تفرد کی زندگی اختیار کر لی۔[4]

بابا لولی حج کا اصل نام معلوم نہیں ہو سکا۔ لولی حج ان کا لقب تھا جس کا مطلب ہے ''عاشقِ حج''۔ عبداللہ قریشی حیاتِ اقبالؒ کی گمشدہ کڑیاں میں لکھتے ہیں کہ روایت

کے مطابق انھوں نے پیدل کئی بار حج کیا تھا اس لیے وہ اس لقب سے مشہور ہوئے۔[۵]

حضرت بابا نصر الدینؒ سلسلۂ ریشیاں کے بانی حضرت نور الدین ولی کے چوتھے خلیفہ تھے۔ یوں تو مسلمان ریشیوں کے نام سلطان زین العابدین (بڈشاہ) کے زمانے سے بھی پہلے سلطان قطب الدین اور سلطان سکندر بت شکن کے ادوار میں ملتے ہیں لیکن درحقیقت شیخ نور الدین ولیؒ رشی، جنھوں نے سلطان سکندر بت شکن اور سلطان زین العابدین، دونوں کا زمانہ دیکھا تھا، اس حلقے کے پیشوا اور سُرخیل تھے۔ صوفیہ کے اس سلسلے سے کشمیر میں اشاعت و تبلیغ اسلام کو بہت مدد ملی جہاں تک لفظ ''ریشی'' کی بات ہے تو محمد دین فوق[۶] کے بقول یہ کوئی ذات یا گوت نہیں بلکہ زہاد کا ایک طبقہ تھا، جسے اس نام سے پکارا جاتا تھا۔ ڈاکٹر جاوید اقبال زندہ رود میں لکھتے ہیں کہ حضرت بابا نصر الدینؒ کے مریدان کا سلسلہ طویل ہے جن میں انتہائی معروف حضرت بابا لولی حاجیؒ ہیں۔ بابا رکن الدین ریشی بابا لولی حج کے جانشین ہوئے۔ ولبو ریشی اُن کے خاص مُرید تھے۔ محمد دین فوق نے اپنی کتاب تاریخ اقوام کشمیر میں لکھا ہے کہ بابا لولی حج کی اولاد میں ایک بزرگ شیخ اکبر کے نام سے ہوئے ہیں۔ باعمل صوفی اور بزرگوں کی صحبت میں بیٹھنے والے تھے، مرشد کی وفات کے بعد وہی جانشین قرار پائے۔[۷] عبدالسلام خورشید لکھتے ہیں کہ یہی شیخ اکبرؒ علامہ محمد اقبالؒ کے جدِّ امجد تھے۔ علامہ اقبالؒ نے لکھا ہے کہ ان کی کرامات سے لوگوں کو ان کی سیادت کا یقین آیا۔[۸] محمد عبد اللہ قریشی[۹] شیخ اعجاز احمد[۱۰] کی فراہم کردہ معلومات سے یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ جس بزرگ نے ہجرت کی اُن کا نام شیخ جمال دین تھا اور ان کے چار بیٹے تھے جن کے نام عبد الرحمٰن، شیخ محمد رمضان، شیخ محمد رفیق اور شیخ محمد عبد اللہ ہیں۔ شیخ محمد رفیق کے دو صاحبزادے تھے: شیخ نور محمد اور شیخ غلام محمد۔ علامہ محمد اقبالؒ کے دادا شیخ محمد رفیق کے بھائی شیخ محمد رمضان سب سے بڑے تھے۔ انھوں نے تصوف پر فارسی میں چند کتابیں لکھ کر اپنی صوفی مشربی کا ثبوت دیا تھا۔[۱۱]

علامہ اقبالؒ کے والد گرامی شیخ نور محمد، شیخ محمد رفیق ولد شیخ جمال الدین ولد شیخ اکبرؒ کے فرزندِ اول تھے۔ اُن کی کُنیّت بچپن میں ناک چھدنے کی وجہ سے ''نتھو'' تھی۔ بڑے وجیہہ، قد آور، خوش پوش اور خوش مذاق انسان تھے۔ لکھنا پڑھنا جانتے تھے۔ تجارت پیشہ ہونے کے

باوجود صوفیہ و علما کی مجلسوں میں اٹھنے بیٹھنے سے شریعت وطریقت کے رموز و نکات بخوبی سمجھتے تھے اور علمِ مجلسی سے اچھی طرح واقف تھے۔ اُن پر تصوّف و روحانیت کی گہری چھاپ تھی۔[۱۲] جب بھی اقبالؒ کا کوئی نیا مجموعہ کلام آتا تو اللہ تعالیٰ کا شکر بجا لاتے اور جذب و معرفت کے مضامین، خاص طور سے اسرارِ خودی پڑھ کر بے چین ہو جاتے، یہاں تک کہ زار و قطار رونے لگتے۔[۱۳] شیخ نور محمد صاحبِ کشف و کرامات تھے۔ وہ اپنے قوائے روحانی کی نشو و نما کے لیے چلّہ کشی بھی کیا کرتے تھے۔ اپنے والد کے روحانی مزاج اور پاک نفسی کے بارے میں خود علامہ نے اپنے بچپن کا ایک معروف واقعہ عبدالمجید سالک سے بیان کیا، جو ذکرِ اقبالؒ میں درج ہے۔ یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد عبدالمجید سالک لکھتے ہیں:

جب باپ کی یہ کیفیت ہو، اس کے مرشدوں اور دوستوں کا حلقہ بھی ایسے ہی لوگوں پر مشتمل ہو اور دن رات اس قسم کے کرشمے چشم و گوش کی پرورش کرتے رہے ہوں تو ظاہر ہے کہ اقبالؒ کا ذہن وجدانی کیفیت کے لیے کس قدر آمادہ ہوگا۔[۱۴]

والدۂ اقبال بھی دینی و پرہیزگار خاتون تھیں۔ ڈاکٹر جاوید اقبالؒ ان کی شخصیت کی انفرادیت اور فطری خداترسی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ وہ لکھنا پڑھنا نہ جانتی تھیں لیکن بڑی سمجھ دار، معاملہ فہم اور مدبّر خاتون تھیں۔ جاوید اقبال ان کے جذبۂ ایثار سے متعلق ایک واقعہ زندہ رود میں درج کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک غیر معمولی خاتون تھیں۔[۱۵]

جاوید اقبال، علامہ کے سلسلۂ بیعت کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ شیخ نور محمد، سلطان العارفین حضرت قاضی سلطان محمود دربار آوان شریف کے مرید تھے جو قادریہ سلسلے سے تعلق رکھتے تھے۔ اسی بنا پر اقبالؒ بھی بچپن ہی سے سلسلہ قادریہ میں بیعت تھے، جو حضرت خواجہ محمد عمر کے مرید اور خلیفہ تھے۔ خواجہ محمد شبیر عباسی قادریؒ، علامہ اقبالؒ اور ان کے والد بزرگوار حضرت شیخ نور محمدؒ کے سلسلہ بیعت و پیری کے متعلق لکھتے ہیں:

شاعرِ مشرق ڈاکٹر محمد اقبالؒ کے والد ماجد شیخ نور محمد، حضرت سائیں عبداللہ شاہ قادریؒ (جو کہ غوث العصر حضرت خواجہ محمد عمر قدس اللہ سرہٗ کے خلیفۂ عظام میں سے تھے) کی بیعت سے مشرف تھے۔ حضرت سائیں عبداللہ شاہ مردِ خدا شناس، با مروّت و با اخلاص، متواضع، مستجاب الدعوات، صاحبِ مسخرات و کرامات، صورت امیرانہ اور سیرت درویشانہ مجذوب صفت

بزرگ ہو گزرے ہیں......شاعرِ مشرق کے والد ماجد نے بھی حضرت سائیں صاحب کی صحبت میں رہ کر ذکر وفکر کی تمام منازل کو طے کیا اور قادریہ طریق میں رشد و ہدایت کے مقام پر فائز المرام ہوئے۔ اقبالؒ کی ارادت وعقیدت کا سلسلہ حضرت خواجہ محمد عمرؒ سے ملتا ہے۔ آپ کا مزار بازار خراداں (گوجرانوالہ اڈہ) میں ہے۔[۱۶]

ڈاکٹر فقیر محمد فقیر کی فراہم کردہ معلومات سے بھی اسی بات کی توثیق ہوتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

حضرت اقبالؒ کے والد نور محمدؒ بڑے پرہیزگار اور عبادت گزار صوفی بزرگ تھے۔ اپنے مکان کے قریب ہی وہ ایک صوفی درویش سائیں عبداللہ شاہؒ کے پاس آتے جاتے تھے۔ سائیں عبداللہ شاہؒ گوجرانوالہ کے خواجہ محمد عمرؒ کے مُرید اور خلیفہ تھے۔ خواجہ محمد عمرؒ اپنے دور کے کامل ولی اور زمانے کے قُطب تھے۔[۱۷]

جہاں تک علامہ کی بیعت کا ذکر ہے تو تحقیق سے ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ براہِ راست اپنے والد محترم سے بیعت ہوئے۔ البتہ وہ سائیں عبداللہ شاہ اور دیگر صوفیہ کرام سے بلا واسطہ اور بلواسطہ ارادت ضرور رکھتے تھے۔ علامہ اقبالؒ کی زندگی میں ہی مئی ۱۹۳۵ء میں اعلیٰ حضرت پیر جماعت علی شاہ صاحب محدث علی پوری صاحب نے آپ کی نسبتِ روحانی سے متعلق پہلی بار ارشاد فرمایا تھا کہ علامہ کے پاس ایک بزرگ آیا کرتے جن کا سلسلہ قادریہ تھا۔[۱۸] عطیہ فیضی اپنی کتاب اقبال میں لکھتی ہیں کہ اُن کے والد نے ایک ولی اللہ کی ہدایت کے مطابق مہینوں ریاضت اور چلّہ کشی کی تھی اور اقبال کو لڑکپن ہی میں علومِ باطن خود سکھائے تھے۔[۱۹] غالباً اسی وجہ سے اقبالؒ فرماتے تھے کہ وہ اپنے والد سے بیعت ہیں۔ حضرت سیّد سلیمان ندویؒ کے نام مکتوب میں آپ فرماتے ہیں: ''یہی حال سلسلۂ قادریہ کا ہے جس میں مَیں خود بیعت رکھتا ہوں''۔[۲۰] آپ کے داماد برادر بزرگ ڈاکٹر نظیر صوفی بھی آپ کا سلسلہ قادریہ بتاتے ہیں۔ انھوں نے اپنی والدہ اور علامہ کی بھتیجی وسیمہ بیگم جنھیں آپ کی زوجہ (والدۂ جاوید اقبال) نے بچپن ہی میں گود لے لیا تھا کے حوالے سے لکھا ہے کہ والدہ فرماتی ہیں: میاں جی (شیخ نور محمدؒ) قادری صوفی تھے۔ چچا جان انھی سے بیعت تھے۔ ان سے کسی نقشبندی پیر کے تعلق کا ذکر نہ کبھی سیالکوٹ میں گھر پر ہوا اور نہ ہی میں نے چچا جان سے لاہور میں کبھی سُنا۔ ہمارے خاندان میں کبھی کوئی کسی نقشبندی بزرگ کا مُرید نہیں رہا۔[۲۱] حضرت اقبالؒ کے شعر (سُرمہ ہے میری آنکھ کا خاکِ مدینہ و

نجف) کے حوالے سے ڈاکٹر نظیر صوفی لکھتے ہیں کہ سلوک تصوف و جذب شاہِ نجفؒ قادری قلندر طے کرتے ہیں نہ کہ اہلِ نقشبند کہ وہ طریقت میں شاہِ نجفؒ سے واسطہ ہی نہیں رکھتے۔[۲۲] اسی طرح پروفیسر اقبال جاوید، حضرت اقبالؒ کے ہم جلیس پروفیسر صوفی محبوب الٰہی سے کیے گئے ایک انٹرویو کے حوالے سے لکھتے ہیں: میں نے ایک دن صوفی محبوب الٰہی سے عرض کیا کہ علامہ اقبالؒ کے والد کے مرشد عبداللہ شاہؒ تھے اور ان کے مرشد خواجہ محمد عمر بخش قادری تھے جن کا مزار بازار خراداں میں ہے۔ اور انھوں نے علامہ کو ان کے پاس بیٹھا دیکھا ہے۔[۲۳] کُندن لاہوری لکھتے ہیں:

علامہ اقبالؒ کے والد اہلِ طریقت صوفیٔ کامل تھے اور حضرت سائیں جی عبد اللہ شاہ قادری سیالکوٹی کے مرید و خلیفہ تھے۔ سائیں جی تارکِ دنیا، صاحب مقام بزرگ تھے اور غوث العصر حضرت خواجہ محمد عمر عباسی قادری کے مرید و خلیفہ تھے۔ حضرت غوث العصر نام ور پیشوائے طریقت، مظہرِ صفاتِ قدسیہ محمدیہ تھے۔ آپ کو نسبتِ اُویسیؒ بدرجہ اُتم حاصل تھی یعنی عالمِ بیداری میں دیدار رسولِ کریم ﷺ سے مشرف تھے۔[۲۴]

صاحبزادہ محمد منیر عباسی نے حضرت اقبالؒ کے سیالکوٹ والے گھر کے ہمسایوں اور اس وقت کے چند احباب سے (۱۹۸۵ء میں) انٹرویوز کیے جو علامہ صاحبؒ کے والد صاحب کو ذاتی طور پر جانتے تھے۔ ان میں عنایت اللہ کشمیری، میاں عبدالرحیم ولد اللہ رکھا، میاں احمد دین اور احمد خان لودھی شامل ہیں۔ جس کا ذکر صاحبزادہ شبیر کمال عباسی نے اپنی مرتبہ کتاب روحانیت اقبالؒ میں کیا، جو بعد ازاں ۲۰۱۳ء میں قطع و برید کے ساتھ اقبال اور گوجرانوالہ کے نام سے شائع ہوئی۔ کتاب مذکورہ میں شامل تمام صاحبانِ مقالات و انٹرویوز نے اس بات کی شہادت دی ہے کہ علامہؒ کے والد حضرت سائیں (عبداللہ شاہ) کے آستانے پر حاضر ہوتے، اُن کے مُریدِ خاص تھے اور انھوں نے حضرت اقبالؒ کو بھی اُنھی کا مرید کرایا تھا (تاہم یہ بات مزید تحقیق کی متقاضی ہے)۔ خواجہ شبیر کمال عباسی لکھتے ہیں کہ علامہ اس مزارِ اقدس پر باقاعدہ حاضری دیا کرتے تھے۔ احترام و عقیدت کی یہ کیفیت تھی کہ ریلوے سٹیشن (گوجرانوالہ) سے جُوتے اتار دیتے اور ننگے پاؤں آپ کے حضور میں حاضر ہوتے تھے اور بسا اوقات رات وہیں بسر کرتے تھے۔[۲۵] وہ مزید لکھتے ہیں:

علامہ جس وقت چار برس کے تھے تو حضرت خواجہ اپنے خلیفہ اور دوست سائیں عبداللہ قادریؒ کو

ملنے کے لیے سیالکوٹ تشریف لائے۔ میاں جی نے اپنے دادا پیر کو دعوت کی اور علامہ کو مُرشد کے توسط سے بسم اللہ کے لیے دادا پیر کی گود میں بٹھایا۔ سائیں عبداللہ قادری نے میاں جی کی استدعا مُرشد سے عرض کی تو انھوں نے مُسکرا کر اپنا لعابِ دہن علامہ کے مُنہ میں لگا کر بسمِ اللہ پڑھوائی...... علامہ کو صوفیہ کے جذب وحال پر نکتہ چینی پسند نہ تھی۔ البتہ مریدوں سے بے جا طور پر نذرانے بٹورنے والے پیروں کو پیر نہ سمجھتے تھے۔[۲۶]

لیکن کتابِ مذکور (اقبال اور گوجرانوالہ) میں فراہم کردہ یہ معلومات مستند تحقیق کی طلب گار ہیں۔ علامہ نے خود اپنی ارادت و بیعت کی نسبت اپنے والد گرامی سے کی ہے۔ علامہ کے مکتوبات، کلام اور دیگر تحریریں اس بات کہ گواہ ہیں کہ ان کی شخصیت پر والد کی شخصیت کا اثر بہت گہرا تھا۔ اور وہ ان کا ایک مرید کی طرح ادب واحترام کرتے تھے۔ رموزِ بے خودی میں علامہ اقبالؒ نے ایک واقعہ یوں بیان کیا ہے کہ ایک بار کوئی سائل بھیک مانگتا ہوا اُن کے گھر کے دروازے پر آن کھڑا ہوا اور بار بار منع کرنے کے باوجود ٹلنے کا نام نہ لیتا تھا۔ اقبالؒ ابھی عنفوانِ شباب میں تھے۔ انھیں طیش آیا اور اُسے دو تین تھپڑ دے مارے جس کی وجہ سے اُس فقیر کی جھولی میں جو کچھ تھا، زمین پر گر کر بکھر گیا۔ اقبالؒ کے والد نے یہ دیکھا تو وہ اُن کی اس حرکت پر بے حد آزردہ ہوئے اور آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے۔ انھوں نے فرمایا! قیامت کے دن جب رسول اللہ ﷺ کے گرد غازیانِ اسلام، حکماء، شہداء، زہاد، صوفیہ، علماء اور عاصیانِ شرمسار جمع ہوں گے تو اس مجمع میں اس مظلوم گدا کی فریاد آنحضور ﷺ کی نگاہ مبارک کو اپنی طرف مرتکز کرے گی اور آنحضور ﷺ مجھ سے پوچھیں گے کہ تیرے سپرد ایک مسلم نوجوان کیا گیا تھا تاکہ تُو اس کی تربیت ہمارے وضع کردہ اصولوں کے مطابق کرے، لیکن یہ آسان کام بھی تجھ سے نہ ہو سکا کہ اس خاک کے تودے کو انسان بنا دیتا، تو تب میں اپنے آقا و مولا کو کیا جواب دوں گا؟ آپ کے والد نے فرمایا:

باز ایں ریشِ سفیدِ من نگر لرزۂ بیم و امیدِ من نگر
بر پدر ایں جورِ نازیبا مکن پیشِ مولا بندہ را رسوا مکن
غنچۂ از شاخسارِ مصطفیؐ گل شو از بادِ بہارِ مصطفیؐ[۲۷]

ڈاکٹر جاوید اقبال کے بقول حضرت اقبالؒ نے اپنے والد ماجد کی اس نصیحت کو اپنے دل و

دماغ میں بٹھا لیا تھا اور وہ واقعی چمنِ محمدی ﷺ کی ایسی کلی اور پھول بن کر کھِلے کہ آخر دم تک آنحضور ﷺ کے اخلاق کی خوشبو آپ سے آتی رہی۔ والد کی تربیت کا آپ کی شخصیت پر بہت گہرا اثر تھا۔ وہ خلیفہ عبدالحکیم کا یہ اقتباس بیان کرتے ہوئے مزید لکھتے ہیں کہ غذائے روح اقبالؒ کو شروع ہی سے جسمانی رزق کے ساتھ، باپ سے ملتی رہی اور اقبالؒ اپنی آخری عمر میں کہا کرتے تھے کہ میں نے اپنا زاویۂ حیات فلسفیانہ جستجو سے حاصل نہیں کیا زندگی کے متعلق ایک مخصوص زاویۂ نگاہ ورثے میں مل گیا تھا، بعد میں مَیں نے عقل واستدلال کو اُسی کے ثبوت میں صَرف کیا ہے۔[۲۹] شیخ نور محمد تصوف پر اتنی گہری دسترس رکھتے تھے کہ محی الدین ابن عربیؒ کی تصانیف، فتوحاتِ مکیّہ اور فصوص الحکم کا درس اُن کے اپنے گھر پر ہوتا تھا۔ ۱۹۱۵ء میں جب علامہ اقبالؒ پر ابنِ عربیؒ کے حوالے سے اعتراضات اٹھائے گئے تو اس کا جواب انھوں نے اپنے ایک خط (۲۴ فروری ۱۹۱۶ء) میں یوں دیا:

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کی نسبت کوئی بدظنی نہیں...... میرے والد کو فتوحات اور فصوص سے کمال توغّل رہا ہے اور چار برس کی عمر سے میرے کانوں میں اُن کا نام اور اُن کی تعلیم پڑنی شروع ہوئی۔ برسوں تک ان دونوں کتابوں کا درس ہمارے گھر میں رہا۔ گو بچپن کے دنوں میں مجھے ان مسائل کی سمجھ نہ تھی۔ تاہم محفلِ درس میں ہر روز شریک ہوتا۔''[۳۰]

علامہ اقبالؒ اپنے والد سے کس قدر کسبِ فیض کیا کرتے تھے اس کا اندازہ اُن کی اس تحریر سے ہوتا ہے:

ہزار کتب خانے ایک طرف اور باپ کی نگاہِ شفقت ایک طرف۔ اسی واسطے تو جب کبھی موقع ملتا ہے اُن کی خدمت میں حاضر ہوتا ہوں اور پہاڑ پر جانے کی بجائے اُن کی گرمیِ صحبت سے مستفید ہوتا ہوں۔ پرسوں شام کھانا کھا رہے تھے اور کسی عزیز کا ذکر کر رہے تھے جس کا حال ہی میں انتقال ہو گیا تھا۔ دورانِ گفت گو کہنے لگے، معلوم نہیں بندہ اپنے رب سے کب کا بچھڑا ہوا ہے۔ اس خیال سے اس قدر متاثر ہوئے کہ تقریباً بے ہوش ہو گئے اور رات کے دس گیارہ بجے تک یہی حالت رہی۔ یہ خاموش لکچر ہیں جو پیرانِ مشرق سے ہی مِل سکتے ہیں، یورپ کی درس گاہوں میں ان کا نشان نہیں۔[۳۱]

شیخ عبدالقادر علامہ اقبالؒ کی شخصیت پر ان کے والد ماجد کے رنگِ تصوف کا ذکر کرتے

ہوئے لکھتے ہیں:

......مگر اُن کا رنگِ تصوف ایسا نہ تھا کہ اُن کو زندگی کے روزمرہ فرائض سے بے پروا کر دے۔ ساری عمر اپنی دس انگلیوں کی کمائی سے روزی کمائی۔ 'دل بہ یار و دست بکار' پر ان کا عمل تھا۔ دل خدا کی طرف، ہاتھ کام پر لگے رہتے تھے۔[۳۲]

علامہ اقبالؒ کی تربیت بہت خاص ماحول میں، خصوصی توجہ کے ساتھ ہوئی تھی۔ ان کی رگوں میں صوفیوں اور عارفوں کا خون دوڑ رہا تھا اور گھر کا مذاق شروع ہی سے عارفانہ تھا۔ غالباً اسی لیے پنڈت رام چندر دہلوی لکھتے ہیں:

ایشوری گیان اور کلام ربّانی کو برہمن زادہ ہی سمجھ سکتا ہے۔ اس میں اقبالؒ نے کیا راز پنہاں رکھا ہے؟ یہی کہ وہ کشمیری پنڈت تھے۔ ہزاروں برس تک اُن کے آباو اجداد نے روحانیت کی تربیت میں اقبالؒ کو اپنے اندر پرورش کیا۔[۳۲]

علامہ طاہر فاروقی، اقبالؒ کی اسی روحانی تربیت کا ذکر کرتے ہوئے سیرتِ اقبالؒ میں لکھتے ہیں:

سفر یورپ نے اقبالؒ کی تشنگیِ علم کو قدرے سیراب کیا، لیکن دیکھنے والوں کو حیرت تھی کہ مغرب زدگی کا کوئی اثر اُن پر کیوں نظر نہیں آتا۔ سچ یہ ہے کہ جس کی تربیت 'صاحب نظروں' نے کی ہو، وہ نمائشی باتوں اور فریب کاریوں سے کب متاثر ہوسکتا ہے۔ اقبال کی ساری زندگی کو دیکھ جایئے وہ خُذْ مَا صَفَا وَدَعْ مَا کَدَرَ پر عامل تھے۔ چناں چہ 'حکیمانِ فرنگ' سے انھوں نے 'درسِ خرد' لیا اور اس کو 'علم و نظر' کی کسوٹی پر کس کر اس کا مَیل دور کیا۔

خِرد افزود مرا درسِ حکیمانِ فرنگ
سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں[۳۳]

ڈاکٹر نظیر صوفی لکھتے ہیں:

علامہ عشقِ الٰہی کا شعلۂ لا متناہی بطنِ مادر ہی سے ساتھ لے کر آئے تھے۔ باپ نے ان کے دل میں اپنا جذبِ باطنی بچپنے ہی میں اتار دیا۔ انھیں جو کچھ اپنے خدا رسیدہ باپ سے مِلا، بے محنت ملا۔ علمِ باطن کسی سے اکتساب نہ کرنا پڑا۔ حق تعالیٰ نے انھیں مزکی نفس اور روشن دل عطا کیا تھا۔ ولایت کا پہلا تزکیہ انھیں پیدائشی طور پر حاصل تھا، بطنِ مادر ہی میں تھے کہ غیبی اشارے پر میاں جی کی توجہ کا مرکز بن گئے، پیدا ہوئے تو ان کی پُر انوار گود میں پلے بڑھے۔ بچپن ہی میں

ان کے رنگ میں رنگ گئے اور لڑکپن ہی میں طریقِ قادریہ کا منتہٰی بن کر مقامِ ارشاد پر متمکن ہو گئے۔ فرمایا کرتے تھے کہ یہ میاں جی کی نگاہِ کیمیا اثر کا ہی کرشمہ تھا کہ میں اکتسابِ علم کے لیے یورپ گیا تو جیسا قلندر مزاج گیا تھا ویسے ہی واپس آیا۔ الحمدللہ![۳۵]

اقبالؒ کو اپنے گھر سے باہر کا ماحول بھی ویسا ہی روحانی ملا۔ اس حوالے سے پہلا اثر انھوں نے اپنے استاد مولوی میر حسنؒ سے لیا جو تا دمِ آخر ان کی شخصیت پر رہا۔ علامہ اقبالؒ کو پہلے پہل پڑھنے کے لیے مولوی میر حسن کے پاس نہیں بھیجا گیا تھا بلکہ روایت کے مطابق دینی تعلیم کے لیے محلّے کے خطیب مولوی غلام حسین کے مکتب میں داخل کروایا گیا۔ یہاں پر ایک بار دورانِ مطالعہ مولوی میر حسن نے اُن کو دیکھا اور اس بچے کے اندر اُنھیں ایسی کیا بات نظر آئی کہ انھوں نے دیکھتے ہی یہ فیصلہ کر لیا کہ اس بچے کو وہ خود پڑھائیں گے۔ بجا ہے، جوہر کی پہچان جوہری کو ہی ہوا کرتی ہے۔ مولوی میر حسن بھی اس کم سن بچے کو دیکھ کر پہچان گئے تھے کہ یہ عام بچہ نہیں اس لیے اس کی تربیت و تعلیم بھی خاص طریقے پر ہو گی۔ مولوی میر حسن نہ صرف مذہب بلکہ ادب، لسانیات، ریاضی، تصوف اور تفسیر قرآن کے بھی بڑے عالم تھے۔ انھوں نے اقبالؒ کو مذہبی علوم اور عربی و فارسی کی نمائندہ کتب اچھی طرح ذہن نشین کروا دی تھیں۔ جس بچے نے شعور سنبھالتے ہی گلستان و بوستان، ابن عربیؒ اور مولانا جامیؒ کی تعلیمات حاصل کی ہوں اور سکھانے والا میر حسن جیسا اُستاد ہو، گھر کا ماحول صوفیانہ ہو اور اس کی پیدائش سے قبل اس کے والد کو خواب میں اس کی بزرگی اور علم و مرتبے کی بشارت ملی ہو تو یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ اُس بچے کا فطری میلان تصوف کی طرف نہ ہو۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کے مطابق سیّد میر حسن نے اقبالؒ کو عربی، فارسی اور اُردو ادبیات، علم و حکمت اور تصوف وغیرہ کی تعلیم دے کر علوم قدیمہ اور اسلامیہ کے لیے ان کے دل میں بے پناہ شیفتگی پیدا کر دی تھی۔ اقبالؒ کی اپنی طبعیت کی سادگی، قناعت، استغنا، ظرافت اور نکتہ سنجی، سب سیّد میر حسن کے مزاج کا عکس تھیں۔ اقبالؒ بارہا یہ کہتے سُنے گئے کہ شاہ صاحب کی صحبت میں بیٹھ کر اطمینانِ خاطر نصیب ہوتا ہے اور فکر مندی دور ہو جاتی ہے۔[۳۶]

عبدالمجید سالک لکھتے ہیں کہ زمانہ طالب علمی ہی میں ایک بار اقبالؒ مکتب میں اپنے ہم مکتب ساتھیوں کے ساتھ پڑھ رہے تھے کہ ایک مردِ قلندر، اونچے لمبے، اپنے حال میں مست، جماعت میں داخل ہوئے۔ سیدھا اقبالؒ کی طرف بڑھے، اُن کی پیشانی کو بوسہ دیا، سر پر ہاتھ

پھیرا اور بغیر کچھ کہے سُنے واپس لوٹ گئے۔ اُستاد نے اقبالؒ سے ان کے متعلق دریافت کیا لیکن اقبالؒ اس شخص سے بالکل ناواقف تھے۔[۳۷]

علامہ اقبالؒ کی پرورش گو صوفیانہ ماحول میں ہوئی اور اس کے ان کی شخصیت پر بہت گہرے اثرات بھی تھے لیکن یہ تصوف اپنی خالص اور حقیقی شکل میں اس لیے اُن کے کلام اور شخصیت میں دکھائی دیتا ہے کیوں کہ وہ اس کا فطری میلان بھی رکھتے تھے۔ جس بچے کو عین عنفوانِ شباب میں، جب انسان کا دل دُنیا کی مستیوں اور رنگ رلیوں میں ڈوب جانے کو چاہتا ہے اور والدین کی نصیحتیں ناگوار لگتی ہیں، ایسے میں قرآن مجید کی تلاوت کرتے ہوئے باپ کہے: جو پڑھتے ہو، اُسے سمجھتے بھی ہو؟ تو وہ انتہائی تابع داری سے جواب دے، جی ہاں! تھوڑی بہت عربی جانتا ہوں، اور چند روز بعد والد پاس بٹھا کر یہ کہے کہ قرآن کو ایسے پڑھو جیسے یہ تم پر نازل ہو رہا ہو، اور وہ بچہ تا حیات اس نصیحت پر عمل پیرا رہا تو یہ اُس کا فطری میلان ہی ہے جو اُسے اس قدر فرمانبردار اور عمل کا پابند بناتا ہے۔ علامہ اقبالؒ کے والد شیخ نور محمد کے یہ الفاظ اسی غیر معمولی تربیت کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

'سنو! اللہ تعالیٰ کا ارادہ عالمِ انسانیت کو جس معراج مکمل تک پہنچانے کا تھا، اس کا آخری اور کامل و مکمل نمونہ ہمارے نبی اکرم محمد مصطفیٰ ﷺ کی ذاتِ ستودہ صفات میں ہمارے سامنے پیش کر دیا۔ لہٰذا ہم کہیں گے کہ آدمؑ سے حضور رسالت مآب ﷺ تک، کہ خاتم الانبیا ہیں، جتنے بھی نبی مبعوث ہوئے، ان میں سے ہر ایک کا گزر مدارجِ محمدیہ ﷺ ہی میں سے ہو رہا تھا۔ وہ گویا ایک سلسلہ تھا، جس کا خاتمہ ذاتِ محمدیہ ﷺ کی تشکیل پر ہوا...... شعور انسانی کی تکمیل کے ساتھ ساتھ بالآخر جب وہ مرحلہ بھی آ گیا کہ زندگی اپنے مقصود کو پا لے تو ذاتِ محمدیہ ﷺ بھی اپنی پوری شان سے جلوہ گر ہو گئی۔ حضور رسالت مآب ﷺ تشریف لائے، بابِ نبوّت بند ہوا، انسانیت اپنے معراج مکمل کو پہنچی اور حضور ﷺ کا اسوۂ حسنہ کاملہ ہی ہر اعتبار سے ہمارے لیے محبت، مثال اور نمونہ ٹھہرا۔ اب جتنا بھی کوئی اس رنگ میں رنگتا چلا جائے گا، اتنا ہی قرآن مجید اس پر نازل ہوتا رہے گا۔ یہ مطلب تھا میرے اس کہنے کا، کہ قرآن مجید اسی کی سمجھ میں آ سکتا ہے جس پر اُس کا نزول ہو۔[۳۸]

علامہ کی تربیت اور گھریلو ماحول صوفیانہ ضرور تھا لیکن آپ کا ذہن ایک فلسفی کا ذہن تھا۔

فلسفہ و مابعد الطبیعیات کے ساتھ آپ کی ذہنی وابستگی ہی تھی جس کی وجہ سے آپ نے ایم۔اے کی ڈگری کے حصول کے لیے فلسفے کے موضوع کو چُنا۔ ابتدائی دور کی اُردو شاعری اور علمائے دین وادب کو لکھے گئے اکثر مکاتیب اس بات کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ آپ کا ذہنی رجحان فلسفیانہ رہا ہے۔ بانگِ درا کی بیشتر شاعری میں سوالیہ واستفسارانہ انداز دکھائی دیتا ہے۔ کبھی اقبال فطرت اور اس کے مظاہر پر غور وفکر کرتے نظر آتے ہیں۔ کبھی کائنات، خدا اور انسان کے مابین تعلق کے بارے میں استفسار کرتے ہیں۔ کہیں حسنِ مطلق اور ایک ان دیکھی روشنی کی جستجو میں مستغرق ہیں؛ کہیں موت وحیات، مسرت وغم، اور انسانی نفسیات پر غور کرتے ہیں۔ اس دور کی شاعری میں علامہ کا مزاج ایک فلسفی کا سا ہے جو ہر چھوٹی سے چھوٹی شے سے لے کر کائنات کے بڑے بڑے فکری مسائل پر غور کرتا، اور ان کا جواب تلاش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ تاہم علامہ کی تربیت روحانی وصوفیانہ ماحول میں ہوئی تھی اس وجہ سے آپ کی شخصیت پر ایک فلسفی سے زیادہ عارف ودرویش کا رنگ نمایاں رہتا ہے۔ فلسفہ وروحانیت کے اسی ملاپ نے آپ کو مابعد الطبیعاتی مسائل پر غور کرنے پر مجبور کیا۔ لہٰذا آپ نے پی ایچ۔ڈی کے لیے مابعد الطبیعیات کا موضوع اختیار کیا۔ آپ کی پہلی کتاب علم الاقتصاد (۱۹۰۰ء) تھی جو معاشی موضوع ہونے کے ساتھ ساتھ خود علم الانسان سے متعلق بھی بحث کرتی ہے۔ ڈاکٹر جاوید اقبال کے بقول:

> علم الاقتصاد کی تحقیق کے دوران اقبالؒ پر یہ بہت اچھی طرح واضح ہو گیا تھا کہ مفلسی اور معمولی درجے کا کام کاج انسان کی خودداری اور انا کو ٹھیس پہنچاتا ہے اور غربت قوائے انسانی کو مضمحل کر دیتی ہے۔ اس موضوع نے یقیناً اُن کے فلسفۂ خودی کو مہمیز دی ہوگی۔[۳۹]

یورپ کا زمانہ علامہ اقبالؒ کی علمی تحقیق کا زمانہ ہے۔ اس دور میں اقبالؒ نے مابعد الطبیعیات کا براہ راست مطالعہ کیا۔ اس دوران اقبالؒ کے صوفیانہ خیالات میں کسی قدر تبدیلی واقع ہو چکی تھی۔ اس سے پہلے اقبالؒ تصوف کے اُس نظریے سے واقف تھے جن پر اُن کے والدین اور اساتذہ عمل پیرا تھے، یعنی وجودی تصوف۔ یہ وہ تصوف تھا جو فصوص الحکم اور فتوحات کی تعلیمات کے سائے میں پروان چڑھا تھا۔ دورانِ تحقیق آپ کو یہ شدت سے اندازہ ہوا کہ اسلامی تصوف میں ایرانی مابعد الطبیعیات کا بڑا عمل دخل رہا ہے۔ انگلستان کا ماحول

انتہائی عملی تھا اور اسی عمل کی وجہ سے انھوں نے ترقی کی منازل طے کی تھیں۔ اس کے برعکس ہندوستانی ماحول اور اقوام پر ایک عرصے سے جمود طاری تھا۔ پھر یہ کہ انگلستان میں تصوف سے متعلق یہی سمجھا جاتا تھا کہ یہ انسان میں بے عملی کو فروغ دیتا ہے اور اقبالؒ دیکھتے آئے تھے کہ اس زمانے کے ہندوستان کی فضا میں تصوف کی طرف ایک خاص میلان پایا جاتا تھا، یہ وہی وجودی تصوف تھا جس نے اُن کو یہ احساس دلایا تھا کہ انسان کا مقصدِ اولیٰ ذاتِ الٰہی میں خود کو فنا کر دینا ہے، اسی صورت میں معرفتِ الٰہی اور اس کی نجات ممکن ہے۔ دوسرا یہ کہ اس دور کے ہندوستان کے حالات بھی ایسے تھے جس نے لوگوں کو وحدت الوجود کی طرف مائل کیا تھا۔ انگریزوں کے مظالم اور ناانصافیوں کے سامنے وہ بحیثیت انسان خود کو مجبور، لاچار، تقدیر کی رضا کے سامنے بے بس، قدرت کے ہاتھوں میں کٹھ پتلی تصور کرتے تھے۔ دبستان دلّی اور دبستان لکھنؤ کے شعر و ادب، جو خود فارسی شاعری کے زیرِ اثر پروان چڑھا تھا، نے اُن کو یہی سکھایا تھا کہ انسان قدرت کے آگے بے بس اور مجبورِ محض ہے، اس کے اختیار میں کچھ نہیں۔ اردو اور فارسی شاعری میں عشق کی معراج محبوب کے در پر پڑا رہنا، اس سے رحم کی بھیک مانگنا اور محبوب کی خاطر سب کچھ تیاگ دینا ہی عاشق کا اولین فریضہ ہے۔ اردو اور فارسی کی عارفانہ شاعری تمام، وجودیت کے رنگ میں رنگی ہوئی تھی۔ فلاح اور نجات کا واحد راستہ اُن کے نزدیک یہی تھا کہ وہ ایک کونے میں بوریا بچھا کر پڑے رہیں اور یادِ الٰہی میں مشغول رہیں۔ باہر کی دنیا گناہوں سے لتھڑی ہوئی ہے اور انسان کے پاس اختیار نہیں کہ وہ ان گناہوں سے بچے بلکہ بعض صوفیانہ مسالک میں تو یہاں تک کہہ دیا گیا تھا کہ گناہ بھی انسان خدا ہی کی مرضی سے کرتا ہے (قدریہ)۔ جب ایسی تعلیمات اور افکار کے زیرِ سایہ ایک قوم پروان چڑھے تو وہ بے عمل اور ناکارہ اذہان کی مالک ہی ہوگی۔

علامہ اقبالؒ بھی ہندوستان کے اسی وجودی تصورات کے زیرِ سایہ جوان ہوئے تھے۔ جب آپ قرآن پاک کا مطالعہ اتنی گہرائی اور دل جمعی کے ساتھ کرتے اور قرآن آپ کو یہ بتاتا کہ اَفَلَا تَتَفَکَّرُونَ، اَفَلَا تَعْلَمُوْنَ، سِیْرُوْ فِی الاَرض، وفی انفسکم افلا تبصرون۔ اور یہ کہ کائنات کو اس لیے پیدا کیا کہ انسان اس کو مسخّر کرے، قرآن یہ کہتا کہ خود تحقیق کرو، سنی سنائی پر

عمل نہ کرو، جستجو کرو۔ تو قرآن کے یہ احکامات اس وجودی فلسفے سے ٹکراتے جس کا وہ بچپن سے درس لیتے آئے تھے۔ اس تصوف میں تو انسان کے وجود کو ہی تسلیم نہیں کیا گیا تھا۔ قرآن کی تعلیمات بتاتیں، کہ انسان اشرف المخلوقات ہے، اپنا ایک وجود رکھتا ہے، اختیار رکھتا ہے، باشعور ہے۔ وہ جانتا ہے جو فرشتے بھی نہیں جانتے جب کہ وحدت الوجود بتاتا کہ انسان 'لا شے' ہے، اس کے پاس کوئی اختیار نہیں، جبر و قدر کی تاروں سے بندھی ہوئی ایک کٹھ پتلی ہے، تو اُن کے ذہن میں ضرور یہ سوال اُٹھے کہ دونوں میں سے درست کیا ہے؟ جواب ظاہر ہے کہ قرآن۔ لیکن کیا وہ تعلیمات غلط ہیں، جن پر اُن کے والد اور معروف صوفیہ کرام اور اولیاء اللہ عمل پیرا تھے؟

پی ایچ - ڈی کی تحقیق کے دوران اقبالؒ کو پہلی بار یہ احساس ہوا کہ قدیم یونانی اور ایرانی مابعد الطبیعیات نے مسلم مابعد الطبیعیات پر گہرے اثرات ڈالے ہیں اور مسلم فلاسفہ وصوفیہ نے ایرانی اور ویدانتی تصورات کو بلا کم و کاست اور بلا تحقیق اپنے کلام کا حصہ بنا لیا ہے۔ عبدالمجید سالک لکھتے ہیں:

> پی ایچ - ڈی کے مقالے کے لیے مطالعہ و تحقیق کے دوران ان پر یہ انکشاف ہوا کہ مروّجہ تصوف کے اکثر پہلو اسلام سے کوئی تعلق نہیں رکھتے بلکہ اس سے مغائر ہیں۔ اس زمانے کے چند سال بعد جب لاہور میں راقم الحروف اقبالؒ سے ملا تو ایک صحبت میں انھوں نے بڑے شدومد سے فرمایا کہ میں نے شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ کی فصوص الحکم اور شیخ شہاب الدین سُہر وردی کی حکمة الاشراق کوئی دس دس دفعہ بالاستیاب اور نہایت غور و خوض سے پڑھی ہیں۔ ان بزرگوں کے علم و ذوق میں کوئی کلام نہیں لیکن ان کتابوں کے اکثر مندرجات کو اسلام سے کوئی واسطہ نہیں۔ کم ازکم میں انھیں عقائد و تعلیماتِ اسلامی سے تطابق نہیں دے سکتا۔[۲۸]

اس قسم کے خیالات کو ہندوستان کے اُس وقت کے وجودی ماحول میں کھلے عام، بغیر دلائل پیش کیے، بھڑوں کے چھتے میں ہاتھ ڈالنے کے مترادف تھا۔ چناں چہ اس زمانے میں اقبالؒ اسی تلاش میں رہے کہ اُن کے ذہن میں اُٹھنے والے سوالات کا مدلل جواب فراہم ہوتا کہ وہ لوگوں تک اصل حقائق پہنچا سکیں۔ انھی سوالات کے جواب کے لیے انھوں نے اپنے دوست مولانا حسن نظامی اور انھی کے توسط سے اس وقت کے ممتاز صوفی قاری شاہ سلیمان پھلواری سے خط کتابت بھی شروع کی۔ اس حوالے سے انھوں نے ممتاز دینی سکالر سیّد سلیمان ندویؒ سے بھی

رابطہ کیا اور اُن سے بھی تصوف کی ماہیت اور ماخذ کے سلسلے میں سوالات اٹھائے۔ خواجہ حسن نظامیؒ کی تصوف سے واقفیت اور ذاتی دل چسپی کی بنا پر اقبالؒ اُن سے خاص عقیدت رکھتے تھے۔ اکتوبر ۱۹۱۵ء میں ضیا الدین برنیؔ نے تصوف کے رسالے پر نظرِ ثانی کے لیے جب یہ رسالہ علامہ اقبال کو دیا تو انھوں نے خواجہ حسن نظامی کی علمیت کا اعتراف کرتے ہوئے جواب میں جو کہا اس سے اُن کے عجز و انکسار کا اظہار ہوتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں: ''مجھے تصوف سے معمولی واقفیت ہے اور وہ بھی سطحی، اس کام کے لیے موزوں تر آدمی خواجہ حسن نظامی ہیں''۔[۴۱] ۱۸/اکتوبر ۱۹۰۵ء کے ایک خط میں اقبالؒ نے خواجہ حسن نظامی سے وحدۃ الوجود سے متعلق چند سوال کیے اور اُن سے دریافت کیا کہ قرآن مجید میں تصوف سے متعلق اگر کوئی صریح آیت موجود ہے تو انھیں بتایا جائے یا یہ کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیھم کی زندگی میں تصوف کا کتنا عمل دخل تھا؟ کیا ان کے ادوار میں بھی تصوف یہی تھا جو آج ہے؟۔ حضرت اقبالؒ نے خواجہ حسن نظامی اور حضرت شاہ سلیمان پھلواری سے تصوف سے متعلق جو سوالات کیے ان کی نوعیت یہ تھی کہ کیا قرآن مجید میں تصوف سے متعلق کوئی صریح آیت موجود ہے؟، وحدۃ الوجود کا مسئلہ کن کن آیات سے اخذ کیا جا سکتا ہے؟، تاریخی اعتبار سے اسلام اور تصوف کا کیا رشتہ ہے؟، کیا حضور نبی کریم ﷺ اور خلفائے راشدینؓ کے دور میں تصوف کی اصطلاح رائج تھی؟ اور کیا حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت علیؓ کو کوئی پوشیدہ علم دیا گیا تھا۔[۴۲]

ان سوالات سے ہی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اقبالؒ دراصل تصوف سے متعلق قرآنی شواہد اور خالص اسلامی مآخذ کی جستجو میں تھے۔ پی ایچ۔ ڈی کے مقالے کے دوران انھیں یہ اندازہ ہو چکا تھا کہ ایرانی تصوف یا ایران کے مابعد الطبیعی خیالات نے مسلمانوں کے فلسفہ و تصوف پر بہت گہرا اثر ڈالا ہے۔ ۴/اکتوبر ۱۹۱۵ء کے ایک مکتوب بہ نام منشی سراج الدین میں وہ اپنے ان خیالات کا یوں اظہار کرتے ہیں: ''ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانیتاثرات کے اثر میں ہیں...... ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں اور سوشل نصب العین بھی ایرانی ہیں۔''[۴۳] مزید برآں اسلامی تصوف میں فنا، جبر و قدر، حال و قال اور سکر و صحو کے نظریات زرتشی اور ویدک نظریات کے زیرِ اثر اپنی اصل حیثیت کھو بیٹھے اور ایک قسم کی بے عملی اور مفلسی کو پیدا

کرنے والی سوچ نے جنم لیا اور اسی بے عملی کی وجہ سے مسلمان دوسری اقوام سے پیچھے رہ گئے۔ ان خیالات کے اظہار کے لیے جو دراصل بیان کرنا اس وقت کے ہندوستان کے ماحول میں بڑا دشوار تھا، خود حضرت اقبالؒ ہی کے مطابق ''ایک زمانہ وہ تھا کہ اس مضمون پر بات کرنا خلافِ اصولِ طریقت تھا''۔[۴۴]

اقبالؒ نے پہلی بار براہِ راست عجمی تصوف پر اسرارِ خودی میں اپنی رائے کا اظہار کیا۔ یہ کتاب اس عیسائی و ہندی رہبانیت کے خلاف ایک مدلل احتجاج تھی، جس نے مسلم فلسفہ و مذہب کے فکری رجحان کو بہت حد تک رہبانی بنا دیا تھا۔ خودی کا تصور پیش کر کے علامہ نے فرد کی کائنات اور ایک معاشرے میں اس کی متحرک شخصیت پر زور دیا اور اس قسم کے ادب کو غلط قرار دیا جو انسانوں کو حقیقت سے دور کر کے خیالی دنیا بساتا ہے اور اس کی عملی قوتوں کو سلب کر لیتا ہے۔ اقبالؒ نے کہا کہ بے عملی کا یہ تصور اسلامی فلسفہ وفکر کے خلاف ہے۔ مسلمانوں کو اپنی زندگی کے لیے عملی نمونہ آنحضورﷺ کی ذاتِ اقدس کو ہی ٹھہرانا چاہیے اور آپﷺ کی حیات مبارکہ سے عمل اور اصلاح کا درس ملتا ہے۔ چناں چہ ایسا لٹریچر یا ایسے متصوفانہ خیالات جو انسان کو بے عملی پر اُکسائیں، فکرِ قرآن کے خلاف ہیں۔ خواجہ حسن نظامیؒ کے نام ایک مکتوب میں علامہ لکھتے ہیں: ''پہلے تصوف حال تھا قال نہیں، اب قال زیادہ ہے''[۴۵]

۱۹۱۴ء میں اقبالؒ نے ایک جلسے میں عجمی تصوف کے موضوع پر ایک لکچر دیا۔ اس میں انھوں نے پہلی بار عوام الناس کے سامنے ان خیالات کا اظہار کیا کہ عجمی تصوف کو اسلام کے سادہ عقائد اور روحِ دینی سے کوئی علاقہ نہیں، یہ انسان کی خودی کو تباہ کر دیتا ہے، انسان کو ناکارہ اور بے عمل بنا دیتا ہے۔ علامہ صاحبؒ نے فرمایا کہ آنحضورﷺ کی حیات مبارکہ مسلسل عمل کا پیغام دیتی ہے اور معرفت کی منازل اپنے نفس کی نفی کر کے حاصل نہیں ہوتیں، جیسا کہ عموماً صوفیہ (وحدت الوجودی) کا خیال ہے۔ بلکہ اپنے نفس کو پہچان کر، اپنی خودی کو قائم رکھتے ہوئے ہی عرفانِ الٰہی حاصل ہوتا ہے۔ انسان جب تک اپنی معرفت حاصل نہ کرے، اپنے آپ کو نہ پہچانے، وہ اپنے خالق کو بھی نہیں پہچان سکتا۔ خود کو پہچاننے کے لیے پہلے اپنے ہونے کا اعتراف کرنا ضروری ہے۔ اقبالؒ نے مزید فرمایا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کی ذہنی تاریخ میں

ایک مماثلت یہ ہے کہ جس نقطۂ نظر سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی، اسی نقطہ نظر سے ابنِ عربیؒ نے قرآن مجید کی تفسیر کی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ فلسفہ وحدۃ الوجود، اسلامی تخیل کا جزوِ لا ینفک بن گیا۔ کرمانؔی اور عراقی، عطاؔر اس تعلیم سے بے حد متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی عیسوی کے تمام شعراء اسی عجمی رنگ میں رنگ گئے۔ اقبالؒ نے کہا:

...... ہندو حکما نے مسئلہ وحدت الوجود کے اسباب میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا۔ مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلہ کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا۔ یعنی انھوں نے دل کو اپنی آماج گاہ بنایا اور ان کی حسین وجمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلہ نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔[۴۶]

اقبالؒ کے نزدیک انسانیت کی معراج عبدیت ہے، معراجِ مصطفیٰ سے ہمیں یہی سبق ملتا ہے کہ انسان صاحبِ اختیار ہے اور اپنا وجود رکھتا ہے۔ مذہب میں عمل کی اہمیت کو واضح کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

وہ مذہب جو اپنے احکام میں تمام ضروریاتِ انسانی کو ملحوظ نہیں رکھتا، ایک قسم کی ناقص رہبانیت ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ بعض مغربی خیالات ایک نامحسوس زہر کی طرح ہمارے دماغوں میں سرایت کر گئے ہیں۔''[۴۷]

جب علامہ سے یہ سوال کیا گیا کہ مصطلحات و مدارجِ صوفیہ وغیرہ کا تعلق نفسِ اسلام سے کیا ہے؟ قرآن واحادیث میں مومن، صالح، شہید وصدیق وغیرہ کے الفاظ تو ملتے ہیں لیکن ان مدارج کا اشارہ بھی نہیں پایا جاتا تو جواب میں علامہ نے فرمایا کہ واقعی جناب رسالت مآب ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے زمانے میں نہ یہ اصطلاحات تھیں اور نہ ہی اس قسم کے اذکار و اوراد۔ اسلامی تصوف، مجوس، ہنود اور نصاریٰ کے تعلقات سے کافی متاثر ہوا ہے۔[۴۸] اقبالؒ نے اس موضوع پر اپنے خیالات کا اظہار کرتے ہوئے نہایت دوٹوک لہجے میں فرمایا:

تصوف ہمیشہ انحطاط کے دور کی نشانی ہوتا ہے۔ اسلام کے اولین دور کے صوفی زہاد تھے۔ اُن کا مقصد زہد وتقویٰ تھا۔ بعد کے تصوف میں مابعد الطبیعیات اور دوسرے نظریات شامل ہو گئے۔ اس کے بعد تصوف زہد نہیں رہا بلکہ اس میں فلسفے کی آمیزش ہوگئی۔ ''ھمہ اوست'' مذہبی مسئلہ نہیں، فلسفے کا مسئلہ ہے۔ وحدت اور کثرت کی بحث سے اسلام کو کوئی علاقہ نہیں۔ اسلام کی روح

توحید ہے اور اس کی ضد 'کثرت' نہیں 'شرک' ہے۔ اسلام ایسی بے کار چیز کے جو شخصیت کی نشو و نما نہ کرتی ہو، منافی ہے۔ لوگ ڈاکٹر کے پاس نہیں جاتے، تعویذ تلاش کرتے ہیں۔ گوش و چشم کو بند کر دینا اور صرف چشمِ باطن پر زور دینا جمود اور انحطاط ہے۔ خالص اسلامی تصوف یہی ہے کہ احکامِ الٰہی انسان کی اپنی ذات کے احکام بن جائیں۔[۴۹]

اسرارِ خودی اور دیگر مواقع پر کیے گئے ان خیالات کے اظہار پر آپ کے خلاف وجودیوں نے ایک محاذ کھڑا کر دیا۔ علامہ صاحب کے دیرینہ دوست خواجہ حسن نظامیؒ اس سلسلہ میں سب سے آگے تھے۔ چوں کہ وہ تصوف کے سلسلہ نظام المشائخ سے وابستہ تھے اس لیے انھوں نے گویا ان اعتراضات کو اپنی ذات پر ایک حملہ تصور کیا۔ انھوں نے اور ان کے مکتبہ فکر سے تعلق رکھنے والے دوسرے نام نہاد صوفیوں اور خصوصی طور پر خواجہ صاحب کے مریدوں نے اقبالؒ کے خلاف حقارت آمیز القابات اور بیانات دینا شروع کر دیے۔ بعض اخبارات نے تو اقبالؒ کی کردار کشی میں بھی کوئی کسر نہ چھوڑی۔ ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں:

مثنوی کے شائع ہوتے ہی اقبالؒ کو ایک شدید عوامی ردِعمل کا سامنا کرنا پڑا۔ ان میں سب سے شدید ردِعمل وجودی تصوف کے حامی، روایتی سجادہ نشین، یونانی فلسفے پر آنکھیں بند کر کے یقین کرنے والے اور فلسفۂ یونان کو علم و حکمت کا ذریعۂ اول گردانتے والوں کی طرف سے تھا۔ عام لوگوں کو بھی اور جو فارسی سے آشنا تھے ان کے لیے بھی یہ ہضم کرنا انتہائی مشکل تھا کہ ایک ایسے شخص کے افکار کو تنقید کا نشانہ بنایا جائے جس کی کتاب سے وہ فال نکالتے ہیں اور جس کو ولی اور صوفی کا درجہ دیتے ہیں۔ مشائخ میں خواجہ حسن نظامی، جو اقبالؒ کے گہرے دوست تھے اور اقبالؒ ان کی بہت قدر کرتے تھے، اور اُن کے مرید سب سے آگے تھے۔ اخبارات و رسائل میں اور مکتوبات میں جو بحثیں ہوئیں ان سب کا نچوڑ یہی تھا کہ اقبالؒ تصوف اور صوفیہ کے خلاف ہیں۔[۵۰]

فکرِ اقبالؒ کی اس غلط تعبیر سے اصل حقائق پسِ پردہ چلے گئے۔ لوگوں کی اکثریت نے براہ راست اقبالؒ کے کلام کو نہیں پڑھا۔ بس سُنی سنائی باتوں پر یقین کیا اور اصل بات جو اسرارِ خودی میں بیان ہوئی تھی اس ہڑبونگ میں دب کر رہ گئی۔ تاہم ایسے لوگ بھی تھے جنھوں نے اقبالؒ کی حمایت کی، نیز ایک طبقہ ایسا بھی تھا جس نے بالکل غیر جانب دار ہو کر اس مسئلے پر قلم اُٹھایا۔ شاہ سلیمان پھلواری نے اقبالؒ کے اس تصور کی حمایت کرتے ہوئے لکھا:

صحابہ کرامؓ میں جوش و مستی کا غلبہ تو ہوتا تھا مگر وہ اس میں پڑے نہیں رہتے تھے بلکہ انھوں نے عالمِ صحو میں نشو و نما پائی۔ سُکر میں چوں کہ نقص ہے اس لیے خدا نے اُن کو اس حالت میں نہ رکھا اور وہ تمام عالم کے لیے کامل و مکمل ہوئے۔ پھر وہ حافظؔ شیراز کی طرح 'خود گویم و خود رقصم، خود چنگ خوش آوازم' کا مصداق کیوں کر رہ سکتے تھے۔[۵۱]

'سُکر' کے اسی نقص کی وجہ سے اسلام نے اس حالت کی ممانعت کی تھی اور قرآن مجید میں اس سے متعلق صریح آیت بھی موجود ہے کہ لا تقربو الصلٰوۃ وانتم سکری (النساء:۴۳)۔ اگر اس میں نقص نہ ہوتا تو خود حضور اکرم ﷺ پر جو نقائص سے بری اور اعلیٰ خوبیوں کے مالک تھے، یہ حالت طاری ہوتی۔ اسلام میں تمام قسم کی عبادات حالتِ شعور میں انجام دی جاتی ہیں بلکہ حالتِ شعور کو مذہب اسلام میں اتنا عمل دخل ہے کہ دیوانے پر شرعی عبادات فرض نہیں ہیں جب تک کہ وہ واپس اپنی شعوری اور ہوش مندی کی حالت میں نہیں آ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضور ﷺ اور خلفائے راشدین نے اس حالت کو اختیار نہیں کیا۔ عبدالمجید سالکؔ لکھتے ہیں:

''حافظ شیرازؔ کا عالم، عالمِ صحو نہیں بلکہ عالمِ سُکر ہے اور سُکر نقص کی دلیل ہے''[۵۲]

چناں چہ اقبالؒ نے اسرارِ خودی میں اگر حافظؔ اور وحدۃ الوجودی نظریات کی مخالفت کی تو اس کی وجہ صرف اس کے وہ تصورات تھے جو مذہبی عقائد کے خلاف تھے اور اس وقت کے مسلمانانِ ہند کے لیے ایسی حالت کا درس دینا گرے ہوئے کو اٹھانے کی بجائے دفن کر دینے کے مترادف تھا۔ اقبال سیّد سلیمان ندویؒ کے نام خط میں لکھتے ہیں:

...... کیفِ باطن میں بالخصوص آج کل 'صحو' ہی کی ضرورت ہے۔ نبی کریم ﷺ نے صحابہ کرامؓ کی تربیت اسی حال میں کی تھی۔ 'سکر' کی حالت عمل کی دشوار گزار منزل کو طے کر لینے کے بعد ہو تو مفید ہے۔ باقی حالات میں اس کا اثر روح پر ایسا ہی ہے جیسا جسم پر افیون کا۔[۵۳]

اسی مکتوب میں علامہ نے لکھا کہ حافظؔ کی شاعری لوگوں کو 'اعلیٰ علیین' کی سیر کرانے کی بجائے 'اسفل السافلین' کا تماشا دکھاتی ہے۔ امراء القیس بھی ایسا ہی شاعر تھا اور اس کے بارے میں حضور اکرم ﷺ نے فرمایا تھا کہ شاعروں کا سرتاج تو ہے لیکن جہنم کے مرحلے میں ان سب کا سپہ سالار بھی ہے۔ اس کی شاعری بھی حافظؔ کی طرح مئے ارغوانی کے جام پلاتی تھی، اور سامعین کی قوتِ ارادی کو جنبش میں لانے کی بجائے اپنے سامعین کے تخیل پر جادو کے ڈورے ڈالتی اور

ان میں بجائے ہوشیاری کے، بے خودی کی کیفیت پیدا کرتی۔[۵۴] سچائی کے ان کڑوے گھونٹوں کو پینا اس وقت کے روایتی صوفیہ کے لیے بہت دشوار بلکہ ناممکن تھا۔ ان خیالات سے ان کو اپنی گدی پر، اور ایک زمانے سے وہ مذہب کے نام پر جن معصوم عوام کے ذہنوں اور جسموں کو اپنے قابو میں کیے ہوئے تھے، گرفت خطرے میں نظر آئی چناں چہ انھوں نے جواباً اقبالؒ کی ذات پر حملے اور ان کی کردارکشی شروع کر دی۔ اقبالؒ نے اپنے افکار کی غلط تعبیر کا مؤثر اور مدلل جواب دیا اور فرمایا کہ میں صوفیہ کی بہت قدر کرتا ہوں۔ میرے والد وجودی مکتبۂ فکر سے تعلق رکھتے ہیں، میرے گھر میں بچپن سے ہی تصوف اور خصوصاً وجودی تصوف کے حوالے سے درس و تدریس کا سلسلہ جاری رہا ہے۔ میرے والد ابن عربیؒ کے بہت بڑے قدر دان اور مقلد ہیں، بحیثیت شخصیت میں ابن عربیؒ کی قدر کرتا ہوں، صوفیہ کے مزاروں پر حاضری دیتا ہوں، ان سے اپنے کاموں کے سلسلے میں رہنمائی طلب کرتا ہوں لیکن میری تنقید تصوف کے صرف اُن نظریات پر ہے جو عجم سے آئے ہیں اور اسلامی عقائد سے متصادم ہیں۔[۵۵] اقبالؒ نے اپنے عقیدے کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا:

> میرا تو یہ عقیدہ ہے کہ غلو فی الزُّھد اور مسئلہ وجود مسلمانوں میں زیادہ تر بُدھ مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ خواجہ نقشبند اور مجددِ سرہندؒ کی میرے دل میں بہت بڑی عزت ہے مگر افسوس ہے کہ آج یہ سلسلہ بھی عجمیت کے رنگ میں رنگ گیا ہے۔ یہی حال سلسلہ قادریہ کا ہے جس میں میں خود بیعت رکھتا ہوں۔ حالاں کہ محی الدین عبدالقادر کا مقصود اسلامی تصوف کو عجمیت سے پاک کرنا تھا۔[۵۶]

حقیقت یہ ہے کہ لوگوں سے اقبالؒ کے نظریات کو سمجھنے میں بہت حد تک کوتاہی ہوئی، انھیں ایسا لگا کہ اقبالؒ نے براہ راست اُن کے عقیدے پر حملہ کیا ہے۔ یہی وجہ تھی کہ اقبالؒ نے بعد ازاں اپنے تصورات پر نظر ثانی کی اور اپنے بعض نظریات کی تردید بھی کر دی۔ مثلاً اپنے تحقیقی مقالے میں اقبالؒ نے جو نتائج اخذ کیے تھے انھیں کچھ ہی عرصے میں یہ احساس ہو گیا کہ وہ ناممکن اور کسی حد تک غلط بھی ہیں۔ ڈاکٹر جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ یہی وجہ تھی کہ انھوں نے دوبارہ اس مقالے کو شائع کرنے کی کبھی ضرورت محسوس نہیں کی۔[۵۷] تصوف اور صوفیہ کرام کی حیات کا غائر مطالعہ کرنے اور کتبِ تاریخ میں نئی تحقیقات ہونے کے بعد اقبال کو احساس ہوا کہ

بعض صوفیہ کے بارے میں اُن کے قائم کردہ نظریات درست نہ تھے، لہٰذا ایک سچے اور کھرے انسان کی طرح اس بات کا انھوں نے برملا اظہار بھی کیا، بعض مشائخ کے نام اپنے مکاتیب میں انھوں نے واضح طور پر لکھا کہ انھیں بعض صوفیہ کے تصورات کو پورے طور پر سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے۔[58] ازاں بعد ایک ایمان دار اور پُر خلوص محقق کی طرح انھوں نے تصوف کے اہم مسائل خصوصاً وحدت الوجود کی باقاعدہ تحقیق کی۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت علیؑ کے بارے میں علمِ باطنی اور تصوف کے ماخذ کے حوالے سے اقبالؒ نے خود یہ ثابت کیا کہ صوفیہ کرام کن آیات سے صوفیانہ نقطہ نظر کی حمایت کرتے ہیں۔ انھوں نے لکھا:

> میرے خیال میں یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ قرآن واحادیث صحیحہ میں صوفیانہ نظریے کے طرف اشارات موجود تھے لیکن وہ عربوں کی خالص علمی و عملی ذہانت کی وجہ سے نشوونما پا کر بارآور نہ ہو سکے...... قرآن مجید نے ایک مسلمان کی یہ تعریف کی ہے کہ وہ غیب پر ایمان رکھتا ہے (البقرہ: آیت ۲) لیکن اس غیب کے متعلق کیا اور کیوں جیسے سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ اس کا قرآن نے جواب دیا ہے کہ غیب تمھاری روح کے اندر ہے (الذٰریات: ۲۰، ۲۱/ق ۱۵)۔ اسی طرح قرآن کی تعلیم ہے کہ اس غیب کی اصل ماہیت خالص نور ہے (طور: ۳۵) اس سوال کے متعلق کہ آیا نورِ اولیٰ شخصی ہے؟ قرآن نے شخصیت کے تصور کو مختلف عبارتوں میں پیش کرنے کے باوجود مختصر الفاظ میں یہ جواب دیا ہے کہ لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ (شوریٰ: ۹) یہ چند آیات ہیں جن کی بنا پر صوفی مفسرین نے کائنات کے ایک وحدۃ الوجودی نقطہ نظر کو نمو دیا ہے۔[59]

لیکن اس سب کا یہ ہرگز مطلب نہیں تھا کہ حضرت اقبالؒ نے کبھی بھی وجودی نقطۂ نظر کی حمایت کی ہو، حال آں کہ اقبالؒ کے سلسلۂ اجداد میں اکثر بزرگوں کا مسلک وحدۃ الوجود تھا۔ وجودی تصوف سے بغاوت اپنے خاندانی مسلک کے خلاف بغاوت بھی تھی۔ اسرارِ خودی جب اقبالؒ کے والد گرامی شیخ نور محمدؒ نے پڑھی تو حافظؔ شیرازی سے متعلق اشعار کو انھوں نے حافظؔ کی شان میں گستاخی کے مترادف سمجھا اور ناپسندیدگی کی نگاہ سے دیکھا۔ اس پر انھوں نے اقبالؒ سے اپنی ناراضی کا اظہار کیا، چناں چہ اقبالؒ نے اپنا مؤقف سمجھاتے ہوئے کہا کہ میں نے حافظؔ کی ذات پر نکتہ چینی نہیں کی بلکہ میں نے صرف ایک اُصول کی وضاحت کی ہے لیکن افسوس اس بات کا ہے کہ لوگ زہر کو آبِ حیات سمجھ کر پی رہے ہیں۔ اس پر آپ کے والد شیخ نور

محمد نے کہا کہ یہ کام حافظؔ کے عقیدت مندوں کو ٹھیس پہنچائے بغیر بھی ہوسکتا تھا، بہتر ہوگا کہ ان اشعار کو اسرارِ خودی سے نکال دیا جائے۔ اقبالؒ نے جواب دیا کہ حافظؔ پرستی بھی تو ایک طرح کی بت پرستی ہے۔ اس پر شیخ نور محمد نے فرمایا کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے تو بتوں کو بھی بُرا بھلا کہنے سے منع فرمایا ہے۔ اس لیے مثنوی کے وہ اشعار جن پر عقیدت مندانِ حافظؔ کو اعتراض ہے، حذف کر دینے چاہئیں۔ اقبالؒ اس بات پر مسکرا کر خاموش ہو گئے۔ بعد ازاں اسرارِ خودی کی دوسری اشاعت میں ان اشعار کو حذف کر دیا گیا۔[۶۰]

ہندوستان کے روایتی صوفیانہ عقائد رکھنے والوں نے اقبالؒ کی اسرار خودی کے چند اشعار پر تو بڑی گہری نظر ڈالی۔ لیکن اس زمانے میں لکھی جانے والی اقبالؒ کی اُردو شاعری پر کوئی توجہ نہیں دی۔ ۱۹۲۴ء میں اقبالؒ کا پہلا شعری مجموعہ بانگِ درا میں شائع ہوا۔ بانگِ درا کی بیش تر نظموں کے موضوعات صوفیانہ تھے۔ ان نظموں میں علامہ کی صوفیہ سے عقیدت کا بھی اظہار ہوتا ہے۔ یہاں ان کا فلسفہ حسن و عشق، نورِ کامل کی تلاش کی آرزو، فراق و وصال، مسرت و یاس، موت و حیات، کائنات اور انسان کے بارے میں تمام اخلاقی و اصلاحی نظریات ان کے صوفیانہ رجحان کی نشان دہی کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ اسی زمانے کے مکاتیب اقبالؒ کا جائزہ لیا جائے تو اس سے بھی اقبالؒ کے فطری میلان کا پتا چلتا ہے جو تصوف کی طرف مائل تھا۔ ذیل میں ان کے اس زمانے کے لکھے گئے مکتوبات سے چند اقتباسات دیے جاتے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ اقبالؒ صوفیانہ روایت اور صوفیہ سے کس قدر عقیدت رکھتے تھے اور نہ صرف لفظی بلکہ عملی طور پر بھی وہ صوفیانہ رسوم میں شریک رہتے تھے۔ اولیاء اللہ کے مزاروں پر حاضری دینے کو آپ باعثِ فیوض و برکات سمجھتے تھے اور اُن کی خوش نودی کو زندگی کے معاملات میں کامیابی کا ذریعہ گردانتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ یورپ جانے سے پہلے آپ حضرت محبوب الٰہی حضرت نظام الدین اولیاؒ کے مزار پر نہ صرف حاضر ہوئے بلکہ اپنی عقیدت و اُلفت کا اظہار "التجائے مسافر" جیسی خوبصورت نظم میں کیا اور اُن سے اپنی دنیاوی زندگی اور اپنے مقاصد کے حصول کی کامیابی کی دُعا کی۔ اس نظم کے ایک ایک لفظ سے علامہ کی خواجہ دِلّی حضرت محبوب الٰہیؒ سے گہری عقیدت کا اظہار ہوتا ہے اور یہ خواجہ جی کا فیض تھا کہ آپ کی ایک ایک دُعا حرف بہ حرف سچ

ثابت ہوئی۔ یورپ میں آپ اپنے ہم سفروں میں ممتاز اوراساتذہ کے ہردلعزیز شاگرد رہے۔ آپ کو ہندوستان اور ہندوستان سے باہر دُنیا بھر میں وہی مقام عطا ہوا جس کی آرزو آپ نے اس دُعا میں کی تھی۔ یورپ سے واپسی پر آپ ایک بار پھر خواجہ جی کے مزار پر حاضر ہوئے، لحد مبارک کوعقیدت کا بوسہ دیا یہاں حضرت اقبالؒ اُس سالک کے روپ میں نظر آتے ہیں جو عشق ومحبت کی منازل طے کرتا ہوا اُس مقام پرآیا ہے کہ اب اُسے کسی بزرگ کے دستِ شفقت کی ضرورت ہے۔نئی دنیا کا متلاشی،علمِ مزید کا جویا جب وطن سے دور جاتا ہےتو اپنے روحانی استاد کے پاس جا کرفلاح وکامرانی کی دُعائیں مانگتا ہے۔ چناں چہ استاد کی نظرِ کرم بھی سالک پراس قدر رہے کہ جو دُعا مانگی اُسے قبولیت کا درجہ ملا۔

صوفیہ سےعقیدت کی وجہ سے ہی آپ کا حلقہ احباب بھی ایسے افراد پرمشتمل تھا جنھیں روحانیت و مذہب میں اپنے زمانے میں ایک اہم مقام حاصل تھا۔ ان میں سب سے زیادہ معروف شخصیت خواجہ حسن نظامی ہیں۔اس کے علاوہ حضرت شاہ سلیمان پھلواری، حضرت سیّد سلیمان ندویؒ، مہاراجہ کشن پرشاد کے نام قابل ذکر ہیں۔ان احباب کے نام خطوط کا جائزہ لیا جائے تو اندازہ ہوتا ہے کہ حضرت اقبالؒ باقاعدگی سےصوفیہ کرام کے مزارات پر حاضری دیا کرتے تھے ہے۔آپ کو جب کبھی معلوم ہوتا کہ آپ کے احباب میں سےکوئی شخص اولیاءاللہ کی درگاہ پرحاضری دے رہا ہےتو بے چین ہو جاتے اوراُن سے دُعا کی استدعا کرتے۔خواجہ حسن نظامی کے نام خطوط میں تو اکثر اس خواہش کا اظہار کیا ہے۔۱۰رفروری ۱۹۰۸ء اور۱۴رجنوری ۱۹۰۹ء کے مکاتیب میں وہ حضرت حسن نظامی سے حضرت محبوب الٰہیؒ کے مزار پر حاضری اور اپنے لیےخصوصی دعاؤں کی استدعا کرتے ہیں اسی طرح مہاراجہ کشن پرشاد کے نام مکتوب (۳۰رجنوری ۱۹۱۶ء) میں لکھتے ہیں:''خواجہ اجمیریؒ کی درگاہ پرمراقبہ کریں تو اس شرمندۂ عقبیٰ کو فراموش نہ کیجیے''۔[۶۱] ۱۹۰۸ء میں خواجہ حسن نظامی نے حلقہ نظام المشائخ' قائم کیا۔حضرت اقبالؒ نے سُنا تو اس میں شمولیت کی آرزو کا اظہار کیا۔لیکن خواجہ صاحب چوں کہ دلّی میں قیام پذیر تھے اوراقبالؒ لاہور میں تھےتو مصروفیت کے باعث اس میں شامل نہ ہو سکے البتہ بقدرِمقدور چندہ اورنذرانہ خانقاہ کے لیے بھیجتے رہتے تھے۔۲۴رجون ۱۹۱۲ء کے ایک مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی

میں لکھتے ہیں:

۱۲/روپیہ جس طرح آپ کے خیال میں آئے خرچ کر دیجیے۔ حلوا پکا دیجیے یا خانقاہ کے متعلقین میں تقسیم کر دیجیے۔[۶۲]

اقبال طبعاً خلوت پسند ہونے کے باوجود آپ درگاہوں اور عروس میں شرکت کیا کرتے تھے۔ خواجہ امیر خسرو کے عُرس میں شرکت کے لیے ۱۷/شوال ۱۳۳۲ھ بمطابق ۷/ستمبر ۱۹۱۴ء کو دلّی تشریف لے گئے۔[۶۳] دراصل اقبالؒ کے سینے میں ایک سچے صوفی کا دل دھڑکتا تھا چناں چہ وہ ولی اللہ اور عارفین سے محبت رکھتے تھے۔ ایسا عمل اور فکر جو عین اسلامی اور سنّتِ رسول ﷺ کے مطابق ہوتا اس پر خود بھی عمل کرتے اور دوسروں کو بھی اس کی ترغیب دیتے اور اس کو اختیار کر نے والوں سے عقیدت رکھتے تھے۔ وہ فرماتے ہیں: ''میرے کان وحدۃ الوجود کا مراقبہ رکھتے ہیں۔ اس واسطے جہاں کہیں کوئی آواز ہو میرے کانوں کو پہنچ جاتی ہے''۔[۶۴]

اسلامی تصوف سے اسی عقیدت و محبت کی وجہ سے علامہ اقبالؒ خانقاہی نظام کے سخت خلاف تھے، کیوں کہ یہ بے عملی کا درس دیتا ہے، گدی نشین پیروں سے حد درجہ نفرت کرتے تھے۔ وہ اس قسم کے وحدت الوجودی پہلو سے بھی متنفر ہیں جو یہ کہتا ہے کہ بندہ اللہ کے ساتھ جا ملا اور پھر دونوں ایک ہو گئے اور نعوذ باللہ محمد ﷺ کی ضرورت نہ رہی۔ آپ کے دوست محمد دین فوقؔ نے ایک رسالہ وجدانی نشتر شائع کیا اور اسے پڑھنے کے لیے علامہ کو بھجوایا اس پر اقبالؒ نے جو رائے دی اس سے اُن کی اس قسم کے نام نہاد صوفیوں سے متعلق بے زاری کا اظہار ہوتا ہے:

وجدانی نشتر خوب ہے، مگر تعجب ہے کہ شیخ مُلّا کے ملحدانہ و زندیقانہ شعر ''من چہ پروائے مصطفےٰ ﷺ دارم'' (نعوذ باللہ) کو آپ اس کتاب میں جگہ دیتے ہیں۔ کیا یہی وہ وحدۃ الوجود ہے جس پر خواجہ حسن نظامی اور اہل طریقت کو ناز ہے؟ اللہ تعالیٰ ان لوگوں پر رحم کرے اور ہم غریب مسلمانوں کو ان کے فتنوں سے محفوظ رکھے۔''[۶۵]

تصوف سے خاندانی اور فطری لگاؤ رکھنے کی وجہ سے حضرت اقبالؒ تمام سلاسلِ تصوف کے بانیوں کا بے حد احترام کرتے تھے۔ انگلستان میں بھی آپ کی صوفیہ کرام سے عقیدت کی پیاس نہ بجھی اور وہاں کی لائبریریوں میں بھی آپ نے صوفیہ کرام کی نادر تصانیف کا مطالعہ کیا۔ مثلاً شہاب الدین سہروردیؒ، حضرت امام غزالیؒ، حضرت سیّد علی ہجویریؒ، خواجہ محمد گیسو دراز بندہ

نواز، میر جرجانی وغیرہ کی کتب و رسائل کا مطالعہ کیا۔ وطن واپس آنے کے بعد حضرت شیخ مجدد الف ثانیؒ کے مکتوبات کا مطالعہ کیا۔ آپ تصوف کو عین شرعی اور اولیاء اللہ کی محبت کو کائنات بھر کی دولت سے بہتر خیال کرتے تھے۔ اپنے موجودہ زمانے کو روحانیت کے اعتبار سے تہی دست دیکھ کر انھیں انتہائی افسوس ہوتا تھا۔ زندگی میں کسی کی اطاعت اختیار کرنے کو وہ انتہائی ضروری سمجھتے اور فرماتے تھے کہ ناز میں نیاز پیدا کرنے کے لیے اطاعت کرنا بہت ضروری ہے اور تصوف انسان کو صحیح معنوں میں خدا و رسول ﷺ کا مطیع بناتا ہے۔ تمام ایسے اوصاف و محاسن جو اخلاقی طور پر انسانیت کا خاصہ ہیں، محض بزرگانِ دین اور اولیاء اللہ کی محبت سے ہی حاصل کیے جا سکتے ہیں۔ ایسے لوگوں کی تربیت اور فیوض و برکات کا نتیجہ بعض اوقات اعلیٰ اخلاقی محاسن کی صورت میں ہم تک عملی صورت میں پہنچتا ہے۔ جس سے ہم آنحضور ﷺ کی حیات مبارکہ اور سنّت پر عمل پیرا ہو سکتے ہیں۔

علامہ اولیاء اللہ کی کرامات کے بھی قائل تھے اور پیر و مرشد کی صحبت و اطاعت کو صحیح سمت اختیار کرنے کے لیے نہایت ضروری خیال کرتے تھے۔ پیر یا مرشد کی صحبت اختیار کرنے کے حوالے سے آپ فرماتے ہیں:

> ......پیر یا مرشد کی ضرورت ہے۔ اس کے بغیر کوئی انسان کوئی صحیح اور کامل راستہ نہیں دیکھ سکتا۔ روحانی فائدہ تو ان بزرگوں سے صرف اُن ہی لوگوں کو ہوگا جو اہلِ دل ہیں، جن کے دل میں درد ہے، جن کے قلب میں گرمی اور جن کی روح میں تڑپ ہے۔ لیکن کم سے کم اخلاقی فائدہ تو ہر مُرید حاصل کر سکتا ہے۔ پیر کی صحبت سے (بشرطے کہ پیر دکان داری نہ کرتا ہو) ہر مُرید اپنا اخلاق سنوار سکتا ہے اور جس کا اخلاق درست ہے جس کے افعال ٹھیک ہیں اور جس کے اعمال، اعمال حسنہ کہے جاتے ہیں، اس سے بڑھ کر اور کون بہترین انسان ہو سکتا ہے۔[۶۶]

تصوف تمام شعائرِ فکری و عملی میں خلوص پیدا کرنے کا نام ہے، لہٰذا حضرت اقبالؒ بھی اسی خلوص کے قائل تھے اور 'اخلاص فی العمل' کو ضروری سمجھتے تھے۔ وہ اپنے ایک مضمون میں اس سے متعلق فرماتے ہیں:

> راقم الحروف اس تصوف کو جس کا نصب العین شعائرِ اسلام میں مخلصانہ استقامت پیدا کرنا ہو عین اسلام جانتا ہے اور اس پر اعتراض کرنے کو بدبختی اور خسران کے مترادف سمجھتا ہے۔[۶۷]

۲۵/ اکتوبر ۱۹۱۵ء کے مکتوب بہ نام اکبر الٰہ آبادی میں وہ صوفیہ کرامؒ کے اثر اور ان سے بیعت لینے کی اہمیت ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

کئی صدیوں سے علماء اور صوفیہ میں طاقت کے لیے جنگ رہی جس میں آخر کار صوفیہ غالب آئے۔ یہاں تک کہ اب برائے نام علماء جو باقی ہیں وہ بھی جب تک کسی نہ کسی خانوادے میں بیعت نہ لیتے ہوں، ہر دل عزیز نہیں ہو سکتے۔[۶۸]

اقبالؒ اولیاء کرام کی محبت اور کفش برداری کو باعث افتخار سمجھتے تھے۔ خواجہ حسن نظامی کے نام ایک مکتوب محررّہ ۱۱ جنوری ۱۹۱۸ء کے الفاظ دیکھیے:

......جن لوگوں کے عقائد و عمل کا ماخذ کتاب و سنت ہے۔ اقبال ان کے قدموں پر ٹوپی کیا، سر رکھنے کو تیار ہے! اور اُن کی صحبت کے ایک لمحے کو دُنیا کی تمام عزت و آبرو پر ترجیح دیتا ہے۔''[۶۹]

علامہ طاہر فاروقی نے تصوف سے متعلق علامہ اقبالؒ کے اعتقاد اور فطری لگاؤ کے کئی واقعات سیرتِ اقبالؒ میں قلم بند کیے ہیں وہ لکھتے ہیں کہ ایک دفعہ کا قصہ ہے، لاہور کے ایک عام جلسے میں علامہ ذرا دیر سے پہنچے۔ کُرسیاں بھری ہوئی تھیں۔ فرش پر بھی لوگ بیٹھے ہوئے تھے۔ ایک طرف حضرت پیر جماعت علی شاہ صاحب محدث علی پوریؒ کُرسی پر بیٹھے تھے۔ آپ اُن کے سامنے فرش پر آ کر بیٹھ گئے اور فرمانے لگے ''اولیاء اللہ کے قدموں میں جگہ پانا بھی موجبِ فخر ہے''۔ حضرت پیر نے تبسم فرمایا اور کہا ''اور اقبالؒ جس کے قدموں میں آ جائے اُس کے فخر کا کیا ٹھکانا!''[۷۰] اسی طرح ایک صحبت میں پیر جماعت علی شاہ صاحبؒ اور حضرت اقبالؒ اکٹھے تھے۔ جماعت علی شاہ صاحب نے حضرت اقبالؒ سے کہا کہ آپ کا ایک شعر تو ہمیں بھی یاد ہے یہ کہہ کر یہ شعر پڑھا: (کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا......) حضرت اقبالؒ یہ سُن کر بے حد مسرور ہوئے اور فرمانے لگے: ''تو میری نجات کے لیے اتنا ہی کافی ہے۔''[۷۱]

خواجہ حسن نظامی سے بھی آپ کے دوستانہ مراسم تھے۔ عنفوانِ شباب ہی سے آپ کی خواجہ صاحب سے خط کتابت شروع ہو چکی تھی اور پھر یہ سلسلہ آخر وقت تک برقرار رہا۔ خواجہ حسن نظامیؒ کے نام مکاتیب کا بغور جائزہ لیا جائے تو آپ کی تحریر کی شگفتگی احترام آمیز شوخی اور محبت و عقیدت کا جا بجا اظہار ہوتا ہے۔ ۱۹۰۴ء کے ایک خط میں آپ حضرت محبوب الٰہی سے عقیدت کا اظہار کرتے ہوئے بے تکلف انداز میں خواجہ حسن کو لکھتے ہیں: ''آستانہ محبوب کی خاک بوسی کے

لیے ایک دن نکل کر دہلی ٹھہروں گا اور ضرور ٹھہروں گا۔''[۲] خواجہ صاحبؒ نے ایک بار اپنے مکتوب میں حضرت اقبالؒ کو لکھا کہ آپ ہر قدم پر مجھے بہت یاد آتے رہے جواب میں آپ نے لکھا: ''میں تو ہر قدم پر آپ کو یاد آتا تھا کیوں نہ یاد آؤں۔ آپ بھی ہم کو یہاں عموماً یاد آیا کرتے ہیں۔''[۳] ایک اور جگہ لکھتے ہیں: ''مجھ میں اور آپ میں فرق ہی کیا ہے؟ دیکھنے کو دو، حقیقت میں ایک''۔[۴] حسن نظامی نے آپ کو اپنی مجلس میں شرکت کی دعوت دی تو فرمایا: ''آپ لوگوں کو میرا مشتاق بناتے ہیں۔ مجھے کچھ اعتراض نہیں مگر اندیشہ ہے کہ مجھ سے مل کر اُنھیں مایوسی نہ ہو...... آپ اپنی ہر تحریک میں بغیر پوچھے مجھے شریک تصور کیجیے...... میں آپ کے ساتھ ہوں اور آپ میرے ساتھ۔''[۵] خواجہ صاحب نے لاہور میں حلقہ نظام المشائخ قائم کیا۔ اس پر اقبالؒ نے مبارکباد دی اور فرمایا: ''خدا کرے آپ کے کام میں ترقی ہو۔ مجھ کو بھی اپنے حلقہ مشائخ کے ادنیٰ ملازمین میں تصور کیجیے۔''[۶]

مزید لکھتے ہیں: ''خدا آپ کا بھلا کرے کہ آپ نے ہندوستان کے پُرانے بت کدے میں توحید کی مشعل روشن کی۔ مجھے یقین ہے کہ دل اس کی حدت سے گرمائیں گے اور آنکھیں اس کے نور سے منور ہوں گی۔ میں بھی اپنی بساط کے موافق کچھ نہ کچھ حاضر کروں گا۔''[۷] خواجہ حسن نظامی نے اپنی جانب سے علامہ کو ''سِر الوصال'' کے خطاب سے نوازا۔ اس پر آپ نے فرمایا: ڈیئر خواجہ صاحب! آپ کی سرکار سے جو خطاب مجھے عطا ہوا ہے، اس کا شکریہ ادا کرتا ہوں......تاہم مجھے ''سّر الوصال'' کی بجائے ''سر الفراق'' کہا جائے کیوں کہ اس سے آپ کے نقطہ نظر کی بہتر توضیح ہوتی ہے۔[۸] اسی طرح ایک اور جگہ لکھتے ہیں:

> میں آپ کے اندازِ بیان کا عاشق ہوں اور مجھی پر کیا موقوف ہے، ہندوستانی دنیا میں کوئی دل ایسا نہیں جس کو آپ کے اعجازِ قلم نے مسخر نہ کرلیا ہو......پیش پا افتادہ چیزوں میں اخلاقی اور روحانی اسرار دیکھنا اور اس کے ذریعے انسان کے عمیق مگر خوابیدہ جذبات کو بیدار کرنا آپ کے کمال کا خاص جوہر ہے۔[۹]

ان اقتباسات سے حضرت اقبالؒ اور خواجہ حسن نظامی کے درمیان عقیدت و احترام کا پہلو واضح ہوتا ہے۔ یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ اپنے مکاتیب میں دو شخصیات ایسی ہیں جن کے لیے آپ نے القاب و آداب بہت عقیدت و احترام سے ملحوظ رکھے ہیں۔ پہلی شخصیت آپ

کے پیر، آپ کے والد مکرم حضرت شیخ نور محمدؒ ہیں جن کے لیے آپ نے تمام مکاتیب میں ''قبلہ و کعبہ ام'' کا لقب اختیار کیا ہے۔ اس کے بعد خواجہ حسن نظامیؒ ہیں جن کو آپ نے مکرمی سیّد صاحب زادعمرہٗ، قلبِ مجسم، اسرارِ قدیم، پُر اسرار نظامی، سرمست سیاح، پیارے نظامی، مخدومی، ڈیر خواجہ صاحب، مخدوم و مکرم جیسے القابات سے پکارا ہے جن میں احترام بھی ہے اور بے تکلفی و محبت کا پہلو بھی۔ اکبر الٰہ آبادی کے نام ایک مکتوب محررّہ ۶ اکتوبر ۱۹۱۱ء میں خواجہ صاحب کے بارے میں لکھتے ہیں:

خواجہ حسن نظامی واپس تشریف لے آئے (سفرِ فلسطین، عرب، شام، مدینہ منورہ)۔ مجھے بھی ان سے محبت ہے اور میں ایسے لوگوں کی تلاش میں رہتا ہوں...... آرڈر قائم کرنے کا خیال تھا اور اب تک ہے مگر اس راہ میں مشکلات بے حد ہیں اور سب سے بڑی مشکل یہ ہے کہ اس مذاق کے لوگ کہاں ہیں بہر حال ہم خیال پیدا کرنے کی کوشش میں مصروف ہوں۔[۸۰]

اقبالؒ کے خیال میں ملّت اسلامیہ کے زوال اور کم زوری کا اصل سبب اولیا کرام اور بزرگانِ دین کی حیات کا ٹھیک طرح سے مطالعہ نہ کرنا اور اُن سے بدگمانی رکھنا ہے۔ وہ محمد دین فوقؔ کے نام خط محررّہ ۷/ اکتوبر ۱۹۰۴ء میں لکھتے ہیں:

زمانۂ حال کے مسلمانوں کی نجات اسی میں ہے کہ ان لوگوں کی حیرت ناک زندگی کو زندہ کیا جائے۔ میں سمجھتا ہوں کہ مسلمانوں کے زوال کی اصل علت حُسنِ ظن کا دور ہو جانا ہے۔[۸۱]

آپ سلسلۂ نقشبندیہ اور سلسلۂ چشتیہ سے بھی خاص عقیدت و محبت رکھتے تھے۔ لیکن آپ کو افسوس اس بات کا تھا کہ قادریہ سلسلے کی طرح دوسرے سلاسل بھی عجمیت کے رنگ میں رنگ گئے ہیں۔ جب آپ کے فرزند جاوید اقبال کی ولادت ہوئی (۱۵/ اکتوبر ۱۹۲۴ء) تو آپ نے منّت مانی کہ جب جاوید بڑے ہو جائیں گے تو آپ حضرت مجدد کے مزار مبارک پر ان کو پیش کریں گے۔ چناں چہ اپنی منّت کو پورا کرنے کے لیے ۱۹۳۴ء میں (جب جاوید دس سال کے تھے) انھیں لے کر سرہند شریف گئے اور آستانہ مجددؒ پر حاضری دی۔[۸۲] مہاراجہ کشن پرشاد کے نام مکتوب محررہ ۶ دسمبر ۱۹۱۶ء میں اپنے جذبات کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

دیارِ پیرِ سبز، کی زیارت ضرور کیجیے، میں بھی ایک روز تخیلات کی ہوا پر اُڑتا ہوا وہاں پہنچا تھا۔ فضائے آسمانی سے یہ آواز آ رہی تھی:

فرشتوں نے کانوں سے جس کو سُنا تھا
ہم آنکھوں سے وہ زیر و بم دیکھتے ہیں

اس شعر کا مطلب میری سمجھ میں نہیں آتا۔ سرکار کو اس دربارِ فلک آثار میں بہت گزر رہے۔ امید کہ اس کے مفہوم پر روشنی ڈالی جائے گی۔[۸۳]

مولانا روح اللہ قادری، شیخ عبد القاد کے توسط سے فرماتے ہیں کہ جب علامہ اقبال حضرت قاضی صاحبؒ کے ارشاد کے مطابق دہلی میں خواجہ نظام الدین اولیا علیہ الرحمہ کے مزار اقدس پر حاضر ہوئے اور وہاں رؤیا میں قاضی صاحب نے ارشاد فرمایا کہ تمھارا فیض حضرت مجددؒ کے پاس ہے۔ چناں چہ اس ارشاد کی تعمیل کے لیے اقبالؒ سر ہند شریف پہنچے اور فیض یاب ہوئے۔''[۸۴] اکابر صوفیہ سے عقیدت کے ساتھ ساتھ آپ ہم عصر روحانی بزرگوں کی بھی زیارت کا شوق رکھتے تھے۔ ۱۹۲۱ء میں آپ نے جب تاج الاولیا بابا تاج الدین ناگ پوریؒ کی شہرت سُنی تو اُن کی زیارت کے لیے بے تاب ہو گئے۔[۸۵] مکاتیب اقبالؒ میں اس قسم کے اشارات ملتے ہیں کہ آپ کو جب بھی کسی مجذوب یا روحانی شخصیت کے بارے میں پتا چلتا تو آپ اس سے ملنے کے لیے بے چین ہو جاتے تھے۔ مہاراجا کشن پرشاد کے نام ۷/مارچ ۱۹۱۷ء کے خط میں لکھتے ہیں: ''آج کل لاہور میں سلطان کی سرائے میں ایک مجذوبہ نے بہت لوگوں کو اپنی طرف کھینچا ہے۔ کسی روز اُن کی خدمت میں بھی جانے کا قصد ہے۔''[۸۶] ایک اور خط محرّرہ ۳۰/جون ۱۹۱۷ء میں ایک بزرگ ''اِیّاکَ نَعْبُدُ'' کی رحلت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''ایاک نعبد تو کوچ کر گئے...... ایک اور بزرگ لاہور کے قریب ہیں۔ ذرا بارش ہو تو ان کی خدمت میں حاضر ہو کر طالبِ دُعا ہوں گا۔''[۸۷] اکبر الہ آبادی کے نام خط محرّرہ ۲۵/جولائی ۱۹۱۸ء میں فرماتے ہیں:

......ایک مدت سے آستانۂ محبوب الٰہی پر حاضر ہونے کا ارادہ کر رہا ہوں کیا عجب ہے کہ ان گرما کی تعطیلوں میں اللہ کے اس ارادے کو پورا کرنے کی توفیق عطا فرمائے۔[۸۸]

۱۹۰۵ء میں جب یورپ جانے سے پہلے محبوب الٰہی کے مزار پر حاضر ہوئے تو اس منظر کا ذکر مولوی انشاء اللہ خان کے نام خط میں یوں کرتے ہیں: ''اللہ اللہ، حضرت محبوب الٰہیؒ کا مزار

بھی عجیب جگہ ہے بس یہ سمجھ لیجیے کہ دلّی کی پُرانی سوسائٹی حضرت کے قدموں میں مدفون ہے۔ خواجہ حسن نظامی کیسے خوش قسمت ہیں کہ ایسی خاموش اور عبرت انگیز جگہ میں قیام رکھتے ہیں۔''[۸۹] اسی سفر میں آپ نے داراشکوہ کے مزار پر بھی فاتحہ پڑھی اور شہنشاہ ہمایوں کے مزار پر جا کر لکھتے ہیں: ''داراشکوہ کے مزار کی خاموشی میں دل کے کانوں سے ''ھوالموجود'' کی آواز سُنی اور دہلی کی عبرت ناک سرزمین سے ایک ایسا اخلاقی اثر لے کر رُخصت ہوا جو صفحۂ دل سے کبھی نہ مٹے گا۔''[۹۰] مرزا جلال الدین ملفوظات اقبالؒ میں لکھتے ہیں:

حضور رسالت مآب ﷺ کے ساتھ انھیں جو وابستگی تھی اس کی وجہ سے اُنھیں اولیائے کرام سے بھی خاص عقیدت تھی اور وہ اُن کے مزارات پر اکثر حاضر ہُوا کرتے۔ لاہور میں حضرت علی ہجویریؒ اور شاہ محمد غوثؒ کے مزارات پر اکثر جاتے اور اپنی والہانہ عقیدت کا اظہار فرماتے۔ وہ پیشہ ور پیروں کے ہمیشہ خلاف رہے۔ لیکن اگر انھیں کوئی مردِ کامل نظر آ جاتا تو وہ ضرور اس کی طرف متوجہ ہوتے۔[۹۱]

علامہ اقبال خود بھی صاحب کشف و کرامات تھے۔ جاوید اقبال نے زندہ رود میں لکھا ہے کہ انھوں نے بچپن میں آپ کو پیپل کے پتوں پر کچھ آیاتِ قرآنی لکھ کر اس سے باری کے بخار کے مریضوں کا علاج کرتے دیکھا ہے۔[۹۲] اس حوالے سے مرزا جلال الدین نے ایک واقعہ قلم بند کیا ہے جس کے مطابق حضرت اقبالؒ نے خواجہ غوث علی شاہ صاحب، قلندر پانی پتی کے سجادہ نشین حضرت سیّد گل حسن شاہ صاحبؒ سے اپنے دردِ گردہ کی دعا کروائی اور اسی سفر میں علامہ کو اس درد سے شفا ملی۔[۹۳] 'دستِ غیب' سے متعلق حضرت اقبالؒ نے ڈاکٹر سعید اللہ صاحب سے گفت گو کرتے ہوئے بیان کیا کہ مولانا وحید الدین صاحب سلیم نے بارہا بیان کیا کہ جب ان کے والد کا انتقال ہوا تو ان کے پیر حضرت غوث علی قلندرؒ نے مولانا وحید الدین سلیمؒ کو بلایا اور کہا: ''تمھارا باپ ہمارا دوست تھا۔ ہم تمھیں ایک وظیفہ بتا دیتے ہیں۔ جب روپے کی حصول کی اور کوئی صورت نہ ہو تو اس وظیفے کو پڑھنا، پانچ روپے تمھیں مل جایا کریں گے''۔ پیر صاحبؒ سے رخصت ہو کر گھر آئے تو والدہ کو سارا قصہ سُنایا۔ انھوں نے کہا کہ گھر میں کچھ نہیں، نہ آٹا نہ دال، وظیفہ پڑھا گیا۔ تکیہ کے نیچے سے پانچ روپے مل گئے۔ مولانا کا بیان ہے کہ انھوں نے اسی طرح وظیفہ پڑھ کر تعلیم حاصل کی جب خود روپیہ کمانے لگے تو وظیفہ بند کر دیا۔[۹۴] 'کرامت'

کی ایک مثال سُناتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ سر سیّد احمدؒ کی طرح ان کے والد کے گلے میں بھی رسولی تھی۔ وہ اپنے پیر کے پاس گئے اور کہا کہ حضرت مجھے رسولی کی وجہ سے تکلیف ہوتی ہے، اس کا کچھ علاج کیجیے۔ پیر صاحب نے کہا، دیکھیں۔ سر سیّد کے والد نے سر آگے بڑھایا۔ پیر صاحب نے ان کی ڈاڑھی کے نیچے ہاتھ پھیرا اور فرمایا۔ بھئی! ہمیں تو رسولی کہیں نظر نہیں آتی''۔ اور اُن کی رسولی غائب ہوگئی اور انھیں شفا نصیب ہوئی۔[۹۵] اولیاء کی کرامتوں سے متعلق کیے گئے سوال کے جواب میں فرمایا:

میں کرامتوں کا قائل ہوں اور میرا خیال ہے کہ وہ پاک نفوس، جن کو اللہ تعالیٰ نے خاص دل اور خاص دماغ عطا کیا ہے اور جو تزکیۂ نفس میں صاحبِ کمال ہیں، تیر از کماں جستہ اور آب از جُو رفتہ واپس لا سکتے ہیں۔[۹۶]

اگست ۱۹۱۴ء میں فوق صاحب نے حضرت اقبالؒ ہی کی ایما پر رسالہ طریقت جاری کیا۔ اس رسالے کی اشاعت سے قبل انھوں نے حضرت اقبالؒ سے تصوف، مراسمِ عرس، ضرورتِ مُرشد اور زیارتِ قبور سے متعلق سوالات کیے۔ فوقؔ نے صوفیہ کرام کی اسلامی خدمات کا سوال کیا کہ ان کی خدمات سے اسلام کو کیا فائدہ پہنچا ہے؟ اس کے جواب میں حضرت اقبالؒ نے فرمایا:

اہلِ تصوف، خصوصاً ہندوستان کے صوفیہ عظام نے اسلام کو وہ رونق بخشی اور بجائے تیر و تلوار کے، محض حُسنِ عمل اور اخلاقِ محمدی ﷺ کے ذریعے اس کی وہ اشاعت کی کہ ہندوستان کے سات کروڑ مسلمانوں میں چھے کروڑ یقیناً ان ہی بزرگوں کے فیوض و برکات کا نتیجہ ہیں...... انھوں نے انسانوں کو انسان اور پھر مسلمانوں کو مسلمان بنایا......سوشل ترقی کے لیے جد و جہد کرنا بھی ایک قسم کی بیداری ہے اور یہ بیداری جب کبھی ہوگی، حضرات صوفیہ کے پاک نفوس ہی سے ہوگی۔[۹۷]

اقبال زیارت القبور کو صفائے باطن کا ذریعہ سمجھتے تھے اور خود بھی صاحبانِ دل و نظر کے مزاروں پر حاضری دیا کرتے تھے۔ اس حوالے سے فرماتے ہیں:

اگر مراد اِس سے قبر پرستی ہے، یعنی صاحبانِ قبور سے حاجات طلب کی جائیں جس طرح خدا کو حاضر جان کر کی جاتی ہیں، تو میں اس کے سخت خلاف ہوں بلکہ اس کو سخت گناہ سمجھتا ہوں۔ اور

اگر قبروں پر جانے سے مطلب فاتحہ پڑھنا، عبرت حاصل کرنا اور موت کو یاد کرنا ہے تو میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں، بلکہ ایسا ضرور ہونا چاہیے۔ اس کے علاوہ میں اس بات کا بھی قائل ہوں کہ قبرستانوں پر خصوصاً کسی صاحبِ دل کے مزار پر جانے سے صفائے باطن بھی حاصل ہوسکتی ہے۔[۹۸]

صوفیانہ ماحول اور تربیت کے باعث اقبالؒ کی شخصیت میں صوفیانہ عناصر وافکار رَچ بس گئے تھے۔ بظاہر آپؒ نہ باریش تھے، نہ عمامہ پہنتے، نہ دستار باندھتے، نہ تسبیح پکڑی، نہ ہی 'گدی نشین' تھے، نہ ہی جھوم جھوم کر 'حق ھُو' کے نعرے لگاتے، اور نہ ہی پیر و مرید کے حلقے بنا کر بیٹھتے تھے۔ اس ریا کاری کے تصوف سے علامہ بہت پرے تھے۔ آپ کا تصوف اس ہستی پاک ﷺ کو اپنا اسوہ بناتا تھا کہ بڑے بڑے صوفیہ و اولیا جن ﷺ کے قدموں کی خاک کے برابر نہیں۔ آپ تمام بزرگانِ دین کی بڑی عزت وقدر کرتے تھے لیکن اپنی زندگی گزارنے کے ظاہری اور باطنی طریقے وہ اُسی ذاتِ بابرکت ﷺ سے حاصل کرتے تھے۔ چند لمحے آپ کی صحبت میں بیٹھنے والا شخص آپ کی شخصیت کے اس رویّے سے آشنا ہو جاتا تھا۔ آپ کا حلقۂ ارادت بھی ایسے مریدوں پر مشتمل تھا جو صوفیانہ پیرہن تو نہیں پہنتے تھے لیکن تصوف کے تمام قاعدوں اور معرفت کے سبھی رموز سے واقف تھے۔ باطنی طور پر آپ خالص صوفی تھے جو شخص اُن سے ایک بار بھی مل لیتا وہ اُن کی شخصیت کے اس صوفیانہ انداز کا قائل ہو جاتا تھا۔ ایک صوفی کی شخصیت میں جو خوبیاں ہونی چاہئیں وہ اُن کی ذات میں بدرجہ اتّم موجود تھیں۔

علامہ کے ارادت مند اور احباب اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ آپ کی شخصیت کا سب سے نمایاں پہلو عشقِ رسول ﷺ ہے۔ آپ کے فرزند ڈاکٹر جاوید اقبالؒ لکھتے ہیں کہ آنحضور ﷺ کا ذکر مبارک آتے ہی آپ آبدیدہ ہو جاتے۔[۹۹] وہ لکھتے ہیں:

مَیں نے اماں جان کی موت پر انھیں آنسو بہاتے نہ دیکھا تھا مگر قرآن مجید سننے وقت یا اپنا کوئی شعر پڑھتے وقت یا رسول اللہ ﷺ کا اسم مبارک کسی کی نوکِ زبان پر آتے ہی اُن کی آنکھیں بھر آیا کرتیں۔[۱۰۰]

فقیر سیّد وحید الدین آپ کی شخصیت کے اس پہلو کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

گفت گو کے دوران جب کبھی باری تعالیٰ یا رسولِ مقبول ﷺ کا ذکر آتا تو علامہ مرحوم پر یکا یک

ایک وجدان سا طاری ہو جاتا اس موقع پر عام طور سے وہ آبدیدہ ہو کر خاموش ہو جاتے۔[۱۰۱]
وہ مزید لکھتے ہیں کہ حضورﷺ سے ان کی عقیدت عشق کی حد کو پہنچی ہوئی تھی۔ آخر عمر میں یہ کیفیت اس انتہا کی تھی کہ آپﷺ کے نام پر آواز بھرّا جاتی ہچکی بندھ جاتی اور اپنے جذبات پر قابو نہیں رہتا تھا۔ لکھتے ہیں کہ ایک بار میں نے اُن سے پوچھا کہ کیا آپ نے کبھی آنحضرتﷺ کی زیارت بھی کی ہے؟ تو یہ سُن کر آپ کے ابرو پر بَل پڑ گئے اور چہرہ غضب سے سُرخ ہو گیا۔ کچھ توقّف کے بعد آپ نے کہا ''ایسے سوال نہیں کیا کرتے''۔[۱۰۲]

علامہ طاہر فاروقی سیرتِ اقبالؒ میں لکھتے ہیں کہ اگر آپؒ کے سامنے کوئی مسلمان 'محمد صاحب' کہتا تو بہت تکلیف ہوتی تھی۔ ایک بار کسی نے سرورِ دو عالمﷺ کی شانِ مبارک میں گستاخانہ الفاظ استعمال کیے تو آپ نے فوراً اس کو محفل سے نکلوا دیا اور بے حد برہم ہوئے۔[۱۰۳] مرزا جلال الدین لکھتے ہیں کہ حضور سرورِ کائنات کی تعریف میں وہ بند جو ''نبیوں میں رحمت لقب پانے والاﷺ'' سے شروع ہوتے ہیں، انھیں خاص طور پر مرعوب تھے اور ان کو سنتے ہی ان کا دل بھر آتا اور بے اختیار رو پڑتے۔ اسی طرح عمدہ نعت سُن کر بھی رو پڑتے تھے۔[۱۰۴] اقبالؒ کے دوست فقیر سیّد وحید الدین کا کہنا ہے کہ حضورﷺ کی مظلومیت اور پریشان حالی کا کوئی واقعہ بھی ڈاکٹر صاحب کے سامنے بیان کیا جاتا تو اُن کے احباب نے بارہا دیکھا کہ ڈاکٹر صاحب چیخیں مار مار کر رو رہے ہیں، اور نڈھال ہوئے جا رہے ہیں۔ عشقِ رسولﷺ ان کے رگ و پے میں سرایت کر گیا تھا۔ وہ اتنے بڑے فلسفی تھے مگر رسول اللہﷺ کی شخصیت اور سیرت کو وہ عقل کی کسوٹی پر جانچنے کی جرأت نہ کرتے تھے۔ اس معاملے میں وہ 'ایمان بالغیب' کے قائل تھے۔ بس جو حضورﷺ نے فرما دیا وہ دین و ایمان اور سر آنکھوں پر! اس بارگاہ میں چُون و چرا کی تو گنجائش ہی نہیں۔

روز گار فقیر میں وہ لکھتے ہیں:

''میں نے ڈاکٹر صاحب کی صحبتوں میں عشقِ رسولﷺ کے جو مناظر دیکھے ہیں، اُن کا لفظوں میں پوری طرح اظہار بہت مشکل ہے وہ کیفیتیں بس محسوس کرنے کی تھیں...... جب علامہ غزواتِ رسولﷺ کا بیان کرتے تو زار و قطار رونے لگتے اور ان کی آنکھوں سے آنسوؤں کی جھڑی لگ جاتی۔[۱۰۵]

غازی علم الدینؒ کی شہادت کے واقعے نے حضرت اقبالؒ پر بہت گہرے اثرات مرتب کیے۔ جب انھیں راج پال کو قتل کرنے کی خبر ملی تو انھوں نے سُنتے ہی یہ فرمایا: ''اسی ویکھدے ہی رہے تے ترکھاناں دا مُنڈا بازی لے گیا''۔ لوگوں نے آپ سے یہ پوچھا کہ کیا غازی علم الدین نے ٹھیک کیا؟ تو آپ نے اس کی پرزور تائید کی، اور اس کو عین انسانی فطرت کے مطابق قرار دیا اور اسے نہ صرف انسانیت کے محسن بلکہ مسلمانوں کے عقیدے پر حملہ تصور کرتے ہوتے نہایت رقّت آمیز لہجے میں فرمایا:

میں تو یہ بھی برداشت نہیں کرسکتا کہ کوئی شخص میرے پاس آ کر یہ کہے کہ تمھارے پیغمبر ﷺ نے ایک دن میلے کپڑے پہنے ہوئے تھے۔[۱۰۶]

رئیس الاطبا حکیم محمد حسن قرشی لکھتے ہیں کہ جب تک ان کو قریب سے نہ دیکھا جائے، اس شیفتگی اور عشق کا اندازہ کرنا مشکل ہے جو ان کو حضور پاک ﷺ اور اسلام سے تھی۔ ایک رات میں ان کو نہایت اچھی حالت میں چھوڑ کر آیا۔ نبض کی رفتار امید افزا تھی۔ مگر جب صبح جا کر نبض دیکھی تو وہ بہت خفیف تھی۔ میں بہت پریشان ہوا۔ شفیع صاحب کو الگ لے جا کر پوچھا تو معلوم ہوا کہ ساری رات مسلمانوں کی موجودہ حالت کے بارے میں سوچتے اور روتے رہے ہیں۔ اس وقت ان کی نبض اس قدر کم تھی کہ خطرہ تھا کہ حرکتِ قلب رُک نہ جائے۔[۱۰۷] عشقِ رسول ﷺ ہی کی وجہ سے آپ کے دل میں حج بیت اللہ اور شہرِ بطحا جانے کی شدید حسرت تھی۔ ۱۲ستمبر ۱۹۰۵ء کے مکتوب بنام مولوی انشا اللہ خان کی تحریر سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ کو آنحضور ﷺ اور سرزمینِ حجاز سے کس قدر اُنسیت تھی۔[۱۰۸] آپ کے نواسے (بھتیجی کے بیٹے) سیّد نذیر نیازی (جو روز آپ کی خدمت میں حاضر ہوتے اور آپ کے صبح و شام سے واقف تھے) ایک واقعہ سناتے ہیں کہ ایک بار بطحا کے بارے لکھی گئی ایک رباعی کے پڑھنے پر علامہ اس قدر پھوٹ پھوٹ کر روئے کہ محفل میں موجود دہلی سے آئے مہمان پریشان ہو گئے۔[۱۰۹] رباعی یہ تھی:

تنم واماند و جانم در تگ و پوست   سوے شہرے کہ بطحا در رہِ اوست
تو باش ایں جا و با خاصاں بیامیز   کہ من دارم ھواے منزلِ دوست

حضور اکرم ﷺ سے بے انتہا محبت واحترام ہی کی وجہ سے آپ کو قرآن سے حد درجہ عشق تھا۔ آپ کی قرآن فہمی کی اس سے بڑی دلیل اور کیا ہوسکتی ہے کہ فکرِ قرآن کی ترویج و اشاعت

میں بیسویں صدی کی سب سے پُر زور آواز علامہ اقبالؒ کی ہے۔ اور اُردو ادب، بلکہ دنیا کے ادب میں اتنی شد و مد اور انوکھے طرز میں قرآن کی تفسیر آپ کے علاوہ کوئی پیش نہیں کر سکا۔ اس لیے آپ کی قرآن فہمی کی داد آپ کے احباب بھی دیتے ہیں مسز ڈورس احمد آپ کی شخصیت کے اس پہلو کا ذکر کرتے ہوئے بتاتی ہیں:

ڈاکٹر صاحب پکّے مذہبی آدمی تھے۔ وہ روزانہ پانچ وقت نماز پڑھا کرتے تھے۔ اپنی بیماری کی وجہ سے وہ قیام و رکوع نہیں کر سکتے تھے اس لیے بستر پر بیٹھ کر ہی نماز پڑھتے تھے۔ قرآن پاک کا ایک نسخہ ہمیشہ اُن کے بستر کے قریب رکھا رہتا تھا۔ وہ قرآن کا مطالعہ تواتر سے کرتے تھے اور اکثر قرآن پڑھتے ہوئے رونے لگتے تھے''۔[۱۱۰]

ایک اور واقعے کا ذکر کرتے ہوئے لکھتی ہیں: ''ایک واقعہ مجھے یاد ہے۔ ملاقاتی ایک عرب تھا۔ اس موقع پر ڈاکٹر صاحب نے مجھے بچوں کو کمرے میں لانے کا کہا تاکہ وہ عرب انھیں قرآن کی تلاوت کر کے سُنائے۔ انھوں نے کہا کہ اگر میں تلاوت سُننا پسند کروں تو ان سب کے ساتھ شامل ہو سکتی ہوں (مس ڈورس اس وقت تک مسلمان نہیں تھیں) اس عرب نے نہایت خوش الحانی سے قرأت کی۔ میں نے دیکھا کہ جب تک عرب آیاتِ مقدسہ کی تلاوت کرتا رہا ڈاکٹر صاحب روتے رہے۔ اگرچہ مجھے سمجھ نہیں آئی تھی لیکن میں اس کی قرأت کے جمال اور فضا سے بہت متاثر ہوئی۔ بچے بھی مسحور تھے اور ڈاکٹر صاحب تو وجد میں تھے۔''[۱۱۱]

ڈاکٹر جاوید اقبال انھی حجازی قاری کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

ابا جان کے عقیدت مندوں میں ایک حجازی عرب بھی تھے جو کبھی کبھار انھیں قرآن مجید پڑھ کر سنایا کرتے......ایک بار انھوں نے سورۃ المزمّل پڑھی تو آپ اتنا روئے کہ تکیہ آنسوؤں سے تَر ہو گیا۔ جب وہ ختم کر چکے، تو آپ نے سر اُٹھا کر میری طرف دیکھا اور مُرتعش لہجے میں بولے: تمھیں یوں قرآن پڑھنا چاہیے۔[۱۱۲]

حضرت اقبالؒ مولانا گرامی کے نام ایک خط میں اپنی قرآن فہمی کا تذکرہ یوں کرتے ہیں: ''یہ اللہ تعالیٰ کا خاص فضل و کرم ہے کہ اس نے قرآن شریف کا یہ مخفی علم مجھ کو عطا کیا ہے۔ میں نے پندرہ سال تک قرآن پڑھا ہے اور بعض آیات اور سورتوں پر مہینوں بلکہ برسوں غور کیا ہے۔''[۱۱۳] قرآن پاک کی آیات کی تاثیر کے وہ دل سے قائل تھے اپنے ایک مکتوب میں وہ لکھتے

ہیں: ''قرآن کثرت سے پڑھنا چاہیے تا کہ قلب محمدی ﷺ نسبت پیدا کرے۔ اس نسبتِ محمدیہ ﷺ کی تولید کے لیے یہ ضروری نہیں کہ قرآن کے معنے بھی آتے ہوں۔ خلوصِ دل کے ساتھ محض قرأت کافی ہے۔'' [۱۱۴]

بقول حکیم محمد حسن قرشی:

قرآن حکیم سے اُن کو بے حد شغف تھا۔ وہ بچپن سے بلند آواز سے قرآن پڑھنے کے عادی تھے۔ قرآن حکیم پڑھتے ہوئے وہ بے حد متاثر معلوم ہوتے تھے۔ آواز بیٹھ جانے کا انھیں سب سے زیادہ قلق یہ تھا کہ وہ قرآن حکیم بلند آواز سے نہیں پڑھ سکتے تھے۔ [۱۱۵]

مرزا جلال الدین کے مطابق:

مطالبِ قرآنی پر اُن کی ہمیشہ نظر رہتی...... نماز کے دوران میں جب وہ با آوازِ بلند پڑھتے تو وہ آیاتِ قرآنی پر فکر کرتے اور اُن سے متاثر ہو کر رو پڑتے۔ ڈاکٹر صاحب کی آواز میں ایک خاص کشش تھی جب وہ قرآن پاک کو بآواز پڑھتے تو سننے والوں کا دل پگھل جاتا۔ [۱۱۶]

علامہ طاہر فاروقی سیرتِ اقبال میں لکھتے ہیں کہ علامہ صاحب قرآن پاک پڑھتے وقت اتنا روتے کہ اوراقِ مصحف تر بتر ہو جاتے اور ان کو دھوپ میں سکھایا جاتا۔ [۱۱۷] ایک مرتبہ ایک شخص نے آپ سے سوال کیا کہ آپ نے دنیا کے تمام علوم پر کتابیں پڑھیں ہیں ان میں سب سے زیادہ بلند پایہ اور حکیمانہ کتاب آپ کی نظر سے کون سی گزری ہے؟ آپ اس کے سوال کے جواب میں اُٹھے اور اس ملاقاتی سے کہا ٹھہرو میں ابھی آتا ہوں، یہ کہہ کر آپ اندر کمرے میں چلے گئے۔ دو تین منٹ میں واپس آئے تو اُن کے ہاتھ میں ایک کتاب تھی، انھوں نے اس کتاب کو اس شخص کے ہاتھ پر رکھتے ہوئے فرمایا: ''قرآن کریم''۔ [۱۱۸]

آپ کی شخصیت کا نمایاں پہلو عجز و انکساری تھی۔ بسا اوقات آپ بہت بڑی بڑی راز کی باتیں انتہائی سرسری انداز میں کر جاتے جن کا انکشاف بہت بعد میں ہوتا۔ لوگ آپ کے کلام پر وجد میں آجاتے تھے اور اُسے تبرک جان کر سینے سے لگاتے تھے۔ آپ ایک بار اپنے عقیدت مندوں سے کہہ دیتے کہ میری بات حرفِ آخر ہے تو وہ اس پر انکار کی جرأت نہ کرتے لیکن ایسا غرور یا فخر و انبساط آپ کی ذات اور تربیت کا حصہ ہی نہیں تھے۔ مہاراجہ کشن پرشاد نے ایک بار آپ کی روحانی طاقت کی تعریف کی کہ بڑے بڑے اولیا و صوفیہ کے پاس بھی وہ روحانی طاقت

نہیں تھی جو آپ کے پاس ہے تو اس پر آپ نے نہایت عاجزی سے کہا: ''میری روحانی قوت کی بھی آپ نے خوب کہی، جو شخص امارت میں درویشی کر سکتا ہے وہی روحانی قوت کا حقیقی سزاوار ہے اور اس اعتبار سے روحانی قوت کا سرچشمہ آپ ہیں نہ میں۔'' [۱۱۹]

شہرت سے دور بھاگنا اور دنیاوی محافل سے کترانا عارفین کا شیوۂ خاص رہا ہے۔ آپ خلوت پسند تھے اور شہرت سے گھبراتے تھے۔ جس نے ملنا ہوتا، ملاقات کے لیے خود آپ کے پاس حاضر ہو جاتا۔ ۱۹ر دسمبر ۱۹۲۲ء کے مکتوب بنام خاں محمد نیاز الدین میں لکھتے ہیں:

میں بڑے بڑے مجمعوں میں محض اس لیے نہیں جایا کرتا کہ لوگ دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں وہ اقبال آیا۔ مجھے اس قسم کی شہرت سے بہت الجھن ہوتی ہے۔[۱۲۰]

یکم جنوری ۱۹۲۳ء کو حکومت برطانیہ کی طرف سے ادبی خدمات کے صلے میں آپ کو ''سر'' کا خطاب دیا گیا۔ احباب نے اس پر مبارک باد دی۔ لیکن کچھ لوگوں کو اس کا علم نہیں ہو سکا کیوں کہ آپ نے کسی کو بھی خود سے اعزاز کے بارے میں نہیں بتایا۔ اس پر بعض احباب نے شکوہ کیا۔ میر سیّد غلام بھیک نیرنگؔ نے جب ان سے شکوے کیا تو آپ نے جواب میں ۴ر فروری ۱۹۲۳ء کے ایک خط میں انھیں لکھا:

میں آپ کو اس اعزاز کی خود اطلاع دیتا مگر جس دُنیا کے مَیں اور آپ رہنے والے ہیں اس دُنیا میں اس قسم کے واقعات احساس سے فروتر ہیں۔ سینکڑوں خطوط اور تار آئے اور آرہے ہیں اور مجھے تعجب ہو رہا ہے کہ لوگ ان چیزوں کو کیوں گراں قدر جانتے ہیں۔[۱۲۱]

۷ر جنوری ۱۹۲۳ء کے مکتوب بنام مولانا گرامی میں لکھتے ہیں:

......جس دنیا کے میں اور آپ رہنے والے ہیں وہاں اس قسم کے واقعات احساسِ انسانی سے بہت نیچے ہیں:

نہ من بر مرکب ختلی سوارم نہ از وابستگان شہریارم
مرا اے ہم نفس دولت ہمیں بس چو کاوم سینہ را، لعلے برآرم[۱۲۲]

مہاراجہ کشن پرشاد کے نام خط میں اس مبارک باد کا یوں جواب دیتے ہیں:

دنیوی نقطۂ نگاہ سے یہ ایک قسم کی عزت ہے مگر ہر عزت فقط اللہ کے لیے ہے۔[۱۲۳]

اسی طرح عبدالواحد بنگلوری کے نام مکتوب مؤرخہ ۲۸ر جنوری ۱۹۲۳ء میں بھی اسی قسم کے

خیالات کا اظہار کرتے ہیں کہ دنیا کی عزت و دولت مجھ ایسی فطرت والے آدمیوں کو اپیل کرنے والی چیزیں نہیں ہیں۔[۱۲۴] جمال پور کے رئیس میجر سعید محمد خان صاحب نے ایک ملٹری اسکول قائم کیا اور اس کا نام اقبالؒ کی نسبت سے ''اقبال ملٹری سکول'' قائم کرنے کی تجویز دی۔ اس کے جواب میں اقبالؒ نے جو لکھا اس سے اُن کی شخصیت کے بے مثل انکسار کا اظہار ہوتا ہے:

ایک معمولی شاعر کے نام سے فوجی سکول کو موسوم کرنا کچھ زیادہ موزوں معلوم نہیں ہوتا۔ مَیں تجویز کرتا ہوں کہ آپ اس فوجی سکول کا نام 'ٹیپو فوجی اسکول' رکھیں...... اس عالی مرتبت مسلمان سپاہی کی قبر زیادہ زندگی رکھتی ہے بہ نسبت ہم جیسے لوگوں کے جو بظاہر زندہ ہیں یا اپنے آپ کو زندہ ظاہر کر کے لوگوں کو دھوکا دیتے رہتے ہیں۔[۱۲۵]

رسول اللہ ﷺ کی سنت پر عمل کرتے ہوئے علامہ محمد اقبال نے فقر و درویشی کو اپنی روش بنالیا تھا۔ اقبالؒ حقیقی معنوں میں مردِ قلندر اور مردِ فقر تھے۔ سر راس مسعود کے نام مکتوب میں اپنی درویشانہ زندگی کے بارے میں لکھتے ہیں:

میں کوئی امیرانہ زندگی کا عادی نہیں۔ بہترین مسلمانوں نے سادہ اور درویشانہ زندگی بسر کی ہے۔ ضرورت سے زیادہ ہوس کرنا روپے کا لالچ ہے، جو کسی طرح بھی مسلمان کے شایانِ شان نہیں۔[۱۲۶]

عبدالسلام خورشید سر گذشتِ اقبالؒ میں لکھتے ہیں کہ علامہ مرحومؒ نے زندگی کے آخری ۲۲ سالوں میں دو لاکھ روپے سے کچھ کم رقم کمائی۔ اس رقم کو ۲۲ سال کی مدّت پر پھیلایا جائے تو اوسط ماہانہ آمدنی ۷۵۰ روپے بنتی ہے۔ اتنی کم آمدنی میں خوش حال زندگی بسر نہیں کی جا سکتی۔ اس کے باوجود گھر میں ہر وقت احباب کا تانتا بندھا رہتا۔ ان کی خاطر مدارت بھی ہوتی۔ لیکن کبھی بھی آپ کے ماتھے پر ایک شکن نمودار نہ ہوئی۔ جب ۱۹۲۲ء میں میکلوڈ روڈ والی کوٹھی میں آئے تو عبدالمجید سالکؔ نے ان سے دریافت کیا۔ حضور کیا لاہور میں اس کرائے میں اس سے بہتر کوٹھی نہیں ملتی تھی۔ یہ تو بہت ہی پرانی ہے۔ تو آپ نے ہنس کر فرمایا:

جی ہاں، یہ تو صرف میری دعاؤں کے سہارے کھڑی ہے ورنہ اس میں قائم رہنے کی کوئی بات باقی نہیں۔[۱۲۷]

۱۹۳۵ء میں جاوید منزل میں منتقل ہوئے جو اُن کے اپنے نام نہیں بلکہ اُن کے فرزند ڈاکٹر

جاوید اقبال کے نام تھی تو تقویٰ و پرہیزگاری کا یہ عالم تھا کہ کوٹھی کا ماہانہ کرایہ بھی ادا کرتے جو ہر مہینے کی ۲۱ تاریخ کو جاوید کے بینک اکاؤنٹ میں جمع ہو جاتا تھا اور اللہ تعالیٰ کو بھی یہ گوارا نہیں تھا کہ اُن کو ایک دن کا بھی مقروض ٹھہراتا۔ اس لیے ۲۱ تاریخ کو آپ کی وفات ہوئی اور آپ بیس کی صبح اُس ماہ کا کرایہ جاوید کے اکاؤنٹ میں جمع کروا چکے تھے۔ مرزا جلال الدین میکلوڈ روڈ والی کوٹھی کے بارے میں لکھتے ہیں:

'معاشرتی بحثوں میں وہ ہمیشہ حضور رسالت مآب ﷺ کی سادہ زندگی کو اپنا اسلوب بنانا چاہتے۔ جب وہ میری درخواست پر انارکلی سے میکلوڈ روڈ پر اُٹھ آئے تو مَیں نے ان سے مکان کی آرایش کے لیے کہا کہ وہ اس کے مردانہ کمروں کو ڈرائنگ اور ڈائیننگ کی صورت میں تقسیم کر دیں۔ مگر اس پر انھوں نے یہی فرمایا کہ وہ کسی قسم کے بے معنی تکلّفات میں اُلجھنا نہیں چاہتے۔'[۱۲۸]

سادگی کا یہ حال تھا کہ 'جاوید منزل' کے بارے میں عبد السلام خورشید لکھتے ہیں کہ اس کی سجاوٹ میں کوئی خاص تکلّف نہیں برتا گیا تھا۔ اس گھر میں دو کمرے تھے، ایک ڈرائنگ روم، جو نہایت سادہ تھا اور اس سے ملحق ایک کمرہ جس میں سجاوٹ کا وجود ہی نہیں تھا۔ بیش تر لوگوں سے یہیں ملاقات ہوتی اور بیٹھک کا کم ہی استعمال ہوتا تھا۔[۱۲۹] آپ کا لباس بھی آپ کی طبعیت کی طرح سادہ لیکن صاف ہوتا تھا۔ علامہ طاہر فاروقی پروفیسر عبد الباسط صاحب کی وساطت سے آپ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ علامہ صاحب جلسوں میں شرکت کے وقت شلوار قمیص اور ایک شارٹ کوٹ پہنتے اور سر پر ترکی ٹوپی یا کلپاک رکھتے تھے ورنہ عام دنوں میں علامہ کا لباس نہایت سادہ ہوتا۔[۱۳۰] مسز ڈورس احمد آپ کے معمولات سے متعلق لکھتی ہیں کہ گھر کا نظام بہت سادہ تھا اور میں دستیاب محدود وسائل کو کفایت شعاری کے ساتھ برتا کرتی تھی۔ وہ بتاتی ہیں کہ اقبالؒ کے مزاج میں درویشی کا پہلو بہت نمایاں تھا۔ وہ اصراف کو بالکل پسند نہیں کرتے تھے۔ لکھتی ہیں:

علی بخش کو اصرار تھا کہ پھٹی ہوئی صدریاں جب تک ممکن ہوں استعمال کی جائیں۔ جب وہ تھوڑا عرصہ استعمال کر لی جاتیں تو میں انھیں جہاں سے ضروری ہوتا، سی (پیوند) دیا کرتی تھی۔ تاہم جب وہ بہت بوسیدہ ہو جاتیں تو میں علی بخش کے احتجاج کے باوجود انھیں پھینک دیا کرتی تھی۔[۱۳۱]

اسی طرح آپ کی بھتیجی وسیمہ ایک شادی پر بچوں کے زیادہ تعداد میں کپڑے سینے پر علامہ نہایت حیران ہوئے اور کہا کہ ایک تقریب کے لیے اتنے زیادہ جوڑوں کی کیا ضرورت تھی؟[۱۳۲]

ذیل کا واقعہ آپ کے فقر کی بہترین مثال ہے جو مولانا مودودی کی زبانی بیان ہوا ہے۔ مودودیؒ لکھتے ہیں کہ پنجاب کے ایک دولت مند رئیس نے ایک قانونی مشورے کے لیے اقبالؒ کو مدعو کیا، ان کے گھر میں سامانِ عیش و تنعّم دیکھ کر اقبالؒ رونے لگے اور فرمایا کہ جس رسولِ پاک ﷺ کی جوتیوں کے صدقے میں آج ہم کو یہ مرتبے نصیب ہوئے ہیں اس نے بوریے پر سوسو کر زندگی گزاری تھی۔ اس کے بعد ایک چارپائی غسل خانہ میں بچھوائی اور جب تک وہاں مقیم رہے، غسل خانے ہی میں سوتے رہے۔[۱۳۳]

کھانا کھانے کا عام انداز یہ تھا کہ علی بخش ایک سینی میں سالن کی ایک رکابی اور دو تین ہلکی سی چپاتیاں رکھ کر لے آیا۔ اقبالؒ بستر پر سیدھے ہو بیٹھے۔ علی بخش نے بستر ہی پر ایک رومال بچھا کر سینی رکھ دی۔ علامہ نے پاس بیٹھے ہوئے دوستوں کو صلا دی اور کھانا شروع کیا۔ علی بخش پانی لیے بیٹھا رہا۔ ایک آدھ چپاتی کھا کر علامہ نے فرمایا، اٹھاؤ۔ علی بخش نے سینی اٹھا کر ایک طرف رکھ دی۔ چلمچی آفتابہ آگے کر دیا اور علامہ کے ہاتھ دھلوا دیے۔[۱۳۴] معمولات یہ تھے کہ برقی پنکھا پسند نہیں تھا۔ سخت سے سخت گرمی میں بھی پسینے میں شرابور ہونے کے باوجود پنکھے کے سامنے نہیں بیٹھتے تھے۔ ایک چھوٹی پنکھیا پاس پڑی رہتی تھی کبھی کبھی اُٹھا کر ذرا سا جَھل لیتے اور بس۔ البتہ ملاقاتیوں کے لیے ٹیبل فین منگوا لیتے۔ لیکن اُس کا رُخ اپنی طرف نہ ہونے دیتے...... جب تک علیل نہ ہوئے، عدالت سے آتے، کپڑے بدلتے، کھانا کھاتے اور ایک آرام کرسی پر بیٹھ جاتے اور مطالعہ فرماتے۔ جب شعر کہنا ہوتا تو علی بخش سے کہہ کر بیاض منگواتے، پنسل اور قرآن مجید طلب کر لیتے۔ دوپہر کا قیلولہ کبھی کبھار کرتے وہ بھی مختصر......صوفہ کرسی پر ٹانگیں لٹکا کر نہیں بیٹھتے تھے بلکہ چوکڑی نما انداز میں بیٹھتے......علامہ کو اس بات کی چنداں پروا نہیں تھی کہ کوئی بڑی شخصیت بنیان اور تہبند کو دیکھ کر دل میں کیا سوچے گی۔ قائداعظم بھی ملنے آئے تو علامہ نے یہی لباس پہن رکھا تھا۔ آپ حقیقی معنوں میں ایک صوفی اور درویش تھے جس کے دربار پر بڑے بڑے بادشاہ، اہلِ علم اور دانش ور حاضری دیتے ہیں۔''[۱۳۵]

اقبالؒ فطرتاً خوش خلق اور ملن سار تھے۔ آپ کے احباب بتاتے ہیں کہ ملنے والوں کو آپ کے دروازے پر دیر تک انتظار نہ کرنا پڑتا تھا۔ آپ ہمیشہ متبسم نظر آتے تھے۔ دوستوں نے کبھی آپ کو غصہ کرتے نہیں دیکھا۔ کوئی ناگوار بات ہوتی تو ضبط کرتے اور خاموش ہو جاتے۔ تحمل اور ضبطِ نفس بہت زیادہ تھا۔ جھوٹ سے انتہائی نفرت تھی۔ ایک بار کسی اخبار کے مدیر نے آپ سے کسی موضوع پر رائے لی آپ نے اُن کے مطالبے کے خلاف رائے دی لیکن اگلے روز انھوں نے اخبار میں اس کے برخلاف لکھا کہ اقبالؒ بھی اس مطالبے کی حمایت کرتے ہیں۔ جب آپ کو معلوم ہوا تو بہت رنج پہنچا اور کئی دنوں تک آپ کی طبیعت مضمحل رہی کہ آخر انھوں نے جھوٹ کیوں لکھا؟ آپ کا ملازم علی بخش تا حیات آپ کا مُریدرہا اور اُسے آپ سے کبھی کوئی شکوہ نہ ہوا۔ آپ نے اس پر کبھی غصہ نہ کیا، سوائے ایک بار کے جب ایک سکّھ آپ کے گھر بیٹھ کر شراب پی رہا تھا اور اُسے سوڈے کی بوتل بازار سے علی بخش نے لا کر دی۔ جب اقبالؒ کو معلوم ہوا تو آپ نے اس سِکّھ کو بھی ڈانٹ ڈپٹ کر بھگایا اور علی بخش کو بھی ڈانٹا۔ آپ دنیوی جاہ وحشمت اور دولت وعزت سے بے نیاز تھے۔ قناعت اور رضا اس قدر تھی کہ آپ کا ملازم علی بخش آپ کے آگے جو بھی پکا کر رکھ دیتا آپ چُپ چاپ کھا لیتے۔ جو پہننے کو دیتا، آپ پہن لیتے تھے۔ ۱۸ مارچ ۱۹۱۷ء کے ایک مکتوب بنام مہاراجہ کشن پرشاد میں اپنی شخصیت کے اس پہلو کا ذکر آپ یوں کرتے ہیں:

> مَیں نے اب تک اپنے معاملات میں ذاتی کوشش کو بہت کم دخل دیا ہے۔ ہمیشہ اپنے آپ کو حالات کے اوپر چھوڑ دیا ہے اور نتیجہ سے خواہ وہ کسی قسم کا ہو، خدا کے فضل سے نہیں گھبرایا۔ اس وقت بھی قلب کی کیفیت یہی ہے کہ جہاں اُس کی رضا لے جائے گی، جاؤں گا۔[۱۳۶]

بزرگوں کی عزت اور چھوٹوں سے محبت کرتے۔ خواتین کا احترام اور ملازمین سے رواداری اور مساوات برتتے۔ سیّد وحید الدین آپ کی ملنساری اور حسنِ سلوک کے بارے میں لکھتے ہیں کہ تانگہ بان ہو یا کوئی معمولی پہلوان، ہر ایک سے نہایت ادب اور لحاظ سے بات کرتے تھے۔ اس قدر سادہ معمولاتِ زندگی تھے کہ ایک بار ایک دھوبی ڈاکٹر صاحب سے ملنے آیا، لیکن ڈاکٹر صاحب کو بنیان پہنے اور دھوتی باندھے صحن میں حُقّہ پیتے دیکھ کر دھوبی سکتے میں آ

گیا کہ اتنا سادہ اور بے نیاز آدمی! اس کا تو خیال تھا کہ شہنشا ہوں جیسی شہرت رکھنے والے کے ٹھاٹھ باٹ بھی شہنشاہوں سے کم نہ ہوں گے لیکن یہاں تو وہ ایک قلندر کو دیکھ رہا تھا۔[۱۳۷] پروفیسر عظیم الحق جنیدی ۱۹۳۲ء میں یونیورسٹی (علی گڑھ) کے تعلیمی تجربات کے مطالعے کے لیے لاہور گئے تو انھیں حضرت اقبالؒ کی قدم بوسی کی سعادت بھی نصیب ہوئی۔ اس ملاقات کے بارے وہ اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کے گھر کی سادگی اور معمولات میں بے تکلفی نے ان کی طبیعت پر گہرے اثرات مرتب کیے اور انھیں اندازہ ہوگیا کہ اللہ والوں کو دنیاوی اشیا سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی۔ ان کے کمرے میں جا بجا کتابوں کے ڈھیر تھے۔ کچھ کتابیں کھلی ہوئی تھیں۔ کچھ بے ترتیب پڑی تھیں۔ فرش کا قالین، کرسیاں، کمرے کی دیواریں اور صرف دو تصاویر اس کی شاہد تھیں کہ ان کا مالک ظاہر پرستی سے متنفر ہے، اور جھوٹے نگوں کی ریزہ کاری کا قائل نہیں۔[۱۳۸]

اعلیٰ انسانی خصائل میں سے ایک خصوصیّت آپ کی شخصیت میں دوسروں سے رواداری، مروّت اور لحاظ تھا۔ آپ دوسروں کے احساسات و جذبات کا حد درجہ لحاظ کرتے۔ بعض لوگوں نے حضرت کو لاہور کی کونسل میں نیابت کرنے کا کہا لیکن آپ نے اسے تسلیم نہیں کیا۔ حالاں کہ اہلِ لاہور اس بات کے شدید خواہش مند تھے اور اگر آپ الیکشن لڑتے تو بھاری اکثریت سے جیت جاتے، لیکن آپ میں وضع و لحاظ اتنا تھا کہ محض اس وجہ سے الیکشن میں حصہ لینے سے انکار کر دیا کہ اس سے اُن کے دیرینہ تعلقات خراب ہو جائیں گے۔ خان نیاز الدین نے اُن سے ایک خط میں اس بات کا گِلہ کیا کہ آپ نے الیکشن کیوں نہیں لڑا تو جواب میں آپ نے فرمایا کہ میں یہ بات خلافِ انصاف تصور کرتا ہوں کہ اُن سے کہوں کہ تم میری خاطر امیدواری سے کنارہ کش ہو جاؤ۔ ایک اور مکتوب مورخہ ۲۰ر جولائی ۱۹۲۳ء میں لکھتے ہیں:

غالبًا میں الیکشن کے ہنگامے میں نہ پڑوں گا۔ لاہور کے لوگ مجبور کرتے ہیں اور بہت سے ڈیپوٹیشن اُن کے آچکے ہیں مگر میاں عبد العزیز کے مقابلے کے بعد انتخاب ہو جانا قریباً یقینی ہے۔ تاہم یہ بات میرے نزدیک مروّت کے خلاف ہے کہ ایک موہوم دنیوی فائدے کی خاطر دیرینہ تعلقات کو نظر انداز کر دوں۔[۱۳۹]

علامہ اقبالؒ کے احباب اچھی طرح جانتے تھے کہ آپ کے گھریلو حالات کیسے ہیں؟ گو آپ نے کبھی کسی پر اس کا اظہار نہیں ہونے دیا اور نہ ہی کبھی خدا سے کوئی شکوۂ معاش کیا۔ کیوں کہ آپ فرماتے تھے کہ ''شکایت میرے مذہب میں کفر بلکہ شرک ہے۔''[۱۴۰] علامہ کے گھر احباب اور عوام و خواص کا تانتا بندھا رہتا لیکن سب کی حسبِ توفیق آؤ بھگت ہوتی اور کوئی بھی شخص گلہ نہ کرتا۔ تاہم آپ کے مریدان اور احباب کو اس بات کا خیال تھا لہٰذا ایک بار کچھ لوگوں نے ''اقبالؒ فنڈ'' قائم کرنے کی تجویز دی اور اس غرض سے اقبالؒ سے مشورہ مانگا، جس پر آپ نے قطعی طور پر انکار کرتے ہوئے فرمایا:

> آپ کے دوست ضرور آپ کے ہم خیال ہوں گے مگر اقبالؒ فنڈ قائم کرنا میری رائے میں، جس میں میرے ضمیر کی آواز بھی شامل ہے، درست نہیں۔ مسلمان غریب قوم ہیں اور باوجود اس غریبی کے گذشتہ دس بارہ سال میں ایک کروڑ روپے سے زیادہ چندوں میں دے چکے ہیں۔ میں تو خود یہاں تک احتیاط کرتا ہوں کہ جو لوگ کتاب کو پڑھ نہیں سکتے، وہ اُسے خرید بھی نہ کریں، کیوں کہ اُن کو اس کی خریداری کی ترغیب دینا ایک قسم کی ناانصافی ہے۔ باقی رہا میں، سو میری طرح اُمّتِ مرحومہ میں سیکڑوں آدمی آگے گذر گئے ہیں، جنھوں نے رکاوٹوں کے ہوتے ہوئے کام کیا ہے۔ مجھ سے بھی جہاں تک ہو سکے گا، انھی کی تقلید کروں گا۔[۱۴۱]

دوسروں کے جذبات کا خیال اور مروّت اس قدر تھی کہ کبھی کسی کی دل شکنی نہ کرتے اور گھر آئے مہمان سے اپنی تکلیف کا اظہار نہ کرتے کہ کہیں وہ ندامت نہ محسوس کرے۔ میاں بشیر احمد، علامہ اقبالؒ کی مروت اور دل جوئی کا ایک واقعہ یوں بیان کرتے ہیں کہ ایک بار وہ ملاقات کو اقبالؒ کے یہاں گئے۔ علامہ شدید تکلیف کے باوجود میری دل جوئی کرتے رہے۔[۱۴۲]

اقبالؒ کی پرہیز گاری کی نہایت عمدہ مثال یہ واقعہ ہے جو روز گارِ فقیر کے مصنف نے درج کیا ہے۔ فقیرؔ لکھتے ہیں کہ ایک دفعہ راجہ نریندر ناتھ نے ڈاکٹر صاحب کو چائے پر مدعو کیا۔ راجہ صاحب کے کمرے میں ہرن کی کھالیں بچھی ہوئی تھیں۔ ڈاکٹر صاحب ان سے بچ بچ کر گزرے۔ راجہ نریندر ناتھ نے حیران ہو کر وجہ پوچھی آپ نے جواب میں بتایا کہ میرے استاد محترم نے ایک مرتبہ میری دی ہوئی جائے نماز استعمال نہ کرنے کا سبب بتاتے ہوئے انکشاف کیا تھا کہ ہرن کی کھال پر بیٹھنے یا چلنے سے انسان کے دل میں لاشعوری طور پر غرور کا احساس

پیدا ہوتا ہے اور یہ ایک راجہ نریندر ناتھ اس جواب سے اتنے متاثر ہوئے کہ کئی لمحوں تک مبہوت کھڑے ڈاکٹر صاحب کا چہرہ تکتے رہے۔[۱۴۳]

اقبالؒ فرماتے ہیں:

روحانی کیفیّات کا سب سے بڑا ممد و معاون یہی کھانے پینے کی چیزوں میں احتیاط ہے۔ نبی کریم ﷺ کی ساری زندگی اسی بات کا ثبوت ہے۔ میں خود اپنی زندگی کم از کم کھانے پینے کے متعلق اسی طریق پر ڈھال رہا ہوں۔[۱۴۴]

استغنا و خودداری کا یہ عالم تھا کہ نواب بھوپال اور سر آغا خاں کی جانب سے پانچ پانچ سو ماہوار کے وظائف کی پیش کش کی گئی تو آغا خان کا وظیفہ یہ کہہ کر ٹھکرا دیا کہ ''میں ہزار روپیہ ماہانہ خرچ کرنے کا عادی نہیں ہوں'' اور صرف پانچ سو روپے وظیفے پر ہی اکتفا کیا۔ توکل اور قناعت کی یہ صفت اولیاء اللہ ہی کا طغرائے امتیاز رہی ہے!۔ اسی زاہدانہ و عابدانہ رویّے نے ان کی شخصیت میں ایک خاص قسم کا جلال اور رعب پیدا کر دیا تھا۔

ایک صوفی کی شخصیت اس وقت تک مکمل نہیں ہوتی جب تک وہ شریعت پر بھی پوری طرح سے عمل پیرا نہ ہو۔ اقبال بھی شرعی فرائض سے کبھی روگردانی نہ کرتے۔ نہ صرف آپ کا دل خدا کی عبادت و ذکر میں ہمہ وقت مشغول رہتا تھا بلکہ آپ عملی طور پر بھی سیرتِ رسول ﷺ پر عمل پیرا تھے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ اصل درویشی اور صوفیانہ رویّے کی پہچان ہوتی ہی اس وقت ہے جب انسان کو تمام سامانِ عیش و عشرت میسر ہوں اور وہ اُن سے بچ کر رہے۔ یہی تقویٰ ہے، اور یہی لوگ صحیح معنوں میں اولیاء اللہ کے رتبے پر ہیں۔ اُن کی سحر خیزی اور شب بیداری کے کئی حوالے ہیں۔ عبد السلام خورشید لکھتے ہیں:

حضرت علامہ شبِ زندہ دار بھی تھے اور رونقِ محفل بھی۔ نصف شب کے وقت سوتے اور تین گھنٹے کے بعد بیدار ہوتے۔ تہجد کی نماز ادا کرتے۔ اس کے بعد تھوڑا سا آرام کرتے۔ اتنے میں نمازِ فجر کا وقت آجاتا۔ نماز ادا کرنے کے بعد قرآن حکیم کی تلاوت فرماتے۔ جب تک گلا خراب نہ ہوا، بہت صاف اور دل کش آواز میں تلاوت کرتے رہے۔ علالت کے بعد تلاوت تو جاری رہی لیکن زیرِ لب۔ قرآن حکیم کو حرزِ جاں بنا رکھا تھا۔ اسی کے مطالعے میں ایک عمر بسر ہو گئی۔ اسی کے اسرار و رموز کی ترجمانی اپنے کلام میں فرمائی۔ اسی کو سیاست میں رہنما بنایا اور اسی

کو فلسفے کی باریکیاں سمجھنے میں اور نوعِ انسانی کے مسائل سے آگاہی میں ہدایت کا سرچشمہ پایا۔
جب فکرِ شعر کرتے، قرآن حکیم پاس رکھتے۔[۱۴۵]

ڈاکٹر محمد دین تاثیر کے بقول ایسا تہجد خواں، عاشقِ رسول ﷺ، اولیا کا خادم اور عقیدت گزار، خوش عقیدہ، گداز قلب مسلمان، انگریز دانوں میں کم ہی دیکھا ہے۔[۱۴۶] روحانی مدارج میں ترقی کے لیے حضرت اقبالؒ عبادات اور عمل بر شریعت کو بہت اہمیّت دیتے تھے۔ وہ شیخ اعجاز احمد (بھتیجا) کو ایک مکتوب مؤرخہ ۸ / جون ۱۹۲۲ء میں شریعت پر عمل پیرا ہونے کی نصیحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

میرے نزدیک صحتِ جسمانی و روحانی کی سب سے بڑی ضامن مذہبی زندگی ہے۔ میں نے تم کو لکھا بھی تھا کہ قرآن پڑھا کرو اور جہاں تک ممکن ہو نماز میں بھی باقاعدہ ہو جاؤ تو سبحان اللہ! مگر قرآن پر میں زیادہ اصرار کرتا ہوں کہ اس کے پڑھنے کے فوائد میرے تجربے میں آچکے ہیں۔ اس کے علاوہ بزرگوں کی صحبت میں بیٹھنا اکسیر ہے۔[۱۴۷]

علی بخش کا کہنا ہے کہ جن دنوں ہم بھاٹی دروازے میں رہتے تھے۔ ایک دفعہ حضرت اقبالؒ پورے دو مہینے بڑی باقاعدگی سے تہجد کی نماز پڑھتے رہے، ان کا عجب حال تھا، قرآن اس خوش آوازی کے ساتھ پڑھتے کہ جی چاہتا کہ بس سارے کام کاج چھوڑ چھاڑ کر انھی کے پاس بیٹھا رہوں۔ اس زمانے میں کھانا پینا بھی چھوٹ گیا تھا۔ صرف شام کو تھوڑا سا دودھ پی لیتے تھے۔ خدا جانے اس میں کیا رمز تھی؟[۱۴۸] اسی قسم کے شرعی مراقبوں کی وجہ سے حضرت اقبالؒ کی روح میں اتنا سوز اور کلام میں اتنی صداقت در آئی تھی اور پھر یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ عبادات کا یہ معمول آپ کا جوانی سے ہی تھا۔ بزرگی میں تو اکثر لوگ ہی اللہ اللہ کرنے لگتے ہیں، لیکن حضرت اقبالؒ جوانی ہی سے شب زندہ دار تھے۔ سفرِ انگلستان سے پہلے زمانے کی بابت علی بخش اپنے ایک دوست کا بیان بتاتا ہے، جو علامہ سے بارہا شرفِ نیاز حاصل کر چکا تھا اور اُس زمانے میں اقبالؒ کے گھر کے بالمقابل گھر میں رہتا تھا۔ سیرتِ اقبالؒ کے مصنف نے اس شخص کا بیان ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

میری تو جس وقت بھی رات میں آنکھ کھلی مَیں نے یہی منظر دیکھا کہ علامہ اقبالؒ نماز پڑھ رہے ہیں یا تلاوت کر رہے ہیں۔ اتفاق سے میرا ان کا کمرہ بالمقابل تھا۔ درمیان میں وسیع سڑک

تھی۔ اس لیے ہر حرکت کا علم تو میرے لیے ممکن نہ تھا۔ مگر پھر بھی میں یہ اندازہ کر سکتا تھا کہ اب وہ کیا کر رہے ہیں۔[۱۴۹]

قیامِ یورپ کے دوران بھی آپ کے معمولات میں فرق نہیں آیا۔ عطیہ فیضی نے اپنی کتاب *Iqbal* میں قیامِ یورپ کے چند ایسے واقعات قلم بند کیے ہیں جن سے اس کا ثبوت ملتا ہے کہ یورپ کی رنگین و پُر شباب فضاؤں میں بھی آپ کا زہد و عبادت گزاری ویسی کی ویسی ہی رہی۔ ۲۲/اگست ۱۹۰۷ء کے ایک عجیب و غریب واقعے کا وہ ذکر کرتی ہیں جس کے مطابق ایک شب اقبالؒ پر کئی گھنٹے تک حالتِ سُکر طاری رہی۔[۱۵۰] عطیہ فیضی لکھتی ہیں کہ جن دنوں اقبالؒ میونخ (جرمنی) میں تھے اور سب طالبِ علم اور اساتذہ تفریحی سلسلے میں ایک باغ میں گئے تھے۔ سب لوگ شوخی و شرارت میں مشغول تھے کہ اچانک سب نے اقبالؒ کو غائب پایا۔ جب تلاش کیا تو وہ ایک کونے میں بیٹھے اور حالتِ مراقبہ میں تھے۔ بہر حال عطیہ فیضی لکھتی ہیں کہ میں نے اقبالؒ کو جھنجھوڑ کر اٹھایا اور ان سے کہا کہ یہ یورپ ہے خدارا اصل حالت میں واپس آیئے یہاں اس طرح کے مراقبوں کا نہ جانے کیا مطلب لیا جائے۔‘‘[۱۵۱] اپنی سحر خیزی اور شب بیداری کا ذکر وہ خود ۳۱/اکتوبر ۱۹۱۳ء کے مکتوب بنام کشن پرشاد میں ان الفاظ میں کرتے ہیں: ’’صبح چار بجے کبھی تین بجے اٹھتا ہوں، پھر اس کے بعد نہیں سوتا، سوائے اس کے کہ مصلّے پر کبھی اُونگھ جاؤں۔‘‘[۱۵۲] اسی طرح ۱۱/جون ۱۹۱۸ء کے خط بنام پرشاد میں تحریر کرتے ہیں:

ان شاء اللہ کل صبح کی نماز کے بعد دُعا کروں گا۔ کل رمضان کا چاند یہاں دکھائی دیا۔ آج رمضان المبارک کی پہلی ہے۔ بندۂ روسیاہ کبھی کبھی تہجد کے لیے اٹھتا ہے اور بعض دفعہ تمام رات بیداری میں گزر جاتی ہے۔ سو خدا کے فضل و کرم سے تہجد سے پہلے بھی اور بعد میں بھی دُعا کروں گا کہ اس وقت عباداتِ الٰہی میں بہت لذت پیدا ہوتی ہے۔ کیا عجب کہ دُعا قبول ہو جائے۔[۱۵۳]

۱۳/فروری ۱۹۱۶ء کے خط بنام خان محمد نیاز الدین خاں میں لکھتے ہیں:

تصوف کے ادبیات کا وہ حصہ جو اخلاق و عمل سے تعلق رکھتا ہے نہایت قابلِ قدر ہے کیوں کہ اس کے پڑھنے سے طبعیت پر سوز و گداز کی حالت طاری ہوتی ہے۔ فلسفے کا حصہ محض بے کار ہے اور بعض صورتوں میں میرے خیال میں تعلیمِ قرآن کے مخالف۔ اسی فلسفے نے متاخرین صوفیہ کی توجہ صور و اشکالِ غیبی کے مشاہدے کی طرف کر دی اور اُن کا نصب العین محض غیبی

اشکال کا مشاہدہ رہ گیا...... حضراتِ صوفیہ خود کہتے ہیں کہ شریعت ظاہر ہے اور تصوف باطن لیکن اِس پُر آشوب زمانے میں وہ ظاہر جس کا باطن تصوف ہے، معرضِ خطر میں ہے۔ اگر ظاہر قائم نہ رہا تو اس کا باطن کس طرح قائم رہ سکتا ہے؟[۱۵۴]

ایک مردِ مومن کی شان اُس کی غیرت وحمیت اور حق گوئی ہی ہے۔ حضرت اقبالؒ بھی انتہائی غیوّر اور خود دار تھے۔ سید نذیر نیازی لکھتے ہیں کہ ایک بار آپ کے لدھیانے والے عزیزوں نے چاہا کہ اگر علامہ کوئی کوٹھی اپنے لیے پسند فرمائیں تو اس کی قیمت ہم ادا کریں گے مگر علامہ اس شرط پر راضی ہوئے کہ وہ (عزیز) اس کا کرایہ وصول کریں گے۔ اسی طرح ایک بار حیدر آباد کے صدر اعظم سر اکبر حیدری نے علامہ کو ایک ہزار کا چیک بھیجا۔ علامہ نے اس کو اپنی غیرت کے خلاف سمجھا اور اس چیک کو فوراً واپس بھجوا دیا اور فرمایا کہ ''جس کا انتظام میرے ذمّے ہے'' کے الفاظ انتہائی تکلیف دہ ہیں۔ گویا سر اکبر حیدری نے یہ چیک ایک بخشش کے طور پر بھجوایا تھا جسے علامہ حضورؒ کی غیرت نے گوارا نہیں کیا۔ اور جواب میں یہ اشعار لکھ بھیجے:

غیرتِ فقر مگر کر نہ سکی اس کو قبول جب کہا اُس نے یہ ہے میری خدائی کی زکات[۱۵۵]

نذرانے کے معامے میں آپ اس قدر محتاط تھے کہ مؤکلین کی طرف سے ہدیۃً جو پھل پُھول یا مٹھائی آتی اس کے بارے میں بھی آپ نے با قاعدہ سیّد سلیمان ندویؒ سے شرعی اجازت کا پوچھا کہ کیا نذرانے قبول کرنے کی شریعت میں اجازت ہے؟ آپ کی تحریر یوں ہے:

دریافت طلب امر یہ ہے کہ مؤکلین، وکلا کے پاس جب مقدمات کی پیشی کے لیے آتے ہیں تو ان میں سے بعض پھل، پُھول یا مٹھائی کی صورت میں ہدیہ لے آتے ہیں۔ یہ ہدایا فیس مقررّہ کے علاوہ ہوتے ہیں، اور وہ لوگ اپنی خوشی سے لاتے ہیں، کیا یہ مال مسلمان کے لیے حلال ہے؟[۱۵۶]

اس قدر احتیاط، پرہیز گاری اور خودداری اولیائے کرامؒ ہی کی شانِ قلندری ہے۔ آپ کی خودداری کا ایک واقعہ عبداللہ چغتائی یوں قلم بند کرتے ہیں: ''جسٹس شادی لال کے زمانے میں *Muslim Out Look* پر توہین عدالت کا مقدمہ قائم ہوا تو مالکانِ اخبار نے علامہ اقبالؒ کو بھی گواہِ صفائی کے طور پر پیش کرنا چاہا۔ مگر علامہ نے صاف گوئی سے کام لیتے ہوئے فرمایا کہ میری گواہی آپ کے لیے سود مند ثابت نہیں ہوگی۔ مالکان نے علامہ کی اس صاف گوئی کا غلط مطلب لیا اور شکوہ کیا کہ اتنے عرصے سے ہم آپ کو مفت (اعزازی) اخبار بھیج رہے ہیں مگر

آپ ہمارے لیے اتنا سا کام بھی نہیں کر سکتے ؟۔ یہ سنتے ہی علامہ نے علی بخش کو بلایا اور اس سے کہا کہ *Muslim Out Look* کا تازہ پرچہ لے آؤ اور یہ بتاؤ کہ یہ اخبار کب سے ہمارے پاس آ رہا ہے؟ چناں چہ علی بخش نے جتنی مدّت بنائی، علامہ نے حساب کر کے اتنی مدّت کی قیمت کا چیک اُسی وقت مالکان کے حوالے کر دیا۔''[۱۵۷] اسی خود داری اور حق گوئی نے آپ کی شخصیت کو بارُعب اور قابلِ احترام بنا دیا تھا۔ ایک خط میں علامہ لکھتے ہیں:

قسم ہے خدائے ذوالجلال کی، جس کے قبضے میں میری جان اور آبرو ہے۔ قسم ہے اس بزرگ و برتر وجود کی، جس کی وجہ سے مجھ کو ایمان نصیب ہوا اور مسلمان کہلاتا ہوں، دنیا کی کوئی طاقت مجھے حق کہنے سے باز نہیں رکھ سکتی، ان شاء اللہ!۔ اقبالؒ کی زندگی مومنانہ نہیں لیکن اس کا دل مومن ہے۔[۱۵۸]

عطیہ فیضی کے نام خط میں لکھتے ہیں:

میں نہایت سیدھی سادی دیانت دار زندگی بسر کرتا ہوں، میرے دل اور زبان کے درمیان پوری موافقت ہے، لوگ منافقت کی مدح وثنا کرتے ہیں، اگر شہرت، عزت اور مدح وثنا حاصل کرنے کے لیے مجھے منافقت اختیار کرنی پڑے تو میں گم نام اور کس مپرس رہنا ہزار درجے زیادہ پسند کروں گا۔ عوام کو جن کی گردنوں پر راون کی طرح دس سر ہیں، ان لوگوں کا احترام کرنے دو، جو مذہب اور اخلاق کے متعلق عوام کے جھوٹے اور بے بنیاد نصب العینوں کے مطابق زندگی بسر کرتے ہیں۔ میں ان کے رسوم و روایات کے آگے سر جھکانے اور ذہن انسانی کی آزادی کو دبانے سے بالکل قاصر ہوں۔[۱۵۹]

بالِ جبریل کی غزل کے یہ اشعار خود اُن کی ذات پر کس قدر صادق آتے ہیں:

کہتا ہوں وہی بات سمجھتا ہوں جسے حق — نے ابلہ مسجد ہوں، نہ تہذیب کا فرزند
اپنے بھی خفا مجھ سے ہیں بیگانے بھی ناخوش — مَیں زہرِ ہلاہل کو کبھی کہہ نہ سکا قند
مشکل ہے کہ اک بندۂ حق بین وحق اندیش — خاشاک کے تودے کو کہے کوہِ دماوند

میاں بشیر احمد کے یہ الفاظ آپ کے روزمرہ کے معمولات کی سادگی اور زہد وتقویٰ کا بہترین خلاصہ پیش کرتے ہیں: جیسے اقبالؒ ۱۹۳۸ء میں اپنے سالِ وفات میں تھے ویسے ہی وہ سترہ سال پہلے ۱۹۲۱ء میں تھے۔ وہی حُقّہ، وہی اُن کا نوکر علی بخش، اسی طرح شلوار اور قمیص پہنے

چار پائی پر بیٹھے ہیں۔قمیص کے گلے کا اوپر کا بٹن کھلا ہے۔عموماً پنجابی میں باتیں کرتے تھے اور دُنیا بھر کی باتیں؛ بڑے سے بڑے مضمون پر، چھوٹی سے چھوٹی بات پر ہو رہی ہیں، جو آئے آ جائے، جو چاہے کہے، جو اُن کا خیال ہے وہ بیان کر رہے ہیں، بے تکلّفی سے بات چیت ہو رہی ہے؟ معلومات کا خزانہ ہے کہ سب کے لیے کھلا ہے......لوگ بُرے ہوں کہ بھلے، انھیں کیا۔ وہ بھی انسان ہیں، یہ بھی۔ اِن کا وقت اُن کا وقت ہے، پھر شکایت کیسی اور رعونت کیوں۔ ایسے ہوتے ہیں بڑے آدمی۔ کسی قسم کی شہنشاہی یا سادھوانہ دکھلا وا بھی نہیں۔ جو ہیں سو ہیں۔تشہیر کی ضرورت نہیں۔خلوص کی ایک تصویر ہیں۔حکومت پر، انگریزوں پر، سیاسی لیڈروں پر، نیک نیتی سے تنقید کر رہے ہیں۔ کسی کا ڈر خوف نہیں، کیوں کہ کسی کی خوشامد منظور نہیں۔کسی کا کھائیں تو اُس کا گائیں۔ کسی سے غرض نہ مطلب۔لیکن یوں واسطہ اور تعلق ہر کسی سے، جو ملے مِل جائے۔[۱۶۰]

انسانیت سے اقبالؒ کی بے لوث محبت اور وسیع المشربی کی صفت تھی کہ ہر طبقے اور حیثیت اور قماش کے لوگ آپ کی زیارت کے لیے آپ کے دربار میں حاضر ہوتے اور آپ ہر شخص سے اس کی حیثیتِ فکر کے مطابق گفت گو کرتے تھے۔ جو ملاقاتی کسی وقت بھی آ جاتا آپ فراخ دلی اور خندہ پیشانی سے ملتے۔آپ کے حضور ملاقاتیوں کا ایک ہجوم ہر روز حاضر رہتا تھا لیکن آپ کبھی کسی سے اُکتاتے نہیں تھے، زائرین ومشتاقین کے ساتھ ہمیشہ سنجیدگی اور متانت سے پیش آتے تھے اور ان کے تمام سوالات کا مسکت وشافی جواب دیتے کہ وہ مطمئن ہو کر جاتا تھا۔ آپ کے حلقہ احباب اور ملنے ملانے والوں میں صرف ہم مذہب اور ہم پلّہ نہیں بلکہ ہر مذہب اور ہر طبقے کے لوگ شامل تھے۔ ہندو، سکّھ، عیسائی، مسلم سبھی آپ سے عقیدت کا دم بھرتے اور آپ کی صحبت سے فیض یاب ہوتے تھے۔ حضرت اقبالؒ کا نقطہ نظر تھا کہ سب انسان ایک دوسرے سے ایک رشتے میں بندھے ہوئے ہیں لہٰذا سب کو ایک دوسرے کے حقوق وفرائض کا خیال رکھنا چاہیے۔انھوں نے اپنے خطبات، مکاتیب، مختلف نثر پاروں میں اور کلام میں جا بجا اس پیغام کی تبلیغ کی ہے اور اس کا مخرج وہ مذہب اسلام اور حضور رسالت مآب ﷺ کی شخصیت مبارک کو سمجھتے ہیں۔ دین اسلام کے بارے میں آپ نے ایک خطبے میں فرد اور اس کے کردار کی اہمیّت اور اس کا نصب العین واضح کرتے ہوئے فرمایا:

جس دین کے تم علم بردار ہو، وہ فرد کی قدر و قیمت کو تسلیم کرتا ہے اور اس کی اس طرح تربیت کرتا ہے کہ وہ اپنا سب کچھ خدا اور بندوں کی خدمت میں صرف کر دے۔ اس دین قیم کے ممکناتِ مضمر ابھی ختم نہیں ہوئے، یہ دین اب بھی ایک نئی دُنیا پیدا کر سکتا ہے، جس میں غریب، امیروں سے ٹیکس وصول کریں، جس میں انسانی سوسائٹی معدوں کی مساوات پر نہیں بلکہ روحوں کی مساوات پر قائم ہو، جس میں ایک اچھوت ایک شہزادی سے شادی کر سکے، جس میں ذاتی ملکیت محض ایک وقف ہو اور جس میں سرمایے کو اس طرح ضائع ہونے کا موقع نہ دیا جائے کہ وہ حقیقی دولت آفرین طبقے پر غلبہ پا جائے۔[۱۶۱]

انسانی رشتوں کی اہمیت اور ایک انسان کا دوسرے سے تعلق واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

بنی نوع انسان آپس میں عزیز رشتہ دار ہیں۔ کیوں کہ حیاتِ انسانی کی جڑ ایک ہے۔ انسان اس فطری میلان سے مجبور ہے کہ جو آدمی خون کے اعتبار سے ہمارے قریب تر ہیں، ان کو اپنا رشتہ دار کہتا ہے اور جو دور ہیں، اُن سے بے تعلق ہو جاتا ہے۔ حالاں کہ خون اور زندگی میں قرب اور بُعد، نزدیکی و دوری، کچھ حقیقت نہیں رکھتی!...... زندگی کی حقیقت قرب و بُعد سے مُعرّا ہے۔ کامل انسان تمام عالم کے لیے رحمت ہے۔ بالفاظِ دیگر یوں کہیے کہ کامل انسان تعلقات سے بالاتر ہے۔[۱۶۲]

آپ اپنے والد محترم جناب شیخ نور محمدؒ کے نام ایک مکتوب (۳ جنوری ۱۹۲۱ء) میں لکھتے ہیں:

'حقیقی شخصیت یہی ہے کہ انسان اپنی اصلی حقیقت کا خیال کر کے تمام تعلقات سے آزاد ہو جائے یعنی بالاتر ہو جائے۔ نبی کریم ﷺ کی زندگی میں بھی اس کی مثال ملتی ہے۔ اُن ﷺ سے زیادہ اپنے عزیزوں سے محبت کرنے والا بلکہ ساری دُنیا کو اپنا عزیز جاننے والا اور کون ہو گا؟ لیکن ایک وقت ایسا بھی آتا تھا جب آپ ﷺ کو نہ یہ معلوم ہوتا تھا کہ عائشہؓ کون ہے اور ابو بکرؓ کون ہے، نہ یہ کہ محمد ﷺ کون ہے؟ ہمارے صوفیہ نے اس کو فنا سے تعبیر کیا ہے لیکن سچ بات یہ ہے کہ یہ شخصیت یا خودی کا کمال ہے اسے فنا نہیں کہنا چاہیے اور انسانی حیات کی یہی کیفیت حیات مابعد الموت کی تیاری ہے...... کیا وجہ ہے کہ چند آدمیوں کے بگاڑ سے جس کو ہم خاص طور پر اپنا رشتہ دار کہتے ہیں ہم کو رنج ہوتا ہے اور باقی لوگوں کے بگاڑ سے ہم پر کچھ اثر نہیں ہوتا حالاں کہ عزیز تو حقیقت میں وہ بھی ہیں؟...... تعلقات کی وجہ سے جو پریشانی ہم کو لاحق ہوتی ہے اس کی بنا اصل میں ناانصافی پر ہے۔ ناانصافی یہ کہ بعض افراد کو قربِ خونی کی وجہ سے قریب جاننا اور بعض کو بُعدِ خونی کی وجہ سے بعید جاننا حالاں کہ زندگی کی حقیقت قرب و بُعد سے مُعرّا ہے۔[۱۶۳]

دوسروں کے مذاہب کا احترام کرتے تھے اور اُن کے سامنے اُن کے مذہب سے متعلق کوئی ایسی بات نہ کرتے جو اُسے ناگوار لگے یا تکلیف پہنچائے۔ البتّہ حق بات کہنے سے جھجکتے بھی نہ تھے۔ ایک ہندو ایک عرصے سے آپ کا مُرید تھا اور اکثر آپ سے ملنے چلا آتا اور کئی کئی روز آپ کے گھر قیام کرتا۔ آپ کی بھتیجی بتاتی ہیں کہ اُس ہندو مہمان کے لیے آپ کا خصوصی حکم تھا کہ جب وہ گھر پر ہو تو اُس کے کھانے میں گوشت کی ہنڈیا والا چمچ بھی نہ چلا جائے اور الگ ہنڈیا میں پکایا جائے۔ اُسے الگ برتن میں کھانا دیا جائے کہیں اُس کا دھرم بھرشٹ نہ ہو۔ بلکہ اتنی احتیاط کا حکم دیتے کہ جو شخص گوشت والی ہنڈیا پکا رہا ہوتا اُسے سوامی جی کے برتنوں کو ہاتھ تک لگانے کی اجازت نہ تھی۔[۱۶۴]

عموماً صوفیہ کرام یا بزرگانِ دین اپنے روحانی تجربات عام لوگوں کے سامنے بیان نہیں کرتے۔ صوفیہ کے ان فوائد اور کرامات کو سمجھنے کے لیے جس ''عشق و نظر'' اور ''سوزِ جگر'' کی ضرورت ہے وہ عموماً مفقود ہوتی ہے اور بالکل ظاہر پر نظر رکھنے والا مُلّا تو اس کے قریب بھی نہیں پھٹک سکتا۔ لہٰذا ایسے ظاہر پرستوں، ہر بات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھنے والوں یا ہر شے میں سائنسی توجیہہ تلاش کرنے والوں سے کوئی بحث بھی نہیں۔ حضرت علامہ محمد اقبالؒ 'صاحب حال' بھی تھے، 'صاحبِ قال' بھی۔ صاحبِ کشف و کرامات بھی تھے۔ آپ اتنے خوش قدم اور بختِ صالح رکھتے تھے کہ آپ کی ولادت کے بعد آپ کے گھر والوں کی معاشی حالت بتدریج بہتر ہونا شروع ہوگئی اور پھر ایک وقت آیا کہ سارے علاقے میں آپ کے والد کا کاروبار پھیل گیا۔ سید نذیر نیازی لکھتے ہیں، بچپن میں ایسا اکثر ہوتا کہ اقبالؒ رات کو دیے کے قریب بیٹھے پڑھ رہے ہوتے اور جب آپ کی والدہ پاس آتیں تو دیکھتیں کہ آپ کی آنکھیں بند ہیں اور سو رہے ہیں۔ صبح جب اُن سے اس بارے میں پوچھا جاتا تو وہ حیران ہوتے اور لاعلمی کا اظہار کرتے۔ آپ کی بھابی کہتی ہیں کہ حیرت کی بات یہ تھی کہ اس حالت میں وہ سکول کا جو کام کرتے وہ بالکل ٹھیک ہوتا۔[۱۶۵] سالکؔ لکھتے ہیں کہ زمانہ طالب علمی ہی میں ایک بار اقبالؒ مکتب میں اپنے ساتھیوں کے ساتھ پڑھ رہے تھے کہ ایک مردِ قلندر، اونچے لمبے، اپنے حال میں مست، جماعت میں داخل ہوئے، سیدھا اقبالؒ کی طرف بڑھ اُن کی پیشانی کو بوسہ دیا، سر پر ہاتھ پھیرا اور بغیر

کچھ کہے سُنے واپس لوٹ گئے۔ استاد نے اقبالؒ سے اُن کے متعلق دریافت کیا لیکن اقبالؒ اس شخص سے بالکل ناواقف تھے۔[۱۶۶] جاوید اقبال لکھتے ہیں کہ آپ کو جنوری ۱۹۲۰ء میں ایک گم نام خط موصول ہوا جس میں یہ لکھا تھا کہ حضور نبی کریمﷺ کے دربار میں تمھارا خاص مقام ہے۔ اگر تم وہ مقام معلوم کرنا چاہتے ہو تو یہ وظیفہ پڑھا کرو (جو خط میں درج تھا) خط چوں کہ گمنام تھا اس لیے حضرت نے اس کا خاص نوٹس نہ لیا اور وہ خط ضائع ہو گیا۔ تقریباً تین ماہ بعد علامہ صاحبؒ سے ایک شخص جو کشمیری پیرزادہ تھا اور نوجوان تھا، ملنے کے لیے آیا اور حضرت کو دیکھ کر رونے لگا۔ وجہ دریافت کرنے پر اُس نے بتایا کہ اُس نے کچھ عرصہ قبل خواب میں نبی کریمﷺ کی زیارت کی۔ خواب میں اس نے آپﷺ کے دربار میں حضرت اقبالؒ کو نماز کی صف میں رسول اللہﷺ کے ساتھ کھڑا دیکھا۔ چوں کہ وہ کشمیری نوجوان حضرت اقبالؒ کے چہرے اور شکل سے واقف نہ تھا اس لیے وہ اپنے علاقے کے ایک بزرگ نجم الدّین صاحب کے پاس گیا اور ان کو پورا خواب سُنایا اور پوچھا کہ کیا وہ اقبالؒ نامی کسی بزرگ کو جانتے ہیں؟ نجم الدّین صاحب نے کہا کہ وہ اقبالؒ کو اُن کی تحریروں کی وجہ سے جانتے ہیں اور اس وقت وہ لاہور میں ہیں یقیناً یہ وہی ہوں گے۔ صاحبِ خواب کشمیری نوجوان نے کہا کہ اس روز میں نے ارادہ کیا کہ میں آپ سے ملنے لاہور ضرور جاؤں گا۔ آج آپ کو دیکھا تو ہو بہو وہی شکل اور حلیہ پایا جو خواب میں دیکھا تھا اس پر خوشی سے رونے لگا کہ میرے خواب کی تصدیق ہو گئی۔ اقبالؒ یہ واقعہ اپنے والد ماجد کے نام خط میں تحریر کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ اب افسوس ہوتا ہے کہ میں نے وہ خط کیوں ضائع کر دیا۔[۱۶۷] فقیر سیّد وحید الدین اپنے والد صاحب کی زبانی ایک واقعہ بیان کرتے ہیں جس سے یہ سامنے آتا ہے کہ علامہ سے اکثر روحانی شخصیات ملاقات کی غرض سے آیا کرتیں اور اقبالؒ سے کچھ نہ کچھ کہہ کر اچانک غائب ہو جاتیں۔ اور بعض اوقات انھیں بڑے عجیب و غریب روحانی واقعات پیش آتے۔[۱۶۸]

سچ ہے اولیاء اللہ اور صوفیہ روحانی طور پر ایک دوسرے سے باخبر رہتے ہیں۔ آخر ایسی کون سی طاقت تھی جس نے حضرت اقبالؒ کی آرزو کو بغیر کہے ایک مردِ قلندر تک پہنچا دیا اور یہ کیسی شان تھی کہ وہ خود آپ کے آستانے پر آموجود ہوا، دنیاوی معاملات میں تو ہمیشہ سائل

مسئول کے پاس جاتا ہے لیکن یہاں مسئول سائل کے پاس آتا ہے اور پوچھتا ہے کہ کیا چاہیے؟ یقیناً یہ وہی روحانی طاقت تھی جو خدا کے خاص بندوں کو عنایت کی جاتی ہے اور یہ وہی شان تھی جس کے آگے بڑے بڑے بادشاہ سر جھکا لیتے ہیں۔ محترم فضل حق صاحب (بھانجا حضرت اقبالؒ) ایک چشم دید واقعہ یوں بیان کرتے ہیں: میری عمر اس وقت تقریباً سولہ سترہ برس ہوگی کہ ایک رات میں ضد کر کے ماموں جان کے کمرے میں سو گیا۔ رات کے کسی پہر میری آنکھ کھلی، مجھے یوں محسوس ہوا کہ کمرے میں ماموں جان کسی آدمی سے دقیق مسلے پر گفت گو کر رہے ہیں۔ مَیں متجسّس ہو کر اٹھا اور ایک دَم کمرے میں روشنی کر دی۔ روشنی ہوتے ہی آوازیں بند ہوگئیں۔ علامہ اپنے پلنگ پر آلتی پالتی مارے بیٹھے تھے، دھسّا ان کے گرد لپٹا ہوا تھا اور آنکھیں بند کیے اپنے حال میں مست تھے۔ مَیں نے ڈرتے ڈرتے پوچھا کہ آپ تو اکیلے بیٹھے ہیں لیکن ابھی ابھی تو آپ کسی سے باتیں کر رہے تھے، وہ کون تھے؟ ماموں جان نے آہستگی سے آنکھیں کھولیں اور میری طرف گہری نظروں سے دیکھتے ہوئے فرمایا: 'یہ تمہارے سمجھنے کی بات نہیں' چلو سو جاؤ! اُن کی آواز میں اس قدر رعب اور دبدبہ تھا کہ میں جلدی سے روشنی بند کر کے بستر میں گُھس گیا اور پھر صبح تک مجھے کچھ ہوش نہ رہا۔[۱۶۹] خالد نظیر صوفی (نواسا حضرت اقبالؒ) اپنے والد کی زبانی ایک واقعہ بیان کرتے ہیں جس کے مطابق کشمیر کے ایک بزرگ نے انھیں یہ حکم دیا تھا کہ مسلمانوں کی ابتر حالت کا حل اس وقت صرف علامہ اقبالؒ کے پاس ہے۔ ان بزرگ نے کہا کہ ''ہمارے پاس کیا ہے، اُسی کے پاس جاؤ۔ ہمارا تو یہ حال ہے کہ کبھی خدا ہمارے پاس ہوتا ہے اور کبھی ہم خدا کے پاس، مگر اس کے پاس خدا ہر وقت ہوتا ہے۔ ہم تو کسی کو کچھ دِکھانے یا بتانے کی قدرت نہیں رکھتے۔ مگر اس کو تمام طاقتیں حاصل ہیں۔''[۱۷۰]

حضرت اقبالؒ فرماتے ہیں کہ چند دن ہوئے مَیں باہر بیٹھا تھا، ایک فقیر ہاتھ میں ڈنڈا لیے تہمد باندھے آ گیا۔ میں کرسی پر بیٹھا تھا، میری ٹانگیں دبانے لگا، مَیں مزے سے بیٹھا رہا اور وہ میرے پاؤں دابتا رہا۔ آخر میں نے پوچھا آپ کس طرح آئے ہیں؟ اس فقیر نے کہا، مَیں فلاں پیر صاحب کی خدمت میں حاضر ہوا تھا۔ انھوں نے کہا کہ تمھارے علاقے کا قلندر ڈاکٹر اقبال کو مقرر کر دیا گیا ہے تُم اُن کے پاس جاؤ۔ مَیں (حضرت اقبالؒ) نے کہا کہ مجھے تو ابھی تک

کوئی اطلاع اس قلندری کے بارے میں نہیں پہنچی۔ میری بات کو اس فقیر نے قلندری کے کوچے کی کوئی رمز سمجھا، ٹانگیں دباتا رہا''۔ اس کے بعد آپ نے ایک اور واقعہ بیان کیا جس کے مطابق ایک رات سخت سردیوں کے موسم میں ایک درویش علامہ سے ملاقات کی غرض سے آئے۔[۱۷۱] اسی طرح، ایک بار ایک درویش حضرت اقبالؒ کے پاس آیا۔ آپ نے اس سے دُعا کی درخواست کی۔ پُوچھا ''دولت چاہتے ہو؟'' اقبالؒ نے جواب دیا: ''میں درویش ہوں، دولت کی ہوس نہیں''، پوچھا ''عزت و جاہ مانگتے ہو؟'' جواب دیا ''وہ بھی خدا نے کافی بخش دی ہے''۔ پوچھا ''تو کیا خدا سے ملنا چاہتے ہو؟'' جواب دیا ''سائیں جی کیا کہہ رہے ہو، میں بندہ وہ خدا، بندہ خُدا سے کیونکر مِل سکتا ہے۔ قطرہ دریا میں مِل جائے تو قطرہ نہیں رہتا۔ میں قطرے کی حیثیت میں رہ کر دریا بننا چاہتا ہوں''۔ یہ سُن کر درویش پر خاص کیفیت طاری ہوئی اور اس نے کہا ''بابا! جیسا سُنا تھا ویسا پایا۔ تُو تو خود آگاہِ راز ہے، تجھے کسی کی دُعا کی کیا ضرورت ہے۔''[۱۷۲]

دسمبر ۱۹۳۱ء میں جب آپ مصر تشریف لے گئے تو ۲ دسمبر کی شام مصر کے مشہور صاحبِ طریقت بزرگ سیّد محمد ماضی ابو العزائم اپنے دو صاحبزادوں کے ساتھ تشریف لائے۔ اقبالؒ انھیں یوں ہوٹل میں دیکھ کر سخت پریشان ہوئے اور فرمایا کہ حضرت آپ نے کیوں تکلیف کی، میں خود زیارت کے لیے حاضر ہو جاتا۔ انھوں نے فرمایا: ''خواجۂ دو جہاں حضورﷺ کا ارشاد ہے کہ جس نے دین سے تمسک کیا ہو اُس کی زیارت کو جاؤ گے تو مجھے خوشی ہوگی۔ لہٰذا میں اس ارشاد کی تعمیل کے لیے چلا آیا ہوں تا کہ میرے آقا مجھ سے خوش ہوں''۔ اقبالؒ ان کی بات سُن کر بے تاب ہو گئے اور اُنھیں چُپ سی لگ گئی۔ سیّد ابو العزائم دیر تک بیٹھے وعظ و نصیحت کرتے رہے اور اقبالؒ خاموشی سے سُنتے رہے۔ جب وہ تشریف لے گئے تو اقبالؒ سے رہا نہ گیا۔ آنسوؤں کا سیلاب بے اختیار آنکھوں سے بہہ نکلا۔ فرمایا: ''ایسا زمانہ بھی آ گیا ہے کہ لوگ مجھ جیسے گنہ گار کو متمسک بالدین سمجھ کر حضور خواجۂ دو جہاںﷺ کے ارشاد کے اتباع میں بغرضِ خوش نودئ آنحضرتﷺ ملنے آتے ہیں''۔ اگلے روز حضرت اقبالؒ سیّد ابو العزائمؒ کی درگاہ پر تشریف لے گئے (اُن کے بلانے پر) تو اس وقت وہ اپنے مریدوں کے ساتھ دربار میں بیٹھے تھے۔ انھوں نے حضرت اقبالؒ کا تعارف اپنے مریدوں سے یوں کروایا کہ اللہ اور اس کے رسول

ﷺ کے خاص بندے ہیں اور ان سے خاص موانست رکھتے ہیں۔[۱۷۳]

جس طرح آپ نے صوفیہ کرام کی روحانیت سے فیض حاصل کیا اسی طرح آپ کے مُریدوں اور عقیدت مندوں نے بھی آپ کی روحانیت سے فیض اُٹھایا، اور آج بھی آپ کے عقیدت مند آپ کے کلام سے یہ فیض روحانی اخذ کر رہے ہیں۔ علامہ طاہر فاروقی فرماتے ہیں کہ حضرت اقبالؒ کی روحانیت کے حوالے سے بہت سی معلومات ابھی تک پردۂ اخفا میں ہیں لیکن انھوں نے چند واقعات ۷ اپریل ۱۹۳۸ء کے احسان میں ایک مضمون کی شکل میں قلم بند کیے تھے (از محمد اشرف خاں) جو سیرت اقبالؒ میں بتفصیل بیان ہوئے ہیں۔ یہاں ان کی صرف ایک جھلک پیش کی جاتی ہے:

آپ کی وفات سے کچھ روز بعد چند احباب رات کے وقت علامہ صاحبؒ کے مزار پر گئے تاکہ تسکینِ قلبی حاصل کر سکیں۔ جب یہ لوگ وہاں پہنچے تو انھوں نے دیکھا کہ ایک گدڑی پوش فقیر علامہ مرحوم کے مزار پر تلاوتِ قرآن حکیم میں مصروف ہے اس نے قرآن حکیم کا ایک سیپارہ تلاوت کرنے کے بعد یہ آیۂ کریمہ تلاوت کی: اِنَّ اَوْلِیَآءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَلَا هُمْ یَحْزَنُوْنَ o اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ کَانُوْا یَتَّقُوْنَ o لَهُمُ الْبُشْرٰی فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا وَ فِی الْاٰخِرَةِ o۔ اس کے بعد یہ فقیر بابا کھڑا ہو گیا اور اس نے ذیل کا شعر پڑھا اور نہایت خاموشی سے اپنی راہ چلتا بنا۔

چو با حبیب نشینی و بادہ پیمائی　　به یاد آر حریفانِ بادہ پیمارا

ایک آدمی اس فقیر کے پیچھے گیا لیکن اس نے سُنی ان سُنی کر دی اور پیچھے مُڑ کر بھی نہ دیکھا۔

حضرت اقبالؒ کی وفات سے اگلی رات کا واقعہ ہے کہ آقائے مرتضیٰ احمد خاں اپنے ایک گورداس پوری دوست کی معیّت میں علامہ مرحوم کی قبر پر تشریف لے گئے۔ ایک فقیر گیروے کپڑے پہنے ہاتھ میں دست پناہ لیے، مراقبے میں بیٹھا کچھ پڑھ رہا تھا اس کے بعد اس نے دُعا مانگی، جاتی دفعہ عربی کا یہ شعر پڑھا:

فَطُوبٰی لِبَیْتٍ کَبَیْتِ الْعَتِیقِ　　حَوَ الَیْهِ مِنْ کُلِّ فَجٍ عَمِیقِ

اس شعر نے آقائے محترم کو حیرت میں ڈال دیا۔ کیوں کہ بظاہر معلوم ہوتا تھا کہ وہ بالکل ان پڑھ ہے۔[۱۷۴]

مرتضٰی احمد خاں حضرت اقبالؒ کی وفات سے کچھ روز بعد کا ایک واقعہ بیان کرتے ہیں کہ رات تین بجے کا وقت تھا۔ میرے دل میں ایک احساس بیدار ہوا مَیں علامہ صاحب کی قبر پر پہنچا، دیکھا کہ لاہور کا ایک مجذوب بزرگ جسے میں ذاتی طور پر جانتا ہوں، قبر پر بیٹھا ہوا بَڑ بَڑا رہا تھا۔ مَیں نے فاتحہ پڑھی تو وہ قہقہے مار کر ہنسنے لگا۔ میرے دل پر خوف طاری ہو گیا۔ مجذوب کی آنکھیں سُرخ انگاروں کی طرح دہک رہی تھیں، مَیں فاتحہ خوانی سے فارغ ہوا تو اُس سے پوچھا: ''بابا ایوب! تم اس وقت یہاں کہاں چکر لگا رہے ہو؟'' اس نے جواب کڑکتی ہوئی آواز میں دیا: ''تجھے معلوم نہیں کہ آج حضور نبی کریم صلعم کی سواری اس طرف سے گزر رہی ہے اور مَیں یہاں پہرے دار مقرر ہوا ہوں''۔ آقا مرتضٰی لکھتے ہیں کہ میں اس قدر خوف زدہ ہوا کہ وہاں سے جلد ہی گھر بھاگ آیا لیکن میرا دل مطمئن تھا۔[۱۷۵] آپ کی بھتیجی عنایت بیگم نے آپ کی وفات کے کافی عرصے بعد ایک شب خواب میں دیکھا کہ آپ ایک دریا کے کنارے کنارے چہل قدمی کر رہے ہیں، وہ فرماتی ہیں کہ پہلے تو مجھے (اُن کے مطابق) احساس ہی نہ ہوا کہ آپ فوت ہو چکے ہیں لیکن تھوڑی دیر بعد مجھے یاد آیا کہ آپ تو انتقال فرما چکے ہیں۔ میں نے آگے بڑھ کر آپ سے دریافت کیا کہ اگر آپ سے ملاقات کرنا ہو تو کیا طریق اختیار کیا جائے؟ اس پر آپ نے جواب دیا: ''مجھ سے ملنا ہے تو شمع روشن کرو۔''[۱۷۶] آپ کے بھتیجے مختار صاحب نے ۱۹۶۵ء کی جنگ کے کچھ عرصہ بعد کا ایک خواب بیان کیا ہے جس میں انھوں نے علامہ کو سید علی ہجویریؒ کے ساتھ سرحدوں کا دروہ کرتے دیکھا اور علامہ نے ان کو جاوید (فرزندِ اقبال) کے بارے نصیحت کی اور فرمایا:: ''اچھا، اب تم چلو، ہمیں جلد سرہند شریف پہنچنا ہے، وہاں ہمارا انتظار ہو رہا ہے۔''[۱۷۷]

اقبالؒ کے احباب بتاتے ہیں کہ آپ پر اکثر اوقات حالتِ وجدان طاری ہو جاتی اور آپ اس حالت میں اِرد گرد کے ماحول سے بالکل بے نیاز ہو جاتے تھے۔ مولانا محمد ہاشم جان سرہندی فرماتے ہیں کہ اقبالؒ یہ واقعہ بیان کرتے اور روتے جاتے، ان کا دل محبت سے معمور اور آنکھیں اشک بار تھیں۔[۱۷۸] پروفیسر چشتی لکھتے ہیں کہ علامہ نے ان سے یہ واقعہ بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ ''خاصانِ خدا کا فیض بعد وفات بھی جاری رہتا ہے اور یہ بھی اندازہ ہوا کہ حضور انور ﷺ

کے روضۂ مبارک سے کس قدر فیضان جاری ہے''۔[۱۷۹]

حضرت علامہ محمد اقبالؒ کی حیات سے ایسے کئی واقعات ملتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ اللہ کے برگزیدہ، خاص الخاص بندے تھے۔ وہ ایک عام فلسفی، عام حکیم یا عام شاعر نہیں تھے۔ وہ صاحبِ کیف شاعر تھے بلکہ اُن کو شاعرِ محض کہنا درست نہیں۔ انھوں نے خدا کے پیغام کو شعری انداز میں اس لیے پیش کیا کیوں کہ اس وقت کے ہندوستان کے ماحول میں تبلیغ کا بہترین ذریعہ یہی شاعری تھی۔ آپ مثنوی اسرارِ خودی کی تخلیق کے متعلق فرماتے ہیں:

> میری فطرت کا طبعی اور قدرتی میلان سُکر و مستی و بے خودی کی طرف ہے۔ مگر قسم ہے خدائے واحد کی جس کے قبضے میں میری جان و مال و آبرو ہے میں نے یہ مثنوی از خود نہیں لکھی بلکہ مجھ کو اس کے لکھنے کی ہدایت ہوئی ہے اور میں حیران ہوں کہ مجھ کو ایسا مضمون لکھنے کے لیے کیوں انتخاب کیا گیا۔ جب تک اس کا دوسرا حصہ ختم نہ ہولے گا میری روح کو چین نہ آئے گا...... یہ بیج جو مردہ زمین میں اقبالؒ نے بویا ہے اُگے گا، ضرور اُگے گا اور علی الرغم مخالفت بارآور ہوگا۔ مجھ سے اس کی زندگی کا وعدہ کیا گیا ہے۔ الحمد اللہ![۱۸۰]

ایک بار فارمن کرسچن کالج کے پرنسپل ڈاکٹر لوکس نے ایک ملاقات میں آپ کو ایک گوشے میں لے جا کر پوچھا ''اقبال! مجھے بتاؤ کہ تمھارے پیغمبر پر قرآنِ کریم کا مفہوم نازل ہُوا تھا اور چوں کہ انھیں صرف عربی زبان آتی تھی، انھوں نے قرآنِ کریم عربی میں منتقل کر دیا، یا یہ عبارت ہی اسی طرح اُتری تھی''۔ مَیں نے کہا ''یہ عبارت ہی اُتری تھی''۔ ڈاکٹر لوکس نے حیران ہو کر کہا کہ ''اقبال! تم جیسا پڑھا لکھا آدمی اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ یہ عبارت ہی اس طرح اُتری ہے''؟ اقبالؒ نے فرمایا ''ڈاکٹر لوکس! یقین؟ میرا تجربہ ہے، مجھ پر شعر پورا اُترتا ہے تو پیغمبر پر عبارت کیوں نہیں پوری اُتری ہوگی''۔ واقعہ سنانے کے بعد اقبالؒ نے فرمایا: ''جب شعر کہنے کی کیفیت مجھ پر طاری ہوتی ہے تو یہ سمجھ لو کہ ایک ماہی گیر نے مچھلیاں پکڑنے کے لیے جال ڈالا ہے۔ مچھلیاں اس کثرت سے جال کی طرف کھنچی چلی آ رہی ہیں کہ ماہی گیر پریشان ہو گیا ہے۔ سوچتا ہے کہ اتنی مچھلیوں میں سے کسے پکڑوں اور کسے چھوڑ دوں۔[۱۸۱] آپ فرمایا کرتے تھے: ''سال میں چار پانچ ماہ تک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مجھ میں ایک خاص قوت پیدا ہو جاتی ہے، جس کی وجہ سے میں بلا ارادہ شعر کہتا ہوں۔ ان دنوں رات کو عموماً شعر گوئی کے لیے

بیدار رہنا پڑتا ہے۔'' [۱۸۲] فقیر نے ایک واقعہ بیان کیا ہے جس کے مطابق علامہ کی مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق بھی الہامی ہے، جو پانچ سو اشعار سے کچھ زیادہ اشعار پر مشتمل ہے اور اس کے اشعار بتاتے ہیں کہ اس مثنوی کو اقبالؒ نے اُس مردِ درویش کی فرمائش اور اپنے والد بزرگوار کی حکمت آمیز تعبیر پر تحریر کیا۔ [۱۸۳]

حضرت اقبالؒ کو اپنے آخری وقت کے قریب آ جانے کا بھی احساس پہلے سے تھا۔ آغا مرتضٰی خان صاحب فرماتے ہیں کہ گزشتہ اٹھارہ سال سے میں اقبالؒ صاحب کی خدمت میں حاضر ہوتا رہا تھا لیکن اس عرصے میں یہ پہلی بار ہوا کہ حضرت نے رخصت کے وقت ہاتھ ملایا ہو وہ کہتے ہیں کہ اس غیر معمولی بات سے میں لرز گیا کہ آخر ایسا کیوں ہوا؟ [۱۸۴] اُسی شام کو ایک شخص کی مزاج پُرسی کے جواب میں آپ نے فرمایا تھا: ''ان تکلیفوں سے اب نجات حاصل کرنا چاہتا ہوں''۔ آپ کا یہ فرمان بھی اسی بے تابی کے عالم میں وارد ہوا۔

تہنیت گوئید مستاں را کہ سنگِ محتسب
ہر دلِ ما آمد و ایں آفت از مینا گذشت

وفات سے کچھ عرصہ پہلے آپ کے بڑے بھائی شیخ عطا محمد آپ سے ملنے تشریف لائے تو آپ کی حالت کو دیکھ کر رو پڑے۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ بھائی جان! آپ پریشان مت ہوں موت جب آئے گی تو مجھے مسکراتا ہوا پائے گی۔ پھر آپ نے یہ شعر ارشاد فرمایا:

نشانِ مرد مومن با تو گویم چو مرگ آید تبسم برلبِ اوست

راجہ حسن اختر کا بیان ہے کہ علامہ مرحوم نے انتقال سے تقریباً دس منٹ قبل حسبِ ذیل قطعہ پڑھ کر وقت کے آنے کا اعلان کر دیا تھا:

سرودِ رفتہ باز آید کہ ناید نسیمے از حجاز آید کہ ناید
سر آمد روز گارِ ایں فقیرے دِگر دانائے راز آید کہ ناید

۲۱/اپریل ۱۹۳۸ء کی صبح، سوا پانچ کا وقت تھا۔ ایک آہ کھینچی، لبوں سے آخری لفظ ''اللہ'' نکلا، تبسم برلب روح جانِ آفریں کو سپرد کر دی۔ آپ کے وصال پر ملک بھر کی اہم شخصیات نے اپنے تاثرات قلم بند کروائے۔ رحیم بخش شاہین نے 'اوراقِ گم گشتہ' میں یہ تمام بیانات رقم کیے

ہیں جن سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ علامہ کی شخصیت ہندوستان کے ہر سیاسی، ادبی، معاشرتی، معاشی مکتبۂ فکر کے لوگوں کے لیے لایقِ احترام تھی۔[۱۸۵] حضرت اقبالؒ کے دیرینہ دوست، روحانی ہم منصب اور ہندوستان کی معروف روحانی شخصیت حلقہ نظام المشائخ کے بانی اور اولیاؒ کے عقیدت گزار خواجہ حسن نظامی نے خط میں لکھا کہ اقبالؒ سچ مُچ ہماری مٹنے والی تہذیب کی ایک نشانی تھے جن کے متفق طرزِ عمل اور برتاؤ نے ان کے نوکر کو ایسا گرویدہ بنا دیا تھا کہ وہ آخر وقت تک ساتھ رہا۔

ان تمام حکایات اور شواہد کی روشنی میں یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ علامہ محمد اقبالؒ ذاتی و فکری، ہر دو حوالوں سے درویش منش اور صوفی تھے۔ عشقِ رسول ﷺ اور عشقِ قرآن اقبالؒ کی روح کا وظیفہ تھا۔ ان کا گھریلو ماحول اور تربیت نے ان کو مذہب اسلام کے ساتھ ایسا منسلک کر دیا تھا کہ ان کی تمام تر فکر مذہب کی وسیع وعریض دنیا سے اپنی غذا حاصل کرتی ہے۔ تعلیمی حوالے سے ان کا فلسفے سے ایک گہرا تعلق تھا، ان کے احباب میں بھی فلسفیانہ اذہان کے لوگ شامل تھے۔ لیکن ان کی شخصیت کے صوفیانہ رجحان نے ان کو ایک فلسفی کے بجائے صوفی بنا دیا تھا۔ ایک صوفی کی شخصیت و کردار جن خصوصیات اور اخلاقیات سے منزی ہوتا ہے، اقبالؒ کے کردار کا حصہ بن چکی تھیں۔ صوفیہ کرام، اولیاء اللہ سے عقیدت ومحبت اور اپنے زمانے کی باا ثر روحانی شخصیات سے روابط نے اقبالؒ کے ظاہر و باطن کو تصوف کا دل دادہ بنا دیا تھا۔ یہی وجہ تھی کہ وہ حقیقی تصوف (اسلامی تصوف) کو ایک بار پھر سے پھلا پھولا دیکھنا چاہتے تھے۔ ان کو اس بات کا نہایت غم تھا کہ مسلمانوں نے اپنے اسلاف، صحابۂ رسول ﷺ اور انبیا کرامؑ کے تصوف کو ترک کر کے ایک عجمی، فلسفیانہ تصوف اور ظاہر پرستی والے رسوم اپنا لیے ہیں۔ انھوں نے تا حیات اپنے کلام کے ذریعے سے مسلمانوں میں یہ شعور اجاگر کرنے کی کوشش کی کہ ان کی فلاح کسی وحدۃ الوجودی روحانیت یا مغربی فوق البشریت میں نہیں بلکہ قرآن کی اس فکر کو اپنانے اور اپنی زندگی کا شعار بنانے میں ہے، جسے توحید کہا جاتا ہے۔ یہی رسول اللہ ﷺ کی سنت تھی، یہی صحابہ کرامؓ کا طریق تھا۔ اسی پیغام کی اشاعت کے لیے انھوں نے اپنی جانوں کو راہِ خدا میں وقف کر دیا تھا۔ اقبالؒ امتِ مسلمہ میں پھر سے ایسے جوان بی دار کرنا چاہتے ہیں جن کے کردار صحیح اسلامی فکر

(توحید اور عشقِ رسول ﷺ) سے تشکیل کیے گیے ہوں۔ اس فکر کو رواج دینے کے لیے انھوں نے اپنے زمانے کے مزاج کے مطابق شاعری کے فلسفیانہ رجحان اور موضوعات کو اختیار کیا اور اپنی شاعری کے ذریعے سے توحیدِ قرآنی کے اس نظریے کو جدید سائنسی انداز میں پیش کیا، جسے ''خودی'' کا نام دیا جاتا ہے۔ فلسفۂ الٰہیات اور تصوف کے وہ تمام موضوعات جو کسی فرد اور اس کی قوم کی فکر و کردار کی تشکیل کرتے ہیں، علامہ نے ان کو اپنے کلام کا حصہ بنا کر یہ ثابت کیا کہ شاعری محض فن برائے فن نہیں بلکہ اس خداداد صلاحیت کا درست استعمال کر کے قوم کی فلاح و اصلاح بھی کی جاسکتی ہے۔

حواشی و حوالہ جات

۱- عبدالسلام ندوی: اقبال کامل، لاہور: عشرت پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۴۸ء، ص۳
۲- عبدالسلام خورشید، ڈاکٹر: سر گذشتِ اقبال، لاہور: اقبال اکادمی ۱۹۷۷ء، ص۴، ۵
۳- سلیم اختر، ڈاکٹر: علامہ اقبال...... حیات، فکر و فن، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء، ص۸۵،۸۴
۴- ایضاً، ص۸۵
۵- محمد عبداللہ قریشی: حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں، لاہور: بزم اقبال، ۱۹۸۲ء، ص ۲۷
۶- جاوید اقبال، ڈاکٹر: زندہ رود (کامل جلد)، لاہور: اقبال اکادمی، ۲۰۰۰ء، ص ۲۹
۷- ایضاً، ص۳۱
۸- سر گذشتِ اقبال، ص۵
۹- حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں، ص۳۲
۱۰- سر گذشتِ اقبال، ص۶
۱۱- ایضاً، ص۳۲
۱۲- حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں، ص۳۳

۱۳- سر گذشتِ اقبال،ص ۷
۱۴- سالکؔ عبدالمجید: ذکر اقبال: لاہور: بزم اقبال، ۱۹۵۵ء،ص ۱۴
۱۵- زندہ رود (کامل جلد)،ص ۴۶
۱۶- شبیر کمال عباسی، صاحبزادہ: اقبال اور گوجرانوالہ، گوجرانوالہ: عباسی پبلی کیشنز، ۲۱۰۳ء،ص ۲۳ تا ۲۵
۱۷- شبیر کمال عباسی، صاحبزادہ: روحانیتِ اقبال، گوجرانوالہ: عباسی پبلی کیشنز ۱۹۹۴ء،ص ۱۴
۱۸- طاہر فاروقی: سیرت اقبال، لاہور: قومی کتب خانہ، ۱۹۳۸ء،ص ۱۰۳
۱۹- ایضاً
۲۰- مظفر حسین برنی: کلیات مکاتیب اقبال، لاہور: ترتیب پبلشرز، ۱۹۸۹ء، حصہ اول،ص ۴۷۹
۲۱- روحانیتِ اقبال،ص ۱۹
۲۲- ایضاً
۲۳- ایضاً،ص ۲۸، ۲۹
۲۴- ایضاً،ص ۳۲
۲۵- اقبال اور گوجرانوالہ،ص ۲۵
۲۶- ماہنامہ علم و قلم (غوث العصر نمبر)، سیال کوٹ، مطبوعہ اپریل ۱۹۹۲ء،ص ۱۴
۲۷- محمد اقبالؒ، علامہ: کلیات اقبال فارسی، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، اشاعتِ دوم، ۱۹۷۵ء، رموزِ بے خودی،ص ۱۳۰، ۱۳۱
۲۸- ایضاً،ص ۱۳۱
۲۹- زندہ رود (کامل جلد)،ص ۱۰۹
۳۰- کلیات مکاتیب اقبال، (جلد اول)،ص ۳۵۸
۳۱- زندہ رود (کامل جلد)،ص ۹۳
۳۲- صدیقی، ابواللیث، ڈاکٹر: ملفوظاتِ اقبال، لاہور: قومی کتب خانہ، ۱۹۳۸ء،ص ۳۴
۳۳- زندہ رود (کامل جلد)،ص ۴۰، ۴۱
۳۴- سیرت اقبال،ص ۳۴
۳۵- روحانیتِ اقبال،ص ۲۲
۳۶- زندہ رود (کامل جلد)،ص ۱۰۴
۳۷- ذکر اقبال،ص ۱۶
۳۸- سر گذشتِ اقبال،ص ۱۹، ۲۰

۳۹- زندہ رود (کامل جلد)،ص ۱۵۱
۴۰- ذکر اقبال،ص ۴۶
۴۱- کلیات مکاتیب اقبال، (جلد اول)،ص ۳۳۰
۴۲- ایضاً،ص ۱۰۸
۴۳- ایضاً،ص ۳۱۸
۴۴- ایضاً،ص ۱۰۸
۴۵- ایضاً
۴۶- زندہ رود (کامل جلد)،ص ۳۶۴
۴۷- ایضاً،ص ۴۲۱
۴۸- ایضاً
۴۹- ذکر اقبال،ص ۲۵۰
۵۰- جاوید اقبال، ڈاکٹر: زندہ رود (جلد دوم)، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، اشاعت دوم، ۱۹۸۳ء، ص ۷۴، ۷۵
۵۱- ذکر اقبال،ص ۴۷
۵۲- ایضاً
۵۳- کلیاتِ مکاتیب اقبال،جلد دوم،ص ۴۳
۵۴- ایضاً،ص ۱۲۹
۵۵- زندہ رود (جلد دوم)،ص ۹۴، ۹۵
۵۶- ذکر اقبال،ص ۲۵۴، ۲۵۵
۵۷- زندہ رود (جلد دوم)،ص ۱۱۰
۵۸- ایضاً
۵۹- زندہ رود (کامل جلد)،ص ۳۴۷، ۳۴۸
۶۰- ایضاً،ص ۳۳۶
۶۱- کلیات مکاتیب اقبال، (جلد اول)،ص ۳۵۲
۶۲- ایضاً،ص ۲۲۷
۶۳- ایضاً،ص ۲۶۴
۶۴- ایضاً،ص ۳۱۲

۶۵- ایضاً،ص ۳۳۵
۶۶- افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر (مرتبہ و مترجمہ): شذرات فکر اقبال، لاہور: مجلس ترقی ادب،۱۹۷۲ء، ص ۳۵،۳۶
۶۷- محمد مسعود احمد: حضرت مجدد الف ثانی اور اقبال، سیالکوٹ: اسلامی کتب خانہ،۱۹۸۰ء،ص ۱۵
۶۸- کلیات مکاتیب اقبال، (جلد اول)،ص ۳۲۵
۶۹- ایضاً،ص ۴۹۰
۷۰- طاہر فاروقی: سیرت اقبال، لاہور: قومی کتب خانہ، ۱۹۳۸ء،ص ۱۰۸
۷۱- ایضاً
۷۲- کلیات مکاتیب اقبال، (جلد اول)،ص ۸۱
۷۳- ایضاً،ص ۱۱۵
۷۴- ایضاً،ص ۱۳۲
۷۵- ایضاً،ص ۱۴۵، ۱۴۶
۷۶- ایضاً،ص ۱۵۵
۷۷- ایضاً،ص ۲۳۲
۷۸- ایضاً،ص ۲۸۶
۷۹- ایضاً،ص ۴۰۸، ۴۰۷
۸۰- ایضاً،ص ۲۱۵
۸۱- محمد مسعود احمد: حضرت مجدد الف ثانی اور اقبال،ص ۲
۸۲- ایضاً،ص ۴
۸۳- کلیات مکاتیب اقبال،ص ۳۹۹
۸۴- حضرت مجدد الف ثانی اور اقبال،ص ۶
۸۵- شذرات فکر اقبال،ص ۳۷
۸۶- کلیات مکاتیب اقبال، (جلد اول)،ص ۴۲۲
۸۷- ایضاً،ص ۴۴۷
۸۸- ایضاً،ص ۵۱۸
۸۹- ایضاً،ص ۸۵
۹۰- ایضاً،ص ۸۶

۹۱- سیرت اقبال، ص ۱۰۹
۹۲- جاوید اقبال، ڈاکٹر: زندہ رود (جلد اول)، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، اشاعت دوم، ۱۹۸۳ء، ص ۶۴
۹۳- ابو اللیث صدیقی: ملفوظاتِ اقبالؒ، لاہور: اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء، ص ۱۰۰
۹۴- سیرت اقبال، ص ۱۱۰، ۱۱۱
۹۵- ایضاً، ص ۱۱۱
۹۶- حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں، ص ۲۸۱ تا ۲۸۳
۹۷- ایضاً، ص ۲۸۴
۹۸- ایضاً
۹۹- اقبال ...... حیات فکر و فن، ص ۱۱۰
۱۰۰- ایضاً، ص ۱۱۱
۱۰۱- سید وحید الدین فقیر: روز گارِ فقیر، لاہور: مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۶۳ء، ص ۳۰
۱۰۲- ایضاً، ص ۶۹
۱۰۳- سیرت اقبال، ص ۱۰۱
۱۰۴- ملفوظاتِ اقبال، ص ۹۸
۱۰۵- روز گارِ فقیر، ص ۹۵، ۹۶
۱۰۶- ایضاً، ص ۱۱۳
۱۰۷- سیرت اقبال، ص ۱۱۴
۱۰۸- کلیات مکاتیب اقبال، (جلد اول)، ص ۹۶، ۹۷
۱۰۹- نذیر نیازی، سید: اقبال کے حضور، جز و اول، کراچی: اقبال اکادمی، طبع اول، ۱۹۷۱ء، ص ۳۷، ۳۸
۱۱۰- ڈوریس احمد، قرۃ العین بخاری (مترجم): اقبال میری نظر میں، اسلام آباد: پورب اکادمی، ۲۰۰۷ء، ص ۲۱
۱۱۱- ایضاً
۱۱۲- علامہ اقبال...... حیات، فکر و فن، ص ۱۱۱
۱۱۳- زندہ رود (کامل جلد)، ص ۲۴۳، ۲۴۲
۱۱۴- عطاء اللہ شیخ: اقبال نامہ، لاہور: اقبال اکادمی، ۲۰۱۲ء، ص ۵۸۲
۱۱۵- سیرت اقبال، ص ۹۹
۱۱۶- ملفوظاتِ اقبال، ص ۱۰۶

۱۱۷- سیرت اقبال،ص ۹۹

۱۱۸- ایضاً

۱۱۹- کلیات مکاتیب اقبال،(جلد اول)،ص ۲٦٦

۱۲۰- ایضاً۔(جلد دوم)،ص ۳۰۵

۱۲۱- ایضاً،ص ۳۱۲

۱۲۲- ایضاً،ص ۳۱۴،۳۱۵

۱۲۳- ایضاً،ص ۳۱٦

۱۲۴- ایضاً،ص ۳۱٦

۱۲۵- سیرت اقبال،ص ۸۸

۱۲٦- ذکر اقبال،ص ۲۴۱

۱۲۷- سر گذشتِ اقبال،ص ۵۴۸

۱۲۸- ملفوظاتِ اقبال،ص ۱۰۳

۱۲۹- سر گذشتِ اقبال،ص ۵۵۹

۱۳۰- سیرت اقبال،ص ۴۷

۱۳۱- ڈوریس احمد،قرۃ العین بخاری (مترجم):اقبال میری نظر میں،ص ۲۵

۱۳۲- خالد نذیر صوفی:اقبال درونِ خانہ،لاہور:اقبال اکادمی،۲۰۰۸ء،بار سوم،ص ٦۰،٦۱

۱۳۳- سیرت اقبال،ص ۸۷

۱۳۴- سر گذشتِ اقبال،ص ۵٦۰،۵٦۱،۵٦۳

۱۳۵- ایضاً،ص ۵٦۵،۵٦٦

۱۳٦- کلیات مکاتیب اقبال،(جلد اول)،ص ۴۲۴

۱۳۷- روز گارِ فقیر،ص ۲۱۹

۱۳۸- سیرت اقبال،ص ۱۱۹،۱۲۰

۱۳۹- کلیات مکاتیب اقبال،(جلد دوم)،ص ۳۳۳

۱۴۰- ایضاً،ص ۳۴۸

۱۴۱- کلیات مکاتیب اقبال،(جلد اول)،ص ۳٦۸

۱۴۲- سیرت اقبال،ص ۸۲،۸۳

۱۴۳- روز گارِ فقیر،ص ۴۷

۱۴۴- زندہ رود (کامل جلد)،ص ۴۳۸
۱۴۵- سر گذشتِ اقبال،ص ۵۵۷
۱۴۶- زندہ رود (کامل جلد)،ص ۲۹۳
۱۴۷- کلیات مکاتیب اقبال،(جلد دوم)،ص ۲۶۹
۱۴۸- طاہر فاروقی،ڈاکٹر:سیرت اقبال،لاہور:قومی کتب خانہ،طبع چہارم،۱۹۶۳ء،ص ۱۰۶،۱۰۷
۱۴۹- ایضاً،ص ۱۰۷
۱۵۰- عطیہ بیگم:اقبالؒ،(مترجم:عبدالعزیز خالد):،لاہور:آئینہ ادب،۱۹۷۵ء،ص ۳۴،۳۵
۱۵۱- ایضاً،ص ۳۶،۳۷
۱۵۲- محمد عبداللہ قریشی:اقبال بنام شاد،لاہور:بزم اقبال،۱۹۸۶ء،ص ۷۸،۷۹
۱۵۳- کلیات مکاتیب اقبال،(جلد دوم)،ص ۵۰۸،۵۰۹
۱۵۴- ایضاً،ص ۳۵۶،۳۵۷
۱۵۵- محمد عبداللہ چغتائی:اقبالؒ کی صحبت میں،لاہور:مجلس ترقی ادب،۱۹۷۷ء،ص ۴۵۲
۱۵۶- عطاءاللہ شیخ:اقبال نامہ،ص ۱۳۴
۱۵۷- سیرت اقبال،ص ۹۲
۱۵۸- اقبالؒ کی صحبت میں،ص ۴۴۲،۴۴۳
۱۵۹- سر گذشتِ اقبال،ص ۱۲۰
۱۶۰- ذکر اقبال،ص ۷۵،۷۶
۱۶۱- سیرت اقبال،ص ۷۷
۱۶۲- ذکر اقبال،ص ۱۶۱،۱۶۲
۱۶۳- کلیات مکاتیب اقبال،(جلد دوم)،ص ۱۵۵،۱۵۶
۱۶۴- اقبال درونِ خانہ،لاہور:اقبال اکادمی،۲۰۰۸ء،ص ۵۲
۱۶۵- اقبال درونِ خانہ،لاہور:بزمِ اقبال،۱۹۷۱ء،ص ۸۱
۱۶۶- ذکرِ اقبال،ص ۹
۱۶۷- زندہ رود (کامل جلد)،ص ۴۴۰
۱۶۸- روز گارِ فقیر،ص ۲۳،۳۳
۱۶۹- اقبال درونِ خانہ،ص ۸۴،۸۵
۱۷۰- ایضاً،ص ۸۵،۸۶

۱۷۱- سیرت اقبال،ص۹۴، ۹۵

۱۷۲- ایضاً،ص۹۹

۱۷۳- زندہ رود (کامل جلد)،ص۷۴۷

۱۷۴- سیرت اقبال،ص۶۹، ۷۰

۱۷۵- ایضاً،ص۷۰، ۷۱

۱۷۶- اقبال درونِ خانہ،ص۹۵

۱۷۷- ایضاً،ص۹۷تا۹۹

۱۷۸- حضرت مجدد الف ثانیؒ اور ڈاکٹر محمد اقبالؒ،ص ۷ (بحوالہ ماہنامہ ضیائے حرم، لاہور: اپریل ۱۹۷۵ء
،مضمون: 'سلسلہ قادریہ میں علامہ اقبالؒ کی بیعت'' از سیّد نور محمد قادریؒ،ص۴۰)

۱۷۹- حضرت مجدد الف ثانیؒ اور ڈاکٹر محمد اقبالؒ،ص۹

۱۸۰- کلیات مکاتیب اقبال، (جلد دوم)،ص۳۶۸، ۳۶۹

۱۸۱- روزگارِ فقیر، (جلداول)،ص۳۸، ۴۰

۱۸۲- سیرت اقبال،ص۱۵۹

۱۸۳- روزگارِ فقیر، (جلداول)،ص۱۱۶، ۱۱۷

۱۸۴- سیرت اقبال،ص۵۳

۱۸۵- رحیم بخش شاہین: اوراق گم گشتہ، لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۷۵ء،ص۴۰۴

باب چہارم:

الٰہیاتِ اقبالؒ

(وحدت الوجود اور توحیدِ قرآنی)

تصوف و ما بعد الطبیعیات کی اساس، الٰہیات ہے۔ بلکہ ما بعد الطبیعیات کو الٰہیات ہی قرار دیا گیا ہے۔ خدا کیا ہے؟ خدا کی قدرت، وجود، ذات وصفات، حادث وقدیم، ممکن و غیر ممکن، واجب و غیرواجب، جوہر، ذات، عرض، خدا کا کائنات، انسان اور دیگر مخلوقات سے تعلق، یہ تمام مسائل تصوف اور ما بعد الطبیعیات کا حصہ رہے ہیں۔ بنیادی طور پر یہ فلسفے کے مباحث ہیں۔لیکن جب یہ نظریات مذہبی اور عملی رنگ اختیار کرتے ہیں تو تصوف کا موضوع بن جاتے ہیں۔ بلکہ تصوف لامحالہ ان تمام موضوعات سے بحث کرتا اور نتائج کا استخراج کرتا ہے۔ دوسرا یہ کہ تصوفِ اسلام پر عجمی فلسفے (جسے اقبالؒ عجمی تصوف کہتے ہیں) کے گہرے اثرات کی وجہ سے بھی فلسفے کے بیش تر مباحث تصوف میں داخل ہو چکے ہیں، جن سے فرار ناممکن ہے۔گو اقبالؒ اس کو ذاتی طور پر ناپسند قرار دیتے ہیں کہ خدا اور اس سے جڑے موضوعات کو فلسفہ و مابعد الطبیعیات کی عینک سے دیکھا جائے۔ان کا تصورِ خدا مذہب کی بنیاد پر قائم ہے، اور وہ خدا کے وجود اور الٰہیاتی مسائل کے لیے کسی فلسفیانہ (عقلی) دلیل کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ خدا کے بارے میں ان کے تصورات کا ماخذ براہِ راست قرآن، رسول ﷺ کی احادیث، صحابہ کرامؓ کے اقوال اور ان کی پیروی کرنے والے تمام اشخاص ہیں، جن میں حضرت جنید بغدادیؒ، امام غزالیؒ، مولانا جلال الدین رومیؒ، حضرت مجدد الف ثانیؒ اور شاہ ولی اللہؒ جیسے جلیل القدر صوفیہ شامل ہیں۔

شیخ محمد اکرام اپنی کتاب موجِ کوثر میں توحید کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

توحید ماننے کو اقرار یا اعتقاد نہیں کہا گیا بلکہ ایمان کے لفظِ خاص سے واضح کیا گیا ہے۔ جو شخص توحید پر قرآنی معنوں میں ایمان رکھتا ہے، وہ صرف یہی نہیں مانتا کہ خدا ایک ہے، بلکہ اس کا

ایمان ہے یعنی اس کا دل مانتا ہے اور اس کی زندگی اس احساس کی تفسیر ہوتی ہے کہ اس ذاتِ واحد کے سوا کوئی چیز قابلِ پرستش نہیں۔[۱]

اقبالؒ کا تصورِ خدا، توحیدِ قرآنی کے مطابق ہے۔ نظریۂ توحید اقبالؒ کے نزدیک محض مابعد الطبیعی نظریہ نہیں بلکہ نظریۂ حیات ہے۔ خدا کے وجود کا اثبات ان کے نزدیک عقیدہ ہے، فلسفہ نہیں۔ پروفیسر سعید احمد رفیق کے مطابق خدا کے وجود پر ایمان کو وہ نا صرف نظریۂ اخلاق، بلکہ زندگی کے ہر نظریے کے لیے ضروری سمجھتے ہیں۔[۲] انھیں اس بات پر افسوس ہے کہ متکلمین اور صوفیہ کی ایک بڑی جماعت نے اس سادہ اور واضح تصور کو علم الکلام کا پیچیدہ اور فلسفیانہ مسئلہ بنا دیا ہے۔ اقبالؒ کا کہنا ہے کہ خدا کی ذات اور صفات سے متعلق تمام فلسفیانہ بحثیں کارِ لا حاصل ہیں۔ اور یہ انسان کو اس کے اصل مقاصد سے دور کر کے اسے امورِ کائنات سے بے خبر کر دیتی ہیں۔ خدا کو صرف توحیدِ قرآنی کے عقیدے سے ہی سمجھا جا سکتا ہے:

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی آج کیا ہے؟ فقط اک مسئلۂ علم الکلام![۳]

قوم کے ہاتھ سے جاتا ہے متاعِ کردار بحث میں آتا ہے جب فلسفۂ ذات وصفات[۴]

تو عرب ہو یا عجم ہو ترا لا الٰہ الاّ لغتِ غریب جب تک ترا دل نہ دے گواہی[۵]

تصوف وہ علم ہے جس کی عمارت مذہب ہے اور اس عمارت کی پہلی اینٹ عقیدہ ہے۔ عقیدے کے لیے عقلی تاویلات نہیں لائی جا سکتیں۔ مثلاً خود، خدا کا وجود۔ خدا کے وجود کو کسی عقلی دلیل سے نہ ثابت کیا جا سکتا ہے نہ اس کی ضرورت ہے نہ مذہب اس کی اجازت دیتا ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ بہت زیادہ سوال کرنے سے منع فرماتے ہیں۔[۶] صحیح بخاری کی حدیث میں آتا ہے کہ حضرت محمد ﷺ سے لوگ ایسے سوال کرتے جن کا تعلق علم الغیب سے ہوتا، آپ ﷺ اس پر ناراض ہوتے تھے اور فرماتے کہ اللہ کو ناگوار گزرتا ہے کہ تم مجھ سے اس چیز کی بابت دریافت کرو جس کا علم صرف اللہ کو ہے۔[۷] لہٰذا حدیث میں آتا ہے کہ جس قدر نبی تمھیں علم دیں اتنا لے لو اور بہت زیادہ کھوج مت لگاؤ۔ یہی اَن دیکھے پر ایمان (ایمان بالغیب) ہے۔ دوسری طرف فلسفہ ہے جس کی بنیاد عقل (ظاہری علوم) پر ہے اور عقل کا کام شک کرنا،

سوال اٹھانا اور تنقید کرنا ہے۔ فلسفہ ایسی ہر شے کا اعتبار کرنے سے منکر ہے جو عقل کی کسوٹی پر پورا نہ اُترے۔ جیسے، اللہ کو ظاہری آنکھ سے نہیں دیکھا جا سکتا، اس کے وجود پر ایمان ایک نبی اور اس کے پیروکار عقیدے ہی کی بنیاد پر کرتے ہیں۔ ایک فلسفی چوں کہ ہر شے کو شعورِ نظری سے دیکھتا ہے اور جو چیز اس کے حواسِ ظاہری سے ثابت نہیں ہوتی وہ اس کا ایراد کرتا ہے، لہٰذا وہ خدا کے وجود کا منکر ٹھہرتا ہے۔

علامہ اقبالؒ اپنے پہلے خطبے ''علم اور مذہبی مشاہدات'' میں بیان کرتے ہیں کہ طبیعیاتی علوم کی مثال زاغ و زغن کی سی ہے، جو فطرت کے مردہ جسم پر جھپٹتے ہیں اور اس کا ایک آدھ ٹکڑا نوچ کر لے جاتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ یہی وجہ ہے کہ سائنس مادہ، روح اور ماہیتِ حیات پر بحث تو کرتی ہے لیکن ان کا باہمی تعلق دریافت کرنے سے قاصر ہے۔ سائنس حقیقت کا کُلّی، کامل اور واحد نظریہ قائم کرنے سے قاصر ہے۔ وہ اشیا کا جزئی علم رکھتی ہے، وہ بھی ناکافی۔ یہ مذہب ہے، جو اشیا کا کُلّی اور حتمی علم فراہم کرتا ہے، اور یہی اس کا مقصدِ اولیٰ ہے۔[۸] تیسرے خطبے ''ذاتِ الٰہیہ کا تصور اور حقیقتِ دُعا'' میں علامہ اقبالؒ، اس نکتے پر پروفیسر اڈنگٹن کی توصیف کرتے ہیں کہ طبیعیات کی دُنیا کا ظہور ہی دوامی اور مطلق کی جستجو کی صورت میں ہوا۔ علامہ فرماتے ہیں کہ وہی سوال جو فلسفہ اٹھاتا ہے اور اس کے جواب کی تلاش میں مارا مارا پھرتا ہے، مذہب میں بعینہٖ موجود ہوتے ہیں ان کے جواب وحل کے ساتھ۔ فلسفہ خواہ الٰہیات پر کتنے ہی گہرے تفکّر کا مظاہرہ کرے، کتنا ہی غور وخوض کر لے پھر بھی بقول اقبالؒ ان سے دل کی تشفی نہیں ہوتی اور نہ ہی ان سے قلب میں ایمان واعتقاد کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔[۹]

نہ دیا نشانِ منزل مجھے اے حکیم تُو نے مجھے کیا گلہ ہو تجھ سے، تُو نہ رہ نشیں نہ راہی[۱۰]

علامہ کہتے ہیں کہ خردمند (فلسفی) ہر وقت اسی اُلجھن کا شکار رہتے ہیں کہ کائنات کی ابتدا کس چیز سے اور کیونکر ہوئی؟ انھیں فرصت ہی نہیں ملتی کہ وہ اس بات پر غور کریں کہ اگر کائنات کی ابتدا ہے تو اس کی انتہا بھی ہوگی۔ پھر اس کی انتہا کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ اس نکتے پر غور کرنے کے لیے اہلِ خرد کے پاس نہ وقت ہے اور نہ ہی دماغ۔ تاہم اس کا جواب مذہب ضرور دیتا ہے۔ نئے زمان تک رسائی ایک صوفی یا صاحبِ اسرار کا ذوق وشوق ہی پیدا کر سکتا ہے:

علم کی حد سے پرے، بندۂ مومن کے لیے لذتِ شوق بھی ہے، نعمتِ دیدار بھی ہے[۱۱]

انسان کو جس شے سے قلبی و جذباتی لگاو ہوتا ہے، وہ اپنے ہر معاملے میں اسی شے کی طرف رجوع کرتا ہے یا اس کی باتوں میں محبوب شے ہی کا تذکرہ رہتا ہے۔ اقبالؒ کا دماغ فلسفیانہ ہے، ماحول فلسفیانہ ہے، حتیٰ کہ اس ماحول کا مذہب بھی فلسفیانہ گتھیوں میں الجھا ہوا ہے، لیکن علامہ کا دل ایک سچے صوفی، درویش اور عارف کا دل ہے جس کی تمام فکر قرآن سے ماخوذ ہے۔ خدا سے متعلق تمام نظریات و مباحث کا حل علامہ نے قرآن سے نکالنے کی کوشش کی ہے۔ دوسری گول میز کانفرنس میں شرکت کے وقت ایک صحافی کے اس سوال پر کہ آپ یہاں کیا نکتہ لے کر آئے ہیں؟ علامہ نے نہایت متانت سے فرمایا: ''میرے پاس اور کچھ نہیں، لیکن قرآن ہے، میں اسی کو پیش کروں گا۔''[۱۲] ابو محمد مصلح نے قرآن سے اقبالؒ کی وابستگی کی نہایت عمدہ دلیل دی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ اقبالؒ، پنجاب کے رہنے والے تھے اور پنجاب ماضی کی روایات سے بھرا پڑا ہے، خاص طور پر لاہور میں قطب الدین ایبک کا مزار بھی ہے، نورالدین جہانگیر کا مقبرہ بھی، انارکلی، زیب النسا اور نور جہاں جیسی خواتین کی قبریں بھی، مگر اقبال کی عقابی نگاہ ان میں سے کسی پر بھی نہیں پڑتی، وہ اگر ٹھہرتی ہے تو ایک صوبے دار کی بیٹی شرف النسا پر کیوں کہ وہ ''قرآن'' کی شیدا اور ''شمشیر'' کی عاشق ہے۔[۱۳] پیامِ مشرق میں میر امان اللہ کے حضور یہی پیشکش کرتے ہیں کہ مسلمان سوزِ صدیقؓ، عدلِ فاروقؓ اور فقرِ حیدرؓ کو فراموش کر چکے ہیں۔ انھوں نے قرآن اور اس کے عقائد کو ترک کر دیا ہے اور اسلاف کے تمام کارناموں کو بھلا کر شانِ محبوبی سے بے نیاز ہو گئے ہیں۔ حالانکہ ان کے اسلاف وہ لوگ تھے جو فقر کی شان رکھتے ہوئے بادشاہی کے امور سے واقف تھے کیوں کہ وہ قرآن کی اساس کو ہاتھ سے نہیں جانے دیتے تھے:

آں مسلماناں کہ میری کردہ اند در شہنشاہی فقیری کردہ اند
حکمرانے بود و سامانے نداشت دستِ او جز تیغ و قرآنے نداشت[۱۴]

قرآن کو اقبال نے ''نسخۂ اسرارِ تکوینِ حیات''[۱۵] قرار دیا ہے۔ وہ اپنی تمام کی تمام فکر اور موضوعات کو اسی نسخۂ کیمیا سے سیراب کرتے ہیں۔ ان کی پسندیدہ شخصیات، ان کے پسندیدہ افکار اور عقائد وہی ہیں جو قرآن و سنت کی اساس پر قائم ہیں۔

فلسفہ و مذہب کی تاریخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ مختلف زمانوں میں مختلف مذاہب اور فلسفوں میں خدا اور اس سے جڑے تصورات کو عقلی یا روحانی بنیادوں پر سمجھنے کی کوشش کی جاتی رہی ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ اسلام کی شان یہ ہے کہ اس نے الٰہیاتی افکار کو عقل اور وجدان (قلب و روح) دونوں سے سمجھنے کی کوشش کی ہے۔ جذب و سرمستی کی بنیادوں پر حقیقتِ اولیٰ تک پہنچنے کا راستہ ہندی فلسفہ ویدانت میں زمانہ قدیم سے موجود ہے، جس کو دنیا کی تاریخ کا قدیم ترین فلسفہ بھی کہا جاتا ہے، تاہم وہ قدیم ترین مذہب نہیں ہے۔ (یہ مغربی مؤرخین کی پھیلائی ہوئی من گھڑت بات ہے کہ ویدانت دنیا کا قدیم ترین مذہب ہے۔ مذاہب کا درجہ صرف آسمانی علوم کو حاصل ہے۔ باقی سب نظریات اور فلسفے کہلائے جا سکتے ہیں)۔ مذاہبِ دنیا کا آغاز آدمؑ کی پیدائش سے ہوا اور آدمؑ ویدانتی نہیں تھے۔ وہ اللہ کی توحید پر ایمان لانے والے اور اللہ کے وجود کو تسلیم کرنے والے مسلمان تھے۔ ویدانتی فلسفہ، توحید کی بجائے وحدت الوجود کا درس دیتا ہے۔ اس فلسفے کے مطابق کائنات کی بنیاد غم پر ہے اور انسان اپنے غموں سے چھٹکارہ پانے کے لیے اپنی روح اور نفس کی تہذیب کرتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ اعلیٰ اور شدید قسم کی ریاضتوں کے بعد اس مقام پر جا پہنچتا ہے جہاں بندہ اور خدا ایک دوسرے سے متصّل ہو جاتے ہیں، بندہ فنا ہو جاتا ہے اور خدا ہی رہ جاتا ہے۔ یہ فرق جو تمام فسادات، تمام دکھوں اور غموں کی بنیاد ہے، جب مٹ جاتا ہے تو انسان ہر غم اور مصیبت سے آزاد ہو جاتا ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ اطیعوا اللّٰہ و اطیعوا الرسول اور اللہ نے پانچ وقت کی نماز فرض کر دی ہے۔ صاحبِ ایمان کے لیے بلا چون و چرا یہ فرض ہے۔ فلسفی یہ کہتا ہے کہ ظاہری عبادات سے کیا ہوتا ہے، اصل شے روح کی پاکیزگی ہے اور نیّت کی پاکی ہے لہٰذا عباداتِ بدنی کی ضرورت نہیں۔ جب تک عبادات میں جذب کی کیفیت پیدا نہیں ہوتی، وہ لایعنی و بے اجر ہیں۔ اسلامی ادب و تصوف میں اس طرح کے افکار فلسفۂ وحدۃ الوجود کے مرہونِ منت ہیں، جس کا باقاعدہ آغاز شیخ الاسلام محی الدین ابن عربیؒ نے اپنی کتب فتوحاتِ مکیہ اور فصوص الحکم کے ذریعے کیا۔ ابن العربیؒ کو اگر صوفی فلسفی کہا جائے تو کوئی مضائقہ نہیں۔ وہ ایک عملی فلسفی ہیں۔ البتہ دوسرے فلسفیوں کی طرح وہ کسی قسم کے شک کا شکار نہیں ہیں۔ کیوں کہ ان کی تربیت اور ان کا ماحول ان کو یہ سکھا چکا تھا کہ ہر

فکر کی بنیاد عشق پر قائم ہے، اور عشق کبھی تشکیک کا شکار نہیں ہوتا یہ بدنامی عقل کا مقدّر رہے، جو معنی پیغام کو کبھی سمجھ ہی نہیں پائی، اسی وجہ سے ابن عربی کا فلسفہ تشکیک کا شکار نہیں۔ غزالیؒ اپنی عمر کے آخر میں جس نتیجے پر پہنچے، ابن عربیؒ نے اس کو آغاز ہی میں پا لیا۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ بھی یہی ہے کہ انھوں نے عقلیّت کی بنیادوں کو ہلا دیا اور فلسفے کی عمارت عشق پر قائم کی، تاہم رہا وہ فلسفہ ہی۔

تاریخی تناظر میں دیکھا جائے تو فلسفۂ وحدت الوجود کے انھی تصورات کی بنا پر اکبر بادشاہ کے دور میں حالات ایسے ہو گئے کہ لوگ روحانی عبادات کو بدنی عبادات پر ترجیح دینے لگے اور بدنی عبادات ختم ہو کر رہ گئیں۔ چلّے اور مراقبے اور وظائف کثرت سے ہونے لگے اور دل و نظر کی پاکی کو اتنی ترجیح دی گئی کہ جسم کی پاکی کا خیال ہی متروک ہو گیا۔ چناں چہ مجدّد الف ثانیؒ نے اس دور میں قرآن و سنت کی تجدید پر زور دیا اور ایک منظّم طریقے سے توحید اور سنت کی اشاعتِ نو کی۔ انسان، جو کہ ازل سے غیر مرئی طاقتوں کے حصول میں سرگرداں ہے، اسے اپنی فطری جلد بازی کی بنا پر حق کو چھوڑ کر باطل کے راستے کو اپنانے میں زیادہ آسانی نظر آتی ہے۔ پھر شیطان، جو انسان کا ازلی دشمن ہے اور اپنے وعدے کا پکا ہے کہ انسان کو اصل راہ سے بھٹکائے گا، وہ بار بار انسان میں اس شے کے حصول کی چاہ پیدا کرتا ہے جس سے اسے اللہ نے منع کیا ہے۔ آدمؑ کو اس نے اسی ممنوعہ شے کی بنا پر جنت سے نکلوایا، اور اب تک وہ انسان میں انھی ممنوعات کی طلب پیدا کر کے صراطِ مستقیم سے بھٹکا رہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر دور میں ہر قوم پر ایک نبی بھیجا ہے جو آدم کو اس کا بھولا ہوا سبق یاد دلاتا ہے کہ معبود صرف ایک ہے، وہ واحد ہے، احد ہے، لاشریک ہے۔ کسی بھی لحاظ سے اس کی قدرت میں کوئی اور ہستی شریک نہیں ہو سکتی، خواہ وہ کوئی ولی اللہ ہو، انبیاؑ ہوں، یا اولوالعزم پیغمبر، سب اللہ کے بندے اور اس کے محتاج ہیں۔ اللہ کے کسی عمل میں وہ شریک نہیں ہو سکتے۔ سب کو فنا ہے، بقا صرف اور صرف اللہ کے لیے ہے۔

علامہ اقبالؒ کا تصورِ الٰہ توحیدِ قرآنی کی اساس پر قائم ہے اور توحید کی ضد شرک ہے۔ وہ خدا تعالیٰ کو ہر طرح کے شرک (ذاتی یا صفاتی) سے پاک سمجھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ کے

بارے میں ذات وصفات کے تمام مباحث کو وہ فلسفے کا شاخسانہ قرار دیتے ہوئے ناپسندیدگی کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ ''ابلیس کی مجلسِ شوریٰ' کا مرکزی خیال یہی ہے کہ ابلیس نے ایسی فلسفیانہ بحثوں میں مسلمانوں کو اُلجھا کر قرآن کے حقیقی پیغام سے دور کر دیا ہے۔ علامہ کے بارے ان کے احباب کی تحریروں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خدا کی ذات کے بارے میں براہ راست سوالات سے گریز کرتے تھے اور اگر کوئی ان سے اس قسم کے سوال کرتا تو انھیں ناگوار گزرتا تھا، یا وہ خاموشی اختیار کرتے تھے۔ اقبال، درونِ خانہ، روز گارِ فقیر اور زندہ رود میں ایسے واقعات ملاحظہ کیے جا سکتے ہیں۔

خورشید عالم گوہر نے توحید کے موضوع پر نہایت تفصیل کے ساتھ اپنی کتاب اللہ وحدہ میں مشرکانہ عقائد کا ذکر کیا ہے کہ کس طرح دوسرے مذاہب (فلسفہ) کے راستے سے یہ تصورات اسلام میں داخل ہوئے اور مسلمان علما نے جب قرآن کو ترک کر کے یونانی و ایرانی فلاسفہ کے افکار کو اپنا ماخذ بنا لیا تو وہ توحید کو بھول کر شرک اور کفر میں جا پڑے۔[16] وہ لکھتے ہیں کہ حضورﷺ اور بعد ازاں خلفائے راشدین کے ادوار تک تو کسی فلسفی اور نکتہ داں کی جرات نہ تھی کہ وہ ذاتی تاویلات کے ذریعے سے اسلام کی تشریح کرتا۔ ان لوگوں کے لیے قرآن، سنت اور احادیث مبارکہ ہی کافی تھیں۔ انھی احادیث کی بنا پر ائمہ کرام نے فقہ مرتب کی، لیکن یہیں پر غیر مسلم اور منافقین نے موقع سے فائدہ اٹھایا اور بظاہر اپنی علمیت کا رعب جھاڑنے کے لیے بہت سے بدیسی نظریات کو اسلام میں خلط ملط کر دیا۔ خصوصاً عباسی دور میں یونانی فلاسفہ کے ساتھ ساتھ مجوسی اور ویدانتی افکار بھی تھوڑی بہت ملمع سازی کے بعد اسلام میں داخل کر کے ان ملحدانہ افکار کو مختلف اسلامی رسوم کا نام دینے کی کوششیں کی گئیں۔ اسلام، جو بالکل سادہ، کسی بھی شک سے پاک، دینِ مبین ہے، اس میں دیگر ادیان کے مشرکانہ عقائد داخل کیے گئے جن کی بنیاد شکوک وشبہات پر تھی۔ گو کہ سچے اور راست باز مسلمانوں نے ان فلسفیانہ افکار کے خلاف احتجاج بھی کیا لیکن شاہانِ وقت نے دنیاوی جاہ وجلال اور اغراض کی خاطر ان کا نہ صرف رد کیا بلکہ دین کے ان سچے داعیوں اور پیرووں کو سخت سزائیں بھی دی گئیں۔ عباسی خلفا نے اپنے گرد ایسے جھوٹے عالموں اور ملحد فلسفیوں کا ڈھیر لگا لیا جو انھیں ان کی مرضی کا فقہ گھڑ کے دیتے تھے۔

اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ یہ مشرکانہ عقائد اُبھرتے چلے گئے، اور توحید کا سبق بھلا دیا گیا۔[۱۷] پروفیسر خورشید عالم لکھتے ہیں:

ابتدا میں مشرکانہ وملحدانہ افکار کے خلاف جن صاحبان قلب ونظر نے کام کیا وہ اہلِ تصوف یا صوفی تھے۔ جب چالاک فلاسفہ نے دیکھا کہ لوگ ان کے نظریات کو قبول کرنے کی بجائے اہلِ تصوف کی طرف راغب ہیں تو انھوں نے موقع پاتے ہی خود کو اہلِ تصوف متعارف کرانے کی کوششیں شروع کر دیں۔ یوں یہ حملہ سرکاری طور پر بھی اور جعلی صوفیوں کی طرف سے بھی ہوا۔ جس کے نتیجے میں امتِ مسلمہ مسلسل انتشار کی زد میں آ گئی......ان فلاسفہ نے آتے ہی اپنا کام دکھانا شروع کر دیا انھوں نے اسلام کی عبادت کو فلسفیانہ طور پر جانچنے کا اصول مقرر کیا۔ یہ بغاوت کا عملی آغاز تھا کیوں کہ جب کوئی انسان نہ تو اللہ کا ادراک کر سکتا ہے اور نہ ہی ان عبادات کا مقصد حتمی طور پر جانچنے کی ہمت اور استعداد رکھتا ہے تو پھر 'غیب' کے کئے فلسفیانہ افکار کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ بعد کے خود ساختہ تصوف میں ایرانی افکار کا رنگ غالب ہے۔ اس لیے ابتدائی صوفیہ کرام کے بعد آنے والے اہلِ تصوف بتدریج مختلف قسم کی رسومات کا شکار ہو گئے۔[۱۸]

اقبالؒ نے اپنے پی ایچ - ڈی کے مقالے کے دوران اس بات کو شدت کے ساتھ محسوس کر لیا تھا کہ تصوف اسلام پر جن عجمی خیالات نے اثر کیا ہے وہ شرک فی الصفات کی طرف لے جاتے ہیں اور اسلامی ادب میں یہ خیالات فلسفہ وحدۃ الوجود میں ظاہر ہوئے ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ اپنے مقالے کی تحریر وتسوید کے دوران ہی علامہ یہ ارادہ رکھتے تھے کہ تصوف کی ایسی تاریخ لکھیں، جس میں اسلامی اور عجمی تصوف کو الگ کیا جا سکے اور ان تمام عجمی خیالات کو تصوف سے باہر نکالا جائے جو فلسفہ وحدۃ الوجود کے راستے اسلامی تصوف میں داخل ہو گئے ہیں۔ اس ضمن میں انھوں نے اس کتاب کا ایک خاکہ بھی مرتب کر لیا لیکن با قاعدہ کتاب لکھنے کا موقع قدرت کی طرف سے نہ مل سکا (بعد ازاں اسی خاکے کو تاریخِ تصوفکے نام سے شائع کر دیا گیا)۔ اس خاکے میں علامہ نے اسلام میں عجمی و یونانی فلسفے کی ملاوٹ کا ذکر کیا ہے کہ یونانی فلاسفہ (خصوصاً فیثا غورث، افلاطون اور پلوٹائینس) کی باطنیت، بدھ مت کی خرقہ پوشی اور عجمی قوموں کی ثنویت (خیر اور شر) نے اسلامی تصوف میں رہبانیت کی بنیاد ڈالی۔[۱۹] علامہ اس کتاب میں

بیان کرتے ہیں کہ اہل تصوف کے دو گروہ ہیں:

اول گروہ جو شریعتِ محمدیہ پر قائم ہے اور اسی پر مخلصانہ استقامت کرنے کو انتہائے کمالِ انسانی تصور کرتا ہے۔ یہ وہ گروہ ہے جس نے قرآن شریف کا وہی مفہوم سمجھا جو صحابہ کرامؓ نے سمجھا تھا۔ جس نے اس راہ پر کوئی اضافہ نہیں کیا، جو رسول اللہ ﷺ نے سکھائی تھی اور جس پر صحابہؓ چلے تھے۔ جو سونے کے وقت سوتا ہے، جاگنے کے وقت جاگتا ہے۔ جنگ کے وقت میدانِ جنگ میں جاتا ہے۔ کام کے وقت کام کرتا ہے، آرام کے وقت آرام کرتا ہے۔ غرض یہ کہ اپنے اعمال وافعال میں اس عظیم الشان انسان اور سادہ زندگی کا نمونہ پیش کرتا ہے جو نوعِ انسان 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 (علامہ اقبالؒ) اپنے آپ کو ان مخلص بندوں کی خاکِ پا تصور کرتا ہے، اپنی جان و مال وعزت وآبرو ان کے قدموں پر نثار کرنے کے لیے ہر وقت حاضر ہے اور ان کی صحبت کے ایک لحظے کو ہر قسم کے آرام وآسائش پر ترجیح دیتا ہے۔

دوسرا گروہ وہ ہے جو شریعتِ محمدیہ کو خواہ وہ اس پر قائم بھی ہو محض ایک علمِ ظاہری تصور کرتا ہے، ایک طریقِ تحقیق کو، جسے وہ اپنی زبان 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 اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔[۲۰]

اس کتاب کے لکھنے کا علامہ کا یہی مقصد تھا کہ دوسرے قسم کے فرضی صوفیہ کو بے نقاب کیا جائے جو تصوف کی آڑ میں غیر اسلامی افکار، خصوصا ایرانی فلسفے کو اسلام میں داخل کرنے پر کمر کسے ہوئے ہیں۔ ان کے بقول یہ ایرانی و یونانی فلاسفہ کی ملحدانہ کارروائیوں کا نتیجہ تھا کہ اسلامی لٹریچر میں اس قسم کے خیالات کو فروغ ملا کہ:

☆ کائنات محض وہم ہے اور یہ دنیا مثل ایک آئینے کے ہے جس میں تمام ظواہر کا عکس دکھائی دے رہا ہے۔ دنیا حقیقی نہیں ہے۔

☆ مفلسی اعلیٰ درجے کی سعادت ہے۔ لہٰذا جو جس قدر مفلس اور لاچار ہوگا وہی ولی اللہ کہلانے کے لائق ہے۔

☆ روحِ انسانی، نورِ ربانی کا ایک ذرہ ہے۔ ہر شے اسی اللہ کے وجود سے نکلی ہے اور بالآخر

اسی میں فنا ہو جائے گی۔ انسان سخت ترین مجاہدے اور بعض دیگر قواعد کی پابندی سے جن کو اس مذہب کے لوگ عوام الناس سے پوشیدہ رکھتے ہیں، رفتہ رفتہ خالص نور بن کر اپنے اصل کے ساتھ وصال حاصل کر لیتا ہے۔

☆ دنیا میں خیر اور شر، دو قوتیں آپس میں متصادم ہیں، انسان ان کے درمیان محض ایک آلۂ کار ہے۔ اور ظلمت فطرتاً بد ہے اور خالقِ عالم کی اصل علت شیطان ہے، لہٰذا اس سے بچنے کا ایک ہی طریقہ ہے کہ وہ دنیا سے کنارہ کش رہے۔ دنیاوی اغراض اور تمناؤں اور رشتوں ناطوں سے دور رہے۔

☆ انسان کا افضل ترین فعل یہ ہے کہ وہ اپنی روحانی قوتوں کو فروغ دے کر اس عالم سے قطع تعلق کر لے اور اس ماوراعالم سے جا ملے جہاں اس کو کبھی فنا نہیں ہوگی۔

اقبالؒ لکھتے ہیں کہ اس طرح کے خیالات کا اسلام میں باقاعدہ آغاز معتزلہ نے کیا۔ یہ لوگ ہر عقیدے کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتے۔ ان کے جواب میں اشاعرہ نے کافی مدلل ثبوت پیش کیے لیکن خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہ ہو سکا۔ فلسفہ، توحیدِ اسلامی کی رگ رگ میں جاگزیں ہو گیا۔ عیسائی عارفین (ناسٹک) جو ہمہ اوست کے قائل تھے، ان کی کوششوں سے اسلام کے تصورِ الٰہ میں بقول اقبالؒ من تو شدم تو من شدی کا تصور پیدا ہوا۔[21] یوں توحید کا سادہ تصور وحدۃ الوجود کے پیچیدہ فلسفے کا رنگ اختیار کر گیا۔ اس چیز کا عقائدِ اسلام پر اتنا گہرا اثر ہوا کہ موجودہ زمانے میں تصوف صرف وحدۃ الوجودیت کو سمجھا جانے لگا ہے۔ حتیٰ کہ وجودیت کے حامی اور پیروکار وحدۃ الوجود کو عین اسلامی قرار دینے میں اس قدر پُر جوش نظر آتے ہیں کہ اس کی دلیل میں بڑی بڑی کتب کے حوالے دیتے ہیں، لیکن قرآن سے ایک آیت بھی دلیل کے طور پر نہیں لا سکتے۔ علامہ اقبالؒ لکھتے ہیں:

> 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 اس 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 خرقِ 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 ہوسکتا 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 وقعت فلسفہ کے دیگر نظری نظاموں سے کسی طرح بڑھ کر نہیں ہے۔ یہ عقیدہ کہ اللہ تعالیٰ روح اطلاق سے حفیضِ تعین میں تنزل کرتا ہے اور مجمل سے مفصل ہوکر مدارجِ مقدرہ اور منازلِ تکثرۃ 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۔[۲۲]

اپنے خطبے ''Knowledge and Religious Experience'' میں اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہودیت کی تعلیمات کا اہم ترین پہلو یہ ہے کہ ہم اپنی روحانی زندگی کے لیے کسی سرمایے کی جستجو کریں جس کا ایک الگ تھلگ اور مستقل وجود ہو اور جسے بانیِ مسیحیت کی بصیرت کے مطابق فروغ ہوتا ہو، اس دنیا کی قوتوں سے نہیں جو انسان کی روح کے باہر واقع ہیں، بلکہ خود اس کے اندر سے ایک نئے عالم کے انکشاف سے۔[۲۳] یہ وہی تصور ہے جو اپنی انتہائی شکل میں 'حلول' کا نظریہ اختیار کر لیتا ہے۔ ویدانت میں 'نیستی' کا تصور اسی نظریے کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ فلسفۂ اسلام میں وحدت الوجودی اس نظریے سے بہت متاثر ہوئے۔ وجودی روح کی تلاش یا فنا کی آرزو اور معرفت کے حصول کی چاہ میں اپنے باطن میں اتنا محو ہو گئے کہ کائنات سے انسان کا رشتہ منقطع ہو گیا۔ اقبالؒ فرماتے ہیں یہ قرآنی فکر کے خلاف ہے، کیوں کہ قرآن کا مقصد یہ ہے کہ انسان اپنے اندر اُن مختلف روابط کا ایک اعلیٰ اور برتر شعور پیدا کرے جو اس کے اور کائنات کے درمیان قائم ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

> The main purpose of the Qur'an is to awaken in man the higher consciousness of his manifold relation with God and the universe.[24]

یہی وجہ ہے کہ قرآن اسلام کو دینِ وسطیٰ کہہ کر پکارتا ہے کہ یہ نہ اس انتہا پر ہیں جس پر اہل مغرب (مادہ) تھے، نہ اُس انتہا پر ہے، جس پر اہلِ مشرق (روح) تھے بلکہ یہ دنوں کے درمیان ربط پیدا کرتی ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ قرآن دونوں انتہاؤں کے مابین نا صرف تعلق پیدا کرتا ہے بلکہ اس کی تکمیل کرتا ہے۔ قرآن انسان کا کائنات سے تعلق اس بنیاد پر قائم کرتا ہے کہ

وہ اس کو مسخر کرے، وہ کائنات سے فراریت نہیں بلکہ اس کے اندر رہ کر، اس سے تعلقات استوار کرتے ہوئے اس سے بے نیاز رہنا سکھاتا ہے۔ اسی لیے اقبال آگے چل کر کہتے ہیں کہ اسلام نے کائنات کی تسخیر کا راستہ دکھایا ہے۔ سید نذیر نیازی اس کا ترجمہ ان الفاظ میں کرتے ہیں:

......اسلام نے عینی اور واقعی یا حقیقت اور مجاز کے اتصال کا اعتراف کرتے ہوئے دنیائے مادیات کو رد نہیں کیا بلکہ لبیک کہتے ہوئے اس کی تسخیر و تصرف کا راستہ دکھایا تاکہ ہم اپنی زندگی کا نظم و انضباط واقعیت کی اساس پر کریں۔[۲۵]

کائنات کی تسخیر کا قرآنی درس اقبالؒ کو وجودیوں کی جمودیّت کی تردید پر آمادہ کرتا ہے اور اس کے بجائے حرکت، تغیر اور عمل مسلسل کا آفاقی نظریہ پیش کرتا ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ حرکت و عمل کی خاصیت خود 'زمان' میں موجود ہے اور زمان کے بارے میں حدیث قدسی ہے کہ خدا ہی زمان ہے۔[۲۶] زمان کی اسی خاصیّتِ لا متناہی کی بنا پر اقبالؒ فرماتے ہیں کہ تسخیر کا عمل انسان کو خدا تک لے جاتا ہے۔ معرفت کا حصول فنا میں نہیں بلکہ فنا بالبقا میں ہے۔ فنائیت توحیدِ قرآنی کی ضد ہے۔ اسی لیے علامہ جب بھی توحید کا نکتہ پیش کرتے ہیں تو اس کے لیے حضرت ابراہیمؑ کی تلمیحاتِ قرآنی پیش کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرت ابراہیمؑ نے اپنی فکر سے خدا کو پہچانا اور تمام ذاتی و صفاتی بتوں کی تردید کر دی۔ چناں چہ قرآن کہتا ہے کہ جو پہلا ''حنیف'' ہے، وہ ابراہیمؑ ہے۔ خدا کی ذات پر انبیاؑ میں سب سے زیادہ غور و فکر ابراہیمؑ نے کیا اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ مسلمانوں کو توحید کا نکتہ حضرت ابراہیمؑ سے سمجھنا چاہیے:

صنم کدہ ہے جہاں اور مردِ حق ہے خلیلؑ　　یہ نکتہ وہ ہے کہ پوشیدہ لا الٰہ میں ہے[۲۷]

مٹا دیا مرے ساقی نے عالمِ من و تُو　　مرا سبو چہ غنیمت ہے اس زمانے میں
واگرچہ بحر کی موجوں میں ہے مقام اس کا　　پلا کے مجھ کو مئے 'لا الٰہ الا ھوٗ'
کہ خانقاہ میں خالی ہیں صوفیوں کے کدو　　صفائے پاکیِ طینت میں ہے گُہر کا وضو[۲۸]

وجودی صوفیہ، رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث مبارک کہ اپنے اندر الٰہی صفات پیدا کرو (تخلقوا باخلاق اللّٰہ)، کو حرزِ جان بناتے ہیں۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اسی پر عمل کے نتیجے میں

انسان ان قلبی واردات اور مذہبی مشاہدات کی جانب بڑھا جن کا آخری مقام یہ اقوال (شطحیات) تھے: انا الحق، انا الدھر، میں قرآن ناطق ہوں یا سبحانی ما اعظم شانی۔ ایسے اقوال اتحاد و اتّصال کی ترجمانی کرتے ہیں۔ لیکن بقول اقبالؒ اسلامی تصوّف میں اتحاد و تقرّب سے یہ مقصود نہیں کہ ایک متناہی خودی، لا متناہی خودی میں جذب ہو کر فنا ہو جائے، بلکہ یہ کہ متناہی، لا متناہی کی آغوش محبت یا سایۂ عاطفت میں آ جائے۔[۲۹]

یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار   یہ ذکرِ نیم شبی، یہ مراقبے، یہ حضور
شریک، شورشِ پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں   تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں[۳۰]

وحدت الوجودی کا کہنا ہے یہ ممکن ہی نہیں کہ متناہی اور لا متناہی ایک دوسرے سے الگ ہو جائیں کیوں کہ ایسے تو دو ذاتیں لازم آ جائیں گی۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ایسا اس وجہ سے ہے کہ ہم ''لا متناہی'' کی ماہیت کا غلط تصور قائم کرتے ہیں۔ حقیقی لا متناہیت کا مطلب لا متناہی اقتدار نہیں جس کا تصور یونہی ممکن ہے کہ جملہ متناہی امتدادات پر حاوی ہو، بلکہ حقیقی لا متناہی توسع اور افزونی سے عبارت ہے۔ چناں چہ جوں ہی ہم اس کے توسع اور افزونی پر نظر رکھتے ہیں، ہمارے لیے یہ سمجھنا مشکل نہیں رہتا کہ متناہی خودی، گو لا متناہی سے متمیّز تو ہے لیکن منفصل نہیں ہے۔[۳۱] علامہ فرماتے ہیں:

> امتداد اور وسعت کا خیال کیجیے تو میرا وجود اس نظام زمان و مکان میں گم ہو جاتا ہے جس کا میں بھی ایک جزو ہوں۔ لیکن بہ اعتبار توسع اور افزونی یہی میں ہوں جو اس نظام زمان و مکان کو ایک وجود مقابل ٹھہراتا اور اپنے آپ سے سرتا سر غیر سمجھتا ہوں۔[۳۲]

اقبالؒ کہتے ہیں کہ یہ ویسے بھی بڑا عجیب خیال ہے کہ ایک ایسی ہستی جس کے ارتقا میں کڑوڑوں برس صرف ہوئے محض بے کار اور فنا ہو جانے کے لیے پیدا کی گئی ہو۔[۳۳] دراصل اس ہستی کی تخلیق کا مقصد یہ ہے کہ وہ اپنی خودی کو نشو و نما دے، کائنات کے مقاصد و مدعا میں شریک ہو کر غیر فانی ہو جائے۔[۳۴] ضربِ کلیم کی نظم ''صوفی سے'' میں وہ صوفی کو اپنے باطن کی دنیا سے نکل کر حادثات و ممکنات کی دنیا کی تسخیر پر غور کرنے کا درس دیتے ہیں:

مری نگاہ میں ہے حادثات کی دنیا   تری نگاہ میں ہے معجزات کی دنیا
بُلا رہی ہے تجھے ممکنات کی دنیا[۳۵]   عجب نہیں کہ بدل دے اسے نگاہ تری

اقبالؒ کہتے ہیں کہ روح میں افزونی عمل سے ہی پیدا ہوگی۔[۳۶]

Life offers a scope of ego-activity, and death is the first test of the synthetic activity of the ego.[37]

'انا الحق' کے بارے علامہ کا فرمانا ہے کہ یہ نعرہ اگر انفرادی حیثیت سے دیکھا جائے تو واقعی قابلِ سزا بات تھی جیسا کہ منصور حلاج کے ساتھ ہوا۔ کیوں کہ اگر ایک فرد خود یہ کہے کہ ''حق میں ہوں'' تو اس میں زور ''میں'' پر آتا ہے اور یہ وہ شے ہے جو صوفیہ کرام کے یہاں خصوصاً اور تمام مذہبِ اسلام میں عموماً انسان کو خدا سے بہ نسبت نزدیک کے، دور کرتی ہے۔ یہی ''انا'' اہلِ مغرب میں نطشے کے ''فوق البشر'' کا خاصہ ہے جس نے اُسے خدا سے اتنا دور کر دیا تھا کہ بالآخر اُس نے خدا کے وجود سے ہی انکار کر دیا۔ یہ بات اسلامی نظریات سے ٹکراتی ہے۔ البتہ اگر یہ نعرہ ایک پوری قوم کا نعرہ ہو تو اسے تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ حضرت علامہ کی اس بات کا اصل مقصد یہ ہے کہ جب نعرہ ایک قوم کا بنے گا تو ''انا الحق'' میں ''انا'' کے بجائے ''حق'' پر زور ہوگا۔ اس لحاظ سے یہ درست ثابت ہوسکتا ہے کہ ایک پوری قوم یہ کہے کہ ''میں حق ہوں''۔ ارمغانِ حجاز میں ''انا الحق'' کے عنوان کے تحت مرقوم اشعار ملاحظہ کیجیے:

''انا الحق'' جز مقامِ کبریا نیست سزاے او چلیپا ہست یا نیست؟
اگر فردے بگوید سرزنش بہ اگر قومے بگوید ناروا نیست[۳۸]

بہ آں ملّت انا الحق ساز گار است کہ از خونش نم ہر شاخسار است
نہاں اندر جلالِ او جمالے کہ او را نہ سپہر آئینہ دار است[۳۹]

فلسفہ فراق و وصال:

وحدۃ الوجودی فلسفے کے تصورِ وصال کی نفی کرتے ہوئے اقبالؒ فرماتے ہیں کہ آدم کو وصال کی بہ نسبت فراق زیادہ راس آتا ہے۔ اسی لیے چاند، تارے، سورج وغیرہ تو براہ راست نور رسانی کرتے ہیں اور ہر وقت حضوری کی حالت میں ہوتے ہیں لیکن انسان کو اشرف المخلوقات ہی اس لیے بنایا ہے کہ اس کو خدا نے خود سے جدا کر کے ایک مشکل راہ سونپی ہے۔ بالِ جبریل کی نظم ''جدائی'' میں اس نکتے کو یوں بیان کرتے ہیں:

دریا، کہسار، چاند، تارے کیا جانیں فراق و ناصبوری
شایاں ہے مجھے غمِ جدائی یہ خاک ہے محرمِ جُدائی[۴۰]

وجودی صوفی ساری زندگی اس وصال کے حصول کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ دوسری طرف اُسے کائنات کی ہر شے میں خدا کا جلوہ دکھائی دیتا ہے بلکہ وہ کہتا ہے کہ کائنات میں خدا کے سوا اور کچھ ہے ہی نہیں۔ سب اُسی کے مختلف روپ ہیں۔ ہر قطرہ، اپنے سمندر سے الگ ہو گیا ہے بالآخر اسی میں جا ملے گا۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر کائنات کا ہر مظہر خدا ہی کا روپ ہے تو پھر انسان بھی خدا کا ہی روپ ہوا، اگر ایسا ہی ہے، جیسا کہ وجودی صوفی کہتا ہے تو پھر وصال کس کے ساتھ ہے؟۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اگر نقش سرے سے باطل اور 'نیست' ہی ہے، تو پھر تکرار اور بحث کس چیز کی ہے؟[۴۱] ایک شے جب دوسری شے سے واصل ہونا چاہتی ہے تو شرط یہ ہے کہ پہلی شے اور دوسری شے ایک دوسرے سے الگ ہوں جب دونوں ایک ہی ہیں، تو الگ کیسے ہوئے؟ جب وجودی یہ کہتا ہے کہ بندہ خدا سے بچھڑ گیا۔ اب وہ دوبارہ اس سے ملحق ہونا چاہتا ہے تو اس کی اپنی فکر میں یہاں تضاد آ جاتا ہے۔ وہ خدا سے اپنے وصال کی بات کرتا ہے تو پھر کائنات کے دوسرے ظاہر گھاس پھوس، چرند پرند، دریا، پہاڑ، وادیاں، میدان، جانور، حشرات وغیرہ سب ہی خدا سے واصل ہونا چاہتے ہوں گے؟ اگر ہاں، تو پھر انسان کو اشرف المخلوقات کیوں کہا گیا؟ پھر تو انسان میں اور کیڑے مکوڑوں میں کچھ فرق نہ رہا کیوں کہ خدا کی مرضی تھی کہ ایک مظہر میں وہ کیڑا بن گیا اور ایک حالت میں انسان بن گیا۔ یہ تصور ایک طرف قرآن کے نظریہ ارتقا کے خلاف ہے اور دوسری طرف تصوف اسلام کو اُس کی اصل سے بہت دور لے جا کر ویدانت اور عیسائیت کے 'نظریہ حلول' اور یونانیوں کے 'تنزلاتِ ستہ' کے تصورات کے ساتھ ملا دیتا ہے۔ اس لیے اقبالؒ استفسار کرتے ہیں:

کوئی بتائے مجھے یہ غیاب ہے کہ حضور
سب آشنا ہیں یہاں ایک میں ہوں بے گانہ[۴۲]

حضوری کی کیفیت کو پانے کے لیے غیب ضروری ہے اور غیب دلیل ہے اس بات کی کہ صاحبِ غیب اور وہ شے جس سے وہ غائب ہوا، دو الگ اور مختلف ہستیاں ہیں۔ وہ مقام جہاں

فکر نہایت پیچیدہ، الجھی ہوئی اور الفاظ کی بھول بھلیاں میں پھنس جاتی ہے، اقبال ایسی فکر کے بھی خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک ایسے تمام مباحث فلسفے میں شمار ہوتے ہیں، مذہب سے ان کا واسطہ نہیں۔ مذہب سادہ، واضح اور مدلل افکار پیش کرتا ہے تا کہ ہر شخص کی سمجھ میں بآسانی آ جائے۔ اسلامی فکر جو عربوں کے صاف اور کھلے اذہان کے ذریعے پھیلی ہے اس میں عجم نے اپنے فلسفے کی آمیزش کر کے اسے بہت کچھ الجھایا ہے۔ اقبالؒ کا احتجاج اس اندیشۂ عجمی کے خلاف ہے۔ اگر فلسفۂ عجم حضوری کی حالت کو انسان کا مقصد اولیٰ مانتا ہے تو فلسفۂ عرب (اسلامی فکر) بھی یہی کہتا ہے لیکن عجم اس بات کو فنا میں تلاش کرتا ہے، اسلام اس کو فنا بالبقا کے اندر دیکھتا ہے۔ اور قرآن اس حالتِ حضوری کو ''تقویٰ'' کا نام دیتا ہے۔ لہٰذا فرماتا ہے کہ متقین (صاحبِ حضور) اور مومنین (توحید کے ماننے والے) ہی فلاح پانے والے ہیں۔ ایک طرف وحدت الوجود کا پیچیدہ اور کبھی نہ حل ہونے والا اور دوسرا توحید کا سیدھا اور صاف راستہ ہے۔ مقصد دونوں کا ایک بھی ہو تب بھی راستے مختلف ہیں۔ اور پیچیدہ راہوں پر بھٹک جانے کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ قرآن کے اس سیدھے اور واضح پیغام کو عجمی و یونانی فلسفے نے پیچیدہ بنا کر اذہان کو راہ سے بھٹکا دیا ہے:

ذرا سی بات تھی اندیشۂ عجم نے اسے
بڑھا دیا ہے فقط زیب داستاں کے لیے[۴۳]

تصوف کی روایت کا جائزہ لینے کے بعد یہ بات سامنے آتی ہے کہ تصوف میں فنا بالبقاء کا مسئلہ سب سے پہلے حضرت جنید بغدادیؒ نے پیش کیا۔ وہ فرماتے ہیں کہ فنا کے تین درجے ہیں:

اپنی صفات اخلاق اور مزاج کی قید سے آزادی

نفس کی خواہشات کے خلاف عمل/حظِّ نفس سے کامل طور پر دست برداری

تجلّیاتِ ربّانی کا غلبہ کہ ایک ایسا وجودِ فانی جو وجودِ ابدی کے ساتھ متّحد ہو کر خود بھی ابدی ہو جائے۔[۴۴]

ابونصر سراج طوسی نے اپنی کتاب اللمّع فی التصوف میں حضرت جنیدؒ کا یہ قول لکھا ہے کہ:

جب تم اپنی صفات سے آنکھیں بند کرلو اور مکمل طور پر اللہ کے استعمال میں آ جاؤ تو یہ مقام فنا ہے۔

اور جب بندۂ خدا اپنی صفات میں سے صفتِ فنا سے بھی خالی ہو جائے تو اُسے مکمل طور پر صفتِ بقا حاصل ہو جاتی ہے۔[۴۵]

دوسری جانب الکلاباذی التعرف لمذهب اهل التصوف میں 'فنا' کو بلند اور بقا کو پست مقام قرار دیتے ہیں![۴۶]

فنا یہ ہے کہ بندے سے نفسانی حظوظ فنا ہو جائیں اور جس ذات کی وجہ سے فنا حاصل ہوئی ہے اس میں مشغول ہو کر وہ دیگر اشیا سے امتیاز نہ کر سکے۔ فنا کے بعد 'بقا' آتی ہے اور یہ ہے کہ انسان اپنے حقوق سے فنا ہو کر اللہ کے حقوق کے ساتھ باقی رہے اور بقا انبیاؑ کا مقام ہے۔ فنا کا یہ مطلب ہر گز نہیں ہے کہ بندہ ایسے امور بھی کرے جن سے اللہ نے منع فرمایا ہے......

الکلاباذی کا یہ کہنا ہے کہ فنا چوں کہ اللہ کا عطیہ ہے اور اللہ اپنا عطیہ واپس نہیں لیتا اس لیے مقامِ فنا کے بعد انسان واپس مقامِ بقا کی طرف نہیں آتا۔ کیوں کہ فنا بلند مقام ہے اور بقا پست مقام ہے۔

علامہ اقبالؒ اس تصور کی حمایت نہیں کرتے۔ ان کے مطابق صوفی سب سے پہلے بقا کے مقام پر ہوتا ہے اور یہاں سے وہ فنا کا درجہ حاصل کرتا ہے۔ ''Knowledge and Religious Experience'' میں اقبالؒ فنا کو 'حضوری' کا نام دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ صوفی کی یہ حالت جلد ہی معدوم ہو جاتی ہے اور وہ اس فنا کے مقام کو ترک کر کے اس سے بلند تر مقام فنا بالبقا کی طرف سفر کرتا ہے۔[۴۷] یہیں وہ آشنائے معرفت ہوتا ہے۔ اسی تیسرے مرحلے پر صوفیہ کرام کا اختلاف شروع ہوتا ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہاں سے سالک واپس مقامِ بقا حاصل کر لیتا ہے جو بقائے ابدی ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ اس مرحلے پر انسان کا اپنا وجود باقی نہیں رہتا اور وہ اُس ذات میں ''حلول'' کر جاتا ہے۔ جنیدؒ فرماتے ہیں کہ اس آخری مقام پر گو کہ انسان اور خدا کے درمیان بہت سے پردے گر چکے ہوتے ہیں مگر ایک پردہ پھر بھی حائل رہتا ہے اور یہ حالت تمنا اور الم سے بھر پور ہوتی ہے، اسی لیے عارف مرنے کی خواہش کرتا ہے تا کہ یہ آخری پردہ بھی اُٹھ جائے اور اس کا وصال ہو جائے۔[۴۸] ابو نصر سراج طوسیؒ بھی اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ جنیدؒ کے فنا کے تصور کو غلط سمجھ لیا گیا ہے وہ اللّمع میں لکھتے ہیں:

بغداد کے کچھ صوفیہ نے اپنے عقائد میں یہ کہہ کر ٹھوکر کھائی ہے کہ جب وہ اپنی انسانی صفات سے گزر جاتے ہیں تو وہ خدا تعالیٰ کی صفات کے اندر داخل ہو جاتے ہیں، اس سے تو ''حلول'' لازم آتا ہے، یا وہ مسیحی عقیدہ جو حضرت عیسیٰؑ کے بارے میں مشہور ہے۔ یہ خاص طرزِ اعتقاد بعض قدما کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لیکن اس کے صحیح معنی یہ ہیں کہ جب ایک انسان اپنی صفات سے گزر کر خدائی صفات میں داخل ہوتا ہے تو وہ دراصل اپنی رضا سے ہاتھ اُٹھا لیتا ہے اور خدا تعالیٰ میں مدغم ہو جاتا ہے، یہ جانتے ہوئے کہ اس کی اپنی رضا بھی خدا کا عطیہ ہی تھی۔ چناں چہ اس خصوصی انعام کی بدولت وہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ اپنے آپ کے متعلق سوچنا اور دیکھنا بند کر دے اور خالصۃً خدا کی وفاداری اختیار کر لے، اور یہ 'توحید' کے متلاشیوں کا مقام ہے۔ جب کہ لوگوں نے اس عقیدے میں غلطی کھائی ہے وہ یہ سمجھنے سے قاصر رہے ہیں کہ خدا کی صفات خود خدا نہیں۔ خدا کو اس کی صفات کا ہم معنی قرار دینا ایک طرح کا کفر ہے۔ اس لیے کہ خدا خود انسان کے دل میں نہیں اُترتا، بلکہ انسان کے دل میں جو چیز اترتی ہے وہ خدا پر ایمان، اس کی وحدانیت کا اعتراف اور اس کے ذکر کی پاکیزگی ہے۔[۴۹]

علامہ کا فرمانا ہے کہ سالک مقامِ فنا سے پہلے مقامِ بقا پر ہوتا ہے، یہ اولین بقا کا مقام ہے۔ یہاں سے ترقی کرتے ہوئے مقامِ فنا (حالتِ حضوری) تک پہنچتا ہے اور یہاں انتہائی قلیل مدّت (جو بقول اقبالؒ ناقابلِ ابلاغ ہوتی ہے) گزار کر وہ واپس بقا کی طرف رجوع کرتا ہے یہی ان کے نزدیک 'فنا بالبقا' ہے۔ یہیں پر اس کو معرفتِ الٰہی نصیب ہوتی ہے۔ یہ مقام انبیا، شہدا اور صدیقین کو حاصل ہوتا ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ نبی اس مقام سے واپس لوٹ آتے ہیں اور ایک توحید پرست صوفی بھی بقا کی جانب لوٹنے کو ترجیح دیتا ہے۔ لیکن وجودی صوفیہ کی اکثریت اسی مقام کو معرفت سمجھ لیتی ہے اور یہاں سے لوٹنے کو پستی کا درجہ قرار دیتی ہے۔[۵۰] علامہ فرماتے ہیں کہ یہی مقام عبودیت کی انتہا اور معراجِ انسانی ہے کہ بشر کو اپنی حد کا علم ہو جاتا ہے یہاں پر بندہ خدا کی وحدانیت کا اعتراف کرتا ہے اور فنا کے پست مقام سے، جہاں وہ خدا اور اپنے وجود کو ایک سمجھتا تھا (وحدت الوجود)، اعلیٰ مقام (توحید) پر چلا جاتا ہے، جہاں وہ جان لیتا ہے کہ خدا کو کوئی نہیں پا سکتا، اس کا کوئی ہم سر نہیں، وہ قدیم ہے، اس کا ادراک، اس کی صفات کا ادراک، اس کی مکمل معرفت ممکن نہیں، یہیں وہ توحید کا اقرار کرتا ہے اور لا الٰہ الا اللہ کا

نعرہ لگاتا ہے۔ یہ وہی مقام ہے جہاں ابراہیمؑ خلیل اللہ یہ پکار اٹھتے ہیں: انّی وجّھت وجھی للذی فاطر السمٰوت و الارض حنیفا و انا من المسلمین۔ علامہ فرماتے ہیں کہ وحدانیت کا یہی اعتراف ہر سچّے اور کامل عارف باللہ کی زندگی کا مقصدِ حقیقی ہے۔

اس فکری رجحان کو پیشِ نظر رکھ کر دیکھا جائے تو ظاہر ہوتا ہے کہ اقبالؒ حضوری کی کیفیت کے خلاف نہیں ہیں بلکہ وہ حضوری کے نتیجے میں قائم ہونے والی اُس فکر کے خلاف ہیں جس میں انسان اپنے وجود کو ایسا فراموش کرتا ہے کہ دوبارہ اُسے پا نہیں سکتا۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ بندہ اُس ذائقے سے آشنا ہونے کے بعد واپس اپنی بندگی میں لوٹ آتا ہے، گو کہ اب کی بار یہ ایک مختلف طرح کا انسان ہے جو اعلیٰ مدارج کا حصول کر چکا ہے لیکن رہتا بہرحال بندہ ہی ہے، ذاتِ الٰہی میں فنا یا واصل باللہ نہیں ہوجاتا۔ بندہ اور خدا دونوں کی بقا اس میں ہے کہ ایک دوسرے سے الگ رہیں۔ ایک بار علامہ نے ایک مجذوب کے اس سوال پر کہ کیا تم خدا سے ملنا چاہتے ہو؟، جواب دیا: ''میں بندہ، وہ خدا۔ بندہ خُدا سے کیونکر مِل سکتا ہے۔ قطرہ دریا میں مِل جائے تو قطرہ نہیں رہتا۔ میں قطرے کی حیثیت میں رہ کر دریا بننا چاہتا ہوں۔''[۵۱] علامہ کے خیال میں 'عبد' کو 'عبد' ہی رہنا چاہیے۔ یہی اس کی شانِ بندگی ہے۔ نہ ہی وہ اس سے نچلے درجے پر جائے جسے قرآن نے "اسفل السافلین"[۵۲] کہا ہے، نہ ہی وہ "احسنِ تقویم"[۵۳] کے مقامِ اولیٰ کو فراموش کرے اور نہ ہی وہ زمان و مکان کی حدوں سے اتنا باہر نکلنے کی کوشش کرے کہ "الا بسلطٰن"[۵۴] تک جا پہنچے کہ بندے اور خدا میں فرق ختم ہو جائے۔ اقبالؒ 'فنا' کے قائل نہیں ہیں اسی لیے وہ خود کو ''سرالوصال'' کی بجائے ''سرالفراق'' کہنا پسند فرماتے ہیں۔[۵۵]

فراق اور وصال کے حوالے سے ایک بات نہایت اہم ہے، جو بندے اور خدا کے تعلق کو واضح کرتی ہے۔ وہ یہ کہ اولیاء اللہ اور تمام مذہبی حکما و مدرسین اس بات پر متفق ہیں کہ بندے کا اعلیٰ ترین عمل یہ ہے کہ وہ عشقِ الٰہی اختیار کرے۔ کیوں کہ قرآن میں انسان کی تخلیق کا مقصد خلیفة اللّٰہ الی الارض قائم کرنا ہے۔ اب یہ بات مسلمہ ہے کہ عشق اول و آخر محبوب کی اطاعت کا نام ہے۔ انسان جب نائب (خلیفہ) ہو کر اپنے حاکم کی اطاعت میں سر جھکاتا ہے تو یہ عشق ہی کی بدولت ممکن ہے۔ یعنی خلیفہ بننے کے لیے بندے کا عاشق ہونا ضروری ہے۔

اورعشق کے تمام مدارج و مراتب تک پہنچنے کے لیے جو چیز اس کے لیے مہمیز کا کام دیتی ہے، وہ فراق ہے، وصال نہیں۔ عاشق کا گوہرِ مقصود محبوب سے وصال پانا ہے، اور جس دم اس نے اپنا گوہرِ مقصود پا لیا، اس کی لگن، تڑپ، آرزو، تشنگی، غرض کہ ہر وہ عمل اور احساس جو اس کے عشق کو زندہ رکھے ہوئے ہے، ختم ہو گیا یا کم ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ عاشقِ صادق کو یہ ہرگز قبول نہیں کہ اس کے عشق کو زوال آئے یا وہ درجے میں نیچے جا گرے۔ وہ اپنے عشق کو بلند سے بلند اور شدید سے شدید دیکھنا چاہتا ہے، اسی لیے وہ وصل کی آرزو رکھنے کے باوجود وصل سے گریز پا ہے۔ کیوں کہ اس کا مقصد عشق کو زندۂ جاوید دیکھنا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبالؒ عشق کو زندہ رکھنے کے لیے فراق کو ترجیح دیتے ہیں:

تو نشناسی ہنوز، شوق بمیرد ز وصل چیست حیاتِ دوام؟ سوختنِ ناتمام[۵۶]

حسنِ مطلق کا تصور......ظہوری یا مستوری:

خدا کی ذات سے جڑا علامہ کا تصورِ حسن و جمال بھی 'ظہوری' کی بجائے 'مستوری' کا قائل ہے۔ حُسن جس قدر پوشیدہ ہوگا اتنا ہی دلکش اور توجہ طلب ہوگا، اس کا ظہور گویا اس کی بے حرمتی ہے۔ اقبالؒ کے نزدیک خدا کے وجود کا پوشیدہ رہنا ہی اس کے حُسن کو زیبا ہے۔ اقبالؒ سے قبل تصوف کی روایت میں حُسنِ مطلق کا تصور یہ رہا ہے کہ وہ اپنے اظہار کے لیے بے چین تھا، اس لیے اس نے خود کو افشا کر دیا۔ یہ تصور اس قدر عام ہو گیا کہ کائنات کی تخلیق کی وجہ ہی حُسن کا اظہار قرار دیا گیا (کنت کنزاً مخفیاً......الخ)۔ کسی صاحبِ حال کے اس قول کو حدیثِ قدسی کہہ کر، عمارت کی بنیاد ہی ٹیڑھی رکھی گئی۔[۵۷] اس قول کو بنیاد بنا کر ذاتِ خداوندی کے ظہور اور تجلی (دیدار) کو اور اس حسن کامل سے اتصال کو انتہائے معرفت سمجھا جاتا ہے۔ چناں چہ بقول یوسف سلیم:

جامؔی کہتا ہے کہ حُسن، تابِ مستوری نہیں لا سکتا۔[۵۸]
غالبؔ کہتا ہے: ہم کہاں ہوتے اگر حُسن نہ ہوتا خود بیں
دردؔ کہتا ہے: حسنِ بے پروا کو خود بین و خود آرا کر دیا
اور ولیؔ کہتا ہے: حُسن تھا پردۂ تجرید میں سب سوں آزاد طالبِ عشق ہوا صورتِ انسان میں آ

فارسی فلسفہ وادب کے زیرِ اثر اردو ادب کی کلاسیکی روایت میں اس مضمون کو بڑی شد و مد کے ساتھ بیان کیا جاتا رہا ہے کہ حُسن کا کمال یہ ہے کہ وہ اپنا اظہار کرے۔ خدا (حسنِ کامل) کو ظاہری شکل میں دیکھنے کی خواہش نے ہی اصنام تراشی کی بنیاد رکھی۔ حافظ عباد اللہ اختر اپنے مضمون ''علامہ اقبالؒ اور وحدۃ الوجود'' میں لکھتے ہیں کہ اس تصور کا اردو اور فارسی شاعری پر اتنا غلبہ ہے، کہ اقبالؒ کے ابتدائی کلام (بانگِ درا) میں بھی حُسنِ کامل کو حُسنِ خود آرا قرار دینے کا خیال موجود رہا ہے۔ اس دور میں اقبالؒ صفاتِ خداوندی کو انسان کے وجود میں دیکھنے کی بھی آرزو کرتے ہیں۔[۵۹] مثال کے طور پر:

حُسنِ بے پروا کو اپنی بے نقابی کے لیے ہوں اگر شہروں سے بن پیارے تو شہر اچھے کہ بن؟[۶۰]

حُسنِ قدیم کی یہ پوشیدہ اک جھلک ہے لے آئی جس کو قدرت خِلوت سے انجمن میں[۶۱]

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے انساں میں وہ سخن ہے، غنچے میں وہ چٹک ہے
کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی جگنو میں جو چمک ہے، وہ پھول میں مہک ہے[۶۲]

محفلِ قدرت ہے اک دریائے بے پایانِ حُسن آنکھ اگر دیکھے تو ہر قطرے میں ہے طوفانِ حُسن
حسن، کوہستاں کی ہیبت ناک خاموشی میں ہے مہر کی ضوگستری، شب کی سیہ پوشی میں ہے
چشمۂ کہسار میں، دریا کی آزادی میں حُسن شہر میں، صحرا میں، ویرانے میں، آبادی میں حُسن[۶۳]

حُسنِ کامل ہی نہ ہو اس بے حجابی کا سبب وہ جو تھا پردوں میں پنہاں، خود نما کیونکر ہوا[۶۴]

جستجو کُل کی لیے پھرتی ہے اجزا میں مجھے حسنِ بے پایاں ہے، دردِ لا دوا رکھتا ہوں میں[۶۵]

بانگِ درا کی منظومات جگنو، بچہ اور شمع، عاشق ہرجائی میں اس قسم کے خیالات ملتے ہیں۔ لیکن یہ نکتہ قابلِ غور ہے کہ ان نظموں میں جہاں بھی حسن کا ذکر آیا ہے وہ صفاتی حوالے سے ہے، اقبالؒ کی فکر اس دور میں بھی خدا کی ذات کو خود آرائی سے منسوب نہیں کرتی۔ بانگِ درا ہی کے حصہ دوم اور سوم کی نظموں اور غزلوں میں کائنات کے مظاہر میں حُسنِ کامل کے ظہور کا ذکر کرنے کی بجائے وہ اپنے قلب و نظر پر ایک ''نور'' یا ''تجلی'' کے ظہور کے خواہاں ہیں، جس کی

کسک انھیں بے تاب کیے دیتی ہے۔ بالِ جبریل تک آتے آتے اس تصور میں ارتقاے نمایاں دکھتا ہے۔ بعد از مطالعۂ غائر اقبالؒ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ حسنِ کامل کو ''ظہوری'' کی بہ نسبت ''مستوری'' زیبا ہے۔ اقبالؒ یہاں بھی اپنا ایک منفرد اور زیادہ سلجھا ہوا عقیدہ رکھتے ہیں۔ وہ ذاتِ خداوندی کے حُسن (تجلّی) کا کمال اس کے ظہور کی بجائے اس کی ''مستوری'' میں تلاش کرتے ہیں۔ خدا لافانی ہے اور حُسنِ کامل ہے۔ ایک فانی اور ناقص مخلوق، حسنِ کامل کی تجلّی کی تاب ہی نہیں لاسکتی۔ یہی وجہ ہے کہ نبی آخرالزماں صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعہ معراج کے بعد صحابہؓ کے اسی سوال کے جواب میں فرمایا: میں کہاں دیکھ سکتا تھا، جب کہ وہاں صرف نور تھا۔[٦٦]

توحید کہتی ہے کہ ولم یکن لهٗ کفوًا احد تو اس سے مراد یہی ہے کہ کوئی بھی اُس کے برابر نہیں آسکتا گویا اُس سے واصل نہیں ہوسکتا۔ ایک وجود کا دوسرے وجود سے واصل ہونا دونوں کا اپنی اپنی اناؤں (Egos) سے باہر نکل آنا ہے۔ خدا اور انسان کی انائیں ایک دوسرے میں ضم نہیں ہوسکتیں۔ کیوں کہ اس طرح حادث اور قدیم کا فرق مٹ جاتا ہے۔ اگر یہ فرق نہ رہے تو تخلیق کائنات کا مقصد، ختم ہوجاتا ہے۔ پھر اس بات کو تسلیم کرنا لازم ٹھہرتا ہے کہ کائنات بلا ارادہ وجود میں آئی ہے۔ یوں انی جاعل فی الارض خلیفه کا مطلب ختم ہوجاتا ہے۔ پھر زمین و آسمان کی تخلیق، ہواؤں اور بادلوں کی تخلیق، خدا کا عرش پر مستوی ہونا، سب بے کار ہے، کیوں کہ اس میں کسی صاحبِ ارادہ کا کوئی ارادہ شامل نہیں۔ علامہ کہتے ہیں کہ یہ وہ بحث ہے جس نے مغربی فلسفے کو ایک اندھے کنویں میں پھینک دیا تھا۔ وجودی فلسفہ بھی اسی کنویں میں جھانک رہا ہے، اگر وہ اس کنویں کی گہرائی کو ماپنے کی بجائے اس سے باہر سر نکالے اور توحید کے کھلے آسمان کی طرف دیکھے تو اُسے اپنی اور خدا کی ذات کا مفہوم سمجھ میں آجائے گا۔ اسے علم ہوگا کہ اُس کی فلاح فنا میں نہیں بلکہ بقا میں ہے۔ اُس کی حضوری میں بھی ایک سرّ چُھپا ہے جو وعدۂ ازلی کا منتظر ہے۔ اس حوالے سے کلامِ اقبالؒ سے یہ شعری مثالیں ملاحظہ ہوں:

تارے آوارہ و کم آمیز تقدیر وجود ہے جُدائی[٦٧]

عیشِ منزل ہے غریبانِ محبت پہ حرام سب مسافر ہیں، بظاہر نظر آتے ہیں مقیم[٦٨]

ایک سرمستی و حیرت ہے سراپا تاریک　　ایک سرمستی و حیرت ہے تمام آگاہی[۶۹]

تڑپ رہا ہے فلاطون میانِ غیب و حضور　　ازل سے اہلِ خرد کا مقام ہے اعراف
ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب　　گرہ کُشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشّاف[۷۰]

لحد میں بھی یہی غیب و حضور رہتا ہے　　اگر ہو زندہ تو دلِ نا صبور رہتا ہے[۷۱]

جب وہ یہ فرماتے ہیں کہ ''حیات کمان سے دور نہیں'' لیکن ''خدنگ جستہ''[۷۲] ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ وہ خالق و مخلوق میں ایک خاص طرح کی دوری اور فصل کے قائل ہیں، جذب و انجذاب کے نہیں۔ کائنات کی ہر شے خدا کے وجود کا حصہ نہیں بلکہ یہ وہ نشانیاں ہیں جو اللہ کے وجود کے اثبات کی گواہی دیتی ہیں۔ اشیا کا تنوّع، ربط ضبط، تنظیم و توازن و تناسب، ترتیب و ترکیب سب خدا کے وجود کے ہونے کی دلیل ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ہر ذرّہ کبریا کے ہونے کا گواہ ہے۔ اس کے ساتھ ہی وہ اس نکتے کی طرف بھی توجہ دلاتے ہیں کہ خدا کی خودنمائی سے پہلے وہ ذرہ اپنی خودنمائی کرے اپنی پہچان سے ہی خدا کی پہچان ممکن ہے:

بے ذوقِ نمود زندگی، موت　　تعمیرِ خودی میں ہے خدائی[۷۳]

اقبال کے اس شعر کو بھی عموماً وجودی فکر کا ترجمان سمجھا جاتا ہے:

غوّاص محبت کا اللہ نگہباں ہو　　ہر قطرۂ دریا میں، دریا کی ہے گہرائی[۷۴]

شارحینِ کلامِ اقبالؒ نے مذکورہ بالا شعر کی یہ توضیح کی ہے کہ اقبالؒ نے یہاں زیادہ تر انسان کو قطرہ قرار دے کر وحدت الوجودی نقطہ نظر کی حمایت کی ہے۔ حالاں کہ یہاں اقبالؒ انسان اور اللہ کے تعلق کا ذکر کرنے کی بجائے انسان کے قلب میں موجود صفتِ محبت کی گہرائی کی بات کر رہے ہیں۔ پھر اگر اس شعر کو قطرے اور سمندر کی مثال سے بھی سمجھا جائے تب بھی اس کا یہ مفہوم نہیں نکلتا کہ قطرہ بعینہ سمندر ہو گیا۔ اقبالؒ کی فکر کے مطابق قطرہ، سمندر کے ہونے کی دلیل ہے۔ یعنی قطرہ اس شے کا گواہ ہے کہ سمندر موجود ہے۔ ظاہری طور پر دیکھا جائے تو قطروں کی کثرت دریا کی گہرائی کی بھی شاہد ہو گی۔ مگر سمندر کی گہرائی کو قطرے کی گہرائی میں تلاش کرنا لا حاصل ہے۔ کیوں کہ قطرہ، قطرہ ہے اور سمندر، سمندر ہے۔ کائنات میں انسان،

اجرامِ فلکی اور دیگر مشاہدات وعناصر کا تنوع اس بات کے گواہ ہیں کہ ایک واحد ہستی ہے جس نے یہ کثرت اور تنوع قائم کیا ہے۔ یہاں اقبال وحدت سے اُسی کثرت کے طرف اشارہ کر رہے ہیں جسے اپنے فارسی کلام میں انھوں نے خودی سے بے خودی کا سفر قرار دیا ہے۔ ملت جب بے خودی کے اسرار سے مکمل طور پر واقف ہو جاتی ہے تو پھر اُس کا نعرہ ''انا الحق' کے بجائے ''انا الملّت'' ہوجاتا ہے۔ لہٰذا وہ ارمغانِ حجاز میں لکھتے ہیں:

مسلمانی غمِ دل در خریدن چو سیماب از تپ یاراں تپیدن
حضورِ ملت از خود در گذشتن دگر بانگِ انا الملت کشیدن[۷۵]

آدمی اگر فرد رہے تو وہ صرف آدمی ہے اگر وہ جمعیت اختیار کر لے تو وہ قوم ہے، ملت ہے۔ روح اور جسم کا اختلاط ہی اس جمعیت کو پیدا کرتا ہے۔ محض روح یا محض جسم اقبالؒ کا مطلوب نہیں۔ علامہ رموزِ بے خودی میں اسی نکتے پر زور دیتے ہیں کی اس وحدت وانفرادیت کے چکر نے انسان کو انسان سے بیگانہ کر کے نسلوں، فرقوں اور قومیتوں میں بانٹ دیا ہے:

آں چناں قطع اخوت کردہ اند بر وطن تعمیرِ ملت کردہ اند
تا وطن را شمع محفل ساختند نوع انساں را قبائل ساختند
جنتے جستند در بئس القرار تا احلوا قومهم دار البوار
مردمی اندر جہاں افسانہ شد آدمی از آدمی بیگانہ شد
روح از تن رفت وہفت اندام ماند آدمیت گم شد و اقوام ماند[۷۶]

یہی اصلِ زندگی ہے کہ بندہ اپنی خلوت سے جلوت پیدا کرے:

خلوت اندر تن گزیند زندگی انجمن ہا آفریند زندگی[۷۷]

بندے کا اصل مقام یہ ہے کہ وہ خدا سے وصل ان معنوں میں رکھے کہ اُس کی اطاعت کرے، اُس کی صفات خود میں پیدا کرے لیکن انسان کبھی بھی خدا کے وجود کا حصہ نہیں تھا نہ بن سکتا ہے۔ کیوں کہ اس طرح کائنات کی تخلیق کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ بندے کی بقا دراصل فراق ہی میں ہے، وصل میں نہیں۔ اقبالؒ نظامِ کائنات کے ساتھ بغاوت نہیں کرتے بلکہ اُس کے ساتھ ساتھ چلنا چاہتے ہیں۔ وہ اس نظام میں ترقی کے خواہاں ہیں اور یہ ترقی روحانی ترقی

ہے۔ گلشنِ راز، جدید میں محمود شبستری کے وجودی فلسفے کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آدم کا وصل اس کے خدا سے جدا رہنے ہی میں پوشیدہ ہے:

نہ او بے ما نہ ما بے او! چہ حال است　　فراقِ ما، فراق اندر وصال است[۷۸]

پھر لکھتے ہیں:

نہ او را بے نمود ما کشودے　　نہ مارا بے کشودِ او نمودے[۷۹]

خدا اور بندے کے درمیان جو ایک حجاب ہے ایک ''مہین پردہ حائل ہے''۔[۸۰] وہ اس لیے بھی قائم رہنا بہت ضروری ہے کہ یہ محبت اور عزت و احترام کو مزید فراواں کرے گا۔ کیوں کہ:

حجاب اکسیر ہے آوارۂ کوئے محبت کو　　مری آتش کو بھڑکاتی ہے تیری دیر پیوندی[۸۱]

علامہ فراق پر اس لیے بھی زور دیتے ہیں کیوں کہ یہی وہ کیفیت ہے جس میں خودی اپنا اظہار کرتی ہے۔ خودی کا اظہار زندگی ہے۔ چناں چہ ارمغان حجاز میں فرماتے ہیں:

نہ کر ذکرِ فراق و آشنائی　　کہ اصلِ زندگی ہے خود نمائی

نہ دریا کا زیاں ہے، نے گہر کا　　دلِ دریا سے گوہر کی جدائی[۸۲]

'فنا فی اللہ' کا عقیدہ رکھنے والے صوفیہ 'لا' کو تو پیشِ نظر رکھتے ہیں لیکن ''الاّ'' سے بے خبر ہو جاتے ہیں۔ حالاں کہ 'لا' کے دریا میں ہی ''الاّ اللہ' کا موتی پنہاں ہے۔

لبالب شیشۂ تہذیب حاضر ہے مئے 'لا'　　مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانہ ''الاّ''[۸۳]

'لا' فنا اور 'الاّ اللہ' بقا کا راستہ ہے اور صاحبِ بقا کو صاحبِ فنا پر فوقیت ہے اس لیے کہ صاحبِ بقا آزمائشوں سے ہر وقت نبرد آزما رہتا ہے، اس کی زندگی میں جد و جہد زیادہ ہے، وہ ٹھہرتا نہیں بلکہ دما دم رواں رہتا ہے۔ وہ اپنی خودی کی ہر وقت آزمائش کرتا رہتا ہے اور جو ایسا نہیں کرتا اُس کا فنا ہو جانا ہی ضروری ہے۔ جیسا کہ اسرارِ خودی میں آتا ہے: ہر کہ از خود رفت شایان فنا ست۔[۸۴]

اقبالؒ وجودیوں کی طرح یہ نہیں کہتے کہ آدم، کائنات اور اس کے تمام اشیا و مظاہر سب ایک ہی وجود کا حصہ ہیں۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ یہ سب اللہ کی خلاقی اور ربوبیت کی نشانیاں (آیات) ہیں۔ جاوید نامہ میں وہ انھیں ''بہارِ فطرت کا فیض'' قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

ہم چناں ایں باد و خاک و ابر و کِشت باغ و راغ و کاخ و کوی و سنگ و خِشت
ای کہ می گوئی متاعِ ما ز ماست مردِ ناداں! ایں ہمہ مِلکِ خداست[۸۵]

''فلکِ مشتری'' پر اقبالؒ کی ملاقات تین ایسی ارواح سے ہوتی ہے، جو وجودی فلسفے کے داعی ہیں۔ یہ حلاج، مرزا غالب اور قرۃ العین طاہرہ (بابی) ہیں۔ طاہرہ بابی کا عشق وجودیت کے اس مقام پر ہے کہ:

در دلِ خویش طاہرہ گشت و ندید جُز ترا صفحہ بہ صفحہ، لا بہ لا، پردہ بہ پردہ، تُو بہ تُو[۸۶]

غالبؔ بھی اسی نقطۂ نظر کا ترجمان ہے لیکن وہ اس نقطے کو اپنے مخصوص انداز میں ملفوف پیرائے میں بیان کرتا ہے۔ اور کہتا ہے کہ اس طرح کی گفت گو کو زیادہ کھول کر بیان کرنے سے وہ قاصر ہے۔ اس پر زندہ رود نہایت خوبصورت سوال کرتا ہے، کہ کیا اہلِ دل (عشاق) سے گفت گو بے حاصل ہوتی ہے؟۔ غالب سے جواب نہ ملنے کی صورت میں اب وہ عشقِ حقیقی کے داعی حسین بن منصور حلاج کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ منصور حلاج، جسے وجودی فرقے کے بانیوں میں شمار کیا جاتا ہے،[۸۷] بے باکی کے ساتھ زندہ رود کے ہر سوال کا جواب دیتا ہے۔ یہاں زندہ رود اور حلاج کے مابین ایک طویل مکالمہ ہے جس میں زندہ رود، منصور حلاج سے تصوف کے نہایت دقیق اور اہم موضوعات پر گفت گو کرتا ہے۔ اس مکالمے کو وجودی مباحث کا ایک عظیم شاہکار قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس مکالمے میں زندہ رود نے جن موضوعات پر سوال اٹھائے ہیں وہ درج ذیل ہیں:

تقدیر کیا ہے؟ جبر و اختیار کیا ہے؟، وجودِ انسانی (خودی) کی کیا اہمیت ہے؟، مُلّا (ظاہر پرست) اور مردِ حُر (عاشق) کی زندگی میں فرق کیا ہے؟، عقل اور عشق کے مابین کیا تعلق ہے؟ عشق میں فراق کی کیا اہمیت ہے؟، توحید کیا ہے؟، دیدار کیا چیز ہے؟، اصل درویش کون ہے؟ اہلِ حق نے جہان پر کس طرح سے اپنا نقش بٹھایا ہے؟ اور فنا و بقا کیا ہے؟

دل چسپ امر یہ ہے کہ اقبالؒ نے حلاج کو بہشت سے باہر دکھایا ہے۔ اور جب زندہ رود اس سے یہ سوال کرتا ہے کہ ایسا کیوں ہے تو وہ اس کی بڑے فلسفیانہ انداز میں یہ منطق پیش کرتا ہے کہ عاشق اور مردِ حُر کی روح بہشت میں نہیں سما سکتی۔ وہ جنت کی طلب کرنے والوں کو

مُلّا کا خطاب دیتا ہے اور بڑی خوبصورتی کے ساتھ اس پر طنز کرتا ہے کہ جو لوگ ثواب کی غرض اور جنت کے حصول کے لیے عبادات کرتے ہیں وہ ایک ایسے ظاہر پرست ملا کی طرح ہیں جن کے دل عشق کے جذبے سے عاری ہیں، جب کہ عاشق کا مقصد صرف اور صرف خدا کا دیدار ہے۔ یہی وہ فلسفہ ہے جس کے بارے میں علامہ کا فرمانا ہے کہ ویدانت نے خدا کو عقل کے راستے سے سمجھنے کی کوشش کی ہے اور اہلِ فارس (عجم) نے قلب کے ذریعے سے۔[۸۸] اس ذومعنویت سے بات بظاہر نہایت دلکش ہو گئی ہے لیکن اس میں خرابی یہ ہے کہ بنیادی اسلامی نظریے (توحید) سے ٹکراتی ہے۔ قرآن میں بار بار اللہ، نیک عمل کرنے والوں کے لیے جنت کے انعام (جزا) کا ذکر کرتا ہے۔ سورۃ صف میں اللہ فرماتا ہے کہ اگر تم مجھ پر ایمان لاؤ گے اور میری راہ میں خرچ کرو گے تو تمھارے لیے پُرسکون ٹھکانے ہیں، عدن کے باغات ہیں، جن کے نیچے سے نہریں بہتی ہوں گی۔ تم ان میں ہمیشہ رہو گے۔[۸۹] یہی بات علامہ اپنے خطبے[۹۰] میں کہتے ہیں کہ جنت و جہنم تادیب کے لیے قائم کی گئی ہیں، نا کہ دیدارِ الٰہی کے لیے۔ البتہ احادیثِ صحیحہ سے یہ ثابت ہے کہ تمام جنتیوں میں مومنین کو اللہ کا دیدار بھی حاصل ہوگا۔

فلکِ مشتری پر عشق کے بارے میں زندہ رود کے سوال کے جواب میں حلاج کہتا ہے کہ عاشق کے لیے امید اور خوف، دونوں کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ جب کہ عاشق پوری زندگی خوف اور رجا کے مابین معلق رہتا ہے۔ محبوب کے فراق کا خوف، محبوب سے وصل کی امید؛ محبوب کی خفگی کا خوف، محبوب کی رضا کی امید؛ وہ ہمیشہ حجاب کے اُٹھنے کا منتظر رہتا ہے، دیدار کی امید پر جیتا ہے۔ عینِ وصال میں بھی فراق کے خوف میں مبتلا رہتا ہے۔ اگر عاشق کے دل سے ان دو کیفیات کو نکال دیا جائے تو یہ عشق کا کمال نہیں بلکہ اس کا انجام ہے۔ حالاں کہ عشق کبھی انجام پذیر نہیں ہوتا۔ یہ ایک مسلسل سفر ہے۔ عشق اسی وقت تک قائم ہے جب تک عاشق کی امیدیں اور آرزوئیں برقرار ہیں۔ اگر امید ختم ہو جائے تو عاشق، عاشق نہ رہے۔ وجودی فلسفے میں عاشق کا امید اور خوف کی کیفیات سے بری ہو جانا عشق کا کمال سمجھا جاتا ہے۔ حلاج کا یہ جواب (عاشقاں را نے امید و نے ہراس) اس کی خالص عجمی فکر کا غماز ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ طواسین میں حلاج کے ایسے خیالات بھی ملتے ہیں جو فکرِ قرآنی کے عین مطابق ہیں، اسی لیے

فلکِ مشتری پر زندہ رود کے اکثر سوالوں کا جواب حلاج ہی کی زبانی ادا ہوا ہے۔ فراق اور وصال کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے حلاج، اقبالؒ ہی کے تصورِ (فراق) کی توثیق کرتا ہوا فراق کو عشق کا لازمہ خیال کرتا ہے:

آتشِ ما را بی فزاید فراق جانِ ما را سازگار آید فراق!
بے خلشہا زیستن نا زیستن باید آتش در تہِ پا زیستن![91]

عشق دراصل فراق ہی کا دوسرا نام ہے۔ فراق اور ہجر اس کو مزید بڑھاتا ہے اور بڑھتے رہنا ہی عشق کی حیات ہے۔ رُک گیا تو عشق نہ رہا: اہلِ فراق کے لیے عیشِ دوام ہے یہی۔[92] اقبالؒ عشق میں اُس بات کے قائل ہیں کہ فراق عشق کو ہمیشہ سلامت رکھتا ہے۔ اسی لیے وہ ذاتِ حقیقی کے جلوے کی بجائے اس کی مستوری کے قائل ہیں:

عالمِ سوز و ساز میں وصل سے بڑھ کے ہے فراق
وصل میں مرگِ آرزو، ہجر میں لذتِ طلب
گرمیِ آرزو فراق، شورشِ ہاے و ہُو فراق
موج کی جُستجو فراق، قطرے کی آبرو فراق[93]

پھر کہتے ہیں:

کبھی میں ڈھونڈتا ہوں لذتِ وصل خوش آتا ہے کبھی ذوقِ جدائی[94]

عشق انھی دو کیفیات سے تکمیل پاتا ہے۔ عاشق وصل کی امید ضرور رکھتا ہے لیکن یہ جانتا ہے کہ وصل زیادہ دیر برقرار رہے گا تو عشق کی حُرمت پر ضرب لگے گی، عاشق کے لیے عشق کی پاسداری از حد ضروری ہے، کیوں کہ یہی وہ جذبہ ہے جس کی وجہ سے عاشق، عاشقی کے اور محبوب، محبوبیت کے رُتبے پر فائز ہیں۔ لہٰذا عاشق کے لیے فراق از بس ضروری ہو جاتا ہے اور صاحبِ فراق ہمیشہ امید اور خوف کے مابین معلق رہتا ہے۔ علامہ اس ضمن میں رومیؒ کے تصور کے قائل ہیں۔ اقبالؒ فرماتے ہیں:

فراق اور جدائی کا احساس ایک لاعلمی ہے۔ اور ''غیریت'' محض ایک التباس اور خواب اور سایہ ہے۔ یہ تفریق اس نسبت کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے، جو ہستیِ مطلق کو اپنی ذات کا تعقل کرنے

کے لیے لازم تھی۔ اس مکتب کے امامِ اعظم ''رومیِ کامل'' ہیں۔[95]

علامہ مزید لکھتے ہیں کہ رومی نے یہ تصور نو فلاطونیت سے لیا ہے جن کے مطابق خدا موجود فی العالم بھی ہے اور ماورائے عالم بھی۔[96] اقبالؒ کہتے ہیں کہ عشق کے دوام کے لیے لذت طلب اور دید کی جستجو لازم ہے:

ذرہ ے از شوقِ بے حد رشکِ مہر　　گنجد اندر سینۂ او نُہ سپہر
شوق، چوں بر عالمے شب خوں زند　　آنیاں را جاودانے می کند[97]

علامہ اقبالؒ کے نزدیک خدا کی ذات ہر قسم کی شراکت سے پاک ہے۔ اور خدا کو نہ ہی اس کی ضد قائم کر کے سمجھا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ خدا قرآن کے مطابق ''احد'' ہے اور ''احد'' کی کوئی ضد نہیں۔ چناں چہ زرتشت کی دو خداوں کی تقسیم بھی باطل ہے۔ یہ صورت حال علامہ اقبالؒ نے جاوید نامہ میں بیان کی ہے۔ جہاں اہرمن، زرتشت کو بہکانے کی کوشش کرتا ہے اور اس سے کہتا ہے کہ تو اس پیغمبری کے راستے کو چھوڑ دے کیوں کہ پیغمبروں کے پاس کوئی طاقت نہیں ہوتی وہ صرف دعاؤں سے کام چلاتے ہیں۔ اصل طاقت تو اہرمن کے پاس ہے جو تمام تر خیر کی رکاوٹوں کے باوجود اپنا مقام پا لیتا ہے۔ یہ وہی تصورِ الٰہ ہے جو بعد ازاں جرمن شاعر اور فلسفی نطشے کے یہاں ملتا ہے، جسے عبد الروف ملک نے اپنی کتاب مغرب کے عظیم فلسفی میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔[98] اہرمن نہایت شاطرانہ انداز میں زر تشت کو بہکانے کی کوشش کرتا ہے کہ ولایت کو نبوّت پر فوقیت حاصل ہے۔ کیوں کہ ولایت کا تعلق انسان کے جذبِ اندرون سے ہے جسے عشق کا نام دیا جاتا ہے اور نبوّت، انسان کو صرف خدا کی طرف سے ایک رُتبہ حاصل ہوتا ہے اس میں اُس کی ذاتی کوششوں کا کوئی عمل دخل نہیں ہے جیسا کہ ایک ولی اپنی کوششوں سے وہ مقام حاصل کرتا ہے۔ اس لیے ولایت کو زیادہ اہمیت حاصل ہے۔ یہ ایسا غلط تصور ہے جس نے اکثر فلاسفہ اور مذہبی رہنماؤں کو غلط راستے پر ڈال دیا۔ ہندوستانی تصوف میں اکثر اس کا اثر دکھائی دیتا ہے جہاں ولایت کو نبوت پر فوقیت دی گئی اور اس قسم کے افکار کا ظہور ہوا: من چہ پروائے مصطفیﷺ دارم (نعوذ باللہ)۔[99] اگر خیر و شر کے اس عجمی تصور کو مان لیا جائے تو انسان مجبورِ محض ہو کر رہ جاتا ہے۔ جب کہ علامہ

فرماتے ہیں کہ انسان کائنات کے ہر عمل میں با اختیار اور ذمہ دار بنایا گیا ہے۔ علامہ اقبالؒ اہرمن کے ان افکار کو بیان کر کے دراصل اسی تصوف کے ماخذ کی نشاندہی کر رہے ہیں کہ ہندوستانی تصوف میں یہ تصور اہرمن کے خیالات کے زیر اثر پروان چڑھا ہے۔ شر ہمیشہ دلکش لبادے میں سامنے آتا ہے۔ اس کے تصورات بظاہر بہت حسین اور دلفریب ہوتے ہیں لیکن در پردہ یہ ایسی برائی کی طرف لے جاتے ہیں جو انسان کو ہمیشہ کے لیے برباد کر دیتی ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ مکر کی یہ چالیں ابلیسی نظام کا حصہ ہوتی ہیں۔ خدائی نظام روباہی نہیں سکھاتا بلکہ اس میں اسد للہی کی خو ہوتی ہے:

آئینِ جواں مرداں، حق گوئی و بے باکی　　اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی[100]

''خضرِ راہ'' میں اسی ابلیسی فکر کو وہ ایک اور انداز سے بیان کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

مکر کی چالوں سے بازی لے گیا سرمایہ دار　　انتہائے سادگی سے کھا گیا مزدور مات[101]

اسی مکارانہ چال کا شکار اہرمن، زرتشت کو یہ کہہ کر کرتا ہے:

تا نبوت از ولایت کم تر است　　عشق را پیغمبری دردِ سر است

خیزہ در کاشانۂ وحدت نشیں　　ترکِ جلوت گوے و در خلوت نشیں[102]

اہرمن کی اس چال کے جواب میں کہ ولایت کو فضیلت حاصل ہے لہٰذا تم خانہ نشین ہو جاؤ اور محبوب حقیقی کے جلوے سے فیض حاصل کرو۔ اس کے جواب میں زرتشت اُسے کہتا ہے کہ میں ایک پیغمبر ہوں اور پیغمبر صرف اکیلا محبوبِ حقیقی کے دیدار سے فیض یاب نہیں ہوتا بلکہ وہ ایک قوم کو اپنے ساتھ اُس مقام تک لے جاتا ہے کہ عرفانِ ذات حاصل ہو جائے۔ یہ بنیادی فرق ہے ولی اور پیغمبر میں۔ زرتشت کہتا ہے:

جلوۂ حق چشمِ من تنہا نخواست　　حُسن را بے انجمن دیدن خطاست[103]

مجدد الف ثانیؒ نے اس فرق کو ''علمِ حصولی'' اور ''علمِ حضوری'' کی اصطلاحات سے واضح کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ علمِ حصولی وہ ہے جو غور و فکر اور استدلال کے ذریعے سے حاصل کیا جائے، اور علمِ حضوری وہ ہے جو اپنے وجدان یا ''سیرِ مستدیر''[104] کے نتیجے میں سامنے آئے۔ پہلا علم وہ ہے جو خارج سے حاصل کیا جائے اور دوسرا وہ ہے جو خود صاحبِ علم کی ذات سے

متعلق ہو۔ پہلا خلوت ہے، اور دوسرا جلوت۔ ایک 'حق الیقین' ہے اور دوسرا 'عین الیقین'۔ اپنے معروف رسالے معارفِ لدنیہ میں انھوں نے اس نکتے کو یوں سمجھایا ہے:

جب عارف اپنی ذات وصفات کی فنا کے بعد بقا باللہ سے مشرف ہو جاتا ہے اور اس کی 'انا' یعنی ہستی اس کے وجودِ کونی سے بالکل ہی بے تعلق ہو جاتی ہے اور حقیقت پر مطلع ہو جاتی ہے تو وہ لا محالہ علمِ حصولی سے علمِ حضوری کے مرتبے میں منتقل ہو جاتا ہے۔ اور 'دانستن' سے 'یافتن' کے درجے میں رسائی حاصل کر لیتا ہے۔[105]

علامہ درمیانی راستہ اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معرفت کے حصول میں دونوں کی اہمیت اپنی اپنی جگہ برقرار ہے۔ تاہم خلوت پر جلوت کو اگر فوقیت ہے تو اس لحاظ سے کہ صاحبِ خلوت ہمیشہ جستجو (دانستن) میں ہی رہتا ہے اور صاحبِ جلوت پا لیتا (یافتن) ہے۔ خلوت اگر کلیم اللّٰہی ہے تو جلوت شاہی ہے۔ درحقیقت دونوں ہی عشق کے کمالات و مقامات میں سے ہیں۔ ایک آغاز ہے، تو دوسرا اس کی انتہا ہے:

گرچہ اندر خلوت و جلوت خداست   خلوت آغازست و جلوت انتہاست
گفتہ ای پیغمبری دردِسر است   عشق چوں کامل شود آدم گر است[106]

خلوت سے جلوت کے سفر کے لیے مذہبی شعور کی ضرورت ہے۔ لہٰذا علامہؒ اپنے خطبے "Knowledge and Religious Experience" میں مذہب کو شاعری سے آگے کی شے قرار دیتے ہیں۔[107] اقبالؒ مذہب کے بارے میں فرماتے ہیں کہ حقیقتِ مطلقہ کی تلاش میں یہ انسان کے انفرادی، ذاتی اور معاشرتی رجحانات وافکار سے آگے بڑھ کر ایک مضبوط اور مستقل فکر فراہم کرتا ہے اور حقیقت کا براہِ راست نظریہ پیش کرتا ہے۔[108] مذہب کا تعلق عقیدے سے ہوتا ہے اور عقائد کے بارے میں ایک معروف صوفی نے کہا ہے:

Only waylays the living heart of man and robs it of the invisible wealth of life that lies within.[109]

اقبالؒ کے مطابق مذہب وہ واحد راستہ ہے جو اشیا کے بارے میں مطلق اور حتمی خبر دیتا ہے، مذہب اشیا کے باطن کی خبر لاتا ہے جب کہ فلسفہ یا علوم ظاہری صرف اشیا کے بیرون پر نگاہ رکھتے ہیں لہٰذا مطلق یا حقیقت اولیٰ تک پہنچنے سے قاصر ہیں۔ پروفیسر جیمز کولنز کی کتاب *God*

in Modern philosophy اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ تشکیک کا یہ رویّہ جدید مغربی تصورِ الٰہ پر بھی غالب ہے۔ گو کہ بیسویں صدی کے مغربی فلاسفہ پر ہندوستانی تصورِ الٰہ (ویدانتی) کے بھی اثرات نظر آتے ہیں جس کا سب سے نمایاں اظہار جان ڈیوی کی ''Ethics'' میں ہوتا ہے اور وہ جدید فلسفے کو اُسی روحانی پہلو سے دیکھنے کی آرزو کرتا ہے جو اہلِ مشرق کا خاصہ رہا ہے۔ اس کے علاوہ خود اسلامی فلسفۂ وحدت الوجود کی جڑیں ویدانت میں ملتی ہیں۔ ایک دیوتا سے تین اور پھر اس سے بڑھتے ہوئے کئی ہزار دیوتاؤں یا روحانی قوتوں کا تصور ہندومت میں عام ہے۔ ہندومت کے نامور محقق سوامی شروانندا اپنی کتاب *The Cultural Haritage of India* میں ایک خدا (برہما) سے تین دیوتاؤں (تثلیث) اور پھر ان تینوں سے مزید گیارہ گیارہ (۱۱) خداوں کے ظہور کا تصور بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ہندومت میں یہ بنیادی تصور کہ ایک خدا ارتقا کر کے تین بن گئے، پھر تینتیس (۳۳) اور پھر روحانی قوت کے لاتعداد پہلوؤں میں تبدیل ہو گئے نظر سے کبھی اوجھل نہیں ہوا۔[۱۱۰] سید حامد علی اپنی کتاب ہندومت اور توحید میں لکھتے ہیں کہ ایک سے تین، تین سے تینتیس اور پھر مزید خداؤں کا یہ نظریہ کثرت میں وحدت کو دیکھنا ہے۔ اور یہی ویدانت کی اساس ہے۔[۱۱۱] سی، چنن راجہ نے اپنے مقالے میں لکھا ہے کہ رِگ وید کی یہ عبارت: اکم سدوپرا، بُہدا ودنتی (صداقت ایک ہے، رِشی اسے مختلف ناموں سے پکارتے ہیں) ہندوستانی تصورِ الہ (ویدا) میں بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔[۱۱۲] اس تصور کی توجیہہ اسلامی فلسفۂ وحدت الوجود میں یوں ملتی ہے کہ موجود صرف ایک ہے، لوگ اسے مختلف ناموں سے پکارتے ہیں. سید حامد علی لکھتے ہیں:

> وحدت الوجود کے اس تصور نے توحید کی جگہ لے لی اور یہی نظریہ بعد کے تمام ہندوستانی نظریات وافکار کی اساس و بنیاد بنا۔ سوامی ویوک آنند نے ٹھیک ہی فرمایا، بے شمار دیوتاؤں کو ماننے اور پوجنے کے ساتھ توحیدِ خالص کا تصور کس طرح پنپ سکتا تھا، توحید اور شرک ایک دوسرے کی ضد ہیں اور ایک کا غلبہ دوسرے کے خاتمے کے مترادف ہے، چناں چہ یہی ہوا، شرک کے غلبے نے توحید کو ختم کر دیا اور اس کی جگہ وحدت الوجود کے پُر پیچ فلسفیانہ نظریے نے جنم لیا جو شرک سے نہ صرف یہ کہ مصالحت کر سکتا تھا بلکہ اس کے لیے اساس اور بنیاد بننے کی اہلیت بھی رکھتا ہے۔ ہر چیز اگر خدا ہے تو کسی بھی چیز کی پرستش کی جاسکتی ہے ___ یہ تھا

اپنشد ___ ویدانت ___ کا وہ شان دار عظیم فلسفہ جس نے ہندوستان میں شرک کی جڑیں مضبوط کر دیں۔[۱۱۳]

ڈاکٹر رادھا کرشن، ڈاکٹر تاراچند اور سوامی وویک آنند، حتیٰ کہ ہندومت کے مجدد سری شنکر اچاریہ کا بھی یہی ماننا ہے کہ اُپنشد کی بنیادی تعلیمات تمام اشیا میں وحدت کو دیکھنا ہے (وحدت الوجود)۔ سوامی وویک آنند اپنے مقالے "The Vedanta Philosophy" میں لکھتے ہیں کہ سنکھیا فلسفے میں آفرینش کی ابتدا ایک بے رنگ روح (پرش/پران) سے ہوئی، یہ روح یا آتما بے رنگ اور بے بو ہے، اس کی کوئی صفت نہیں اور یہ وراء الورا (Omnipresent) ہے۔ یہ سب سے الگ ہے۔ ویدانتی اس تصور کو نہیں مانتے، ان کے مطابق اگر وہ بے رنگ اور بے بو ہے تو اس رنگ سے مزید رنگ کیسے جاری ہو سکتے ہیں۔ یوں تخلیق یا ظہور کا عمل رک جاتا ہے۔ لہٰذا ویدانت اس فلسفے کے مقابل اپنا ایک وحدی فلسفہ پیش کرتے ہیں کہ فطرت اور روح ایک ہی ہیں۔ سوامی جی لکھتے ہیں:

> On the One Hand the Sankhya System comes to nature, and then at once it has to jump over to the other side and come to the soul, which is entirely separate from the nature. How can these different colors, as the Sankhya calls them, be able to act on that soul which by its nature is colorless? So the Vedanties, from the very first, affirm that the Soul and this Nature are One.[114]

ویدوں کے بے شمار منتر اور اشلوک وحدت الوجودی تصورِ خدا کے حامل ہیں۔ رگ وید کا یہ منتر ملاحظہ ہو:

> وہ جو ایک ہے، رِشی اسے بہت سے نام دیتے ہیں۔ وہ اسے اگنی، یم اور ماترشون کہہ کر پکارتے ہیں......وہ روشنی بن کر چمکتے ہوئے آسمان میں، وسوا (ہوا) بن کر درمیانی خلا میں، ہوتری (آگ) بن کر قربانی کے آتش کدے پر، مہان بن کر وہ گھر میں، زندگی بن کر انسان میں، اور حق کی حیثیت سے وہ ہر جگہ رہتا ہے۔[۱۱۵]

دوسری طرف شنکر اچاریہ اور اس کے پیروکاروں کا کہنا ہے کہ یہ کائنات خدا کا ظاہری روپ ہے۔ اس کو وہ سانپ اور رسی کی مثال سے واضح کرتے ہیں۔ کہ رسی دیکھنے میں سانپ ہو سکتی ہے لیکن اصل میں وہ سانپ جیسی نہیں بن سکتی۔ گویا رسی میں ظاہری طور پر سانپ کی صفات

پائی جاتی ہیں، لیکن حقیقت میں وہ سانپ کی طرح نہ خود حرکت کرسکتی ہے نہ ہی کوئی فعل انجام دے سکتی ہے (جبریت)۔ اگر کوئی فرق ہے تو وہ اسما اور صفات (نام اور روپ) کی بنیاد پر ہے اور یہ فرق بھی محض خارجی ہے۔ اصل میں سب ایک ہی ہے۔[۱۱۶]

ان تصورات نے اسلامی تصوف میں اس عقیدے کو رواج دیا کہ کائنات محض ایک فریب اور وہم ہے (عالم تمام وہم و طلسم و مجاز ہے) اور یہ کہ انسان اپنے کیے کا مختار نہیں۔ ظاہری طور پر انسان فاعل نظر آتا ہے لیکن اصل فاعل خدا ہے۔ انسان یا کائنات صرف دھوکہ ہے۔ وحدت الوجودیت کے پرستار شاعر علامہ محمود شبستری اپنی مثنوی گلشنِ راز میں انھی خیالات کا اظہار کرتے ہیں۔ ان کے افکار پر ابنِ عربیؒ اور فرید الدین عطارؒ کے تصورات کا بہت اثر ہے جنھیں وجودی صوفیہ میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس طرح انسان، جو قرآن کے مطابق کائنات کی تخلیق کی وجہ ہے اور خدا کا نائب ہے، ایک بالکل بے کار، بے حیثیت اور بے جان شے کی مانند رہ جاتا ہے۔ اب اگر اس بات کو مان لیا جائے کہ انسان فاعل نہیں، تو پھر اسلام کا جزا و سزا کا تصور بھی ملیا میٹ ہو جاتا ہے۔ آخرت (یومِ حساب) کی کوئی حیثیت نہیں رہتی۔ کیوں کہ اگر انسان فاعل نہیں تو جزا اور سزا کا حق دار بھی نہیں کہلایا جاسکتا۔ یوں غیر اسلامی لٹریچر کے راستے سے وحدت الوجودی فلسفے میں در آنے والے ان تصورات نے قرآن کے تصورِ الہ (توحید) کو یک قلم مسترد کرنے کی پوری کوشش کی ہے۔

علامہ نے اس قسم کے فلسفیانہ افکار کے خلاف شدید احتجاج کیا۔ بقول اقبالؒ مذہب نہ محض فکر ہے، نہ احساس، نہ عمل، بلکہ انسان کی ذاتِ کُلّی کا مظہر ہے اور فکرِ انسانی اسی ایک نقطے پر مرتکز ہوتی ہے۔[۱۱۷] اقبالؒ اس بات کا گلہ کرتے ہیں کہ موجودہ زمانے میں عرب بھی فلسفۂ عجم کا بُری طرح اثیر ہے۔ اُس کا سوز تو عربی ہے لیکن ساز عجم سے لے لیا ہے۔ مراد اس سے یہ ہے کہ عرب کی روح میں تو توحید اور وحدت ہی کارفرما ہے لیکن اُس کا خارج فلسفۂ عجم کے زیرِ اثر رسوم و رواج میں اور ظاہر پرستی میں جا پڑا ہے:

عرب کے سوز میں سازِ عجم ہے　　حرم کا راز توحیدِ اُمم ہے[۱۱۸]

علامہ فرماتے ہیں کہ وحدت الوجود کی اس جمودیت کے پیچھے ویدانت کے ساتھ ساتھ

یونانی فکر (افلاطون) بھی کارفرما رہی ہے۔ افلاطون نے کہا کہ زندگی کی حقیقت مر جانے میں پوشیدہ ہے اس لیے مر جانا ہی حقیقت کو پا لینا ہے حتیٰ کہ اس کا استاد سقراط بھی حقیقت تک پہنچنے کے لیے مر جانا پسند کرتا ہے۔ گویا کہ زندہ رہ کر وہ کبھی حقیقت مطلق کو نہیں پا سکتا۔ علامہ فرماتے ہیں کہ ان خیالات نے مسلمانوں کو گہری نیند سلا دیا ہے، اور افسوس اس بات پر ہے کہ ہمارے تصوف پر افلاطونی فلسفے کا اثر زیادہ گہرا ہے۔ اسرارِ خودی میں افلاطون کو اُس کے وحدت الوجودی تاثرات کی بنا پر علامہ نے گوسفندِ قدیم کہہ کر پکارا ہے۔ اس سے قبل انھوں نے مثنوی میں ایک حکایت سے شیر اور بھیڑ کے درمیان فرق قائم کیا ہے اور بتایا ہے کہ کس طرح غلط، کمزور اور پست عقائد کی بنا پر شیر بھی بھیڑ بن جاتا ہے۔ انھی پست کر دینے والے، بزدل بنا دینے والے اور مسکینی وغربت وگداگری کو رواج دینے والے فلسفے نے افلاطون اور اس کے پیرو کاروں میں وہ فکر پیدا کی جو آگے چل کر وحدت الوجود کا پختہ نظریہ اختیار کر گئی۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ہندوستانیوں نے اس فکر سے بہت اثر لیا ہے۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ ہندوستان میں پہلے ہی سے ویدانت کا فلسفہ رائج تھا، جو اپنی اصل کے اعتبار سے وجودی تھا، اسی لیے یہاں کی اقوام میں بہ نسبت مغربی اقوام کے، بے عملی اور مستیِ کردار کا غلبہ ہے، جس نے مسلم افکار و کردار سے مجاہدانہ حرارت وجد وجہد چھین لی ہے:

مجاہدانہ حرارت رہی نہ صوفی میں — بہانہ بے عملی کا بنی شرابِ 'الست'
فقیہِ شہر بھی رہبانیت پہ ہے مجبور — کہ معرکے ہیں شریعت کے جنگ دست بدست
گریز کشمکشِ زندگی سے، مَردوں کی — اگر شکست نہیں ہے تو اور کیا ہے شکست[۱۱۹]

نظم ''ہندی اسلام'' میں لکھتے ہیں:

ہے زندہ فقط وحدتِ افکار سے ملت — وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد
وحدت کی حفاظت نہیں بے قوتِ بازو — آتی نہیں کچھ کام یہاں عقلِ خداداد
اے مردِ خدا! تجھ کو وہ قوت نہیں حاصل — جا بیٹھ کسی غار میں اللہ کو کر یاد
مسکینی و محکومی و نومیدیِ جاوید — جس کا یہ تصوف ہو، وہ اسلام کر ایجاد[۱۲۰]

خدا کی ذات سے اتحاد و اتصال کی قرآن سے کوئی دلیل نہیں ملتی، قرآن بار بار بندے کو

تسخیرِ کائنات کا حکم دیتا ہے۔ اپنے کلام میں علامہ جہاں کہیں کثرت کا وحدت میں گم ہو جانے کا نکتہ پیش کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد اللہ اور بندے کی مثال نہیں بلکہ وہ فرد اور ملت کی وحدت مراد لیتے ہیں۔ بانگِ درا کی اکثر منظومات اور اشعار میں انھوں نے وحدت و کثرت کا موضوع بیان کیا ہے۔ اور اکثر شارحین نے ان اشعار کی شرح کرتے ہوئے اسے وحدۃ الوجود کے 'تصورِ اتحاد و اتصال' کے ساتھ زبردستی جوڑنے کی کوشش کی ہے۔ اقبالؒ کے ذہنی ارتقا کو مدنظر رکھتے ہوئے اس دور کی شاعری کا مطالعہ کیا جائے تو ظاہر ہوتا ہے کہ اس زمانے میں علامہ کے ذہن پر ہندوستانی اقوام کی وحدت کا خیال چھایا ہوا ہے۔ بعد ازاں اسی دور کے آخر میں یہ خیال پختہ تر ہو کر زیادہ موضوعاتی ہو جاتا ہے اور مسلم امہ کی وحدت کے خیال میں ڈھل جاتا ہے۔ اسی لیے اسرارِ خودی کے فوراً بعد علامہ نے رموزِ بے خودی کا نظریہ پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ رموزِ بے خودی کے مرحلۂ دوم: رسالت میں لکھتے ہیں:

کثرتِ ہم مدعا وحدت شود پُختہ چوں وحدت شود، ملت شود
زندہ ہر کثرت ز بندِ وحدت است وحدتِ مسلم ز دینِ فطرت است[۱۲۱]

''صوفیانہ اتحاد'' اور ''وحدت'' میں فرق ہے۔ اقبالؒ جب خدا کی وحدانیت کی بات کرتے ہیں تو اس سے مراد وہ 'اتحاد' نہیں جس کو صوفیہ کرام قطرہ اور سمندر کی مثال سے واضح کرتے ہیں۔ اقبالؒ کے نزدیک خدا احد ہے، یکتا ہے۔ نہ کسی شے کا حصہ ہے نہ اس کا کوئی حصہ ہے جو اس سے جدا ہو گیا ہو۔ اس کی ذات ہر قسم کے تغیر و تبدل سے پاک ہے۔ (سبحان اللہ عما یشرکون)۔ اقبالؒ ایسی شان سے کوئی واسطہ نہیں رکھتے جس میں انسان کے ہاتھ سے اُس کا مقام چھن جائے جو مقام بندگی کہلاتا ہے۔ انسان، خدا کا بندہ ہے، نائب ہے اور نائب یا بندے کا اصل کام خواہ درجے میں وہ کتنا ہی بڑھ جائے، یہی ہے کہ وہ پروردگار یا معبودِ حقیقی کی اطاعت اور بندگی کرتا رہے۔ اب اتحاد و اتصال کے نتیجے میں جب بندہ ہی فنا ہو گیا تو بندگی کرنے والا تو نہ رہا۔ یہ اقبالؒ کی خودی کو منظور نہیں۔ خودی یہی ہے کہ بندہ خدا کی عبادت و اطاعت کرے، یہ سمجھ کر کہ وہ بندہ ہے اور اپنی معرفت سے خدا کی معرفت تک پہنچے۔ یہ نہ بھولتے ہوئے کہ بہر حال وہ بندہ ہے خدا بندہ نہیں ہو سکتا۔ (تنزّل) اور بندہ کبھی خدا نہیں ہو سکتا:

متاعِ بے بہا ہے درد و سوزِ آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی[۱۲۲]

اس پیکرِ خاکی میں اک شے ہے سو وہ تیری
میرے لیے مشکل ہے اس شے کی نگہبانی
ہو نقش اگر باطل، تکرار سے کیا حاصل
کیا تجھ کو خوش آتی ہے، آدم کی یہ ارزانی؟
تقدیر شکن قوت باقی ہے ابھی اس میں
ناداں جسے کہتے ہیں تقدیر کا زندانی[۱۲۳]

علامہ فرماتے ہیں کہ جب وہ موجودہ زمانے کے صوفیہ اور مذہبی علما کے سامنے ان کی وجودی و مادی فکر کی نشاندہی کرتے ہیں تو انھیں یہ ناگوار لگتا ہے اور وہ حق بات کہنے والوں پر طعنے کستے ہیں حالاں کہ وہی ملت کامیاب ہے جو حق کے کڑوے گھونٹ، شرابِ شیریں سمجھ کر نوش کر لے:

ہے مریدوں کو تو حق بات گوارا لیکن
شیخ و مُلّا کو بری لگتی ہے درویش کی بات
قوم کے ہاتھ سے جاتا ہے متاعِ کردار
بحث میں آتا ہے جب فلسفۂ ذات وصفات
قسمتِ بادہ مگر حق ہے اسی ملت کا
انگبیں جس کے جوانوں کو ہے تلخابِ حیات![۱۲۴]

خدا کی ذات وصفات سے متعلق مسلمان فلاسفہ (متکلمین) وصوفیہ کے ان مباحث نے توحیدِ اسلام کا اصل چہرہ بگاڑنے میں اہم کردار ادا کیا۔ ارمغانِ حجاز میں ''صوفی و ملا'' کے زیرِ عنوان رباعیات میں علامہ انھی خیالات کا اظہار کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مُلا کی نگاہ حکمت وشعور سے بالکل عاری ہے، اگر اس سے مسلمانی کے بارے پوچھا جائے تو سب کو دائرۂ اسلام سے خارج کر دے۔ فلسفی کا یہ حال ہے کہ اس نے مذہب کو قطعاً رد کر دیا ہے۔ خانقاہوں میں بیٹھے صوفی صرف وحدت الوجود اور ''لا غیر'' کا راگ الاپ رہے ہیں۔ مسجدوں میں درس دینے والا مُلا محض عاقبت سنوارنے میں لگا ہے۔ ان سب کی زندگیاں قرآن کی اصل فکر سے بے نیاز ہیں، ہر کوئی اپنا اپنا راگ الاپ رہا ہے اور خود قرآن کو نہیں کھولتا۔ اقبالؒ اس بات سے سخت رنجیدہ نظر آتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ان فلاسفہ نے قرآن پاک کی ایسی ایسی تاویلیں پیش کیں، ایسے دور از فہم معنی بیان کیے ہیں کہ اگر آج جبرئیلؑ اور آنحضورﷺ انھیں سُن لیں تو حیران رہ جائیں:

زمن بر صوفی و مُلّا سلامے
کہ پیغامِ خدا گفتند مارا
ولے تاویل شاں در حیرت انداخت
خدا و جبرئیل و مصطفیٰؐ را[۱۲۵]

اسی لیے علامہ قرآن فہمی پر زور دیتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ بجائے کسی صوفی یا ملا یا فلسفی کے، خود قرآن کو کھولنا اور ان سوالات کا جواب حاصل کرنے کی کوشش کرنی چاہیے۔ ان ملاؤں اور فلسفیوں کی بے جا تاویلات سے قطع نظر اپنی توجہ کسی صاحبِ ایمان، مردِ خدا کی اطاعت پر مرکوز کرنی چاہیے، جو قرآن وحدیث کا شعور رکھتا ہو۔ جو صاحبِ عمل ہو، اس نے قرآن وسنت کو اپنی ذات پر لاگو کیا ہو۔ وہی شخص خود آگاہ کہلانے کے لائق ہے۔ مردِ خود آگاہ ہی اسرارِ کائنات سے آگاہ ہوسکتا ہے۔ خود دآگاہی سے علامہ کی مراد ہر قسم کی عملی وفکری تقلید کے بندوں سے آزاد ہوکر، قرآن کا مطالعہ اور کائنات کا مشاہدہ کرنا ہے، اسی صورت میں اسرارِ ذات وکائنات انسان پر منکشف ہوسکتے ہیں:

ز تاویلات ملایاں نکوتر نشستن با خود آگاہے دمے چند[۱۲۶]

''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' میں علامہ اقبالؒ ایسی تاویلات جو توحیدِ قرآنی کے برعکس ہیں اور علمِ کلام کو ابلیسی قرار دیتے ہیں۔ ابلیس یہ چاہتا ہے کہ مسلمان انھی مسائل میں اُلجھا رہے

خُدا کی صفات اُس سے جُدا ہیں یا عینِ ذات ہیں؟

حضرت عیسیٰؑ قیامت سے پہلے واقعی تشریف لائیں گے یا اُن جیسی صفات رکھنے والا کوئی مذہبی راہنما؟

قرآن حادث ہے یا قدیم یا مخلوق؟

یہ وہ تمام سوالات ہیں جن پر متکلمین نے دفتر کے دفتر سیاہ کئے ہیں اور کچھ نتیجہ برآمد نہیں کر سکتے۔ یہ لوگ قرآنی آیات اور اسلامی عقائد کی سائنسی، منطقی وعقلی دلیلیں لاتے اور جو بات عقل سے ثابت نہیں ہوتی تھی اُسے تسلیم کرنے سے انکار کر دیتے یا شش وپنج میں مبتلا رہتے تھے۔ معتزلین اس حوالے سے سرفہرست ہیں، ان متکلّمین کی بے جا بحثوں سے اسلام کو فائدہ کم اور نقصان بہت ہوا۔ اسی لیے ابلیس اس بات سے خوش ہے کہ مسلمان انھی الٰہیاتی مسائل میں اُلجھا رہے اور اپنے اصل پیغام (توحید) سے واقف نہ ہو۔ وہ پیغام (وحی) جو عقلی نہیں بلکہ روحانی ووجدانی بنیادوں پر قائم ہے اور جس کا لہجہ عاشقانہ ہے اور سوز وگداز سے بھرپور ہے، جو عمل پر اُکساتا ہے۔ ابلیس کہتا ہے کہ مسلمان کو اس پیغام سے دور رکھو اور اس کے دل کو ان

تراشے ہوئے لات ومنات کی پرستش میں پختہ کر دو، خانقاہی نظام کو رواج دو تا کہ یہ ہمیشہ غلامی اور تقلیدِ کورانہ کی زندگی بسر کرے اور عمل وفکر سے عاری رہے:

مست رکھو ذکر و فکرِ صبح گاہی میں اسے　　پُختہ تر کر دو مزاجِ خانقاہی میں اسے [۱۲۷]

اقبالؒ، خدا کے وجود کے لیے کسی نظری دلیل کے قائل نہیں۔ خدا کے وجود کا اثبات ان کے ایمان کا حصہ ہے۔ تصوف کو علامہ اعلیٰ اخلاق کے حصول کا ایک ذریعہ سمجھتے ہیں۔ خدا کی ذات کو سمجھنے اور اس کی معرفت کے حصول کے لیے جس فکری وعملی اساس کی ضرورت ہے اس کے لیے وہ صرف اور صرف قرآن کو اپنا راہ نما بناتے ہیں۔ امامِ ربانی مجدد الفِ ثانیؒ فرماتے ہیں:

خدا ہمارے قوائے عقلیہ وکشفیہ کی دسترس سے بہت ہی بالاتر ہے۔ ان اللّٰہ وراء الورا ثم وراء الورا۔ نہ تو اس کی ذات بلا واسطہ معلوم ہوسکتی ہے اور نہ اس کی صفات، پس تصوف کی حقانیت اگر ان کے نزدیک باقی رہ جاتی ہے تو فقط یہ کہ اس سے تزکیۂ اخلاق میں مدد ملتی ہے۔ [۱۲۸]

حضرت مجدد الف ثانیؒ نے ہندوستان کے مسلمانوں پر یہ احسانِ عظیم کیا کہ انھوں نے اپنی جان و مال کو قرآن اور حدیث کی اشاعت میں بے دریغ لٹا دیا۔ حاکمِ وقت کی فرعونیت کے باوجود انھوں نے دینِ حق کی حمایت میں آواز بلند کی، انھوں نے باقاعدہ ایک تحریک قائم کرتے ہوئے مسلمانوں میں قرآن اور حدیث کی اشاعتِ نو کی۔ وجودی تصوف کے زیرِ اثر جو باطل اور مبہم عقائد و تصورات دینِ اسلام کا حصہ بن چکے تھے، مجدد الف ثانیؒ نے نا صرف ان کی نشاندہی کی بلکہ ان کی اصلاح کا کام کیا۔ اسلامی تصورِ الٰہ پر شیخ مجددؒ نے کئی رسائل قلم بند کیے جو علوم و معارف کا خزانہ ہیں۔ انھوں نے وحدت الوجود کے غیر اسلامی تصورات کے خلاف آواز اٹھائی۔ وحدۃ الوجود پر ان کے اعتراضات کو یوں پیش کیا جا سکتا ہے:

خدا کائنات کی کسی بھی چیز میں شریک نہیں ہے وہ کائنات سے کلیتاً ماورا ہے۔

انبیا نے توحید کی تعلیم دی، وحدت الوجود کی نہیں۔

انبیا یہ نہیں کہتے کہ وجود صرف ایک ہے وہ کہتے ہیں کہ خدا صرف ایک ہے۔

انبیا یہ نہیں کہتے کہ خدا کے علاوہ کسی بھی چیز کا وجود نہیں، وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ خدا کے سوا کوئی الٰہ نہیں ہے۔

کائنات کا اپنا وجود ہے اور یہ وجود خدا کے وجود سے مختلف ہے۔

وحدت الوجودی تصور اسلام کے بنیادی اصولوں کے خلاف متصادم ہے، بت پرستی کو جواز فراہم کرتا ہے چوں کہ کائنات عین خدا ہے لہٰذا کائنات کی کسی بھی چیز کی عبادت، خدا کی عبادت ہے، پھر یہ کہ اس نظریے کے اعتبار سے ہر چیز خیر بن جاتی ہے اور شر کا تصور فنا ہو جاتا ہے۔ (اس طرح دین اسلام کا مقصد فوت ہو جاتا ہے۔ انبیا کی تبلیغ کا مقصد ختم ہو جاتا ہے)

یہ نظریہ تصوف اسلام میں ایک بالکل نئی چیز ہے (بدعت) ابنِ عربیؒ سے قبل کسی نے بھی اسے پیش نہیں کیا۔

معرفت کے حصول کے لیے وحدۃ الوجود کی قطعاً ضرورت نہیں۔ اس کے لیے توحید شھودی ہی کافی ہے۔ اس سے بھی وہ اخلاص حاصل ہو جاتا ہے جو صوفیہ کے سلوک کی غایت اولیٰ ہے۔

اگر وحدۃ الوجود کو نظر انداز کر دیا جائے تو سلوک کی راہیں زیادہ آسان ہو جاتی ہیں اور راستہ مختصر ہو گا پھر منتہائے مقصود تک رسائی یقینی ہو گی۔ جب کہ وحدۃ الوجود میں گمراہی کا اندیشہ زیادہ ہے۔ ان کی مثال ایسے ہے جیسے کوئی دریا کو چھوڑ کر قطروں کے پیچھے بھاگے۔ یہ لوگ بھی حقیقت کو چھوڑ کر محض سراب اور اظلال کے پیچھے سرگرداں رہتے ہیں۔[۱۲۹]

اسی طرح شاہ ولی اللہؒ فرماتے ہیں:

جو شخص انبیا کے اقوال کی تفسیر وحدۃ الوجود کی روشنی میں کرتا ہے وہ نہ انبیا سے واقف ہے، نہ ان کے طریق سے...... انبیا عوام کی زبان میں گفت گو کرتے ہیں نہ کہ وحدۃ الوجود کی زبان میں۔[۱۳۰]

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ خدا کے بارے میں مکمل اور قطعی علم دینِ اسلام فراہم کرتا ہے۔

زرتشت کا تصورِ خدا روحانی ضرور ہے لیکن وجدانی نہیں ہے۔ ویدانت کا تصورِ الٰہ وحدی ہے لیکن اس حد تک کہ کائنات میں خدا کے سوا کچھ بھی نہیں (ہمہ اوست)۔ اسلام کا تصورِ الٰہ توحید کی اساس پر قائم ہے اور خدا کے بارے میں درست اور بہترین معلومات عقیدۂ توحید ہی دے سکتا ہے۔ علامہ اقبال، خدا کو (یا اس وحدت کو) شعورِ مذہبی سے دیکھتے ہیں اس لیے خدا ان کے نزدیک حقیقتِ مطلق ہے۔ تاہم فکرِ قرآن کے مطابق اس حقیقت کا واحد ہونے سے زیادہ ''احد'' ہونا ضروری ہے۔ اقبال کے تصورِ الٰہ میں خدا ''احد'' ہے۔ اُسے شعور (وجدان) سے پہچانا تو جا سکتا ہے، دیکھا نہیں جا سکتا۔ اس کی معرفت کے لیے عقیدے کا ہونا ضروری ہے اور عقیدہ بغیر ایمان لائے حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ اسی لیے اقبالؒ نے خدا کی معرفت کا جب بھی ذکر کیا ہے، صاحبِ معرفت کو مردِ مومن (ایمان لانے والا / صاحبِ عقیدہ) کا خطاب دیا ہے۔

ان کا فلسفۂ خودی مردِ مومن ہی کی تعمیر و تشکیل ہے۔ صاحبِ ایمان یعنی صاحبِ عقیدہ ہی، خدا کی معرفت حاصل کر سکتا ہے تا آنکہ خود کی معرفت حاصل کر لے۔ خدا کے وجود کے لیے کسی عقلی دلیل کی ضرورت نہیں۔ اس کے لیے یہ ہی کافی ہے کہ محمد عربی ﷺ نے فرما دیا کہ خدا ایک ہے وہی معبود ہے تو وہ بھی اس کی گواہی دیتے ہیں:

زندہ قوت تھی جہاں میں یہی توحید کبھی — آج کیا ہے، فقط اک مسئلۂ علم الکلام
روشن اس ضو سے اگر ظلمتِ کردار نہ ہو — خود مسلماں سے ہے پوشیدہ مسلماں کا مقام
مَیں نے اے میرِ سپہ! تیری سپہ دیکھی ہے — 'قل ھواللّٰہ' کی شمشیر سے خالی ہیں نیام
آہ! اس راز سے واقف ہے نہ مُلّا، نہ فقیہ — وحدتِ افکار کی بے وحدتِ کردار ہے خام[۱۳۱]

عقیدے (ایمان بالغیب) کی بہترین مثال تصوف میں حضرت سیدنا ابو بکر صدیقؓ ہیں جنھوں نے یہ سُنتے ہی کہ حضرت محمد ﷺ یہ فرماتے ہیں کہ وہ راتوں رات سات آسمانوں کی سیر پر تشریف لے گئے، اقرار کر لیا اور فرمایا کہ اگر یہ بات محمد ﷺ بن عبداللہ نے کہی ہے تو اس میں کوئی شک نہیں۔[۱۳۲] اس قول کی بنیاد اُن کا خدا کے رسول محمد ﷺ پر ایمانِ کامل ہے۔ انھوں نے عقلی دلیل کی ضرورت کو محسوس نہیں کیا اور اٰمنا وصدقنا کہا۔ جبکہ کفار مکّہ چوں کہ صاحب عقیدہ نہیں تھے اس لیے انھوں نے واقعہ معراج کو عقلی کسوٹی پر پرکھا، لہٰذا وہ شک میں جا پڑے اور انھوں نے اس سے انکار کیا۔ کسی نے سرے سے اس کو ماننے سے ہی انکار کر دیا، کسی نے کہا کہ جسم کے ساتھ نہیں گئے ہوں گے، صرف روحانی سفر کیا ہو گا۔ لیکن صاحبِ عقیدہ کبھی شکوک و شبہات میں نہیں پڑتا۔ مذہب میں ایمان (عقیدہ) کی اہمیت اس قدر ہے کہ اللہ نے کلام پاک میں جب جب امت محمدیہ ﷺ کو خطاب کیا؛ یا ایھا الذین اٰمنوا کہہ کر پکارا، اس کے بعد احکام نازل کیے۔ گویا حکمِ الٰہی کی اطاعت سے پہلے ایمان لانا اور مومن کی صفت پر پورا اُترنا ضروری ہے ورنہ قصص انبیا بیان کرتے ہوئے اللہ نے صرف مومنین سے نہیں بلکہ کل انسانیت سے خطاب کیا ہے (یا ایھا الناس)۔ لہٰذا اقبالؒ جب خودی کا ذکر کرتے ہیں تو اس کی حفاظت کو حکمِ الٰہی کا درجہ دیتے ہیں۔ اس کے بعد وہ اسے 'مومن' کی صفت قرار دیتے ہیں جو لا الہ الا اللہ کہہ کر توحید کا اعلان کرتا ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ یہ کلمہ خودی کا رازِ مخفی ہے۔ انھوں نے شاعرانہ

پیرائے میں توحید کا نظریہ سمجھانے کی کوشش کی۔ اس کے لیے انھوں نے لفظ ''خودی'' کو اختیار کیا اور اسے قطعاً جدید معنوں میں متعارف کروایا۔ علامہ نے خودی کو پا جانے والے کو صاحبِ خودی یا صوفی یا عارف نہیں کہا بلکہ اسی اسم سے موسوم کیا جسے قرآن ''مؤمن'' کہہ کر پکارتا ہے۔ اپنا یہ پیغام انھوں نے اسرارِ خودی سے شروع کر کے رموزِ بے خودی میں اس کو انجام تک پہنچایا۔

خودی کے مراحل میں علامہ یہ واضح فرماتے ہیں کہ اگر مسلمان توحید کی رو سے اپنے کردار کو دیکھنے کی کوشش کرے تو اپنے اس مقام کو پا سکتا (معرفت) ہے جو ظلمت (توحید کی عدم موجودگی) کی وجہ سے اس سے پوشیدہ ہے۔ اس کی فکر میں وحدت اسی وقت پیدا ہوگی جب وہ رموزِ بے خودی سے واقف ہوگا۔ ورنہ ہمیشہ اس کے افکار بکھرے رہیں گے اور وہ کبھی بھی ایک نکتے پر جمع نہیں ہوسکیں گے۔ اسرارِ خودی کا آغاز انھوں نے اطاعتِ الٰہی سے کیا ہے، جو بغیر عقیدے کے ممکن نہیں، اور رموزِ بے خودی کا اختتام انھوں نے سورہ اخلاص کی بہترین شاعرانہ تفسیر سے کیا جو جامع الکلام ہے۔ سورۃ اخلاص کی ہر ایک آیت اس تلوار کے جیسی ہے جو ہر قسم کے کفر و شرک کا مکمل خاتمہ کر کے صرف لا الہ الا اللّٰہ کا کلمہ بلند کرتی ہے۔ رموزِ بے خودی کے اس باب میں علامہ نے کس طرح توحید اور خودی کے تصورات کو ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم قرار دیا ہے، اس کا تفصیلی جائزہ لینے سے پہلے توحیدِ قرآنی کے مفہوم پر ایک نظر ڈالنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

توحید کا مطلب سادہ لفظوں میں، خدائے واحد کو کائنات کا معبود و خالق اور رب تسلیم کرنا ہے (اللّٰہ ربی و ربکم)۔ اور یہ ماننا کہ خدا صرف ایک ہے (احد)، اس کا ذاتی نام اللہ ہے (ھو اللّٰہ) اور وہ کسی بھی لحاظ سے لائقِ شرک نہیں (وحدہ لا شریك) ہے۔ شرک، توحید کی ضد ہے۔ توحید کا ماننے والا اللہ کی ذات اور صفات ہر دو لحاظ سے کسی بھی قسم کا شرک گوارا نہیں کرتا۔ سورۃ صف میں اللہ فرماتا ہے:

یا ایھا الذین اٰمنوا ھل ادلکم علیٰ تجارۃ تنجیکم من عذاب الیمO تؤمنون باللّٰہ ورسولہ وتجاھدون فی سبیل اللّٰہ باموالکم و انفسکم، یغفرلکم ذنوبکم

ویدُخِلُکم جنّٰت تجری من تحت الانھار۔ ومسکن طیبة فی جنات عدن، ذالك الفوز العظیم۔

مسلمان اور مومن کے فرق کو سمجھنے کے لیے مذکورہ آیت بہت اہمیت کی حامل ہے۔ پہلی بات یہ کہ مذکورہ سورۃ میں اللہ کا خطاب ایمان والوں (مومنین) سے ہے، عام مسلمانوں سے نہیں اور ایمان والا وہ ہے جو ذات اور صفات دونوں لحاظ سے شرک سے بری ہو۔ دوم، اللہ فرماتا ہے کہ مومنو! تمھارے لیے ایک ایسی تجارت ہے جو تمھیں دردناک عذاب سے نجات دے سکتی ہے۔ یہاں لفظ ''نجاۃ'' غور طلب ہے۔ تیسرا یہ کہ (تجارت یہ ہے کہ) اللہ (احدیت) پر ایمان لاؤ (ذات وصفات دونوں حوالے سے) اور اس کے رسولوں پر اور اللہ کی راہ میں جہاد کرو، دونوں حوالوں سے، مال (ظاہری جہاد) سے بھی اور نفس (جسے اقبال نے خودی کا نام دیا ہے) سے بھی۔ نتیجۃ (اگر ایسا کرو گے) تو وہ تمھارے گناہ بخش دے گا اور تمھیں جنت میں داخل کرے گا۔ یہ جنت میں داخل کرنے اور گناہوں کو بخشنے کا وعدہ اُن لوگوں کے لیے ہے جو ایمان لائیں گے، محض کلمہ گو کے لیے نہیں ہے۔ قرآن مجید میں اللہ فرماتا ہے:

میں نے جنات اور انسانوں کو محض اسی لیے پیدا کیا ہے کہ وہ میری عبادت کریں (۵۱:۵۶)

ہم نے ہر امت میں رسول بھیجا کہ (لوگو) صرف اللہ کی عبادت کرو اور اس کے سوا تمام معبودوں سے بچو۔ (۱۶:۳۶)

اور تیرا پروردگار صاف صاف حکم دے چکا ہے کہ اس کے سوا کسی کی عبادت نہ کرو۔ (۱۷:۲۳)

اور اللہ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ کرو (۴:۳۶)

اللہ تعالیٰ اسے تو ہرگز معاف نہیں کرے گا جو اس کے ساتھ شرک کرے گا اور البتہ اس سے کم تر گناہ جس کے چاہے گا، معاف کر دے گا۔ (۴:)

ایسے لوگوں کے باطل خیالات کا اتباع مت کیجیے! جو ہماری آیتوں کی تکذیب کرتے ہیں اور وہ جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے اور وہ اپنے رب کے برابر دوسروں کو ٹھہراتے ہیں۔ آپ کہیے کہ آؤ میں تم کو وہ چیز پڑھ کر سناؤں جن (کی مخالفت) کو تمھارے رب نے تم پر حرام فرما دیا ہے، وہ یہ کہ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ۔ (۶:۱۵۰،۱۵۱)

ان آیاتِ قرآنی سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ کائنات اور اس کی تمام اشیا و مخلوقات کو

پیدا کرنے کا پہلا مقصد توحید کا نعرہ بلند کرنا ہے۔ لہٰذا سید علی ہجویری کہتے ہیں کہ یہ وہ کلمہ ہے جو عرشِ الٰہی کے پائیوں پر درج ہے۔[۱۳۳] سید علی ہجویریؒ نے کشف المحجوب میں لفظ توحید کی حقیقت نہایت جامع الفاظ میں بیان کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

توحید کی حقیقت کسی چیز کے ایک ہونے پر حکم کرنا ہے اور اس ایک ہونے کو صحیح طور پر جاننا ہے۔ اللہ تعالیٰ ایک ہے اور اس کی ذات و صفات میں کوئی ثانی نہیں اور نہ افعال میں کوئی مثل و شریک ہے۔ اس کی وحدانیت عددی نہیں (احد)۔ وہ فصل و وصل کو قبول نہیں کرتا۔ اس کا مکان نہیں، جہت نہیں۔ وہ عرض نہیں کہ جوہر کا محتاج ہو اور وہ جوہر بھی نہیں ہے۔ وہ روح بھی نہیں کہ فنا کی محتاج ہو، جسم بھی نہیں کہ اجزا سے مرکب ہو۔ تمام نقائص سے بری، خرابیوں سے پاک، عیوب سے بالاتر ہے۔ اس کی کوئی مثل نہیں، اس کا کوئی فرزند نہیں اور وہ کسی کا فرزند نہیں۔ اس کی ذات وصفات میں تغیر نہیں۔ وہ حی قیوم، علیم وکلیم، روف ورحیم، سمیع وبصیر، مرید وقدیر ومتکلم ہے۔ اس کی قدرت ٹھوس نہیں۔ اس کے کلام میں تبعیض وتجدید نہیں۔ مومن اور موحد لوگ اسے نورِ عقل سے ثابت کرتے ہیں کیوں کہ وہ خود کو اس (نور) سے موصوف کرتا ہے۔ خیر وشر کا اندازہ کرنے والا اس کے سوا کوئی نہیں۔ نفع وضرر کا پیدا کرنے والا وہی ہے۔ اس کا حکم قطعی، حق اور حکمتِ سراسر ہے۔ سوائے اس کی ذات کے، کسی سے امید یا خوف رکھنا جائز نہیں۔ اس کا دیدار بہشتیوں کے لیے جائز ہے۔ اس کے لیے تشبیہہ، جہت، مقابلہ اور موازنہ ممکن نہیں۔[۱۳۴]

مذکورہ بالا نکات میں توحید کی تمام جہات بیان کر دی گئی ہیں اور توحید کی اس قدر جامع اور مکمل تعریف صاحبانِ تصوف میں سید علی ہجویریؒ کی ہی کرامت ہے۔ اگر ان نکات پر غور کیا جائے تو حضراتِ تصوف و فلسفہ (خصوصاً وجودی) بہت سی لایعنی و لاحاصل بحثوں سے بچ جائیں گے۔ توحید سے متعلق سید علیؒ کی بیان کردہ اس تفصیل کا اجمال حضرت جنید بغدادیؒ کا یہ قول مبارک ہے: ''توحید قدیم کو محدث سے جدا کرنے کا نام ہے''۔[۱۳۵] ڈاکٹر علی حسن اس جملے کی تفسیر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے: قدیم کے جوہر سے وابستگی رکھنا اور جوہرِ حادث کو رد کر دینا، جوہرِ قدیم کی صفات کو حادث کی صفات سے مکمل طور پر جدا رکھنا۔ مزید برآں قدیم اور حادث کے اعمال کو ایک دوسرے سے جدا رکھنا۔[۱۳۶] حضرت سید علی ہجویریؒ، حضرت جنید بغدادیؒ کے اس قول مبارک کی تفسیر کرتے ہوئے کشف المحجوب کے

سولھویں باب کی دوسری فصل ''اثباتِ توحید'' میں لکھتے ہیں:

یہ کہ تو قدیم کو حادث کا محل نہ جانے اور نہ حوادث کو قدیم کا محل سمجھے اور یہ جان لے کہ حق تعالیٰ قدیم ہے اور تو حادث ہے، تیری جنس سے کوئی چیز اس کے ساتھ پیوستہ نہیں ہو سکتی اور اس کی صفات میں سے کوئی چیز تیری اندر نہیں مِل سکتی کیوں کہ قدیم حادث کا ہم جنس نہیں ہوتا کیوں کہ قدیم حوادث کے موجود ہونے سے پہلے تھا اور جب حوادث کے وجود سے پہلے قدیم حادث کا محتاج نہیں تھا تو حوادث کے وجود کے بعد بھی ان کا محتاج نہیں ہوگا۔[۱۳۷]

توحید کے ضمن میں حضرت جنید بغدادیؒ کے قول کو اہلِ عقیدہ بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ بلکہ ان کے بعد آنے والے اکابر صوفیہ نے اپنی کتب میں توحید کا جو مفہوم بیان کیا ہے ان کی اساس یہی قول ہے۔ حضرت جنید بغدادیؒ کے اس قول مبارک کو فقہ کے امام حضرت ابن تیمیہؒ نے بھی تحسین کی نظر سے دیکھا ہے جو اہلِ صوف پر بہت کڑی نگاہ رکھتے ہیں۔ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں:

ازلی اور حادث کے درمیان جو فرق ہے اس کے متعلق جو کچھ جنید نے کہہ دیا ہے وہ ایک ایسی چیز ہے کہ بہت سے صوفیوں کو غلط راستے پر پڑنے سے بچا سکتی ہے۔[۱۳۸]

توحید کی بنیادی اقسام دو ہیں۔ جنھیں بقول ڈاکٹر اسرار احمدؒ[۱۳۹] سوائے امام ابن تیمیہؒ کے کسی نے بیان نہیں کیا:

ایک، 'توحیدِ نظری' ہے۔

اور دوسری 'توحیدِ عملی' ہے۔

ڈاکٹر اسرار احمد اپنے لکچر 'توحیدِ عملی' میں فرماتے ہیں کہ 'توحیدِ نظری' سے مراد ہے 'توحید فی المعرفة' یا 'توحید فی الحقیقت' یا 'توحید فی العقیدہ'۔ یعنی اللہ کی ذات وصفات میں کسی کو شریک نہ ٹھہرانا۔ وہ کہتے ہیں کہ تصوف اور اسلامی دینیات کی کتب میں 'توحید فی العقیدہ' ہی کی تعریف بیان ہوئی ہے، اور تمام صوفیہ کرام نے اسی کو اپنی کتب میں موضوعِ بحث بنایا ہے۔ سوائے امام ابنِ تیمیہؒ کے، جو توحیدِ نظری کے ساتھ ساتھ توحیدِ عملی کا بھی ذکر کرتے ہیں جس سے مراد ہے اپنے عمل وفعل میں اللہ کو واحد تسلیم کر لینا۔ فی الواقع اللہ ہی کا بندہ بن جانا، اور خود اس پر عمل کرنے کے ساتھ ساتھ دوسروں کو پوری لگن اور مسلسل محنت ومشقت کے ساتھ

توحید پر امادہ کرنا۔[۱۴۰] یہی انبیاے کرامؑ کا طریق تھا کہ وہ نہ صرف قول بلکہ فعل و عمل سے توحید کا درس دیتے تھے۔

ابوالقاسم قشیریؒ نے رسالۂ قشیریہ میں توحید کی تین اقسام بیان کی ہیں:

ایک وہ توحید جو خدا کی جانب سے خدا ہی کے حق میں ہوتی ہے۔

دوسری، جو خدا کی جانب سے ہوتی ہے لیکن اس کا معروض انسان ہے۔

تیسری قسم وہ توحید جو مخلوق کی جانب سے ذاتِ خداوندی کے حق میں ہوتی ہے۔[۱۴۱]

لیکن ان تینوں قسام کا تعلق نظری توحید سے ہے۔ اہلِ تصوف کی کثیر تعداد قولی/ نظری توحید کی پابند نظر آتی ہے اور توحیدِ عملی سے بری ہے۔ اللہ کے تمام جلیل القدر انبیاؑء اور رسولوں نے اپنی پوری زندگیاں اسی ایک پیغام (توحیدِ عملی) کی تبلیغ و اشاعت میں صرف کر دیں۔ تاریخِ عالم گواہ ہے کے بہت تھوڑے ہی لوگ تھے جنھوں نے اس پیغام کو سمجھا اور مانا۔ حضرت نوحؑ حالتِ رنج میں اللہ کو پکارتے ہوئے کہتے ہیں کہ اے اللہ! میں نے صرف تیری توحید کے لیے لوگوں کو صبح و مسا پکارا، میں نے خفیہ اور اعلانیہ ہر طرح سے انھیں دعوت دی، لیکن یہ لوگ بھاگ کھڑے ہوتے (سورۂ نوح)۔ حضرت نوحؑ کا زمانہ ساڑھے نوسو سال کا ہے، اور انھوں نے اتنا طویل عرصہ اللہ کی توحید کی طرف لوگوں کو بلایا، نتیجتاً صرف چند ایک لوگ ہی تھے جو ان پر ایمان لائے (وما معه آمن الا قليل)۔ یہی کچھ باقی تمام انبیا اور رسولوں کے ساتھ پیش آیا۔ اکثریت نے توحید کے سادہ اور عملی عقیدے کو چھوڑ کر فلسفیانہ اور گنجلک موضوعات و افکار کی میں زیادہ دل چسپی ظاہر کی۔ توحید کو عمل کی بجائے محض عقیدہ بنا کر رکھ دیا۔ بقول اقبالؒ، عقلیت کی حاکمیت کے دور میں توحید محض علم کلام کا ایک موضوع بن کر رہ گئی اور تصوف حال کی بجائے قال بن گیا۔[۱۴۲] ان بے جا عقلی و فلسفیانہ مباحث کو مذہب میں جگہ دینے سے شرک کے لیے راستے کشادہ ہوئے۔

شرک، توحید کی ضد ہے۔ حضرت معاذ بن جبل سے روایت ہے کہ ایک بار رسول اللہ ﷺ نے یوں فرمایا:

اے معاذؓ! کیا تم جانتے ہو کہ اللہ کا بندوں پر اور بندوں پر اللہ کا سب سے بڑا حق کیا ہے؟ حضرت معاذؓ نے فرمایا کہ اللہ اور اس کے رسول اللہ ﷺ ہی بہتر جانتے ہیں۔ آپ ﷺ نے

فرمایا: اللہ کا حق بندوں پر یہ ہے کہ وہ صرف اسی کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں۔ اور بندے پر اللہ کا حق یہ ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو سزا نہ دے جو اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائے۔[۱۴۳] گویا شرک تمام گناہوں سے بڑا گناہ ہے اور مشرک کے بارے میں حدیث شریف میں آتا ہے کہ روزِ قیامت اللہ اس کی طرف نگاہ بھی نہیں کرے گا۔

شرک کی دو بنیادی اقسام ہیں:

۱- شرک فی الذات

۲- شرک فی الصفات

ذات میں شرک تو یہ ہے کہ ہستی کے طور پر کسی اور ذات کو اللہ کے مقابل لانا، یا اللہ جیسا قرار دینا۔ مثال کے طور پر مرد اور عورت ایک ہی نوع ہیں، یعنی ان کی ذات، حرکات وسکنات، بنیادی جسمانی ڈھانچہ، عقل و دل کا امتزاج وغیرہ ایک جیسے ہیں۔ اسی طرح جنات، ملائکہ، حیوانات اور چرند پرند اور دیگر اجسام کی تمام انواع جو موجود ہیں۔ ان کو اللہ کی تخلیق اور ربوبیت میں شریک کار ٹھہرانا۔ بہت سے عوامل اور افعال کے لیے الگ الگ خداؤں کو مقرر کر دینا یہ سب 'شرک فی الذات' کے زمرے میں آتا ہے۔

شرک کی دوسری قسم زیادہ گمبھیر اور خطرناک ہے جسے 'شرک فی الصفات' کہتے ہیں۔ صفات میں شرک کو یوں بیان کیا جا سکتا ہے:

بندوں سے ایسی محبت اور امیدیں وابستہ کرنا جیسی اللہ سے کی جاتی ہیں۔

اپنی خواہشات اور ضروریات کی حاجت روائی کے لیے کسی بندے کے دامن سے جڑ جانا۔

انسان کو مشکلات کے حل کے لیے مشکل کشا ماننا۔ گویا کسی بندے کو اپنا رب (پالنے والا) سمجھنا اور اس طرح کے القابات سے پکارنا۔ مسلم کی حدیث میں آتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کسی بندے کو 'رب' کے خطاب سے پکارنے سے منع فرماتے تھے۔[۱۴۴]

غیب وہ شے ہے جس کا علم صرف اللہ کے پاس ہے، بندوں میں سے کسی کو بھی اس کی خبر نہیں دی گئی۔ حتیٰ کہ شیاطین جو غیب کی خبریں لینے کے لیے آسمانوں پر چڑھتے ہیں انھیں اس سے روک دیا جاتا ہے۔[۱۴۵] کسی نبی، رسول یا پیغمبر یا ولی اللہ یا انسان کو غیب کا علم نہیں دیا گیا۔ انھیں اسی قدر معلوم ہے جتنا اللہ نے عطا کر دیا (سبحنك لا علم لنا الا ما علمتنا)

یہ عقیدہ رکھنا کہ کسی بندے کو غیب کی خبریں دی جاتی تھیں، صفاتِ الٰہی میں کھلا شرک ہے۔اس ضمن میں صحیح بخاری میں ایک مفصل حدیث بیان ہوئی ہے: حضرت ابن عمرؓ نبی اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے یوں فرمایا: مفتاح الغیب پانچ (۵) ہیں جن کو بجز اللہ کے کوئی نہیں جانتا۔

اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا کہ کل کیا ہونے والا ہے۔
اور نہ اللہ کے سوا کوئی جانتا ہے کہ عورت کے رحم میں کیا ہے۔
اور نہ یہ کہ بارش کب ہوگی۔
اور نہ یہ کہ کوئی شخص کس زمین میں مرے گا۔
اور نہ اللہ کے سوا کوئی یہ جانتا ہے کہ قیامت کب رونما ہوگی۔[۱۴۶]

علم النجوم، ستاروں کی چال سے کل کے بارے میں معلوم کرنا، زائچے بنانا، پیش گوئیاں کرنا، مؤکلین سے معلومات لینا، یہ سب شرک کے زمرے میں آتا ہے۔ ذات کو واحد تسلیم کرنے والا مسلمان ہے، لیکن مومن (صاحبِ ایمان) کہلانے کے لائق صرف وہی شخص ہے جو ذات کے علاوہ صفات کے شرک سے بھی دور رہتا ہے۔ ذات کی وحدانیت کا اقرار انسان زبان سے کہہ کر کر لیتا ہے لیکن جب تک وہ دل اور نگاہ کے شرک سے خود کو پاک نہیں کرتا مومن نہیں کہلایا جا سکتا۔ اسی فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں:

خرد نے کہہ بھی دیا لا الٰہ تو کیا حاصل ‏ ‏ دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں[۱۴۷]

علامہ اقبالؒ کا تصورِ خودی بندے کو دونوں طرح کے شرک سے پاک کر کے 'مومن' کے اعلیٰ تر مقام پر فائز کرتا ہے۔ توحیدِ اسلامی کا مقصد صرف اللہ کی وحدانیت کے زبانی اعتراف پر پورا نہیں ہوتا، بلکہ اس پر عمل کرنا بھی ضروری ہے۔ اس لحاظ سے علامہ محمد اقبالؒ کا نظریہ خودی توحید کی علمی اور عملی، ہر دو حوالوں سے تفسیر پیش کرتا ہے۔ بلکہ ان کا کل کلام نظری و علمی بحثوں سے گریز کرتے ہوئے توحیدِ عملی پر زور دیتا ہے۔ قرآن پاک ہر مسلمان کی زندگی کا لازمی جزو ہے لیکن قرآن کو صحیح معنوں میں اپنی زندگی کا جزو بنانا ہر کسی کے نصیب میں نہیں آتا۔ علامہ اقبال کو بچپن سے ہی یہ تعلیم دی گئی تھی کہ قرآن کو اپنا حرزِ جان بنا لو۔ لہٰذا نہ صرف یہ کہ والد کے زیر سایہ جب تک رہے قرآن کو باقاعدگی کے ساتھ مکمل مفاہیم سمجھتے ہوئے مطالعہ کرتے رہے بلکہ

تا حیات قرآن کو اپنی زندگی کا حصہ بنائے رکھا کہ اٹھتے بیٹھتے، اس سے معلومات اخذ کرتے، اپنے مسائل کا حل ڈھونڈتے تھے۔ قرآن سے اس قدر لَو کا نتیجہ تھا کہ ان کو ''شاعر قرآن'' کہا گیا۔ انھوں نے اپنے کلام میں جو پیغام دیا وہ قرآن ہی کا پیغام تھا کہ وہ نظریے کے ساتھ ساتھ عمل کا بھی درس دیتا ہے۔ اسلام میں عملی احکام کی اہمیت نظری احکام سے زیادہ ہے۔ علامہ اقبالؒ اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ ''مذہب کا مقصود عمل ہے نہ کہ انسان کے عقلی اور دماغی تقاضاؤں کو پورا کرنا۔ اسی واسطے قرآن شریف کہتا ہے کہ وما اوتیتم من العلم الا قلیلاً۔[148] حضرت علامہ کے نزدیک اصل مسلمانی یہی ہے کہ انسان اپنے عمل سے اللہ کی وحدانیت کا اظہار کرے اور قرآن کو اپنی زیست کا حاصل بنا لے۔ قرآن فکر کے دریچے وا کرنے سے قبل عمل کی کتاب ہے۔ قرآن، انسان کو صاحبِ کردار بناتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبالؒ بار بار قرآن سے اخذ کرنے اور اسے نصب العین بنانے پر زور دیتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ قرآن کو صرف پڑھ لینے سے کیا فائدہ، اصل مقصد تو یہ ہے کہ اس کے احکام کو سامنے رکھ کر اپنے کردار کی تشکیل کی جائے تا کہ ''صاحبِ کتاب'' کہلایا جائے:

تجھے کتاب سے ممکن نہیں فراغ کہ تو کتاب خوان تو ہے، صاحبِ کتاب نہیں[149]

آں کتابِ زندہ، قرآنِ حکیم حکمتِ او لا یزال است و قدیم
نوعِ انساں را پیامِ آخریں حاملِ او رحمۃ للعالمین
اے گرفتارِ رسوم ایمانِ تو شیوہ ہائے کافری زندانِ تو
گر تو می خواہی مسلمان زیستن نیست ممکن جُز بہ قرآن زیستن[150]

قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار[151]

علامہ فرماتے ہیں کہ ایک مسلمان کو قرآن پر اس قدر یقین ہونا چاہیے کہ دنیا کی کوئی طاقت اُسے سچ کہنے سے نہ روک سکے۔ توحید کی تبلیغ، ہر خوف اور گزند سے بے پروا ہو کر کرنا مسلمان کے لیے ضروری ہے۔ قرآن میں اللہ فرماتا ہے: ان الذین امنوا وعملوا الصالحت اولئك هم خير البرية[152]

رہے ہیں، اور ہیں فرعون میری گھات میں اب تک
مگر کیا غم کہ میری آستیں میں ہے یدِ بیضا[۱۵۳]

شعلہ بن کر پھونک دے خاشاکِ غیر اللہ کو
خوفِ باطل کیا کہ ہے غارت گرِ باطل بھی تُو[۱۵۴]

جاوید نامہ میں علامہ قرآن کو پکڑے رکھنے اور اس کے احکام کی اشاعت کو ان الفاظ میں بیان فرماتے ہیں:

حفظِ قرآنِ عظیم آئینِ تست　　حرفِ حق را فاش گفتن دینِ تست
تو کلیمے چند باشی سر نگوں　　دستِ خویش از آستیں آور بروں[۱۵۵]

تصوف کی تاریخ کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ عقیدہ توحید کو فلسفیانہ مباحث کے ساتھ خلط ملط کرنے کی روایت دوسری تیسری صدی ہجری سے ہی شروع ہوگئی تھی۔ جب عباسی خلفا کے دور میں دیگر ادیان اور فلسفوں کے افکار اسلامی فکر و مذہب میں داخل ہو رہے تھے۔ عقیدۂ توحید کو فلسفے کا موضوع بنا کر بہت سے فلسفی نما صوفیہ نے وحدت الوجود کے فلسفے کو بنیاد فراہم۔ تیسری صدی ہجری میں اس غلط رجحان کی شدت سے مخالفت حضرت جنید بغدادیؒ نے کی اور باقاعدہ اپنے طلبہ کے نام خطوط میں عقیدۂ توحید کی وضاحت کرتے ہوئے اسے خالص اسلامی عقیدہ قرار دیا۔ انھوں نے براہِ راست فنا و بقا کے مسئلے پر قلم اٹھایا اور اسلامی عقائد کے مطابق اس کی تشریح و توضیح کرتے ہوئے بیان کیا کہ اسلام کی اساس توحید پر قائم ہے نہ کہ وحدت الوجود پر۔ اقبالؒ بھی اسی بنیادی اختلاف کا ذکر کرتے ہیں کہ آج کے علما و فقہا خدا کی وحدانیت کی بات کرتے ہوئے وجودی نقطہ نظر سے بحث کرتے ہوئے توحیدی نقطہ نظر نہیں اپناتے۔ جس کی وضاحت اللہ تعالیٰ نے خود کھول کر سورۃ اخلاص میں بیان کر دی ہے۔

احادیث و کتبِ تفاسیر میں سورۃ اخلاص کی بڑی فضیلت بیان ہوئی ہے۔ یہ سورۃ سب سے بہترین الفاظ میں اللہ کی صفات بیان کرتی ہے، اور اسے ثلث القرآن بھی کہا گیا ہے۔ صحابہ کرامؓ اس سورۃ سے عشق کرتے تھے، اور اس کو حرزِ جان بنایا کرتے اور اپنی نمازوں میں

اسے کثرت سے پڑھا کرتے تھے۔ یہ وہ سورۃ ہے جس میں ربِ کائنات نے دنیا کو اپنے بارے میں متعارف کروایا ہے۔ کہ اس کا اسم کیا ہے؟ اس کی ذات وصفات کیا ہیں؟ اس طرح سے یہ سورۃ خالصتاً ''اللہ'' کے بارے میں ہے کہ ''اللہ'' کون ہے؟۔ قرآن کریم کا آغاز الحمد للہ رب العالمین سے ہوتا ہے۔ اس میں اللہ اپنے ذاتی نام سے خود کو پکارتا ہے کہ جہان والوں کا رب ''اللہ'' ہے۔ اسلام کا آغاز دینِ ابراہیمی کی اشاعت سے ہوا۔ جس کی اساس توحید ہے۔ ابراہیمؑ نے اپنی بصیرت سے اس شے کا ادراک کیا کہ کائنات کا رب سورج، چاند، ستارے یا شجر وحجر نہیں بلکہ وہ ایسی ذات ہے جو ان سب کی خالق اور ان سب پر قادر ہے۔ چناں چہ انھوں نے اس بات کے ادراک کے بعد ''اللہ ربی'' کا نعرہ لگاتے ہوئے اپنے آپ کو اللہ کا مطیع بنالیا (فقال اسلمت لربِ العالمین)۔ یہی توحید کا کلمہ تھا اور اسی لیے ابراہیمؑ کو حنیف ومنیب و خلیل کہہ کر پکارا گیا۔ کہ انھوں نے یہ جان لیا کہ کائنات کا رب صرف اور صرف ''اللہ'' ہے اور وہی معبودِ حقیقی ہے۔ اس لحاظ سے سورۃ اخلاص، اللہ کی ذات اور اس کی وحدانیت کے اعتراف کے لیے نہایت اہمیت اختیار کر لیتی ہے۔ صحابہ کرامؓ اس سورۃ کے وسیع اور جامع مضمون کی وجہ سے اسے مختلف ناموں سے پکارتے تھے۔ جیسے: سورۃ التوحید، تفرید، تجرید، سورۃ الصمد، سورۃ المقشقشۃ، سورۃ الاساس اور سورۃ المعارفۃ۔

رموزِ بے خودی میں علامہ اقبالؒ، توحید کے تمام نکات کی وضاحت حضرت ابو بکرؓ کی زبانی اس لیے کرتے ہیں کہ وہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ''توحید'' اور ''خودی'' کا درس عشقِ رسول ﷺ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔ علامہ نے سورۃ کا آغاز حضرت ابو بکر صدیقؓ کی شخصیت مبارکہ سے کیا ہے کہ انھوں نے رات کو خواب میں سیدنا ابو بکر صدیقؓ سے ملاقات کی اور ان سے امتِ مسلمہ کے موجودہ مسائل کا حل پوچھا، جس کے جواب میں انھوں نے اس سورۃ مبارکہ کی طرف رجوع کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا کہ ان کا اصل مسئلہ ایک ہی ہے اور وہ ہے، توحید پر ایمان کی کمی۔ سیدنا ابو بکر صدیقؓ کی شخصیت مبارکہ اہل اسلام کے لیے خلیفۃ الرسول، اہلِ ایمان کے لیے توحید ومعرفت کا بابِ اول، عشاق کے لیے سرِّ عشق وحقیقت اور صوفیہ کے نزدیک بعد از رسولِ خدا ﷺ، امامِ اول ہیں۔ علامہ انھیں خاصۂ خاصانِ عشق کہہ کر پکارتے ہوئے ان کو

دیوانِ عشق کا مطلعِ اول کہتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کے عشق میں بھی آپ انتہائی کمال کو پہنچے ہوئے تھے کہ جب آنحضورﷺ کا وصال مبارک ہوا اور لوگوں نے اس کے ماننے سے انکار کیا تو یہ ابو بکر صدیقؓ ہی تھے جنھوں نے نہایت استقامت سے لوگوں تک اس نکتے کو پہنچایا کہ ہر شے فنا ہو جانے والی ہے اور صرف اللہ باقی ہے۔ آپ نے فرمایا: لوگو! اگر تم محمدﷺ کی پوجا کرتے ہو تو وہ وصال فرما گئے ہیں لیکن اللہ کی عبادت کرتے ہو تو جان لو کہ وہ زندہ ہے اور اس کو موت نہیں''۔[۱۵۶] سید علی ہجویریؒ کا یہ کہنا ہے کہ سیدنا صدیق اکبرؓ کا یہ قول توحید کے رازوں میں سے ایک راز ہے، اور توحید الٰہی سے متعلق سب سے بزرگ اور حکیمانہ قول یہی ہے۔[۱۵۷] یہ انھیں موحد اور سچا عاشقِ الٰہی ثابت کرتا ہے۔ حضرت ابو بکر صدیقؓ عشق الٰہی کے ساتھ ساتھ عشقِ رسولﷺ میں بھی سرشار تھے۔ یعنی وجودی صوفی کا نعرہ صرف اللہ اور صرف اللہ ہے۔ جب کہ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ مردِ مومن اور سچے صوفی کا ایمان عشقِ رسولﷺ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا۔ اسی لیے حضرت ابو بکر صدیقؓ نے اللہ کے ذکر کے ساتھ ہی رسولﷺ کا بھی ذکر کیا کہ ان کے لیے خدا اور اس کا رسولﷺ کافی ہیں۔ انھی مسائل کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے علامہ محمد اقبالؒ نے رموزِ بے خودی میں سورۃ اخلاص کی چاروں آیات مبارکہ کی تفسیر ایک منفرد انداز میں بیان کی ہے۔ یہ اشعار علم و معرفت کا خزانہ ہیں۔ ان اشعار کی روشنی میں اقبالؒ کے تصورِ خودی کو سمجھنے کی کوشش کی جائے تو اس کے بعد اقبالؒ کے توحیدی ہونے پر مزید کسی حجت کی گنجائش نہیں رہتی۔ ذیل میں سورہ اخلاص کی ان چاروں آیات کی تفسیر کلامِ اقبالؒ کے حوالوں کے ساتھ کر کے یہ وضاحت کی جائے گی کہ اقبالؒ نے کس طرح سے خودی کا جوہرِ کامل توحید کے باب میں رکھ دیا ہے۔

قل هو الله احد:

سورۃ اخلاص کی تفسیر بیان کرتے ہوئے حضرت سیدنا ابو بکرؓ فرماتے ہیں کہ تو (ابنِ آدم) سورۃ اخلاص سے روشنی حاصل کر۔ یہ جو سیکڑوں سینوں میں ایک ہی سانس چل رہا ہے، یہ توحید کے رازوں میں سے ایک راز ہے۔ پہلی آیت مبارکہ قل هو الله احد کی تفسیر میں سیدنا ابو بکر صدیقؓ فرماتے ہیں:

آب و تاب از سورۂ اخلاص گیر[۱۵۸]

دینِ اسلام کا نچوڑ اس ایک جملے میں ہے جو خطبۂ حجۃ الوداع کے موقع پر رسولِ خداﷺ نے ارشاد فرمایا کہ تمام انسان ایک ہی آدم کی اولاد ہیں اور آدم مٹی سے پیدا کیے گئے۔ مراد اس سے یہ ہے کہ انسان بنیادی طور پر نفسِ واحدہ سے جڑا ہے۔ ہر جسم میں ایک ہی رنگ کا خون ہے، ہر سینے میں ایک ہی سانس چل رہا ہے، ہر آنکھ سے ایک ہی رنگ کا پانی نکلتا ہے، یہ سب چیزیں کائنات کے تمام انسانوں کو ایک دوسرے سے جوڑ دیتی ہیں اور ایک ذاتِ واحد کے ہونے کی دلیل ہیں جو ان سب کی محرکِ اول ہے، یہ نکتہ جہاں خدا کی وحدانیت کا اشارہ کرتا ہے وہیں انسان میں بھی ایک وحدت پیدا کرتا ہے۔ علامہ کا فلسفۂ خودی اسی وحدت کی تکمیل کا عملی طریقِ کار ہے۔ حکیم سنائیؒ کے مزار پر علامہ نے جو اشعار آب دار ارشاد فرمائے ہیں وہ اسی وحدانیت کی تشریح بیان کرتے ہیں:

خودی سے اس طلسمِ رنگ و بُو کو توڑ سکتے ہیں — یہی توحید تھی جس کو نہ تُو سمجھا، نہ میں سمجھا
نگہ پیدا کر اے غافل! تجلّی عینِ فطرت ہے — کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا
لبالب شیشۂ تہذیبِ حاضر ہے مۓ 'لا' سے — مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانۂ 'الّا'[۱۵۹]

علامہ، سیدنا صدیقِ اکبرؓ کی زبان مبارک سے فرماتے ہیں کہ رنگ و بو کے اس امتیاز کو ختم کر دے، دوئی کو چھوڑ کر وحدت کی طرف لوٹ آ، یہی انسان کی فلاح و نجات ہے۔ رنگ، قوم، نسل، ذات پات کا امتیاز صرف تفرقہ پیدا کرتا ہے اور یہ اس وجہ سے ہے کہ انسان نے توحید کا درس بھلا کر شرک اختیار کر لیا ہے، اس نے خدائے واحد کے ساتھ بھی شریک بنا لیے ہیں اور اسی وجہ سے خود بھی لخت لخت ہو گیا ہے۔ اس کا حل اب یہ ہے کہ وہ اس رنگ و نسل کا اختلاف ختم کر دے تا کہ اسی وحدانیت کی طرف لوٹ جائے:

یک شو و توحید را مشہود کن — غائب اش را از عمل موجود کن
لذتِ ایماں فزاید در عمل — مردہ آں ایماں کہ ناید در عمل[۱۶۰]

علامہ فرماتے ہیں کہ ایمان بغیر عمل کے مُردہ ہے۔ اگر وہ صرف فلسفہ و بحث بن جائے تو اس کے جسم سے جان نکل جائے گی۔ فی زمانہ نام نہاد ملّاؤں اور صوفیہ نے توحید کو محض علم کلام کا

ایک موضوع سمجھ لیا ہے اور اسے فلسفیانہ انداز میں زیرِ بحث لایا جاتا ہے۔ حالاں کہ اس کا تعلق فلسفہ و سائنس کی بجائے مذہب سے ہے یعنی یہ عقیدہ و عمل ہے، فلسفہ نہیں۔ یہ ایک قوت ہے جو ایک عام انسان کو مسلمانی کے اعلیٰ درجوں (مومن) پر لے جاتی ہے۔ یہ وہ کلمۂ روشن ہے جس کی روشنی سے مسلمان کی فکر و نظر میں گہرائی اور گیرائی پیدا ہوتی ہے۔ یہ مسلمان کے اخلاق و کردار کو سنوارتا ہے۔ موجودہ علما اور من گھڑت صوفیہ و فقہا سے مخاطب ہو کر اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اس وقت جو لوگ مسلمانوں کے امیر بنے بیٹھے ہیں وہ خود توحید کی اساس سے بے خبر ہیں۔ ضربِ کلیم کی نظم ''توحید'' میں اسی نکتے سے بے خبری کا ذکر یوں کرتے ہیں:

میں نے اے میرِ سِپہ! تیری سپہ دیکھی ہے ‘قُل ھو اللہ’ کی شمشیر سے خالی ہیں نیام
آہ! اس راز سے واقف ہے نہ مُلّا، نہ حکیم وحدتِ افکار کی بے وحدتِ کردار ہے خام[۱۶۱]

کلامِ اقبالؒ میں مردِ مومن کی صفتِ اولین توحید کا اعتراف ہے۔ اور علامہ اپنے کلام میں بار بار لا الہ الا اللہ کے کلمہ کی وضاحت کرتے ہوئے اس پر ایمان خودی کے لیے لازم قرار دیتے ہیں۔ اللہ کی وحدانیت کا اعتراف ایک ہی کلمے لا الہ الا اللہ میں پوشیدہ ہے۔ لا الہ الا اللہ کا حکم ہر نبی اپنی قوم کے لیے لائے ہیں (ولکل قوم ھاد)۔ علامہ فرماتے ہیں کہ خودی کا رازِ مخفی یہی کلمہ ہے۔ خودی اگر تلوار ہے تو یہ کلمہ اس کی دھار ہے۔ ابراہیمؑ نے اسی کلمے کی بدولت خدا کو پالیا اور پیغمبر کہلائے گئے۔ کائنات کے سارے معاملات محض فریب اور دھوکہ ہیں اس میں اگر کوئی شے حق اور سچ ہے تو وہ یہ کلمہ ہے۔ ضربِ کلیم کی پوری نظم ''لا الہ الا اللہ'' کلمہ توحید کی وضاحت و اہمیت بیان کرتی ہے:

یہ مال و دولت دُنیا یہ رشتہ و پیوند بُتانِ وہم و گماں، لا الہ الا اللہ[۱۶۲]

علامہ فرماتے ہیں کہ اس کلمہ کی بدولت انسان کی نگاہوں سے باطل کے پردے اُٹھ جاتے ہیں۔ وہ حقائق سے آشنا ہو جاتا ہے۔ اس کے لیے یہ کائنات ویسی عام نہیں، یہ زمان و مکان عام نہیں رہتے بلکہ انسان اس بات سے واقف ہو جاتا ہے کہ زمان و مکان کی حقیقت کچھ اور ہی ہے۔ عقل و خرد نے جو عمارت قائم کی تھی جس نے اس کو بہت ساری پیچیدگیوں میں ڈال دیا تھا، لا الہ الا اللہ اس عمارت کو ایک آن میں گرا دیتا ہے اور اس کی جگہ روحانی بنیادوں پر

ایک پختہ اور کبھی نہ گرنے والی عمارت قائم کرتا ہے۔ لا الہ الا اللّٰہ ہی وہ کلمہ ہے جو توحید کہلاتا ہے اور یہی اسلام کی اساس ہے۔ بالِ جبریل کی غزل میں توحید کو مردِ فقر کی تمام افکار کی اساس قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فقیہہِ شہرلغت ہائے حجازی کے مفاہیم میں اُلجھا رہتا ہے اور مردِ قلندر کی حالت ایسی ہوتی ہے کہ اُس پر گویا نزول کتاب ہوا ہو، وہ صرف کتاب خوان نہیں بلکہ صاحبِ کتاب ہوتا ہے۔[۱۶۳] دونوں کے مابین یہ فرق عشق کی وجہ سے ہے۔ اس طرح وہ ضربِ کلیم کی نظم ''نکتہ توحید'' میں فرماتے ہیں کہ لا الہ کے کلمے میں جو ''رمزِ شوق''[۱۶۴] پوشیدہ ہے وہ فقیہ و شیخ نہیں جان سکتا۔ لا الہ کا نعرہ جو عشق کا اعلان ہے، یہ خدا کی وحدانیت کا ایسا قائل ہوتا ہے کہ مردِ فقر کو اور کسی کے آگے سر جھکانے نہیں دیتا:

مٹا دیا مرے ساقی نے عالمِ من و تُو　　　پلا کے مجھ کو مئے لا الہ الا ھو[۱۶۵]

علامہ فرماتے ہیں کہ لا الہ الا اللّٰہ کا نعرہ لگانا اور بات ہے اور اس کو عملی کردار میں ڈھالنا اور بات ہے۔ زبان سے تو لا الہ الا اللّٰہ کا نعرہ لگا دیتے ہیں لیکن دل میں سیکڑوں بت سجائے بیٹھے ہیں۔ مردِ قلندر کی روش تو یہ ہے کہ وہ ہمیشہ حق و باطل کی کارزار میں رہتا ہے۔ نظم ''ٹیپو سلطان کی وصیّت'' یہی بات اس طرح بیان کرتے ہیں:

باطل دوئی پسند ہے، حق لا شریک ہے　　　شرکت میانۂ حق و باطل نہ کر قبول![۱۶۶]

حکیم نطشے کے حالات اور شخصیت نے اُس کی فکر میں عیسائیت کی دوئی کے خلاف ایک شدید مخالفت کا رویّہ پیدا کیا۔ مذہب عیسوی کی مخالفت دراصل نطشے کی اُس تثلیث کے خلاف آواز تھی جس نے عیسائیت کو بہت جلد اپنے پنجوں میں جکڑ کر اصل سے بہت دور کر دیا تھا۔ اقبالؒ نطشے کے اس رجحان کو مثبت نقطہ نگاہ سے دیکھتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ دراصل نطشے کا فکرِ بلند اُس کو یہ باور کرا چکا تھا کہ کائنات میں خدا ایک ہی ممکن ہے۔ وہ توحید کے اس راز سے واقف ہو گیا تھا۔ لیکن جس طرح سقراط نے عشق کی عقل پر برتری سمجھ جانے کے باوجود اعتراف نہ کیا، اسی طرح حکیم نطشے بھی نکتۂ توحید سمجھ جانے کے باوجود توحید کا اقرار نہ کر سکا۔ البتہ وہ توحید کا حریف بھی نہیں تھا۔ جب وہ عیسوی مذہب کی تثلیث اور دوئیت کے خلاف آواز اٹھاتا ہے تو ڈھکے چُھپے انداز میں وہ عقیدۂ توحید کی ہی حمایت کرتا ہے۔ تاہم نطشے کی یہ آواز اُس کا

منفی رجحان تھا اور اس کی فکر کی بغاوت کو ظاہر کرتا ہے۔ اسی منفی رجحان کا نتیجہ تھا کہ وہ معاشرے سے بالکل الگ تھلگ ہو کر رہ گیا اور اپنے زمانے کا پیغمبر بننے کی بجائے راہب بن گیا۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اس رہبانیت میں بھی وہ سینٹ آگسٹائن یا ایمرسن کی طرح مصلح یا عظیم رہنما نہ بن سکا کیوں کہ دُنیا سے کنارہ کش تو ہو گیا لیکن تمام عمر لذتِ گُنہ کے لیے ترستا رہا اور اسی کے میسر نہ آنے پر بغاوت کی اور ہر شے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھا:

جوہر میں ہو 'لا الہ' تو کیا خوف   تعلیم ہو گو فرنگیانہ[۱۶۷]

اسی سرور میں پوشیدہ موت بھی ہے تری   ترے بدن میں اگر سوزِ 'لا الہ' نہیں[۱۶۸]

تاہم علامہ کے نزدیک 'لا الہ' تک محدود رہنا کافی نہیں بلکہ فکر اسلام کی تکمیل اس سے ہوتی ہے جب 'لا' کے ساتھ 'اِلّا' بھی لگایا جائے۔ 'لا' نفی کا اشارہ ہے، اور 'نفی' یا 'نیستی' ویدانت کا نعرہ ہے جو ''نیتی نیتی'' تک محدود رہتا ہے۔ اسی کے زیر اثر وحدت الوجود میں ''نیست'' کا تصور آیا ہے۔ وجودی فلاسفہ نے خود کو 'لا' تک محدود کر لیا اور توحید کا پورا کلمہ جو 'اِلّا اللہ' پر مکمل ہوتا ہے، کو بھول گئے۔ اقبالؒ نہایت سختی سے اس کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

نہادِ زندگی میں ابتدا 'لا'، انتہا 'اِلّا'   پیامِ موت ہے جب 'لا' ہُوا 'اِلّا' سے بے گانہ
وہ ملّت روح جس کی 'لا' سے آگے بڑھ نہیں سکتی   یقیں جانو، ہُوا لبریز اس ملت کا پیمانہ[۱۶۹]

اسرارِ خودی میں ملتِ اسلامیہ کا مقصدِ حیات اللہ کی زمین پر کلمہ توحید کے اعلان کو قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مسلمان وہی ہے جو 'لا الہ' کا نعرہ بلند کرتا ہے اور ہر فکر و غم سے آزاد ہو جاتا ہے۔ پھر وہ ''الا اللہ'' کے میدان میں خیمہ گاڑتا ہے اور دنیا کے لیے توحید کا پیغام رساں بنتا ہے اور مومن کے درجے کو پا لیتا ہے۔ اُس کے حال سے نبی ﷺ خوب واقف ہیں جو بہترین گواہ اور سب سے زیادہ سچّے ہیں۔[۱۷۰] لا الہ الا اللہ کی اہمیت بیان کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ توحید پر ایمان اس وقت تک کامل نہیں ہوتا جب تک اس کلمے کے دونوں مصارع پر مکمل ایمان اور عمل نہ کیا جائے۔ ضربِ کلیم کی نظم ''آزادی شمشیر کے اعلان پر'' میں لکھتے ہیں کہ اگر مصرعِ اول (لا الہ الا اللہ) میں توحید کے اسرار چھپے ہیں تو مصرعِ ثانی (محمد الرسول اللہ) مسلمانوں کو فقر کی تلوار عطا کرتا ہے اور یہ وہ تلوار ہے جو مسلمان کے

قبضے میں آ جائے تو اُسے صحیح اور سچا مردِ مومن بناتی ہے۔ اُسے خالد بن ولیدؓ کی طرح جانباز یا حضرت علیؓ کی طرح حیدرِ کرارؓ بنا دیتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ مصرعِ اول سے زیادہ موجودہ دور کے مسلمان کو مصرعِ ثانی پر عمل کی ضرورت ہے:

اس بیت کا یہ مصرعِ اول ہے کہ جس میں پوشیدہ چلے آتے ہیں توحید کے اسرار
ہے فکر مجھے مصرعِ ثانی کی زیادہ اللہ کرے تجھ کو عطا فقر کی تلوار
قبضے میں یہ تلوار آجائے تو مومن یا خالدِ جانبازؓ ہے یا حیدرِ کرّار[۱۷۱]

رموزِ بے خودی میں توحید کا ذکر ''ملّتِ اسلامیہ کے بنیادی ارکان'' کے تحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عقل اس مادی دنیا میں متحیر تھی اور بلا مقصد گھوم پھر رہی تھی کہ توحید کا پیغام جاری ہوا اور عقل کو توجیہہ مل گئی، اُسے اپنی منزل کی نشاندہی ہوگئی۔ ورنہ یہ بے چاری اپنی منزل سے کہاں واقف تھی، ادراک کی کشتی اپنے ساحل سے محروم تھی۔ توحید کا پیغام اہلِ حق کی بدولت سامنے آیا کیوں کہ وہی اس کی رمزوں سے آشنا تھے۔ جب اہلِ حق توحید پر ایمان لے آتے ہیں تو ان میں ایسی قوت اور طاقت آ جاتی ہے جس کے آگے ہر شے ماند اور کمزور ہو جائے۔ خدا کی راہ میں انسان تیز رو ہو جاتا ہے اور اس کی رگوں میں خون گرم تر از برق ہو جاتا ہے:

بیم و شک میرد، عمل گیرد حیات چشم می بیند ضمیر کائنات
چوں مقامِ عبدہ محکم شود کاسۂ دریوزہ جامِ جَم شود[۱۷۲]

ملتِ بیضا کے جسم میں جان (روح) لا الٰہ کا کلمہ ہے۔ یہ ہمارے اسرار و افکار کا سرمایہ ہے۔ یہ لفظ ہونٹ سے ادا ہو کر دل میں چلا جاتا ہے تو ایک شدید قسم کی قوت پیدا ہوتی ہے۔ یہ کلمہ پتھر کو بھی دل بنا دیتا ہے اور اگر یہ دل میں نہ ہو تو دل مٹی ہو جاتا ہے۔ اس کا سوز پیدا ہو جائے تو تمام امکانات کو جلا کر راکھ کر دیتا ہے۔ یعنی ناممکنات کی دنیا ختم ہو جاتی ہے۔ لا الٰہ کا کلمہ دلوں کو پانی کر دیتا ہے۔

اسود از توحید احمر می شود خویش فاروقؓ و ابوذرؓ می شود
دل مقامِ خویشی و بیگانگی است شوق را مستی ز ہم پیمانگی است[۱۷۳]

اقبالؒ کہتے ہیں کہ توحید کی ایک بڑی خاصیت یہ ہے کہ یہ یاس اور حزن و ملال جیسی

خباثتوں کو ختم کر دیتی ہے۔ رموزِ بے خودی کے باب ''در معنی ایں کہ یاس و حزن و خوف ام الخبائث اسست و قاطعِ حیات و توحید ازالۂ امراضِ خبیثه می کند'' میں علامہ نے بتایا ہے کہ کس طرح توحید پر ایمان نہ رکھنے کی وجہ سے انسان نا امیدی اور خوف وغم کے اندھیروں میں گھر جاتا ہے۔ یہاں علامہ نے یہاں تین قسم کے منفی احساسات بیان کئے ہیں جو خودی کے لیے زہرِ قاتل ہیں اور کوئی شخص ان احساسات پر قابو پائے بغیر خودی کی اعلیٰ تر منازل تک نہیں پہنچ سکتا:

۱- مایوسی

۲- حزن وملال

۳- خوف

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہ احساسات انسان پر حاوی ہو جائیں تو اس کے نفس کو کمزور بنا دیتے ہیں اور اس کے اندر سے زندگی کی تمام صلاحیتیں چھین کر اسے ایک بے جان مردہ بنا دیتے ہیں۔ فرد ہو یا قوم، دونوں حوالوں سے یہ تین احساسات موت کا پیغام لاتے ہیں۔ اقبالؒ ان احساسات کو قرآن کے حکم ''لا تقنطوا من رحمة الله'' پر عمل کے ذریعے شکست دینے کا درس دیتے ہیں۔ نا امیدی زندگی کے لیے زہر ہے مسلسل آرزو ہی سے امید قائم ہے۔ مایوسی انسان کو چاروں شانے چت کر ڈالتی ہے اور زندگی کو سلا دیتی ہے۔ یہ روح کی نگاہ کو تاریک اور اندھا کر دیتی ہے یعنی کور ذوق، کور باطن بنا دیتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

مرگ را سامان ز قطعِ آرزوست زندگانی محکم از ''لا تقنطوا'' ست

تا امید از آرزوئے پیہم است نا امیدی زندگانی را سم است[۱۷۴]

مایوسی ابلیس کا عمل ہے۔ بلکہ قرآنی مفاہیم کے مطابق اسم 'ابلیس' کا معنیٰ ہی 'مایوس ہو جانے والا' اور 'مایوس کر دینے والا' ہے۔[۱۷۵] امید اللہ کا حکم ہے اس لیے یہ لا فانی ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن میں ارشاد فرماتے ہیں:

اور ہم کسی نہ کسی طرح تمھاری آزمائش ضرور کریں گے، دشمن کے ڈر سے، بھوک پیاس سے، مال و جان اور پھلوں کی کمی سے اور صبر کرنے والوں کو خوشخبری دے دیجئے۔ یہ وہ لوگ ہیں کہ

جب ان پر کوئی مصیبت آتی ہے تو کہہ دیتے ہیں کہ ہم تو اللہ کی ملکیت ہیں اور اسی کی طرف لوٹ کر جانے والے ہیں۔(۲:۱۵۵،۱۵۶)

کیا لوگوں نے یہ گمان کر رکھا ہے کہ وہ یہ دعویٰ کریں گے کہ وہ ہم پر ایمان لائے اور ہم انھیں اس پر بغیر آزمائش ہی چھوڑ دیں گے؟ ان سے اگلوں کی بھی ہم نے خوب آزمائش کی اور یقیناً اللہ انھیں بھی آزمالے گا جو سچ کہتے ہیں اور انھیں بھی معلوم کر لے گا جو جھوٹ کہتے ہیں۔(۲۹:۱،۲)

اور اللہ کی رحمت سے نا امید نہ ہو۔ یقیناً اللہ کی رحمت سے وہی لوگ نا امید ہوتے ہیں جو کافر ہیں۔(۱۲:۸۷)

گمراہ اور بھٹکے ہوئے لوگ ہی اللہ کی رحمت سے ناامید ہوتے ہیں۔(۱۵:۵۶)

علامہ نا امیدی کے ساتھ یاس اور غم جیسے منفی جذبات کو جوڑتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ناامیدی اپنی چادر میں غم کو لاتی ہے اور غم انسان کی زندگی کو کھا جاتا ہے۔ زندگی کو شل کر دیتا ہے۔ مسلمان کا مقصد بہت بڑا ہے وہ اگر نا اُمید اور مایوس ہوگا تو اپنے مقصد کو کیسے پورا کرے گا۔ اس لیے اسے رسول اللہ ﷺ کی زندگی کو اپنا شعار بنانا چاہیے جو ''لا تحزن'' کا درس دیتی ہے۔ جو لوگ اللہ پر ایمان رکھتے ہیں اور اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ جو کچھ ہے سب اللہ کا ہے، تو وہ ہر قسم کے غم اور مایوسی سے آزاد ہو جاتے ہیں۔(لا خوف علیهم و لا هم یحزنون):

گر خدا داری ز غم آزاد شو   از خیال بیش و کم آزاد شو
قوتِ ایماں حیات افزایدت   وردِ ''لا خوف علیهم'' بایدت[۱۷۶]

تیسری شے جس کا علامہ نے اس باب میں ذکر کیا ہے وہ مذکورہ بالا دونوں احساسات سے زیادہ مضر اور قاطع حیات ہے، اور وہ ہے، خوف۔ علامہ کا کہنا ہے کہ تمام روحانی بیماریوں اور برائیوں کی جڑ خوف ہے۔ خوف ایک زنجیر کی طرح ہے جو ہمارے پاؤں کو جکڑ لیتا ہے۔ یہ ملکِ موت کا ایک جاسوس ہے اس کا اندرون لفظ 'مرگ' کے میم کی طرح ہے۔ گویا یہ وہ جاسوس ہے جو ہماری رگ رگ سے خون نچوڑ کر انسان کو مردہ بنا دیتا ہے:

ہر شرِ پنہاں کہ اندر قلبِ تُست   اصلِ او بیم است اگر بینی درست[۱۷۷]

دیگر فلسفہ و مذہب کی روایت دیکھی جائے تو غم اور خوف پر غلبہ پا کر زندگی جینے کا یہ تصور بدھ مت میں بھی پایا جاتا ہے۔ بدھ مت کی تعلیمات کا ایک بڑا حصہ ہر قسم کے خوف سے

خود کو آزاد کر لینا ہے۔ اس کے لیے وہ عمل پر بہت زور دیتے ہیں، کیوں کہ خوف پر قابو عمل کے ذریعے ہی پایا جا سکتا ہے۔ بیسویں صدی کا معروف ہندو فلسفی جدو کرشنا مورتی انسان کو ہر طرح کی پابندیوں سے آزادی اختیار کر کے ہر قسم کے خوف سے رہائی دلانے کا درس دیتا ہے۔ اس کا کہنا ہے:

> I have only one purpose: to make man free, to urge him toward freedom, to help him to break away from all limitations, for that alone will give him eternal happiness, will give him unconditional realization of the self.[178]

ج- کرشنا مورتی کا کہنا ہے کہ انسان اسی صورت میں مکمل مسرت حاصل کر سکتا ہے جب وہ خود کو ہر شے کے خوف سے آزاد کر لے۔ مذہب کا خوف، نجات کا خوف، گناہ کا خوف، روحانیت کا خوف، محبت کا خوف، موت کا خوف، اور حتیٰ کہ خود زندگی کا خوف بھی۔ وہ کہتا ہے کہ ان سب سے آزادی ہی انسان کو اعلیٰ شخصیت کا شعور اور اسے اعلیٰ مسرت کے حصول کے لائق بناتی ہے۔[۱۷۹] بقول بھگوان داس، بدھا نے اپنے جنونِ الٰہی میں بیوی بچوں کو قربان کرتے ہوئے یہ حلف لیا تھا کہ: میں ان ایوانوں میں دوبارہ کبھی داخل نہیں ہوں گا یہاں تک کہ میں اپنے ساتھیوں کی مدد کے لیے موت وحیات کا راز پا لوں۔ وہ اپنے مضمون ''آتما، ودیا یا روح کا علم'' میں لکھتے ہیں کہ ویدانتی طریقِ کار میں نفس کشی کے ذریعے سے آزادی حاصل کی جاتی ہے، اس قید سے جو جسم کو مختلف طریقوں سے جکڑے رکھتی ہے، ہر طرح کے خوف سے، تکلیف اور فنا سے۔ اور اس کے نتیجے میں ایک ایسے ابدی، حقیقی آفاقی نفس کا ادراک ہوتا ہے جو اصل اور حق ہے۔ جسے ''آتما بدھی'' کہا جاتا ہے۔ بھگوان داس لکھتے ہیں:

> ... then the result is realisation of the ture Universal Self(آتما بدھی), spiritual knowledge, theosopia, God-wisdom, Metaphysical knowledge of 'that which is beyond the physical' but yet include the physical, conviction of the immortality and invulnerable self-dependence of the self, the Universal self with which all selves are identical; the destruction of error, delusion, nesience, false belief(اوِدیا ناس), the metaphysical, suicide of the inner egoistic selfish, self, under the compulsion of the true knowledge that separative egoism is the final root of all misery; then the result is the realistaion, by the person, of the identity of hid individual self, personal ego, with supreme self, the absolute ego, and consequent freedom from

> all fear and sorrow, extinction of the sense of separateness, the uprising of the bliss of the sence of non-separatness; the conviction that All is One-self, that All is I, unto I, by I, for I, of I, in I; that all possible realtions expressible by any prepostions are ever-present between I and not-I.[180]

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ہندو فلسفیوں کی یہاں خوف پر قابو پانے کا فلسفہ اس لیے پسند کیا گیا کیوں کہ بدھ مت کی نفسیات 'دکھ' کے تصور پر قائم ہے۔ اقبالؒ اپنے خطبے ''Islam as an Ethical Ideal'' میں لکھتے ہیں کہ بدھ مت میں دو اصطلاحیں اہم ہیں: ایک دکھ، اور دوسری ''شخصیت کا شعور''۔[۱۸۱] دکھ حتمی ہے اور شعورِ ذات محض فریبِ نظر ہے، اس فریب سے نجات نفس کشی اور ترکِ دنیا سے ممکن ہے۔[۱۸۲] سوامی ویویک آنند ہوں یا ان کی تعلیمات سے متاثر ہو کر اپنی شناخت بدل لینے والی امریکن خاتون سوامی ابھے آنند (میری لوئس)، رابندر ناتھ ٹیگور ہوں یا ان کے پیروکار ڈاکٹر ایس۔ رادھا کرشنن، روحانی فلسفی جے۔ کرشنا مورتی ہوں یا ان کی تحریک کے مخالف بھگوان داس، تمام ہندو فلاسفہ خواہ وہ ویدانت کی تبلیغ کریں یا بدھ مت کی، سب ایک ہی نکتے پر آن کر اکھٹے ہو جاتے ہیں کہ کائنات کی بنیاد ''دکھ'' پر قائم ہے، لہٰذا ان فلسفیوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اعلیٰ مسرت کے حصول کے لیے میں (انا/ego) کو مارنا ضروری ہے اور خود کو اس سپریم وحدت میں فنا کر دینا چاہیے جس سے کائنات بغیر کسی کوشش کے خود بخود وجود میں آئی ہے۔ بقول ایس۔ رادھا کرشنن گویا یہ کسی صانع کی صناع کاری نہیں بلکہ یوں ہے جیسے انسان بغیر کسی کوشش کے سانس لیتا ہے، یعنی یہ ایک رام لیلا ہے، ایک آزاد کھیل جس کے کوئی قوانین نہیں۔

لہٰذا تمام ہندو فلسفی مذاہب کو ایک قسم کی پابندی یا قید خیال کرتے ہوئے ان سے فکری و عملی آزادی پانا چاہتے ہیں۔ وہ اس خوف سے نکل آنا چاہتے ہیں جو مذہب کی وجہ سے ان کو پابند بنا دیتا ہے۔ اسی بے خوفی کو وہ انسان کی معراج قرار دیتے ہیں۔ جے کرشنا مورتی محبت کے نتیجے میں سامنے آنے والے خوف کی بات کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ایسا اس وجہ سے ہے کہ ہمیں اپنے پیاروں کے کھو جانے کی ہر دم فکر لاحق رہتی ہے جس کے نتیجے میں ہمیں تنہائی کا سامنا کرنا پڑے گا۔ یوں دراصل ہم اپنی تنہائی کے خوف کا شکار ہیں، اور محبوب کی موجودگی میں ہمیں

خوشی کا احساس ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اپنی مسرت کے حصول کے لیے محبوب پر انحصار کرتے ہیں۔ یہ انحصار ہی خوف پیدا کرتا ہے۔ دوسروں پر انحصار ہماری اپنی شخصیت پر بے اعتمادی کی وجہ سے ہے۔ اگر ہم خود پر اعتماد کریں اور اپنی شخصیت کو مکمل طور پر جان لیں تو اس انحصار سے باہر نکل آئیں گے اور اس طرح ہر قسم کے خوف سے چھٹکارا پا لیں گے۔[۱۸۳]

علامہ اقبالؒ خوف سے وہ تصور مراد نہیں لیتے جو ہندو اور بدھ مت کے فلسفیوں کے یہاں پایا جاتا ہے۔ بلکہ وہ مذہب کو ان تمام منفی احساسات سے نجات کا ذریعہ بناتے ہوئے ایک مثبت اور حیات بخش نقطۂ نظر پیش کرتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ اسلام وہ واحد مذہب ہے جو ہر مشکل پر امید کا درس دیتا ہے۔ لہٰذا اقبالؒ مذہب کو کسی قسم کی پابندی نہیں قرار دیتے، جیسا کہ ہندو یا مغربی فلسفیوں کا ماننا ہے۔ بلکہ وہ مذہبی احکامات پر عمل کو ہی خوف سے نجات کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ اس ضمن میں وہ رسول اللہ ﷺ کی شخصیت مبارکہ کی پیروی کو اہم گردانتے ہیں جنھیں قرآن میں اللہ نے ''رحمۃ اللعالمین'' اور ''بشیراً'' کہہ کر پکارا ہے۔

علامہ فرماتے ہیں کہ انسان کی اخلاقی ترقی کی راہ میں جو شے حائل ہوتی ہے وہ اسلام کے مطابق نہ تو دکھ ہے (بدھ مت کی طرح)، نہ گناہ ہے (عیسائیت کی طرح) اور نہ ہی خیر و شر کی کشمکش (زرتشت کی طرح)، بلکہ یہ خوف ہے، جس کا انسان شکار ہے۔ علامہ کی تحریر ملاحظہ ہو:

> It is FEAR to which man is victim owing to his ignorance of his environment, and want to absolute faith in God. The highest stage of man's ethical progress is reached when he becomes absolutly free from fear and grief.[184]

کرشنا مورتی اور ان کے مکاتبِ فکر کا خود انحصاری کا یہ تصور بظاہر بہت خوش آئند محسوس ہوتا ہے اور اگر اس قسم کی ذہنی تربیت کی جائے تو انسان واقعتاً ہمیشہ کے لیے، ہر غم اور خوف اور رنج سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن غور کیا جائے تو یہ کائنات اور انسان سے متعلق ایک قنوطی اور منفی قسم کا نقطۂ نظر پیش کرتا ہے۔ اسی قنوطیت نے تصوف کے حلقے میں داخل ہو کر مسلمان صوفیہ کو بے عمل، غیر متحرک اور مجبورِ محض بنا دیا ہے۔ اقبالؒ اپنے ایک مکتوب بنام سید سلیمان ندویؒ میں اس قسم کے تصوف کو رسول اللہ ﷺ کی حدیث مبارکہ کا حوالہ دیتے ہوئے ''دسمن'' (رہبانیت) قرار دیتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ غلو فی الزُّھد اور مسئلہ وجود مسلمانوں میں زیادہ تر بُدھ مذہب کے

اثرات کا نتیجہ ہیں۔[۱۸۵] یہ گویا ہر قسم کے رشتہ و پیوند سے فراریت ہے۔ یہ ایک قسم کی شخصی خود غرضی ہے جو ایک فرد کو اپنی ہی ذات کے گرد مشغول رہنے کی تربیت کرتی ہے۔ یہ تربیت ہے، لیکن انفرادی؛ اصلاح ہے، لیکن شخصی۔ اسلام کا تصورِ انسان امید و رجا کا پیغام دیتا ہے۔ یہاں قنوطیت اور یاس و ملال کا کوئی دخل نہیں۔ اسلام فرد کو اپنی تربیت کے ساتھ ساتھ معاشرے کی تربیت کا بھی حکم دیتا ہے۔ علامہ اپنے خطبے ''Islam as an Ethical Ideal' میں لکھتے ہیں کہ اسلام کا کائنات کو سمجھنے کا نقطۂ نظر اصلاحی (Melioristic) ہے۔ اسلام کا مرکزی خیال یہ ہے کہ کائنات ایک حقیقت ہے اور اس میں جو کچھ ہے وہ بھی حقیقی ہے۔ گناہ، دکھ، مصیبت، کشاکش سب حقیقی ہیں لیکن شر اور دکھ کائنات کا ابدی حصہ نہیں ہیں، نہ ہی کائنات کی بنیاد شر پر قائم ہے جیسا کہ مسیحی فلاسفہ کی اکثریت کا یہی ماننا ہے۔ ہندو فلسفی یا یوگی سمجھتا ہے کہ فرد اور صرف فرد اپنی اصلاح کر لے، خود کو جان لے، اپنی ''انا'' تک رسائی حاصل کر لے، یہی اس کا مقصدِ حیات ہے۔ یہ انفرادی اصلاح کا تصور ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ صرف فرد کی ہی نہیں بلکہ پوری کائنات کی اصلاح کی جا سکتی ہے۔ اس کے لیے انسان کو ''ذمہ دار''[۱۸۶] ٹھہرایا گیا ہے۔ اس کو ''سمیع و بصیر'' بنایا گیا ہے۔ اسلام انفرادی شعور کے بعد معاشرتی شعور و اصلاح پر زیادہ زور دیتا ہے۔ انفرادی اصلاح کے لیے وہ اپنی عقل پر اعتماد اور اپنی صلاحیتوں پر بھروسہ کر سکتا ہے۔ لیکن اجتماعی اصلاح کے لیے اس کو ایک معاشرتی اور عالمگیر قانونِ عمل درکار ہے، جو تمام معاشرتی مسائل و عوامل سے یکساں طور پر نبرد آزما ہو سکے اور ان کا حل پیش کر سکے۔ لہٰذا اس کے لیے لامحالہ انسان کو اس عالمگیر قوت کی طرف نگاہ اٹھانی پڑے گی جو تمام عقول و اذہان و قلوب کی خالق ہے اور ان پر قادر ہے۔ اسی عالمگیر قانونِ عمل کی بنا پر وہ فطرت کی بظاہر تباہ کن قوتوں پر غلبہ پا سکتا ہے۔ لہٰذا اسلام نے سب سے زیادہ زورِ عمل پر دیا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اگر انسان میں اپنی شخصی اصلاح کی صلاحیت موجود ہے اور اپنی ذات کے شعور سے اگر وہ خوف پر قابو پا سکتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان قوت و توانائی کی ایک اکائی ہے۔ ایک ارادہ، ایک لامتناہی طاقت ہے جو انسان کے تمام شخصی عوامل کا تعین کرتی ہے۔ لیکن اگر اس قوت و توانائی کی اکائی کو معاشرتی اکائیوں کے ساتھ ملا دیا جائے تو یہی طاقت بنی نوع انسان کی

قدر و قیمت کا تعین بھی کر دے گی۔ اپنی ذات کا گہرا شعور اس میں انسانیت کا شعور پیدا کرے گا۔ اور جب وہ انسانیت کا احترام کرے گا تو خود بخود اصلاحِ معاشرہ ہو جائے گی۔ یہی اسلام کا مقصدِ اولین ہے۔ علامہ کس قدر خوبصورتی کے ساتھ اسلام کی اس شخصی و اجتماعی اصلاحی ذمہ داری کا ذکر کرتے ہیں:

> Give a man a keen sense of respect for his own personality, and let him move fearless and free in the immensity of God's earth and he shell respect the personalities of others and become perfectly virtuous.[187]

اصلاح (شخصی و اجتماعی) کے لیے ہر قسم کے خوف پر غلبہ پانا ضروری ہے جو بقول علامہ، تمام برائیوں کی جڑ ہے اور ایسا خدا پر بھروسہ نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی حیات مبارکہ "لا تحزن" کا سبق سکھاتی ہے۔ اگر وہ قنوطیت اور خوف کا شکار ہو جاتے تو اپنے مقصدِ عظیم کو کیسے حاصل کر سکتے تھے جو اللہ نے ان پر فرض کیا تھا۔ علامہ فرماتے ہیں کہ جب انسان اللہ پر بھروسہ نہیں کرتا تو وہ بے جا قسم کے تفکرات کا شکار ہو جاتا ہے، اس کی فکر و اندیشے ہیں جو اسے خوف کا شکار کرتے ہیں۔ اور پھر یہ اندیشے اس کے بلند ارادوں کو ختم کر دیتے ہیں اور اس سے عمل کی تمام صلاحیتیں چھین کر اسے ایک ناکارہ وجود بنا دیتے ہیں۔ وہ ہر وقت غم کا شکار رہتا ہے۔ نہ خود پر بھروسہ کرتا ہے، نہ اللہ پر۔ جدو، کرشنا مورتی نے بھی اندیشۂ بے جا کو خوف کا عامل قرار دیا ہے۔ وہ خوف کے موضوع پر کی جانے والی گفت گو میں کہتا ہے کہ فکر جب خوف کا شکار ہو جائے تو ذہنی صلاحیتوں کو محبوس اور سست بنا دیتی ہے۔ نتیجے کے طور پر انسان کی عملی صلاحیتیں ناکارہ ہو جاتی ہیں:

> So, thought breeds fear. . . when thought projects itself as the future and the past psychologically, then thought creats fear as well as pleasure; and in this process the mind is made dull and, therefore, inaction is inevitable... Through self awareness we begin to discover and so comprehend the cause of fear.[188]

جے، کرشنا مورتی جب ان خیالات کا اظہار کرتا ہے تو یوں لگتا ہے کہ اس کی فکر پر علامہ کے تصورِ خودی نے گہرا اثر چھوڑا ہے۔ اس کی کتاب *Flight of an Eagle* ایسے خیالات کا مجموعہ ہے جن کے در پردہ علامہ اقبالؒ کی فکر دکھائی دیتی ہے۔ اقبالؒ کے افکار سے غذا لینے والا

بیسویں صدی کا یہ ہندو فلسفی اپنی تحاریر اور گفتگو میں کہیں بھی علامہ اقبالؒ کا نام تک لینا گوارا نہیں کرتا۔ جے۔ کرشنا کا مذکورہ بالا اقتباس علامہ کے ان دو اشعار ہی کی نثری شکل ہے:

عزم محکم ممکنات اندیش ازو　　ہمتِ عالی تامل کیش ازو
تخمِ او چوں در گلت خود را نشاند　　زندگی از خود نمائی باز ماند[۱۸۹]

ہر قسم کے خوف اور غم و یاس پر قابو عمل کے ذریعے پایا جا سکتا ہے۔ لہٰذا سورۃ اخلاص کی پہلی آیت کا پہلا لفظ ''قل'' ہی اپنے باطن میں عمل کا درس دے رہا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اللہ کو ایک ماننا اور اس کو عمل سے ثابت کرنا مردِ مومن کی شان ہے۔ توحید کا یہی قولی و عملی اعتراف مومن کے دل کو ہر قسم کے خوف اور مایوسی، حزن و ملال سے پاک کرتا ہے:

بندۂ مومن کا دل بیم و ریا سے پاک ہے　　قوتِ فرماں روا کے سامنے بے باک ہے[۱۹۰]

حضرت ابراہیمؑ اسی لیے حنیف و خلیل قرار دیے گئے، کیوں کہ انھوں نے قول کے ساتھ ساتھ اپنے عمل سے توحید کا اقرار کیا۔ اللہ کی ذات پر کامل بھروسہ انسان کو ہر خوف سے بے نیاز کرتا ہے اور یہی توحید ہے:

صنم کدہ ہے جہاں اور مردِ حق ہے خلیل　　یہ نکتہ وہ ہے کہ پوشیدہ لا الٰہ میں ہے[۱۹۱]

اللّٰہ الصمد:

توحید کے باب میں دوسرا نکتہ اللّٰہ الصمد ہے۔ یہ آیت، اللہ کا صفاتی تصور پیش کرتی ہے۔ صوفیہ کرام کا یہ کہنا ہے کہ انسان خود میں الوہی صفات پیدا کر لے تو وہ ناممکنات کو ممکنات میں بدل سکتا ہے۔ علامہ کے نزدیک بھی یہی وہ صفت ہے جو انسان کو ہر خوف سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ خدا سے لو لگانے والا، بندۂ حق ہر قسم کے مادی اسباب و علل سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ وہ دولاب کی طرح کسی ایک کنویں کے اندر ہی گردش نہیں کرتا رہتا بلکہ پوری کائنات کو اپنا گھر مانتا ہے۔ وہ کسی منعم یا صاحبِ ثروت و جاہ کا احسان نہیں لیتا۔ اس کا سر صرف ربِ کائنات کے سامنے جھکتا ہے۔ یہی شے اس کے اندر خودداری، بے نیازی، قناعت، توکل الی اللہ، صبر و شکر اور فقر جیسی اعلیٰ اخلاقی صفات پیدا کرتی ہے۔ اس سورۃ میں تین الفاظ ایسے ہیں جن میں فلسفۂ الٰہ کے بارے میں کیے گیے تمام سوالات کا جواب مل جاتا ہے:

۱- احد

۲- الصمد

۳- کفوا

سورۃ اخلاص میں اللہ کی ذات کی تفہیم لفظ ''احد'' میں پوشیدہ ہے۔ اللّٰہ احد۔'احد' کے بارے میں علم اللسان کے ماہرین کا یہ کہنا ہے کہ یہ لفظ، واحد سے الگ ہے۔ اس کا مادہ ''وحد'' ہے اور 'وحد' وصف ہے جو صرف باری تعالیٰ کے لیے استعمال ہوتا ہے۔[۱۹۲] احد وہ ہے، جو نہ ایک ہے، نہ دو، نہ صفر۔ اس کو شمار نہیں کیا جا سکتا۔ پورے عرب معاشرے کے لیے اس لفظ نے زلزلے کا کام کیا۔ اہلِ عرب شرک کرتے تھے، معبود ٹھہراتے تھے، دیوتا بناتے تھے، اگر کوئی واحد خدا کو مانتا بھی تھا تو اس کو مختلف انسانی صفات کے ذریعے بیان کرتا تھا، جیسے اس کی وسعت کے لیے آسمان کی مثال لانا، اس کی گہرائی کے لیے سمندر کی مثال لانا، اس کے نور اور فیضان کے لیے سورج کی مثال لانا، اس کی رحمت کے لیے بارش اور اس کی رزاقی کے لیے درختوں کی مثال لانا، وغیرہ وغیرہ۔ یہ سب مثالیں وہ خدا کی ذات کو سمجھنے کے لیے لاتے تھے اور اس کے نتیجے میں وہ سورج، سمندر، آسمان، اشجار، آگ وغیرہ کی پوجا کرتے تھے۔ ان کا کہنا تھا کہ ان میں خدا ہی ہے۔ بلا شبہ یہ خدا کا وحدی (Oneness of God) تصور تھا۔ یہی وحدۃ الوجودیت ہے۔ لیکن قرآن نے اللہ کے لیے جو لفظ اختیار کیا وہ ''احد'' ہے۔ احد وہ ہے کہ اس کی صفات کو کسی بھی قسم کی مخلوق کے ذریعے یا پردے میں نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہود و نصاریٰ اور ہنود کو لفظ ''واحد'' سے مسئلہ نہیں، وہ سب مانتے ہیں کہ کائنات میں ایک واحد ہستی موجود ہے جو سب کی خالق ہے، لیکن ان کا اصل مسئلہ لفظ ''احد'' ہے، جو صرف اور صرف قرآن نے دیا ہے۔ لہٰذا جب صوفیہ کرام اللہ کی ذات کے لیے 'نور' کی مثال لاتے ہیں تو گویا اس کی ذات کو نور کی صفات کے پردے میں دیکھتے ہیں، اس کے ساتھ ساتھ وہ اس کی ذات کو مقید کر دیتے ہیں۔ جو احدیت کے تصور کے خلاف ہے۔ مفسرین کرام کا یہ کہنا ہے کہ عرب لوگ اللہ کو واحد مانتے تھے۔ اس کو رحمٰن اور رحیم کہتے تھے لیکن ''احد'' اور ''صمد'' نہیں کہتے تھے۔ حضرت بلالؓ بھی احد، احد کا کلمہ بلند کرتے تھے جس پر ان کا مشرک آقا ان پر مظالم ڈھاتا تھا۔ کیوں کہ ان کو لفظ

اللہ پر اعتراض نہیں تھا۔ احد اور صمد پر اعتراض تھا۔ یہ وہ دو الفاظ تھے جو ان کے تمام الٰہی تصورات وعقائد کو روند ڈالتے تھے۔ کیوں کہ اس لفظ کو ماننے سے ان کے وہ تمام معبود باطل ٹھہر جاتے تھے جن کو وہ اللہ کا شریک بناتے۔

صمد سے مراد وہ ذات جو ہر قسم کی احتیاج سے پاک ہو۔ جو کافی ہو، بے نیاز ہو، ایسے تمام شرک سے پاک ہو جو مخلوقات کی طرف سے اس کے ساتھ ٹھہرایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر اللہ کے بارے میں یہ کہنا کہ اسے اپنے تعارف کے لیے کائنات کو تخلیق کرنے کی ضرورت تھی۔ حضرات صوفیہ میں ایک بڑا گروہ یہ کہتا ہے: كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الافلاك۔ اس قول کو بنیاد بنا کر اہلِ تصوف میں ایک تصور یہ پایا جاتا ہے کہ کائنات یا آدم اللہ کے لیے مثل ایک آئنہ ہے۔ اہلِ یونان میں اس تصور کی بنیاد افلاطون نے رکھی۔ اہلِ فارس نے اس تصورِ خدا پر دفتر کے دفتر سیاہ کیے ہیں۔ شیخ اکبرؒ اور ان کے تمام پیروکار اسی تصور الٰہ کے قائل ہیں اور اس کے نتیجے میں کائنات کو غیر حقیقی تسلیم کرتے ہیں، جس میں حق اپنا دیدار کر رہا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر کائنات یا آدم نہ ہوتا تو کون اللہ کو پہچانتا؟ یہ اللہ کی ذات پر ایک بڑا بہتان ہے اور انتہائی محدود عقلیت کا تصور ہے۔ یہاں انسان اللہ کو صرف اپنی عقلیت کی بنیاد پر جان رہا ہے اور اس کے ہونے کا اعتراف صرف اپنے ہونے سے کر رہا ہے۔ رینے ڈیکارٹ بھی اسی عقلیت سے اپنی ذات کا اعتراف کرتا ہے کہ میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں۔ فلسفی جب یہ کہتا ہے کہ میرا ہونا، خدا کے ہونے کی دلیل ہے تو وہ خدا کو اپنی ذات کا محتاج بنا رہا ہے۔ سبحان الله عما يشركون۔ توحید یہ کہتی ہے کہ اللہ کو کسی کی احتیاج نہیں، اسے کسی کے ہونے یا نہ ہونے سے فرق نہیں پڑتا، وہ ازل سے قائم ہے۔ جب آدم نہیں تھا وہ تب بھی تھا، جب کائنات نہیں تھی، وہ تب بھی تھا۔ اسے اپنے ہونے کے لیے کائنات، آدم یا کسی بھی مخلوق کی احتیاج نہیں۔ اسے اپنی ذات کے اعتراف کے لیے کسی کی گواہی نہیں چاہیے، وہ ہر ضرورت سے پاک ہے۔ اللہ نے کائنات اور مخلوقات کو عدم سے تشکیل دیا ہے اور سب اشیا وظواہر کو اس نے فانی بنایا ہے۔ صرف بقا اسی کی ذات کو ہے۔ جب سب فنا ہو جائے گا تو اللہ فرمائے گا: میں ازل سے تھا، جب کوئی اور نہیں تھا۔ اور میں اب بھی ہوں جب سب مٹ گیا ہے۔ یہی صمدیت ہے۔

لم یلد ولم یولد۔ ولم یکن له کفوا احد:

تیسری صفت جو بیان ہوئی وہ ''کفوا'' ہے:

لم یکن له کفوا احد

امام راغب اصفہانی نے المفردات القرآن میں لکھا ہے کہ ''کفوا'' سے مراد ایسی ذات جو افعال میں برابری رکھتی ہو اور جسے مقابل لایا جا سکے۔[۱۹۳] یہ لفظ ''زوج'' کے معنوں میں بھی لایا جاتا ہے۔ اس سے پہلے اللہ فرماتا ہے کہ وہ نہ کسی سے جنا گیا، نہ اس کو کسی نے جنا۔ مراد یہ کہ اسے کسی کی ضرورت نہیں، نہ کوئی شے اس کی کمزوری ہے۔ اولاد، کمزوری کی دلیل ہے اور زوج برابری یا ہم سری کی۔ اللہ ان سب سے پاک ہے۔ بلی، بلی کو جنم دے گی؛ شیر، شیر کو؛ انسان، انسان کو؛ جن، جن کو؛ درخت کے بیج سے درخت ہی نکلے گا اور آگ، آگ ہی کی پیداوار کرے گی۔ اللہ ان سب صفات وتصورات سے بالاتر ہے۔ اللہ کی صفات کو اس کی مخلوق سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ اگر اللہ کی اولاد ہوگی تو وہ لازماً اس کے ساتھ التفات برتے گا۔ اگر کسی کے ساتھ ایسا نہیں کرے گا تو وہ ناانصاف ٹھہرایا جائے گا کہ کسی کو تو نوازتا ہے اور کسی کو نہیں۔ لہٰذا اس سے کلیسا کے اس تصور کی بھی نفی ہوتی ہے کہ اس نے چند انسانوں پر اپنا فیض مخصوص کر رکھا ہے۔ ہندومت میں یہی صفات برہمن سے منسوب کی جاتی ہیں اور اسلام میں یہی شے پیری کے تصور میں پائی جاتی ہے جو انسانیت کو بڑے اور چھوٹے، اہم اور غیر اہم کی تفریق میں ڈالتی ہے۔ ابوبکر باقلانیؒ فرماتے ہیں کہ یہ صرف قرآن کا معجزہ ہے جو کہتا ہے کہ اللہ کی اولاد نہیں ورنہ تمام مذاہب اللہ سے اولاد کو منسوب کرتے ہیں۔[۱۹۴] قرآن کا درس یہ ہے کہ: فطرت اللّٰہ التی فطر الناس علیها لا تبدیل لخلق اللّٰہ (سورۃ الروم۔ آیت ۳۰)۔ آیت مذکورہ کی تفسیر میں مفسرین کرام لکھتے ہیں کہ آدم کا ہر بچہ ایک ہی فطرت پر پیدا ہوتا ہے بعد ازاں اس کا ماحول اور والدین اسے مسلمان، عیسائی یا یہودی بنا دیتے ہیں۔[۱۹۵] مسلم کی ایک حدیث میں آتا ہے: انی خلقت عبادی حنفاء۔[۱۹۵] علامہ اپنے مقالے ''Islam as an Ethical Ideal'' میں قرآن و حدیث کے ان فرمودات کا حوالہ دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس نقطۂ نظر سے انسان بنیادی طور پر نیک (Virtuous) اور سلیم الطبع (Peaceful) ٹھہرتا ہے۔ علامہ

فرماتے ہیں کہ کلیسا کا تصور یہ ہے کہ انسان چوں کہ بنیادی طور پر شر ہے، اور شر کبھی خیر (خدا) کو نہیں پا سکتا اس لیے اسے خیر کے حصول کے لیے ایسی ہستیوں سے انسلاک ضروری ہے جو اسے خیرِ کل (خدا) تک پہنچا دیں۔ اسی چیز نے رومن میں پوپاییت کو فروغ دیا ہے۔[197] لہٰذا وہ عیسیٰؑ اور پھر اس کے بعد پاپاؤں (God Fathers) کو خدا کے خاص بندے تسلیم کرتے ہیں اور ان کی پیروی کو اللہ تک پہنچنے کا ذریعہ بناتے ہیں۔ اس طرح سے انسان میں عام اور خاص کا فرق پیدا ہوتا ہے اور عوام الناس کو کیے کا ذمہ دار نہیں ٹھہرایا جا سکتا۔ اسی سے جبریت کا فلسفہ جنم لیتا ہے کہ انسان فطرت کی طاقتوں کے سامنے مجبورِ محض ہے، لہٰذا انسان گناہ پر گناہ، برائی پر برائی کرتا رہے، یا کچھ بھی نہ کرے، وہ بری الذمہ ہے۔ اس تصور نے اسلام میں بے عملی کو رواج دیا۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اسلام کے اخلاقی نظام کی بنیاد اس فکر پر کھڑی ہے کہ انسان ''نیک'' ہے اور اپنے کیے کا ذمہ دار ہے۔ اقبال لکھتے ہیں:

> Man is a free responsible being; he is the maker of his own destiny; and his salvation in his own business. There is no mediator between God and Man. God is the brightright of every man.[198]

علامہ فرماتے ہیں کہ توحید کی رمز "یکن لہ" میں پوشیدہ ہے۔ اسی کے ساتھ اپنا رشتہ مضبوط کرنا چاہیے کیوں کہ اس کی ذات کسی بھی شریک (مثال) کو برداشت نہیں کرتی:

رشتۂ با ''لم یکن'' باید قوی   تا تو در اقوامِ بے ہمتا شوی
آں کہ ذاتش واحد است و لا شریک   بندہ اش ہم در نسازد با شریک
مومنِ بالائے ہر بالا ترے   غیرتِ او بر نہ تابد ہمسرے[199]

اقبالؒ نہایت دکھ سے اس بات کا احساس دلاتے ہیں کہ مسلمان ان مباحث میں اس لیے الجھ گیا ہے کیوں کہ اس نے قرآن سے دوری اختیار کر کے غیروں (مشرکین) کے تصورات کو اپنا لیا ہے۔ رموزِ بے خودی کے باب "ولم یکن لہ کفوا احد" کے آغاز میں علامہ مسلمان کی فطرت کو گلِ لالہ کی مثال سے واضح کرتے ہیں کہ لالے کا وہ پھول جو پہاڑ کی چوٹی پر اگتا ہے، اسے کسی گل چین کے ہاتھ نے نہیں چھوا، اس کی آگ (صفات) صبح کے پہلے جھونکوں کی طرح ہے، جو ہر آلائش اور غیر کے رنگ سے پاک صاف ہوتی ہے۔ وہ اپنا ایک

الگ رنگ اور صفات رکھتی ہے۔ سورج کی شعاعیں سب سے پہلے بلندی پر اگنے والے اس پھول کا بوسہ لیتی ہیں۔ مسلمان بھی اسی گلِ لالہ کی طرح ہے جس کا اپنا ایک رنگ، اپنی ایک فکر ہے جو ہر آلائش سے پاک ہے۔[۲۰۰] علامہ سورۃ اخلاص کی تفسیر کے آخر میں لکھتے ہیں کہ یہ رنگ اللہ کا رنگ ہے جو قرآن سے ملتا ہے (صبغة الله و من احسن من الله صبغة)۔ مسلمان اس لیے الٰہیات کے ان مسائل میں الجھ گیا ہے کیوں کہ اس نے قرآن سے دوری اختیار کر لی ہے، اسی وجہ سے اسے اس کے سوالوں کا جواب نہیں ملتا۔ اس نے وحی (پیغامِ آسمانی) کو ترک کر کے عقل (مادیت) پر بھروسہ کر لیا ہے، چناں چہ تفرقات اور شرک کے اندھیروں میں جا پڑا ہے:

خوار از مہجوری قرآں شدی　　شکوہ سنجِ گردشِ دوراں شدی
اے چو شبنم بر زمیں افتندہ ے　　در بغل داری کتابِ زندہ ے
تا کجا در خاک می گیری وطن　　رخت بردار و سرِ گردوں فگن[۲۰۱]

صوفیہ کرام کا یہ ماننا کہ اللہ نے خود کو متعارف کرانا چاہا تو مخلوق کو پیدا کیا؟ اس سوال کا جواب تلاش کرنے سے قبل یہ جان لینا ضروری ہے کہ اللہ اپنے قول و فعل میں، اپنی ذات و صفات میں کسی بھی مخلوق یا اس مخلوق کے کسی قول و فعل کا محتاج نہیں ہے۔ وہ "الصمد" ہے، قادر ہے، جو چاہتا ہے کرتا ہے، اسے کسی شے کی احتیاج نہیں۔ نہ اسے کسی کے ہونے یا نہ ہونے سے کوئی فرق پڑتا ہے۔ نہ اس سے اس کی ذات و صفات اور بزرگی میں کوئی کمی آتی ہے۔ صوفیہ کرام کے مذکورہ بالا عقیدے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اگر کائنات نہ ہوتی، مخلوقات نہ ہوتیں تو اللہ کو کوئی نہ پہچانتا۔ (سبحان الله عما یشرکون)۔ سوال یہ ہے کہ جب تخلیقِ آدم سے قبل کائنات اور دیگر مخلوقات آباد تھیں تو پھر انسان کو تخلیق کرنے کا مقصد کیا تھا؟ یہ وہ سوال ہے جو سب سے پہلے ملائکہ نے ہی اللہ کے حضور کیا عرض کیا تھا؟ اس سوال کا جواب خود قرآن پاک ہی سے ملتا ہے۔ جو سارے کا سارا ایک لفظ ''خلیفة فی الارض'' میں موجود ہے۔ (انی جاعل فی الارض خلیفه)۔ علامہ نے اپنے خطبے ''The Human Ego__His Freedom and Immortality'' میں 'خلیفة فی الارض' کی جو تعریف پیش کی ہے اس کو ان نکات میں بیان کیا جا سکتا ہے:

- آدم، خدا کا چنیدہ ہے۔
- آدم زمین پر خدا کا نمائندہ ہے۔ اپنی تمام تر بشری خامیوں کے باوجود صاحبِ اختیار شخص ہے۔
- کائنات اور اس میں تمام اشیا کو اس کے لیے مسخر کر دیا گیا ہے۔ پوری کائنات اس کا گھر ہے، وہ جہاں رہے، چلے، پھرے۔ لیکن اپنے ہر عمل و فعل وقول کے لیے آقا کا محتاج اور اس کو جواب دہ بھی ہے۔
- وہ محض فتنہ و فساد پھیلانے اور من مانی کرنے کے لیے پیدا نہیں کیا گیا کیوں کہ اس سے قبل کائنات میں یہ کام ناری مخلوق بھی کر رہی تھی۔
- وہ محض اس لیے بھی پیدا نہیں کیا گیا کہ اپنے آقا کی عبادت کرے اور صبح شام اس کی تسبیح بیان کرے، کیوں کہ یہ فرض تو پہلے سے ملائکہ بھی ادا کر رہے تھے۔
- اس کو ذی شعور بنایا گیا، تا کہ اپنی عقل کے مطابق کائنات کو تسخیر کرے۔ انسان کو سکھلانے (وعلم الآدم اشیاء کلها) کا مطلب یہ تھا کہ وہ عقل و شعور رکھتا ہے۔ صاحبِ شعور ہے، تو ارادہ و اختیار بھی رکھے گا۔ صاحبِ ارادہ ہے تو پھر لازماً اپنے قول و فعل کا ذمہ دار بھی ہوگا۔
- وہ ایک ذمہ دار ہستی ہے۔ خلیفہ بنا کے اسے دراصل ایک فرض سونپا گیا ہے۔ اللہ نے اس نائب کو اپنا ''آئین'' بھی عطا کر دیا۔ اور زمین پر حکومت کرنے کا اختیار دے دیا۔ چناں چہ قرآن کی رو سے تخلیقِ آدم کا مقصد خلافت کے منصب کو پانا ہے۔
- اس سے نہ ہی تو خدا کو اپنے آپ کو دیکھنا مقصود تھا، اس سے خدا آئینے (آدم یا کائنات) کا محتاج ٹھہرتا ہے۔ نہ ہی آدم یا ابلیس کو خدا کی کوئی ضد یا غیر بنایا گیا جیسا کہ عجمی تصوف میں یہ خیال پایا جاتا ہے۔[۲۰۲]

یوسف سلیم چشتی نے جاوید نامہ کی شرح میں لکھا ہے:

جس طرح حق تعالیٰ نے اپنی صفات کو اپنا غیر تصور کر کے عالم بنا دیا، اسی طرح اپنی ذات کو اپنا غیر فرض کر کے آدم کو پیدا کر دیا۔[۲۰۳]

علامہ اقبال خدا کی ذات کے ساتھ اس قسم کے گنجلک خیالات کو منسوب نہیں کرتے۔ نہ

ہی وہ آدم کو خدا کا غیر یا خدا کی صفات کے لیے عالم کی تخلیق، یا عالم کو خدا کے لیے بمثل آئینہ ہی قرار دیتے ہیں۔ علامہ جب یہ فرماتے ہیں کہ اپنے اندر خدا کی صفات پیدا کرو تو اس سے یہ مراد ہے کہ خدا کی نیابت کا حق ادا ہو سکے، ظاہر ہے کہ نائب اپنے حاکم کی صفات کو اپنائے گا، جبھی نیابت کا حق ادا ہوگا۔ اسی لیے فرمایا گیا کہ اللہ کی عبادت اس طرح کرو جیسے اس کی عبادت کا حق ہے۔ اس سے یہ مراد نہیں کہ آدم کے وجود میں اللہ کا وجود منعکس ہو جائے۔ نہ اللہ اپنی ذات کے ظہور کے لیے آدم یا کائنات یا کسی اور مخلوق کا محتاج ہے۔ قرآن حکیم میں بھی ایسی کوئی آیت مبارکہ نہیں جس سے یہ مترشح ہوتا ہو کہ آدم اللہ کا عکس ہے۔ بلکہ جب بھی آدم کا ذکر آیا اللہ کے نائب یا خلیفہ اور بندے کے طور پر ہی آیا ہے۔ علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ عقلِ انسان، اللہ کی ذات تک رسائی نہیں پا سکتی اور اللہ کے جوہر کا ادراک انسانی فہم سے بالاتر ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے کہ خدا کی ذات کے بارے میں زیادہ کھوج مت لگاؤ کیوں کہ اس کی ذات احاطۂ عقلِ انسانی سے ماورا ہے۔[۲۰۴] صوفیہ کرام کی اکثریت کا بھی یہی ماننا ہے کہ انسان کی عقل اس کے آگے بے بس ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ عبدالکریم الجیلی نے اپنی کتاب الانسان الکامل کے باب اول میں اللہ کی ذات وصفات کے بارے بیان کرتے ہوئے یہی لکھا ہے کہ اللہ کی ذات (جوہر) تک پہنچنا انسان کے بس کی بات نہیں۔ علامہ اقبالؒ نے الجیلی کے اس نکتے کو یوں بیان کیا ہے:

> The Essence of God or Pure Thought cannot be understood, no words can express it, for it is beyond all relations, and knowledge of relation.[205]

اسی نظریے کی بنیاد پر اقبالؒ کا ماننا ہے کہ رویتِ باری ممکن نہیں کیوں کہ ذاتِ الٰہی کو انسان کی نگاہ اپنے احاطے میں نہیں لا سکتی۔ متکلمین اس ضمن میں مبالغے سے کام لیتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کا دیدار نہ اس دنیا میں، نہ قیامت کے بعد ممکن ہے۔ کیوں کہ اس کی کوئی جہت نہیں۔ بعض علما وفقہا اس بات سے اتفاق نہیں کرتے۔ ان کا کہنا ہے کہ اللہ کی جہت ہو سکتی ہے کیوں کہ اللہ خود قرآن میں ارشاد فرماتا ہے کہ تم جس طرف اپنا منہ کرو وہیں اللہ کا چہرہ ہے۔[۲۰۶] تاہم اکابر علما وصوفیہ کا ماننا ہے کہ مؤمنین کو آخرت میں دیدارِ الٰہی نصیب ہوگا اور جن لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ ایسا محال ہے اور خدا کی رویت ممکن نہیں تو یہ ایک خطائے صریح ہے۔[۲۰۷]

اللہ کے دیدار کے حوالے سے علما وصوفیہ کرام، رسول اللہ ﷺ کی اس حدیث مبارکہ سے اثبات کرتے ہیں کہ آپ ﷺ ایک بار صحابہؓ کے ساتھ تشریف فرما تھے۔ آپ ﷺ نے چاند کی طرف نظر کی، چاند چودھویں رات کا تھا اور فرمایا: پیش کیے جاؤ گے تم اپنے پروردگار پر سو دیکھو گے تم اس کو، جیسا کہ دیکھتے ہو اس چاند کو اور زحمت نہ اٹھاؤ گے تم اس کی رویت میں۔[۲۰۸] اب یہ سوال کہ کیا خدا کا دیدار اس دنیا میں بھی ممکن ہے؟ اس حوالے سے جمہور سلف اور خلف کا یہ ماننا ہے کہ ایسا ممکن ہے، لیکن ایسا واقع ہوا نہیں، نہ ہو گا۔ اور اس کے ثبوت میں وہ واقعہ معراج کو لاتے ہیں کہ جب رسول اللہ ﷺ اور اللہ کے درمیان فاصلہ ایک کمان کے برابر تھا لیکن درمیان میں ایک مہین پردہ حائل رہا۔ اگر اللہ نے اپنا دیدار کرانا ہوتا تو اللہ سب سے پہلے اپنے محبوب ﷺ کو اپنا دیدار کراتا، اُن سے زیادہ عزیز اللہ کو اور کون تھا؟ لیکن اللہ نے وعدہ کر رکھا ہے کہ قیامت سے پہلے وہ اپنا دیدار نہیں کرائے گا۔ اس لیے ایسا ممکن نہیں کہ کوئی اس دنیا میں اللہ کا دیدار کرے کیوں کہ اللہ اپنے وعدے کے خلاف نہیں کرتا۔ امام اشعریؒ کا قول ہے کہ اللہ کا دیدار ممکن ہے لیکن واقع نہیں ہوا۔[۲۰۹] یعنی اللہ اپنے مؤمنین کے دلوں میں ایسی قوت ڈال دے گا کہ وہ اُس کو دیکھ سکیں لیکن یہ واقعہ اس دنیا میں رونما نہیں ہو گا۔ آخرت میں اپنے مقرّرہ وقت پر ہی ہو گا۔ السراج الوہاج کے مصنف نے لکھا ہے کہ اللہ کا دیدار اس دنیا میں ممکن نہیں البتہ خواب میں رویت واقع ہو سکتی ہے۔[۲۱۰] صاحب التعرّف لکھتے ہیں کہ دنیا میں اللہ تعالیٰ کو نہ ظاہری، نہ باطنی آنکھ سے دیکھا جا سکتا ہے۔ صرف یقین کے اعتبار سے دیکھا جا سکتا ہے۔ یہ افضل ترین انعام ہے اور اگر یہ دنیا ہی میں دے دیا جاتا تو جنت اور دنیائے فانی میں کوئی فرق نہ رہتا اور طلبِ جنت کا مقصد ہی فوت ہو جاتا۔[۲۱۱] صوفیہ کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے معراج کے وقت اللہ کا دیدار ظاہری آنکھ سے نہیں کیا۔ اور حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں جو یہ کہتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اللہ کو دیکھا تو وہ جھوٹ بولتا ہے۔[۲۱۲]

اقبالؒ جب خدا کے ساتھ نور کی صفت کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے مُراد 'نور' کا وہ تصور نہیں ہے جو وحدۃ الوجودیوں کے یہاں پایا جاتا ہے، جس کے مطابق ذات الٰہی ایک ایسا نور ہے جو ارض وسماوات میں پھیلا ہوا ہے۔ اللہ کی ذات کی ہمہ گیریت اور مطلقیت کے تصور کی

وضاحت کرتے ہوئے اقبالؒ اپنے خطبے ''The Conception of God and Meaning of Prayer'' میں فرماتے ہیں کہ وجودی صوفیہ نے خدا کی ذات کو 'نور' سے تعبیر کیا ہے، اور اس کی دلیل میں وہ قرآن کی یہ آیت لاتے ہیں جس میں اللہ اپنی مثال ''نور'' سے واضح کرتا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ وحدت الوجودی اور دیگر فلسفی جو ذاتِ الٰہیہ کو نور سے تعبیر کرتے ہیں اس پوری آیت مبارکہ کے صرف ایک حصے پر نظر رکھتے ہیں۔ وہ اپنے خطبے میں فرماتے ہیں:

> جب ہم اس استعارے کا اول تا آخر مطالعہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اللہ ایک نور ہے، پھر یہ نور ایک شعلے پر مرتکز ہو گیا اور پھر اس کی انفرادیت پر مزید اس طرح زور دیا ہے کہ یہ شعلہ ایک قندیل میں ہے اور قندیل ایک ستارے کی مانند ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ پورا استعارہ اس بات کا شاہد ہے کہ اللہ ایسا نور نہیں جو اُسے کسی لاکونی صورت پر محمول کیا جائے۔ جیسا کہ وحدت الوجودی کہتے ہیں کہ وہ ہر شے میں پھیلا ہوا ہے جیسے نور کی خاصیّت ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اگر خدا کو 'نور' کہا جائے تو پھر اس سے اس کی ہمہ گیریت تو واضح ہو جاتی ہے، مطلقیت نہیں۔ خدا صفات کے پردے میں ہمہ گیر ضرور ہے لیکن قرآن کی دیگر آیات اور احادیث اس بات کا ثبوت فراہم کرتی ہیں کہ اُس کی ذات ایک جہت بھی رکھتی ہے۔[213] سید سلیمان ندوی نے اپنے مضمون ''ڈاکٹر اقبالؒ کا علم الکلام'' میں لکھا ہے کہ اقبالؒ نے اللہ کو جہت و اشارے سے پاک قرار دیا ہے۔[214] اور اس بات کے حوالے میں وہ ضربِ کلیم کا یہ شعر لاتے ہیں:

> ایں جہاں چیست؟ صنم خانۂ پندارِ من است جلوۂ او گروِ دیدۂ بیدارِ من است[215]

حالآں کہ علامہ نے اپنے خطبات میں جہاں خدا کی ہمہ گیریت کا ذکر کیا ہے، وہاں وہ خدا کے شخصی پہلو کی طرف اشارہ کرنے کے ساتھ ساتھ اس کے ساتھ جہت کو بھی منسوب کرتے ہیں اپنے خطبے میں فرماتے ہیں:

> The metaphor of light as applied to God, therefore, must, in view of modern knowledge, be taken to suggest the Absoluteness of God and not His Omni-Presence which easily lends itself to a Pantheistic interpretation.[216]

علامہ فرماتے ہیں کہ قرآن میں 'نور' کی مثال سے اللہ نے اپنی ذات کی ایک صفت، یعنی

ہمہ گیریت کو واضح کیا ہے۔ لیکن پوری آیت ملاحظہ کی جائے تو اس نور کو اللہ نے مزید نور بافوں میں بیان فرما کر اس کی جہت کی طرف بھی اشارہ کیا ہے اور اپنی ذات کو مستور کر دیا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اگر بندہ خدا کو دیکھنا چاہتا ہے، تو پہلے وہ روحانی آنکھ (بصیرت) پیدا کرے۔ جیسا کہ سید سلیمان ندوی نے لکھا ہے:

بلند ہمتی کا اقتضا یہ ہے کہ آنکھ کو اس سے بھی زیادہ بلند کیا جائے۔ اور اس ذات کی تلاش کی جائے جو آنکھ کی گرفت میں نہیں آسکتی۔[۲۱۷]

اقبالؒ فرماتے ہیں:

نورِ تو وا نمود سپید و سیاہ را ‏ دریا و کوہ و دشت و در و مہر و ماہ را
تو در ہوائے آن کہ نگہ آشنائے دوست ‏ من در تلاشِ آن کہ نہ تابد نگاہ را[۲۱۸]

اقبالؒ کا یہ ماننا ہے کہ خدا اپنی ذات میں ہمہ گیر نہیں لیکن اپنی صفات کے پردے میں وہ ہر جگہ موجود ہے۔ لہٰذا یہ آیت قرآنی کہ تم جس طرف اپنا رُخ کرو اللہ کا چہرہ ہے سے صفاتی معنے مراد ہیں، خدا کی ذات نہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ خدا کی ذات کو اگر مطلق انا کے طور پر دیکھا جائے تو بھی اس آیت سے جس قسم کی ہمہ گیریت کا تصور سامنے آتا ہے اس سے اس کی ابدیت پر کوئی شک نہیں کیا جاسکتا۔ وہ لکھتے ہیں:

> The answer to this question is that God cannot be conceived as infinite in the sense of spatial infinity. In matter of spiritual valuation mere immensity counts for nothing. Moreover, as we have seen before, temporal and saptial infinites are not absolute...[219]

قرآن میں ایسی کوئی آیت نہیں، ایسی کوئی حدیث نہیں جس میں انسان کو اللہ کی 'ذات' پر غور و فکر کرنے کا کہا گیا ہو۔ بلکہ انسان کو اپنے نفس پر (وفی انفسکم افلا تبصرون) اور کائنات پر (سیروا فی الارض)، اور خود قرآن پر (افلا یتدبرون القرآن) غور و فکر کرنے اور عالم کو مسخر کرنے کا حکم ضرور ملتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے موسیٰؑ سے کہا کہ تو نہیں دیکھ سکتا۔ اللہ نے پہاڑ پر اپنی تجلّی ظاہر کی اور وہ جل کر سیاہ ہو گیا۔ موسیٰؑ اپنے ساتھیوں سمیت بے ہوش ہو گئے۔ جب نبی اس شے کی تاب نہ لا سکا تو صوفی یا عارف کا درجہ تو اس سے نیچے ہوتا ہے وہ کیسے لا سکتا ہے۔ اگر انسان، خدا کا دیدار کسی طور کر ہی نہیں سکتا تو انسان کی یہ سعی لاحاصل ہو جائے گی کہ وہ

عرفانِ الٰہی کے حصول کی کوشش کرے۔ پھر صوفیہ اور اولیاء اللہ نے معرفتِ الٰہی پر اس قدر زور کیوں دیا ہے؟ کیا انسان کے لیے خدا کی معرفت ضروری ہے؟ اگر ہے، تو کیوں اور کس طرح؟ لا تدرکہُ الابصار میں دونوں الفاظ اپنی اپنی جگہ قابلِ غور ہیں پہلا لفظ ادراک، جس کے معنیٰ ہیں فہم رکھنا، شعور رکھنا، کسی شے کو سمجھنا، کسی شے کی معرفت کرنا، یہاں ادراک سے مُراد دیدار نہیں۔ پھر ساتھ ہی دوسرا لفظ 'بصر' آیا ہے بصر سے مُراد ظاہری آنکھ کا دیکھنا ہے۔ ورنہ قرآن پاک میں جہاں دل کی آنکھ سے دیدار مراد لینا ہوتا ہے وہاں لفظ 'فواد قلبی' استعمال ہوا ہے۔ معراج کے وقت بھی رسول اللہ ﷺ نے اللہ کو دل کی آنکھ سے دیکھا۔ مذکورہ آیت مبارکہ میں ظاہری آنکھ کے دیدار نہیں (کیوں کہ وہ تو اس دنیا میں ہر صورت ناممکن ہے) بلکہ ادراک، فہم و شعور کی بات ہو رہی۔ اس نکتے کو حادث اور قدیم کے فرق سے سمجھا جا سکتا ہے۔ اگر انسان کے ادراک میں خدا آ جائے تو خدا، انسان کا مسخر ہو جائے گا، جب کہ حادث، قدیم کو مسخر نہیں کر سکتا۔ اس بات کی دلیل میں علامہ سورۃ بقرۃ کی یہ آیات لاتے ہیں کہ اللہ نے آدم کو اسما سکھائے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ان آیات میں یہ نکتہ مضمر ہے کہ آدم کو تسمیہ اشیا کی قدرت حاصل ہے، یعنی وہ ان کے معانی قائم کرسکتا ہے۔ معانی کا قائم کرنا گویا ان کو اپنے قابو میں لانا ہے۔

علامہ الجیلی کے اس تصور کی توثیق کرتے ہوئے اپنے مضمون "The doctrine of absolute unity defined by Abdul Karim al-Jilani" میں فرماتے ہیں کہ انسانی علم کی نوعیت تصوری ہے، وہ اشیا کا تصور قائم کرتا ہے پھر ان کو اپنے حافظے میں ڈالتا ہے۔ الجیلی کا کہنا ہے کہ 'عنقا' صرف خیالات میں ہے اس کے باوجود وہ اپنی صفات رکھتا ہے۔ لیکن اسم اللہ (اور دوسرے اسمائے الٰہی) حقیقت میں موجود ہیں اور ان اسما اور ان کی صفات کی بنا پر ہی اللہ کو پہچانا جا سکتا ہے۔ گویا اسم بہ مثل ایک آئینہ ہے جو حقیقتِ مطلق کے تمام اسرار فاش کرتا ہے، یہ ایک نور ہے جس میں خدا اپنے آپ کو دیکھتا ہے۔[۲۲۰] "خلافتِ آدم" میں علامہ فرماتے ہیں کہ موسیٰؑ نے خدا کا دیدار اس لیے کرنا چاہا تا کہ وہ لذتِ تحقیق حاصل کرسکیں کہ خدا کیسا ہے اور کون ہے؟ اقبالؒ لکھتے ہیں کہ 'لن ترانی' ایک ایسا دقیق نکتہ ہے جو آسانی سے سمجھ نہیں آ سکتا۔ خدا کو خلوت میں رہنا پسند ہے کیوں کہ وہ خالق ہے۔ انسان کی اصل تخلیق کی بجائے تحقیق ہے (ربی ارنی

الاشیاء کما ھی) اسی لیے اس کو جلوت کی ضرورت رہتی ہے۔ اسی لیے وہ آدم سے کہتے ہیں:

در نگر ہنگامۂ آفاق را زحمتِ جلوت مدہ خلّاق را
حفظِ ہر نقش آفریں از خلوت است خاتمِ او را نگیں از خلوت است[۲۲۱]

زندہ رود، حلاج سے سوال کرتا ہے کہ دیدارِ الٰہی کیا ہے؟ حلاج جواب دیتا ہے کہ معرفتِ خویش کے حصول کے بعد انسان اس قابل ہوتا ہے کہ حق شناس ہو جائے اور جب وہ حق کا نقش جان لیتا ہے تو کائنات اس کی نخچیر ہو جاتی ہے۔ اور وہ اپنی تدابیر سے اپنی تقدیریں بناتا ہے:

نقشِ حق اول بجاں انداختن با او را در جہاں انداختن!
نقشِ جاں تا در جہاں گردد تمام می شود دیدارِ حق دیدارِ عام
نقشِ حق داری؟ جہاں نخچیرِ تُست ہم عناں تقدیر با تدبیرِ تُست[۲۲۲]

علامہ معرفت کی انتہائی منزل کو وجدان کا نام دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ وجدان ہی وہ صفتِ انسانی ہے جس کی بنا پر انسان اللہ کی صفات تک پہنچ کر اس کی معرفت حاصل کر لیتا ہے۔ اپنے مضمون ''Knowledge and Religion'' میں لکھتے ہیں:

> The intellect flying through fathomless empty space pierces through the veil of names and attributes, traverses the vast sphere of time, enters the domain of the non-existent and find the essence of Pure Thought to be an existence which is non- existence__a sum of contradiction.[223]

علامہ فرماتے ہیں کہ قرآن میں اللہ کا خود کو اسم 'نور' یا دیگر اسما و صفات سے متعارف کروانا اس لیے ہے تاکہ انسان اس کی صفات سے معرفت حاصل کر سکے، ورنہ خدا کی ذات کو سمجھنا عقلِ انسانی کے بس کی بات نہیں۔ گویا 'نور' اللہ کی ذات نہیں بلکہ وہ صفت ہے جس کے ذریعے سے انسان اللہ تک پہنچ سکتا ہے۔ جیسا کہ ابن عباسؓ اس کی قرأت "اللّٰہ نَوَّرَ السموت والارضَ" (ترجمہ: اللہ نے زمین و آسمان کو نورانی بنایا ہے) بھی کیا کرتے تھے۔[۲۲۴] اہلِ تصوف کا یہ ماننا ہے کہ نور، خیر کا؛ اور تاریکی، جہالت یا شر کا منبع ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے گناہ کو قلبِ مومن پر ایک سیاہ داغ سے تشبیہ دی ہے، جب مومن اللہ کے نور (خیر) کی طلب کرتا ہے تو یہ سیاہی ختم ہو جاتی ہے اور جب اس سے دور بھاگتا ہے تو سیاہ نقطہ بڑھ کو پورے قلب کو سیاہ کر دیتا ہے، قرآن میں اسی کو 'ران'[۲۲۵] کہا گیا ہے۔[۲۲۶] اور اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کے وجود میں

جو خیر کا مادہ رکھا ہے، وہ دراصل نورِ الٰہی ہے۔ اسلامی تصورِ الٰہ کے مطابق یہ نور جس سے اللہ نے کائنات کو روشن کیا، زمین و آسمان کو بنایا اور انسان کے وجود میں جو روشنی ڈال دی یہ 'ایمان و آگہی' کا نور ہے۔ یہ وہ نور ہے جو انسان کو خدا کی معرفت عطا کرتا ہے۔ قرآن میں اللہ فرماتا ہے: ایمان لانے والوں کا ولی خود اللہ ہے، وہ انھیں اندھیروں سے نکال کر روشنی کی طرف لے جاتا ہے اور کافروں کے اولیا شیاطین ہیں، وہ انھیں روشنی سے نکال کر اندھیروں کی طرف لے جاتے ہیں۔[۲۲۷] یہی وجہ ہے کہ اقبالؒ بار بار 'نور (ایمان و آگہی)' کے حصول کی بات کرتے ہیں، انسان کے نورِ الٰہی میں مدغم یا گُم ہو جانے کی بات نہیں کرتے۔ انسان نور کی صفات خود میں پیدا کر کے اپنی اور کائنات کی معرفت حاصل کر سکتا ہے۔ کیوں کہ کسی شے تک پہنچنے کے لیے اس شے کی صفات کو اپنانا ضروری ہے۔ توحید یہ ہے کہ انسان اللہ کا کسی صورت ادراک نہیں کر سکتا تاہم وہ اللہ کی صفات اپنا کر اس مقام پر پہنچ سکتا ہے جہاں اللہ اُسے اپنے 'نور' کا تھوڑا حصہ عطا کرتا ہے، جسے قرآن نے 'حکمت' کہہ کر پکارا ہے۔ پھر وہ کائنات کے حقائق کو اُسی نورِ الٰہی سے دریافت کرتا ہے۔ چناں چہ کہتے ہیں:

مسلماں بندۂ مولا صفات است　　دلِ او سِرّے از اسرارِ ذات است
جمالش جز بہ نورِ حق نہ بینی　　کہ اصلش در ضمیر کائنات است[۲۲۸]

''حضورِ رسالتﷺ'' میں علامہ فرماتے ہیں کہ معرفت کے حصول کے لیے انھیں کسی صوفی و ملا کی صحبت نشینی کی طلب نہیں، ان کے لیے اسی قدر کافی ہے کہ انسان اپنے دل میں 'اللہ' کا نقش ثبت کر لے، خود ہی تمام اسرار اس پر فاش ہو جاتے ہیں۔ اللہ کا 'نور' ہی ہے جو انسان کی خودی کو روشن کرتا ہے:

نہ با مُلا نہ با صوفی نشینم　　تو میدانی کہ من آنم، نہ اینم
نویس 'اللہ' بر لوحِ دلِ من　　کہ ہم خود را ہم او را فاش بینم[۲۲۹]

خودی روشن ز نورِ کبریائی است　　رسائی ہائے او ز نارسائی است
جدائی از مقامات و وصالش　　وصالش از مقاماتِ جدائی است[۲۳۰]

'نور'، 'نورِ الٰہی'، 'نورِ حق'، 'نورِ قلب'، 'نورِ کبریائی'، 'نورِ خودی' وغیرہ جیسی تراکیب کلامِ اقبالؒ

کا ایک خاص جزو ہیں۔ اقبالؒ کے نزدیک 'نور' اور اس کے تمام منابع، یعنی آفتاب، ماہتاب، ستارے، فلک اس لیے اہمیت رکھتے ہیں کیوں کہ ان سب کا منبع اللہ تعالیٰ کی ذات اقدس ہے۔ بانگِ درا کی نظم ''آفتاب'' میں وہ آفتاب کو روح وخرد اور شعور وقلب کا نور قرار دیتے ہیں۔[۲۳۱] اقبالؒ کے لیے ''آفتاب'' وہ معنے نہیں رکھتا جو ہندوؤں کے یہاں موجود ہے جس کے مطابق آفتاب سے براہِ راست روشنی یا نور کا صدور ہوتا ہے۔ اقبالؒ کے یہاں وہ اس لیے اہمیت رکھتا ہے کیوں کہ وہ آفتاب کے نور کو روح وشعور اور قلب ونظر کے نور، جسے حکمت و معرفت کا نور کہیں گے، کے مماثل قرار دیتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ آفتاب کے اندر بھی وہی نور پنہاں ہے جو عقل ودل میں موجود ہے ور یہ نور، نورِ الٰہی ہے۔ ان کے نزدیک نورِ آفتاب بھی نورِ الٰہی کا فیضان ہے اور پھر اس نور سے انسان کے شعور وآگہی کو جلا ملتی ہے۔ اسی لیے وہ آفتاب سے ''ضیائے شعور'' کا مطالبہ کرتے ہیں۔ گایتری کی اس نظم سے اخذ کرنے کا مقصد بھی یہی تھا کہ اقبالؒ آفتاب کے متعلق اپنا نقطہ نظر واضح کرنا چاہتے تھے۔ اُن کے معاصرین کی نااہلی تھی کہ وہ اس باریک نکتے کو سمجھ نہیں سکے اور اس کے ظاہری تاثر ومفہوم پر بھروسہ کر کے اقبالؒ پر کفر کا فتویٰ لگا دیا۔ اقبالؒ کے نزدیک آفتاب کی روشنی کا منبع نورِ الٰہی ہے۔ لہٰذا وہ فرماتے ہیں:

اے آفتاب ہم کو ضیائے شعور دے ۔۔۔ چشمِ خرد کو اپنی تجلّی سے نور دے
ہر چیز کی حیات کا پروردگار تو ۔۔۔ زائیدگانِ نُور کا ہے تاجدار تو
نے ابتدا کوئی نہ کوئی انتہا تری ۔۔۔ آزادِ قید اول و آخر ضیا تری[۲۳۲]

یہ تمام صفات خدائے بزرگ و برتر کے سوا اور کسی کی نہیں ہیں اس لیے اقبالؒ آفتاب کو خدا نہیں کہہ رہے بلکہ اُسے خدا کا ایک عظیم مظہر قرار دے رہے ہیں۔ اسی طرح نظم ''شمع'' میں جب وہ یہ کہتے ہیں: کعبے میں، بت کدے میں ہے یکساں تیری ضیا۔[۲۳۳] تو اس سے مراد نورِ الٰہی کا ہمہ جہت و ہمہ گیر ہونا ہے۔ آفتاب کی صفت یہ ہے کہ وہ ہر شے کو بلا امتیاز ایک ہی طرح روشنی فراہم کرتا اور اندھیروں کو مٹاتا ہے اسی لیے قرآن میں رسول اللہ ﷺ کو 'سراجاً منیرا' کہا گیا۔ بانگِ درا کی نظم ''شمع'' میں وہ اسی خیال کا اظہار شمع کے استعارے میں کر رہے ہیں۔

مثنوی جاوید نامہ میں اقبالؒ ایک بندۂ عاجز کی طرح یہ فریاد کرتے ہیں کہ اے اللہ! تُو تو سورج کی مانند ہے اگر تو اپنے نور سے مجھ جیسے حقیر انسان کو نوازے گا تو تیرے نور میں تو کوئی کمی نہ ہوگی لیکن میری زندگی سنور جائے گی:

اے ترا تیرے کہ مارا سینہ سفت حرفِ ''ادعونی'' کہ گفت و یا کہ گفت؟
روئے تو ایمانِ من، قرآنِ من جلوہ ے داری دریغ از جانِ من؟
از زیانِ صد شعاعِ آفتاب کم نمی گردد متاعِ آفتاب[۲۳۴]

آگے چل کر اسی بات کو اور انداز سے کرتے ہیں کہ اگر خدا اپنی تجلّی سے مجھے پُرنور کر دے تو بجلی کا اس سے کیا جاتا ہے؟ جل کر خاکستر تو خرمن (آدم) ہوگا نہ کہ بجلی۔ اس لیے خدا سے طلب گار ہیں کہ وہ چاند کی طرح میرے شبستان سے گزرے اور اسے منوّر کر دے:

تو مہی اندر شبستانم گذر یک زمان بے نورِیِ جانم نگر
شعلہ را پرہیز از خاشاک چیست برق را از برفتادن باک چیست[۲۳۵]

''نور'' تصوف کی ایک خاص اصطلاح ہے جس سے مُراد روحانیت کا وہ سرچشمہ ہے، جس سے افکار کی گتھیاں سلجھتی ہیں اور حقائق کو مٹھی میں سمویا جا سکتا ہے۔ اقبالؒ اسی صوفیانہ روایت سے ''نور'' کی اصطلاح اخذ کرتے ہیں۔ رسولِ خداﷺ کی روزانہ کی دعاؤں میں سے ایک یہ بھی تھی:

اللّٰھم اجعل فی قلبی نوراً وفی بصری نوراً وسمعی نوراً وعن یمینی نوراً وان یساری نوراً۔ وفوقی نوراًوتحتی نوراً۔ وامامی نوراً وخلفی نوراً۔ وجعل لی نوراً وفی لسانی نوراً، وعصبی نوراً، ولحمی نوراً، ودمی نوراً، وشعری نوراً وبشری نوراً۔ وجعل فی نفسی نوراً واعظم لی نوراً۔ اللّٰھم اعطنی نورا۔ (مشکوۃ المصابیح، ص ۱۱۹۵)

ترجمہ: اے اللہ! میرے دل اور میری آنکھوں اور میرے کانوں میں نور کر دے اور میرے دائیں بائیں، میرے اوپر نیچے، میرے آگے پیچھے نور کر دے، اور میری زبان میں، اور میرے اعصاب میں اور میرے گوشت اور خون میں نور کر دے، میرے بالوں اور میرے پورے بدن

میں نور ڈال دے اور میرے نفس کو نور دے اور مجھے سراپا نور عطا کر۔[۲۳۶]

اقبالؒ ارشادِ الٰہی کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے جاوید نامہ میں عرض کرتے ہیں کہ اے اللہ! جب تو نے خود انسان سے یہ کہا کہ ''اُدعونی استجب لکم'' پھر تو میری پکار کا جواب کیوں نہیں دیتا۔ جب تو خود فرماتا ہے کہ میں تمھاری شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہوں، پھر یہ دوری کیوں ہے؟ تو میرے سینے کو اپنے نور سے منوّر کیوں نہیں کرتا۔[۲۳۷] جاوید نامہ میں اقبالؒ ''نور'' کو معرفت کے حصول کا ذریعہ قرار دیتے ہوئے اس کی تین اقسام بیان کرتے ہیں:

۱- نورِ خویش

۲- نورِ دیگرے

۳- نورِ ذاتِ حق

پہلی قسم کا 'نور' وہ ہے جس سے انسان اپنی عقل کے ذریعے علم حاصل کرتا ہے۔

'نور' کی دوسری قسم وہ ہے جو انسان کسی دوسرے انسان سے علم یا فیضِ روحانی کی صورت میں حاصل کرتا ہے۔

تیسری قسم کا 'نور' وہ ہے جو انسان براہِ راست اللہ تعالیٰ سے حاصل کرتا ہے۔

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہ تیسری قسم کا نور ہی اصل نور ہے یہ 'نورِ ذاتِ حق' ہے جس سے خدا کی معرفت ہوتی ہے اور خود کی حقیقی معرفت بھی اسی تیسری قسم کے نور سے ہوتی ہے۔ صوفیہ کرام کے یہاں کرامات کا ظہور 'نورِ ذاتِ حق' سے ہوتا ہے۔ ظاہر پرست ملا یا علما کرامات کو سرے سے تسلیم ہی نہیں کرتے اور اعتراض کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ انسان ایسی مافوق الفطرت اور ماورائی حرکات نہیں کر سکتا یہ صرف اللہ سے مخصوص ہیں۔ ایسے لوگوں کے لیے جواب یہ ہے کہ جس طرح انبیاؑء سے اُن کی اللہ سے خاص قرب کی بنا پر اور اللہ کے احکامات کی پورے طور پر بجا آوری کی بنا پر اللہ اُن کو معجزات عطا کرتا ہے۔ تاکہ لوگ یقین کر لیں کہ یہ شخص پیغمبر ہے، اسی طرح اولیاء اللہ کو ان کی خاص عبادات اور الفتِ الٰہی اور تیقّن کی بنا پر اللہ اُن کو نور و فراست سے نوازتا ہے اور وہ اسی فراست سے اشیا کے باطن میں جھانک لیتے ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ کا اپنے بیٹے کو آنے والے فتنوں کی خبر کرنا۔[۲۳۸] حضرت عمرؓ کا ساریہ بن غنیم کو کوسوں دور آواز دے دینا[۲۳۹] اور نیل کو حکم جاری کرنا[۲۴۰] اسی نورِ الٰہی اور فراست کی بدولت تھا۔ اس نور کا اظہار انبیاؑ میں معجزہ اور

اولیاء اللہ میں 'الہام' اور 'کرامت' کہلاتا ہے۔ خواجہ محبوب الٰہی فرماتے ہیں کہ اولیاء اللہ سے کرامات کا خود بخود صدور ہو جائے تو اور بات ہے لیکن صوفیہ کرام، دانستہ کرامات کے ظہور کو پسند نہیں کرتے تھے۔ کیوں کہ اس سے شہرت کا احتمال رہتا ہے اور شہرت ریا کاری کی طرف لے جاتی ہے اور ریا کاری کے بارے میں صوفیہ کا کہنا ہے کہ یہ اعمال کو اس طرح کھا جاتی ہے جس طرح دیمک لکڑی کو، یا یہ دل کو اس طرح میلا کر دیتی ہے جس طرح زنگ لوہے کو۔[۲۴۱]

وہ اولیا کی کرامت اور فراست کا واقعہ بیان فرماتے ہیں کہ ایک نابینا ولی تھے۔ ایک مخالف آیا اور ان کے سامنے بیٹھ گیا۔ اس نیّت سے کہ ان کا امتحان کرے گا۔ چناں چہ دل میں خیال آیا کہ یہ آنکھوں سے معذور ہیں لازماً ان کے علمِ باطن میں بھی کچھ کمی ہوگی۔ لہٰذا اُن سے مخاطب ہو کر کہنے لگا کہ ولایت کی نشانی کیا ہے؟ اور جس وقت اس نے یہ سوال پوچھا عین اسی لمحے اُس کے ناک پر مکھّی بیٹھ گئی۔ مخالف نے اُسے اُڑا دیا، وہ پھر ناک پر آ بیٹھی، اس نے پھر اُڑا دیا وہ پھر بیٹھ گئی۔ اس کے سوال کے جواب میں وہ نابینا ولی بولے کہ اولیا کی ایک نشانی تو یہ ہے کہ اولیا کی ناک پر مکھّی نہیں بیٹھتی۔[۲۴۲] اولیاء اللہ کو یہ انعامِ خصوصی اللہ کی جانب سے اُن کی فہم وفراست کی وجہ سے عطا کرتا ہے اور یہی نور ان کے علم کا منبع ہے۔ حضرت ابو درداؓ فرماتے ہیں کہ مومن وہ ہے جس کو اللہ کے نور سے پردے کے پیچھے کی چیزیں نظر آتی ہیں۔[۲۴۳] فکرِ اقبالؒ کے مطابق حکمت وعلمِ حقیقی کا اصل منبع 'نورِ ذاتِ حق' ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اللہ جب انسان کے دل ودماغ کو اپنے نور سے جلا بخشتا ہے تو اس پر اسرارِ کائنات فاش ہونے لگتے ہیں۔ وہ ناممکنات کو ممکنات میں بدل دیتا ہے، اپنی تقدیر اپنے ہاتھوں سے بناتا ہے، اللہ کی رضا میں راضی ہو کر رضائے الٰہی کا محور بن جاتا ہے، ایّام اس پر سواری کرتے ہیں، کائنات کا ذرّہ ذرّہ اُس کے حکم کا تابع ہو جاتا ہے۔ کیوں کہ وہ نورِ حق سے دیکھتا ہے اس لیے اُسے ہر شے صاف، واضح اور مکمل نظر آتی ہے، اس میں تیقّن اور بھروسہ ہوتا ہے۔ ہر قسم کی گدلاہٹ اور شک وشبہ سے پاک ہوتی ہے۔ مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوام شرق میں فرماتے ہیں:

ہر چہ می بینی ز انوارِ حق است　　حکمتِ اشیا ز اسرارِ حق است[۲۴۴]

یعنی حضرت علامہ کے نزدیک کائنات کے ضمیر میں نورِ حق جلوہ فگن ہے۔ اور انسان اسی

ضمیر سے واقف ہونے کے بعد کائنات کے رازوں سے واقف ہوسکتا ہے۔ ارمغانِ حجاز میں اس نکتے کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

جہاں تابی ز نورِ حق بیاموز که او باصد تجلّی در حجاب است[۲۴۵]

گلشنِ راز، جدید میں جبرئیل امینؑ سے فکر آمیز سوال کرتے ہیں کہ انسان کا تفکّر جس سے وہ کائنات کے راز سمجھنے کی کوشش کرتا ہے، دراصل کیا ہے؟ اور انسان کو حقیقت کا ادراک کیسے ہوسکتا ہے؟

درونِ سینۂ آدم چہ نور است چہ نور است ایں کہ غیبِ او حضور است

چہ نورے جاں فروزے سینہ تابے نیرزد با شعاعش آفتابے[۲۴۶]

اس کے جواب میں جبرئیل امینؑ انسان کے وجود میں ایک ایسی شے کا ذکر کرتے ہیں جس سے حقیقت مطلقہ تک پہنچا جاسکتا ہے اور یہ اُس کے سینے میں موجود 'نورِ الٰہی' ہے، جسے 'نورِ خودی' بھی کہا گیا ہے۔ جبرئیل امینؑ کی زبان سے علامہؒ بیان کرتے ہیں کہ نورِ الٰہی کی بدولت انسان زمان ومکان کے حقائق پالیتا ہے کیوں کہ یہ بہ یک وقت نور بھی ہے اور نار بھی متحرک بھی ہے اور ساکن بھی، ثابت بھی ہے اور سیّارہ بھی، کہیں وامانده ہے اور کبھی دریائے بے پایاں ہے، دریا بھی ہے اور چوب کلیم بھی، اس کے سینے میں دونوں کیفیات بہ یک وقت پائی جاتی ہیں۔ یہ اُس کی وسعت، گہرائی اور گیرائی کی وجہ سے ہے۔ یہ ایسی طاقت ہے جو قطرے کو گہر بنا دیتی ہے، اس کے زمان و مکان کی کوئی حدنہیں، اس کا ایک لمحہ سوصدیوں پہ بھاری ہے، اس کے دنوں کا شمار نہیں کیا جاسکتا، اس کا مقام بلند تر ہے، ستارے اس کے مرغزار اور کہکشاں اس کی ندیاں ہیں سب میں رہتے ہوئے بھی سب سے منفرد ہے۔[۲۴۷] گویا یہ نورِ الٰہی ہی وہ طاقت ہے جس کی بدولت انسان زمان ومکان کے پوشیدہ راز پالیتا ہے۔ سقراط نے باطن میں ایک غیبی قوت کا انکشاف اپنے شاگردوں سے کیا تھا جو بچپن سے اس کی رہنمائی کرتا آیا۔[۲۴۸] ایمرسن رالف بھی ایسی روحانی قوت کے حصول کا درس دیتا تھا جس سے خدا تک رسائی ہوسکتی ہے۔ اسلامی تصوف میں اسی روحانی قوت کا سب سے پُر جوش اظہار صوفیہ کرام کی زبانی ہوا۔ علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہ وہ نور ہے جو مومن کی فراست کو انتہائے کمال تک لے جاتا ہے۔ انسان

اپنے تمام عقلی اور قلبی، ظاہری اور باطنی، مادی اور روحانی کمالات اسی نور سے اخذ کرتا ہے۔ عناصر اور مظاہر کائنات اس نور کے دیگر احوال ہیں۔ کائنات کی رگ و پے میں یہی نور جاری و ساری ہے، انسان کے وجود کے ہونے کی دلیل بھی یہی نور ہے، وہ خلوتوں اور جلوتوں کا ادراک کر لیتا ہے، ایک سالک یا صوفی اسی نور سے اپنے ظاہر و باطن پر نگاہ رکھتا ہے اور ان سے آشنائی حاصل کرتا ہے، اسی نور سے وہ خود آگاہی اور پھر خدا آگاہی حاصل کرتا ہے، اس کے ہنگاموں میں ایک مخصوص خامشی ہوتی ہے، یہ ہنگامِ تعمیری ہے، تخریبی نہیں۔ یہ ایک سالک کو صوفی اور عارف کے بلند ترین مقام پر لے جاتا ہے جہاں وہ کائنات کے اور اپنے نفس کے تمام اسرار و رموز سے آشنا ہو جاتا ہے۔ یہی مقامِ ابدیت ہے، یہیں پر وہ بقائے دوام حاصل کرتا ہے۔ نہ صرف انسان بلکہ پوری کائنات اس نور سے روشن ہے۔ مسخرات اسی نورِ حقیقی سے تکمیل پاتے ہیں۔ زیست کا حاصل یہی نورِ الٰہی ہے، یہ ایک بار زیست کو اپنے جلوے سے آشنا کر دے تو پھر اُسے دیگر تمام جلووں سے بے نیاز کر دیتا ہے۔ یہ دونوں جہانوں کو شکار کرنے کا گُر سکھاتا ہے اور جب انسان اس مقام پر پہنچ جائے جہاں وہ انفس و آفاق کو مسخّر کر لے تو اقبالؒ فرماتے ہیں، وہ ابدی اور لافانی ہو جاتا ہے:

اگر ایں ہر دو عالم را بگیری ہمہ آفاق میرد تو نہ میری[۲۴۹]

اقبالؒ انسان کو اس جہانِ رنگ و بو کو نورِ الٰہی کے ذریعے سے تسخیر کرنے کا درس دیتے ہیں۔ کیوں کہ نورِ الٰہی سے تسخیر کرنے کے بعد انسان جس مقامِ ابدی پر پہنچتا ہے وہی اس کلی بادشاہت کا مقام ہے:

شکوہِ خسروی این است، این است ہمیں ملک است کو توام بدین است[۲۵۰]

علامہ اقبالؒ کا نظریہ ہے کہ علم اور معرفت دونوں ایک دوسرے سے الگ نہیں بلکہ دونوں ہی راستے حقائق مطلقہ تک لے جاتے ہیں۔ دونوں ہی نورِ الٰہی سے فیض یاب ہوتے ہیں۔ علم اگر صراطِ مستقیم پر ہو تو اشیا کے باطن تک لے جاتا ہے۔ اسی لیے اگر کوئی شخص دونوں میں امتیاز کرے تو وہ غلط بینی ہے اُس کی وہ شے کی صرف ظاہر پر نگاہ رکھے ہوئے ہے اس کے باطن میں نہیں جھانک رہا:

ہے ذوقِ تجلّی بھی اسی خاک میں پنہاں غافل! تُو نرا صاحبِ ادراک نہیں ہے[۲۵۱]

اللہ کی معرفت، فہم وشعور ظاہری حواس سے نہیں کیا جا سکتا باطنی وقلبی حواس (وجدان) وہ شے ہے جس سے صوفی خدا کا ادراک کرسکتا ہے گو کہ بعینہٖ وہ بھی نہیں ہوسکتا کہ جیسا خدا اپنی ذات میں بعینہٖ ہے۔صوفی البتہ اس کی کچھ رمزیں پالیتا ہے، فلسفی اس کو نہیں پا سکتا کیوں کہ وہ حسیّات ظاہری میں اُلجھا رہتا ہے۔ دوسری اہم بات یہ ہے کہ انسان اس لیے بھی ذات تک نہیں پہنچ سکتا کیوں کہ وہ خدا کو اپنی صفات سے پہچانتا ہے اور صفات سے بھی وہ مظاہر فطرت کے ذریعے آشنا ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ اس طرح ذات سے کئی درجے دور ہو جاتا ہے۔ مظاہر فطرت میں صفات اور ان صفات سے خدا کی معرفت کی کوشش کرتا ہے۔ براہ راست ذات کا ادراک انسان کے لیے ناممکن ہے اور خود ذاتِ خداوندی کو یہ راس نہیں کہ وہ اپنی تجلّی کو عیاں کر دے۔ لہٰذا اقبالؒ فرماتے ہیں کہ فلسفی و عارف وصوفی دیدار کے منتظر رہتے ہیں حالاں کہ یہ سادہ سی بات اُن کو سمجھ نہیں آتی کہ دیدار کے لیے خدا کو اپنا جلوہ ظاہر کرنا پڑے گا وہ ممکن نہیں لہٰذا دیدار ممکن نہیں:

حکیم و عارف وصوفی تمام مستِ ظہور کسے خبر کہ تجلّی ہے عین مستوری[۲۵۲]

صفات سے تو ذات تک نہیں پہنچا جا سکتا لیکن ایک شے ہے جو براہِ راست ذات کے حریم میں شور برپا کرتی ہے اور اقبالؒ فرماتے ہیں وہ نوائے شوق، عشق کی پکار ہے۔ گو کہ حریمِ ذات کو چیر نہیں سکتی لیکن اُس میں شور ضرور پیدا کر دیتی ہے:

میری نوائے شوق سے شور حریمِ ذات میں غلغلہ ہائے الاماں بت کدۂ صفات میں
حور و فرشتہ ہیں اسیر میرے تخیلات میں میری نگاہ سے خلل تیری تجلیات میں
گرچہ ہے میری جستجو دَیر و حرم کی نقش بند میری فغاں سے رستخیز کعبہ و سومنات میں[۲۵۳]

یہی وجہ ہے کہ علامہ آدم کے وجود کو اس قدر اہمیت دیتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہ صلاحیت تمام مخلوقات میں سے صرف آدم کو دی گئی ہے کہ وہ عشق اختیار کرتا ہے، اور اسی عشق کی بدولت وہ کائنات کے خالق اور رب کو پہچانتا ہے، دیگر مخلوقات اس صلاحیت سے بے خبر ہیں۔ اسی بات کو وہ ایک جگہ یوں فرماتے ہیں کہ معراج نبیﷺ کا واقعہ اس بات کی دلیل ہے کہ آدم کو

نوری و ناری یا دخانی و حیوانی، تمام مخلوقات پر برتری حاصل ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ ایسا عشق کی وجہ سے ممکن ہے۔ اقبالؒ نے یہ بات استعارے کے پہلو میں کہی جیسے یہ استعارہ ہے کہ مظلوم کی آواز عرش کو ہلا دیتی ہے۔ شور برپا کرنے سے اقبالؒ کی مُراد ان کی اثر آفرینی ہے۔ عشق، ذات تک پہنچنے کی ایک کوشش ہے۔ موسیٰؑ نے صفاتی خدا کو دیکھنے کی آرزو کی تو الامان والحفیظ کا غلغلہ بلند ہوا۔ گو کہ صفات، ذات سے الگ نہیں لیکن خدا کو صرف صفات تک محدود رکھنا (بظاہر انسان اس کے لیے مجبور بھی ہے) ایسا ہی ہے جیسے بت کدے میں اصنام کی پرستش کرنا۔ اسی لیے اقبالؒ نے ذات کے ساتھ 'حریم' اور صفات کے ساتھ 'بُت کدہ' کی ترکیب بنائی ہے دونوں تراکیب معنی خیز ہیں۔ حضرت ابراہیمؑ نے جب یہ فرمایا کہ میرا رب چاند، سورج، تاروں سے بھی عظیم تر ہے تو انھوں نے خدا کو صفات سے باہر نکل کر ذات تک پہنچنے کی کوشش کی۔ اگر صفات تک محدود رہتے تو فرماتے مجھے چاند میں خدا دکھتا ہے، سورج میں خدا دکھتا ہے۔ لیکن انھوں نے ان مظاہر کو وقتی و عارضی سمجھا اور خوب سمجھا اور ذاتِ خداوند تک پہنچنے کی طلب کی۔ پھر وہ اسم اللہ تک پہنچے جو خدا کا صفاتی نہیں بلکہ ذاتی نام ہے۔ یہی وجہ تھی کہ بتوں کو توڑا، صنم شکنی دراصل صفات کی حد سے باہر نکل کر ذات تک پہنچنے کی آرزو تھی۔ اسی لیے کائنات کے پہلے نبیؑ قرار پائے پھر دیگر انبیا نے اس روش کو اختیار کیا۔ یہاں تک کہ عیسیٰؑ تک آتے آتے دو روشیں بن گئیں ایک گروہ ذات محض میں اُلجھا رہا (جو انسان کے لیے ناممکن تھا لہٰذا خوب بھٹکا، مرتد ہوا، ملحد ہوا، کفر اختیار کیا) پھر دوسرا گروہ محض صفات تک محدود ہو گیا اور شرک کیا۔ حتیٰ کہ خاتم الانبیاﷺ کا ظہور مبارک ہوا اور پہلی وحی نازل ہوئی۔ غارِ حرا میں نبیﷺ کا قیام کرنا ذات تک پہنچنے کی براہ راست سعی تھی۔ یعنی صفات کے ذریعے ذات تک پہنچو کیوں کہ انسان ذات کا براہ راست ادراک نہیں کر سکتا۔ سورۃ علق کی ان پانچ آیات میں اللہ نے انسان کو اپنی ذات، صفات کے ذریعے سمجھائی: اللہ نے پہلی صفت بیان کی کہ وہ رب (پالنے والا ہے)، دوسری صفت خالق (پیدا کرنے والا)، تیسری صفت اکرم (کرم کرنے والا)، چوتھی صفت (الذی علم) سکھانے والی ذات، پانچویں صفت مالم یعلم (غیب کا جاننے والا جسے انسان نہیں جانتا، عالم الغیب)۔ چناں چہ اللہ نے پہلی وحی میں اپنی ذات کو صفات کے پردے میں بیان کیا۔ الذی خَلَقَ، الذی عَلَّمَ

خود کو اپنے ذاتی نام سے متعارف نہیں کروایا بلکہ ربّ کہہ کر بلایا جو صفاتی نام ہے۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسان کو خدا کی معرفت مقصود ہو تو وہ صفات کو فراموش نہیں کر سکتا۔ اسی لیے علامہ کا کہنا ہے کہ انسان کا علم 'اسمائی' ہے۔[۲۵۴] لہٰذا اقبالؒ جب معرفتِ ذات الٰہیہ کی بات کرتے ہیں تو اس سے اُن کی مُراد یہی ہے کہ دیگر ادیان محض صفات تک محدود رہتے ہیں، مذہب اسلام صفات کو پیشِ نظر رکھ کر ذات کی معرفت کا حصول کرنے کا درس دیتا ہے۔ چناں چہ اقبالؒ نے دونوں تراکیب اسی فرق کو واضح کرنے کے لیے اختیار کی ہیں۔

علامہ فرماتے ہیں کہ انسان کا خود میں صفاتِ خدا پیدا کرنا معرفت کی ایک کوشش ہے۔ اگر صفات کا بت کدہ تراش لیا اور انھی تک محدود رہے تو الامان والحفیظ کے سوا کچھ نہ بچے گا۔ لیکن ان صفات کو مسخّر کر لیا تو حریمِ ذات کا پردہ چاک نہ بھی ہو تب بھی اس میں شور ضرور برپا ہو گا۔ یہ کوشش صرف عشق کی طاقت سے کی جا سکتی ہے۔ لہٰذا خودی کو عشق سے محکم کرنے کا درس دیتے ہیں۔ اقبال اہلِ یورپ کی حکمت کی کجی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اہلِ یورپ نے اپنی تباہی کا سامان خود ہی پیدا کر لیا ہے کیوں کہ وہ عقل پر بھروسہ کر کے بیٹھ گئے ہیں اور یہ عقل انھیں لادینی کی طرف لے جا رہی ہے، یہ حکمت غیر یقینی کی صورت حال پیدا کرتی اور انسان کو مشکوک اور بے چین بنا دیتی ہے۔ دل و روح کا اصل سکون تو اُسی حکمت میں ہے جو نورِ الٰہی سے پیدا ہوتی ہے۔ پس چہ باید کرد اے اقوام شرق میں علامہ اہلِ مغرب کی اسی حکمت سے بے زاری کا اظہار کرتے ہیں جس کا ظاہر ہنگام آمیز اور باطن افسردہ و مردہ ہے۔ اہل یورپ کے علم و حکمت کو اقبالؒ یوں بیان کرتے ہیں:

گرگے اندر پوستینِ برۂ   ہر زماں اندر کمینِ برۂ
در نگاہش آدمی آب و گِل است   کاروانِ زندگی بے منزل است[۲۵۵]

اہل یورپ کے ذہین و فطین اذہان آج تک خدا کی معرفت حاصل نہیں کر سکے، کائنات کی حقیقت کا صحیح سراغ نہیں لگا سکے، اقبالؒ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ مادے کو اپنا رہنما بناتے ہیں جو خود دوسروں کی رہنمائی کی محتاج ہے۔ بندہ حُر یا مردِ مومن یا مردِ قلندر ایسی شخصیت ہے جو نورِ الٰہی سے ہر شے کا راز پا لیتا ہے۔ وہ اللہ کی نشانیوں پر غور کرتا ہے اور اُس کی حکمت کا

ماخذ قرآن پاک ہے جو اُسے ''اُنظر'' کا درس دیتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ یہ شرف اسلام کو حاصل ہے کہ اس نے انسان کو ماورائے طبیعیات اشیا کی تفہیم بھی عقلی بنیادوں پر کرنے کی صلا دی ہے۔ رسول اللہ ﷺ اپنی دُعا میں یہ الفاظ شامل کیا کرتے تھے کہ اے خدا مجھے اشیا کی حقیقت کا علم عطا فرما (اللّٰھم ارنا حقائق الاشیاء کماھیه)۔[۲۵۶] اقبال اپنے خطبے "Knowledge & Religious Experience" میں اس حدیث مبارکہ کا حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

> The Search of rational foundation in Islam may be regarded to have begun with the Prophet himself.[257]

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اسلامی فکر پر یونانی تہذیب کے اثرات بہت گہرے ہیں اور یہ انھی کا اثر تھا کہ اسلامی مذہب وفلسفہ پر یونانی فلسفے نے خاصی تبدیلی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ تصورِ خدا اور دیگر الٰہیاتی تصورات کا ماخذ افلاطون، سقراط اور خصوصاً ارسطو کو سمجھا گیا۔ گو کہ غزالیؒ نے ان مباحث کی جڑیں براہِ راست مذہب اسلام اور قرآن میں تلاش کیں لیکن ان کی تردید، ان کے زبردست مخالف ابن رُشد نے کی جو ارسطو کا مؤید و حامی تھا۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ غزالیؒ کی مخالفت میں ابن رُشد اتنا بڑھ گیا تھا کہ اسلام کی اصل صورت اور فکر کو بُھلا بیٹھا:

> Thus Ibn Rushd lost sight of a great and fruitful idea in Islam and unwittingle helped the great of the enervating philosophy of life which obscres man's vision of himself, his God, and his world.[258]

علامہ فرماتے ہیں کہ ابن رشد نے غزالیؒ کے بہت خلاف لکھا اور اس کی تقلید میں مغربی فلسفیوں نے اس کی خوب پرستش بھی کی، اس کے افکار کو خوب بڑھاوا دیا۔ کیوں کہ یہ واحد اسلامی فلسفی تھا جو غزالیؒ کی تردید میں مذہب اسلام اور قرآنی عقائد کو تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہے۔ لیکن جدید مغربی فلسفے کی سب سے پُر زور آواز جس نے مغرب کی سوچ کا انداز بدل دیا، وہ ابن رشد کی بجائے غزالیؒ کی فکر سے استفادہ کرتا ہے اور عقلِ محض کا وہی تصور پیش کرتا ہے جو غزالیؒ نے قرآن کو ماخذ بنا کر کیا تھا۔ یہ کانٹ ہے۔ البتہ کانٹ اور غزالیؒ کی فکر میں ایک قابل ذکر تضاد پایا جاتا ہے۔ کانٹ کی فکر میں آغاز تا آخر کہیں بھی خدا کے بارے میں علم کا تیقّن نہیں پایا جاتا۔ اس کے برعکس غزالیؒ تجزیہ وتنقید میں کچھ نہیں پاتا (فلسفہ) بلکہ وہ اس کا حل صوفیانہ

تجربات میں تلاش کرتا ہے، جہاں اُسے خدا کا یقینی علم مل جاتا ہے۔ اس علم الیقین کے باوجود اقبالؒ فرماتے ہیں کہ غزالیؒ نے فلسفیانہ افکار کو قرآنی افکار اور مذہبی عقائد میں تلاش ضرور کیا لیکن ایک بڑی خامی یہ نظر آتی ہے کہ وہ فکر اور وجدان میں مماثلت نہیں بیان کر سکا وہ لکھتے ہیں: ''امام موصوف نے مجموعی لا متناہی کا مشاہدہ چوں کہ صوفیانہ واردات میں کیا تھا، اس لیے انھیں یقین ہو گیا تھا کہ فکر متناہی بھی ہے اور نارسا بھی۔''[۲۵۹]

اقبالؒ موجودہ دور کی باطنیت اور مادیت دونوں کا حل فلسفے کی بجائے مذہب میں تلاش کرتے ہیں۔ فلسفے سے مذہب کی طرف اقبالؒ کے ذاتی رجحان اور دلی لگاؤ کا بہترین اظہار جاوید نامہ کے ان اشعار میں ہوتا ہے، جو فرشتے کی صدا ہیں:

چوں سرمۂ رازی را از دیدہ فرو شستم   تقدیر اُمم دیدم پنہاں بکتاب اندر
با مغربیاں بودم پُر جستم و کم دیدم   فردے کہ مقاماتش ناید بہ حساب اندر
اے زاہدِ ظاہر بیں گیرم کہ خودی فانیست   لیکن تو نہ می بینی طوفاں بہ سراب اندر[۲۶۰]

اقبالؒ خدا کو عقل سے نہیں بلکہ مذہب و عقیدے کی نظر سے دیکھتے ہیں۔ وحدۃ الوجودی تصورات سے بھی اقبالؒ کی مخالفت کی بنیادی وجہ یہی ہے کہ ان تصورات کا تعلق مذہب کے بجائے فلسفے کے ساتھ ہے۔ وجودی تصوف کے پیروکار اور علامہ کے ہمعصر دوست، خواجہ حسن نظامی نے جب اسرارِ خودی پر اعتراضات کیے تو اس کے جواب میں اقبالؒ ان کے نام اپنے ایک مکتوب میں لکھتے ہیں کہ انھیں وحدۃ الوجودی تصوف پر سب سے بڑا اعتراض یہی ہے کہ وہ ''وحدت'' اور ''توحید'' کے مفہوم کو ایک دوسرے کے ساتھ خلط ملط کر دیتے ہیں۔ یہی چیز 'فنا' کے فلسفے کو فروغ دیتی ہے۔ اسی سے 'سکر' کو تقویت ملتی ہے اور نتیجے میں فرد اور پھر پوری قوم بے عمل ہو جاتی ہے۔ جب کہ علامہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی پوری زندگی کا مقصد ایسے افراد کی تشکیل کرنا تھا جو 'صحو' کی حالت میں رہیں اور اپنی اصلاح کے ساتھ معاشرے کی تربیت بھی کریں۔[۲۶۱] دین اسلام کا مقصد محض فرد کی باطنی ترقی و تزکیہ نہیں بلکہ کلمۃ اللہ کی اشاعت وہ اہم فریضہ ہے جو صرف توحید کا عقیدہ ہی سکھا سکتا ہے۔ وہ مکتوب ہذا میں لکھتے ہیں:

اصل بات یہ ہے کہ صوفیہ کو توحید اور وحدت کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں

اصطلاحیں مرادف نہیں بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے۔ توحید کے مقابلے میں یا اس کی ضد لفظ 'کثرت' نہیں جیسا کہ صوفیہ نے تصور کر لیا ہے بلکہ اس کی ضد شرک ہے۔ 'وحدت الوجود' کی ضد 'کثرت' ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانۂ حال کے فلسفۂ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا، وہ مؤحد تصور کیے گیے۔ حالاں کہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا بلکہ نظامِ عالم کی حقیقت سے تھا۔ اسلام کی تعلیم نہایت صاف اور روشن ہے۔ یعنی یہ کہ عبادت کے قابل صرف اللہ کی ذات ہے باقی جو کچھ کثرت نظامِ عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہیں...... چوں کہ صوفیہ نے فلسفے اور مذہب کے دو مختلف مسائل یعنی توحید اور وحدت الوجود کو ایک ہی سمجھ لیا ہے اس واسطے ان کو فکر لاحق ہوئی کہ اس کو ثابت کرنے کا کوئی اور طریقہ ہونا چاہیے، جو عقل و ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اس غرض کے لیے حالتِ سکر ممد و معاون ثابت ہوئی...... اگر کثرت حقیقتِ نفس الامری ہے (جیسا کہ ابن عربی کا کہنا ہے) تو یہ کیفیت وحدت الوجود جو صاحبِ حال پر وارد ہوتی ہے، محض دھوکا ہے اور مذہبی و فلسفیانہ اعتبار سے کوئی وقعت نہیں رکھتی...... میرے نزدیک ہر کیفیتِ قلبی مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی۔[۲۶۲]

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ گذشتہ پانچ سو سال سے اسلامی فکر جمود و تعطّل کا شکار ہے اور اب، جب کہ اسلامی ایشیا کے نوجوان مذہبی فکر کو الگ انداز سے اور نئے دور کے تقاضوں سے ہم آہنگ دیکھنا چاہتے ہیں، تو ضرورت اس امر کی ہے کہ مذہبی فکر کی تشکیل نو کی جائے۔ لہٰذا یہی وجہ ہے کہ انھوں نے ان خطبات کا آغاز کیا تا کہ اسلام یا الٰہیات اسلامیہ کو نئے سرے سے دیکھا جائے جو جدید دور کے مطابق ہو اور نئی نسلوں کے لیے اس کو سمجھنا آسان ہو۔ اپنے سے ماقبل کے مغربی و اسلامی فلاسفہ کی فکر نے مسلمانوں نے مذہبی فلسفے پر جو منفی اثرات ڈالے اس کی ایک بڑی وجہ ان فلاسفہ کا فکر اور وجدان کو ایک دوسرے سے الگ قرار دیے کر حقیقت تک رسائی کی ناکام کوشش تھی۔ علامہ نے اپنی شاعری اور خطبات کے ذریعے سے یہ واضح کیا کہ عقل کو اگر عشق کا تابع کر دیا جائے تو حقائق کی گتھیاں سلجھائی جاسکتی ہیں۔ اس کے لیے انھوں نے تمام الٰہیاتی تصورات کو مذہب و عشق کے تابع کر کے ''خودی'' کا نظریہ پیش کیا۔ علامہ نے فرمایا کہ عشق ہی ہے جو خدا کے بارے میں صحیح اور یقینی علم فراہم کرسکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ

مذہب کو فلسفے پر ترجیح دیتے ہیں۔ اہلِ مذہب میں بھی ان کی راہ حقیقت و معرفت کی راہوں پر چلنے والے وہ صوفیہ و اولیاء اللہ ہیں جنھوں نے انبیا و صالحین کے طریقوں پر چل کر، عشق وجنون کی راہ اختیار کر کے حق تک رسائی حاصل کی۔ علامہ ایسے بزرگانِ دین کی بہت عزت کرتے اور ان کو لایقِ تقلید قرار دیتے ہیں۔ علامہ کا تصورِ خدا توحیدِ قرآنی کی بنیاد پر قائم ہے۔ اس سلسلے میں وہ کسی دوسرے مذہب یا فلسفے کے تصورات کو کافی خیال نہیں کرتے۔ ان کا ماننا ہے کہ اللہ کی آخری کتاب قرآن مجید خدا کے بارے میں یہی علم دیتی ہے کہ انسان کے لیے اس کی ذات کی معرفت ممکن نہیں، لیکن انسان چونکہ اشرف المخلوقات ہے اور خدا کا نمائندہ بھی۔ اس لیے وہ مذہب کے راستے سے خدا کا یقینی علم حاصل کر سکتا ہے۔ قرآن کو اقبالؒ ہر فکر و خیال کی اساس قرار دیتے ہیں اور رسول اللہ ﷺ کی حیات مبارکہ کو ان تصورات کا عملی نمونہ سمجھتے ہوئے اللہ اور رسول ﷺ کے عشق کو اختیار کرنا ہی زمان و مکان کے اسرار کے انکشاف کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ وہ اسی مکتب سے اپنی اصلاح کرتے ہیں اور اسی کو فلاحِ دنیا و آخرت کا ضامن سمجھتے ہیں۔ اس لیے اقبالؒ کے کلام کو کسی مغربی فلسفے یا یونانی و عجمی افکار یا وحدۃ الوجودی فلسفے کے تناظر میں دیکھنے کی بجائے براہِ راست قرآن و احادیث مبارکہ کی روشنی میں دیکھنے سے ان کے کلام کی نا صرف درست تفہیم کی جا سکتی ہے بلکہ انبیا اور صحابہ کرامؓ کی زندگیوں کی مثال سامنے رکھی جائے تو علامہ کے تصورات کو عملی شکل میں لانا بھی ممکن ہو جاتا ہے۔

حوالہ جات و حواشی

۱- شیخ محمد اکرام: موجِ کوثر، لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۹۸ء، ص ۳۶۱

۲- محمد سہیل عمر، رفیع الدین ہاشمی، وحید قریشی (مرتبین): اقبالیات کے سو سال، اسلام آباد: اکادمی ادبیات، ۲۰۰۲ء، ص ۳۹۸

۳- محمد اقبالؒ، علامہ: کلیاتِ اقبال اردو، لاہور: اقبال اکادمی، اشاعت ششم، ۲۰۰۴ء، ضربِ کلیم، ص ۵۳۷

۴- ایضاً،ص۵۹۰

۵- محمد اقبالؒ، علامہ: کلیاتِ اقبال اردو، ایضاً، بالِ جبریل، ص۳۷۷

۶- سورۃ مائدۃ، آیت:۱۰۱،۱۰۲

۷- امام بخاری، محمد اسمٰعیل، علامہ محمد وحید الزمان (مرتب ومترجم): صحیح بخاری، لاہور: نعمانی کتب خانہ، جلد سوم، کتاب:۴۱، حدیث:۵۹۱

۸- محمد اقبال، علامہ: نذیر نیازی، سید (مترجم): تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، لاہور: بزمِ اقبال، اشاعت پنجم، ۲۰۰۰ء، ص۸۶

۹- ایضاً، ص۱۷۱

۱۰- بالِ جبریل، ص۳۷۷

۱۱- ایضاً، ص۳۶۷

۱۲- ابو محمد مصلح: قرآن اور اقبال، حیدر آباد دکن: ادارہ عالم گیر تحریک قرآن مجید، ۱۳۵۹ھ، ص۱۸

۱۳- ایضاً، ص۲۸، ۲۹

۱۴- محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبالؒ فارسی، پیامِ مشرق، ص۱۹۰

۱۵- ایضاً، رموزِ بے خودی، ص۱۲۱

۱۶- خورشید عالم گوہر قلم: اللہ وحدہ، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۴ء، ص۶۸

۱۷- ایضاً، ص۶۸، ۶۹

۱۸- ایضاً، ص۷۰

۱۹- علامہ محمد اقبالؒ: صابر کلوروی (مرتب)، تاریخِ تصوف، لاہور: مکتبہ تعمیر انسانیت، طبع دوم، ۱۹۸۷ء، ص۳۰

۲۰- ایضاً، ص۳۱، ۳۲

۲۱- ایضاً، ص۳۸

۲۲- ایضاً، ص۵۶، ۵۷

23. Muhammad Iqbal: Allama: M. Saeed Sheikh(Ed): *The Reconstruction of Religious Thought on Islam,* Lahore: Institute of Islamic Culture, 2011, p. 7

24. Ibid

۲۵- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص۴۶

۲۶- امام مسلمؒ، علامہ وحید الزمان (مترجم): صحیح مسلم شرح نووی، لاہور: نعمانی کتب خانہ، اپریل ۱۹۸۱ء، کتاب التقدیر، باب فی الطاعون

۲۷- بالِ جبریل، ص۳۹۵
۲۸- ایضاً، ص۳۵۲
۲۹- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص۱۶۹، ۱۷۰
۳۰- ضربِ کلیم، ص۵۴۷
۳۱- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص۱۷۸، ۱۷۹
۳۲- ایضاً، ص۱۷۹
۳۳- ایضا
۳۴- ایضا
۳۵- ضربِ کلیم، ص۵۴۵
۳۶- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص۱۷۹
37. *The Reconstruction of Religious Thought on Islam,* Pg. 95
۳۸- محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبالؒ فارسی، ایضاً، ارمغانِ حجاز، ص۹۵۲
۳۹- ایضاً
۴۰- بالِ جبریل، ص۱۶۷
۴۱- ایضاً، ص۳۵۶
۴۲- ایضاً، ص۳۸۱
۴۳- ایضاً، ص۲۶، ۵۶
۴۴- علی حسن عبدالقادر: محمد کاظم (مترجم): جنیدِ بغداد، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء، ص۱۵۲، ۱۵۳
۴۵- ابونصر سراج طوسی: شاہ محمد چشتی (مترجم): اللمّع فی التصوف، لاہور: ادارہ پیغام القرآن، ص ۳۵۵
۴۶- الکلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراہیم بخاری: ڈاکٹر پیر محمد حسن (مترجم): شرح التعرّف لمذھب اہل التصوف، لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، س ن، ص۲۰۴
47. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 17, 18
۴۸- علی حسن عبدالقادر: محمد کاظم (مترجم): جنیدِ بغداد، ص۱۵۸
۴۹- ابونصر سراج طوسی: اللمّع فی التصوف، ص۱۵۷
50. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, p.* 18
۵۱- طاہر فاروقی، ڈاکٹر: سیرت اقبال، لاہور: قومی کتب خانہ، ۱۹۳۸ء، ص۹۹
۵۲- سورۃ والتین، آیت: ۵

۵۳- ایضاً، آیت:۴

۵۴- سورۃ الرحمٰن، آیت:۳۳

۵۵- مظفر حسین برنی، سید (مرتب): کلیاتِ مکاتیب اقبال، لاہور: ترتیب پبلی کیشنز، جلد اول، ۱۹۸۹ء، ص۳۴۲

۵۶- پیامِ مشرق، ص۲۵۷

۵۷- غیر مرفوع اور موضوع حدیث (علی حسن علی الحلبی، ابراھیم طٰہ القیسی، الدکتور حمدی محمد مراد (مرتبین): موسوعة الاحادیث والآثار الضعیفة والموضوعة۔ الریاض: المکتبہ المعارف للنشر والتوریع، الجلد الخامس العشر، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۹۹۹ء، فی کتاب الزھد والرقائق)

۵۸- یوسف سلیم چشتی: شرح جاوید نامہ، لاہور: عشرت پبلشنگ ہاؤس، طبع اول، ۱۹۵۶ء، ص ۲۶۱

۵۹- اقبالیات کے سو سال، ص۴۴۰

۶۰- بالِ جبریل، ص۳۶۷

۶۱- محمد اقبالؒ، علامہ: کلیاتِ اقبال اردو، ایضاً، بانگِ درا، ص۱۱۰

۶۲- ایضاً، ص۱۱۱

۶۳- ایضاً، ص۱۲۰

۶۴- ایضاً، ص۱۲۶

۶۵- ایضاً، ص۱۴۹

۶۶- تفسیر ابن کثیر، پارہ ۲۷، سورۃ نجم، آیت: ۵ تا ۱۲، جلد: ۵، ص۲۳، ۲۴

۶۷- بالِ جبریل، ص۳۸۳

۶۸- ایضاً، ص۳۸۹

۶۹- ایضاً، ص۴۰۰

۷۰- ایضاً، ص۴۰۲

۷۱- ضربِ کلیم، ص۵۷۸

۷۲- بالِ جبریل، ص۳۸۰

۷۳- ایضاً، ص۳۸۳

۷۴- ایضاً، ص۴۴۹

۷۵- کلیاتِ اقبالؒ فارسی، ایضاً، ارمغانِ حجاز، ص۹۶۵

۷۶- ،رموزِ بے خودی، ص۱۱۵، ۱۱۶

۷۷- ایضاً،ص۱۳۵

۷۸- کلیاتِ اقبالؒ فارسی،ایضاً، گلشنِ راز، جدید،ص۵۴۹

۷۹- ایضاً،ص۵۵۲

۸۰- تفسیر ابن کثیر، پارہ ۲۷،سورۃ نجم،آیت: ۵تا۱۲،جلد: ۵،ص۲۳،۲۴

۸۱- بالِ جبریل،ص۳۵۲

۸۲- کلیاتِ اقبالؒ اردو،ایضاً،ارمغانِ حجاز،ص۳۴۷

۸۳- بالِ جبریل،ص۳۶۱

۸۴- محمد اقبال،علامہ: کلیاتِ اقبالؒ فارسی،ایضاً،اسرارِ خودی،ص۶۰

۸۵- ایضاً،جاوید نامہ،ص۶۹۶، ۶۹۷

۸۶- ایضاً،ص۷۰۷

۸۷- محمد اقبال،علامہ،میر حسن الدین (مترجم)،فلسفۂ عجم،حیدر آباد دکن: نفیس اکیڈمی،تیسرا اڈیشن، ۱۹۴۴ء،ص۱۵۶

۸۸- عبدالواحد معینی،سید (مرتب): مقالاتِ اقبال،لاہور: شیخ محمد اشرف،۱۹۶۳ء،ص۱۵۵،۱۵۶

۸۹- سورۃ صف،آیت نمبر:۱۲

90. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 97, 98

۹۱- جاوید نامہ،ص۷۰۸

۹۲- بالِ جبریل،ص۴۳۹

۹۳- ایضاً،ص۴۴۲

۹۴- ایضاً،ص۴۰۶

۹۵- محمد اقبال،علامہ،میر حسن الدین (مترجم)،فلسفۂ عجم،ص۱۵۸

۹۶- ایضاً

۹۷- جاوید نامہ،ص۷۰۸

۹۸- عبدالرؤف ملک: مغرب کے عظیم فلسفی،لاہور: ادارۂ ادبیاتِ نو،۱۹۶۴ء،ص۴۱۴،۴۱۵

۹۹- کلیاتِ مکاتیبِ اقبال،جلد اول،ص۳۳۵

۱۰۰- بالِ جبریل،ص۳۸۶

۱۰۱- بانگِ درا،ص۲۹۲

۱۰۲- جاوید نامہ،ص۲۳۷

۱۰۳- ایضاً،ص۲۳۸

۱۰۴- ، امامِ ربانی، مجدد الف ثانیؒ: مولانا سید زوار حسین شاہ (مترجم): معارفِ لدنیہ، کراچی: ادارۂ مجددیہ، ۱۹۶۸ء، ص ۱۰۵

۱۰۵- ایضاً، ص ۱۰۸، ۱۰۹

۱۰۶- جاوید نامہ، ص ۲۳۹

107. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 01
108. Ibid
109. Ibid

۱۱۰- حامد علی، سید: ہندومت اور توحید، میرٹھ: ادارۂ شہادتِ حق، ۱۹۶۴ء، ص ۶۲، ۶۳

۱۱۱- ایضاً، ص ۶۳

۱۱۲- ایضا

۱۱۳- ایضاً، ص ۷۲، ۷۳

114. Swami Vivekananda: *The Vedanta Philosophy*, New York: Vedanta Society, 1901, p. 11(An address deliverd in Harvard University)

۱۱۵- حامد علی، سید: ہندومت اور توحید، ص ۸۴

116Swami Vivekananda: *The Vedanta Philosophy*, p. 13

۱۱۷- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۳۸

۱۱۸- بالِ جبریل، ص ۴۰۷

۱۱۹- ضربِ کلیم، ص ۵۵۱، ۵۵۲

۱۲۰- ایضاً، ص ۵۴۸

۱۲۱- رموزِ بے خودی، ص ۱۰۲

۱۲۲- بالِ جبریل، ص ۳۵۲

۱۲۳- ایضاً، ص ۳۵۶

۱۲۴- ضربِ کلیم، ص ۵۹۰

۱۲۵- کلیاتِ اقبالؒ فارسی، ایضاً، ارمغانِ حجاز، ص ۹۵۶

۱۲۶- ایضاً، ص ۹۹۳

۱۲۷- ضربِ کلیم، ص ۱۲۷

۱۲۸- فاروقی، برہان احمد: مجدد الف ثانیؒ کا نظریہ توحید، لاہور: آئینہ ادب، اشاعت چہارم، س ن، ص ۸۲

۱۲۹- چغتائی، محمد اکرام (ترتیب و تدوین): حضرت مجدد الف ثانیؒ، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز،

۲۰۰۹ء، ص۳۲۳ تا ۳۲۶

۱۳۰- ایضاً۔ص:۳۲۴

۱۳۱- ضربِ کلیم، ص۵۳۷

دلائل النبوۃ، البیہقی/ مستدرک الحاکم ۶۱۵: ۲/ الطبرانی فی الصغیر/ المذاھب لدنیہ، القسطلانی/ ۱۳۲۔ابن عساکر

۱۳۳- سیدعلی ہجویریؒ: مولوی فیروز الدین (مترجم): کشف المحجوب (بیان المطلوب)، لاہور: فیروز سنز، اشاعتِ ششم، ۱۹۶۶ء ص:۴۱۲

۱۳۴- ایضاً، ص۴۱۲ تا ۴۱۴

۱۳۵- علی حسن عبدالقادر: محمد کاظم (مترجم): جنیدِ بغداد، ص۱۳۳

۱۳۶- ایضاً

۱۳۷- سیدعلی ہجویریؒ: مولوی فیروز الدین (مترجم): کشف المحجوب (بیان المطلوب)، ص۴۱۶

۱۳۸- علی حسن عبدالقادر: محمد کاظم (مترجم): جنیدِ بغداد، ص۱۳۵

۱۳۹- اسرار احمد، ڈاکٹر: توحیدِ عملی، لاہور: ادارۂ ترجمان القرآن، س ن، ص۲۶، ۲۷

۱۴۰- ایضاً

۱۴۱- القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم الھوازن، مفتی محمد صدیق (مترجم): الرسالہ القشیریہ، لاہور: مکتبہ اعلیٰ حضرت، مئی ۲۰۰۹ء، ص۴۹، ۵۱

۱۴۲- جاوید اقبال، ڈاکٹر: زندہ رود، جلد اول، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۸۳ء، ص۱۰۷

۱۴۳- صحیح بخاری، جلد سوم، کتاب التوحید، حدیث: ۶۹۵۵

۱۴۴- صحیح مسلم، جلد سوم، کتاب قتل الحیات، حدیث: ۲۲۴۹

۱۴۵- سورۃ، آیت ۱۰: ۳۷

۱۴۶- صحیح بخاری، جلد چہارم، کتاب التوحید، حدیث: ۶۹۶۱

۱۴۷- ضربِ کلیم، ص۵۴۷

۱۴۸- علامہ محمد اقبالؒ: صابر کلوروی (مرتب)، تاریخِ تصوف، ص۲۳

۱۴۹- ضربِ کلیم ص: ۵۹۵

۱۵۰- رموزِ بے خودی، ص۱۲۱ تا ۱۲۳

۱۵۱- ضربِ کلیم، ص۶۴۸

۱۵۲- سورۃ بینۃ، آیت: ۷

۱۵۳- بالِ جبریل ،ص۳۶۲
۱۵۴- بانگِ درا،ص۲۲۰
۱۵۵- جاوید نامہ،ص۶۶۴،۶۶۵
۱۵۶- صحیح بخاری، کتاب المناقب، جلد پنجم، حدیث: ۳۶۶۷، ۳۶۶۸، ۳۶۷۰ و بخاری، جلد دوم، حدیث: ۶۴۰/ اللمّع فی التصوف، ابونصر سراج طوسی، ص۲۳۴/ شیخ ابو نعیم احمد اصفہانی: (مترجمہ) مولانا محمد اصغر مغل: حِلیة الاولیا وطبقات الاصفیاء، کراچی: دارالاشاعت، جنوری ۲۰۰۷ء، حصہ اول و دوم، باب ابوبکر، فی حدیث رقم: ۶۰/ تفسیر ابن کثیر، پارہ سوم، تفسیر سورۃ آل عمران، آیت: ۱۶۶، جلد اول، ص۴۶۲/ حافظ محمود اظہر: صدیقِ اکبر، لاہور: مکی دارالکتب، ۲۰۱۰ء، ص۱۱۶، ۱۱۷)
۱۵۷- سید علی ہجویری، مولوی فیروز الدین (مترجم): کشف المحجوب (بیان المطلوب)، لاہور: فیروز سنز لمیٹڈ، س ن، ص۴۲۰
۱۵۸- ،رموزِ بے خودی،ص۱۵۶
۱۵۹- بالِ جبریل ،ص۳۵۹
۱۶۰- ،رموزِ بے خودی،ص۱۵۷
۱۶۱- ضربِ کلیم،ص۵۳۷
۱۶۲- ایضاً،ص۵۲۷
۱۶۳- بالِ جبریل ،ص۳۶۸
۱۶۴- ضربِ کلیم،ص۵۶۶
۱۶۵- بالِ جبریل ،ص۳۵۲
۱۶۶- ضربِ کلیم،ص۸۷
۱۶۷- ایضاً،ص۵۹۷
۱۶۸- ایضاً،ص۶۰۰
۱۶۹- ایضاً،ص۵۷۶
۱۷۰- اسرارِ خودی،ص۶۲
۱۷۱- ضربِ کلیم،ص۵۳۹
۱۷۲- ، رموزِ بے خودی،ص۹۲
۱۷۳- ایضا

۱۷۴- ،رموزِ بے خودی،ص۹۴

۱۷۵- سورۃ روم،آیت:۱۲

۱۷۶- ،رموزِ بے خودی،ص۹۵

۱۷۷- ایضاً،ص۹۶

178. Karishnamurti, J. : *Total Freedom*, USA: Karishnamurti Foundation of america and Karishnamurti Foundation Trust, 1996, p. 13

179. Ibid, p. 1

180. S. Radhakarishnan: Muirhead(Ed): *Contemorary Indian Philosophy*, London: George Allen & Unwin Limited, 1936, p. 142, 143

181. Muhammad Iqbal, Allama: S. Y. Hashimy(Ed): *Islam as an Ethical and Political Ideal,* Lahore: Islamic Book Service, 3rd Edition, 1988, p. 54

182. Ibid.

183. *Contemorary Indian Philosophy*, p. 286

184. Total Freedom, p. 70 to71

185. *Islam as an Ethical and Political Ideal,* p. 59

186. Ibid, p. 58 to 68

187. Ibid, p. 65

188 Karishnamurti, . J: *On Fear,* California: Harper San Francisco, 1st Edition, 1995.

۱۸۹- ،رموزِ بے خودی،ص۹۵

۱۹۰- بانگِ درا،ص۸۵

۱۹۱- بالِ جبریل،ص۳۹۵

۱۹۲- اصفہانی، امام راغب: مولانا محمد عبدہ (مترجم): مفردات القران، لاہور: اہل حدیث اکادمی، ۱۹۷۱ء،ص۱۹،۲۰

۱۹۳- اصفہانی، امام راغب: علامہ ابن بازؒ (التحقیق): المفردات فی غریب القرآن، الجزء الاول، ریاض: مکتبہ نزار مصطفی باز، س ن، کتاب الکاف، ص۵۶۳

۱۹۴- باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب: سید احمد صقر (تحقیق): اعجاز القرآن للباقلانی، مصر: دارالمعارف، ایڈیشن: ذخائر العرب نمبر۱۲، س ن، ص۳۶، ۳۷

۱۹۵- صحیح مسلم شرح نووی، کتاب القدر، باب: کل مولود یولد علی فطرۃ الاسلام، جلد ششم، ص ۲۶۳،۲۶۴

۱۹۶- صحیح مسلم شرح نووی، کتاب الجنۃ وصفۃ نعیمھا، جلد ششم، حدیث:۵۱۰۹، ص۴۰۶، ۴۰۷

197. *Islam as an Ethical and Political Ideal,* p. 65

198. Ibid, p. 67, 68

۱۹۹- رموزِ بے خودی، ص۱۶۴
۲۰۰- ایضاً
۲۰۱- ایضاً، ص۱۶۵
202. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 76to78
۲۰۳- یوسف سلیم چشتی: شرح جاوید نامہ، ص۳۸۹
۲۰۴- ابن کثیر: تفسیر ابن کثیر، جلد پنجم، سورۃ نجم، آیت: ۴۲، ص۳۴
205. Muhammad Iqbal, Allama: Latif Ahmad Sherwani(ed): *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Lahore: Iqbal Academy, Pakistan, p. 79, 80
۲۰۶- سورۃ البقرۃ، آیت: ۱۱۵
۲۰۷- صحیح مسلم، کتاب الایمان، ص۳۰۲
۲۰۸- امام ترمذی، ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ: مولانا بدیع الزمان (مترجم ؒ): جامع ترمذی، لاہور: نعمانی کتب خانہ، اپریل ۱۹۸۸ء، جلد دوم، جنت کا بیان، ص۱۴۰
۲۰۹- صحیح مسلم، کتاب الایمان، ص: ۳۰۲
۲۱۰- ایضاً
۲۱۱- التعرّف لمذہب اہل التصوف، ص۶۴، ۶۵
۲۱۲- صحیح بخاری، کتاب التفسیر، پارہ نمبر ۲۰، جلد ششم، ص۳۷۶
213. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 51, 52
۲۱۴- اقبالیات کے سو سال، ص۳۵۸، ۳۵۹
۲۱۵- کلیاتِ اقبال فارسی، زبورِ عجم، ص۴۰۹
216. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, p.* 51
۲۱۷- اقبالیات کے سو سال، ص۳۵۸، ۳۵۹
۲۱۸- کلیاتِ اقبال فارسی، زبورِ عجم، ص۴۳۶
219. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 51, 52
220 *Speeches Writings and Statements of Iqbal*, Page: 80
۲۲۱- جاوید نامہ، ص۶۵۸
۲۲۲- ایضاً، ص۷۱۸، ۷۱۹
223. *Speeches Writings and Statements of Iqbal*, Page: 80
۲۲۴- تفسیر ابن کثیر، جلد سوم، پارہ اٹھارہ، سورۃ النور، آیت: ۳۵، ص۶۳، ۶۴
۲۲۵- سورۃ المطفّفین، آیت: ۱۴
۲۲۶- جامع ترمذی، جلد ۵، حدیث: ۳۳۳۴

۲۲۷- سورۃ البقرۃ: آیت: ۲۵۷
۲۲۸- کلیاتِ اقبالؒ فارسی، ارمغانِ حجاز، ص ۹۶۵
۲۲۹- ایضاً، ص ۹۳۰
۲۳۰- ایضاً، ص ۱۰۰۳
۲۳۱- بانگِ درا، ص ۷۴
۲۳۲- ایضاً، ص ۷۴، ۷۵
۲۳۳- ایضاً، ص ۷۶
۲۳۴- جاوید نامہ، ص ۵۹۶
۲۳۵- ایضاً، ص ۵۹۷
۲۳۶- محمد اسمٰعیل سلفی (مترجم): مشکوۃ المصابیح (جلد اول)، لاہور: ادارہ احیاء السنہ، س ن، باب صلوٰۃ اللیل، فصل اول، ص ۲۵۳
۲۳۷- جاوید نامہ، ص ۵۹۶
۲۳۸- اللمّع فی التصوف، ص ۲۳۸
۲۳۹- ایضاً، ص ۲۴۱
۲۴۰- جامی: نفحات الانس، ص ۴۷
۲۴۱- علامہ امیر حسن سجزی: خواجہ حسن ثانی نظامی (مترجم): فوائد الفواد (ملفوظاتِ خواجہ محبوب الٰہی)، لاہور: زاویہ فاؤنڈیشن، ۲۰۰۸ء، ص ۱۷۷
۲۴۲- ایضاً، ص ۱۸۵
۲۴۳- امام غزالی: مولوی محمد احسن صدیقی نانا تویؒ (مترجم): احیائے علوم دین (مذاق العارفین)، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، س ن، جلد سوم، ص ۳۸
۲۴۴- پس چه باید کرد اے اقوامِ شرق، ص ۸۳۹
۲۴۵- کلیاتِ اقبالؒ فارسی، ارمغانِ حجاز، ص ۹۷۵
۲۴۶- گلشنِ راز، جدید، ص ۵۴۰
۲۴۷- ایضاً، ص ۵۴۰، ۵۴۱
۲۴۸- افلاطون: محمد رفیق چوہان (مترجم): مکالماتِ افلا طون، اسلام آباد: ۱۹۸۷ء، ص: ۸۶
۲۴۹- گلشنِ راز، جدید، ص ۵۴۲
۲۵۰- ایضاً

۲۵۱- بالِ جبریل، ص ۳۶۹

۲۵۲- ایضاً، ص ۳۷۵

۲۵۳- ایضاً، ص ۳۴۵

254. *Speeches Writings and Statements of Iqbal*, Page: 80

۲۵۵- کلیاتِ اقبالؒ فارسی، پس چه باید کرد اے اقوام شرق، ص ۸۳۹

۲۵۶- (مذکورہ بالا حدیث مبارکہ کو کشف المحجوب، لوائح، اور جامی کی گلشن راز میں بیان کیا گیا ہے۔ صحاحِ ستہ میں نہیں ملتی۔)

257. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 02

258. Ibid, p. 03

259. Ibid

۲۶۰- جاوید نامہ، ص ۶۳۰، ۶۳۱

۲۶۱- کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، (مرتبہ) مظفر حسین برنی، جلد اول، ص ۳۴۲، ۳۴۳

۲۶۲- ایضاً، ص ۲۴۴ تا ۲۴۷

❁......❁......❁

باب پنجم:

کلامِ اقبالؒ کے صوفیانہ عناصر

صوفی اپنی شخصیت کو جن صفات سے منزی کر کے دوسروں کے لیے مشعلِ راہ بنتا ہے اس کا براہِ راست تعلق اس کی ذات اور عمل کے ساتھ ہے۔ صوفی کا عمل و فعل ہی اس کی شخصیت کی تشکیل کرتا ہے۔ گذشتہ ابواب میں تفصیلاً ذکر ہو چکا ہے کہ علامہ اقبال کی فکر اور شخصیت پر تصوف کے اثرات بہت گہرے تھے۔ ان کے یہاں تصوف خالص اسلامی تصوف، یعنی اخلاقیات کی صورت میں ملتا ہے۔ فلسفہ و مذہب کے انتہائی دقیق پہلو یعنی الٰہیات کی انھوں نے قرآنی تعبیرات پیش کر کے اسے خالص مذہبی موضوع بنا دیا ہے۔ علامہ کا تصورِ الٰہ اس حوالے سے ان کے کلام کا بنیادی موضوع بھی قرار پاتا ہے۔ تاہم وہ اپنی شاعری میں تصوف کے دیگر مباحث اور موضوعات، شریعت و طریقت، معرفت و حکمت، عشق، علم، فراق وصال، دیدارِ الٰہی، کو بھی بہ احسن و خوبی پیش کرتے ہیں۔ ایک صوفی کن صفات اور اخلاقیات کو اپنا کر ایک عام انسان سے بلند ہو کر 'احسن التقویم' کے دائرے میں آجاتا ہے اور علامہ کی اصطلاح میں 'مردِ مومن' کا خطاب پاتا ہے، کلامِ اقبالؒ کا تفصیلی جائزہ لیتے ہوئے ذیل میں تصوف کے انھی اہم مباحث و موضوعات کو پیش کیا جا رہا ہے۔

(الف) موضوعاتِ تصوف

علم و معرفت

ایک صوفی یا قلندر اپنی پوری زندگی معرفت و عشق الٰہی، تزکیہ ظاہر و باطن اور فلاحِ انسانیت میں صرف کر دیتا ہے۔ اور اپنے نفس کی خواہشات کو پسِ پُشت ڈال کر، صرف اللہ کی رضا اور محبت میں زندگی بسر کرتا ہے۔ اس کا ہر عمل اللہ کے لیے، اس کی ہر فکر یادِ خدا سے لبریز

ہے۔ وہ چلتا ہے تو راہِ خدا میں، دیکھتا ہے تو اللہ کی جانب، اس کا ہر قول و فعل اللہ کے لیے، اس کا سننا اللہ کے لیے، اس کا اٹھنا بیٹھنا اللہ کے بندوں کے ساتھ، اس کے رشتے ناتے اللہ کی خاطر، اس کا سونا جاگنا، زندگی موت، سب اللہ کے لیے ہیں۔ وہ اپنے نفس کے تزکیے میں ہمہ دم کوشاں رہتا ہے، اس کے نزدیک دنیا کی زندگی سے زیادہ اہمیت آخروی زندگی کی ہے۔ وہ اسی کی کوششوں میں مصروفِ عمل رہتا ہے، اور معرفتِ الٰہی کا درجہ پا لیتا ہے۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ انھی ہستیوں کے لیے فرماتا ہے:

قد افلح من تزکّی۔ وذکراسم ربه فصلی۔ بل توثرون الحیوٰۃ الدنیا، والآخرۃ خیر و ابقیٰ۔[۱]

اپنے نفس کا تزکیہ کر لینے والے یہی درویش صفت لوگ اہلِ معرفت یا عارف کہلاتے ہیں۔ عارف اللہ سے محبت میں شدید ہیں۔ یہ عجز و انکساری کا لبادہ اوڑھ لینے والے متقی و پرہیزگار لوگ ہیں۔ عشق یہ ہے کہ حضرت ابی بن کعب سے جب رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں تمھیں قرآن پڑھ کر سناؤں تو انھوں نے کہا: یا رسول اللہ ﷺ! کیا اُس بارگاہ میں میرا ذکر ہوا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ہاں۔ یہ سُن کر ابی بن کعبؓ فرطِ مسرّت اور عجز سے رو پڑے[۲] اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

تری اعینهم تفیض من الدمع مما عرفوا من الحق۔[۳]

عاشق صادق کے لیے اس سے بڑھ کر خوشی کی کیا بات ہوگی کہ اس کا محبوب کسی محفل میں اُس کا ذکر کرے۔

'معرفت' کے بارے میں صوفیہ کرام نے مختلف حوالوں سے بحث کی ہے۔ حضرت جنید بغدادیؒ اور سہل تستریؒ کا فرمانا ہے کہ جہالت کا معلوم ہو جانا معرفت ہے یا اپنی کم علمی کا ادراک ہونا معرفت ہے۔[۴] الکلا باذی لکھتے ہیں کہ اشیا کی ظاہری وضاحت علم، اور باطنی وضاحت معرفت ہے۔ عام لوگوں کے لیے علم اور خاص بندوں کے لیے معرفت کا لفظ ہے۔[۵] تمام صوفیہ اس بات پر متفق ہیں کہ معرفت خدا کے بارے میں جان لینے کو کہتے ہیں اور جان لینا 'علم' کہلاتا ہے۔ گویا معرفت علم ہی ہے لیکن یہ علم، علمِ ظاہر کی بجائے علمِ باطن ہے (الکلاباذی کا نقطہ نظر بھی

یہی ہے)۔ اللہ کو جان لینے یا معرفت الٰہی کے ضمن میں صوفیہ کے مختلف نقطہ ہائے نگاہ ہیں۔

اکابر صوفیہ کا کہنا ہے کہ حادث، قدیم کو کبھی نہیں پہچان سکتا کیوں کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ تم میرا ادراک نہیں کر سکتے۔ مزید یہ کہ کسی شے کا مکمل ادراک ہونے سے اُس شے پر غلبہ حاصل ہو جاتا ہے جب کہ اللہ خود غالب ہے اس پر غلبہ نہیں پایا جا سکتا اس لیے مکمل طور پر اس کا ادراک نہیں کیا جا سکتا۔

صوفیہ کا ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ اللہ کو (ظاہری آنکھ سے) دیکھا تو نہیں جا سکتا لیکن اس کی معرفت ممکن ہے۔ لہٰذا اس کے ادراک کے حصول کے لیے کوشش کی جا سکتی ہے تا کہ اُس کا قرب حاصل ہو سکے۔ جب ہم کسی شے کو حاصل کرنے کی لگن میں لگتے ہیں تو ہم ہر وقت اسی کو اپنے خیالوں میں رکھتے ہیں۔ یہی قرب الٰہی کہلاتا ہے جو صوفیہ کا مطمح نظر ہے۔ اسی قرب کو یہ گروہ معرفت کا نام دیتا ہے۔

صوفیہ کرام کی اکثریت 'علم' کو معرفت، پر فوقیت دیتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کو اللہ نے یہ حکم دیا کہ قل ربی زدنی علماً صوفیہ کہتے ہیں کہ علمِ ظاہر کی انتہا معرفت ہے اور معرفت کے بعد علمِ باطنی حاصل ہوتا ہے جو کامل علم ہے۔ گو کہ علمِ ظاہری کو حاصل کرنے کے لیے بھی باطنی تگ و دو کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی لیے تمام اکابر صوفیہ سلوک کی راہ اختیار کرنے سے پہلے ظاہری علوم حاصل کرتے، اس پر دسترس رکھتے، علم کے حصول کے لیے دنیا کا سفر کرتے، بڑی بڑی درس گاہوں میں پڑھتے اور پڑھاتے تھے۔ اس کے بعد وہ معرفت کے درجے کو حاصل کرتے اور معرفت حاصل ہو جانے کے بعد باطنی علم خود بخود ان کو ودیعت کر دیا جاتا۔ اسی لیے معرفت کو ہم علم کی ابتدائی منزل یا اس کا دروازہ کہہ سکتے ہیں۔ جتنی زیادہ باریک بینی اور شدت و گہرائی معرفت میں ہوگی، علم بھی اتنا ہی وسیع اور گہرا ہوگا اور حق کو پہچاننے کے لیے اپنی معرفت کا حصول بہت ضروری ہے۔

علامہ اقبالؒ کے کلام میں معرفتِ الٰہی بغیر معرفتِ ذاتِ خویش، ممکن نہیں۔ اپنی ذات کی پہچان کو ہی انھوں نے 'خودی' کا نام دیا ہے۔ وہ علم اور مشاہدے کے ذریعے سے معرفت کے مقام تک پہنچتے ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اپنے نفس پر غور کر کے، خود کو پہچان کر، خدا کو پہچانا جا سکتا

ہے۔اسی کو وہ 'معرفت' قرار دیتے ہیں۔ وہ کیا شے ہے جو راہِ طریقت پر گامزن رہنے کے لیے سالک کی زادِ راہ بنتی ہے؟ اقبالؒ فرماتے ہیں یہ فلسفیانہ مباحث نہیں، نہ ہی عقل و خرد کا کمال ہے بلکہ یہ وہ ایمان و آگہی کا نور ہے جسے کلمۂ توحید کہتے ہیں۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہ وہ مَے ہے جو مَن و تُو کے فرق کو مٹا دیتی ہے یعنی معرفتِ حق سے آشنا کراتی ہے۔اس نور سے دوری ہی شرک ہے۔اس لیے وہ معرفتِ ذات پر بہت زور دیتے ہیں:

اپنے رازق کو نہ پہچانے تو محتاجِ ملوک　　اور پہچانے تو ہیں تیرے گدا دارا و جم[۶]

بالِ جبریل کی نظم ''ساقی نامہ'' کے آغاز میں اقبالؒ فرماتے ہیں کہ مۓ معرفت وہ مۓ ہے جس سے ضمیرِ حیات روشن ہوتا ہے، کائنات میں سوز وساز اور مستی پیدا ہوتی ہے، ازل کے راز کُھلتے ہیں اور انسان اسی مۓ سے حق آشنا ہو جاتا ہے۔ان کے خیال میں خدا کی معرفت کے لیے اگر اپنی معرفت ضروری ہے، تو اپنی معرفت کے لیے اپنے نفس سے آگاہ ہونا لازم ہے۔ضربِ کلیم میں لکھتے ہیں:

آدم کا ضمیر اس کی حقیقت پہ ہے شاہد　　مشکل نہیں اے سالکِ رہ! علمِ فقیری[۷]

علامہ کا پہلا شعری مجموعہ اسرارِ خودی ان کی فکر کے عارفانہ ہونے کا اولین ثبوت ہے۔ وہی بات جو فلاسفہ عقلی پیرائے میں کرتے آئے تھے اقبال نے اس کو مذہبی و روحانی نظر سے دیکھتے ہوئے معرفت کے حصول کا ذریعہ بنا دیا۔ مذہب کی بنیاد پر خودی کی عمارت قائم کر کے اقبالؒ نے نہ صرف اپنے مذہبی و صوفیانہ رجحان کو ظاہر کیا بلکہ یہ بتایا کہ کوئی بھی فکر و فلسفہ مذہب کے بغیر بے مقصد اور بے نتیجہ ہے۔خودی کے لیے اقبالؒ نے عمل وجد و جہد، عشق و جنون کو لازمی قرار دیا، لیکن یہ سب وہ سیڑھیاں ہیں جن کی منزل 'معرفت' ہے۔اسرارِ خودی کے تمہیدی اشعار اشارہ کرتے ہیں کہ اقبالؒ اپنے فلسفے کو، مذہب کی اساس پر قائم کرنا چاہتے ہیں۔ وہ خود فرماتے ہیں کہ مجھ پر خودی کے یہ اسرار قضا و قدر نے معرفت کی بنا پر فاش کیے ہیں۔ یہ رموز بذاتِ خود عارفانہ فکر کا نتیجہ ہیں۔لہٰذا جب اقبالؒ معرفتِ الٰہی کے حصول کی بات کرتے ہیں تو اس کے لیے پہلی شرط مذہب کی پابندی (شریعت) ہے۔علامہ فرماتے ہیں کہ صوفی بغیر شریعت کی پابندی کے عارف نہیں بن سکتا۔وہ اپنی فکر کے لیے ایسے پانی کے طلب گار

ہیں جو چاہِ زم زم سے نکلا ہے۔اسی مذہبی و روحانی سر چشمے سے وہ اپنی قوت فکر میں تیزی پیدا کرنا اور دیدۂ بے دار کو اور بھی بینا کرنا چاہتے ہیں۔اسی روحانی طاقت سے وہ دُنیا و آخرت میں عظمت و بلندی پانا چاہتے ہیں۔ وہ خدا سے ایسی شراب کے طلب گار ہیں جو خاک کو ثریا کی بلندی اور قطرے کو دریا جیسی وسعت عطا کر دے۔طریقت کے قبل شریعت کی پابندی کے نظریے کی وجہ سے ہی وہ مولانا رومؒ کے ہم عقیدہ ہیں۔مولانا رومؒ، قرآن سے عشق کی وجہ سے علامہ کے روحانی پیر و مرشد ٹھہرتے ہیں اور اقبالؒ فرماتے ہیں کہ رومیؒ کے اسی ذوق وشوق نے ان کی خاک کو اکسیر بنا دیا ہے۔[۸]

اقبالؒ کے نزدیک خودی قلبِ انسانی میں ایک 'نور' کا نقطہ ہے۔[۹] یہ وہ نور ہے جو ہر شخص بلکہ کائنات کے ہر ذرے میں موجود ہے۔اور نورِ الٰہی کی گواہی دے رہا ہے۔ گلشنِ راز، جدید میں جبرئیل امین سے پہلا سوال ہی یہ کرتے ہیں:

درونِ سینۂ آدم چہ نور است چہ نور است ایں کہ غیب او حضور است[۱۰]

اقبالؒ اس کو معرفت کا نور قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بلا شبہ وجدان ایک نفسی قوت ہے لیکن جب تک وجدان معرفت کے نور سے منور نہ ہو اس پر حقائق و اسرار منکشف نہیں ہو سکتے اقبالؒ کا ماننا ہے کہ نفسی قوتوں کے ساتھ ساتھ ایک شے فیضانِ الٰہی بھی ہے جو براہِ راست قلبِ انسانی پر وارد ہوتا ہے۔نورِ معرفت تمام اندھیروں کو چیر دیتا ہے۔اس نور سے فیض یابی کے لیے مذہب اور اس کے اعمال کی پیروی کرنا از بس ضروری ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی دل، نفسی طاقتوں، قلبی ریاضتوں، روحانی کیفیتوں کے بل پر زندہ ہو بھی جائے تو وہ اس غنچے کی طرح رہے گا جس پر سورج کی شعاعیں نہیں پڑیں کہ وہ کھل تو گیا لیکن خوشبو سے محروم رہا۔اسی طرح ایسا دل جو مشقتوں اور ریاضتوں کے بعد پختہ ہو گیا ہو لیکن خدا کے فیض سے نا محرم ہو، صحیح معنوں میں دل زندہ کہلایا نہیں جا سکتا، نہ ہی وہ اسرارِ ازل سے پوری طرح واقف ہو سکتا ہے۔ بالِ جبریل کی غزل میں وہ اسی نکتے کو یوں بیان کرتے ہیں:

نفس کے زور سے وہ غنچہ وا ہُوا بھی تو کیا جسے نصیب نہیں آفتاب کا پرتَو[۱۱]

یہاں اقبالؒ یونانی فلسفی فلاطینوس کی نو اشراقیت اور صوفیہ اسلام کی باطنیت کے حامی نظر

آتے ہیں۔ تاہم وہ ان صوفیانہ افکار کو جدید سائنسی انداز سے پیش کرتے ہی۔ یہی صورتِ حال برگساں کی ہے (اس لیے ناقدین نے برگساں کو فلاسفہ سے زیادہ صوفیہ کی فہرست میں شمار کرنا پسند کیا ہے)۔ ڈاکٹر عشرت حسین اپنے انگریزی مقالے اقبال کی ما بعد الطبیعیات میں لکھتے ہیں: ''برگساں کا فلسفہ دراصل قدیم تصوف ہی کی نئی ترجمانی ہے۔''[۱۲] علامہ وجدان یا روحانیت کی حمایت میں عقل کو سرِ مُو فراموش نہیں کر دیتے۔ وہ قدیم صوفیہ کی طرح اس بات کے قائل نہیں کہ وجدان و معرفت، جس کا تعلق احساس سے ہے، کی راہ میں عقل و فکر کی گنجائش نہیں۔ اس کے برعکس علامہ کا کہنا ہے کہ معرفت کے حصول یا حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کے لیے صرف روحانیت یا قلبی واردات ہی نہیں بلکہ عقل و فکر کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ دیکھا جائے تو ان کے یہاں وجدان فکر ہی کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ لہٰذا اس کا حصول کوئی بھی شخص کر سکتا ہے۔ اپنے خطبے میں فرماتے ہیں:

فکر دراصل خود ایک عنصر ہے جو قلب و روح سے جُڑا ہوا ہے اور جہاں تک مذہب اسلام کی بات ہے، تو اسلام کبھی بھی احساس کو فکر سے الگ نہیں کرتا۔ وہ کبھی احساس پر قناعت نہیں کرتا بلکہ اس سے مابعد الطبیعی جستجو کا اظہار ہوتا رہتا ہے۔ لہٰذا بقول علامہ جب اربابِ تصوف عقل و فکر کی مذمت کرتے اور یہ سمجھتے ہیں کہ علم و عرفان کی منزل میں اس کی رہبری بے سود ہے تو ان کے اس قول کی تائید خود مذہب سے بھی نہیں ہوتی۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ 'وحی باللفظ' کے مسئلے کو بھی اسی نکتے سے حل کیا جا سکتا ہے کہ احساس اور فکر ایک دوسرے سے جدا نہیں ہیں۔

اپنے خطبے ''The Spirit of Islam'' میں وہ اسی بات پر زور دیتے ہیں کہ قرآن کا مقصد 'انفس' اور 'آفاق' دونوں کے مابین تعلق قائم کرنا ہے۔ وہ باطن کے ساتھ ساتھ ظاہری دنیا کی ترقی پر بھی زور دیتا ہے۔[۱۳] علامہ کے خیال میں احساسِ شخصی (باطنی) سے ہی فکر و عمل پیدا ہوتے ہیں اور یہی وہ صفت ہے جو عام انسان کو خاص میں بدل دیتی ہے۔ اہم بات یہ ہے کہ فکر کی نوعیت کیا ہے؟ آیا وہ فکر مثبت قسم کے علم کے نتیجے میں پیدا ہوا ہے یا منفی؟ علامہ کے خیال میں یہ فرق مذہب کے ذریعے معلوم کیا جا سکتا ہے۔ مثنوی جاوید نامہ میں اقبالؒ علم کی دو اقسام کا ذکر فرماتے ہیں:

(ا) علمِ لاہوتی

(ب) علمِ طاغوتی

علمِ لاہوتی کی بنیاد روحانی ہے۔ یہ حکمتِ ربانی ہے جس کا حصول اعلیٰ روحانی مقاصد کے لیے کیا جاتا ہے۔ ایسا علم معمولی سے معمولی انسان کو صاحبِ حکمت وفراست بنا دیتا ہے۔ یہی وہ علم ہے جس کا درس انبیائے کرام واولیاء اللہ نے دیا ہے۔ یہ علم اپنی کامل صورت میں اللہ کے پاس ہے اوراس کے خزانے وہ جس مخلوق پر جس قدر چاہتا ہے لٹا دیتا ہے۔قرآن اس علم کو 'حکمة' کہہ کر پکارتا ہے۔اوراللہ فرماتا ہے کہ 'حکمة' وہ شے ہے جواللہ کی طرف سے انبیاؑ کو ودیعت کی جاتی ہے۔قرآن کریم سے یہ آیات ملاحظہ کیجیے:

ربنا وابعث فیھم رسولا منھم یتلوا علیھم اٰیتك ویعلمھم الکتب والحکمة ویزکیھم۔ (سورۃ البقرۃ،آیت:۱۲۹)

کما ارسلنا فیکم رسولا منکم یتلوا علیکم اٰیتنا ویزکیکم ویعلمکم الکتٰب والحکمة ویعلمکم ما لم تکونوا تعلمون۔ (سورۃ البقرۃ،آیت:۱۵۱)

ویعلمه الکتب والحکمة والتورٰته والانجیل۔ (سورۃ آل عمران،آیت:۴۸)

ھو الذی بعث فی الامیین رسولا منھم یتلوا علیھم اٰیتہٖ ویزکیھم ویعلمھم الکتب والحکمة وان کانوا من قبل لفی ضللٍ مبین۔ (سورۃ جمعہ،آیت:۲)

قرآن مجید بذاتِ خود حکمت کی کتاب ہے اورحکمت کی اہمیت اس قدر ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: من یوتی الحکمة فقد اوتی خیراً کثیرا۔ یہ حکمت کیا ہے جو اللہ نے اپنے بندوں کوسکھائی؟ پہلی وحی میں اللہ فرما دیتا ہے کہ علم الانسان ما لم یعلم۔ یہ وہ حکمت ہے جو اللہ نے حضرت لقمان حکیم کوعطا کی۔جس کے حصول کے لیے حضرت موسیٰ علیہ السلام بیچ سمندر خضر سے ملاقات کو گئے۔جس کے لیے ابراہیمؑ نے دعا کی اورجس کی قبولیت کے نتیجے میں اللہ نے اپنے محبوب نبی حضرت محمد علیہ الصلوٰۃ والسلام کومبعوث فرمایا۔انبیائے کرام کو یہ حکمت وحی کے ذریعے، پیغمبران اور اصحابِ رسول ﷺ کو الہام کے ذریعے، اولیاء اللہ کو مکاشفات کے ذریعے اور اللہ کے نیک بندوں کو رویائے صادقہ کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے جو

اقبالؒ معرفت کے حصول کے لیے فکر پر اس قدر زور دیتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فہم و شعور ہر شخص کو دے رکھا ہے۔ انسان کی فضیلت دوسری مخلوقات پر اسی صفت کی بنیاد پر ہے۔ ایک عام انسان اپنے فکر کو ترقی دے کر، خود میں اوصافِ روحانی و اخلاقِ اعلیٰ پیدا کر کے اس خیرِ کثیر کو پا سکتا ہے۔ اپنے کلام میں وہ جا بجا حکمت کی اہمیت بیان کرتے ہوئے اسے معرفتِ ذات کا ذریعہ قرار دیتے ہیں:

'گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر
دل اگر بندد بحق، پیغمبری ست ور ز حق بیگانہ گردد کافری ست'[۱۴]

علامہ فرماتے ہیں کہ جس شخص کو خیر کثیر (حکمت) حاصل ہو جائے وہ کائنات کے واردات و محکمات کو جان لیتا ہے۔ اقبالؒ کے بقول عشق وہ شے ہے جس سے حکمت و معرفت کے دروازے کھل جاتے ہیں حکمت خیرِ کثیر است میں لکھتے ہیں کہ وہ حکمت جو خدا کی طرف سے ودیعت کی جاتی ہے، خیر کثیر کا درجہ رکھتی ہے۔ صوفی عقل کے ساتھ ساتھ عشق سے کام لیتا ہے۔ وارداتِ کائنات پر اس کی نگاہ رہتی ہے اور اسی 'نظر' سے وہ کائنات کے محکمات جان لیتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ ابلیس (علمِ طاغوتی) ہمارے دلوں کی گہرائیوں میں بیٹھا ہے۔ بہتر یہ ہے کہ اس کو مسلمان کر لیا جائے۔ ایسا قرآن سے محبت کے ذریعے ممکن ہے:

علم بے عشق است از طاغوتیاں علم با عشق است از لاہوتیاں
بے محبت علم و حکمت مردہ ے عقل تیرے بر ہدف ناخوردہ ے[۱۵]

دوسرا علم، علمِ طاغوتی ہے، جو مادے میں حکمت کی تلاش کرتا ہے۔ اس علم کی بنیاد صرف عقلی ذرائع ہیں اور اس کا حصول بھی مادی حقائق کی بنا پر کیا جاتا ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ صرف مادے پر انحصار کر لینے کی وجہ سے اس علم کو بقا نہیں ہے۔ مغربی و یونانی فلاسفہ اسی بنیاد پر مابعد الطبیعی حقائق کی دریافت میں سرگرداں رہے اور کبھی حقیقتِ اولیٰ کی ماہیت کو نہ پا سکے۔ علمِ طاغوتی اندھیروں میں بھٹکتا رہتا ہے اور کبھی معرفت کے نور کو نہیں پا سکتا کیوں کہ اس کی اساس مادی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان فلاسفہ کی اکثریت خدا کے وجود پر شک کا اظہار کرتی ہے اور اگر کوئی خدا کے ہونے کو مان بھی لے تو اس کی ماہیت کو نہیں سمجھ پایا۔ مسلمان حکما اور صوفیہ کی

حکمت روحانیت کی بنیاد پر قائم ہے اس لیے انھوں نے نہ صرف خدا کے ہونے کا اعتراف کیا بلکہ اس کی ماہیت اور اپنے وجود کا اعتراف اور کائنات کی تخلیق کے مقاصد و ماہیت کو بھی سمجھ لیا۔ ایک علم وہ ہے جو انبیا و اولیا کو یقین کی دولت سے مالا مال کرتا ہے اور ایک علم وہ ہے جو افلاطون، ارسطو، ڈیکارٹ اور کانٹ کو حاصل ہو، جو سراسر شک اور بے یقینی کی فضا قائم کرتا ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ علم میں یقین اس وقت پیدا ہوتا ہے جب انسان روحانی جذبات واحساسات پر اس کی بنیاد رکھے۔ فلسفی اور صوفی میں بڑا فرق یہی ہے کہ فلسفی اپنے علم کے لیے محض عقل کو وسیلہ بناتا ہے اور وہ حکمت جو خدا کا عطیہ ہے، حماقت قرار دیتا ہے۔ علامہ کا نقطہ نظر صوفیانہ ہے۔ وہ معرفت اور اس کے حصول کے لیے جس قدر لوازمات اختیار کیے جاتے ہیں، سب کو مذہب و روح کی بنیاد پر قائم کرتے ہیں۔ معرفت کے حصول کے لیے سالک کو عشق الٰہی، عشق رسول ﷺ کے ساتھ ساتھ صفائے قلبی و تزکیۂ نفس، تخلیقِ آرزو، پاک نگہی، ذوقِ دید، مشاہدہ حسنِ مطلق، حضوری و مستوری، پیرویِ انسانِ کامل، پابندیِ شریعت، خلوصِ قلب، اطاعت و فرمانبرداری، استغنا و خودداری، صبر، یقین، توکل علی اللہ، رضائے الٰہی، مناجات، آہِ سحر گاہی، انسان دوستی، حرکت و انقلاب، اعمالِ حسنہ، ظاہر پرستی سے اجتناب، جیسی صفات کو اختیار کرنا لازم ہے۔ ذیل میں کلامِ اقبالؒ سے تصوف کے ان تمام عناصر کا اجمالی جائزہ پیش کیا جا رہا ہے:

عقل و عشق:

تصوف کی عمارت ایک ہی انسانی جذبے کی بنیاد پر ہے اور وہ ہے، عشق۔ صوفیہ کا یہ عقیدہ ہے کہ عشق اختیار کیے بغیر، حقیقت تک رسائی ممکن نہیں۔ انسان عموماً کائنات کے اسرار و علوم سے واقفیت اپنی عقل کی بنا پر کرتا ہے۔ اشیا کا علم اسے اشیا کو تسخیر کرنا سکھاتا ہے۔ اہلِ تصوف کا یہ نظریہ ہے کہ عقل سے علوم ظاہری کی تو پہچان ہو جاتی ہے، لیکن ان علوم اور اشیا کی حقیقت اور اصل کی معرفت صرف عشق سے ہی ممکن ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقل اور عشق کا امتزاج کلامِ اقبالؒ کا ایک بڑا موضوع بن کر سامنے آتا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ دنیا میں جس قدر بڑے معرکے ہوئے، جس قدر فن کے شاہ کار تعمیر ہوئے، سب عشق و جنون کی وجہ سے ظہور میں آئے۔ 'مسجدِ قرطبہ' ہو یا 'الحمرا کے محلات'، فنِ موسیقی کے شاہ کار ہوں یا افلاطون کے 'مکالمات'، سکندر کا دنیا پر

غالب آنے کا جذبہ ہو یا صوفیہ کرام کی دلوں کو فتح کرنے کی لگن، یہ سب عشق و جنون سے ہاتھ آتا ہے: معجزۂ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود۔[۱۶] کائنات ایک آیت کی مانند ہے جس کا ہمیشہ قائم اور برقرار رہنے والا معنی، عشق ہے۔ رنگ و بُو کے قافلے عشق کی تلاش میں سرگرم عمل رہتے ہیں۔ عشق کی قوت و تاثیر کو اسرارِ خودی میں یوں بیان فرمایا ہے:

بود نقشِ ہستیم انگارۂ نا قبولے، ناکسے، ناکارۂ
عشق سوہاں زد مرا آدم شدم عالمِ کیف و کمِ عالَم شدم[۱۷]

علامہ کہتے ہیں یہ عشق ہی کی دولت ہے کہ رومؔی جیت جاتا ہے اور رازؔی (اندیشہ کی بنا پر) ہار جاتا ہے۔[۱۸] وہ مقام جہاں عقل ہاتھ پیر مارنے لگتی ہے، عشق وہاں سے ایک ماہر تیراک کی طرح گزر جاتا ہے۔ عشق کا طریق اور ہے، عقل کا اور:

یا وسعتِ افلاک میں تکبیر مسلسل یا خاک کے آغوش میں تسبیح و مناجات
وہ مذہبِ مردانِ خود آگاہ و خدامست یہ مذہبِ مُلّا و جمادات و نباتات[۱۹]

عشق ہی وہ جذبہ ہے جس سے دنیا کے معرکے سر زد ہوئے ہیں۔ اس میں ایسی طاقت ہے کہ یہ ناممکنات کو ممکنات میں بدل دیتا ہے۔ مشکل سے مشکل کام بھی اس جذبے سے تکمیل پا جاتے ہیں۔ اسی لیے علامہ کے یہاں اہلِ خرد پر عشاق کو فوقیت حاصل ہے۔ عقل پرستوں کی نظر محض ظاہر پر رہتی ہے۔ ان کے نزدیک کسی بھی شے کے باطن میں پوشیدہ جذبوں اور قوتوں کی کوئی حیثیت نہیں جن سے ایک شے پروان چڑھتی ہے۔ وہ سود و زیاں کے پیمانوں پر ہر شے کو ماپتے ہیں۔ عشاق کے یہاں جذبۂ حقیقی ہی رتبۂ کمال کے لیے کافی ہے۔ اہلِ خرد کے بارے میں بالِ جبریل کی ایک غزل میں کیا خوب کہا ہے:

تو برگِ گیاہے ندہی اہل خرد را او کشتِ گُل و لالہ بخشند بہ خرے چند[۲۰]

وہ سلطانی بحر و بر جو عقل و خرد کی بدولت ہاتھ آئے، عارضی و فانی ہے۔ ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی عقل کی چالوں اور عیاری کی بدولت کسی شے پر حاکم ہو جائے، لیکن یہ فتح چند روزہ ہے۔ عقل زمان و مکان کی قید میں جکڑی ہے، ادھر جسم فنا ہوا، ادھر اس کی موت ہوئی۔ اسی لیے اسکندر و دارا و خسرو کی بادشاہت ان کی موت کے ساتھ ہی فنا ہوگئی۔ لیکن ایک عاشق، صادق

جذبوں کا حامل، جس نے دوسروں کی اصلاح و فلاح کے لیے زندگی گزاری، آج بھی اس کا پیغام اور اعمال لائقِ تحسین و عمل ہیں۔ عاشق، جو دل کی دنیا بساتا ہے، اس کی نگاہ بھی باطن پر ہوتی ہے۔ وہ خود بینی و خدا بینی کے رازوں سے واقف ہوتا ہے۔ وہ اسی سے بصیرت حاصل کرتا ہے۔ اہلِ خرد کی بصیرت اس کی بے بصری ہے۔ یہ نہ خود کی خبر رکھتا ہے، نہ خدا کی اور نہ ہی کائنات کی، یہ کسی بھی شے سے پوری طرح آشنا نہیں ہو پاتا، کیوں کہ اشیا کے باطن اور ان کی روح سے بے خبر ہے۔ وہ فلسفی کے ہُنر پر طنز کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

یہی آدم ہے سُلطاں بحر و بر کا کہوں کیا ماجرا اس بے بصر کا
نہ خود بیں، نہ خدا بیں، نہ جہاں بیں یہی شہکار ہے تیرے ہُنر کا[۲۱]

دوسری طرف اہلِ دل (عاشق) وہ صوفی و عارف ہے جس کا جنوں اُس کی قبا چاک کرتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں اُسے مادی طاقتوں کی ضرورت نہیں ہوتی:

میں صورتِ گُل دستِ صبا کا نہیں محتاج کرتا ہے مرا جوشِ جنوں میری قبا چاک[۲۲]

علامہ فرماتے ہیں کہ علم سے حقیقتِ مطلق کی صفات کا پتا چلتا ہے اور صفات صرف ظاہر کا علم دیتی ہیں۔ حقیقت کی 'کنہ' کو پانا علم کے بس میں نہیں اس کے لیے 'مشاہدۂ ذات' اور 'حضوری' کے تجربات سے گزرنا ضروری ہے۔ جو عشق سے حاصل ہوتا ہے اس لیے ضربِ کلیم کی نظم ''علم و عشق'' میں اقبالؒ علم کو 'سراپا حجاب' اور عشق کو 'سراپا حضور' قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ علم صرف ظن و تخمین میں الجھا رہتا ہے۔ اقبالؒ علم کو عشق کا دیوانہ پن اختیار کرنے کا درس دیتے ہیں۔ مذکورہ نظم میں عشق کی صفات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات علم مقامِ صفات، عشق تماشائے ذات
عشق سکون و ثبات، عشق حیات و ممات علم ہے پیدا سوال، عشق ہے پنہاں جواب![۲۳]

علم سوال اٹھاتا ہے تو اس کا جواب عشق دیتا ہے۔ عشق کا معجزہ یہ ہے کہ یہ دنیاوی سلطنت پر بھی حکمران کر دیتا ہے۔ صاحبِ فقر بھی ہے صاحبِ دیں بھی اور ہر شعبہ ہائے زندگی کو اپنے زیرِ نگیں کر لیتا ہے۔ بڑے بڑے تاج و زر کے مالک بادشاہوں کو اپنا غلام بنا لیتا ہے۔ کائنات کی سب سے بڑی سچائی اور حقیقت عشق ہے۔ یہ اس لیے اس قدر طاقت ور ہے کیوں کہ اس کا

رزق یقین و توکل سے حاصل ہوتا ہے۔ مردِ خدا، مردِ قلندر یا مردِ مومن اسرار کی لذت سے بخوبی آشنا ہوتا ہے۔ وہ اپنے ذاتی مشاہدات و تجربات کی بنا پر مقامِ شوق کی انتہا تک پہنچتا ہے اور حقیقت کی خبر لاتا ہے۔ صاحبِ اسرار کی فراہم کردہ معلومات میں تیقن ہوتا ہے، کیوں کہ وہ 'علم الیقین' سے 'عین الیقین' اور پھر اس سے بھی بلند تر ہو کر 'حق الیقین' کے مراتب تک رسائی پالیتا ہے۔ اقبالؒ کے بقول یقین ہی وہ شے ہے جو بند دروازوں کو کھول دیتا ہے۔ عشق کی راہ میں سالک کی کوئی منزل نہیں، مسلسل سفر اس کا عمل ہے۔ وہ طوفانوں کی زد میں رہ کر اپنے وجود کا احساس کرتا ہے۔ یوں کہہ سکتے ہیں کہ: علم ہے ابن الکتاب، عشق ہے اُم الکتاب[۲۴]

مردِ مومن کا علم اشیا سے کیمیا بنانے کا گُر جانتا ہے لیکن عقلیت کی بنیادوں پر کھڑا ہونے والا فرنگ اس نعمت سے محروم ہے:

عقل و فکرش بے عیارِ خوب و زشت — چشمِ او بے نم، دلِ او سنگ و خشت
علم از و رسواست اندر شہر و دشت — جبرئیل از صحبتش ابلیس گشت
دانشِ افرنگیاں تیغے بدوش — در ہلاکِ نوعِ انسان سخت کوش[۲۵]

مغربی عقلیت کو علامہ اپنی شاعری میں ''حکمتِ فرعونی'' کہہ کر پکارتے ہیں، جو مادے کی اساس پر قائم ہے۔ ایسی عقل و دانش انسانیت کی تباہی کا باعث بنتی ہے، جس میں مذہب کا کوئی تصور ہی نہیں۔ جب اچھائی اور برائی کا تصور ہی مٹ جائے گا تو اخلاقیات کے معیارات ختم ہو جائیں گے یہی اخلاقی اقدار کی پامالی اہل یورپ کی تہذیب کی بربادی ہے۔ بظاہر دانشِ افرنگ بڑی چکاچوند والی ہے اور ایک لمحے میں دوسروں کو اپنے سحر میں گرفتار کر لیتی ہے لیکن اس ساحری کا انجام کافری ہے۔ اقبالؒ ایسی دانش و حکمت پر افسوس کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

آہ از افرنگ و از آئینِ او — آہ از اندیشۂ لا دینِ او
علم حق را ساحری آموختند — ساحری نے، کافری آموختند[۲۶]

مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق کی تمہید میں لکھتے ہیں کہ اہلِ مشرق نے اپنے دین کو ترک کر کے اہلِ مغرب کی فکر و وسائل پر بھروسہ کر لیا ہے۔ وہ اس نکتے سے بے خبر ہیں کہ دانشِ مغربی (عقلیت) صرف آب و گل کی دنیا کی خبر دیتی ہے۔ اور انسان کو دین سے

بیگانہ کردیتی ہے۔ان کی آنکھ تو روشن ہے،لیکن دل اندھیروں میں ڈوبے ہیں:

عصرِ تو از رمزِ جاں آگاہ نیست   دینِ او جُز حُبِّ غیر اللہ نیست
فلسفی ایں رمز کم فہمیدہ است   فکر او بر آب و گل پیچیدہ است[۲۷]

دیدہ از قندیلِ دل روشن نکرد   پس ندید الاّ کبود و سرخ و زرد[۲۸]

علامہ اہلِ مشرق سے کہتے ہیں کہ ان کے تمام مسائل کا حل اس حکمت میں ہے جو نورِ الٰہی سے فیض یاب ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ فطرت کے ہنگاموں میں سکون صرف وہی شخص لا سکتا ہے جو اپنے آپ سے باخبر ہو اور نورِ الٰہی سے دیکھتا ہو ایسے شخص پر خوب وزشت عیاں ہو جاتے ہیں۔ وہ اپنے نفع وضرر کا فیصلہ کرنے کے قابل ہو جاتا ہے، کائنات کے غیوب اس کی نگاہ پر ظاہر ہونے لگتے ہیں۔ مردِ مومن یا مردِ قلندر اللہ کے نور سے حقائق دریافت کرتا اور انھیں پا لیتا ہے، فلسفی فانی انسان کی فانی حسیّات اور عقل کی بدولت حقائق کو دریافت کرنے کی کوشش کرتا ہے اور ناکام رہتا ہے۔ مردِ قلندر کا ذکر کرتے ہوئے مسافر میں حکیم سنائی کے مزار پر فرماتے ہیں:

چشمِ او بر زشت و خوبِ کائنات   در نگاہِ او غیوبِ کائنات[۲۹]

ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ ایسا علم و دانش جو انسان کو اُس کے اصل مقصد سے بے گانہ کر دے اور اُس کے حال کو نہ جگائے، بے کار ہے۔ تیرے لیے یہ سودا زیادہ فائدہ مند ہے کہ تو عشق کے زور سے عقل کو قابو میں کر لے:

بہر نرخے کہ ایں کالا بگیری سود مند افتد   بزورِ بازوئے حیدرؓ بدہ ادراک رازی را[۳۰]

اک دانشِ نورانی، اک دانشِ بُرہانی   ہے دانشِ برہانی، حیرت کی فراوانی[۳۱]

اقبال کے مطابق عاشق (مردِ مومن) دل کی آنکھ سے دیکھتا ہے اس کی حکمت نورِ ذاتِ حق سے فیض پاتی ہے اور فلسفی ظاہری آنکھ سے دیکھتا اور اشیا کو پرکھتا ہے اسی لیے سوائے حیرت اور بے یقینی کے، اس کے ہاتھ کچھ نہیں آتا۔ عقل کا محکوم روح کی آب یاری کرنے کی بجائے تن کو سنوارنے پر ضرور دیتا ہے۔ اُس کی نگاہ مادے پر رہتی ہے، اُسی کو مرکز سمجھتا ہے۔ اسی لیے

اُس کے افکار روح کو تازہ کرنے کے بجائے اُسے مردہ کر دیتے ہیں۔ گلشنِ راز، جدید کے تیسرے سوال میں اقبالؒ کہتے ہیں کہ عقل کو خدا سمجھنے والے فلسفی، موسیٰؑ کے یدِ بیضا اور عیسیٰؑ کے دَم سے محروم ہیں۔ یعنی انھیں معجزات پر یقین نہیں کیوں کہ معجزات کو بھی وہ عقل کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں اور عقل خام ہے اس لیے اس کا ثبوت نہیں لاسکتی چناں چہ ہوتا یہ ہے کہ فلسفی عقل کا دامن چھوڑنے کو تیار نہیں ہوتا اور معجزات والہامات کو رد کر دیتا ہے کہ ان کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں۔[۳۲] علامہ جاوید نامہ میں فرماتے ہیں:

کارِ حکمت دیدن و فرسودن است　　کارِ عرفاں دیدن و افزودن است[۳۳]

حکمت ہر شے کو ہنر کے ترازو میں تولتی ہے اور معرفت ہر شے کو ایک نگاہ سے پا لیتی ہے۔ اقبال بالِ جبریل میں فرماتے ہیں:

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں　　ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں[۳۴]

اقبال کے نزدیک: خرد آب و گِل تک محدود ہے جبکہ عشق روح کو دسترس میں کر لیتا ہے۔ خرد اس آس میں رہتی ہے کہ اُس پر تجلّی کا ظہور ہو، اشیا کا ظہور ہو جائے۔ جب کہ عشق خود اپنے باطن میں تجلّی کا ذوق رکھتا ہے۔ مردِ عارف پیدائشی طور پر اپنے اندر معرفت کا ذوق رکھتا ہے، یہ صلاحیت اُسے خدا کی طرف سے اُس کی تخلیق کے ساتھ ہی عنایت کر دی جاتی ہے۔ گویا یہ اُس کی فطرت سلیمہ کا حصہ ہوتی ہے۔ علمائے کرام نے مومن کی فراست کی دو صورتیں بیان فرمائی ہیں: ایک تو یہ ہے کہ مومن پر اللہ کی خصوصی عنایات ہوتی ہیں اور اللہ رب العزت اپنے خاص انوار و اکرام سے اپنے اولیا کے دلوں پر لوگوں کے حالات منکشف فرماتا ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ انسان اپنے تجربات اور عقلِ سلیمہ کی بنیاد پر لوگوں کے اخلاق و عادات اور رویوں کی جانچ پرکھ کر کے اصل حقیقت کو پا لیتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی حدیث مبارکہ ہے: اتقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنور اللّٰہ (مومن کی فراست سے ڈرو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے)۔ اسی فراستِ مومن کو علامہ نے 'حکمتِ کلیمی' قرار دیا ہے اور وہ اس کے حصول کا درس دیتے ہیں پس چه باید کرد کے اختتام پر وہ اسے ''انوارِ حق'' کہتے ہیں:

ہر چہ می بینی ز انوارِ حق است　　حکمتِ اشیا ز اسرارِ حق است

ہر کہ آیاتِ خدا بیند حُر است اصلِ ایں حکمت ز حکمِ 'اُنظُر' است[۳۵]

اقبالؒ کہتے ہیں کہ علم کا سب سے بڑا مسئلہ یہ ہے کہ وہ جنون اور بے باکی کی صفات سے عاری ہے۔ لہٰذا ساری کائنات کی معلومات فراہم کر دیتا ہے اور نت نئے سوال اٹھا لیتا ہے۔ اس میں دولت بھی ہے، قدرت بھی ہے، لذت بھی ہے لیکن سوالات کے جواب دینے سے قاصر رہتا ہے۔ کیوں کہ صاحبِ معرفت نہیں، اپنا سراغ نہیں لگا سکتا، اپنے افکار کی دنیا میں سفر نہیں کر سکتا۔ علم لگے بندھے اصولوں پر کار بند ہوتا ہے۔ ذرا سا اصول اور فارمولا خراب ہوا، سارا علم کھائی میں جا گرتا ہے۔ عشق کا معاملہ اور ہے، عشق نہایت جدّت پسند، حریت پسند اور جنون آمیز واقع ہوا ہے۔ جنون ایک ایسا ہتھیار ہے جو ناممکنات کو ممکنات میں بدلتا ہے۔ اسی لیے وہ اپنے کلام کے بارے کہتے ہیں کہ انھوں نے فکر کو جنون کا پیراہن اوڑھا دیا ہے:

یہ کون غزل خواں ہے پُر سوز و نشاط انگیز اندیشۂ دانا کو کرتا ہے جنوں آمیز[۳۶]

حضرتِ علامہ فرماتے ہیں کہ یہ جنون ہے کہ جس میں اطاعت وحضوری کی کیفیت پائی جاتی ہے۔ دوسری جانب عقل میں بے حضوری اور دہریت ہے۔ یہ بے حضوری نا صرف یہ کہ حضرت علامہ کے افکار بلکہ ان کے دین کی اساس کے بھی خلاف ہے۔ اقبال کا علم الکلام کے مؤلف علی عباس جلالپوری نے اس بنیاد پر اقبالؒ کو متکلّم قرار دیتے ہوئے انھیں فلسفی کہنے سے گریز کیا ہے۔[۳۷] اس طرح کی تنقید کو نقاد موصوف کی عصبیت ہی قرار دیا جا سکتا ہے۔ حال آں کہ علامہ بار بار عقیدہ، ایمان اور یقینِ محکم پر فکر وعمل کی بنیاد رکھنے پر زور دیتے ہیں، جب کہ متکلمین حقائق کو صرف اور صرف عقل کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں۔ علامہ کا نعرہ ایک صوفی اور عارف باللہ کی طرح عشق کا نعرہ ہے۔ ان کے نزدیک عقل نہایت محدود ہے، وہ حقیقت کے جوہر کو نہیں پہچان سکتی۔ وہ اپنے اُس روز کو بے فائدہ کہہ کر پکارتے ہیں جو روز انھوں نے عقلیت پسند فلاسفہ کی صحبت میں گزارا:

نشستم با نکویانِ فرنگی ازاں بے سود تر روزے ندیدم![۳۸]

فلسفی مادیت کے پرستار اور روحانیت سے دور ہوتے ہیں۔ اہل فلسفہ ومنطق کی لا حاصل بحثوں کو حضرت اقبالؒ سراسر ''دردِ سر''[۳۹] قرار دیتے ہیں۔ ایک اور جگہ اقبالؒ ان لوگوں کی مثال

یوں بیان کرتے کہ یہ ایسے لوگ ہیں جنھوں نے تیراکی کے فن پر کتاب تو لکھ دی ہے لیکن خود دریا میں کبھی اُتر کر نہیں دیکھا۔ یہی وجہ ہے کہ یہ فلسفی اس گتھی کو کھولنے کرنے کی سعی میں مصروف ہیں کہ کائنات اور اس کے مظاہر وجودِ حقیقی رکھتے ہیں یا نہیں؟ عدم ہیں یا نمود ہیں؟

کتابے بر فنِ غوّاص بنوشت و لیکن در دلِ دریا نبود است[۴۰]

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ عقل کی وجہ سے حامد اور رازی جیسے اعلیٰ اذہان کو بھی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا اور ان کا فکر کسی نتیجے تک نہ پہنچ سکا۔ لیکن عشق نے غزالیؒ کو حق شناس بنا دیا:

جب عشق سکھاتا ہے، آدابِ خود آگاہی کُھلتے ہیں غلاموں پر اسرار شہنشاہی[۴۱]

ان کے نزیک وہ گوہر جو بادشاہوں کے خزینوں میں ملتے ہیں اُن کی مردِ خدا کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں۔ اصل گوہر تو ذاتِ حق کی معرفت سے ہاتھ آتا ہے۔ اس کے لیے بڑی ہمّت، حوصلہ اور جواں مردی درکار ہے۔ کم حوصلہ و کم کوش کی اس راہ میں کوئی گنجائش نہیں:

یوں ہاتھ نہیں آتا وہ گوہرِ یک دانہ یک رنگی و آزادی اے ہمّتِ مردانہ![۴۲]

اور اس گوہر کے حصول کے لیے کسی مردِ قلندر کے اندازِ ملوکانہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ حکمت و معرفت دونوں اپنی اپنی جگہ اہم ہیں۔ فارابی کی حیرت ہو یا رومی کا تب و تاب، عقل کی عیاری ہو یا عشق کی دلیری، ملا کی شریعت ہو یا کعبے کی دربانی، امیری ہو یا فقیری، شاہی ہو یا غلامی ہر شے کے لیے جرأت رندانہ چاہیے۔ کیوں کہ اس دلیری کے بغیر جو فکر پائیدار اور بے باکی جو عشق و جنون کے انداز ہیں، کوئی مقام حاصل نہیں کیا جا سکتا:

امیری میں فقیری میں، شاہی میں غلامی میں
کچھ کام نہیں بنتا بے جرأتِ رندانہ![۴۳]

دلوں کو مرکز مہر و وفا کر حریمِ کبریا سے آشنا کر
جسے نانِ جویں بخشی ہے تو نے اُسے بازوئے حیدر بھی عطا کر[۴۴]

امام غزالیؒ جیسے نابغہ روزگار اور ذہین و فطین حکیم بھی زندگی کے اواخر میں اس نتیجے پر پہنچے کہ بقا صرف روحانیت اور تصوف میں ہے جو عشق سے ملتی ہے یہی عشق فرد کو ذوقِ یقین عطا کرتا ہے۔ عشق صدق و یقین کے بغیر کچھ نہیں بلکہ اس کا اصل مقام ہی صدق و یقین ہے۔

درویش عمل کرتا ہے اور ساتھ یقین کی تلوار بھی رکھتا ہے۔ عمل کے ساتھ یقین کا ہونا اتنا ضروری ہے کہ صاحبِ معارفِ اولیا لکھتے ہیں کہ یقین، علم سے بھی افضل ہے:[۴۵]

خرد بیگانہ ذوقِ یقین است　　قمارِ علم و حکمت بدنشین است[۴۶]

مقام شوق بے صدق و یقیں نیست　　یقیں بے صحبتِ روح الامیں نیست
گر از صدق و یقیں داری نصیبے　　قدم بے باک نہ، کس در کمیں نیست[۴۷]

علامہ اس بات کا افسوس کرتے ہیں کہ عقل کو اپنے تراشے ہوئے بتوں سے نجات ہی نہیں ملتی۔ دوسری طرف صوفی و عارف ایسا شخص ہے جس کا کلمہ عشق اور دل ہے، لیکن مادیت پرستی کے اس دور میں عارف وصوفی بھی انھی لات ومنات میں الجھا ہوا ہے۔[۴۸] یہاں لات ومنات سے اقبالؒ کی مُراد وہ نام نہاد صوفیہ ہیں جو خود بھی بے عمل ہیں اور ان کے مُرید بھی بے عملی کی زندگی گزارتے ہیں، قبروں کے مجاور بنے بیٹھے ہیں۔ اپنی زندگیوں کو بے کار بنا رہے ہیں، ذوقِ زندگی، ذوقِ عمل اور شوقِ تمنا سے عاری ہیں۔ آئینِ نو سے ڈرتے ہیں۔ نئی دُنیائیں دریافت کرنے کی بجائے پُرانے بتوں کو پُوج رہے ہیں۔ اقبالؒ کی دُنیا میں ایسے عارف یا صوفی کی کوئی جگہ نہیں۔ ایسے تصورات کے بارے فرماتے ہیں: قلب ونظر پر گراں ایسے جہاں کا ثبات۔[۴۹]

مُلّا کی نظر نورِ فراست سے ہے خالی　　بے سود ہے مے خانۂ صوفی کی مئے ناب![۵۰]

اقبالؒ عقل کی مخالفت نہیں کرتے جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے، بلکہ وہ صرف اس کی تنگ دامنی کا احساس دلاتے ہیں اور خود عقل وخرد کو اس بات کی دعوت دیتے ہیں کہ وہ حیاتِ جاودانی، طلسماتِ زمان و مکان؛ تقدیرِ یزداں، تلاشِ حق اور معمّہ ہائے کائنات کو جاننے کے لیے اُس نور کا طلب گار ہو جس سے مومن کی فراست جلا پاتی ہے۔ عقل جن عقدوں کو عمر بھر حل نہیں کر سکتی اور عشق انھیں پل بھر میں سلجھا لیتا ہے:

خرد دیکھے اگر دل کی نگہ سے　　جہاں روشن ہے نورِ لا الٰہ سے
فقط اک گردشِ شام و سحر ہے　　اگر دیکھیں فروغِ مہر و مہ سے[۵۱]

وہ پُرانے چاک جن کو عقل سی سکتی نہیں　　عشق سیتا ہے اُنھیں بے سوزن و تارِ رفو[۵۲]

فلسفی عقل سے اور سائنس دان فطرت کے مطالعے سے حقائق تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ نہ عقل، نہ ہی فطرت کبھی حقیقت کے متعلق مکمل معلومات فراہم کر سکتی ہے۔ انسان فطرت کا مشاہدہ حواسِ ظاہری سے کرتا ہے اور ظاہری حواس کبھی حتمی معلومات نہیں دیتے بلکہ اکثر شک میں ڈالتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ فلاسفہ کی اکثریت تشکیک کا شکار ہے:

کھلا جب چمن میں کتب خانہ گُل　　نہ کام آیا مُلّا کو علمِ کتابی[۵۳]

روحانیت کا علم بردار فلسفی برکلے، فطرت کے مقابلے میں روح کو اور برگساں، وجدان کو افضل قرار دیتا ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ اشیا کی حقیقت کے متعلق مکمل اور ٹھوس معلومات جس میں کسی قسم کا شک و شبہ نہ ہو، صرف اور صرف مذہب دیتا ہے (ذالك الكتب لا ريب فيه) جس کا ذریعہ وحی ہے جو قلب پر آشکارا ہوتی ہے۔ انسان فطرت پر کس قدر بھروسہ کر سکتا ہے؟ اس کا اندازہ تو فقط اس بات سے لگایا جا سکتا ہے کہ سائنس دان یا نجومی آج جو بات کہتا ہے کل خود ہی اس کی تردید کر دیتا ہے یا وہ غلط ثابت ہو جاتی ہے۔ نجومی کبھی حتمی معلومات نہیں دے سکتا کیوں کہ اس کی چال جن ستاروں کی چال پر استوار ہے وہ ستارے خود اپنی تقدیر سے ناواقف ہیں اور مجبورِ محض ہیں، کسی اور کے تابع ہیں:

ستارہ کیا میری تقدیر کی خبر دے گا　　وہ فراخیِ افلاک میں ہے خوار و زبوں[۵۴]

منجم کی تقویمِ فروا سے باطل　　گرے آسماں سے پُرانے ستارے[۵۵]

علمِ فلکیات کو سامنے رکھ کر دیکھیں تو کل تک نظامِ شمسی نو (۹) بڑے سیاروں پر مشتمل تھی آج نواں سیّارہ پلوٹو اپنے مدار سے ہی باہر نکل گیا لہٰذا اس سے قبل کی تمام وہ پیش گوئیاں یا معلومات جو پلوٹو سے متعلق صادر ہوئیں تھیں، سب باطل ٹھہریں۔ فطرتیت کبھی حتمی معلومات فراہم نہیں کر سکتی کیوں کہ وہ خود کسی اور طاقت کے آگے بے بس ہے۔ عقل پر علامہ کی تنقید سے اقبالؒ کے کلام کے بارے میں ایک غلط فہمی یہ پیدا ہوئی اور اکثر ناقدین نے اس پر صفحے کے صفحے سیاہ کیے کہ اقبالؒ عقل و خرد کے خلاف ہیں (یا اس کے پیچھے لٹھ لے کر پڑے ہیں)۔ یہ اعتراض یا نظریہ ایسا ہی ہے جیسا اسرارِ خودی کی اشاعت پر اقبال کے صوفیانہ افکار کے بارے ناقدین کے اعتراضات وارد ہوئے تھے کہ اقبالؒ سرے سے ہی تصوف یا صوفیہ کے خلاف

ہیں۔ دونوں ہی اعتراضات غلط ہیں۔ اقبالؒ نہ تو کبھی تصوف کے خلاف رہے اور نہ ہی عقل کے، لیکن جس طرح علامہ نے تصوف (اپنے زمانے کے) میں شامل ہو جانے والے عجمی وغیر اسلامی تصورات کو اسلامی تصوف کے لیے خطرہ قرار دیا اور اس کو اس سے پاک کرنے کی کوشش کی اسی طرح عقل کے ضمن میں انھوں نے اس بات پر زور دیا کہ اہلِ مغرب کی طرح عقل پر کلی یقین نہیں کیا جا سکتا۔ حقائق کی دریافت کی حد تک عقل کا استعمال ضروری ہے لیکن اسی صورت میں جب وہ عشق کو اپنا امام تسلیم کر لے۔ یعنی اقبالؒ نہ ہی تو ایمرسن یا برکلے کی طرح عقل کو قطعی طور پر مسترد کر دیتے ہیں، نہ ہی ارسطو اور اس کے پیروکاروں کی طرح روحانیت کے خلاف صف آرا ہو جاتے ہیں بلکہ دونوں کے بین بین رہتے ہیں۔ مثنوی پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق کے پیش لفظ ہی میں وہ اپنے افکار یوں بیان کرتے ہیں:

سپاہِ تازہ برانگیزم از ولایتِ عشق   کہ در حرم خطرے از بغاوتِ خرد است
زمانہ ہیچ نداند حقیقتِ او را   جنوں قباست کہ موزوں بقامتِ فرداست[۵۶]

عقل کو اگر جنوں وعشق کی قبا پہنا دی جائے تو وہ سعادتِ عظمیٰ کا حصول کر لیتی ہے۔ انسان کو چاہیے کہ وہ اپنی فکر کا تزکیہ کر لے اُسے مادی آلائشوں سے پاک کر لے اُسے عشق کا پیر و بنا لے روحانیت کے آگے سرنگوں ہو جائے اس کے بعد یہی فکر (عقل) نئی دُنیائیں تعمیر کرے گی اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا اور مادیت اور مادی خداؤں کو اپنا حاکم بنائے رکھتا ہے تو اول تو عقل میں تعمیر کی صلاحیت نہیں، اور اگر تعمیر کر بھی لے تو اس تعمیر میں خرابی رہے گی جو اسے جلد فنا کر دے گی۔ لافانی اور ابدی تعمیرات صرف روحانیت کی بدولت ممکن ہیں اور انھیں ایک مردِ قلندر، ایک عارف ہی وجود میں لا سکتا ہے۔ اسی پاکئ فکر کی طلب میں مثنوی پس چہ باید کرد میں وہ فرماتے ہیں:

تیرہ خاکم را سراپا نور کُن   در تجلّی ہائے خود مستور کُن
زندگی از گرمیِ ذکر است و بس   حریّت از عفتِ فکر است و بس
پس نخستیں بایدش تطہیرِ فکر   بعد ازاں آساں شود تعمیرِ فکر[۵۷]

فرماتے ہیں کہ عقل کو عشق سے الگ کر دیا جائے تو وہ یزدانی ہونے کی بجائے شیطانی ہو

جاتی ہے۔ اہلِ مشرق نے باطنیت کے اس راز کو پا لیا ہے۔ مردِ مومن وہی ہے جو عقل اور عشق دونوں پر حاوی ہوتا ہے اور دونوں کو اپنی دسترس میں لے آتا ہے۔ قندھار میں خرقۂ مبارک کی زیارت کے وقت وہ رسول خداﷺ کی سیرت مبارکہ کی اسی صفت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ انھوں نے اطاعت ومحبتِ الٰہی سے عقل اور عشق دونوں کو کمال تک پہنچا دیا:

عقل را او صاحبِ اسرار کرد   عشق را او تیغِ جوہردار کرد[۵۸]

بعد از مطالعۂ فلسفۂ مشرق ومغرب، اقبالؒ آخرِ کار اس نتیجے پر پہنچے کہ دلوں کی غذا وسکون مستی ووارفتگی ہی ہے، عقل وہوش تو صرف قلب میں بے سکونی پیدا کرتے ہیں۔[۵۹] انسان رنگ و بُو کا مجسّمہ ہے، خاک کا پتلا ہے جب کہ مردِ مومن سرتا سر 'دل' ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ عقل تیرے ہاتھ میں ایک ایسے شاہین کی طرح ہے: خرد بدستِ تو شاہین تند و چالاک است۔[۶۰] کہ خواہ وہ کتنا ہی بلند پرواز کیوں نہ ہوجائے، بیابان میں ایک تیر انداز (عشق) ہر وقت موجود رہتا ہے جو اُس کا بالآخر شکار کر لیتا ہے۔ زبورِ عجم کی ایک غزل میں کہتے ہیں:

گرچہ شاہینِ خرد بر سر پروازے ہست   اندریں بادیہ پنہاں قدر اندازے ہست[۶۱]

عشق پرانا شکاری ہے وہ شکار کرنے کے طریقوں سے زیادہ واقف ہے:

گرفتم ایں کہ چو شاہیں بلند پروازی   بہوش باش کہ صیّاد ما کہن دم است[۶۲]

لیکن یہی عقل جب عشق کے پر لگاتی ہے تو نہ صرف بلند پرواز ہوتی ہے بلکہ شکار کرنے کا گُر بھی سیکھ لیتی ہے۔

خرد از ذوقِ نظر گرم تماشا بود است   ایں کہ جوینده و یا بندۂ ہر موجود است[۶۳]

عشق نڈر، بے باک اور تیز رَو ہے، یہ ایک سیل کی طرح ہے۔ افلاطون جیسی سیکڑوں ذہانتوں پر عاشق صادق کی ایک نگاہ کئی گنا بھاری ہے۔ اقبالؒ عقل کے اختیارات کو عشق کے اختیارات سے کم پاتے ہیں۔ ایسا نہیں کہ وہ عقل کی حیثیت کو تسلیم نہ کریں لیکن اس کی کم وسعتی، کم ادراکی و کم ہمّتی کی وجہ سے وہ اسے عشق پر فوقیت نہیں دیتے۔ عقل کا طریق کار حیلہ بازی ہے، عشق کا طریق کار بے نیازی ہے: عقل بہ حیلہ می برد، عشق برد کشاں کشاں۔[۶۴]

عشق ز پا در آورد خیمۂ شش جہات را   دست دراز می کند تا بہ طنابِ کہکشاں[۶۵]

عقل میں وہ جرات ہی نہیں جو عشق کا نصیب ہے۔

عقل ہم عشق است و از ذوق نگہ بیگانہ نیست
لیکن ایں بے چارہ را آں جرأتِ رندانہ نیست[۶۶]

دل کے پاس نہ صرف بے خود کر دینے والی شراب ہے، نہ صرف روح میں سرایت کر جانے والا زہر ہے بلکہ دل کے پاس اس زہر کا تریاق بھی ہے۔اس کے برعکس عقل کے پاس نہ ایسا کوئی زہر ہے اور نہ ہی اس کا تریاق اس لیے اقبالؒ عقل کے بارے میں اکثر یہ دُعا کرتے ہیں کہ اے خدا! عقل کو صاحبِ جنوں کر دے یا اس کے پیمانے میں ذوق وشوق کی شراب ڈال دے، عقل کی صراحی کو عشق کی شراب اپنے اندر سینچنے کی قوت پیدا کر دے، عقل کو بہادری کے گُر سکھا، اُسے بلند پرواز کرتا کہ وہ عشق کے ساتھ ساتھ آسمانوں کی وسعتوں میں پرواز کر سکے اور حقائق کا ادراک کر لے:

عشق را بادۂ مرد افگن و پُر زور بدہ | بدے ایں بادہ بہ پیمانۂ ادراک انداز
حکمت و فلسفہ کرد است گراں خیز مرا | خضرِ من! از سرم ایں بارِ گراں پاک انداز
خرد از گرمی صہبا بگدازے نرسید | چارۂ کار بآں غمزۂ چالاک انداز[۶۷]

عقل تشکیک پیدا کرتی ہے۔علامہؒ فرماتے ہیں کہ یورپی حکمت نے میری عقل کو پست، بزدل اور ظن وتخمین سے آلودہ کر دیا ہے۔اس نے میری فکر کو تاریک کر دیا ہے۔حکمتِ فرنگی نے میرا خود پر اور خدا پر سے یقین اٹھا دیا ہے۔فلسفۂ یورپ نے معرفت وعلوم کے میدانوں میں جس تشکیک کو رواج دیا اس نے ایک ایسی غیر یقینی اور بے اطمینانی کی صورتِ حال پیدا کر دی کہ انسانوں کے دل سے حقیقتِ مطلق کا نقش ہی ختم ہونے لگا۔نطشے کی مثال واضح ہے۔اقبالؒ اُس نقشِ دیرینہ کو دوبارہ نمایاں کرنا چاہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہ فریضہ عقل نہیں انجام دے سکتی۔لہٰذا وہ خدا سے دُعا کرتے ہیں: دلِ من از گماں ہا در خروش آید یقینے دہ۔[۶۸] عقل کی اس کم وسعتی و کم بینی کے باعث اقبالؒ فکرِ مغرب سے بے زار ہیں اسے وہ کور چشم اور ''مستِ تماشائے رنگ و بُو''[۶۹] قرار دیتے ہیں۔ یہ ایسی فکر ہے جو عقل پر بھروسہ کرتی ہے، مادیت والحاد پرستی جس کی منزل ہے۔اس کے برعکس اقبالؒ مشرقی فکر سے یہ امید رکھتے ہیں کہ وہ عشق کو اپنا رہنما بنائے گی کیوں کہ مشرق

کے خمیر میں عشق و عاشقی ہے۔ زبورِ عجم کی تمام غزلیات اہلِ مشرق کو اسی شے کی دعوت دیتی ہیں کہ وہ اپنے ذوق کو پہچانیں اور عشق کے ذریعے سے ساری کائنات کو تسخیر کر لیں۔

فلسفی یا نکتہ دان حکیم کائنات پر خوب غور و فکر کرتا ہے، کائنات کا ورق ورق پڑھ لیتا ہے لیکن اس کے ایک حرف سے آشنا نہیں ہو پاتا۔ کائنات کے رموز سے آشنائی کا دعویٰ تو کرتا ہے لیکن اس کی اصل سے بے گانہ ہی رہتا ہے۔ کائنات کا رازِ حقیقی یہ ہے کہ اس کی بنیاد عشق پر قائم ہے۔ عقلیت پرست فلسفی اسی بنیاد سے بے خبر رہتا ہے یا اسے کسی خاطر میں نہیں لاتا اسی لیے اُس کی فکر محدود، منتشر، مضطرب اور ناکافی رہتی ہے۔ عقل صرف قال ہے وہ لغت کے بکھیڑوں میں اُلجھی رہتی ہے، منطق کے پیچاک سے باہر ہی نہیں آتی۔ اقبالؒ فرماتے ہیں:

عقل ورق ورق بگشت عشق بہ نکتہ ے رسید　　　طائر زیرکے برد دانہ زیرِ دام را[۱]

حکمت و فلسفہ را ہمتے مردے باید　　　تیغِ اندیشہ بروے دو جہاں آختن است[۱]

عقل کو اونچا اڑانے کے لیے اُسے عشق کے پَر لگانا ضروری ہے۔ کیوں کہ عشق ہی عقل کو ایسی طاقت بخشتا ہے کہ وہ زمان و مکان اور افلاک کے اُس پار ایک زقند میں پہنچ جائے۔ کانٹ (Kant) نے 'عقلِ محض' ("Sufficient Reason") پر زور دیا تھا، لائبنیز (Leibniz) نے اسپی نوزا (Spinoza) کی عقلیت (Intellect) کی پیروی میں عقل کو جوہرِ اعلیٰ کے ادراک کا ذریعہ قرار دیا۔ اقبال عقل کے دائرۂ کار کو ناکافی اور محدود سمجھتے ہوئے فرنگی فلسفے کی ناکامی کی یہی وجہ بیان فرماتے ہیں کہ وہ عقل پر بھروسہ کرتا ہے جب کہ خود اقبالؒ اپنی فکر و فلسفہ کے بارے میں فرماتے ہیں:

زفیضِ عشق و مستی بردہ ام اندیشہ را آنجا　　　کہ از دنبالہ چشمِ مہر عالم تاب می گیرم
جہاں را پیش ازیں صد بار آتش زیرِ پا کردم　　　سکون و عافیت را پاک می سوزد بم و زیرم
دلِ بے سوز کم گیر د نصیب از صحبتِ مردے　　　مسِ تابیدہٗ آور کہ گیرد در تو اکسیرم[۲]

محبت اُن کے یہاں کائنات کی سب سے عظیم حقیقت ہے۔ کائنات میں رونق، رنگا رنگی، تغیر و تبدل، جذبات و احساسات، حرکات و سکنات سب محبت کی وجہ سے ہیں۔ بانگِ درا کی نظم ''محبت'' میں اقبالؒ نے عشق کا مرکب ایسی مقدّس اشیا سے اٹھایا ہے کہ پاکیزگی اور تقدس

کے اعلیٰ ترین مقام پر اسے فائز کر دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ محبت کی تشکیل سے پہلے خدا نے اُسے عالمِ ممکنات کی سیر کروائی، پھر اس کے باطن میں تارے کی چمک اور چاند کا داغ (غم۔ اداسی) ڈالا، پھر رات کی سیاہی کو اُس کا مقدر کیا، بجلی کی تڑپ اور حور کی پاکیزگی اس کی صفات بنائیں، ابن مریمؑ کے نفسِ پاک کے جوش اور حرارت کو اس کا مادہ بنایا، خدا کی شانِ بے نیازی کو اس کے اندر سمویا اور ساتھ ہی ملائکہ کا عجز اور شبنم کی اُفتادگی بھی اس کے ضمیر میں ڈال دی۔ ان تمام اشیائے مقدسہ سے اس عظیم احساس کا پیکر بنایا گیا جس کے بعد اسے جان داروں کے پانی میں ڈال دیا جو پورے جسم میں دوڑتا پھرتا ہے اور انسان کو زندہ رکھتا ہے۔ ریاضِ ہستی کے ذرے ذرے سے اس کا جلوہ پیدا ہے:[۴۳]

محبت خویشتن بینی، محبت خویشتن داری   محبت آستانِ قیصر و کسریٰ سے بے پروا[۴۴]

سینے میں اگر نہ ہو دلِ گرم   رہ جاتی ہے زندگی میں خامی[۴۵]

وہ نگاہ جو محبت و عشق سے لبریز ہو، ذوق وشوق کا جامہ پہنے ہوئے ہو، اس نگاہ کی طاقت اس قدر ہے کہ ذرّے کو خورشید اور قطرے کو سمندر بنا دیتی ہے۔ نگاہِ شوق یا نگاہِ عشق و مستی بندۂ خدا کی وہ طاقت ہے جس سے وہ دو جہانوں کا شکار کرتا ہے، اُن پر فتح پاتا ہے۔ اقبالؒ عاشق کی نگاہ کا اثر یوں بیان کرتے ہیں:

کچھ اور ہی نظر آتا ہے کاروبارِ جہاں   نگاہِ شوق اگر ہو شریکِ بینائی
اسی نگاہ میں ہے قاہری و جبّاری   اسی نگاہ میں ہے دلبری و رعنائی
نگاہِ شوق میسر نہیں اگر تجھ کو   ترا وجود ہے قلب و نظر کی رسوائی[۴۶]

اسرارِ خودی میں بیان کیا ہے کہ عشق و محبت ہی سے خودی مستحکم ہوتی ہے۔ خودی خاک کے وجود میں دبی چنگاری کی طرح ہے اور یہ چنگاری شعلہ اور پھر شعلے سے بھڑکتی آگ کی صورت اس وقت اختیار کرتی ہے جب اس پر محبت کا رنگ ظاہر ہو۔ ارسطو کے مطابق کائنات کا سب سے سچا اور حقیقی جذبہ محبت ہے۔ یہی جذبہ نیکی اور بدی میں فرق قائم کرتا ہے۔ سقراط کا کہنا ہے، دنیا کے تمام بڑے کارنامے محبت کی بدولت سرزد ہوئے ہیں۔ صوفیائے اسلام کے نزدیک محبت کائنات کی سب سے بڑی سچّائی ہے، کائنات میں جو جذبہ کارفرما ہے وہ محبت کا جذبہ

ہے۔ اُسی جذبے کے سر پر دنیا قائم ہے۔ اسی روایت کے تحت اقبالؒ بھی محبت کو بندگی و اطاعت کا ذریعہ سمجھتے ہیں، جو خودی کی پہلی منزل بھی ہے۔ انسان ممکن الوجود ہے اور محبت ہی کا جذبہ ناممکنات کو ممکنات میں بدلتا ہے۔ کیوں کہ اس کی بنیاد مادی نہیں بلکہ عناصرِ روحانی پر قائم ہے۔ اس کا ٹھکانہ قلب ہے اور اس کو کمک روح سے ملتی ہے۔ اس کی غذا عقائد صحیحہ ہیں اور اس کی منزل حقیقت مطلق تک رسائی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ خودی کو مستحکم کرنے میں محبت کا بڑا ہاتھ ہے۔ کیوں کہ دونوں کا مدعا ایک ہے۔ محبت کی وجہ سے جب خودی مضبوط ہو جاتی ہے تو کائنات کے فرامین جاری کرتی ہے۔ دُنیا پر حکومت کرنے لگتی ہے۔[۷۷] ایسی مٹھی بھر خاک جو دل سے اور جذبۂ عشق سے سرشار ہو، علامہ فرماتے ہیں کہ اس کے بدلے زمین و آسمان چھوڑے جا سکتے ہیں:

آفتاب و ماہ و انجم می تواں دادن زدست
در بہائے آں کفِ خاکے کہ دارائے دل است[۷۸]

عشق کی اصل طاقت اس شے میں ہے کہ اس کو فنا ہونے کا ڈر نہیں ہوتا اس لیے اس میں بے باکی ہوتی ہے وہ ہست و بود کے چکروں میں نہیں اُلجھتا، حاضر و موجود، رنگ و بُو کے بکھیڑوں کو نہیں پالیتا، اُس کا ایک متعین راستہ ہے، جس سے عاشق خوب آگاہ ہوتا ہے۔ مردِ عاقل کے لیے راستہ چننا ہی ناممکن ہے چناں چہ وہ بھٹکتا رہتا ہے۔ ایسی دانش سے جو دل کے خلاف ہو، بے بصری بہتر ہے۔ بلا شبہ عقل وحکمت کی باتوں میں زیادہ دل چسپی و رعنائی محسوس ہوتی ہے لیکن اقبالؒ عشق کی سادگی کو اس پیچیدگی پر ہزار گنا بہتر سمجھتے ہیں:

ز دانشے کہ دل او را نمی کند تصدیق ہزار بار نکوتر متاعِ بے بصری
یقین سادہ دلاں بہ زنکتہ ہائے دقیق بہ پیچ و تابِ خرد گرچہ لذتِ دگر است
ضمیر خویش کشادم بہ نشترِ تحقیق[۷۹] کلام و فلسفہ از لوحِ دل فرو شستم

اقبالؒ عقل، دل اور نگاہ سب سے الگ الگ جلوے کے طلب گار ہیں لیکن وہ ایسی عقل سے پناہ مانگتے ہیں جو خبر دینے کے سوا اور کچھ نہیں کر سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال یورپی فکر کے خلاف ہیں کیوں کہ یہ محض اندھے کی ٹامک ٹوئیاں ہیں، اقبالؒ ایسی دانش سے گزر جانے کا درس دیتے ہیں۔ وہ عقلیت پرست شاعروں اور فلسفیوں کے بارے میں فرماتے ہیں:

گذر از آں کہ ندیدست و جُز خبر ندہد ‏ ‏ سخن دراز کند، لذتِ نظر ندہد
شنیدہ ام سخن شاعر و فقیہہ و حکیم ‏ ‏ اگرچہ نخل بلند است، برگ و بر ندہد
تجلّیِ کہ برو پیر دَیر می نازد ‏ ‏ ہزار شب دہد و تاب یک سحر ندہد[۸۰]

اقبالؒ کہتے ہیں کہ انسان ذہن کا استعمال کرے اور خوب کرے لیکن ''نگاہِ ہمہ بیں'' کے ضمیر میں ''جگر آلودہ فغاں'' کو بھی پیدا کر لے۔[۸۱] عقلِ محض صرف حیلہ اور ''نیرنگ کیمیا''[۸۲] ہے۔ زبورِ عجم کی اس دلکش اور مترنم غزل میں اقبال عشق اور عقل، مادہ اور روح کے تضاد کو یوں بیان کرتے ہیں:

من بندۂ آزادم، عشق است امامِ من ‏ ‏ عشق است امامِ من، عقل است غلامِ من
ہنگامۂ ایں محفل از گردشِ شامِ من ‏ ‏ ایں کوکبِ شامِ من، ایں ماہِ تمامِ من
جاں در عدم آسودہ بے ذوقِ تمنا بود ‏ ‏ مستانہ نوا ہا زد در حلقۂ دامِ من
اے عالمِ رنگ و بُو، ایں صحبتِ ماتا چند ‏ ‏ مرگ است دوامِ تو، عشق است دوامِ من!
پیدا بضمیرم او، پنہاں بضمیرم او ‏ ‏ این است مقامِ او، دریاب مقامِ من![۸۳]

فلاسفہ زمین و آسمان کو اعتباری سمجھتے ہیں (جیسے کانٹ نے کائنات کو اعتباری قرار دیا)۔ اقبال فرماتے ہیں کہ اعتبار اور یقین صرف عشق سے پیدا ہوتا ہے۔ اس کے لیے واقعہ معراج سے مثال اخذ کرتے ہیں کہ رسولِ خداﷺ نے عشقِ خدا کی بدولت معراج جیسی سعادت حاصل کی اور یہ ثابت کیا کہ انسان ہی وہ ہستی ہے، جو اپنی روحانیت و عشق کے بل پر زمان و مکان کو مسخر کرسکتا ہے۔ جب وہ کامل مرد کی صورت اختیار کرتا ہے تو اس کے وجود کے لیے وقت اور مکانی بُعد و قرب کا احساس بھی مٹ جاتا ہے۔ عام فرد کے لیے تو وہ بس ایک لمحہ ہے، لیکن مردِ خدا اس ایک لمحے میں صدیوں اور کئی زمانوں کے فاصلے طے کر لیتا ہے۔ عام شخص کی نگاہ بستر کی گرمائش پر اور کنڈی کے ہلنے پر رہتی ہے اور مردِ کامل اس عرصے میں سات آسمانوں کی سیر کرتا ہوا، سدرۃ المنتہیٰ تک ہو آتا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ابدیت کے اس راز کو عقل نہیں سمجھ سکتی۔ گلشنِ رازِ جدید میں چوتھے سوال کے جواب میں وہ عشق کی ہمہ گیریت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ محبت کو انجام کا خوف نہیں ہوتا۔ وہ بس میدان میں کارفرما رہنا پسند

کرتی ہے۔اس لیے اس کا کوئی ایک مقام نہیں، وہ ہزاروں مقامات میں سیاحی کرتی ہے۔ یہی ہمہ گیریت اس کی طبیعیت میں ہر شے کو قبول کرنے کی صلاحیت بھی پیدا کرتی ہے۔[۸۴] وہ عقل کی محدودیت کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

ابد را عقل ما ناسازگار است ''یکی'' از گیرو دارِ او ہزار است
چولنگ است و سکوں را دوست دارد نہ بیند مغز و دل بر پوست دارد[۸۵]

عقل لامکان کے اندر مکان کو تلاش کرتی ہے۔ یہ بالکل وہی بات ہے جو برگساں نے کہی، وہ جدید نفسیات دانوں پر نفس کی ماہیت دریافت کرنے کے حوالے اعتراض کرتا ہے کہ وہ انسانی 'ایغو' کو اُس کے وجود (مکان) میں تلاش کرتے ہیں اور ایسا چوں کہ ممکن نہیں، لہٰذا جب کچھ سمجھ میں نہیں آتا تو سرے سے 'ایغو' کے وجود سے ہی انکار کر دیتے ہیں اور انسان کے ذہن پر کسی بھوت کے سوار ہونے کا اعلان کرتے ہیں برگساں کہتا ہے کہ یہ عقلیت پرستوں کی شکست ہے جس کا وہ خود اعتراف نہیں کرتے اور الٹا روحانیت کو موردِ الزام ٹھہراتے ہیں۔ اقبالؒ کہتے ہیں:

خرد در لا مکاں طرح مکاں بست جو زنّارے زماں را بر میاں بست[۸۶]

عقل حواسِ خمسہ تک محدود ہے وہ اپنی تمام معلومات کے لیے حواس ظاہری پر بھروسہ کرتی ہے۔ عشق، آہ وفغاں کے ذریعے حواسِ خفی پر بھی قابو پا لیتا ہے۔ عقل، جزو ہے اور عشق، کُل ہے۔ جس طرح کُل میں جزو سما جاتا ہے اسی طرح عشق، خرد کو بھی اپنے اندر سمیٹ لیتا ہے۔ جز وفنا ہو جائے تب بھی کُل باقی رہتا ہے:

خرد بہر ابد ظرفے ندارد نفس چوں سوزنِ ساعت شمارد
تراشد روز ہا شب ہا، سحر ہا نگیرد شعلہ و چیند شرر ہا
فغانِ عاشقاں انجام کارے است نہاں در یک دم او روزگارے است[۸۷]

اقبال عشق کو ''عُود'' اور عقل کو ''ہیزم'' سے تشبیہ دیتے ہیں۔ جاوید نامہ میں اس تقابل کو یوں بیان کرتے ہیں کہ علم ہمیشہ تفکرات میں گھرا رہتا ہے عشق دل کی آواز کو سمجھتا ہے اور اس کی آنکھ ہمیشہ بے دار رہتی ہے، علم ظواہر میں ہی الجھا رہتا ہے اور اس کائنات کو ایک وہم وگمان سے زیادہ کچھ نہیں سمجھتا:

علم در اندیشہ می گیرد مقام　　عشق را کاشانہ قلبِ لا ینام
علمتا از عشق برخودار نیست　　جز تماشا خانۂ افکار نیست
ایں تماشا خانہ سحرِ سامری است　　علم بے روحُ القدس افسوں گری است[۸۹]

گویا وہ علم جو 'وحی' کے ذریعے حاصل ہوتا ہے وہی حقیقی علم ہے۔ عشق نہ ہو اور تجلّی الٰہی کا ظہور نہ ہو تو عقل مند ترین انسان بھی بھٹک جاتا ہے۔ عشق کے بغیر زندگی ادھوری، غم زدہ اور بے معنی ہے۔ عقل اس بے باکی اور ذوقِ دید سے ناواقف ہے جو عشق کا طرۂ امتیاز ہے:

چشمش از ذوقِ نگہ بیگانہ نیست　　لیکن او را جرأتِ رندانہ نیست![۹۰]

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ بلاشبہ عقل بھی زمان و مکان کے بکھیڑوں سے نجات پانا چاہتی ہے اور مادی دنیا سے آگے بڑھ کر روحانیت کی دنیا میں قدم رکھنا چاہتی ہے لیکن اس میں اتنی جرأت نہیں، بے باکی نہیں ہے۔ وہ ایک طرف سات آسمانوں کو مسخّر کرنا چاہتی ہے اور ساتھ ہی وہ اُسی روز و شب میں اُلجھ جاتی ہے اور چون و چرا کا شکار ہو جاتی ہے۔ وہ ہر قدم پھونک پھونک کر رکھتی ہے اسی لیے اس کی رفتار چیونٹی کی طرح سست ہے۔ اگر یہی حال رہے تو، علامہ فرماتے ہیں کہ عقل کس طرح انجام تک پہنچ سکتی ہے:

من نہ دانم کے شود کارش تمام![۹۱]

جب یہ صورتِ حال ہو تو انسان بڑے بڑے معرکے کیسے سر کرے گا، وہ نئی دنیائیں کیسے دریافت کرے گا؟ ظاہر ہے کہ عقل اپنی کم ہمتی اور کم طاقتی کی بنا پر ایسا کرنے سے قاصر ہے۔ یہ جرأتِ رندانہ، بے باکی اور شیری عشق کو نصیب ہوتی ہے، اس لیے کہ عشق ماہ و سال کی پروا نہیں کرتا، وہ ایک زقند لگاتا ہے اور سات آسمان پار کر لیتا ہے۔ عقل محوِ تماشا رہتی ہے اور عشق ایک جست میں قصہ تمام کر دیتا ہے۔ عقل سوچ سمجھ کر پہاڑوں کو سر کرتی ہے اور بڑی سوجھ بوجھ کے ساتھ اس میں شگاف ڈالتی ہے، لیکن پہاڑ کو پہاڑ ہی سمجھتی ہے اس کے برعکس عشق اس پہاڑ کو ایک تنکا سمجھتا ہے۔ عشق لامکان پر شب خون مارتا ہے اسے مادی زندگی اور موت کی کوئی پروا نہیں۔ عشق کی لافانی طاقتوں کے سامنے عناصرِ خمسہ کوئی اہمیت نہیں رکھتے، اسے جسمانی قوتوں کی پروا نہیں۔ علامہ فرماتے ہیں یہ عشق تھا جس نے جو کی روٹی کھانے والے سے خیبر فتح کروا

دیا۔ یہ عشق تھا کہ ابراہیمؑ نے بغیر ضرب کے نمرود کو، اور موسیٰؑ نے بغیر جنگ کے فرعون کو شکست دے دی۔ عشق روح کے اندر جان کی طرح ہے، یہ شعلہ بھی ہے، راکھ بھی ہے، اس کا کام ذہن و دانش سے برتر ہے، یہ سلطانی بھی ہے اور برہانِ مبین بھی۔ یہ دونوں جہانوں کو اپنے پاؤں تلے روند ڈالتا ہے، مکان و زمان تو کیا، لا مکان و لا زمان بھی اس کے کندھوں پر سواری کرتے ہیں اور اس کے تابع رہتے ہیں۔ عشق کی راہ میں جس قدر آزمائشیں آئیں وہ اتنا ہی مضبوط ہوتا ہے۔ بلکہ عشق کا معاملہ تو یہ ہے کہ اپنے راہ میں آنے والی سختیوں کو خوش آمدید کہتا ہے:

عشق را در خوں تپیدن آبروست ارّہ و چوب و رَسَن عیدینِ اوست
در رہِ حق ہر چہ پیش آید نکوست مرحبا نامہربانی ہائے دوست[۹۲]

موجودہ دور کی عقلیّت اور مادیت پرستی کا توڑ علامہ عشق و روحانیت کو قرار دیتے ہیں۔ ''فلکِ زہرہ'' پر جب قدیم دیوتا مشرقی افکار کو عقلیت میں ڈوبا ہوا دیکھتے ہیں تو خوشی کے نعرے لگاتے ہیں۔ اس پر مولانا رومؒ فرماتے ہیں کہ عشق ایسی شے ہے جو عقل کو فنا کر سکتی ہے اور اہلِ مشرق کا اصل سرمایہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر آج کا مشرق عقل اور مادے کا داعی ہے تو کیا ہوا؟ وقت ہمیشہ ایک سا نہیں رہتا (اور آج اکیسویں صدی کی دوسری دہائی کے بعد یہ واضح ہو چکا کہ دنیا کو اپنی بقا روحانیت ہی میں دکھائی دے رہی ہے)۔ روحانیت اور اس سے جُڑے افکار بالآخر قطعی اور حقیقی و لافانی ہیں۔ ایسی فکر جو عشق سے عاری ہو اور صرف عقلیت کی نمائندہ ہو، اقبال اسے حکمتِ بے جستجو قرار دیتے ہیں اور یہ محض خواری ہے۔ اصل حکمت اور فکر وہی ہے جو رازوں سے پردہ اٹھاتی ہے اور اسرار منکشف کرتی ہے:

علم و حکمت کشفِ اسرار است و بس حکمتِ بے جستجو خوار است و بس[۹۳]

دنیا کا کوئی کام بغیر عشق اپنے کمال کو نہیں پہنچ سکتا۔ عقل، عشق کی کمان میں نہ ہو تو اس کا تیر نشانے پر نہیں جمے گا۔ اسی لیے وہ عقل کو دیوانگی سکھانے کی صلا دیتے ہیں:

الٰہی عقلِ خجستہ پے کو ذرا سی دیوانگی سکھا دے
اسے ہے سودائے بخیہ کاری، مجھے سرِ پیرہن نہیں ہے[۹۴]

عشق نہ ہی تو مصلحت اندیش ہوتا ہے جیسا کہ عقل، نہ ہی کسی قسم کے خطرے سے کم ہوتا یا

بھاگ جاتا ہے۔ عشق اگر مصلحت اندیش ہو تو خام ہے۔[95] عشق زمان و مکان سے ماورا، آزاد اور بے باک ہے، عقل ایّام کے بکھیڑوں میں اُلجھی رہتی ہے اور ''شمارِ سحر و شام''[96] سے آگے نہیں جا سکتی۔ عقل نقد و تنقید کے بوجھ میں دبی بے یقینی کا شکار رہتی ہے۔ علامہ بار بار اعمال کی بنیاد عشق پر رکھنے کی تلقین کرتے ہیں۔[97] چند اشعار ملاحظہ ہوں:

حد ادراک سے باہر ہیں باتیں عشق و مستی کی
سمجھ میں اس قدر آیا کہ دل کی موت ہے دُوری[98]

صبح ازل یہ مجھ سے کہا جبرئیل نے
جو عقل کا غلام ہو، وہ دل نہ کر قبول[99]

عقل عیّار ہے، سو بھیس بنا لیتی ہے
عشق بے چارہ نہ مُلّا نہ زاہد نہ حکیم![100]

زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ
کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک[101]

گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نُور
چراغِ راہ ہے، منزل نہیں ہے[102]

خرد سے راہرو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے، چراغ رہ گزر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغ رہ گزر کو کیا خبر ہے[103]

بالِ جبریل کی رباعیات میں لکھتے ہیں: عشق کے ہزاروں روپ ہیں لیکن ہر روپ میں وہ بے باک اور معرکہ شکن ہے۔ اس کا مقصد محض منزل تک پہنچنا نہیں بلکہ مسافر کے باطن میں جھانک کر اس کے لیے منزل کی نشان دہی کرنا ہے۔ یہ عشق ہے جو انسان کو کبھی صحراوں میں آوارہ و بے خانماں کر دیتا ہے اور کبھی اس کو نوشیرواں کی شاہی عطا کرتا ہے۔ کبھی اسے زرہ پوشی پسند ہے اور کبھی تیر و تفنگ کے بغیر ہی میدان میں کود جاتا ہے۔ فرقت اور رنج کا شکار ہو تو کوہ و دمن میں جا چھپتا ہے اور دیدار و حضوری مطلوب ہو تو محفل نشیں ہو جاتا ہے۔ کبھی عابد و زاہد ہو جاتا ہے اور کبھی ایک قوی مجاہد بن کر خیبر شکن ہو جاتا ہے۔ عشق جس بھی رنگ کو اختیار کرے اسے تکمیل فراہم کرتا ہے یہی اس کی خوبی ہے۔ اشیا کی معرفت اور خود صاحبِ عشق کو اپنی معرفت عطا کرتا ہے۔ دوسری طرف خرد ہے جس کا یہ حال ہے کہ یہ دل و نظر سے بیزار رہتی ہے، نیک و بد سے واقف نہیں، اسی لیے ہمہ وقت بھٹکتی رہتی ہے نہ خود سے باخبر ہے، نہ راہرو

سے، نہ راہ سے، نہ منزل سے۔[۴۴] یہی وجہ ہے کہ عقل امامت کی سزا وار نہیں ہوسکتی۔ یہ ملکہ صرف صاحبِ عشق و معرفت کو حاصل ہے۔ جو شے اپنے ہونے کے اسرار سے وقف نہیں، وہ کائنات کے اسرار یا زندگی کے اسرار کیسے منکشف کرسکتی ہے۔ یہ صاحبِ وحی و الہام جو عشق کا مقتدی ہے، کا ہی فیض ہے کہ وہ اپنے وجود اور کائنات اور اس کی جہات کے اسرار و رموز سے واقف ہوتا اور دوسروں کو کراتا ہے۔ ضربِ کلیم کی نظم ''معراج'' میں فلسفی اور صوفی کی فکر میں اسی بنیادی فرق کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک فلسفی معرفت کے اصولوں سے واقف ہونا تو درکنار، وہ اس راستے، جس کی بنیاد توکل، ایمان اور یقین کے اجزا پر قائم ہوتی ہے، کی فکری اساس سے ہی بے خبر ہوتا ہے۔ اس کی عقل میں اتنی استطاعت نہیں کہ وہ ماورائی اشیا اور ان سے جُڑے اجزاے دیگر کو جان سکے۔ وہ ہر شے کو عقل کی کسوٹی پر پرکھتا ہے۔ اُس کے لیے معراج کو سمجھنا ناممکن ہے۔ جو شخص سمندر کے مدّ و جزر کو چاند کے وجود سے مشروط کرے اس کے لیے خدا کی خدائی اور اللہ کی مرضی و تقدیر کے قاعدوں کو سمجھنا بہت دشوار ہے وہ ''والنجم'' اور ''سبحان الذی اسریٰ'' کا مفہوم کیسے سمجھ سکتا ہے؟ وہ وحی و الہام، کشف و کرامات اور رویائے صادقہ جیسی روحانی قوتوں کے اسرار کیسے جان سکتا ہے؟ ان سب کو ماننے کی لیے 'وحی' پر ایمان لانا اور اس ایک غیر مرئی قوت کو تسلیم کرنا لازم ہے جس نے تمام قوتوں کو تخلیق کیا ہے۔ یہ ایمان اور توکل عارف باللہ کو نصیب ہوتا ہے۔ جس کا ایمان ہے کہ خدا جو چاہے کرسکتا ہے۔ خدا کی اطاعت اسے ہر شے سے مقدم ہے۔ خدا سے محبت میں شدید اور توکّل میں اس قدر پختہ ہے کہ خدا کے ایک حکم پر بستر سے اٹھ کھڑا ہو۔ 'اسریٰ' اور ''والنجم'' کے مفاہیم وہی جان سکتا ہے۔ وہ صاحبِ فقر اور صاحبِ عشق ہے جو پرواز کی لذت سے آشنا ہوتا ہے اس لیے سورج، چاند، ستارے اس کے پاؤں کے نشان بن جاتے ہیں۔ چناں چہ اقبالؒ کہتے ہیں کہ صوفی کو اپنا اصل مقام پہچانتے ہوئے اس تک رسائی کی کوشش کرنی چاہیے نہ کہ خانقاہ میں قید راہب یا عقل و منطق کی زنجیروں میں جکڑے فلسفی کی طرح بے مقصد تو جیہات لائے کہ جن کا کوئی نتیجہ، نہ دلیل مؤثر ہو۔[۴۵] فطرت کی لافانی قوتوں پر یقین نہ ہونے کی وجہ سے فلسفہ بالآخر زندگی سے دور ہوکر ذوقِ عمل سے بے گانہ ہوجاتا ہے۔ یہی اس کا

انفرادی زوال ہے اور جب یہ رویہ پورے معاشرے کا ہو جائے تو قومیں بے عمل ہو کر حیات کے اصل مقصد سے بے خبر ہو جاتی ہیں۔ اسی لیے اہلِ دل بہت زیادہ سوچنے سے منع کرتے ہیں۔ فکر میں اتنی طاقت نہیں کہ وہ حقائق سے آشنا ہو سکے۔ اس کے لیے دل کی دنیا کو بے دار کرنا پڑتا ہے، اور ایمان وحضوری کی نعمتوں کو پا کر ہی انسان زندگی کا اصل مفہوم جان سکتا ہے:

انجام خرد ہے بے حضوری ہے فلسفہ زندگی سے دوری
افکار کے نغمہ ہائے بے صورت ہیں ذوقِ عمل کے واسطے موت[۱۰۶]

نظم ''ذکر و فکر'' میں صوفی کے فقر اور فلسفی کی فکر کا فرق یوں بیان کیا ہے:

مقامِ ذکر، کمالاتِ رومی و عطار مقامِ فکر، مقالاتِ بو علی سینا
مقامِ فکر ہے پیمائش زمان و مکاں مقامِ ذکر ہے سبحان ربی الاعلیٰ[۱۰۷]

تاہم اقبالؒ اس بات پر بھی زور دیتے ہیں کہ فکرِ فلسفی ہو یا حکمتِ صوفی، دونوں کا اصل منبع ایک ہی ہے (یعنی علمِ الٰہی)۔ فرق یہ ہے کہ فلسفی یہ سمجھتا ہے کہ یہ علم فرد کے ذاتی کمال کا نتیجہ ہے۔ صوفی کا عقیدہ ہے کہ یہ علم فرد کو خدا کی طرف سے ودیعت کیا گیا ہے۔ لہٰذا وہ فلسفی ہو یا صوفی، خواہ ''حکمتِ ملکوتی'' ہو یا ''عالم لاہوتی''، علامہ دونوں کے لیے یہ شرط عائد کرتے ہیں کہ اگر دونوں کے اعمال خدا کے مقصدِ عظیم کے مطابق نہیں ہوں گے تو وہ فلسفۂ محض اور بے مقصد قسم کی تحریک ہوگی۔ یہ مُشتِ خاک (انسان) اسی وقت اکسیر ہوتی ہے جب وہ ابدی ہو اور اس کی ابدیت مشروط ہے، عشقِ حقیقی کے ساتھ۔ عشق کی برق ہی اس نخل کو ہرا کرتی ہے۔ پھر عاشق الٰہی جب عاشق کے درجے پر فائز ہو جاتا ہے تو اللہ اُس پر اپنے انعام واکرام کی بارش برساتا ہے۔ عاشق یا صوفی جس قدر نیازمندی اور عاجزی کا مظاہرہ کرتا ہے، محبوب اتنا ہی اپنے فیضان کے دفتر کھولتا چلا جاتا ہے۔ اب خدا اور بندے میں ایک ایسا رشتہ قائم ہو جاتا ہے جو راز و نیاز کا رشتہ ہے محبوب کا ناز کرنا تو عام ہے یہاں عاشق بھی ناز کرتا ہے کہ اُس کا محبوب اس پر التفات برتتا ہے:

کشادہ دست کرم جب وہ بے نیاز کرے نیاز مند نہ کیوں عاجزی پہ ناز کرے[۱۰۸]

عشق وہ جذبہ ہے کہ جو حق شناس بناتا یہتا آنکہ انسان خود سراپا حق ہو جاتا ہے۔ مُراد اس

سے یہ ہے کہ اُس میں حق کی صفات پیدا ہو جاتی ہیں۔ بذاتہٖ وہ حق نہیں ہو جاتا لیکن صفاتی طور پر وہ حق ہی کا پرتو ہوتا ہے۔[۱۰۹] چناں چہ انسان کو عشق کی اس تاب ناکی سے فیض اٹھاتے ہوئے، عشق اختیار کرنا چاہیے تبھی وہ اپنی خودی کو بھی مستحکم کر سکتا ہے۔ بندۂ مومن اسی وجہ سے صاحبِ خودی ہوتا ہے کہ وہ عشقِ الٰہی میں سرشار رہتا ہے۔ اگر کوئی شخص ویسی زندگی اختیار کرنا چاہیے تو اُسے چاہیے کہ مومن مرد جیسا عشق اختیار کرے۔ خودی کا پہلا مرحلہ اطاعت و بندگی ہے اور اس مرحلے کو عبور کرنے کے لیے محبوب کا ہونا ضروری ہے جس کی اطاعت و بندگی کی جائے۔ چناں چہ فرماتے ہیں:

عاشقی آموز و محبوبے طلب　　چشمِ نوحؑ قلبِ ایوبؑ طلب[۱۱۰]

لہٰذا عاشق جب عشق سیکھے تو اس کے لیے اسے کسی ایسے امام کی ضرورت ہو گی جو تمام عشاق کا سردار اور تمام بشریت کا آقا و مولا ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ رسولِ خدا محمد مصطفیٰ ﷺ کی ذاتِ اقدس ہے جنھوں نے کائنات کو عشقِ حقیقی کے رموزِ اصلی سے روشناس کروایا۔

عشقِ رسول ﷺ:

اقبالؒ عشق کے لیے مذہب کی راہ اختیار کرنا لازم سمجھتے ہیں۔ یقین کی دولت اسی وقت ہاتھ آتی ہے جب انسان عقیدہ رکھتا ہو اور عقیدہ، مذہب کی دین ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ مذہب یا دین ہی ایسی طاقت ہے جو یقین و اعتماد پیدا کرتی ہے۔ یونانی و مغربی فلاسفہ نے حق کی معرفت کے لیے عقل و خرد کے اور قیاس کے گھوڑے دوڑائے، اور منطقی طریقوں سے بھی خدا کو اور مابعد الطبیعی حقائق کو دریافت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن نتیجے میں کچھ ہاتھ نہیں آیا۔ اس لیے کہ اقبالؒ فرماتے ہیں، خدا کو منطق یا قیاس سے نہیں پہچانا جا سکتا، اس کی معرفت کے لیے عشق اور صاحبانِ عشق کی ذات سے وابستگی بے حد ضروری:

خدا اندر قیاسِ ما نہ گنجد　　شناس آں را کہ گوید ''ما عرفناک''[۱۱۱]

اقبالؒ جب عشق کی بات کرتے ہیں تو لامحالہ اس کا اعلیٰ تر مقامِ عشق کی وہی منزل ہے جہاں سے عشقِ خدا اور اس کے نتیجے میں عشقِ رسول اللہ ﷺ کا آغاز ہوتا ہے۔ اُن کا ہر موضوع اور ہر خیال رسول اللہ ﷺ کی حیاتِ مبارکہ سے ماخوذ ہے۔ منصور حلاج نے طواسین میں

''رسول اللہﷺ کو کائنات کا نور''[۱۱۲] قرار دیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں: ''نور تمام چراغوں سے بڑھ گیا اور سب روشنیوں پر غالب آیا۔ اس کی تجلّی اس طرح آشکارا ہوئی کہ تمام چانداس کے سامنے ماند پڑ گئے۔''[۱۱۳] حلاج نے رسول اللہﷺ کے لیے ''بدا و عَادَ'' کی صفات بیان کی ہیں کہ ایسا نور جو پھیلا، پھر واپس لوٹ آیا (مراجعت کی)۔ چناں چہ رسول اللہﷺ ایسے نور کی طرح ہیں جو مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ یہی اصل صورت میں تمام آفتابوں کے نور سے بڑھ گیا۔ وَجَاوَزَ السّراج''[۱۱۴]۔ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے رسول اللہﷺ کے لیے ''سراج منیر'' کا لقب اختیار کیا ہے اسی لقب کو حلاج نے اختیار کیا ہے کہ پہلے آپﷺ مختلف اقمار کی صورتوں میں ظاہر ہوئے پھر ایسا آفتاب (سراج منیر) ظاہر ہوا کہ تمام چانداور اُن کی روشنی ان کے سامنے ماند پڑ گئی اور صرف یہی نور ہر طرف پھیل گیا۔ اقبالؒ رسول اللہﷺ کو کائنات کا نور نہیں بلکہ اس سے بھی بڑھ کر ایسی ہستی قرار دیتے ہیں جو نوری مخلوق (ملائکہ) سے بھی افضل ہیں۔ کہ جس مقام پر افضل ترین فرشتہ نہ جا سکا اللہ نے خیر البشرﷺ کو پہنچایا۔ آدم کے اس عروج پر اقبالؒ فخر کرتے ہیں اور اپنی نسبت کو خیر البشرﷺ سے منسوب کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مجھے اس بات کا یقین کامل ہے کہ میں مہ و پردین پر کمند ڈال سکتا ہوں کیوں کہ میں اپنا تیر جس کمان پر باندھ رکھا ہے وہ رسول اللہﷺ ہیں۔ یعنی میری بنیاد ہی ایسی مضبوط، پائیدار اور اپنی رسائی میں فلکِ افلاک تک پہنچنے والی ہے، وہ تو اس قدر بلند پرواز ہے کہ سدرۃ المنتہیٰ تک جا پہنچتی ہے۔ لہٰذا یہ کیسے ممکن ہے کہ میں عشق تو رسول اللہﷺ سے کروں اور مہ و پروین میرے تابع نہ ہوں۔ بالِ جبریل کی غزل کے یہ اشعار کمالِ عشق رسولﷺ کا شاہکار ہیں:

وہ دانائے سُبُلؐ، ختم الرسلؐ، مولائے کُلؐ جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغ وادیٔ سینا
نگاہِ عشق و مستی میں وہی اولؐ، وہیؐ آخر
وہی قرآںؐ وہی فرقاںؐ وہی یٰسیں وہی طٰہٰ[۱۱۵]

فرماتے ہیں کہ عرب کی عزت اور نام رسولﷺ عربی کی وجہ سے ہے۔[۱۱۶] بندۂ مومن کے دل کے نہاں خانوں میں عشقِ الٰہی کے ساتھ ساتھ عشقِ رسول اللہﷺ بھی موجود ہے۔ کوئی

شخص اس وقت تک مومن یا قلندر کہلانے کے لائق نہیں جب تک وہ رسول ﷺ خدا کا عاشق نہ ہو یہی عشق اللہ تک پہنچنے کا راستہ ہے۔ یاد رہے کہ یہ تصورِ عشق عیسائیت کے 'حلول' یا ویدانت کے 'تنزّلات' جیسا نہیں ہے، جس میں ایک فرد کی کوئی حیثیت نہیں۔ اسلامی نقطہ نظر اس سے قطعی طور پر مختلف ہے۔ قرآن اپنے سے ماقبل انھی تمام تصورات کے بطلان کے لیے نازل ہوا۔ یہاں انسان بذاتِ خود سجدے کے لائق ہے لیکن اپنے سے کم تر مخلوقات کے لیے۔ ایک انسان کا دوسرے انسان کو سجدہ کرنا اس لیے درست نہیں کیوں کہ اس سے انسانیت ہی کی نفی ہوتی ہے۔ یہی وجہ تھی کہ قرآن نے سجدے اور اطاعت کے لائق ذات صرف اللہ کو قرار دیا۔ قرآن کا یہ تصورِ آدم کے وجود کا اثبات کرتا ہے نہ کہ نفی۔ دیگر مخلوقات پر انسان اشرف ہے اس لیے اُن پر انسان کو سجدہ واجب کیا گیا۔ تاہم انسان رُتبے میں کتنا ہی بلند ہو، انسان کا انسان کو سجدہ واجب نہیں کیوں کہ اگر ایسا ہوتا صحابہ کرامؓ سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ کو سجدہ کرتے وہ کامل ترین انسان ہیں۔ لیکن چرند پرند، درخت، پہاڑ آپ ﷺ کی جانب جُھک جاتے تھے، بادل آپ ﷺ پر سایہ کرتے تھے اور ملائکہ آپ ﷺ پر درود بھیجتے ہیں، اس لیے کہ آپ ﷺ رُتبے میں تمام انسانوں سے بڑھ کر ہیں اور تمام مخلوقات سے افضل ہیں۔ جب کائنات کی کامل ترین ہستی نے اللہ کو لائق سجدہ بنایا اور کسی کو اپنے لیے سجدہ کرنے کی اجازت نہ دی تو کسی دوسرے انسان کو بھی یہ لائق نہیں کہ وہ خود کو لائق سجدہ قرار دے۔[۱۱۷] علامہ اقبالؒ اس قسم کے لادین اور گمراہ کن تصوف کے خلاف ہیں۔ پیامِ مشرق کی ایک معروف رباعی بعنوان ''غلامی'' میں وہ اسی خیال کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

آدم از بے بصری بندگیِ آدم کرد گوہرے داشت ولے نذرِ قباد و جم کرد
یعنی از خوئے غلامی ز سگاں خوار تر است من ندیدم کہ سگے پیشِ سگے سر خم کرد[۱۱۸]

انسانیت کا احترام انھیں محمدِ عربی ﷺ کے دین نے سکھایا ہے اسی وجہ سے وہ ان کے عشق میں سرشار ہیں۔ بانگِ درا کی نظم ''صدیقؓ'' میں انھوں نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کی منقبت کرتے ہوئے اُن کے جذبۂ عشق کو سراہا ہے کہ انھوں نے کسی بھی غرض دنیا کی پروا کیے بغیر صرف خدا و رسول ﷺ کی محبت اور رضا کو اہمیت دی۔ جس طرح پروانہ دیوانہ وار چراغ پر

نثار ہوتا ہے اور بُلبُل، پھول پر اسی طرح صدیقؓ کے لیے رسول ﷺ اللہ کی محبت اور عشق سے آگے اور کچھ بھی نظر نہیں آیا۔ علامہ اقبالؒ کی حیات پر لکھی جانے والی کتب: سیرتِ اقبالؒ، روزگارِ فقیر، اقبال درون خانہ، سرگذشتِ اقبال اور زندہ رود میں ایسے کئی واقعات احباب کی زبانی بیان ہوئے ہیں کہ ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے عشق، اقبالؒ کی زندگی کا ایک نمایاں پہلو تھا۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ جو مومن عشق رسول اللہ ﷺ میں سرشار ہے وہ خود لائق عشق و محبت ہوتا ہے۔ اللہ اور اس کے رسول ﷺ سے عشق رکھنے والوں کی محبت اللہ خود دوسرے انسانوں کے دلوں میں ڈال دیتا ہے۔ عشق رسول ﷺ اُس کو اتنا خوب صورت اور دل گداز بنا دیتا ہے کہ خود بخود عوام الناس اس سے محبت کرنے لگتے ہیں۔ اسرارِ خودی میں عشقِ رسول ﷺ کو مومن کے دل کے نہاں خانوں کا حصہ قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

عاشقانِ اوؐ ز خوباں خوب تر خوش تر و زیبا تر و محبوب تر
دل ز عشق اوؐ توانا می شود خاک ہم دوشِ ثریا می شود
خاکِ نجد از فیضِ اوؐ چالاک شد آمد اندر وجد و بر افلاک شد
در دلِ مسلم مقامِ مصطفیؐ است آبروے ما ز نامِ مصطفیؐ است[۱۱۹]

اسرارِ خودی کا یہ باب عشقِ رسول ﷺ کی عمدہ ترین مثال ہے۔ اس کا ایک ایک حرف محبت و سرشاری میں ڈوبا ہے۔ ان اشعار کے الفاظ وتراکیب وہ ہیرے جواہرات، وہ سُچّے موتی ہیں جو عشق کی آگ سے صیقل ہوئے ہیں جنھیں جذبۂ عشق سے تراشا گیا ہے اور محبت و احترام کی بارگاہ میں کھڑے ہو کر اس مالا کو پرویا گیا ہے۔ یہ الفاظ اقبالؒ کے قلب و روح کی وہ پکار ہیں جو ہر صاحبِ عشق کے دل پر ضرب لگاتی اور اسے گداز کرتی ہے۔ اسی عشق کا فیضان ہے کہ اقبالؒ ایک عظیم روحانی و مذہبی ہستی کہلانے کے حق دار ہوئے۔ سچ تو یہ ہے کہ اُن کا یہ شعر خود انھی پر صادق آتا ہے (عاشقانِ اوؐ ز خوباں خوب تر)۔ مذکورہ باب کے یہ ۴۶ اشعار (۱۱ تا ۵۶) عشقِ رسول ﷺ کے اظہار کا بے مایہ خزینہ ہیں۔ ان اشعار کا خلاصہ یوں ہے:

رسول اللہ ﷺ کی محبت مومن کے دل کے نہاں خانوں میں ہے اور اُن سے عشق کرنے والے سب سے بڑھ کر خوب صورت، خوش تر و زیبا تر و محبوب تر ہیں۔ دل آپ ﷺ کے عشق

سے توانا ہوتا ہے اور آپ ﷺ کا عشق، عاشق کو ہم دوش ثریا کر دیتا ہے۔ نجد کی خاک میں برکت آپ ﷺ کی وجہ سے ہے۔ اس خاک کو افلاک تک آپ ﷺ نے پہنچا دیا۔ مصطفیٰ ﷺ ہمارے دلوں میں بستے ہیں اور ہماری (مسلمان کی) عزت و آبرو آپ ﷺ کے اسمِ مبارک سے ہے۔ کوہ طور جیسا عظیم المرتبت پہاڑ آپ ﷺ کے گھر کی خاک ہے۔ خانۂ رسول ﷺ بیت اللہ کے لیے کعبے کی حیثیت رکھتا ہے۔ ابد جو کبھی نہ ختم ہونے والا زمان ہے، آپ ﷺ کے ایک پل سے کم تر ہے۔ کائنات کا ہونا، آپ ﷺ کی وجہ سے کیوں کہ آپ ﷺ کائنات کی وجہ تخلیق ہیں۔[120] وہ بوریا جو آپ ﷺ کے استعمال میں تھا، آپ ﷺ کا احسان مند ہے اور کسریٰ جیسے بادشاہ کا تاج آپ ﷺ کی امت کے پاؤں تلے ہے۔ آپ ﷺ نے خ ﷺ دا اپنی ذات مبارکہ پر ستم سہے، غارِ حرا میں راتیں گزاری، دنیاوی راحتوں اور سکون کو ترک کر کے خلوت اختیار کی جس کے نتیجے میں ایک ملّت نے جنم لیا۔ آپ ﷺ کی چشم مبارک نیند سے دور رہتی۔ آپ ﷺ کی بے داری آپ ﷺ کی امّت کے لیے راحت کا باعث بنی۔ معرکۂ حق و باطل میں آپ ﷺ کی تلوار لوہے کو پگھلا دیتی۔ دوسری طرف اللہ کی بارگاہ میں آپ ﷺ اس قدر دل گداز ہوتے کہ آنکھوں سے اشکوں کی جھڑیاں لگ جائیں۔ جب دشمن کے خلاف نصرت کی دُعا کرتے تو آمین کا لفظ آپ کی تلوار بن جاتا جو دنیاوی بادشاہوں کی نسلوں تک کو کاٹ ڈالتا۔ آپ ﷺ نے نئے دین کی بنیاد رکھی (دینِ ابراھیمی کا احیا کیا)۔ آپ ﷺ کی نگاہ میں پست و بالا ایک تھے۔ آپ ﷺ نے دین کی کلید سے دنیا کا دروازہ کھولا۔ بلا شبہ آپ ﷺ جیسی ہستی کسی ماں نے نہیں جنی۔ آپ ﷺ عورتوں کی عزت و احترام حد درجہ کرتے۔ یہاں تک کہ غیر مسلم عورتوں کو بھی عزت سے نوازتے اور اُن کو اپنی چادر مبارک پیش کرتے، ہمارا (مسلم اُمّہ) حال حاتم طائی کی قیدی بیٹی جیسا ہے کہ ہم عُریاں ہیں اور دوسری اقوام کے آگے بے چادر ہیں لیکن اس امید پر ہیں کہ روزِ محشر رسول اللہ ﷺ ہماری شفاعت فرمائیں گے اور دنیا میں بھی۔ آپ ﷺ کا لطف و قہر دونوں سراپا رحمت ہیں حتیٰ کہ دشمنوں پر آپ ﷺ کی سختی بھی رحمت ہے۔ اُن کا فلاح کا ذریعہ ہے۔ آپ ﷺ کی رحمت کے دروازے تو دشمنوں پر بھی کھلے ہیں یہاں تک کہ فتح مکہ کے وقت آپ ﷺ نے اہلِ مکّہ کو ''لا تثریب'' کا پیغام دیا۔ یہ آپ ﷺ کی رحمت کی انتہا

ہے۔ ہم مسلمان جو جغرافیائی حدود سے نا آشنا ہیں ہم دونوں آنکھوں سے نکلنے والے ایک ہی نور کی طرح ہیں۔ ہم حجاز و چین و ایران سے ہیں لیکن مسکراتی صبح کی شبنم کی طرح ایک جیسے ہیں۔ ہم ساقیبطحاﷺ کی آنکھ کی مستی میں سرشار ہیں، اس دُنیا میں مے اور مینا کی طرح ہیں۔ ہم حسب نسب کے امتیازات سے پاک ہیں آنحضورﷺ کی عشق کی آگ اس نسلی امتیاز کے خار وخس کو جلا ڈالتی ہے۔ ہم گلِ صد برگ کی طرح الگ رہ کر بھی ایک ہیں ہماری خوشبو ایک ہے جو آپﷺ کی جانِ پاک سے اٹھتی ہے۔ ہم (مسلمان) آپﷺ کے دل کا پوشیدہ راز تھے آپﷺ نے عشقِ الٰہی میں سرشار ہو کر نعرہ بلند کیا اور ہم افشا ہو گئے۔ آنحضورﷺ کا عشق ایک شعور کی طرح میری خاموش نے میں بر پا ہے جو میری روح میں سیکڑوں نغمے پیدا کر رہا ہے۔ میں آپﷺ کے بارے میں کیا بیان کروں کہ ایک خشک لکڑی (ستون کنانہ) آپﷺ کی جدائی کے غم میں رونے لگی۔ مسلمان کا وجود آپﷺ کی تجلّی گاہ ہے۔ سیکڑوں طور آپﷺ کی راہ کی گرد سے بلند ہوتے ہیں۔ آپﷺ کے آئینے میں میرا وجود بے دار ہوا۔ میری صبح آپ کے سینہ مبارک کے آفتاب سے روشن ہے۔ آپﷺ کے عشق میں تڑپ اور سوز میری راحت کا باعث ہے۔ میری شام آپﷺ کی یاد میں گزرتی ہے تو صبح، قیامت سے بھی زیادہ شور والی ہے۔ آپﷺ کی ذات مبارک موسم بہار کے بادل کی مانند ہے اور میں آپﷺ کا باغ ہوں۔ میری تاک آپﷺ کی رحمتوں کی بارش سے نم ناک ہے۔ میری آنکھ محبت رسول اللہﷺ کی کھیتی سے قائم ہے اور آپﷺ کے دیدار کی فصل کاٹتی ہے۔ یثرب کی خاک دو جہانوں کی خاک سے عمدہ ہے۔ وہ شہر کتنا مبارک ہے کہ جہاں میرا محبوبﷺ رہتا ہے اس لیے اے مسلمان! تو عشقِ رسولﷺ اختیار کر اور محبوبﷺ کی پیروی کر، تا کہ تو خدا تک رسائی حاصل کر لے۔ اپنے دل کے حرا میں بیٹھ اور حق کی طرف اپنی توجہ کر لے جیسے رسول اللہﷺ کیا کرتے تھے۔ تا کہ ہوس کے لات و عزّیٰ ٹوٹ جائیں تو شہنشاہِ عشق سے اپنا لشکر اکٹھا کرتا کہ عشق کے فاران میں جلوہ دکھا سکے۔ تا کہ کعبے کا خدا تجھے نوازے اور تجھے انّی جاعل کی تفسیر (کائنات میں اپنا نائب) بنا دے۔ آخر میں اقبالؒ دعا کرتے ہیں کہ اللہ تمام مسلمانوں کے دل میں ملّت اسلامیہ کا درد اور ان کے دل میں اللہ اور رسول اللہﷺ کی چاہ

اور عشق پیدا کردے۔ رموزِ بے خودی میں لکھتے ہیں:

طرحِ عشق انداز اندر جانِ خویش تازہ کن با مصطفیٰ پیمانِ خویش[۱۲۱]

رکنِ دوم، ''رسالت'' میں علامہ رسالت و نبوت کی اہمیت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ دنیا میں مسلمان کا وجود رسولِ عربی ﷺ کی وجہ سے ہے۔ رسالت ہی ہمارا آئین اور ہمارا دین ہے۔ اسی کی وجہ سے ہم دنیا بھر کے مسلمان ہزاروں کی تعداد میں الگ الگ رہتے ہوئے بھی ''جزوِ لاینفک'' ہیں۔ وادیٔ بطحا یعنی مکہ ان کی رسالت کا مرکز تھا اور اسی وجہ سے تمام ملت اسلامیہ کے لیے واجبِ احترام ہے۔ ہم ان کے احکامات کی پابندی سے ہی ملت کا درجہ پاسکتے ہیں اور ان کا حکم سارے بنی نوعِ انسان کے لیے سراپا رحمت و برکت ہے۔ اقبالؒ عشقِ رسول ﷺ کے لیے ابوبکر صدیقؓ کی مثال پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

معنیٔ حرفم کنی تحقیق اگر بنگری با دیدۂ صدیق اگر
قوتِ قلب و جگر گردد نبی ﷺ از خدا محبوب تر گردد نبی ﷺ
قلبِ مومن را کتابش قوت است حکمتش حبل الورید ملت است[۱۲۲]

اقبالؒ اسلام کو دینِ فطرت قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ دین انھوں نے رسالتِ محمدی ﷺ سے ہی سیکھا ہے۔ رسول اللہ ﷺ ایسے نور کی مانند ہیں جو تمام کائنات پر یکساں روشنی برساتا ہے۔ اسی لیے انھیں جہان والوں کے لیے رحمت بنا کر بھیجا گیا ہے۔ چناں چہ جو شخص ان سے عشق اختیار کرے گا وہ پوری انسانیت سے محبت کا جذبہ رکھے گا۔ اقبالؒ بھی عشق کے اسی عالمگیر تصور کے قائل ہیں۔ وہ عشق جو دلوں کو کشادہ کرتا ہے، انسان کو جدوجہد، حرکت و عمل پر اُکساتا ہے۔

کنجِ تنہائی میں بیٹھ کر یادِ الٰہی میں مصروف رہنے سے انسان کے اپنے دل کی حضوری، تزکیہ و صفائے قلبی تو ہو جاتی ہے لیکن وہ قلب و کردار جو ساری دنیا اور عوام الناس کے لیے تقلید و فلاح کا باعث ہو جائے، اُس کے لیے اُس عشق کی ضرورت ہے جس کا ذکر اقبالؒ کے یہاں ملتا ہے۔ یہی کیفیت بالِ جبریل کی منظومات ''ذوق وشوق'' اور ''مسجدِ قرطبہ'' کی ہے۔ فرماتے ہیں عشق، انسان کی عقل، دل اور نگاہ، سبھی کا مرشد ہے۔ عشق کے مختلف مقامات کو علامہ اپنے اشعار میں یوں ڈھالتے ہیں:

عشق دمِ جبرئیلؑ، عشق دلِ مصطفیٰ ﷺ عشق خدا کا رسول ﷺ، عشق خدا کا کلام
عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گل تاب ناک عشق ہے صہبائے خام، عشق ہے کاس الکرام
عشق فقیہِ حرم، عشق امیرِ جنود عشق ہے ابن السبیل، اس کے ہزاروں مقام
عشق کے مضراب سے نغمۂ تارِ حیات عشق سے نورِ حیات، عشق سے نارِ حیات[۱۲۳]

عقل و دل و نگاہ کا مرشد اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بت کدہ تصورات
صدقِ خلیلؑ بھی ہے عشق، صبر حسینؓ بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق[۱۲۴]

جمالِ عشق و مستی نے نوازی جلالِ عشق و مستی بے نیازی
کمالِ عشق و مستی ظرفِ حیدرؓ زوالِ عشق و مستی حرفِ رازی[۱۲۵]

عشق آدمی کے ریشے ریشے میں سما جائے تو اس مٹی کے پتلے کو سوز سے ایسا آشنا کرواتا ہے کہ وہ ایک عام انسان سے بڑھ کر اشرف المخلوقات، احسن تقویم میں شامل ہو جاتا ہے۔ اقبالؒ کی فکر کے مطابق انسانِ کامل کا درجہ پانے کے لیے عقل کی نہیں بلکہ وجدان کی ضرورت ہے جو عشق سے حاصل ہوتا ہے۔ نوائے زندگی میں زیر و بم عشق ہی کی بدولت ہے۔ پھول کی ٹہنی میں جس طرح صُبح کی ہوا کی نمی تازگی لاتی ہے اور اُسے رونق بخشتی ہے جو دیکھنے سے نظر نہیں آتی لیکن محسوس کی جاسکتی ہے، عشق بھی خاک کے پُتلے میں وہی چمک اور رونق پیدا کرتا ہے جو عام نگاہ کو دکھائی نہیں دیتی لیکن اہل اللہ اور اہل دل اس کو فوراً پہچان لیتے ہیں۔ اصل زندگی و پائندگی تو عشق ہی ہے باقی سب کچھ محض خاک بازی ہے۔ زندگی کا اتار چڑھاؤ عشق ہی کی وجہ سے ہے۔[۱۲۶] عشق کے بغیر حیات بے معنی، کور ذوق و کور باطن رہتی ہے:

نہ ہو طغیانِ مشتاقی تو میں رہتا نہیں باقی
کہ میری زندگی کیا ہے، یہی طغیانِ مشتاقی[۱۲۷]

نظم ''مسجد قرطبہ'' میں عشق کی وسعت اور لامحدود تاثیر کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ

مردِ مومن کی سب سے بڑی صفت اُس کا صاحبِ عشق ہونا ہے۔ یہ عشق ہی ہے جو اُس کے عمل کو خلوص اور سچائی عطا کرتا ہے۔ عشق ہی اصل حیات ہے، اس کو موت نہیں، اس کا زمان ہی اور ہے۔ عشق کے شب و روز اس دنیا کے شب و روز سے بہت مختلف ہیں۔ عشق کا ایک لمحہ یہاں کے ہزاروں سال پر بھاری ہے، اس میں اتنی طاقت اور روانی ہے کہ کتنے ہی پُر زور طوفان اور سیلاب ہوں، اس کی قوت اور زور کے آگے بے بس ہو جاتے ہیں۔ عشق ہی اولیاء اللہ کا وہ پیالہ ہے جس میں وہ خدا کی عنایات اور رحم و کرم کی شراب پیتے ہیں۔ اقبالؒ مسجد قرطبہ کی مثال دے کر یہ واضح کرنا چاہتے ہیں کہ دنیا میں جتنے بڑے کام ہوئے، وہ عشق کی بدولت ہوئے۔ حکمائے یونان میں یہی بات اپنے آخری خطبے میں سقراط بھی کہتا ہے۔[۱۲۸] ہر عظیم کام کے لیے جگر کو خون کرنا پڑتا ہے، فرہاد کے لیے جوئے شیر لانا ہو، سسی کے لیے دریا پار کرنا ہو، قیس سے مجنون بننا ہو یا کسی ماؤنٹ ایورسٹ کو سر کرنا ہو، ہر بڑے کام کے پیچھے بے بہا مشقّت اور جگر مار دینے والی محنت درکار ہوتی ہے:

قطرۂ خونِ جگر سِل کو بناتا ہے دل　　خونِ جگر سے صدا سُوز و سرور و سرود[۱۲۹]

اقبالؒ کا عشق، اردو و فارسی ادب کے روایتی لیلیٰ مجنوں یا شیریں فرہاد وغیرہ کے عشق سے قطعی مختلف ہے۔ وہ مجنوں کی صحرا نوردی کو کارلا حاصل قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اُس نے اپنی عمر لیلیٰ کی تلاش میں گزار دی اگر وہ ایک بار اپنے اندر جھانک لیتا تو عشق کا راز پا لیتا، اور حُسنِ حقیقی کا بھی۔ فرہاد نے اپنی تمام عمر پتھر کا پہاڑ کھود کر برباد کر دی، اگر وہ ایک بار اپنے قلب کی دُنیا کو کھود کر دیکھتا تو محبوبِ حقیقی کو وہیں پاتا۔ اسی لیے وہ ان مسلّمہ عشاق کو رد کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اب ہمارا کام یہ ہے کہ اپنے اپنے انفرادی عشق اور تڑپ کو چھوڑ کر پورے معاشرے کا درد محسوس کریں اور ایک شمع کی طرح پوری محفل کو روشنی فراہم کریں، خو کو جلا دیں اور دوسروں کو فائدہ پہنچائیں۔ یہ زمانہ صحراؤں کی خاک چھاننے کا نہیں۔ وہ تو ایک مادی و انفرادی سطح کا عشق ہے جس میں عاشق صرف خود کے بارے میں سوچتا ہے۔ اب پورے معاشرے، پوری امت، پوری انسانیت کی فلاح کے بارے میں سوچنے کا دور ہے۔

اقبالؒ ایک متحرّک اور مثبت قسم کے عشق کا تصور پیش کرتے ہیں۔ یہ عشق جمود کا شکار نہیں

کہ، بیٹھے رہیں تصور جاناں کیے ہوئے۔ بلکہ یہ عشق وہ ہے جو خود پر سختیاں کرتا ہے، پاؤں میں ورم ڈالتا ہے، ساری ساری رات سجدوں میں گراتا ہے، مہینوں تنہائیوں میں بسر کرواتا ہے لیکن یہ ساری سختیاں اور آنسو اور ہچکیاں اور صبر و برداشت، معاشرے کی فلاح و اصلاح کے لیے ہوتا ہے۔ اس عشق میں اپنی ذات پیچھے رہ جاتی ہے، اپنے دل کا سکون ثانوی حیثیت اور دوسروں کا درد اور سکون اولیت اختیار کر لیتا ہے۔ اب وہ کسی ایک سے نہیں، سب سے محبت کرتا ہے۔ جب وہ عمل کرتا ہے تو دوسروں کی اصلاح کے لیے، بات کرتا ہے تو دوسروں کی اصلاح کے لیے، جب وہ محبوبِ حقیقی کے سامنے دُعا کا ہاتھ اٹھاتا ہے تو انسانیت کی فلاح و محبت میں۔ اس عشق میں کائنات بھر کی اصلاح و فلاح کی طلب پوشیدہ ہے۔ لہٰذا یہ مجنوں یا فرہاد کے عشق سے جو صرف اپنی ذات کا سکون مانگتا ہے، بہت اعلیٰ درجے کی شے ہے۔ اقبالؒ کے پیشِ نظر یہی عشق ہے جس کے پہلو میں اصلاح، وسیع المشربی اور سب کے لیے محبت کا جذبہ چُھپا ہے۔ نظم ''عبدالقادر کے نام'' میں فرماتے ہیں کہ یہی انداز ایک نبی، رسول، عارف یا صوفی کا ہے۔ وہ اپنے آپ کو جلاتا ہے اور محفل کے درمیان رہ کر دوسروں کو روشنی فراہم کرتا ہے۔[۱۳۰] اس قسم کا عشق بقائے دوام بخشتا ہے۔ ایسا عشق جو عالمگیریت کا پیغامبر ہو اس کو کبھی فنا نہیں، ایسے عاشق کے لیے موت کوئی معنے نہیں رکھتی۔ چونکہ اس کا مقصد مادی اغراض سے بہت بلند ہے، اس لیے اس فانی دنیا سے چلے جانے کے بعد بھی وہ اسے زندہ رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک مرگ و حیات کا مفہوم کچھ اور ہے۔ جسم کی موت محض جسم کو فنا کرتی ہے لیکن روح کی موت اُس کے لیے ایک لمحاتی حیثیت رکھتی ہے۔ یہ ایک عارضی نیند کی طرح ہے۔ یہ مثبت قسم کا عشق ہے جو دل و نظر کی بربادی کی بجائے اپنی اور دوسروں کی فلاح کا ذریعہ بنتا ہے۔ اس لیے اقبالؒ عارضی و فانی اشیا کے عشق و جنون سے بے نیاز ہو کر خدا اور اس کی خدائی سے عشق اختیار کرنے کا درس دیتے ہیں:

عشقِ بُتاں سے ہاتھ اُٹھا، اپنی خودی میں ڈوب جا
نقش و نگارِ دَیر میں خونِ جگر نہ کر تلف
کھول کے کیا بیان کروں سرِّ مقام مرگ و عشق
عشق ہے مرگِ با شرف، مرگ حیات بے شرف[۱۳۱]

عشق اعلیٰ مقاصد کا حامل ہو تو نا صرف عاشق کو بلکہ محبوب کو بھی بقائے دوام عطا کرتا ہے۔ محبوب کی بقا کے لیے عشق کا قائم رہنا ضروری ہے۔ کائنات میں انسان کو خدا کا نائب بنانے کا مقصد بھی یہی تھا کہ وہ خدا کا پیغام دوسروں تک پہنچائے اور خدا کے نام کو قائم و زندہ رکھے۔ دوسرے لفظوں میں انسان کا یہ فرض اولین ہے کہ وہ خدا کو اپنا محبوب بنائے اور اس سے عشق کا تعلق استوار کرے تا کہ اس کے محبوب کا نام زندہ رہے۔ اُس کا عشق جس قدر پائیدار اور دائمی ہو گا، محبوب کا نام اسی قدر ہمیشگی حاصل کرے گا۔ گو کہ خدا، انسان کا محتاج نہیں لیکن یہ در اصل انسان کی فلاح کے لیے ہے کہ وہ خدا سے عشق کے ذریعے اُس کے نام کو زندہ رکھے تا کہ خود بقا پائے۔ علامہ اقبالؒ کے یہاں جذب و جنون کی اہمیت اس قدر ہے کہ ان کے کلام میں موجود تمام اماکن و رجال، واقعات و تلمیحات، تشبیہات و استعارات جذب و جنون کی مٹی سے سر اٹھاتے ہیں۔ چناں چہ ان کے کلام میں انبیاؑ و صحابہ کرامؓ کا عشق و جنون تو دکھائی دیتا ہے، اولیاء اللہ کے عشق و جنون کی پیروی و تقلید تو ملتی ہے۔ حلاج، طاہرہ بابی، رومی، غزالی، سنائی اور جمال الدین افغانی جیسی متحرک و مجاہدانہ روح رکھنے والی شخصیات کا ذکر ملتا ہے، لیکن کہیں مجنوں و فرہاد، لیلیٰ و شیریں، گل و بلبل کے قصے نہیں ملتے۔

صفائے قلبی و تزکیۂ نفس

جسمِ انسانی میں فکر و ادراک کا مقام کیا ہے؟ اہلِ حکمت کے یہاں یہ موضوع ہمیشہ سے زیرِ بحث رہا ہے۔ مغربی فلاسفہ کی اکثریت یہ کہتی ہے کہ فکر و ادراک کا اصل مقام دماغ یا اُس سے منسلک کچھ اعضا ہیں۔ رینے ڈیکارٹ کا خیال تھا کہ ادراک یا فکر کا مقام انسانی دماغ ہے یہ اس کے اندر یا آس پاس کسی گلینڈ کی شکل میں موجود ہو سکتا ہے۔[۱۳۲] ابن رُشد بھی، اپنے استاد ارسطو کی تقلید میں دماغ کو فکر و ادراک کا مقام قرار دیتا ہے۔ اس کے برعکس مسلمان صوفیہ کرام و حکما کی اکثریت کا خیال ہے کہ انسان کی فکر اور ادراک اس کے قلب میں موجود ہوتے ہیں، اور قلب ہی ہے جو حقیقت کا پیمانہ ثابت ہوتا ہے۔ امام غزالیؒ اور ان کے پیروکار قلب کو مقامِ اصل قرار دیتے ہیں اور تمام حقائق اصلیہ کو جاننے اور جانچنے کا ذریعہ قلب کو ٹھہراتے ہیں۔ انسانی جسم اور روح کے تمام عوامل کا محرّکِ اولیٰ، ذہنی و قلبی اور روحانی طاقتوں کا سرچشمہ غزالیؒ کے

نزدیک قلب ہے۔ روحانیت کے علم بردار، صوفیاے کرام اور حکماے اسلام کے نزدیک وجدان ایک قلبی شے ہے۔ اللہ فرماتا ہے کہ وہ انسان کے قلب میں ہے اور تمام انسان فطرتِ خیر پر پیدا ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ خیر ہے، اور اس کا مقام بہ وقتِ نزاع شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے اور شہ رگ انسان کے قلب سے جڑی ہے، اس وجہ سے صوفیہ کا کہنا ہے کہ روح و ادراک کا مکان شہ رگ اور قلب کے آس پاس ہے۔ اس نظریے کی رو سے تمام علوم (ظاہری و باطنی) کا سرچشمہ، ادراک اور فکر و استدلال کا منبع نورِ الٰہی قرار پاتا ہے۔ ڈیکارٹ نے جس شے کو ایک گلینڈ کا نام دیا ہے اور اسے مادی بنا دیا ہے۔ اقبالؒ اسی شے کو فطرتِ انسانی (فطر الناس) قرار دیتے ہیں اور اس کا مرکز قلب کو مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس سب کا سرچشمہ فطرتِ انسانی ہے جس کا منبع و مآخذ فطرتِ الٰہیہ ہے۔ جاوید نامہ میں لکھتے ہیں:

می شناسی طبع درّاک از کجاست؟ حورے اندر بنگہ خاک از کجاست؟
قوتِ فکر حکیماں از کجاست؟ طاقت ذکرِ کلیماں از کجاست؟
ایں دل و ایں وارداتِ او ز کیست؟ ایں فنون و معجزات او ز کیست؟
ایں ہمہ فیض از بہارِ فطرت است فطرت از پروردگارِ فطرت است[۱۳۳]

یوں علامہ اقبال نے روح اور جسم دونوں کا رشتہ براہ راست اللہ سے جوڑ دیا ہے اور اس تفریق کو ختم کیا ہے جو بالخصوص مغربی فلاسفہ کے یہاں پائی جاتی ہے کہ ذہنی و مادی طاقتوں کا سرچشمہ دماغ اور جذباتی و روحانی طاقتوں کا سرچشمہ قلب ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ دونوں قوتیں، خواہ حکما کی فکرِ رسا ہو یا صوفیہ کے الہامات و مکاشفات اور پیغمبرانؑ کا سلسلۂ وحی، یہ سب خدا کا عطیہ اور بہارِ فطرت کا فیض ہے۔ یہ ایک نہایت اہم نکتہ ہے جسے تسلیم کر لینے سے فلاسفہ اور صوفیہ کی اس طویل اور لاحاصل بحث کا خاتمہ ہو جاتا ہے کہ حکیم مردِ برتر ہے یا صوفی؟۔ اگر فلاسفہ کے نقطہ نظر کو مانا جائے کہ وحی اور الہامات عقلِ فعّال کی دین ہیں جیسا کہ عقلیت پرستوں کا ماننا ہے، تو اس طرح عقلِ فعّال تک رسائی حاصل کر کے کوئی بھی شخص نبوّت کے مقام پر پہنچ سکتا ہے۔ پھر ارسطو نے جو 'معقولاتِ عشر' بیان کیے ہیں اور اس کی تائید میں اس کے پیروکار عقل کو حقیقتِ مطلقہ تک پہنچنے کا ذریعہ گردانتے ہیں، درست ثابت ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بات فکرِ

قرآن سے براہِ راست ٹکراتی ہے اور وحی و نبوّت کے قرآنی فلسفے کی تنکیر کرتی ہے۔ ہر صاحبِ علم خواہ مسلمان ہو، عیسائی یا یہودی یہ بات جانتا ہے کہ نبوّت کا منصب کسی فرد کی ذاتی کوشش کے نتیجہ میں حاصل نہیں ہوتا۔ یہ صرف اور صرف فیضِ ربّی ہے کہ وہ اپنے بندوں میں سے کسی ایک کو چُن لیتا ہے اور اُسے یہ منصب عطا کرتا ہے۔ یہی صورتِ حال صاحبان الہام و مکاشفات اور عارفین کی ہے۔ اقبالؒ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان بزرگان کو پہلے سے یہ صلاحیت ودیعت کر چکا ہوتا ہے۔ لہٰذا فکرِ اقبال میں ''قلب''، مکاشفاتِ قلب اور تزکیۂ قلب و روح ایک خاص موضوع بن کر سامنے آتا ہے۔

تصوف کی روایت سے یہ بات واضح ہے کہ صوفیہ کے یہاں معرفت وحکمت کے باب میں 'قلب' کی بہت اہمیت ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے:

وان فی الجسد مضغة اذا صلحت، صلح الجسد، واذا فسدت، فسد الجسد کله، الآ وهی القلب

ترجمہ: انسانی جسم میں ایک عضو ایسا ہے کہ اگر اس کی اصلاح کر لی جائے تو تمام جسم کی اصلاح ہو جائے گی اور اگر یہ خراب ہو تو سارا جسم خراب ہوگا، اور وہ قلب ہے۔[۱۳۴]

یہی وجہ ہے کہ اہلِ صوف تمام روحانی و اخلاقی اعمال کا منبع قلب کو قرار دیتے ہیں۔ مذہب انسان کو باطن کا وجدان عطا کرتا ہے اور اس کا ذریعہ قلبِ آدم ہے جو روح و جسم کا مرکز ہے۔ تمام حرکاتِ جسمانی و روحانی میں دل کی بہت اہمیت ہے۔ قرآن میں دل کے لیے تین اسما آئے ہیں:

(ا) صدر (ب) قلب (ج) فؤاد

پہلا لفظ، ''صدر'' ہے۔ اس سے مراد سینہ ہے، یہ مکانِ قلب ہے۔ جب اللہ دل کے افعال و اعمالِ پوشیدہ و ظاہری کا ذکر فرماتے ہیں تو ''صدر'' کا لفظ لاتے ہیں: (فی صدور الناس) (رب اشرح لی صدری) (بل هو ایت بینات فی صدور الذین) (قل ان تخفوا ما فی صدورکم او تبدوه)۔ قرآن کے مطابق بھی وحی و الہام و مکاشفات کا القا دل پر ہوتا ہے۔ رسولِ خدا ﷺ کی احادیث مبارکہ اس بات کی دلیل ہیں کہ فکرِ خیر و فکرِ شر، دونوں کا ظہور

قلبِ انسانی پر ہوتا ہے۔ ’سورۃ الناس‘ اس بات کی شاہد ہے کہ شیاطین انسان کے صدر پر براہ راست حملہ کر کے اس میں وسواس پیدا کرتے اور خیر سے دور کر دیتے ہیں۔

دوسرا لفظ ’قلب‘ ہے جس کا لفظی مطلب ہے، ’اُلٹا ہونا‘۔ کیوں کہ یہ اپنی ساخت کے اعتبار سے جوفِ انسانی میں الٹا لٹکایا گیا ہے۔ قلب میں جذبات پیدا ہوتے اور مرتے ہیں اور جنھیں اللہ اپنی مرضی سے جب چاہے بدل سکتا ہے۔ اللہ جب قرآن میں اپنے بندوں کے دل میں ایمان کے پیدا ہونے اور مشرکین کے دلوں میں کفر کے امراض کا ذکر فرماتا ہے تو اس کے لیے لفظ ’قلب‘ آیا ہے۔ (فی قلوبھم مرض فزادھم اللّٰہ مرضا) (ختم اللّٰہ علی قلوبھم) (ربنا لا تزغ قلوبنا)۔ قلب روح کا مقام ہے اور اس لحاظ سے یہ اللہ کا عرش ہے۔ علامہ فرماتے ہیں:

عرشِ معلیٰ سے کم سینۂ آدم نہیں گرچہ کفِ خاک کی حد ہے سپہرِ کبود[۱۳۵]

عرش کا ہے کبھی کعبے کا ہے دھوکا اس پر کس کی منزل ہے الٰہی! مرا کاشانۂ دل[۱۳۶]

تیسرا لفظ، ”فؤاد“ ہے۔ اس سے مراد دل کی وہ حالت یا جذبہ یا کیفیت ہے جو عشاق کے ساتھ مخصوص ہے۔ یعنی وہ سوز جو عاشق کے سینے میں ہمیشہ رہتا ہے، اس کے لیے اللہ نے ’فواد‘ کا لفظ اختیار کیا ہے۔ یعنی ’فؤاد‘ دل اور دماغ کے مابین اس اجتماعی صلاحیت کو کہتے ہیں جو جذبات کا محرک ہے۔ جیسا کہ اللہ نے حضرت موسیٰؑ کی والدہ کے دل کے لیے، جب وہ اپنے بیٹے کو عالمِ مجبوری میں دریا میں ڈال کر محبت سے بے بس ہو کر رونے لگیں، استعمال کیا ہے۔ اس کے علاوہ جب حضرت ابراہیمؑ خانہ کعبہ کی بنیادیں اٹھا رہے تھے تو اس دوران انھوں نے اپنی اولاد میں سے اس عظیم ہستی (حضرت محمدﷺ) کی محبت میں، دل (دماغ سمیت) مائل کرنے کے لیے جو دعا کی اس کے لیے ”فؤاد‘ کا لفظ اختیار کیا (فاجعل افئدة من الناس تھوی الیھم)۔[۱۳۷]

لہٰذا عموماً اعمال و افعالِ جسمانی و روحانی کے لیے جس لفظ کو فکرِ اسلام میں اختیار کیا گیا ہے اسے ”قلب یا دل“ ہی کہا جاتا ہے۔ اللہ بھی انسان میں خیر کا مادہ قلب پر اپنا نور نازل کر کے پیدا کرتا ہے۔ رسول اللہﷺ کی مسنون دعائیں اس بات کا ثبوت ہیں کہ قلب کی

صفائی اور تزکیہ تمام اعمال و افعال کے لیے کس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ آپ ﷺ فرماتے تھے کہ غنی کا تعلق قلب کے غنی ہونے سے ہے نہ کہ مال و دولت کی کثرت سے۔ (المعجم الکبیر، ۱۶۴۳) پھر یوں فرمایا: کہ اللہ کے بندے وہ ہیں جو رقیق القلب ہیں۔ (ریاض الصالحین)

اقبالؒ اپنے کلام میں دل کو روحانی اور غیر مادی جزو قرار دیتے ہوئے 'قلب' یا 'فواد' کے معنوں میں استعمال کرتے ہیں۔ دل ہی وہ مقام ہے جس پر وحی و الہام وارد ہوتے ہیں۔ جو عشق و جنوں کا مقام ہے بلکہ سراسر عشق و جنوں ہے۔ وہ فرماتے ہیں انسان کی تخلیق کا مقصد ہی یہ ہے کہ وہ اپنے دل کی تربیت کرے اور اللہ کی رضا کی خاطر زندگی گزارے۔ خدا کی ذات میں خود کو فنا کر دینا یا نفس کی معرفت حاصل کر لینا، یا مابعد الطبیعی حقائق کو دریافت کرنا عقلی نہیں بلکہ قلبی اعمال کی بدولت ممکن ہوتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

من و تو کشتِ یزداں، حاصل است ایں　　عروسِ زندگی را محمل است ایں
غبارِ راہ شد دانائے اسرار　　نہ پنداری کہ عقل است ایں دل است ایں[۱۳۸]

فواد ایک روحانی شے کا نام ہے۔ یہ عاشق کو ایک ایسی بصیرت عطا کرتا ہے جو ہمیشہ درست راہ پر رہتی ہے۔ اقبالؒ دل کی اس صفت کو ''نظر'' بھی کہہ کر پکارتے ہیں۔ عشق کا کام نظر عطا کرنا ہے۔ یہ نظر ظاہری (بصارت) نہیں بلکہ باطنی و قلبی (بصیرت) ہے۔ قلب کی نگاہ سے ہی نورِ الٰہی دکھائی دیتا ہے اور جب نورِ الٰہی حاصل ہو جائے تو اس کی تب و تاب سے پوری دنیا کے حقائق اور راز آشکار ہو سکتے ہیں۔ اقبالؒ اپنے خطبے ''Knowledge and Religious Experience'' میں دل کی نگاہ (فواد) کے بارے قرآن سے حوالہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر یہ صحیح سمت میں رہے تو کبھی غلط خبر نہیں دیتا۔[۱۳۹] اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: مَا کَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَاٰیo اَفَتُمٰرُوْنَهٗ عَلٰی مَا یَرٰی۔[۱۴۰] اسی سورۃ مبارکہ کی آیت نمبر ۱۰ میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ اپنے بندے (رسول) کی طرف وحی کرتا ہے، جو وحی کرنا چاہتا ہے۔ اس کے بعد 'فواد' کے بارے میں ارشاد ہوتا ہے کہ وہ (قلب) کبھی جھوٹ نہیں کہتا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وحی کا نزول براہ راست نبی کے قلب پر ہوتا ہے اور قلب چوں کہ اپنی ماہیت میں خیر کا منبع ہے، اس لیے نبی اس میں اپنے پاس سے کچھ بھی الحاق کیے بغیر ہو بہو وحی کو عام انسانوں تک منتقل کر دیتا

ہے۔ جیسا کہ آیت نمبر۳ اور۴ میں اللہ فرماتا ہے کہ وہ (نبی) اپنے پاس سے کچھ نہیں کہتا، بلکہ وہی کچھ جو اس پر وحی کیا جاتا ہے۔[۱۴۱] فکرِ قرآن کے مطابق قلب ہی وہ مقام ہے جہاں فطرۃِ سلیمہ پائی جاتی ہے۔ اور ہر انسان نیک فطرت (اسلام) پر پیدا ہوا ہے اس لیے قلب کی گواہی جھوٹی نہیں ہوتی۔ اس بات کو ایک حدیث مبارکہ سے یوں ثابت کیا جا سکتا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت فرمایا: یا رسول اللہ! ہمیں کیسے معلوم ہو کہ گناہ اور نیکی کے کام میں فرق کیا ہے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: جس بات پر تیرا دل اطمینان پکڑے وہ نیکی ہے۔[۱۴۲]

قلب کی آواز خیر کا پتہ دیتی ہے۔ اقبالؒ قلب کی اسی خاصیّت کی بنا پر اسے اپنی تعلیمات میں مرکزیت دیتے ہیں۔ برگساں کا وجدان روح کی غذا ہے اور اُسے مادے سے کوئی سروکار نہیں۔ اقبال کا وجدان قلب کے اندر موجود ایک نورِ الٰہی ہے، جو براہِ راست اللہ کی عطا ہے۔ صوفیہ کا یہ ماننا ہے کہ اس نور کے حصول کے لیے فیضانِ الٰہی کا ہونا ضروری ہے۔ اگر اللہ چاہے تو وہ یہ نور عطا کر دے، نہ چاہے تو بندہ خواہ کتنی ہی کوشش کر لے اسے نہیں مل سکتا۔ تاہم قرآن یہ کہتا ہے کہ اللہ اپنی ذات میں اور صفات میں رحیم و کریم ہے اس لیے وہ زیادہ تر رحمت ہی کرتا ہے۔ اس رحمت کے فیضان کو پانے کے لیے انسان کی ذاتی کوشش کا بڑا عمل دخل ہے۔ انسان، اللہ کو اپنی مرضی کے مطابق نہیں ڈھال سکتا بلکہ وہ خود اللہ کی رضا کا تابع ہوتا ہے۔ علامہ بھی انسانی ارادے کو ہر عمل کی اساس قرار دیتے ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ فکرِ انسانی کوئی میکانکی قوت نہیں ہے اور ہر انسان اپنی فکر میں آزاد ہے۔ خودی اس بات پر مختار ہے کہ عمل کرے یا نہ کرے، وہ میکانکی اور جبری نہیں ہے لیکن ہر شخص کی انفرادی خودی کسی اور اعلیٰ خودی کے تابع ہے۔ ہمارے تمام اعمال میکانکی طور پر قوانینِ علت سے مشروط ہیں۔ کوئی فکر ہمیں اس وقت تک متاثر نہیں کر سکتی جب تک ہماری خودی اس کو اختیار کرنے کا ارادہ نہ کر لے۔ ہمارا ارادہ ہمارے افکار و اعمال کی تشکیل میں اہم حصہ لیتا ہے۔ نورِ الٰہی کی طلب ہونا بندے میں ضروری ہے۔ اگر ارادہ ہوگا، طلب صادق ہوگی تو نور کا فیضان بھی ممکن ہے۔ اسی وجہ سے علامہ قلب کو ایک روحانی عضو کہتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

سمجھا لہو کی بوند اگر تُو اسے تو خیر　　دل آدمی کا ہے فقط اک جذبۂ بُلند[۱۴۳]

''حضورِ عالمِ انسانی'' میں ''دل'' کے عنوان کے تحت پیش کردہ دوبیتیوں میں علامہ اپنا نقطۂ نظر یوں واضح کرتے ہیں کہ دل ایک آتش کی طرح ہے۔ یہ آتش عشق سے روشن ہے اور عشق ہی اس کو شکار کرتا ہے۔ اس کو عقل کی طرح چاند ستاروں کی گردش کی پروا نہیں ہوتی۔ دل اپنی ایک الگ دُنیا بناتا ہے اور اس دُنیا میں فانی اور پابند اشیا کی کوئی جگہ نہیں ہے۔ اس کی کُل کائنات 'اللہ ہو' کا نعرہ مستانہ ہے۔ یہاں رنگ و بُو، زمان، مکان، بلند، پست، زمین، آسمان، جہات اربعہ وغیرہ کچھ حیثیت نہیں رکھتے۔ یہ دُنیا فقط جذبات و احساسات کی دُنیا ہے۔ اسی لیے علامہ دل کو 'آتش' کہتے ہیں:

تو می گوئی کہ دل از خاک و خون است   گرفتارِ طلسمِ کاف و نون است
دلِ ما گرچہ اندر سینۂ ماست   ولیکن از جہانِ ما برون است[۱۴۴]

جہانِ دل جہانِ رنگ و بُو نیست   در و پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چار سو نیست   دریں عالم بجز اللہ ھو نیست[۱۴۵]

انسان اس دنیا کو پیمانے سے ناپتا ہے اور یہ پیمانہ حواس ظاہری اور عقل وخرد یا ذہن کا پیمانہ ہے۔ حال آں کہ اسرارِ ازل سے واقفیت عقل وخرد کے بس کی بات ہی نہیں۔ دلِ بے دار کی علامہ صاحب کے یہاں بہت اہمیّت ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ایسا دل جو احساسات و جذبات سے خالی ہو، مُردہ ہے اور دلِ مُردہ، دل ہی نہیں ہے۔ زندہ اور بے دار دل وہی ہے جس میں عشق نے بسیرا کیا ہو۔ وہ فلکِ قمر پر عارفِ ہندی کی زبان سے یہ اہم نکتہ بیان کرتے ہیں، ''دلِ زندہ'' کی اہمیت اس قدر ہے کہ ایک کافر جو بے دار دل کے ساتھ بت خانے میں بیٹھا ہو، اس دیندار سے اچھا ہے جس کا دل مردہ ہو چکا ہو:

کافرِ بے دار دل پیشِ صنم   بہ ز دیندارے کہ خُفت اندر حرم[۱۴۶]

دل کافر کا بھی ہو، اگر حق پر قائم ہے تو ہزاروں حرم سے بہتر ہے، ورنہ وہ سوائے ساحری کے اور کچھ نہیں۔ اس لیے علامہ ایسے علم کو بے کار و بے مقصد قرار دیتے ہیں جس کی اساس عشق پر نہ ہو۔ ایسے مادی تمناؤں کے حصول کے لیے اخذ کیے گئے علم کو علامہ نور کی بجائے تاریکی کہہ کر پکارتے ہیں:

دل اگر بندد بحق، پیغمبریست ور ز حق بیگانہ گردد ساحریست
علم را بے سوزِ دل خوانی، شر است نورِ او تاریکیِ بحر و بر است[۱۴۷]

دل، عشق کی آماجگاہ ہے اور عشق کائنات کی سب سے بڑی حقیقت ہے۔ صاحبِ دل کی نظر پتھر دل والوں کو موم بنا دیتی ہے۔ اُس کی نگاہ میں جہانوں کو بے دار کرنے کا فن ہے۔ ضربِ کلیم کی نظم ''سرود'' میں دل اور جذبوں کی صداقت کو ہر شے کے ہونے کی وجہ بیان کیا ہے۔ اصل شے دل اور روح ہے، جسم کو ترجیحِ اول حاصل نہیں۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دل کیا ہے؟ اور اس کے رمز سے کون آگاہ ہے؟ دل کی مستی وقوت، جو ہر شے میں زندگی پیدا کرتی ہے خود اس کی زندگی کس سے ہے؟ دل یا نفس میں وہ کون سی طاقت ہے جو اس کو اتنا طاقت ور بنا ڈالتی ہے؟۔ وہ طاقت خدا کا فیضان، رحمتِ الٰہی ہے، جو دل کو قوت عطا کرتا ہے، یہ عشق ہے۔ عاشق کی ایک نگاہ سے کیخسرو جیسے بادشاہوں کے تخت الٹ جاتے ہیں، یہ پُرسکون و پُرثبات نہیں اس کے واردات لحظہ لحظہ بدلتے ہیں اور عشق ہی وہ شے ہے کہ جس شخص کے بدن میں زندہ ہو، اُس کو پوری دُنیا کا حاکم بنا دیتی ہے۔ ضربِ کلیم کی وہ نظمیں جو فنونِ لطیفہ کے موضوع کے تحت لکھی ہیں۔ ان کا مرکزی خیال ''دل'' ہی ہے۔ دنیا میں کتنے بڑے بڑے کارنامے ہوئے ہیں، بڑی بڑی شاہ کار عمارات تعمیر ہوئی ہیں، مسجد قرطبہ یا اہرام مصر جیسی دیوہیکل عمارات، یہ سب اپنے ہُنر کی عظمت کے ساتھ ساتھ اپنے بنانے والے کے جذبے کی صداقت کی گواہ ہیں:

نہ ہو جلال تو حُسن و جمال بے تاثیر نِرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتش ناک![۱۴۸]

انسان کو دوسری مخلوقات پر برتری کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اُس کو قلب عطا کیا گیا ہے۔ ایک ایسا قلب جو مشکل عقدوں کو حل کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ یہاں عقدۂ مشکل سے مُراد علم الحقائق ہے۔ یعنی ایسے پیچیدہ اور گھمبیر مسائل کے حل کے لیے ایک قلب کی ضرورت ہوتی ہے اور قلب بھی وہ جو جذبۂ عشق سے سرشار ہو۔ یہ عشق کا جذبہ ہی ہے جو مشکل سے مشکل مراحل کو بھی باآسانی طے کروا دیتا ہے۔ انسان کو دوسرے حیوانات اور مخلوقات سے ممتاز کرنے کے لیے عموماً حکما و علما نے جو شے بیان کی ہے وہ ذہنِ انسانی ہے۔ اقبالؒ قلب کو زیادہ ضروری

سمجھتے ہوئے انسان کا جوہرِ حقیقی قلب کو قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک تمام روحانی اور اعلیٰ تر جذبات کا فاعل قلب ہے۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں:

اقبالؒ علم اور عقل کے مخالف نہیں تھے لیکن ان کو بے لگام چھوڑنا نہیں چاہتے تھے بلکہ ایمان اور عشق کے تابع رکھنا چاہتے تھے۔[۱۴۹]

بانگِ درا کی نظم ''عقل و دل'' اس بات کی بہترین مثال ہے جس میں وہ عقل کے کارہائے نمایاں کو بیان کرنے کے بعد دل کو اس پر فوقیت دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ کوئی شبہ نہیں کہ کتابِ ہستی کی اصل مفسّر عقل ہی ہے لیکن دل اس کتاب ہستی کو ''آنکھوں سے دیکھتا ہے''۔ عقل کا واسطہ مظاہر و عناصر سے اور دل کا واسطہ باطن و روح سے ہے۔ عقل انسانی کی جستجو، تلاش اور مظاہر کائنات کی تسخیر کی آخری منزل ادھورا پن اور بے چینی ہے۔ اس ادھورے پن اور بے چینی کو سکون اور اطمینان دینے والی شے دل ہے۔ بہت واضح فرق یہ ہے:

تو زمان و مکاں سے رشتہ بپا   طائرِ سدرہ آشنا ہوں میں
کس بلندی پہ ہے مقام مرا   عرش ربِ جلیل کا ہوں میں[۱۵۰]

صوفیہ کے یہاں دل جس قدر شکستہ اور ٹوٹا ہوا ہوگا، اتنا ہی خدا کے قریب ہوگا۔ غم زدہ دل خدا کی رہائش بن جاتا ہے۔ دلِ شکستہ کو اقبالؒ کے تصورِ عشق میں بہت اہم حیثیت حاصل ہے۔ قلب جس قدر شکستہ اور زخموں اور غموں سے چُور ہوگا، اتنا ہی بلند مقام کا حامل ہوگا۔ مولانا رومؒ فرماتے ہیں کہ دل کا زخمی ہونا راہِ معرفت میں سالک کے لیے بہت ضروری ہے کیوں کہ زخم ہی وہ جگہ ہے جہاں روشنی داخل ہوسکتی ہے۔ حدیث مبارکہ میں آتا ہے:

اِتق دعوۃ المظلوم فانھا لیس بینھا و بین اللہ حجاب۔ (صحیح بخاری۔۲۴۴۸)

ترجمہ: مظلوم کی آہ سے بچو کیونکہ اس کے اور اللہ کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا۔[۱۵۱]

وجہ یہ ہے کہ مظلوم کا دل غم زدہ اور دُکھی ہوتا ہے، یہ دکھ اس میں عاجزی و انکساری لاتا ہے اور خدا عاجزی کو پسند کرتا ہے اس لیے اقبالؒ بھی قلبِ شکستہ کو غایت درجہ اہمیت دیتے ہیں:

تُو بچا بچا کے نہ رکھ اسے ترا آئینہ ہے وہ آئینہ
کہ شکستہ ہو تو عزیز تر ہے نگاہِ آئینہ ساز میں[۱۵۲]

مدام گوش بہ دل رہ، یہ ساز ہے ایسا
جو ہو شکستہ تو پیدا نوائے راز کرے[۱۵۳]

مٹی میں بیج بونے سے قبل اس کو کھود کھود کر نرم کیا جاتا ہے، تاکہ جب اس میں بیج بویا جائے تو وہ آسانی سے اس کو اپنے اندر سمو لے۔ نرم مٹی میں پانی بھی آسانی کے ساتھ جذب ہو جاتا ہے، اور بیج سے پودا جلدی نکل آتا ہے۔ یہی کیفیت دل کی ہے۔ دل جس قدر زخمی ہوگا، اتنا ہی نرم ہوتا ہے۔ یہ زخم اور چوٹیں ان کے قلب کے تزکیے کا باعث بنتی ہیں۔ رسولِ خدا ﷺ دعا فرمایا کرتے:

اللّٰھم اٰتِ نفسی (قلبی) تقوھا وزکھا۔

ترجمہ: اے اللہ! میرے نفس (قلب) کو پاک اور صاف کردے۔ (صحیح مسلم ۲۷۲۲)

اولیاء اللہ کے دل یادِ الٰہی سے پاک اور عشقِ الٰہی سے زخم خوردہ رہتے ہیں۔ ان کی روحیں چھید کھا کھا کر نہایت لطیف ہو جاتی ہیں، اسی سبب خیر کی لطافت ان کے قلب کا حصہ بنتی ہے۔ زخم خوردہ قلب نورِ الٰہی کے لیے سازگار مقام بن جاتا ہے اور پھر جب خدا کا نور اس میں داخل ہو تو وہ حکمت و معرفت کے اسرار سے باخبر ہونے کے قابل ہوتا ہے:

کہہ رہا ہے مجھ سے، اے جویائے اسرارِ ازل!
چشمِ دل وا ہو تو ہے تقدیرِ عالم بے حجاب[۱۵۴]

اقبال بابائے صحرائی کی زبانی کہتے ہیں:

آتشِ دل خرمنِ ادراک سوخت　　دفترِ آں فلسفی را پاک سوخت
علم مسلم کامل از سوز دل است　　معنی اسلام ترک آفل است[۱۵۵]

اقبالؒ اپنا تجربہ اسرارِ خودی میں بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انھوں نے ایک عرصہ ظاہری علوم کا خزانہ اکٹھا کرنے میں گزرا، اس گلستان سے پھول چُنے لیکن یہ گلستان تو عبرت کا ایک لالہ زار ثابت ہوا۔ جب سے انھوں نے اس قید سے رہائی حاصل کی، تبھی سے طوبیٰ کی شاخ پر اپنا آشیانہ بنالیا۔ دورِ حاضر کے علوم (سائنسی) گلِ لالہ کے رنگ کی طرح سرخ تو خوب ہیں لیکن عشق کی آگ کی سُرخی سے غافل ہیں۔ مردِ فقر اسی عشق سے اپنی حرارت

حاصل کرتا ہے جو عشق افلاطون جیسے عقل کے معالج کا علاج کرتا ہے۔ (عشق افلاطونِ علت ہائے عقل)۔ علامہ اسی لیے دل پر سختیاں کرنا چاہتے ہیں تا کہ یہ نگاہ آئینہ ساز میں عزیز تر ہو جائے۔ چناں چہ وہ انسان کو ترغیب دیتے ہیں کہ وہ اپنے قلب کو خود تخلیق کرے، اپنے آئینۂ قلب کی تشکیلِ نو کرے:

جگر خوں ہو تو چشمِ دل میں ہوتی ہے نظر پیدا جہاں بانی سے ہے دشوار تر کارِ جہاں بینی
مسلماں سے حدیثِ سوز و سازِ زندگی کہہ دے ترے سینے میں ہے پوشیدہ رازِ زندگی کہہ دے[156]

آنکھ کا نور دل کا نوا نہیں دل بینا بھی کر خدا سے طلب
آہ وہ دل کہ ناصبور نہیں[157] ناصبوری ہے زندگی دل کی

علامہ فرماتے ہیں کہ مردہ دل، دل کہنے کے لائق نہیں اس کو زندہ و بے دار کرو تا کہ پرانے امراض سے نجات ملے۔ اقبالؒ کی فکر کا مرکزی نقطہ چوں کہ عشق ہے اور عشق کا مقام 'قلب' ہے اس لیے وہ قلب کو تمام افعال کا منبع قرار دیتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچتے ہیں: تمام ساماں ہے تیرے سینے میں، تو بھی آئینہ ساز ہو جا۔[158]

تخلیقِ آرزو، تمنا

قلب کی ایک بڑی صفت اس میں آرزو اور تمنا کا ہونا ہے، اس کا تعلق ذہن و عقل سے نہیں بلکہ تمنا ہمیشہ دلوں میں بے دار ہوتی ہے۔ دل آرزو کے بیج سے نشو و نما پاتا ہے۔ اگر دل میں آرزو گھر کر لے تو یہ انسان کو صاحبِ حق، حق شناس بنا دیتی ہے اور اگر آرزو کی تخلیق نہ ہو، تو انسان مُردہ ہو جاتا ہے۔ اسرارِ خودی میں آرزو کی اہمیت یوں بیان کرتے ہیں:

اصل او در آرزو پوشیدہ است زندگی در جستجو پوشیدہ است
تا نگردد مشتِ خاکِ تو فرار آرزو را در دل خود زندہ دار
فطرتِ ہر شے امینِ آرزوست[159] آرزو جانِ جہانِ رنگ و بوست

دلوں کا رقص آرزو کی وجہ سے ہے۔ سینوں میں چمک اور حرارت اسی کی وجہ سے ہے۔ آرزو کی تپش سے دل حیات پاتا ہے اور جس کے نتیجے میں غیر حق (ما سوا) فنا ہو جاتا ہے اور

صرف حقیقت باقی رہ جاتی ہے۔اسی کی بنا پر انسان حقیقت شناس ہو جاتا ہے۔ یہ مٹی بھر خاک کو طاقتِ پرواز عطا کرتی ہے اور ادراکِ موسیٰؑ کو کراماتِ خضر میں بدل دیتی ہے۔عقل اور اس کی تاویلات کو مار کر ان پر معجزہ و کرامات اور معرفت کے راز منکشف کرتی اور صاحب معرفت و کرامت بنا ڈالتی ہے۔اقبالؒ کے کلام میں آرزو کا دو حوالوں سے ذکر ہوا ہے:

۱- روحانی اغراض پر مشتمل آرزو

۲- مادی اغراض پر مشتمل آرزو

مؤخر الذکر کے بارے میں وہی نقطہ نظر ہے جو صوفیہ اور اہل مذہب میں پایا جاتا ہے جس میں نفس امارہ کی خواہشات اور آرزوؤں کو کچلنا اور اسی رنگ و بُو میں الجھے نہ رہنے کا درس ملتا ہے۔اس قسم کی مادی تمناؤں اور آرزوؤں کو ختم کرنا راہِ سلوک کی اولین منازل میں شامل ہے۔ علامہ ایسی دنیاوی اغراض پر مشتمل خواہشات کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ یہ انسان کو مادی دنیا میں اُلجھا کر رکھ دیتی ہیں اور اس کا نفس کم زور کر دیتی ہیں۔ایسی خواہشات میں گرفتار انسان کی آرزو اگر پوری نہ ہو تو وہ مایوسی اور خوف وحزن کا شکار ہو جاتا ہے، جس سے اس کی روحانی قوتوں میں کمی واقع ہو جاتی ہے۔ ہمیشہ کا حزن و ملال اس کی جسمانی و روحانی دونوں قویٰ کو پست کر کے اسے حیوانات کے درجے پر پہنچا دیتا ہے۔قرآن کی اصطلاحات میں وہ ''احسن التقویم'' کے رتبے سے گر کر ''اسفل السافلین'' کی پست ترین سطح پر آ جاتا ہے۔اس لیے مادی اغراض پر مشتمل آرزوئیں سالک کے لیے زہرِ قاتل کا درجہ رکھتی ہیں۔علامہ رنگ و بو کی دنیا کی ان آرزوؤں سے قطع تعلقی اختیار کرنے پر زور دیتے ہیں:

اگر منظور ہو تجھ کو خزاں نا آشنا رہنا جہانِ رنگ و بُو سے پہلے قطعِ آرزو کر لے[۱۶۰]

اول الذکر آرزو وہ ہے جو روحانی اغراض پر مشتمل ہے۔اس میں روحانی قوتوں کی جلا ملتی ہے، ان میں تیزی آتی ہے، جس قدر نفس کی مادی خواہشات کو فنا کیا جاتا ہے، نفس اسی قدر تیزی سے بلندی کی طرف پرواز کرتا ہے۔ یہ اعلیٰ قسم کی جستجو اور تمنا انسان کو عمل پر آمادہ کرتی ہے اور خوب سے خوب تر کی تلاش میں سرگرمِ عمل رکھتی ہے۔اس میں قلندر اپنی ذات اور نفس کی پرورش کی بجائے انسانیت کی فلاح و ترقی کی آرزو رکھتا ہے:

ضمیرِ لالہ میں روشن چراغِ آرزو کر دے چمن کے ذرّے ذرّے کو شہیدِ جُستجو کر دے[۱۶۱]

طبیبِ عشق نے دیکھا مجھے تو فرمایا ترا مرض ہے فقط آرزو کی بے نیشی[۱۶۲]

آرزو کی سب سے بڑی صفت یہ ہے کہ یہ قلب کو زندہ رکھتی ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ اگر کسی فرد کی زندگی میں بے رنگی و بے رونقی ہے، اس کے اعمال بے کار اور قلب افسردہ ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے قلب میں کوئی آرزو نہیں رہی۔ ایسے قلب کو علامہ مردہ قرار دیتے ہیں۔ روحانی طبیعت رکھنے کی وجہ سے کہ صوفیہ کے یہاں آرزو اور تمنا ایک خاص اہمیت رکھتی، اقبال بار بار آرزو بیدار کرنے کا ذکر کرتے ہیں۔ بالِ جبریل کی نظم ''دعا'' میں کہتے ہیں کہ عشق کی راہ میں صرف آرزو ہے جو عاشق کا ساتھ کبھی نہیں چھوڑتی، ہمیشہ اس کی رفیق رہتی ہے۔ یہی شے اس کے عشق کو زندہ رکھتی ہے۔[۱۶۳] ''ذوق وشوق'' میں فرماتے ہیں کہ انسان کے نفس کی زندگی اُس کی آرزو کے زندہ رہنے کی وجہ سے ہے۔ انسان کی آرزو اُس کے دل وجگر کا خون کرتی ہے، اس کے بعد ہی اُس کے ساز میں سوز پیدا ہوتا ہے۔ جگر سے جب آرزو کا تیر پار ہوتا ہے تو وہ اس کو قلبِ خاص بنا دیتا ہے، اسے عملِ پیہم پر اُکساتا ہے۔ مادی خواہشات انسان کو بے عملی کی طرف، جب کہ روحانی اور اعلیٰ مقاصد کے حصول کی تمنائیں انسان کو عمل کی طرف آمادہ کرتی ہیں اور اس سے بڑے بڑے معرکے سر کرواتی ہیں۔ اسی لیے وہ نوجوانوں کو کسی طوفان سے آشنا ہونے کی آرزو کرتے ہیں[۱۶۴] تاکہ اس کی بے عمل اور جامد زندگی میں حرکت و اضطراب پیدا ہو۔ یہ اضطراب بغیر عشق کے ممکن نہیں۔ اس قسم کی تمنا کے ہونے کو علامہ بہت ضروری قرار دیتے ہیں جو انسان کو عمل پر آمادہ کرے:

جگر سے وہی تیر پھر پار کر تمنا کو سینوں میں بے دار کر
جوانوں کو سوزِ جگر بخش دے مرا عشق، میری نظر بخش دے[۱۶۵]

اسرارِ معرفت و ازل کو پانے کے لیے عشق لازم ہے جو دل میں تمنا کو بے دار کرتا ہے تمنا، خودی اور قلب دونوں کی حیات ہے۔ کائنات کے اسرار اور حقیقتِ مطلقہ کی ماہیت کو دریافت کرنے کے لیے وجدان کا ہونا ضروری ہے جو ایک قلبی عنصر ہے اور قلب انسان کے باطن میں ایک ''خاموش ہنگامے''[۱۶۶] کی طرح ہے۔ قلب کی اسی اہمیت کی وجہ سے کہ یہ روح و باطن سے

آشنا اور انسان کو اپنی اور خدا کی معرفت کرواتا ہے، اقبالؒ اسے زندہ رکھنے پر زور دیتے ہیں اور مُردہ دل کو موت کی علامت (ہمیشہ کی موت) قرار دیتے ہیں۔ مُردہ دل کی نامحکمی اس لیے ہے کہ وہ اس نشاط انگیز آب سے بے خبر ہے جو ہمیشہ کی زندگی عطا کرتا ہے۔ یہ آبِ حیات اپنے باطن میں جھانکنے سے ملتا ہے:

اپنے مَن میں ڈوب کر پا جا سُراغِ زندگی تُو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن، اپنا تو بن[۱۶۷]

تیری قندیل ہے ترا دل تُو آپ ہے اپنی روشنائی[۱۶۸]

خودی کے استحکام کے لیے علامہ آرزو کا قائم رہنا بہت ضروری قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ زندگی کی ہمیشگی اور بقا آرزو کی وجہ سے ہے کیوں کہ آرزو ہی مقصد تک لے جاتی ہے۔ عقل وشعور کو تحریک بھی آرزو کی وجہ سے ملتی ہے، ورنہ اس کے بغیر عقل بھی ناکارہ ہے۔ اگر تمنا کا پودا مرجھا جائے تو خودی کی حیات کا درخت کبھی نشو ونما نہیں پاتا۔ خودی کا ہنگامہ آرزو کی وجہ سے ہے۔ یہ دریائے خودی میں بے تاب موج کی طرح ہے۔ افعال کے دفتر کو آرزو ہی ترتیب و تنظیم عطا کرتی ہے۔ اقبالؒ، آرزو کو عقل سے بھی بالاتر خیال کرتے ہیں اور عقل کو اس کے مقابلے میں کم حیثیت قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عقل خود، آرزو کے بطن سے پیدا ہوتی ہے:

زندگی سرمایہ دار از آرزوست عقل از زائیدگانِ بطن اوست[۱۶۹]

بانگِ درا کی نظم ''گلِ رنگین'' میں انسان کے صاحبِ قلب وشعور ہونے کی ستائش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پھول رنگین تو ہے، آنکھ کی فرحت کا بھی باعث بنتا ہے، چمن کو خوب صورتی بھی عطا کرتا ہے لیکن وہ اس سوز وساز سے بے خبر ہے جو مشکلات کو سر کرنا سکھاتا ہے، اور زمان ومکان کو دسترس میں لے لیتا ہے۔ اس لیے کہ انسان کے پاس قلب اور اس میں موجود آرزوئیں ہیں جب کہ پھول میں خوشبو تو ہے، رنگ بھی ہے لیکن اس کا باطن آرزو سے محروم رہتا ہے۔ قلب کی وجہ سے انسان ذوقِ جستجو کا مارا اور مضطرب رہتا ہے۔ جب کہ بے دلی وآرزو کے فقدان کی وجہ سے پھول اطمینان اور سکون میں ہے، اقبالؒ کو یہ سکون اور جمود پسند نہیں:

تو شناسائے خراشِ عقدۂ مشکل نہیں اے گلِ رنگیں ترے پہلو میں شاید دل نہیں
اس چمن میں مَیں سراپا سوز وسازِ آرزو اور تیری زندگانی بے گدازِ آرزو

مطمئن ہے تُو، پریشاں مثلِ بُو رہتا ہوں میں زخمیِ شمشیرِ ذوقِ جُستجو رہتا ہوں میں ١٧٠

آخری بند میں ''شاید'' کا لفظ استعمال کر کے اس بات کا اعتراف بھی کر رہے ہیں کہ انسان کے اندر یہ جگر سوزی، آرزو و تمنّا کی بے داری ایک زندہ اور حکمت بھرے دل کی وجہ سے ہے۔ مُردہ دل پس ماندہ، بھٹکے ہوئے اور مہر لگے ہوئے ہوتے ہیں۔ دل مردہ ہو تو نفس بے لگام ہو کر بھٹکنے لگتا ہے۔ روح کا شہپر اعلیٰ منازل کی طرف پرواز کرنے کی بجائے پستی کی طرف محوِ پرواز ہوتا ہے۔ اقبالؒ کے بقول اُس کے پر گر جاتے ہیں اور پرواز نیچی ہو جاتی ہے۔ اس سے نفسِ امارہ حاوی ہو کر انسان کو مادی تمناوں کا اسیر بنا دیتا ہے۔ پھر ایسا نفس کسی بھی قسم کے اعلیٰ اخلاق کو قبول نہیں کرتا۔ ایسی خواہشات کے بارے میں قرآن میں اللہ فرماتا ہے:

زین للناس حب الشھواتِمن النسآءِ والبنینَ والقنٰطیرِ المقنطرةِ منَ الذھب والفضة والخیلِ المسومة والانعٰم والحرثِ ذٰلك متٰع الحیوة الدنیا۔ (۳:۱۴)

ترجمہ: مرغوب چیزوں کی محبت لوگوں کے لیے مزین کر دی گئی ہے، جیسے عورتیں اور بیٹے اور سونے چاندی کے جمع کیے ہوئے خزانے اور نشان دار گھوڑے (سواریاں) اور چوپائے اور کھیتی (جائیداد)، یہ دنیا کی زندگی کا سامان ہے۔

ولا تعدُ عیناك عنھم تریدزینة الحیوٰة الدنیا ولا تطع من اغفلنا قلبه۔ عن ذکرنا واتبع ھواہ وکان امرُہ فُرُطا۔ (۱۸:۲۸)

ترجمہ: خبردار! تیری نگاہیں ان سے نہ ہٹنے پائیں کہ دنیاوی زندگی کے ٹھاٹھ کے ارادے میں لگ جائیں۔ دیکھ اس کا کہنا نہ ماننا جس کے دل کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر دیا ہے اور جو اپنی خواہش کے پیچھے پڑا ہوا ہے اور جس کا کام حد سے گزر گیا ہے۔

جانِ پاک/ پاک نگہی

مسلسل آزمائشوں اور نفسانی خواہشات کو بار بار کچلنے سے قلندر کی روح اعلیٰ تر مقام کی طرف پرواز کرنے لگتی ہے۔ روح جب اعلیٰ تر مقام حاصل کرتی ہے تو ''جانِ پاک'' کہلاتی ہے۔ ''جانِ پاک'' ایسی روح ہے جو دنیاوی عیش و عشرت، رنگ و رونق، مادی آلائشوں اور مذکورہ بالا دنیاوی خواہشات سے پاک ہے۔ جس کی غذا عشق کا سوز و غم، قلب کا اخلاص، نیت کی

پاکیزگی، عمل میں بے ریائی، نفس کی سچائی اور وجدان کی تازگی و رونق ہے۔ آب و نان تو صرف جسم میں جان اور رونق پیدا کرتے ہیں۔ روح میں رونق پیدا کرنے کے لیے اس غذا کی ضرورت ہوتی ہے جو عشق سے ملتی ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں یہی غذا جان کو جانِ پاک بناتی ہے:

وہ شے کچھ اور ہے کہتے ہیں جانِ پاک جسے
یہ رنگ و نم، یہ لہُو، آب و ناں کی ہے بیشی[۱۷۱]

جانِ پاک، قلب کی صفائی اور نفس کے تزکیے سے پیدا ہوتی ہے۔ جو شخص اپنے دل کو مادی کدورتوں سے پاک کر لے اُس کی روح عام روح نہیں کہلاتی بلکہ وہ پاک اور مقدس بن جاتی ہے:

رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید ضمیرِ پاک و خیالِ بلند و ذوقِ لطیف[۱۷۲]

اُن کو کیا معلوم اس طائر کے احوال و مقام
رُوح ہے جس کی دمِ پرواز سرتاپا نظر![۱۷۳]

علامہ فرماتے ہیں کہ جب تمنائیں مادی اور سطحی ہوں گی تو نفسِ امارہ خوب ترقی کرے گا۔ اسرارِ خودی میں وہ نفسِ انسانی کو ایک اونٹ سے تشبیہ دیتے ہیں کہ اگر اس اونٹ کو مادی لوازمات ہی مہیا کیے جاتے رہیں گے تو وہ مردہ و ناکارہ ہو جائے گا۔ اس کی تمناؤں کو روحانیت کی لگامیں ڈالنا ضروری ہیں، یہی پابندیاں اس کی روح کو ہلکا پھلکا کر کے بلندی کی طرف اڑائیں گی۔[۱۷۴] فرماتے ہیں کہ تو ''یا قوی'' کا ورد کر کے اس نفس پر سوار ہو جا، تاکہ یہ تیرے قابو میں آجائے:

چوں ز تخلیق تمنّا باز ماند شہپرش بشکست و از پرواز ماند
اہل قوت شو ز وردِ یا قوی تا سوارِ اُشترِ خاکی شوی[۱۷۵]

روح کی پاکیزگی کے لیے نگہ کی پاکی لازم ہے۔ اس لیے اقبالؒ ایسی نگہ سے فریاد طلب کرتے ہیں جو پاک نہ ہو: نگہ کی نامسلمانی سے فریاد۔[۱۷۶] وہ کہتے ہیں کہ جن کی نگاہیں مادی آلائشوں اور نفسانی کثافتوں سے پاک ہوتی ہیں عشق کی سچائی کو وہی افراد پا سکتے ہیں۔ نگہ کی پاکیزگی سے ان کی مراد بے لوث محبت اور بے غرض اعمال ہیں۔ عاشق صادق کا ہر عمل مادی

اغراض سے پاک ہوتا ہے۔ ظاہر و باطن کے اعمال کی یہی سچائی و پاکی اس میں ایسی بے باکی اور جرأتِ رندانہ پیدا کر دیتی ہے جو اسے بقول اقبالؒ ''شاہینِ لولاک'' بنا دیتی ہے:

نگاہِ عشق دلِ زندہ کی تلاش میں ہے　　　شکارِ مردہ سزاوارِ شاہباز نہیں[۱۷۷]

جس کا عمل ہے بے غرض اس کی جزا کچھ اور ہے
حور و خیام سے گزر، بادہ و جام سے گزر[۱۷۸]

انسان کی نگاہ اس کے دل کی آئینہ دار ہوتی ہے۔ اس لیے نگہ کی پاکی دل کی پاکیزگی کی علامت ہے:

نگاہ پاک ہے تیری تو پاک ہے دل بھی　　　کہ دل کو حق نے کیا ہے نگاہ کا پیرو[۱۷۹]

دل اگر اس خاک میں زندہ و بے دار ہو　　　تیری نگہ توڑ دے آئنہ مہر و ماہ[۱۸۰]

دل زندہ و بے دار اگر ہو تو بتدریج　　　بندے کو عطا کرتے ہیں چشمِ نگراں اور[۱۸۱]

صاحبِ فقر کی نگاہِ بے نیاز کا اثر بہت گہرا ہے۔ علامہ اقبالؒ نے قلب کے ساتھ ساتھ ''نظر'' کا بھی خصوصی ذکر کیا ہے۔ قلندر کی نگاہ بھی اس کے قلب کی طرح پاک اور پُر سوز ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ مردِ فقیر اپنی ایک نگاہ سے زمان و مکان کو شکار کر لیتا ہے۔ اس کا قلب تمام مادی کثافتوں اور اغلاط سے پاک ہوتا ہے۔ اُس کی نگاہ کے اثر سے بڑے بڑے بادشاہ اس کے قدموں میں سر ڈال دیتے ہیں۔ اس کی نظر ایسی تیغ کی طرح ہے جس کے آگے کروڑوں ماہر سپاہیوں کی تیغ بازی ناکام ہو جاتی ہے۔ مردِ مومن کی نگاہ کا اثر اس قدر ہے کہ اہلِ باطن کے دلوں میں ایک لمحے میں زلزلے پیدا کر دیتی ہے۔ اس کی نگاہ اس کے دل کی آئینہ دار ہے:

فقط نگاہ سے ہوتا ہے فیصلہ دل کا　　　نہ ہو نگاہ میں شوخی تو دلبری کیا ہے![۱۸۲]

علامہ کہتے ہیں کہ اہلِ مغرب کی مادیت پرستی مسلمان کی نگاہوں کو بھی آلودہ کر رہی ہے۔ اس کی نظر کی پاکی کا علاج صرف اور صرف رسول اللہ ﷺ کی سنت پر عمل سے ہی ممکن ہے۔ عشقِ رسول ﷺ ہی اس کے دل و نگاہ کو پاک کر سکتا ہے:

فروغِ مغربیاں خیرہ کر رہا ہے تجھے　　　تری نظر کا نگہباں ہو صاحبِ ''مازاغ''[۱۸۳]

خیرہ نہ کر سکا مجھے جلوۂ دانشِ فرنگ	سرمہ ہے مری آنکھ کا خاکِ مدینہ و نجف[۱۸۴]

دل سوز سے خالی ہے، نگہ پاک نہیں ہیں	پھر اس میں عجب کیا کہ تُو بے باک نہیں ہے[۱۸۵]

مستی وجنون، سوز وسرور

کلامِ اقبال کی رو سے قلب و وجدان کی دنیا میں عشق کا سوز، مستی اور جذب وشوق ہے، یہ ایک بار ہاتھ آجائے تو پھر جاتا نہیں۔ دل اگر عشق کے سوز سے خالی ہوگا، نگاہ اگر عشق کے مفہوم سے نا آشنا ہوگی، عشق کی تڑپ نے اس کی روح کو منزّہ و پاک نہیں کیا ہوگا تو انسان کیسے حقائقِ ازلی کو دریافت کرسکتا ہے؟ وہ حقیقتِ مطلقہ تک کیسے پہنچ سکتا ہے؟۔ مابعد الطبیعی عالم تک رسائی کے لیے قلب ونظر کا بے دار ہونا بہت ضروری ہے۔ قلب ونظر کا جاگنا ایسا ہی ہے جیسے انسان کے جسم کی خاک کو کندن بنا دینا، جیسے فاروقِ اعظمؓ اور حیدرِ کرّارؓ کے دل تھے۔ جب تک دل خوابیدہ ہو کوئی عمل، ظاہری ہو یا باطنی خالص نہیں ہوتا، خلوص کی کمی کی وجہ سے عشق اپنے اندر تاثیر نہیں رکھتا، بلکہ دل خوابیدہ رہے تو عشق ناپید ہو جاتا ہے۔ دل کے اندر عشق کی تڑپ اور بے قراری کا ہونا ازبس ضروری ہے:

مری نوا میں نہیں ہے ادائے محبوبی	کہ بانگِ صورِ سرافیل دل نواز نہیں[۱۸۶]

دل ونظر کے حجابوں کا اٹھنا، دل ونظر کا زندہ و بینا رہنا اس قدر ضروری ہے کہ کوئی عمل اس وقت تک خالص نہیں کیا جا سکتا جب تک اس میں 'سوزِ قلبی' نہ شامل ہو جائے۔ ارشادِ ربانی ہے: یہ آنکھیں نہیں جو اندھی ہیں، بلکہ دل اندھے ہیں، جو سینوں میں ہیں۔[۱۸۷] آنکھ تو محض آلہ ہے اصل شے جسے بینائی کہیں گے وہ دل کے اندر ہے۔ اسی کو اقبالؒ وجدان کہتے ہیں۔ جب تک قلب و وجدان گواہی نہ دے تب تک لا الہٰ الا بھی محض ایک الفاظ کا مجموعہ ہے۔ 'لا الله الا اللّٰه' وہ کلمہ ہے جس کی صدا دل سے آتی ہے۔ اس کے اقرار کے لیے ایمان اور یقین کا ہونا ضروری ہے۔ ایمان اور یقین قلبی عوامل ہیں۔ اگر قلب کو گھونٹ دیا جائے تو دل سے صدائے ایمان کیسے بلند ہوگی۔ ظاہر ہے پھر کلمہ صرف زبان پڑھے گی دل نہیں۔ چناں چہ اقبالؒ کے نزدیک آنکھ اور زبان دونوں، روح وقلب کی کیفیات کو دوسروں تک پہنچانے کے محض آلے ہیں:

تو عرب ہو یا عجم ہو، ترا لا الٰہ الا! لغتِ غریب، جب تک ترا دل نہ دے گواہی[۱۸۸]

مرے جنوں نے زمانے کو خوب پہچانا وہ پیرہن مجھے بخشا کہ پارہ پارہ نہیں[۱۸۹]

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ میرا جنوں عام عشّاق کی طرح لباس کو تار تار نہیں کرتا یعنی ظاہر کو چاک نہیں کرتا بلکہ میرا جنوں روح کو چیرتا ہے اور اس کے ریشے ریشے میں سما جاتا ہے۔ بظاہر سب سکون رہتا ہے لیکن باطن اضطراب و ناصبوری سے لبریز رہتا ہے۔ وہ جنوں جس میں ظاہر تار تار رہے، صاحبِ شعور ہے کیوں کہ اس میں دکھاوا ہے:

کامل وہی ہے رندی کے فن میں مستی ہے جس کی بے منتِ تاک[۱۹۰]

اللہ کے بندوں کو اس کی حاجت نہیں کہ دامن کو چاک کریں، وہ قلب کے نہاں خانوں تک پہنچنے کے لیے، روح کو چاک کرتے ہیں۔ اسی لیے ان کا ظاہر خاموش اور پُرسکون ہوتا ہے کیوں کہ ان کے باطن کے ہنگاموں سے لبریز ہیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے حضرت عمرؓ سے اونچی آواز میں عبادت کرنے پر فرمایا کہ اے عمرؓ! اگر شور مچانے میں کوئی فائدہ ہے تو مجھے بتاؤ میں بھی شور کروں۔[۱۹۱] حضرت ابوبکرؓ صدیق کا ظاہر نہایت پُرسکون تھا وہ اسرار سے لبریز تھے۔ جب کہ اُن کے باطن کی یہ حالت تھی کہ حضرت ابوبکرؓ کی زوجہ سے حضرت عمرؓ نے (بعد از وفاتِ ابوبکرؓ) دریافت کیا کہ حضرت ابوبکرؓ کے مشاغل کیا تھے؟ انھوں نے بتایا کہ میں اس قدر جانتی ہوں کہ رات کا اکثر حصہ حق تعالیٰ کے ساتھ مشغول رہتے جب صبح ہوتی تو آپ گہری سانس لیتے اور آپ کے جگر سے جلے ہوئے گوشت کی بُو آتی تھی۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا میں ہر کام میں ابوبکر کی متابعت کر سکتا ہوں مگر جگرِ سوختہ کہاں سے لاؤں؟ پھر آپ نے فرمایا: یا لیتنی کنت شعرة فی صدر ابی بکر۔[۱۹۲] یہ وہی سوزِ عشق ہے جس کا ذکر اقبالؒ اپنے کلام میں بار بار کرتے ہیں۔ بالِ جبریل کی رباعی میں فرماتے ہیں:

عطا اسلاف کا جذبِ دروں کر شریکِ زمرۂ 'لا یحزنون' کر
خرد کی گُتھیاں سلجھا چکا میں مرے مولا! مجھے صاحبِ جنوں کر[۱۹۳]

مجھے خبر نہیں یہ شاعری ہے یا کچھ اور عطا ہوا ہے مجھے ذکر و فکر و جذب و سرور[۱۹۴]

انوکھا عشق ہے میرا، انوکھے میرے نالے ہیں[۱۹۵] رُلاتی ہے مجھے راتوں کو خاموشی ستاروں کی

ذوقِ دید / مشاہدۂ حسنِ مطلق

انسان کی زندگی کا اصل سوز و ساز زندگی کا باعث، اس کی حرکت و جولانی کا باعث حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ ہے۔ دیدارِ الٰہی، حقیقتِ مطلقہ کے دیدار کی تڑپ اور جستجو تصوف کا ایک اہم موضوع ہے جو آغاز تا اختتام کلامِ اقبالؒ میں مختلف طور پر دکھائی دیتا ہے۔ بانگِ درا کی نظم ''خفتگانِ خاک سے استفسار'' میں اہلِ گور سے یہ سوال کرتے ہیں کہ کیا وہاں (عدم میں) بھی انسان کو اللہ کا دیدار نصیب ہوتا ہے یا وہاں بھی اس کا دل ہجر ہی کی تڑپ میں مبتلا رہ کر ''لن ترانی'' کا نعرہ سنتا ہے؟[۱۹۶] نورِ ازل، حقیقتِ مطلق کے دیدار کی یہ تڑپ صرف انسانی قلب میں ہی نہیں بلکہ پروانے کی شمع سے اور بُلبل کی گُل سے دیوانہ وار اُلفت و وارفتگی دراصل حسنِ قدیم (اللہ) سے عشق کا اظہار ہے:

کچھ اس میں جوشِ عاشقِ حُسن قدیم ہے چھوٹا سا طُور تُو، یہ ذرا سا کلیم ہے[۱۹۷]

دید کا یہ ذوق اس وقت بے انتہا بڑھ جاتا ہے جب وہ براہ راست حُسن مطلق کا سامنا کرنے[۱۹۸] کی آرزو کرتے ہیں۔ لیکن یہ آرزو ایک شوخی کا انداز لیے ہوئے۔ وہ جانتے ہیں کہ ایسا فی الواقع ممکن نہیں ہے اس لیے وہ اس دیدار کے لیے اس فانی زندگی سے چھٹکارا پانے کا ذکر بھی کرتے ہیں، مقصد وہی دیدارِ الٰہی کی جستجو ہے۔ یہاں سالک کی نگاہِ بے تاب محبوبِ حقیقی کے نظارے کی خاطر تڑپتی ہے:

مرے خورشید کبھی تُو بھی اُٹھا اپنی نقاب بہر نظارہ تڑپتی ہے نگاہِ بے تاب[۱۹۹]

یہ وہ دور ہے جب اقبالؒ ''لذتِ قربِ حقیقی پر مٹے''[۲۰۰] جاتے ہیں۔ حقیقت مطلق کی دید و معرفت اور اس کے قرب کے حصول کی یہ چاہ عین شباب میں بھی اُن کے پاک باطن میں موجود تھی۔ وہ اس حوالے سے فرہاد کے عشق کی کم مائیگی کا ذکر کرتے ہیں کہ وہ اپنے محبوب کی دید کے لیے پہاڑ کھودتا رہا، اور دل ویران ہوتا چلا گیا۔ اگر وہ ویرانۂ دل کی کھوج لگاتا تو اُسے ایسا محبوب ملتا جو حقیقی اور حُسن کا گنج گراں مایہ ہے جس کا حُسن ازلی و ابدی ہے۔ جو انسان کے دل کے اندر رہتا ہے۔ اس دور میں اقبالؒ ایک ایسے سالک کی طرح دکھائی دیتے ہیں جو ظواہر

سے گریزاں ہے اور روح و باطن کی وسعتوں میں کھو جانا چاہتا ہے۔ جو ''زحمتِ تنگیِ دریا سے گریزاں'' ہے اور ''وسعتِ بحر کی فُرقت میں پریشاں''[۲۰۱] نظر آتا ہے۔ یہاں وہ نورِ الٰہی کی طلب میں ''سوز اشتیاقِ دید''[۲۰۲] سے جلتے ہیں۔ بانگِ درا کے ابتدائی حصے میں ذوقِ دیدار کا وہ تصور بھی ملتا ہے جو وحدۃ الوجودیوں کے یہاں پایا جاتا ہے۔ یہاں وہ ایک عاشقِ سرمست کی طرح، ایک بے چین بلبل کی طرح سے حسنِ ازلی کا مشاہدہ کرنے کی طلب کرتے ہیں۔ ایک اور جگہ یوں فرماتے ہیں:

یہ رسمِ بزمِ فنا ہے اے دل! گناہ ہے جنبشِ نظر بھی
رہے گی کیا آبرو ہماری جو تُو یہاں بے قرار ہوگا[۲۰۳]

نظم ''جگنو'' میں وہ کائنات کے ہر ذرّے میں حُسن ازل کا جلوہ دیکھ رہے ہیں اور اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ عالم کی کثرت میں ہی خدا کی وحدت کا راز مخفی ہے (وحدۃ الشہود)۔ اسی طرح نظم ''بچہ اور شمع'' میں انسان کو ''سراپا نور'' کہتے ہیں۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ کائنات کی ہر شے میں، ہر قطرے میں، مہر کی ضوگستری میں، شب کی سیہ پوشی میں، شفق کی گُل فروشی میں، عظمت دیرینہ کے مٹتے ہوئے آثار میں، طفلکِ ناآشنا کی کوششِ گفتار میں، پرندوں کے چہچہوں میں، پہاڑوں کے چشموں اور دریاؤں کی روانی میں، غرض ہر شے میں حُسن ازل کی جھلک ہویدا ہے۔ لیکن ان سب مظاہر کے باوجود اقبالؒ کے یہاں حقیقت کی تلاش کا، ایک تشنگی کا احساس موجود ہے، اُن کی روح کو کسی گم گشتہ شے کی ہوس ہے۔ اس عالم میں وہ حق کی تلاش میں تڑپتے دکھائی دیتے ہیں۔ وہ اپنے بے تاب دل کے لیے سامانِ سکون مہیّا کرنا چاہتے ہیں، جو ان مظاہر میں نہیں ملتا۔ ظاہر ہے کہ یہی وہ تڑپ، سوز اور بے چینی ہے جو عشق خاصہ ہے۔ لہٰذا یہ کہہ سکتے ہیں کہ گو کہ گھریلو ماحول اور مصاحبین کے ذہنی میلان کی وجہ سے اس دور میں علامہ اقبالؒ کی فکر پر لاشعوری طور پر وجودی اثرات اپنا اثر دکھاتے ہیں، لیکن اس ابتدائی دور میں بھی اقبالؒ، وحدۃ الوجودیوں کے 'تصورِ وصل' کے قائل نظر نہیں آتے۔ بلکہ ہجر و فراق کی کیفیت ان کے پورے کلام کا احاطہ کیے ہوئے ہے اور اُن کی روح ایک ایسی ان دیکھی شے کی طلب میں بے قرار ہے جو حُسن کے جلوۂ عام کے دیدار سے نہیں ملتی:

حُسن کے اس عام جلوے میں بھی یہ بے تاب ہے
زندگی اس کی مثالِ ماہی بے آب ہے[۲۰۴]

ظاہر کی آنکھ سے تو وحدت بھی کثرت میں بٹ جاتی ہے۔ جب تماشا ظاہری آنکھ سے ہو گا تو پھر نگاہ کس کا اعتبار کرے۔ اس لیے خدا کی حقیقت جاننے کے لیے باطن کی آنکھ سے دیکھنا ضروری ہے۔ اس دور میں انھیں کہیں حسنِ کامل کی وحدت کائنات کی کثرت میں پوشیدہ نظر آتی ہے اور کہیں وہ بجلی، آتش، شرارے، چاند، سورج تارے، بلندی افلاک، پستیِ خاک، روانیِ بحر میں حُسن کامل کے نظارے کی آرزو رکھتے ہیں ہے۔ فرماتے ہیں کہ حسنِ کامل کے دیدار کا تقاضا یہ ہے کہ انسان اپنے دل کی آنکھ کو بیدار کرے۔ ظاہری آنکھ سے دیدارِ الٰہی ممکن نہیں۔ نہ ہی قدیم کی ماہیت ہے کہ حادث اُس کا بعینہٖ ایسے مشاہدہ کرے جیسے وہ حادثاتِ عالم کا کرتا ہے۔ قدیم کو دیکھنے کے لیے یا اُس کا ادراک کرنے کے لیے حادث کو قدیم کی صفات اختیار کرنا ہوں گی۔ اُس نے قدیم کو دیکھ لیا، اس کا ادراک کرلیا، تو گویا اُس کو مسخّر کرلیا، یہ ممکن نہیں اس لیے قدیم کا دیدار ظاہری آنکھ سے کیسے ممکن ہے، البتہ اقبالؒ کہتے ہیں کہ باطن کی آنکھ (بصیرت و فراست) سے ممکن ہے:

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی
ہو دید کا جو شوق تو آنکھوں کو بند کر ہے دیکھنا یہی کہ نہ دیکھا کرے کوئی[۲۰۵]

حُسنِ ازل کے دیدار اور اس کے جلوے کو اپنے دل میں سمونے کے لیے اقبالؒ اپنے جذبات کا اظہار نظم ''کلی'' میں ان الفاظ میں کرتے ہیں:

تیرے جلوے کا نشیمن ہو مرے سینے میں عکس آباد ہو تیرا مرے آئینے میں
زندگی ہو ترا نظّارہ مرے دِک کے لیے روشنی ہو تری گہوارہ مرے دل کے لیے
ذرّہ ذرّہ ہو مرا پھر طرب اندوزِ حیات ہو عیاں جو ہر اندیشہ میں پھر سوزِ حیات
اپنے خورشید کا نظارہ کروں دُور سے میں صفتِ غُنچہ ہم آغوش رہوں دُور سے میں

جانِ مضطر کی حقیقت کو نمایاں کردوں
دل کے پوشیدہ خیالوں کو بھی عُریاں کر دوں[۲۰۶]

بانگِ درا کا اختتام بھی دید کی تڑپ کے موضوع پر ہی ہوتا ہے اور سالک اپنے جذبات کا اظہار کرتا ہوا کہتا ہے کہ کبھی حقیقتِ مطلق اُس کے سامنے جلوہ نما ہوتو وہ اس کے حضور سجدہ ریز ہو۔ اقبالؒ ایک سالک کی طرح شوق اور وارفتگی کے عالم میں ڈوبے خدا کے نظارے کی تڑپ میں اس کے منتظر رہنا چاہتے ہیں۔ وہ خدا کو ظاہری یا مادی آنکھ سے دیکھنے کی بجائے ایک ایسی بصیرت سے آشنا ہونے کو زیادہ ترجیح دیتے ہیں جس سے خدا کی معرفت اور خود اپنی معرفت ہو جائے:

کبھی اے حقیقتِ منتظر نظر آ لباسِ مجاز میں!
کہ ہزاروں سجدے تڑپ رہے ہیں مری جبینِ نیاز میں[۲۰۷]

اقبالؒ اس حقیقتِ منتظر کے ہمیشہ منتظر ہی رہنا چاہتے ہیں۔ یہی ان کے عشق کی سلامتی کے لیے سازگار ہے: بسمل نہیں ہے تو، تو تڑپنا بھی چھوڑ دے۔[۲۰۸] یہاں انسان کی فطرت کا بھی بیان کیا ہے کہ وہ فطرتاً اپنے محبوب کو اپنی نگاہوں کے سامنے دیکھنا چاہتا ہے، اس کا دیدار کرنا چاہتا ہے۔ تاہم عملاً ایسا ممکن نہیں، حقیقیت نے خود کو انسان کی نگاہ سے مستور ہی رکھا ہے۔ حقیقتِ اولیٰ کی اس مستوری کو اقبالؒ ایک اچھوتے انداز سے دیکھتے ہیں۔ کہ اگر دنیا میں ہی خدا کا دیدار ممکن ہوتا تو پھر اس سے حشر کا وعدہ کیوں کیا گیا؟ اس کا جواب تقریباً تقریباً وہ پہلے شعر میں دے چکے ہیں کہ موسیٰؑ نے خدا کو دیکھنے کا ارادہ ظاہر کیا لیکن خدا کے حُسن کی تاب نہ لا سکے اور دیدار نہ کر سکے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں ایسا اس لیے ہوا کیوں کہ خدا نے وعدہ کر رکھا ہے کہ وہ اپنے بندوں کو اپنا دیدار آخرت میں کرائے گا۔ اس دنیا میں خدا کا دیدار اس لیے بھی ممکن نہیں کہ ایک تو یہ کہ خدا کے وعدے کے خلاف ہے، دوسرا یہ کہ انسان اس کی تاب بھی نہیں لا سکتا۔ اس لیے اقبالؒ کہتے ہیں کہ دل نے یہ فیصلہ پہلے ہی کر دیا تھا کہ موسیٰؑ دید کی تاب نہ لا سکے گا۔ لیکن دماغ اس فیصلے سے محروم تھا اس لیے موسیٰؑ اپنے تقاضے پر قائم رہے اور نتیجہ وہی آیا جو دل نے قائم کر رکھا تھا۔ دوسری بات یہ کہ انسان کی نگاہ چوں کہ مادی ہے اور حقیقتِ اولیٰ روحانی و غیر مادی، اس لیے انسان کے لیے ممکن نہیں کہ حقیقت کا ظاہری ادراک کر سکے۔ جب اس میں دید کی طاقت ہی نہیں تو تقاضا کیونکر کرے۔[۲۰۹]

حضوری و مستوری/جلوت وخلوت

حقیقت کے دیدار کی طلب میں اقبالؒ وارفتگی اور 'حضوری' کی کیفیت کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حسنِ مطلق کی تجلی اس قدر پُر سوز ہے کہ مادہ اس کی تاب ہی نہیں لا سکتا۔ اسی لیے خدا نے فرمایا ''لن ترانی'' لیکن موسیٰؑ 'ارنی' کہتے رہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ میں بھی 'ارنی' کہہ رہا ہوں لیکن میری بات وہ نہیں جو موسیٰؑ نے کہی۔ میرا یہ عقیدہ ہے کہ پہلے انسان اپنے باطن میں وہ آنکھ بیدار کرے جو تجلی کی تاب لا سکے۔[۲۱۰] موسیٰؑ کوہِ طور پر خدا کے جلوے کو دیکھ کر مبہوت رہ گئے اور ہوش کھو بیٹھے۔ پہاڑ جل کر خاکستر ہو گیا۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ میں بھی حقیقت مطلقہ کے نظارے یا آگاہی کی طلب رکھتا ہوں لیکن، جس طرح پھول سوز بانیں ہوتے ہوئے بھی ایسی کیفیت کا اظہار نہیں کر سکتا بلکہ خاموش رہتا ہے اسی طرح میں بھی ان مشاہدات و تجربات کو من وعن دوسروں تک نہیں پہنچا سکتا۔ یہاں پھول کی خاموشی دو وجوہ سے ہو سکتی ہے ایک تو حضوری کی کیفیت کی وجہ سے کہ حقیقتِ مطلقہ کے مشاہدے کے دوران اس پر یہ کیفیت طاری ہوئی دوسری، اس کیفیت سے نکل آنے کے باوجود جو خاموشی ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ وہ اس کیفیت یا احساس کو بیان نہیں کر سکتا۔ حسنِ مطلق کی دید کا یہ تصور جو اقبالؒ نے اپنی بالکل ابتدائی دور کی شاعری میں (جسے محض رومانوی اور عالمِ شباب کی شاعری کہہ کر نظر انداز کر دیا جاتا ہے) پیش کیا ہے وہی آخری عمر میں اپنے خطبے'' Knowledge and Religious Experiance'' میں مزید گہرائی کے ساتھ پیش کرتے ہیں کہ عارف، حضوری کے تجربے کو من و عن دوسروں تک منتقل نہیں کر سکتا[۲۱۱] اس لیے اس کا خاموش رہنا سب سے افضل ہے۔ وہ جس قدر حقیقت سے قریب ہوتا جاتا ہے، اتنا ہی خاموشی اس کے ذات کا حصہ بنتی ہے۔ خدا کی معرفت اسے کائنات سے خاموشی کی زبان میں گفت گو کرنا سکھاتی ہے کیوں کہ خاموشی خود خدا کی زبان ہے:

فیضِ نظر کے لیے ضبطِ سخن چاہیے ‌‌‌‌‌‌ حرفِ پریشاں نہ کہہ اہلِ نظر کے حضور[۲۱۲]

وجودی مکتبہ فکر سے تعلق رکھنے والے صوفیہ کے نزدیک جلوہ الٰہی کا ظہور یا دیدارِ الٰہی کی تمنّا پائی جاتی ہے اور روحانی ترقی کا کمال یہی ہے کہ بندہ خدا کا دیدار پالے یا اُس پر تجلّی کا ظہور ہو

جائے۔ اسی سے وصال و اتصال کا تصور سامنے آتا ہے۔ چوں کہ اقبال 'وصال' کی بجائے 'فراق' کے قائل ہیں اس لیے وہ 'تجلیِ کامل کی مستوری' کو 'ظہوری' پر فوقیت دیتے ہیں۔بانگِ درا کے بعد بالِ جبریل کی شاعری دیکھیں تو اس نظریے میں ارتقا دکھائی دیتا ہے۔ یہاں تک آتے آتے اقبالؒ حقیقت اولیٰ یا حسنِ کامل کی 'جلوت' سے زیادہ 'خلوت' کی آرزو کا اظہار کرتے ہیں۔اب ظہوری کی بجائے مستوری، اظہار کی بجائے اسرار، جہر کی بجائے سِرّ کی اہمیت بڑھ گئی ہے:

حکیم و عارف و صوفی، تمام مستِ ظہور　　کسے خبر کہ تجلّی ہے عین مستوری[۲۱۳]

اقبالؒ کا فرمانا ہے کہ حسن کی بقا ہی اس کے حجاب میں رہنے میں ہے۔حسن جب ظاہر ہوا، اپنی بقا کھو بیٹھا۔فرماتے ہیں کہ تجلّی کا اظہار جلوت میں نہیں بلکہ خلوت میں ہوتا ہے۔تجلّی کی فطرت میں ہی مستوری پوشیدہ ہے اور یہ اپنا ظہور ہی خلوت میں کرتی ہے۔قربِ الٰہی کے لیے خلوت ضروری ہے کیونکہ وہ سالک میں ''حضوری'' کی کیفیت پیدا کرتی ہے، جو تجلّی کی ہی ایک قسم ہے۔ تاہم اس خلوت سے مُراد ترکِ دنیا نہیں ہے۔ یہ وہ خلوت ہے جو غارِ حرا میں تجلّیِ پوشیدہ کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ صلاحیت اور قوت صرف باطن کی آنکھ کو حاصل ہے۔بعض صوفیہ کے خیال میں باطن کی نگاہ سے بھی دیدار ممکن نہیں۔اقبالؒ کہتے ہیں کہ دیدار تو ممکن نہیں تاہم انسان معرفت کے حصول کی ایک کوشش ضرور کرسکتا ہے، ورنہ اس کا دنیا میں آنے کا مقصد بے کار ہو جائے گا۔ یہ طلب اور جستجو اس میں ذوق وشوق پیدا کرتی ہے۔ پھر علامہ فرماتے ہیں کہ یہ ذوق بھی ہر کسی کو نصیب نہیں ہوتا۔جلوۂ خداوندی کا شوق تو ہر صاحبِ قلب کو ہے لیکن اس کا ذوق ہر کسی میں نہیں اور اس کی تاب اور طاقت بھی ہر ایک میں نہیں ہے۔ اس ذوق کا پیدا ہونا ایک تو انسانی ارادے اور کوشش سے ہے اور اس کے ساتھ ساتھ خدا کا فیضان بھی ہے کہ وہ جب چاہے جس کے دل میں چاہے یہ ذوق پیدا کر دے (اہلِ عقل (فلسفہ) کے نزدیک انسانی ارادے کی اہمیت زیادہ ہے اور اہلِ صوف کے نزدیک خدا کے فیضان کی۔اقبالؒ دونوں کو ساتھ لے کر چلتے ہیں البتہ ان دونوں میں خدا کے فیضان اور رضا کو فوقیت دے کر وہ اپنی روحانیت کا ثبوت دیتے ہیں)۔انسان کے دل میں خدا کے دیدار کی تڑپ ازل سے موجود ہے۔وہ اپنے خالق، اپنے معبود، اپنے محبوبِ حقیقی، حقیقتِ منتظَر کو لباسِ مجاز میں

دیکھنا چاہتا ہے۔ تاہم اقبالؒ چوں کہ ایک مسلسل جستجو اور تڑپ کے بھی قائل ہیں جو عشق کو نہ صرف زندہ کرتی ہے بلکہ اُسے لحظہ لحظہ شدید تر کرتی چلی جاتی ہے، اس لیے اس مسلسل تڑپ کی آرزو کی وجہ سے وہ وصل کے قائل نہیں۔ ''ذوق وشوق'' میں وہ یہی موضوع یوں بیان کرتے ہیں:

عینِ وصال میں مجھے حوصلۂ نظر نہ تھا گرچہ بہانہ جُو رہی میری نگاہِ بے ادب[۲۱۴]

سالک کی کوشش برابر رہتی ہے اور دیدار کی طلب کبھی ختم نہیں ہوتی۔ یہی بات اقبالؒ مذکورہ بالا شعر میں فرماتے ہیں کہ انسان کی نگاہِ طلب دیدار کے سو بہانے تلاش کر لیتی ہے، لیکن اُس کی نگاہ میں تاب ہی نہیں ہے کہ وہ دیدار کر سکے۔ ایک تو نگاہ میں سکت نہیں دوسرا، خدا کا جلوہ، اور حُسن اس قدر خیرہ کُن ہے کہ اُسے دیکھا ہی نہیں جا سکتا۔ خدا اگر زمین و آسمان کا نور ہے:

اللّٰہ نور السمٰوٰت والارض

تو نور اپنی مکمل اور خالص شکل میں اتنا طاقت ور ہوتا ہے کہ انسان کی آنکھ اسے دیکھ ہی نہیں سکتی۔ انسان مٹی کا پتلا ہے اور نور کو خاک پر طبعی فوقیت حاصل ہے۔ نور کو اگر کوئی شے برداشت کرنے کا حوصلہ رکھ سکتی ہے تو وہ انسان کی روحانی طاقت ہے جس کا منبع نورِ الٰہی ہی ہے۔ یعنی نور کی تاب نور ہی لا سکتا ہے۔ اسی لیے اللہ نے فرمایا: نور علی نور۔

اقبالؒ نور کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وجدان ہی وہ روحانی اور نورانی طاقت ہے جس کی مدد سے معرفتِ الٰہی ممکن ہے۔ اگر اعتراض کرنے والا یہ حدیث مبارکہ لائے کہ ''لاتدرکہ الابصار'' تو اس کا کوئی جواز پیدا نہیں ہوتا اس لیے کہ یہاں مذکورہ حدیث مبارک میں حضرت عائشہؓ ''بَصَر'' کا ذکر فرما رہی ہیں کہ ظاہری آنکھ اللہ کا ادراک نہیں کر سکتی۔ یہی بات علامہ صاحب فرماتے ہیں کہ ظاہری آنکھ (بصر) اُس کو نہ دیکھ سکتی ہے، نہ ادراک کر سکتی ہے۔ لیکن وجدانی طاقت سے روحانی طور پر ایسا ممکن ہے۔ بعض صوفیہ کرام کا اس پر اختلاف ہے۔ اُن کا کہنا ہے کہ ظاہری طور پر خدا کا دیدار ممکن ہے، بعض کہتے ہیں کہ دیدار ہو سکتا ہے لیکن ابھی تک ایسا ممکن ہوا نہیں۔ علامہ ان تصورات کے قائل نہیں۔ حضرت ابو سعید خرازؒ اور حضرت بایزید بسطامیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی صوفی یہ کہے کہ اُسے ظاہری آنکھ سے دیدارِ الٰہی حاصل ہوا، تو وہ جھوٹ بکتا ہے۔[۲۱۵] سید الطائفہ حضرت جنید بغدادیؒ اور امامِ صوفیہ سیّد علی ہجویریؒ دیدار بہ

چشمِ ظاہر کے قطعاً قائل نہیں بلکہ سختی سے اس نظریے کی تردید کرتے ہیں۔ علامہ محمد اقبالؒ بھی اسی طریق پر ہیں اور نہ صرف عقیدے کی رو سے بلکہ عقلی لحاظ سے بھی دیدارِ الٰہی کے ممکن نہ ہونے کے دلائل فراہم کرتے ہیں۔

حضوری ہی وہ کیفیت ہے جو انسان کو قلبی و روحانی سکون پہنچاتی ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہ ذوقِ دید انسان کی طبیعت کا خاصہ ہے کہ موسیٰؑ خود بخود طور کی جانب کھنچتے چلے گئے، یہ دیدار کی وہی ازلی تڑپ تھی جو انسان کے دل میں ہمیشہ سے موجود ہے کہ وہ حقیقت کو براہِ راست اپنے آنکھ سے دیکھے۔ توجہ طلب بات یہ ہے کہ اس دور میں علامہ نے جو روایتی شاعری وحدت الوجود کے زیرِ اثر لکھی ہے، ان اشعار میں تیقن کا پہلو نہیں پایا جاتا بلکہ ان میں حیرت، استعجاب، استفسار اور بے یقینی کی سی کیفیت ہے۔ یہ بات کہہ کر بھی شاعر کے لہجے میں اضطراب ہے جیسے وہ کسی اور شے کی تلاش میں ہو اور کسی حتمی نتیجے پر نہ پہنچ پا رہا ہو۔ اس دیدار کی آرزو محض ایک کسک کی طرح ان کے ابتدائی کلام میں ملتی ہے، تکمیل کے مرحلے تک نہیں جاتی۔ محبوب کا دیدار ہو جائے تو دل کو سکون آ جائے، دل کو سکون آئے گا تو جذبے میں کمی واقع ہو جائے گی۔ یہ کمی انھیں منظور نہیں۔ جذبۂ عشق کی جو لگن اور تڑپ فراق میں ہے وہ وصل میں نہیں۔ وہ اگر محبوب کے دیدار کی خواہش کا اظہار بھی کرتے ہیں تو محض اس لیے کہ اس سے طغیانِ مشتاقی پیدا ہوگا۔ وہ ایسے فراق آمیز عشق کا اظہار بار بار کرتے ہیں جس کی ''کسک لازوال ہو''۔[۲۱۶] انسان جس زمین و آسمان کی بے کرانی پر حیرت زدہ رہتا ہے اور محض اسی کی تسخیر میں محو رہتا ہے جس دم اُس پر جلوہ ظاہر ہو جائے، جب معرفتِ حق ہو جائے تو اُسے معلوم ہوتا ہے کہ اصل کائنات تو اس سے بڑھ کر کچھ اور ہے:

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بے کراں سمجھا تھا میں[۲۱۷]

راہِ معرفت میں یہ تمام خصوصیات ایک سالک کو عام انسان کے درجے سے بلند تر کر کے 'انسان کامل' کے مرتبے کے قریب لے جاتی ہیں۔ آئندہ صفحات میں انسانِ کامل کا تصور پیش کرتے ہوئے یہ واضح کیا جائے گا کہ ایک صوفی کی اخلاقیات اور کردار کے لیے علامہ کن صفات کا ہونا لازم سمجھتے ہیں۔

(ب) اخلاقیاتِ تصوف

حکمت وفلسفہ کے باب میں انسانِ کامل کا نظریہ بہت معروف ہے۔ بلکہ تصوف میں ایک صوفی کے تمام تجربات اور اعمال وافعال کا مقصود ایک افضل اور کامل انسان کی اخلاقیات کو اپنی ذات کا حصہ بنانا ہے۔ انسان اگر اپنے اندر اعلیٰ اخلاقی صفات پیدا کر لے تو وہ خدا کی معرفت کے لائق ہوسکتا ہے۔ فلاسفۂ اسلام میں بھی فارابی، ابن سینا، ابن مسکویہ، ابن رُشد وغیرہ نے بہترین معاشرے اور بہترین انسان (حاکم، آقا، رئیس) کا تصور پیش کیا ہے۔ تمام فلاسفائے اسلام نے (سوائے فارابی کے) بہترین انسان کے لیے جس خوبی کا ہونا لازم قرار دیا ہے وہ عقلِ فعّال تھی۔ ان کے مطابق عقلِ فعّال ہی انسان کو خدا تک پہنچاتی ہے اور وہی واصل باللہ کرتی ہے۔

بحیثیت مسلمان ہمارا نقطۂ نظر یہ ہے کہ انسانِ کامل کہلانے کے لائق صرف اور صرف رسول اللہ ﷺ کی ذاتِ مبارکہ ہے۔ ان جیسا بننا اور بننے کی کوشش کرنا ہر مسلمان کا اولین فرض ہے اور اس فرض کو سب سے احسن طریقے سے صحابہ کرامؓ نے ادا کیا یا پھر اُن کے بعد صوفیہ کرام نے۔ صوفیہ کرام جہاں کہیں رہے، جہاں کہیں گئے اُن کے پیشِ نظر دین کی اشاعت وتبلیغ کا مقصدِ عظیم کارفرما رہا۔ علامہ اقبالؒ نے اپنی شاعری میں ان صوفیہ کی دینی جد و جہد کا تذکرہ بصد احترام کیا ہے۔ اسرارِ خودی میں سید علی ہجویریؒ کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انھوں نے اپنے مرشد حضرت معین الدین چشتی اجمیریؒ کے حکم پر ہجویر کا علاقہ چھوڑا اور ہندوستان، جو اس وقت کفر وشرک کی آماج گاہ بنا ہوا تھا، میں دین کی اشاعت کا بیڑا اٹھایا۔ علامہ فرماتےہیں کہ سید ہجویرؒ نے پہاڑوں کے تنگ اور دشوار گزار راستوں کو طے کرتے ہوئے سرزمین ہند میں اللہ کے دین کا بیج بویا۔ اُن کے جمال وجلال سے حضرت عمرؓ کے دور کی یاد تازہ ہوگئی۔ انھوں نے اپنی آواز سے حق کا بول بالا کیا۔ وہ قرآن حکیم کی عزت وحرمت کے پاسبان ہیں اور ان کی ایک نگاہ نے اس باطل خانے (ہندوستان) کو یکسر ملیا میٹ کر دیا۔ پنجاب کی مٹی اُن کے دم سے زندہ ہے اور ہماری صبح بھی اُسی سورج کی تابنا کی سے روشن ہے وہ صحیح معنوں میں عاشق الٰہی

تھے کہ اُن کی جبیں سے اسرارِ عشق عیاں ہوتے تھے۔[۲۱۸]

اولیاء اللہ کی یہی خوش خلقی، وسیع المشربی اور عالمگیر محبت ہے جو اُنھیں عام لوگوں سے افضل اور ہر ایک کے لیے لائقِ تقلید و محبت بناتی ہے۔ اولیاء اللہ کے دل اللہ کی طرف اور نگاہ مخلوقِ الٰہ کی طرف ہوتی ہے۔ وہ بلا تفریق ہر شخص کو توجہ اور محبت سے نوازتے ہیں۔ اولیاء اللہ کی محبت کا ایک پل اہلِ قلب و نظر کی زندگی بھر کی راحت کا سامان بن جاتا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ انسان میں محبت کا جذبہ ہونا ہی مسلمانی کی دلیل ہے۔ مسلمان کا دل محبت سے فروغ پاتا ہے اور جس دل میں محبت نہیں وہ کافر ہے۔ لہٰذا اولیاء اللہ کے دل محبت اور ایمان سے مستحکم ہوتے ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں کہ کوئی بھی انسان جب تک صاحبِ جنون و ادراک نہ ہو، بلند مرتبے کا حصول نہیں کرسکتا۔ کسی بھی معاشرے میں امامت کا حق دار وہی شخص ہوسکتا ہے جس کی فکر سب سے بلند اور جس کا ذکر سب سے اعلیٰ ہو، جو دماغ کے ساتھ دل، جسم کے ساتھ روح اور قلب و نظر کو لے کر چلے۔ ایسا شخص جو انسان کو جینے کا اصل مقصد سکھائے، جو اُس کی اور کائنات کی حقیقتوں اور اسرار سے آگاہ کرے، جو حقیقتِ مطلق کی خبر دے، وہی امامت کا صحیح حق دار ہے۔ ضربِ کلیم کی نظم ''امامت'' میں وہ امام کے اسی فریضے کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام وہ ہے جو ظاہر میں نہ کھویا رہے بلکہ خود بھی صاحبِ اسرار ہو اور دوسروں کو بھی صاحبِ اسرار کرے، جو موت (فنا) کا درس دینے کی بجائے زندہ رہنے (بقائے دوام) کا گُر سکھائے۔ جو دُنیا میں رہتے ہوئے اس کی فانی اشیا سے کنارہ کش ہو، اور اُسی فقر کا سلیقہ سکھائے:

دے کے احساسِ زیاں تیرا لہو گرما دے　　فقر کی سان چڑھا کر تجھے تلوار کرے[۲۱۹]

ہوتا ہے کوہ و دشت میں پیدا کبھی کبھی　　وہ مرد جس کا فقر خزف کو کرے نگیں[۲۲۰]

ایک اور نظم میں فرماتے ہیں:

وجود صیرفیِ کائنات ہے اُس کا　　اُسے خبر ہے، یہ باقی ہے اور وہ فانی
اُسی سے پوچھ کہ پیشِ نگاہ ہے جو کچھ　　جہاں ہے یا کہ فقط رنگ و بُو کی طغیانی[۲۲۱]

نظم ''خضرِ راہ'' میں 'سلطنت' کے راز بتاتے ہوئے کہتے ہیں کہ سروری کا حق دار صرف مردِ کامل ہی ہے جو وجدانی طاقتوں کے بل پر طلسم سامری کو توڑ ڈالتا ہے۔ صحیح معنوں میں حکمران

وہی ہے ورنہ تو ''بتانِ آزری''[۲۲۲] کے سوا کچھ نہیں۔ مردِ قلندر کہنے کو خاک کا پتلا ہے لیکن روحانی تجلّیوں کی بنا پر وہ خاک سے بہت اعلیٰ تر مقام پر فائز ہو جاتا ہے (خاکی ہے مگر خاک سے رکھتا نہیں پیوند)۔ اُس کے جسم کی پیوندکاری مادے سے نہیں بلکہ روح سے ہوئی ہے۔ کہنے کو آدم مٹی کا پتلا، لیکن حقیقت میں ملائک سے بھی بڑھ کر ہے۔ وہ کم آمیز اور کم گفتار ہے۔ اس کا وقت ذکر و فکر میں گزرتا ہے۔ وہ عام لوگوں کی طرح بحث مباحثے میں اپنا وقت برباد نہیں کرتا۔ اس کی خاموشی میں ہزاروں اسرار پوشیدہ ہیں اور جب بولتا ہے تو دلوں کے امراض شفا پاتے ہیں۔

بالِ جبریل کی اس طویل غزل میں مردِ فقر کی صفات یوں بیان کرتے ہیں:

درویشِ خدا مست نہ شرقی ہے نہ غربی گھر میرا نہ دلی، نہ صفاہاں، نہ سمرقند
ہوں آتشِ نمرود کے شعلوں میں بھی خاموش میں بندۂ مومن ہوں، نہیں دانۂ اسپند
پُرسوز و نظرباز و نکوبین و کم آزار آزاد و گرفتار و تہی کیسہ و خورسند
ہر حال میں میرا دلِ بے قید ہے خُرّم کیا چھینے گا غنچے سے کوئی ذوقِ شکر خند![۲۲۳]

اقبالؒ انسانِ کامل کو مختلف ناموں سے پکارتے ہیں: مردِ مومن، مردِ فقر، مردِ قلندر، درویش، مردِ حُر۔ کہتے ہیں کہ صوفیہ و عارفین اپنے قلب و وجدان کی بدولت کائنات کے اُن رازوں سے باخبر ہوتے ہیں جن سے مادی آنکھ واقف نہیں ہو سکتی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان کا طریق روحانی و وجدانی ہے یہ گویا ایک طرح سے وہی کام کرتے ہیں جیسے حضرت جبرئیلؑ اللہ کے پیغام کے امین تھے اور اس امانت کو ہو بہو انبیاؑ تک منتقل کر دیتے تھے۔ اسی طرح مردانِ حُر یا قلندر بھی کائنات کے پوشیدہ خزانوں کے امین ہوتے ہیں اور ان کو دوسروں تک منتقل کرنا ان کی ذمہ داری ہے:

امینِ راز ہے مردانِ حر کی درویشی کہ جبرئیلؑ سے ہے اس کو نسبتِ خویشی[۲۲۴]

پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق میں علامہ نے مردِ مومن کو ''مردِ حُر'' کے خطاب سے پکارا ہے۔ کیوں کہ مومن وہ ہے جس کے لیے خدا ہی کافی ہے، وہ زمان و مکان کی ان عارضی اور سطحی بندشوں سے آزاد رہتا ہے۔ مردِ حُر کا کلمہ لا الہ الا اللہ ہے اور وہ اسی کو اپنے لیے کافی سمجھتا ہے۔ وہ فقیہہ و مُلّا کی طرح قرآن کے لفظوں کو رٹتا نہیں ہے کہ الفاظ تو خوب یاد کر

لیے لیکن اُن کے مفہوم سے نا آشنا ہی رہا۔ قلندر لا الہ کے تمام مفاہیم سے آشنا ہوتا ہے، اس کے لیے فقط یہی کلمہ کافی ہے۔[۲۲۵] وہ بظاہر قاری نظر آتا ہے لیکن حقیقت میں قرآن کی عملی تفسیر ہوتا ہے۔[۲۲۶] مردِ قلندر اس قدر بے باک اور نڈر ہوتا ہے کہ حق کی خاطر ہر طرح کے خطرات اور طوفانوں کے سامنے ڈٹ جاتا ہے۔ کوئی شے اُسے حق کہنے سے باز نہیں رکھ سکتی۔ خواہ راہ میں کتنے ہی دشوار گزار پہاڑ آئیں، کیسے کیسے خوف کا سامنا ہو، لیکن قلندروں کا طریقہ یہی ہے کہ وہ اپنے دل کی آواز کا ساتھ دیتے ہیں۔ دنیاوی جاہ وجلال کی ان کو پروا نہیں ہوتی اُس کا سرمایہ تو فقط آزادی ہے:

ہزار خوف ہو لیکن زباں ہو دل کی رفیق   یہی رہا ہے ازل سے قلندروں کا طریق[۲۲۷]

مردِ درویش کا سرمایہ ہے آزادی ومرگ   ہے کسی اور کی خاطر یہ نصابِ زر وسیم[۲۲۸]

اس میں کوئی شک وشبہ نہیں کہ کلام اقبالؒ میں جب بھی مردِ مومن کی صفات بیان ہوئی ہیں وہاں اقبالؒ کے پیشِ نظر رسول اللہ ﷺ کی شخصیت مبارکہ ہی رہی ہے۔ سیدنا مولانا محمد ﷺ خیر البشر ﷺ، خیر الانام ﷺ، کل عالم کے تمام انسانوں سے افضل وبہترین، تمام اعلیٰ اخلاق و صفات کے مالک، عظیم تر، شفیق تر، سراپا نور، سراپا خیر و رحمت وبرکت اور بزرگ ترین ہستی ہیں۔ آپ ﷺ جیسا نہ تو آپ سے پہلے کوئی تھا، نہ آپ کے بعد ہوگا، لیکن آپ ﷺ کے طریق (سنت) پر عمل کر کے آپ ﷺ جیسا بننے کی جدو جہد ضرور کی جا سکتی ہے۔ علامہ اقبالؒ کے نظریات کی بنیاد بھی اسی جدو جہد پر مبنی ہے۔ یہی کوشش اور ارادہ علامہ کے تصورِ خودی کی اساس ہے۔ یوں تو کلامِ اقبالؒ میں جا بجا مردِ مومن کی خوبیوں کا تذکرہ ملتا ہے لیکن کچھ اشعار ایسے عمدہ اور سچے موتیوں کی لڑی کی طرح پروئے ہوئے ہیں، ایسے کندن کی طرح خالص اور صوفی کے قلب کی طرح پاک اور کسی نبی کی زندگی کی طرح سادہ وپُر کار ہیں کہ اُردو شاعری میں ان کی نظیر ملنا تا حال ناممکن ہے۔ یہ اشعار ملاحظہ ہوں جہاں علامہ یہ فرما رہے ہیں کہ بندۂ مومن جب عشق کی چادر اوڑھ لیتا ہے تو عشق اُس کو کیا کیا مقاماتِ بلند عطا کرتا ہے، کیا یہ اشعار اسوۂ رسول ﷺ کی صورت پیش نہیں کرتے؟

اس کا مقامِ بلند، اس کا خیال عظیم   اس کا سرور اس کا شوق، اس کا نیاز اس کا ناز

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ غالب و کار آفریں، کار کُشا، کارساز
خاکی و نوری نہاد، بندہ مولا صفات ہر دو جہاں سے غنی اس کا دل بے نیاز
اس کی امیدیں قلیل، اس کے مقاصد جلیل اس کی ادا دل فریب، اس کی نگہ دل نواز[۲۲۹]

نظم ''مسجدِ قرطبہ'' کے یہ اشعار تو ہو بہو رسول اللہ ﷺ کی مبارک ہستی کو پیش نظر رکھ کر ادا ہوئے ہیں:

نرم دمِ گفتگو، گرم دم جُستجو رزم ہو یا بزم ہو، پاک دل و پاک باز
نقطۂ پَر کارِ حق، مردِ خدا کا یقین اور یہ عالم تمام وہم و طلسم و مجاز
عقل کی منزل ہے وہ، عشق کا حاصل ہے وہ حلقہ آفاق میں گرمی محفل ہے وہ[۲۳۰]

آہ وہ مردانِ حقّ وہ عربی شہسوار حاملِ خلق عظیم، صاحبِ صدق و یقین
جن کی حکومت سے ہے فاش یہ رمزِ غریب سلطنتِ اہلِ دل فقر ہے، شاہی نہیں
جن کی نگاہوں نے کی تربیتِ شرق وغرب ظلمتِ یورپ میں تھی جن کی خرد راہ بیں[۲۳۱]

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ وہ مردانِ حق، مردانِ مجاہد جنھوں نے اللہ کا پیغام پھیلانے کی خاطر اپنے جان و مال کی پروانہ کی۔ وہ اخلاق وتربیت میں ایسے نیک اور سچے مسلمان تھے کہ اُن کی مثال فی زمانہ ملنا مشکل ہے۔ ان کے عظیم اخلاق اور تربیت کا اثر تھا کہ آج بھی ہسپانیہ کے لوگوں کے دل جذبۂ حقیقی سے سرشار ہیں۔ ان کے مزاج کی نرمی اور رونق، ان کے دلوں کی گرمی اور ماتھے کا نور اس بات کی دلیل ہے کہ ان پر آٹھ سو سال عظیم مسلمانوں نے حکومت کی تھی۔[۲۳۲] مردِ مومن کے لیے موت، جو فنا کر دیتی ہے، کوئی معنے نہیں رکھتی۔ مومن کی زندگی بھی بقا اور موت بھی بقا کا نشان ہے۔ اُس کے جذبوں کی سچائی ارادوں کی پاکیزگی اور نیت کا خلوص اُسے ہمیشہ زندہ رکھتا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ موت، مردِ مومن کی نگاہ میں دلوں کی کشادگی ہے۔ اس سے عدم کا نقاب اُٹھ جاتا ہے اور مومن پوشیدہ رازوں سے واقف ہو جاتا ہے۔ قرآن کا فرمان ہے کہ شہید کو مردہ مت کہو وہ زندہ ہے لیکن تمھیں اس کی خبر نہیں۔[۲۳۳] علامہ کے مطابق مردِ مومن کی موت اس کو ہلاک نہیں کرتی بلکہ یہ اس کو ایک ایسے ابدی ولافانی جہان کی طرف لے جاتی ہے جہاں وہ ہمیشہ قائم رہے گا، اور اس دنیا میں بھی اس کے نیک اعمال اس کو

زندہ و پائندہ رکھیں گے:

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے مومن کی یہ پہچان کہ گُم اس میں ہیں آفاق[۲۳۴]

مردِ مومن اپنی روحانیت اور قلبی و وجدانی قویٰ کی بدولت عشق و عاشقی کی اعلیٰ منازل طے کر لیتا ہے۔ ضربِ کلیم کی نظم ''الہام اور آزادی'' میں لکھتے ہیں کہ عشق کی بدولت مردِ مومن معرفت کے اس درجے پر پہنچ جاتا ہے جہاں اُس کی ایک نگاہ دنیا بدل دیتی ہے، جہاں اُس کا ایک حکم دنیا کے عظیم بادشاہوں کے سر جھکا دیتا ہے۔ وہ خاک کو شعلہ اور شعلے کو نور بنا ڈالتا ہے۔ ایک کمزور بُلبل کو وہ ادائے شاہیں سکھا دیتا ہے۔ اُس کی صحبت اتنی دلآویز اور پُر اثر ہوتی ہے کہ بادشاہ اس صحبت کے ایک لمحے کو پانے کے لیے ننگے پیر اُس تک آنے کو تیار ہو جاتا ہے۔ بہترین اور پُر شکوہ شاہانہ زندگی میں وہ لذت اور سکون نہیں، جو مردِ خدا، مردِ خود آگاہ، عارف کی صحبت کے ایک لمحے سے حاصل ہو جاتا ہے۔[۲۳۵] اسی طرح نظم ''بے داری'' میں مومن کی صفات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مردِ مومن کی نگاہ یا بصیرت پر حقیقت ازلی کے اسرار روشن ہو جاتے ہیں وہ اس ازلی قوت کے راز سے واقف ہوتا ہے جو ہر ذرّے میں اپنا ظہور کرتی ہے اور حق کو نمودار کرتی ہے۔ وہ عام انسان کی طرح بندۂ آفاق نہیں بلکہ صاحبِ آفاق ہوتا ہے۔ اس کی روح، جانِ پاک، فطرت کی پاکی و سچّائی، اُس پر سارے رازوں کو وا کر دیتی ہے اور اُسے کائنات کا سب سے بڑا راز دان بنا دیتی ہے۔[۲۳۵]

شریعت کی پابندی

''مسجد قرطبہ'' میں مردِ مومن کی صفات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ شخص جو رسول اللہ ﷺ کے طریق پر زندگی گزارتا ہے اور اُن کی حیات مبارک کو ہر وقت پیشِ نظر رکھتا ہے صحیح معنوں میں وہی مسلمان ہے۔ اس کو کبھی فنا نہیں۔ اس کا جسم خاکی اس دنیا سے روپوش ہو بھی جائے تب بھی اس کی روح کی تابناکی اور جذبوں کی حرارت قائم رہتی ہے۔ اُس کا عشق، جو اُسے خدا اور رسول ﷺ سے تھا، اُسے ہمیشہ زندہ رکھتا ہے۔ اس کا لباس ریشم و حریر کا نہیں بلکہ وہ ایسا سپاہی ہے جس کی زرّہ لا الٰہ کے کلمے سے سجتی ہے۔ وہ کسی ایک علاقے میں قید نہیں بلکہ اُس کے مقام بے شمار اور بے حد ہیں۔ وہ جب بولتا کرتا ہے تو سچ کہتا ہے، جب خاموش رہتا

ہے تو اس کی خاموشی میں حق کے ہزاروں اسرار پنہاں ہوتے ہیں۔ وہ زمانِ عاقل کا سپاہی ہے۔اُس کا لمحہ عام زمانے کے ہزار لمحوں پہ بھاری ہے۔ وہ عزیزوں میں ساتھیوں میں ہوتا ہے تو اس کا رویّہ ریشم سے بھی نرم ہوتا ہے اور جب میدانِ جنگ میں ہوتا ہے تو فولاد بن جاتا ہے وہ اربابِ ذوق کا ساقی، میدانِ شوق کا فارِس ہے:

مٹ نہیں سکتا کبھی مردِ مسلماں کہ ہے اس کی اذانوں سے فاش سرِّ کلیم و خلیلؑ
مردِ سپاہی ہے وہ، اس کی زرہ 'لا الہٰ' سایۂ شمشیر میں اسکی پنہ 'لا الہٰ' [۲۳۷]

مردِ فقر شریعت محمدیﷺ پر پوری طرح سے عمل پیرا ہوتا ہے۔اس حوالے سے علامہ نے اسرارِ خودی میں حضرت میاں میرؒ کی مثال پیش کی ہے اور ان کو ایسی بانسری سے تشبیہ دی ہے جس سے عشقِ الٰہی کے نغمے پھوٹتے ہیں۔ جہانگیر جیسا عظیم الشان سلطنت کا بادشاہ جب ان کے دربار میں حاضر ہوتا تو اپنا سر جھکا لیتا اور اُن سے اپنے لیے دعاؤں کی استدعا کرتا تھا۔مردِ قلندر کی دُعا یہ ہوتی ہے کہ اگر بادشاہ اپنی تلوار نیام سے نکالے تو صرف اللہ کا حکم بلند کرنے کے لیے نکالے۔ اگر وہ دنیاوی جاہ و جلال اور حرص مال و دولت کی خاطر ایسا کرے گا تو اقبالؒ فرماتے ہیں: تیغ اور در سینہ او آرمید۔

یہی وہ فقر ہے جو انسان کو صاحبِ خودی بناتا ہے۔اس سے انسان خود کی معرفت اور پھر عرفانِ ذاتِ الٰہی کے رتبے تک پہنچ سکتا ہے۔ اس فقر میں انسان اپنا ایک وجود رکھتا ہے جس کے پاس اللہ کی طرف سے عطا کئے گئے اختیارات بھی ہیں، جو صاحبِ عقل و شعور ہے، کائنات میں اس کا ایک اہم کردار ہے۔ جو اپنی صلاحیتوں اور اللہ پر توکل کی وجہ سے اپنی تقدیر کا خود خالق ہے۔ جو زمان و مکان کے اسرارِ حقیقی سے باخبر ہے۔ جو اپنے ارادے سے طوفانوں کے منہ موڑ سکتا ہے۔جس کی بصیرت اسے مابعد الطبیعی حقائق سے آگاہ کرتی ہے۔ جو نورِ الٰہی سے دیکھتا ہے اور اسی کے فیضان سے کائنات کو امن اور محبت سے روشن کرتا ہے۔ وہ انفرادی اصلاح سے، اجتماعی اصلاح کا جذبہ رکھتا ہے۔ وہ اللہ کا مطیع ہے اور اللہ کے احکام کے سامنے اپنی مرضی کو فنا کر دیتا ہے۔اسی فنا سے اسے بقائے دوام حاصل ہوتی ہے، جو اسے ہمیشہ کے لیے لافانی و آزاد بنا دیتی ہے۔ وہ کائنات کے ہر رشتہ و پیوند، ہر قید و بند سے آزاد ایک سچا عاشق ہے جس کا

مقصد فلاحِ انسانیت ہے۔ وہ خیر کا پیغامبر ہے۔ دلوں کا فاتح ہے۔ اس کی بے نیازی کا چرچا بڑے بڑے بادشاہوں میں ہے جو اس کے سامنے برہنہ پا، ہاتھ باندھے کھڑے ہوتے ہیں۔ ہرقلِ مصر اور ایران کے کسریٰ کے درباروں میں وہ جلال و جمال اور شان و شوکت نظر نہیں آتی جو مدینہ کی ایک سادہ جھونپڑی میں کھجور کی چھال پر بیٹھے دو جہانوں کے بادشاہ کے دربار میں ملتی ہے۔ اس لیے کہ یہ وہ درویش ہے جس کی خودی بےدار ہے۔ جس نے اللہ کا عشق اختیار کیا ہے اور اس کا جینا مرنا اللہ کی خاطر ہے (قل ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی للہ رب العلمین)۔ یہی صفات اسے لا فانی اور تقلید کے لائق بناتی ہیں۔ بالِ جبریل اور ضربِ کلیم کے یہ اشعار اس فقر کی تفسیر یوں پیش کرتے ہیں:

آہ کہ کھویا گیا تجھ سے فقیری کا راز ورنہ ہے مالِ فقیر سلطنتِ روم و شام[۲۳۸]

نہ تخت و تاج میں نہ لشکر و سپاہ میں ہے جو بات مردِ قلندر کی بارگاہ میں ہے[۲۳۹]

حقیقتِ ابدی ہے مقامِ شبیری بدلتے رہتے ہیں اندازِ کوفی و شامی
عجب نہیں کہ مسلماں کو پھر عطا کر دیں شکوہِ سنجرؒ و فقرِ جنیدؒ و بسطامیؒ[۲۴۰]

خودی ہو زندہ تو ہے فقر بھی شہنشاہی نہیں ہے سنجر و طُغرل سے کم شکوہِ فقیر[۲۴۱]

خوار جہاں میں کبھی ہو نہیں سکتی وہ قوم عشق ہو جس کا جُسور، فقر ہو جس کا غیور[۲۴۲]

مقامِ فقر ہے کتنا بلند شاہی سے روشِ کسی کی گدایانہ ہو تو کیا کہیے![۲۴۳]

دربارِ شہنشہی سے خوش تر مردانِ خدا کا آستانہ[۲۴۴]

ضربِ کلیم کی نظم ''اسلام'' میں فقر کو علامہ مذہبِ اسلام کا 'اسمِ ثانی' قرار دیتے ہیں۔[۲۴۵] بالِ جبریل کے حصہ دوم کی غزل نمبر ۵۹ میں فقر کے مختلف پہلو بیان ہوئے ہیں۔ اس غزل میں اقبالؒ فرماتے ہیں کہ فقر بادشاہوں کا بادشاہ اور میروں کا میر ہے۔ علم، عقل و خرد کو جلا بخشتا ہے تو فقر، قلب و نگاہ کی تازگی و پاکی کا امین ہے۔ علم انسان کو ایک فلسفی یا فقیہہ بناتا

ہے، فقر اسے پیغمبروں اور نبیوں کا درجہ عطا کرتا ہے۔ علم سے رازوں کو تلاش کیا جاتا ہے جب کہ فقر راستے سے باخبر ہوتا ہے اور ان اسرار و رموز تک آسانی سے پہنچ جاتا ہے۔ علم خبر اور فقر نظر ہے۔ مسلمان قوم نے دنیا میں جب بھی کامیابی و فتح کے جھنڈے گاڑے ہیں تو وہ مال و دولت کی وجہ سے نہیں بلکہ اُن کے عشقِ الٰہی، جذبے کی سچائی اور فقر و درویشی کی بنا پر ہوا ہے۔ انھوں نے اپنے فقر سے مخالف کی تونگری کو ایسی کاری ضربیں لگائی ہیں کہ دشمن آج بھی اپنے زخم چاٹتا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ایسی دولت جو سکندری سے حاصل ہو مسلمان قوم کے لیے زوال کا باعث ہے کیوں کہ مسلم اُمّہ کا مزاج طبعاً فقر کی طرف مائل ہے اور یہی فقر اُس کی ترقی کا راز ہے۔[۲۴۶] ضربِ کلیم کی نظم ''فقر و ملوکیت'' میں درویش اور دنیاوی بادشاہ کی حکومت میں فرق بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ مردِ فقر کی سب سے بڑی صفت یہ ہے کہ اس میں وہ بے باکی و بے تابی ہے جس کے سامنے ہزاروں دشمنوں کے تیز ترین ہتھیار خواہ علم کے ہوں فکر کے یا جنگاہ کے، ناکارہ ہو جاتے ہیں۔ اس کی ایک ضرب دشمنوں کی صفوں کو چیر دیتی ہے۔ اس میں وہ یقین اور حوصلہ اور توکل ہے جو مومن کو بے تیغ لڑاتا ہے۔ جو ہزاروں اژدہوں کو ایک عصا سے مات دیتا ہے:[۲۴۷]

علم کا 'موجود' اور، فقر کا 'موجود' اور   اشهد ان لا اله، اشهد ان لا الله!
چڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغ خودی   ایک سپاہی کی ضرب کرتی ہے کارِ سپاہ[۲۴۸]

خلوصِ قلب/اخلاص فی العمل

کلامِ اقبالؒ کے مطالعے کے دوران یہ بات ہمیشہ قاری کے ذہن میں رہنی چاہیے کہ علامہ کوئی بات اپنی بنیادی فکر سے ہٹ کر نہیں کہتے۔ خودی علامہ کے تمام افکار کی اساس ہے۔ یہ نہ محض فلسفہ ہے، نہ محض مذہب بلکہ دونوں کی آمیزش کے ساتھ پروان چڑھتی ہے۔ خودی ایک نفسانی کیفیت ہے اور اولیاء اللہ کے یہاں نفس کی اصلاح، تزکیۂ قلب سے مشروط ہے۔

قلب کی اصلاح و تزکیہ کے لیے 'اخلاص' لازم ہے۔ صوفی کی اہم ترین صفت 'خلوصِ قلب' ہے۔ اقبالؒ اسے 'اخلاص فی العمل' کا نام بھی دیتے ہیں۔ اقبالؒ ہر شے میں صداقت اور اخلاص کے طلبگار ہیں۔ ضربِ کلیم کی نظم ''سرودِ حلال'' میں لکھتے ہیں کہ اخلاص کے لیے

محض کشادِ دل ہی ضروری نہیں بلکہ دل کا ہمیشہ زندہ و پائندہ رہنا ہی اعمال کو پسندیدہ اور ابدی بناتا ہے۔ ہمیشہ زندہ و پائندہ رہنے والا نغمہ ہی نغمۂ حلال ہے، وہ نغمہ جو وقتی لذت کا سبب بنے اور پھر ہمیشہ کے لیے فراموش کر دیا جائے، حرام ہے اور اقبالؒ کے نزدیک ناپسندیدہ بھی۔[۲۴۹] اس بات کو نظم ''فوارہ'' میں فوّارے کی مثال سے واضح کرتے ہیں کہ یہ پانی نہیں ہے جو بلند ہو کر فوارے کو خوب صورتی اور روانی عطا کرتا ہے بلکہ وہ جوش ہے جو اس کے باطن میں چھپا ہے وہی ''زورِ دروں''[۲۵۰] اُسے بلندی عطا کرتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ مسلمان یا مردِ مومن یا صوفی و قلندر کو صرف ظاہری طور پر عشقِ الٰہی کا اظہار نہیں کرنا چاہیے بلکہ اس سے زیادہ ضروری اُس کے قلب کا خلوص اور باطن کا مسلمان ہونا ہے۔ نظم ''تصوف'' میں لکھتے ہیں:

یہ ذکرِ نیم شبی، یہ مراقبے، یہ سرور — تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں
زباں سے کہہ بھی دیا 'لا الٰہ' تو کیا حاصل — دل و نگاہ مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں[۲۵۱]

علامہ ابنِ کثیر لکھتے ہیں کہ صوفیہ کے ایک گروہ کا ماننا ہے کہ عبادت کی نیت اللہ کے واسطے (لِلّٰہ) ہونی چاہیے اگر وہ اپنے فائدے کے لیے ہو تو باطل ہے۔[۲۵۲] اقبالؒ صوفیہ کے اسی عقیدے کے قائل ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ عبادت کا اعلیٰ ترین مرتبہ یہ ہے کہ انسان اس خدا کی ذات کی خاطر ہی عبادت کرے نہ کہ ثواب کے حصول یا عذاب کے خوف سے۔ کسی فرد نے اگر عبادت اس غرض سے کی کہ اس کا صلہ عیش جاودانی ہے تو اُس نے رب کو راضی کرنے یا اطاعت کی غرض سے نہیں بلکہ صرف اپنے نفس کے آرام اور لالچ میں عبادت کی۔ اس چیز کو اقبالؒ گویا حرام سمجھتے ہیں کہ حقِبندگی تو یہ ہے کہ بے لوث اور بے غرض اطاعتِ خداوندی کی جائے۔ وہ ایسے زاہدوں اور ملاؤں پر طنز کرتے ہیں جو وعدۂ حور کی آس میں عبادت کرتے ہیں:

غرض نشاط ہے شغلِ شراب سے جن کی — حلال چیز کو گویا حرام کرتے ہیں[۲۵۳]

نہیں جنسِ ثوابِ آخرت کی آرزو مجھ کو
وہ سوداگر ہوں، مَیں نے نفع دیکھا ہے خسارے میں[۲۵۴]

سوداگری نہیں یہ عبادت خدا کی ہے — اے بے خبر جزا کی تمنا بھی چھوڑ دے[۲۵۵]

فلسفہ ہو یا مذہب، اعمال میں اخلاص از بس ضروری ہے۔ اخلاص ہی اعمال کو پاک صاف بناتا ہے۔ اخلاص ہی ہے جو بندے کو ولی اور مردِ قلندر کا درجہ عطا کرتا ہے۔ اخلاص فی العمل ہی صوفی اور ظاہر پرست ملا کے درمیان فرق قائم کرتا ہے۔ صوفی کا عمل بے غرض ہوتا ہے وہ ثوابِ آخرت کی آرزو نہیں رکھتا۔ عاشق، سوداگر نہیں ہوتا کہ عشق کی جزا مانگتا پھرے۔ اس کا خلوص اور بے لوث محبت ہی اسے اہلِ دل کے نزدیک مقبول بناتی ہے۔ اس بات کو استعاراتی پیرائے میں یوں بیان کیا ہے:

جس کا عمل ہے بے غرض اُس کی جزا کچھ اور ہے
حور و خیام سے گزر، بادہ و جام سے گزر[۲۵۶]

بے لوث محبت ہو، بے باک صداقت ہو
سینوں میں اُجالا کر، دل صورتِ مینا دے[۲۵۷]

یہ خلوص ہی عشق کا خاصہ ہے، یہی اس کا امتحانِ حقیقی ہے۔ پھر یہ کہ اس اطاعت اور محبت میں بھی ایسی استواری و پائداری ہو کہ ہر وہ فعل یا قول جو حضوری کی کیفیت کے خلاف جائے، نا قابلِ قبول ہے۔ لیکن صورت حال یہ ہے کہ آج کے صوفی کے عمل میں بھی ریا کاری ہے وہ حق ہو کا نعرہ لگاتا ہے تو مریدوں کی تعداد بڑھانے کے لیے۔ وہ اپنی کرامات و مکاشفات کا ذکر کرتا ہے تو لوگوں کو اپنا گرویدہ کرنے کے لیے۔ اُس کی روح سوز سے خالی ہے۔ قلب ونظر کو شکار کرنے کے سلیقے سے ناواقف ہے۔ اُس کا عمل اخلاص سے عاری ہے۔ اقبالؒ اسلاف کے اس اخلاص فی العمل کے دل دادہ ہیں، جس کی بنا پر وہ پہچانے جاتے تھے:

وہ سجدہ، روحِ زمیں جس سے کانپ جاتی تھی
اسی کو آج ترستے ہیں منبر و محراب
سُنی نہ مصر و فلسطیں میں وہ اذاں میں نے
دیا تھا جس نے پہاڑوں کو رعشۂ سیماب[۲۵۸]

مجھ کو معلوم ہیں پیرانِ حرم کے انداز ہو نہ اخلاص تو دعائے نظر لاف و گزاف[۲۵۹]

اطاعت وفرمانبرادی

قلندر کا خرقۂ خاص محبوب کی اطاعت وفرمانبرداری ہے۔صوفیہ کرام کے یہاں اطاعت اور ادب کا بڑا مقام ہے۔حضرت یحییٰ معاذؒ فرماتے ہیں کہ جب عارف باللہ، اللہ کے ساتھ ادب کو ترک کر دیتا ہے تو وہ ہلاک ہوجانے والوں کے ساتھ ہلاک ہو جاتا ہے۔[۲۶۰] اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: اللہ کی اطاعت کرو اور رسول اللہ کی اطاعت کرو، یہ بہتر انجام ہے۔[۲۶۱] اور اللہ کی اطاعت یہ ہے کہ رسولﷺ کی اطاعت کی جائے۔[۲۶۲] انھوں نے جو طریقے اختیار کیے اور جن کا حکم دیا، یعنی قرآن وسنت واحادیث، ان سب کو قلب و جان سے مانا اور ان پر عمل کیا جائے۔ لہٰذا حضرت جلالی بصریؒ فرماتے ہیں کہ اللہ کی اطاعت اور شریعت کی پابندی 'ادب' ہے۔امام قشیریؒ نے ان کا یہ قول یوں درج کیا ہے:

> توحید ایمان کو واجب کرتی ہے۔ پس جس کے پاس ایمان نہیں اس کے پاس توحید نہیں اور ایمان واجب کرنے والا ہے شریعت کو۔ پس جس کے پاس شریعت نہیں اس کے پاس ایمان اور توحید نہیں۔ اور شریعت واجب کرنے والی ہے ادب کو۔ پس جس کے پاس ادب نہیں، اس کے پاس شریعت، ایمان اور توحید کچھ بھی نہیں۔[۲۶۳]

ابوحفص حداد کہتے ہیں:

> تصوف بالکل آداب ہیں، ہر ایک وقت، حال اور مقام کا ادب ہے۔جس نے ان آداب کو اپنے اوپر لازم کیا، مَردوں کے مرتبے کو پہنچا اور جس نے ان آداب کو ضایع کیا وہ مردود ہے۔ ظاہر کا حسنِ ادب باطن کے حُسنِ ادب کا عنوان ہے۔[۲۶۴]

راہِ حق میں صوفی کے آداب یہ ہیں کہ وہ جان و مال، روح وجسم، عقل وقلب کے ساتھ اللہ کا مطیع ہو جائے۔ یہی اطاعت ایک صوفی کو اللہ کا مقربِ خاص بناتی ہے۔کیوں کہ عشق یہ ہے کہ عاشق ،محبوب کی صفات کو پوری طرح اپنا لے۔اسی لیے اللہ فرماتا ہے: اگر تم چاہتے ہو کہ اللہ تم سے محبت کرے تو میری پیروی کرو، اللہ تم سے محبت کرے گا۔[۲۶۵] اقبالؒ کہتے ہیں کہ عاشق کا عملی ،قولی اور فکری، ہر لحاظ سے محبوب کا مطیع ہونا آدابِ عشق میں سے ہے اور یہی عشق کی شرطِ اولین ہے: ادب پہلا قرینہ ہے محبت کے قرینوں میں۔[۲۶۶] اقبالؒ کہتے ہیں کہ راہِ حقیقت میں

کسی روحانی شخصیت، جو عارف باللہ ہو اور حق شناس ہو، کی اطاعت بہت ضروری ہے۔ پھر اگر کوئی میسر نہیں تو سب سے بڑا رہنما خود انسان کا قلب ہے جو عرشِ خدا ہے۔ اطاعت بندے میں نیاز کی صفت پیدا کر کے اس کو عاشق صادق بناتی ہے۔ اللہ کے احکام کی پابندی اس کے لیے گدائی نہیں، بلکہ اسی سے وہ اپنے نفس کی تربیت کرتا ہے:

تیرا امام بے حضور، تیری نماز بے سرور ایسی نماز سے گزر، ایسے امام سے گزر![۲۶۷]

کہے نہ راہ نُما سے کہ چھوڑ دے مجھ کو یہ بات رہروِ نکتہ داں سے دُور نہیں[۲۶۸]

اولیاء اللہ ہر کام اللہ کی خوشنودی و رضا کے لیے کرتے ہیں۔ عاشق کے لیے اللہ کی اطاعت و بندگی لازم ہے۔ اطاعت کی مثال کے لیے علامہ، قرآن پاک سے حضرت شعیبؑ اور موسیٰؑ کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ جس طرح موسیٰؑ کے عملِ اطاعت نے شعیبؑ کے دل میں جگہ بنا لی اسی طرح انسان اطاعت و بندگی کے ذریعے اللہ کے دل میں جگہ پا لیتا ہے اور بظاہر طویل اور مشکل نظر آنے والا یہ راستہ دو قدم پر ہوتا ہے۔[۲۶۹] اطاعت کوشی کا فریضہ ہی بندے کو صاحبِ خودی بناتا ہے اور زمانے میں یہی ایک شے ہے جو شہنشاہی و پیغمبری کے رازوں سے واقف کرتی ہے۔ اطاعت و بندگی کا تقاضا ہے کہ محبوب کے ہر ستم کو چُپ چاپ سہا جائے اور کوئی گلہ شکوہ نہ کیا جائے۔ ضربِ کلیم کی نظم ''ضبط'' میں فرماتے ہیں:

طریق اہلِ دنیا ہے گلہ شکوہ زمانے کا نہیں ہے زخم کھا کر آہ کرنا شانِ درویشی
یہ نکتہ پیرِ دانا نے مجھے خلوت میں سمجھایا کہ ہے ضبطِ فغاں شیری، فغاں روباہی و میشی[۲۷۰]

کلامِ اقبال میں 'اطاعت' کی اس قدر اہمیت ہے کہ وہ خودی کا مرحلۂ اول ہی 'اطاعت' کو قرار دیتے ہیں:

در اطاعت کوش اے غفلت شعار می شود از جبر پیدا اختیار[۲۷۱]

یہ اطاعت کے حوالے سے اقبالؒ کا کلیدی شعر ہے کہ خدا کی جو اطاعت کی جائے وہ کوئی جبری مشقت نہیں بلکہ خودی کی تربیت کے لیے ضروری ہے کیوں کہ اسی جبر سے آزادی و مختاری حاصل ہوتی ہے۔ خود اقبالؒ کے بقول اعلیٰ اور سچّی حریت، اطاعت یعنی پابندی فرائض سے پیدا ہوتی ہے۔[۲۷۲] انسان اپنی عقل و شعور اور مادی وسائل کی بنا پر اپنے اختیارات کا استعمال کرتا ہے،

لیکن کچھ معاملات قدرت نے ایسے رکھ دیے ہیں کہ وہ ان کے سامنے مجبور ہو کر جب مختارِ اعلیٰ کے سامنے سرنگوں ہوتا ہے، تو اس کو اپنی حدود کا ادراک ہوتا ہے، کہ وہ بندہ ہے، خدا نہیں۔ یہ کسی قسم کی جبریت نہیں بلکہ مشیتِ ایزدی کا اعتراف ہے۔ اسی سے 'عبودیت و بندگی' کا احساس ہوتا ہے اور یہی شیوہ بندے کو مطیع بناتا ہے۔ اسی لیے حضرت علیؓ جو نہایت اولوالعزم اور ارادوں کے پکے تھے کہ جو ٹھان لیتے، کر گزرتے تھے، وہ بھی اس عجز کا اظہار کرتے ہیں کہ میں نے اپنے ارادوں کے ٹوٹنے سے خدا کو پہچانا۔

خودی کے درجۂ اول کی صفت بیان کرتے ہوئے اقبالؒ یہاں نہایت دل کش نکتہ نکالتے ہیں کہ عبودیت کے اس اعتراف کے ساتھ بندے کو اپنی ذات کے ان گوشوں کا بھی علم ہوتا ہے جو ابھی تک اس سے مخفی تھے، اسے اپنی صلاحیتوں سے آگاہی ہوتی ہے، اور وہ انھیں آزمانے کے لیے میدان میں کود پڑتا ہے۔ وہ قدرت کے فیصلوں کے سامنے وقتی طور پر ہتھیار تو ڈالتا ہے لیکن اس کی خودی جلد ہی اسے زمانے اور تقدیر کا مقابلہ کرنے کے لیے ایک بار پھر سے تیار کر دیتی ہے۔ اسی نکتے کو علامہ نے جبر سے اختیار پیدا ہونا قرار دیا ہے۔ لہٰذا شخصی بقا کے لیے، صاحبِ خودی کا اطاعت کوش ہونا بہت ضروری ہے۔ بقول ڈاکٹر یوسف حسین خان ''عبدیت ہی سے خودی کا تحفظ ممکن ہے۔''[۲۷۳] بڑے بڑے صوفیہ کرام، اولیاء اللہ، پیغمبران اور جلیل القدر انبیا کرامؑ، سبھی اطاعت کے جذبے سے سرشار رہے اور اپنے ساتھ ساتھ دوسروں کو بھی مطیع بننے کی تلقین کرتے رہے۔ منصور حلاج عبدیت کے اسی مقام و مرتبے کو نہ پا سکا، چناں چہ اس کے تمام پیروکار آج تک جبریت کے بھاری پہاڑ تلے دبے ہوئے ہیں۔ حکیم نطشے بندگی کی اسی شرط کو فراموش کر گیا، لہٰذا آخری سانس تک دنیا سے بیزار رہا۔ وحدۃ الوجودی صوفیہ، 'فنا فی اللہ' کے مقام کی تلاش میں اسی عبدیت کی شان کو بھلا بیٹھے۔ ہندو یوگی ہوں یا عیسائی راہب، اتحاد یا 'حلول' کے تصور میں بشر کی اسی صفت کو بھول جاتے ہیں، جو ایک طرف اس کے وجود کو برقرار بھی رکھتی ہے، اور دوسری جانب خدا کے وجود میں گم ہونے سے بھی روکتی ہے۔ معرفتِ ذات یہی ہے کہ انسان ہمیشہ مخلوق اور خالق ہمیشہ خالق رہتا ہے۔ اس لیے اقبالؒ خودی کو ہاتھ سے جانے نہیں دیتے۔ مخلوق اور خالق کا اپنے اپنے مقام پر فائز رہنا ضروری ہے۔ ورنہ کائنات کی

تنظیم اور عمل برباد ہو جائے گا۔ اس انفرادیت کو برقرار رکھنے سے انسان خدا کے مقابل نہیں آ جاتا، بلکہ اسی سے وہ اطاعت سیکھتا ہے۔ 'عبد' اور 'مالک' کے مابین یہ فرق قائم نہ رہے تو شرک لازم آئے گا۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان روحِ اقبالؒ میں لکھتے ہیں کہ خودی اپنے شعور کے اعلیٰ ترین نقطے پر پہنچ کر بھی محدود اور خالق کے تابع رہتی ہے۔ اس واسطے کہ اس کا تعلق فانی بدن سے ہے۔ وہ نہایت جامع انداز میں خودی کے نکتے کی وضاحت ان الفاظ میں کرتے ہیں:

زندگی فطرت کا جز بھی ہے اور اس سے ماورا بھی، وہ محدود بھی ہے اور فطرت پر غلبے کی صلاحیت بھی رکھتی ہے، وہ پابند بھی ہے اور آزاد بھی۔ انسانی خودی کی نجات یہ نہیں کہ وہ ذاتِ باری میں فنا ہو جائے بلکہ یہ ہے کہ وہ اپنے ارادے کو خالقِ کائنات کے ارادے کا تابع کر دے۔ نجات اس میں نہیں کہ خودی ارادے کو فنا کر دے۔ اگر خودی ارادے ہی کو فنا کر دے تو اپنی خواہشوں اور فطری میلانوں کی مناسب تحدید کیسے کرے گی، جو اخلاق کی بنیاد ہے۔ خودی اخلاق کی خالق ہے، جس طرح خودی کا خالق خدا ہے۔ انسان جب اخلاق کی تخلیق کرتا ہے تو اپنی آزادی کے وصف کو بہترین طریقے پر استعمال کرتا ہے، لیکن اخلاق کی خالق ہونے کے ساتھ خودی اپنی عبدیت کو نہیں بھولتی اس واسطے کہ اقدار کی انتہا ذاتِ باری کے وجود پر ہوتی ہے۔[۲۷۴]

قریب قریب یہی بات الجیلی نے بھی الانسان الکامل میں لکھی ہے کہ نیابتِ الٰہی کی اہلیت رکھنے کے باوجود انسان ذاتِ باری کی سرمدیت میں شریک نہیں ہو سکتا۔ الجیلی لکھتا ہے کہ اگر انسان اپنی زندگی آئینِ الٰہی کے مطابق گزارے تو وہ فطرت کے قوانین میں از خود شامل ہو جاتا ہے۔[۲۷۵] اور جب وہ فطرت کے قوانین میں شامل ہو جاتا ہے تو وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے، اور خیرِ کثیر کا انعام پا لیتا ہے، یہی وہ مقام ہے جہاں پہنچ کر انسان، بقول الجیلی، عرض کے دائرے سے نکل کر جوہر بن جاتا ہے۔ اس کی آنکھ اللہ کی آنکھ، اس کا ہاتھ اللہ کا ہاتھ، اس کا ارادہ اللہ کا ارادہ بن جاتا ہے: پنجۂ او ﷺ پنجۂ حق می شود۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز[۲۷۶]

اقبال کے نزدیک خودی جب اطاعتِ الٰہی کی صفت کے ساتھ میدانِ عمل میں اترتی ہے تو 'سلطانی' کہلاتی ہے۔ یہی جذبۂ اطاعت و عجز ہے جو مومن کو طاقت عطا کرتا ہے کہ وہ بے تیغ میدانِ جنگ میں اُتر جاتا ہے، یہی وہ رُتبہ ہے جو ایک عام انسان کو مردِ کامل بنا دیتا ہے۔

اطاعتِ الٰہی میں مردِ مومن جب اپنے نفس پر قابو پاتا ہے تو یہ کسی قسم کا جبر نہیں، جب وہ محبوب کی ناراضی کے خوف سے اُس کے آگے سجدہ ریز ہو جاتا ہے تو یہ اپنے آپ کو گرا دینا نہیں بلکہ اطاعت کا شیوہ ہی یہ ہے کہ سرِ تسلیم محبوب کے سامنے خم رہے۔ محبوب کی اطاعت اس کی تقلید اور فرمان برداری میں پوشیدہ ہے۔ اسی لیے اقبالؒ کہتے ہیں:

عاشقی؟ محکم شو از تقلیدِ یار　　تا کمندِ تو شود یزداں شکار[۲۷۷]

اس کی وجہ یہ ہے کہ خودی انسان کو جہاں بانی سکھاتی ہے۔ یہ اسرارِ شہنشاہی سے واقف کراتی ہے۔ اگر اس کی اطاعت جبر و قہر ہوتی تو یہ جہاں بانی جیسے اہم فریضے سے بھی غافل ہوتی۔ نہ ہی اطاعت سے مراد خود کو معتبر ثابت کرنا ہے بلکہ یہ تو شیوۂ رسمِ عشق ہے۔ فرماتے ہیں:

یہ جبر و قہر نہیں ہے، یہ عشق و مستی ہے　　کہ جبر و قہر سے ممکن نہیں جہاں بانی[۲۷۸]

بقول علامہ اقبال ایسا فقر جو خودی کے جذبے سے سینچا جائے وہ انسان کو خود سے آگاہ کراتا ہے اور انسان کو سر اٹھا کر جینا سکھاتا ہے۔ وہ عاجزی جو صرف خدا کے آگے سر جھکاتی ہے جس میں بندوں سے کوئی خوف کوئی ڈر نہیں ہوتا۔ وہ مسکینی و غریبی جو صرف خدا کے آگے ہاتھ پھیلاتی ہے، بندوں کے آگے نہایت غیور بنا دیتی ہے۔ اسی عاجزی، اطاعت اور نفس کشی کو اقبالؒ نے 'فقرِ غیور' کا نام دیا ہے اور جو شخص فقر اختیار نہ کرے وہ غلامی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ انسانوں سے مانگتا ہے اور انھی پر بھروسہ کرتا ہے۔ پھر ایسے ذہنی و جسمانی محکوم فرد پر حقیقتیں کس طرح آشکار ہو سکتی ہیں۔ مظاہر کے ادراک کے لیے فکرِ محض لا محدود ہے، مشاہدہ ناکافی ہے، تجربہ ادھورا رہتا ہے، وجدان بھی نامکمل شے ہے۔ صرف ایک شے جو سب پر حاوی ہو جاتی ہے، وہ جذبہ عشق ہے۔ عشق ہی وہ شے ہے جو فکر، تجربے، مشاہدے، وجدان، حسیّاتِ ظاہری و باطنی وغیرہ سب کو مکمل کرتی ہے اور جب یہ اشیا مکمل ہو جاتی ہیں تو حق کا علم (معرفت) حاصل کر سکتی ہیں۔ کیوں کہ مطلق بذاتہٖ مکمل ہے اور کامل کو کامل ہی پا سکتا ہے۔ زبورِ عجم کی غزل کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

ایں جہاں چیست؟ صنم خانۂ پندارِ من است　　جلوۂ او گروِ دیدۂ بے دارِ من است
ہمہ آفاق کہ گیرم بہ نگاہے او را　　حلقہ ہست کہ از گردشِ پرکارِ من است

ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من   چہ زمان و چہ مکاں، شوخیٔ افکارِ من است[۲۷۹]

اس قسم کا ضبط اور قید یا جبر دراصل جسم و جاں کو ہمیشہ کی بقا اور آزادی فراہم کرنے کے لیے اختیار کیا جاتا ہے۔ یہی اطاعت ایک سرکش کو باتمیز بناتی ہے ایک نافرمان کو فرمانبردار بناتی ہے اور ایک نااہل انسان کو بامرتبہ اہل دار بناتی ہے۔ فطرت کو مسخّر کرنے کے لیے پہلے خود کو آئین کا پابند کرنا ضروری ہے۔ بے بہا، بے مہار آزادی ہمیشہ تباہی و بربادی کی علامت ہے۔ اقبالؒ اسی وجہ سے مذہب کی اطاعت اختیار کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ ایسی فکر جو شُتر بے مہار کی طرح ہو، اُسے اطاعت کی لگا میں ڈالنا ضروری ہوا کرتی ہیں:

مُدّت سے ہے آوارۂ افلاک مرا فکر   کر دے اسے اب چاند کی غاروں میں نظر بند[۲۸۰]

اقبالؒ اپنے کلام میں جب بھی اطاعت کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد اللہ و رسول ﷺ کی اطاعت (مذہب کی اطاعت) ہے۔ قرآن بار بار اللہ کی قائم کردہ حدوں کے اندر رہنے کا حکم دیتا ہے۔ اقبالؒ بھی حدودِ الٰہی کی پابندی کو ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس نکتے کو بیان کرنے کے لیے انھوں نے اسرارِ خودی میں نہایت عمدہ مثال پیش کی ہے کہ جیسے ایک عام ہوا جو بے بُو ہے، خوشبودار بنانے کے لیے اُسے پھول کے اندر کچھ عرصہ قید کیا جاتا ہے اسی طرح نافۂ آہو میں رہنے والی بُو اسی قید و پابندی کی ضامن ہے۔ اگر یہ پابندی اور قید نہ ہو تو ہوا کبھی خوشبودار نہ ہو، اور ہرنی کے نافے سے کبھی خوشبو نہ آئے۔ دن اور رات کے آنے جانے میں پابندی و اطاعت کا قاعدہ کارفرما ہے۔ اگر دونوں اپنے مقررہ اوقات کی پابندی نہ کریں تو نظامِ صبح و شام قائم نہ ہو سکے۔ اس طرح دیگر مظاہر و اشیا کی حقیقت ہے:

باطن ہر شے ز آئینے قوی   تو چرا غافل ز ایں ساماں روی

شکوہ سنج سختیٔ آئیں مشو   از حدودِ مصطفیٰ ﷺ بیروں مرو[۲۸۱]

بالِ جبریل کی پہلی نظم ''دُعا'' جو مسجد قرطبہ میں لکھی گئی ہے وہ پوری دُعا اللہ کی وحدانیت کے ذکر کے ساتھ ساتھ اسی موضوع کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ کائنات اور انسان کا ہر ربط و ضبط اللہ کی وجہ سے ہے۔ یہ نظم اطاعتِ الٰہی کے اعتراف اور خدا کی وحدانیت کا تذکرہ ہے۔ نظم کے چوتھے سے ساتویں شعر تک اقبالؒ نے اللہ سے اپنی محبت کا تذکرہ کیا ہے اور یہاں

اللہ کے ساتھ عشق و محبت کا جو جذبہ انسان جوڑا ہے، اس سے اقبالؒ کا یہ نظریہ سامنے آتا ہے کہ انسان اللہ سے محبت کا رشتہ استوار کر کے اللہ کی اطاعت کر کے اپنے سینے میں 'اللہ ھو' کی آتش جلا کر، اللہ ہی کو اپنی آرزو اور جستجو قرار دے کر اور اُس مقام پر پہنچ سکتا ہے جسے لا مکاں کہا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے وہ ایک انسان کے دل و نظر سے اللہ سے گلہ بھی کرتے ہیں کہ اللہ نے انسان کو اتنی عقل و فہم عطا نہیں کی کہ وہ لا مکاں کے راز پا سکے۔ انسان کو تو مکان عطا کیا اور اپنے لیے لا مکان کی وسعتیں رکھ لیں۔ دراصل اس شکوے کے در پردہ وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ انسان عقل پر زیادہ بھروسہ کرتا ہے اور عقل اس کو اپنی بے وقعتی اور کم طاقتی کے باعث لا مکان تک پہنچنے ہی نہیں دیتی۔ عشق میں وہ طاقت ہے کہ انسان لا مکانی کی حدوں کو چھو لیتا ہے۔ اطاعت کی اسی خوبی کی بنا پر اقبالؒ اہلِ صفا و عارفین کی محبت اور اطاعت اختیار کرنے کا درس بھی دیتے ہیں:

صحبتِ اہلِ صفا، نوکر و حضور و سرور سرخوش و پُر سوز ہے لالہ لبِ آب جُو[۲۸۲]

نجم الدین رازی مرصاد العباد من المبداء الی المعاد میں لکھتے ہیں کہ محبوب کی اطاعت میں ہمیشہ سر جھکا رہنے سے بالآخر عشق کی راہ میں ایک مقام ایسا بھی آتا ہے کہ عاشق خود محبوبیت کے لائق ہو جاتا ہے۔[۲۸۳] عشق میں ایک کیفیت ایسی تھی کہ عاشق خدا کے آگے، اس کی مرضی کے آگے عجز و انکسار سے سر جھکائے کھڑا رہتا تھا لیکن پھر قرب بڑھ جانے سے ایک مقام ایسا آتا ہے کہ عاشق رسم و راہِ نیاز سے بے خبر ہو جاتا ہے اور خود بھی ناز دکھاتا ہے۔ یہی وہ کیفیت ہے جب محبوب خود عاشق کی مرضی میں اپنی رضا شامل کر لیتا ہے:

رمزیں ہیں محبت کی گستاخی و بے باکی ہر شوق نہیں گستاخ، ہر جذب نہیں بے باک[۲۸۴]

عشق بلند بال ہے رسم و رہِ نیاز سے حُسن ہے مستِ ناز اگر تُو بھی جوابِ ناز دے[۲۸۵]

استغنا و خودداری/ بے نیازی

بے نیازی و خودداری قلندر میں استغنا کی صفت پیدا کرتی ہے۔ استغنا و خودداری محبوب کو محبوب اور عاشق کو عاشق بناتی ہے، جب عاشق میں یہ صفات پیدا ہوتی ہیں تو وہ محبوب کے لیے مزید توجہ اور قرب کے لائق ہو جاتا ہے۔ خودداری ایسا وصف ہے جو اولیاء اللہ کا خاصہ ہے۔ وہ

حق گو اور حق بین ہوتے ہیں۔ اور حق کی اشاعت میں کسی دنیاوی سلطان کے سامنے سر نہیں جھکاتے۔ خدا کے بندوں کی اصل امارت اور شکوہ استغنا و خودداری کی صفات میں ہی پایا جاتا ہے۔ اقبالؒ کو مردِ درویش کی تمام صفات میں سے سب سے محبوب صفت، اس کی خودداری ہے۔ درج ذیل اشعار قلندر کی اسی صفت کی تفسیر ہیں:

خدا کے پاک بندوں کو حکومت میں غلامی میں
زرہ کوئی اگر محفوظ رکھتی ہے تو استغنا[۲۸۶]

سوالِ مے نہ کروں ساقیِ فرنگ سے میں   کہ یہ طریقۂ رندانِ پاک باز نہیں[۲۸۷]

اے طائرِ لاہوتی! اس رزق سے موت اچھی   جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی
آئینِ جواں مرداں، حق گوئی و بے باکی   اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی[۲۸۸]

نہ ڈھونڈ اس چیز کو تہذیبِ حاضر کی تجلی میں   کہ پایا میں نے استغنا میں معراجِ مسلمانی[۲۸۹]

غیرت ہے طریقتِ حقیقی   غیرت سے ہے فقر کی تمامی[۲۹۰]

خوددار نہ ہو فقر تو ہے قہرِ الٰہی   ہو صاحبِ غیرت تو ہے تمہیدِ امیری[۲۹۱]

صبر، یقین/توکل علی اللہ

قلندر کی راہ میں اگر مشکلات آئیں تو وہ ان کو اپنے دل کی کشادگی کا ذریعہ قرار دیتا ہے، ہلاکت نہیں۔ اس سے اس کا اپنے خدا سے توکل اور ایمان کا ایک مضبوط تعلق رشتہ قائم ہو جاتا ہے جس کی عمارت صبر اور رضا کی بنیادوں پر تعمیر ہوتی ہے۔ صحیح مسلم میں رسول اللہ ﷺ کی حدیث مبارکہ روایت ہوئی ہے کہ صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ ﷺ سے فرمایا کہ آپ جیسا صبر اللہ کی خاطر کسی نے نہیں کیا۔ آپ کو یہ بات ناگوار گزری اور آپ نے فرمایا کہ میرے بھائی موسیٰؑ کو بہت اذیتیں دی گئیں لیکن انھوں نے اس پر صبر کیا۔ موسیٰؑ جیسا صبر کسی نے نہیں کیا[۲۹۲] (یہ آقا ﷺ کی عاجزی تھی)۔ صوفیہ کرام اسی لیے مشکلات کو اپنے حق میں خوش آئند سمجھتے تھے۔ اس سے ان کے صبر اور اللہ پر توکل کا امتحان ہوتا ہے۔ اللہ فرماتا ہے کہ وہ صبر کرنے والوں کے

ساتھ ہے (ان اللہ مع الصبرین)۔ ایک صوفی کے لیے اللہ کے ساتھ سے بڑھ کر کچھ عزیز نہیں۔ اسے ایسا ہر عمل ایسی ہر تکلیف بخوشی گوارا ہے جو اسے خدا کا خلیل بنا دے۔ علامہ فرماتے ہیں:

کشادِ درِ دل سمجھتے ہیں اس کو ہلاکت نہیں موت ان کی نظر میں[۲۹۳]

عشق کی راہ میں آنے والی سختیاں عاشق کے لیے خوش خبری کا پیغام لاتی ہیں۔ محبوب کی بے اعتنائیاں اور آزمائشیں اسے اپنی جان سے بڑھ کر عزیز ہیں اسی سے اس کے جذبے کی صداقت کی پرکھ ہوگی۔ اس لیے وہ ان سختیوں کو اپنے لیے عذاب نہیں، بلکہ نعمت قرار دیتا ہے۔ اور وہ روز اس کے لیے روزِ عید ہوتا ہے جب اس کا محبوب اس پر سختی کرتا ہے:

عشق را در خوں تپیدن آبروست اره و چوب و رسن عیدینِ اوست!
در رہِ حق ہر چہ پیش آید نکوست مرحبا نا مہربانی ہائے دوست![۲۹۴]

ایک بادشاہ یا امیر کی عظمت اس کے مال و اسباب، دنیاوی جاہ وجلال اور دولت کی کثرت سے ہوتی ہے۔ اس کے خزانوں میں جس قدر ہیرے جواہرات بھرے ہوں گے وہ اتنا ہی بڑا بادشاہ کہلایا جائے گا۔ اُس کی رعیت میں جس قدر زیادہ غلام اور نوکر چاکر اور سپاہی ہوں گے، وہ اسی قدر طاقت ور اور جاہ وجلال والا سمجھا جائے گا۔ اس کے برعکس ایک ایسا شخص جو ایک تنگ سی کٹیا میں، جو ساز وسامان سے خالی ہو، جس میں کوئی قیمتی شے نہ ہو، گزر بسر کرتا ہے۔ لیکن صبح شام یادِ الٰہی میں مصروف رہے، اللہ پر توکل میں سب سے آگے ہو، محبت میں شدید تر ہو، دنیاوی جاہ وجلال شان وشوکت، بے تحاشا غلام نہ رکھتا ہو، پھر بھی اس مؤخر الذکر مرد کو اول الذکر پر ہر لحاظ سے برتری حاصل ہے کہ اس کا مال اسباب دنیاوی دولت اور نوکر چاکری کی فوج نہیں بلکہ اس کا اسباب اُس کا توکل علی اللہ اُس کی نیک تمنائیں اور آرزوئیں ہیں؛ اُس کا وہ نالۂ نیم شب ہے جس سے اُس کی خلوت میں گداز اور قلب میں رقّت ونرمی پیدا ہوتی ہے، اُس کا خوف اور رجا ہے، جس کے مابین اُس کا قلب معلّق رہتا ہے، اُس کی فکر رسا و پاکیزہ ہے جو حقیقتِ مطلق اور کائنات کے اصل رازوں کو دریافت کرنے کی کوشش میں لگی رہتی ہے۔ مردِ قلندر کی اصل دولت، اصل طاقت اور اس کا ہتھیار اُس کی وہ دُعائیں اور عبادات ہیں جن کی حفاظت میں وہ صبح شام مصروف رہتا ہے۔ اقبالؒ "ساقی نامہ" میں اسی متاعِ فقیر کا تذکرہ ان

لفظوں میں کرتے ہیں:

مرے نالۂ نیم شب کا نیاز مری خلوت و انجمن کا گداز
مری فطرت آئینہ روزگار غزالانِ افکار کا مَرغ زار
مرا دل، مری رزم گاہِ حیات گمانوں کے لشکر، یقیں کا ثبات
یہی کچھ ہے ساقی متاعِ فقیر اسی سے فقیری میں ہوں میں امیر[۲۹۵]

اسی صبر کی دولت سے مالا مال ہونے کے بعد صوفی کے دل میں ایک سوز وگداز کی کیفیت پیدا ہوتی ہے جو اس کی صدا کو نہایت پُر اثر بنا دیتی ہے۔ اس کی پُکار کی تاثیر بیان کرتے ہوئے اقبالؒ کہتے ہیں کہ صابر کے دل سے نکلنے والی صدا سے ہی زمانوں کا الٹ پھیر اور نئے زمانوں کا وجود ہوتا ہے۔ اس کی پکار میں اتنا اثر ہوتا ہے کہ پتھر دلوں کو پانی بنا کر وجود کے شبستان میں زلزلہ پیدا کر دینے کی صلاحیت رکھتی ہے:

وہ سحر جس سے لرزتا ہے شبستانِ وجود ہوتی ہے بندۂ مومن کی اذاں سے پیدا
مہر ومہ و انجم کا محاسب ہے قلندر ایّام کا مرکب نہیں، راکب ہے قلندر[۲۹۶]

عشق کا سب سے بڑا کمال یہ ہے کہ یہ بندے میں یقین کی صفت پیدا کرتا ہے۔ علامہ یقین اور توکل کو قلندر کی اہم صفات میں شمار کرتے ہیں۔ وہ یقین کے ہتھیار سے ہی ناممکنات کو ممکنات میں بدلتا ہے۔ ناامید اور اللہ کی رحمت سے مایوس شخص کے دل میں ایمان پیدا نہیں ہو سکتا۔ امید کے بارے میں فرماتے ہیں کہ مردِ مومن کی پیشانی پر ایک جلال آمیز انداز میں نمودار ہوتی ہے اور یہی جلال اُس کو دوسروں سے ممتاز کرتا ہے۔[۲۹۷] صوفی اپنی امید کے سہارے ہی معرفت کی مشکل سے مشکل منازل طے کر لیتا ہے۔ بالِ جبریل کی نظم ''ایک نوجوان کے نام''، میں علامہ کہتے ہیں کہ ناامیدی علم ومعرفت کا زوال ہے۔ اور امید اللہ کے رازوں میں سے ایک راز ہے۔[۲۹۸] جس شخص کا ایمان گمان اور بے یقینی جیسی پست صفات سے لبریز رہے گا وہ توحید کے مفہوم سے بھی ناآشنا رہے گا اور اعلیٰ اخلاقی منازل کو بھی طے کرنے سے قاصر رہے گا۔ اسی لیے قرآن میں بے تحاشہ ظن وگمان کرنے سے منع کیا گیا ہے:

اجتنبوا کثیرا الظن ان بعض الظن اثم۔[۲۹۹]

ترجمہ: بہت زیادہ گمان (شک) کرنے سے بچو، بے شک بعض گمان گناہ ہوتے ہیں۔

صحیح مسلم میں رسول اللہ ﷺ کا فرمانِ پاک یوں بیان ہوا ہے:

ایاکم والظن فان الظن اکذب الحدیث ولا تجسسوا ولا تحسسوا ولا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تباغضوا۔[300]

ترجمہ: گمان سے بچو کیونکہ گمان سب سے جھوٹی بات ہے۔ اور نہ تجسس کرو، نہ (مال و دولت میں) مسابقت کرو، اور نہ حسد کرو، اور نہ آپس میں بغض رکھو، ایک دوسرے سے منہ نہ موڑو۔

صوفی کے یقین اور توکل کے بارے علامہ نظم ''طلوعِ اسلام'' میں لکھتے ہیں:

خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تُو، زباں تو ہے
یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے
مکاں فانی، مکیں آنی، ازل تیرا، ابد تیرا
خدا کا آخری پیغام ہے تُو، جاوداں تو ہے[301]

یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

گمان آباد ہستی میں یقیں مردِ مسلماں کا بیاباں کی شب تاریک میں قندیل رہبانی
مٹایا قیصر و کسریٰ کے استبداد کو جس نے وہ کیا تھا، زورِ حیدر، فقر بوذر، صدقِ سلمانی
ثباتِ زندگی ایمانِ محکم سے ہے دنیا میں کہ المانی سے بھی پائندہ تر نکلے ہیں تورانی
جب اس انگارہ خاکی میں ہوتا ہے یقیں پیدا تو کر لیتا ہے یہ بال و پر روح الامیں پیدا
غلامی میں نہ کام آتی ہیں تقدیریں، نہ تدبیریں جو ہو ذوقِ یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں
کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زورِ بازو کا! نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں
ولایت، پادشاہی، علمِ اشیا کی جہاں گیری یہ سب کیا ہیں، فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں
یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں
جہاں میں اہلِ ایماں صورتِ خورشید جیتے ہیں اِدھر ڈوبے، اُدھر نکلے، اُدھر ڈوبے، اِدھر نکلے
یقیں افراد کا سرمایۂ تعمیرِ ملت ہے یہی قوت ہے جو صورت گرِ تقدیرِ ملت ہے[302]

علاجِ ضعفِ یقیں ان سے ہو نہیں سکتا غریب اگرچہ ہیں رازی کے نکتہ ہائے دقیق[303]

یقیں پیدا کر اے ناداں! یقیں سے ہاتھ آتی ہے
وہ درویشی کہ جس کے سامنے جھکتی ہے فغفوری[۳۰۴]

بتوں سے تجھ کو اُمیدیں، خدا سے نومیدی
مجھے بتا تو سہی اور کافری کیا ہے![۳۰۵]

مئے یقیں سے ضمیرِ حیات ہے پُر سوز
نصیب مدرسہ یا رب یہ آبِ آتش ناک[۳۰۶]

یقیں، مثلِ خلیل آتش نشینی
یقیں، اللہ مستی، خودگزینی[۳۰۷]

آگ اس کی پھونک دیتی ہے برنا و پیر کو
لاکھوں میں ایک بھی ہو اگر صاحبِ یقیں[۳۰۸]

یقین اور توکل کی روش بندے کو تقدیر کے فیصلوں کا پابند بناتی ہے، وہ تقدیر جو انسان اپنی کاوش سے بھی نہیں بدل سکتا۔ توکل علی اللہ اور تسلیم و رضا کی صفات بندے کو انھی فیصلوں پر قانع رہنا سکھاتی ہیں۔ پھر بندہ اگر تقدیر کے آگے اپنا سر تسلیم خم کر لے تو اس سے بھی خدا راضی رہتا ہے اور ایسے انعامات و کرامات سے نوازتا ہے جو اُسے دنیا اور آخرت میں ممتاز کرتے ہیں۔ خدا کے فیصلے انسان کی عقل سے بالاتر ہوتے ہیں اور انسان کی عقل کتنی ہی رسا ہو حکمتِ خداوندی کے آگے بے بس اور حقیر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ بعض اوقات تمھیں کوئی بات بری لگتی ہے حال آنکہ وہ تمھارے حق میں بہتر ہوتی ہے۔[۳۰۹] بندہ اگر اسی بات کو سمجھ لے کہ خدا کا مقصود اس فیصلے سے کچھ اور تھا تو اس سے خود بھی بے سکونی سے بچتا ہے اور تسلیم و رضا کا تقاضا بھی قائم رہتا ہے۔ جاوید نامہ میں زروان جو زمان و مکان کا حاکم ہے، اس بات کا درس دیتا ہے کہ وہ زمین، آسمان کے تمام زمانوں اور مکانوں پر حکم چلاتا ہے، انسان اور ملائکہ سب اُس کے اشاروں پر ہیں لیکن ایک ہستی کے آگے وہ بے بس ہو جاتا ہے اور وہ ایسا انسان ہے جو اللہ پر بھروسہ رکھتا ہے اور "لی مع اللہ" کا نعرہ لگاتا ہے۔ زروان کہتا ہے کہ ایسا انسان میری دسترس سے باہر ہے بلکہ میں خود اُس کا شکار ہو جاتا ہوں۔ گویا یہاں اقبالؒ یہ فرماتے ہیں کہ ایسا انسان جو اللہ پر کامل یقین رکھے وہ زمان و مکان کو اپنی دسترس میں کر لیتا ہے۔ وقت اس کے راستے کی رکاوٹ نہیں بنتا، ظاہری وقت اس کے لیے کوئی معنی ہی نہیں رکھتا۔ اقبال اپنے خطبے "The

"Human Ego__His Freedom and Immortality" میں ایمان اور توکل کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اسلام میں بے جا قسم کی تقدیر پرستی اور ہر چیز کو بلا چون و چرا مان لینا 'ایمان' نہیں ہے۔ اس کے برعکس ایمان، تیقن اور اعتماد کی وہ کیفیت ہے جس کے لیے انسان کو بڑے نادر تجربات سے گزرنا پڑتا ہے:

> Iman is not merely a passive belief in one or more propositions of a certain kind; it is living assurance begotten of a rare experience. Strong personalities along are capable of rising to this experience and the higher 'Fatalism' implied in it.[310]

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ایسی مضبوط شخصیات ہی قلندری کی حق دار ہیں اور ان کے توکل علی اللہ کی یہ صورت ہے کہ میدانِ جنگ میں بغیر ہتھیار کے بھی لڑ سکتے ہیں۔ یہی لوگ اپنی تقدیر خود بناتے ہیں:

کافر ہو تو شمشیر پہ کرتا ہے بھروسہ مومن ہے تو بے تیغ بھی لڑتا ہے سپاہی
کافر ہے تو ہے تابعِ تقدیرِ مسلماں مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی[۳۱۱]

ضربِ کلیم کی نظم ''الہام اور آزادی'' میں لکھتے ہیں کہ بندۂ خدا اگر صاحبِ الہام ہو تو اس کی فکر سیدھے راستے (صراطِ مستقیم) پر رہتی ہے اور الہام کے ساتھ ساتھ جب وہ توکل کی صفت سے لبریز ہوتا ہے تو خدا سے اپنی تقدیریں خود لکھواتا ہے۔ کیوں کہ اُس کا ہر عمل خدا کی رحمت کا طلب گار اور اسی کے نور سے فیض یاب رہتا ہے۔ اس کی نگاہِ کیمیا، اُس کے اعمال و افکار کے لیے مہمیز کا کام کرتی ہے۔ اس کے برعکس وہ شخص جو اپنی عقل کا غلام ہے، مادے کو خدا مانتا ہے اور اسی پر بھروسہ کرتا ہے وہ محکوم ہے اور ایسا شخص اگر اپنی جسمانی و روحانی ریاضتوں کی بنا پر صاحبِ الہام ہو بھی جائے، تب بھی اُس کا الہام غارت گری کا ہی سبب بنے گا، فلاح کا نہیں۔[۳۱۲] اسی لیے مردِ مومن جب خدا پر توکل کر کے اس سے ہدایت کا راستہ مانگتا ہے تو کہتا ہے کہ اُسے اُن لوگوں کے راستے پر چلا جن پر اللہ تُو نے اپنا انعام کیا نہ کہ اُن لوگوں کے راستے پر جو معتوب ٹھہرے، گمراہ ہوئے (سورۃ فاتحہ)۔ بندۂ مومن جو خدا کی محبت میں اپنی تمام خواہشات کو فنا کر دیتا ہے، اس کے بارے میں مثنوی جاوید نامہ میں معراج کے اسرار کھولتے ہوئے مولانا رومؒ کی زبانی فرماتے ہیں کہ یہ (قلندر) وہ شخص ہے کہ جب خدا سے

خودی طلب کرتا ہے تو جملہ عالم اس کے مرکب ہو جاتے ہیں اور وہ زمان و مکان سے ماورا ہو جاتا ہے۔ مردِ مومن جب عشق کے پَر لگا کر اڑتا ہے تو سلسلۂ روز و شب اس کی نگاہوں میں حقیر ہو جاتا ہے اور وہ ایک ایسے لا مکان اور لا زمان کی طرف نکل پڑتا ہے جس کی کوئی حد نہیں۔ مردِ قلندر کا مقامِ اصل یہی ہے کہ وہ خود کو خدا کے سپرد کر دیتا ہے، وہ مادی روشوں سے بے نیاز ہو جاتا ہے، عقل اور اس کی تاویلوں کو پس پشت ڈال دیتا ہے:

عاشقی؟ از سو بہ بے سوئی خرام مرگ را بر خویشتن گرداں حرام
برمکان و برزماں اسوار شو فارغ از پیچاکِ ایں زنّار شو
تیز تر کن ایں دو چشم و ایں دو گوش ہر چہ می بینی بنوش از راہِ ہوش[۳۱۳]

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ معجزات کے پیچھے انبیاؑ کا توکل علی اللہ کا جذبہ ہی کارفرما ہوتا ہے۔ ہر معجزہ توکل اور یقین کی بہترین مثال ہے۔ فقر محض فاقے کاٹنا نہیں بلکہ اصل فقر تو اللہ پر توکل قائم کرنا ہے اور اسی کے نتیجے میں اہلِ فقر کو معجزات و کرامات سے نوازا جاتا ہے۔ اقبالؒ اپنے تصورات کی توضیح میں یوں تو اکثر انبیائے کرام اور پیغمبروںؑ کا حوالہ دیتے ہوئے قرآنی تلمیحات کا استعمال کرتے ہیں۔ لیکن دو انبیاؑ، حضرت ابراہیمؑ اور حضرت موسیٰؑ کا حوالہ ان کے کلام میں بار بار اپنا جلوہ دکھاتا ہے۔ دونوں انبیاؑ کی حیات کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان کی زندگیاں توکل علی اللہ کا شاندار نمونہ تھیں۔ حضرت ابراہیمؑ کا اپنے بیٹے اسمٰعیلؑ کو چھری تلے لانا، اور آگ میں کودنا جہاں توکل علی اللہ کی مثال قائم کرنا ہے۔ وہیں حضرت موسیٰؑ کا فرعون کے سامنے کلمہ حق کہنا اور اس کے درباریوں کے شدید طلسمات کو ایک عصا کے ذریعے توڑنا بھی اللہ پر توکل اور یقین کی اعلیٰ مثال ہے۔ ورنہ عقلِ انسانی جس قدر حجتیں تلاش کرنے والی ہے اگر موسیٰؑ اس وقت یقین اور توکل علی اللہ کی دولت سے فیض یاب نہ ہوتے تو اُن کی عقل چون و چرا کر سکتی تھی۔ یہی یقین ایک انسان کو عام آدمی سے معزز تر بنا کر خاصان خاص کی صف میں شامل کر دیتا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ دنیا میں گزر کرنے کے لیے اسی توکل کی ضرورت ہے جس کی بنا پر موسیٰؑ نے ایک عصا کو زمین پر پھینکا تو ناگ بن گیا اور دریا پر ڈالا تو وہ پُل بن گیا:

تازہ پھر دانشِ حاضر نے کیا سحر قدیم گزر اس عہد میں ممکن نہیں بے چوبِ[۳۱۴]

رِشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کار بے بنیاد[۳۱۵]

اقبالؒ اپنے کلام میں حضرت سلیمانؑ کی تلمیح سے بھی اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ عاشق اور مردِ قلندر جب اپنے آپ کو خدا کے سپرد کر دیتا ہے اور توکّل علی اللہ کے مقام پر فائز ہو جاتا ہے تو پھر اس سے معجزات کا صدور ہوتا ہے اور خدا اس کے صلے میں اپنے عاشق کو مختلف صلاحیتوں سے نوازتا ہے، جیسے حضرت سلیمانؑ کو چیونٹیوں سے ہم کلامی کی صلاحیت عطا کی اور پرندوں سے، ہواؤں اور بادلوں کو اُن کے تابع کر دیا۔[۳۱۶] یہ اُس توکل علی اللہ کی وجہ سے ہے اور ایسا صرف ایک صاحبِ عشق ہی کر سکتا ہے۔ عقل پر بھروسہ کرنے والے کو یہ مقامات نصیب نہیں ہوتے۔

تسلیم و رضائے الٰہی

مسلمان کا ہر عمل اللہ کے حکم کے تابع ہوتا ہے، اُس کا کھانا، پینا، سونا جاگنا، زندگی موت سب اللہ کے لیے ہے۔ بندۂ خدا، اپنی رضا کو اللہ کی رضا میں گم کر دیتا ہے۔ اسی لیے صوفیہ کے ایک گروہ کا یہ ماننا ہے کہ مشکلات آنے پر دعا کرنے کی بجائے خاموشی اختیار کرنا اور صبر کرنا زیادہ افضل ہے کہ اس سے اللہ کی رضا میں سرِ تسلیم خم کر دینا ثابت ہوتا ہے اور ادب کا تقاضا بھی پورا ہوتا ہے کہ چپ چاپ مشیتِ الٰہی کو مان لیا جائے۔ اسرارِ خودی میں اس بات کو یوں بیان فرماتے ہیں:

تابع حق دیدنش، نادیدنش خوردنش، نوشیدنش، خوابیدنش
در ضایش مرضی حق گم شود ''ایں سخن کے باورِ مردم شود''[۳۱۷]

رضا تو یہ ہے کہ انسان ہر حال میں صبر کرے اور خدا کے حکم کے آگے سر تسلیم خم کر لے۔ موسیٰؑ نے جب خدا کے دیدار کا تقاضا کیا تو اللہ نے فرمایا ''لن ترانی'' تو ہرگز مجھے نہیں دیکھ سکے گا۔ پھر بھی موسیٰؑ نے اصرار کیا حالآنکہ عشق کا تقاضا یہ تھا کہ خدا کے فرمان پر سر کو جھکا لیتا، جیسا ابراہیمؑ و اسماعیلؑ نے کیا تھا۔ رضا کی شرط تو یہی تھی کہ تقاضا نہ کیا جاتا۔ عاشق صادق چون و چرا نہیں کیا کرتا۔ جب خدا نے کہہ دیا ''لن ترانی'' تو موسیٰؑ کو اس کہے پر راضی رہنا چاہیے تھا۔ موسیٰؑ کی قوم دل سے نہیں، عقل کی آنکھ سے دیکھنا چاہتی تھی اس لیے اس نے موسیٰؑ سے اصرار کیا، دید کا۔ موسیٰؑ خود یہ جانتے تھے کہ خدا کو نہیں دیکھ سکتے وہ خدا کے مکالمے ہرگز نہیں کے مفہوم سے

بخوبی واقف تھے لیکن ان کی قوم نا سمجھ تھی۔ ابراہیمؑ اس بات سے باخبر تھے کہ خدا کی ہستی، انسان کی ہستی پر مقدم ہے۔ انھوں نے صرف کفّار کے بتوں کو نہیں توڑا بلکہ اُن غلط عقائد کو مسمار کیا جو خدا اور انسان کے بارے میں قائم ہو چکے تھے اور بتایا کہ خدائے واحد ہر لحاظ سے مقدّم ہے۔ اُن کی رضا کا یہ مقام تھا کہ عقل کو درمیان میں لائے بغیر آگ میں کود گئے اور بلا چوں و چرا بیٹے کو چھری تلے لٹا دیا۔ یہاں ایک طرف تو ظاہر ہوتا ہے کہ خدا کا راستہ عشق کا متقاضی ہے۔ دوسری طرف ابراہیمؑ کی رضا اور توکل علی اللہ کی بہترین مثال ہے۔ اسی لیے اقبالؒ، حضرت ابراہیم خلیل اللہ کے عشق و فرمانبرداری کی بار بار تلمیح اپنے کلام میں لاتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ سوامی رام نے دُنیائے جنوں سے اور خدا کی آزمائشوں سے گھبرا کر خود کو دریا میں غرق کر دیا حال آنکہ عشق اور رضائے محبوب کا تقاضا یہ تھا کہ وہ خدا کی آزمائشوں پر اس طرح پورا اترتا جیسے حضرت ابراہیمؑ اترے تھے کہ اُن کو آگ تک میں دھکیل دیا گیا لیکن ان کے قدم ایک بار بھی نہیں ڈگمگائے۔ یہ فرق اس لیے ہے کہ سوامی رام نے اپنے وجود کو اہمیت دی اور اُسے آزمائشوں سے بچا لیا، ابراہیمؑ نے خدا کی رضا کو اہمیت دی نتیجہ یہ ہوا کہ سوامی رام تو فنا ہو گیا، ابراہیمؑ کے خدا نے اس کو ہمیشہ کی زندگی دے دی۔ اقبالؒ ایک صوفی کی طرح اللہ کے احکامات پر صابر و شاکر ہیں۔ اللہ کی تقسیم پر راضی ہیں۔ اُس کے فیصلوں پر قانع ہیں۔ زندگی کی تلخ تر حقیقتوں پر بھی خدا کے احکامات اور تقدیر کے فیصلوں کے خلاف بغاوت نہیں کرتے جیسا کہ ولیم نطشے نے کیا ہے۔ نظم ''والدہ مرحومہ کی یاد میں'' وہ انھی صبر و شکر اور رضا بہ تقدیر کے ملے جُلے جذبات کا شکار ہیں۔ ماں کی جدائی انسان کی زندگی کا سب سے بڑا غم ہے۔ لیکن اس میں بھی وہ زیست کی اس حقیقت کو فراموش نہیں کرتے اور یہ تقدیرِ مبرم کے سامنے سر جھکا کر خود کو تسلی دیتے ہیں:

ہے اسی زنجیر عالمگیر میں ہر شے اسیر　　نغمۂ بلبل ہو یا پروازِ خاموشِ ضمیر
خشک ہو جاتا ہے دل میں اشک کا سیلِ رواں[۳۱۸]　　آنکھ پر ہوتا ہے جب یہ سرِّ مجبوری نہاں

دل ہو یا عقل، ذکر ہو یا فکر دونوں کا رضائے الٰہی میں مطیع ہونا لازم ہے۔ اور یہ مساوات کی صفت صرف مردِ قلندر کے پاس ہوتی ہے کہ وہ دونوں کو ایک ساتھ لے کر چلے۔ اُس کی فکر کا بھی مرکز اُس کی منزل ہی رہتی ہے۔ وہ الفاظ و افکار کی بھول بھلیاں میں گم نہیں ہو جاتا بلکہ ہر

دم اس کے پیشِ نظر، اُس کا مقصدِ عظیم رہتا ہے جس کو پانے کا جنون اُسے بالآخر منزل تک پہنچا دیتا ہے۔ وہ اپنی عقل کو بھی عاشقی کا گُر سکھا دیتا ہے۔ لہٰذا مردِ خدا کی عقل بھی اس قدر رسا ہوتی ہے کہ وہ شرر سے شعلہ پالیتی ہے:

وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلے کو شرر سے پیدا ہے فقط حلقہ اربابِ جنوں میں
قیمت میں بہت بڑھ کے ہے تابندہ گُہر سے جس معنی پیچیدہ کی تصدیق کرے دل
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خُونِ جگر سے [۳۱۹] یا مُردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار

ضربِ کلیم کی نظم ''مدنیتِ اسلام'' میں لکھتے ہیں کہ مسلمان اور مردِ مومن کی تو زندگی ہی ''اندیشہ وجنون کا انتہائے کمال'' [۳۲۰] ہے۔ صوفی کی زندگی کی اصل متاع اُس کا علم و ہنر نہیں، حال آنکہ وہ اس سے بھی مالا مال ہوتا ہے، لیکن اس کی اصل متاع اُس کا عشق وجنون ہے، وہ دلِ ناصبور ہے جو اُس کی عاشقی کو ہر وقت بے دار رکھتا ہے۔ اس فرق کو مزید ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

میری متاعِ حیات ایک دلِ ناصبور [۳۲۱] تیری متاعِ حیات علم و ہنر کا سرور

گو کہ عقل وحکمت کتنا ہی انسان کو مصلحتوں کے بہلاوے دے پھر بھی غم اور درد کی شدت بسا اوقات اس قدر بڑھ جاتی ہے کہ کوئی عقلی دلیل اور دعویٰ اس کو ختم نہیں کر سکتا اور انسان درد کی شدت سے نڈھال ہو کر بے اختیار بول اٹھتا ہے: اک متاعِ دیدۂ تر کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اس سب کے باوجود اقبالؒ اس غم کی کیفیت سے باہر نکل آتے ہیں اور خدا کے فیصلے پر راضی ہیں وہ فرماتے ہیں کہ عشق وجنون ومعرفت کی دنیا میں سختیاں آتی بھی ہیں اور خود سے دل پر سختیاں کرنا بھی پڑتی ہیں اور اگر اس راہِ خارزار میں تکلیفیں آئیں تو مردِ خدا کبھی ان سے گھبراتا نہیں ہے۔ اُس کی محبت اور عشق کا تقاضا یہی ہے کہ تنگی اور غم وتکلیف کتنی ہی شدید کیوں نہ ہو، برہنہ پائی کا گلہ کم ہی کرے۔ [۳۲۲] اسی گلے اور شکوے سے جو انسان کو ناشکری کی طرف دھکیلتا ہے، اقبالؒ بچنے کی ترغیب دیتے ہیں۔ عاشق صادق کا مسلک ناشکری نہیں بلکہ رضا بہ تقدیرِ الٰہی ہے۔ یہ سوچ کر کڑھتے رہنا کہ ہم نے بڑی کوشش کی لیکن گوہرِ مقصود نہ ملا، اقبالؒ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان کا ماننا ہے کہ کوشش اگر مستحکم ہو، طلب صادق ہو تو گوہرِ مقصود لازمی ہاتھ آتا ہے۔

لہٰذا گلہ کرنے کی بجائے اپنی طلب کی صداقت پر توجہ دینی چاہیے کہ کہیں کوئی کوتاہی نہ رہ گئی ہو:

وہ آتش آج بھی تیرا نشیمن پھونک سکتی ہے طلب صادق نہ ہو تیری تو پھر کیا شکوۂ ساقی ![۳۲۳]

اس صبر و رضا کے عمل میں اگر قلندر سے کوئی لغزش بھی ہو جائے تو علامہ کہتے ہیں وہ بھی لائقِ سزا نہیں۔ بلکہ خدا کے عشق میں گرفتار صوفی یا ولی کی ایک لغزش، زاہد و عابد کی سیکڑوں نمازوں پر حاوی ہوتی ہے:

تو سمجھتا نہیں اے زاہد ناداں اس کو رشکِ صد سجدہ ہے اک لغزشِ مستانۂ دل
خاک کے ڈھیر کو اکسیر بنا دیتی ہے وہ اثر رکھتی ہے خاکسترِ پروانۂ دل
عشق کے دام میں پھنس کر یہ رہا ہوتا ہے برق گرتی ہے تو یہ نخل ہرا ہوتا[۳۲۴]

اقبال کے مطابق قلندر جو کہتا ہے، جو کرتا ہے، قربِ الٰہی کے حصول اور رضائے الٰہی کے جذبے میں کرتا ہے، اس کی نیّت صرف خدا کو راضی رکھنا ہے اس کا جذبہ بےغرض، بےلوث اور حقیقی ہے، وہ ثواب یا جنت کی طلب میں نہیں کرتا بلکہ محبوب کو خوش رکھنے کے لیے کرتا ہے، چناں چہ اُس کی نیّت عمل ہی ہر شے پر بھاری ہے۔ گر خدا باشد غرض، جنگ است خیر:

قربِ حق از ہر عمل مقصود دار تا ز تو گردد جلالش آشکار[۳۲۵]

اقبالؒ خدا تعالیٰ کے ساتھ تعلق رکھنے کے علاوہ اور کوئی تعلق گوارا ہی نہیں کرتے۔ زبورِ عجم کی ایک نظم میں فرماتے ہیں:

دل بہ کسے نہ باختہ یا دو جہاں نہ ساختہ من بہ حضورِ تو رسم روزِ شمار ایں چنیں[۳۲۶]

جب وہ اللہ سے شوخی کے انداز میں کہتے ہیں کہ اے اللہ یہ دُنیا ایک کھلونے کی طرح ہے یہ تیرے شایانِ شان نہیں ہے۔ (طرحِ نو افگن کہ ما جدّت پسند افتادہ ایم)۔ یا یہ کہ مٹی کا پُتلا بنانا خدا کا کام نہیں بلکہ اُس کا کام تو ایک پختہ تر انسان تخلیق کرنا ہے تو دراصل یہاں اقبالؒ ایک طرف خدا کی بزرگی و بڑائی کا اعتراف کر رہے ہیں اور دوسری طرف کائنات اور آدم کی تخلیق کا مقصدِ حقیقی بھی واضح کر رہے ہیں۔ یہ شعر جبریوں یا ویدانیوں کے لیے ایک تازیانہ ہے جو یہ سمجھتے ہیں کہ انسان یا کائنات کی حیثیت کچھ بھی نہیں ہے یا وجودی مفکرین کہتے ہیں کہ یہ سب فنا ہو جانے والا ہے اور ہست صرف 'وہ' ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح تو

خدا کی بزرگی اور حکمت کو ٹھیس لگتی ہے کہ گویا خدا نے ایک ناکارہ اور برباد ہو جانے والا، بے بس آدم تخلیق کیا ہے جو اُس کے آگے چون و چرا نہیں کر سکتا، حال آنکہ ہم دیکھتے ہیں کہ کائنات کتنے سرکش اور منکرین خدا سے بھری پڑی ہے۔ خود قرآن پاک میں آتا ہے کہ ہم نے انسان کو کھنکتی مٹی سے پیدا کیا۔[۳۲۷] لہٰذا مذکورہ بالا شعر میں اقبالؒ جبریوں اور وجودیوں دونوں کے نقطہ نظر کی تردید بڑے لطیف انداز میں کرتے ہیں کہ ایک لمحے میں قاری کو لگتا ہے کہ خدا کو ان افعال سے نعوذ باللہ قاصر سمجھ رہے ہیں لیکن اصل میں وہ خدا کی شان اور بزرگی اور حکمت کا ہی بیان ہے:

یہ بندگی خدائی، وہ بندگی گدائی یا بندۂ خدا بن یا بندۂ زمانہ![۳۲۸]

تسلیم و رضا ہی قلندر کی دولتِ حقیقی ہے۔ تاہم تسلیم و رضا کا یہ معنیٰ اقبالؒ کے یہاں ایسا نہیں، جیسا کہ جبریت کے حامی صوفیہ کے یہاں پایا جاتا ہے کہ: ہاتھ پر ہاتھ دھرے منتظرِ فردا ہیں۔ علامہ کا عقیدہ ہے کہ انسان اپنے عمل کی راہ کو کبھی بند نہ کرے۔ کیوں کہ اس کا عمل ہی اس کے ہونے کی دلیل ہے۔ اسلامی تسلیم و رضا کا تصور انسان کو بے عملی نہیں سکھاتا۔ جیسا کہ ایک بار رسول اللہ ﷺ جب یوں فرما رہے تھے کہ انسان کی پیدائش کے ساتھ ہی اس کا جنتی یا دوزخی ہونا اس کی تقدیر میں لکھ لیا جاتا ہے، تو صحابہ کرامؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ! اگر پہلے سے یہ کاتبِ تقدیر نے لکھ لیا ہے کہ کس کا انجام کیا ہوگا، تو پھر عمل کی کیا حیثیت رہ جاتی ہے۔ ہم تقدیر پر ہی بھروسہ کر کے کیوں نہ بیٹھ جائیں، عمل کرنے والے پھر عمل کیوں کریں گے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: نہیں، تم عمل کرو کیوں کہ ہر شخص وہی عمل کرتا ہے جس کے لیے اسے پیدا کیا گیا اور وہ عمل اس کے لیے آسان کر دیا جاتا ہے۔[۳۲۹] اس کے بعد آپ ﷺ نے سورۃ واللیل کی یہ آیت تلاوت فرمائی: فاما من اعطیٰ واتقی۔ یہ سورۃ مبارکہ انسان کی نیک اور بد اعمال کے ضمن میں اس کی ذاتی کوشش کے بارے بیان ہوئی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

یقیناً تمھاری کوششیں مختلف ہوتی ہیں۔ جو اللہ کی راہ میں دیتا ہو اور اپنے رب سے ڈرتا ہے، ہم بھی اس کو آسان راستے کی سہولت عطا کریں گے۔ لیکن جس نے بخیلی کی اور بے پروائی برتی اور نیک بات کی تکذیب کی، تو ہم بھی اس کی تنگی اور مشکل کے سامان میسر کر دیں گے اس کا مال اسے

گرنے کے وقت کچھ کام نہ آئے گا، بیشک راہ دکھانا ہمارے ذمے ہے......لیکن جو شخص اللہ کی رضا حاصل کرنے کے لیے نیک اعمال کرتا ہے تو اللہ بھی اس سے جلد ہی رضا مند ہو جاتا ہے۔ [۳۳۰]

یعنی وہ مادی اشیا سے دل نہیں لگاتا بلکہ ہر دم قلبی و روحانی سکون کے فراہم کرنے پر توجہ دیتا ہے۔ یہ بات اپنی جگہ درست ہے کہ فقیری و درویشی کا طریق ہر کوئی نہیں اپنا سکتا۔ اس راہ میں جس قدر سختیاں اور آزمائشیں ہیں اُن کے لیے انتہا درجے کا صبر، قناعت اور توکل کی ضرورت ہے۔ عموماً لوگ اس سے قاصر ہوتے ہیں اس لیے اس طریق کو کتنا ہی پسندیدگی کی نظر سے دیکھیں اس کو اختیار کرنا مشکل ہے۔ مردِ کامل اگر صبر کی رسی سے بندھا رہے تو ایک وقت آتا ہے جب اُس کا خدا اُس کی فریاد کا جواب دیتا ہے۔ خدا اپنے بندے کو کبھی مایوس نہیں کرتا۔ اس کا رحم اپنے بندوں پر اس قدر ہے کہ ہر رات آسمانِ اول پر اپنے بندوں کو پکارتا ہے اور کہتا ہے کہ کون ہے میرا بندہ جو مجھ سے دعا مانگے اور میں اس کو قبول کروں۔ [۳۳۱] وہ اس بات سے خوش ہوتا ہے کہ اُس کا بندہ اُس سے مانگے۔ اقبالؒ صبر و رضا کے حوالے سے کہتے ہیں کہ مومن کبھی خدا کی رحمت سے مایوس ہو کر اُسے چھوڑ نہیں دیتا۔ ہو سکتا ہے کہ آزمائش الٰہی کا دورانیہ طویل ہو جائے لیکن بالآخر حجاب و نقاب اٹھتے جاتے ہیں اور افلاک سے بندے کو نالوں کا جواب ضرور آتا ہے۔ [۳۳۲]

دعا و مناجات

اقبال فرماتے ہیں کہ انسان کی فطرت کا تقاضا ہی یہ ہے کہ وہ سختیاں اور مصائب برداشت کرے اور اس سے اُس کی ذات یا خودی میں استحکام پیدا ہوگا اور یہ خودی ہی اُس کے مقصود و مطلوب کی طرف لے جائے گی لیکن اس کے حصول کے لیے ایمان کے بعد سب سے زیادہ ضروری جو شے ہے، اقبال فرماتے ہیں وہ فلسفہ نہیں بلکہ مذہب عطا کرتا ہے اور وہ ہے دُعا۔ دُعا وہ چیز ہے جس کی انتہا روحانی تجلّیات پر ہوتی ہے۔ [۳۳۳] ''The Conception of God and the Meaning of Prayer'' میں دعا کی اہمیت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ صوفی کے لیے دُعا کا درجہ غور و فکر سے بھی اونچا ہے، لیکن یہ بھی غور و فکر کی طرح تحصیل و اکتساب کا عمل ہے تاہم اس عمل کے بعد وہ ایک ایسی قوت روحانی حاصل کرتا ہے جو فکر و تعقل کی حدود میں نہیں سما سکتی۔ [۳۳۴] اس لیے اقبالؒ صوفی کے فکر و عمل میں طاقت اور بصیرت کے امتزاج پر

زور دیتے ہوئے دعا کو روحانی قوت کا ذریعہ قرار دیتے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ کی مسنون دعاؤں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اے اللہ! مجھے اشیا ویسی دکھا جیسی وہ حقیقت میں ہیں۔ (ربی ارنی الاشیاء کما ھی)۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اس مسنون دعا سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ انسان نامعلوم اشیا اور حقیقت کو جاننا چاہتا ہے۔ اُن کا علم حاصل ہوگا تو اس پر تصرّف پا جائے گا۔ یہ انسان کی جبلّی خواہش ہے، وہ اس سے فرار نہیں حاصل کر سکتا۔ لہٰذا دُعا بھی اُس کی جبلّت میں داخل ہے۔ انسان کی شخصیت کے بنانے اور اُسے مضبوطی عطا کرنے کے لیے دُعا ایک بہترین فاعل ہے۔ پھر یہ کہ اگر یہ فعل اجتماعی طور پر انجام پائے تو اس کا اثر زیادہ گہرا ہوگا۔ کیوں کہ عبادات اجتماعی صورت میں زیادہ کامیاب ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ ایک راہب بھی جب دنیا سے منہ موڑ لیتا ہے تو اس کا مقصد اجتماع ہوتا ہے بندے کا خدا سے وصال کی صورت میں۔[۳۳۵] اقبالؒ فرماتے ہیں کہ نفسیاتی طور پر انسان جب اجتماع کی صورت میں اکٹھے ہوتے ہیں تو اس سے اُن کے اندر ایک خاص قوت اور جذبات میں شدت پیدا ہوتی ہے جو الگ تھلگ رہتے ہوئے ممکن نہیں۔[۳۳۶] چناں چہ اسلام میں اجتماعی عبادات کو اس لیے زیادہ پسند کیا اور اس پر زور دیا گیا ہے کہ اس سے روحانی تجلّیات کا وہ حصول ہوتا ہے جو تنہا یا خلوت پسند صوفی کو کم ہی ہوتا ہوگا۔ اجتماعی دُعا کے بارے میں اقبالؒ لکھتے ہیں:

> It is a unique process of discover o self negation, and thus discovers its own worth and justification as a dynamic factor in the life of the universe.[337]

ان کے مطابق باجماعت عبادات، حصولِ معرفت کا حقیقی سرچشمہ بھی ہیں۔ اسی لیے اسلام نے صلوۃ باجماعت پر زور دیا ہے اور باجماعت عبادت کو انفرادی عبادت پر ستّر گنا فضیلت دی ہے۔ اس سے زیادہ پرامن اور پُرخلوص عمل اور کیا ہوگا؟۔ علامہ بھی عمل اور تقدیر کا یہ تصور قرآنی فکر سے اخذ کرتے ہیں کہ انسان کو تقدیر کے سامنے عاجز ہو کر بیٹھے نہیں رہنا چاہیے بلکہ دعا اور اپنے اعمال سے اس کوشش میں اضافہ کرتے رہنا چاہیے کہ کیا خبر اس کے نیک اعمال اور اللہ پر بھروسے کی وجہ سے اللہ اپنے بندے سے راضی ہو جائے۔ اور تسلیم و رضا کے اس مقام پر جا پہنچے جہاں اللہ اور بندے کی رضا ایک ہو جاتی ہے:

فطرت کے تقاضوں پہ نہ کر راہِ عمل بند   مقصود ہے کچھ اور ہی تسلیم و رضا کا[۳۳۸]

آہِ سحر گہی ، آہِ نیم شبی

مناجات و دُعا کے اوقات کے ضمن میں کلامِ اقبالؒ میں سب سے زیادہ ذکر وقتِ سحر کا ہوا ہے۔قرآن میں اللہ فرماتا ہے کہ سحری کے وقت کی دعائیں اور آہیں جو خدا کے سامنے سربسجود ہوکر کی جائیں کبھی رائیگاں نہیں جاتیں۔ اس حوالے سے فکرِ اقبالؒ اس وقت اور بھی مذہبی و صوفیانہ ہو جاتی ہے جب علامہ اپنے کلام میں آہِ نیم شبی ، آہِ سحر گاہی ، آہِ صبح گاہی ، فغانِ نیم شبی ، وغیرہ جیسی تراکیب بکثرت لاتے ہیں۔علامہ اقبالؒ کی حیات سے ایسی کئی مثالیں ملتی ہیں کہ اُن کے اکثر اشعار کا نزول رات اور خصوصاً وقتِ سحر ہوا ہے۔اُن کا روزمرہ کا معمول بھی یہی تھا کہ وہ شبِ زندہ دار تھے۔ رات کا اولین حصہ کچھ دیر سوتے پھر اس کے بعد اٹھ جاتے اور ساری رات، صبح تک عبادت میں مصروف رہتے تھے۔اکثر طویل اور روحانی موضوعات پر محمول نظمیں اسی عرصے میں کہی گئی ہیں۔اقبالؒ عملِ تخلیق و روحانی ترقی کے حصول کے لیے 'وقتِ سحر' کو مذہبی اور تجرباتی دونوں حوالوں سے بہت اہمیت دیتے ہیں یہ لمحات کیوں کہ انسان کی روح کی بے داری کے لمحات ہیں۔قرآن و حدیث کے حوالے سے دیکھا جائے تو اس وقت میں خصوصی دعائیں کرنے کی تلقین کی گئی ہے، یہ بابرکت اور فکر و وجدان کو جلا بخشنے والے لمحات ہیں۔ایک صوفی، جو مقامِ شوق تک پہنچنے کی آرزو میں تڑپتا رہتا ہے۔ وہ سالک جو اپنے مرشد کی نظر کا طلب گار ہے جو عشقِ الٰہی کی شراب کے سرور میں سرمست رہنا چاہتا ہے۔اُس کے لیے ضروری ہے کہ وہ نوائے سحر کی لذت سے آشنا رہے۔ اُسے آدھی رات کی عبادات اور وقتِ سحر کی دُعاؤں کی تاثیر سے واقف رہنا چاہیے۔اور ایسا اُسی وقت ہوگا جب وہ اس تجربے سے گزرا ہو گا اور اگر وہ ان فیوض سے نامحرم ہے تو اس کی وجہ نوائے سحر سے محرومی ہے جو عاشق کے لیے ایک سزا کی طرح ہے:

تری سزا ہے نوائے سحر سے محرومی   مقامِ شوق و سرور و نظر سے محرومی[۳۳۹]

بے اشک سحر گاہی تقویم خودی مشکل   یہ لالۂ پیکانی خوشتر ہے کنارِ جُو[۳۴۰]

صوفیہ کرام کے نزدیک یادِ الٰہی میں آہ و بکا کی بہت اہمیت ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا (اس طرح) کہ زیادہ ہنسنا دلوں کو مُردہ کر دیتا ہے۔[۳۴۱] یادِ الٰہی اور عشقِ الٰہی میں آنسو بہانا روح کو گداز اور قلب کو پاک کر دیتا ہے۔ اس لیے صوفیہ کرامؒ کے یہاں نالہ و آہ و بکا کی بہت اہمیت ہے۔ اقبالؒ بھی اس قسم کے رونے کو برکار امور میں ہنسنے پر ترجیح دیتے ہیں کیوں کہ یہ رونا مایوس آدمی کا یا خوف زدہ انسان کا رونا نہیں بلکہ یہ گریہ اپنے اعمال کی خرابی اور اللہ کے کرم کی آرزو میں آنسو بہانا ہے۔ یہ وہ آنسو ہیں جو عشق الٰہی میں سرشار دل سے نکلتے ہیں، جو عشق کے تیر کی تیزی اور عشق کی تلوار کی دھار کے زخموں کا نتیجہ ہیں۔ جو دل سے نکلتے ہیں اور دل ہی پر گرتے ہیں اور دل کے زخموں کا مداوا ہیں۔ حضرت رابعہ بصریؒ فرماتی ہیں کہ خدا (کی محبت) کا غم اور دنیا کی نعمتوں کی محبت، ایک دل میں جمع نہیں ہوسکتی۔[۳۴۲]

خندہ را سرمایۂ صد نالہ ساز اشکِ خونیں را جگر پرکالہ ساز[۳۴۳]

مقصد اس کا یہ ہے کہ انسان اپنے باطن میں وہ سوز و گداز پیدا کرے جو اُسے معرفت کے اور بھی قریب کر دے۔ معرفت کے حصول کے لیے آہ و بُکا کرنا، اپنے اعمال کو یاد کر کے رونا مذہب اسلام کا ایک اہم پہلو ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا غارِ حرا میں اور راتوں کو سجدہ ریز ہو کر آہ و بُکا کرنا، صحابہ کرامؓ کا اپنے اعمال کو یاد کر کے رونا، حضرت ابوبکرؓ کی رقّتِ قلبی، حضرت عمر فاروقؓ کی آہ و بُکا، حضرت عثمانؓ کی نرم دلی اور شقاوت اور حضرت علیؓ کا خوف اِلٰہی سے آنسو بہانا، صوفیاے اسلام کے لیے حد درجہ پیروی و تقلید کا باعث ہے۔ حضرت عبداللہ ابن مبارکؒ لکھتے ہیں: ''اولیاء اللہ کے دلوں پر سکون حرام ہوتا ہے۔''[۳۴۴] یہ آنسو زورزبردستی یا جھوٹ کے نہیں کہ محض دکھاوے کے لیے آہ و بکا کی جائے بلکہ اصل آنسو وہی ہیں جو دل پر گرتے ہیں وہی آنسو عشق کی آگ کو مزید بھڑکاتے ہیں اور دل کے زخموں پر مرہم کا کام کرتے ہیں۔ اقبالؒ فرماتے ہیں:

چوں جرس آخر ز ہر جزوِ بدن نالۂ خاموش را بیروں فگن
آتش استی بزمِ عالم بر فروز دیگراں را ہم ز سوزِ خود[۳۴۵]

بہرِ انساں چشمِ من شب ہا گریست تا دریدم پردہ اسرارِ زیست
از درونِ کار گاہِ ممکنات بر کشیدم سرِ تقویمِ حیات[۳۴۶]

خودی کے شعلے سیکڑوں ابراہیمؑ جلاتی ہے اور پھر کہیں جا کر ایک محمدﷺ کا چراغ روشن ہوتا ہے۔ مطلب یہ کہ ہزاروں خودیاں بعض اوقات کسی ایک خودی کے ظہور کے لیے اپنا آپ قربان کردیتی ہیں۔ رموزِ بے خودی کے آغاز میں اپنی اس گریہ وزاری کا ذکر یوں کرتے ہیں:

در سکوتِ نیم شب نالاں بدم عالم اندر خواب و من گریاں بدم
جانم از صبر و سکوں محروم بود وردِ من یاحی و یاقیوم، بود
آرزویے داشتم خوں کردمش تازِ راہِ دیدہ بیروں کردمش[۳۴۷]

صورتِ شمع نُور کی ملتی نہیں قبا اُسے جس کو خدا نہ دہر میں گریۂ جاں گداز دے[۳۴۸]

شمع سحر یہ کہہ گئی سوز ہے زندگی کا ساز غم کدۂ نمود میں شرطِ دوام اور ہے[۳۴۹]

غم، گریہ، آہ وزاری، فغاں، نالہ یہ سب اصطلاحات کلامِ اقبالؒ میں کثرت سے ملتی ہیں جو اُن کی فکر کی روحانیت کی دلیل ہیں۔ ''نوائے غم'' میں کہتے ہیں کہ انسان کی فطرت کی بلندی کے لیے غم لازم ہے۔[۳۵۰] غم والم انسان کی فطرت کا خاصہ ہے۔ نظم ''فلسفۂ غم'' میں وہ نکتہ آفرینی کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ''الم'' اللہ کی کتاب قرآن مجید کا بھی ایک جزو ہے۔ یہ انسانیت کے نغمے کا الاپ غم ہے۔ اس کے بغیر نغمۂ انسانیت مکمل ہی نہیں ہوتا۔ یہ قلب و روح کی زینت و خوب صورتی اور مردہ دلوں کو جگانے کا باعث ہے۔ عیش وعشرت میں ڈوبے ہوؤں کے لیے مضراب کا کام دیتا ہے، دلوں کے بھید کھولتا ہے۔ اقبالؒ اسے ''روح کا ایک نغمۂ خاموش''[۳۵۱] قرار دیتے ہیں۔ اس لیے بھی اقبالؒ کے یہاں یہ بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ ان اوقات میں آہ و فغاں کے کئی لمحات میسر آتے ہیں۔ لہٰذا ان لمحوں سے فیض اٹھانا چاہیے۔ یہی تاریکی کے لمحات دراصل قلبی و باطنی نور کی دریافت کرتے ہیں۔ بالِ جبریل کی بیشتر غزلیات و رباعیات میں ''آہِ سحر گہی'' کی اہمیت بیان کی ہے:

عطار ہو رومی ہو رازی ہو غزالی ہو کچھ ہاتھ نہیں آتا بے آہِ سحر گاہی[۳۵۲]

نہ چھین لذتِ آہِ سحر گہی مجھ سے نہ کر نگہ سے تغافل کو التفات آمیز[۳۵۳]

اقبالؒ کہتے ہیں نالہ وگریہ صرف وہ نہیں جو محبوب کی یاد میں عاشق بہ آواز بلند کرتا ہے بلکہ

عشق کے رازوں میں سے ایک راز یہ بھی ہے کہ وہ کیفیت جب عاشق اپنے گریہ وزاری کو ضبط کرتا ہے تاکہ پردہ داری رہے، وہ بھی دراصل آہ ہی کا اثر رکھتی ہے۔ مراد اس سے یہ ہے کہ بعض اوقات یوں بھی ہوتا ہے کہ عارف باللہ خدا کی عبادت میں اس قدر محو ہوتا ہے کہ اُسے فرصت نہیں ملتی کہ اپنے لیے دستِ سوال دراز کر سکے۔ اور خدا کی راہ میں اُسے جو مصائب و تکالیف کا سامنا کرنا پڑتے تو محض اس لیے آہ و بکا نہیں کرتا کہ یہ بے صبری کی علامت ہے، عشق کی مضبوطی کا ثبوت یہ ہی ہے کہ کڑے سے کڑا امتحان بھی ہو تو عاشق خاموش رہے۔ حیات یہ نہیں کہ جسم گوشت اور ہڈیوں کا مجموعہ ہو جس میں خون اور پانی طاقت بن کر دوڑتا ہو، حیات تو عشق کی آگ میں مسلسل جلتے رہنے کا نام ہے۔ ایک مسلسل اضطراب ہی عشق کی خوبی ہے۔ اسی سوزِ جگر میں زندگی پوشیدہ ہے: حیات سوزِ جگر کے سوا کچھ اور نہیں۔[۳۵۴]

احوال محبت میں کچھ فرق نہیں ایسا سوز و تب و تاب اول، سوز و تب و تاب آخر[۳۵۵]

آہِ صبح گاہی اور آہِ نیم شبی میں جہاں تاثیر بے پناہ پائی جاتی ہے وہیں صاحبِ عشق کو اسے برداشت کرنے کے لیے بڑا حوصلہ درکار ہوتا ہے، کیوں کہ یہ ایک طرف اللہ کا کرم اور عنایت ہے تو اس کی آزمائش بھی ہے۔ اس آہ میں جہاں دلی سکون ہے، وہیں اس کی تڑپ میں یک گونہ بے چینی و بے تابی بھی پائی جاتی ہے۔ جگر خوں ہو تو چشم دل میں ہوتی ہے نظر پیدا، والا حساب ہوتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

نوائے صبح گاہی نے جگر خوں کر دیا میرا خدایا جس خطا کی یہ سزا ہے، وہ خطا کیا ہے![۳۵۶]

یہ نوا جو روح کی گہرائیوں سے نکلتی اور قلب و دماغ کو سرشار کر دیتی ہے اس مرحلے تک پہنچنا عام انسان کے بس کی بات نہیں بلکہ اس کے لیے جگر خون کرنا پڑتا ہے۔ قلندر جذب و سلوک کی تکلیف دہ راہوں سے گزر کر اس نعمت سے بہرہ ور ہوتا ہے۔ یوں لگتا ہے کہ مذکورہ بالا شعر میں اقبالؒ نزول کے دوران جسم و روح پر اُترنے والی اس کیفیت کا بیان کر رہے ہیں جو عالمِ حضوری میں صوفی کے قلب پر گزرتی ہے۔ حضوری کی اس کیفیت کے بعد صوفی جن نعائم سے مالا مال ہوتا ہے، وہ اپنی جگہ لیکن یہ کیفیت بذاتِ خود نہایت تکلیف دہ کیفیت ہے۔ عارف وصوفی کی یہ کیفیت جو 'حضوری' کہلاتی ہے۔ انبیاؑ کے یہاں یہی کیفیت اعلیٰ مرتبہ حاصل کر کے

وحی بن جاتی ہے اور وحی کے نزول کے وقت نبی کے جسم و روح کو کس مشقّتِ روحانی سے گزرنا پڑتا ہے۔اس حوالے سے کئی روایتیں احادیث مبارکہ میں موجود ہیں۔صوفی پر جب ایک خاص وقت میں خدا کا فیضان ہوتا ہے اور اللہ اسے اپنی معرفت کے اسرار سے با خبر کرتا ہے، تو اس دوران اُسے بھی اسی پر مشقت اور تکلیف دہ آزمائش سے گزرنا پڑتا ہے: ٹھم اے رہرو کہ شاید پھر وہی مشکل مقام آیا[۳۵۷] سے اقبالؒ اسی کیفیت کے نزول کی طرف اشارہ کر رہے ہیں:

میں نے پایا ہے اُسے اشکِ سحر گاہی میں جس دُرِناب سے خالی ہے صدف کی آغوش[۳۵۸]

نگہ اُلجھی ہوئی ہے رنگ و بُو میں خِرد کھوئی گئی ہے چار سُو میں
نہ چھوڑ اے دل فغانِ صبح گاہی اماں شاید ملے، اللہ ھُو میں[۳۵۹]

آہ سحر گاہی اور آہِ نیم شبی کی طرف بھی توجہ دلاتے ہوئے اقبالؒ اللہ تعالیٰ سے دُعا کرتے ہیں کہ وہ ان کی قوم کے جوانوں کو آہِ سحر عطا کر دے تا کہ اُن کی بصیرت کے نور سے وہ واقف ہو کر من کی دنیا کو فتح کر سکیں۔

ہمدردی/ انسانی دوستی

مردِ قلندر کی سب سے بڑی صفت یہ ہے کہ وہ ہم دردِ مخلوق خدا ہوتا ہے اور ہر وقت دوسروں کی بھلائی کے لیے دُعا گو رہتا ہے۔خلق خدا اُس کو کس قدر ہی تکلیف کیوں نہ پہنچائے، اُس کا نعرہ سب کا بھلا، سب کی خیر ہی ہوتا ہے۔مردِ فقیر اپنے لیے تو دُعا شاذ و نادر ہی مانگتا ہے اور دوسروں کے لیے ہر دم دُعا گو رہتا ہے۔علامہ اقبالؒ دُعا کو مومن کا ہتھیار سمجھتے ہوئے اس کا بہ کثرت استعمال کرنے کی تلقین کرتے ہیں اور ایسا نہیں کہ وہ صرف وعظ و نصیحت ہی کرتے ہوں جیسا کہ عام طور پر اخلاقیات کا درس دینے والوں کا طریقہ ہوا ہے ب۔ ان کے کلام کا جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے مومن کے اس ہتھیار سے جگہ جگہ کام لیا ہے اور نت نئے طریقوں سے بلکہ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں کہ اقبالؒ نے دُعا کو فنِ لطیف کی حد تک پہنچا دیا ہے۔وہ اپنی کتاب اقبالؒ کا تصورِ زمان و مکان میں لکھتے ہیں:

اقبالؒ کی بے لوثی اور بے غرضی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ باوجود اس کثرت کے ساتھ

حق تعالیٰ کو مخاطب کرنے کے انھوں نے کبھی نہ تو اس دنیا میں اپنی بھلائی کے لیے دُعا کی ہے اور نہ آخرت میں اپنی نجات کے لیے۔ وہ دُعا کرتے ہیں تو محض اپنی قوم کی فلاح کے لیے۔[۳۶۰]

علامہ کہتے ہیں کہ اللہ نے انسان اور کائنات کو بے مقصد تخلیق نہیں کیا، بلکہ فکرِ قرآن کے مطابق خدا نے تو انسان کو نائب اپنا بنایا ہے اور ظاہر ہے کہ اس نیابت کے لیے اُسے کچھ اختیارات بھی دیے ہیں۔ اس طرح گویا اللہ نے انسان پر اپنے اعتماد کا اظہار کیا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ کارِ دنیا جس دردِ سر کا باعث بنتا ہے بندگی اور اطاعت کے معاملات میں بھی درد اٹھانا پڑتا ہے۔ لیکن یہ درد سر کے بجائے دل کا اور جگر کا درد ہے۔ سید علی ہجویری کشف المحجوب میں بیان کرتے ہیں کہ حضرت حمدون بن احمدؒ سے کسی نے دریافت کیا کہ سلف صالحین کا کلام دلوں میں اتنا کیوں اترتا ہے؟ تو آپ نے جواب دیا: اس لیے کہ سلف صالحین اسلام کی عزت اور حفاظت اور اللہ کی خوشنودی کے لیے کلام کرتے تھے اور ہم لوگ اپنے نفس کی عزت اور طلبِ دنیا اور لوگوں میں مقبول ہونے کے لیے کلام کرتے ہیں۔[۳۶۱] سید علی ہجویریؒ فرماتے ہیں:

> جو شخص حق تعالیٰ کی مراد کے مطابق کلام کرے اور حق بیان کرے تو اس کے کلام میں زور اور رعب ہوتا ہے اور شریروں پر اثر کرتا ہے اور جو شخص اپنی خواہش اور نفس کے مطابق کلام کرتا ہے اس میں ذلت اور رسوائی ہوتی ہے اور لوگوں کو اس سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا، اس کا نہ بولنا، اس کے بولنے سے بہتر ہے۔[۳۶۲]

اقبال کے نزدیک یہ سوزِ مسلسل جو عشقِ صادق کی دین ہے، انسان کو اعلیٰ اخلاقی قدروں کا حامل بنا دیتا ہے۔ صوفی ایک ایسا شخص ہے جو اللہ کی مخلوق سے انسیت رکھتا ہے۔ وہ دوسروں میں عیب تلاش کرنے کی بجائے اپنے عیوب پر ہمہ وقت نگاہ رکھتا ہے۔ اس کے کوچے میں بڑا چھوٹا، امیر غریب، ہندو مسلمان سب حاضر ہیں۔ وہ خوش خلق، خوش گمان اور با امید رہتا ہے اور دوسروں کو بھی اسی کا درس دیتا ہے۔ وہ زندگی کو اپنے لیے بوجھ نہیں، نعمتِ خداوندی سمجھتا ہے اور اس نعمت کا شکرانہ اللہ کے احکام پر عمل کر کے ادا کرتا ہے۔ وہ اللہ کی عبادت اس کے خوف سے نہیں، بلکہ اس لیے کرتا ہے کہ اللہ کی ذات لائقِ عبادت ہے۔ حق کی راہ میں وہ ثابت قدم ہے۔ کوئی شے اسے راہِ حق سے نہیں ہٹا سکتی۔ وہ مصمم ارادوں کا مالک، عملِ پیہم کا راہی اور محبت

کا طلب گار ہے۔ شمع کی مانند خود کو جلاتا ہے اور دوسروں کو روشنی فراہم کرتا ہے۔ وہ صاحبِ نور ہے، صاحبِ معرفت و نگاہ ہے۔ عشق کی حرارت سے اس کی مٹی پختہ ہوئی ہے۔ ہر قسم کے تعصب سے پاک ہے۔ پاک دل و پاک نگاہ و پاک روح کا حامل ہے۔ فرقہ آرائی سے کوسوں دور رہتا ہے۔ اس کا مقصد اصلاح و عملِ خیر کی پرورش ہے۔ اس کی آنکھ مخلوقِ خدا کے غم میں روتی ہے۔ اس کا نالۂ نیم شب اپنے جگر کے داغوں کو مندمل کرنے کی بجائے مخلوقِ خدا کے غموں کو زائل کرتا ہے۔ وہ دوسروں کے لیے ہر وقت دعا گو ہے۔ اپنے شدید دشمن کے لیے بھی کلمۂ خیر ادا کرتا ہے۔ وہ قولوا للناس حسناً کی عملی تفسیر ہے۔ کم خور و کم خواب و کم گو کی عملی تفسیر ہوتا ہے۔ محافل دنیاوی سے کتراتا ہے۔ اس کی خلوت اور جلوت دونوں خدا کے ذکر سے مکمل ہیں۔ بانگِ درا کی اکثر منظومات میں صوفی کی وسیع المشربی اور مخلوق سے محبت کا موضوع بیان ہوا ہے۔ نظم 'تصویرِ درد' میں وہ صوفی کی انھی اخلاقی قدروں کا بیان یوں کرتے ہیں:

پرونا ایک ہی تسبیح میں ان بکھرے دانوں کو
جو مشکل ہے تو اس مشکل کو آساں کر کے چھوڑوں گا
جلانا ہے مجھے ہر شمع دل کو سوزِ پنہاں سے
تری تاریک راتوں میں چراغاں کر کے چھوڑوں گا
مجھے اے ہم نشیں رہنے دے شغلِ سینہ کاری میں
کہ میں داغِ محبت کو نمایاں کر کے چھوڑوں گا[۳۶۳]

تعصب چھوڑ ناداں! دہر کے آئینہ خانے میں ‌ ‌ یہ تصویریں ہیں تیری جن کو سمجھا ہے بُرا تو نے
صفائے دل کو کیا آرائشِ رنگِ تعلق سے ‌ ‌ کفِ آئینہ پر باندھی ہے او ناداں حنا تو نے
شجر ہے فرقہ آرائی، تعصب ہے ثمر اس کا ‌ ‌ یہ وہ پھل ہے کہ جنت سے نکلواتا ہے آدم کو
شرابِ روح پرور ہے محبت نوعِ انساں کی ‌ ‌ سکھایا اس نے مجھ کو مست بے جام و سبو رہنا[۳۶۴]

یہاں وہ ایک ایسے صوفی کی طرح دکھائی دیتے ہیں جو ساری انسانیت سے محبت کرتا ہے، مخلوق خدا کی اصلاح کرنا چاہتا ہے، ان کے مابین نفرتوں، مناقشوں، ہر قسم کے تعصّبات کو ختم کر کے صرف اور صرف محبت کے گیت گاتا ہے۔ سچے اور کھرے جذبات کا اظہار کرتا ہے، غموں کو

بانٹنے، اپنوں سے میل جول رکھنے اور استغنا برتنے کا درس دیتا ہے:

تمنا دردِ دل کی ہو تو کر خدمت فقیروں کی نہیں ملتا یہ گوہر بادشاہوں کے خزینوں میں[۳۶۵]

ہے عاشقی میں رسم الگ سب سے بیٹھنا
بُت خانہ بھی، حرم بھی، کلیسا بھی چھوڑ دے[۳۶۶]

خدا کے عاشق تو ہیں ہزاروں بنوں میں پھرتے ہیں مارے مارے
میں اس کا بندہ بنوں گا جس کو خدا کے بندوں سے پیار ہوگا[۳۶۷]

نشہ پلا کے گرانا تو سب کو آتا ہے مزا تو جب ہے کہ گرتوں کو تھام لے ساقی[۳۶۸]

ہجوم کیوں ہے زیادہ شراب خانے میں فقط یہ بات کہ پیرِ مغاں ہے مردِ خلیق[۳۶۹]

صاحبِ عمل و مردِ انقلاب

صوفیہ کرام کے ساتھ عام طور پر یہ منسوب کیا جاتا ہے کہ صوفی ایک ایسا شخص ہے جو خدا سے اس طرح لو لگائے کہ دنیا سے بالکل کنارہ کش ہو جائے۔ یا صوفی وہ ہے جو جنگلوں یا صحراؤں میں نکل جاتا ہے۔ بس اپنی چھوٹی سے کٹیا میں بیٹھ کر ہاؤ ہو کا نعرہ لگاتا رہتا ہے۔ اس کی بلا سے ملک یا امّت اگر مصیبت میں ہے تو پروا نہیں، اُسے صرف اپنی اور خدا سے محبت کی پروا رہتی ہے۔ وہ ایک سُست، بے عمل، زندگی کی حرارت سے عاری نا کارہ وجود رکھتا ہے۔ وہ دوسروں کو متاثر کرنے کے لیے خوش گوئی اختیار کر لیتا ہے، کرامات کا اظہار کرتا ہے۔ اُس کی نمازیں اور عبادات ایک متاثر کرنے کا ذریعہ ہیں اور بس۔ یہ ایک عمومی رجحان ہے جو عوام الناس میں اہلِ صوف کے بارے میں پایا جاتا ہے جو سرا سر غلط، بے ہودہ اور لغو ہے۔ اس قسم کے تصورات جہالت و لاعلمی کی دلیل، تصوف کی روایت سے بے خبری اور ایک مخصوص قسم کے تعصّب کی بنا پر قائم کیے جاتے ہیں۔ حقیقت میں یہ لوگ تصوف تو کیا، اسلام ہی کے بنیادی پیغام سے واقف نہیں۔ ان لوگوں کے اس غلط تصور کی ایک بڑی وجہ ان نام نہاد ڈھونگیوں پر اعتبار کرنا ہے جنھوں نے دنیاوی نام و نمود کی خاطر تصوف کا لباسِ ظاہری اوڑھ رکھا ہے اور

معصوم لوگوں کو اپنے عجیب الخلقت رویوں اور حلیوں سے بے وقوف بنا رہے ہیں حقیقت میں ان کا تصوف اور معاملاتِ تصوف سے کوئی لینا دینا نہیں ہوتا۔

تصوف کی روایت کا جائزہ لینے کے بعد اس بات کے کہنے میں کوئی شک نہیں رہتا کہ صوفی کی زندگی کا اصل مقصد نہ صرف اپنی ذات کا تصفیہ کرنا ہے بلکہ صوفی اپنی پوری زندگی ایک خاص مقصد کے تحت گزارتا ہے جس میں مذہب کی ترویج و اشاعت سے لے کر خدا کے بندوں کی اخلاقیات کو سنوارنا اور اُنھیں قرآن و سنّت کا صحیح مفہوم بتانا شامل ہے۔ اقبال کے نزدیک صوفی ایک ایسا ''خوش خلق'' انسان ہے جو اپنے اندر اعلیٰ اخلاق پیدا کرتا ہے اور اسے دوسروں کے لیے قابلِ تقلید بناتا ہے۔ وہ اپنی زندگی کے تجربات سے دوسروں کے لیے سبق اخذ کرتا ہے، اپنی ذات کو خطرے میں ڈال کر دوسروں کی فلاح و ترقی کے راستے استوار کرتا ہے۔ اولیاء اللہ کی انھی صفات و کردار کی وجہ سے علامہ ان سے بے پناہ عقیدت رکھتے ہیں اور ایسی کسی بھی شخصیت، جو عشقِ الٰہی اور عشقِ رسول ﷺ میں جاں نثار کرنے کو ہمہ دم تیار ہے، اور ''جن لوگوں کے عقائد کا ماخذ کتاب و سنت ہے اقبالؒ ان کے پیروں پر اپنا سر کیا ٹوپی رکھنے کو تیار ہیں''۔[۳۷۰]

حضرت بایزید بسطامیؒ فرماتے ہیں کہ جب تک تم کسی ولی اللہ کو شریعت کا پابند نہ دیکھ لو اس وقت تک اس پر فریفتہ نہ ہو جاؤ۔[۳۷۱] اور حضرت مجدد الف ثانیؒ فرماتے ہیں کہ جو شریعت کی پابندی کرتا ہے وہ صاحبِ معرفت ہوگا اور شریعت میں سستی کرنے والا معرفت سے بے نصیب ہوگا۔ ایک فرض کا ادا کرنا ہزار چلّوں سے بہتر ہے۔[۳۷۲] حضرت علی ہجویریؒ شریعت اور حقیقت کو ایک ہی مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر دونوں میں فرق کیا جائے تو لامحالہ ایک کو رد اور ایک کو قبول کرنا پڑے گا حال آنکہ دونوں حق ہیں اور شریعت کا ردّ کرنا الحاد اور حقیقت کا رد کرنا شرک ہے۔[۳۷۳] صوفیہ کے نزدیک لا الہ الا اللہ، حقیقت اور محمد الرسول اللہ، شریعت ہے۔ کتبِ تصوف سے اولیائے کرام کے چند اقوال درج ذیل ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ شریعت کی پابندی کو وہ کس قدر اہمیت دیتے تھے:

حضرت محمد بن فضل بلخیؒ: سب سے زیادہ عارف باللہ وہ ہے جو اس کے احکام بجالانے میں زیادہ کوشش کرنے والا اور اس کے نبی ﷺ کی سنّت کی پیروی کرنے والا ہو۔[۳۷۴]

ابوعبداللہ ترمذی: جو شخص بندگی کے اوصاف سے جاہل ہو وہ اوصافِ ربوبیت سے زیادہ جاہل ہوتا ہے۔[۳۷۵]

حضرت ابوالحسن نوریؒ: جب تم ایسے شخص کو دیکھو جو اللہ کے ساتھ ایسی حالت کا دعویٰ کر رہا ہے جو اُسے علمِ شرعی کی حد سے نکال دیتی ہے تو ہرگز اس کے قریب نہ جانا۔[۳۷۶]

حضرت عبداللہ بن منازل: جو شخص فرائض میں سے کسی فریضے کو ضائع کرتا ہے تو اللہ اُسے سنتوں کو ضائع کرنے میں مبتلا کر دیتا ہے اور جو سنّتوں کو ضائع کرتا ہے وہ بہت جلد بدعات میں جا پڑتا ہے۔[۳۷۷]

سہل بن عطا: جو شخص اپنے نفس پر آدابِ شریعت کو لازم کرتا ہے، اللہ اس کے دل کو نورِ معرفت سے منوّر کر دیتا ہے اور اللہ کے محبوب ﷺ کے احکام، آپ ﷺ کے افعال اور آپ ﷺ کے اخلاق کی اتباع سے زیادہ عزت و شرف والا کوئی مقام نہیں۔[۳۷۸]

حضرت ابوالقاسم نصرابادی: تصوف کی اصل کتاب و سنّت کو اختیار کرنا، خواہشات اور بدعات کو ترک کرنا، رخصتوں اور تاویلات کے ارتکاب کو چھوڑنا ہے۔[۳۷۹]

علامہ اقبالؒ ایسے بے عمل صوفی سے جو شریعت سے بے گانہ ہے، مخاطب ہو کر فرماتے ہیں کہ ایسا درویش یا قلندر جو صاحبِ ذوق تو ہو لیکن عمل سے عاری ہو، طریقت پر تو دھیان دے لیکن شریعت کو بھول جائے، جس کے باطن سے ہنگامے پیدا نہ ہوتے ہوں، جس کی فکر کی سُرعت بجلی سے زیادہ بڑھ کر نہ ہو، جس کے عشق کا سوز جلا کر راکھ نہ کر دے، ایسا فقر تو محض مجذوبی ہے۔ اس میں مستی و سرشاری تو ہے لیکن بے مقصد و بے فائدہ ہے۔ اُس کی سکر و مستی کا غلبہ صرف اُس کی روح کے لیے ہے۔ وہ ایک راہب کی طرح صرف اپنے نفس کی آب یاری کرنا چاہتا ہے۔ پیغمبر کی طرح صاحبِ 'صحو' نہیں ہوتا کہ دوسروں کی فلاح اور نشو و نما کے لیے اپنی زندگی وقف کر دے۔ اقبال اپنے ایک مکتوب بنام خواجہ حسن نظامی میں لکھتے ہیں کہ ''روحانیت میں اسلامی تربیت کا طریق 'صحو' ہے، نہ 'سکر'۔''[۳۸۰] مثنوی جاوید نامہ میں ابلیس سے مکالمہ کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں کہ ایسے درویش کی بیعت سے بچو، جو بے عمل ہے اور محض عاشقی کے نعرے لگاتا ہے: حذر ز بیعتِ پیرے کہ مردِ غوغا نیست۔ فلکِ مشتری پر غالب و حلاج سے مکالمے کے بعد خواجۂ اہلِ فراق، ابلیس کی روح نمودار ہوتی ہے اور وہ ہندوستانی خرقہ پوشوں

کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ ظاہری صوفی ذوقِ عمل سے محروم ہیں۔ ان کا زہد انھیں دنیا سے تارک ہونا سکھاتا ہے۔ انھوں نے شریعت کو ترک کر دیا ہے۔ یہ بس خیر و شر کے بحر میں غوطے کھا رہے ہیں، ہزاروں نشانیاں دیکھنے کے باوجود ابھی تک حق بات کے انکاری ہیں۔ ابلیس فریاد کرتا ہے کہ ایسے انسانوں کی صحبت نے مجھے خراب کر دیا ہے۔ کاش کوئی ایک ایسا مردِ زندہ ہوتا جو مجھے میرے حیلوں سمیت شکست دے دیتا۔[۳۸۱] ایسا فقر جو محض عریانی سکھاتا ہے، جو تقدیر کے سامنے بے بس ہو کر بیٹھا رہتا ہے اور عمل کو اپنا شیوہ نہیں بناتا علامہ ''الحذر الحذر'' کا نعرہ بلند کرتے ہیں۔ ابلیس کے مکالمے کے بعد ''روحِ ہندوستان'' ظاہر ہوتی ہے اور موجودہ ہندوستانی صوفیوں کے طریق پر نالہ و فریاد کرتے ہوئے کہتی ہے کہ یہ وہ درویش ہیں جو اپنی ذات کے اسرار سے نامحرم ہیں۔ ان کی بصیرت ظاہری زمان و مکان میں گرفتار ہے، یہ عشق کی آگ سے حرارت نہیں لیتی۔ انھوں نے اپنے ہاتھ پاؤں باندھ رکھے ہیں۔ خودی کے اسرار سے ناواقف ہیں اور کہنہ رسوم میں جکڑے ہوئے ہیں۔ روحِ ہندوستان ایسے نام نہاد، ڈھونگیوں سے بچنے کی ترغیب دیتی ہے۔[۳۸۲] سوے افلاک سیر کرتے ہوئے ملا غنی کاشمیری اور شاہِ ہمدان سے ملاقات کے وقت زندہ رود ایک غزل پڑھتا ہے:

با نشۂ درویشی در ساز و دما دم زن — چوں پختہ شوی خود را بر سلطنتِ جم زن
گفتند جہانِ ما آیا بتو می سازد — گفتم کہ نمی سازد! گفتند کہ برہم زن
اے لالۂ صحرائی تنہا نتوانی سوخت — ایں داغِ جگر تابے بر سینۂ آدم زن
توسوزِ درونِ او، تو گرمیِ خونِ او — باور نکنی؟ چاکے در پیکرِ عالم زن
عقل است چراغِ تو؟ در راہ گذارے نہ — عشق است ایاغِ تو با بندۂ محرم زن[۳۸۳]

مذکورہ غزل میں علامہ ایک ایسے باعمل، صاحبِ کردار اور باہمت صوفی کا نقشہ کھینچتے ہیں جو صحیح معنوں میں فقیری کے لائق ہے۔ علامہ اس کاخ و کو کی دنیا سے کنارہ کش ہونے کو فقیری نہیں سمجھتے بلکہ درویش وہ ہے جو اس جہانِ رنگ و بو کو آدم کی اصل دولت قرار دیتے ہوئے اس کی زمین سے دانہ دانہ حق کی راہ میں اکٹھا کرنے کے لیے آمادۂ عمل رہے۔ جو اپنی ذات سے نور حاصل کرے اور کائنات کو اس نور کے بل پر تسخیر کرے۔ آزر کے طریق کو چھوڑ کر ابراہیم کی

طرح جہانِ نو تراشنے کو اصل درویشی کا رتبہ دیا جاتا ہے۔ ایسا فقر جو محض بھوک، افلاس، رقص و عریانی کا درس دیتا ہو، سلطانی نہیں بلکہ رہبانی ہے۔[۳۸۴] پیغمبرانہ طریق سلطانی سکھاتا ہے۔ اقبالؒ صوفیہ کو پیغمبروں کا شیوہ اختیار کرنے کی دعوت دیتے ہیں:

بگذر از فقرے کہ عریانی دہد اے خنک فقرے کہ سلطانی دہد!
الحذر از جبر و ھم از خوے صبر جابر و مجبور را زہر است جبر
ایں بہ صبرِ پیہمے خوگر شود آں بہ جبرِ پیہمے خوگر شود
ہر دو را ذوقِ ستم گردد فزوں وردِ من "یالیت قومی یعلمون"[۳۸۵]

رودِ کاویری کے نام سلطان شہید کے پیغام میں علامہ حرکت و عمل کا فلسفہ بیان کرتے ہیں کہ زندگی نام ہی انقلاب و عمل کا ہے۔ انسان کے وجود کو اللہ نے زندگی دی ہے تو اس اظہار عمل کے ذریعے ہوتا ہے۔ ایسا ذکر جو فکر سے اور ایسا علم جو عمل سے عاری ہو۔ اس کے بارے میں قرآن میں اللہ فرماتا ہے کہ وہ ایسے ہے جیسے گدھے پر کتابیں لاد دی جائیں۔[۳۸۶]

رسول اللہ کا فرمان یوں ہے کہ شیطان علم کے معاملے میں اکثر تم پر سبقت لے گیا ہے۔ صحابہؓ نے فرمایا، یارسول اللہ ﷺ! وہ کیسے؟۔ آپ ﷺ نے فرمایا:

شیطان انسان کو بہکاتا ہے اور کہتا ہے کہ علم طلب کر، جب تک تو علم مکمل طور پر نہ پڑھ لے، عمل نہ کر۔ چناں چہ انسان ساری زندگی پڑھتا رہتا ہے اور عمل نہیں کرتا، مر جاتا ہے اور عمل کو ٹالتا جاتا ہے، شیطان سبقت لے جاتا ہے۔[۳۸۷]

اقبالؒ کہتے ہیں کہ زندگی کی حقیقت شیر سے سیکھنا چاہیے، گیدڑ سے نہیں جو بلند بانگ تو ہے، شور خوب مچاتا ہے لیکن شکار پر قابو پانے کے لیے حرکت و عمل سے ناواقف ہے۔[۳۸۸]

صوفی کا صاحبِ علم ہونے کے ساتھ ساتھ صاحبِ عمل ہونا بہت ضروری ہے۔ اور پھر اس علم کو اگر عشق کی قبا پہنا دی جائے تو یہ درویشی، سلطانی کے درجے تک لے جاتی ہے۔ فلسفی محض دانا ہے، صوفی محض مجذوب و مجنون ہے۔ اقبالؒ اندیشۂ دانا کو جنوں آمیز کرنا چاہتے ہیں جو ایک پیغمبرانہ صفت ہے۔ یہی قرآن کا حکم ہے کہ مردِ کامل اللہ کا نائب ہے، اس نیابت کا حق ادا کرنا اس کی ذمہ داری ہے۔ وہ خلوت نشین ہو کر نہیں بیٹھا رہتا بلکہ میدانِ عمل میں اپنے جذبہ و فکر کے

جوہر دکھاتا ہے۔ وہ عشق کے اسرار میں سے ایک 'سرّ' ہے۔[۳۸۹] فکر صرف راستے سے واقف کراتی ہے۔اس راہ پر چلنے کے لیے جو جذبہ چاہیے وہ عشق سے آتا ہے۔ چناں چہ فرماتے ہیں:

اک شرعِ مسلمانی، اک جذبِ مسلمانی ہے جذبِ مسلمانی سرِّ فلک الافلاک
اے رہروِ فرزانہ! بے جذبِ مسلمانی نے راہِ عمل پیدا نے شاخِ یقیں نم ناک[۳۹۰]

اک جنوں ہے کہ باشعور بھی ہے اک جنوں ہے کہ باشعور نہیں
بے حضوری ہے تیری موت کا راز زندہ ہو تُو تو بے حضور نہیں
کیا غضب ہے کہ اس زمانے میں ایک بھی صاحبِ سرور نہیں[۳۹۱]

خیر اور شر، منحصر بر عمل

اقبالؒ کے نزدیک اچھائی اور برائی انسان کے اعمال پر منحصر ہے۔ وہ نیک عمل کرے گا تو جنت اور بد کرے گا تو جہنم کا حق دار ہوگا۔ کیوں کہ انسان کی سرشت مٹی سے بنی ہے اس میں دونوں خاصیتیں اکٹھی ہو جاتی ہیں۔ جو نور اور نار سے مل کر بنی ہیں۔نور کی خاصیت نیک اور نار کی خاصیت بد ہے۔ انسان نار اور نور دونوں کا مرکّب ہے۔ اس لیے اس میں خیر و شر دونوں طرح کے عوامل پائے جاتے ہیں۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ فرماتے ہیں کہ انسان کی افضلیت کی بنیادی وجہ ہی یہ ہے کہ وہ خیر اور شر دونوں سے آزمایا جاتا ہے۔ اور مقامِ 'عبدیت' کی سربلندی کی بھی یہی وجہ ہے۔[۳۹۲] اپنے مکتوب میں وہ لکھتے ہیں:

> خیر کے لیے شر اور کمال کے لیے نقص کا آئینہ ضروری ہے۔ ہر وہ چیز جس میں نقص اور شرارت زیادہ ہوگی وہ خیر و کمال کی نمائندگی بھی زیادہ کرے گی۔ صوفی کمالِ شر سے بھی متصف ہوتا ہے اسی لیے کمالِ حُسن و اخلاق والا بنتا ہے۔ جب تک صوفی اپنے آپ کو زمین پر نہیں مارے گا وہ آسمان تک نہیں پہنچے گا۔[۳۹۳]

''The Human Ego__ His Freedom and Immortality'' میں علامہ اقبالؒ عمل کی اہمیت کی وضاحت نہایت صاف الفاظ میں یوں کرتے ہیں کہ انسانی خودی کا تقاضا یہ ہے کہ وہ منفرد دکھائی دے۔ یہی انفرادیت اس کی شخصیت بناتی ہے جس کا اظہار عمل سے ہوتا ہے۔ چناں چہ خودی اپنا اظہار عمل کی صورت میں کرتی ہے:

> Thus my real personality is not a thimg; it is an act. My experience is only a series of acts, mutually referring to one another, and held together by the unity of directive purpose. My whole reality lies in my directive attitude. You cannot perceive me like a thing in space, or a set of experience in temporal order; you must interpret, understand and appreciate me in my judegments, in my will-attitudes, aims, and aspirations.[394]

علامہ لکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے حیات کی سرشت میں از خود عمل کی استعداد رکھ دی ہے۔ اس سے یہ مفہوم نہیں اخذ کرنا چاہیے کہ اس طرح خدا نے اپنے اختیارات میں تحدید کر دی ہو گی۔ جس سے اُس کی قدرت کاملہ کی نفی ہوتی ہے۔

اسی خطبے میں فرماتے ہیں کہ ہمیں لفظ 'تحدید' سے خوف زدہ نہیں ہونا چاہیے کیوں کہ فعالیت دراصل ایک معنوں میں تحدید ہی ہے۔ خدا کی قدرت کاملہ ایک اندھی اور بے راہ قوت نہیں جس پر کسی طرف سے کوئی حد قائم نہیں ہوتی بلکہ قرآن پاک کا تو ارشاد ہے کہ عالمِ فطرت باہم دگر مربوط قویٰ کا نظام ہے اور خدا کی قدرت کاملہ میں حکمت کو بڑا دخل ہے۔ اُس کے ہر کام میں حکمت ہے وہ کوئی بے راہ اور من مانے طریق پر نہیں ہوتا۔ قرآن کے مطابق خدا نے تمام خیر اپنے دستِ قدرت میں لے رکھا ہے۔ یوں خدا، خیر کا فعّال ہے اس کی مشیت سراسر خیر ہے۔[۳۹۵]

پھر یہ سوال اٹھتا ہے کہ اگر خدا صرف خیر کا خالق ہے یا اس سے صرف خیر کا صدور ہوتا ہے تو شر کیا ہے؟۔ اسے خطبے میں آگے چل کر اقبالؒ ھبوط آدم کا واقعہ بیان کرتے ہوئے نہایت خوب صورتی کے ساتھ قرآن پاک کے ان قصص کا اصل مقصد واضح کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ آدم کو زمین پر بھیجنے کا مقصد یہ نہیں تھا کہ اُسے سزا دے کر زمین کو ملعون ٹھہراتے ہوئے اُسے جنت سے بے دخل کر دیا گیا۔ یہ تو عہد نامہ عتیق میں بیان ہوا ہے قرآن میں اس سے الگ انداز میں بات ہوئی ہے۔ قرآن میں آدم سے کہا گیا کہ زمین تمھارا مستقل ٹھکانہ بنا دیا ہے۔ گویا خدا نے خود انسان کو کائنات کو مسخّر کرنے کا حکم دے دیا۔[۳۹۶] اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ارتقائے حیات کے آغاز میں انسان کے اندر جنسی خواہشات کی کثرت عام تھی لیکن یہ واقعہ جو قرآن پاک میں بیان ہوا یہاں نہ ہی تو ایسی علامات اور نہ ہی ایسے مفاہیم کا اظہار ہوتا ہے جس سے آدم کی تخلیق کا مقصد محض جنسیت اور پیدائش کے عمل کو فروغ دینا ہو۔ قرآن کہتا ہے کہ اُس

نے آدم کو اشرف المخلوقات بنایا ہے۔ اُس کی تخلیق کا تقاضا محض یہ نہیں کہ وہ نسل کی افزائش کرے، بلکہ اُسے زمین پر بھیجنے کا اولین مقصد یہ تھا کہ یہ اُس کا مستقر ٹھہرایا گیا اور اس دُنیا کو مسخّر کرنے کے لیے بھیجا گیا۔[۳۹۷] ظاہر ہے کہ اس کے لیے اُسے راستہ بھی بتا دیا گیا، ابلیس جس کو شر کا اختیار پہلے ہی دیا گیا تھا بلکہ اس اختیار سے پہلے ہی شر کا صدور اس سے خدا کے حکم کی نافرمانی کی صورت میں ہو چکا تھا، انسان کو ابلیس سے بھی متنبہ کر دیا گیا کہ اُس سے ہوشیار رہے اور اُس کا راستہ اختیار نہ کرے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ انسان کو اتنا شعور اللہ نے دیا کہ وہ دونوں میں سے (خیر اور شر) ایک راستے کا انتخاب کر سکتا ہے۔ سورۃ الشّمس میں اللہ فرماتا ہے: قسم ہے نفس کی اور اسے درست بنانے کی۔ پھر سمجھ دی اس کو برائی کی اور اس سے بچ کر چلنے کی۔[۳۹۸] ابو سعید خدریؓ رسول اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے یوں فرمایا:

> کوئی آدمی خلیفہ (ذمہ دار) نہیں بنایا جاتا مگر اس کے لیے دو باطن ہوتے ہیں: ایک باطن تو اس کو خیر کا حکم دیتا ہے اور وہ اس کو رغبت دلاتا ہے اور دوسرا باطن اس کو شر کا حکم کرتا ہے اور اس کو شر کے لیے رغبت دلاتا ہے۔ اور معصوم وہ ہے جسے اللہ محفوظ رکھے۔[۳۹۹]

اس سے یہ ثابت ہوا کہ نفس کی اصلاح کے لیے اللہ نے انسان کو عقل و فہم عطا کی ہے۔ پھر اللہ چوں کہ خیر کا منبع و عامل ہے اس لیے انسان کی ہدایت کے لیے اُس نے پیغمبروں کو بھیجنے کا وعدہ بھی کیا۔ ایک وعدہ خدا نے ابلیس سے کیا تھا کہ قیامت تک اُسے مہلت دی جائے گی کہ وہ خیر کو روکے گا۔ خدا چوں کہ قدیم ہے اور قدیم کی خاصیّت یہ ہے کہ وہ کہے سے مُکرتا نہیں اس لیے خدا اپنے وعدے کے خلاف نہیں کرتا۔ چناں چہ یہ ابلیس (شر) اور انسان (خیر) کے مابین ایک جنگ جاری ہے۔ خیر اور شر کی یہ جنگ خدا اور ابلیس کے مابین نہیں ہے البتہ قرآن پاک بار بار یہ فرماتا ہے کہ بے شک ابلیس، انسان کا کھلا دشمن ہے۔ ابلیس، خدا سے دشمنی مول لے ہی نہیں سکتا کیوں کہ اس طرح اُس کا خدا کے مقابل آنا یا اُس کے برابر ٹھہرنا ضروری قرار پاتا ہے۔ جب کہ ابلیس خود، خدا کی مخلوق ہے۔ اس لیے اُس نے ابلیس کو شر کا اختیار دیا تو انسان کو اس سے زیادہ اختیارات عطا کر دیئے۔ یعنی اللہ نے ابلیس کو شر کا اختیار نہیں دیا بلکہ خیر کو روکنے کی مہلت دے کر آدم کی آزمائش کی بنیاد رکھی۔ چناں چہ ابلیس نے کہا:

کہنے لگا، کیوں کہ تو نے مجھے گمراہ کیا ہے، مجھے بھی قسم ہے کہ میں زمین میں ان کے لیے گناہوں کو مزین کروں گا اور ان سب کو بہکاؤں گا۔ سوائے تیرے ان بندوں کے، جو منتخب کر لیے گئے ہیں۔[۴۰۰]

قرآن میں ارشاد ہوتا ہے کہ انسان کو فطرتِ سلیمہ پر پیدا کیا گیا۔ لیکن انسان کی سرشت میں چوں کہ خطا ہے اس کا خمیر مٹی سے اٹھایا گیا اور مٹی کی خاصیت میں بھول چوک ہے، مٹی بہ نسبت آگ اور نور کے کم زور قویٰ رکھتی ہے اس لیے فرشتوں نے خدا سے سوال کیا کہ کیا تو ایسی مخلوق پیدا کرنا چاہتا ہے جو زمین پر فتنہ و فساد کرے۔ یہاں مقصود اس سوال سے یہ نہیں تھا کہ ملائکہ، انسان کو حقیر ٹھہرا رہے تھے بلکہ مقصد یہ تھا کہ انسان کا پتلا جس خمیر سے اٹھایا جا رہا تھا اُس خمیر کی خاصیّت کم زور تھی، اس پر دوسرے عناصر کا غلبہ ہوسکتا تھا۔ اس پر خدا کا جواب کہ جو میں جانتا ہوں، وہ تم نہیں جانتے، کی حکمت ہی یہ تھی کہ خدا نے اس کی فطرت میں خیر ڈال دیا جو خدائی خصوصیت تھی اس لیے خدا نے فرمایا کہ ''پھر اس میں اپنی روح پھونکی''۔ علامہ طباطبائی تفسیر میزان میں لکھتے ہیں کہ روح کی بابت سوال کے جواب میں یہ کہہ دینا کافی ہے کہ یہ اللہ کا وہ حکم ہے جو دفعتاً وجود میں آیا ہے۔ اور یہ قول ''کن'' چوں کہ کلمۂ اثبات ہے اس لیے وہ فطری طور پر خیر کا رجحان رکھتا ہے۔[۴۰۱]

اقبالؒ کے خیال میں آدم کی افزائش کا مقصد، ابلیس کو اُس کی نافرمانی کی سزا دینا ہے۔ خدا نے آدم کو اپنا خلیفہ مقرر کیا اور بادشاہ جب کہیں اپنا خلیفہ مقرر کرتا ہے تو اسے کچھ اختیارات بھی دیا کرتا ہے۔ آدم کو دنیا میں بھیجنے کا مقصد ظلمات پر نور کے ذریعے غلبہ پانا ہے اور اُسی کے صلے میں جنت کی نعمتیں اُس کے لیے لکھ دی ہیں اور اگر اُس کی روح کم زور ہو جائے گی، تو شر اُس پر غالب آ جائے گا۔ یہ انسان کی تخلیق کے مقصد کے خلاف ہوگا تو گویا انسان خدا کی نافرمانی کرے گا اور اُس وعدے کے خلاف جائے گا جو خدا نے اس سے لیا تھا (الست بربکم) تو پھر اس کا ٹھکانہ بھی ابلیس ہی کے ساتھ ہوگا تا آنکہ وہ اپنی روح پر توجہ دے اور اور خیر کا حصول کر لے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ انسان کو اختیار دے کر خدا نے اپنے نائب پر اعتماد کیا اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ بندہ بھی اس اعتماد پر پورا اُترے کیوں کہ خدا نے اُسے احسن تقویم بنایا تو بہتر ہے کہ وہ اسفل السافلین کی طرف نہ لوٹے۔[۴۰۲] اسی لیے اللہ آدم سے فرماتا ہے کہ ہم تمھیں خیر اور

شر دونوں سے آزمائیں گے۔۴۰۳ چناں چہ اقبالؒ فرماتے ہیں:

> We see that the Quranic legend of the Fall has nothing to do with the first appearance of man on this planet. Its purpose is rather to indicate man's rise from a primitive state of instinctive appetite to the conscious possession of a free self, capable of doubt and disobediance. The Fall does not mean any moral depravity; it is man's tansition from simple consciousness to the first flash of self-consciousness, a kind of awaking from the dream of nature with a throb of personal casuality in one's own being...... 404

چناں چہ فکرِ اقبالؒ کے مطابق زمین انسان کے لیے سزا کا مقام نہیں ہے۔ اُس کی پہلی نافرمانی یہ ثابت کرتی ہے کہ وہ اپنے فعل کا ذمہ دار اور با اختیار تھا اور یہ کہ اس کی سرشت میں خطا کرنا اور اپنے نفس پر ظلم کرنا ہے۔ یہ انسان کا خود مختار فعل تھا اسی لیے اُسے اس کی معافی دی گئی۔۴۰۵ اس معافی کے لیے اُس نے جن الفاظ کا استعمال کیا وہ دُعا تھی:

ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفرلنا و ترحمنا لنکونن من الخٰسرین۔

فلسفہ خیر و شر کی مزید وضاحت کرتے ہوئے اقبالؒ آدم کے واقعے سے ''شجر ممنوعہ'' کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ شجرِ ممنوعہ دراصل اُن مخفی علوم کا خزانہ تھا جو انسان کو درجہ بدرجہ اُس کی ذاتی کوششوں کی بنا پر حاصل ہوتے ہیں۔ وعلم آدم الاسماء کلھا سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسان فطرتاً علم کے حصول کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ لہٰذا جب ابلیس نے اس سے سرگوشی کی کہ اس شجر کا پھل کھاؤ حال آنکہ خدا نے اس سے منع کیا تھا تو یہ وہ عمل تھا جو عجلت کا عمل تھا، انسان کی فطرت کے تقاضوں کے خلاف تھا، یہ اُس کی ذاتی کوشش کے دخل سے ہٹ کر تھا۔ اسی لیے خدا نے اس سے روکا تھا۔ لیکن انسان جس کے بارے میں قرآن فرماتا ہے کہ وہ ''بڑا جلد باز ہے'' اقبالؒ فرماتے ہیں:

> Satan, however, persuaded him to cat the forbidden fruit of occult knowledge, and Adam yielded, not because he was elementally wicked, but because being 'hasty' (Ajul). by nature he sought a short cut to knowledge.406

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ آدم کو اس عجلت کی پاداش میں بے لباس کیا گیا اور ایک دوسرے پر کھول دیا، تو اس بات سے مراد یہ تھی کہ آدم پر یہ ظاہر کر دیا کہ اب اُس کی شیطان سے کھلی

جنگ ہے۔ اور ابلیس اس جنگ کے لیے جس ہتھیار کا سب سے زیادہ استعمال کرے گا، وہ نفسِ بہیمہ کی خواہشات ہیں۔ آدم کو اس جنگ کے لیے زمین پر بھیجا گیا کہ وہ اپنی بقا کے لیے اپنی تعداد میں اضافہ کرے، اپنے علم میں اضافہ کرے اور اپنی طاقت میں اضافہ کرے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں:

> The Adam's insertion into a painful Physical environment was not meant us a punishment; it was meant rather to defeat the object of satan who, as an enemy of man, diplomatically tried to keep him ignorant of the joy of perpetual growth and expansion.[407]

اقبالؒ کہتے ہیں کہ انسان کا مقصدِ اولیٰ یہ ہے کہ وہ خدا تک رسائی حاصل کرے۔ انسان جتنا اپنے اندر نور کی صفات پیدا کرتا چلا جائے گا (نیک صفات) اتنا ہی وہ خدا کے قریب ہوتا جائے گا اور جتنا بد صفات پیدا کرتا جائے گا اتنا ہی خدا سے اور اپنی اصل سے دور ہوتا جائے گا۔ چوں کہ انسان کے اچھے اور بُرے اعمال اور نتائج کا ذمہ دار وہ خود ہے اس لیے اُسے اگر کوئی تکلیف پہنچے تو اسے اس کا گلہ نہیں کرنا چاہیے کیوں کہ یہ اُسی کے اعمال کا نتیجہ ہے۔ ایک اور جگہ وہ فرماتے ہیں کہ اپنے اعمال کی وجہ سے ہر قوم اپنی موت کا سامان خود ہی کرتی ہے:

مگو با من خدائے ما چنیں کرد   کہ شستن می تواں از دامنش رد[۴۰۸]

جزا و سزا کا ذمہ دار

اقبالؒ کے نزدیک جنت یا جہنم مقامات نہیں جن کی حیثیت مکانی ہو بلکہ ان کی ماہیت ہر انسان کے اعمال کی کیفیت پر منحصر ہو گی۔ بانگِ درا کی نظم ''سیرِ فلک'' میں انھوں نے اسی بات کو ایک دل چسپ حکایت کی صورت بیان کیا ہے جو دراصل اُن کے ایک خواب کے نتیجے میں تخلیق ہوئی ہے۔[۴۰۹] نظم میں پیش کردہ حکایت کچھ یوں ہے کہ ایک رات اقبالؒ عالمِ تخیل میں محوِ پرواز ہیں اور افلاک کی سیر کو نکلتے ہیں۔ جنت کی سیر کے دوران ایک گھر جو کافی دور دکھائی دے رہا تھا نہایت تاریک اور سرد اور خاموش تھا۔ اقبالؒ اس کی ٹھنڈک کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ اس قدر خنک تھا کہ سرد ترین سیارہ بھی اس کے آگے کچھ حیثیت نہ رکھے۔ جب صاحبِ خواب نے فرشتوں سے پوچھا کہ یہ مقام کیسا ہے تو اُنھوں نے بتایا کہ یہ

جہنم ہے جہاں نہ نار ہے، نہ نور ہے۔ جہنم جس کے بارے میں اکثر خیال کیا جاتا ہے کہ یہ آگ کا ڈھیر ہے، اقبالؒ کہتے ہیں کہ اُن کو یہ جواب ملا کہ یہ بنیادی طور پر سرد ترین مقام ہے لیکن جو دُنیا سے لوگ بعد از موت یہاں آتے ہیں اُن کے اعمال کی بنا پر اُن کو یہ مقام گرم لگتا ہے یعنی وہ اپنے اعمالِ بد کی بدولت سزا پاتے ہیں اور استعارتاً کہا جاتا ہے کہ نار میں دھکیلے جاتے ہیں۔ یہ آگ اُن کے بُرے اعمال کی آگ اور تپش ہے۔ پہلا مقام جس کا ذکر کیا ہے ارم (جنت کا باغ) ہے جسے اقبالؒ کی ندرت فکر نے آرزو کا خاتمہ قرار دیا کیوں کہ جنت ایسا مقام ہے جہاں ہر شے میسر ہوگی (وہ جو چاہیں گے پائیں گے)۔ ظاہر ہے کہ جب ہر شے بن مانگے مل جائے گی تو اس سے آرزو ختم ہو جائے گی اور اقبال کے نزدیک آرزو کی موت دراصل دل و روح، قلب و نظر کی موت ہے۔ یہ صوفیانہ فکر ہے جس میں آرزو کو سالک کے سفر کے لیے نہایت ضروری خیال کیا جاتا ہے۔ اقبالؒ کے یہاں اس کی قدر اتنی بڑھ جاتی ہے کہ وہ پل پل بدلتی آرزوؤں کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ آرزو انسان کو عمل پر اُکساتی ہے۔ عمل اُس کو متحرک رکھتا ہے، تحرک زندگی کا باعث ہے، زندگی عشق پر قائم ہے اور عشق کا نغمہ خودی ہے، خودی معرفتِ نفس عطا کرتی ہے اور معرفت، نیابت کی طرف لے جاتی ہے۔ یہی انسان کا مقصودِ ازل ہے۔ اقبالؒ زندگی میں دو مخالف جہتوں کا ہونا ضروری قرار دیتے ہیں اور یہی زندگی کے ہونے کا ثبوت ہے۔

(ج) خانقاہی نظام کی بے عملی و مُردہ دِلی/ظاہر پرستی

اقبالؒ کو عجمی تصوف سے سب سے زیادہ گلہ یہی ہے کہ اس نے خانقاہی نظام کو فروغ دے کر بے عملی کی ایسی روایت ڈالی ہے کہ انسان خود کو عالمِ دنیا میں ایک معدوم یا مجبور ہستی قرار دے کر عمل و ارادہ کے صفات سے بالکل عاری ہو گیا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اس بے عملی نے امتِ مسلمہ کو آج دیگر اقوام کے سامنے 'مُورِ بے مایہ' بنا دیا ہے۔ اس کی بہت بڑی ذمہ داری ان علمائے بے عمل اور بحث و مباحثوں میں الجھے فلسفیوں پر ہے جو نہ خود معاشرے کی اصلاح کے لیے کچھ کرتے ہیں اور نہ ہی اپنے مریدوں کو اس طرف راغب کرتے ہیں۔ علامہ ان نام نہاد بے عمل صوفیوں، درویشوں اور فلسفیوں کو ایک ہی صف میں شمار کرتے ہیں کہ دونوں نے اپنے اپنے صنم خانے بنا رکھے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ صوفیہ کی دانش حکمت تو برہانی ہوا کرتی ہے۔ صوفی

روحانی و قلبی واردات کا ضامن ہوتا ہے جسے فنا نہیں۔ لیکن موجودہ دور کے صوفیوں نے چُن چُن کر ایسے مسکرات بنا رکھے ہیں کہ اُن کی ''دانشِ بُرہانی'' پر بھی حیرت ہوتی ہے۔ وہ ظاہر پرستی اور حلیہ نگاری اور رسوم و رواج میں ایسے الجھے ہوئے ہیں کہ باطن میں جھانکنے اور حقیقت کی تہہ تک پہنچنے کی فرصت نہیں۔ فلسفی یا عقل پرست تو ہوتا ہی خارج نظر ہے۔ اُس کی تو نگاہ باطن تک جا ہی نہیں سکتی لیکن اس وقت صوفیوں کا بھی یہی حال ہے کہ وہ 'قال' پر توجہ دیے بیٹھے ہیں۔ تصوف اب صرف لکھنے، سننے کی شے رہ گیا، عمل اور شریعت کی پاس داری کا طریق ختم ہو گیا ہے۔ بے عملی کے ان ''مدرسوں'' سے اقبالؒ اس قدر بے زار ہیں کہ اپنے پہلے شعری مجموعے کے آغاز میں ہی ان صوفیوں اور فلسفیوں کو تنقید کا نشانہ بناتے ہیں:

بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود جانِ او وارفتۂ معدوم بود
منکرِ ہنگامۂ موجود گشت خالقِ اعیانِ نامشہود گشت
زندہ جاں را عالمِ امکاں خوش است مردہ دل را عالمِ اعیاں خوش است
آہوش بے بہرہ از لطفِ خرام لذتِ رفتار بر کبکش حرام[۱۱]

اقبال کہتے ہیں کہ ایسے قلندر جن کی نگاہ سے شیروں کے ہوش اُڑ جائیں یا ایک آہِ سرد سے قلب و روح میں انقلاب پیدا ہو جائے مفقود ہیں۔ اب تو صرف گوسفندی و میشی رہ گئی ہے۔[۱۱] ایسے نام نہاد صوفیہ جنون و عشق کی اصل کیفیات کو کیا جانیں، بقول اقبالؒ ''اس کا تو سر دامن بھی ابھی چاک نہیں'' ہوا۔[۱۲] یہ اپنے پیچھے ہر وقت مریدوں کی ایک فوج لگائے پھرتے ہیں۔ جس کا حلقۂ ارادت زیادہ ہوگا وہی رتبے میں اولیٰ ہوگا۔ ان کا یہ حال ہے کہ ان کی تعلیمات کا مریدوں پر تو پھر کوئی اثر ہو جاتا ہے لیکن خود یہ ان سے ہمیشہ بے خبر ہی رہتے ہیں۔ مرید سادہ تو رو رو کر گناہوں سے تائب ہو جاتا ہے لیکن خود شیخ صاحب نے کبھی اپنے گناہوں پر نگاہ تک نہیں کی ہوتی۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ خدا کرے کبھی شیخ کو بھی اس چیز کی توفیق ہو کہ وہ اپنے کوتاہیوں اور کم زوریوں پر نگاہ کرے۔ وہ اخلاقیات اور وہ اعمال جن کا مریدوں کو درس دیتا ہے، کبھی خود بھی ان پر عمل کر کے دیکھے۔ درج ذیل اشعار ان نام نہاد صوفیوں اور ملّاؤں پر گہرا طنز ہے:

ہزار شکر کہ ملاّ ہیں صاحبِ تصدیق
میرے لیے تو ہے اقرار باللّسان بھی بہت
نہ ہو تو مردِ مسلماں بھی کافر و زندیق[۴۱۳]
اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ان نام نہاد صوفیوں اور پیروں نے تو مسجد کے ملاّ اور شہر کے فقہا کو بھی خراب کر دیا ہے۔ وہ ظاہر پرست ہی رہتے تو کسی ایک طریق پر ہوتے۔ ان جھوٹے صوفیوں نے تصوف کا لبادہ اوڑھ لیا ہے اور دین کی باتوں کو اپنی مرضی کے مطابق موڑ کر تصوف اسلام کو تو برباد کیا ہی ہے، شریعت کے تقاضوں پر بھی پورا نہیں اُترے۔ یہ لوگ جس قسم کے تصوف کا درس دیتے ہیں وہ صرف رہبانیت اور خانقاہی کی طرف لے کر جاتا ہے۔ (صورت حال تو یہ ہے کہ موجودہ دور میں جو شخص گوشہ نشین ہو جائے لوگ اُسے صوفی کہنے لگتے ہیں) اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہ خیال پیدا ہونے کی وجہ، ان نام نہاد صوفیوں کے وجودی تصورات ہیں جن کا لازمی نتیجہ دنیا سے کنارہ کشی (ترکِ دنیا) ہے۔ اقبالؒ ترک دنیا کے راہبانہ تصور کے سخت خلاف ہیں۔ اقبالؒ جب اللہ کی خاطر سب کچھ ترک کرنے کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد دنیاوی اغراض کو اللہ کی خاطر ترک کرنا ہے، نہ کہ دنیا ہی کو ترک کر دینا۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ یہ تو عیسائی راہبوں اور ہندوں یوگیوں کا طریق رہا ہے کہ خدا کی تلاش میں سب رشتوں ناتوں اور مخلوقِ خدا سے تمام تعلقات کو ترک کر کے جنگلوں اور پہاڑوں پر جا گزیں ہوتے تھے۔ وہ فرماتے ہیں یہ تو بہت آسان کام ہے۔ اسلام ایسے 'ترک' کی اجازت نہیں دیتا۔ اسلام میں جو 'ترک' اختیار کرنے کا حکم ہے وہ اپنے نفس کی خواہشات کو ترک کر دینا اور اللہ کے احکامات کے سامنے سر جھکا دینا ہے۔ ایسا 'ترک' جو انسان کو سب کچھ چھوڑ دینے اور جا کر جنگلوں میں بس جانے یا گوشہ نشین ہونے پر مائل کرے۔ اقبالؒ اس کو حقیقی ترک قرار نہیں دیتے اور انھیں اختیار کرنے کو فقر کی بجائے رہبانیت قرار دیتے ہیں۔ جس میں مفلس، بے چارہ اور بے دولت ہونے کو فقر و درویشی کی علامت سمجھا جاتا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ درویشی یا فقر یہ نہیں کہ حلال شے کو حرام کر دیا جائے۔ حقیقی درویشی بے نیازی و استغنا کا نام ہے۔ اللہ کی نعمتوں سے منہ نہ موڑے بلکہ ان کا استعمال ضرورت کے مطابق کرے اور اپنی ضرورتوں کو بڑھانے کی بجائے کم کرے:

کمالِ ترک نہیں آب و گِل سے مہجوری کمالِ ترک ہے تسخیر خاکی و نوری
میں ایسے فقر سے اے اہلِ حلقہ باز آیا تمھارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری[۴۱۴]

اسلامی تصوف کی تاریخ گواہ ہے کہ سچّے اور پاک باز صوفیہ کرام نے نہ صرف اپنے باطن کو کدورتوں سے پاک کیا بلکہ وہ شخصی اصلاح سے ایک قدم آگے جا کر دوسروں کے لیے مشعل راہ بنے۔ انھوں نے زندگیاں انسانیت کی فلاح کے لیے وقف کر دیں۔ وہ جہاں گئے اللہ کا پیغام لے کر گئے۔ وہ بند کمروں میں، غاروں میں یا پہاڑوں پر جا کر گوشہ نشین نہیں ہوئے کہ جنگلوں میں بیٹھ کر ہاؤ ہو کا راگ الاپتے رہیں۔ اللہ سے رشتہ استوار کرنے کے لیے انھوں نے اللہ کے بندوں سے محبت و انسانیت کا رشتہ قائم کیا۔ ان اولیاء اللہ نے لوگوں کے درمیان رہ کر ایک شمع کی طرح خود کو جلایا اور دوسروں کو روشنی پہنچائی۔ علامہ فرماتے ہیں کہ حقیقی معنوں میں صوفیہ اور اولیا کہلانے کے حق دار وہی لوگ ہیں۔ خانقاہوں میں بیٹھے افراد نے عوام و خواص سب کو خراب کر دیا ہے:

سکھا دیے ہیں اسے شیوہ ہائے خانقہی فقیہِ شہر کو صوفی نے کر دیا ہے خراب[۴۱۵]

خانقاہی نظام کی مذمّت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انھیں یہ طریق خوش نہیں آیا۔ کیوں کہ اس نظام میں سب سے پہلے جس شے کی فنا ہوتی ہے وہ انسان کی خودی ہے اور اقبالؒ تو خودی کے اس قدر قائل ہیں اور ایسا جذب جس میں انا، فنا ہو جائے، اتنے مفر ہیں کہ وہ موت کا تجربہ بھی کُھلی آنکھ سے کرنا چاہتے ہیں۔[۴۱۶] حلقہ باندھنے والے تصوف اور اہل حلقہ سے بیزار نظر آتے ہیں۔ بالِ جبریل کی غزلیات سے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

خداوندا یہ تیرے سادہ دل بندے کہاں جائیں
کہ درویشی بھی عیّاری ہے، سلطانی بھی عیّاری[۴۱۷]

یہ معاملے ہیں نازک، جو تیری رضا ہو تو کر
کہ مجھے تو خوش نہ آیا یہ طریقِ خانقاہی[۴۱۸]

حدیثِ دل کسی درویش بے گلیم سے پُوچھ
خدا کرے تجھے تیرے مقام سے آگاہ

اُٹھا میں مدرسہ و خانقاہ سے غم ناک
نہ زندگی، نہ محبت، نہ معرفت، نہ نگاہ[۴۱۹]

اے لا الٰہ کے وارث! باقی نہیں ہے تجھ میں
گفتارِ دلبرانہ، کردارِ قاہرانہ
تیری نگاہ سے دل سینوں میں کانپتے تھے
کھویا گیا ہے تیرا جذبِ قلندرانہ[۴۲۰]

یہ پیرانِ کلیسا و حرم، اے وائے مجبوری!
صلہ ان کی کدو کاوش کا ہے سینوں کی بے نوری[۴۲۱]

حلقۂ صوفی میں ذکر، بے نم و بے سوز و ساز
میں بھی رہا تشنہ کام، تُو بھی رہا تشنہ کام[۴۲۲]

خواجہ پرستی کو وہ اسی طرح قابلِ افسوس گردانتے ہیں جس طرح کہ کسی مملکت کے حکمران کی پرستش کی جائے اور ظاہر پرست صوفیوں اور ان کے پیروکاروں کے اس رویّے پر طنز کرتے ہیں کہ حاکم کی رضا کے حصول کی کوشش کو تو وہ نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں لیکن خواجہ پرستی کو بندگی کا کمال سمجھتے ہیں۔ اول الذکر کو تو منصب پرست اور قوم فروش کا خطاب ملتا ہے اور خواجہ کی رضا طلب کرنے والے کو قبائیں زیب تن کروائی جاتی ہیں۔ نظم ''خضرِ راہ'' میں فرماتے ہیں کہ اس خواجگی نے چُن چُن کر اپنے گرد مریدوں کا ہجوم اکٹھا کر لیا ہے۔[۴۲۳] یہ نہ خود ہی سچے عشق سے باخبر ہیں، نہ خود سے آگاہ ہیں، نہ خدائی کے رازوں سے باخبر ہیں، نہ ہی ان کے مریدان میں وہ جذبہ ولگن نظر آتی ہے جو زمانوں کو تسخیر کرنا سکھائے۔ ایسے صوفیہ یا علما جو بظاہر تو نیکی و خیر کا لبادہ اوڑھے پھرتے ہیں لیکن روح پیغامِ خدا سے قطعی نا آشنا رہتی ہے، اقبالؒ ان کو قابلِ سرزنش سمجھتے ہیں اور جا بجا ان نام نہاد صوفیوں پر طنز کیا ہے:

کیا خوب امیر فیصل کو سنوسی نے پیغام دیا
تو نام ونسب کا حجازی ہے پر دل کا حجازی بن نہ سکا

تر آنکھیں تو ہو جاتی ہیں پر کیا لذت اس رونے میں
جب خونِ جگر کی آمیزش سے اشک پیازی بن نہ سکا[۴۲۴]

کہتے ہیں کہ خانقاہوں میں ''لذتِ اسرار''[۴۲۵] کی کمی ہے۔ وہ صوفی جو خانقاہوں میں محصور ہو جاتے ہیں وہ ذوقِ عمل سے بے گانہ ہوتے ہیں۔ اصل فقر تو یہ ہے کہ مردِ قلندر دنیا کے ساتھ چلے، اہلِ دنیا کے بیچ میں رہے اور اُن کے بکھیڑوں اور دل چسپیوں سے بے نیاز ہو جائے۔ لیکن فی زمانہ اس تصوف کا یہ حال ہے کہ وہ صرف روایات و رسوم و کرامات کے چکروں میں الجھ کر رہ گیے ہیں۔ وہی شخص صوفی کہلایا جاتا ہے جس کے پاس زیادہ سے زیادہ کرامات ہوں، اس کے گرد مریدوں کا ہجوم ہے، وہی قطب وغوث کہلایا جاتا ہے۔ یہ نہیں دیکھا جاتا کہ وہ طریقت اور شریعت کے اصولوں پر کس قدر پورا اترتا ہے۔ ایک وقت تھا جب صوفی کے لیے شریعت کی پابندی لازم تھی اور جب تک وہ قرآن و احادیث کا پورا علم حاصل نہ کر لیتا اُسے قلندری کا درجہ نہیں دیا جاتا تھا۔ پھر دوسرا یہ کہ یہ صوفیہ عظام صاحبِ کرامات تھے لیکن اس کو ہر ایک کے سامنے ظاہر نہ کرتے تھے۔ اور اس کو پوشیدہ رہنے دیتے تھے کیوں کہ عام ذہن اس کی تہہ تک نہیں جا سکتا تھا۔ اب یہ صورت حال ہے کہ:

رہا نہ حلقۂ صوفی میں سوزِ مشتاقی فسانہ ہائے کرامات رہ گئے باقی
خراب کوشکِ سلطان و خانقاہِ فقیر فغاں کہ تخت و مصلّٰی کمالِ زرّاقی
کرے گی داورِ محشر کو شرمسار اک روز کتابِ صوفی و مُلّا کی سادہ اوراقی[۴۲۶]

اقبال نظم ''ذوق و شوق'' میں ان بے عمل صوفی نما فلاسفہ اور علماے مدرسہ پر طنز کرتے ہوئے ان کو عشق سے محرومی کی بنا پر ''مردہ ذوق'' و ''کور نگاہ''[۴۲۷] کہہ کر پکارتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ عجمی فلسفے کے زیر اثر یہ رسوم و رواج اسلامی تمدن، تصوف اور شریعت میں گھس آئے ہیں یہ اسلامی تصوف نہیں ہے۔ مسجد میں مُلّا دین کے خطبے تو دیتا ہے لیکن خود ان کے مفاہیم سے نا آشنا رہتا ہے۔ اس لیے اُس کا کلام اثر انگیز نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس سچا صوفی جو کسی فرقے یا مسلک سے وابستہ نہیں، جو صرف اللہ کی کوشنودی کے لیے زندگی بسر کرتا اور دوسروں سے میل جول رکھتا ہے، اسلام اور قرآن پاک کے مفاہیم سے پوری طرح آشنا ہو تو

اس کی بات وزن بھی رکھتی ہے اوراثر بھی۔ اقبالؒ جب بھی اسلامی تصوف اور مسلمان صوفیہ کا ذکر کرتے ہیں۔ اُن کے لہجے میں ایک گوناں حسرت در آتی ہے اور اسی لیے وہ بار بار پیچھے کی طرف نظر دوڑاتے ہیں اور اس عہدِ رفتہ کو یاد کرتے ہیں جب مذہب، شریعت اور طریقت سب اپنے اصل اور صحیح مفاہیم کے ساتھ موجود تھی اور اس پر صحیح عمل کرنے والے سچّے اور پُر خلوص اشخاص بھی تھے۔ اُن کی کمی کا گلہ کلامِ اقبالؒ میں جا بجا ملتا ہے۔ چناں چہ جب اقبالؒ ایسے تصوف کے خلاف لکھتے ہیں تو وہ دراصل اُس بے عملی کے صوفیانہ رجحان کے خلاف قلم اٹھاتے ہیں جو عجمی تصوف سے اسلام میں در آیا ہے:

تمدن، تصوف، شریعت، کلام　　بتانِ عجم کے پُجاری تمام
حقیقت خرافات میں کھو گئی　　یہ اُمّت روایات میں کھو گئی
بیاں اس کا منطق سے سلجھا ہوا　　لغت کے بکھیڑوں میں الجھا ہوا
وہ صوفی کہ تھا خدمتِ خلق میں مرد　　محبت میں یکتا، حمیّت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا　　یہ سالک مقامات میں کھو گیا
بُجھی عشق کی آگ، اندھیر ہے　　مسلماں نہیں راکھ کا ڈھیر ہے[۴۲۸]

خانقاہی نظام سے منسلک صوفیہ میں اقبالؒ کو جو سب سے بڑا عیب نظر آتا ہے وہ انفرادیت پسندی ہے۔ اس نظام سے وابستہ شخص خواہ پیر ہو یا مُرید، کے خیال میں وہ جو کچھ کرتا اور کہتا ہے، لوگوں کو اسے من وعن تسلیم کر لینا چاہیے۔ وہ ہر بات اللہ کی مرضی سے کہتا ہے۔ پھر یہ کہ اتنی عوام الناس میں اگر اُسے اس کام کے لیے چُنا گیا ہے تو وجہ یہ ہے کہ وہ عام لوگوں سے ہٹ کر اور بڑھ کر ہے۔ یہ سوچ انسان کو مغرور اور دوسروں کو حقیر بنا دیتی ہے۔ اس میں ریاکاری اور دکھاوا بھی ہے۔ اس میں تکبّر اور جبریت کا پہلو بھی موجود ہے اور بغض اور کینہ بھی ہے۔ اور یہ وہ اخلاقی عیوب ہیں، کہ ایک سچا صوفی اور مردِ مومن ان سے ہزاروں میل کے فاصلے پر رہتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اہلِ جنت کی صفت بیان کرتے ہوئے فرماتا ہے:

ونزعنا ما فی صدورھم من غل اخوانا علیٰ سررٍ متقابلین۔[۴۲۹]

اسی لیے ابوحفص حداد معارف الاولیا میں لکھتے ہیں:

جو دل اللہ کی محبت پر متفق اور اس کی مودت پر مجتمع ہو گئے، ان میں کینہ، حسد اور بغض کیسے پیدا ہو سکتا ہے۔ اسی لیے صوفیہ ایک دوسرے کو درس دیتے تھے کہ ہمارا طریق اسی شخص کے لائق ہے جس کا دل گھوروں (کثافت، بغض و کینہ) سے پاک ہو۔[۴۳۰]

اقبال کے نزدیک خانقاہی نظام کی سب سے بڑی خامی ظاہر پرستی ہے۔ گدّی نشینی اور حلقہ بندی، دستار پوشی، جامہ زیبی وغیرہ جیسی مخصوص رسومات اسی نظام کی دین ہیں۔ خانقاہ سے وابستہ کوئی بھی شخص، خواہ اخلاقی طور پر وہ کتنی ہی گراوٹ کا شکار ہو، صوفی سمجھا جاتا ہے۔ حال آنکہ صوفی کا معزّز رُتبہ حاصل کرنے کے لیے شریعت پر عمل بھی اتنا ہی ضروری ہے جتنا کہ طریقت پر۔ جب کہ خانقاہ سے وابستہ پیر یا مُرید چوں کہ خود کو اللہ کا چُنا ہوا سمجھتا ہے اور سوچتا ہے کہ وہ جو کرے گا اچھا ہوگا۔ اس لیے بعض اوقات ایسا بھی ہوتا ہے کہ پیر اپنے لیے شرعی جواز قائم کر لیتا ہے کہ اُس کو تو اللہ نے اس کے لیے پہلے ہی چُن لیا ہے اب اُسے نمازیں پڑھنے یا عبادات کی ضرورت نہیں وغیرہ وغیرہ۔ یہ وہ شے ہے جو آہستہ آہستہ انسان کو ریا کار اور متکبر بنا دیتی ہے۔ اس کے علاوہ اہم ترین بات یہ کہ جب بقول صوفی (خانقاہی) سب کچھ مقرر کردہ اصولوں پر ہوتا اور چلتا رہتا ہے تو پھر اُسے خود سے کوئی کوشش یا کسی شے کی فکر کرنے کی ضرورت نہیں۔ یہ سوچ اُسے بے عمل اور بہت حد تک ناکارہ بنا دیتی ہے۔ ظاہری طور پر بھی اور فکری طور پر بھی۔ وہ کسی نئی شے کو، کسی نئی فکر کو قبول نہیں کرتا۔ اُس کے اپنے بنائے، ڈھلے ڈھلائے اصول ہیں جن سے وہ سرِ مُو اختلاف نہ سُن سکتا ہے نہ کرتا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ کسی بھی شخص کی فکر اور جسم اُسی وقت ناکارہ ہو جاتا ہے جب وہ ان کا استعمال چھوڑ دے۔ اگر کوئی شخص مخلوقِ خدا کے ساتھ میل جول نہیں رکھتا، اُن کے ساتھ اخلاقی اصولوں کو نہیں برتتا تو پھر اُس کو یہ بھی سوچ لینا چاہیے کہ آسمان پر بھی اُسے کوئی بڑا مرتبہ نہیں ملنے والا۔ ضربِ کلیم کی ''تمہید'' یوں باندھتے ہیں:

اگر نہ سہل ہوں تجھ پر زمیں کے ہنگامے — بُری ہے مستی اندیشہ ہائے افلاکی
تری نجات غمِ مرگ سے نہیں ممکن — کہ تُو خودی کو سمجھتا ہے پیکرِ خاکی
زمانہ اپنے حوادث چھپا نہیں سکتا — ترا حجاب ہے قلب و نظر کی ناپاکی[۴۳۱]

خانقاہی نظام کے حوالے سے اقبالؒ سب سے زیادہ تنقید ہندوستانی تصوف پر کرتے ہیں جو ایک عرصے سے یہاں کے مذہب اسلام کی رگوں کو کاٹ رہا ہے۔ ہندوستان تصوف کے زیر اثر سب سے زیادہ وحدت الوجودی فکر پروان چڑھی، صوفیانہ رسوم و رواج، عروس کی تقاریب، رقص و سماع کی محافل، گدّی نشینی کا سلسلہ وغیرہ جس میں ظاہری روایات کو رواج ملا۔ اور تصوف صرف حلیوں تک محدود ہو کر رہ گیا۔ وہ خلوص قلب، اخلاقی بلندی، باطن کی صفائی، شریعت کی پابندی اور طریقت میں رازداری جیسے حقیقی صوفیانہ اعمال ہندوستان کی فضا میں مفقود ہو گیے اور ظاہرداری کو تصوف کا نام دیا گیا۔ وحدت الوجودی فکر کو بھی یہاں اسی لیے رواج ملا۔ اقبالؒ اس قسم کے تصوف کی شدت سے نفی کرتے ہیں اور اسے سراسر غیر اسلامی قرار دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایسا مراقبہ جو خلوص سے عاری، محض دکھاوے کے لیے ہو، ایسی عبادات جن میں ریا ہو، ایسی کرامات جو مریدوں کی تعداد بڑھانے کے لیے ظاہر کی جائیں جلوس و عروس کی رسموں سے مقصد صرف روپیہ پیسہ اکٹھا کرنا ہو، مزاروں اور درگاہوں کو غریب اور سادہ دل مریدوں کی جیبیں خالی کرانے کا ذریعہ بنایا جائے اقبالؒ اس کو تصوف نہیں بلکہ 'دکان داری' قرار دیتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو مذہب اور تصوف کے نام پر سادہ دل مسلمان کو نذرانے دینے پر مجبور کرتے ہیں۔ پھر ان نذرانوں سے ان جعلی پیروں، فقیروں کے گھر تو روشن رہتے ہیں، ان کے خزانے معمور رہتے ہیں لیکن مُرید سادہ نذرانے دے دے کر غریب سے غریب تر ہو جاتا ہے۔ طُرّہ یہ ہے کہ مُرید کو یہ اعلیٰ حضرت اُس کی غربت پر، مفلسی پر مزید شاباشی دیتے ہیں اور وہ جتنا مفلس ہوتا جائے اُسے اتنا ہی عظیم قرار دیتے ہیں اور اس گھٹیا مفلسی کو فقر کا نام دے کر عام مسلمانوں کو اپنے پنجوں میں دبوچے رکھتے ہیں۔ یہی حالت ہے جس پر اقبالؒ "باغی مرید" کے جذبات یوں بیان کرتے ہیں:

ہم کو تو میسر نہیں مٹی کا دیا بھی گھر پیر کا بجلی کے چراغوں سے ہے روشن
میراث میں آئی ہے انھیں مسندِ ارشاد زاغوں کے تصرّف میں عقابوں کے نشیمن! [۴۳۲]

قرآن کو بازیچۂ تاویل بنا کر چاہے تو خود اک تازہ شریعت کرے ایجاد
ہے مملکِ ہند میں اک طرفہ تماشا اسلام ہے محبوس، مسلمان ہے آزاد [۴۳۳]

بالِ جبریل کی نظم ''پنجاب کے پیرزادوں سے'' میں ہندوستان کے تصوف کے اسی رجحان کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہاں فقر کا سلسلہ اس لیے بند ہو گیا ہے کیوں کہ یہاں پیری فقیری ایک پیشہ بن چکا ہے۔ کسی بھی شخص کے ظاہری کُلّہ و دستار کو دیکھ کر اُس کو قلندر یا صوفی بنا دیا جاتا ہے اور پھر اُس کے گرداگرد مریدوں کی ایک فوج ظفر موج ہوتی ہے جو پیر کے نام کی مالا جپتے ہیں۔ حقیقت میں مُرید اور پیر دونوں فقر و درویشی کی حقیقی روح سے قطعاً نابلد ہوتے ہیں۔ اقبالؒ جانتے ہیں کہ خطّہ ہند کے تصوف میں جس شخص کا کلّہ جس قدر بلند ہوگا، وہ اتنا ہی پائے کا صوفی کہلایا جاتا ہے۔ دوسری طرف دیکھا جائے تو صوفیہ عظام اپنے مسلک کی خوامخواہ تشہیر نہیں کرتے تھے بلکہ اس کو عموماً چھپایا جاتا تھا تا کہ ریا کاری نہ ہو جائے لیکن اب تصوف کی یہ حالت ہے کہ خود پیر بھی اپنی کرامات کا برملا اظہار اور تذکرہ کرتا ہے تا کہ مریدوں کی تعداد بڑھائی جائے اور مریدوں کو بھی اس کا جنوں ہوتا ہے کہ اپنے پیر کی کرامات اور عبادات کا سرعام بڑھا چڑھا کر ذکر کریں۔ پھر قدما میں صوفیہ کرام اپنے آپ کو دنیاوی معاملات سے بہت پرے رکھتے تھے، خصوصاً ملکی و سیاسی امور میں عدم دل چسپی کا اظہار کرتے۔ اگر کسی بادشاہ یا خلیفہ کو صوفیِ وقت سے کوئی کام ہوتا تو وہ خود چل کر صوفی کے در پر آتا تھا۔ صوفیہ درباروں میں جانا اپنی توہین سمجھتے تھے۔ لیکن فی زمانہ یہ حال ہے کہ صوفیہ نا صرف سیاسی معاملات میں حصہ لیتے ہیں بلکہ اکثر اوقات تو ملکی امور کے فیصلے بھی انھی کے ہاتھوں انجام پاتے ہیں۔ ان کو براہ راست بادشاہوں یا وزیروں مشیروں تک اثر و رسوخ ہوتا ہے۔ انتہا تو یہ ہے کہ اکثر لوگ محض اسی غرض سے یہ پیشہ اختیار کرتے ہیں تا کہ اعلیٰ سطح کے لوگوں تک روابط قائم کیے جائیں۔ یہ اہل دنیا کے دوہرے معیارات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر رضائے حاکم بُری ہے تو رضائے خواجہ بھی کوئی عمدہ شے نہیں۔ اصل شے خدا کی رضا ہے۔ اُس پر دھیان دینا ضروری ہے نہ کہ ان دنیاوی خداؤں پر جو حاکم یا پیر کی شکل میں ہوں۔

وحدت الوجودی فکر پہ طنز کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایسا الہام و معرفت جس میں بندہ اور خدا ایک ہو جائے اور وحدتِ خداوندی فنا ہو جائے، بے کار اور باطل ہے۔ اگر مردِ مومن یہ چاہتا ہے کہ اُسے وہی قوت دوبارہ حاصل ہو جائے جو غریبی میں سلطانی کرواتی ہے تو اُسے

رسول اللہ ﷺ کے شعار کو اپنانا چاہیے۔

اسلام اور رسول اللہ ﷺ کی حیات مبارک مسلسل عمل کا درس دیتی ہے۔ انھوں نے معرفت کے حصول کے لیے غار میں جا گزین ہوئے ضرور لیکن اس کو مستقل طریق نہیں بنایا، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ دنیاوی امور میں بھی برابر کے شریک رہے، تاہم دنیاوی امور کی انجام دہی کے لیے خدا کی اطاعت کا فریضہ ہر دم ادا کرتے رہے اور اپنے نفس کی آب یاری کے لیے نالۂ نیم شب اور آہ سحر گاہی سے بھی کام لیا۔ جسمانی و ذہنی طاقت، فکری و روحانی معرفت کے لیے خلوت نشینی بھی اختیار کی۔ رسول اللہ ﷺ دونوں کو ساتھ لے کر چلے۔ جب کہ ہندوستان کے صوفیہ کا حال یہ ہے کہ وہ غاروں میں جا کر بیٹھ جانے کو ترجیح دیتے ہیں اور حقوق العباد سے قطعاً غافل ہیں۔ ان کے نزدیک معرفت کے حصول کے لیے ہمیشہ کے لیے بن باس لے لینا چاہیے۔ دنیا سے قطع تعلق کرنے سے ہی معرفتِ الٰہی حاصل ہوگی۔ یہ اسلامی نہیں بلکہ ہندوانہ تصور ہے جو ایک عرصہ سے ہندو یوگیوں کا شعار رہا ہے۔ خدا کی معرفت کے حصول کی کوشش میں یوگی ایسا محو ہوتا ہے کہ باقی تمام رشتوں کو فراموش کر دیتا ہے۔ اسلام تو انتہاؤں کے درمیان کا راستہ ہے۔ اقبالؒ اسی لیے اس قسم کے راہبانہ تصوف سے جو اسلامی تصوف کے منافی ہے، نفرت کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہ وہ تصوف ہے جو انسان کو مسکینی و محکومی سکھاتا ہے اور اسے ہمیشہ کے لیے نا اُمید کر دیتا ہے۔ ضربِ کلیم کی نظمیں ''ہندی اسلام''، ''تصوف''، ''شکست''، ''مستیِ کردار''، ''مہدی برحق''، ''فقر و راہبی''، ''نکتۂ توحید''، ''اے پیرِ حرم''، اسی راہبانہ تصوف کی طرف اشارا کرتی ہیں۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ہندوستانی اسلام کا تو یہ حال ہے کہ فقہا و علما و صوفیہ سبھی ''الست'' کا نعرہ لگاتے لگاتے عمل سے محروم ہو گیے ہیں۔ یہ مردوں کی زندگی نہیں، یہ بے عملی ایک طرح سے زندگی کے سامنے ہتھیار ڈالنا ہے۔ یہ کمزوری اور بُزدلی کی علامت ہے کہ مشکلات کا سامنا کرنے کی بجائے تقدیر کا بہانہ بنا کر عمل سے فارغ ہو گیے ہیں۔ اسلام کا تو درس یہ ہے۔ لَا تَقۡنَطُوۡا مِنۡ رَّحۡمَةِ اللّٰہ۔ جب کہ اس قسم کے دکھاوے کے تصوف میں سالک کو خدا سے کبھی کوئی امید ہی نہیں ہو پاتی اس کی عاجزی دراصل اس کی مسکینی ہے جو اُسے سر اٹھانے ہی نہیں دیتی۔ اُس نے اپنی غلط فکر کو اچھے نام دے دیے ہیں۔ یا کسی اور ہی

اسلام کو ایجاد کرلیا ہے۔

اے مردِ خدا! تجھ کو وہ قوت نہیں حاصل جا بیٹھ کسی غار میں اللہ کو یاد کر
مسکینی و محکومی و نومیدیِ جاوید جس کا یہ تصوف ہو وہ اسلام کر ایجاد[۴۳۴]

مجاہدانہ حرارت رہی نہ صوفی میں بہانہ بے عملی کا بنی شرابِ الست[۴۳۵]

اسلامی مردِ فقر (الانسان الکامل)

موجودہ دور کے ان ملاّؤں اور ڈھونگی درویشوں کے بارے اقبالؒ فرماتے ہیں کہ کہنے کو یہ لوگ بھی صوفی، قلندر یا مردِ فقیر کہلاتے ہیں لیکن ان کے فقر میں اور قدما کے فقر میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ یہ ظاہری اور دکھاوا ہے۔ وہ فقر سرّی تھا اور ریا و دکھاوے سے کوسوں دور تھا۔ ان کی اسی کج کلاہی کی بنا پر اقبالؒ ماضی کے اُن عظیم صوفیہ کو یاد کرتے ہیں جن کی ایک نگاہ قوموں کی تقدیریں بنایا کرتی تھی اور قیصر و کسریٰ کی عارضی و فانی و دنیاوی عظمت کو برباد کر دیتی تھی۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ نہ مشرق اور نہ مغرب میں ایسے اشخاص نظر آتے ہیں جو صحیح معنوں میں مردِ فقر کہلانے کے حق دار ہوں۔ قحط الرجال کا یہ احساس بالِ جبریل کی اکثر غزلیات میں پایا جاتا ہے۔ موجودہ دور کے صوفیوں کا یہ حال ہے کہ انھوں نے تصوف کو روزی روٹی کا ذریعہ بنا لیا ہے۔ اس کو ایک کاروبار کا رنگ دے کر تصوف کی اصل روح تک بیچ دی ہے۔ یہ غزل ملاحظہ کیجیے:

بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے میخانے
یہاں ساقی نہیں پیدا، وہاں بے ذوق ہے صہبا
نہ ایراں میں رہے باقی، نہ توراں میں رہے باقی
وہ بندے فقر تھا جن کا ہلاکِ قیصر و کسریٰ
یہی شیخ حرم ہے جو چُرا کر بیچ کھاتا ہے
کلیم بُوذرؓ و دلقِ اویسؓ و چادرِ زہراؓ[۴۳۶]

اب حجرۂ صوفی میں وہ فقر نہیں باقی خونِ دل شیر ہو جس فقر کی دستاویز[۴۳۷]

بالِ جبریل کی نظم ''فقر'' میں وہ دونوں اقسام کے فقر کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ موجودہ نام نہاد فقر وہ ہے جو انسان کو مکّاری و عیّاری اور سادہ دل لوگوں کے دلوں کو موہ لینے کے عیارانہ گُر سکھاتا ہے۔ جب کہ قدما کا فقر وہ تھا جس سے ایک غریب کی کُٹیا میں بیٹھ کر وہ عزت و مرتبہ حاصل ہوتا تھا جو بڑے بڑے بادشاہوں کو حاصل نہ تھا۔ خود بادشاہ ننگے پیر چل کر اُن کی خدمت میں حاضر ہوتے اور فیض اٹھاتے تھے۔ موجودہ زمانے کا فقر انسان کو بے حس اور بے عمل بناتا ہے۔ کوئی مرید جس قدر محتاج، غریب، مفلوک الحال، پھٹے لباس اور اُجڑے حلیے میں ہوگا وہ اتنا ہی قابلِ قدر گردانا جائے گا، وہ مسکینی و فقیری جو مرید کو در در پر دستِ سوال دراز کرنے پر مجبور کرتی ہے اور وہ اس کو اپنے لیے عار سمجھنے کی بجائے فخر کا باعث سمجھتا ہے، اسلام میں اس قسم کی مسکینی کو دانستہ اختیار کرنا قابلِ سرزنش ہے۔ رسولِ خدا ﷺ نے ایسی حالت سے اللہ کی پناہ مانگی ہے۔ اور امیر المؤمنین حضرت عمرؓ ایسے اشخاص کو سخت ڈانٹ ڈپٹ کیا کرتے تھے جو دانستہ فقیری اختیار کرتے تھے۔ اقبالؒ اسلاف کے فقر کو ان الفاظ میں یاد کرتے ہیں:

تھا جہاں مدرسۂ شیری و شاہنشاہی آج اُن خانقہوں میں ہے فقط روباہی
نظر آئی نہ مجھے قافلہ سالاروں میں وہ شبانی کہ ہے تمہید کلیم اللّٰہی[۴۳۸]

وہ میرا رونقِ محفل کہاں ہے مری بجلی، مرا حاصل کہاں ہے
مقام اس کا ہے دل کی خلوتوں میں خدا جانے مقامِ دل کہاں ہے؟[۴۳۹]

قُم باذن اللہ کہہ سکتے تھے جو، رخصت ہوئے
خانقاہوں میں مجاور رہ گئے یا گورکن[۴۴۰]

اقبال کے بانگِ درا کی نظم ''شمع و شاعر'' میں شمع کو صوفی کا استعارہ بنایا ہے اور شاعر ایک ظاہر پرست مُلّا ہے جو ایک مدت اپنا آپ جلاتا ہے، خاک سیاہ کرتا ہے، لیکن نہ ہی نصیبِ محفل اور نہ ہی ''قسمت کا شانہ''، وہ طواف اور حضوری کی کیفیت سے بھی نا آشنا رہتا ہے اور دلِ دیوانہ کی کیفیت سے بھی بے خبر رہتا ہے۔ اُس کے ہر عمل میں ہر قول میں ظاہر داری ہے۔ جو وہ

ہمیشہ اُس مستی وسوز اور دیوانگی اور روح کو جلانے کی کیفیّات سے محروم ہی رہتا ہے۔ اس کے بر عکس صوفی ایک شمع کی طرح ہوتا ہے جو خود کو جلاتا ہے، غم آشنا ہے، سوز وتپش سے واقف ہے، عشق کی حرارت میں ڈوبا رہتا ہے، پروانوں کی مستی و دیوانگی کا شاہد ہے۔ وہ اس شاعر (ظاہر پرست) کی طرح محض اس لیے بات نہیں کرتا کہ اُس کے گرد مریدوں کا جھرمٹ لگ جائے، وہ اس لیے جلتا ہے کیوں کہ عشق کی وجہ سے یہ سوز اُس کی فطرت میں شامل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ صوفی تو اپنے حال کے ساتھ فردا سے بھی باخبر ہوتا ہے اور ظاہر پرست (یا جعلی پیر) اپنے امروز وفردا دونوں سے نا آشنا رہتا ہے۔ یہ گویا لالۂ صحرا کی طرح ہے جو اپنی رنگت (ظاہر) کی وجہ سے چراغ کی مانند دکھتا ہے لیکن اس کا باطن سوز سے محروم ہے۔ اس لیے اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ظاہر پرست کے گرد خوشامدی اور ظاہر پرستوں کا تو ہجوم ہوسکتا ہے لیکن وہ دیوانے جو بے لوث اور بے غرض ہوں، اُس کے گرد نہیں آسکتے۔ یہ لوگ عشق کے طوفان اور اس کے نشیب وفراز کی لذت سے ہمیشہ نا آشنا رہتے ہیں۔[۴۴۱] اقبالؒ ان ظاہر پرست علما سے مخاطب ہو کر فرماتے ہیں کہ خدا نے تیرے ذمّے قوم کی اصلاح وتبلیغ کا کام لگایا تھا لیکن کیا وجہ ہے کہ تیرے گرد ہجوم ہونے کے باوجود ان میں جذبۂ حقیقی کے کوئی آثار نہیں اس لیے کہ تو خود بھی سوزِ عشق سے بے گانہ ہے اور تیرے حواری بھی۔ حال آں کہ اگر تو محبت وعشق کا درس دیتا تو یہ سب لوگ تیرے دیوانے ہوتے اور آپس میں متّحد رہتے:

شوقِ بے پروا گیا، فکرِ فلک پیما گیا　　تیری محفل میں نہ دیوانے نہ فرزانے رہے
وہ جگر سوزی نہیں، وہ شعلہ آشامی نہیں　　فائدہ پھر کیا جو گردِ شمع پروانے رہے[۴۴۲]

ضربِ کلیم کی نظم ''ہندی مکتب'' انھی غلام ومحکوم ذہنیت کے حامل، رسوم ورواج میں جکڑے مریدان وشیوخِ اسلام پر لکھی گئی ہے۔ یہ لوگ پیر کی اطاعت میں (ظاہری) اپنی خودی سے ایسے دور جا پڑتے ہیں کہ خدا تو کیا، خود اپنے آپ کے نہیں رہتے۔ پیروں کے قدموں میں سر رکھنا، اُن کے آگے سجدے کرنا باعثِ افتخار سمجھتے ہیں اور اسی کو اصل اطاعت کا نام دیتے ہیں۔ اقبالؒ ان کو محکوم کہتے ہیں جن کا نہ باطن فکرِ اسلام کی روح سے آشنا ہوتا ہے نہ ظاہری طور پر شریعت پر کاربند ہوتے ہیں۔ بس ''اطاعت پیر'' میں اتنے جُھکے اور گرے چلے جاتے ہیں کہ

خدا کی اطاعت اور رسول اللہ ﷺ کی سنّت تک کو فراموش کر دیتے ہیں۔ ذہنی غلامی میں جکڑے یہ نام نہاد پیر و مُرید تصوفِ اسلام کی بدنامی کا باعث ہیں۔ دراصل ان کا تصوف کی اُس عظیم الشان روایت سے کوئی واسطہ ہی نہیں جو دینِ اسلام کی اشاعت کا سبب بنا۔ یہ لوگ عبادات کو انگلیوں پر شمار کرتے اور پھر اُسی کے بل پر رُتبے قائم کرتے ہیں۔ یہ ممولوں کی طرح ہیں جو ایک آن میں باز کا شکار بن جاتا ہے۔ ان کی خودی اتنی کم زور ہوتی ہے کہ مردِ خدا، مردِ مومن کی ایک نظر ان کی روح تک کو فنا کر دیتی ہے۔ مردِ مومن کا ہر عمل اور ہر قول و فعل نئی زندگی کی طرف ایک قدم ہے اور ان محکوموں کا درس موت اور فنا کے سوا کچھ نہیں۔ موت اور فنا کا درس دیتے دیتے یہ خود بھی فنا ہو جاتے ہیں۔ مردِ مومن اور صاحبِ خودی تو اپنی فکر و وجدان کے بل پر حقیقت کے رازِ ابدی کو پا لیتا ہے اور غلامی میں جکڑا یہ محکوم ہمیشہ باطل خیالات اور خرافات میں جکڑا رہتا ہے۔

محکوم کو پیروں کی کرامات کا سودا ہے بندۂ آزاد خود اک زندہ کرامات[۴۴۳]

ہندی و عجمی تصوف انسان کو مجبورِ محض قرار دے کر بے عملی کی طرف مائل کرتا ہے۔ یہ بے عملی انسان کو مایوسی اور بے جا خوف کا شکار کرتی ہے نتیجے کے طور پر وہ معاشرے کا ایک ناکارہ، غم زدہ اور مردہ دل کردار بن کر رہ جاتا ہے۔ جب یہ کیفیت ایک پورے گروہ کی ہو جائے تو اس سے ایک مردہ معاشرہ سامنے آتا ہے، جو حیوانوں کی طرح کھا پی تو رہا ہے، سوتا جاگتا بھی ہے۔ لیکن عمل و کردار، شعور و وجدان، معرفت و حکمت اور اصلاح و اخلاق سے قطع عاری ہے۔ علامہ اس سے سخت بے زار ہیں۔ ایک طرف اقبالؒ کی اس عجمی و ہندی تصوّف سے بے زاری اور دوسری طرف صحیح اسلامی تصوف سے گہری محبت کا اظہار کرتے ہیں۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ فقر اور رہبانی میں بہت فرق ہے جسے عموماً لوگ سمجھ نہیں پاتے۔ فقر دنیاوی آلائشوں اور مادیت سے کنارہ کشی اختیار کرتا ہے، جنگلوں میں جا کر بن باس نہیں لے لیتا۔ صوفی اسی فانی دنیا کے اندر رہتا ہے اور اپنے اعمال کی، نفس کی ہر دم آزمائش کے لیے تیّار رہتا ہے۔ اُس کی زندگی بے عمل نہیں ہوتی، وہ اپنے اعمال سے دنیا کو مسخّر کر لیتا ہے:

پسند روح و بدن کی ہے وانمود اس کو کہ ہے نہایتِ مومن خودی کی عُریانی[۴۴۴]

اقبالؒ کے سوانحی حالات بتاتے ہیں کہ وہ ذاتی طور پر اسی ہندوستانی تصوف کے شاہد تھے

بلکہ ان کے اجداد اس قسم کے روایتی تصوف کا حصہ تھے۔ تاہم جب انھوں نے اس تصوف کے خلاف آواز اٹھائی تو کم علمی و جہالت کی بنا پر نام نہاد اور ظاہر پرست ہندوستانی صوفیانہ سلاسل کے پیروکاروں نے اور ملاؤں نے اقبالؒ کی بہت مخالفت کی اور اقبالؒ کو کافر و مرتد تک قرار دے دیا گیا۔ خواجہ حسن نظامیؒ، جو اقبالؒ کے گہرے دوست اور روحانی تعلق میں بندھے تھے، کو اپنا صوفیانہ سلسلہ زیادہ، عزیز دکھائی دیا، انھیں اپنے خود ساختہ روایات و رسوم کے خلاف آواز اٹھتی سنائی دی تو اپنی گدّی اور سلسلہ خطرے میں نظر آیا۔ لہٰذا انھوں نے اقبالؒ کا اصل مطمحِ نظر جانے بغیر اقبالؒ سے قطع تعلق کر لی۔ تاہم اقبالؒ نے جب اپنی بات اچھی طرح واضح کی اور سید سلیمان ندویؒ اور اکبرالہ آبادیؒ جیسے جہاندیدہ اور مذہبی علما نے بہت حد تک اقبالؒ کی فکر کو سمجھ لیا اور انھوں نے اس موضوع پر اقبالؒ کو نہ صرف دادِ تحسین دی بلکہ اُن کی فکر کو دوسرے لوگوں تک پہنچایا۔ بالآخر کچھ عرصے بعد حسن نظامیؒ کو اپنی غلطی کا اعتراف کرنا پڑا اور یہ معاملہ درست ہو گیا۔ اس کے باوجود صدیوں سے قائم صوفیانہ سلاسل اور ان سے وابستہ مریدان اپنی روش بدلنے کو تیار نہیں تھے۔ انھوں نے اقبالؒ کی مخالفت میں اسلامی تصوف کی کوئی فکر نہ کی اور مزید زور و شور سے انھی رسوم کو برتنے لگے۔ اس میں ظاہر پرست علما نے بھی ان کا خوب ساتھ دیا۔ انھی کے لیے اقبالؒ کا فرمانا تھا:

تو مری نظر میں کافر، میں تری نظر میں کافر ترا دیں نَفَس شماری مرا دیں نفس گدازی
تو بدل گیا تو بہتر کہ بدل گئی شریعت کہ موافقِ تدرواں نہیں دینِ شاہ بازی
ترے دشت و در میں مجھ کو وہ جنوں نظر نہ آیا کہ سکھا سکے خرد کو رہ و رسم کارسازی
نہ جُدا رہے نوا گر تب و تابِ زندگی سے کہ ہلاکِ اُمم ہے یہ طریق نَے نوازی[۶۴۵]

اقبالؒ فقرِ رسول ﷺ اختیار کرنے پر زور دیتے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ کا اختیار کردہ فقر وہ ہے جو ذرّے کو آفتاب بنا دیتا ہے۔ یہ وہ فقر ہے جو حضرت علیؓ و شبیرؓ کو انتہائی غربت کی حالت میں بھی صاحبِ حیثیت و ثروت بناتا ہے۔ یہ وہ حالت ہے کہ اس میں صاحبِ فقر انتہائی غیوّر رہوتا ہے کہ کسی سے مانگنا تو درکنار، اگر کوئی کچھ دے تو غیرت کی وجہ سے لیتا نہیں اور دینے والا اس خوف سے دیتا نہیں تھا کہ کہیں ان کی غیرت پر ضرب نہ لگے۔ اقبالؒ فرماتے

ہیں کہ اصل میں مسلمان کی میراث یہی فقرِ شبیری ؑ ہے جو دنیاوی دولت سے مُنہ موڑ کر صرف اللہ کے لیے جینا سکھاتا ہے۔ بالِ جبریل کی نظم ''فقر'' میں مختلف اقسام کے فقر کا ذکر کرتے ہوئے مسلمانوں کو ''فقرِ شبیری'' اختیار کرنے کا درس دیتے ہیں جو خوددار اور غیرت مند تھا:

اک فقر ہے شبیری، اس فقر میں ہے میری　　میراثِ مسلمانی، سرمایۂ شبیری[۴۴۶]

فقرِ غیور کا ذکر وہ ان خوب صورت لفظوں میں بیان کرتے ہیں کہ یہی فقر انسان کو صاحبِ کردار اور صاحبِ عمل بناتا ہے۔ وہ مردِ مومن پر روز وشب کے الٹ پھیر کو بوجھ نہیں بناتا بلکہ اس کے لیے نہایت ممکن بنا دیتا ہے۔ نفس کشی کا مطلب کنارہ کشی نہیں، دنیا میں رہ کر اس سے بے نیازی اختیار کرنا ہے۔ لہٰذا

ہمت ہو اگر تو ڈھونڈ وہ فقر　　جس فقر کی اصل ہے حجازی
اُس فقر سے آدمی میں پیدا　　اللہ کی شانِ بے نیازی
روشن اس سے خرد کی آنکھیں　　ہے سُرمۂ بو علی و رازی
یہ فقرِ غیور جس نے پایا　　بے تیغ و سناں ہے مردِ غازی
مومن کی اسی میں ہے امیری　　اللہ سے مانگ یہ فقیری[۴۴۷]

مردِ فقر کا سب سے بڑا وصف یہ ہے کہ وہ دو انتہاؤں کے درمیان زندگی بسر کرتا ہے۔ نہ وہ صرف دنیا کا بندہ ہے نہ صرف آخرت کا، نہ وہ صرف زمین کا باسی ہے، نہ صرف آسمان کا۔ وہ زمین و آسمان دونوں کے ساتھ رشتہ قائم کرتا ہے اور دونوں کو اپنے اپنے مقام و مرتبے پر رکھ کر زندگی بسر کرتا ہے۔ یہی قلندر کی اصل پہچان بھی ہے۔ وہ نہ دنیا دار ہے، نہ ہی راہب یا سادھو۔ یہ مردِ مومن ہے جسے دنیا اور آخرت دونوں کی اچھائی سے سروکار ہے۔ اقبالؒ کا مردِ مومن بھی ہوبہو ایسا ہی ہے۔ مردِ خدا کی یہی صفات اس کو پوری قوم کا رہنما بنا دیتی ہیں۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اگر ہر شخص انفرادی طور پر ایسی صفات کا حامل ہو جائے گا تو کچھ ہی عرصے میں ایک ایسا معاشرہ تخلیق ہوگا جس کا ہر فرد اپنی اپنی جگہ ایک امیر کا رتبہ رکھتا ہے۔ یہی ایک اعلیٰ معاشرے کی تخلیق کا عمل ہے۔ جس کا آغاز انفرادی اصلاح سے ہوتا ہے:

نگہ بلند، سخن دلنواز، جاں پُرسوز　　یہی ہے رختِ سفر میرِ کارواں کے لیے[۴۴۸]

اسرارِ خودی میں انھوں نے ایک برہمن اور قلندر کی حکایت بیان کرتے ہوئے اس بات کو واضح کیا ہے کہ پہاڑوں یا جنگلوں میں جا کر سادھو بن جانے سے یا خُدا سے رشتہ استوار کر لینے سے شاید آسمان کے اسرار تو فاش ہو جاتے ہیں لیکن زمین پر رہنا بھی ضروری ہے۔ یہ امر انسان کی فطرت کے عین مطابق ہے اگر انسان کا صرف آسمانوں سے واقف ہونا کافی ہوتا تو اس کے لیے ملائکہ ہی کافی تھے، انسان کو ملائکہ پر برتری دی اس لیے کہ اُسے آسمان کے ساتھ ساتھ زمین کا راز دار بھی بنایا۔ لہٰذا اقبالؒ فرماتے ہیں اس برہمن کی صراحی ایک مدّت تک خون میں ڈوبی رہی۔ اسرارِ ازل پانے کے لیے اُس کا دل خون ہو گیا۔ لیکن وہ کائنات کے اسرار سے تا حال واقف نہ ہو سکا اور اس کی روح بے چین ہی رہی۔ تا آنکہ اس کی ملاقات ایک قلندر سے ہوئی جس نے اُسے یہ نکتہ سمجھایا کہ اے بلندیوں کے طواف کرنے والے تو کچھ دیر کے لیے خاک کے ساتھ بھی پیمان باندھ کر دیکھ، تو نے آسمان پر نظر لگائی تو زمین سے بے خبر ہو گیا یہی اصل وجہ تھی کہ تو اسرارِ ازل کو پوری طرح نہ پا سکا۔ چناں چہ قلندر یہ نصیحت کرتا ہے:

با زمین در ساز اے گردوں نورد در تلاش گوہر انجم مگرد
تو کہ ہم در کافری کامل نہ ای در خورِ طوفِ حریم دل نہ ای[۴۴۹]

اس لیے اقبال مسلمان سے کہتے ہیں:

تیری طبیعت ہے اور، تیرا زمانہ ہے اور تیرے موافق نہیں خانقہی سلسلہ[۴۵۰]

اقبالؒ کو اس بات کا نہایت غم ہے کہ مسلمانوں نے اپنے دین کے اصل شعائر کو ترک کر کے کافروں کی رسوم کو اپنا لیا ہے۔ کعبہ ہمارے بتوں سے آباد ہے اور کفر ہمارے اسلام پر ہنستا ہے۔ حرم کے شیوخ نے دوسرے مذاہب کے طریقوں پر عمل کرنا شروع کر دیا ہے اور اپنے مذہب و شریعت کو بھول گئے ہیں۔ جس طریق کو اختیار کرنے کی ضرورت ہے، دورِ حاضر کے مذہبی رہنما اس سے کوسوں دور ہیں۔ اسرارِ خودی میں بابائے صحرائی ہندوستان کے ان نام نہاد صوفیا پر واضح طور پر طنز کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

دل ز نقش لاالٰہ بیگانہ ے از صنم ہائے ہوس بت خانہ ے
می شود ہر مو درازے فرقہ پوش آہ ازیں سوداگرانِ دیں فروش

بامریداں روز و شب اندر سفر از ضرورت ہائے ملّت بے خبر
دیدہ ہا بے نور مثل نرگس اند سینہ ہا از دولت دل مفلس اند
واعظاں ہم صوفیاں منصب پرست اعتبار ملتِ بیضا شکست[۴۵۱]

اقبال کے نزدیک صوفیہ اور اہلِ دل سے اقبالؒ کی نسبت اور چاہت کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ وہ ایک ایسے دور کے طلب گار ہیں جو خدا کے پیغام کو اسی طرح سے دوبارہ پھیلائے جیسے ماضی میں صوفیہ اور اولیاء اللہ نے پھیلایا تھا۔ وہ حقیقی واصلی اور عین اسلامی تصوف کے بادہ و جام کے منتظر ہیں جس سے معرفتِ ذات حاصل ہوتی ہے۔ بالِ جبریل کی غزل (لا پھر اک بار وہی بادہ و جام اے ساقی) اسی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اقبالؒ نام نہاد صوفیوں اور ملاؤں سے بے زار ہیں اور مجدد الف ثانیؒ جیسے ولی اللہ کے منتظر ہیں جو ایک بار پھر ہندوستان کے تصوف کو اُنھی رسوم و رواج سے پاک کرے جس نے اصل اسلامی تصوف کی شکل مسخ کر دی ہے۔ ''اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی'' سے اقبال کی یہی مراد ہے کہ موجودہ دور میں تصوف پھر سے انھی رسوم و رواج میں جکڑا گیا ہے۔ اب یہاں دستار بندی، پائے کوبی، قبا پوشی، سماع وعروس کی محافل، نذرانے بٹورنا وغیرہ عام ہیں اور وہ پیغام کہیں ماضی کے اوراق میں دبا رہ گیا ہے جس سے مقصد خدا کی معرفت، اپنے نفس کی پہچان اور صحیح معنوں میں شریعت وطریقت کی پابندی تھی۔

فرقہ بازی، مسلک بازی یا سلاسل میں بٹے رہنا اسلام کا شیوہ نہیں لہٰذا اقبالؒ اس کو ناپسند فرماتے ہیں اور لکھتے ہیں کہ خودی کے رموز سیکھ جانے کے بعد انسان مکان زمان کی قیود و حدود سے آزاد ہو جاتا ہے وہ دُنیا سے بلکہ دو جہانوں سے بے نیاز ہو جاتا ہے۔ تصوف اسلام میں جب اس قسم کے رسوم و رواج کو فروغ ملا جو دراصل غیر اسلامی تھے تو صوفیہ اور ان کے مُرید ان مختلف سلاسل اور تفرقات میں بٹ گئے، گو کہ صوفیائے عظام کا درس ہمیشہ خوش خلقی اور تمام بنی نوع انسان کے لیے محبت و بھائی چارے کا رہا لیکن ہندوستانی تصوف میں صوفیوں کے بہت سے گروہ اور ہر گروہ کے مریدان کی صرف ''اپنے'' پیر و مرشد کے ساتھ وفا داری نے تصوف کو مختلف حصوں میں نہ صرف بانٹ دیا بلکہ بنیادی اسلامی فکر سے آہستہ آہستہ بہت دور کر دیا۔

تصوف، تصوف نہ رہا۔ پیری مریدی کا ایک نہ ختم ہونے والا سلسلہ قائم ہوا جس نے اس مسلک کے پیروؤں میں وسیع المشربی، صلہ رحمی، وسعت قلبی اور خوش خلقی کی بجائے ظاہر پرستی، ریا کاری، رسوم و رواج کو زور، کراماتِ پیر کا اظہار وغیرہ جیسے عناصر کو رواج دیا۔ جس کا سب سے زیادہ نقصان خود تصوف اسلام کے عظیم روحانی سلسلے کو ہوا جو صحابہؓ و اولیائے کرامؒ کا شیوہ تھا۔ علامہ اسی اسلاف کے تصوف کو، جو فکر کے ساتھ ساتھ عمل کا بھی شاہکار تھا، رائج کرنا چاہتے ہیں۔

مسلک تصوف اور صوفیہ سے اقبالؒ کی بے پناہ عقیدت ومحبت ہے کہ وہ حقیقی اسلامی تصوف کو دوبارہ سے پھلتا پھولتا دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس وقت تصوف کا علم تو موجود ہے اور اس پر دفتر کے دفتر سیاہ کیے جا رہے ہیں لیکن صرف مباحث کی حد تک، عمل ندارد۔ اقبالؒ فرماتے ہیں جب سے مسلمان نے اسلاف کے فقر کی اس شان کو ہاتھ سے جانے دیا ہے جو علم کے ساتھ عمل کو عقاید کا لازم مانتا تھا، اُس وقت سے دُنیا و آخرت دونوں کی دولت وحکومت اس کے ہاتھ سے چلی گئی ہے۔ اکثر مقامات پر تو وہ پیرِ حرم سے مخاطب ہو کر بھی یہی کہتے ہیں کہ اُسے چاہیے کہ خود بھی خانقاہی و رُہبانی طریق کو ترک کر دے اور اپنی نسلوں کو بھی عمل و جد و جہد کا درس دے۔ وہ اُن کو خودنگری وخودشکنی سکھائے۔ انھیں اہلِ مغرب کی طرف شیشہ گری کا فن سکھانے کی بجائے خارا شگافی کا سلیقہ دے۔ تاکہ وہ مشکلات سے کھیل کر پلیں بڑھیں اور دُنیا پر حکومت کا فن سیکھ جائیں۔[۴۵۲]

یوں دیکھیں تو اقبال نے تصوف سے متعلق ان تمام موضوعات پر گہرے شعور کے ساتھ قلم اٹھایا اور بعض اعتبار سے روایتی اندازِ نظر کو یکسر چھوڑ دیا۔ حقیقت یہ ہے کہ انھوں نے اسلامی نقطۂ نظر سے ان صوفیانہ مباحث کو شعری صورت دی اور چوں کہ اُن کے کلام کا کلیدی موضوع خودی، عشق اور فقر کے نتیجے میں وجود میں آنے والا 'انسانِ کامل' ہے چناں چہ متذکرہ صوفیانہ پہلوؤں پر اس کے گہرے اثرات نظر آتے ہیں۔

حواشی وحوالہ جات

۱- سورۃ الاعلیٰ، آیات:۱۴تا۱۷

۲- امام بخاری، محمد اسمٰعیل: علامہ محمد وحید الزمان (مرتب ومترجم): صحیح بخاری، لاہور: نعمانی کتب خانہ، س ن، کتاب المناقب، جلد پنجم، ص ۱۱۹

۳- سورۃ المائدہ: آیت نمبر:۸۳

۴- الکلاباذی، ابو بکر محمد بن ابراہیم، ڈاکٹر پیر محمد حسن (مترجم): شرح التعرّف لمذھب اھل التصوف، لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، س ن، ص ۹۸

۵- ایضاً

۶- علامہ محمد اقبالؒ: کلیاتِ اقبالؒ (اردو)، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، اشاعتِ ششم، ۲۰۰۴ء، بالِ جبریل، ص۳۶۸

۷- ایضاً، ضرب کلیم، ص۶۸۷

۸- علامہ محمد اقبالؒ: کلیاتِ اقبالؒ (فارسی)، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، اشاعت دوم، ۱۹۷۵ء، اسرارِ خودی، ص۶ تا۹

۹- ایضاً، ص۱۸

۱۰- ایضاً، گلشنِ راز، جدید، ص۵۴۰

۱۱- بالِ جبریل، ص۳۹۹

۱۲- عشرت حسین، ڈاکٹر: شمس الدین صدیقی (مترجم): اقبال کی ما بعد الطبیعیات، لاہور: اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء، ص۴

13. Muhammad Iqbal, Allama: M. Saeed Sheikh (Ed): *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* Lahore: Institute of Islamic Culture, 2011, p. 101

۱۴- علامہ محمد اقبالؒ: کلیاتِ اقبالؒ (فارسی)، جاوید نامہ، ص۶۶۲

۱۵- ایضاً، ص۶۶۲، ۶۶۳

۱۶- علامہ محمد اقبالؒ: کلیاتِ اقبالؒ (اردو)، بالِ جبریل، ص۴۲۱

۱۷- علامہ محمد اقبالؒ: کلیاتِ اقبالؒ (فارسی)، اسرارِ خودی، ص۱۰

۱۸- بالِ جبریل، ص۳۹۷

۱۹- ایضاً، ص۴۰۳

۲۰- ایضاً،ص۳۵۶
۲۱- ایضاً،ص۴۱۳
۲۲- ایضاً،ص۴۱۵
۲۳- علامہ محمد اقبالؒ: کلیاتِ اقبالؒ (فارسی)،ضربِ کلیم،ص۵۳۳
۲۴- ایضاً
۲۵- علامہ محمد اقبالؒ: کلیاتِ اقبالؒ (فارسی)،پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق،ص۸۴۰
۲۶- ایضاً
۲۷- ایضاً،ص۸۰۴
۲۸- ایضاً
۲۹- علامہ محمد اقبالؒ: کلیاتِ اقبالؒ (فارسی)،مسافر،ص۸۶۵
۳۰- علامہ محمد اقبالؒ: کلیاتِ اقبالؒ (فارسی)،زبورِ عجم (فارسی)،ص۴۹۶
۳۱- بالِ جبریل،ص۳۵۶
۳۲- علامہ محمد اقبالؒ: کلیاتِ اقبالؒ (فارسی)، گلشنِ راز، جدید،ص۵۴۶،۵۴۷
۳۳- جاوید نامہ،ص۷۰۳
۳۴- بالِ جبریل،ص۳۷۸
۳۵- پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق،ص۸۳۹
۳۶- بالِ جبریل،ص۳۶۳
۳۷- علی عباس جلال پوری:اقبال کا علم الکلام،لاہور: مکتبہ فنون،۱۹۷۲ء،ص آغاز (۳)
۳۸- ارمغانِ حجاز،ص۹۲۹
۳۹- ایضاً
۴۰- ارمغانِ حجاز،ص۹۹۵
۴۱- بالِ جبریل،ص۳۸۵
۴۲- ایضاً،ص۳۹۴
۴۳- ایضاً،ص۳۹۴
۴۴- ایضاً،ص۳۴۹
۴۵- معارف الاولیا،ص۵۹
۴۶- ارمغانِ حجاز،ص۱۰۱۹

۴۷- ایضاً،ص۱۰۲۵
۴۸- ارمغانِ حجاز اردو،ص۲۰ے
۴۹- ایضاً
۵۰- ایضاً،ص۳۸ے
۵۱- ارمغانِ حجاز،ص۳۵ے
۵۲- ایضاً،ص۴۰
۵۳- ایضاً،ص۴۳ے
۵۴- بالِ جبریل،ص۳۶۴
۵۵- ارمغانِ حجاز،ص۴۶ے
۵۶- پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق،ص۸۰۱
۵۷- ایضاً،ص۸۰۶،۸۰۷
۵۸- مسافر،ص۸۷۳
۵۹- ایضاً،ص۸۷۴
۶۰- زبورِ عجم،ص۴۶۹
۶۱- ایضاً،ص۴۰۸
۶۲- ایضاً،ص۴۵۸
۶۳- ایضاً،ص۴۶۰
۶۴- ایضاً،ص۴۱۲
۶۵- ایضا
۶۶- ایضاً،ص۴۱۸
۶۷- ایضاً،ص۴۲۱
۶۸- ایضاً،ص۴۲۲
۶۹- ایضاً
۷۰- ایضاً،ص۴۴۷
۷۱- ایضاً،ص۴۹۱
۷۲- ایضاً،ص۴۹۳
۷۳- علامہ محمد اقبالؒ: کلیاتِ اقبالؒ (اردو)،بانگِ درا،ص۱۳۷،۱۳۸

۷۴- بالِ جبریل،ص۳۶۲
۷۵- ضربِ کلیم (اردو)،ص۶۰۱
۷۶- ایضاً (اردو)،ص۶۲۳
۷۷- اسرارِ خودی،ص۱۸،۱۹
۷۸- زبورِ عجم،ص۵۰۰
۷۹- ایضاً،ص۵۰۵
۸۰- ایضاً،ص۵۱۹
۸۱- ایضاً،ص۵۲۷
۸۲- ایضاً،ص۵۲۹
۸۳- ایضاً،ص۵۳۱
۸۴- گلشنِ راز، جدید،:ص۵۵۱
۸۵- ایضاً،ص۵۴۶،۵۴۷
۸۶- ایضاً،ص۵۴۷
۸۷- ایضاً،ص۵۵۷
۸۹- جاوید نامہ،ص۵۹۸
۹۰- ایضاً،ص۶۱۰
۹۱- ایضاً
۹۲- جاوید نامہ،ص۶۳۸
۹۳- ایضاً،ص۶۸۴
۹۴- بانگِ درا،ص۱۶۱
۹۵- ایضاً،ص۳۱۰
۹۶- ایضاً،ص۳۱۱
۹۷- ایضاً،ص۳۱۴
۹۸- بالِ جبریل،ص۳۸۸
۹۹- ضربِ کلیم،ص۵۸۶
۱۰۰- بالِ جبریل،ص۳۸۹
۱۰۱- ایضاً،ص۳۹۴

۱۰۲- ایضاً،ص۴۰۹

۱۰۳- ایضاً،ص۴۱۰

۱۰۴- ایضاً،ص۴۱۲،۴۱۳

۱۰۵- ضربِ کلیم،ص۵۲۹

۱۰۶- ایضاً،ص۵۳۰

۱۰۷- ایضاً،ص۵۳۵

۱۰۸- بانگِ درا،ص۱۳۱

۱۰۹- اسرارِ خودی،:ص:۱۸

۱۱۰- ایضاً،ص۱۸

۱۱۱- ارمغانِ حجاز،ص۱۰۲۵

۱۱۲- اہل فقہ وحدیث کے مطابق یہ خیال بدعت ہے اوراس کی بنیاداس باطل وموضوع حدیث کوقرار دیا جاتا ہے: اول ما خلق اللہ نور نبیک یا جابر، شیخ البانیؒ نے سلسلۃ الضعیفہ میں اس روایت کو باطل قرار دیا ہے اور العتیبی لکھتے ہیں کہ اس روایت کا نبی کریم ﷺ کی اس صحیح حدیث سے بھی ابطلان ظاہر ہوتا ہے جس میں فرمایا کہ نور سے جس مخلوق کو پیدا کیا گیا وہ صرف فرشتے ہی ہیں۔(شیخ احسان بن محمد العتیبی: حافظ عمران ایوب لاہوری (مترجم): ۱۰۰ مشہور ضعیف احادیث، لاہور: فقہ الحدیث پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء،ص۳۴)

۱۱۳- حسین بن منصور حلاج: طواسین، لاہور: تصوف فاؤنڈیشن، ۱۹۹۸ء،ص۹۵،۹۶

۱۱۴- ایضاً،ص۸۸

۱۱۵- بالِ جبریل،ص۳۶۳

۱۱۶- ضربِ کلیم،ص۵۷۷

۱۱۷- صحیح بخاری، کتاب الرقاق، باب فی الحوض، حدیث: ۶۵۸۳، /ابن ماجہ، حدیث: ۳۰۵۷ /نسائی: ۲۰۸۷ /ترمذی: ۲۴۳۳ / صحیح جامع الصغیر، حدیث: ۶۳۹۸، ۵۱۱۲، ۲۰۲۷ / صحیح الترغیب:۴۹،۵۴/سنن نسائی، کتاب الضحایا، باب من ذبح لغیر اللّٰہ

۱۱۸- پیامِ مشرق،ص۳۰۴

۱۱۹- اسرارِ خودی،ص۱۹

۱۲۰- اس عقیدے کی بنیاد یہ ضعیف حدیث ہے: لولاك لما خلقت الافلاك۔ السلسلة الضعيفه: ۲۸۲،العتیبی:ص:۳۴

۱۲۱- رموزِ بے خودی، ص ۸۱
۱۲۲- ایضاً، ص ۱۰۱
۱۲۳- بالِ جبریل، ص ۴۲۰
۱۲۴- ایضاً، ص ۴۳۹
۱۲۵- ایضاً، ص ۴۰۸
۱۲۶- ایضاً، ص ۳۶۸
۱۲۷- ایضاً، ص ۳۸۶
۱۲۸- افلاطون: مولوی مرزا محمد ہادی (مترجم): فیدرس، لائیس اور برو طاغورس، حیدر آباد دکن: جامعہ عثمانیہ، ۱۹۳۴ء، ص ۳۰
۱۲۹- بالِ جبریل، ص ۴۲۱
۱۳۰- بانگِ درا، ص ۱۵۸
۱۳۱- بالِ جبریل، ص ۳۷۳
132. Descarte, R: E. S. Haldane & G. R. T. Ross, (Trans): *The Philosophycal Works of Descarte,* (Vol. I) London: Cambridge University Press, 1975. p. 17
۱۳۳- جاوید نامہ، ص ۶۹۶
۱۳۴- صحیح بخاری، کتاب الایمان، جلد اول، حدیث نمبر: ۵۱
۱۳۵- بالِ جبریل، ص ۴۲۲
۱۳۶- بانگِ درا، ص ۹۳
۱۳۷- سورۃ ابراھیم: آیت نمبر: ۳۷
۱۳۸- ارمغانِ حجاز، ص ۱۰۰۰
139. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 13
۱۴۰- سورۃ والنجم۔ آیت ۱۱، ۱۲
۱۴۱- سورۃ والنجم۔ آیت: ۳، ۴
۱۴۲- نووی، یحییٰ بن شرف: ریاض الصالحین، لاہور: کتب خانہ شان اسلام، س ن، باب الورع وترک الشبہات، ص ۲۶۲
۱۴۳- ارمغانِ حجاز، ص ۴۲۷
۱۴۴- ایضاً، ص ۱۰۰۰
۱۴۵- ایضاً، ص ۱۰۰۲

۱۴۶- جاوید نامہ،ص ۶۲۷
۱۴۷- ایضاً،ص۶۶۲
۱۴۸- ضربِ کلیم،ص ۶۳۵
۱۴۹- رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر:اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، لاہور: بزمِ اقبال،۱۹۷۳ء،طبع اول،ص ۷۷
۱۵۰- بانگِ درا،ص۷۳
۱۵۱- صحیح بخاری، کتاب الزکوٰۃ،جلد دوم،ص ۳۶۷،۳۶۸
۱۵۲- بانگِ درا،ص۳۱۳
۱۵۳- ایضاً،ص۱۳۱
۱۵۴- ایضاً،ص۲۸۴
۱۵۵- اسرارِ خودی،ص ۶۷
۱۵۶- بانگِ درا،ص۲۸۹
۱۵۷- بالِ جبریل،ص ۳۷۵
۱۵۸- بانگِ درا،ص۱۵۶
۱۵۹- اسرارِ خودی،ص ۱۵،۱۶
۱۶۰- بانگِ درا،ص۲۷۹
۱۶۱- ایضاً،ص۲۹۸
۱۶۲- بالِ جبریل،ص ۳۶۶
۱۶۳- ایضاً،ص ۴۱۷
۱۶۴- ضربِ کلیم،ص ۵۹۵
۱۶۵- بالِ جبریل،ص۴۵۲
۱۶۶- بانگِ درا،ص۳۱۰
۱۶۷- بالِ جبریل،ص ۳۶۷
۱۶۸- ایضاً،ص۳۸۳
۱۶۹- اسرارِ خودی،ص ۱۶
۱۷۰- بانگِ درا،ص۵۳،۵۴
۱۷۱- بالِ جبریل،ص ۳۶۷

۱۷۲- ضربِ کلیم، ص۵۸۵
۱۷۳- ایضاً، ص۶۸۲
۱۷۴- اسرارِ خودی، ص۴۲
۱۷۵- ایضاً، ص۱۶، ۱۷
۱۷۶- ارمغانِ حجاز، ص۷۳۱
۱۷۷- بالِ جبریل، ص۳۷۲
۱۷۸- ایضاً، ص۳۶۶
۱۷۹- ایضاً، ص۳۹۹
۱۸۰- ایضاً، ص۴۰۲
۱۸۱- ایضاً، ص۴۸۶
۱۸۲- ایضاً، ص۳۷۹
۱۸۳- ضربِ کلیم، ص۵۹۸
۱۸۴- بالِ جبریل، ص۳۷۳
۱۸۵- ایضاً، ص۳۶۹
۱۸۶- ایضاً، ص۳۷۲
۱۸۷- سورۃ الحج، آیت نمبر: ۴۶
۱۸۸- بالِ جبریل، ص۳۷۷
۱۸۹- ایضاً، ص۳۷۶
۱۹۰- ضربِ کلیم، ص۶۲۵
۱۹۱- سید علی ہجویری: محمد صدیق خان شبلی (مترجم): کشف المحجوب (اردو)، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۷ء، ص۹۶، ۹۷
۱۹۲- خواجہ نظام الدین اولیاء: سید محمد بن مبارک علوی کرمانی (مترجم): سیر الاولیاء، لاہور: مؤسسہ انتشارات اسلامی، ۱۹۷۸ء، ص۱۴
۱۹۳- بالِ جبریل، ص۴۱۲
۱۹۴- ضربِ کلیم، ص۶۲۲
۱۹۵- بانگِ درا، ص۱۲۷
۱۹۶- ایضاً، ص۱۷

۱۹۷- ایضاً،ص۴۲
۱۹۸- ایضاً،ص۱۳۱
۱۹۹- ایضاً،ص۱۴۴
۲۰۰- ایضاً،ص۴۷
۲۰۱- ایضاً،ص۹۴
۲۰۲- ایضاً،ص۱۰۵
۲۰۳- ایضاً،ص۱٦۸
۲۰۴- ایضاً،ص۱۲۰
۲۰۵- ایضاً،ص۱۲۸
۲۰٦- ایضاً،ص۱۴۴
۲۰۷- ایضاً،ص۳۱۲
۲۰۸- ایضاً،ص۱۱۷
۲۰۹- ایضاً،ص۱۲۸
۲۱۰- بالِ جبریل،ص۳۷٦
211. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 16
۲۱۲- ضربِ کلیم،ص۵٦۵
۲۱۳- بالِ جبریل،ص۳۷۵
۲۱۴- ایضاً،ص۴۴۲
۲۱۵- کشف المحجوب،ص۳۱۳
۲۱٦- بالِ جبریل،ص۳۴۹
۲۱۷- ایضاً،ص۳۵۵
۲۱۸- اسرارِ خودی،ص۵۱تا۵۳
۲۱۹- ضربِ کلیم،ص۵٦۲،۵٦۳
۲۲۰- ایضاً،ص٦۸۸
۲۲۱- ایضاً،ص۵٦۳
۲۲۲- بانگِ درا،ص۲۹۰
۲۲۳- بالِ جبریل،ص۳۵۷
۲۲۴- ایضاً،ص۳٦٦

۲۲۵- ایضاً،ص ۳۶۸

۲۲۶- ضربِ کلیم،ص۵۷۳

۲۲۷- بالِ جبریل،ص۳۶۹

۲۲۸- ایضاً،ص۳۸۹

۲۲۹- ایضاً،ص۴۲۴

۲۳۰- ایضاً،ص۴۲۴

۲۳۱- ایضاً،ص۴۲۵

۲۳۲- ایضاً،ص۴۲۵،۴۲۶

۲۳۳- سورۃ البقرہ،آیت نمبر:۱۵۴

۲۳۴- بالِ جبریل،ص۵۵۷

۲۳۵- ضربِ کلیم،ص۵۶۷

۲۳۶- ایضاً،ص۵۸۸

۲۳۷- بالِ جبریل،ص۴۲۳

۲۳۸- ایضاً،ص۳۹۱

۲۳۹- ایضاً،ص۳۹۵

۲۴۰- ایضاً،ص۳۹۸

۲۴۱- ضربِ کلیم،ص۵۸۹

۲۴۲- ایضاً،ص۵۶۵

۲۴۳- ایضاً،ص۵۶۱

۲۴۴- ایضاً،ص۶۰۰

۲۴۵- ایضاً،ص۵۴۳

۲۴۶- بالِ جبریل،ص۴۰۱

۲۴۷- ضربِ کلیم،ص۵۴۲

۲۴۸- بالِ جبریل،ص۴۰۱،۴۰۲

۲۴۹- ضربِ کلیم،ص۶۳۶

۲۵۰- ایضاً،ص۶۳۸

۲۵۱- ایضاً،ص۵۴۷

۲۵۲- ابنِ کثیر، تفسیر ابنِ کثیر (اردو)، پارہ اول، سورۂ فاتحہ، جلد اول، ص ۵۱
۲۵۳- بانگِ درا، ص ۱۶۵
۲۵۴- ایضاً، ص ۱۶۴
۲۵۵- ایضاً، ص ۱۳۳
۲۵۶- بالِ جبریل، ص ۳۶۶
۲۵۷- بانگِ درا، ص ۲۴۱
۲۵۸- بالِ جبریل، ص ۳۷۱
۲۵۹- ضربِ کلیم، ص ۵۹۴
۲۶۰- القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم الھوازن: مفتی محمد صدیق (مترجم): رسالہ قشیریہ، لاہور: مکتبہ اعلیٰ حضرت، ۲۰۰۹ء، ص ۴۹۵
۲۶۱- سورۃ نساء۔ آیت نمبر: ۵۹، سورۃ آل عمران: آیت نمبر: ۳۱
۲۶۲- سورۃ نساء، آیت ۸۰
۲۶۳- رسالہ قشیریہ، ص ۴۹۴
۲۶۴- عوارف المعارف، ص ۷۰، ۷۱
۲۶۵- سورۃ آل عمران، آیت نمبر: ۳۱
۲۶۶- بانگِ درا، ص ۱۲۹
۲۶۷- بالِ جبریل، ص ۳۶۶
۲۶۸- ایضاً، ص ۳۸۰
۲۶۹- ایضاً، ص ۴۱۳
۲۷۰- ضربِ کلیم، ص ۶۴۵
۲۷۱- اسرارِ خودی، ص ۴۱
۲۷۲- ایضاً
۲۷۳- یوسف حسین خان، ڈاکٹر: روحِ اقبالؒ، دہلی: مکتبہ جامعہ، طبع ثالث، ۱۹۵۲ء، ص ۱۲۷
۲۷۴- ایضاً، ص ۱۲۸
۲۷۵- ایضاً، ص ۱۷۷
۲۷۶- بالِ جبریل، ص ۴۲۴
۲۷۷- اسرارِ خودی، ص ۲۰

۲۷۸- ضربِ کلیم، ص:۵۴۴
۲۷۹- زبورِ عجم، ص۴۰۹
۲۸۰- بالِ جبریل، ص۳۵۷
۲۸۱- اسرارِ خودی، ص۴۱
۲۸۲- بالِ جبریل، ص۴۱۷
۲۸۳- خواجہ نجم الدین کبریٰ رازی: مرصاد العبادمن المبداء الی المعاد، لاہور: منزل نقشبندیہ، سلسلہ تصوف نمبر:۷۳، س ن، ص۳۴، ۳۵
۲۸۴- بالِ جبریل، ص۳۷۴
۲۸۵- بانگِ درا، ص۱۳۹
۲۸۶- بالِ جبریل، ص۳۶۰
۲۸۷- ایضاً، ص۳۷۲
۲۸۸- ایضاً، ص۳۸۵، ۳۸۶
۲۸۹- ایضاً، ص۴۴۷
۲۹۰- ضربِ کلیم، ص۶۰۱
۲۹۱- ایضاً، ص۶۸۷
۲۹۲- صحیح بخاری، کتاب الادب، جلد ہشتم، ص۵۲
۲۹۳- بالِ جبریل، ص۴۳۲
۲۹۴- جاوید نامہ، ص۵۰
۲۹۵- بالِ جبریل، ص۴۵۳
۲۹۶- ضربِ کلیم، ص۵۵۴
۲۹۷- ایضاً، ص۶۲۲
۲۹۸- بالِ جبریل، ص۴۴۷
۲۹۹- سورۃ الحجرات، آیت نمبر:۱۲
۳۰۰- صحیح بخاری، کتاب الادب، جلد ہشتم، ص۵۶، ۵۷
۳۰۱- بانگِ درا، ص۲۹۹
۳۰۲- ایضاً، ص۳۰۱ تا ۳۰۳
۳۰۳- بالِ جبریل، ص۳۷۰

۳۰۴- ایضاً،ص ۳۸۸

۳۰۵- ایضاً،ص ۳۷۹

۳۰۶- ایضاً،ص ۳۹۴

۳۰۷- ایضاً،ص ۴۰۶

۳۰۸- ضربِ کلیم،ص ۶۸۸

۳۰۹- سورۃ بقرۃ،آیت:۲۱۶

310. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 78

۳۱۱- بالِ جبریل،ص ۳۷۰

۳۱۲- ضربِ کلیم،ص ۵۶۷

۳۱۳- جاوید نامہ،ص ۶۱۱

۳۱۴- بالِ جبریل،ص ۳۸۹

۳۱۵- بالِ جبریل،ص ۳۹۶

۳۱۶- اسرارِ خودی،ص ۱۵۸/ پیامِ مشرق،ص ۳۰۶،۳۵۱/ زبورِ عجم،ص ۴۲۸

۳۱۷- اسرارِ خودی،ص ۶۲

۳۱۸- بانگِ درا،ص ۲۵۴

۳۱۹- ضربِ کلیم،ص ۵۵۵

۳۲۰- ایضاً،ص ۵۶۱

۳۲۱- ایضاً،ص ۵۶۴

۳۲۲- بالِ جبریل،ص ۳۸۳

۳۲۳- ایضاً،ص ۳۸۷

۳۲۴- بانگِ درا،ص ۹۴

۳۲۵- اسرارِ خودی،ص ۶۳

۳۲۶- زبورِ عجم،ص ۴۱۰

۳۲۷- سورۃ رحمٰن،آیت:۱۴

۳۲۸- بالِ جبریل،ص ۳۸۴

۳۲۹- صحیح بخاری، کتاب التقدیر،جلد ہشتم،ص ۴۰۷

۳۳۰- سورۃ الیل،آیات:۴تا۱۳،۲۰،۲۱

۳۳۱- صحیح بخاری، کتاب الدعا،حدیث:۵۹۲۶

۳۳۲-بالِ جبریل،ص۳۸۱

333. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 70, 71

334. Ibid, p. 73

335. Ibid, p. 73, 74

336. Ibid

337. Ibid, p. 74

۳۳۸-ضربِ کلیم،ص۵۶۵

۳۳۹- ایضاً،ص۵۲۴

۳۴۰- ایضاً،ص۶۸۵

۳۴۱- صحیح بخاری، باب فی التبسم والضحک، کتاب الادب، جلد ہشتم، ص۳۷

۳۴۲- عبداللطیف خان نقشبندی: جنید و بایزید، لاہور: جنگ پبلشرز، اکتوبر ۲۰۰۳ء، ص۷۰

۳۴۳-اسرارِ خودی،ص۹

۳۴۴- عبداللطیف خان نقشبندی: جنید و بایزید،ص۷۱

۳۴۵- اسرارِ خودی،ص۹

۳۴۶-اسرارِ خودی،ص:۱۱

۳۴۷- رموزِ بے خودی،ص۸۳

۳۴۸- بانگِ درا،ص۱۳۹

۳۴۹- ایضاً،ص۱۴۰

۳۵۰- ایضاً،ص۱۵۱

۳۵۱- ایضاً،ص۱۸۲

۳۵۲- بالِ جبریل،ص۳۸۵

۳۵۳- ایضاً،ص۳۵۴

۳۵۴- ایضاً،ص۳۷۸

۳۵۵- ایضاً،ص۳۸۲

۳۵۶- ایضاً،ص۳۸۵

۳۵۷- ایضاً،ص۶۲

۳۵۸- ایضاً،ص۴۰۰

۳۵۹- ایضاً،ص۴۰۸

۳۶۰-اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین،ص۲۱

۳۶۱- کشف المحجوب،ص۱۹۸،۱۹۹
۳۶۲- ایضاً
۳۶۳-بانگِ درا،ص۱۰۰
۳۶۴- ایضاً،ص۱۰۱
۳۶۵- ایضاً،ص۱۳۰
۳۶۶- ایضاً،ص۱۳۳
۳۶۷- ایضاً،ص۱۶۸
۳۶۸- ایضاً،ص۲۳۷
۳۶۹- بالِ جبریل،ص۳۷۰
۳۷۰- کلیاتِ مکاتیب اقبال،جلداول،ص۴۹۰
۳۷۱- جنید و بایزید،لاہور،ص۶۴
۳۷۲- ایضاً،ص۷۴،۷۵
۳۷۳-کشف المحجوب،ص۲۲۲
۳۷۴- ایضاً
۳۷۵-ایضاً،ص۲۲۳
۳۷۶- رسالہ قشیریہ،ص۱۰۴
۳۷۷- ایضاً،ص۱۰۴
۳۷۸-ایضاً،ص۱۱۷تا۱۲۷
۳۷۹- ایضاً،ص۱۳۹
۳۸۰- کلیاتِ مکاتیب اقبال،جلداول،ص۴۸۹
۳۸۱- جاوید نامہ،ص۲۲۷تا۲۶۷،
۳۸۲- ایضاً،ص۳۲۷
۳۸۳-ایضاً،ص۷۵۵،۷۵۸
۳۸۴-ایضاً،ص۶۶۱
۳۸۵-ایضاً،ص۳۲۷
۳۸۶- سورۃ الجمعہ،آیت نمبر:۵
۳۸۷- معارف الاولیا،ص۵۵

۳۸۸- جاوید نامہ، ص۷۷۳
۳۸۹- ایضاً، ص۶۵۶ تا ۶۵۸
۳۹۰- بالِ جبریل، ص۳۷۴
۳۹۱- ایضاً، ص۳۵۶
۳۹۲- امام ربانی، مجدد الف ثانیؒ: مولانا محمد سعید احمد (تصحیح و حواشی و ترجمہ): مکتوباتِ امام ربانی (اردو)، کراچی: مدینہ پبلشنگ کمپنی، حصہ اول، ص۵۵
۳۹۳- ایضاً، ص۵۵، ۵۶

394. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 83
395. Ibid, p. 64
396. Ibid, p. 65
397. Ibid, p. 65, 66

۳۹۸- سورۃ الشمس، آیت نمبر: ۷، ۸
۳۹۹- صحیح بخاری، جلد ہشتم، کتاب التقدیر، ص۴۱۳
۴۰۰- سورۃ حجر، آیت: ۳۹، ۴۰
۴۰۱- محمد حسین طباطبائی، تفسیر المیزان، بیروت: منشورات مؤسسہ الاعلمی للمطبوعات، الطبع الثانی، المجلد الثالث العشر، ۱۹۷۲ء

402. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 68

۴۰۳- سورۃ الانبیا، آیت نمبر: ۳۵

404. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 67, 68
405. Ibid
406. Ibid, p. 69
407. Ibid

۴۰۸- ارمغانِ حجاز، ص۹۹۸
۴۰۹- عروبہ صدیقی: بانگِ درابہ اعتبار زمانہ، لاہور: اظہار سنز لمیٹڈ، ۲۰۱۳ء، ص۱۲۱
۴۱۰- اسرارِ خودی، ص۳۳
۴۱۱- بالِ جبریل، ص۳۶۶
۴۱۲- ایضاً، ص۳۶۸
۴۱۳- ایضاً، ص۳۶۹
۴۱۴- ایضاً، ص۳۷۵
۴۱۵- ایضاً، ص۳۷۱

۴۱۶- سیرت اقبال، ص۲۳۰
۴۱۷- بالِ جبریل، ص۳۷۲
۴۱۸- ایضاً، ص۳۷۷
۴۱۹- ایضاً، ص۳۷۸
۴۲۰- ایضاً، ص۳۸۴
۴۲۱- ایضاً، ص۳۸۸
۴۲۲- ایضاً، ص۳۹۰
۴۲۳- بانگِ درا، ص۲۹۲
۴۲۴- ایضاً، ص۳۲۴
۴۲۵- بالِ جبریل، ص۳۹۲
۴۲۶- ایضاً، ص۳۹۳
۴۲۷- ایضاً، ص۴۴۰
۴۲۸- ایضاً، ص۴۵۱، ۴۵۲
۴۲۹- سورۃ الحجر، آیت: ۴۷
۴۳۰- عوارف المعارف، ص۶۱، ۶۲
۴۳۱- ضربِ کلیم، ص۵۲۳
۴۳۲- بالِ جبریل، ص۴۶۹
۴۳۳- ضربِ کلیم، ص۵۷۵
۴۳۴- ایضاً، ص۵۴۸
۴۳۵- ایضاً، ص۵۵۱
۴۳۶- بالِ جبریل، ص۳۶۰
۴۳۷- ایضاً، ص۳۶۳
۴۳۸- ایضاً، ص۴۰۰
۴۳۹- ایضاً، ص۴۰۸
۴۴۰- ایضاً، ص۴۹۱
۴۴۱- بانگِ درا، ص۲۱۱، ۲۱۲
۴۴۲- ایضاً، ص۲۱۴

۴۴۳- ضربِ کلیم، ص۵۹۱
۴۴۴- ایضاً، ص۵۶۳
۴۴۵- ایضاً، ص۵۸۷
۴۴۶- بالِ جبریل، ص۴۹۰
۴۴۷- ضربِ کلیم، ص۶۰۲
۴۴۸- بالِ جبریل، ص۳۸۰
۴۴۹- اسرارِ خودی، ص۵۹
۴۵۰- بالِ جبریل، ص۳۹۸
۴۵۱- اسرارِ خودی، ص۷۰
۴۵۲- ضربِ کلیم، ص۵۷۱

باب ششم:

کلامِ اقبال کے مابعدالطبیعیاتی عناصر

زندگی کیا ہے؟ زندگی کا راز کیا ہے؟ کائنات کی حقیقت کیا ہے؟ اس کو کیسے سمجھا جا سکتا ہے؟ انسان کی حقیقت کیا ہے؟ وہ اس دنیا میں کیوں آیا ہے؟ خدا کیا ہے؟ کون ہے؟ کہاں ہے اور کب سے ہے؟ وقت کا تسلسل کس طرح سے برقرار ہے؟ خدا، انسان اور کائنات اور دیگر مظاہر کی حقیقت کے بارے یہ سوالات ہر فلسفی اور غور وفکر کرنے والے شخص کے ذہن میں اٹھ سکتے ہیں، اور وہ ان کا جواب کسی نہ کسی ذریعے سے جاننے کی کوشش کرتا ہے۔ اقبالؒ بھی ایک مفکر اور فلسفی کی طرح یہ سوال اٹھاتے ہیں اور قاری کو ان کا جواب تلاش کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ گو، اُن کی فکر کا مآخذ قرآن وسنت ہے اور وہ اپنے ہر سوال کا جواب انھی مآخذ میں تلاش کر لیتے ہیں، اس کے باوجود بعض اوقات وہ کائنات اور اس کے اسرار کے بارے میں مستفسر اور متعجب نظر آتے ہیں۔ ایک مفکر کی طرح یہ سوالات انھیں شش وپنج میں مبتلا کرتے ہیں:

یہ مہر و مہ، یہ ستارے، یہ آسمانِ کبود — کسے خبر کہ یہ عالم عدم ہے یا کہ وجود؟
نہ پوچھ مجھ سے کہ عمرِ گریز پا کیا ہے؟ — کسے خبر کہ یہ نیرنگ و سیمیا کیا ہے؟
ہوا جو خاک سے پیدا، وہ خاک میں مستور — مگر یہ غیبت صغریٰ ہے یا فنا! کیا ہے؟
غبارِ راہ کو بخشا گیا ہے ذوقِ جمال — خرد بتا نہیں سکتی کہ مدعا کیا ہے
دل ونظر بھی اسی آب و ِگل کے ہیں اعجاز — نہیں، تو حضرتِ انساں کی انتہا کیا ہے؟
جہاں کی روحِ رواں لا الٰہ الا ھو — مسیح و میخ و چلیپا، یہ ماجرا کیا ہے؟[1]

حیرت کا یہ سلسلہ تا دیر برقرار نہیں رہتا اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ اقبالؒ یہ سوالات محض قاری کی فکری سطح کو بلند کرنے کے لیے اٹھاتے ہیں۔ وہ جب ان کا جواب دینے سے قاصر ہوتا ہے تو علامہ خود اس کا جواب تلاش کرتے ہیں اور اس تلاش کے عمل سے قبل وہ ہر بات پر مذہب

کی حد لگا دیتے ہیں۔

مابعد الطبیعیات کا علم دو راستوں سے اخذ کیا جاتا ہے: عقل اور عقیدہ۔ یعنی ایک فلسفہ ہے، دوسرا مذہب۔ فلسفے کا کام یہ ہے کہ وہ کائنات میں فطری وحدت تلاش کرتا ہے۔ یہ وحدت کسی بھی شے میں اگر نظر آ جائے تو فلسفی اس کو اُسی ''ایک'' میں شمار کرتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر دیمقراطیس مادی اشیا کے ذرّات، یعنی اجزائے لایتجزّیٰ میں وحدت پاتا ہے تو اُسے کائنات کا ہر ظاہر، ذرّوں کا مجموعہ دکھائی دیتا ہے اور یوں اس کے فلسفے میں ہر شے ایک وحدت سے جڑی معلوم ہوتی ہے۔ یا طالیس ملتی (Thalis) ہے، جو اس وحدت کو پانی میں دیکھتا ہے اور پھر کائنات کی ہر وہ شے جس میں پانی ہے، اُسے وحدتِ کاملہ کا ایک جز و دکھائی دیتی ہے۔ دوسری شے جو مابعد الطبیعیات میں معاون ہے وہ عقیدہ ہے۔ عقیدہ اشیا کی پرکھ شعورِ مذہبی سے کرتا ہے۔ شعورِ مذہبی تمام اشیا کو نا صرف ایک وحدتِ کاملہ سے جوڑتا ہے بلکہ وہ یہ بھی کھوج لگاتا ہے کہ اس وحدتِ کاملہ کی ایک اپنی الگ حیثیت اور حقیقت ہے۔ یعنی اپنی صفاتِ کاملہ کے ساتھ ساتھ وہ اپنی ایک الگ ذات یا حقیقت بھی رکھتی ہے۔ یہیں پر فلسفہ اور مذہب الگ الگ راہوں پر گامزن ہو جاتے ہیں۔ بلکہ یوں کہنا مناسب ہے کہ فلسفی یہاں رک جاتا ہے اور مذہب اس سے آگے کے جواب تلاش کر کے اس حقیقتِ کاملہ، جو اپنی ایک الگ، مکمل، اور منفرد ذات رکھتی ہے کو پا لیتا ہے۔ بقول ڈاکٹر برہان احمد فاروقی:

> شعورِ نظری کو اس امر پر ذرا بھی اصرار نہیں کہ وحدت کی ماہیت کیا ہو۔ علم منظّم کا نصب العین حاصل ہو سکے تو شعورِ نظری ممکن ہے۔ اس کے لیے سب یکساں ہے چاہے وہ وحدت پانی ہو یا ہوا یا جزو لایتجزّیٰ ہو یا تصور مادہ ہو یا روح ذی شعور ہو یا غیر ذی شعور اور اس کی ضرورت میکانی ہو یا غائی۔ چاہے وہ کسی صفت سے متصف ہو یا نہ ہو حتیٰ کہ وہ بے صفت ہو۔ صرف ایک صفت جو وحدتِ نظری کے لیے درکار ہے وہ یہ ہے کہ اس سے کثرت کو منتزع کیا جا سکے۔ شعورِ نظری کو اس پر بھی مصر نہیں کہ وہ وحدت عددی ہی ہو۔ چاہے وہ تعداد میں واحد ہو یا کثیر، شعورِ نظری صرف وحدتِ نوعی کا طلب گار ہے۔ لیکن شعورِ مذہبی اس شدت پر مُصر ہے کہ وحدت کی حقیقت کیا ہو۔[۲]

شعورِ نظری (فلسفہ) چوں کہ وحدت کو کثرت سے ماورا دیکھنے کی بجائے، کثرت میں

جاری وساری دیکھتا ہے اس لیے وہ بالآخر اپنی امثلہ میں بالکلیہ ختم ہو جاتی ہے۔ یعنی کثرت سے ماورا اس کا وجود ختم ہو جاتا ہے۔ اسی لیے نظری شعور کی بنیاد محض ایک تصور یا خیال ہے (افلاطون نے اس وحدت کو ''خیال'' کہا تھا)، حقیقت نہیں ہے حقیقت کا تذکرہ مذہب کرتا ہے۔ حقیقت اپنا ایک الگ اور جداگانہ وجود رکھتی ہے۔ کثرت ہو یا نہ ہو، حقیقت موجود رہے گی ازل تا ابد (اول تا آخر) اب اگر حقیقت ہے، تو اس کا وجود بھی ہے اور وجود ہے تو اس کی صفات بھی ہیں۔ اقبال مابعد الطبیعیات کو شعورِ مذہبی سے دیکھتے ہوئے کائنات کا جوہر عشق کو قرار دیتے ہیں۔ عشق کے لیے ایمان لازم ہے، اور ایمان کا تعلق عقیدہ و مذہب سے ہے۔ مذہب کے بارے میں علامہ اپنے خطبے ''علم اور مذہبی شعور'' (Knowledge and Religious Experience) میں لکھتے ہیں:

> The essence of religion, on the other hand, is Faith; and faith, like the bird, sees its 'trackless way' unattended by intellect. . . Religion is not a adepartmental affair; it is neither mere thought, nor mere feeling, nor mere action; it is an expression of the whole man.[3]

علامہ مذہب کو عقلی بنیادوں پر ثابت کرنا ہی افضل سمجھتے ہیں، بلکہ ان کے خیال میں صرف مذہب ہی میں یہ استطاعت ہوتی ہے کہ وہ اشیا کو عقلی بنیادوں پر پرکھ سکے۔ سائنس (فلسفہ) صرف اشیا کے ظاہر سے مطالعہ کرتی ہے، وہ عقلی مابعد الطبیعیات کے بغیر بھی کام چلا لیتی ہے لیکن مذہب اپنے اصولوں حتیٰ کہ عقائد کو بھی عقلی بنیادوں پر قائم کرنا ناگزیر سمجھتا ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ اسلام بہ نسبت دوسرے مذاہب کے، زیادہ اس بات کہ قریب ہے کہ فطرت کو عقلی حوالے سے دیکھا جائے۔ اس کی دلیل میں وہ رسول اللہ ﷺ کی ایک مسنون دعا کا حوالہ دیتے ہیں جو ان کا معمول تھی: ربی ارنی الاشیاء کما ھی......امہ فرماتے ہیں کہ اشیا کو ان کے حقیقی تناظر میں دیکھنا اس بات کا ثبوت ہے کہ اسلام غور وفکر کی دعوت دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ وجدان کو، جو مذہبی و روحانی شے ہے، فکر ہی کی ترقی یافتہ شکل قرار دیتے ہیں[۴] ان کے نزدیک معرفت یا حقیقتِ اولیٰ کی تلاش عقیدے کے بغیر ناممکن ہے اور عقیدہ مذہب کے راستے آتا ہے، اس کا عقل سے کوئی واسطہ نہیں۔ ڈاکٹر عبدالخالق اپنی کتاب *Problems of Muslim Mysticism* میں لکھتے ہیں کہ انسان کو تمام موجودات میں اس لیے سب سے اعلیٰ درجہ حاصل ہے کیوں کہ وہ نہ

صرف مادہ ہے، نہ صرف حیات، نہ صرف نفسی شعور، بلکہ اس کی سب سے اعلیٰ صفت جو اور کسی وجود میں نہیں پائی جاتی، اخلاقی تجزیہ کرنے کی صلاحیت ہے، غلط اور درست کو جانچنے کی حس اسے باقی تمام موجودات سے افضل بناتی ہے۔[۵]

علامہ کے خیال میں یہ اخلاقی اور تجزیاتی شعور انسان کو مذہب ہی عطا کرتا ہے۔ ان کے خیال میں عقلِ محض اشیا کا علم تو فراہم کر سکتی ہے لیکن اشیا کی حقیقت کو نہیں پا سکتی، اس کے لیے مذہب کی لامحالہ ضرورت پیش آئے گی۔ مابعدالطبیعی حقائق کا پردہ چاک کرنے سے عقل قاصر ہے۔ خواہ افکار کتنے ہی بلند ہوں، عقل کتنی ہی رسا ہو، ان حقائق کا ٹھوس جواز تلاش نہیں کر سکتی کیوں کہ اس کی پرواز محدود ہے۔ یہی وہ بات ہے جو اقبالؒ کی پوری فکر کا احاطہ کرتی ہے کہ وہ روح کو جسم پر، دل کو عقل پر اور نظر کو خبر پر فوقیت دیتے ہیں۔ قلب و نظر کی بدولت تمام معمے حل کیے جا سکتے ہیں۔ لہٰذا انھی سوالات کے بعد وہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ زمان و مکان کے یہ سارے معمے دل (عشق) سے حل کیے جا سکتے ہیں:

غمیں مشو کہ بہ بندِ جہاں گرفتاریم طلسم ہاشکندآں دلے کہ ما داریم![۶]

ذیل میں مابعدالطبیعیات کے حوالے سے علامہ اقبال کے نظریات کا تفصیلی جائزہ پیش کیا جا رہا ہے:

الٰہیات (خدا کا علم)

مابعدالطبیعیات اپنا پہلا سوال الٰہیات پر اٹھاتی ہے۔ اقبال، خدا کے وجود کو مذہبی شعور سے ہی دیکھتے ہیں۔ خدا حقیقتِ مطلق ہے اور اس کی ہستی کے اثبات کے لیے کسی بھی عقلی یا فلسفیانہ دلیل کی ضرورت نہیں۔ فقیر سیّد وحیدالدین اپنی کتاب روزگارِ فقیر میں لکھتے ہیں کہ ایک بار ایک ملاقاتی نے اقبالؒ سے یہ سوال کیا کہ کیا آپ خدا کے وجود کو فلسفیانہ دلائل سے ثابت کر سکتے ہیں؟ علامہ نے اس کے جواب میں ''نہیں'' کہا۔ ملاقاتی نے کہا کہ جب یہ بات ہے تو پھر آپ کے نزدیک خدا کی حقیقت قابلِ تسلیم کیوں کر ہوئی؟ علامہ نے فرمایا:

یقیناً، خدا کی ہستی ناقابلِ انکار حقیقت ہے، اس کے لیے مجھے کسی فلسفیانہ دلیل کی ضرورت نہیں، میرے نزدیک اللہ تعالیٰ کے وجود پر سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ میرے پیغمبر ﷺ نے، جن

کے متعلق ان کے دشمن بھی کہتے تھے کہ انھوں نے کبھی جھوٹ نہیں بولا، جب فرمایا کہ خدا مجھ سے ہم کلام ہوتا ہے، تو خدا کی ہستی یقیناً ہے۔[۷]

پروفیسر ممتاز حسن بیان کرتے ہیں کہ ایک روز آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کے سلسلے میں روشنی کی رفتار کا ذکر آیا تو میں نے کہا: ''عجیب بات ہے، اب تک خلا میں روشنی سے زیادہ تیز رفتار اور کوئی چیز دریافت نہیں ہوئی اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روشنی بجائے خود طبیعیاتی نقطۂ نگاہ سے ایک قدرِ مطلق ہے۔'' علامہ نے نہایت متانت سے میرا سوال سُنا اور فرمایا: ''کیا تمھیں قرآن حکیم کی وہ آیت یاد نہیں: اللّٰہ نور السمٰوات والارض۔[۸] ممتاز حسن سے اسی ملاقات کے دوران اُن کے ایک سوال کے جواب میں اقبالؒ نے فرمایا:

> I have seen Him. "There are moments in a man's life when he can experiance God. . . Such moment are, however rare. . . very rare. . . No one is shut out but he who wants the experience has to wait for it.[9]

ان واقعات اور بیانات سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اقبالؒ کا تصور خدا ایک طرف سائنسی بھی ہے لیکن اصل میں وہ اس سائنٹیفک تصور کو بھی مذہبی اور قرآنی نقطہ نظر سے ہی دیکھتے ہیں۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی کا یہ کہنا بجا ہے: ''اقبال طبیعی سائنس میں بھی ایک قسم کی روحانیت پاتے ہیں اور کائنات کے متعلق تحقیق و تجسّس کو عبادت کی قسم قرار دیتے ہیں۔''[۱۰]

''Knowledge and Religious Experience'' میں اقبالؒ خود فرماتے ہیں کہ فطرت کا علم چوں کہ خدا کے وجود کو جاننے کا علم ہے، اس لیے یہ بھی ایک قسم کی عبادت ہے۔ کیوں کہ فطرت کے مشاہدے کے دوران ہم خدائے مطلق کے قریب تر ہو جاتے ہیں۔ شاعری یا فلسفے پر مذہب کی برتری اس وجہ سے ہے کیوں کہ یہ انسان کو انفرادیت سے اجتماعیت کی طرف بڑھاتا ہے۔[۱۱] غالباً اسی وجہ سے عشرت حسن انور لکھتے ہیں کہ اقبالؒ کے لیے مذہبی صداقتیں از بس ضروری ہیں اور اقبالؒ انھی کا اثبات کرنا چاہتے ہیں۔[۱۲] بنیادی طور پر ان کا نقطہ نظر قرآنی ہے اس لیے وہ یہ تصور بھی براہ راست قرآن سے لیتے ہیں۔ ''سورۃ الاخلاص'' میں خدا کے وجود کا بڑا واضح تصور پایا جاتا ہے۔ پہلی آیت میں صرف ذات کی انفرادیت و یکتائی و وحدانیت کا ذکر ہے۔ آخری تینوں آیات میں ذات کے ساتھ صفات بھی شامل ہیں۔ بے نیازی اللّٰہ کی صفت

خاص ہے۔ اللہ نہ بذاتہٖ ، نہ صفاتی طور پر کسی کے مماثل ٹھہرایا جا سکتا ہے۔ گویا اللہ کے لیے کوئی مثال نہیں لائی جا سکتی۔ وہ آپ اپنی مثال ہے۔ اس کے علاوہ اسلامی تصور خدا میں جو نکات نہایت اہم ہیں:

خدا واحد اور منفرد ہے (ھو اللّٰہ احد)۔ **بے مثل** ہے (لیس کمثله شیی)۔ **خدا ابدی** ہے، **لا فانی** ہے (کلّ من علیها فان و یبقیٰ وجه ربك ذو الجلال و الاکرام)۔ **خدا قادرِ مطلق** ہے، **با اختیار اور طاقت ور** ہے۔ (ان اللّٰہ علیٰ کلّ شیءٍ قدیر)۔ **خدا عالم الغیب و الشھادۃ** ہے (عالم الغیب والشھادۃ ھو الرحمن الرحیم)۔ **عقلِ کل** ہے (ی علم ما تسرون وما تعلنون)۔ **خودمختار اور فاعل** ہے (سبحنك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العلی العظیم)۔ **خدا خالق کل اور مصور** ہے (ھو اللّٰہ الخالق الباری المصوّر)۔ **خدا انائے مطلق (کامل خودی)** ہے (ھو الاول والآخر والظاھر والباطن)۔

اقبالؒ کہتے ہیں کہ خدا کائنات کا خالق و مالک ہے، کائنات اور اس کے تمام مظاہر اُس کے حکم کے تابع ہیں اور دراصل اسی کی ملکیت ہیں، انسان اُس کا محض ایک نمائندہ ہے اور باقی مظاہر اس کی دیگر تابع دار مخلوقات ہیں۔ انسان خدا کو پہچان سکتا ہے، حقیقت کو دریافت کر سکتا ہے لیکن اس کے لیے اُسے پہلے اپنے آپ کو دریافت کرنا ہوگا، اپنی حقیقت سے آگاہ ہو کر ہی انسان خدا کو پہچانتا ہے۔ ''حضور عالمِ انسانی'' کی ذیل میں لکھتے ہیں:

اگر خواہی خدا را فاش بینی خودی را فاش تر دیدن بیاموز[۱۳]

اقبال کی فکر کا مرکزی نقطہ خودی ہے جو ان کے ہر تصور اور نظریے کی بنیاد ہے۔ ''خودی'' جو عمل اور تحرک اور غور و فکر سے پروان چڑھتی ہے، دراصل قرآن ہی سے غذا حاصل کرتی ہے۔ وہ اپنے ایک مکتوب بنام ابومحمد مصلح (بانی تحریک قرآن) میں لکھتے ہیں: ''اس زمانے میں قرآن کا علم ہندوستان سے مفقود ہوتا جاتا ہے۔ ضرورت ہے کہ مسلمانوں میں نئی زندگی پیدا کی جائے۔''[۱۴]

تصور خدا سے متعلق اقبالؒ کے نظریات باقاعدہ طور پر ان کے خطبے ''Conception of God and the Meaning of Prayer'' میں ملتے ہیں۔ علامہ خدا کو مطلق اور اس کی خودی کو ''کامل خودی/ خودی مطلق''[۱۵] (Perfect Ego) قرار دیتے ہیں۔ اپنے ۱۹۰۹ء کے

ایک مضمون'' The Doctrine of Absolute Unity as Expounded by Al-Jilani '' میں علامہ لکھتے ہیں کہ خدا فرد ہے، اکیلا و یکتا ہے، لیکن اس کی انفرادیت انسان کی انفرادیت جیسی نہیں ہے۔ وہ احد ہے اور 'احد' نہ ایک ہے، نہ دو، نہ تین...... نہ صفر۔ اس کا کوئی پیمانہ نہیں، نہ ہی اس کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ جب انفرادیت سے وہی معنے مراد لیے جائیں جو انسان بطور ایک فرد کے ہیں تو اس سے ذاتِ الٰہیہ پر متناہیت کا قیاس ہوگا۔ حالانکہ وہ لا متناہی ہے۔ اس لیے ذاتِ الٰہیہ کی لا متناہیت کا قیاس مکانی اور عالمِ دنیا کی لا متناہیت پر نہیں کرنا چاہیے۔ ذاتِ حقیقی زمان و مکان سے ماورا ہے۔[16] اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہی بات الجیلی نے اپنی کتاب انسان کامل میں لکھی ہے کہ وجود خالص کا پہلا درجہ 'احد' (Oneness) ہے جو مطلق سے ایک قدم دور ہے یہاں وجود خالص تمام صفات اور اعتبارات سے ماورا ہے۔[17] یہ خدا کا توحیدی تصور ہے، جس کا ماخذ ''سورۃ الاخلاص'' ہے۔ سورۃ کا آغاز ہی ''احدیت'' سے ہوتا ہے۔ سورۃ اخلاص کی اس اصطلاح ''احد'' سے علامہ خدا کی ذات کی انفرادیت کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ کیوں کہ علما کے نزدیک احدیت بطور صفت ایسا لفظ ہے جو صرف خدا ہی سے مخصوص کی جا سکتی ہے۔[18] برگساں بھی یہی کہتا ہے کہ انفرادیت کے اظہار کے لیے ضروری ہے کہ جو ہستی منفرد ہے، اس کے جسم کا کوئی حصہ اس سے جدا ہو کر قائم نہ رہ سکے۔[19]

جب ہم خدا کی انفرادیت کو مان لیتے ہیں تو اس کے لیے مزید کوئی مثال نہیں لا سکتے۔ اسی لیے علامہ فرماتے ہیں کہ سورۃ نور کی جن آیات میں اللہ کی مثال نور سے واضح کی گئی ہے، اور صوفیہ نے جس کی بنیاد پر بڑی بڑی بحثیں کی ہیں، اگر اس تصور کو مان لیا جائے، تو یہ وحدۃ الوجودی تصورات کو مہمیز دیتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ فارنیل نے اپنے خطبات میں خدا کو نور ہی کی اصطلاح سے واضح کیا ہے، جو کہ غلط ہے۔[20] علامہ فرماتے ہیں کہ صوفیہ اور فلاسفہ نے قرآن کی اس آیت کی مکمل تعبیر نہیں کی اور نور کی مثال سے خدا کی ہمہ گیریت پر زور دیا ہے جب کہ جدید سائنس کے مطابق نور ایسی شے ہے جس کی رفتار ہمیشہ ایک جیسی ہی رہتی ہے خواہ دیکھنے والا کوئی بھی ہو، اس لحاظ سے نور کی مثال دے کر اللہ نے اپنی مطلقیت یا انفرادیت کا اظہار کیا ہے نہ کہ ہمہ گیریت کا، جیسا کہ وجودیوں نے سمجھ لیا ہے۔[21] قرآن کا تصورِ الٰہ توحیدی

ہے اور توحید کے مطابق خدا منفرد، یکتا، کامل اور بے مثل ہے۔ لفظ ''احد'' اس کی انفرادیت کا اظہار کرتا ہے۔ اسی لیے علامہ، انائے مطلق کو اللہ کی صفت قرار دیتے ہیں۔

یونانی تصورالٰہ کے مطابق خدا فاعل نہیں ہے کیوں کہ فعل انجام دینے والے کے ذہن میں فعل کا تصور آنا ضروری ہے۔ اگر خدا فاعل ہے تو لازماً فعل کا پہلے تصور کیا ہوگا۔ اس طرح خدا نے جو فعل انجام دیا وہ حقیقی نہ ہوا بلکہ ثانوی درجے کا ہوا یا خیالی۔ ان کے خیال میں چوں کہ مطلق کبھی غیر خالص نہیں ہوسکتا اس لیے مطلق فاعل ہی نہیں ہے۔ یہی وہ تصور ہے جس نے مادیت کو فروغ دیا کہ کائنات از خود وجود میں آ گئی، اس کا کوئی فاعل نہیں ہے۔ اب جب یہ مان لیا کہ کوئی ذات ایسی نہیں جس نے اس کائنات کو تخلیق کیا ہو، تو یہ بھی تسلیم کرنا ہوگا کہ تخلیقِ کائنات کا کوئی مقصد بھی نہیں ہے۔ یہ تصورِ قرآن کے بالکل متضاد ہے۔ اقبالؒ بھی اس تصور کے قطعاً خلاف ہیں۔ ان کے نزدیک خدا فاعلِ مطلق ہے۔ قرآن بار بار خدا کی فعلیت اور ارادے کا ذکر کرتا ہے۔ قرآن مجید میں کم از کم پچاس آیات میں اللہ کریم نے اپنے ارادے اور خواہش کا ذکر فرمایا ہے۔ جیسا کہ: انه هو يبدئ ويعيد۔ فعال لما يريد (سورۃ بروج۔ آیات: ۱۳، ۱۶)۔ فيقولون ما ذا اراد الله بهذا مثلا (سورۃ بقرہ۔ آیت: ۲۶)۔ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر۔ (سورۃ بقرہ۔ آیت: ۱۸۵)۔ ان الله يحكم ما يريد (سورۃ نساء۔ آیت: ۱)۔ قصہ تخلیقِ آدم سے ہی خدا کے ارادے کا اظہار؛ اس کی چاہت، فعل اور مقصد کا اقرار ہوتا ہے۔ واذ قالَ ربُّك للملئكة انى جاعل فى الارض خليفه (سورۃ البقرۃ۔ آیت: ۳۰)۔ ان آیاتِ کریمہ سے بہ یک وقت خدا کی جن صفات کا اظہار ہوتا ہے، وہ یہ ہیں:

خدا خالق ہے،

اللہ ارادہ کرتا ہے، چاہتا ہے، تمنا کرتا ہے۔

خدا کلام کرتا ہے،

اللہ فاعل ہے اور اس کی فعلیت (تخلیق) با مقصد ہے۔ (لفظ ''خلیفہ'' سے مقصد کا اظہار ہوتا ہے)

اقبالؒ بھی اسی قرآنی تصور کے حامی ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ خدا کی مطلقیت اس کے ہر فعل اور صفت میں پائی جاتی ہے، وہ اعلیٰ اور عظیم ہے۔ خدا نے نا صرف یہ کہ کائنات کو تخلیق کیا ہے۔ بلکہ اللہ کائنات کے ہر مظہر، ہر شے اور ہر عمل کا فاعل مطلق ہے۔ زبورِ عجم کی ایک

غزل میں اقبالؒ نے انھی خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

مُرغِ خوش لہجہ و شاہینِ شکاری از تُست
زندگی را روشِ نوری و ناری از تُست[۲۲]

دل کی بیداری ہو، خاک کی مٹھی میں حرکات ہوں، کائنات کا مشاہدہ ہو یا چاند کی چاندنی، سب خدا کے افعال ہیں۔ فکرِ انسان کا فاعل خدا، دل کے درد کا فاعل خدا، سمندر سے موتی کا نکلنا یا نہ نکلنا خدا کے باعث ہے۔ انسان تو محض مٹی کا ایک ڈھیلا ہے، بے جان مادہ ہے۔ اس میں جان اور حرکت اللہ کی وجہ سے ہے۔ گلستان کے پھولوں کی بہار اور رونق، بہار کے بادل کی نمی کا سبب بھی اللہ ہی ہے۔ انسان کے ہر فعل اور ارادے اور فکر و خیال کا فاعلِ اولیٰ اللہ کی ذات ہے۔ بلا شبہ انسان اپنے ارادوں اور افعال کا ذمہ دار ہے لیکن اس کے ارادوں پر خدا کا ارادہ فوقیت رکھتا ہے۔ کائنات کی تخلیق خدا کا فعل ہے:۔

نقش پردازِ توئی ما قلم افشانیم حاضر آرائی و آیندہ نگاری از تُست
گلہ ہا داشتم از دل بزبانم نرسید مہر و بے مہری و عیاری و یاری از تُست[۲۳]

زبورِ عجم ہی کی ایک اور غزل میں فرماتے ہیں:

ز سلطان کنم آرزوے نگاہے مسلمانم از گِل نسازم الٰہی[۲۴]

اقبالؒ کا خدا شخصی ضرور ہے لیکن مٹی یا گوشت پوست کا بنا ہوا (مادی) نہیں ہے۔ اُن کے تصورِ الٰہ میں خدا کا وجود روحانی ہے۔ جیسا کہ وہ ایک مکتوب میں فرماتے ہیں کہ حقیقت اپنی کُنہ میں محض ''روح'' ہے۔[۲۵] اللہ جب اپنے ارادے یا فعل کا اظہار کرتا ہے تو وہ روحانی طور پر ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں خدا کے ارادے کا اظہار لفظ ''کُن''[۲۶] سے ہوا ہے۔ کائنات کی ہر شے کا خالق خدا ہے۔ وہ بے جان کو جاندار اور جان دار کو بے جان بنانے پر قادر ہے۔ کور چشم کو دلِ بینا عطا کر سکتا ہے اور صاحبِ بصارت کو کور باطن بنا دیتا ہے۔ زمین، دریا، پہاڑ، آسمان اور اجرام فلکی، سمندر، دشت، جنگل، بیابان، میدان، چرند پرند، جانور، انساں، غرض ہر شے کو اس نے متحرک کیا ہے اور جب چاہے اپنے ایک اشارے یا قول (کُن) سے ان کو ساکن کر دے۔ اسی نے دریا کی موج کو یہ احساس فراہم کیا ہے کہ وہ موتی اور ٹھیکری میں فرق روا رکھے:

نمی دانم کہ داد ایں چشمِ بینا موجِ دریا را
گہر در سینۂ دریا خزف بر ساحل افتاد است[۲۷]

دریا کی لہروں میں یہ بصیرت خود بخود پیدا نہیں ہوگئی بلکہ یہ بصیرت خدا کی عطا کردہ ہے کہ وہ سمندر سے موتی کو اُچھال کر ساحل پر پھینک دیتی ہیں۔ قرآن میں اللہ ارشاد فرماتا ہے: کائنات میں کوئی ذرّہ اُس کی مشیّت کے بغیر حرکت نہیں کرتا تو ہر حرکت کا فاعلِ اولیٰ، اللہ کی ذاتِ اقدس ہے: واللّٰہ الذی ارسل الریح فتثیر سحابا فسقنٰہ الیٰ بلدِ میت فاحییتنا بہ الارض بعد موتھا کذلك النشور (سورۃ فاطر: آیت: ۹)۔ دلوں اور روحوں میں پیدا ہونے والے احساسات کا فاعل بھی خدا ہی ہے۔ خدا ہر شخص کے قریب تر ہے۔ وہ رگِ حیات سے بھی زیادہ قریب ہے۔[۲۸] گویا ہر وہ خیال جو ذہن میں اُٹھے، ہر وہ جذبہ یا احساس جو دل میں پیدا ہو، اللہ کی طرف سے ہے۔ سقراط کا کہنا تھا کہ کوئی غیبی آواز یا سرگوشی ہے جو اس پر اثر انداز ہوتی ہے۔[۲۹] اسی سے اس نے نتیجہ نکالا تھا کہ اصل شے وہ غیبی آواز ہے اور باقی سب دیوتا اور ان سے منسوب داستانیں من گھڑت ہیں۔ اللہ فرماتا ہے: واذا سالك عبادی عنی فانی قریب (سورۃ بقرۃ: آیت: ۱۸۶)۔ اقبالؒ بندے سے خدا کی قربت کا ذکر جاوید نامہ کی مناجات میں بہ اندازِ شکوہ، یوں کرتے ہیں کہ کہنے کو اللہ نے بندے سے اتنی قربت کا اظہار کیا ہے، مگر در حقیقت مٹی کا بنا کر اسے ہجر سے بھی دوچار کر دیا ہے:

زیرِ گردوں خویش را یابم غریب   زآں سوئے گردوں بہ گو، 'اِنّی قریب'[۳۰]

خدا ایک بابصر، خلّاق ہستی ہے۔ اس کی فعلیت، حکمت اور شعور سے جُڑی ہے، مبہم اور بے مقصد نہیں ہے۔ ذات میں تو نہیں، لیکن اس کی فعلیت میں حرکت اور تغیر پایا جاتا ہے، جو زمان کے تسلسل سے ظاہر ہے۔ یہیں اقبالؒ کا نظریۂ وقت، برگساں کے نظریے سے مختلف ہو جاتا ہے۔ برگساں حرکت اور تغیر کو ہی حقیقت مطلقہ سمجھ لیتا ہے، چناں چہ وہ اُسے محض انائے مطلق کہہ کر کائنات کی روح میں جاری وساری (ellan vital) قرار دیتا ہے۔ جب وہ خدا کی انفرادیت کے بارے یہ کہتا ہے کہ اس سے مزید کوئی ہستی کا اظہار نہیں ہوسکتا تو دراصل وہ وجودی نقطہ نظر کی ترجمانی کرتا ہے، جس کے مطابق صرف خدا ہی موجود ہے۔ اگر اس نقطے کو

مان لیا جائے تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ خدا کچھ بھی تخلیق کرنے سے مفلوج ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ خود برگساں نے لکھا ہے:

> For the individuality to be perfect, it would be necessary that no detached part of the organism could live separately. But then reproduction would be impossible.[31]

چناں چہ برگساں اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ منفرد ہونے کے باوجود خدا نے اپنے ہی گھر اپنا دشمن (دیگر انائیں) پال رکھا ہے۔[۳۲] علامہ برگساں کی اس بات کی تو حمایت نہیں کرتے کہ مزید اناؤں کی تخلیق سے اس نے اپنا دشمن پال رکھا ہے۔[۳۳] بلکہ اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ اللہ کی ذات توالد وتناسل سے بالاتر ہے، یہی قرآن کا نقطہ نظر ہے جو بار بار اللہ کی اسی انفرادیت کا اظہار کرتا ہے۔ لم یلد ولم یولد (اخلاص:۳)۔ سبحنه ان یکون له ولد (آل عمران:۱۷۱)۔ ام جعلوا للّٰه شرکآء خلقوا کخلقه فتشبه الخلق علیهم (الرعد:۱۶)۔ لو اراد الله ان یتخذ ولدا (الزمر:۴)۔ لہٰذا جب اقبال ذاتِ الٰہیہ کا توحیدی نقطہ نظر پیش کرتے ہیں تو وہ خودی کو برگساں کی طرح عین ذات نہیں بلکہ خدا کی صفتِ اعلیٰ قرار دیتے ہیں۔

شارحینِ اقبالؒ نے اسرارخودی کے باب اول میں خودی کی شان سے متعلق لکھے گئے اشعار کی شرح کرتے ہوئے خودی کو عینِ ذات قرار دیا ہے۔ جیسا کہ خواجہ عبدالحمید یزدانی نے اسرار ورموز کی شرح کرتے ہوئے خدا کی ذات کو خودی مطلق بتایا ہے۔ اسی طرح ڈاکٹر جاوید اقبال زندہ رود میں لکھتے ہیں کہ اقبال کے ہاں خدا، خودی مطلق ہے اور چوں کہ وہ انسان سے خدا تک پہنچے ہیں اس لیے خدا بھی اُن کے نزدیک ایک ایسی شخصیت ہے جو کائنات وحیات کی طرح متحرک ہے۔[۳۴] علی عباس جلال پوری[۳۵] اور الطاف احمد اعظمی[۳۶] نے بھی علامہ کے خطبات کی شرح انھی خیالات کے تحت کی ہے اور علامہ کے مطالعۂ قرآن کو ناقص قرار دیا ہے۔ علی عباس علامہ کے تصورِ خودی سے اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انائے مطلق سے اقبال کی مراد ذاتِ الٰہی ہے۔[۳۷] اقبالؒ نے خدا کی ذات کو خودی مطلق کہا ہے یا خودی کو خدا کی ایک شان؟ اس کا جائزہ اسرارخودی کے انھی اشعار سے لیا جا سکتا ہے جہاں اقبالؒ نے خودی کی یہ صفات بیان کی ہیں کہ: کائنات کا وجود خودی کا اثبات کر رہا ہے، خود کو خودی کے ذریعے سے پہچانا جا سکتا ہے، اس میں

سیکڑوں جہان پوشیدہ ہیں، وہ اپنا غیر پیدا کر کے اپنا اثبات کرتی ہے، وہ مسلسل ارتقا کی طرف گامزن رہتی ہے اور جب وہ کچھ برباد کرتی ہے تو اس سے مقصود تعمیرِ نو ہے۔

بظاہر ان تمام افعال و صفات کو خدا کے افعال و صفات سے جوڑا جا سکتا ہے اور یوں لگتا ہے کہ خودی، خدا ہی ہے۔ لیکن ایسا محض اس وجہ سے ہوا ہے کہ ان اشعار کی تشریح کرتے ہوئے براہِ راست قرآن کو مآخذ بنانے کی بجائے مغربی فلسفے اور تصوف کے اہم نظریے وحدت الوجودی فکر کا سہارا لیا گیا ہے۔ شارحین نے صوفیہ کے معروف قول:[۳۸] من عرف نفسه فقد عرف ربهٗ۔ جس کو عموماً حدیثِ قدسی سمجھا جاتا ہے، سے جوڑ کر اقبال کے اس مصرعے (خویشتن را چون خودی بیدار کرد) کو غلط معنی پہنایا گیا ہے۔ اس قول کا مفہوم اقبالؒ کے اس مصرعے پر صادر نہیں آتا۔ اقبال یہاں ''خودی'' کی صفات کا ذکر کر رہے ہیں، خدا کی ذات کا نہیں۔ خدا کی ذات کو کسی بھی مثال سے نہیں سمجھا جا سکتا (لیس کمثله شی)۔ دوم، علامہ کے اس شعر: (در جہاں تخمِ خصومت کاشت است[۳۹]) کی تشریح کرتے ہوئے خواجہ حمید یزدانی لکھتے ہیں: ''اپنی ذات سے غیروں کا وجود (کائنات) تیار کرنا گویا اپنا ہی دشمن پیدا کرنا ہے، جن سے برسرِ پیکار رہ کر ہی انائے مطلق کا اثبات بھی ہوتا ہے اور لذتِ پیکار سے اسے جلا بھی ملتی ہے''۔[۴۰] یہ تصور بھی مغربی فلسفہ کے زیر اثر اسلامی تصوف میں در آیا ہے۔ شارحین نے برگساں کے اس قول کو مدنظر رکھا ہے کہ انائے مطلق نے اپنا غیر خود پیدا کر رکھا ہے، حالاں کہ اپنے خطبے ''خدا اور تصورِ دعا'' میں علامہ نے برگساں کی اسی بات سے اختلاف کیا تھا۔ اگر خدا کو اپنا غیر بنا کر ہی اپنے وجود کا اثبات کروانا ہوتا تو ابلیس کے شیطان بننے سے پہلے کی کائنات اور زمان یا عرصہ بے مقصد اور بے کار ہو جاتا ہے۔ جب کہ کائنات آدم کی تخلیق سے قبل بھی قائم تھی۔ یہ در اصل ہیگل کا ''نظریۂ اجتماعِ نقیضین''[۴۱] ہے کہ چیزیں اپنے غیر سے پہچانی جاتی ہیں۔ ہیگل کی یہ بات کائنات اور اس کے لوازم پر تو منطبق کی جا سکتی ہے، خدا کے وجود پر نہیں۔ شارحین نے اس فکر کو خدا کے وجود (ذات) پر بھی لاگو کر دیا ہے۔ چناں چہ وہ کہتے ہیں کہ خدا، خودی مطلق ہے۔

سوم، خودی چوں کہ مسلسل ارتقا پذیر ہے اور جب خودی اپنی انتہائی شکل (مطلقیت) میں خدا ہی ہوئی تو پھر خدا بھی ارتقا پذیر ہو گیا۔ یہ سب سے بڑا ظلم ہے جو خدا کی ذات کے ساتھ

ہوا۔ کیوں کہ اگر ذاتِ خداوندی کو ارتقا پذیر مان لیا جائے تو خدا قدیم نہیں رہتا، حادث ہو جاتا ہے۔ لہٰذا خدا اور خودی کو ایک قرار نہیں دے سکتے۔ خودی کی سب سے اعلیٰ صفت یہ ہے کہ وہ متغیر ہے اور مسلسل ارتقا کی طرف گامزن رہتی ہے۔ اقبالؒ خدا کے وجود کا اثبات مذہب کے ذریعے کرتے ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں کہ بندہ خواہ کتنا ہی اعلیٰ مقام پالے، خدا سے نہیں جا ملتا۔ یہ فرق ملحوظ رہنا چاہیے۔ چناں چہ خودی بندے کی صفت ہے اور خدا کی ایک شان ہے جو بندے میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ ضربِ کلیم کے یہ اشعار اسی تفریق کو واضح کرتے ہیں:

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا
وجود کیا ہے، فقط جوہرِ خودی کی نمود کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا[۴۲]

علامہ کے مطابق خودی مطلق، شانِ خداوندی ہے جس سے خدا اپنا اظہار کرتا ہے۔ خودی مطلق کو عین خدا قرار دینے کی وجہ سے ہی صوفیہ کرام کے یہاں قطرے اور سمندر کی مثال سامنے آتی ہے کہ ہر فرد کی انفرادی خودی، اور پھر یہ تمام خودیاں مل کر ایک خودیِ مطلق میں ضم ہو جائیں۔ اقبالؒ اس ضمن میں حجۃ الاسلام امام غزالیؒ سے ہوتے ہوئے قرآن ہی کا نظریہ اپناتے ہیں۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ حرکت اور تغیر، حقیقت مطلق نہیں بلکہ حقیقتِ مطلقہ کی شانیں (آیات) ہیں۔

ابن مسکویہ بھی مادہ اور روح کی بات کرتے ہوئے اپنی کتاب الفوز الاصغر میں کہتا ہے کہ روح، مادے کا وظیفہ نہیں ہوسکتی۔ وہ روح کو غیر مادی قرار دیتا ہے اور خدا کو غیر متغیر، لہٰذا خدا روح ہے مادہ نہیں اور جب خدا مادہ نہیں تو اس کا کوئی بھی تصور قائم کرنا محال ہے۔[۴۳] خودی مختلف مدارج رکھتی ہے، مختلف مراحل سے گزرتی ہے بلکہ ہر دم رواں رہتی ہے۔ خودی خدا نہیں ہوسکتی البتہ وہ خدا کی ایک صفت ہے، اس کی ایک شان ہے۔ (کل یوم ھو فی شأن۔)۔ البتہ یہ بات اہم ہے کہ خدا کی صفات، ارادہ، خودی، مقصد اور فعل، انسانی مقصد و ارادہ و فعل و صفت و خودی سے مختلف ہیں۔ غزالیؒ نے بھی تہافت الفلاسفۃ میں یونانی حکما پر یہی حکم لگایا تھا کہ خدا کا ارادہ، انسانی ارادے سے مختلف ہے۔ خدا کی ذات متغیر نہیں ہے۔[۴۴] اللہ فرماتا ہے: ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلاً۔ (سورۃ الاحزاب: آیت: ۶۲)۔ مراد یہ ہے کہ اللہ اپنا راستہ یا

طریق یا رنگ نہیں بدلتا وہ ثابت، محکم اور مسلّم ہے، تغیرات وحوادث انسان اور دیگر ظواہر کی فطرت کا خاصہ ہیں۔ خدا چوں کہ قدیم ہے اس لیے غیر متغیر ہے۔ چناں چہ خدا کی ذات خودی نہیں، بلکہ وہ اس کی کامل صفت ہے۔ اور جیسے اللہ کی دیگر صفات میں مطلقیت ہے، اسی طرح اس کی خودی بھی خودی مطلق ہے، جو اپنی صفات میں نہایت اعلیٰ، غیر متغیر اور کامل ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ انائے مطلق اللہ کی صرف ایک شان ہے اور اس شان سے انا ہی کا ظہور ہوسکتا ہے۔[۴۵] یہی خودی کائنات کی دیگر اناؤں کی علت ہے، عالم کے نظام کی وجہ ہے، حیات کا تسلسل خودی ہی کے استحکام سے ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ وہ، جو حبل الورید سے بھی قریب تر ہوتی ہے وہی انائے مطلق ہے۔[۴۶] اسی لیے علامہ خودی کی صفات بیان کرتے ہوئے اسرارِ خودی میں لکھتے ہیں:

پیکرِ ہستی ز اسرارِ خودی است　　ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد　　آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او　　غیرِ او پیداست از اثباتِ او[۴۷]

انائے مطلق کی اس صفت کو قرآن کے تصورِ زمان سے بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ اللہ قرآن میں زمانے کی قسم کھاتا ہے۔[۴۸] اور رسول اللہ سے ایک صحیح حدیث بیان ہوتی ہے کہ زمانے کو برا مت کہو کیوں کہ خدا ہی زمان ہے (لا تسبوا الدھر)[۴۹]۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں الدھر سے مراد اللہ کی ایک شان ہے۔ وہ صبح شام، دن رات، حادثات، واقعات کو چلاتا اور بناتا اور فاعل ہے۔ لہٰذا جب حادثات کو گالی دیں گے تو گویا اس کے فاعل کو گالی دیں گے۔[۵۰] علامہ اقبالؒ اپنے خطبے ''The Conception of God & The Meaning of Prayer'' میں الدھر کا ذکر کرتے ہوئے، اسے خدا کی ایک صفت ہی قرار دیتے ہیں، نہ کہ خود ذاتِ باری تعالیٰ۔[۵۱] آگے چل کر علامہ فرماتے ہیں کہ زمان وہ شے ہے، جو مسلسل تبدیل ہوتی اور تکمیل کے مراحل طے کرتی رہتی ہے۔ اس لیے ہم خدا کی ذات کے لیے زمان کا وہ خارجی تصور نہیں لا سکتے جو عموماً کیا جاتا ہے، اور جو اشاعرہ نے پیش کیا تھا۔[۵۲] زمان خدا کی وہ صفت ہے جس سے انائے مطلق ظہور میں آئی ہے، بلکہ ہر زمان اپنے باطن میں خودی لاتا ہے، زمان کی صفتِ تغیر کی

وجہ سے ہی خودی متغیر ہے۔ یعنی ذات میں صفات زمان کی وجہ سے ہیں۔ نظم ''مسجدِ قرطبہ'' کے پہلے بند میں زمان کا یہی تصور پیش کیا ہے۔[۵۳] لیکن خودی کامل کی طرح خدا کا زمان بھی کامل اور دوامی ہے۔ قرآن کی یہ آیت کہ اللہ کے طریق میں بدلاؤ نہیں، سے یہی مراد ہے۔ اسی دوام یا ازل کو قرآن نے ''لوحِ محفوظ'' کہا ہے۔ یہ خدا کا زمان ہے۔ مادی اشیا کا زمان ماضی، حال اور مستقبل رکھتا ہے، روحانی اجسام کا زمان تیز رفتار ہے، خدا کا زمان اس ترتیب یا تسلسل سے مبرا ہے۔ خودی زمانِ ابدی میں بھی ہے اور عصرِ رواں میں بھی۔[۵۴] اسی لیے اقبالؒ نے عشق کے زمان کو عقل کے زمان سے مختلف اور تیز رو قرار دیا ہے:

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رَو　　عشق خود اک سیل ہے، سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا　　اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام[۵۵]

عشق ہی کی طاقت ہے کہ وہ لامکان تک پہنچا دیتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ عشق ہی کی طاقت سے معراج پر تشریف لے گئے ان کی روحانیت کی ترقی کی انتہا تھی کہ زمانِ عقل سے نکل کر روح کے زمان اور پھر اسے بھی پرے زمانِ دوام (خدا کا زمان جس میں حرکت نہیں، وقت کی قید نہیں) میں سفر کیا۔ علامہ لکھتے ہیں:

> Rising higher and higher in the scale of meterial beings we reach Divine Time__Time which is absolutely free from the quality of passage, and consequently does not admit of divisibility, sequence and change... The priority of God is not due to the priority of time, on the other hand, the priority of time is due God's priority.[56]

تو اے اسیرِ مکاں، لامکاں سے دور نہیں　　وہ جلوہ گاہ ترے خاک داں سے دور نہیں
وہ مرغ زار کہ بیمِ خزاں نہیں جس میں　　غمیں نہ ہو کہ ترے آشیاں سے دور نہیں[۵۷]

دیگر صفات کی طرح خدا کا زمان، انسان کے زمان جیسا نہیں۔ غزالیؒ ہی کی طرح علامہ بھی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہم حقیقتِ مطلقہ سے اگر صفات اور افعال کو منسوب کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان کی وہی حیثیت ہے جو انسانی صفات و افعال کی ہے۔ یا حقیقتِ مطلقہ اگر بابصر اور خلاق مشیت ہے تو اس کی خلاقی اور بصارت کی کیفیت وہ نہیں جس کا اطلاق ذاتِ انسانی پر ہوتا ہے۔[۵۸] اقبالؒ مغربی مفکرین کی اس بات سے اتفاق نہیں کرتے کہ اگر خدا سے

ارادے یا غایت کو منسوب کیا جائے گا تو اس سے اُس کے اختیارات میں شرکت لازم آتی ہے۔ وہ قرآنی فکر کے مطابق خدا سے فعلیتِ ارادہ کو تسلیم کرتے ہیں۔ خدا نا صرف ارادہ کرتا ہے (فعالٌ لما یرید) بلکہ اس کا ارادہ با مقصد اور پُر حکمت ہوتا ہے۔ تاہم خدا کا ارادہ یا فعل، انسانی شعور سے بالاتر ہے۔ انسانی عقل یا فہم اس کا ادراک نہیں کر سکتی۔ وہ فاعلِ تقدیر و قدر ہے۔ گوکہ جو کچھ ہے ''لوحِ محفوظ'' میں مقرّر ہو چکا ہے تاہم اس کی غایت ڈھلی ڈھلائی بھی نہیں۔ (کہ آرہی ہے دمادم صدائے کُن فیکون) سے مُراد ہی یہ کہ اس کی تخلیقی فعلیت (اس کا ارادہ و اختیار) مسلسل ارتقا کی طرف گامزن ہے اور یہ ارتقا اس کی ذات میں نہیں البتہ صفات میں جاری و ساری ہے۔

اسرارِ خودی کے تمہیدی حصے میں اقبالؒ نے تصادم کا ذکر کیا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ ایک کُل ہے۔ یہ کُل تصادم کی صورت نہیں اختیار کر رہا بلکہ بہت سارے حقیقی اجزا ایک دوسرے سے تصادم کی صورت میں 'کُل' کی صورت اختیار کرنے کی سعی کر رہے ہیں۔[۵۹] لیکن ناقدین نے اکثر یہاں خدا (حقیقتِ اولیٰ) یا 'کُل' کا تصادم مراد لیا ہے اور اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ ان اشعار میں خودیِ مطلق کو 'بذاتہ خدا' قرار دیتے ہیں اور ایسا اس وجہ سے ہوا ہے کہ وہ فکرِ اقبالؒ کی تفہیم میں قرآن کو ماخذ بنانے کی بجائے ہیگل کا تصادم کا نظریہ اور مسولینی کی کلیّت کا تصور پیش نظر رکھتے ہیں اور نتیجے کے طور پر علامہ کو وجودی قرار دینے پر مُصر ہیں۔[۶۰] اقبالؒ اس حقیقی اجزا کے تصادم کا لازمی نتیجہ بقائے دوام قرار دیتے ہیں اس لیے اس تصادم کو مثبت معنوں میں لیتے ہوئے اسے بقائے شخصی کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس کے برعکس نطشے سرے سے شخصی بقا کا ہی منکر ہے۔ اور بقول اقبالؒ ''حصولِ بقا کے آرزومندوں کو وہ زمانے کی پشت کا بوجھ قرار دیتا ہے۔''[۶۱]

خدا کا وجود ثابت ہے۔ وہ واجب الوجود ہے، قدیم ہے، غیر متغیر ہے، اس کی ذات میں کوئی تبدیلی نہیں آسکتی۔ یہ نظریہ خدا اور انسان میں بہت بڑا فرق قائم کرتا ہے۔ خدا کی خودی کو انسان کی خودی سے سمجھنے کی کوشش درست نہیں۔ اگر دونوں کو ایک ہی سمجھ لیا جائے تو اپنی آخری انتہا پر جا کر خدا اور بندے کے مابین فرق ختم ہو جاتا ہے، اور دونوں ایک ہی بن جاتے ہیں۔ یہ

قرآنی فلسفے کے خلاف ہے اور اقبالؒ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے۔ بیسویں صدی کے اوائل میں لکھی جانے والی علامہ کی تحریریں (مکاتیب/ مضامین) اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ وہ اس یونانی تصورِ خدا کے خلاف تھے، جو ایک مقام پر بندے اور خدا کو ایک ہی ذات میں ضم کر دیتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ بندے کو بندہ اور خدا کو خدا ہی رہنا چاہیے: مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی۔[۶۲]

اقبالؒ اپنے مقالے فلسفۂ عجم میں ابن سینا کا تصورِ الٰہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ابن سینا حقیقتِ مطلقہ کو حسنِ ازل قرار دیتا ہے۔ لہٰذا کائنات کے مظاہر کا مشاہدہ کرنے سے یہ معلوم ہوگا کہ ہر شے میں اسی کی جھلک ہے۔ یہ تصور خالص عربی فکر کی پیداوار ہے، اور خدا کو حسن کامل سمجھنا کسی لحاظ سے غیر اسلامی نہیں۔ لیکن اس تصور میں اختلاف اس وقت پیدا ہوا جب حسنِ کامل سے اتصال اور کائنات کے تمام مظاہر میں حسن ازلی کو دیکھنے کا رواج ہوا۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ یہ قریب قریب وہی تصور ہے جو قدیم ایران میں زرتشت مذہب میں پایا جاتا تھا، اسی لیے پہلے پہلے اسلام میں یہ تصور ایرانی النسل صوفیہ، معروف کرخی اور بایزید بسطامی کے ذریعے ہوا، جس کی انتہا منصور حلاج پر ہوئی۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہ ویدانت کی طرح ایک غیر شخصی خدا کا تصور ہے۔ یہ تصور انسان کے اندر ایک احساسِ ہجر و فراق پیدا کرتا ہے، اور انسان کے اندر حسنِ کامل سے اتصال کی خواہش اجاگر کرتا ہے۔ یہ کہ انسان، حسنِ ازل کی ایک شبیہ ہے، اس کی معراج یہ ہے کہ وہ اس حجاب کو پھاڑ ڈالے اور اصل سے الحاق کر کے خود کو مکمل کر لے۔ اور ایک زمانے تک اسی شے (حسنِ کامل سے الحاق) کو معرفت یا علم اولیٰ یا علمِ حقیقی قرار دیا جاتا رہا ہے۔[۶۳] اقبالؒ کے نزدیک خدا کی ایک صفت جلال ہے تو دوسری جمال۔ وہ خدا کا صفاتی تصور پیش کرتے ہوئے اُسے حُسن مطلق قرار دیتے ہیں۔ ایما ویگے ناسٹ کے نام ایک خط میں وہ موت کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے اُسی حقیقتِ اولیٰ کو دائمی حُسن قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ......آپ کو یاد ہوگا کہ گوئٹے نے اپنی زندگی کے لمحۂ آخریں میں کیا کہا...... ''مزید روشنی''۔
> موت ہمارے لیے ایسے باب وا کرتی ہے اور ہمیں ان منزلوں تک پہنچاتی ہے جہاں ہم دائمی حسن وصداقت کے روبرو ہوتے ہیں۔[۶۴]

سعید اختر درانی کے مطابق اقبالؒ نے نطشے سے جو اخذ کیا ہے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اُس کے تصورِ خدا سے متاثر تھے، جو اُن کے اپنے تصورِ خدا سے مماثلت رکھتا تھا۔[۶۵] تاہم اس سے یہ مُراد نہیں کہ اقبالؒ کے تصورِ خدا کی تشکیل میں نطشے کے تصورِ یزداں کا کوئی اثر تھا جیسا کہ عموماً سمجھا جاتا ہے۔ اسی طرح وہ اپنے ایک خط بنام نکلسن میں اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ الٰہیات کے متعلق انھوں نے الگزنڈر کے خطبات دیکھے ہیں۔[۶۶] اس اعتراف سے بھی یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ انھوں نے الگزنڈر سے کچھ اخذ کیا ہے۔ مکتوب ہذا میں آگے چل کر وہ الگزنڈر کے بعض خیالات کی تردید بھی کرتے ہیں اور یہاں پر اپنا عقیدہ واضح کرتے ہیں:

میرا عقیدہ یہ ہے کہ کائنات میں جذبہ الوہیت جاری وساری ہے لیکن میں الگزنڈر کی طرح یہ نہیں مانتا کہ یہ قوت ایک ایسے خدا کے وجود میں جلوہ آرا ہوگی، جو وقت کے تابع ہوگا۔ اس باب میں میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قوت ایک اکمل واعلیٰ انسان کے پیکرِ خاکی میں ظاہر ہوگی۔[۶۷]

دراصل اقبال جب بھی کسی یورپی، جرمن یا مشرقی مفکر کے کسی فلسفے کا ذکر یا تائید کرتے ہیں تو اس لیے کہ وہ ان کے اپنے فلسفے (جو قرآن سے آیا ہے) سے میل کھاتا ہے۔ اس لیے یہ کہنا کہ مثنویات یا دیگر کلامِ اقبالؒ نے یورپی فلسفیوں سے اثر لیتے ہوئے لکھی ہیں، سراسر غلط ہے۔ کیوں کہ خود اقبالؒ اس کا رد کرتے ہیں۔ وہ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں:

شاید ان کو یہ معلوم نہیں کہ جو خیالات میں نے ان مثنویوں میں ظاہر کیے ہیں ان کو برابر ۱۹۰۷ء سے ظاہر کر رہا ہوں۔ اس کے شواہد میری مطبوعہ تحریریں، نظم ونثر انگریزی واُردو موجود ہیں۔[۶۸]

خدا کی صفات سے ابن عربی نے کائنات کی دیگر اشیا کا ہونا قرار دیا ہے۔ ابن عربی خدا کو ''حقیقت الحقائق'' کہہ کر پکارتے ہیں۔ کیوں کہ خدا ہر شے کا مبدا ہے۔ لہٰذا ابن عربی کے مطابق ''ذات/وجود'' صرف حقیقتِ مطلق (خدا) ہے باقی کوئی شے ''ذات'' کہلانے کے لائق نہیں۔ وجود صرف خدا کا ہے باقی سب لاموجود (لاموجود الا اللہ) ہے، سب کچھ خدائی صفات کا ظہور ہے، کسی نہ کسی روپ میں۔[۶۹] اقبال اس خیال کی تائید نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک خدا حقیقتِ اولیٰ ضرور ہے، وہ حقیقت الحقائق بھی ہے، لیکن اس حقیقت سے جن حقائق کا صدور ہوا ہے وہ بھی اپنا وجود اور مقام رکھتی ہیں۔ ان میں آدم سرِفہرست ہے جو اپنا ایک وجود رکھتا ہے۔ ابن عربی اشیا کو ''وجود (ذاتِ الٰہی)'' کا ایک مرتبہ قرار دیتے ہیں عین وجود نہیں کہتے، اور کہتے

ہیں کہ ان مراتب میں سب سے افضل آدم ہے اور آدم میں سب سے افضل رسول اللہ ﷺ ہیں۔ ؎ جب کہ اقبالؒ، آدم کو محض ایک مرتبہ یا شے کہنے کی بجائے ایک مبین ''وجود'' قرار دیتے ہیں۔ اقبالؒ نا صرف انسان کے وجود کو حقیقی تسلیم کرتے ہیں، بلکہ اس کے ہونے کو کائنات کے ہونے کی وجہ قرار دیتے ہیں۔

حافظ عباد اللہ فاروقی اپنے مضمون ''علامہ اقبال اور وحدت الوجود'' میں لکھتے ہیں کہ جس زمانے میں اقبالؒ وحدت الوجودیوں کے تصورِ فنا سے بیزار ہو کر فلسفۂ خودی پیش کر رہے تھے، اسی زمانے میں امام ربانیؒ کے مکتوبات کی اشاعت ہوئی، جس میں وحدت الوجود کی تردید کر کے وحدت الشہود کا نظریہ پیش کیا گیا تھا۔ حافظ عباد اللہ فاروقی لکھتے ہیں کہ علامہ کو یہ نظریہ قدرے بھایا، کیوں کہ یہ ان کے تصورِ خودی کے مطابق ہو نہ ہو، فنائیت کے تصور کے خلاف ضرور تھا۔[۱] دوسرا یہ کہ امام ربانیؒ نے آیاتِ قرآنی کے ذریعے وحدت الوجود کے نظریے کی نفی کی۔ یہ طریقِ کار خود اقبالؒ کے طریقے کے مطابق تھا۔ اس عرصے کے مکاتیب گواہ ہیں کہ وہ ابن عربیؒ کے اکثر تصورات سے بیزار نظر آتے ہیں۔ گو کہ ان کی تردید نہیں کرتے تاہم ان ''عقائد کی پیروی'' کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ مزید برآں امام ربانیؒ نے شیخ اکبرؒ کے عین ذات وصفات کے تصور کی بھی تردید کی تھی اور فرمایا کہ صفات عین ذات نہیں بلکہ زائد علی الذات ہیں۔ اللہ اپنی ذات میں افضل و کامل ہے اور صفات کی حاجت سے بے نیاز۔ صفات اللہ کے وجود کے تعینات یا ظلال ہیں۔[۲] قرآن میں اسی کو لفظ ''آیت'' (نشانی) سے واضح کیا گیا ہے۔ اس نظریے کی رو سے کائنات معدوم کی بجائے ''موجود'' ٹھہرتی ہے۔ لہٰذا شیخ اکبرؒ کا کائنات یا آدم ہی کو خدا کہنا قرآن کے نظریے کے خلاف جاتا ہے۔ بقول حافظ عباد اللہ: ''حضرت مجدد ذاتِ حق کو وراء الورا تسلیم کرتے ہیں، جب کہ شیخِ اکبرؒ کائنات ہی کو خدا مانتے ہیں۔''[۳]

علامہ اقبالؒ بھی بہ اعتبارِ ذات خدا تعالیٰ کی ماورائیت کے قائل ہیں۔ اللہ وحدہ لاشریک ہے۔ اور ذات اور صفات کے حوالے سے نہ ہی اس کی کوئی مثال لائی جاسکتی ہے، نہ ہی کوئی اس میں شریک ہوسکتا ہے۔ وجودی، خدا کی ذات میں شرک لاتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ علامہ، امام ربانیؒ کے وحدت الشہود کے نظریہ ظِل کے بھی قائل نہیں، کہ انسان یا کائنات خدا کا

ظلی وجود ہے کیوں کہ اس طرح صفات میں شرک لازم آتا ہے۔ درحقیقت اقبالؒ ہر اس فلسفے کے خلاف ہیں، جو قرآن کے تصورات سے ٹکراتا ہے، جس پر یونانی فلسفے کی بنیاد کھڑی ہے۔ اس کے لیے خواہ ابن عربیؒ ہوں، یا امام ربانیؒ؛ الجیلی ہوں یا امام غزالیؒ، ہر وہ شخص جس کا کوئی ایک بھی نظریہ توحید کے خلاف ہو، علامہ اس کی تردید کرنے سے نہیں ہچکچاتے، اور اس کی وجہ وہ خود یوں بیان کرتے ہیں:

زمانہ کہنہ بتاں را ہزار بار آراست　　　من از حرم نگذشتم کہ پُختہ بنیاد است[۷۴]

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے　　　حکمراں اک وہی، باقی بتانِ آزری[۷۵]

۱۲ مارچ ۱۹۳۷ء کے ایک خط بنام آل احمد سرور میں علامہ توحید کی ہمہ گیریت و اجتماعیت پر زور دیتے ہوئے اسے عالمِ انسانی کی نجات کا واحد حل قرار دیتے ہیں۔[۷۶] جہاں تک خدا کی خلّاقی کی بات ہے تو اقبالؒ فرماتے ہیں کہ کائنات، مادہ اور دیگر عناصر وظواہر خدا کی تخلیقی فعالیت کی تعبیریں ہیں۔ جو فکر نے اپنے اپنے رنگ میں کی ہیں، ان کا کوئی مستقل وجود نہیں، یہ محض عقلِ انسانی کے تعینات ہیں جن کے ذریعے ہمیں جہاتِ الٰہیہ کا ادراک ہوتا ہے۔[۷۷] اقبالؒ کا نظریہ ہے کہ خدا کی ذات کا ادراک تو انسان کسی صورت نہیں کرسکتا لیکن اس کی صفات کو پایا جا سکتا ہے اور اس کا صفاتی مشاہدہ بھی کر سکتا ہے، ایسا ایک ہی روحانی قوت کے ذریعے ممکن ہے جو خودی کی ترقی سے حاصل ہوتی ہے۔ اقبالؒ اسے وجدان کا نام دیتے ہیں۔ وجدان کا لفظ اقبالؒ سے پہلے برگساں کے یہاں بھی ملتا ہے، لیکن برگساں نے اسے ذہنی کیفیت کا نام دیا تھا۔ اقبال، وجدان کو خالصتاً قلبی و روحانی تجربہ قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ وجدان، قلب کی مخصوص صفت یا خاصیت ہے جو ہمیں حقیقتِ مطلقہ کے اس پہلو سے آشنا کراتا ہے جہاں حسّی ادراک (فکر) کی رسائی نہیں۔ فکر سے حاصل ہونے والا علم اضافی، چناں چہ ہمیشہ مجازی یعنی مظاہر کا علم ہوتا ہے۔ لیکن وجدان، جو ایک کیفیت قلبی ہے، کے ذریعے ہم اپنی ذات سے ماورا ہوکر، اپنی ذات اور کائنات کو تسخیر کر کے حقیقتِ مطلقہ تک پہنچ سکتے ہیں۔ اقبالؒ کے نزدیک بقا، انسان کی ایسی متاعِ گراں مایہ اور بلند ترین آرزو ہے جس کے حصول پر اسے تمام قوتیں مرکوز کر دینی چاہئیں۔[۷۸]

اقبالؒ کے خیال میں حقیقتِ مطلقہ سے مسلسل تخلیق کا ظہور ہوتا رہتا ہے (کل یومِ ھو فی شان)۔ گویا وہ اپنی صفت میں حرکی ہے۔ حقیقت کے حرکی اور با مقصد فعال ہونے کا اظہار اقبالؒ، برگساں اور رومی کے یہاں ملتا ہے۔ تاہم اقبالؒ اور رومیؒ کا راستہ اپنے آخری مقام پر آ کر برگساں سے الگ ہو جاتا ہے، جہاں حقیقت مطلقہ کا معادی تصور سامنے آتا ہے۔ برگساں حقیقتِ مطلقہ کو کائنات کی رگ و پے میں جاری و ساری قرار دیتا ہے لیکن اس کی سمت اور مقصد کا تعین نہیں کرتا۔ برگساں یہ کہتا ہے کہ جوشِ حیات (Ellen Vital) کسی منزل کی جانب گامزن نہیں۔ عملِ ارتقا میں ایک تشویق پہلے سے ہی پائی جاتی ہے جو اسے اپنی منزل پر رواں دواں رکھتی ہے۔ اس کے لیے کسی اردادے یا مقصد کی ضرورت نہیں۔ گویا حقیقت ایک بے مقصد رو ہے، بے منتہا ہے۔ اقبالؒ اس تصور کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے، ان کے نزدیک حقیقتِ اولیٰ ایک با مقصد و با ارادہ، تخلیقی فعلیت ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے: کیا انھوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ ہم نے کائنات کو بے مقصد ہی تخلیق کر دیا؟ اقبال اور رومیؒ حقیقت کے نہ صرف معادی پہلو کا ذکر کرتے ہیں بلکہ وجدانی تجربے کا اصل مقصد یہی قرار دیتے ہیں۔ تاہم برگساں جب یہ کہتا ہے کہ انسان ہی وہ واحد مخلوق ہے جو صاحبِ اختیار ہے۔[۷۹] تو اقبالؒ اس کو نا صرف تسلیم کرتے ہیں بلکہ اسی نظریے کو انسانی ارتقا کی دلیل بھی بناتے ہیں۔ خدا وہ حقیقتِ مطلقہ ہے جو لازوال اور لا مکان و لا زمان ہے، اس کی کوئی حد، کوئی کنارہ نہیں۔ وہ سراپا جمال و کمال و جلال ہے۔ خدا اپنے حُسن اور جلال کو صفات کے پردے میں ظاہر کر کے بندے کو ان صفات کا تابع دیکھنا چاہتا ہے۔ بندے میں صفاتِ خداوندی پیدا ہونے سے خدا کی صفات میں کوئی کمی نہیں آئے گی کیوں کہ وہ مطلق اور اٹل اور ماورائے کائنات والعقل ہیں۔ البتہ بندے کی ذات اور رُتبے میں بلندی و الوہیت پیدا ہو گی اور یہ خود بندے ہی کے لیے خیر ہے۔ خدا کسی خیر یا فائدے کا محتاج یا طلب گار نہیں۔ خدا لا فانی اور باقی سب فانی ہے۔ انسان کی زندگی کی جو چند سانسیں ہیں، وہ بھی اُدھار ہیں، عارضی ہیں، خدا کی امانت ہیں۔ اقبالؒ جہاں ایک طرف خدا کی ابدیت، لامتناہیت اور عظمت کا ذکر کرتے ہیں، تو ساتھ ہی انسان کی عظمت اور بقائے دوام کا بھی اعتراف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان کی عظمت اس وجہ سے بھی ہے کہ وہ آزمائشیں

سہتا ہے، موت و زیست کی کشمکش میں مبتلا رہتا ہے اور نہایت غم و اندوہ سہتا ہوا مقامِ بقا حاصل کرتا ہے۔ جاوید نامہ کی مناجات میں وہ اسی فنا سے بقا کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

تو فروغِ جاوداں ما چوں شرار   یک دو دم داریم و آں ہم مستعار
ای تو نشناسی نزاعِ مرگ و زیست   رشک بر یزداں برد ایں بندہ کیست؟
آنیم من جاودانے کن مرا   از زمینے آسمانے کن مرا[۸۰]

حقیقتِ مطلقہ یا ذاتِ باری کے وجود کو صرف وجدان کے ذریعے سے سمجھا جا سکتا ہے جو سراسر روحانی، ماوراالطبیعی اور مذہبی شے ہے۔ انسان کا مقصد اولیٰ اس وجدان کو پا کر ذاتِ الٰہی کا ادراک کرنا ہے۔ دل چسپی کی بات یہ ہے کہ اقبالؒ کے بقول یہ تجربہ ہر شخص کر سکتا ہے لیکن صاحبِ وجدان ہر شخص نہیں ہو سکتا۔ یہ تقریباً وہی بات ہے جو اقبال سے قبل کے صوفیہ اور مسلم مفکرین کہتے آئے ہیں لیکن اقبالؒ کا کمال یہ ہے کہ وہ دیگر صوفیہ یا فلاسفہ کی طرح وجدان کی ابتدائی حالت حقیقتِ مطلقہ کے ادراک کو قرار نہیں دیتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ پہلے اپنے نفس کو پہچانو اس کے بعد خدا کی ذات کو پہچانو اور اس خیال کو انھوں نے اس آیتِ کریمہ سے ماخوذ کیا ہے: وفی انفسکم افلا تبصرون (سورۃ الذاریات، آیت:۲۱)۔ اسی پر انھوں نے فلسفۂ خودی کی بنیاد رکھی ہے۔ وہ اسی چیز کی تمنّا بھی کرتے ہیں کہ انسان اپنی خودی کو پا کر، خدا کو پا جائے۔ لیکن خدا چوں کہ انسان کی رسائی سے ہر لحاظ سے ماورا ہی ہے اس لیے انسان کبھی مکمل طور پر حقیقتِ مطلقہ کی ماہیت کو نہیں پا سکتا۔ وہ اگر اس کا یہ عارضی تجربہ کر بھی لے تو اس کی بقا اور عظمت اسی میں ہے کہ وہ اس مقامِ حضوری سے عالمِ دنیا میں واپس آ جائے۔[۸۱] (واقعۂ معراج اس کی سب سے بڑی دلیل ہے)۔ اقبالؒ کو اپنے آدم ہونے پر کوئی شرمندگی نہیں، بلکہ وہ اس مقام و مرتبے، جو رب کریم نے اسے ''احسنِ تقویم'' اور ''خلیفۃ الارض'' بنا کر عطا کیا ہے، فخر کرتے ہیں۔[۸۲] اس کے بدلے وہ اور کوئی مقام لینا گوارا نہیں کرتے۔ کیوں کہ آدم وہ ذات ہے، جسے فرشتوں نے سجدہ کیا ہے، اور ابلیس کو جس کے آگے سر نہ جھکانے کی وجہ سے راندہ درگاہ کیا گیا۔ وہ اپنے اس بشریت کے مقام کو کبھی ہاتھ سے نہیں جانے دینا چاہتے۔

چناں پابندگی در ساختم من   نہ گیرم گر مرا بخشی خدائی[۸۳]

خدائی اہتمام خشک و تر ہے خداوند! خدائی دردِ سر ہے
ولیکن بندگی؟ استغفراللہ! یہ دردِسر نہیں، دردِ جگر ہے[۸۴]

اقبالؒ، روح کی بقائے دوام کے قائل ہیں۔ وہ انسان کو ہمیشہ کی زندگی کی طرف رجوع کرنے کا درس دیتے ہیں اس لیے انسان کا وجود حقیقی قرار دیتے ہیں۔ انھوں نے الجیلی کی طرح انسان کی تکمیل کے تین ہی مراحل پیش کیے ہیں: اطاعتِ الٰہی، ضبطِ نفس، نیابتِ الٰہی۔ لیکن الجیلی اور اقبالؒ کے تصور میں فرق یہ ہے کہ الجیلی انسانِ کامل کا آخری رُتبہ فنا فی اللہ (اسم ''اللہ'' میں گم ہو جانا) قرار دیتا ہے۔ اقبالؒ اس کے قائل نہیں۔ وہ انسان کے ہر شے سے بے نیاز ہو جانے کے بعد خدا کی ''رضا'' میں گم ہو جانے کو افضل قرار دیتے ہیں نہ کہ خدا کے ''وجود'' میں گم ہو جانے کو۔ انسان آخری درجے میں خدا کی رضا میں اپنی رضا کو گم کر کے بقائے دوام حاصل کر لیتا ہے اور اسی پر نائبِ الٰہی کا مقام پا تا ہے جو تخلیقِ آدم کا مقصدِ اولیٰ تھا کہ اللہ نے فرمایا کہ میں آدم کی تخلیق کر رہا ہوں تا کہ زمین پر اپنا نائب بناؤں۔[۸۵] 'Conception of God...' میں علامہ، تخلیقِ آدم اور اس کو جنت سے نکال کر زمین پر بھیجے جانے کا مقصد ہی خدا کا بندے پر اعتماد قرار دیتے ہیں، اللہ نے بندے کو علم، اختیار اور خودی عطا کر کے اس کو نیابت کے لائق سمجھا ہے تو انسان کا حق ہے کہ وہ اس اعتماد کا جواب اس شر کے خلاف لڑ کر دے، جس نے اس کو اس کی جنت سے نکلوایا تھا۔[۸۶] اور یہ کام وہ اپنی خودی کو پہچان کر ہی کر سکتا ہے۔ خدا نے اس کو زمین پر اس کی خودی کی آزمائش کے لیے ہی بھیجا ہے۔ یہی جبر اس میں اختیار پیدا کرتا ہے۔ علامہ لکھتے ہیں:

> The only way to correct this tendency(to eat the forbidden fruit) was to place him in an environment which, however painful, was better suited to the unfolding of his intellectual faculties. . . And the experience of a finite ego to whom several possibilities are open expands only by method of trial and error.[87]

چناں چہ وہ امانت جس کو اٹھانے سے ہر شے نے انکار کیا، خودی ہی تھی۔ ''تمہیدِ آسمانی'' میں وہ لکھتے ہیں کہ انسان اسی امانت (خودی) سے بے خبر ہے، تاہم اپنے ہی وجود پر نگاہ ڈال کر وہ اس کو پہچان سکتا ہے۔

اے امینے از امانت بے خبر غم مخور، اندر ضمیرِ خود نگر
روزہا روشن ز غوغائے حیات نے ازاں نورے کہ بینی در جہات[۸۸]

یہی نکتہ حکیم سنائیؒ کی زبان سے ادا کیا ہے:

ہر زماں تدبیر ہا دارد رقیب تا نگیری از بہارِ خود نصیب
بر درونِ شاخِ گل دارم نظر غنچہ ہا را دیدہ ام اندر سفر![۸۹]

اپنے وجود پر نگاہ ڈالنے کے لیے وجود کو حقیقی تسلیم کرنا ضروری ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ الجیلی نے انسانِ کامل کے افضل ترین درجے میں اس کو اسم ''اللہ'' میں گم اور فنا اس لیے کر دیا ہے کیوں کہ وہ ''صفات'' اور ''حقیقت'' میں امتیاز برقرار نہیں رکھ سکا۔[۹۰] (خطبہ ۱۹۰۹ء، ص ۸۲، ۸۳) وہ مزید لکھتے ہیں کہ الجیلی جسے شناختِ ''صفات اور حقیقت'' کا نام دیا تھا، اس نظریے نے ہیگل کے "Thought & Being" کو بنیاد فراہم کی۔[۹۱]

الجیلی کی ''عالمِ صفات'' کی اصطلاح جو وہ ''عالمِ مادی'' کے لیے لاتے ہیں قدرے گمراہ کُن ہے۔ جب وہ کہتے ہیں کہ حقیقت اور صفت کا اختلاف صرف خارجی ہے اور یہ اشیائے فطرت میں اپنا وجود نہیں رکھتا، یہ صرف ہمارے ذہن کا خیال ہے جس سے ہم مادی دنیا کو سمجھتے ہیں، حقیقی نہیں ہے،[۹۲] تو اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ الجیلی 'تجرباتی سوچ' کی سچائی (The Truth of Empirical Idealism) کو تو پہچانتا ہے لیکن اختلافات کی مطلقیت (The absoluteness of distinction) کو نہیں مانتا۔[۹۳] حقیقت مطلق کو سمجھنے کے لیے حقیقت اور صفت میں امتیاز رکھنا ضروری ہے۔ اسی فرق کی شناخت کرنے سے انسان اُس الوہی مقام کو پاتا ہے، جسے الجیلی نے روحانی خودمختاری کہا ہے۔[۹۴]

وجودِ آدم اور کائنات

مابعدالطبیعیات کا مطالعہ کرتے ہوئے فلسفہ و تصوف میں خدا کے بعد دوسرا اہم موضوع وجودِ آدم ہے۔ اقبالؒ کے یہاں کائنات کا وجود آدم کی وجہ سے ہے (ذاتِ او توجیہہ ذاتِ عالم است)۔ لہٰذا وہ جب بھی کائنات کی تخلیق کی بات کرتے ہیں تو ساتھ ہی انسان کی تخلیق کا ذکر ضرور کرتے ہیں۔ کلامِ اقبالؒ میں کائنات کا وجود بغیر آدم کے، کوئی معنے نہیں رکھتا۔ ابن

مسکویہ اپنی معروف کتاب الفوز الاصغر میں علت اولیٰ کے نظریے سے کائنات کے عدم سے وجود میں آنے کی بات کرتا ہے۔ اقبالؒ لکھتے ہیں کہ ابن مسکویہ نے یہ تصور براہِ راست ارسطو کے حرکتِ طبعی کے اصول سے لیا ہے۔[۹۵] اقبالؒ، ابن مسکویہ کے اس تصور کی سائنسی انداز سے وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر متحرک کا ایک محرکِ اولیٰ ہے، جو غیر متحرک ہے۔ اور جو غیر متحرک ہے وہی اصل میں حقیقی اور غیر متغیر ہے۔ آدم اور کائنات لازماً کسی محرکِ اولیٰ کی ازلی حرکت کا نتیجہ ہیں کیوں کہ اگر افلاطون اور اس کے ماننے والوں کی طرح کائنات کو محض خیالی یا اسلامی فلسفہ کی اصطلاح میں نیست یا لاموجود ہی تصور کر لیا جائے تو پھر انسان کے ذہن میں عدم سے وجود میں آنے کا سوال ہی کیوں پیدا ہوا؟ یعنی اقبالؒ اس شے کو علم نفسیات کو رو سے پرکھتے ہیں۔ اس سوال کے وجود میں آنے کا مطلب ہی یہ ہے کہ کائنات عدم سے وجود میں آئی ہے اور خدائے لم یزل کے ارادے کا نتیجہ ہے۔ اقبالؒ کے نزدیک کائنات عارضی ہے، ساکن اور بے جان ہے، کور باطن ہے۔ اس میں حرکت، روحِ انسانی کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ یعنی کائنات کے وجود کا انحصار آدم کے وجود کو تسلیم کرنے پر ہے۔ وہ ایک جگہ یہ لکھتے ہیں کہ مغربی فلسفہ ایک عرصہ سے اس سوال کا جواب تلاش کر رہا ہے کہ کیا خدا وجود رکھتا ہے؟ اور میرا سوال یہ ہے کہ کیا انسان وجود رکھتا ہے؟ انسان کی جستجو کی اقبالؒ میں اس قدر لگن ہے کہ انھوں نے اسرارِ خودی کا آغاز ہی پیرِ رومی کے دیوان کی غزل کے ان اشعار سے کیا ہے:

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر   کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست

جس طرح قرآن پاک کا مرکزی موضوع انسان ہے۔ اسی طرح اقبالؒ کے کلام کا مرکزی موضوع بھی انسان (خودی) ہی ہے۔ اقبال وحدۃ الوجودی تصورِ آدم کے خلاف ہیں۔ کائنات کی اس بوقلمونی میں آدم کا وجود ان کے نزدیک اس قدر اہمیت رکھتا ہے کہ جب وہ ہسپانیہ میں الحمرا کے محلات کی سیر کو گئے تو الحمرا کی ہر دیوار پر ھو اللہ الغالب نقش ہوا دیکھا۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہ منظر دیکھ کر میں نے دل ہی دل میں کہا: ''یہاں تو ہر طرف اللہ ہی غالب ہے، کہیں انسان غالب نظر آئے تو بات بھی ہو۔''[۹۶]

ایک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں   باقی ہے نمودِ سیمیائی[۹۷]

فصوص الحکم میں ابنِ عربی نے دیگر یونانی و مسلم فلاسفہ کی طرح وجود کے مراتب قائم کیے ہیں۔ ان کے مطابق خدا ''واجب الوجود'' ہے، ''حقیقت الحقائق'' ہے۔ ''حق'' کہلانے کے لائق ذات صرف اللہ کی ہے۔ باقی تمام موجودات حقیقی نہیں، معکوس ہیں اور قدیم سے ہی نکلے ہیں، لیکن ان کے مراتب ہیں، دین، مذہب اور عقلیں مختلف ہیں، اصل میں نوح و موسیٰؑ و عیسیٰؑ سب ایک ہی ہے۔[98] یوں ابنِ عربی کے نزدیک ذات یا ''وجود'' کا اعلیٰ ترین درجہ خدا ہے، اور وجود کے مراتب میں سب سے نچلا درجہ ''ماسویٰ اللہ'' کا ہے، جو کائنات ہی ہے۔ ان کے مطابق انسان اپنا حقیقی وجود نہیں رکھتا۔ دوسری طرف وہ ''فصِ آدمیہ'' میں یہ بھی لکھتے ہیں کہ کائنات انسان الکبیر ہے۔ کائنات میں جو کچھ ہے وہ مظاہرِ عالم اسمائے الٰہی ہیں۔ کائنات کا وجود انسان کی تخلیق سے پہلے بے جان تھا۔ اس کے تن میں روح آدم نے پیدا کی، کائنات کے سرداور بے ہنگام وجود میں ہنگام انسان کے وجود نے پیدا کیا حتیٰ کہ ابلیس، جو ناری مخلوق ہے اس کے وجود کی آگ بھی انسان ہی کے دم سے ہے۔[99] یوں اس فلسفے کی رو سے انسان کے وجود کو تسلیم کرنا لازم ٹھہرتا ہے۔ اقبالؒ خدا کی ذات کو وحدہ لاشریک قرار دیتے ہوئے، کائنات میں انسان کے وجود کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ یہ کائنات انسان کے لیے بنائی گئی ہے، اسی لیے اس کو آدم کے لیے مسخر کر دیا گیا ہے۔ آدم اور خدا کے تعلق کی وضاحت کرتے ہوئے اقبالؒ خدا کو ''واجب الوجود'' اور انسان کو ''ممکن الوجود'' قرار دیتے ہیں۔ محمود شبستری نے بھی گلشنِ راز میں کائنات کو معدوم قرار دیا تھا۔ جس کے جواب میں علامہ نے گلشنِ راز، جدید لکھی۔ اس میں وہ فرماتے ہیں کہ کائنات کی مادی صورت وہ ہے جس کے تین پہلو ہیں: طول، عرض اور گہرائی۔ لیکن ایک جہان اس مادی جہان سے ماورا بھی ہے جو روحانی ہے، اصل جہان وہی ہے، اسی کو بقائے دوام ہے۔ مادی جہان محض خاک کی ایک مٹھّی ہے اور وجودِ مطلق کا ایک لمحۂ مختصر: دمے از سرگذشتِ ذاتِ پاک است۔[100]

گلشنِ راز، جدید کے لکھنے کا مقصد ہی اقبالؒ کا یہ نظریہ تھا کہ خدا، کائنات اور انسان کے مابین اس تعلّق کی وضاحت کی جائے جو قرآن پیش کرتا ہے۔ قدیم یونانی تصورات کی تردید کرتے ہوئے، اس مثلث کو قرآن کی نظر سے دیکھا جائے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حکمتِ یونان اور

سارا مغربی فلسفہ اور انھی کے زیرِ اثر اکثر مسلمان حکماء (بالخصوص ابن سینا، ابن رُشد اور رازی) کائنات کو قدیم سمجھتے ہیں۔ غزالیؒ نے ان فلاسفہ کا رد کیا اور کہا کہ کائنات خود ہی سے وجود میں نہیں آ گئی بلکہ وہ حادث ہے۔ خود قرآن پاک میں اللہ بار بار اس بات کا ذکر کرتا ہے کہ کائنات کو اللہ نے تخلیق کیا ہے۔ حتیٰ کہ مدت خاص کا بھی ذکر کر دیا کہ اتنی مدت میں کائنات کی تخلیق ہوئی ہے۔ احادیثِ مبارکہ سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ کائنات اپنے آپ وجود میں نہیں آ گئی بلکہ خدا کے ارادے کا نتیجہ ہے۔ قدیم ذات صرف اللہ کی ہے۔ جو صاحبِ بقا ہے، صاحبِ دوام ہے، ازلی و ابدی ہے۔ حادث وہ ہے جو، صاحبِ فنا ہے، متغیر اور محکوم ہے۔ (کل من علیھا فانِ و یبقیٰ وجہ ربك ذی الجلال و الاکرام)۔ اقبال، محمود شبستری کے اس نظریے سے کہ انسان حادث ہے، لیکن یہ حادث اپنے قدیم سے جُدا ہو گیا ہے، عالمِ تحیر میں یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ اگر خالق اور مخلوق میں ایک ہی ہیں، تو پھر مخلوق کے ذہن میں فراق کا سودا کیسے سما گیا؟ جب دونوں ایک ہی ہوں تو کیسا فراق، اور کس سے وصال؟

اگر معروف و عارف ذاتِ پاک است　　　چہ سودا در سرِ ایں مُشتِ خاک است[۱۰۱]

اس سوال کا جواب وہ یوں دیتے ہیں کہ یہ فراق یا بُعد دراصل خودی کی بقا کے لیے ضروری ہے۔ یہ فراق اس لیے پیدا ہو گیا ہے کہ انسان کی عقل، روح کی دنیا کے ان مقامات تک نہیں پہنچ سکتی جہاں حادث و قدیم ایک ہیں۔ انسان طلسمِ روزگار کا شکار ہے اس لیے وہ روح کی اس گہرائی کو نہیں پا سکتا۔ تاہم یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ اقبالؒ حادث اور قدیم کے جس وصل کی بات کرتے ہیں وہ سراسر روحانی ہے، ظاہری نہیں۔ گویا صفاتی ہے، ذاتی نہیں۔ یہ گویا کہ اس قدیم صوفیانہ تصورِ وجودیت کا جواب ہے کہ انسان خدا کے وجود (ذات) سے جدا ہوا ہے۔ خود ابن عربی فصوص الحکم میں لکھتے ہیں کہ ''اللہ تعالیٰ اس سے اعلیٰ ہے کہ حوادث اس میں حلول کر جائیں، بندہ کتنا ہی صاحبِ کمال ہو جائے اس میں اللہ تعالیٰ کی دو صفتیں نہیں پائی جا سکتیں: ایک وجوبِ ذاتی (موجود بالذات ہونا) اور دوسرا استغنائے ذاتی۔''[۱۰۲] اقبالؒ اس اتصال کو روحانی قرار دیتے ہیں۔ اسی لیے وہ جب بھی خدا کی صفات خود میں پیدا کرنے کی بات کرتے ہیں تو اس سے خدا کی ذات میں کسی قسم کی شرکت نہیں، نہ ہی صفات میں کوئی اشتراک

پیدا کرنا ہے، بلکہ اس سے ان کی مراد ذاتِ اعلیٰ وقدیم وازلی وابدی کی صفات کی جھلک خود میں دیکھنا ہے۔ گلشنِ راز، جدید (سوال نمبر۴) کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

قدیم و محدثِ ما از شمار است　　شمارِ ما طلسمِ روزگار است
دمادم دوش و فردا می شماریم　　بہ ہست و بود و باشد کار داریم
از و خود را بریدن فطرتِ ماست　　تپیدن، نارسیدن، فطرتِ ماست
نہ مارا در فراقِ او عیارے　　نہ او را بے وصالِ ما قرارے[۱۰۳]

صفاتی سطح پر ملاپ کیا ہے؟ اقبالؒ لکھتے ہیں:

من و او چیست؟ اسرارِ الٰہی است　　من و او بر دوامِ ما گواہی است
بخلوت ہم بجلوت نورِ ذات است　　میانِ انجمن بودن حیات است
محبت دیدہ ور بے انجمن نیست　　محبت خود نگرے انجمن نیست[۱۰۴]

انساں کائنات کے سینے میں ایک پوشیدہ راز کی طرح تھا جسے خدا نے تخلیق کر کے اس راز کو فاش کر دیا۔ پھر انسان کی عظمت کی اس سے بڑھ کر دلیل اور کیا ہوگی کہ جس بار کو اٹھانے کے لیے کوئی راضی نہ ہوا، وہ انسان نے اٹھایا۔ جس خرابے کو فرشتے آباد نہ کر سکے اس کو انسان نے آباد کیا، حالاں کہ انسان کو جنت میں رہنے کے لیے بنایا گیا تھا۔ لیکن صرف اس جہان کو آباد کرنے کے لیے انسان کو اُس کے اصل گھر سے نکالا گیا کیوں کہ یہ صلاحیت اور کسی مخلوق میں تھی ہی نہیں۔ چناں چہ انسان نے یہ قربانی دی۔ اُسے جنت جیسا مقام راس بھی نہیں تھا کیوں کہ وہ جذبۂ عشق سے خالی جہاں تھا۔ وہاں وصال ہی وصال ہے، فراق نہیں یہ فراق ہے جو خودی کی انفرادیت کو قائم کرتا، عشق کو بڑھاتا اور اس کی تیغ کو تیز دھار بناتا ہے:

قصور وار، غریب الدیار ہوں لیکن　　ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد
مقامِ شوق ترے قدسیوں کے بس کا نہیں　　انھی کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد[۱۰۵]

اقبالؒ کے خیال میں اسلامی فکر نے اللہ کو عشق کی بجائے ''قوۃ وقدر'' کا منبع قرار دیا ہے۔ اقبالؒ کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ نے انسان کے وجود کو برحق بنایا ہے کیوں کہ اگر وہ ارزاں ہوتا، باطل ہوتا تو خدا کے مدّ مقابل نہ آتا، خدا کے وجود کی اور اس کے احکام کی تکفیر نہ کرتا۔ اسی کو اقبال

نے خودی کا نام دیا ہے۔ یہ بات وجودی فکر سے الگ ہے۔ وحدت الوجود میں انسان کا وجود ہی خدا کے وجود میں ضم ہو جاتا ہے۔ خودی میں دونوں کا وجود اپنی اپنی جگہ برقرار رہتا ہے: ع تقدیرِ وجود ہے جدائی۔

نہ کر تقلید اے جبریل میرے جذب و مستی کی
تن آساں عرشیوں کو ذکر و تسبیح و طواف اولیٰ[۱۰۶]

انسان اور خالق میں جو رابطہ ہے وہ ایک راز ہے۔ کبھی تو یہ واصل ہو جاتے ہیں اور کبھی جُدا۔

گہے خود را ز ما بیگانہ سازد گہے مارا چو سازے می نوازد
گہے از سنگ تصویرش تراشیم گہے نادیدہ بر وے سجدہ پاشیم
گہے ہر پردۂ فطرت دریدیم جمالِ یار بے باکانہ دیدیم[۱۰۷]

قرآن میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ انسان اور جنات جو کہ آگ، پانی، مٹی اور ہوا جیسے بنیادی عناصر سے تخلیق ہوئے ہیں، وہ زمین و آسمان کی حدوں سے باہر نہیں جا سکتے: یمعشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموٰت والارض فانفذوا۔ لا تنفذون الا بسلطن (سورۃ رحمٰن۔ آیت: ۳۳)۔ لیکن معراج کا واقعہ ایک اور ہی جہتِ انسانی کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جس میں ایک ہی رات کے انتہائی مختصر عرصے میں بندہ اپنے رب کے حکم سے زمین و آسمان کی حدوں کو پار کرتا ہوا عرش کو تشریف لے جاتا ہے۔ تو معراج کا نقطہ تو کچھ اور ہی سمجھا تا ہے۔ اسی لیے جاوید نامہ میں زندہ رود کے ذہن میں یہ سوال اٹھتا ہے کہ انسان جو آب اور خاک سے بنا ہے اور زمان و مکان میں جکڑا ہوا ہے، ایسی صورت میں بندے کا خدا تک جا پہنچنا کیسے ممکن ہے؟ رومیؒ اس کا جواب دیتے ہیں کہ اگر روحانی غلبہ حاصل کر لیا جائے تو ''سلطاں'' ہاتھ آ سکتا ہے۔ یہاں سلطان سے مراد معرفتِ ہے، جو معراج کے وقت رسول اللہ ﷺ کو حاصل ہوئی۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ یہ سلطان، مخلوقات کے زمان و مکان سے بلند ہو کر انائے مطلق کے زمان و مکان میں داخل ہونے سے حاصل ہوتا ہے:

''گفت'' اگر سلطاں، ترا آید بدست می تواں افلاک را از ہم شکست
باشتا عریاں شود ایں کائنات شوید از دامانِ خود گردِ جہات[۱۰۸]

یہی بات رازی مرصاد العباد من المبداء الی المعاد کی فصل اول میں کرتے ہیں کہ خدا کے بندے جو خود کی معرفت حاصل کر لیتے ہیں، ان کی دل کی آنکھ (بصیرت) روشن ہو جاتی ہے، وہ کائنات کی ہستیوں میں خود کو گم کر کے سدرۃ المنتہٰی تک جا پہنچتے ہیں:

اللہ تعالیٰ کے ایسے بندے بھی ہیں جنھوں نے سید الاولین والآخرین کی مطابعت میں تمام کائنات کا عبور حاصل کیا ہے۔ اور 'قاب قوسین' سے گزر کر 'او ادنیٰ' کے سرّ میں اپنی ہستی کو گم کر دیا ہے، اور بصیرت کی آنکھوں میں 'ما زاغ البصر وما طغیٰ' کا سرمہ لگا کر 'لقد رای من آیات ربه الکبریٰ' کا مطالعہ کر کے 'یهدی الله بنوره من یشاء' کے انوار میں سے ایک نور سے فائدہ اٹھا کر اس نور سے 'لی بصیر' کے مقام میں عالمِ امر (کن) کا، جو کہ نور کا مبدا ہے، مشاہدہ کیا ہے......اور ابد کی کھڑکی سے ازل کو دیکھا ہے......لیکن ان باتوں کو وہ عقل، جو حرص و ہوا سے آلودہ ہے نہیں سمجھ سکتی۔ زیادہ تر خلقت اسے وہم و خیال جانتی ہے۔[۱۰۹]

علامہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے عشقِ الٰہی سے یہ روحانی غلبہ پا لیا تھا اس لیے معراج واقع ہوئی، اور بندہ سدرۃ المنتہٰی تک پہنچ گیا۔ ابن عربیؒ نے اس شے کو 'کشف' سے تعبیر کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حقیقت کا ادراک (معرفت) صرف کشفِ الٰہی سے ممکن ہے۔[۱۱۰] انسان کی فطرت میں تجلّیِ الٰہی کو قبول کرنے کا مادہ رکھ دیا گیا ہے بلکہ اقبال کے بقول تجلّی عین فطرت ہے۔ لہٰذا حق کا جلوہ اپنی ہی فطرت کو دریافت کرنے سے ظاہر ہوگا۔ اندروں بینی کے ساتھ ساتھ وجودِ انسان کے اس نسترن زار میں اُس تجلّی کا اظہار نمایاں ہو جاتا ہے اس لیے جوں جوں انسان اپنی معرفت پاتا چلا جاتا ہے، اُس پر اپنی فطرت کی تجلّی ظاہر ہوتی چلی جاتی ہے اور یوں وہ خدا تک پہنچ جاتا ہے۔ پھر یہ مقام ہے جہاں اسے احساس ہوتا ہے کہ خدا خود اپنا اظہار کرنا چاہتا ہے، یہیں وہ بقائے دوام حاصل کرتا ہے، لیکن ساتھ ہی یہ راز پا لیتا ہے کہ خدا میں اور بندے میں ایک نہ پار ہونے والا بُعد ہے، توحید اسی بُعد کو برقرار رکھنے کا نام ہے:

خودی سے اس طلسم رنگ و بُو کو توڑ سکتے ہیں — یہی توحید تھی جس کو نہ تُو سمجھا نہ میں سمجھا
نگہ پیدا کر اے غافل تجلّی عین فطرت ہے — کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا[۱۱۱]

یہی مقامِ خودی ہے، یہی معراجِ آدم ہے، جو سب سے اعلیٰ و ارفع مقام ہے۔ سدرۃ المنتہٰی دراصل اس معراج کا اعلیٰ تر مقام ہے، جس سے آگے بس خدا ہے، اور کوئی نہیں۔ خدا وہ ہے کہ

جس کے آگے کم و بیش کوئی معنی نہیں رکھتے۔ وقت کی حدیں صرف زمانِ مادی کے لیے ہیں، اقبال کا سلطن ہاتھ آنے سے یہی مقام مراد ہے:

در وجودِ او نہ کم بینی، نہ بیش خویش را بینی از و، او را ز خویش
نکتۂ ''الا بسلطٰن'' یاد گیر ورنہ چوں مور و ملخ در ِگل بمیر
از طریقِ زادن اے مردِ نکوے آمدے اندر جہانِ چار سوے[۱۱۲]

روحانی ترقی کس قدر بھی ہو جائے، بندہ خدا تک نہیں پہنچ سکتا۔ اس کی آخری حد سدرۃ المنتہیٰ ہے اس سے آگے (خدا تک) بندے کی بھی مجال نہیں۔ یہی وہ نازک نکتہ ہے، جس کو سمجھنا بہت ضروری ہے۔ آدم اپنی روحانی صلاحیتوں اور عشق کے بھرو سے پر حقیقت مطلقہ تک جا پہنچتا ہے لیکن اس کے باوجود وہ بشر ہی رہتا ہے۔ فلسفہ وحدت الوجود میں انسان کی معراج خدا کی ذات میں اپنے آپ کو ایسا گم (فنا) کر دینا ہے کہ پھر من وتُو کا فرق مٹ جائے (وصال)۔ اقبال کے نزدیک بشر کا خدا میں فنا ہو جانا، بشریت کا زوال اور دونوں (خدا اور بندہ) کی خودی کے خلاف ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ما کان محمد الا بشر (سورۃ ص)۔ اور یہی انسان کا کمال ہے کہ وہ اپنی بشریت کو ہاتھ سے نہ جانے دے یہی اُس کی عظمت کی دلیل ہے۔ کسی اور ہستی میں خود کو فنا کر دینا عظمتِ انسانی کے خلاف ہے۔ تاہم یہ بشریت وہ نہیں جو نطشے کے یہاں ملتی ہے۔ نطشے کا فوق البشر اپنے انتہائی مقام پر جا کر ایک خدا کو مار کر دوسرا خدا (بشر) پیدا کرتا ہے۔ علامہ اس خیال کے قطعاً حامی نہیں۔ فلسفہ وحدۃ الوجود کے نمائندہ فلسفی ابن عربیؒ تک یہ کہتے ہیں: والرب ربٌّ وان تنزّل والعبد عبد وان ترقیٰ۔[۱۱۳] اقبال کے نزدیک خدا کی ذات ہر قسم کے تنزل سے پاک ہے، اس میں کوئی کمی بیشی نہیں، وہ اکمل و کامل ہے۔ یہی وہ تصورِ توحید ہے جس کا درس قرآن نے دیا ہے اور اقبالؒ جس کے داعی ہیں۔ وہ ہر شے کو اس کے مقام پر افضل حالت میں دیکھنا چاہتے ہیں۔ بشر، بشر ہی رہے گا۔ خدا، خدا ہی رہے گا۔ دونوں کے مابین ایک دوری ضروری ہے۔ معراجِ نبویﷺ اس کی سب سے بڑی دلیل ہے۔ وہاں خدا اور بندے کے درمیان بُعد اس لیے قائم رہا ہے کیوں کہ دونوں کی خودی برقرار رہی۔ خودی کا کمال ہی ''خود بودن است''[۱۱۴] ہے۔ کسی اور کی خودی میں خود کو فنا کر دینا خودی کو

زیبا نہیں۔ اسی لیے اس انتہائی مقام پر بھی حادث اور قدیم میں وصل نہیں ہو سکا۔ اسی مقام کو مقامِ محمود کہا گیا ہے، یہی وہ عالمِ لاہوت ہے جہاں افضل ترین ملائکہ کی بھی رسائی نہ ہو سکی، لیکن انسان روحانی ترقی سے وہاں پہنچ سکتا ہے، اسی لیے وہ لائقِ سجدۂ ملائک ٹھہرایا گیا تھا۔ یہی مقام، مقامِ خیر ہے۔ یہاں پہنچ کر حادث، قدیم میں مدغم نہیں ہوجاتا، بلکہ اسی مقام پر وہ ''نیست'' سے ''ہست''، ''لاموجود'' سے ''موجود'' ہوجاتا ہے۔ گویا وہ فنا بالبقا (بقائے دوام) حاصل کر لیتا ہے۔ زمان و مکان پر غالب آجاتا ہے، اب اس کو فنا نہیں، کیوں کہ وہ مقامِ فنا کے پردوں کو چیر کر بقائے دوام کی دنیا میں داخل ہو چکا ہے۔ وہ اس ظاہری زندگی، جو دھویں کے سوا اور کچھ نہیں، ہمیشہ کی زندگی کا حصہ بن جاتا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اس مٹی کے پیکر کو فنا کر کے، روح کے پیکر پر توجہ کر:

پیکرِ فرسودہ را دیگر تراش امتحانِ خویش کن 'موجود' باش
ایں چنیں 'موجود' 'محمود' است و بس ورنہ نارِ زندگی دُود است و بس[۱۱۵]

بندے کو اللہ کی ضرورت ہے، اللہ کو کسی شے کی حاجت نہیں (اللہ الصمد)۔ اقبالؒ بھی یہی کہتے ہیں کہ وصال کی آرزو حادث کو ہے، قدیم کو نہیں ہے۔ دوسری بات جو انھوں نے حادث اور قدیم کے ضمن میں کہی ہے وہ یہ ہے کہ یہ جدائی محض خاک کے لیے ہے، روح کے لیے جدائی جدائی ہی نہیں، وہ جس قدر جدا ہوگا اسی قدر قریب ہوگا۔ اسی لیے اقبالؒ کے یہاں وصل سے زیادہ فراق کی تمنا ہے۔

جدائی خاک را بخشد نگاہے دہد سرمایۂ کوہے بکاہے
جدائی عشق را آئینہ دار است جدائی عاشقاں را سازگار است[۱۱۶]

خود سے باہر نکلنے کی بجائے، اپنی خودی کو ترک کرنے کی بجائے، اپنے اندر جھانک کر خود کو پا جانا ہی حیات ہے۔ ابن عربی کا کہنا تھا کہ عالم، بالذات معدوم (بمثل آئینہ) ہے۔[۱۱۷] اقبالؒ، کائنات کو معدوم نہیں کہتے، وہ کائنات کو بے رنگ اور کور باطن قرار دیتے ہیں، یہ نقطہ نظر قرآنی فکر سے زیادہ قریب ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ کائنات کی یہ بے رنگی، آدم کی تشنگی و تنہائی، اشیائے جہاں کی بے رونقی سب اس لیے کہ یہ تمام مظاہر اپنی اصل سے دور ہیں۔ یہ اصل کیا ہے؟

ایک وحدت الوجودی صوفی تو یہی کہتا ہے کہ اصل، خدا ہے جس سے انسان دور ہو گیا ہے اور اس دوری کے عذاب کی وجہ سے وہ مارا مارا پھرتا ہے۔ غالب اپنے دیوان کا پہلا شعر یہ رکھتا ہے:

نقش فریادی ہے کس کی شوخیِ تحریر کا   کاغذی ہے پیرہن، ہر پیکرِ تصویر کا[۱۱۸]

یہ وحدت الوجودی فکر کا اثر ہے جس کے مطابق انسان کا جنت سے نکالا جانا دراصل اس کی سزا تھی۔ اُسے کائنات میں عذاب بھگتنے کے لیے بھیجا گیا ہے، اسی لیے وہ کائنات کو ایک آزمائش گاہ اور غم و فراق کی جگہ قرار دیتے ہیں۔ یہ قریب قریب ویدانتی فکر ہے۔ ویدانت میں بھی کائنات مقامِ غم و اندوہ ہے اور ہمیشہ کی مسرت کا حصول اسی وقت ممکن ہے جب انسان خود کو اس میں گم کر دے اور حقیقتِ ازلی کا راز پا لے۔ اقبالؒ کائنات کو اس نظر سے نہیں دیکھتے، ان کے نزدیک آدم کا جنت سے نکالا جانا بھی اس کی بھلائی کے لیے ہے۔ تاکہ وہ اس شر کی قوت کا سامنا کرے جس نے اسے جنت سے نکلوایا تھا۔ زمین پر آدم کا بھیجا جانا اس کی صلاحیتوں کا امتحان ہے۔ اس لیے اس کا با اختیار ہونا بہت ضروری ہے۔ اقبالؒ لکھتے ہیں کہ شجرِ ممنوعہ کا پھل کھا کر گویا انسان نے اپنے اختیار کا ہی اظہار کیا تھا۔[۱۱۹] جاوید نامہ کے آغاز میں لکھتے ہیں:

آدمی اندر جہانِ ہفت رنگ   ہر زماں گرمِ فغاں مانندِ چنگ
آرزوئے ہم نفس می سوزدش   نالہ ہائے دل نواز آموزدش[۱۲۰]

یہ "ہم نفس" کیا ہے؟ جس کی آرزو میں آدم تڑپ رہا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اسی راز کو پانا آدمیت کا مقصدِ حقیقی ہے اور اس ہم نفس کی تلاش اس جہانِ آب و گل میں نہیں البتہ باطن کی دنیا میں کی جا سکتی ہے۔ یہ باطن کی دنیا، عشق و روح کی دنیا ہے۔ یوں کائنات اور اس سے جڑے اسرار کو پانے کے لیے انسان کا صاحبِ قلب و نظر ہونا شرط ٹھہرا۔ "ہم نفس" کی تلاش عشق ہی کی بدولت ممکن ہے ورنہ عشق سے خالی کائنات محض ایک بے جان وجود ہے۔ عشق وہ جذبہ اور احساس ہے جس کی بدولت کائنات کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ کائنات سوائے، انسان کے احساسات کے مجموعے کے، اور کچھ نہیں ہے۔ کائنات اسی وقت تک قائم و دائم رہتی ہے جب تک انسان کا جذبہ سلامت، آرزو بے تاب اور قلب و روح زندہ رہتے ہیں۔ اقبالؒ مادے کو احساسات و جذبات کا مرہون منت قرار دیتے ہیں۔ ڈیکارٹ کا کہنا تھا: میں سوچتا ہوں، اس

لیے میں ہوں۔[۱۲۱] اس نے مظاہر کو اپنی فکر سے مشروط قرار دیا۔ کانٹ نے کہا۔ ''اشیا ویسی ہی ہیں، جیسی ہم انھیں دیکھتے ہیں، حقیقی دنیا ہمارے حواس کی گرفت سے باہر ہے لیکن ذہن کی گرفت سے باہر نہیں ہم خالص عقل کے ذریعے اس کو پا سکتے ہیں۔[۱۲۲] گویا اس نے مظاہر کو مشاہدے پر منحصر قرار دیا۔ برگساں نے کہا: ''مظاہر کے اندر ایک مسلسل حرکت کرتی شے موجود ہے، جو ازلی و ابدی ہے، یہ وجدان ہے۔[۱۲۳] لیکن برگساں کا وجدان بھی عقل کے تابع رہتا ہے جو مادی ہی ہے۔ ڈیکارٹ کی فکر ہو کانٹ کا مشاہدہ ہو یا برگساں کا عقلی وجدان سب مادی صورتیں ہیں اور حواسِ ظاہری پر انحصار کرتی ہیں۔

وجدان......فکر و مشاہدہ اور مذہبی تجربات:

انسان یا تو اپنے حواس ظاہری و باطنی سے علم حاصل کرتا ہے، یا وہ عقل و شعور کے ذریعے سے۔ فطرت پرست یا مادہ پرست صرف ظاہری حواس (باصرہ، سامعہ، لامسہ، لوامہ، شامہ) تک محدود رہتا ہے۔ عرفِ عام میں اسے سائنس دان کہا جاتا ہے جس کا علم ہاتھی کی مثال تک محدود رہتا ہے۔ دوسرا ذریعہ عقل و شعور ہے، جس کے دو مدارج ہیں: درجۂ اول فلسفی کا ہے۔ فلسفی علمِ ظاہری کے ساتھ ساتھ عقل و شعور کا بھی استعمال کرتا ہے۔ وہ غور و فکر کرتا ہے، کائنات اور اجزائے کائنات کو عقل و شعور کی کسوٹی پر پرکھتا اور نتائج اخذ کرتا ہے۔ علم کے حصول کا یہ ذریعہ بھی محدود ہے۔ درجۂ دوم اس سے اعلیٰ تر ہے جو حصولِ علم کا ذریعہ بنتا ہے وہ درجۂ اول ہی کی ترقی یافتہ شکل ہے، یہ وجدان ہے۔ وجدان ہی کے ذریعے معرفت ممکن ہے اور اگر وجدان کے مراتب کو سمجھ لیا جائے تو اعلیٰ اور حقیقی علم حاصل ہوتا ہے۔ بالِ جبریل کی ایک غزل میں لکھتے ہیں:

عالمِ آب و خاک و باد! سرِّ عیاں ہے تو کہ مَیں
وہ جو نظر سے ہے نہاں، اُس کا جہاں ہے تُو کہ مَیں
تُو کفِ خاک و بے بصر، مَیں کفِ خاک و خود نگر
کِشتِ وجود کے لیے آبِ رواں ہے تُو کہ مَیں[۱۲۴]

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ سرِّ عیاں، وہ زندگی اور وہ آبِ رواں جو انسان کو خودنگری سکھاتا ہے اور اُس کی خودی کی نمود و پرورش کرتا ہے، کیا ہے؟۔ مذکورہ غزل کی تشریح کرتے

ہوئے لفظ ''مَیں'' سے عموماً انسان مراد لیا جاتا ہے۔ خواجہ حمید یزدانی[۱۲۵] اور غلام رسول مہر[۱۲۶] نے بھی اس سے انسان ہی مراد لیا ہے۔ نیز شارحین نے اس لیے یہاں ''میں'' سے مراد آدم لیا کیوں کہ بالِ جبریل کی اکثر نظموں کا موضوع عظمت آدم ہی ہے لیکن اس شعر کو اگر اس حوالے سے دیکھا جائے کہ یہاں اقبالؒ عالمِ آب وخاک (مادی کائنات) سے مخاطب ہوکر اس کا سرّ عیاں (جوہر)، وجدان کو قرار دے رہے ہیں۔ یعنی ''مَیں'' سے ان کی مراد وجدان اور روح ہے تو مفہوم بہتر طور پر واضح ہوتا ہے۔ وجدان ایک سرِّ عیاں ہے، خودنگر اور آبِ رواں کی طرح ہے اور کائنات کا پوشیدہ راز وجدان ہی ہے، جو انسان کی صفت اور اس کی روح کا جوہر ہے۔ وجدان ہی وہ روحانی صفت ہے جس کی بنا پر انسان تمام رازوں کو دریافت کرتا ہوا اپنی معرفت اور پھر اس کے بعد خدا کی معرفت حاصل کر لیتا ہے۔ لہٰذا کلامِ اقبالؒ میں اُن کے تصورِ وجدان کو بہت اہمیّت حاصل ہے۔ وجدان وہ قلبی و روحانی طاقت ہے جو کائنات کے اسرار کو عیاں کرتی ہے۔ یہ انسان کے وجود میں ایک مسلسل بہتے پانی کی طرح ہے جو وجود کی کشتی کو حرکت میں رکھتا ہے۔ روح، انسان کے جسم کو جس طرف چاہے بہا کر لے جائے، جسم اُس کے زیرِ نگیں ہوتا ہے۔ آدم کی اہمیت اسی صفتِ وجدان کی وجہ سے ہے۔ یہ انسان کی پوشیدہ طاقت ہے جس کو پروان چڑھانے اور اُسے دریافت کرنے پر علامہ نے بہت زور دیا ہے۔ وزیرالحسن عابدی لکھتے ہیں:

> جب اقبالؒ لذتِ دیدار کو صورت پر، شوخیِ رفتار کو پائے کبک پر اور بلبل کی سعیِ نوا کو منقار پر تقدیم دیتے ہیں تو ایسا اس لیے ہے کہ وہ مادے کی بجائے انسان کے وجود (روح) کو مقدّم سمجھتے ہیں۔ یعنی معلول پر علت کی تقدیم۔ اور ایسا وہ رومیؒ کے تتبّع میں کرتے ہیں کیوں کہ رومی، روح کو مادے پر ترجیح دیتے ہیں۔[۱۲۷]

وجدان، اقبالؒ کے یہاں ایک ''نور'' کی طرح ہے جو حواس و ادراکات کے زمرے میں آتا ہے۔ اس کا وظیفہ یہ ہے کہ زندگی کے لگاتار اور آگے بڑھتے ہوئے سفر میں ایک نقطۂ نور مہیّا کرے۔ یہ نور حیاتیاتی ارتقا کے لیے ازبس ضروری ہے۔ اس کے حدود متعین نہیں ہیں اور یہ عملی طور پر آزاد ہے اس لیے اسے مادی اعمال میں شمار نہیں کرنا چاہیے۔[۱۲۸] ارتقا کے اس عمل میں وہ

عقل و شعور کو سراسر فراموش نہیں کر دیتا بلکہ اسی ناقص شے کو کامل بنانے کی تگ و دو کرتا رہتا ہے۔ اقبالؒ وجدان کو ایک قلبی و روحانی صفت قرار دیتے ہیں جو ادراک، فکر اور شعور کی ترقی یافتہ شکل ہے۔ شعور اور وجدان دونوں ایک دوسرے کے مماثل ہیں، شعور ہی وہ کیفیت یا نور ہے جو حقیقت مطلقہ تک رسائی رکھتا ہے۔ تاہم یہ ادراک اور فکر سے کئی درجے آگے کی شئے ہے۔ برگساں کے نزدیک بھی وجدان سے حقیقت اولیٰ تک رسائی حاصل کی جا سکتی ہے لیکن برگساں وجدان کو عقل کی بلند ترین سطح قرار دیتا ہے۔ جب کہ اقبالؒ کے نزدیک وجدان خالصتاً روحانی کیفیت ہے بلکہ وہ اسے حقیقت کا حضوری تجربہ قرار دیتے ہیں جس میں حقیقت کا بلا واسطہ ادراک ہوتا ہے، اور اس کا ادراک یا احساس صرف وہی شخص کر سکتا ہے جو روحانی صفات سے مالا مال ہوگا۔ برگساں کے نزدیک وجدان ''ذہنی ہم خیالی یا ہم دردی'' ہے۔ وہؒ اپنے خطبے ''علم اور مذہبی مشاہدات'' میں لکھتے ہیں کہ برگساں وجدان کی اصل ماہیت کو نہیں سمجھ سکا، وہ صرف اس کی بیرونی سطح تک ہی رہا ہے۔ تاہم دیگر صوفیہ کی طرح اقبال عقل کو قطعاً رد نہیں کرتے ہیں، وہ اُسے وجدان یا شعور کی ایک کم تر حالت قرار دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک فکر اور وجدان عضویاتی طور پر ایک دوسرے سے منسلک ہیں۔[۱۲۹] اس حوالے سے وہ فکر کے حامی کانٹ اور وجدان کے حامی غزالیؒ دونوں کے تصورات کو ناکافی خیال کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ غزالیؒ اس نقطے کو نہیں سمجھ سکے کہ فکر اگر نارسا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ زمانِ متسلسل سے وابستہ ہے۔[۱۳۰] غزالیؒ کے خیال میں فکر کی مجبوری ہے کہ وہ حقیقتِ اولیٰ تک پہنچ ہی نہیں سکتی۔ اقبالؒ اس خیال کی تردید کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ علم کے ہر عمل میں فکر اپنی متناہیت سے تجاوز کر جاتا ہے۔ فکر لامتناہی اور لاینجزّی تک پہنچ سکتی ہے کیوں کہ وہ اپنی ماہیت میں متحرک ہے، طبعی طور پر حدود سے آزاد ہے اور اپنی ہی ذات کے تنگ دائرے میں قید نہیں رہ سکتی:

> In the wide world beyond itself nothing is alien to it. It is in its progressive participation in the life of the apparently alien that thought demolishes the walls of its finitude and enjoys its potential infinitude.[131]

فکر متحرک ہے اور اس کی حرکت اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے جب وہ متناہی سے لامتناہی کا سفر کرے جو اس کے اندر ایک شعلہ جلائے رکھتی ہے۔ لٰہذا فکر کو نارسا یا متناہی قرار دینا سرے

سے ہی غلط ہے۔ اقبالؒ کا ماننا ہے کہ فکر کی بلندی ہی شعور و وجدان کی اعلیٰ سطحوں سے روشناس کراتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن نے بار بار تفکّر پر زور دیا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم اقبالؒ کے اسی خیال کی تائید کرتے ہوئے فکرِ اقبالؒ میں لکھتے ہیں:

> اگر انسان کی تنگ نظری اس کے عمل کو محدود نہ کر دے تو تفکر اسی حکمت تک پہنچا سکتا ہے جسے قرآن میں خدا نے خیر کثیر کہا ہے۔ غلط قسم کے متصوفانہ عقائد کی وجہ سے بعض لوگوں نے عقل و فکر کو بے کار سمجھ کر برطرف کر دیا۔ اور خالی تاثرات سے اسرارِ حیات کی گرہ کشائی چاہی۔ اقبالؒ نے اس کے جواب میں صحیح تفکر کی ماہیت، اس کی قوتِ تسخیر اور حقیقتِ مطلقہ تک اس کی رسائی کو واضح کیا ہے۔[۱۳۲]

چناں چہ تفکّر جب عالمِ محسوسات اور عالمِ مادی سے ماورا ہو کر قلبی واردات کی شکل اختیار کرتا ہے تو وہ وجدان یا شعور کہلاتا ہے۔ اور وجدان کوئی ذہنی صفت نہیں ہے ایک طاقتِ روحانی ہے۔ ڈاکٹر عشرت حسین لکھتے ہیں: ”وجدان بنیادی طور پر ناقابلِ ابلاغ ہوتا ہے کیوں کہ وہ احساس ہے اور احساس کو دوسروں تک نہیں پہنچایا جا سکتا کیوں کہ وہ غایت درجہ شخصی ہوتا ہے۔“[۱۳۳]

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ وجدان کی ایک صفت اس کی ناقابلِ تجزیہ کُلّیت ہے۔ اس میں کُل ایک ناقابلِ تقسیم وحدت نظر آتا ہے۔ حتیٰ کہ تجربے کا موضوع، یعنی صاحبِ تجربہ خود بھی اسی وحدت میں غرق ہو جاتا ہے۔ حلاج اور اس مکتبہ فکر کے دیگر صوفیہ کرام کا یہ ماننا ہے کہ یہی معراجِ انسانیت ہے۔ اقبالؒ یہاں آ کر ٹھہر نہیں جاتے بلکہ وہ انسان کو اعلیٰ تر مقام پر اُس وقت پہنچاتے ہیں جب وہ اس کیفیّت (تجربۂ حضوری) سے باہر نکل کر بندے اور خدا کے مابین فرق کو پہچان لے۔ یہی اس کی بقا ہے۔ وجدانی تجربات چوں کہ ایک خاص موڈ اور مزاج رکھنے والے اشخاص پر ہی کارگر ہوتے ہیں اس لیے یہ صاحب تجربہ کی پوری شخصیت کو بدل ڈالتے ہیں۔ اقبالؒ فرماتے ہیں: ”(اس میں) ایغو کی قوتوں کو مرتکز کرنے اور اس طرح سے اُسے ایک نئی شخصیت عطا کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے۔“[۱۳۴] شعور، ہماری ذات کا ادراک ہے اور وہ داخلی نوعیت رکھتا ہے جو واضح اور عمیق تر ہو گا جب کہ دیگر اشیا کا ادراک سطحی اور خارجی نوعیت کا ہوتا ہے۔ وہ شے جس میں شک و شبے کی کوئی گنجائش نہیں، ہمارا شعور ہی ہے اور یہی واضح شے ہے جو حقیقتِ مطلقہ تک رسائی حاصل کر سکتی ہے۔[۱۳۵] پھر وہ فرماتے ہیں کہ جتنا کسی کا شعور ذات گہرا

ہوگا اتنا ہی مدارجِ حقیقت میں اس کا درجہ بلند ہوگا۔[۱۳۶] یہ شعور یا وجدان ہی ہے جو خاک کے اس پتلے میں تجلی کا ذوق پیدا کرتی ہے:

ہے ذوقِ تجلّی بھی اسی خاک میں پنہاں غافل! تُو نِرا صاحبِ ادراک نہیں ہے[۱۳۷]

ڈاکٹر یوسف حسین خان کے بقول ''اقبالؒ کے نزدیک عقلِ کُلی میں ادراک کی صلاحیت کے علاوہ ذوقِ تجلی بھی موجود ہے اسی واسطے اس میں اور وجدان میں فرق باقی نہیں رہتا۔''[۱۳۸] یہ تجلیّ، جسے قرآن میں ''خیر کثیر'' (حکمت) کہا گیا ہے، خدا کی عطا ہے۔ لیکن اس حکمت کا اہل بننے کے لیے اول انسان کا آمادہ ہونا ضروری ہے۔ جبھی فیضانِ حق نازل ہوگا۔ محمد عبدالرحمٰن اپنے مضمون ''اقبال کا فلسفۂ خودی'' میں لکھتے ہیں کہ وجدان کی صلاحیت عبادات سے تقویت پکڑتی ہے۔[۱۳۹] یہی وجہ ہے کہ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اگر خرد کو جنون کی قبا پہنا دی جائے تو بندۂ مومن قیامت برپا کر دیتا ہے۔ کیوں کہ مومن عشق سے ہے اور عشق مومن سے۔ اور وجدان عشق ہی سے ارتقا حاصل کرتا ہے۔ مثنوی 'پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق' کا آغاز ہی وہ حرم پر خرد کی بغاوت سے کو روکنے کے لیے عشق کی مملکت سے تازہ سپاہ پیش کر کے کرتے ہیں:

زمانہ ہیچ نداند حقیقتِ او را جنوں قباست کہ موزوں بہ قامتِ خرد است
گماں مبر کہ خرد را حساب و میزاں نیست نگاہِ بندۂ مومن قیامتِ خرد است[۱۴۰]

برگساں اور اقبالؒ دونوں کا یہ ماننا ہے کہ ارتقا کے عمل کے لیے عقل و ادراک کو جب تک وجدان (روحانی تحریک) کی مہمیز نہیں لگائی جائے گی وہ ارتقا کے مدارج طے نہیں کر سکتی۔ نیز یہ کہ مکمل و اعلیٰ انسانی درجہ اسی شخص کا نصیب ہے جو وجدان (حکمت) میں تیز تر ہے۔ علامہ کے خیال میں حکمت وہ شے ہے جس کا تعلق انسان کی ذاتی کوشش سے ہے۔ غور و فکر کی عادت، مشاہدۂ کائنات اور تجرباتِ روحانی سے حکمت پروان چڑھتی ہے۔ تاہم حکمت کی بھی دو اقسام علامہ نے بیان کی ہیں۔ پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق میں وہ ''حکمت کلیمی'' اور ''حکمت فرعونی'' کے درمیان فرق کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مردِ قلندر کی عقل، جنون کی پیداوار ہوتی ہے اور اسی کی اطاعت میں رہتی ہے جب کہ فلسفی کی عقل ہر وقت مادیت میں جکڑی رہتی ہے۔ اسی لیے خوف زدہ اور بے بس ہوتی ہے۔ حکمتِ کلیمی اس کے برعکس ہر قسم

کے خوف سے پاک ہوتی ہے اس کا کلمہ ہی ''لا خوف علیھم'' ہوتا ہے، وہ بے کلاہ و بے سپاہ ہے، ہر طرح کی قید سے اور تقلید سے آزاد ہے۔

من نمی دانم چہ افسوں می کند روح را در تن دگرگوں می کند
صحبت او ہر خزف را دُر کند حکمتِ او ہر تہی را پُر کند
بندۂ درماندہ را گوید کہ خیز ہر کہن معبود را کُن ریز ریز[141]

پھر وہ مردِ حق کو ان تقلید کے بندھنوں اور زنجیروں کو توڑنے کا کہتے ہیں:

مردِ حق افسونِ ایں دیرِ کہن از دو حرف ربّی الاعلیٰ شکن[142]

جب مردِ حق اپنی ذات کے اندر گم ہو کر حقائق کو پا لیتا ہے تو پھر اس کا وجود ایک نمود حاصل کرتا ہے جو اسے لافانی اور دائمی بنا دیتی ہے۔ ''حکمتِ فرعونی'' کو اقبالؒ ''حکمتِ اربابِ کیں''[143] کہہ کر پکارتے ہیں اور کہتے ہیں کہ حکمت کلیمی رکھنے والے کا کلمہ ''اللہ بس'' تھا لیکن ''حکمتِ فرعون کے حامل انسان کا کلمہ ''مکروفن'' ہے۔[144] وہ منطقی انداز اختیار کر کے اور دوسروں کو اپنی منطق کے الجھاؤ میں گرفتار کر کے خاموش کرا دیتا ہے لیکن دراصل وہ خود اندر سے بے چین اور بے یقین ہوتا ہے یہ ''مکروفن'' تعمیر کے بجائے روح کی بربادی کا سامان بنتا ہے۔ یہ وہ عقل ہے جو دین سے دور ہے، اس کا مکتب لوگوں کو حاکم بنانے کی بجائے محکوم بناتا ہے آقا بنانے کی بجائے غلام بناتا ہے؛ وہ دوسروں کے بنائے ہوئے راستوں اور تدبیروں کو اختیار کرتا ہے اور نتیجے کے طور پر تعمیر کی بجائے تخریب کاری سامنے آتی ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ جب وہ صاحبِ نظر ہی نہیں ہے تو اپنے آپ سے کیسے باخبر ہو گا اور جب خود سے بے خبر ہے تو کیسی حکمت اور کیسی عقل؟ یہ تو بس نام کا حکیم و فلسفی ہے، پوری دنیا کو جاننے کا دعویٰ کرتا ہے لیکن خود سے بے خبر ہے۔ یہ ایسا شخص ہے جس کی روح اُس کے جسم میں مُردہ ہو چکی ہے۔ اس میں قبر کی مٹی کی طرح بدبُو اور تعفّن ہے، حبس آلود ہے، اس میں کوئی تازگی اور نمو نہیں ہے۔[145] اقبالؒ ایسی حکمت سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں جو انسان کو اور قوموں کو مُردہ اور مادیت پرست بنا دیتی ہے۔ اقبالؒ ''ہر کہن بت خانہ را باید شکست'' کا درس دیتے ہیں:

در جہانِ بے ثبات او را ثبات مرگ او را از مقاماتِ حیات[146]

جاوید نامہ میں اس نکتے کو یوں بیان فرماتے ہیں:

پیکرِ فرسودہ را دیگر تراش　　امتحانِ خویش کن 'موجودٗ باش[۱۴۷]

ان کے یہاں افکار، قلب و نظر کی آزادی کی بہت اہمیّت ہے لیکن آزادی سے اُن کی مراد مادر پدر قسم کی آزادی نہیں بلکہ یہ تقلید کی روش سے آزادی ہے۔ یہ عقل و دل کو بندھے بندھائے اصولوں اور بنے بنائے تراشیدہ راستوں پر چلنے کی بجائے اپنے لیے کُھلی سانس کے ساتھ نئی دُنیا، نئے اصول اور نئی شاہراہیں تلاش کرنے کا درس دیتی ہے۔ ایسا نفس یا ایسی روح جو معاشرتی بندھنوں سے آزاد ہو کر اپنے بنائے ہوئے شہروں میں قدم رکھے۔ اقبالؒ کے یہاں وہی لائق ستائش اور حیات ابدی کا صحیح حق دار ہے۔ ذہنی و جسمانی طور پر رسوم و رواج اور قانون و قواعد کا پابند شخص اقبالؒ کے یہاں محکوم و غلام ہے۔ وہ خوف کا شکار ہے اسی لیے کچھ نیا نہیں کرتا۔ ایسے شخص کی دنیائے اقبالؒ میں کوئی جگہ نہیں، جس کی روح مردہ و افسردہ ہے، جو محنت سے گھبراتا ہے، جدّت سے کتراتا ہے۔ ''ملا زادہ ضیغم لولابی کشمیری کی بیاض'' محکوم افراد کا نوحہ اور مردانِ حُر کا نغمۂ آزادی ہے۔ یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

آزاد کی رگ سخت ہے مانند رگِ سنگ　　محکوم کی رگ نرم ہے مانندِ رگِ تاک
محکوم کا دل مُردہ و افسردہ و نومید　　آزاد کا دل زندہ و پُر سوز و طرب ناک
آزاد کی دولت دلِ روشن نفسِ گرم　　محکوم کا سرمایہ فقط دیدۂ نم ناک
محکوم ہے بے گانۂ اخلاص و مروّت　　ہر چند کہ منطق کی دلیلوں میں ہے چالاک
ممکن نہیں محکوم ہو، آزاد کا ہم دوش　　وہ بندۂ افلاک ہے، یہ خواجۂ افلاک[۱۴۸]

شکوہِ عبد کا منکر نہیں ہوں میں لیکن　　قبولِ حق ہیں فقط مردِ حُر کی تکبیریں
حکیم میری نواؤں کا راز کیا جانے　　ورائے عقل ہیں اہلِ جنوں کی تدبیریں[۱۴۹]

چہ کافرانہ قمارِ حیات می بازی　　کہ با زمانہ بسازی بخود نمی سازی
دگر بہ مدرسہ ہائے حرم نمی بینم　　دل جنیدؒ و نگاہِ غزالیؒ و رازیؒ
بحکم مفتی اعظم کہ فطرتِ ازل یست　　بدینِ صعوہ حرام است کارِ شہبازی

ہماں فقیہہ ازل گفت جُرّہ شاہیں را　　با آسماں گردی باز میں نہ پروازی
منم کہ تو بہ نہ کردم ز فاش گوئی ہا　　زبیمِ ایں کہ بسلطاں کنند غمّازی[۱۵۰]

مسافر میں مردِ حُر کے بارے لکھتے ہیں کہ وہ اپنے افکار میں آزاد، اعمال میں خود مختار اور خوددار ہوتا ہے۔ وہ ہر قسم کے خوف سے بے نیاز رہتا ہے اور تازہ افکار و اشیا کے لیے خود کو تیار رکھتا ہے۔ اس کا ضمیر ''لا الہ'' کے کلمے سے روشن رہتا ہے، خدا کے سوا وہ کسی کی اطاعت قبول کرنا اپنی خودی کے شایانِ شان نہیں سمجھتا۔ ''مردِ حُر'' کے بارے میں فرماتے ہیں:

تا نہ پنداری کہ از خاک است او　　از بلندی ہائے افلاک است او[۱۵۱]

حضور رسالت مآب ﷺ سے وہ بلندی افکار اور تازہ خیالات سے کائنات کو منوّر کر دینے کے خواست گار ہیں۔

سوختی لات و مناتِ کہنہ را　　تازہ کردی کائناتِ کہنہ را[۱۵۲]

مثنوی مسافر میں فرماتے ہیں:

در گذر از رنگ و بو ہائے کہن　　پاک شو از آرزو ہائے کُہن
ایں کہن ساماں نیرز دبادو جَو　　نقش بندِ آرزوئے تازہ شو[۱۵۳]

انسانِ کامل وہ ہے کہ جب ایک شے خستہ حال اور کُہنہ ہو جاتی ہے تو انھیں نئی شے کو قبول کرنے میں کوئی مشکل نہیں درپیش آتی۔ وہ ہر دم آئینِ نو کے لیے تیار رہتے ہیں۔ ان کا ذوق انھیں پرانی اور گھسی پٹی اشیا سے بے زار کر دیتا ہے اور وہ تقلید کی روش پر چلنا تو دور کی بات اس کو جلا کر خاکستر کر دیتے ہیں۔ روز اپنے لیے ایک نیا دفترِ حساب جاری کرتے ہیں:

چوں جہاں کہنہ شود پاک بسوزند او را　　وز ہماں آب و گل ایجاد جہاں نیز کنند[۱۵۴]

غلام محض مادی و عقلی وسائل و دلائل پر قناعت کرتا ہے جب کہ آزاد مرد، جس کی خودی بیدار اور وجدان زندہ ہے، ناممکنات کو ممکنات میں بدل دیتا ہے۔ عقل و خرد محض ذہنی کیفیات ہیں اس لیے وہ نئی اشیا کی خبر تو لا سکتی ہیں، معلومات میں اضافہ کر سکتی ہیں لیکن ان معلومات کی کثرت سے پیدا ہونے والے مسائل کا حل نہیں تلاش کر سکتی۔ اس کا حل صرف وجدان کے پاس ہے جس کے لیے خرد نہیں، نظر و حکمت درکار ہے:

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں   ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں[۱۵۵]

یہ نظر روحانی تجربے سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کے حصول کے لیے قلبی کیفیّات اور واردات کا اظہار میں لانا ضروری ہے۔ یہ طاقت صرف قلب کو حاصل ہے کہ وہ حقیقتِ مطلقہ کی نہ صرف خبر دے بلکہ انسان کو صاحبِ وجدان کر کے حقیقتِ مطلقہ کا حضوری تجربہ بھی کروائے۔ چناں چہ اس تجربے اور واردات سے جو علم حاصل ہوگا وہ نا قابلِ تردید اور حق الیقین کے درجے تک لے جائے گا۔ ''Knowledge and Religious Experience'' میں فرماتے ہیں کہ صوفیانہ تجربات یا فوق العادۃ اشیا بھی قلبی یا وجدانی طاقت کا نصیب ہیں، حواس اُس کو نہیں پا سکتے۔ قلب ایک اندرونی بصیرت، یا وجدان یا مولانا روم کے الفاظ میں ایک نورِ آفتاب ہے جس کی بدولت ہم حقیقتِ مطلقہ تک پہنچ سکتے ہیں اور حقیقتِ مطلقہ کے اُن پہلوؤں سے اتصال پیدا کر لیتے ہیں جو ادراک بالحواس سے ماورا ہیں۔ منصور حلاج بھی وجدان کی اسی صلاحیت کا معترف تھا کہ یہ حقیقتِ مطلقہ کا براہِ راست ادراک کرنے پر قادر ہے![۱۵۶]

یہ عقل جو مہ و پرویں کا کھیلتی ہے شکار   شریکِ شورشِ پنہاں نہیں تو کچھ بھی نہیں[۱۵۷]

یوسف حسین خان کے بقول: ''اقبالؒ عقل کو انسان کی خدمت کا وسیلہ خیال کرتا ہے۔ وہ اس کا مخالف نہیں، وہ صرف اس کی کوتاہیوں کو سمجھنا اور دوسروں کو سمجھانا چاہتا ہے۔''[۱۵۸]

نوا مستانہ در محفل زدم من   شرارِ زندگی بر گل زدم من
دل از نورِ خرد کردم ضیا گیر   خرد را بر عیارِ دل زدم من[۱۵۹]

اور پھر یہ نکتہ قابلِ ذکر ہے کہ یہ تجلّی اُس وقت ظاہر ہوتی ہے جب صاحبِ وجدان اپنے تجربۂ حضوری کے ماتحت اپنے اور خدا کے مابین ایک پردۂ خفیف کا اعتراف کر لیتا ہے۔ یہ مستوری ہی عین تجلّی ہے۔ خدا کا بندے پر تجلّی کو ظاہر کرنا وجدان و معرفت کی انتہا نہیں بلکہ اپنی کم وقعتی اور بندگی کی عاجزی کا اعتراف ہو جانا کہ تجلّی تو عین مستوری ہے، وہ اپنا اظہار کبھی نہیں کرے گی، یہی معرفتِ انسانی ہے۔ بالِ جبریل کی ایک غزل میں فرماتے ہیں:

حکیم و عارف و صوفی، تمام مستِ ظہور   کسے خبر کہ تجلّی ہے عین مستوری[۱۶۰]

اسی بات کو وہ ''حصہ دوم'' کی غزل میں یوں بیان کرتے ہیں:

لبا لب شیشۂ تہذیبِ حاضر ہے مئے 'لاٗ' سے
مگر ساقی کے ہاتھوں میں نہیں پیمانۂ 'اِلاّ' [۱۶۱]

ایسی حضوری جس سے انسان اپنے آپ کو پہچان لے، اپنے رازق کو پہچان لے اور اس کے بعد بقائے دوام حاصل کرلے، یہی اصل میں زندگی کی علامت ہے اور اقبالؒ ہمیشہ کی زندگی کو ہر شے پر ترجیح دیتے ہیں۔ اُن کا فلسفہ زندگی، ارتقائے مسلسل، جذبِ پیہم اندرون اور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے زندہ و تابندہ رہنے کا فلسفہ ہے۔ وہ موت، نا امیدی، افسردگی، فنا، پژمردگی، ٹھہراؤ اور ثبات کو مردِ کامل کی راہ کی سب سے بڑی رکاوٹیں قرار دیتے ہیں۔ مردِ کامل کی یہی بقائے دوام کی خواہش اُسے حضوری کے تجربے سے آشنا کر کے معرفت کے اعلیٰ تر مقام (یعنی حقیقتِ اولیٰ کا ادراک) سے آشنا کر دیتی ہے:

عقل گو آستاں سے دور نہیں اُس کی تقدیر میں حضور نہیں
بے حضوری ہے تیری موت کا راز زندہ ہو تُو تو بے حضور نہیں [۱۶۲]

اقبالؒ کے خیال میں وجدان کے حصول کے لیے فیضانِ حق یا عطیۂ خداوندی اپنی جگہ مسلم ہے، لیکن اس میں انسان کے اپنے ارادے کا بھی بہت دخل ہے۔ اقبالؒ کبھی بھی انسان کو قدرت کے ہاتھ میں محض ایک کھلونا یا کٹھ پُتلی نہیں سمجھتے۔ انسان کا ہونا ان کے لیے بہت اہم ہے، اور اس کا ہونا یہی ہے کہ وہ اپنے ارادے اور فکر اور عمل کا اظہار کرے۔ محمد عبدالرحمٰن اپنے مضمون ''اقبالؒ کا فلسفۂ خودی'' میں تو یہاں تک لکھتے ہیں کہ اقبالؒ، وجدان کو عطیۂ خداوندی تسلیم ہی نہیں کرتے۔ ان کا قول یہ ہے کہ خودی کو فیضانِ الٰہی کا مستحق بننے کے لیے جدوجہد کرنا پڑتی ہے، یہ عطیۂ خداوندی نہیں البتہ اسی جدوجہد کا انعام ہے۔[۱۶۳] ان کی یہ بات کس قدر درست ہے، اس حوالے سے خود اقبالؒ اس موضوع کی وضاحت زیادہ خوبصورت انداز سے فرماتے ہیں:

جو خودی ترقی یافتہ اور مستعد بیدار حالت میں ہو اس میں فیضانِ الٰہی کے لیے مقناطیسی کشش پیدا ہو جاتی ہے، چناں چہ وہ اسے اپنے اندر جذب کر لیتی ہے۔ لیکن ترقی کے لیے خود اقدامی کی صلاحیت خودی کے اندر سے اُبھرنی چاہیے اور یہی صلاحیت اس کی انفرادیت کا پیمانہ ہے۔[۱۶۴]

اقبالؒ کہتے ہیں کہ صوفیانہ تجربے کے دوران ہونے والا احساس قطعاً ذاتی اور نا قابلِ ابلاغ ہوتا ہے۔ اسی لیے صوفیانہ تجربات کا تجزیہ بھی نہیں کیا جا سکتا۔[۱۶۵] اس کی ایک بڑی وجہ اقبالؒ یہ بتاتے ہیں کہ وہ تجربے کے دوران ایک لمحہ ہوتا ہے جس سے صوفی آشنا ہوتا ہے اور آنِ واحد میں وہ ایک واحد و یکتا ہستی سے گہرے اتحاد کا تجربہ حاصل کرتا ہے، اس آن میں صاحبِ تجربہ کی اپنی شخصیت شعوری طور پر کالعدم ہو جاتی ہے۔ وہ اُس دوران شعور سے لاشعور میں داخل ہوتا ہے، اس لیے اس لاشعوری حلاوت کو بیان نہیں کر سکتا۔[۱۶۶] قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ اس اتحاد سے مُراد انسان کا خدا کی ذات میں مدغم ہونا (حلول) نہیں ہے۔ یہ صرف ایک لمحاتی کیفیت ہے جس سے صوفی یا صاحبِ وجدان شخص باہر نکل آتا ہے۔ وہ اس حالت سے واپس آ کر حقیقت کے اُس براہ راست مشاہدے کے چند جزئیات تو بیان کر دیتا ہے لیکن من و عن اپنے تجربے کی کیفیت کو منتقل نہیں کر سکتا۔[۱۶۷] نبی یا پیغمبر کا حال، صوفی کے حال سے البتہ مختلف ہوتا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں:

> Both the mystic and the prophet return to the normal levels of experience, but with this difference that the return of the prophet, as i will show later, may be fraught with infinite meaning for mankind.[168]

جدید دور میں شعور کے مراتب پر نفسیات دانِ مغرب کا ذکر کرتے ہوئے اقبالؒ کہتے ہیں کہ جن مراتبِ شعور کا مغربی نفسیات دان آج ذکر کر رہے ہیں، کئی صدیاں پیش تر مسلمان مفکر ابن خلدون شعور کے ان خفیہ خانوں کو دریافت کر چکا تھا۔[۱۶۹] وہ منصور حلاج کے نعرہ ''انا الحق'' کو بھی شعور کے مراتب کی اسی روشنی میں دیکھ کر یہ اخذ کرتے ہیں کہ وہ نعرہ بھی ایک شعوری پہلو کا اظہار تھا۔ رسول اللہ ﷺ نے ایک یہودی لڑکے ابن صیاد کے انھی شعوری مراتب کی اصل تک پہنچنے کے لیے اس سے سوال کیا تھا۔[۱۷۰] جدید سائنس میں سگمنڈ فرائڈ کے ''تحت الشعور'' کی دریافت اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے شعور کے بعض مراتب ایسے بھی ہیں جن سے ہم خود بے خبر ہوتے ہیں۔[۱۷۱] موجودہ دور میں تحلیل نفسی اور سائنسی مراقبوں کا طریقِ کار اصل شعور کے انھی خفیہ گوشوں کو سامنے لانے کی کوشش ہے۔ تاہم بقول اقبالؒ جدید نفسیات ابھی تک صوفیانہ شعور (وجدان) کے مراتب کو دریافت نہیں کر سکی۔[۱۷۲] اس

کی ایک اہم وجہ برگساں اپنی کتاب ''An Introduction to Meta-Physics'' میں بیان کرتا ہے کہ نفسیات دان جب ایک معمول کا نفسی تجزیہ کرتا ہے تو وہ مادے کو نظر انداز کرتا ہی نہیں۔ نہ ہی وہ ظاہری زمان و مکان سے باہر ہی نکل پاتا ہے۔ لہٰذا وہ معمول کی ''انا'' (ایغور خودی) تک نہیں پہنچ سکتا۔ اس کے راستے کی سب سے بڑی رکاوٹ اس کی وہ عینک ہے جو مادے سے بنی ہے۔[۱۷۳] چناں چہ اقبالؒ اس نتیجے پر پہنچتے ہیں:

ہمارے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے اس قسم کے احوال و مشاہدات کی تحقیق علمی نہج پر کی جائے، مثلاً جو حلاج کو پیش آئے اور جو اگر علم کا ایک سرچشمہ ہیں بھی تو ہم اُن سے کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتے۔[۱۷۴]

اقبالؒ، اپنے ہم عصر فلسفی برگساں کے نظریۂ ارتقا سے اسی وجہ سے بہت متاثر ہوئے کیوں کہ یہ ان کے وجدانی تصورات، جن میں اعلیٰ تر مقام خودی کو حاصل ہے کے لیے معاون ثابت ہوا۔ برگساں کا نظریۂ ارتقا ہو یا فرائیڈ اور اس کے شاگرد کا اجتماعی شعور کا نظریہ، دونوں اقبالؒ کے نظریۂ خودی کے لیے مہمیز کا کام دیتے ہیں۔ بشیر احمد ڈار کے بقول برگساں انسانی شعور کی زیادہ گہری سطحوں کا پُرزور حامی تھا، یعنی وہ حیاتِ انسانی کے روحانی پہلو کی حرکیت کا بڑا قائل تھا اور یہی وہ بات تھی جس نے اقبالؒ کو برگساں کا فریفتہ کیا تھا۔ وہ لکھتے ہیں: ''دراصل یہ مشرق ہی کی صدائے بازگشت تھی جو مغرب کے کافر کے دل میں گھر کر رہی تھی، اقبالؒ نے اسی تشویق کو قبضے میں کیا اور اسے وسعت دی۔''[۱۷۵] اقبالؒ نے اس تصور کو نا صرف وسعت دی بلکہ انھوں نے اس میں ایک اہم اضافہ یہ کیا کہ انھوں نے رومی اور برگساں کی طرح عقل کو قطعاً فراموش نہیں کیا، نہ ہی اس کو حقارت کی نگاہ سے دیکھا۔ بشیر احمد ڈار کے بقول:

اقبالؒ کے نزدیک حقیقت اولیٰ ایک محض عضوی وحدت ہے۔ جس میں عقل اور وجدان دونوں کی اہمیت برابر ہے۔ ادنیٰ سطح پر ان دونوں میں اختلاف بلکہ مخاصمت تک رونما ہو سکتی ہے لیکن اعلیٰ سطح پر دونوں مل جاتے ہیں۔ عشقِ صادق اور عقلِ سلیم مترادفات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔[۱۷۶]

نقطۂ نورے کہ نامِ او خودی است

یونانی و ہندی فلسفے نے انسان کو ہمیشہ تحقیر کی نگاہ سے دیکھا ہے اور موت کو زندگی پر ترجیح دی ہے۔ بلکہ ''ہندو دھرم کا تو مقصدِ اعلیٰ ہی مُکتی'' ہے۔[۱۷۷] کیوں کہ وہ انسان کی عظمت تو کیا

سرے سے اُس کے وجود ہی سے انکار کرتے ہیں۔ اسلامی فکر میں انسان کو اشرف المخلوقات اور احسن تقویم قرار دیا گیا ہے۔ اقبالؒ کا فلسفہ بقا کا فلسفہ ہے۔ کائنات اُس کی آزمائش گاہ، اُس کی صلاحیتوں کا امتحان ہے۔ یہ افلاطون ہی کے فلسفے کا نتیجہ تھا کہ مغرب نے نطشے جیسے بے باک، باغی اور مخبوط الفکر فلسفی کو جنم دیا جس نے اُس انسانی بے چارگی، بے بسی اور بے وقعتی کو جو فکر افلاطون نے دی تھی، نہایت منفی انداز سے فوق البشر کی صورت میں پیش کیا اور آدم کے وجود کا اثبات کرتے کرتے خدا ہی کے وجود سے منکر ہو گیا، یہ ایک طرح سے فکر فلاطون کا ردِ عمل تھا، لیکن منفی ردّ عمل۔ اقبالؒ آدم کے وجود کا نا صرف اثبات کرتے ہیں بلکہ اُسے فکرِ قرآن کے مطابق خدا کا نائب تسلیم کرتے ہوئے اپنی صلاحیتوں کے استعمال پر زور دیتے ہیں۔ اسرارِ خودی میں فرماتے ہیں:

از گلِ خود آدمے تعمیر کن آدمے را عالمے تعمیر کن[۱۷۸]

اپنی معرفت کے لیے ضروری ہے کہ اپنے وجود کو تسلیم کیا جائے۔ اقبالؒ نا صرف انسان کے وجود کو تسلیم کرتے ہیں بلکہ اُس کی روح کے جوہر اصلی کی نشان دہی کرتے ہوئے اسی کے بل پر تمام اسرار کو منکشف کرنے کا دعویٰ بھی کرتے ہیں، یہ انسان ہی کا وجود ہے جو کائنات کے طلسمات کو توڑ سکتا ہے۔[۱۷۹] اُسے مستقبل شناسی کے لیے کسی نجومی کی ضرورت نہیں وہ تو اپنا مستقبل اپنے ہاتھ میں لیے پھرتا ہے، صرف وہ اس سے باخبر نہیں۔ خود کو پہچان لے تو یہ مرحلہ بھی طے ہو جائے۔ انسان، نجوم و دوائر افلاک سے عظیم تر ہے پھر وہ ان کا تابع کیسے ہو سکتا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ وہ آئینہ جس میں انسان اپنے آپ کو دیکھتا ہے، وہ اس کا اپنا باطن ہے۔ جمشید نے اپنے جام میں ساری کائنات کو دیکھ لیا لیکن افسوس کا مقام یہ ہے کہ اس میں اپنے آپ کو نہ دیکھ سکا۔ کیوں کہ اپنا آپ کسی جام جم میں نہیں، آئینہ دل میں نظر آتا ہے۔ خود کو پہچاننا ہی افضل عمل ہے۔ کیوں کہ کائنات کی سب سے بڑی سچائی خود حضرتِ انسان کا وجود ہے:

اک تُو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں باقی ہے نمودِ سیمیائی[۱۸۰]

اقبالؒ کے نزدیک انسان ممکن الوجود اور کائنات حادث ہے۔ ان حادثات اور ممکنات میں قدیم صرف اللہ کی ذات ہے: تو ہے، تجھے جو کچھ نظر آتا ہے، نہیں ہے۔[۱۸۱] اقبالؒ کائنات کو

حوادث کا مجموعہ قرار دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ کائنات کے باطن میں جو سیل جاری وساری ہے (زمان) وہ ہر لحظہ بدلتا ہے۔ اس لیے نت نئے حوادث نت نئے ممکنات کو جنم دیتے رہتے ہیں۔ انسان چونکہ ممکن الوجود ہے، اس لیے وہ ان ممکنات کے پیدا کرنے اور ان کا سامنا کرنے کے لیے ہر دم تیار رہ سکتا ہے۔ ڈیکارٹ کا قول (میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں) ہر شے کی نفی کر کے صرف فکر کا اثبات کرتا ہے۔ اقبالؒ دونوں کے درمیان ممکنات وحوادث کی شرط عائد کر کے کائنات کے مثالی ہونے کے باوجود ایک راستہ (ممکنات کا) کھلا رکھتے ہیں۔ آدم کو وہ بود وعدم کا ایک طلسم قرار دیتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ انسان کا اصل جوہر نہ محض روح ہے، نہ بدن محض ہے۔ بلکہ وہ ایک قوت، ایک طاقت، ایک جذبہ ہے جس کے بل پر وہ خدا کا راز بن جاتا ہے۔ یہ حضرت آدم کا وجود ہے جس کی بدولت کائنات پھلتی پھولتی چلی جا رہی ہے۔ آدم کے وجدان کی زرخیزی، اُس کی فکر کی تابانی، جذبات کی سچائی اور خیالات کی گہرائی کائنات کو کبھی کہنہ سال نہیں ہونے دیتی بلکہ زمان کے اس مسلسل چلنے والے بہاؤ میں اگر نت نئی اور تازہ دنیائیں آباد ہوتی رہتی ہیں تو محض انسان کی وجہ سے، اس لیے انسان کے جوہر تک پہنچنا ناممکن نہیں تو آسان بھی نہیں ہے۔ اسی لیے وہ انسان کو ممکن الوجود قرار دیتے ہیں۔

وہ بحر ہے آدمی کہ جس کا ہر قطرہ ہے بحرِ بیکرانہ
دہقاں اگر نہ ہو تن آساں ہر دانہ ہے صد ہزار دانہ[۱۸۲]

قرآن انسان کو ایک منفرد اور جداگانہ حیثیت فراہم کرتا ہے، ہر انسان کی اپنی ایک ذات، مقام اور حیثیت ہے، جو کسی دوسرے انسان کی نہیں ہو سکتی۔ انسان بطور ایک مخلوق بھی باقی تمام مخلوقات سے جدا اور منفرد ہے اور بطور انسان بھی دیگر انسانوں سے جدا ہے۔ وہ کیا شے ہے جو ایک انسان کو دوسرے انسان سے الگ اور منفرد بناتی ہے؟۔ یہ خودی ہے۔

علامہ کہتے ہیں کہ یہ ممکن ہے کہ دو اجسام میں ایک روح ہو، لیکن خودی ہر جسم کے ساتھ مخصوص ہے۔ اللہ نے جسم میں ایک ایسی منفرد شے رکھ دی ہے جو دوسرے کی روح کا حصہ نہ بن سکتی ہے نہ بنائی جا سکتی ہے، یہی انفرادیت اس کی خودی ہے۔ جو ایک شخص کی خودی ہے، وہ دوسرے کی نہیں ہو سکتی۔ اور یہ انسان کے وجود کا وہ حصہ ہے جسے اس سے جدا نہیں کیا جا سکتا،

کیوں کہ اس کا مقام روح ہے۔ تاہم خودی کے مختلف مدارج ضرور ہیں جو ایک انسان کے، دوسرے انسان سے رُتبے اور مقام کا تعین کرتے ہیں۔ نگاہ، دل کی آئینہ دار ہے اور دل روح کا مرکز ہے اور خودی روح میں سمائی ہوئی ہے۔ یہ انسان کے وجود (جسم کو) کے ساتھ ساتھ اس کی روح کو مضبوط بناتی ہے۔ جسم کی مضبوطی و استواری کا انحصار روح کی مضبوطی و استواری پر ہے۔ علامہ فرماتے ہیں:

مسلماں از خودی مردِ تمام است　　بخاکشتا خودی میرد غلام است
اگر خود را متاعِ خویش دانی　　نگہ را جز بخود بستن حرام است[۱۸۳]

قرآن میں اللہ کا یہ ارشاد پاک کہ (لا تزر وازرۃ وزر اخریٰ)، اس بات کی دلیل ہے کہ آدم اپنی ذات میں یکتا اور منفرد بھی ہے اور اپنے اعمال و افعال کا مختار بھی۔ آدم خودی کی وجہ سے ہی مکمل اور آزاد انسان بنتا ہے۔ اُس کی خاک سے اگر خودی مر جائے تو وہ غلام ہے۔ وہ کہتے ہیں، اگر تو اپنے آپ کو متاعِ خویش جانتا ہے تو خود سے پرے نگاہ ڈالنا تیرے لیے حرام ہے (مُراد یہ کہ اپنی خودی سے نظر ہٹانا حرام ہے۔) ''انا'' یا خودی، اپنی انتہا پر مطلق اور لافانی ہے۔ اس کی حقیقت کا راز یہ ہے کہ یہ دوسری خودیوں سے راہ و رسم کے باوجود مرتکز بالذات اور اپنی انفرادیت کے دائرے میں محدود رہے۔[۱۸۴] اقبالؒ اپنے چوتھے خطبے (The Human Ego__His Freedom and Immortality") کا آغاز قرآن کی درج ذیل تین آیات کے مفاہیم سے کرتے ہوئے انھی سے اپنے نظریۂ خودی کی بنیاد اٹھاتے ہیں:

۱- انسان اللہ کا چنیدہ (منتخب کردہ) ہے۔ (۲۰:۱۲۲)

۲- وہ خدا کا نائب ہے۔ (۶:۱۶۵)

۳- وہ خود کو خطرے میں ڈال کر ایک آزاد شخصیت کو بطور امانت اٹھا لایا ہے۔ (۳۳:۷۲)

وہ کیا شے ہے جو انسان بطور امانت ساتھ لایا ہے؟ یہ خودی ہے۔ اس امانت کی حفاظت اس کا فرض ہے، یہی اس کی پہچان ہے۔ یہ ''شعور کا روشن نقطہ'' یا ''وحدتِ جاودانی'' ہے، جو اپنی حقیقت کی رُو سے مضمر لیکن عمل کی رُو سے ظاہر ہے۔[۱۸۵] خودی روحِ انسانی میں نور کا ایک نقطہ ہے جو وجدان عطا کرتا اور حیات بخش ہے:

نقطۂ نورے کہ نامِ او خودی است　　زیرِ خاکِ ما شرارِ زندگی است[۱۸۶]

وہ خودی جو عشق و محبت سے زرخیز کی جاتی ہے، روح وجسم کو روشنی عطا کرتی ہے۔ خودی کو اقبالؒ ایک روحانی اور پُراسرار شے قرار دیتے ہیں، جو فطرت کی منتشر قوتوں کو یکجا کر دیتی ہے اور ان میں ایک وحدت پیدا کر دیتی ہے۔ اس کے لیے جو شے سب سے زیادہ اہم ہے، وہ مسلسل حرکت یعنی جدوجہد ہے۔ خودی یوں تو کائنات کی ہر شے میں اپنا جلوہ دکھاتی ہے لیکن اس کا سب سے زیادہ اور قوی اظہار وجودِ انسانی کے اندر ہوتا ہے۔ یہیں پر یہ اپنی انفرادیت کو برقرار رکھ پاتی ہے۔ اسرارِ خودی میں علامہ لکھتے ہیں کہ خودی اپنا غیر خود پیدا کرتی ہے اور پھر اسی کے خلاف نبرد آزما رہتی ہے۔[۱۸۷] ایسا اس لیے ہے کہ اس کی فطرت میں متغیر و متلاطم رہنا ہے، اسی تلاطم سے یہ زندگی کے دریا کو بہاتی ہے، اس کی حرکت میں ہی اس کا وجود مضمر ہے: ہستم اگر می روم، گر نہ روم نیستم۔[۱۸۸] یہ غیرِ خود، یوسف حسین خان کے مطابق ''عالمِ فطرت''[۱۸۹] ہے۔ کیوں کہ خودی جب شعورِ ذات حاصل کر لیتی ہے تو وہ فطرت کو اپنا مقابل متصور کر لیتی ہے۔ اب وہ سعی و جدوجہد کرتی ہے تاکہ فطرت پر قابو پالے۔ اسی عمل کی بنا پر وہ انفرادیت اور استحکام حاصل کرتی ہے۔ اسی کی بدولت وہ نئی دنیائیں دریافت کرتی ہے، بنی بنائی فطرت پر قابو پا کر نئے زمان و مکان کی تخلیق کرتی ہے۔ جس کے نتیجے میں جبر کا خاتمہ اور آزادی کی تخلیق ہوتی ہے، اور آزادی ہے خودی کی سب سے بڑی شان ہے۔ تاہم یہ آزادی کوئی مادر پدر قسم کی مغربی آزادی نہیں بلکہ اس کے لیے ایک گوناں طاعت کی بہت ضرورت ہے، جو انسان کو اپنے خالق کے آگے ہمیشہ سرنگوں رکھتی ہے۔ انسان فطرت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈالتا ضرور ہے، لیکن فطرت اور خود انسان کے خالق و مالک کے مقابل نہیں کھڑا ہو جاتا (جیسا کہ نطشے کا خیال تھا)، یہی عبدیت کی شان ہے اور ہر صاحبِ خودی اس شان سے متصف رہتا ہے۔

آدم اپنی روح اور اس کی خودی کی وجہ سے پہچانا جاتا ہے۔ کائنات کی تمام رنگا رنگی اور تنوع خودی کی انفرادیت کی وجہ سے ہے۔ زندگی آتش کی مانند ہے اور مظاہر کی خودیاں شراروں کی طرح ہیں۔ خودی اپنے ہی من میں ڈوب کر زندگی حاصل کرتی ہے۔ یہ انجمن میں رہ کر سب

سے جدا ہوتی ہے۔ اسی لیے صاحبِ خودی (مردِ مومن) کی صفات وہ یوں بیان کرتے ہیں:

انجمن میں بھی میسر رہی خلوت اس کو   شمعِ محفل کی طرح سب سے جدا، سب کا رفیق
مثلِ خورشیدِ سحر فکر کی تابانی میں   بات میں سادہ و آزادہ معانی میں دقیق[۱۹۰]

ز خود نا رفتہ بیروں غیر بین است   میانِ انجمن خلوت نشین است
ز سوزِ اندروں در جست و خیز است   با آئینے کہ با خود در ستیز است[۱۹۱]

خودی کے لیے پیکرِ خاکی حجاب کی طرح ہے، وہ صبح کے سورج کی طرح خود کو بے حجاب کر کے اپنے نور (روح) سے سب کو حیات بخشتی ہے۔ یہی خیال بانگِ درا کی نظم ''نویدِ صبح'' میں یوں بیان ہوا ہے:

وسعتِ عالم میں رہ پیما ہو مثلِ آفتاب   دامنِ گردوں سے ناپیدا ہوں یہ داغِ سحاب
کھینچ کر خنجر کرن کا پھر ہو سرگرمِ ستیز   پھر سکھا تاریکیِ باطل کو آدابِ گریز
تُو سراپا نُور ہے، خوشتر ہے عریانی تجھے   اور عریاں ہو کے لازم ہے خوش افشانی تجھے
ہاں، نمایاں ہو کے برقِ دیدۂ خفّاش ہو   اے دلِ کون و مکاں کے رازِ مضمر! فاش ہو[۱۹۲]

اقبالؒ اپنے خطبے میں کہتے ہیں کہ محسوسات و مدرکات کا مرکز متناہی ایک ایسی حقیقت ہے جو عقل کی گرفت میں نہیں آ سکتی اور خودی کا اظہار کیفیاتِ نفسی (محسوسات و مدرکات) کی وحدت کی صورت میں ہوتا ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ کیفیاتِ نفسی کی وحدت، مادی اشیا کی وحدت سے اساساً مختلف ہوتی ہے۔ مادی وحدت میں اجزا باہم ہوتے ہوئے بھی ایک دوسرے سے الگ رہتے ہیں جب کہ نفسی کیفیات کی وحدت میں وہ ایک دوسرے میں یوں پیوست ہو جاتے ہیں کہ ایک ہی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ احساسات و مدرکات (خودی) کا مکان دوسرے مکان (طبیعی) سے مختلف ہے۔ نیز خودی کا زمان بھی طبیعی حوادث کے زمان سے اساساً مختلف ہے۔ بظاہر خودی ایک ناقص وحدت حیات ہے، لیکن وحدتِ یکتا کی آرزو اس کی فطرت میں داخل ہے۔ فکر جس پہلو سے بھی اس کا تجزیہ کرے یا اسے کسی بھی حالت سے گزرنا پڑے اس کی وقعت و انفرادیت بہر حال قائم رہتی ہے۔[۱۹۳] پھر خودی کا اظہار کیفیاتِ نفسی کی وحدت میں ہوتا ہے اس لیے ایک کی خودی دوسرے کی خودی سے

مختلف ہے تاہم ایک کی خودی کی کیفیت نفسی دوسری کیفیت نفسی سے ایک حد تک متصّل ضرور ہے۔ اقبالؒ اسے نفس کے شؤن واطوار کہتے ہیں۔ تاہم ان کے خیال میں ان نفسی شؤن واطوار کی وحدت کو مادی اشیا کی وحدت کے مماثل نہیں سمجھنا چاہیے کیوں کہ مادی اشیا کے مختلف اجزا ایک وحدت میں ڈھل کر بھی الگ اور مختلف ہی رہتے ہیں لیکن خودی کی وحدت جس میں باہم متصّل ہو کر ایک شے بن جاتے ہیں جیسے قطرہ اور سمندر۔[۱۹۴] خودی چوں کہ خلوت پسند واقع ہوئی ہے اس لیے ہر خودی کی اپنی ایک حیثیت ہے، اور ایک کا احساس کسی دوسرے کا احساس نہیں ہوسکتا۔ اس بات کو علامہ اس مثال سے واضح کرتے ہیں:

> The dentist may sympathize with my toothache, but cannot experiance the feeling of my toothache. My pleasures, pains, and desires are exclusively mine, forming a part and parcel of my private ego alone. My feelings, hates and loves, judgements and resolutions, are exclusively mine... It is this unique interrelation of our mental states that we express by the word 'I', and it is here that the great problem of Psychology begins to appear. What is the nature of this 'I'?[195]

خودی ایک آزاد علیّت ہے۔ اس آزادی اور خودمختاری کا اعتراف خود مذہب اسلام نے بھی کیا ہے۔ اقبالؒ لکھتے ہیں کہ اوقاتِ صلوۃ کا تعین دراصل انسان کا مطلق سے قریب ترین تعلق پیدا کرنے کا ساتھ ساتھ خودی کو اور اپنی ذات کو قابو میں لانے کا بہترین طریقہ ہے۔ یہ میکانکیت سے آزادی کی طرف خودی کا فرار ہے۔[۱۹۶] چناں چہ خودی کی فنا یا بقا کا دارومدار اعمال پر ہے۔ کیوں کہ اعمال یا تو خودی کو سہارا دیتے ہیں، یا اس کی ہلاکت کا سبب بنتے ہیں۔ اگر بقائے دوام کا حصول کرنا ہے تو خودی کا احترام ضروری ہے، کیوں کہ بقول اقبالؒ اگر خودی نے اپنے عمل اور سعی کی بدولت اسی زندگی میں اتنا استحکام پیدا کرلیا کہ موت کے صدمے سے محفوظ رہے تو اس صورت میں موت بھی ایک راستہ ہی ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ تصورِ خودی کلامِ اقبالؒ میں زندگی بن کر دوڑ رہا ہے۔ اس حوالے سے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

خودی میں گُم ہے خدائی، تلاش کر غافل　　یہی ہے تیرے لیے اب صلاحِ کار کی راہ[۱۹۷]

رائی زورِ خودی سے پربت　　پربت ضعفِ خودی سے رائی[۱۹۸]

تُو اپنی خودی کو کھو چکا ہے کھوئی ہوئی شے کی جستجو کر[۱۹۹]

خودی کے زور سے دنیا پہ چھا جا مقامِ رنگ و بُو کا راز پا جا[۲۰۰]

کھلے جاتے ہیں اسرارِ نہانی گیا دورِ حدیث لَن ترانی
ہوئی جس کی خودی پہلے نمودار وہی مہدی، وہی آخر زمانی[۲۰۱]

حکیمی، نامسلمانی خودی کی کلیمی، رمزِ پنہانی خودی کی
تجھے گُر فقر و شاہی کا بتا دوں غریبی میں نگہبانی خودی کی[۲۰۲]

خودی کے نگہباں کو ہے زہرِ ناب وہ ناں جس سے جاتی رہے اس کی آب
وہی ناں ہے اس کے لیے ارجمند رہے جس سے دُنیا میں گردن بلند
فر و فالِ محمود سے درگزر خودی کو نِگہ رکھ، ایازی نہ کر[۲۰۳]

خودی شیرِ مولا جہاں اس کا صید زمیں اس کی صید، آسماں اس کا صید
یہ ہے مقصدِ گردشِ روزگار کہ تیری خودی تجھ پہ ہو آشکار[۲۰۴]

خودی سراپا ارادہ ہے۔ وہ اپنی دنیا آپ پیدا کرنے پر قادر ہے۔ صاحبِ تخلیق ہے، صاحبِ تقلید نہیں۔ خودی کے لیے اطاعت و ہوش مندی بہت ضروری ہے۔ آزاد ہے، محکوم نہیں۔ یہ بات فکرِ اقبال میں بہت اہمیت رکھتی ہے۔ خودی میں ناز و تکبّر نہیں بلکہ یہ اطاعت کے بغیر اپنا پہلا قدم ہی نہیں اٹھا سکتی، اس کا ناز؛ نیاز مندانہ ہے۔ اُس ناز میں بھی عجز و انکسار ہے۔ وہ ناز نہیں، محبت و وابستگی کا ہی ایک الگ انداز ہے۔

عجب مزا ہے، مجھے لذتِ خودی دے کر وہ چاہتے ہیں کہ میں اپنے آپ میں نہ رہوں[۲۰۵]

خودی کو اگر محض ایک فلسفے کے طور پر دیکھا جائے تو یہ انسانی ارادے کی بنیاد پر قائم ہے لیکن اقبالؒ اس انسانی ارادے میں خدا کا ارادہ شامل کر کے خودی کو نا صرف اپنے سے ماقبل تصوراتِ خودی سے الگ کرتے ہیں بلکہ خودی کو فلسفیانہ مابعد الطبیعیات سے نکال کر تصوف کے وسیع میدان میں لے آتے ہیں جس پر مذہب نے اپنی چادر تان رکھی ہے۔ اور مذہب کے

بارے میں اقبالؒ کا کہنا ہے: ''مذہب بغیر قوت کے محض ایک فلسفہ ہے۔''[۲۰۶] مذہب کو یہ قوت خودی فراہم کرتی ہے۔ اس کی ایک نہایت عمدہ مثال فاروقِ اعظم سیدنا عمرؓ ابن الخطاب کے اسلام لانے کے بعد کا اولین قدم ہے۔ حضرت عمرؓ نے جب اسلام قبول کیا تو اس سے قبل مکہ میں مسلمان پوشیدہ طور پر اپنی مذہبی رسوم ادا کرتے تھے اور کفار کی مخالفت اور مظالم کے خوف سے کھلے عام اسلامی عبادات کا اظہار نہیں کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ نے جب یہ صورتِ حال دیکھی تو آپ نے رسول خدا ﷺ کے دربار میں حاضر ہو کر عرض کی کہ یا رسول اللہ ﷺ! کیا ہم حق پر نہیں؟ ۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ہاں کیوں نہیں، بے شک اسلام ہی سچا دین ہے۔ تو اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: تو اگر ہم حق پر ہیں تو ہم اپنے مذہب کا اظہار اور عبادات سرِ عام کیوں نہیں کرتے؟۔ اس کے بعد مکہ میں مسلمانوں نے دشمن کے شر کے خوف کے بغیر نڈر ہو کر عبادات ادا کرنا شروع کیں۔ تاریخ گواہ ہے کہ اس بے باک اور خوددار عمل سے کفار کے دلوں پر اسلام کی ہیبت طاری ہوئی اور اسلام زیادہ قوی ہو گیا۔ یہ طاقت اور قوت کا حصول اپنی خودی کے اظہار سے ہوا۔ اس سے قبل اسلام ایک نظریہ تھا لیکن عملی طور پر سامنے آنے سے یہ مذہب بن گیا۔ اسے لیے اقبالؒ عجمی تصوف کو ناپسند کرتے ہیں کیوں کہ وہ محض نظریہ و مباحث تک محدود رہتا (Theory) ہے، عمل (Implimentation) نہیں۔ دوسری طرف اسلامی تصوف بغیر عمل واخلاق کے کچھ نہیں۔ اسرار خودی کی اشاعت پر جب خواجہ حسن نظامی اور ان کے پیروکاروں نے آپ پر اعتراضات کی بوچھاڑ کر دی، آپ نے نہایت تحمل کے ساتھ سب اعتراضات کا نہایت مدلل جواب دیا۔ حسن نظامی کے نام مکتوب میں آپ نے دونوں اقسام کے تصوف کا ذکر یوں کیا:

> میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ کون سا تصوف میرے نزدیک قابلِ اعتراض ہے...... عجمی تصوف سے لٹریچر میں دلفریبی اور حُسن تو پیدا ہوتا ہے لیکن ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اس کے برعکس، اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے۔ اس قوت کا اثر لٹریچر پر ہوتا ہے۔ میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لٹریچر تمام ممالکِ اسلامیہ میں قابلِ اصلاح ہے۔ قنوطی لٹریچر کبھی دنیا میں زندہ نہیں رہ سکا۔ قوم کی زندگی کے لیے اس کے لٹریچر کا رجائی ہونا بہت ضروری ہے۔[۲۰۷]

یہ رجائیت احساسِ خودی سے بیدار ہوتی ہے۔ خودی کی وجہ سے انسان کے وجود کا حریم

روشن ہے، زندگی کا سوز و ساز خودی کی وجہ سے ہے، اسی کی وجہ سے ذات وصفات کی حدیں قائم ہیں۔ یہ انسان کو انسان بناتی ہے۔ اُس کے وجود کو شناخت دیتی ہے، اُس کی تخلیق کا مقصد بتاتی ہے۔ اُس کو فنا ہونے سے بچاتی ہے۔ انسان کا مقصد نا صرف خدا کی شناخت ہے، بلکہ خود اپنے وجود سے آگاہ ہوکر، اُسے بقا عطا کرنا بھی انسان کا مقصدِ اعلیٰ ہے اور یہ خودی کے ذریعے ہی پورا ہوسکتا ہے۔ پھر جس طرح خودی انسان کے وجود کی بقا کے لیے لازم ہے اسی طرح خودی کے زندہ رہنے کے لیے بھی انسان کے وجود کی ضرورت ہے۔ دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم ہیں۔ اس بات کو ''تیاتر'' میں بخوبی بیان کیا ہے۔ اس نظم کی ابتدا، انسان کے لیے خودی کا ہونا؛ اور اختتام، خودی کے لیے وجودِ انسانی کا ہونا ضروری قرار دیتا ہے۔ (تری خودی سے ہے روشن ترا حریم وجود۔ رہا نہ تُو تو نہ سوزِ خودی، نہ سازِ حیات)۔[۲۰۸] خودی عمل سے استحکام پکڑتی ہے اس لیے اظہار کے لیے بے قرار رہتی ہے:

واہمون خویش را خوے خودی است   خفتہ در ہر ذرّہ نیروے خودی است[۲۰۹]

وہ ہر لحظہ ایک نئی کائنات پیدا کرتی ہے۔ خودی کے زمان کا آج دراصل اُس کے کل (آنے والے) کی نشان دہی ہے:

خامۂ او نقشِ صد امروز بست   تا بیارد صبح فردائے بدست[۲۱۰]

خودی اپنے اظہار اور عمل کے مقاصد کے لیے اپنا آپ بدلتی رہتی ہے۔ اس کا مقصد صرف اظہارِ ذات کے ذریعے اپنے مقصد کو پانا ہے، خواہ کسی رنگ میں ہو۔ اُس کا میدان اس قدر وسیع ہے کہ وہ کبھی عامل کبھی معمول، کبھی علت کبھی معلول بن جاتی ہے۔ وہ پورے زمان پر حاوی ہے اور آسمان اُس کی حرکت کے نتیجے میں پیدا ہونے والی گرد راہ کی طرح ہے سمندر کی آغوش میں موج بن کر رہتی ہے۔ ایک موج سے کئی امواج اور ایک ذرے سے کئی ذرے تعمیر کرتی ہے۔ خودی عشق ومحبت سے مستحکم ہوتی ہے۔ سوال کرنے سے، گداگری سے کسی انسان کے آگے دستِ سوال دراز کرنے سے کم زور ہوتی ہے:

از سوال آشفتہ اجزائے خودی   بے تجلی نخل سینائے خودی
اے خنک آں تشنہ کاندر آفتاب   می نخواہد از خضر یک جام آب[۲۱۱]

خودی، انسان کے وجود میں ایک نوری جوہر کی طرح پوشیدہ ہے۔ جو دراصل حیات کی نشان دہی کرتی ہے۔ اور وجودِ انسانی کو زندہ رکھتی ہے۔

جوہر نوریست اندر خاکِ تُو یک شعاعش جلوۂ ادراکِ تو[۲۱۲]

خودی واحد ہے، یکتا ہے، دوئی برداشت نہیں کرتی۔ میرا، میں ہونا؛ اور تیرا، تو ہونا خودی کی ہی وجہ سے ہے۔ خودی اپنے کو برقرار رکھتی ہے وہ اپنی ذات کو کھو کر اس کی تعمیر کرنے والی ہے۔ یہ ایسی چنگاری ہے جو شعلے کو شکار کرتی ہے۔ اس کے سوز سے آگ بلند (عشق کی) ہوتی ہے۔ اس کی فطرت آزاد بھی ہے اور پابند بھی۔ اس کے جزو میں اپنے کُل پر گرفت کرنا شامل ہے۔ یہ مسلسل پیکار میں ہے۔ خودی جب دل میں گھر کر لیتی ہے تو ''میں'' ختم ہو کر ''تو'' میں مدغم ہو جاتی ہے۔ پھر اپنی ذات پسِ پشت چلی جاتی ہے۔ انسان فنا سے بقا کی طرف قدم بڑھاتا ہے کیوں کہ جب تک یہ ''انا'' کا نعرہ لگاتی ہے یہ فنا ہے جب یہ اس سے بڑھ کر 'ملّت' کا نعرہ لگاتی ہے تو بقا کی طرف بڑھ جاتی ہے۔ خودی نے جس جبر کو ختم کر کے اختیار پیدا کیا تھا، بے خودی اس اختیار کے اوپر ایک حتمی قسم کا جبر عائد کر دیتی ہے کیوں کہ اب 'من' ملحوظ خاطر نہیں بلکہ 'تو' مطمحِ نظر بن جاتا ہے۔ 'ملّت' یا اجتماع کی محبت ایک جبر پیدا کرتی ہے۔[۲۱۳]

عمل خواہی؟ یقیں را پُختہ تر کُن یکے جوے و یکے بین و یکے باش[۲۱۴]

اقبالؒ نے تصورِ خودی اپنے زمانے کے رواج کے مطابق سائنسی انداز میں پیش کرنے کی کوشش کی۔ اپنے اس نقطہ نظر کی وضاحت کے لیے انھوں نے نفسیاتی تجزیے پر بڑا زور دیا ہے۔ زمان کی ماہیت کے یقین کے لیے بھی وہ نفسیاتی تجزیے پر زور دیتے ہیں۔ اس حوالے سے وہ قرآن پاک سے مدد لیتے ہیں۔ جہاں شعور کے نامعلوم مدارج کا ذکر کیا گیا ہے۔ نکلسن کے نام لکھے گئے مکتوب میں وہ حیات اور خودی کو ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ حیات ایک انفرادی شے ہے اور خودی اس کی اعلیٰ ترین شکل ہے۔ یہی شے ایک فرد کو انفرادیت عطا کرتی ہے۔ اس کے لیے قربِ الٰہی بہت ضروری ہے۔ جس قدر اسے خدا سے دوری ہوتی ہے، اسی قدر اس کی انفرادیت بھی ناقص ہوتی ہے۔ لیکن اس قرب کا مطلب یہ نہیں کہ انسان اپنی ہستی کو خدا کی ہستی میں مدغم کر دے، بلکہ وہ خود خدا کو اپنے اندر

جذب کر لیتا ہے۔ خودی انسان کا مرکزِ حیات ہے۔ انسانی شخصیت کی بقا کے لیے خودی کا قائم رہنا، یا اس کا ترقی پانا بہت ضروری ہے۔[۲۱۵] ہر وہ عمل یا خیال جو خودی کو ضعیف کرے، اقبالؒ کے نزدیک شر ہے۔ گویا وہ خیر اور شر کا تصور ہی فلسفۂ خودی سے اخذ کرتے ہیں۔

خودی عشق سے استحکام پکڑتی ہے۔ مردِ کامل یا بندۂ مومن، جو صاحبِ خودی ہے، اور جس نے قربِ الٰہی سے اپنی حیات کو مستحکم کیا ہے، اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وظیفہ و عمل ہی عشق ہے۔ مردِ مومن عشق ہی سے زندہ و پایندہ ہے، عشق ہی اس کو کائنات اور فطرت کی تسخیر سکھاتا ہے۔ اس لیے اقبالؒ عشق اختیار کرنے، عاشق ہو جانے پر بہت زور دیتے ہیں۔ کیوں کہ کائنات میں واحد یہ جذبہ ہے جو ناممکنات کو ممکنات میں بدل دیتا ہے۔ لہٰذا مردِ مومن اسی صفت کی وجہ سے مومن کہلایا جاتا ہے۔ وہ نا صرف عشق کا فاعل ہے بلکہ اس کا مفعول بھی ہے۔ اسرار و رموز سے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

مومن از عشق است، عشق از مومن است　　عشق را ناممکنِ ما، ممکن است
عقل گوید شاد شو، آباد شو　　عشق گوید بندہ شو، آزاد شو[۲۱۶]

از محبت می شود پایندہ تر　　زندہ تر، سوزندہ تر، تابندہ تر
از محبت اشتعالِ جوہرش　　ارتقائے ممکناتِ مضمرش
از نگاہِ عشق خارا شق بود　　عشقِ حق آخر سراپا حق بود
عاشقی آموز و محبوبے طلب　　چشمِ نوحے، قلبِ ایوبے طلب
دل ز عشقِ او توانا می شود　　خاک ہمدوشِ ثریا می شود[۲۱۷]

از محبت چوں خودی محکم شود　　قوتش فرماندۂ عالم شود[۲۱۸]

خودی میں وہ طاقت ہے کہ وہ آگ کو بھی شبنم بنا دیتی ہے۔ نار کو نور بنانے سے اقبالؒ کی یہی مراد ہے (زندگانی کے لیے نارِ خودی نور و حضور) کائنات کی ہر شے میں خودی کا جلوہ ہے۔ ہر شے خودی کی وجہ سے ہے لیکن یہ مستور ہے اور مستوری ہی اس کی خوبی ہے:

یہی ہر چیز کی تقویم، یہی اصلِ نمود　　گرچہ اس رُوح کو فطرت نے رکھا ہے مستور[۲۱۹]

اقبالؒ ادراک کے لیے محض فکر یا عقل کو ناکافی سمجھتے ہیں۔ وہ ایسی فکر، عقل، شعور اور ایسے مشاہدے کو ترجیح دیتے ہیں جو بیدار، متحرک اور شوخ یا بے چین ہو، یہ شوخی، بے چینی، بے داری لازماً قلب کی بدولت ہے۔ لہٰذا وہ فرماتے ہیں:

از فسوں کاریِ دل، سیر وسکوں، غیب وحضور — ایں کہ غماز و کشایندۂ اسرارِ من است[۲۲۰]

ڈاکٹر یوسف حسین خان کے بقول: ''ارتقائے حیات کا مقصد یہ ہے کہ زندگی مادے سے بلند ہو کر حقیقتِ کُلّی کے تصور میں مستغرق ہو جائے۔''[۲۲۱] حقیقتِ کلی کا ادراک حواسِ ظاہری سے نہیں بلکہ باطنی حواس سے ممکن ہے۔ اقبالؒ ان سب سے آگے بڑھ کر، حواسِ ظاہری کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے ان سب پر ایک شے کو مقدّم اور افضل قرار دیتے ہیں، وہ جذبۂ عشق ہے، جو روحانی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ عشق ہی ہے جس سے میرے ہونے کا پتا چلتا ہے:

در بود و نبودِ من اندیشہ گمانہا داشت — از عشق ہویدا شد، ایں نکتہ کہ ہستم من[۲۲۲]

لہٰذا تخلیقِ کائنات و آدم کا اولین محرک عشق ہے۔ کائنات بے آب و گیاہ تھی، یہاں خاردار جھاڑیاں تھیں، بنجر زمینیں تھیں، بے فصل کھیتیاں تھیں، پھر عشق نے وجود میں آتے ہی ان جھاڑیوں کو خوش نما پھولوں سے بھر دیا، پھل دار درخت اُگے، کھیتیاں پھلوں سے لد گئیں۔ ارتقا کا عمل عشق سے جاری ہوا۔ اسی سے نشو ونما کا آغاز ہوا، اسی سے کائنات کی ابتدا ہوئی۔

تپید عشق و دریں کشت نا بسامانے — ہزار دانہ فرو کردتا درود مرا[۲۲۳]

اسی طرح انسان کا وجود بھی پہلے پہل خس و خاشاک کی مانند تھا۔ اللہ نے آدم کے جسم کو بنایا، اُسے ترتیب دی جب تک اس میں روح نہیں پھونکی۔ چالیس دن تک وہ بے جان پُتلا ہی تھا۔ پھر اُس میں اپنی روح ڈالی اور وہ اُٹھ کھڑا ہوا۔ یوں انسان کے نشو ونما اور ارتقا کا سبب روح ہے۔ دل کے ساتھ عقل وشعور دے کر جہاں اللہ نے انسان کو اشرف المخلوقات بنا دیا وہیں اُسے اختیار بھی دے دیا کہ وہ اپنے ارتقا کا خود ذمہ دار ہوگا۔ چاہے تو فنا حاصل کرے، چاہے تو بقائے دوام۔

جہانے از خس وخاشاک درمیاں انداخت — شرارۂ دلکے داد و آزمود مرا[۲۲۴]

انسان اس دنیا میں شرار کی مانند ہے جو پل بھر جلتا ہے اور پل میں بُجھ جاتا ہے تو اس مختصر عرصۂ حیات کو ہمیشہ کی زندگی میں بدلنے کی سعی کرنا انسان کا فرض ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ

انسان کے پاس اتنی طاقت ہے کہ وہ اپنی زندگی کے قلیل عرصے کو ہمیشہ کی زندگی میں تبدیل کر دے اور یہ طاقت روح سے حاصل ہوتی ہے۔ روح کا بنیادی جز وعشق ہے اور عشق کا اعلیٰ تر مقام نیابتِ الٰہی ہے۔ اس لیے انسان کو چاہیے کہ وہ اپنی معرفت، کائنات کی معرفت اور بالآخر خدا کی معرفت حاصل کرلے:

گلزارِ ہست و بود نہ بیگانہ وار دیکھ ہے دیکھنے کی چیز اسے بار بار دیکھ
آیا ہے تو جہاں میں مثالِ شرار دیکھ دم دے نہ جائے ہستیٔ نا پائیدار دیکھ[۲۲۵]

کائنات کی وسعت، خلاؤں کی تسخیر، مشرق و مغرب کی دریافتوں کا ضامن انسان ہے۔ بانگِ درا کی غزل (پردہ چہرے سے اٹھا) میں انسان کو اپنی صلاحیتوں پر بھروسا کرتے ہوئے اپنی ہستی سے ''شعلۂ سینائی'' کو عیاں کرنے کا درس دیا ہے۔[۲۲۶] انسان جب عشق کا لبادہ اوڑھ لیتا ہے تو حور و فرشتے بھی اس کے تخیّلات کے اسیر ہو جاتے ہیں۔ اس کی ایک نگاہ سے کعبہ و سومنات میں آندھیاں آ جاتی ہیں۔ انسان تو وہ مخلوق ہے کہ چاہے تو ایک ضرب سے پہاڑوں میں شگاف پیدا کر دے: کوہِ شگاف تیری ضرب، تُجھ سے کشادِ شرق و غرب۔[۲۲۷]

یہ دہر کُہن کیا ہے، انبار خس و خاشاک
مشکل ہے گزر اس میں بے نالۂ آتش ناک[۲۲۸]

ہو صداقت کے لیے جس دل میں مرنے کی تڑپ
پہلے اپنے پیکرِ خاکی میں جاں پیدا کرے[۲۲۹]

سکون و عافیت انسان کی سرشت میں ہی نہیں ہے بلکہ وہ، مضطرب اور بے چین رہتا ہے اور ہر وقت کچھ نہ کرنے کو تیّار بھی۔ انسان ایسی حالت میں ہے جیسے اُس کے پیروں کے نیچے کوئلے دہکا دیے ہوں۔ یہ اُس کی آزمائش کے لیے بھی ہے اور زمانہ اُسے عمل پر بھی اُکساتا ہے۔ اُسے آزمائش کی بھٹی میں ڈال کر اُس کی پرکھ کرنا چاہتا ہے۔ یہ پرکھ اور آزمائش کے نتیجے میں عشق پیدا ہوتا ہے وہ عشق ''آہِ سحر گاہی'' کو جنم دیتا ہے اور اُسے مزید لذت آمیز بناتا ہے۔ یہی ''آہ'' انسان سے دو جہان مسخّر کروا لیتی ہے۔ اُسے دو جہانوں کا مالک بنا دیتی ہے۔

آدم کہ ضمیرِ او نقشِ دو جہاں ریزد بالذتِ آہے ہست، بے لذتِ آہے نیست[۲۳۰]

ایک ذی شعور زندہ دل، مٹی کے اس بے جان پُتلے کو اٹھا کر کھڑا کر دیتا ہے اور اُسے حیاتِ نو بخشتا ہے۔ عشق اور زندگی کی حرارت سے خالی دل کی اقبالؒ کے نزدیک کوئی اہمیت نہیں ہے۔ بے مقصد اور بے سوز قلب یا روح اُن کے لیے ناکارہ ہے۔ وہ روح، جو اپنے مقصد سے آشنا ہے، اپنی معرفت رکھتی ہے، ہی جان دار کہلانے کے لائق ہے۔ ایسی روح نہ صرف اپنے جسمِ خاکی میں جان ڈالتی ہے بلکہ کسی بھی مُردہ اور بے جان شے کو زندہ اور متحرک کر سکتی ہے۔ تمنا، آرزو، سوز، تڑپ، مقصد، جو سب عشق کے محرّکات ہیں، اقبالؒ کی خودی کے لیے مہمیز کا کام کرتے ہیں۔ اُن کا فلسفہ مقصد، آرزو اور تمنّا کا فلسفہ ہے۔ خودی، جو کلام و فکرِ اقبالؒ کا مرکزی نقطہ ہے، اپنی بنیاد عشق سے اٹھاتی ہے۔ عشق کو ہر شے کا مرکز ٹھہرا کر اقبالؒ ایک فلسفی کے رتبے سے بڑھ کر قلندر و عارف کے مقام تک جا پہنچتے ہیں۔ زبورِ عجم کی ایک غزل میں کیا عمدہ بات کہی ہے:

مُردہ خاکیم و سزاوارِ دلِ زندہ شدیم   ایں دلِ زندہ ما! کارِ خدا سازے ہست
تکیہ برعقلِ جہاں بین فلاطوں نکنم   در کنارم دلکے شوخ و نظر بازے ہست[۲۳۱]

حیات، ستارے کی طرح ثابت بھی ہے اور اپنے ہی وجود میں گردش بھی کر رہی ہے۔ یہ حرکت عشق اور خودی کی وجہ سے ہے جس کا اظہار صفات کی صورت میں ہوتا ہے، بذاتہٖ وہ ثابت ہے۔ اسی نظریے سے علامہ کا حادث اور قدیم کا تعلق بھی واضح ہوتا ہے کہ قدیم بذاتہٖ ثابت، غیر متغیر ہے لیکن صفاتی طور پر متحرک ہے۔ قدیم اپنا ظہور حادث کی صفات کے اندر دیکھنا چاہتا ہے۔ بندے کا فرض یہ ہے کہ وہ خالق کی صفات خود میں پیدا کرے تاکہ ان صفات میں خالق کا جلوہ نظر آئے اور اس کی ذات کا اثبات ہو۔

چشم او روشن شود از کائنات   تا بہ بیند ذات را اندر صفات[۲۳۲]

جاوید نامہ کی مناجات میں اقبالؒ، آدم کی تخلیق، آغازِ آفرینش، کائنات کے اسرار، جہانِ آب و گل کی ماہیت، زمین و آسمان کی بے صدوری اور آدم کی تنہائی کے بارے میں سوالات اٹھاتے ہوئے فرماتے ہیں:

ایں جہاں صید است و صیادیم ما   یا اسیر رفتہ از یادیم ما؟

زار نالیدم صدائے بر نخواست | ہم نفس فرزندِ آدم را کجاست؟[۲۳۳]

کائنات کی اصل شان، اس کے رگ و پے میں زندگی کی حرارت آدم کے اسی جذبہ عشق کی وجہ سے ہے، دیگر مخلوقات اس صفت سے محروم ہیں جو آدم کو عنایت کی گئی ہے، اس لیے آدم کو لائق سجدہ بنایا گیا۔ کائنات کے ظاہر کو دیکھنے سے کوئی فائدہ نہیں، ظاہر میں یہ صرف مادہ ہے، مٹی کا ڈھیر ہے، اصل حقیقت تک پہنچنا ہے تو کائنات کے اندر (باطن میں) جھانکنا ہوگا۔ اس کی روح کو پہچاننا ہوگا۔ تبھی حقیقت مطلقہ تک رسائی ہوسکتی ہے۔ عالمِ مادی میں آنے سے پہلے جب انسان عالمِ ارواح میں تھا تو وہ پاک صاف زندگی بسر کرتا تھا، جس میں کوئی بناوٹ نہ تھی، مکاری وعیّاری نہ تھی۔ عالمِ مادی عقل کی دنیا ہے۔ اقبالؒ خواہش کرتے ہیں کہ انسان کا اصل مقصد یہی ہے کہ وہ واپس اپنی حقیقی دنیا میں جانے کی کوشش کرے تاکہ وہاں بقا اور ہمیشگی حاصل ہوسکے۔ اس کے حصول کے لیے وہ نیک اعمال کرے، شر سے بچے اور خدا کی اطاعت اختیار کرے، عشق اختیار کرے کیوں کہ اسی کی بنا پر وہ حیاتِ ابدی حاصل کرسکے گا۔ وہ کہتے ہیں کہ میں (انسان) وہ لالہ کا پھول ہوں جو اپنے صحرا سے محروم کر دیا گیا ہے۔

لالۂ صحرایم از طرفِ خیابانم برید | در ہوائے دشت و کہسار و بیابانم برید
روبہی آموختم از خویش دور افتادہ ام | چارہ پردازاں بآغوشِ نیستانم برید[۲۳۴]

انسان کو عاشقی کا سوز حاصل ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس میں تخلیق کی گہری قوت بھی موجود ہے جو اسے عظیم مخلوق بناتی ہے۔[۲۳۵]

تُو شاخ سے کیوں پُھوٹا، میں شاخ سے کیوں ٹوٹا | اک جذبۂ پیدائی، اک لذتِ یکتائی!!
ہے گرمیِ آدم سے ہنگامۂ عالم گرم | سورج بھی تماشائی، تارے بھی تماشائی[۲۳۶]

تو سوزِ درونِ او! تو گرمیِ خونِ او | باور نکنی؟ چاکے در پیکرِ عالم زن
عقل است چراغ تو؟ در راہگذارے نہ | عشق است ایاغ تو؟ با بندۂ محرم زن[۲۳۷]

آیۂ تسخیر اندر شانِ کیست؟ | ایں سپہر نیلگوں حیرانِ کیست؟
رازدانِ ''علم الاسما'' کہ بود؟ | مستِ آں ساقی و آن صہبا کہ بود؟

برگزیدی از ہمہ عالم کرا؟ کردی از رازِ دروں محرم کرا؟[۲۳۸]

آدم اپنی اسی قوتِ تسخیر کی بنا پر اور سوز دروں رکھنے کی وجہ سے دیگر تمام مخلوقات سے افضل ہے اور دیگر مخلوقات اللہ سے شکوہ کناں رہتی ہیں کہ یہ جذبِ دروں انھیں کیوں نہیں بخشا گیا۔

مہ و انجم از تو دارد گلہ ہا شنیدہ باشی کہ بخاک تیرۂ ما زدہ ای شرار خود را[۲۳۹]

ملائکہ نور سے بنی مخلوق ہیں۔ نور کثافت سے پاک ہے چناں چہ لطافت واکتسابِ لطافت کے لحاظ سے ملائکہ کو انسان پر فوقیت حاصل ہونی چاہیے لیکن وہ کیا شے ہے جس کی بنا پر آدم کو لائقِ سجدۂ ملائک بنایا۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ نور کو خاک کے زیرِ نگوں اس لیے کیا گیا کیوں کہ خاک کی اس مٹھی میں قلب اور جذباتِ قلب موجود تھے، ملائکہ جن جذبات سے عاری ہیں:

پیکرِ نوری کو ہے سجدہ میسر تو کیا اس کو میسر نہیں سوز و گدازِ سجود[۲۴۰]

بگو جبریل را از من پیامے مرا آں پیکرِ نوری ندادند
ولے تاب و تبِ ما خاکیاں بیں بنوری ذوقِ مہجوری ندادند[۲۴۱]

اسی لیے بظاہر فرشتے بلند بام ضرور ہیں لیکن انسان کی طرح بلند مقام نہیں ہیں۔ (واقعہ معراج) اُن کی بلند بامی انسان کے مقام و مرتبہ کو چھو نہیں سکتی۔

باوج مُشتِ غبارے کجا رسد جبریل بلند نامیِ او از بلندیِ بام است[۲۴۲]

کجا نورے کہ غیر از قاصدے چیزے نمی داند
کجا خاکے کہ در آغوش دارد آسمانے را[۲۴۳]

فطرت نے نہ بخشا مجھے اندیشہ چالاک رکھتی ہے مگر طاقتِ پرواز مری خاک
وہ خاک کہ ہے جس کا جنوں صیقلِ ادراک وہ خاک کہ جبریل کی ہے جس سے قبا چاک
وہ خاک کہ پروائے نشیمن نہیں رکھتی چُنتی نہیں پہنائے چمن سے خس و خاشاک
اس خاک کو اللہ نے بخشے ہیں وہ آنسو کرتی ہے چمک جن کی ستاروں کو عرق ناک[۲۴۴]

انسان کہنے کو کفِ خاک ہے اور خاک کی خاصیّت کم زور ہے، وہ کائنات کے دیگر عناصر پر فوقیت نہیں رکھتی لیکن خاک کی یہی مُٹھی اپنے اجزا کی حرارت سے اُس مقام تک جا پہنچتی ہے

جہاں اسرارِ ازل کا بسیرا ہے۔ انسان کی فکر و شعور کی تابانی ہے جو اُسے آسمانوں تک لے جاتی ہے: نہ پوچھو میری وسعت کی، زمیں سے آسماں تک ہے۔[۲۴۵] آدم کے سینے میں خدا نے ایک ایسی شے رکھ دی ہے جو آدم کو ایک عام انسان سے عظیم تر اور انسانِ کامل بنا دیتی ہے۔ یہ انسان کا دل ہے جسے اقبالؒ نے عرشِ معلّٰی کہا ہے۔

عرشِ معلّٰی سے کم سینۂ آدم نہیں　　گرچہ کفِ خاک کی حد ہے سپہرِ کبود[۲۴۶]

فرشتوں کو خدا کی تسبیح و حمد اور عبادات کی کثرت کی وجہ سے بہت اہمیت اور دوسری مخلوقات پر فوقیت حاصل ہے لیکن اقبالؒ آدم کو ملائکہ سے بھی افضل گردانتے ہیں کیوں کہ آدم کو اللہ نے دل عنایت کیا ہے اور عقل کو اس کا عروض بنایا ہے۔ اس کی عقل کو کائنات کے رازوں کا راز داں اور دل کو عشق و جنوں کی آماجگاہ بنا کر ملائکہ سے بھی برتر بنا دیا ہے۔ وہ انسان ہی تھا جسے ''علم الاسماء'' سکھایا گیا، جسے کائنات کے رازِ دروں سے واقف کرایا۔ پوری کائنات میں انسان کو اللہ نے یہ بوجھ اٹھانے کے لیے منتخب کیا۔ سورج، چاند، ستارے وغیرہ بھی گردش میں اور مسلسل متحرک ہیں، وہ بھی سکون میں نہیں ہیں لیکن اُن کی بے سکونی، اضطراب اور تحرّک ایک حکم (امرِ ربّی) کا نتیجہ ہے۔ گویا وہ ایک میکانکیت کے تحت رواں ہیں۔ انسان کو اللہ نے دل سے نوازا ہے، دیگر مخلوقات اس سے محروم ہیں (داغے کہ جگر سوز د در سینۂ ما ہے نیست)[۲۴۷] آہِ صبح گاہی کے حوالے سے ایک اور جگہ یوں فرماتے ہیں: ز اشک صبحگاہی زندگی را برگ و ساز آور۔[۲۴۸] وقتِ آفرینش جس بار کو اٹھانے کا انسان نے ذمہ لیا تھا، یہ عشق تھا۔

عشق اندر جستجو افتاد و آدم حاصل است　　جلوۂ او آشکاراز پردۂ آب وگلِ است[۲۴۹]

''تمہیدِ آسمانی'' میں لکھتے ہیں:

عقلِ آدم بر جہاں شب خوں زند　　عشقِ او بر لا مکاں شب خون زند
راہ داں اندیشہ او بے دلیل　　چشم او بیدار تر از جبرئیل
خاک و در پرواز مانندِ ملک　　یک رباطِ کہنہ در راہش فلک
می خلد اندر وجودِ آسماں　　مثلِ نوکِ سوزن اندر پُرنیاں[۲۵۰]

انسان کا وجود کائنات کے تاروں پر ایک مضراب اور ساز کی طرح ہے۔[۲۵۱] یعنی کائنات کا

جسم و روح کا اثبات دونوں آدم سے ہے۔ آدم وہ ہے جس کا وجود کائنات کے کورپن کو ختم کر دے گا۔ اگرچہ وہ فرشتوں کی طرح بہت عبادت گزار نہیں ہوگا اور فتنہ پرور ہوگا، قتل و غارت گری پھیلائے گا اس کے باوجود اس میں اتنی صلاحیت ہوگی کہ وہ کائنات کے صبح و مسا کو مہمیز دے گا اور آگے دوڑائے گا یعنی اُن کی نشو ونما کا سبب بنے گا۔ انسان کی اس عظمت کا اعتراف آسمان پر موجود ملائکہ کو بھی ہے اور وہ اس گیت کو گا کر انسان کو دادِ تحسین دیتے ہیں۔

فروغِ مشتِ خاک از نوریاں افزوں شود روزے

زمیں از کوکب تقدیر او گردوں شود روزے[۲۵۲]

خود آسمان پر موجود ستارے انسان کے منتظر ہیں کہ کب وہ اُن پر کمند ڈالتا ہے۔ وہ انسان کے راستے میں آنکھیں بچھائے ہوئے منتظر ہیں اور انسان کو تسخیر کائنات پر اُکسا رہے ہیں۔

عروجِ آدمِ خاکی کے منتظر ہیں تمام　　یہ کہکشاں، یہ ستارے، یہ نیلگوں افلاک[۲۵۳]

آسمان پر چمکتے ستارے انسان کی گھات لگائے بیٹھے ہیں کہ کب وہ اُن تک پہنچتا ہے، لیکن انسان ستاروں کا شکار ہونے کی بجائے خود اُن کو شکار کر لیتا ہے۔ ایک نئے انداز میں وہی بات کی ہے:

بلند بال چنانم کہ بر سپہر بریں　　ہزار بار مرا نوریاں کمیں کردند[۲۵۴]

جاوید نامہ میں قرآنی محکمات کے بیان میں علامہ اقبالؒ خلافتِ آدم کی اہمیت واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آدم خدا کا خلیفہ اور نائب ہے۔ ابنِ آدم عشق کے رازوں میں سے ایک راز ہے۔ لیکن حالت یہ ہے کہ وہ اپنے اصل مقام کو بھول کر فنا کو کھلے دلوں قبول کر رہا ہے۔ حالاں کہ انسان کا اصل مقام بقا ہے۔ اُسے خدا نے اتنی صلاحیت دے رکھی ہے کہ وہ سدرۃ المنتہیٰ تک جا پہنچا، اس نے سات آسمانوں کو اپنے پیروں تلے روند ڈالا اور ایسے مقام پر پہنچا جہاں فرشتوں کا بھی مقدور نہ تھا۔ انسان کی تخلیق فنا ہو جانے کے لیے نہیں ہوئی۔ اقبالؒ سوال کرتے ہیں کہ کیا انسان جو تمام مخلوقات سے افضل ہے، خالق نے اسے محض اس لیے پیدا کیا کہ وہ آخر کار نیست و نابود ہو جائے، خاک ہو جائے یا راکھ ہو جائے؟ اجرامِ فلکی کو اگر دیکھا جائے تو کئی ہزار سالوں سے افلاک پر موجود ہیں تو کیا انسان کی حیثیت ان سے کم ہے؟

شعلہ یہ کم تر ہے گردوں کے شراروں سے بھی کیا؟
کم بہا ہے آفتاب اپنے ستاروں سے بھی کیا؟
یہ اگر آئینِ ہستی ہے کہ ہو ہر شام صبح
مرقدِ انساں کی شب کا کیوں نہ ہو انجام صبح[۲۵۵]

عشق کا جامِ ہی معرفتِ مطلق تک لے جا سکتا ہے اور اسرارِ حیات و کائنات سے آگاہ کراتا ہے۔ انسان اپنے وجود، کائنات کے وجود اور ان کے جوہرِ حقیقی سے صرف عشق کی بدولت آشنا ہوتا ہے۔ کائنات کی رونق اور رنگا رنگی آدم کی وجہ سے ہے۔ اس کی تخلیق سے پہلے کائنات کی ہر شے جذبہ و احساس سے عاری تھی اور بے جان مٹی کا ڈھیر تھی۔ اقبال اس بے رونقی کا ذکر جاوید نامہ میں ان الفاظ سے کرتے ہیں:

نے بکوہے آبجوئے در ستیز نے بصحرائے سحابے ریز ریز
نے سرودِ طائراں در شاخسار نے رمِ آہو میانِ مرغ زار
بے تجلی ہائے جاں بحر و برش دودِ پیچاں طیلسانِ پیکرش
سبزہ بادِ فرودیں نادیدۂ اندر اعماقِ زمیں خوابیدۂ[۲۵۶]

علامہ افسوس کرتے ہیں کہ آدم اپنی اس صلاحیت سے آگاہ نہیں رہا، وہ مادیت کے دائرے میں الجھ کر رہ گیا ہے اور روحانی و وجدانی اغراض و اشیا پر اس کی نظر نہیں۔ ملائکہ اسی بے بصری کی وجہ سے آدم کو طعنہ کرتے ہیں:

آتی ہے دمِ صبح صدا عرش بریں سے کھویا گیا کس طرح ترا جوہرِ ادراک
کس طرح ہوا کُند ترا نیشۂ تحقیق؟ ہوتے نہیں کیوں تجھ سے ستاروں کے جگر چاک[۲۵۷]

آسمان بھی اپنی وسعت اور بے کرانی پر فخر کرتے ہوئے، زمین اور اہل زمین کو پستی اور بے رونقی کا طعنہ دیتا ہے۔ آسمان پر تو اجرامِ فلکی موجود تھے اور متحرک بھی، زمین ساکن اور بے رونق تھی۔ اسی بے رونقی کے طعنے پر زمین شرمسار ہوئی تو غیب سے آواز آئی کہ خدا نے زمین پر اس مخلوق (آدم) کو آباد کیا ہے جو اپنی ذات پر غور و فکر کرے گی، جس کی اصل عشق ہے۔ حکیم سنائی کے مزار پر اقبالؒ، کائنات کی حقیقت کے بارے جب دریافت کرتے ہیں، اس کے

جواب میں بہشتِ بریں سے سنائیؒ فرماتے ہیں:

سلطنت اندر جہانِ آب و ِگل قیمتِ او قطرۂ از خونِ دل
مومناں زیرِ سپہرِ لاجورد زندہ از عشق اند و نے از خواب و خودر
باخبر شو از رموزِ آب و ِگل پس بزن بر آب و ِگل، اکسیرِ دل[۲۵۸]

زبورِ عجم کی ایک غزل 'از خواب گراں خیز' میں لکھتے ہیں کہ انسان کائنات کے اسرار کا امین ہے۔ انسان ہی زمین و زمان ہے، وہی خالقِ کائنات کا داہنا اور باہنا ہاتھ ہے۔

ناموسِ ازل را تو امینے تو امینے دارائے جہاں را تو یسارے تو یمینے
اے بندۂ خاکی تو زمانے تو زمینے صہبائے یقیں درکش و از دیر گماں خیز
از خوابِ گراں خیز[۲۵۹]

انسان آغازِ آفرینش سے موج و گرداب کا گرفتار بھی ہے اور اس کی تخلیق کا باعث بھی بن رہا۔ صبح و شام کی گردش انسان ہی کے وجود کے لیے اور اُسی سے وقوع پذیر ہوتی ہے۔

من از صبحِ نخستیں نقش بندِ موج و گردابم
چو بحر آسودہ می گردد نہ طوفاں چارہ بر گیرم[۲۶۰]

آدم ہی وہ نور ہے جو کائنات میں جان پیدا کر سکتا ہے۔ وہ عقل سے مادے اور عشق سے روح کا شکار کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے: چشم او بیدار تر از جبرئیل![۲۶۱] چشتی لکھتے ہیں کہ یہاں ''چشم او بیدار تر'' سے معراج مصطفی ﷺ کی طرف اشارہ ہے اور اس کا مآخذ یہ آیت ہے۔ مازاغ البصر وما طغیٰ (۳۵۔۱۷)[۲۶۲] عقل و دل کی آزمائش کا شرف صرف انسان ہی کے حصے میں آیا ہے۔ دیگر مخلوقات اس سے محروم ہیں۔ یہی کشمکش تخلیق و ارتقا کا باعث ہے اور یہ عمل ارتقا نہ صرف خود انسان کے لیے بلکہ کائنات کے ارتقا اور نشو و نما کا باعث بھی انسان ہی ہے۔ بظاہر یوں لگتا ہے شجرِ ممنوعہ کا پھل کھانے سے آدم کو سزا کے طور پر زمین پر بھیجا گیا اور جنت سے راندہ درگاہ ہوا۔ بیش تر فلاسفہ و صوفیہ اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے اس کے مدارج کو تنزّلی میں شمار کرتے ہیں کہ وہ اپنے اعلیٰ ترین مقام سے گرا دیا گیا اور حکم عدولی کے نتیجے میں سزا کے طور پر زمین پر بھیجا گیا۔ اقبالؒ، انسان کے اس نزول الی الارض کو انتہائی مثبت انداز میں دیکھتے ہیں۔

ان کے خیال میں یہ نزول بھی اُس کے ارتقا کی ایک صورت ہے۔ ربڑ کی گیند کو جس قدر زور سے نیچے پھینکا جائے وہ اتنی شدت کے ساتھ واپس آتا ہے۔ یہ اُس کے ارتقا کا ذریعہ ہے۔ آدم کا زمین پر بھیجنا بھی نا صرف آدم کے روحانی ارتقا اور نشو ونما کے لیے ضروری تھا بلکہ دنیا کو اُس کے تابع کر کے، ملائکہ کا مسجود بنا کر ایک اعتماد بخشتے ہوئے، آدم کی صلاحیتوں پر بھروسا کرتے ہوئے اللہ نے اُسے خلیفۃ الارض بنا کر بھیجا۔ جنت سے زمین تک کا سفر آدم کی سزا نہیں بلکہ اُس کی صلاحیتوں کی پرکھ کا ایک ذریعہ ہے جو اللہ نے آدم سے لینی ہے۔ دیگر مخلوقات اس آزمائش سے بے خبر ہیں۔

ما کہ افتندہ تر از پرتو مہ آمدہ ایم کس چہ داند کہ چساں ایں ہمہ رہ آمدہ ایم[۲۶۳]

اقبالؒ آدم اور خدا کے مابین یہی تعلق قائم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ آدم کو خدا کے اس بھروسے کا لحاظ کرنا چاہیے اور ویسا ہی بننے کی کوشش کرنی چاہیے جیسا خدا نے اسے بنایا۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ تخلیقِ کائنات اور آدم کا سبب ایک مقصد ہے اور وہ یہ کہ انسان اپنے اندر موجود اُس خلیفۃ الارض کی دریافت کرے جو خدا کے بھروسے کے لائق تھا۔ علامہ کہتے ہیں، ایسا عشق کی بدولت ممکن ہے۔ کائنات کا نظام ایسے اشخاص کو فنا کر دیتا ہے جو فنا ہونا چاہتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ جو اپنے آپ کو پہچانتے ہیں، کائنات کو تسخیر کرتے ہیں اور اپنی تخلیق کے مقصد سے واقف ہیں، یہی لوگ خلیفۃ الارض ہیں۔ ایسے اشخاص جو اپنی عظمت سے اور صلاحیتوں سے واقف ہیں، کو وہ ان الفاظ میں داد دیتے ہیں:

خوشا کسے کہ حرم را درونِ سینہ شناخت دمے تپد و گذشت از مقام گفت و شنود[۲۶۴]

خنک مرداں کہ در دامانِ امروز ہزاراں تازہ تر ہنگامہ چیدند[۲۶۵]

وہ انسان بڑے مبارک اور خوش بخت ہیں جنھوں نے اپنے دامن امروز میں کئی ہزار تازہ ہنگامے بیدار کر رکھے ہیں۔ سورۃ الکہف میں موسیٰؑ وخضرؑ کا قصہ بیان کر کے اسی جانب اشارہ کیا ہے کہ انسان صبر وتحمل کرے، اپنے آپ پر بھروسا کرے، اپنے اندر وہ نگاہ پیدا کرے جو افلاک کو منور کر دے۔ کیوں کہ انسان کے قلب میں وہ نورِ قدرت نے ازل سے رکھ دیا ہے جو خود اُس کے وجود کو بھی اور زمانے کو بھی روشن کر دیتا ہے۔ انسان کا مقصدِ تخلیق اُسی نورِ پوشیدہ کی تلاش

ہے۔ خودی بھی اسی نور کو دریافت کر کے انسان کو صاحبِ معرفت بناتی ہے۔[٢٦٦] خدا نے انسان کے سینے میں گوشت ایک ٹکڑا رکھ دیا جسے دل کہتے ہیں۔ یہ دل ہی ہے جس سے ہنگامہ کائنات برپا ہے۔ اقبالؒ کے نزدیک انسان ازلی وابدی اپنے دل کی وجہ سے ہے۔ اسی لیے وہ دلِ زندہ کو ترجیح دیتے ہیں۔ زبورِ عجم کے لیے یہ اشعار عظمتِ آدم کے ساتھ ساتھ قلب کی ابدیت کا اظہار کرتے ہیں۔

بگوشِ من رسید از دل سرودے — کہ جوئے روزگار از چشمہ سارم
ازل تاب و تب پیشینۂ من — ابد از ذوق و شوقِ انتظارم
میندیش از کف خاکے میندیش — بجانِ تو کہ من پایاں ندارم[٢٦٧]

اہلِ نظر کے لیے سات آسمان یا نُہ سپہر یا شش جہات کوئی حیثیت نہیں رکھتے ہیں۔ ان کی دسترس میں یہ سب آجاتے ہیں، وہ ان سے بھی پرے اپنا مقام رکھتے ہیں۔ بظاہر زمین پر چلتے ہیں لیکن اُن کی نظر وفکر اور مقام ثریا سے بھی آگے ہے۔ دوسرا شعر عظمتِ آدم کی انتہا کو بیان کرتا ہے کہ آج بیسویں صدی میں انسان نے ترقی کی انتہاؤں کو چھولیا ہے اور کائنات کے چُھپے خزانوں کو ممکنہ حد تک دریافت کرلیا ہے۔ اب یہ زمین وآسماں اُس کے لیے کچھ نیا نہیں رکھتے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ ایک نئی دنیا تخلیق کی جائے کیوں کہ یہ دُنیا انسان کے لیے پرانی ہو چکی ہے: جہانے تازہ پیدا کردہ ام عرضِ فغانے را۔[٢٦٨]

شام و سحر عالم از گردشِ ما خیزد — دانی کہ نمی سازد ایں شام و سحر مارا
ایں شیشۂ گردوں را از بادہ تہی کردیم — کم کاسہ مشو ساقی، مینائے دگر مارا[٢٦٩]

یہ شعر کئی حوالوں سے خوبیوں کا حامل ہے۔ ایک طرف عظمتِ آدم کا بیان ہوا ہے، ساتھ ہی اس سے مراد وہ عاشق صادق ہے جو اپنے عشق کی بدولت کائنات کے حقائق کو دریافت کرتا ہے۔ ''کم کاسہ مشو'' کہہ کر آدم، قدرت کو نئے چیلنج کا سامنا کرنے کے لیے پکار رہا ہے کہ وہ اس کے لیے تیّار رہے۔ اس کی نظر بلند سے بلند تر، وہ اتنا با حوصلہ و باہمّت ہے کہ یہ کاسہ اُس کے لیے کم پڑ گیا ہے، اُس کے افکار اس قدر زرخیز اور بلند تر ہیں کہ زمین وآسمان کی وسعتیں اس کے لیے کم آگئی ہیں اس لیے وہ ''مینائے دگر'' کا آرزومند ہے۔ جس سے نئی دنیائیں اور نئے

مقاصد بھی مراد لیے جا سکتے ہیں۔ اقبال اپنی شاعری میں بار بار نیا زمانہ، نئے صبح و شام پیدا کرنے کی بات کرتے ہیں۔ یہاں بھی انھوں نے اسی بات کو ذرا دوسرے انداز میں بیان کیا ہے، گو آدم کی بدولت کائنات کے سارے اسرار فاش ہو گئے ہیں عاشق کے عشق و جنوں نے تمام حقائق کو پا لیا ہے لیکن عاشق کی طبعیت بے چین اور مضطرب ہے وہ ایک جگہ قیام نہیں کر سکتا اس لیے یہی بے چینی اُس سے یہ کہلوا رہی ہے کہ اب ایک نئی دنیا اس کے لیے پیدا کی جائے:

شایانِ جنونِ ما پہنائے دو گیتی نیست　　　ایں راہ گذر مارا، آں راہ گذر مارا[۲۷۰]

انسان کی ظاہری حسیّات (ناک، کان، ہاتھ، پاؤں، زبان، آنکھ) اسی لیے ہیں کہ وہ ان سے کام لے۔ اللہ نے کائنات اور اس کا تنوع آدم کے لیے تخلیق کیا ہے۔ ایک زندہ انسان کا مقصد اولیٰ یہی ہونا چاہیے کہ وہ آفاق کی ان پہنائیوں تک رسائی حاصل کرے۔ خود خالق یہی چاہتا ہے۔ اسی لیے آں سوئے افلاک، ندائے جمال آتی ہے:

زندہ؟ مشتاق شو خلّاق شو　　　ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو
در شکن آں را کہ ناید سازگار　　　از ضمیر خود دگر عالم بیار
ھر کہ او را قوتِ تخلیق نیست　　　پیشِ ما جُز کافر و زندیق نیست[۲۷۱]

جاوید نامہ کی تمہیدِ آسمانی میں انھوں نے انسان کو کائنات کا حکمران قرار دیا ہے اور بقول یوسف سلیم، یہی فکر جاوید نامہ کا مرکزی خیال اور بنیادی تصور ہے کہ انسان زمان و مکان پر غالب آ جائے، بالفاظِ دگر، اس پر حکمران ہو جائے۔[۲۷۲] انسان کا فرض اولین یہ ہے کہ وہ فطرت کے مظاہر پر غور و فکر کرے۔ کائنات کے اسرار سے واقفیّت حاصل کرے۔ زندگی کے اسرار کو دریافت کرے۔ یہ مشاہدہ اور غور و فکر (جس کا کلامِ الٰہی میں بار بار ذکر آتا ہے) ہی اس پر اپنے وجود کے اسرار کھولے گا اور حقیقتِ مطلق کے بھی۔ بالِ جبریل میں کہتے ہیں:

میں کہاں ہوں تُو کہاں ہے، یہ مکاں کہ لا مکاں ہے؟
یہ جہاں مرا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی[۲۷۳]

اگر کج رو ہیں انجم، آسماں تیرا ہے یا میرا؟
مجھے فکر جہاں کیوں ہو، جہاں تیرا ہے یا میرا[۲۷۴]

نیست عالم جُز بتانِ چشم و گوش　　ایں کہ ہر فردائے او میرد چو دوش[۲۷۵]

مادی کائنات عارضی ہے۔ فلک قمر پر وشوامتر بھی رومیؒ سے عالم کی حقیقت دریافت کرتا ہے تو اس کے جواب میں رومیؒ فرماتے ہیں کہ عالم مادی ہے اور حق یعنی خدا غیر مادی ہے۔ مشرق صرف حق تک محدود رہا اور عالم کو فراموش کر دیا جیسے اہل ہند نے روحانیت کو سب کچھ سمجھ لیا اور کائنات کو یکسر تیاگ دیا۔ اہلِ مغرب نے صرف دنیا کو اہمیت دی اور مادے کی حمایت میں روح کو قطعاً فراموش کر دیا۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ مادہ ہو یا روح؛ عقل ہو یا عشق؛ فکر ہو یا نظر؛ دماغ ہو یا دل، ہر شے کی اہمیت اپنی اپنی جگہ ہے۔ تاہم روح، عشق، نظر اور قلب کو مادے، عقل، فکر اور دماغ پر فوقیت ضرور حاصل ہے۔ دونوں کو ساتھ ساتھ لے کر چلنا ہی انسانیت کی معراج ہے اور یہی امر وسطی (خیر الامور اوسطھا) ہے۔ ہندو یوگیوں نے انسان کے وجود کو بالکل نیست قرار دے کر ایشور میں بندے کو گم کرنے کا درس دیا۔ بودھ دھرم، جس میں انسان کا کوئی مستقل وجود ہی نہیں گویا پروفیسر یوسف سلیم چشتی کے بقول: دہن کا ذکر کیا یاں سر ہی غائب ہے گریباں سے۔[۲۷۶] اس سے بندہ، بندہ نہ رہا اور ایشور، ایشور نہ رہا۔ یورپ کے سب سے بڑے روحانی فلسفی (نطشے) نے خدا کو مار ہی دیا اور انسان کو اتنا عظیم اور طاقت ور قرار دے دیا کہ خدا کی ضرورت ختم ہوگئی، یا پھر مسیحیت کے مطابق انسان چوں کہ پیدائشی طور پر گناہگار ہے اس لیے اس میں نیکی کی صلاحیت ہی نہیں یہ بھی انسان کی تذلیل ہے۔ تب بھی بندہ، بندہ نہ رہا۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام رویّے غلط اور غیر اسلامی ہیں۔ بندے کا فرض یہ ہے کہ حق کی معرفت کے حصول میں بندگی کی شان کو ہاتھ سے نہ جانے دے۔ مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی۔[۲۷۷] ابن عربی ''فص اسحاقیہ'' میں یہی کہتے ہیں کہ عرض ہمیشہ وجود کا محتاج رہتا ہے اور بندے کی بندگی اس سے کبھی دور نہ ہوگی۔ یہ اشعار کس قدر عمدگی کے ساتھ بندے اور رب کے درمیان ایک واضح فرق کا اظہار کرتے ہیں:

فوقتاً یکون العبد رباً بلا شك　　ووقتاً یکون العبد عبداً بلا افك

فان کان عبدا کان بالحق واسعا　　وان کان ربًا کان فی عیشة ضنك

فمن کونه عبداً یریٰ عین نفسه　　وتتسع الآمال منه بلا شك

و یعجز عما طالبوه بذاته لذا تریٰ بعض العارفین به یبك
فکن عبد رب لا تکن رب عبده فتذهب بالتعلیق فی النار والسبك[۲۷۸]

اقبالؒ کو بھی بندگی عزیز ہے۔ وہ ایسا بندہ نہیں جو اپنی عاجزی پر روئے بلکہ وہ خدا کی بزرگی کو تسلیم کرتا ہے اور اپنی عاجزی پر ناز کرتا ہے۔ خدا بے نیاز ہے اور بندہ سراپا نیاز، اقبال کو بندے کے اسی نیاز مند ہونے پر ناز ہے۔

کشادہ دستِ کرم جب وہ بے نیاز کرے نیاز مند نہ کیوں عاجزی پہ ناز کرے[۲۷۹]

'فلک عطارد' پر زندہ رود کے سوالوں کا جواب دیتے ہوئے زندگی کی ماہیت کے متعلق افغانیؒ کہتے ہیں کہ زندگی کی اصل حقیقت کثرت میں وحدت کو تلاش کرنا ہے۔ کائنات اور فطرت کے اسرار و رموز کو دریافت کرنے والا آدم ہی ہے۔ آدم کی تخلیق سے قبل کی مخلوقات خدا کی عبادت گزار ضرور تھیں۔ وہ زمین پر رہتی، گزر اوقات کرتی تھیں لیکن وہ نا صرف یہ کہ کائنات کو مسخّر نہ کرسکیں کیوں کہ وہ اس سے بے خبر تھیں اور نہ ہی اپنے آپ کی دریافت کرسکیں کہ اُن کی اصل کیا ہے؟۔ یہ سعادت و سعی صرف آدم ہی کی قسمت میں تھی۔ ااسی لیے آدم کی تخلیق کائنات کا سب سے بڑا معرکہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبالؒ آدم کی عظمت کا برملا اظہار اور اعتراف کرتے ہیں۔ ایک فلسفی یا سائنس دان اُن کے نزدیک اس لیے لائق اعتنا نہیں کیوں کہ وہ اپنی صلاحیتوں پر بھروسا کرنے کی بجائے فطرت پر اعتبار کرلیتا ہے، وہ دن اور رات کے آنے جانے، موسموں کے بدلنے، فاصلوں کا تعین کرنے میں اجرام فلکی کو اپنا رہنما بنا لیتا ہے حالاں کہ یہ سب انسان کی دسترس میں ہیں اور وہ چاہے تو ان پر کمند ڈال کر تسخیر کرلے۔

محبت مجھے ان جوانوں سے ہے ستاروں پہ جو ڈالتے ہیں کمند[۲۸۰]

انسانِ کامل، یا مردِ بزرگ یا مردِ مومن مادی اشیا پر اعتبار کر کے نہیں بیٹھ جاتا، وہ اپنے زمان و مکان اور تقدیر کا فیصلہ اپنی قوت وجدانی سے کرتا ہے۔ جسم (مادہ) تو محض مٹی کا ایک پُتلا ہے جس نے فنا ہو جانا ہے۔ مادے اور حواسِ خارجی کی وقعت تو محض یہ ہے کہ جو سانس ایک بار گزر گیا وہ لوٹ کر نہیں آئے گا، نگاہِ شوق، احساسِ خودی اور خیالِ بلند کا تعلق آب و گل سے نہیں کہ جسم کے ساتھ فنا ہو جائیں، یہ اعلیٰ صفاتِ انسانی ہیں جن کا تعلق روح سے ہے، ان کو اگر

سلامت رکھنے کی خاطر جیا جائے تو خدا بھی ایسے شخص کی موت سے شرمسار ہوگا:

جہانِ ما ہمہ خاک است و پے سپر گردد ندانم ایں کہ نفس ہائے رفتہ بر گردد
نگاہِ شوق و خیالِ بلند و ذوقِ وجود مترس ازیں کہ ہمہ خاکِ رہ گذر گردد
چناں بزی کہ اگر مرگِ ماست مرگِ دوام خدا ز کردۂ خود شرمسار تر گردد[۲۸۱]

انسان عشق سے ہی زندگی اور فطرت کے اسرار پا سکتا ہے۔ جاوید نامہ کے اس شعر (بے تجلّی زندگی رنجوری است) کی شرح کرتے ہوئے پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے بہت عمدگی کے ساتھ یہ نتیجہ نکالا ہے کہ عشق کے بغیر زندگی اس لیے مرض اور مجبوری بن جاتی ہے کیوں کہ انسان عقل کی غلامی کر لیتا ہے اور عقل اسے مسلکِ جبر کی طرف مائل کرتی ہے۔ جب کہ عشق اُسے صاحبِ اختیار بناتا ہے اور وہ اسی اختیار کی بدولت نیابت کی ذمہ داری اٹھانے کا اہل قرار پاتا ہے۔[۲۸۲] فطرت اور انسان، دونوں ایک دوسرے میں سمائے ہوئے ہیں۔ دونوں ایک دوسرے کا پرتو ہیں۔ انسان کو فطرت کی آنکھ سے دیکھا جا سکتا ہے۔ علامہ انسان کو اشک اور فطرت کو قلب سے تشبیہ دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انسان اشک کی طرح فطرت کے قلب میں تڑپتا رہتا ہے اور اس قلب سے آنسو بن کر آنکھ سے ظاہر ہوتا ہے۔ اس لیے وہ فرماتے ہیں: درخشِ من زمژگانش تواں دید۔[۲۸۳] نظم ''مردِ مسلمان'' میں لکھتے ہیں:

فطرت کا سرودِ ازلی اس کے شب و روز آہنگ میں یکتا صفتِ سورۂ رحمٰن[۲۸۴]

فطرت، ذاتِ الٰہی کی ایک صفت یا حیاتِ الٰہی کا ایک لمحہ ہے۔ کائنات کا حُسن اور اسرار، اشیا کی ہم آہنگی میں چُھپا ہے۔ حُسن کے ساتھ عشق، جسم کے ساتھ روح، فنا کے ساتھ بقا، ساز کے ساتھ سوز، عقل کے ساتھ دل، فکر کے ساتھ وجدان۔ یہ سب ایک دوسرے کے متضاد نہیں بلکہ ایک دوسرے میں باہم پیوست ہیں۔ تاہم اولیت بہر حال ان میں سے مؤخرین الذکر کی ہی ہے۔ اسی ہم آہنگی کا ذکر، جو انسان اور فطرت کے مابین موجود ہے، نظم ''ایک پرندہ اور جگنو'' میں بھی کرتے ہیں:

چمک بخشی مجھے، آواز تجھ کو دیا ہے سوز مجھ کو، ساز تجھ کو
مخالف ساز کا ہوتا نہیں سوز جہاں میں ساز کا ہے ہم نشیں سوز

قیامِ بزمِ ہستی ہے انھی سے ظہورِ اوج و پستی ہے انھی سے
ہم آہنگی سے ہے محفل جہاں کی اسی سے ہے بہار اس بوستاں کی[۲۸۵]

بانگِ درا کی اکثر و بیش تر نظموں میں کائنات اور اس کے مظاہر کے مابین ربط و ضبط اور جذب باہمی کا ذکر ملتا ہے۔ ''بزمِ انجم'' میں لکھتے ہیں: ہیں جذبِ باہمی سے قائم نظام سارے۔[۲۸۶] ''داغ'' میں ''ایک ہی قانونِ عالم گیر کے ہیں سب اثر''[۲۸۷] کہہ کر اسی باہمی ربط و ضبط کا ذکر کرتے ہیں۔ انسان، کائنات میں خدا کا راز ہے اور اس راز کی کشائی، حقیقتِ عالم سے باخبری اور آگاہی کے ذریعے ہوگی۔ جس طرح زندگی کی فطرت میں تغیر اور مسلسل حرکت ہے اسی طرح انسان کی فطرت بھی تغیر پذیر اور مسلسل ارتقا کی جانب بڑھتی ہوئی بنائی گئی ہے۔ وہ اپنی عقل و خرد اور صلاحیتوں کی بنا پر زمین و آسمان کو مسخّر کر لیتا ہے۔ لیکن رازِ ہستی کو سمجھنے کے لیے اُسے اپنے قلب اور وجدان کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ ''سرگزشتِ آدم'' کے اختتام پر یہی نکتہ بیان کرتے ہیں:

مگر خبر نہ ملی آہ! رازِ ہستی کی کیا خرد سے جہاں کو تہِ نگیں میں نے
ہوئی جو چشمِ مظاہر پرست وا آخر تو پایا خانۂ دل میں اُسے مکیں میں نے[۲۸۸]

فلسفہ حیات و ممات

زندگی (حیات) بھی اللہ کی آیات میں سے ایک آیت ہے۔ زندگی کے راز کو دریافت کرتے ہوئے اقبالؒ فرماتے ہیں کہ حیات خودی ہی ہے، یہ خودی کا پرتوِ اولین ہے اور خودی اس کا پرتو ہے:

خودی تعویذِ حفظِ کائنات است نخستیں پرتوِ ذاتش حیات است
نریزد جز خودی از پرتوِ او نخیزد جز گہر اندر زوِ او![۲۸۹]

حیات اور خودی ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہیں، اپنا اظہار ایک دوسرے کے ذریعے کرتی ہیں۔ یہ ایک طرف اپنی ذات سے باہر نہیں آتی اور غیر بین رہتی ہے جیسے بھری محفل میں بھی خلوت نشین ہو؛ دوسری جانب وہ اپنی نمود کے لیے ہمہ دم بے چین بھی ہے۔ یوں تو ہر لمحہ ہماری نظروں سے نہاں ہے لیکن رنگ و بُو کی جستجو میں غلطاں بھی ہے۔ اُس کے باطن میں جو سوز

ہے، وہ اسے متحرک و متغیر رکھتا ہے چناں چہ یہ خود ہی سے برسر پیکار رہتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی حدیث مبارکہ میں آتا ہے کہ کائنات میں اس طرح رہو جیسے کوئی اجنبی یا مسافر ہو۔[۲۹۰] ایک مسافر بھی کبھی ایک منزل یا مقام کا ہو کر نہیں بیٹھا رہتا، اس کی زندگی مسلسل سفر سے عبارت ہے (سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند)[۲۹۱]۔ اس حدیث مبارکہ میں رسول اللہ ﷺ ایسی حیات گزارنے کا درس دیتے ہیں جو خود آگاہی سکھاتی ہے۔ چناں چہ علامہ خودی کی صفت یوں بیان کرتے ہیں کہ مردِ خود آگاہ کی زندگی بھی مسلسل سفر ہے، اور ایک مقام سے آگے ایک اور مقام اور اس آگے ایک اور کی تلاش میں مسلسل حرکت میں رہتا ہے:

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا　　حیات، ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں
رگوں میں گردشِ خوں ہے اگر تو کیا حاصل　　حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں[۲۹۲]

دنیا میں ثبات کسی بھی شے کو نہیں ہے۔ کائنات ہر دم تغیر پذیر ہے۔ اس لیے اقبالؒ فرماتے ہیں کہ انسان کو چاہیے کہ وہ ہر دم اس تبدیلی کے لیے خود کو تیّار رکھّے: ہلہ برخیز! کہ اندیشہ دگر باید کرد۔[۲۹۳] ڈاکٹر یوسف حسین خان لکھتے ہیں: ''زندگی کوئی بنی بنائی مقرر چیز نہیں ہے۔ اس میں نئی خوہشوں کے تحت ہر لمحہ تغیر کا ہونا لازم ہے۔ یہ دائمی طور پر کچھ ہونے کی حالت ہے۔ اس مستقل فعلیت کی وجہ سے اس کی شان یہی ہے کہ وہ ہمیشہ سفر میں رہے اور منزل پر کبھی نہ پہنچے۔''[۲۹۴]

تو رہ نوردِ شوق ہے، منزل نہ کر قبول　　لیلیٰ بھی ہم نشیں ہو تو محمل نہ کر قبول
اے جوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تیز و تند　　ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول[۲۹۵]

بہ ہر زمانہ اگر چشمِ تو نکو نگرد　　طریق میکدہ و شیوہ مغاں دگر است
نہ میر قافلہ از من دُعا رسان و بگوے　　اگر چہ راہ ہمان است، کارواں دگر است[۲۹۶]

بہر نفس کہ بر آری جہاں دگرگوں کُن　　دریں رباطِ کُہن صورتِ زمانہ گذر[۲۹۷]

اصلِ حیات یہ ہے کہ انسان زمانے کے تغیر کے ساتھ ساتھ خود بھی ارتقا کی منازل طے کرتا رہے۔ رُکنا، یا ٹھہر جانا دراصل روح کی موت ہے۔ زندگی کی فطرت تکرار سے مبرا ہے۔ جو واقعہ ایک بار رونما ہو گیا وہ دوبارہ نہیں ہوگا، چناں چہ زندہ رود اور ندائے جمال دونوں کا یہی کہنا ہے:

زندگانی را سرِ تکرار نیست فطرتِ او خوگرِ تکرار نیست
زندگانی نیست تکرارِ نفس اصلِ او از حی و قیوم است و بس[۲۹۸]

پسند اس کو تکرار کی خو نہیں کہ تو میں نہیں اور میں تو نہیں[۲۹۹]

''چاند اور تارے'' میں بھی اسی جنبش کو حیات کے سفر کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں اور اسے کائنات کی ''رسمِ قدیم'' کہتے ہیں:[۳۰۰] ''کوشش نا تمام'' میں لکھتے ہیں:

رازِ حیات پوچھ لے خضرِ خجستہ گام سے زندہ ہر ایک چیز ہے کوششِ نا تمام سے[۳۰۱]

زندگی کا راز پانے کے لیے اس راز کا محرم ہونا ضروری ہے اور جب وہ محرم اس راز کو کھول دیتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ اصل شے تو خود محرم ہی تھا۔ وہ انسان، جو فطرت کے رازوں کو کھولتا ہے دراصل وہ خود اپنے آپ سے آگاہی حاصل کر رہا ہوتا ہے کیوں کہ وہ اور فطرت ایک دوسرے کا پرتو ہی ہیں۔ حیات اپنے آپ سے ہی الجھتی اور اسی سے سلجھتی ہے۔ اسی کشمکش سے وہ قائم ہے اور اسی تحرّک سے نظامِ کائنات چل رہا ہے:

جہاں را از ستیزِ او نظامے کف خاک از ستیز آئینہ فامے[۳۰۲]

بانگِ درا کی نظم ''ارتقا'' میں لکھتے ہیں:

حیات شعلہ مزاج و غیور و شور انگیز سرشت اس کی ہے مشکل کشی، جفا طلبی
سکوتِ شام سیتا نغمۂ سحر گاہی ہزار مرحلہ ہائے فغانِ نیم شبی[۳۰۳]

''شمع و شاعر'' کے ساتویں بند میں وہ فرماتے ہیں: عین دریا میں حباب آسانگوں پیمانہ کر۔[۳۰۴] ''نوید صبح'' میں اسی فلسفہ حرکت وعمل کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں کہ اگر زمانے میں تاریکی ہے تو انسان سراپا نور ہے، وہ صبح کے آفتاب کی صورت خود کو عریاں کر کے اس تاریکی کے پردے کو کرن کے خنجر سے چیر سکتا ہے[۳۰۵]۔ ''خضرِ راہ'' میں لکھتے ہیں: پیش کر غافل عمل کوئی اگر دفتر میں ہے۔[۳۰۶] اسی اسلامی نکتہ نظر کو سامنے رکھتے ہوئے، اقبالؒ ''ساقی نامہ'' میں زندگی کو ''ذوقِ پرواز'' کہتے ہیں۔[۳۰۷] زندگی کا راز اس کی حرکت اور ارتقا میں پوشیدہ ہے۔ چلتے رہنا، مسلسل عمل اور تحرک ہی زندگی ہے۔ زندگی کی ڈکشنری میں حضر یا سکون وثبات یا منزل نہیں۔ عموماً یہ سمجھا جاتا ہے کہ زندگی، موت سے خائف رہتی ہے اور موت بھی اس پر قابو پا لیتی ہے۔

اقبالؒ اس کے برعکس نقطۂ نظر رکھتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ یہ موت ہے، جو زندگی سے خائف ہے کیوں کہ زندگی کا محرک اور رونق، موت کے سکون اور جمود کو ایک لمحے میں نگل لیتا ہے۔ وہ دُنیا جو ممکنات کی دنیا ہے، اس میں زندگی ہر وقت موت کی گھات میں رہتی ہے۔ جہاں سکون و ثبات دیکھتی ہے، اُس کو کھا جاتی ہے اور یہی وجہ ہے کہ موت، زندگی سے خوف زدہ رہتی ہے۔ بالِ جبریل کی نظم ''ساقی نامہ'' کے چوتھے اور پانچویں بند میں اسی فلسفۂ حیات کو بیان کیا ہے۔ پانچواں بند پورے کا پورا حیات کے تحرک اور تغیر پسندانہ طبعیت کی تشریح ہے:

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات تڑپتا ہے ہر ذرّہ کائنات
بہت اُس نے دیکھے ہیں پست و بلند سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند
سفر زندگی کے لیے برگ و ساز سفر ہے حقیقت، حضر ہے مجاز
اُلجھ کر سلجھنے میں لذت اسے تڑپنے پھڑکنے میں راحت اسے
ہوا جب اُسے سامنا موت کا کٹھن تھا بڑا تھامنا موت کا
اُتر کر جہانِ مکافات میں رہی زندگی موت کی گھات میں[۳۰۸]

تو رہ نوردِ شوق ہے منزل نہ کر قبول لیلیٰ بھی ہم نشیں ہو تو محمل نہ کر قبول
اے جوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تُند و تیز ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول[۳۰۹]

مسلسل چلتے رہنا زندگی ہے، یہ دمادم رواں ہے، آب و گل سے بھی جڑی رہنا پسند کرتی ہے، مادے سے اس کو مفر نہیں، بلکہ یہ اپنی صفات کی تکمیل مادے کی شکل ہی میں کرتی ہے، ثابت بھی ہے، اور سیار بھی۔ زندگی کی حرارت اور چمک دمک کائنات کے ہر ہر ذرے میں ہے۔

چمک اس کی بجلی میں، تارے میں ہے یہ چاندی میں، سونے میں، پارے میں ہے
اسی کے بیاباں، اسی کے ببول اسی کے ہیں کانٹے، اسی کے ہیں پھول[۳۱۰]

دوسری اہم بات جو اقبالؒ کے فلسفۂ حیات سے جُڑی ہے، یہ ہے کہ زندگی کے سفر میں کوئی بھی شے ہمیشہ کے لیے مِٹ جانے والی نہیں ہے بلکہ ہر شے مِٹ مِٹ کر اُبھرتی ہے۔ اقبالؒ کا یہ فلسفہ سگمنڈ فرائڈ کے تحت الشعور سے بہت ملتا جُلتا ہے۔ جدید سائنس کے مطابق بھی کائنات میں کوئی شے ہمیشہ کے لیے معدوم نہیں ہو جاتی بلکہ کائنات کا دائرہ اشیا کو ہم سے کچھ

دیر کے لیے پوشیدہ کر لیتا ہے۔ اشیا ایک صورت سے دوسری، دوسری سے تیسری شکل اختیار کرتی رہتی ہیں۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ایسا اس لیے ہے کہ تمام اشیا ایک ہی نفس سے جُڑی ہوئی، ایک ہی نظام میں مربوط ہیں۔ گویا کائنات کا دائرہ اپنا رُخ بدلتا رہتا ہے ایک کا دن، دوسرے کی رات ہے۔

بڑی تیز جولاں، بڑی زود رس　　ازل سے ابد تک دم یک نفس
زمانہ کہ زنجیرِ ایّام ہے　　دموں کے اُلٹ پھیر کا نام ہے[۳۱۱]

لازم نہیں کہ جس جہان میں ہم رہ رہے ہیں وہی آخری دُنیا ہو، اس کے علاوہ اور کوئی جہان نہ ہو۔ ممکن ہے کہ ہمارے تخلیق کرنے سے پہلے بھی کائنات میں بہت سے جہان آباد رہے ہوں اور ہمارے بعد بھی کئی جہان ہمارے منتظر ہوں۔ آسمان کا ہر ستارہ الگ الگ دُنیا ہو سکتا ہے۔ انسان دوسرے سیاروں پر نئی دنیائیں تلاش کر چکا ہے، چاند پر قدم رکھ چکا ہے، مریخ پر زندگی کے آثار مل چکے ہیں گویا یہ ایک طرح سے اقبالؒ جیسے دور اندیش صوفی و عارف کی پیش گوئی بھی تھی۔ اس لیے وہ اپنے بارے میں فرماتے ہیں کہ میں چاند کے کندھوں اور کہکشاں کی آغوش میں رہ کر آسمان کا نظارہ کرتا ہوں۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ جہان ہی آخری اور پہلا جہان ہو۔

گماں مبر کہ ہمیں خاک داں نشیمن ماست　　کہ ہر ستارہ جہان است یا جہاں بوداست
بچشم مورِ فرومایہ آشکار آید　　ہزار نکتہ کہ از چشمِ ما نہاں بود است
ز دانمِ لالہ خونیں پیالہ می بینم　　کہ ایں گسستہ نفس صاحبِ خفاں بوداست[۳۱۲]

لالے کا داغ اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ وہ کبھی کسی کا عاشق تھا۔ یہ حُسنِ تعلیل بھی ہے اور استعارتاً دیگر جہانوں کے ہونے کی بات بھی کر رہے ہیں؛ ایک عاشق کا احساس بھی جسے ہر شے میں عشق کا جلوہ نظر آتا ہے؛ ایک غور و فکر کرنے والے فلسفی کا خیال بھی اور ایک عارف و قلندر کی پیش گوئی بھی ہو سکتی ہے: من ایں دانم کہ من ہستم، ندانم ایں چہ نیرنگ است۔[۳۱۳] انسان اپنی عقل اور ظاہری صلاحیتوں اور علم کے بھروسے پر کائنات کو مسخر کر سکتا ہے۔ اپنے وجود سے متعلق بہت گہری معلومات حاصل کر سکتا ہے لیکن وہ علم جسے حق الیقین کا درجہ دیا جاتا ہے، جسے حقیقتِ اولیٰ یا کائنات اور روحِ انسانی کا جوہر کہا جاتا ہے، کو انسان وجدان ہی کی بدولت پا

سکتا ہے۔اس ضمن میں انسان اُسی ذاتِ حقیقی کا محتاج ہے جو کُل عالم کا خالق اور پروردگار ہے۔ کائنات اور ظواہر کائنات اور تمام مخلوقات، انسان، فطرت اور حیات کا تغیر و تبدّل اُسی ایک غیر متغیر ذات کے محتاج ہیں اور لامحالہ ہر شے کو اُس ذاتِ بے ہمتا کے آگے سر جُھکانا پڑتا ہے۔ اس لیے انسان کو اُس قادر مطلق ہستی کے اختیارات کو تسلیم کر لینا چاہیے۔

اختیار و ارادہ

آدم، اقبالؒ کے نزدیک ''ممکن وجود'' ہے ''عدم'' نہیں۔ وہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے عالم میں نہیں سما سکتا، وہ نہ محض خاک ہے نہ محض روح۔ یہ وہ ہستی ہے جس پر خدا نے اعتبار کیا، جس کی شان میں تسخیرِ کائنات کا حکم ہوا۔ فرشتے نورِ مجسم ہیں، شیاطین نارِ مجسم، جنات ہوا اور دھواں ہیں، دیگر اشیا محض جسم، آدم ان سب صفات کا بیک وقت حامل ہے، پھر اس کی حقیقت کیا ہے؟۔ علامہ اقبالؒ، آدم کو اللہ کے اسرار میں سے ایک ''سِرّ'' قرار دیتے ہیں (گفت آدم؟ گفتم از اسرارِ اوست)، پھر اس کو عشق کے اسرار میں سے ایک اسرار کہتے ہیں (ابنِ آدم سرِّ از اسرارِ عشق) پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے اس مصرع میں عشق سے مراد اللہ لیا ہے۔[۳۱۴] تاہم اقبالؒ کے خیال میں اسلامی فکر نے اللہ کو عشق کی بجائے ''قوۃ وقدر'' کا منبع قرار دیا ہے۔ اسی لیے قرآن میں بار بار خوفِ الٰہی کا ذکر آتا ہے۔ ۱۹۱۰ء کے شذرات میں ایک جگہ لکھا ہے:

> Christainity describes God as Love, Islam as Power. How shall we Decide between the two conceptions?. I think the history of mankind and of the universe as a whole must tell us as to which of the two conceptions is truer. I find that God reveals Himself in history more as Power than Love. I do not deny the love of God; I meant that, on the basis of our historical experiance, God is better described as Power.[315]

آدم، خدا کے رازوں میں سے ایک راز بھی ہے، کائنات کی تخلیق کی وجہ بھی ہے، یہ روح اور جسم دونوں کا مجموعہ بھی ہے، لیکن پھر یہ ان سے بھی بلند تر ایک وجود ہے:

طلسمِ بود و عدم جس کا نام ہے آدم　　خدا کا راز ہے قادر نہیں ہے جس پہ سخن
اگر نہ ہو تجھے اُلجھن تو کھول کر کہہ دوں　　وجودِ حضرتِ انساں نہ روح ہے، نہ بدن![۳۱۶]

علامہ کے نزدیک انسان کا جسم تو (مادی وجود) فانی ہے، اور اصل وہی ہے جسے آیت:

ونفخت فيه من روحی سے واضح کیا جاسکتا ہے، یہی کلمۂ امر (روح) خودی ہے۔ ڈاکٹر اسرار احمد علامہ اقبالؒ کے تصورِ آدم کی تعبیر کرتے ہوئے کہتے ہیں:

اس پورے سلسلۂ کائناتِ مادی اور تمام عالمِ کون و مکان کی طرح خود انسان کا مادی وجود یا اس کا وجودِ حیوانی بھی خالص وہمی و خیالی اور اعتباریٔ محض ہے۔ سوائے اس کی 'انا' یا 'میں' یا 'ذات' یا 'خودی' کے، جو دراصل عبارت ہے اس کی روح سے جو اس کے وجودِ حیوانی میں پھونکی گئی ہے۔ اور جس کی اضافت اللہ تعالیٰ نے خود اپنی ذات کی طرف کی ہے...... یہ روحِ انسانی نہ وہمی و خیالی ہے، نہ عارضی و فانی بلکہ حقیقی اور واقعی بھی ہے۔ اور دائم و باقی بھی۔ خدا یا روحِ کائنات یا انائے کبیر اور اس روحِ انسانی یا انائے صغیر میں ایسا قریبی رابطہ اور لازم و ملزوم کا رشتہ ہے کہ انسان اسے پہچان لے تو خدا کو جان جاتا ہے...... اور اگر خدا کو بھلا دے، تو اپنی حقیقت بھی اس کی نگاہوں سے اوجھل ہو جاتی ہے۔[۳۱۷]

ارمغان حجاز میں علامہ ایک مصوّر اور تصویر کے مابین مکالمے سے خالق و مخلوق کے تعلق کو واضح کرتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ تصویر اپنے مصوّر سے کہتی ہے کہ کیا غضب ہے کہ ساری دنیا مجھے دیکھتی ہے لیکن میں اپنے بنانے والے تک کو نہیں دیکھ سکتی؟ اس پر مصوّر اُسے جواب دیتا ہے کہ اگر تو میری (خالق کی) حقیقت سے آشنا ہونا چاہتی ہے تو پہلے تجھے اپنے آپ پر نظر رکھنا ہوگی۔ جب تو اپنی حقیقت جان لے گی تو تجھے میری حقیقت بھی سمجھ میں آجائے گی۔

مرے دیدار کی ہے اک یہی شرط کہ تو پنہاں نہ ہو اپنی نظر سے[۳۱۸]

قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے: ولا تکونوا کالذین نسوا الله فانسٰهم انفسهم اولئك هم الفٰسقون (سورۃ حشر، آیت: ۱۹)۔ آدم رازدانِ علم الاسما بھی ہے اور آشکارائی اس کے وجود کا تقاضا ہے۔ اپنے نفس کو پہچاننا، اپنے مقام کو جان لینا ہی زندگی ہے۔ یہی وہ صفت ہے جو اور کسی مخلوق میں نہیں پائی جاتی۔ جاوید نامہ کے یہ اشعار ملاحظہ ہوں:

بر مقامِ خود رسیدن زندگی است ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
مردِ مومن در نسازد با صفات مصطفیٰؐ راضی نشد الا بذات
چیست معراج؟ آرزوے شاہدے امتحانے روبروے شاہدے[۳۱۹]

انسان کے نفس کی جو سب سے بڑی صفت ہے، وہ یہ ہے کہ اس کو شعور عطا کیا گیا ہے۔

شعور کی مختلف سطحیں ہیں۔ یہ فکرِ عام سے لے کر اعلیٰ قوتِ متخیلہ تک کا سفر طے کرتا ہوا وجدان جیسی اعلیٰ صفت کو پا لیتا ہے۔شعور کی ارتقائی شکل ہی وجدان ہے۔اور وجدان کی اقبالؒ کی فکر میں اتنی اہمیت ہے کہ وہ شعور میں انقلاب کو ہی آدمیت کی معراج قرار دیتے ہیں:۔ چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور۔[۳۲۰] شعور میں یہ انقلاب ذوق وشوق سے آتا ہے۔ یہ عروج وزوال جو عشق کی بدولت حاصل ہوتا ہے، یہ پست و بلند، یہ نشیب وفراز، یہ افراط وتفریط، یہ بے چینی و اضطراب، یہ مستی و سرور عشق ہی کے عوامل ہیں جو شعور کو بلند سے بلند کر کے وجدان کے درجے تک لے جاتے ہیں اور یہی معراجِ انسانی ہے۔ انسان کو اللہ نے اس لیے بھی ممتاز بنایا ہے کیوں کہ وہ صاحبِ ارادہ ہے اور کسی حد تک بااختیار بھی۔قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے: لیس للانسان الا ما سعیٰ۔ یہ انسان کی کوشش اور ارادہ ہی ہے جو اس سے نت نئے جہان مسخر اور دریافت کرواتا ہے۔ اسی باعث وہ ابدی و لافانی حیات تک جا پہنچتا ہے۔ اقبالؒ نا صرف دوسروں کے لیے بلکہ خود اپنے لیے بھی اسی ابدی زندگی کے خواہاں ہیں:

آنیم من جاودانِ کن مرا از زمینے آسمانے کُن مرا[۳۲۱]

انسان ارادہ کرتا ہے، پھر اس کو پورا کرنے کے لیے سعی کرتا ہے اور دونوں کی تکمیل اس لیے ہوتی ہے کہ خالق نے اسے بااختیار بنایا ہے۔ اقبالؒ بھی انسان کے اختیار اور ارادے کو کارگاہِ حیات میں پوری طرح نا صرف تسلیم کرتے ہیں بلکہ انسان کے زندہ رہنے کے لیے اس پر بہت زور دیتے ہیں۔مثال کے طور پر جہاں وہ ظاہری زمان ومکان کو شکار کر کے زمانِ مسلسل میں داخل ہونے کا درس دیتے ہیں، اس کے لیے وہ ایک شرط لازم قرار دیتے ہیں، اور وہ ہے حیاتِ نو۔مثنوی جاوید نامہ میں زندہ رود کے سوال کے جواب میں پیر رومی فرماتے ہیں کہ تخلیقِ نو سے سلطان ہاتھ آ سکتا ہے۔[۳۲۲] ایک وہ تخلیق ہے جو آب وِ گل سے ہوئی ہے، اس کی کوئی حیثیت نہیں، یہ ختم ہو جانے والی ہے،مٹ جانے والی ہے۔اصل تخلیق (تخلیقِ نو) وہ ہے جو عشق کی بدولت ہوتی ہے، پہلے والی تخلیق میں انسان کی اپنی کوئی مرضی اور اختیار شامل نہیں، تخلیقِ نو میں انسان اپنی خود اختیاری سے خود کو آشکار کرتا ہے۔اسی لیے مجبوری سے کیا جانے والا فعل گریہ و زاری کا سبب بنتا ہے اور اپنی مرضی سے کیا جانے والا فعل مسرت وفلاح کا۔اس

پیدائش میں انسان کائنات کے اندر گزر بسر کرتا ہے، تخلیقِ نو سے انسان کائنات سے باہر سفر کرتا ہے۔اسی سے پیدا ہونے والا انسان زمان و مکان پر قابض ہو کر اسے شکست دے سکتا ہے:

جانِ بیدارے چو زاید در بدن لرزہا افتد درین دیرِ کہن[۳۲۳]

خیز و خلاقِ جہانِ تازہ شو شعلہ در بر کن خلیل آوازہ شو[۳۲۴]

گردشِ ایام را برہم زند چرخِ نیلی فام را برہم زند
می کند از قوتِ خود آشکار روزگارِ نو کہ باشد سازگار[۳۲۵]

''فلک قمر'' پر یہی درس سعید حلیم پاشا دیتا ہے کہ اگر مسلمان اپنے ضمیر اور قرآن پر غور کرے تو اسے معلوم ہوگا کہ قرآن کی آیات میں سیکڑوں جہان پوشیدہ ہیں اور انسان کی خودی میں کئی زمانے کروٹیں لے رہے ہیں۔ایسا اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب اس قدیم اور فرسودہ جہان کو ترک کر دیا جائے۔سعید حلیم پاشا کہتے ہیں کہ ایک زندہ دل، صاحبِ نگاہ ہی یہ کر سکتا ہے۔[۳۲۶] مراد یہ ہے کہ وہ تقلید کی روش سے آزاد ہو کر، بنی بنائی عمارتیں توڑ کر اپنی دنیا آپ تعمیر کرے۔(رستہ بھی ڈھونڈ خضر کا سودا بھی چھوڑ دے)[۳۲۷] اقبالؒ کے نزدیک یہ دیرِ کہن مومن کے لیے نخچیر ہے۔[۳۲۸]

وہی جہاں ہے ترا جس کو تُو کرے پیدا یہ سنگ و خشت نہیں جو تیری نگاہ میں ہے[۳۲۹]

اور یہ سب انسان کے اپنے اختیار اور ارادے سے ہوتا ہے۔انسان کا یہ ارادہ، خدا کے ارادے میں دخل اندازی یا کوئی کمی بیشی نہیں۔انسان کی فعلیت اور خدا کی فعلیت میں بڑا فرق ہے۔یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں:

> فعل کا سبب خود بندہ ہے۔بندے کے کسی فعل کی شرّیت، خالقِ افعال سے منسوب نہیں ہو سکتی۔خالق کا فعل اعطائے وجود اور نظامِ کُلّی اور مصلحتِ عامۂ عالم کے اعتبار سے ہے اور اس اعتبار سے خیرِ محض اور کمال ہی کمال ہے۔[۳۳۰]

اقبالؒ کا بھی یہی عقیدہ ہے اللہ کی ذات سے سوائے خیر کے کچھ اور فعل منسوب نہیں کیا جا سکتا۔خدا سرتاپا خیر ہے۔شر یا خطا نفسِ انسانی کی پیداوار ہے، خدا اپنے بندوں پر ہمیشہ رحم ہی کرنا چاہتا ہے۔(واللہ یرید ان یتوب علیکم) (سورۃ نساء: آیت: ۳۱، ۲۸، ۲۷)۔وہ کسی پر

دھاگے برابر بھی ظلم نہیں کرتا (نساء، ۴۹، ۷۷)۔اسی لیے اس کے عفو و رحم کی صفت، باقی تمام صفات پر غالب ہے۔قرآن میں آتا ہے: ان اللّٰہ لا یظلم مثقال ذرۃ (سورۃ نساء۔آیت:۴۰)۔ پھر آتا ہے: وما اصابکم من مصیبۃ فبما کسبت ایدیکم ویعفوا عن کثیر (الشوریٰ،آیت:۳۰)۔ مراد یہ ہے کہ خدا کی ذات رحم وکرم کرنا چاہتی ہے۔اور رحم وکرم افعال خیر ہیں، جب کہ انسان خود اپنی بشریت کی بنا پر اپنے نفسوں پر ظلم کرتا ہے (سورۃ نساء، آیت:۶۴)۔اسی لیے فرمایا گیا: تمھیں جو اچھائی پہنچتی ہے وہ اللہ کی طرف سے ہے اور جو برائی ہے، وہ تمھارے ہی نفس کی کوتاہی ہے (سورہ نساء، آیت:۷۹)۔تاہم کائنات کا کوئی بھی ذرہ مشیت الٰہی کے بنا حرکت نہیں کر سکتا: قل کل من عند اللّٰہ (نساء،آیت:۷۸) سے یہی مراد ہے جیسا کہ ابو صالحؒ کا کہنا ہے کہ جو برائی پہنچے وہ تیرے نفس کا گناہ ہے اور اسے مقدر کرنے والا اللہ ہے۔اور حضرت مطرف بن عبداللہؒ فرماتے ہیں کہ تقدیر کے متعلق یہ آیت کافی ہے،لوگ خدا کی طرف سونپ نہیں دیے گئے بلکہ انھیں حکم دیئے گئے ہیں۔[۳۳۱] جیسا کہ سورۃ تغابن میں اللہ اپنے اذن کے بارے فرماتا ہے: ما اصابکم من مصیبۃ الا باذن اللّٰہ (تغابن۔آیت:۱۱)۔ چناں چہ ہر کام اذنِ ربی سے ہی ہوتا ہے۔لیکن اپنے افعال واعمال میں بندہ با اختیار اور اپنے کیے کا ذمہ دار ہے۔اسی لیے مذکورہ آیت میں آگے یہ فرمایا کہ: من یومن باللّٰہ یھدِ قلبہ۔(تغابن۔آیت:۱۱)۔یعنی بندے کا پہلے ایمان لانا ضروری ہے، اور یہی اس کا فعل ہے،اس کے بعد اللہ اس کے دل کو ہدایت دیتا ہے۔ انسان کا اختیار یہ ہے کہ وہ ایمان لائے یا نہ لائے۔نفس ہی ہے، جس کی وجہ سے انسان خیر اور شر میں فرق روا رکھتا ہے۔قرآن میں نفسِ انسانی کی تین اقسام بیان ہوئی ہیں:

نفسِ امارہ: یہ نفس کی کریہہ ترین (درجہ حیوانی) صورت ہے، جو برائی پر اکساتا ہے۔ اگر جسمِ انسانی پر اس کی حکمرانی ہو تو انسان کو گناہ پر شرمندگی بلکہ اس کا احساس تک نہیں ہوتا۔اور یہ انسان کو اسفل السافلین تک لے جاتا ہے اور وجود کو فنا کر دیتا ہے۔سورۃ یوسف میں اس کا ذکر یوں ہے: وما ابری نفسی۔ ان النفس لامّارۃ بالسوٓء الا ما رحِم ربی۔(سورۃ یوسف۔آیت:۵۳)

نفسِ لوامہ: یہ وجود کے فنا سے بقا کی درمیانی حالت ہے۔اس میں فجور وتقویٰ، دونوں کا احساس موجود ہوتا ہے۔انسان گناہ تو کرتا ہے،لیکن شر کا احساس بھی رہتا ہے۔گر انسان اس

کی اصلاح اور تزکیہ کر لے تو وہ مدارج میں بلندی کی طرف بڑھنے لگتا ہے۔ سورۃ والشمس میں اسی کا ذکر ہے: ونفس ما سوّاھا۔ فالھمھا فجورھا وتقواھا۔ قد افلح من زکّھا۔ (الشمس۔آیت:۷،۸،۹)

نفسِ مطمئنہ: یہ نفس کی لطیف تر اور اعلیٰ ترین سطح ہے، جو تمام مخلوقات میں سے صرف انسان میں پائی جاتی ہے اور اسے صاحبِ بقا بنا دیتی ہے۔ نفسِ لوامہ کے تزکیے کے بعد جو شکل بنتی ہے وہ نفسِ مطمئنہ کی ہے۔ یہاں انسان خود کو اللہ کے حوالے کر دیتا ہے، وہی کرتا ہے جو حکمِ ربی ہے، وہی دیکھتا ہے جو اللہ کو منظور ہے، وہی چاہتا ہے جو اللہ کی رضا ہے۔ یہ انسان کو احسن التقویم کے درجے پر لے جاتا ہے۔ سورۃ فجر میں انسان کو اسی نفس کی طرف لوٹ جانے کا حکم دیا گیا ہے: یا ایتھاالنفس المطمئنۃ۔ ارجعی الی ربك راضیۃ مرضیۃ، فادخلی فی عبادی، وادخلی جنتی۔ (سورۃ فجر۔آیت:۲۷ تا ۳۰)

ابن مسکویہ نے نفس کی جو تین اقسام بیان کی ہیں وہ بھی یہی ہیں۔ جن کے اتحاد کو وہ وحدت قرار دیتا ہے۔[۳۳۲] علامہ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ نفسِ انسانی چوں کہ مختلف مدارج رکھتا ہے اس لیے اس کے مراتب کے اعتبار سے ہی افعال کا تعین ہوتا ہے۔ وجودِ انسانی ایک شرر ہے جس کی نمو خودی سے پیدا ہوتی ہے۔ خودی ہی وجود کے مقامات کا تعین کرتی ہے۔ اگر خودی ممکن ہو تو وجود کے مقامات نہایت بلند (نفسِ مطمئنہ) ہیں اور خودی ناپید ہو تو مقاماتِ پست (نفسِ امارہ) میں وجود کو لے جاتی ہے جہاں سوائے فنا کے کوئی چارہ نہیں۔[۳۳۳]

بانگِ درا کی نظم ''سیرِ فلک'' کا موضوع یہی ہے کہ ہر انسان اپنے اعمال کا ذمہ دار ہے اسی لیے اس کی جزا یا سزا کا حق دار ٹھہرایا جاتا ہے:

میں نے پوچھی جو کیفیت اس کی　　حیرت انگیز تھا جوابِ سروش
یہ مقامِ خُنک جہنم ہے　　نار سے، نور سے تہی آغوش
شعلے ہوتے ہیں مستعار اس کے　　جن سے لرزاں ہیں مردِ عبرت کوش
اہلِ دنیا یہاں جو آتے ہیں　　اپنے انگار ساتھ لاتے ہیں[۳۳۴]

انسان با اختیار ہو گا تبھی وہ خود کی اصلاح کر سکے گا۔ علامہ شاعرانہ پیرائے میں نفسِ امارہ

کی اصلاح کے بعد نفسِ مطمئنہ تک رسائی کا پیغام دیتے ہیں۔ اسرارِ خودی کا مرحلۂ دوم اسی فلسفۂ قرآنی کی تفسیر ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ انسان کے نفس میں خود احتسابی کی استطاعت موجود ہے۔ بغیر بیرونی سہاروں کے، وہ اپنی خود اصلاح کر سکتا ہے:

نفسِ تو مثلِ شُتر خودپرور است　　خود پرست و خود سوار و خود سر است
مرد شو آور زمامِ او بکف　　تا شوی گوہر اگر باشی خزف[۳۳۵]

فکرِ اقبالؒ میں یہ نکتہ زیادہ اہم ہے کہ تمام اعمالِ انسانی میں اس کی ذاتی کوشش کا بہت عمل دخل ہے۔ اگر انسان اپنی فطرت (نفس) کو پہچان لے اور اس کے باطن میں موجود خیر کی پرورش کرے تو اس کی فکر و عمل دونوں کی اصلاح ہو جاتی ہے۔ اس طرح تمام افکارِ نیک و بد کا دارومدار انسان کی ذاتی صوابدید پر ہے۔ وہ اپنی کوشش سے قوائے روحانی (وجدان و فکر) میں اضافہ کر سکتا ہے اور اگر کوشش نہ کرے تو ان میں تنزلی بھی آ سکتی ہے۔ سقراط نے یہ کہا تھا کہ نفسِ انسانی دو قسم کے شہپروں پر مشتمل ہے۔ ایک شہپر خیر کا اور دوسرا بدی کا نمائندہ ہے۔ انسان نیک اعمال کرے تو شہپر آفاق کی طرف اڑنے لگتا ہے اور جتنا بلند ہوتا چلا جاتا ہے اس کی روحانی طاقتوں اور فکری صلاحیتوں میں اتنا ہی اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے لیکن جس قدر برائیوں میں مشغول ہوتا ہے، شہ پر کی طاقت اس قدر کم ہوتی جاتی ہے اور اس کے پر جھڑنے لگتے ہیں اور انسان پستی میں گھرتا چلا جاتا ہے۔[۳۳۶] اقبالؒ انسان کے عمل کو ہر شے کا محرکِ اولیٰ قرار دیتے ہیں۔ یہی شے ہے جو انسان کو اچھا یا برا ثابت کرتی ہے۔

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے[۳۳۷]

یوں اقبالؒ اور سقراط کی فکر میں فلسفۂ خیر و شر کے حوالے سے ایک مماثلت پائی جاتی ہے لیکن اقبالؒ کی فکر کا منبع قرآن ہے۔ اُن کا فلسفہ ایک نقطے پر آ کر سقراط سے جُدا ہو جاتا ہے اور وہ یہ کہ سقراط ان تمام افعالِ نیک و بد کی بنیاد عقل کو ٹھہراتا ہے، اقبالؒ کے نزدیک ان کا مرکز قلب یا روحِ انسانی ہے۔ جب انسان نفسِ امارہ پر سوار ہو جاتا ہے، تو گویا وہ اپنی روح کو حق کے حوالے کر دیتا ہے (یا ایتھاالنفس المطمئنۃ۔ ارجعی الی ربك راضیة مرضیة،) پھر وہ کسی

باطل کے آگے سر نہیں جھکاتا۔ اس کے دل میں کسی شے کا خوف نہیں رہتا، اس کا مقصود صرف اور صرف اللہ کی رضا کو پانا ہے۔ وہ مال کی محبت کو فنا کر دیتا ہے، خویش واقربا اور زن کی محبت کو، وطن کی محبت کو اللہ کی محبت پر قربان کر دیتا ہے۔ سورۃ تغابن میں ارشاد ہوتا ہے: یایھا الذین امنوا ان من ازواجکم واولادکم عدوا لکم فاحذروھم (سورۃ تغابن، آیت: ۱۴)۔ پھر فرماتا ہے: انما اموالکم واولادکم فتنۃ۔ (سورۃ تغابن، آیت: ۱۵)

حُبِّ مال و دولت و حبِ وطن　　حبِ خویش و اقربا و حُبِ زن

اللہ فرماتا ہے: ومن یوق شح نفسه، فاولئك هم المفلحون۔ (سورۃ تغابن، آیت: ۱۵)

اقبالؒ لکھتے ہیں:

امتزاجِ ما و طیں تن پرور است　　کشتۂ فحشا، ہلاکِ منکر است
حبِ دولت را فنا سازد زکوٰۃ　　ہم مساوات آشنا سازد زکوٰۃ
دل ز حتیٰ تنفقوا محکم کند　　زر فزاید الفتِ زر کم کند
ایں ھمہ اسبابِ استحکامِ تُست　　پختۂ محکم اگر اسلامِ تست
اہلِ قوت شو ز وردِ یا قوی　　تا سوارِ اشترِ خاکی شوی

یہ سب اسی شرط پر ہے کہ انسان خود کوشش و ارادہ کرے۔ اقبالؒ یونانی فلسفۂ جبر و قدر کی نفی کرتے ہیں اور اسرارِ خودی میں افلاطون کو شدید تنقید کا نشانہ بناتے ہوئے اسے گوسفندِ قدیم قرار دیتے ہیں اور اس کے مسلک سے احتراز برتنے کا درس دیتے ہیں۔[۳۳۸] مثنوی کے اس باب میں افلاطون کے مردہ فلسفے کی تفسیر بیان کرتے ہوئے اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ وہ ''ذوقِ عمل سے محروم'' تھا، ہر شے کو معدوم (فلسفۂ مثال) قرار دے کر اس نے مردہ دلی کو فروغ دیا، اس کا فلسفہ نشو و نما کے ذوق سے عاری اور زندگی کی تڑپ سے بے خبر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقوام کو اس کا فلسفہ عمل کے شوق سے بے نیاز کر کے راہبانیت کا درس سکھاتا ہے۔ مردہ دلوں کے لیے موت ہی بہتر ہے۔ لہٰذا وہ عالمِ اعیان میں خوش ہیں۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اُس کا آہو لطفِ خرام سے بے بہرہ اور اُس کا کبک لذتِ خرام سے محروم ہے، اس کی شبنم رم کی طاقت سے بے نصیب اور اس کے طائر کا دل زندگی کی حرارت سے خالی ہے۔ افلاطون کے بارے میں

لکھتے ہیں۔ اُس نے اپنا دل افیون زدہ دُنیا سے جو مستی و بے ہوشی و بے عملی کی دنیا ہے، لگا لیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اقوامِ عالم اُس کے سُکر اور موت آور فلسفے کا شکار ہو گئیں اور ذوق عمل سے محروم رہ گئیں۔[۳۳۹] اقبالؒ جبریت کے سخت خلاف ہیں کیوں کہ یہی وہ فکر ہے جس نے مسلمانوں، خصوصاً ہندوستان کے مسلمانوں میں بے عملی کو فروغ دیا۔ انھوں نے جبر و قدر کے ان تصورات کے خلاف بھرپور جہاد کیا۔ ارمغانِ حجاز میں لکھتے ہیں:

خبر نہیں کیا ہے نام اس کا، خدا فریبی کہ خود فریبی
عمل سے فارغ ہوا مسلماں بنا کے تقدیر کا بہانہ[۳۴۰]

انسان کے مزاج اور اس کی کیفیات میں مسلسل تلاش اور جد و جہد اُس کے جذبۂ حیرت کے باعث ہوتی ہے۔ یہی جذبہ اُس کے اندر تلاش اور کھوج کی آرزو پیدا کرتا ہے۔ آرزو وہ جذبہ ہے کہ اپنی کھوج ساتھ ساتھ وہ کائنات اور تمام فطری مظاہر اور ما فوق الطبیعی اشیا کی دریافت اور اُن تک رسائی چاہتا ہے۔ جمشید کا جام اسی دریافت کے جذبے کا شاہد ہے کہ اُس نے معلومات تک رسائی کی آرزو میں ایک ایسا پیالہ بنا لیا جس میں اُسے ساری کائنات دکھائی دیتی تھی۔ اپنی معرفت اور کائنات کی کھوج کی آرزو انسان کے قلب میں ہمیشہ سے موجود رہی ہے:

یہ پریشانی مری سامانِ جمعیّت نہ ہو یہ جگر سوزی چراغِ خانۂ حکمت نہ ہو
ناتوانی ہی مری سرمایۂ قوت نہ ہو رشکِ جامِ جم مرا آئینۂ حیرت نہ ہو
یہ تلاش متصّل شمع جہاں افروز ہے توسنِ ادراک انساں کو خرام آموز ہے[۳۴۱]

انسان کے اسی ذوقِ استفسار کا ذکر وہ ''عہدِ طفلی'' میں ایک بچے کی نفسیات کے حوالے سے کرتے ہیں کہ ایک بچہ جب آسمان کی طرف لپکتا ہے، پہروں سوئے فلک تکتا رہتا ہے۔ اپنی ماں سے کوہ وصحرا کے بارے میں سوال کرتا ہے تو اُس کی روح ونفس میں موجود ادراک کے حصول کا ایک جذبہ کام کر رہا ہوتا ہے۔ ایک طفل سادہ اپنے اردگرد موجود ہر شے کے بارے میں جلد از جلد جان لینا چاہتا ہے۔ اس سے اُس کے حصولِ ادراک کے جذبے کی تسکین ہوتی ہے۔ مسلسل کھوج اور عمل ہی انسان کی فطرت کا خاصہ اور تخلیق کا مقصد ہے، انسان کو خدا نے آنکھ، کان، ناک اس لیے دیے ہیں تا کہ وہ انھیں استعمال میں لائے:

یہی آئین قدرت ہے یہی اسلوبِ فطرت ہے
جو ہے راہ عمل میں گامزن، محبوبِ فطرت ہے[۳۴۲]

نرا نظارہ ہی اے بو الہوس مقصد نہیں اس کا
بنایا ہے کسی نے کچھ سمجھ کر چشمِ آدم کو[۳۴۳]

آرزو کی تلوار کا زخمی رہنا ہر انسان کا مقصد ہے۔ وہ ایسی زندگی پر افسوس کرتے ہیں جو بے مقصد و بے آرزو ہے۔ ''نظم چاند'' میں وہ انسان کو اسی بنا پر دیگر مظاہر پر فوقیت دیتے ہیں کہ وہ خود آگاہ، اپنی ہستی کے مقصد سے واقف ہے۔[۳۴۴] ''سرگذشت آدم'' میں انسانی شعور و آگہی کو ہی اصل وجہ قرار دیتے ہیں کہ جس کی وجہ سے وہ جنت جیسے پُر رونق اور نعمتوں سے بھر پور مقام کو بھی انسان نے ناکافی سمجھا۔ کیوں کہ وہاں اُس کو گو ہر شے میسر تھی لیکن اس کی طبعیت میں آرزو، جستجو، طلب، ذوق آگہی کا جو مادہ موجود تھا، ذوقِ عمل کا جو رویّہ تھا، اُس کی تسکین کا سامان میسر نہیں تھا۔ اُس کے تغیر پسند مزاج کو زیرِ فلک رہنا ہی پسند آیا۔ اُس نے اپنی عقل کے بل بوتے پر رہنا پسند کیا اور کائنات میں گھوما پھرا، ممالک اور اقوام کو زیر نگیں کیا، اشیا کو مسخّر کیا، اجرام فلکی تک کو جا پہنچا لیکن سکون اگر پایا تو اسی ایک مقام پر جہاں وہ اپنے آپ کو دریافت کر سکتا تھا، یعنی قلب۔ اسی نے رازِ ہستی کی خبر دی۔[۳۴۵] نظم ''انسان'' میں وہ قدرت کے اس ''عجیب ستم'' کا گلہ کرتے ہیں کہ ایک طرف خدا نے انسان کی نگاہ سے اپنے حقائق کا راز چھپایا، پھر اُس کی نظر میں اس راز کی کھوج لگانے کا ذوق پیدا کر دیا۔ اور یہ ذوق اس قدر بے تاب ہے کہ کائنات میں انسان کی زندگی آغاز تا انتہا حیرت ہے۔[۳۴۶] اس کا جسم خاکی ''کوئے آرزو کا غبار'' ہے۔[۳۴۷] اپنے آپ کی معرفت کے مقصد سے اگر وہ نا آشنا ہے تو اس طرح مٹ جائے گا کہ اُس کا نام ونشان باقی نہیں رہے گا:

نہیں ہے غیر از نمود کچھ بھی جو مدّعا تیری زندگی کا
تو اک نفس میں جہاں سے مٹنا تجھے مثال شرار ہو گا[۳۴۸]

آرزو کی اقبال کی فکر میں اس قدر اہمیّت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ انسانیت کا نغمہ اس وقت تک مکمل ہی نہیں ہوتا جب تک اس میں آرزو اور غم کی آمیزش نہ کی جائے۔ انسان کی روح

کو زینت ہی غم دیتا ہے۔ خدا نے انسان کو زندگی اس لیے عطا نہیں کی کہ وہ اُس کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دے گا بلکہ اس کی تخلیق کا مقصد اس سے بڑھ کر ہے۔ ''والدہ مرحومہ کی یاد میں'' وہ انسان کی انھی صلاحیتوں اور فطرتِ انسانی کی گونا گونی کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ انسان وہ ہستی ہے جس کی نظر سوئے افلاک رہتی ہے اور اس کے مقاصد قدسیوں سے بھی پاکیزہ تر ہیں۔ وسیع تر افلاک اور آسمان اُس کی آنکھ کے ایک نقطے میں موجود ہیں۔ اس سے اس کی عظمت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ اس لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ ایک حقیر شرارے کی طرح ہے اور بُجھ جائے یا آفتاب اور ستاروں کی طرح ایک روز پامال ہو جائے گا۔ بلکہ اس کو عظیم تر مخلوق، احسن تقویم بنایا ہے تو اس کے مقاصد بھی عظیم ہیں۔ چناں چہ انسان میں اگر ذوق ہو تو وہ رنگ و بُو خود ہی پیدا کر کے اپنا گلستان بنا سکتا ہے۔ صاحبِ آرزو ہونا ہی انسان کو شیوہ ہے اور یہی شے زندگی کو قائم رکھتی ہے، آرزو کی بدولت ہی انسان متحرک رہتا ہے اور یہی اسے آگے سے آگے لے جانے میں مدد دیتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے انسان کو خدا کے ساتھ ساتھ اس کے بندوں سے بھی ربط قائم کرنے کا درس دیا ہے۔ آرزو نہ رہے، یا ختم کر دی جائے، جیسا کہ تصوف کا ایک مکتبۂ فکر اس کی باقاعدہ تربیت دیتا ہے، تو انسان بن باس لے لے۔ یوسف سلیم چشتی لکھتے ہیں:

> چوں کہ خدا کا ناقص تصور دماغوں میں جاگزیں ہوا اس لیے نہ انسان خدا کا خلیفہ بن سکا اور نہ یہ کائنات اس کی جولاں گاہ بن سکی۔ بلکہ اس کے برعکس انسان نے یہ محسوس کیا کہ میں کسی آفت میں پھنس گیا ہوں، یہ دنیا سراسر عذاب کا گھر ہے۔ روح اور جسم کا ارتباط دراصل ایک عقوبت ہے جو سابقہ گناہوں کی پاداش ہے۔ اب اس ارتباط کو کیسے باطل کیا جائے؟ اس کی صورت یہ ہے کہ آرزو کو ختم کر دو۔ آرزو کیسے ختم ہو؟ عورت سے قطع تعلق کر لو۔ رہبانیت اختیار کر لو، بستی چھوڑ کر جنگل میں ڈیرا لگاؤ، جسم کو دکھ پہنچاؤ۔ خواہشات کا خاتمہ کر دو تاکہ مرنے کے بعد ہماری روح کسی جسم سے وابستہ نہ ہو سکے۔ خواہش سب مصیبتوں کی جڑ ہے۔[۳۵۰]

انسان کے لیے اس سے زیادہ شرم ناک بات اور کوئی نہیں ہوسکتی کہ وہ زندگی سے فرار حاصل کر لے۔ آرزوؤں کو مارنا، یا پیدا ہی نہ ہونے دینا۔ دنیا میں اپنے آنے پر افسوس کرنا نا صرف انسانیت کی تذلیل کرنا ہے، بلکہ خدا کے ارادوں کی بھی۔ اسلام زندگی کو اللہ کی ایک

نعمت گراں مایہ قرار دیتا ہے اور کائنات میں اس کا حصہ مقرر کرتے ہوئے اپنے اپنے حصے کو اخذ کرنے کی تلقین کرتا ہے:

آرزو کے خون سے رنگیں ہے دل کی داستاں
نغمۂ انسانیت کامل نہیں غیر از فغاں[۳۵۱]

آرزو نورِ حقیقت کی ہمارے دل میں ہے
لیلیِ ذوقِ طلب کا گھر اسی محمل میں ہے[۳۵۲]

خدا تجھے کسی طوفاں سے آشنا کر دے
کہ تیرے بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں[۳۵۳]

انسان یہ سمجھتا ہے کہ آب وگل کی یہ دُنیا ہی اُس کا مقدّر رہے۔ اس کے علاوہ اُس کے نصیب میں اور کچھ نہیں حالاں کہ حقیقت کچھ اور ہے۔ حقیقت میں تو یہ دُنیا جس میں عناصر کا کھیل رچایا گیا ہے عارضی اور فانی دنیا ہے۔ اصل دُنیا دل ونظر، روح و باطن کی دنیا ہے اور یہ زمان ومکان اس وقت ہاتھ آتے ہیں جب خدا کا جلوہ ظاہر ہو جائے، یعنی انسان اس کو پا لے تو آب وگل کی اس دنیا کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ تمام حجاب ونقاب اٹھ جاتے ہیں۔ کائنات اور انسان کی تقدیر کا مفہوم سمجھ میں آنے لگتا ہے۔ یہ ردائے نیلگوں جس کو وہ اپنا آسمان سمجھ بیٹھا تھا جب چاک ہوتا ہے تو جلوۂ خداوندی نظر آنے لگتا ہے۔ فطرت انسان کو خود بخود کائنات کے رازوں سے آگاہ کرتی رہتی ہے۔ طبعاً اس میں اسرار کو منکشف کرنے کا ذوق پایا جاتا ہے۔ اس کے باوجود کائنات کے کچھ اسرار ایسے ہیں جن کو صرف انسان ہی وا کر سکتا ہے۔ کیوں کہ اگر سب کچھ دیگر مخلوقات کر لیتیں تو انسان کی تخلیق کی ضرورت نہ رہتی۔ اس لیے فطرت اپنی تمام تر وسعتوں اور گہرائیوں اور تنوّع کے باوجود ہر راز نہیں کھول سکتی۔ اس کے لیے انسانی قلب وروح درکار ہے:

بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت جو اس سے نہ ہو سکا، وہ تُو کر![۳۵۴]

تری خاک اس خاک داں سے نہیں جہاں تجھ سے ہے، تُو جہاں سے نہیں
بڑھے جا یہ کوہِ گراں توڑ کر طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر[۳۵۵]

مادہ و روح

ہر جہان اپنے اندر دو کیفیات رکھتا ہے: ایک مادی، دوسرا روحانی۔ مادی کائنات محض رنگ و بُو کی دنیا ہے۔ اصل جہان وہ ہے جو انسان اپنی روحانی صلاحیتوں کے زور پر تخلیق کرتا ہے۔ ''ساقی نامہ'' میں اس مادی کائنات کے بارے یوں بیان کرتے ہیں:

یہ عالم، یہ بت خانۂ چشم و گوش جہاں زندگی ہے فقط خورد و نوش[۳۵۶]

اقبالؒ مادی کائنات کو زیادہ اہمیت نہیں دیتے کیوں کہ مادہ بے جان اور غیر متحرک ہے، اس میں حرکت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب اس پر کسی اور شے سے قوت لگائی جائے۔ مادہ خواہ کسی بھی حالت میں ہو اُن کے نزدیک حادث ہے اور مٹا دیا جا سکتا ہے۔ نکلسن کے نام مکتوب میں وہ واضح طور پر لکھتے ہیں:

جدید طبیعیات سے ہمیں معلوم ہوا ہے کہ مادی قوت کے جزو لایتجزیٰ نے ہزار ہا سال تک ارتقائی مدارج طے کرنے کے بعد موجودہ صورت اختیار کی ہے پھر بھی وہ فانی ہے اور مٹا دیا جا سکتا ہے۔ قوتِ ذہنی جو ہر یعنی ذاتِ بشر کی بھی یہی کیفیت ہے...... صد ہا برس کی مسلسل جدو جہد اور تصادم و پیکار کے بعد وہ موجودہ صورت تک پہنچا ہے، پھر بھی عوارضِ ذہنی کے مظاہرِ مختلفہ سے اُس کی بے ثباتی اور عدم استحکام ظاہر ہے۔[۳۵۷]

مکتوب ہذا میں مزید لکھتے ہیں کہ ممکن ہے کہ مستقبل میں انسانی عقل بعض ایسی قوتیں عرصۂ شہود میں لے آئے جو ابھی تک ناپید ہیں، لیکن اس سب کے باوجود اُن کا بنیادی نصب العین یہی رہے گا کہ عقلِ انسانی اور تمام مادی قوتیں فانی اور حادث ہیں۔[۳۵۸] اقبالؒ کے نزدیک تمام قلبی عوامل کے پیچھے جذبات و احساسات عمل پیرا ہوتے ہیں۔ مادے کو متحرک رکھنے کے لیے روح کی ضرورت لازماً پیش آتی ہے اور عشق و محبت جیسے روحانی جذبات ہی مادے کی زندگی کا سبب بنتے ہیں:

بخاکِ ما دلے، در دل غمے ہست ہنوز ایں کہنہ شاخے را نمے ہست[۳۵۹]

جسمِ انسانی روح کے بغیر مردہ ہے۔ ایک ایسا جسم جو روح سے عاری، جذبے سے بے خبر ہو، جو صرف مادہ ہو، مٹی کا پُتلا ہو، زمین کے لیے نا قابلِ برداشت بوجھ کی طرح ہوتا ہے۔ یوں تو زمین نے اپنی پُشت پر بھاری بھرکم پہاڑوں کا بوجھ اٹھا رکھا ہے۔ اور ان پہاڑوں کے مقابلے

میں انسان کا وجود ایک غبار کی طرح ہے لیکن زمین کو یہ وجود اس وقت اُن پہاڑوں سے بھی زیادہ گراں گزرتا ہے جب یہ روح سے خالی ہو۔ اس لیے وہ مردہ کو نگل لیتی ہے:

زمین بہ پُشتِ خود الوند و بے ستوں دارد
غبارِ ماست کہ بر دوشِ او گراں بود است[۳۶۰]

یہی جسم اگر عشق و جذبے کی حرارت سے آشنا ہو جائے تو وہ بقائے دوام حاصل کر لیتا ہے۔ جسم کے رُباب پر عشق کے مضراب کو مارنے کی ضرورت ہمیشہ رہتی ہے۔ جبھی اُس سے نغمے اور دلکش سرود باہر نکلتے ہیں:

ضربتے باید کہ جانِ خُفتہ برخیزد زخاک   نالہ کے بے زخمہ از تارِ رُباب آید بروں
درگذر از خاک و خود را پیکرِ خاکی مگیر   چاک اگر در سینہ ریزی ماہتاب آید بروں[۳۶۱]

ایک اور جگہ فرماتے ہیں:

فشاں یک جرعہ بر خاکِ چمن از بادۂ لعلے
کہ از بیمِ خزاں بیگانہ روید نرگس و لالہ
جہانِ رنگ و بو دانی، و لے دل چیست می دانی؟
مہے کز حلقہ آفاق سازد گردِ خود ہالہ[۳۶۲]

اقبالؒ روح کو شراب سے اور جسم کو پیمانے سے تشبیہ دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ شراب کے لیے پیمانے کی ضرورت رہتی ہے لیکن بادہ نوش کی مستی، شراب کی بدولت ہے۔ پیمانہ تو محض آلہ ہے:

مستی ز بادہ می رسد و از ایاغ نیست   ہر چند بادہ را نتوان خورد بے ایاغ[۳۶۳]

روح، جسم کے بغیر بھی اپنا وجود رکھتی ہے لیکن اُسے اپنے اظہار کے لیے مادے کی ضرورت ہے۔ یہ ایک ربط باہمی ہے۔ دونوں کو ایک دوسرے کی ضرورت رہتی ہے۔ فلسفی محض مادے کو اہمیت دیتا ہے اور صوفی محض روح کو؛ اقبالؒ دونوں کو ساتھ لے کر چلتے ہیں اور اس بات پر زور دیتے ہیں کہ جسم کو روح کی ہمیشہ ضرورت رہتی ہے۔ زبورِ عجم میں لکھتے ہیں:

تن زندہ و جاں زندہ ز ربطِ تن و جاں است
با خرقہ و سجادہ و شمشیر و سناں خیز[۳۶۴]

گلشنِ راز، جدید میں دوٹوک الفاظ میں اس نکتے کو بیان کیا ہے:

تن و جاں را دوتا گفتن کلام است — تن و جاں را دوتا دیدن حرام است
بجاں پوشیدہ رمزِ کائنات است — بدن حالے ز احوالِ حیات است
عروسِ معنی از صورت حنا بست — نمود خویش را پیرایہ ہا بست
حقیقت روئے خود را پردہ باف است — کہ او را لذتے در انکشاف است[۳۶۵]

اقبالؒ نہ ہی تو مادہ پرستوں کی طرح محض مادیت کا راگ الاپتے ہیں، نہ ہی روحانیت پرستوں کی طرح محض روح کو سب کچھ سمجھتے ہیں بلکہ وہ مادہ اور روح دونوں کو اپنے اپنے مقام پر رکھ کر دیکھتے ہیں۔ جہاں جسم روح کے بغیر مردہ ہے اسی طرح روح کو بھی اپنے اظہار کے لیے جسم کے پردے کی ضرورت رہتی ہے۔ اہلِ مغرب اور خصوصاً کلیسیا نے سب سے بڑی حماقت یہ کی کہ روح کو بدن سے الگ کر دیا، نتیجہ یہ ہوا کہ مذہب و سیاست ایک دوسرے سے الگ ہو گئے اور یہی نظریہ معاشرتی انتشار اور اخلاقی زوال کا سبب بنا۔ مذہب صرف کلیسا تک اور سیاست صرف حکومت تک محدود ہو کر رہ گئی۔ جس نے خانقاہی نظام کو فروغ دیا۔ مذہب چند لوگوں تک مخصوص ہو کر رہ گیا، اُسے خانقاہوں میں بند کر دیا گیا۔ حکومتی معاملات سے مذہب کو بے دخل کرنے کا نتیجہ اخلاقی بے راہ روی نکلا جو یورپ کا سب سے بڑا مسلک بن گیا۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ترکوں نے بھی یہی غلطی کی کہ مذہب کو حکومت سے الگ کر دیا گویا جسم سے اُس کی روح نکال دی چناں چہ مغربی نظریات مُردہ، باطل اور فرسودہ و متعفن ہو گئے۔ جس نے بالآخر تمام مغربی فلسفے کو مُردہ و بے جان کر دیا۔ مثنوی ''بندگی نامہ'' میں وہ چاند کی زبان سے روح کی نور سے بے خبری کا گلہ کرتے ہیں۔ جو یہ کہتا ہے کہ خدا نے اُسے اس بے جان، مردہ اور مردم پرست دنیا کا طواف کرنے پر مامور کر رکھا ہے جو دُنیا روح سے بے گانہ ہے اور آب و گِل کی اسیر ہو چکی ہے۔ اور خدا سے گلہ کرتا ہے کہ یا تو میرے لیے اس مادی جہان کو روح سے آشنا کر، یا پھر اس کی خاک سے کوئی اور آدم پیدا کر۔[۳۶۶] جاوید نامہ کے باب ''تمہیدِ زمینی'' میں رومیؒ، مرید ہندی کو روح اور جسم کے اسی تعلق کی وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ روح جسم کے احوال میں سے نہیں بلکہ جسم، روح کے احوال میں سے ایک حال ہے۔ مادیت پرست

روح کو جسم کی ایک حالت قرار دیتے ہیں، اسی لیے عقل پر بھروسہ کر لیتے ہیں:

اے کہ گوئی محملِ جان است تن — سرّ جاں را درنگر، بر تن متن
محملے نے، حالے از احوالِ اوست — محملش خواندن فریب گفت گوست
چیست جاں؟ جذب و سرور و سوز و درد — ذوقِ تسخیرِ سپہرِ گرد گرد
چیست تن؟ با رنگ و بُو خو کردن است — با مقامِ چار سو خو کردن است[۳۶۷]

روح کی وسعت زمین سے آسمان تک ہے۔ جسم کے لیے ہزاروں رکاوٹیں ہیں لیکن روح کے لیے مُشتِ خاک کسی قسم کی رکاوٹ کھڑی نہیں کر سکتی۔ حتیٰ کہ جسم ختم ہو جائے، گل سڑ کر ہڈیوں کا ڈھیر بن جائے یا بالکل ہی فنا ہو جائے، تب بھی روح برقرار رہتی ہے۔ روح کی منازل کی نشان دہی کرتے ہوئے اقبالؒ، پھول اور سورج کی مثال پیش کرتے ہیں کہ جس طرح پھول کا رنگ و بُو سورج کی حدت کے باعث ہے جو پھول کی رگوں میں خون بن کر دوڑتی ہے۔ سورج کی کرن کائنات اور اپنے درمیان کے سیکڑوں پردوں کو چیرتی ہوئی اپنے مقام تک جا پہنچتی ہے، اسی طرح روح بھی مادی کائنات کے ہزاروں پردوں کو چیر کر مکاں سے لامکاں کی طرف دوڑتی ہے۔ آفتاب کا نور اپنے وجود کے لیے آفتاب کا منتظر رہتا ہے۔ اسی طرح روح بھی جسم کے سانچے میں ڈھلی ہوتی ہے۔ لیکن اس کی وسعتیں اور مقامات جسم سے الگ اور ماورا ہیں۔ روح ہمیشہ مکان سے لامکان کا سفر کرتی ہے اور ایسی روح جو ان مادی دُنیا سے ماورا ہو جاتی ہے، اقبالؒ اُسے جانِ پاک (مقدس روح) کہہ کر بلاتے ہیں:

ہم چناں از خاک خیزد جانِ پاک — سُوئے بے سوئی گریزد جانِ پاک
در رہِ او مرگ و حشر و حشر و مرگ — جُز تب و تابے ندارد ساز و برگ[۳۶۸]

روح آسمان کی وسعتوں میں غوطے لگاتی ہے اور اپنی دریافت کرتی ہے اس عمل سے اس کے سامنے نو آسمان، نو خیبروں کی طرح ہیں۔ وہ ہر خیبر کو اللہ کی مدد سے فتح کرتی ہے۔ وہ محکم ہے، متحرک ہے، چاک و چو بند رہتی ہے۔ وہ اس معراج تک جا پہنچتی ہے کہ جہاں جبرئیلؑ کی بھی رسائی نہیں۔ روح کا یہ اعلیٰ ترین مرتبہ صرف اور صرف رسول اللہ حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کو عنایت کیا گیا ہے اور یہ وہ مقام ہے جہاں عبدیت اپنا انتہائی رُتبہ حاصل کرتی ہے:

تا ز ''مازاغ البصر'' گیرد نصیب بر مقامِ ''عبدہٗ'' گردد رقیب[۳۶۹]

فلکِ مریخ کی صفت بیان کرتے ہوئے علامہ نے لکھا ہے کہ یہ وہ جگہ ہے جہاں روح کی قدر بڑھ جاتی ہے۔ عالمِ دُنیا میں روح، جسم کی قید میں ہے۔ لیکن عالمِ مریخ میں جسم، روح کی قید میں نظر آتا ہے۔ دل جس وقت، بدن کو اپنی منزل بنالیتا ہے تو وہ جو کچھ چاہتا ہے، آب و گل کی خاطر کرتا ہے۔ اہلِ مریخ کے لیے روح وہی مقام رکھتی ہے جو اہلِ زمین کے لیے، جسم۔ وہ صاحبان جو جسم پر روح کو فوقیت دیتے ہیں، اقبال نے ان کے لیے بڑے خوبصورت الفاظ استعمال کیے ہیں اور اُن کو ایک ایسے شہر (مُر غدین) کا باشندہ دکھایا ہے جس کے تمام افراد شیریں گفتار، خوب رُو، نرم خُو اور سادہ پوش ہیں۔ فلک مریخ کی ارواح کی علامہ نے جو صفات بیان کی ہیں ان کو پڑھ کر رسول اللہ ﷺ اور ان کے صحابہ کرامؓ کا دور ذہن میں آتا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہ لوگ مادی اشیا کی فکر میں اپنا وقت ضائع نہیں کرتے بلکہ روح کو بلند سے بلند اور پُختہ سے پُختہ تر کرنے کی جد و جہد میں لگے رہتے ہیں۔ حتیٰ کہ زمان و مکان کے رازوں سے آشنا ہو جاتے ہیں۔ یہ لوگ دولت، مادیت اور دنیاوی جاہ وجلال کو کسی خاطر میں نہیں لاتے اور جو کچھ کرتے ہیں، عوام کی فلاح و بہبود کے لیے اور خدمتِ خلق کے لیے کرتے ہیں۔

خدمت آمد مقصدِ علم و ہنر کارہا را کس نمی سنجد بزر
کس ز دینار و درم آگاہ نیست ایں بتاں زا در حرم ہا راہ نیست[۳۷۰]

وہ تمام ارواح جو جانِ پاک کا رُتبہ اختیار کر لیتی ہیں فلکِ مریخ پر اہمیت کے لحاظ سے برابر ہیں۔ اُن کے مدارج صرف تقدس کی بنا پر ہیں۔ جو روح تقدس میں بڑھ کر ہے، اس کا مقام بھی اتنا ہی بلند ہے اور یہ عظمت و رُتبہ محض تقدیرِ حق ہے، جس پر سبھی ارواح قانع ہیں:

سائل و محروم تقدیرِ حق است حاکم و محکوم تقدیرِ حق است
جُز خدا کس خالقِ تقدیر نیست چارۂ تقدیر از تدبیر نیست[۳۷۱]

مادیت (جسم) کو ثانوی درجہ دے کر اقبالؒ جسم کی اہمیت کو قطعاً رد نہیں کر دیتے جیسا کہ ماقبل کے روحانیین نے کیا تھا۔ بقول اقبال، اسلامی عقائد اور قرآنی فکر جب یہ درس دیتے ہیں کہ سیرو فی الارض اور افلا تتفکّرون اور وفی انفسکم افلا یبصرون۔ تو اس کا مطلب

یہ ہے کہ مادے کو بالکل ہی رد نہیں کیا جا سکتا۔ اسی لیے علامہ روحِ قرآن کو یونانی فلسفے کی ضد قرار دیتے ہیں،[۳۷۲] فلسفہ یونان میں کائنات سے متعلق دو انتہائیں پائی جاتی ہیں، یا تو مادہ ہی پر مکمل انحصار کیا جاتا ہے (فطرتیت) اور یا پھر روح کی اہمیت اس قدر ہے کہ مادہ قطعاً رد کر دیا جاتا ہے (روحیت)۔ دوسری طرف یونانی فلسفے میں صرف فرد کے مطالعے پر زور دیا گیا ہے جیسا کہ سقراط نے صرف انسان کے مطالعے پر اپنی توجہ مرکوز رکھی، جب کہ بقول علامہ، قرآن مشاہدۂ کائنات کو افضل تر جانتا ہے، اور شہد کی ایک چھوٹی سی مکھی کو بھی وحیِ الٰہی کا حامل سمجھتا ہے۔[۳۷۳] قرآن کہتا ہے کہ اللہ نے کان اور آنکھیں اور دل اس لیے بنائے تا کہ دیکھو، سنو اور تفکر کرو (النحل، ۷۸۔ المومنون، ۷۸۔ الملک، ۲۳)۔ سورۃ السجدہ کی یہ آیت اس بات کی سب سے بڑی گواہ ہے کہ اللہ نے انسان کو صرف روح یا صرف جسم نہیں بنایا، نہ ہی صرف اس کو اپنی ذات کے گرد گردش کرنے کے لیے پیدا کیا ہے:

> ثم سوٰہ ونفخ فیہ من روحہ وجعل لك السمع والابصار والافدۃ، قلیلاً ما تشکرون۔ (السجدہ، آیت:۹)

قرآن کا بنیادی مقصد ہی انسان کا خدا اور کائنات کے مابین تعلقات کو استوار کرنا ہے۔ "Knowledge and Religious Experience"'' میں اس نکتے کو یوں بیان کرتے ہیں:

> . . . 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.[374]

مادہ علم و معرفت کی ابتدائی سیڑھی ہے۔ ظواہرِ کائنات اور دوائر الفلک کو انسان مسخر کر کے ہی اپنی عقلی برتری اور مدارجِ بشریت کو دیگر مخلوقات پر افضل ثابت کرتا ہے اور جب وہ یہ جان جائے گا کہ اس کو بشریت کا مقام و مرتبہ اللہ تعالیٰ نے کیوں عنایت کیا ہے تو وہ اپنی کُنہ دریافت کر لے گا۔ اس کی قلبی و روحانی طاقتیں مشاہدہ نفس کے ساتھ ساتھ مشاہدۂ کائنات سے ہی اعلیٰ مدارج طے کرتی ہیں اور کائنات کی وسعتوں میں اسے اپنی شناخت کرواتی اور معرفتِ حق کے درجے پر فائز کرتی ہیں۔ مادہ کثیف شے ہے اور روح لطیف، جذباتِ انسانی بھی لطیف ہیں اور روحِ ربانی حد درجہ لطیف ہے۔ اس لیے مادے کی کثافت حقیقتِ اولیٰ تک پہنچنے میں مانع ہے۔

نفسِ انسانی کی گو نا گوں صلاحیتیں، جن میں فکر، وجدان، عقل، نفس، اور قلب سبھی آتے ہیں، انسان کی روح اور اس کی دیگر قوتوں کو مضبوط کرنے کا ذریعہ ہیں۔ جیسے جیسے انسان اُن کو مسخر کرتا چلا جاتا ہے، اس پر روح کی حاکمیت مسلط ہوتی چلی جاتی ہے اور جب روح نہایت لطیف اور تمام کثافتوں سے پاک ہو جاتی ہے تو معرفتِ حق اس کی منزل ہوتی ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ کائنات کو تسخیر کرنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ روح کی ترقی کا دار و مدار ہی تسخیرِ مادہ پر ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

(اگر انسان) ...... اپنی ذات کی وسعتوں اور گو نا گوں صلاحیتوں کو ترقی نہیں دیتا، زندگی کی بڑھتی ہوئی رو کا کوئی تقاضا اپنی ذات کے اندر محسوس نہیں کرتا تو اس کی روح پتھر کی طرح سخت ہو جاتی ہے اور وہ گر کر بے جان مادے کی سطح پر جا پہنچتا ہے، اس کی زندگی، علیٰ ہذا پے بہ پے ترقی پذیر روح کے سفر کا دار و مدار اس بات پر ہے کہ اس حقیقت سے رابطہ پیدا کرے، جس نے چہار طرف سے اس کا احاطہ کر رکھا ہے۔ یہ رابطے علم سے قائم ہوتے ہیں اور علم عبارت ہے ادراک بالحس سے، جس میں ہم اپنی عقل و فہم کی مدد سے اور زیادہ وسعت پیدا کر لیتے ہیں۔[۳۷۵]

اسی نکتے کو مزید بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اسلام کے پیغام کا اصل مقصد ہی یہ تھا کہ انسان کو باور کرایا جائے کہ غیر مرئی (مادہ) پر اس قدر انحصار نہ کرے کہ اس سے مرئی قطعاً نظر انداز ہو جائے اور نہ ہی باطنی قوتوں کو اس قدر بڑھائے کہ مطلق تک پہنچنے کا ذریعہ صرف اور صرف باطن کو قرار دے۔ بلکہ اپنی بصیرت کو تیز تر کرنے کے لیے مرئی کی تسخیر ضروری ہے۔ فرماتے ہیں:

> The intellectual effort to overcome the obstruction offered by it(universe), besides enriching and emplifying our life, sharpns our insight, and thus prepares us for a more masterful insertion into subtler aspects of human exprerience. It is our reflective contact with the temporal flux of things which trains us for an intellectual vision of the non-temporal. Reality lives in its own appearences; and such a being as man, who has to maintain his life in an obstructing envoironment, cannot afford to ignore the visible.[376]

روح سے متعلق ماقبل اسلام فلاسفہ کا نکتہ نظر دو طرح سے ہے۔ ایک یہ کہ روح عرض ہے، دوسرا یہ کہ روح مادے کی لطیف ترین شکل ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ یہ نہ عرض ہے، نہ مادہ،

بلکہ یہ غیر مادہ ہے، اور یہ تصور پہلی بار اسلام نے پیش کیا ہے۔ اہلِ مغرب خواہ کتنی ہی علمی و مذہبی ترقی کرتے چلے جائیں، مادیت کا غلبہ اُن کے ذہنوں سے نہیں اُترتا۔ ایسا اس وجہ سے ہے کہ بقول اقبالؒ جدید مغربی فلسفہ، یونانی فلسفے سے کمک لیتا ہے اور یونانی فلسفے پر مانویت کا غلبہ ہے۔ روح اور جسم دونوں کو مستقل بالذات سمجھنے کی وجہ سے ہی لائیبنز دونوں کو ایک دوسرے کے متوازی خطوط کی طرح جاری و ساری قرار دیتا ہے۔[۳۷۷] اقبالؒ اس نظریے کو قبول نہیں کرتے اور فرماتے ہیں کہ ہمارے روزمرہ کے افعال و مشاہدات اور تجربات میں روح اور جسم ایک فعل کے انجام دینے میں بالکل یکجا ہو جاتے ہیں، دونوں کا تعلق ایک ہی نظام سے ہے۔[۳۷۸] ''بالِ جبریل'' کی رباعیات میں سے ایک رُباعی روح اور جسم کے اسی اختلاط کی نشان دہی کرتی ہے:

ترا تن روح سے ناآشنا ہے عجب کیا! آہ تیری نارسا ہے
تنِ بے روح سے بے زار ہے حق خدائے زندہ، زندوں کا خدا ہے[۳۷۹]

جسم اور روح دو الگ الگ اشیا ہونے کے باوجود ایک دوسرے میں اس طرح پیوست ہیں کہ دونوں مل کر ہی زندگی کی نشو و نما کرتے ہیں۔ علامہ ابن کثیرؒ نے تخلیقِ آدم کے بارے میں ایک طویل حدیث روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب آدم کو تخلیق کیا تو اس مٹی کے جسم کو چالیس دن تک پڑا رہنے دیا بعد میں اس میں اپنی روح پھونکی اور وہ اللہ کے حکم سے اُٹھ کھڑا ہوا۔ روح پھونکنے سے قبل وہ بے جان پُتلا تھا جو نہ حرکت کر سکتا تھا، نہ کوئی عمل۔ شیطان اُس کے سامنے کے سوراخ سے اُس کے اندر داخل ہوتا اور پشت کے سوراخ سے باہر نکلتا اور کہتا کہ (حقارت سے) درحقیقت یہ کوئی شے نہیں اور اگر میں اس پر مسلط کر دیا گیا تو میں اسے برباد کر کے چھوڑوں گا، اور اگر اسے مجھ پر مسلط کیا گیا تو میں ہرگز اسے تسلیم نہ کروں گا۔ پھر چالیس دن بعد اللہ نے اس میں اپنی روح پھونکی اور وہ اشرف المخلوقات ٹھہرا اور لائقِ سجدہ قرار پایا۔[۳۸۰] گویا جو شے انسان کو اشرف المخلوقات بناتی ہے، وہ روح ہی ہے۔ یہ روح اگر کارآمد رہے تو شیطان کو جسم میں داخل نہ ہونے دے اگر ناکارہ ہو جائے تو شیطان جس طرح چاہے داخل ہو۔ جیسا کہ حدیث نبوی ﷺ میں یوں آتا ہے کہ شیطان انسان کے بدن میں ایسے پھرتا ہے، جیسے خون۔[۳۸۱] اقبالؒ فرماتے ہیں مادے کا اصل جوہر روح ہے اور روح کا جوہر حقیقی روح ہی ہے۔

گویا جوہر کی ماہیت روحانی ہے۔ نالۂ نے میں سرور، روح سے آتا ہے وہی اس کا اصل جوہر ہے نہ کہ چوب، وہ تو محض ایک آلہ ہے۔ اس جوہرِ روحانی کا مرکز، مقامِ اصل قلبِ انسانی ہے۔ ضربِ کلیم کی نظم ''جان وتن'' میں اخگر کی مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

ارتباطِ حرف و معنی، اختلاطِ جان و تن جس طرح اخگر، قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے[۳۸۲]

یہ حرف اور معنی کا، شعلہ اور دُو دِ شعلہ کا تعلق ہے۔ تاہم یہ بات لائق توجہ ہے کہ دیگر روحانیین کی طرح اقبالؒ بھی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ روح، جسم کے بغیر برقرار رہ سکتی ہے، کیوں کہ اسے فنا نہیں۔ البتہ اس کو اپنے ظہور کے لیے بدن کی ضرورت رہتی ہے۔ وہ اہلِ مشرق کی روحانیت کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اہلِ مشرق کے افکار روحانی تو ہیں، لیکن محض روحانی ہیں۔ اُن کا تخیل بلند ہے، فکر بھی رسا ہے، وجدان وقلب کا جوہر بھی موجود ہے لیکن ان کی فکر اس بدن سے خالی ہے جس میں روحانیت اپنا اظہار کرے۔ ضربِ کلیم کی نظم ''مشرق'' میں لکھتے ہیں:

نہ مصطفیٰ، نہ رضا شاہ میں نمود اُس کی کہ روحِ شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی[۳۸۳]

اقبالؒ روح کی بقا کے قائل ہیں، وہ نہ ہی تو تنسیخ ارواح کو جائز سمجھتے ہیں، نہ ہی حلول کے قائل ہیں بلکہ ان کے خیال میں، ایک شخص کی روح ترقی کی منازل طے کرتی ہوئی اُس مقام پر پہنچ جاتی ہے کہ پھر اُس کو موت نہیں چھو سکتی۔ وہ بقائے دوام حاصل کر لیتی ہے۔ مولانا رومؒ مثنوی میں حیاتِ جاوداں کا ذکر کرتے ہوئے اُسی شجرِ حیات کا پھل کھانے کی حکایت بیان کرتے ہیں جو ایسا علم ہے جس کو زوال یا فنا نہیں اور جو شخص ایک بار یہ پھل (علمِ حقیقی کا پھل) کھا لیتا ہے اُسے ہمیشہ کی زندگی حاصل ہو جاتی ہے۔[۳۸۴]

آں یکے کش صد ہزار آثار خاست کم تریں آثارِ اُو عمرِ بقاست[۳۸۵]

رومی ہی کی طرح اقبالؒ بھی روح کی حیات کو حیاتِ جاوداں سے مشروط کرتے ہیں اور اس کے لیے جذبۂ عشق لازم قرار دیتے ہیں۔ ارمغانِ حجاز کی اکثر رباعیات میں انھی خیالات کا اظہار کیا ہے:

تو گفتی حیاتِ جاوداں گوے بگوش مردہ ے پیغام جاں گوے

ولے گویند ایں ناحق شناساں   کہ تاریخِ وفاتِ این و آں گوے[۳۸۶]

ایسا شخص جس کا جسم بیدار اور روح خوابیدہ ہو، مُردہ ہے اور خدا بھی اس سے کوئی سروکار نہیں رکھتا، ایسے احباب سے وہ گریزاں ہیں جو خود نگہہ داری کی صفت سے عاری ہیں۔

بہ آں مومن خدا کارے ندارد   کہ در تن جانِ بیدارے ندارد[۳۸۷]

ضربِ کلیم کے قطعہ ''حیاتِ ابدی'' میں وہ زندگی کی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اگر عشق سلامت رہے، خودی جوان رہے، انسان صاحبِ معرفت ہو جائے، روح زندہ و پائندہ رہے تو انسان کبھی موت سے بھی نہیں مر سکتا۔

زندگانی ہے صدف، قطرۂ نیساں ہے خودی
وہ صدف کیا کہ جو قطرے کو گُہر کر نہ سکے
ہو اگر خودنگر و خودگر و خودگیرِ خودی
یہ بھی ممکن ہے کہ تُو موت سے بھی مر نہ سکے[۳۸۸]

فنا و بقا

جسم اور روح کے اسی اختلاط سے ان کا فنا و بقا کا نظریہ جڑا ہے۔ زندگی کیا ہے؟ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہ صرف عناصر پر مشتمل شے نہیں۔ بلاشبہ یہ مادی عنصر رکھتی ہے۔ لیکن اس سے بھی برتر حالت اس کی باطنی و روحانی حالت ہے۔ یہ سود و زیاں سے بڑھ کر جان اور تسلیم جان ہے یعنی عشق اس کا حاصل ہے۔ روحانی حیات وہ ہے کہ اُسے زمان و مکان کی قید میں پابند نہیں کیا جا سکتا کیوں کہ اس قید میں جکڑی حیات تو فانی اور عارضی ہے۔ اصل حیات جو جاوداں، سیلِ رواں ہے، باطن کی حیات ہے، جس کا کلمہ ''کن فیکون'' ہے۔

قلزمِ ہستی سے تو اُبھرا ہے مانندِ حباب   اس زیاں خانے میں تیرا امتحاں ہے زندگی[۳۸۹]

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا   ترے وجود کے مرکز سے دُور رہتا ہے![۳۹۰]

ارمغان حجاز ' کی نظم ''عالمِ برزخ'' میں اقبالؒ زندگی اور موت کے راز کو سمجھنے اور بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایک مُردے کے اپنی قبر سے اس سوال پر کہ قیامت کیا ہے؟

قبر جواب دیتی ہے: ہر موت کا پوشیدہ تقاضا ہے قیامت۔ اس پر مردہ کہتا ہے کہ مجھے ایسی قیامت قبول نہیں، جس میں جسم کو روح سے الگ کر دیا جائے۔ صدائے غیب بھی یہی کہتی ہے کہ فنا صرف روح سے عاری جسم کی ہے، ایک باعمل شخص جس کی روح زندہ ہو، اپنے مقصد سے آگاہ ہو، وہ مرنے کے باوجود مرتا نہیں ہے بلکہ اسے دائمی بقا حاصل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ایک زندہ قوم زوال آمادہ بھی ہو جائے تب بھی تاریخ میں اچھے لفظوں سے یاد کی جاتی ہے۔ اس سے برعکس جو لوگ بے عمل، جد و جہد سے عاری اور فکر و نظر سے عاری زندگی بسر کرتے ہیں اُن کا جسم صحیح معنوں میں روح سے تہی ہوتا ہے:

نے نصیب مار و کژدم، نے نصیب دام و دد ہے فقط محکوم لوگوں کے لیے مرگِ ابد!
بانگِ اسرافیل ان کو زندہ کر سکتی نہیں روح سے تھا زندگی میں بھی تہی جن کا جسد
مر کے جی اٹھنا فقط آزاد مردوں کا ہے کام گرچہ ہر ذی روح کی منزل ہے آغوشِ لحد[۳۹۱]

سوز و عشق و مستی سے خالی دنیاوی و مادی آقاؤں کے محکوم شخص کے جسم کو ہمیشہ کی موت نصیب ہوتی ہے اور قبر بھی اس کے جسم پر افسوس کرتی ہے:

الحذر محکوم کی میت سے سو بار الحذر!
اے سرافیل! اے خدائے کائنات! اے جانِ پاک[۳۹۲]

ایسا جہان جس میں انسان کا قلب اور روح مردہ و ناکارہ ہو جائیں قبر کے اندھیروں کی طرح ہے۔ اس گہری رات کی سحر اسی صورت میں ممکن ہے جب خوابیدہ روحیں بیدار ہو جائیں۔ بنیادی طور پر موت ایک لمحاتی یا نفسی کیفیت کا نام ہے جس میں انسان چند لمحات کے لیے نیند کی آغوش میں چلا جاتا ہے اس کے ساتھ ہی وہ جب بیدار ہوتا ہے تو یہ ایک نئی دُنیا میں اُس کا پہلا قدم ہوتا ہے اس کو اقبالؒ تجدیدِ زندگی سے تعبیر کرتے ہیں۔ موت، زندگی کی فنا نہیں بلکہ زندگی کو اُن معنوں میں دائمی بقا عطا کرتی ہے کہ اس کے بعد زندگی ایک نئے ذوق سے متعارف ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

سمجھتا ہے جو موت خوابِ لحد کو نہاں اس کی تعمیر میں ہے خرابی
نہیں زندگی سلسلہ روز و شب کا نہیں زندگی مستی و نیم خوابی

حیات است در آتشِ خود تپیدن　　خوش آں دم کہ ایں نکتہ را بازیابی[۳۹۳]

مسافر میں فرماتے ہیں کہ زندگی اور موت محض اعتبارات ہیں، حقیقی نہیں ہیں:

مردن و ہم زیستن اے نکتہ رس　　ایں ہمہ از اعتبارات است و بس[۳۹۴]

روح جب تک حق کے ساتھ ملحق رہتی ہے (یا حق پر رہتی ہے) وہ باقی اور دائمی رہتی ہے لیکن اس سے الگ ہو کر وہ مُردہ اور فانی ہو جاتی ہے: زیستن با حق حیاتِ مطلق است۔

ہر کہ بے حق زیست جز مردار نیست
گرچہ کس در ماتم او زار نیست[۳۹۵]

زندگی یہی ہے کہ انسان خود کو اپنی روح کے سپرد کر دے اور یہ روح پوری کائنات کو اپنا اسیر بنا لے۔ انسان اپنی اصل میں ایک تخلیقی فعلیت ہے۔ وہ ایک ایسی روح ہے جو اوپر کی جانب محوِ پرواز ہے، اور اسی سفر میں ایک مقام سے دوسرے مقام تک بڑھتی چلی جاتی ہے۔[۳۹۶]
علامہ روح کو گلاب کی پتی کی مثال سے واضح کرتے ہیں:

Hard his lot and frail his being.[397]

روح میں اتنی طاقت ہے کہ وہ زمان و مکان کو اپنی گرفت میں لے سکتی ہے، ناممکنات کو ممکنات میں بدل سکتی ہے کیوں کہ اس کی قیام گاہ جسمِ خاکی میں قلب ہے۔ یہی وہ طاقت ہے جس سے مہر و ماہ انسان کو سجدہ کرتے ہیں۔ کائنات کی تاریخ میں یہ قلبی و روحانی طاقت سب سے بھرپور اور ممکن صورت میں رسول خدا حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ کو عنایت کی گئی یہی وجہ تھی کہ کائنات کی تمام مخلوقات اور عناصر و مظاہر آنحضور ﷺ کے تابع تھے اور اللہ کے حکم سے اُن کے آگے سرنگوں ہو جاتے تھے۔ اقبالؒ بھی رسول اللہ ﷺ کی اطاعت اور عشق کو اپنا مرکز بناتے ہیں اور اُن کی تقلید کو سب سے افضل گردانتے ہیں۔ وہ ہر انسان کو اُن جیسا بننے کا درس دیتے ہیں تاکہ وہ بہتر ہو کر اُس قلبی و روحانی طاقت کا حصول کر لے۔ اقبالؒ اپنے زمانے کے لوگوں میں اسی صلاحیت کی کمی کا بار بار ذکر کرتے ہیں اور انھیں خصوصاً مسلمانوں کو معرفتِ خویش کا درس دیتے ہیں۔ انھیں دکھ ہے کہ موجودہ دور کا انسان کائنات کو اپنا اسیر بنانے کی بجائے مادیت کے زیرِ اثر زمانے کا اسیر ہو گیا ہے۔ ایام کا راکب بننے کے بجائے اس کا مرکب بن گیا ہے:

حیات چیست؟ جہاں را اسیر جاں کردن   تو خود اسیر جہانی کجا توانی کرد
مقدر است کہ مسجود مہر و مہ باشی   ولے ہنوز ندانی چہا توانی کرد[۳۹۸]

موت کے بعد انسان کے ساتھ کیا ماجرا پیش آتا ہے؟ اس بارے میں ہر ذی شعور انسان ضرور سوال کرتا یا سوچتا ہے۔ انسان کی فطرت میں تجسس اور معلومات کے حصول کا جو احساس ہوتا ہے، وہ اُسے مجبور کرتا ہے کہ وہ بعد از موت ہونے والے واقعات یا حادثات کے بارے میں معلومات اکٹھی کرے: موت اک چبھتا ہوا کانٹا دل انساں میں ہے۔[۳۹۹] اقبالؒ کے یہاں یہ خیالات بالکل ابتدائی دور کی شاعری میں استفسارات کی صورت میں نظر آتے ہیں۔ چناں چہ ''خفتگانِ خاک سے استفسار'' کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

اے مئے غفلت کے سرمستو! کہاں رہتے ہوتم؟
کچھ کہو اُس دیس کی آکر، جہاں رہتے ہوتم[۴۰۰]

اقبالؒ استفسار کرتے ہیں کہ کیا عدم میں بھی انسان کے لیے عناصر کا کھیل رچا رکھا ہے قدرت نے؟ کیا وہاں بھی انسان کو غم اور حیرت اور جبر کے احساسات سے دوچار ہونا پڑتا ہے؟ کیا وہاں بھی عشق و عاشقی کے افسانے ہیں؟ اس دُنیا میں تو روح مختلف مجبوریوں اور مسائل میں جکڑی ہوئی ہے، تو کیا اُس دنیا میں بھی روح کو انھی آزمائشوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے؟ تیسرے بند میں وہ جنت اور جہنم کی ماہیت دریافت کرتے ہیں۔ یہاں ایک ایک مصرعے سے اقبالؒ کی فلسفہ و مذہب پر گرفت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ جنت کے بارے میں وہ تین طرح کے سوالات کا ذکر کرتے ہیں: کیا فردوس محض ایک باغ ہے؟، کیا یہ آرام کی منزل ہے؟، کیا یہ وہ مقام ہے جہاں خدا اپنا جلوہ عام کرے گا؟۔ دیگر مذاہب میں جنت کے بارے میں پہلے دو نظریات پائے جاتے ہیں۔ خصوصاً پہلا نظریہ کہ وہ ایک پُر فضا اور پرسکون باغ ہوگا زیادہ مقبول ہے۔ تاہم قرآن اس میں مزید اضافے کرتا ہے۔ قرآن کہتا ہے کہ فردوس ایک ایسا باغ ہے جہاں اہل جنت آرام وسکون حاصل کریں گے گویا وہ اس مسافر (مسافرِ دنیا) کی منزل ہے جہاں وہ آرام کرے گا۔ مزید یہ کہ جنت ہی وہ مقام ہے جہاں اللہ تعالیٰ مومنین کو اپنے دیدار کا شرف بخشے گا۔ اقبالؒ کی اصطلاحات میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ خودیاں جو اپنی بقا قائم رکھ سکیں

گی، وہ انائے مطلق کا دیدار کرسکیں گی۔ جاوید نامہ میں علامہ نے جنت کا یہی تصور پیش کیا ہے، البتہ اپنے خطبات میں وہ جنت کو محض سیر و تفریح کا مقام نہیں بلکہ اس کو بھی روحانی مدارج میں ترقی کا مقام قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ زندگی کی کارفرمائی جنت اور جہنم میں ختم نہیں ہو جائے گی، بلکہ زندگی وہاں بھی قائم رہے گی۔[۴۰۱] علامہ کے ان تصورات پر ناقدین نے کئی اعتراضات کیے ہیں، ڈاکٹر جاوید اقبالؒ نے خطباتِ اقبال– تسہیل و تفہیم میں ان تمام اعتراضات کا ذکر کیا ہے۔[۴۰۲] غور کیا جائے تو علامہ نے جہاں جسم کے ایک ہی بار تخلیق اور موت کے بعد بھی زندگی کے برقرار رہنے کا ذکر کیا ہے یہاں وہ صرف خودی کی بقا کا ذکر کر رہے ہیں۔[۴۰۳] نیز یہ کہ جہاں علامہ نے فردوس کو عمل کا مقام کہا ہے، وہاں وہ صرف روح کی عملیت کا ذکر کرتے ہیں۔ ان کی اپنی تحریر ملاحظہ ہو:

> . . . Nor is heaven a holiday. LIfe is one and continous. Man marches always onward to receive ever fresh illuminations from an Infinite Reality which, 'every moment appears in a new golry'. And the recipient of Divine illumination is not merely a passive recipient. Every act of a free ego creats a new situation, and thus offers further opportunities of creative unfolding.[404]

خودی اور اس کی آزادی سے متعلق اس خطبے کی اختتامی تحریر اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ یہاں علامہ بعد از موت بھی جس شے کے تسلسل کا ذکر کر رہے ہیں وہ خودی کی حیات ہے۔ اسی طرح جہنم کے بارے میں اقبالؒ کہتے ہیں کہ جہنم محض معصیت سوزی نہیں، بلکہ اُسے گناہ گاروں کی سزا اور تادیب دونوں کے لیے قائم کیا گیا ہے۔ ان تصورات کے پیچھے دراصل اقبالؒ کی یہ فکر کام کر رہی ہے:

سزا اور جزا کی کیفیت روحانی ہے۔
حیات کا تعلق روح سے ہے، جسم سے نہیں۔
لہٰذا، حیات واحد اور مسلسل ہے۔

روح کے بارے میں قرآن کہتا ہے کہ جسم میں وہی روح دوبارہ لوٹائی جائے گی۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ روح کی حیات میں تسلسل ہے۔ البتہ اجسام کی تخلیق بار بار ہوسکتی ہے۔ علامہ

نے جنت اور جہنم کو پہلے ہی مراتب یا احوال قرار دیا ہے، اس لیے وہ بعد از موت بھی زندگی کے مسلسل ارتقا کا تصور پیش کرتے ہیں۔ جو شے خدا کے فیضان سے مسلسل بہرہ ور ہوتی رہے گی وہ خودیِ آزاد ہے، جو نئے امکانات کے در ہمیشہ کھلے رکھتی ہے۔

بانگِ درا کی اکثر منظومات میں حیات بعد موت اور فنا و بقا سے متعلق خیالات ملتے ہیں جیسے، خفتگانِ خاک سے استفسار، گورستانِ شاہی، عشق اور موت، فلسفۂ غم، شفا خانۂ حجاز، والدہ مرحومہ کی یاد میں، خضرِ راہ، اس حوالے سے بانگِ درا کی اہم منظومات ہیں۔ اس کے علاوہ بالِ جبریل کی نظمیں، مسجدِ قرطبہ، فرشتوں کا گیت، اور ضربِ کلیم میں ''حیاتِ ابدی'' اور ''موت'' اس حوالے سے اہم نظمیں ہیں۔ ان منظومات میں علامہ کہتے ہیں کہ موت وہ ہے جو انسان کو فنا اور تباہ و برباد کر دیتی ہے۔ وہ رختِ ہستی کے پُرزے اڑا دیتی اور زندگی کے شرارے کو بجھا دیتی ہے۔ وہ فنا کا پیام لاتی ہے۔ یہ سب افعال موت کے ساتھ وابستہ ہیں۔ لیکن یہ موت تو صرف اُن روحوں اور جسموں کو آتی ہے جو عشق سے نا آشنا ہیں۔ موت ایک وقتی اور عارضی لمحہ ہے۔ جو ایک ابدی زندگی کی طرف لے جاتا ہے۔ موت کیا ہے؟ فقط عالمِ معنی کا سفر۔[۴۰۵] عشق کے لیے موت محض ایک لمحہ ہے، ایک زندگی سے دوسری زندگی کا سفر۔ عشق چوں کہ نورِ مطلق کا مظہر اولیٰ ہے اور موت اندھیرا ہے اس لیے موت، عشق کے آگے قائم نہیں رہ سکتی۔ عشق نور ہے اور نور، اندھیرے پر غالب ہو جاتا ہے:

بقا کو جو دیکھا، فنا ہو گئی وہ قضا تھی، شکارِ قضا ہو گئی وہ[۴۰۶]

میں نے کہا کہ موت کے پردے میں ہے حیات
پوشیدہ جس طرح ہو حقیقت مجاز میں[۴۰۷]

موت جسم کو مٹا دیتی ہے لیکن روح اور اس سے جُڑی آنات کو کبھی فنا نہیں کر سکتی۔ ''والدہ مرحومہ کی یاد میں'' میں کہتے ہیں کہ زندگی، حیات و ممات کی کشمکش سے ہی استوار ہے۔ موت در اصل ایک ایسی زندگی کی طرف لے جانے کا عمل ہے جو انوکھے، نادر اور نئے تجربات سے انسان کو روشناس کروائے گی۔ یہ ایک ایسی دنیا میں لے جاتی ہے جو ہماری کائنات سے قطعاً الگ ہے۔ جس کا زمان و مکان اور ہے۔ زیست کی خوبصورتی اسی مٹنے اور مٹ کر دوبارہ پیدا ہو

نے کے عمل میں مضمر ہے۔ یہ فطرت کا عملِ مسلسل ہے جو ہمیشہ سے جاری ہے اور ابد تک جاری رہے گا۔ ایک نئی، جدید اور پہلے سے بہتر شے تخلیق کرنا فطرت کا تقاضا ہے۔ ہر شے جو مر جاتی ہے اس لیے تا کہ اس کی جگہ کوئی نئی چیز لے لے:

موت تجدید مذاقِ زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے
خو گر پرواز کو پرواز میں ڈر کچھ نہیں
موت اس گلشن میں جز سنجیدنِ پر کچھ نہیں[۴۰۸]

بہ نسبت اردو کلام کے، حیات و ممات، فنا و بقا، موت و زیست جیسے موضوعات علامہ کی فارسی شاعری میں بکثرت بیان ہوئے ہیں۔ گلشنِ راز، جدید اس کی عمدہ مثال ہے۔ جاوید نامہ کے اکثر ابواب اور زبورِ عجم بہترین غزلیات انھی موضوعات سے بحث کرتی ہیں۔ زبورِ عجم کی ایک غزل میں موت کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ راز انسان کی سمجھ سے بالاتر ہے کہ انسان مرنے کے بعد جس اندھیری کوٹھری میں چلا جاتا ہے، اُس کے بعد اُس پر کیا بیتتی ہے؟ انسان اور دیگر مظاہر بھی اس بات سے بے خبر ہیں، انسان فانی ہے، اُسے اپنے نفس کا اعتبار نہیں، موت کے بعد اُس پر کیا بیتے گی؟ وہ نہیں جانتا، اس کے دل کو فنا ہے یا بقا ہے؟ اُس کی بقا کیا صورت اختیار کرے گی؟۔ یہ سب سوالات کرنے کے بعد وہ ان کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایک صورت ہے جس سے انسان ان سب باتوں سے آگاہ ہوسکتا ہے:

نگاہِ شوق و خیال بلند و ذوقِ وجود مترس ازیں کہ ہم خاکِ رہ گذر گردد
چناں بزی کہ اگر مرگِ ماست مرگِ دوام خدا ز کردۂ خود شرمسار تر گردد[۴۰۹]

نظم ''عشق اور موت'' میں یہی خیال یوں بیان ہوا ہے کہ عشق ہی وہ شے ہے جو زندگی کا شرارا کبھی بجھنے نہیں دیتا۔ اجل بھی جس سے کانپ اٹھتی ہے، وہ عشق کا جذبہ ہے، جس کو علامہ اجل کی زبان سے ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں:

مگر ایک ہستی کہ ہے اس جہاں میں وہ آتش ہے مَیں سامنے اس کے پارا

شرر بن کے رہتی ہے انساں کے دل میں وہ ہے نورِ مطلق کی آنکھوں کا تارا
ٹپکتی ہے آنکھوں سے بن بن کے آنسو وہ آنسو کہ ہو جن کی تلخی گوارا[۱۱۰]

''گورستانِ شاہی'' میں فرماتے ہیں کہ ہر شے کو فنا ہے۔ رعب فغفوری ہو یا شانِ قیصری ہر شے کا انجام گور ہے۔ انسان کی زندگی بے ثبات اور بے اعتبار ہے لیکن اس سب کے باوجود ایک شے ہے جو انسان کو فنا ہونے سے روک دیتی ہے۔ اور وہ شانِ جمالی ہے۔ یہ وہ شان اور عظمت و بزرگی ہے جو اہلِ باطن کے حصے میں آئی ہے:

یہ نکتہ میں نے سیکھا بُوالحسن سے کہ جاں مرتی نہیں مرگِ بدن سے
چمک سورج میں کیا باقی رہے گی اگر بیزار ہو اپنی کرن سے[۱۱۱]

اقبال جاوید نامہ کا آغاز ہی زندگی اور موت کے بارے اس سوال سے کرتے ہیں کہ انسان ہمیشہ اسی کشمکش میں گرفتار رہتا ہے کہ آخر فنا و بقا، موت و حیات کی اصل حیثیت یا حقیقت کیا ہے؟ بظاہر تو یوں لگتا ہے کہ انسان فانی ہے اور صرف خدا کی ذات ابدی و لا فانی ہے۔ لیکن روحانی مراتب میں بلندی سے انسان بھی صاحبِ بقا ہو سکتا ہے۔ اس لیے قابلِ ترجیح زندگی اُسی انسان کی ہے جو ایسے مرتبے تک جا پہنچے کہ فنا اس کے آگے بے معنی لفظ بن جائے۔ اقبالؒ ایسی ہی زندگی کی دعا کرتے ہیں کہ میں جاوداں ہو جاؤں اور زمین و آسمان تک میری رسائی ہو جائے (جاوید نامہ، ص ۵۹۸)۔ کہتے ہیں کہ کائنات کی ہر چیز (مادی) کو فنا ہے خواہ وہ کتنی ہی مضبوط اور پائیدار کیوں نہ دکھائی دے۔ اس لیے اس سے صرفِ نظر کرو۔ اللہ ایک بار انسان کو جو جان بخشتا ہے، اُسے واپس نہیں لیتا۔ یہ انسان پر منحصر ہے کہ وہ اس زندگی کو کیسے گزارتا ہے اور خدا پر کس قدر یقین رکھتا ہے؟ اگر وہ بے یقینی کا شکار ہو جائے یہی اُس کی فنا ہوتی ہے۔ جب تک وہ توکّل قائم رکھتا ہے وہ باقی رہتا ہے۔ چناں چہ حیات و ممات کی فنا و بقا خود انسان پر منحصر ہے کیوں کہ: آدم بمیر داز بے یقینی۔[۱۱۲] انسان اگر کوہ و صحرا اور بحر و بر پر بھروسہ کر کے بیٹھا ہے تو یہ اس کی کم عقلی ہے، ان سب مادی اشیا کو فنا ہو جانا ہے اس لیے انسان ان مادی ظواہر سے بالاتر ہونا کر ہی قائم و دائم رہ سکتا ہے۔ چناں چہ علامہ ان سے گزر جانے کو کہتے ہیں: رخت اسکندر و دارا و قباد و خسرو۔[۱۱۳]

ہر چہ از محکم و پایندہ شناسی، گذرد — کوہ وصحرا و بر و بحر و کراں چیزے نیست
از خود اندیش و ازیں بادیہ ترساں مگذر — کہ تو ہستی و وجودِ دو جہاں چیزے نیست[۴۱۴]

حیات کی بقا کا انحصار وجودِ انسانی پر ہے۔ کیوں کہ کائنات تمام کی تمام انسان کے ہی باطن میں پوشیدہ ہے: جہانِ چارسو اندر برِ من۔[۴۱۵] زندگی اپنے طور پر وقتی اور عارضی ہے۔ انسان چاہے تو اس کو بقائے دوام دے دے اور چاہے تو فنا کر دے۔ زبورِ عجم کی یہ غزل ملاحظہ ہو:

ایں ہم جہانے آں ہم جہانے — ایں بیکرانے، آں بیکرانے
ہر دو خیالے ہر دو گمانے — از شعلۂ من موجِ دخانے
ایں یک دو آنے، آں یک دو آنے — من جاودانے، من جاودانے
ایں کم عیارے، آں کم عیارے — من پاک جانے نقد روانے
ایں جا مقامے، آں جا مقامے — ایں جا زمانے، آں جا زمانے
ایں جا چہ کارم، آں جا چہ کارم؟ — آہے فغانے، آہے فغانے
ایں رہزنِ من، آں رہزنِ من — ایں جا زیانے، آں جا زیانے
ہر دو فروزم، ہر دو بسوزم — ایں آشیانے، آں آشیانے[۴۱۶]

حیاتِ جاودانی کا حصول کیسے ہوتا ہے؟ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ایسی حیات جو روح سے لبریز ہو، پُرنفس ہو، وہی جاوداں ہے۔ برگساں کی طرح وہ اسے ایک سیلِ رواں سے تشبیہ دیتے ہیں:

حیاتِ پُر نفس بحرِ روانے — شعور و آگہی او را کرانے
چہ دریائے کہ ژرف و موجدار است — ہزاراں کوہ و صحرا بر کنار است
مپرس از موج ہائے بے قرارش — کہ ہر موجش بروں جست از کنارش[۴۱۷]

عشق انسان کی خودی کو بیدار کرتا ہے اور خودی میں وہ صلاحیت ہے کہ وہ عمرِ جاوداں عطا کرتی ہے۔ (بالِ جبریل، ص۴۴۳) اگر انسان عمرِ جاوداں کا طلب گار ہے تو پھر اُسے اپنی ذات میں آباد ہو کر خودی کی پرورش کرنی چاہیے۔ موت اصل میں اپنی خودی سے غفلت ہے، زندگی کا ختم ہونا موت نہیں بلکہ خودی کا نہ ہونا موت ہے۔ اقبالؒ انسان کو اپنی ذات کا ادراک کر

کے اپنے آپ کو پالینے کا درس دیتے ہیں۔ انسان سمجھتا ہے کہ عدم وہ جگہ ہے جہاں وہ فنا ہو جائے گا۔ اقبالؒ اس کی نفی کرتے ہیں اور اس پر انسان کے اعمال کی شرط عائد کرتے ہیں کہ اگر انسان کے اعمال سچّے اور نیک ہیں تو اس کا وجود عدم میں جانے کے بعد بھی قائم رہتا ہے، فنا نہیں ہوتا۔ میر نجات بابائے صحرائی اسرارِ خودی میں مسلمانانِ ہندوستان کو یہی نصیحت کرتے ہیں کہ تیرا وجود خودی کے بطن سے پیدا ہوا ہے، تیری چمک دمک، زندگی کی حرارت خودی کی وجہ سے ہے اور اسی کا استحکام تجھے بقا عطا کرتا ہے:

ہستی و از نیستی ترسیدہ ای اے سرت گردم غلط فہمیدہ ای[۴۱۸]

زندگی کا راز یہ ہے کہ انسان اپنے وجود میں غوطہ زن ہو جائے وہ ایک سیپ میں چھپے موتی کی طرح یا راکھ میں دبی چنگاری کی طرح اپنی خودی سے واقفیت حاصل کر لے تو یہی زندگی ہے۔ کیا خوبصورتی سے اس نکتے کو بیان کیا ہے:

خانہ سوز محنت چِل سالہ شو طوفِ خود کن شعلۂ جوالہ شو
زندگی از طوفِ دیگر رَستن است خویش را بیت الحرم دانستن است
پر زن و از جذبِ خاک آزاد باش ہم چو طائرِ ایمن از افتاد باش[۴۱۹]

اقبالؒ کا حیات بعد ممات کا تصور وہ نہیں جو بُدھ مت اور ہندو مت میں کئی جنموں کی صورت میں نظر آتا ہے۔ بلکہ یہاں دوبارہ کی زندگی، روحانی زندگی کا حصول ہے۔ علامہ اپنے چوتھے خطبے ''انسانی خودی...... اس کی آزادی اور بقا'' کے آخر میں لکھتے ہیں کہ موت صرف ان اجسام کو ہے جن کی خودی بیدار نہیں ہوگی۔ وہ لوگ جنھوں نے اپنی خودی کو اپنے اعمال کے ذریعے مستحکم کر لیا ان کے لیے موت ایک قسم کی راہ گزر ہے، عالمِ برزخ کی طرف۔ کائنات میں انسان کی تخلیق مادے کا عروج اور روح کے مدارج کا نقطۂ اولیٰ ہے۔ اسی لیے علامہ کا عقیدہ ہے کہ روحانی مدارج میں ترقی بعد از موت، جنت میں بھی جاری رہتی ہے۔[۴۲۰] جنت میں بھی روح کا عمل برقرار رہتا ہے چناں چہ اسی بنا پر مردِ مومن کی موت اُسے کبھی نہیں مارتی۔ جسم کی موت کے بعد روح انتہائی بلند درجوں کی طرف پرواز کرنے لگتی ہے۔ ہر مادی موت، دراصل روح کی پیدائش ہے:

نہ پنداری کہ مردِ امتحاں مُرد نمیرد گرچہ زیر آسماں مُرد
ترا شایاں چنیں مرگ است ورنہ زہر مرگے کہ خواہی می تواں مُرد[۴۲۱]

وہ روح جو اپنے مقاصد سے آگاہ ہے، جذبات و احساسات سے بھرپور ہے، جہد و عمل پر ہمہ دم تیار رہے۔ اپنی خودی سے واقف ہے، ایسی روح ہی زندہ کہلانے کی حق دار ہے۔ اقبالؒ کا پیغام جہد و عمل، آرزوؤں، تمنّاؤں، مقاصد، معرفتِ نفس کا پیغام ہے۔ وہ ایسی ہر شے سے بے زار ہیں جو تحرک سے عاری اور جامد ہے۔ اقبالؒ ایسے تمام علوم کو بے کار سمجھتے ہیں جو روح کو تازہ و زندہ کرنے کی بجائے مُردہ کرتے ہیں۔ روح کی آزادی، تازگی، بیداری اور تحرک ہی اصلِ حیات ہے۔ وہ ایسے ہُنر مندوں سے عاجز ہیں، جن کا ہُنر روح کو خوابیدہ کر دیتا ہے۔ میر، غالب اور حافظ کی شاعری اسی لیے بیکار مشغلہ ہے کیوں کہ وہ روحوں کو مردہ اور قلب کو مایوسی کے اندھیروں میں لے جاتا ہے۔ دبستانِ دلی و لکھنؤ کی شاعری کے دفتر کے دفتر ایسی بے کار اور مردہ کر دینے والے خیالات سے لبریز ہیں، یہی حال مفکرین و نام نہاد صوفیہ کا ہے۔ جو زندگی کا درس دینے کی بجائے فنا اور موت پر کمر بستہ ہیں۔ ایسے لوگوں کے بارے علامہ لکھتے ہیں:

موت کی نقش گری ان کے صنم خانوں میں زندگی سے ہُنر ان برہمنوں کا بیزار
چشمِ آدم سے چُھپاتے ہیں مقاماتِ بلند کرتے ہیں روح کو خوابیدہ، بدن کو بیدار[۴۲۲]

روح جب ترقی کرتی ہوئی روحِ ملکوتی کے درجے کو پہنچتی ہے تو کائنات کے اسرار اُس پر منکشف ہونے لگتے ہیں اور وہ بقائے دوام حاصل کر لیتی ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ نیک ارواح (مردِ کامل کی روح) نیلگوں فضاؤں میں اُڑتی رہتی ہیں۔ مردِ مومن ایک ایسے باز جیسا ہے جو آسمان کی بلندیوں میں اڑتا رہتا ہے۔ اس کے لیے بھاری اشیا بھی ہلکی ہو جاتی ہیں کیوں کہ وہ خدا کی ان صفات کا ظاہری نمونہ ہوتا ہے۔ مردِ مومن کی روح نیک اور پاک باز ہے، اس کی حیات باعمل اور باکوش ہے اور اپنی خداداد صلاحیتوں کی بنا پر برائی کو بھی اچھائی میں بدل لیتا ہے۔

قلندر جرہ بازِ آسماں ہا بہ بال او سبک گردد گراں ہا
فضائے نیلگوں نخچیر گاہش نمی گردد بہ گرد آشیاں ہا[۴۲۳]

چناں چہ بقائے دوام صرف روح اور روحانی دنیا کو حاصل ہے، مادی دنیا عارضی اور فانی

ہے۔ ایسی روح جو بقائے دوام حاصل کر لے، زمان و مکان سے ٹکرا جاتی ہے بلکہ وہ ہر دم عالمِ دنیا اور عالمِ دیگر سے برسرِ پیکار رہتی ہے۔ کبھی ظاہر ہوتی ہے، کبھی پوشیدہ، کبھی پائیدار اور کبھی ناپائیدار۔ ایک تغیر کا عمل ہر دم اس میں کارفرما رہتا ہے۔ زبورِ عجم کی ایک غزل میں لکھتے ہیں:

اگر بسینۂ ایں کائنات در نروی نگاہِ راہ بہ تماشا گذاشتن ستم است[۴۲۴]

اقبالؒ کی شاعری مادہ پرستوں کے خلاف ایک احتجاج ہے وہ بار بار مادیت پرستوں پر کوڑے برساتے ہیں اور اُن کی عقل پرستی کو اُن کی لادینیت کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کور باطن، کور ذوق شخص جو حق شناس نہیں، اس سے ایک نابینا شخص زیادہ بہتر ہے، جو نیک فطرت رکھتا اور حقیقت سے باخبر رہتا ہے۔

زمن گیر ایں کہ مردِ کور چشمے ز بینائے غلط بینے نکوتر
زمن گیر ایں کہ نادانے نکو کیش ز دانش مند بے دینے نکوتر[۴۲۵]

جو فلسفی محض روح و بدن کی بحثوں میں الجھا رہتا ہے اور ہر نظریے کو عقل کی کسوٹیوں پر پرکھتا ہے، اقبالؒ اُس سے سخت نالاں ہیں اور نظم ''بڈھے بلوچ کی نصیحت بیٹے کو'' میں ایسے اشخاص کو ''تہذیب کے درندے'' کہہ کر پکارتے ہیں۔[۴۲۶] اقبالؒ ایسے شخص سے پناہ مانگتے ہیں جو اپنی روح کو جسم کے بدلے گروی رکھ لیتا ہے اور مادیت کی زندگی بسر کرتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

گریز از پیش آں مردِ فرو دست کہ جانِ خود گرو کرد و بہ تن زیست![۴۲۷]

مغربی فلسفے اور مابعد الطبیعی تصورات کی اہمیت اس حوالے سے تو ہے کہ ان فلاسفہ نے کائنات کی ماہیت پر غور و فکر کیا اور اس کی حقیقت تک پہنچنے کی سعی کی۔ اس بارے کئی اہم سوالات اٹھائے جنھوں نے آنے والے مفکرین کے لیے سوچ کے در وا کیے۔ تاریخ فلسفہ و مابعد الطبیعیات میں اہلِ یونان کا اس حوالے سے بڑا اہم کردار ہے کہ انھوں نے کائنات کے بنیادی عناصر کی ماہیت پر غور کیا اور انھیں جوہرِ کائنات قرار دیا۔ لیکن اس سب غور و خوض اور مباحث کے باوجود کیا اب تک فلسفہ اور اس کی مابعد الطبیعیات حقیقتِ مطلقہ کی کن کو دریافت کر سکے یا اس تک رسائی پا سکے؟۔ علامہ کہتے ہیں کہ دانائے فرنگ فطرت کے مطالعے میں عالمِ ظواہر پر تو اس قدر دسترس رکھتے ہیں کہ انھوں نے سمندروں کے جگر چاک کر ڈالے لیکن اس

مقامِ سینا تک نہ پہنچ سکے جو انھیں حقیقتِ اولیٰ کی خبر دیتا کیوں کہ ان کی فکر کلیمی کے رموز سے نا آشنا ہی رہی (زبورِ عجم، ص۴۸۲)۔زبورِ عجم ہی کی ایک اور غزل میں فرماتے ہیں:

دل بیدار ندادند بہ دانائے فرنگ — ایں قدر ہست کہ چشمِ نگرانے دارد
عشق ناپید و خرد می گزدش صورتِ مار — گرچہ در کاسۂ زد لعلِ روانے دارد[۴۲۸]

روحانیت کے جذبے سے عاری اور مادیت کے کیچڑ میں لت پت ہونے کی وجہ سے فلسفۂ یورپ کا باطن تاریک تر ہے: ظاہرش تابندہ و گیرندہ ایست۔[۴۲۹] وہ شخص جو آب و گل کی دُنیا سے باہر نہیں آتا اور ظواہر میں کھویا رہتا ہے، اسی کو اپنا سب کچھ سمجھتا ہے وہ درحقیقت اپنے آپ کو خود برباد کر دیتا ہے اور اپنے شیشے کو خود ہی پتھر پر مار کر توڑ دیتا ہے: شیشۂ خود را بسنگ خود شکست۔[۴۳۰] علامہ اس مادی دنیا سے بلند تر ہو کر عالمِ روح میں سفر کرنا افضل سمجھتے ہیں۔ یہی انسانیت کا کمال ہے اور خوب سے خوب تر کی یہی جستجو، وجدان کی تلاش ہی اس کو احسنِ تقویم بناتی ہے۔ صاحبِ وجدان لاشعور کی اس حالت میں زمان و مکان سے ماورا ہو کر لازمان اور لامکان کی وسعتوں میں داخل ہو جاتا ہے۔ صاحبِ وجدان کا ایک لمحہ زمان کی صدیوں پر بھاری ہوتا ہے۔ اُس کا زمان اور ہے، اُس کا مکان اور ہے۔ ایک قلندر، صاحبِ وجدان کے زمان و مکان کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری ہے کہ اقبالؒ کے تصورِ وقت کا جائزہ لیا جائے۔

تصورِ زمان

حدیث مبارکہ ہے: زمانے کو بُرا مت کہو کیوں کہ زمانہ خدا ہی ہے۔ (لا تسبّوا الدھر)

دیگر تصورات کی طرح علامہ کا تصورِ زمان بھی ان کے تصورِ خودی سے وابستہ ہے۔ ہر خودی کا اپنا زمان ہے۔ جس طرح خودی اپنی مطلق حیثیت میں خدا کی شان ہے، اسی طرح زمانِ مطلق بھی خدا کی ایک صفت ہے۔ زمانہ مسلسل رواں دواں ہے۔ یہ ایک ایسی بہتی ہوئی ندی کی طرح ہے جو آگے سے آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ اس میں جو گزر گیا وہ ماضی کا حصہ بن گیا اور جو آئندہ ہے وہ ابدی و لا فانی ہے۔ یہ اُس ابدی و لا فانی کی طرف مسلسل بڑھتا رہتا ہے۔ ٹھہرنا یا رکنا اس کا مقدر نہیں۔ یہ ایک ایسا قاصد ہے جس کا کام پیغام رسانی ہی نہیں بلکہ یہ خود سرتاسر پیغام ہے: چہ قاصدے کہ وجودش تمام پیغام است۔[۴۳۱] یہ پیغام کیا ہے؟ اقبالؒ

فرماتے ہیں کہ زمانہ خدا کی حقیقت کی دریافت کا ایک ذریعہ ہے۔ مذکورہ بالا حدیث قدسی میں بیان ہوا کہ زمانہ، خدا ہی ہے۔ اقبالؒ بھی فرماتے ہیں کہ زمانے کی رفتار سے اور اس کی حقیقت سے خدا ہی کا پتا چلتا ہے۔ اس لیے اقبالؒ زمانے کو خدائے مطلق کی ماہیت یا حقیقت کا پیغام رساں سمجھتے ہیں۔ جیسے زمان ہر شے کے اندر موجود ہے۔ اسی طرح خدا کا جلوہ ہر شے میں ہے۔ جس طرح خدا ہر آن ایک نئی شان کے ساتھ اپنے رنگ دکھاتا ہے اور اُس کے رنگ بے شمار ہیں۔ زمان بھی ہر آن بدلتا رہتا ہے جس کا اظہار کائنات میں ہونے والی ہر لمحے کی تبدیلی سے ہوتا ہے۔ زمانہ ہمیشہ رہنے والا ہے، ازل سے تھا، ابد تک رہے گا۔ اس کی ابتدا زمانِ مطلق سے ہے اور انتہا بھی اسی پر ہے۔ اس کی ہمیشگی کی وجہ سے قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے زمانے کی قسم کھائی ہے (والعصر)۔ لحظہ لحظہ بدلتی اس دُنیا میں کئی زمان اور سیکڑوں نئی دنیائیں آباد ہیں۔ یہاں ہر لمحہ ''کن فیکون'' کی آوازیں بلند ہو رہی ہے۔ کچھ حادثات ہیں جو رونما ہو رہے ہیں، کچھ رونما ہو چکے لیکن ہستی کے اندر کئی ایسے حادثات ابھی باقی ہیں جنھیں وجود میں آنا ہے۔ گویا زمان ایک نہ رُکنے والا مسلسل عمل یا سیل ہے۔ اقبالؒ ایک جگہ ان حادثات کو نئے راگ و آہنگ سے تشبیہ دیتے ہیں۔

باشتا پردہ کشایم ز مقام دگرے   چہ دہم شرح نواہا کہ بچنگ است ہنوز![۴۳۲]

دہر کے بارے میں مذکورہ حدیثِ مبارکہ سے صوفیہ اور فلاسفہ نے نت نئے معنے پیدا کیے۔ اکابر صوفیہ کرام کے یہاں اس اسم کی پُر اسراریت زیرِ غور رہی ہے اور اس سے صوفیانہ کرامات منسوب کی جاتی ہیں۔ ''تصورِ خدا اور مفہومِ دعا'' میں علامہ کہتے ہیں کہ ابن عربیؒ کے نزدیک یہ اسمائے حسنیٰ میں سے ہے اور رازی نے لکھا ہے کہ اس کو کچھ صوفیہ نے لفظ ''دہر'' کے ورد کا درس دیا۔[۴۳۳] اشاعرہ، جنھوں نے زمان کے مسئلے پر پہلی بار تفصیل سے اور فلسفیانہ انداز میں بحث کی، کے نزدیک زمانہ مختلف آنات کے تواتر سے عبارت ہے۔ اشاعرہ نے یہ کہا کہ زمان و مکان کی تقسیم پذیری لامحدود نہیں ہے بلکہ وہ جن نقاط اور خطوط پر مشتمل ہیں وہ ایک خاص حد تک تقسیم ہو سکتے ہیں۔ لہٰذا یہیں سے وہ حرکت کو ممکن قرار دیتے تھے۔ اس تصور کی دلیل کے لیے اشاعرہ نے ''چھلانگ'' (leap) کا تصور پیش کیا۔ انھوں نے کہا کہ زمان و مکان جن نقاط پر

مشتمل ہے اس میں ایک جسم دورانِ حرکت ایک نقطے اور پھر دوسرے نقطے پر ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن وہ تمام نقاط پر سے نہیں گزرتا کیوں کہ اگر وہ تمام نقاط سے گزرے گا تو حرکت کی گنجائش نہیں رہے گی۔ بلکہ وہ چند نقاط کو پھلانگ جائے گا، اسی سے حرکت ممکن ہوگی۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں ''چھلانگ'' یا طغرہ'' کا یہ تصور جدید کوانٹم تھیوری سے ملتا جلتا ہے۔[۴۳۴] اقبالؒ کہتے ہیں کہ اگر یہ تصور تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ زمانے کی ہر دو آنات کے درمیان کوئی خلا موجود ہوگا۔ وہ لکھتے ہیں کہ ایسا اس وجہ سے ہے کہ اشاعرہ نے زمانے کو خارجی نقطہ نظر سے دیکھا ہے۔[۴۳۵] اس حوالے سے تفصیلاً ذکر کرتے ہوئے ڈاکٹر رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں کہ یونانی فلسفے میں مکان کوئی خارجی مطلق شئے نہیں تھی بلکہ وہ صرف اس لیے قائم تھا کہ مادی اشیا کی حرکت اور ترتیب کے لیے واسطہ بنے۔ اسی لیے یونانی مفکّرین کائنات کو سکونی قرار دیتے تھے۔ اہل یونان میں تصور و تفکّر کو بھی رواج اسی سے ملا کہ ان کی طبعیت میں سکون زیادہ تھا وہ گھنٹوں بیٹھے کسی مسئلے پر غور و فکر کرتے رہتے لیکن عمل سے عاری تھے۔ وجہ یہ ہے کہ حرکت کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔ ان کے خیال میں جب ایک جسم ایک مقام سے دوسرے مقام پر جاتا ہے تو وہ حرکت کی وجہ سے نہیں بلکہ ایسے ہے کہ ایک نقطے سے دوسرے نقطے پر ظاہر ہو گیا۔ ان کے بقول: ''جس طرح اُن کے اصنام بجائے عمل کے صرف سکون کو تعبیر کرتے تھے اسی طرح ان کی جیومیٹری میں بھی بجائے واقعات کے صرف نقطوں سے بحث ہوتی تھی۔''[۴۳۶] اقبالؒ لکھتے ہیں کہ اشاعرہ نے یونانی فلسفے سے کچھ سبق حاصل نہیں کیا۔[۴۳۷] اسلام بنیادی طور پر حرکت و عمل کا درس دیتا ہے اس لیے یہاں یونان کا یہ جامد نظریہ پروان نہیں چڑھ سکتا تھا۔ اسی لیے اقبالؒ زمان و مکان کے مسئلے پر بہت زور دیتے ہیں اور بقول ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، وہ اسے ''اُمّت مسلمہ کی زندگی اور موت کا مسئلہ'' قرار دیتے ہیں۔[۴۳۸] اقبالؒ اپنے ایک خطبے میں فرماتے ہیں:

> ...... خالص ذہنی مسائل ہوں یا مذہبی نفسیات، یعنی اعلیٰ تصوف کے مسائل ہوں، سب کا نصب العین اور مقصود یہی ہے کہ لامحدود کو محدود کے اندر سمو لیا جائے۔ ظاہر ہے کہ جس تہذیب کا یہ مطمع نظر ہو اس میں زمان و مکان کا سوال دراصل زندگی اور موت کا سوال ہے۔[۴۳۹]

رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں کہ اقبالؒ حرکت کا تعلق وقت اور وقت کا نفسیاتی زندگی سے جوڑتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وقت کا تصور کیے بغیر حرکت ممکن نہیں۔ چوں کہ اقبالؒ کا فکر بنیادی طور پر روحانی فکر ہے، اس لیے وہ ''نقطے'' سے زیادہ ''لمحے'' رآن کو ترجیح دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک زمان، آنات و نقاط کا مجموعہ ہے جس میں آنات کی اہمیت زیادہ ہے۔ تاہم دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم ہیں۔ نقطہ، البتہ آن کے ظہور کا ذریعہ ہے۔ متکلّمین میں ابن حزم کا خیال تھا کہ زمان اور مکان مسلسل ہیں۔ (جدید فلسفے میں بعد ازاں کا نٹور اور ویر شٹراس نے اسی نظریے کو پروان چڑھایا کہ جب ایک جسم حرکت کرتا ہے تو ایک نقطے سے دوسرے نقطے کے مابین کئی بے شمار مزید نقاط موجود ہیں اور جسم مذکور ان پر ظاہر نہیں ہوتا)۔ یہ الاشعری کے ''چھلانگ'' کے تصور ہی کی جدید شکل ہے۔[۴۴۰]

صوفیہ نے وقت کا ایک اضافی تصور پیش کیا۔ اُن کے نزدیک انسانی ترقی کے روحانی مدارج کے تحت تشکیل پانے والی مختلف شخصیات پر وقت یا مکان، مختلف طور سے اثر انداز ہوتا ہے۔ یعنی اُن کے زمان و مکان کی نوعیّت دوسرے درجے کے انسان کے زمان و مکان کی نوعیت سے مختلف ہے۔ روحانی شخصیات کی راہِ سلوک کے آخری درجے کے بعد ربّانی وقت آتا ہے جو کسی قسم کے بہاؤ کی خاصیت سے پاک ہے، اس میں تغیر، حرکت، تبدّل، ترتیب کچھ بھی نہیں۔ عراقی نے اس اضافی تصور وقت میں مزید مدارج قائم کیے، یعنی مادی فضا، غیر مادی اشیا کی فضا (ملائکہ وغیرہ) اور ربّانی فضا۔ اس آخری فضا پر تمام لا متناہیاں مرتکز ہو جاتی ہیں۔ جدید مغربی فلسفے میں زمان و مکان کے بارے میں ایک نیا تصور ڈیکارٹ نے پیش کیا۔ اس کے مطابق تمام خلا میں کوئی ایک خاص شے ضرور موجود ہونی چاہیے جو زمان و مکان میں تعلق پیدا کرے کیوں کہ اس کا خیال تھا کہ مادہ اور ذہن دو الگ الگ اشیا ہیں، ان کے مابین کوئی رشتہ نہیں۔ ڈیکارٹ نے خلا میں جس خاص شے کا ذکر کیا تھا بیسویں صدی میں نیوٹن نے اسے اثیر (Ather) کا نام دیا۔ فرق یہ تھا کہ ڈیکارٹ نے صرف خلا میں ایک اثیر کا ذکر کیا تھا۔ نیوٹن نے اسے پورے نظامِ عالم پر محمول کر دیا۔ نیوٹن نے کہا کہ تمام قسم کی حرکتوں کو کم یا زیادہ کیا جا سکتا ہے لیکن مطلق وقت کے بہاؤ میں کوئی تغیر ممکن نہیں ہے۔[۴۴۱] بقول اقبالؒ نیوٹن کے

نزدیک زمان ایسی شے ہے جو خود ہی سے ہے اور اپنی ہی فطرت کے متوازی بہہ رہی ہے۔[۴۴۲]
اقبالؒ کو نیوٹن کے اس تصور پر بھی اعتراض ہے کیوں کہ یہ بھی زمان کو کائنات سے باہر کی کوئی شے قرار دیتا ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ اصل بات یہ ہے کہ اشاعرہ ہوں یا جدید طبیعیات دان، دونوں ہی میں نفسیاتی تجزیے کی کمی نظر آتی ہے اسی لیے وہ وقت کے باطنی پہلو کو سمجھنے میں ناکام رہے۔[۴۴۳]

جدید فلسفے میں نطشے نے وقت کا ایک اور تصور پیش کیا، اس نے توانائی کے اصول پر اس کی بنیاد رکھی۔ وہ وقت کو ایک موضوعی شے کی بجائے ایک حقیقی اور لا متناہی عمل تصور کرتا ہے جو بار بار لوٹ کر آتا ہے۔ چوں کہ توانائی کبھی زائل نہیں ہوتی، وہ علت و معلول کے رشتے سے بندھی ہے، عمل اور ردّ عمل کے طریق پر کارفرما ہے، اس پر کائنات کبھی ختم نہیں ہوگی۔ جو کچھ ہونا ہے وہ معیّن کردہ ہے، یہ ایک میکانیکی عمل کے تحت ہوتا چلا آ رہا ہے اور بس۔[۴۴۴] علامہ لکھتے ہیں کہ یہی تصور خدا کے علم کے بارے میں ملا جلال الدین دوانی نے بھی پیش کیا تھا، لیکن یہ زمان اور علمِ خدا کا ایک جامد تصور پیش کرتا ہے، کہ جو کچھ ہے پہلے سے گھڑا گھڑایا ہے۔[۴۴۵] اقبال اس قسم کے تمام تصورات کو شدید قسم کی جبریت اور میکانکیت سے تعبیر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ یہ تصور، تقدیر اور قسمت کے قدیم تصور سے بھی زیادہ قنوطی اور یاس انگیز ہیں۔ یہ حرکت اور عمل کے اسلامی فلسفے کے خلاف ہے، جو انسان کو بے عمل اور ساکن کر دیتا ہے۔ کیوں کہ جو ہوتا ہے وہ پہلے سے مقرر کردہ ہے وہ ہو کر رہے گا لہٰذا کچھ کرنے کی ضرورت نہیں۔

بیسویں صدی کے فلاسفہ میں آئین سٹائن کے نظریہ اضافیت نے جبریت اور میکانکیت کے اس تصوّر پر شدید ضرب لگائی۔ آئن سٹائن نے صوفیہ کی طرح زمان و مکان کا اضافی تصور پیش کیا۔ لیکن مذہب کی بجائے سائنسی انداز سے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبالؒ آئن سٹائن کے معترف ہیں۔ آئن سٹائن نے زمان اور مکان دونوں کو اضافی قرار دیدیا۔ اس نے کہا کہ ایک مقام سے دوسرے مقام کا فاصلہ معیّن کرنے کے لیے نہ صرف خاص وقت بلکہ مقام کا تعین کرنے والے شخص پر بھی منحصر ہے۔ ہوسکتا ہے کہ زید جس فاصلے کو دس منٹ میں طے کرے، بکر اُسے طے کر نے میں بیس منٹ لگا دے۔ اس بات کو یوں بھی واضح کر سکتے ہیں کہ مال روڈ سے جیل روڈ کا فاصلہ اگر دس کلو میٹر ہے تو صبح آٹھ بجے وہ فاصلہ پندرہ منٹ میں طے ہوتا ہے۔ لیکن دن بارہ

بجے ایک گھنٹے کی مدّت بھی ہو سکتی ہے۔ رات آٹھ بجے کوئی اور مدّت ہو سکتی ہے۔ صبح چار بجے یہ مدّت مختصر ہو کر پانچ منٹ پر بھی آ سکتی ہے۔ یہ تو مخصوص اوقات کا فرق ہے۔ پھر یہ کہ اس فاصلے کو طے کرنے والا کون ہے اور کس حالت میں ہے۔ ایک پیدل چلنے والے کی رفتار اور ایک سائیکل سوار کی رفتار اور ایک کار کی رفتار اور ایک ہوائی جہاز کی رفتار، فاصلے کے تعین کے وقت کو اسی سے مخصوص کرے گی لہٰذا پوری دنیا میں یہ قاعدہ مقرر کر دینا کہ مال روڈ سے جیل روڈ کا فاصلہ دس منٹ میں ہی طے ہوگا اسی صورت میں ممکن ہے جب وقت کے تسلسل کو معین اور محدود کر دیا جائے۔ جب کہ ہم دیکھتے ہیں ایسا نہیں ہے۔ لہٰذا وقت کی اضافیت کو تسلیم کرنا پڑتا ہے۔ مذکورہ بالا مثال سے یہ بھی واضح ہوا کہ مکان کی اضافیت زمان کی اضافیت پر منحصر ہے۔ دراصل جدید سائنس کے نزدیک کائنات میں زمان اور مکان دو الگ نہیں بلکہ ایک ہی شے ہے۔ یہ مختلف نقاط یا مقامات کی بجائے مختلف واقعات پر مشتمل ہے۔

اقبالؒ بھی زمان و مکان کے اضافی تصور کو تسلیم کرتے ہیں۔ قرآن میں بھی وقت کا اضافی تصور بیان ہوا ہے۔ عراقی نے بھی وقت کا کچھ ایسا ہی تصور پیش کیا، جس کے مطابق زمان کے روحانی اور مادی درجات ہیں۔ مادی اجسام کا زمان سست رو ہے اس کی نسبت روحانی ہستیوں کا زمان تیز رو ہے۔ روح جیسے جیسے اپنے درجات میں بلند تر ہوتی ہے اس کے بہاؤ میں تیزی آتی جاتی ہے اور زمانِ مطلق کے قریب پہنچتی ہے۔ حتیٰ کہ زمانِ مطلق (خدا کا زمان) بالکل ساکت اور غیر متغیر ہے اور بہاؤ کی صفت سے بری ہے۔[۴۴۶] واقعہ معراج اس بات کی بہترین مثال ہے۔ اسی اضافی تصورِ وقت کی وجہ سے اقبالؒ زمان و مکان کو اپنا راکب بنانے کا حکم دیتے ہیں کیوں کہ انسان کوشش کر کے ان پر سوار ہو سکتا ہے۔ جاوید نامہ میں زروان کی جو خصوصیّت بیان کی ہے وہ اس کے اضافی تصورِ زمان کو واضح کرتی ہے۔[۴۴۷] ڈاکٹر رضی الدین صدیقی لکھتے ہیں کہ آئن سٹائن کی اضافیّت نے قدیم فلسفہ و سائنس کی جبریّت اور مادیت کو قطعاً رد کر دیا اور اس میں قرآن کے اصول ارتقا یعنی (کل یوم ھو فی شأن) کے لیے وافر گنجائش موجود ہے۔[۴۴۸] اقبالؒ کا تصورِ زمان ان کو خودی کی طرف راغب کر دیتا ہے۔ جس کا نعرہ ''انا الموجود'' ہے۔ آئن سٹائن نے مادہ اور توانائی کو ایک دوسرے کے برابر $E=mc^2$ قرار دے کر، کائنات میں موجود

مادیت کے تصور کو ملیا میٹ کر دیا۔ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت کو اقبالؒ بنظر تحسین دیکھتے ہیں لیکن اس میں موجود ایک بڑی خامی کی نشان دہی کرتے ہیں کہ یہ نظریہ زمان و مکان کا محض خارجی تصور دیتا ہے یہ محض اشیا کی ساخت سے بحث کرتا ہے اُن کے نفس میں موجود ماہیت کو پیش نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سائنسی طریق کار بذات خود اس قسم کا ہے کہ اس کی نظر محض ساخت پر رہتی ہے۔ یہ علم النفس کا کام ہے کہ وہ اشیا کی ماہیت پر غور کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ تاہم علم النفس بھی اگر محض سائنسی طریق کار اختیار کرے گا تو شے کی ''انا'' کو دریافت نہیں کر سکے گا۔ جیسا کہ برگساں ہنری کو نفسیات دانوں پر اعتراض تھا۔ پھر آخر وہ کون سا طریق کار ہے جو اشیا کو ان کی ماہیت تک لے جاتا ہے؟ اقبالؒ فرماتے ہیں یہ ''انا'' یا ''خودی'' ہے:

تنِ مردِ مسلماں پایدار است   بنائے پیکرِ او استوار است
طبیبِ نکتہ رس دید از نگاہش   خودی اندر وجودش رعشہ دار است[۴۴۸]

وہ لکھتے ہیں:

> The exist in real time is not to be bound by the fetters of serial time, but to create it from moment to moment and to be absolutely free and original in creation. In fact, all creative activity is free activity. Creation is opposed to repetitioning which is a characteristic of mechanical action that is why it is impossible to explain the creative activity of life in terms of machenism.[449]

زمان کے اس تسلسل جسے اقبالؒ حیات سے تعبیر کرتے ہیں، کے لیے غایت اور اس کے لیے ارادے کا ہونا ضروری ہے۔ اس لیے وہ کائنات کے بارے میں برگساں کے اس تصور کو کہ حقیقت مطلقہ کی کوئی غایت نہیں، تسلیم نہیں کرتے اور لکھتے ہیں کہ برگساں اس بات کو نہیں سمجھ سکا کہ جب ہم اپنی حیات کو غائی قرار دیتے ہیں تو ان معنوں میں کہ زندگی کا عمل بڑھتا اور پھیلتا رہے اور نئے مقاصد وضع ہوتے رہیں۔[۴۵۰] ورنہ یہ بات تو درست ہے کہ اگر حقیقت مطلقہ سے وہی غایت منسوب کی جائے جو کہ برگساں سمجھتا ہے تو پھر تو اس مطلب یہ ہوگا کہ کائنات ایک میکانکی نظام کے تحت چل رہی ہے۔ جس میں سب کچھ خدا کے ہاتھ میں ہے اور انسان مجبورِ محض ہے۔ جب کائنات پہلے سے متعین کردہ راستے پر چل رہی ہے تو پھر اختیار و عمل کی کوئی گنجائش نہ رہے گی۔

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہ تصور ایک قسم کی مخفی مادیت ہی ہے جس میں قسمت یا تقدیر اس نہایت درجہ کڑی اور اٹل جبریت کی قائم مقام بن جاتی ہے۔ وقت کے بارے میں وہ فرماتے ہیں:

> A time-process cannot be conceived as a line already drown. It is a line in the drawing __an actualization of open possibilities.[451]

حقیقتِ مطلقہ جو غایت، حیات اور فکر پر مشتمل ہے، ایک وحدت نامیہ کی صورت ہے جو محیط برکُل خودی ہے۔ یہیں پر اقبالؒ اور برگساں کی فکر میں اختلاف کا آغاز ہوتا ہے۔ برگساں خالص زمان کو جو ہر اولیٰ قرار دیتا ہے جب کہ اقبالؒ اسے خودی ہی کا ایک شاخسانہ قرار دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> Neither pure space nor pure time can hold together the multiplicity of objects and events. It is the appreciative act of an enduring self only which can seize the multiplicity of duration ___ broken up into an infinity of instants ___ and transform it to the organic wholeness of a synthesis.[452]

یہ زمان و مکان جو ہمیں دکھائی دیتے ہیں، حقیقی نہیں ہیں۔ وقت کی بندشیں، صبح و شام کی گردش ماہ و سال کی پیائش تو صرف ظاہری ہے اور انسانی عقل کی تسلی کا سامان ہے، ورنہ روح کی یا باطن کی دنیا میں ان بندشوں کی کچھ گنجائش نہیں ہے:

چشم بکشا بر زمان و بر مکاں — ایں دو یک حال است از احوالِ جاں
تا نگہ از جلوہ پیش افتادہ است — اختلافِ دوش و فردا زادہ است[۴۵۳]

وقت لحظہ بہ لحظہ بدلتا ہے اس کی مثال ایسے ہے کہ تو کہے کہ وقت ہے اور وہ گذر جاتا ہے: رحمتِ او ایں کہ گوئی در گذشت۔ یعنی اس میں ایک مسلسل بہاؤ کا عمل چلتا رہتا ہے۔ اس کو کبھی بھی سکون نہیں ہے۔ زمان کی اصل لمحۂ حال ہے کیوں کہ ہر لمحہ نیا واقعہ، نیا حادثہ وقوع پذیر ہوتا رہتا ہے۔ جو گزر گیا وہ ماضی کا حصہ بن گیا، گو کہ دوامِ ابدی نہ ہوا لیکن زمانِ حاضر کا حصہ بھی نہ رہا۔ زمانے میں شب و روز کا آنا جانا محض ایک تفہیمِ عمومی کے لیے ہے ورنہ زمان ایک مسلسل عمل ہے۔ زمانے سے اگر کوئی شخص فائدہ نہیں اٹھاتا یعنی اس میں سے کچھ اخذ نہیں کرتا تو اس میں زمانے کا کوئی قصور نہیں، اس کا تو عمل ہی مسلسل آگے بڑھتے رہنا ہے، قصوروار وہ شخص ہے جو اس کی قدر نہ کرے۔ کیوں کہ زمانہ بے رحم اور خودغرض ہے وہ کسی ایک فرد کی

خاطر اپنی مے کو روک نہیں لیتا۔

مری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں
میں اپنی تسبیح روز و شب کا شمار کرتا ہوں دا نہ دانہ[۴۵۴]

روح بقول اقبالؒ وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ پختہ اور روشن تر ہوتی چلی جاتی ہے۔ جب کہ مادہ زمان کے گذرنے پر بوسیدہ اور کہنہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ فلک مریخ کا زمان و مکان ایسا ہی ہے، جس میں ہر لمحہ ایک نئی آن ہے۔ لکھتے ہیں:

جانِ ما سازد بہر سوزے کہ ہست — وقتِ او خرم بہر روزے کہ ہست
روزہا از نورِ او عالم فروز — می نگردد کہنہ از پروازِ روز
سیر او کن زاں کہ ہر عالم ازوست — روز و شب را گردشِ پیہم ازوست[۴۵۵]

مادے میں اتنی طاقت ہی نہیں ہے کہ وہ حقیقتِ مطلق اور اس سے جُڑی سچائیوں کی تاب لا سکے۔ حضرت موسیٰؑ اور ان کے حواری اسی لیے نورِ مطلق کی تاب نہ لا سکے کیوں کہ انھوں نے ظاہری آنکھ سے خدا کو دیکھنا چاہا۔ ظاہری آنکھ جو مادہ ہے، نورِ ازلی (تجلّی) کی تاب نہ لا سکا۔ اس کے برعکس حضرت محمد ﷺ روحانیت کی اس معراج پر جا پہنچے کہ خدا کے قریب تر تھے۔ یہ روحانی طاقت کے (وجدان) بل بوتے پر تھا۔ زمان کی اسی صفت کی بنا پر اُسے خدا کی تخلیقی فعلیت قرار دیا جاتا ہے۔ حقیقی زمان میں ماضی، حال اور مستقبل کچھ نہیں ہیں۔ وہ ایک قسم کی تخلیقی فعلیت ہے جو ہر دم رواں دواں ہے جیسے ایک ندی کا بہتا پانی، ایک سیلِ رواں، کبھی نہ تھمنے والا۔ اپنی موجوں کے تلاطم میں اُبھرتا اور ماند ہوتا رہتا ہے لیکن کبھی رُکتا نہیں ہے۔ ''ساقی نامہ'' میں اس کو وہ زندگی کے رَم سے تعبیر کرتے ہیں:

ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی — دما دم رواں ہے یمِ زندگی
نہ حد اس کے پیچھے، نہ حد سامنے — ازل اس کے پیچھے، ابد سامنے[۴۵۶]

یوسف حسین خان کے بقول: ''جب کوئی چیز انجام پا چکتی ہے جسے ہم مکمل ہونا کہتے ہیں تو تغیر اس پر اپنے نئے غلاف چڑھا کر پھر اس کی صورت بدل دیتا ہے۔''[۴۵۷] جس طرح زمانہ کسی کی بھی پروا کیے بغیر اپنی چال چلتا اور نئے سے نیا زمانہ پیدا کرتا ہے۔ اسی طرح انسان کو

بھی زمانے کی چال چلنا چاہیے اور ہر دم ایک نئے جہان اور زمان کے لیے خود کو تیّار رکھنا چاہیے۔ زمانے کی کوئی حد نہیں، اگر اُس کا کوئی کنارہ ہے تو اس کے درون میں ہے۔ زمانِ حقیقی لازوال و لامکان ہے۔ اس کا باطن پست و بالا سے بے نیاز اور ظاہر میں وہ وسعت پذیر ہے، یعنی مزید پھیل رہا ہے:

کرانِ او درون است و بروں نیست درونش پست بالا کم فزون نیست[458]

زمان سے متعلق علامہ اقبالؒ کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے زمانِ عاقل اور زمانِ فاعل کا فرق قائم کر کے ماضی، حال اور مستقبل کے تصورات کی توضیح کی۔ انھوں نے فرمایا کہ مستقبل، زمان کا جزو نہیں ہے جیسے ماضی اور حال زمان کے اجزا ہیں۔ یہی تصور قرآن میں موجود ہے جس کے مطابق کائنات حرکی ہے اور اس میں ہر لمحہ تغیر کی صلاحیت ہے۔ یہ کوئی بنی بنائی، ڈھلی ڈھلائی شے نہیں کہ خالق نے ایک بار تخلیق کر دیا اور اسے چھوڑ دیا، نہ ہی خدا کی قدرت نعوذ باللہ بانجھ ہوگئی کہ اس میں اب مزید کسی تخلیق کی گنجائش نہیں ہے لیکن اس کی اس تخلیق کا اظہار مستقبل سے وابستہ ہے جو زمان یا تقدیر کی ایک غیر امکانی حالت ہے جس کے بارے میں یقین سے کچھ کہا نہیں جا سکتا۔ برعکس ماضی اور حال کے۔ بقول رضی الدین صدیقی:

''میک ٹیگرٹ اور دوسرے علما کو، جو جبر و لزوم کے قائل ہیں، اقبالؒ جواب دیتے ہیں کہ مستقبل ایک کھلے امکان کی حیثیت رکھتا ہے، نہ کہ ایک معیّن اور ثابت واقعے کی۔''[459]

تو اے اسیرِ مکاں! لامکاں سے دور نہیں یہ جلوہ گاہ ترے خاکداں سے دور نہیں[460]

فضا تری مہ و پرویں سے ہے ذرا آگے قدم اٹھا، یہ مقام آسماں سے دور نہیں[461]

اب یہ سوال کہ اس زمانِ حقیقی کا ادراک کیسے ہوگا؟ تو اقبالؒ کہتے ہیں کہ اس کا ادراک صرف روح ہی کر سکتی ہے۔ روح جب اپنے مراتب میں بلند تر ہوتی جائے تو اس صفت کو پا لیتی ہے جسے علامہ نے وجدان کہا ہے۔ وجدان کا تعلق خودی سے ہے اور آزادی و اختیار خودی کا نصیب ہے۔ ایک شخص کو ایک مخصوص لمحے میں جو تجربہ حاصل ہوتا ہے، فطرت اس کا صرف جزئی یا طبیعی ادراک کر سکتی ہے۔ اس کے باطن پر جو کیفیات کا گزر ہوا ہے اس کے ادراک کے لیے نفسیاتی شعور ہی کی ضرورت ہے جو آزاد و بااختیار (خودی) ہے۔ لہٰذا وجدان سے زمانِ

حقیقی کا ادراک کیا جا سکتا ہے، جو ہمارے اپنے ہی باطن میں موجود ہے۔ زمان کے تصور کو اقبال نفسیاتی شعور سے سمجھنا چاہتے ہیں۔ اس کے لیے وہ دوقسم کی خودی یا آنات کا ذکر کرتے ہیں، یعنی:

۱- عاقل خودی یا عاقل انا......زمانِ عاقل

۲- فاعل خودی یا فاعل انا......زمانِ فاعل

عاقل خودی میں زمان کی تقسیم پذیری اس طرح سے نہیں جیسے فاعل انا میں ہے جو عام انسانوں میں پائی جاتی ہے گو کہ عاقل خودی بھی انسان میں موجود ہے لیکن عموماً وہ اس سے آشنا نہیں ہوتا یا اُس کو دریافت نہیں کرتا۔ اگر انسان اس خودی کو دریافت کر لے تو زمان کے ایک نئے ذائقے سے آشنا ہوتا ہے۔ جو فاعل خودی کے زمان سے مختلف ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ قرآن پاک کی آیت مبارکہ میں جس کا ذکر آیا ہے کہ خدا کا حکم ایسے تھا جیسے آنکھ کا جھپکنا۔ (وما امر الساعة الا کلمح البصر او هو اقرب) (سورۃ: النحل، آیت: ۷۷) اس سے جو زمان مراد لیا گیا ہے وہ عاقل خودی کا زمان ہے۔ فاعل خودی میں یہ زمان دنوں اور سالوں میں تقسیم ہو جاتا ہے تاکہ عام ذہن اس کا ادراک کر لے۔ خودی عاقل کی بہترین مثال واقعہ معراج ہے کہ ایک رات میں مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ کی طرف اور پھر عرش تک لے جایا گیا۔ تفاسیر میں آتا ہے کہ نہایت قلیل وقت میں یہ سفر آسمانی طے ہوا کہ بستر گرم تھا اور کنڈی ہل رہی تھی۔[۶۲] اس سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا دیگر مسلم صوفیہ کی طرح[۶۳] علامہ کے خیال میں بھی معراجِ نبی ﷺ روحانی ہے، جسمانی نہیں؟۔ حالاں کہ قرآن کا لفظ ''عبد'' اس بات کا سب سے بڑا ثبوت ہے کہ معراج جسمانی طور پر وقوع پذیر ہوئی۔ اس نکتے کو علامہ نے جاوید نامہ کے باب طواسین حلاج میں بڑی عمدگی کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔ مزید برآں، علامہ خود مانتے ہیں کہ مردِ کامل کا زمان، عام شخص کے زمان سے بلندتر اور تیز رو ہوتا ہے اور جیسے جیسے بلندی کی طرف محوِ پرواز ہوتا ہے، زمان کے عرصے میں ناقابلِ تجزیہ، سرعت پیدا ہو جاتی ہے۔ اگر معراج کو محض روحانی سفر قرار دیا جائے تو معجزے کی کوئی حیثیت نہیں رہتی۔ خواب میں یا روحانی طور پر کوئی بھی شخص سات آسمانوں کی سیر کر سکتا ہے۔ لہٰذا یہ خیال سراسر قرآن کی آیات کی کم فہمی کی وجہ

سے پروان چڑھا ہے۔ معراج کے واقعے سے منسلک خارجی شہادتیں اس کو جسمانی طور پر ثابت کرتی ہیں۔ برنٹ میکنیلی نے اپنی کتاب میں اس واقعے کا ایک انوکھے انداز سے تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے، جس کا نتیجہ اسے روحانی سے زیادہ جسمانی ثابت کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر یہ صرف روحانی ہوتو اس کے لیے براق (جانور) کی ضرورت پیش نہیں آنی چاہیے۔ کیوں کہ روح کسی جانور پر سواری کے بغیر بھی سفر کرسکتی ہے۔[۴۶۴]

علامہ کہتے ہیں کہ خودیِ عاقل کے زمان کا شعور خودی فاعل کے لیے کرنا ناممکن ہے، کیوں کہ اس میں اتنی سکت نہیں۔ اس لیے کہ مردِ کامل کا ایک لمحہ عام انسان کے سالوں پر محیط ہوتا ہے۔ دوسری مثال آیتِ قرآنی سے اقبالؒ نے یہ دی ہے کہ اللہ نے زمین و آسمان کو چھے دنوں میں تخلیق کیا۔ پھر وہ عرش پر مستوی ہوا۔ اقبال کہتے ہیں کہ یہ چھے دنوں کا عرصہ خودی عاقل کا عرصہ ہے۔ فاعل خودی کے مہینوں اور سالوں پر عاقل خودی کا ایک ایک لمحہ بھاری ہے۔[۴۶۵] عاقل خودی میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ فاعل خودی کے زمان و مکان کی کثرت کو آن واحد میں بدل دیتی ہے۔ پھر یہ کہ عاقل خودی کے زمان کا انکشاف بھی آن واحد میں ہوتا ہے۔ یعنی ایک لمحے میں ماضی اور حال کے در، ایک وحدت کی صورت میں وا ہو جاتے ہیں، کیوں کہ عاقل خودی، خودی مطلق سے قریب تر ہے اس لیے اس کا زمان ابدی اور متسلسل ہے۔[۴۶۶] فاعل خودی میں زمان کا شعور ثانیہ بہ ثانیہ، لمحہ بہ لمحہ ہوتا ہے یعنی اس زمان میں کثرت ہے۔ زمانِ حقیقی (زمانِ عاقل خودی) میں اس کا شعور وحدت کی صورت میں ہوتا ہے۔

حقیقت کے راز کو اگر پانا ہو، زمان و مکان کے فلسفے کو سمجھنا ہوتو ''کم لبثتم'' کے قرآنی فلسفے کو سامنے رکھنا چاہیے: اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی۔[۴۶۷] اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہ جہان، مسلسل تغیر پذیر ہے، اس میں ہر دم انقلاب رونما ہوتے رہتے ہیں۔ اسے ایک حالت پر قرار نہیں ہے، اس کے باطن میں پیچ و تاب کی کیفیت ہر وقت اٹھتی رہتی ہے۔ لیکن انسان کا کام محض اس کی ظاہری حالت پر نہیں رہنا۔ کیوں کہ ایک ظاہری زمان و مکان ہے اور ایک زمان و مکان وہ جسے ہمیشگی حاصل ہے۔ وہ انسان کو اپنے باطن سے حاصل ہوتا ہے، روحانی ترقی کے مدارج طے کرتا ہوا انسان بالآخر اُس مقام پر پہنچ جاتا ہے جہاں اُس کے زمان و مکان کی

کوئی حد نہیں رہتی۔ یہ عقل و خرد سے الگ منطق اور طبیعیات سے بلند و بالا، روحانیت کا مقام ہے اور اس کا حصول معرفتِ نفس کے ذریعے ہوتا ہے۔ اقبالؒ انسان کو مادی زمان و مکان سے گذر کر آفاقی اور ابدی زمان و مکان کے حصول کا درس دیتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ عقل و خرد کو بالکل ردّ نہ کرو اس سے ضرور اقتباس کرو لیکن اس مقام پر ہمیشہ کے لیے ٹھہر مت جاؤ بلکہ اس سے گزر کر لا فانیت کے جہان تک پہنچو:

تو ابھی رہ گذر میں ہے، قیدِ مقام سے گزر   مصر و حجاز سے گذر، پارس و شام سے گذر[۴۶۸]

گلشنِ راز، جدید میں فرماتے ہیں:

در آں عالم کہ جزو از کل فزون است   قیاس رازیؔ و طوسیؔ جنون است
زمانے با ارسطو آشنا باش   دمے با سازِ بیکن ہم نوا باش[۴۶۹]

اقبالؒ اس جہانِ چند و چوں کو زیر نگیں کرنے کا درس دیتے ہیں اور حکمتِ اصلی، جو حقیقتِ مطلقہ تک لے جاتی ہے، سے سبق سیکھنے کا درس دیتے ہیں:

مقامِ تو بروں از روزگار است   طلب کن آں یمیں کو بے یسار است[۴۷۰]

جاوید نامہ کی 'مناجات'' میں وہ ایسے روز و شب کے حصول کی دعا کرتے ہیں جو مادی شب و روز کی حدوں سے بلند و بالا ہے اور جس کی ایک گھڑی کئی سال کے برابر ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ ظاہری طور پر تو ایک دن (چوبیس گھنٹے) کی تکمیل سیارے (زمین) کی گردش کی بنا پر ہے اور یوں لگتا ہے کہ زمین کی چوبیس گھنٹے کی گردش مکمل ہوئی اور ایک دن تکمیل پا گیا۔ لیکن یہ سلسلۂ روز و ظاہری زمان سے وابستہ ہے۔ ایک زمان وہ بھی ہے جو اس مادی اور ظاہری زمان کے تسلسل سے ماورا ہے۔ اس کے بارے میں اقبالؒ فرماتے ہیں:

اے خوش آن روزے کہ از ایّام نیست   صبحِ او را نیم روز و شام نیست
اے خدا روزے کن آں روزے مرا   وا رہاں زیں روزِ بے سوزے مرا[۴۷۱]

اقبالؒ ایسے زمان و مکان کو اپنی دسترس میں کرنے کا درس دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ آدم میں اتنی صلاحیت ہے کہ وہ اپنی روحانی طاقتوں کو بروئے کار لا کر اس زمان و مکان پر سوار ہو سکتا ہے۔ چناں چہ وہ فرماتے ہیں:

بر مکان و بر زمان اسوار شو　　فارغ از پیچاک ایں زنّار شو[۴۷۲]

تصورِ تقدیر/ قضا و قدر:

اقبالؒ زمان کو ''جوہر'' کہتے ہیں اور تقدیر کو زمان کی ایک حالت مانتے ہیں۔ تقدیر ان کے نزدیک وہ زمانہ ہے جو ابھی امکان میں نہیں آیا۔ یہ ایک غیر معین مدت ہے، جس کے امکانات کا انکشاف ابھی باقی اور علت و معلول کی ترتیب سے آزاد ہے۔ ہم اسے محسوس تو کر سکتے ہیں لیکن یہ ہمارے تجربے اور حساب و شمار میں نہیں آتا۔[۴۷۳] (کیوں کہ جب یہ شمار میں آ گیا تو یہ غیر معین امکان نہ رہا بلکہ تجربہ بن گیا، ممکن ہو گیا، علت و معلول کی ترتیب میں داخل ہو گیا)۔ اس لحاظ سے زمانہ ہی وہ شے ہے کہ جوہر کہلایا جا سکتا ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ اقبالؒ تقدیر کو ایسے زمان سے تعبیر کرتے ہیں۔ جو امکان میں تو نہیں آیا لیکن، ممکن ہو سکتا ہے۔ پھر اس سے بھی اہم بات یہ ہے کہ ان کے نزدیک تقدیر یا حوادثِ زمانہ حقیقتِ مطلقہ کے بطن میں پڑے دانوں کی طرح نہیں کہ ایک ایک کر کے ڈھلے ڈھلائے، باہر آ رہے ہیں۔[۴۷۴] گویا حقیقتِ مطلقہ نے ایک بار سب کچھ تخلیق کر دیا، اب دوبارہ وہ کچھ تخلیق نہیں کرے گی۔ حالاں کہ قرآن پاک کا خود ارشاد ہے کہ کل یوم ھو فی شأن۔ اقبالؒ کے بقول حقیقت مطلقہ کی زندگی کا ہر لمحہ خلاقی کا لمحہ ہے۔

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں ان کی تقدیریں[۴۷۵]

حضرت علامہ کے نزدیک انسان چاہے تو اپنی تقدیر خود لکھ سکتا ہے۔ ایسا وہ جذبے کی صداقت اور ایمان کی پختگی کی بدولت کرتا ہے۔ کیوں کہ کسی بھی مقصد کے حصول کے لیے جو کوشش کرنا پڑتی ہے اس کے لیے خلوص نیتی، راست راہی اور ثابت قدمی کی بہت ضرورت ہوتی ہے اور یہ سب اگر ساتھ ہوں تو انسان ناممکنات کو بھی ممکنات میں ڈھال لیتا ہے۔ یہ گویا اپنی تقدیر آپ لکھنا ہے۔ وہ ارمغانِ حجاز کے ایک قطعے میں قرآن کی ایک آیت کو یوں لفظوں میں ڈھالتے ہیں:

خدا آں ملتے را سروری داد　　کہ تقدیرش بدستِ خویش بنوشت[۴۷۶]

مسلمان جب اپنی خودی سے آشنا ہو جاتا ہے اور مسلسل جد و جہد کرتا رہتا ہے تو گویا اپنی

تقدیر خود بناتا ہے۔''انسانی انا، اسکی آزادی اور خود مختاری'' میں اسی نکتے کی طرف توجہ دلاتے ہیں کہ خودی کے جبر اور زمان و مکان کے جبر میں اتصال کیسے پیدا کیا جائے۔ وہ کہتے ہیں کہ خودی کوئی جامد شے نہیں ہے۔ یہ اپنے آپ کو زمان میں خود ہی منظّم کرتی ہے اور اپنے تجربات و واردات سے اپنی تشکیل خود کرتی ہے۔ بسا اوقات انسان ارادہ کرتا ہے اور عمل درآمدی کے نتیجے میں اسے ناکامی کا سامنا کرنا پڑتا ہے، کیوں کہ زمان و مکان کا ارادہ اور کئی بیرونی طاقتیں اس کی راہ میں حائل ہوجاتی ہیں۔ جو طاقت میں زیادہ ہے اس کا ارادہ غالب آجاتا ہے۔ پھر خودی کی خود ارادیت اور زمان و مکان کی خود ارادیت میں انسلاک کیسے ممکن ہے؟۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ ایسی صورت کو اگر تسلیم کرلیا جائے تو پھر خودی کی ناکامی کے ساتھ ساتھ جبریت لازم آتی ہے۔ آزادی اور میکانکیتِ ارادہ کے مابین یہ تنازعہ اس لیے کھڑا ہوا ہے کہ خودی کے نفسیاتی عوامل کو پوری طرح سے سمجھا نہیں گیا۔[۴۷۷] علامہ اس کے حل میں جدید جرمن نفسیات ''Configuration Psychology'' کا ''اندروں بینی'' (insight) یا بصیرت کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر خودی کے باطن (نفس) میں ایک شے اور بھی موجود ہے۔ یہ بصیرت مقاصد کی ناکامی کی صورت میں درست راستے کا انتخاب کرتی ہے،۔ اس طرح سے وہ مسلسل حرکت میں رہ کر اپنی آزادی و خود مختاری کے ساتھ اپنا اظہار کرتی رہتی ہے:

> The view of his environment as a system of cause and effect is thus an indispensable instrument of the ego, and not the final expresion of the nature of Reality. Indeed in interpreting Nature in this way the ego understands and masters its environment, and thereby acquires and amplifies its freedom.[478]

علامہ اس بصیرت کی آشنائی پر زور دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انسان اس کو کھو بیٹھے تو جبریت کا شکار ہوجاتا ہے۔ اسی لیے رومی کی طرح وہ بھی کھوئی ہوئی شے کی جستجو کے لیے، یزداں پر بھی کمند آوری کا نعرہ لگاتے ہیں: یزداں بہ کمند آور ای همتِ مردانہ۔

مہ و انجم گرفتار کمندش بدست اوست تقدیر زمانہ[۴۷۹]

افراد کے ہاتھوں میں ہے اقوام کی تقدیر ہر فرد ہے ملت کے مقدّر کا ستارا[۴۸۰]

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ قوموں کی تقدیر افراد خود لکھتے ہیں یہ افراد عام فرد نہیں بلکہ اُن مومن

اور کامل مردوں کا مجموعہ ہیں جو انفرادی طور پر اپنی خودی کو مضبوط کرتے ہیں اور بے خودی کے نتیجے میں ملّت کو عروج پر پہنچاتے ہیں۔ اُمتوں کی تقدیر کو عقل سے نہیں بلکہ مومن کی فراست سے سمجھا جا سکتا ہے جو عشق پر محمول ہوتی ہے۔

تقدیر امم کیا ہے؟ کوئی کہہ نہیں سکتا مومن کی فراست ہو تو کافی ہے اشارہ[۴۸۱]

انسان میں اتنی طاقت ہے کہ وہ اپنی تقدیر بدل سکتا ہے لیکن اس کے لیے اُسے نطشے کی طرح خدا سے جنگ کرنے کی نہیں بلکہ خدا کی اطاعت اختیار کرنے کی ضرورت ہے، یہ اُس کے لیے لازم ہے کہ وہ احکام خداوندی بجا لا کر اُس مقام پر پہنچے (اور وہ بھی اللہ ہی کے اختیار میں ہے کہ وہ اُسے اس کا مقام دلائے یا نہ دلائے) تاہم انسان کو مثبت اور دلیرانہ سوچ رکھنی چاہیے کہ وہ ایسا کر سکتا ہے؟ یہ سوچنا کہ چوں کہ خدا نے اس کی تقدیر میں پہلے ہی سے ایسا لکھ دیا لہٰذا وہ الگ نہیں کر سکتا۔ دراصل اپنی طاقتوں پر بھروسہ نہ کرنے کے ساتھ ساتھ اللہ کی طاقت پر شک کرنے کے مترادف ہے۔اس لیے وہ فرماتے ہیں:

عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے؟[۴۸۲]

اقبالؒ کا فلسفۂ حرکت (جہد و عمل) تقدیرِ یزداں پر قناعت کرنا نہیں سکھاتا۔ انھیں افسوس ہے اس بات کا کہ موجودہ دور میں انسان تقدیر پر قناعت کر کے ہاتھ پر ہاتھ رکھے مستقبل کے انتظار میں بیٹھا ہے۔

خبر نہیں کیا ہے نام اس کا، خدا فریبی کہ خود فریبی
عمل سے فارغ ہوا مسلماں بنا کے تقدیر کا بہانہ[۴۸۳]

اقبال، تقدیر کو مسلسل عمل کا نام دیتے ہیں۔ یہ لکھی لکھائی نہیں جیسا کہ جبری کہتے تھے کہ ایک بار جو مقدر میں ہے انسان کے لیے لکھ دیا گیا ہے اس میں کچھ بدلاؤ نہیں آئے گا۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اس تصور نے بے عملی کو فروغ دیا۔ جب کہ تقدیر تو مکافاتِ عمل کا ایک نام ہے۔ ایک تقدیر کے بعد نئی تدبیر اور پھر اسکی نئی تقدیر سامنے آنا ہی حیاتِ انسانی کا راز ہے۔ مسافر میں وہ کہتے ہیں کہ اپنی تقدیر کا شکوہ مت کرو اور اپنی قسمت کو آسمان کے سپرد نہ کرو بلکہ اپنے آپ کو پہچانو، بہادروں کی طرح مشکلات کا سامنا کرو اور اپنے لیے نئے جہان پیدا کرو، دنیا

کے کندھے پر لاش کی طرح نہیں، سَمند کی طرح سواری کرو:

بندہ باش و بر زمین رو چوں سمند　　چوں جنازہ نے کہ بر گردن برند
شکوہ کم کُن از سپہرِ لاجورد　　جُز بگردِ آفتابِ خود مگرد[۴۸۴]

علامہ کے یہاں تقدیر دو طرح کی ہے۔ ایک وہ جو اٹل اور لکھی لکھائی ہے۔ اس میں کوئی ردو بدل نہیں ہوتا۔ دوسری وہ جسے انسان اپنے ارادے، کوشش اور سب سے اہم بات، دعا، کے ذریعے بدل سکتا ہے۔ اٹل تقدیر وہ ہے کہ جب اپنا رنگ دکھاتی ہے تو بڑے سے بڑے عالم اور حکیم اور صوفی کی تدبیر بھی بے بس ہو جاتی ہے:

جُز خدا کس خالقِ تقدیر نیست　　چارۂ تقدیر از تدبیر نیست[۴۸۵]

یہ وہ تقدیر ہے کہ کوئی انسان، خواہ کتنا ہی متقی اور عارف باصفا کیوں نہ ہو، وہ اس کا رُخ نہیں موڑ سکتا، کیوں کہ وہ خود تقدیر کے ہاتھوں بے بس ہوتا ہے۔ ایک خط میں لکھتے ہیں: ہماری تقدیر ہمارے اپنے ہاتھوں میں نہیں ہے، ایک ایسی عظیم قوت ہے جو ہماری زندگیوں کو منظّم کرتی ہے۔[۴۸۶] لیکن اقبال محض اسی تقدیر پر قناعت نہیں کرتے کہ انسان یہ سوچ لے (جبریہ کی طرح) کہ جب سب کچھ تقدیر میں لکھا ہے اور اس کو بنانے والی ذات اللہ کی ہے، اور انسان بے بس ہے۔ لہٰذا اُسے کچھ کرنے کی ضرورت نہیں۔ اقبالؒ اس نقطہ نظر کے شدید مخالف ہیں وہ کہتے ہیں کہ بلا شبہ تقدیر کا مالک اللہ ہے، لیکن انسان اللہ کے قریب ہو کر، اس کا خاص بندہ بن کر اللہ سے اسی تقدیر کے بدل جانے کی دُعا ضرور کر سکتا ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہوتا ہے: ان اللّٰہ لا یغیّرُ بقومٍ حتیٰ یغیّروا ما بانفسھم۔ (الرعد، آیت:۱۱) اقبالؒ فرماتے ہیں کہ تدبیر کرنا بھی تقدیرِ الٰہی سے ہے۔ حضرت عمرؓ کی مثال کہ جب انھوں نے اپنی فوج کو وبا زدہ علاقے سے دور جانے کا حکم دیا تو صحابہ نے فرمایا کہ، اے امیر المؤمنین! کیا آپ مشیتِ الٰہی سے بھاگ جانے کا حکم دیتے ہیں۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ قضائے الٰہی سے بچنے کی تدبیر کرنا بھی تو قضائے الٰہی ہی سے ہے۔[۴۸۷]

زندہ رود کے اس سوال پر کہ (چارۂ تقدیر از تدبیر نیست؟) حکیم مریخی کہتا ہے کہ تو ابھی تک اس نقطے کو نہیں سمجھ سکا کہ اگر ایک تقدیر سے کام نہ چلے تو خدا سے دوسری تقدیر

طلب کرو: تو اگر دیگر شوی، او دیگر است![۴۸۸] خدا کی شان تو یہ ہے کہ کُلّ یومٍ ھو فی شان۔ (الرحمٰن، آیت:۲۹)۔ خدا فرماتا ہے: وقال ربکم ادعونی استجب لکم (سورۃ غافر، آیت:۲۰)۔ وہ ذات جو خالقِ تقدیر ہے، جب بندوں پر اس قدر مہربان ہے کہ اپنی رحم کی صفت پر سب سے زیادہ نازاں ہے، اور حدیث مبارکہ میں ہے: ان ربکم حیی کریم، یستحی ان یرفع العبد یدیہ، فیردھما صفراً لا خیر فیھما۔ کہ اس کو حیا آتی ہے کہ اس کا بندہ اس سے کچھ مانگے اور وہ اس کو خالی ہاتھ لوٹا دے (حدیث رقم ۳۵: ابن حبان فی الصحیح/۲۵۱۱: الطبرانی فی المعجم الکبیر)۔ اس کے پاس تقدیرات کی کمی نہیں۔ دُعا وہ ہتھیار ہے جس سے انسان زمان و مکان کے جبر میں اپنی خودی کا اظہار کرتا ہے۔ علامہ اپنے خطبے ''تصورِ دعا'' میں لکھتے ہیں کہ دعا صرف عبادات کا حصہ نہیں نہ ہی اس میں کوئی صوفیانہ پہلو تلاش کرنا چاہیے۔ بلکہ دعا نفسِ انسانی میں ایک طرح کی قوت پیدا کرتی ہے کہ انسان فکر سے بلند تر اور حقیقتِ مطلقہ کے قریب تر ہو کر اسے ہاتھ میں لینے کی کوشش کرے۔ نفسیاتی طور پر یوں انسان خود کو کائنات کے عوامل میں حصہ دار محسوس کرتا ہے اور یہی شے اس کی خودی کو قوت عطا کرتی ہے۔[۴۸۹] انسان کو اسی وجہ سے اپنے عمل کا ذمہ دار بھی ٹھہرایا گیا ہے۔ چناں چہ اقبالؒ حکیمِ مریخی کے ذریعے اسی نقطے کی وضاحت یوں کرتے ہیں:

گر ز یک تقدیر خوں گردد جگر   خواہ از حق حکمِ تقدیرِ دگر
تو اگر تقدیرِ نو خواہی رواست   زاں کہ تقدیراتِ حق لا انتہاست
رمز باریکش بحرفے مضمر است   تو اگر دیگر شوی او دیگر است[۴۹۰]

انسان ہمّت ہار بیٹھے اور منتظرِ فردا رہے تو پھر زمانہ اُسے اپنے جھکڑ میں بہالے جاتا ہے، خودی کو یہ زیبا نہیں۔ اقبالؒ اس حوالے سے بڑی خوبصورت تشبیہ دیتے ہیں کہ بے بس انسان جو تقدیر کے فیصلوں پر خاموش ہو بیٹھتا ہے، اور کم کوش ہے، وہ خاک کی طرح ہوتا ہے جسے معمولی ہوا بھی اڑا لے جاتی ہے۔ جب کہ ارادوں کا مضبوط شخص جو مسلسل جدو جہد اور عمل کرتا ہے، اور خدا پر بھروسہ رکھتا ہے اور اپنی دعاؤں کی قبولیت کا یقین بھی، اس کی خودی ایک پتھر کی طرح ہے، جسے شیشے پر مارا جاتا ہے، وہ اس باریک ہیرے کی طرح مضبوط ہوتی ہے جس سے نازک

شیشے کو کاٹا جاتا ہے۔ یوں انسان کم زور اشیا پر قادر ہو جاتا ہے۔ اس کی یہ قدرت خدا کی قدرت میں کسی قسم کی شراکت نہیں، بلکہ یہی اس کی صلاحیت اور جہد و عمل کا صلہ، اس کا انعام ہے:

شبنمی؟ افتندگی تقدیر تست قلزمی؟ پایندگی تقدیر تست[۴۹۱]

خودی اپنے اظہار کے لیے عمل کی پابند ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ دین اسلام کی بنیاد بھی یہی ہے کہ انسان عمل کرے، عمل اور دُعا کے زور پر اپنی تقدیر بدل لے ورنہ اس کے برعکس ہو تو، بے بس اور کم زور شخص کم زور تر ہوتا چلا جائے گا۔ احادیث مبارکہ میں یوں آتا ہے کہ انسان کو عمل کرتے رہنا چاہیے، وہ جس عمل کے لیے پیدا کیا گیا ہے اس کے لیے ممکن بنا دیا جاتا ہے۔[۴۹۲] ایسا مذہب یا فلسفہ جو انسان کو ذوقِ عمل سے بیگانہ کر دیتا ہے، اسلام کے خلاف ہے۔ یہاں اقبالؒ صاف صاف ویدانتی اور کلیسائی یونانی فلسفۂ تقدیر کی تردید کر رہے ہیں جس کے مطابق انسان جبریت کا شکار ہے۔ اقبالؒ کی خودی کو یہ گوارا نہیں۔ تصوفِ اسلام میں یہ تصورات بعض صوفی نما فلسفیوں کے ذریعے داخل ہوئے جنھوں نے تصوف اسلام کا اصل چہرہ بگاڑا۔ علامہ اسے دین کی بجائے امتوں کے لیے سحر و افیون قرار دیتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

وائے آں دینے کہ خواب آرد ترا باز در خوابِ گراں دارد ترا
سحر و افسون است یا دین است ایں؟ حُب افیون است یا دین است ایں؟[۴۹۳]

تقدیر کوئی ایک بندھا بندھا یا سلسلہ نہیں ہے، کوئی بنا بنایا کھیل نہیں ہے کہ اللہ نے ایک بار بنا دیا اور پھر اس میں کوئی ردّ و بدل نہیں ہو سکتا، انسان کی تقدیر ہر لحظہ بدلتی رہتی ہے۔ یہ اُس کے اعمال پر بہت حد تک منحصر ہے۔ اس کا زندگی گزارنے کا ڈھنگ اس بات کا ضامن ہے کہ تقدیر اس کے اپنے ہاتھ میں ہو سکتی ہے۔ ان معنوں میں نہیں کہ وہ خود تقدیر کا خالق بن جاتا ہے۔ کیوں کہ اس کا عمل ایسا دل پسند ہوتا ہے خالق کی بارگاہ میں کہ خالق خوش اور راضی ہو کر بندے کو وہاں لے جاتا ہے جہاں وہ جانا چاہتا ہے۔ جب اقبالؒ یہ فرماتے ہیں: خودی کو کر بلند اتنا کہ ہر تقدیر سے پہلے۔[۴۹۴] تو یہاں ''ہر تقدیر'' سے مراد بے شمار تقدیریں ہیں جو زمان کے تحرک کے ساتھ جاری رہتی ہیں۔ اور ہر لحظہ نیا طور نئی برق تجلی ظاہر کرتی ہیں۔

ذرا تقدیر کی گہرائیوں میں ڈوب جا تُو بھی
یکہ اس جنگاہ سے میں بن کے تیغِ بے نیام آیا[۴۹۵]

قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بُو پر چمن اور بھی آشیاں اور بھی ہیں[۴۹۶]

توڑ ڈالے گی یہی خاک طلسمِ شب و روز گرچہ الجھی ہوئی تقدیر کے پیچاک میں ہے[۴۹۷]

ایسا شخص جو زمان و مکان میں الجھا رہے اور حلقۂ شام وسحر کے دائرے سے باہر نہ نکلے وہ ابھی راہگزر میں ہے۔ اُس کے لیے ضروری ہے کہ مقام کی قید سے گزر جائے۔[۴۹۸]

اُس کی خودی ہے ابھی شام وسحر میں اسیر گردشِ دوراں کا ہے جس کی زباں پر گلہ[۴۹۹]

صبح کا شام میں بدلنا اور شام کا رات میں بدلنا، زمان نہیں۔ زندگی اعداد و شمار کا مجموعہ نہیں کہ محض یہ شمار کیا جائے کہ کتنے دن، ہفتے، مہینے اور سال بیت گئے بلکہ زندگی تو یہ ہے کہ ایک لمحے میں انسان سیکڑوں سال جی لے اور اس کا ایک لمحہ سیکڑوں سالوں پر حاوی ہو۔ ایک کامل انسان ایّام کے طلسّم کو توڑ دیتا ہے وہ اُس زمان میں زندہ ہے جہاں زمانہ اُس کا اسیر ہے۔ وہ اپنے جذب اندرون کی بنا پر زمانے کا رُخ موڑ دیتا ہے۔ وہ زمانے کی چال پر نہیں بلکہ زمانہ اُس کی چال پر چلتا ہے۔ اقبالؒ اس شام وسحر کے دائرے سے باہر نکل کر اصل زمان و مکان سے آشنا ہونے کا درس دیتے ہیں:

کھو نہ جا اس سحر و شام میں اے صاحبِ ہوش!
اک جہاں اور بھی ہے جس میں نہ فردا ہے نہ دوش[۵۰۰]

یہی اک اور جہان، جہانِ دیگر ہے جو اقبالؒ کی خودی کا مرکز ہے۔ یہ وہ لامکاں ہے جو خدا کی کرشمہ سازی سے پھوٹتا ہے۔ اس بات کو ایک بڑی عمدہ مثال سے واضح کرتے ہیں کہ اگر مکان کی خبر دینے والا ہی حقیقی خبریں دے دیتا ہے تو پھر انسان کو خضر کی ضرورت کیوں پیش آتی؟ خضر وہ روحانی مذہبی کردار ہے جو انسان کو ان معاملات کی خبر دیتا ہے جن تک عقل نہیں پہنچ سکتی۔ حضرت موسیٰؑ کے سوالات خرد کے سوال تھے۔ خرد میں بے صبری اور جلد بازی ہوتی ہے اور بغاوت کا پہلو بھی۔ موسیٰؑ کی خرد نے ہر بار بے صبری کا اظہار کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ اہل خرد میں اطاعت کوشی کی بھی کمی ہوتی ہے۔ موسیٰؑ اگر خاموش رہتے، صبر اور اطاعت کرتے تو تمام سوالوں کا جواب پا جاتے لیکن عقل سے صبر نہیں ہو سکا، کیوں کہ عقل اس شے کی خبر نہیں لا سکتی جسے وجدانی بصیرت سے دیکھا جاتا ہے۔ (و کیف تصبر علیٰ ما لم

تحط بہٖ خبراً) دوسری طرف خضرؑ کا کردار ہے۔ جن کا ہر معاملہ حکمت سے بھرا ہے اور ان کا وجداں اشیا کی حقیقت جانتا ہے، وہ نورِ الٰہی سے دیکھتے ہیں۔ اقبالؒ قرآنی تلمیح کو اختیار کرتے ہوئے دل کو خرد پر فوقیت دیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اصل مکان دراصل دل کا مکان ہے جو لا مکان ہے۔

وہی اصل مکان و لامکاں ہے مکاں کیا شے ہے، اندازِ بیاں ہے
خضر کیونکر بتائے، کیا بتائے اگر ماہی کہے دریا کہاں ہے[۵۰۱]

صاحبِ فقر و معرفت کے زمان و مکان اور ہیں:

احوال و مقامات پہ موقوف ہے سب کچھ
ہر لحظہ ہے سالک کا زماں اور مکاں اور[۵۰۲]

اسی بات کو مزید وضاحت کے ساتھ ضربِ کلیم کی نظم ''زمین و آسمان'' میں بیان کیا ہے کہ وقت ہر کسی کے لیے ایک سا نہیں ہے۔ ممکن ہے کہ ایک شخص کے لیے زمانہ ایک پیغام لائے اور دوسرے کے لیے پیغام دیگر۔ ایک کے لیے موسم بہار کا دوسرے کے لیے خزاں کا۔

اک آن میں سو بار بدل جاتی ہے تقدیر ہے اس کا مقلد ابھی ناخوش، ابھی خورسند[۵۰۳]

برکلے نے وقت کے تصور کو احساس سے منسلک کیا ہے۔ اقبالؒ کے نزدیک اس کو سمجھنے کے لیے نہ صرف احساس و جذبات، بلکہ فکر کی گہرائی، تجربے کی آنچ اور روحانی ترقی کا حصول بھی ضروری ہے۔ ممکن ہے کہ ایک سالک کسی شے کو اور طرح سے دیکھتا ہو اور دوسرا کسی اور طرح سے۔ یعنی ہر شخص کے لیے زمانِ فاعل کے ساتھ ساتھ زمانِ عاقل بھی کام کرتا ہے اور زمانِ فاعل تو ایک ہو سکتا ہے لیکن زمانِ عاقل کا ہر شخص کے لیے جدا جدا ہونا ضروری ہے کیوں کہ وہ اس کی ''انا'' سے جڑا ہے۔ یہ عاقل انا یا انائے مطلق ہے جو ایک کے احساس کو دوسرے سے جدا کر دیتی ہے۔ ایک کی خزاں دوسرے کی بہار ہو سکتی ہے، ایک کا دن دوسرے کی رات ہو سکتی ہے۔[۵۰۴] وہ زمانے کے صوفی سے مخاطب ہو کر فرماتے ہیں کہ تیرے پیشِ نظر معجزات و کرامات ہی رہتے ہیں جب کہ میرے پیشِ نظر حادثات و ممکنات ہیں جو اس کائنات میں ہر لحظہ ہوتے رہتے ہیں اور اسے دگرگوں کرتے ہیں لیکن انھیں یہ امید بھی صوفی ہی سے ہے کہ وہ

ممکنات کی دنیا کو بدل سکتا ہے کیوں کہ اس کی نگاہ میں وہ اثرِ کیمیا موجود ہے جو اور کسی فلسفی یا عالم کی نگاہ میں نہیں ہوسکتا۔ لہٰذا وہ فرماتے ہیں کہ اپنی نگاہ (وجدان) میں وہ طاقت پیدا کرو کہ ناممکن بھی ممکن ہوجائے۔[٥٠٥] مومن کے پیشِ نظر ہر وقت ممکنات کی دنیا رہتی ہے اس لیے وہ تقدیر سے زیادہ خدا کے احکام کا پابند ہوتا ہے کیوں کہ تقدیر تو خود، خدا کی مقرر کردہ ہے۔ اگر خدا چاہے تو تقدیر کو بدل دے اس لیے مومن خدا کا پابند ہوتا ہے، تقدیر کا نہیں:

تقدیر کے پابند نباتات و جمادات مومن فقط احکامِ الٰہی کا ہے پابند[٥٠٦]

وہی زمانے کی گردش پہ غالب آتا ہے جو ہر نفس سے کرے عُمرِ جاوداں پیدا[٥٠٧]

اسرارِ خودی کے آخری باب ''الوقت السیف'' میں امام شافعیؒ کے اس قول کا ذکر کرتے ہوئے وقت کو ایک ایسی تلوار کہتے ہیں جس کی دھار زندگی کی سرمایہ دار ہے۔ جو شخص زمان پر قادر ہوجائے وقت کو اپنے قابو میں کرلے وہ امید اور خوف سے بے پروا ہوجاتا ہے۔ مومن ہمیشہ ان دو تلواروں کے درمیان معلّق رہتا ہے لیکن جب وہ صاحبِ زمان ہوجاتا ہے تو ان دونوں سے کاری تلوار اُس کا ہتھیار ہوجاتی ہے پھر وہ ان دونوں سے بے پروا ہوجاتا ہے۔ یہ تلوار اُسے معجزات کی دنیا میں لے جاتی ہے جہاں وہ کلیم اللہ کی طرح یدِ بیضا اور عصائے کلیمی جیسے معجزات پالیتا ہے۔ علامہؒ فرماتے ہیں کہ موسیٰؑ کے پاس بھی یہی تلوار (عصا) تھی، حضرت علیؓ کے ہاتھ میں بھی یہی تلوار (ذوالفقار) تھی تو خیبر فتح ہوا۔ لہٰذا وہ کہتے ہیں:

اے اسیرِ دوش و فردا در نگر در دلِ خود عالمِ دیگر نگر
در گِل خود تخمِ ظلمت کاشتی وقت را مثلِ خطے پنداشتی[٥٠٨]

تو نے اپنے شب و روز کے پیمانے سے وقت کو ناپا ہے اسی لیے باطل کا طرف دار ہوگیا ہے اور اپنے مقصد سے بے خبر ہوکر محض مٹی کا ڈھیر بن گیا ہے۔ زماں کی اصل سے تو واقف نہیں رہا جو حیاتِ جاوداں عطا کرتی ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ زمان کی حقیقت 'لی مع اللہ' کے قرآنی فلسفے میں پوشیدہ ہے۔ یہی مردِ مومن کا سب سے اہم ہتھیار ہے۔ وقت زندگی سے نہیں بلکہ زندگی وقت سے جنم لیتی ہے۔ وقت، مکان کی طرح نہیں ہے کہ اسے ناپا جائے۔ وقت انسان کے ضمیر کی کیاری سے پھوٹتا ہے۔ زندہ آدمی اس کے عرفان سے زندہ تر ہوجاتا ہے اور

اس کا وجود صبح روشن کی طرح تابندہ تر ہو جاتا ہے۔

زندگی از دہر و دہر از زندگی است "لا تسبو الدھر" فرمانِ نبیؐ است[۵۰۹]

وقت کی اصل وجدانی ہے اور یہ انسان کے دل میں پوشیدہ ہے:

نکتہ غیب و حضور اندر دل است رمزِ ایام و مرور اندر دل است
نغمہ خاموش دارد سازِ وقت غوطہ در دل زن کہ بینی راز وقت[۵۱۰]

وہ اپنی چھوٹی ہمشیرہ کریم بی بی کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں:

'مسلمان کی بہترین تلوار دُعا ہے۔ سواسی سے کام لینا چاہیے۔ ہر وقت دُعا کرنا چاہیے اور نبی کریم ﷺ پر درود بھیجنا چاہیے کیا عجب کہ اللہ تعالیٰ اس اُمّت کی دعا سن لے اور اس کی غریبی پر رحم فرمائے۔[۵۱۱]

یہ سطور تقدیر اور اس کے بدلنے پر دُعا کی اہمیت کی بہترین مثال ہیں گو کہ ان سطور کے باطن میں ایک امید و خوف کی درمیانی کیفیت بھی پوشیدہ ہے جو ہمہ دم مومن کے پیش نظر رہتی ہے۔ اقبالؒ طبعی طور پر رجائی تھے۔ حالاتِ زمانہ یا طبیعت کی تنگی اگر کبھی مایوسی کی طرف لے بھی جاتی ہے، تب بھی وہ امید کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑتے اور اس کا درس بھی دیتے تھے۔ وہ ایک صحت مند زندگی گزارنے کے خواہاں رہتے تھے اور اس کے لیے ایسے دیسی نسخے اور ٹوٹکے بھی استعمال کرتے رہتے۔ وہ آدم بیزار یا زندگی بیزار نہیں تھے جیسا کہ عام طور پر فلاسفہ ہوا کرتے ہیں۔ امید کا دامن کبھی نہ چھوڑنے کی عادت ان کی صوفیانہ تربیت نے پیدا کی تھی۔ ایک جگہ لکھتے ہیں:

یہ زمانہ انتہائی تاریکی کا ہے لیکن تاریکی کا انجام سفید ہے کیا عجب کہ اللہ تعالیٰ جلد اپنا فضل کرے اور بنی نوع انسان کو پھر ایک دفعہ نورِ محمدی ﷺ عطا کرے۔[۵۱۲]

اقبالؒ کے نزدیک تقدیر ایک اضافی شے ہے اور دعا ایک ذریعہ ہوسکتی ہے اس کی اضافیت میں مزید تغیرات پیدا کرنے کا۔ جس چیز کو قرآن پاک نے تقدیر کہا ہے، یہ زمان کی وہ حالت ہے جو ابھی ممکن نہیں ہوئی۔ تقدیر، آنے والا لمحہ نہیں ہے کیوں کہ آنے والے لمحے کے بارے میں تو سوچنا ہی ناممکن ہے۔ یہ وہ لمحہ ہے جو ابھی امکان سے باہر ہے۔ خودی کے ذریعے اسے امکان میں لایا جا سکتا ہے۔ اس لیے اگر ایک تقدیر تم سے مطابقت نہیں رکھتی یا تمھارے لیے موافق نہیں ہے تو تم اُسے برہم کر دو لیکن یہ برہم زدگی تخریب کے لیے نہیں بلکہ ایک نئی تعمیر کے لیے ہے۔ تقلید پرستی خودی کو ضعیف بنا دیتی ہے۔ انسان اپنی خودی کو بروئے کار لائے،

اس پر اعتماد کرے تا کہ آگے بڑھے اور اپنے لیے نئے زمانے اور نئی تقدیریں لکھوائے:

معاشراں ہمہ سرمستِ بادۂ دوشند زمانہ از رخِ فردا کشود بندِ نقاب[۵۱۳]

برگِ کاہش صفتِ کوہِ گراں می بایست باز ایں عالم دیرینہ جواں می بایست
انجمِ تازہ بہ تعمیرِ جہاں می بایست ایں مہ و مہرِ کہن راہِ بجائے نہ برند[۵۱۴]

پرانے تمام عقائد جو خدا کی ذات سے منسوب کیے گئے اور جو تصوارتِ قرآنی سے ٹکراتے ہیں، علامہ جاوید نامہ میں ان سب کو ردّ کر دیتے ہیں اور توحیدِ قرآنی کے تصور پر کامل یقین رکھتے ہیں۔ ''فلکِ زہرہ'' پر قدیم اقوام کے من گھڑت خدایان (دیوتاؤں) کی ایک محفل دکھائی ہے۔ جس میں شامل تمام دیوتا، ابراہیمؑ کے تصور اور ضربِ کاری سے خوف زدہ ہیں۔ ابراہیمؑ کا عبادت گاہ میں موجود تمام بتوں کو ٹکڑے ٹکڑے کرنے کا ذکر کر کے، علامہ ایک نامحسوس انداز میں یہ بیان کرتے ہیں کہ ابراہیمؑ کے اس عمل نے اُن قدیم، فرسودہ، جھوٹے اور من گھڑت عقائد پر بھی کاری ضرب لگائی جو خدا کے بارے میں قائم تھے۔ چناں چہ مذکورہ محفل میں مصر، یمن، عرب، عراق، ایران وغیرہ کے تمام معروف معبودوں کا ذکر کیا ہے۔ اقبالؒ لکھتے ہیں:

ایں الٰہ الوصل و آن رب الفراق آں ز اربابِ عرب ایں از عراق
آں بہ زوجِ مشتری دارد نظر ایں ز نسلِ مہر و دامادِ قمر
ہر یکے آزردہ از ضربِ خلیلؑ[۵۱۵] ہر یکے ترسندہ از ''ذکرِ جمیل''

اس کے بعد انھی دیوتاؤں میں سے ایک دیوتا مردوخ یہ کہتا ہے کہ معبودِ واحد کا تصور، موجودہ دور کے انسانوں سے مٹتا چلا جا رہا ہے۔ مجلس میں موجود دیوتا اس بات پر مسرت کا اظہار کرتے اور خوشی کے ترانے گاتے ہیں۔ یہاں اقبالؒ نے بیسویں صدی کے مادہ پرستوں کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مادے پر حد درجہ بھروسے نے انسان کو وجودِ خدا کے بارے میں یا تو شک میں مبتلا کر دیا ہے، یا وہ اس کو بالکل فراموش کر چکا ہے کہیں تو وہ بے جان ذرّات کو کائنات کی علت قرار دیتا ہے، کہیں وہ ان دیکھے مادے کی پرستش میں لگا ہے، کہیں اس نے بے شمار بت بنا لیے ہیں اور کہیں اس کی ذات و صفات میں شریک بنا رہا ہے۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب حقائق سے دوری کی وجہ سے، پرانی روشوں پر چلنے اور بزرگوں کے اقوال کو بلا تحقیق من و عن

تسلیم کر لینے کی وجہ سے ہے۔ اللہ نے یہ زمانِ فاعل اسی لیے قائم کیا کیوں کہ یہ انسان کی فکر کی تسلی کے لیے تھا۔ دل و نظر کی تسلی کے لیے زمانِ عاقل ہے جس تک انسان کو اپنی کوشش سے پہنچنا پڑتا ہے۔ یہی زمانِ فاعل ہے جس نے انسان کو اُس کی اصل سے دور کر دیا۔ جس کی وجہ سے کائنات کا کھیل رچایا گیا۔ اب انسان کی مرضی ہے کہ وہ اپنی اصل تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے، یا اُسے ہمیشہ کے لیے کھو دیتا ہے۔ یہ روز و شب کا سلسلہ صیر فی کائنات ہے جو انسان کی آزمائش کے لیے قائم کیا گیا ہے اور یہی اُس کی آزمائش ہے کہ وہ اپنی اصل تک کب پہنچے گا۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہی روز و شب کا سلسلہ ہے جس کی برأت موت ہی کے بعد ممکن ہوتی ہے۔ لیکن یہ موت بھی عالم ظاہر کے زمان کی موت ہے ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ انسان جسے موت سمجھتا ہے وہ محض ایک لمحہ ہے سُستانے کا جو اس کے بعد انسان کو اصل دنیا کی طرف لے جاتا ہے جس کا زمان حقیقی اور عاقل ہے۔ یہ زمان جس میں انسان رہتا ہے اس کی حقیقت یہی ہے کہ یہ ایک رَو کی طرح ہے جس میں دن، رات کچھ نہیں ہے:

کارِ جہاں بے ثبات، کارِ جہاں بے ثبات! آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر[۵۱۶]

اقبالؒ دورِ حاضر کے انسان کی عقل پر افسوس کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ آج کا انسان جو سائنسی حوالے سے اتنا ترقی یافتہ ہے کہ آسمانوں تک کو چیر سکتا ہے۔ لیکن پردۂ فلک کے اُس پار جانے کے باوجود وہ اپنی حقیقت کو نہیں پہنچ سکا کجا یہ کہ خدا تک پہنچ سکے۔ موجودہ دور کے فلاسفہ کے یہاں افکار کی کوئی کمی نہیں۔ لیکن ان کی ساری فکر بے نتیجہ ہے۔ وہ ایک ایسی بازگشت ہے جو بولنے والے کے کانوں تک واپس آ جاتی ہے اور بے سود، خالی کمرے سے باہر نہیں نکل پاتی۔ ''نغمۂ بعل'' میں وہ جدید مغربی فلسفے پر طنز کرتے ہیں کہ یہ حواس خمسہ اور عقل پر بھروسہ کر بیٹھا ہے اور روح کو کسی خاطر میں نہیں لاتا، دماغ سے سوچتا ہے دل کو اہمیت نہیں دیتا۔ حالاں کہ حقیقتِ مطلقہ کی تلاش روح اور قلب کو مرکز بنائے بغیر ممکن نہیں۔ اسی لیے ان کو کسی سوال کا حتمی جواب نہیں ملتا۔ اقبالؒ اہل مشرق کی اس روش پر بھی طنز کرتے ہیں جو اہلِ مغرب سے ہر قسم کے خیالات و افکار کو مِن و عن قبول کر لیتے ہیں۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ مستشرقین کا پھیلایا ہوا یہ زہر اہلِ مشرق کی فکر کو مُردہ کر رہا ہے:

زندہ باد افرنگی مشرق شناس آں کہ مارا از لحد بیروں کشید[۵۱۷]

مستشرقین نے جس یونانی عقلیت کو اہلِ مشرق میں پھیلایا اس کا نتیجہ ہے کہ سارا مسلم فلسفہ سوائے غزالیؒ کے، عقلیت کا حامی و مؤید ہے۔ مثنوی میں علامہ فرماتے ہیں کہ اس صورتِ حال پر قدیم دیوتا بہت خوش ہیں کہ ابراہیمؑ کی آل ذوقِ توحید سے بے گانہ ہوچکی ہے۔ ہبل خوشی کے نغمے گاتا ہے کہ مسلمان فلسفی اور صوفیہ جس تقدیر پرستی میں جا پڑے ہیں اس کے بعد اب انھیں چراغِ مصطفیٰ ﷺ کی کوئی فکر نہیں۔ کیوں کہ وقت کے جبری فلسفے نے سیکڑوں بولہب پیدا کر دیئے ہیں۔[۵۱۸] یہ عقلیت پرستی اور مادیت کا زور ہے کہ مسلم فلسفہ و مابعدالطبیعیات اور حتیٰ کہ تصوف جیسی روحانی واخلاقی اقدار کو بھی نہایت گزند پہنچا ہے، فی زمانہ تمام مسلم فلسفہ وتصوف جبریت کا شکار ہوکر عمل سے بے گانہ ہو چکا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان صوفیہ نے توحیدِ قرآنی کو بھلا کر، وحدۃ الوجود کی فلسفیانہ عقلیت میں سر چھپا لیا ہے۔ ان خیالات کا اظہار اقبالؒ اپنے ایک مکتوب بنام حسن نظامی مورخہ ۳۰ دسمبر ۱۹۱۵ء میں یوں کیا ہے:

> اصل بات یہ ہے کہ صوفیہ کو توحید اور وحدت الوجود کا مفہوم سمجھنے میں بڑی غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں ہیں۔ مقدم الذکر کا مفہوم مذہبی ہے اور موخرالذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے۔ توحید کی ضد کثرت نہیں ہے جیسا کہ بعض صوفیہ سمجھتے ہیں، بلکہ شرک ہے۔ ہاں وحدت الوجود کی ضد کثرت ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدۃ الوجود یا زمانہ حال کے فلسفۂ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ مؤحد تصور کیے گیے۔ حالاں کہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے بالکل نہ تھا، بلکہ نظامِ عالم کی حقیقت سے تھا......
> اسلام کی تعلیم نہایت صاف اور واضح اور روشن ہے، یہ کہ عبادت کے لائق صرف ایک ذات ہے، باقی جو کچھ کثرت میں عالم نظر آتی ہے، وہ سب کی سب مخلوق ہے، گو علمی اور صوفیانہ اعتبار سے اس کی حقیقت ایک ہی کیوں نہ ہو۔[۵۱۹]

سید سلیمان ندوی لکھتے ہیں کہ اسلام کی توحید درحقیقت ایک جذباتی وروحانی شے تھی لیکن متکلمین اور فقہا نے اس کو محض ایک عقلی چیز بنا دیا۔ وہ اپنے مضمون ''ڈاکٹر اقبالؒ کا علم الکلام'' میں لکھتے ہیں:

> اقبالؒ نے توحیدِ باری کی بنیاد اسی عملی اتحاد پر رکھی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ اسلام نے توحید پر

جو غیر معمولی زور دیا ہے، اس کا مقصد مسلمانوں میں صرف اتحادِ عمل پیدا کرنا تھا۔ اگر آج مسلمانوں میں اتحادِ عمل نہیں ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ان میں توحید یا کم از کم کامل توحید کے ماننے والے نہیں۔[۵۲۰]

اسلام کا اصل پیغام توحید تھا۔ لیکن یونانی و ویدانتی افکار کے زیرِ اثر وحدت الوجودی تصورات نے اسلامی مابعدالطبیعی افکار کو بُری طرح متاثر کیا۔ یہ ایسی شوگر کوٹڈ گولی ہے جو بظاہر بہت میٹھی ہے، لیکن در پردہ زہر سے بھری ہوئی ہے۔ مسلمان فلاسفہ وعلما، جو توحید کے بجائے وحدت الوجود کا درس دیتے ہیں، خود بعل ان کو ایسے پیر سے تعبیر کرتا ہے جس نے زنّار باندھ رکھا ہے:

خونِ او سرد از شکوہِ دیریاں   لا جرم پیرِ حرم زنّار بست[۵۲۱]

یہ فلسفی اور صوفی ''لا الٰہ'' کا نعرہ تو لگا رہے ہیں لیکن ان کے دل توحید کے مفہوم سے قطعاً بے گانہ ہیں۔ قدیم دیوتاؤں کے ان خیالات کے جواب میں مولانا رومؒ مرید ہندی سے فرماتے ہیں کہ پرانے تصورات کو مسترد کر کے، لات ومنات کے بت کدے کو زیروزبر کر کے نئی عمارت تعمیر کرنی چاہیے، جو شیوۂ عاشقی ہے۔ بانگِ درا کی ایک غزل میں لکھتے ہیں (تقلید کی روش سے بہتر ہے خود کُشی)۔ اقبالؒ اس بنائے، گھڑے گھڑائے زمین و آسمان جو مستعار ہیں، دوسروں سے مانگے ہوئے ہیں، کو پھونک ڈالنے کا کہتے ہیں اور اپنا جہاں آپ پیدا کرنے کا حکم دیتے ہیں۔ اس دنیا میں ہر شے کو فنا ہے۔ ایک چیز جسے دوام حاصل ہے اور وہ ہے مردِ خدا کا طریق۔ وہی اس بے ثباتی کو ثبات بخش سکتا ہے۔ اُس کا طریق عشق سے فروغ پاتا ہے۔ انسان کی عقل محدود ہے، اس کی رسائی ان مقامات تک نہیں جہاں عقل کی کارفرمائی ختم ہو کر عشق ہی عشق رہ جاتا ہے۔ عقل، سراسر علم ہے، عشق علم کے ساتھ عمل بھی ہے۔ عقل سوال کرتی ہے، عشق جواب دیتا ہے۔ عقل کو فنا ہے؛ عشق لافانی و لامنتہا ہے۔ فلسفی کا ہتھیار عقل ہے اور عارف کا ہتھیار عشق۔ وہ تمام مباحث جن میں الجھ کر فلسفی ساری زندگی برباد کر دیتا ہے، پھر بھی ان کا جواب نہیں پا سکتا؛ عشق اپنا پہلا قدم ہی ان کے جواب دے کر اٹھاتا ہے۔ لہٰذا مابعدالطبیعات کا وہ دائرہ جس کا تعلق عمل اور ایمان وعشق سے ہے، تصوف کہلاتا ہے اور تصوف کی خوراک مذہب اور اس کا برتن قلب ہے۔ قلب کی دنیا میں شیخ و برہمن نہیں ہیں۔ لہٰذا خدا، کائنات، آدم،

مادہ اور روح کے متعلق وہ تمام سوال جو فلسفہ اٹھاتا ہے، تصوف ان سوالات کے نہ صرف جواب دیتا ہے بلکہ اس علم کی تکمیل کی ایک کوشش ہے جس کو علمِ حقیقت الحقائق کہا جاتا ہے۔

کلامِ اقبالؒ کے اس صوفیانہ وفلسفیانہ مطالعے سے بعد بالآخر ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ علامہ محمد اقبالؒ بیسویں صدی کے وہ نابغہ روزگار اور عظیم مفکر ہیں جنھوں نے اپنی ندرتِ فکر اور ذہانت سے فکرِ اسلامی کے نہایت پیچیدہ پہلوؤں پر بڑی خوبی کے ساتھ نا صرف قلم اٹھایا بلکہ ان مسائل کو فکرِ قرآن کے ذریعے سے حل کرنے اور اسلامی فکر کی تجدیدِ نو کرنے کی بھرپور کوشش کی۔ علامہ سے قبل کے تمام فلسفیانہ و مذہبی افکار کا جائزہ لیا جائے تو یہ بات واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ علامہ فلاسفہ وصوفیہ سے ایک الگ اپنی شناخت بناتے ہیں وہ ایک مثبت اور وسیع القلب عارف کی طرح خیر کی بات جہاں سے بھی ملے، قبول کرتے ہیں اور یہی ان کی سب سے بڑی کامیابی ہے۔ بصیرت کا وہ نور (توحیدِ قرآنی) جس نے علامہ کے قلب و ذہن کو جلا بخشی، یہی نورِ بصیرت وہ اپنی قوم کے ہر فرد میں عام دیکھنا چاہتے ہیں۔ اب یہ مسلمانانِ برعظیم کا بالخصوص اور مسلمانانِ عالم کا بالعموم یہ فریضہ ہے کہ وہ اپنے اس عظیم مفکر کے خیالات سے کما حقہ فیض اٹھائیں اور علمی و ادبی سطح پر توحیدِ قرآنی کی نا صرف اشاعت کریں بلکہ عجمی تصورات کے اس بت کدے کو پاش پاش کر دیں جس نے فکرِ اسلامی کو اس کے حقیقی اللہ سے دور کر دیا ہے۔

دیکھا جائے تو غیر مرئی وجود کے تصور کو نہ کبھی جھٹلایا گیا اور نہ ہی جھٹلایا جا سکتا ہے وہ ان دیکھی طاقت جو انسان کو اس کے مضبوط ارادوں اور اعصاب سمیت اکثر اوقات مجبورِ محض اور بے بس بنا دیتی ہے، روح پر اُس کے اعتقاد کو مزید مضبوط کرتی ہے۔ بلا شبہ سائنس کی ترقی نے مادیت کو رواج دیا اور روح کی حاکمیت کو ختم کرنے کے لیے مادیت پرستوں نے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا لیکن روح کی اہمیت اور فوقیت برقرار رہی اور مادیت خود اپنے محدود پیمانوں میں مقید ہو گئی۔ اکیسویں صدی روحانی طاقتوں پر اعتبار کی صدی ہے۔ مغرب نے جس خدا کے مٹ جانے کا (نعوذ باللہ) نعرہ لگایا تھا اب وہی مغرب خود، خدا کے ''احیا'' کا نعرہ بلند کرنے پر مجبور ہے۔ آج کا جدید انسان بڑی تیزی کے ساتھ روح اور اس سے جڑے تصورات کی طرف بڑھ رہا ہے۔ روزمرہ کے مافوق الطبیعی واقعات، زلزلے، سونامی اور محیر العقول اشیا، عجیب وغریب

امراض بالخصوص کرونا وائرس جیسی محیر العقل بیماری نے انسانی عقل اور سائنس کو قطعاً بے بس کر دیا ہے۔ ان واقعات نے انسان کو ایک بار پھر اُسی ہستی مطلق کی طرف مُڑنے پر مجبور کر دیا ہے۔ اپنی عقل و ارادے پر بھروسہ کرتے ہوئے انسان نے جن دیو ہیکل مشینوں کو تخلیق کیا تھا انھیں ایک لمحے میں زمین بوس ہوتا دیکھ کر انسان لا چاری محسوس کرنے لگا ہے۔ 9/11 کے بعد کی دُنیا خدائے واحد اور ہستی مطلق کی حاکمیت کی دُنیا ہے۔ ثنویت، کثرتیت، مادیت جیسے مجہول تصورات کو اکیسویں صدی کا بچہ بھی غلط اور بے بنیاد قرار دے سکتا ہے۔ آج کا انسان دنیا کے خاتمے کی (End of Time) کی بات کرنے لگا ہے۔ جدید امریکن تحقیق نے ۱۲/اگست ۲۰۱۲ء کو دنیا کے ختم ہو جانے کا اعلان کیا۔ لیکن عقلی بنیادوں پر کھڑی کی گئی یہ دیوار بھی ڈھے گئی اور جلد ہی اُسے اپنی تحقیق پر نظر ثانی کرنا پڑی۔ COVID-19 نے اقوام کے مقام و مرتبے کو ایک بار پھر بدل دیا ہے۔ بڑی اقوام کو چھوٹی اقوام نگل رہی ہیں افغانستان میں طالبان کی شاندار فتح نے امریکہ جیسی عالمی طاقت کو معمولی ہتھیاروں اور ایمان کی طاقت سے شکست دے کر دنیا کو یہ باور کرا دیا ہے کہ مادے پر روح کی حکمرانی آج بھی غالب ہے۔ دراصل آج کا انسان خدائے مطلق کی قدرت کے آگے لاچار اور بے بس کھڑا اُس کے آخری وعدے کا منتظر ہے۔

وقتِ فرصت ہے کہاں کام ابھی باقی ہے
نورِ توحید کا اتمام ابھی باقی ہے

حواشی و حوالہ جات

۱- محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبال اردو، لاہور: اقبال اکادمی، اشاعت ششم، ۲۰۰۴ء، ارمغانِ حجاز، ص ۷۲۳، ۷۲۴

۲- برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر: حضرت امام ربانیؒ کا نظریہ توحید، لاہور: آئینہ ادب، اشاعت چہارم، ۱۹۷۴ء، ص ۵۱، ۵۲

3. Muhammad Iqbal, Allama: M. saeed Sheikh(Ed): *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* Lahore: Institute of Islamic Culture, 2011, p.

01, 02
4. Ibid. p. 2
5. Abdul Khaliq, Dr: *Problems of Muslim Mysticism,* Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2012, 1st. Ed, p. 16

۶- ارمغان حجاز، ص۷۲۵
۷- فقیر، سیدوحیدالدین: روز گار فقیر، لاہور: مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۶۳ء، جلد دوم، ص ۲۶۹
۸- ایضاً، ص ۲۶۹
۹- ایضاً، جلد دوم، ص ۲۳۰
۱۰- رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر: اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، لاہور: بزمِ اقبال، ۱۹۷۳ء، طبع اول، ص ۸۴

11. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam, p.* 1

۱۲- عشرت حسین انور، ڈاکٹر: شمس الدین صدیقی (مترجم): اقبال کی ما بعد الطبیعیات، لاہور: اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء، ص ۴۰
۱۳- ارمغان حجاز، ص ۹۹۱
۱۴- ابومحمد مصلح: قرآن اور اقبال، حیدرآباد دکن: ادارہ عالم گیر تحریک قرآن مجید، ۱۳۵۹ھ، ص ۱۵

51. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 50
16. Muhammad Iqbal, Allama: Latif Ahmed Sherwani (Ed): Speeches, Writings & Statements of Iqbal, Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 5th Edition, 2009, p. 81
17. Ibid

۱۸- اصفہانی، امام راغب: مولانا محمد عبدہ (مترجم): المفردات القرآن، لاہور: اسلامی اکادمی، جلد اول، س۔ن، ص ۴۰، ۴۱

19. Bergson, H. Louis: Arthur Mitchel (Trans): *Creative Evolution,* London, 1911, p. 13
20. Ibid, p. 15
21. Ibid, p. 15, 16

۲۲- محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبال فارسی، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۷ء، زبورِ عجم، ص ۴۲۶
۲۳- ایضاً۔
۲۴- زبورِ عجم، ص ۴۶۶
۲۵- محمد اقبال، علامہ: نذیر نیازی (مترجم): تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، لاہور: بزمِ اقبال، اشاعت پنجم، ۲۰۰۰ء، ص ۸۲
۲۶- سورۃ یٰسین، آیت نمبر: ۸۲
۲۷- زبورِ عجم، ص ۴۹۵

۲۸- سورۃ قٓ، آیت نمبر: ۱۶

۲۹- افلاطون: محمد رفیق چوہان (مترجم): مکالماتِ افلاطون، اسلام آباد: م۔ن، ۱۹۸۷ء، ص ۸۶

۳۰- محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبال فارسی، جاوید نامہ، ص ۵۹۸

31. H. Louis. Bergson: Arthur Mitchell, (Trans): *Creative Evolution,* London, 1911, p. 13

32. Ibid

33. *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 51

۳۴- زندہ رود، ص ۱۰۶۵

۳۵- علی عباس جلال پوری: اقبال کا علم الکلام، لاہور: مکتبہ فنون، ۱۹۷۲ء، ص ۴۷

۳۶- پڑھیے: خطباتِ اقبال– تسہیل و تفہیم از جاوید اقبال

۳۷- اقبال کا علم الکلام، ص ۷۵تا۷۷

۳۸- یہ ایک غیر مستند روایت ہے، حوالہ: جلال الدین السیوطی: الحاوی للفتویٰ، (الفتاوی الصوفیا) دار الفکر للطباعۃ والنشر، ۲۰۰۴ء، ص: ۲۸۸۔ صوفیا کی کتب اس قول سے بھری ہوئی ہیں کہ یہ حدیثِ قدسی ہے، جب کہ ابن تیمیہؒ کے مطابق یہ موضوع حدیث ہے، امام نوویؒ کے مطابق اس کی سند میں اشتباہ ہے۔ ابن سمعانی کا کہنا ہے کہ پہلی بار اس حدیث کو یحییٰ معاذ رازی نے بیان کیا ہے۔

۳۹- محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبال فارسی، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۷ء، اسرارِ خودی، ص ۱۳

۴۰- یزدانی، خواجہ حمید: شرح اسرار و رموز، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۴ء، ص ۲۶

۴۱- عبدالرؤف ملک: مغرب کے عظیم فلسفی، لاہور: ادارۂ ادبیاتِ نو، ۱۹۶۴ء، ص ۲۵۷، ۲۵۸

۴۲- محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبال اردو، لاہور: اقبال اکادمی، ۲۰۰۴ء، ضرب کلیم، ص ۵۴۶

۴۳- محمد اقبال، علامہ: میر حسن الدین (مترجم): فلسفۂ عجم، حیدرآباد دکن: نفیس اکیڈمی، تیسرا اڈیشن، ۱۹۴۴ء، ص ۵۹تا۶۲

۴۴- امام غزالیؒ: محمد حنیف ندوی (مترجم): تہافۃ الفلاسفۃ، لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۷۴ء، ص ۱۸

45- *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 57

46- Ibid, p. 57

۴۷- اسرارِ خودی، ص ۱۲، ۱۳

۴۸- سورۃ عصر، آیت نمبر: ۱

۴۹- صحیح بخاری، کتاب الادب، جلد چہارم، حدیث: ۵۸۲۸/ صحیح مسلم۔ باب النھی عن تسب الدھر، جلد ۴، حدیث: ۱۷۶۲

۵۰- البیہقی، احمد بن حسین: محمد عبد القادر عطا (محقق): سنن البیھقی الکبری، بیروت: دار الکتب العلمیہ، ۲۰۰۳ء، جلد سوم، ص ۳۶۵، حدیث: ۶۲۸۳

51- *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 58

52- Ibid, p. 60

۵۳- کلیاتِ اقبال اردو، لاہور: اقبال اکادمی، اشاعت ششم، ۲۰۰۴ء، بالِ جبریل، ص ۴۱۹
54- *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 61
۵۵- بالِ جبریل، ص ۴۲۰
56- *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 60
۵۷- بالِ جبریل، ص ۳۸۰
58- *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 62
۵۹- مظفر حسین برنی (مرتب): کلیاتِ مکاتیب اقبال، لاہور: ترتیب پبلی کیشنز، جلد دوم، ۱۹۸۹ء، ص ۱۶۴
۶۰- پڑھیئے: علی عباس جلال پری، یوسف سلیم چشتی، الطاف احمد اعظمی، خواجہ حمید یزدانی، ڈاکٹر برہان فاروقی
۶۱- کلیات مکاتیب اقبال، جلد دوم، ص ۱۶۴
۶۲- بالِ جبریل، ص ۳۵۲
۶۳- محمد اقبال، علامہ: میر حسن الدین (مترجم) فلسفۂ عجم، حیدر آباد دکن: نفیس اکیڈمی، تیسرا ڈیشن، ۱۹۴۴ء، ص ۱۵۴ تا ۱۵۶
۶۴- مظفر حسین برنی، سید: کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، لاہور: ترتیب پبلی کیشنز، جلد اول، ص ۲۳۶
۶۵- سعید اختر درانی: اقبال یورپ میں، لاہور: اقبال اکادمی، طبع اول، ۱۹۸۵ء، ص ۸۸
۶۶- کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم، ص ۱۶۰
۶۷- ایضاً، جلد دوم، ص ۱۶۰، ۱۶۱
۶۸- ایضاً، جلد دوم، ص ۹۷
۶۹- ابن عربی، محمد بن علی: محمد عبد القدیر صدیقی (مترجم): فصوص الحکم، لاہور، نذیر سنز پبلشرز، ۱۹۷۶ء، ص ۱۹، ۲۰
۷۰- ایضاً، ص ۴۲۹
۷۱- محمد سہیل عمر، رفیع الدین ہاشمی، وحید عشرت (مرتبین): اقبالیات کے سو سال، اسلام آباد: اکادمی ادبیات، ۲۰۰۲ء، ص ۴۴۰
۷۲- ایضاً
۷۳- ایضاً، ص ۴۴۳
۷۴- محمد اقبال، علامہ: کلیاتِ اقبال فارسی، پس چہ باید کرد، ص ۸۶۰
۷۵- بانگِ درا، ص ۲۹۰
۷۶- شیخ عطاء اللہ: اقبال نامہ (مجموعہ مکاتیب اقبال)، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، طبع دوم، ۲۰۱۲ء، ص ۶۸۰
۷۷- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۱۱۸، ۱۱۹
۷۸- ایضاً
۷۹- فلسفۂ اقبال، مرتبہ: بزمِ اقبالؒ، لاہور: ۲ کلب روڈ، طبع دوم، مارچ ۱۹۸۴ء، ص ۱۲۳

۸۰- علامہ محمد اقبال، شیخ: کلیاتِ اقبال فارسی، جاوید نامہ، ص ۵۹۸

81- *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 18

82- Ibid, p. 66 to 68

۸۳- علامہ محمد اقبال، کلیاتِ اقبال فارسی، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۷۷ء، ارمغانِ حجاز، ص: ۸۹۷

۸۴- بالِ جبریل، ص: ۴۱۳

۸۵- سورۃ بقرہ، آیت نمبر: ۳۰

86- *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 69

87- Ibid, p. 69

۸۸- علامہ محمد اقبال، شیخ: کلیاتِ اقبال فارسی، جاوید نامہ، ص ۶۰۲

۸۹- علامہ محمد اقبال، شیخ: کلیاتِ اقبال فارسی، مثنوی مسافر، ص ۸۶۶

90- Latif Ahmed Sherwani (Ed): *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Lahore: Iqbal Academy, 5th Edition, 2009, p. 83

91- Ibid, p. 82, 83

92- Ibid, p. 83

93- Ibid, p. 84

۹۴- فلسفۂ عجم، ص: ۵۱

۹۵- اقبالیات کے سو سال، ص: ۴۰۹

۹۶- حق نواز، پروفیسر: سیاحتِ اقبال، لاہور: یونیورسل بک، ۱۹۸۹ء، ص ۱۹۹

۹۷- بالِ جبریل: ص: ۳۸۳

۹۸- حسن زادہ آملی: ممد الھمم در شرح فصوص الحکم، تہران: وزارت فرہنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸ھ ش، ص ۱۷

۹۹- ابن عربی: عبدالقدیر صدیقی (مترجم): فصوص الحکم، جزو اول، ص ۰۳

۱۰۰- گلشنِ راز، جدید، ص ۵۴۶، ۵۴۷

۱۰۱- گلشنِ راز، جدید، ص ۵۴۹

۱۰۲- فصوص الحکم، ص ۵، ۶

۱۰۳- گلشنِ راز، جدید، ص ۵۴۹

۱۰۴- گلشنِ راز، جدید، ص ۵۵۰

۱۰۵- بالِ جبریل، ص ۳۴۸

۱۰۶- بالِ جبریل، ص ۳۸۳

۱۰۷- گلشنِ راز، جدید، ص ۵۵۰

۱۰۸- جاوید نامہ، ص ۶۰۸

۱۰۹- خواجہ نجم الدین کبریٰ رازی: مرصاد العباد من المبداء الی المعاد لاہور: منزل نقشبندیہ،

سلسلہ تصوف نمبر:۷۳،س ن،ص۲۲

۱۱۰- فصوص الحکم،فص آدمیہ،ص۱۰

۱۱۱- بالِ جبریل،ص۳۵۹

۱۱۲- جاوید نامہ،ص۶۰۸

۱۱۳- چشتی:شرح جاوید نامہ،لاہور:عشرت پبلشنگ ہاوس،س۔ن،ص۱۱۳،۱۱۴

۱۱۴- گلشنِ راز، جدید،ص۵۵۱

۱۱۵- جاوید نامہ،ص۶۰۸

۱۱۶- گلشنِ راز، جدید،ص۵۵۰

۱۱۷- فصوص الحکم،جزواول،ص۱۰

۱۱۸- مرزا غالب: سید معین الرحمٰن (تنقید و تحقیق): دیوان غالب (نسخہ خواجہ)، لاہور: مکتبہ اعجاز، ۱۹۹۸ء،ص۴۷

119- *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 68

۱۲۰- جاوید نامہ،ص۵۹۵

121- Descarte, R: Jonathan Bennett (Trans): *Discourse on Method,* online edition, internet archives, 2nd edition , 2007, p. 01

۱۲۲- عبدالرؤف ملک:مغرب کے عظیم فلسفی،ص۲۴۲،۲۴۳

123- Bergson, Henri: T. E Hulme (Trans): *An Introduction to Metaphysics,* New York: G. P. Putnam's Sons, 1912, p. 20

۱۲۴- بالِ جبریل،ص۳۶۵

۱۲۵- خواجہ حمید یزدانی:شرح بالِ جبریل،لاہور:سنگ میل۲۰۰۵،ص۴۳

۱۲۶- غلام رسول مہر:مطالب بالِ جبریل،لاہور:غلام علی اینڈ سنز،۱۹۹۹ء،ص۵۵

۱۲۷- وزیر الحسن عابدی،سید:اقبال کے شعری مآخذ،لاہور:مجلس ترقی ادب،طبع اول،۱۹۷۷ء،ص۰۹

۱۲۸- محمد اقبال، علامہ: سید نذیر نیازی (مترجم): تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، لاہور: بزمِ اقبال،اشاعت پنجم،۲۰۰۰ء،ص۸۵

۱۲۹- ایضاً،ص۹۶تا۱۰۲

۱۳۰- ایضاً

131- *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 05

۱۳۲- خلیفہ عبدالحکیم:فکرِ اقبال،لاہور:بزمِ اقبال،جولائی۱۹۹۲ء،ص :۳۸۹

۱۳۳- اقبال کی ما بعد الطبیعیات،ص۲۱

134- *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 91

135- Ibid

۱۳۶- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ،ص۱۲۵

۱۳۷- بالِ جبریل،ص۳۶۹
۱۳۸- یوسف حسین خان، ڈاکٹر: روح اقبالؒ، دہلی: مکتبۂ جامعہ، طبع ثالث، ۱۹۵۲ء، ص ۵۸
۱۳۹- فلسفۂ اقبال، مرتبہ بزمِ اقبالؒ، لاہور: ۲ کلب روڈ، طبع دوم، مارچ ۱۹۸۴ء، ص۳۰۴
۱۴۰- پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق،ص۸۰۱
۱۴۱- ایضاً،ص۸۰۹
۱۴۲- ایضاً،ص۸۰۹
۱۴۳- ایضاً،ص۸۱۱
۱۴۴- ایضاً،ص۸۱۱
۱۴۵- ایضاً،ص۸۱۱
۱۴۶- ایضاً،ص۸۲۳
۱۴۷- جاوید نامہ،ص۶۰۸
۱۴۸- ارمغانِ حجاز،ص۷۴۴
۱۴۹- ایضاً،ص۷۴۷
۱۵۰- ایضاً،ص۷۴۴
۱۵۱- پس چہ باید کرد،ص۸۳۰
۱۵۲- ایضاً،ص۸۴۴
۱۵۳- خطاب بہ اقوامِ سرحد،ص۸۵۶
۱۵۴- زبورِ عجم،ص۴۶۳
۱۵۵- بالِ جبریل،ص۳۷۸
۱۵۶- تشکیلِ جدید،ص۵۳
۱۵۷- ضرب کلیم،ص۵۴۷
۱۵۸- یوسف حسین خان، ڈاکٹر: روحِ اقبالؒ، دہلی: مکتبۂ جامعہ، طبع ثالث، ۱۹۵۲ء، ص۶۰
۱۵۹- پیامِ مشرق،ص۲۴۱
۱۶۰- بالِ جبریل،ص۳۷۵
۱۶۱- ایضاً،ص۳۶۱
۱۶۲- ایضاً،ص۳۷۵
۱۶۳- فلسفۂ اقبال، مرتبہ: بزمِ اقبالؒ، لاہور: ۲ کلب روڈ، طبع دوم، مارچ ۱۹۸۴ء، ص۳۰۴
۱۶۴- فلسفۂ اقبال، مرتبہ بزمِ اقبالؒ، لاہور: ۲ کلب روڈ، طبع دوم، مارچ ۱۹۸۴ء، ص۳۰۴
۱۶۵- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ،ص۱۶

۱۶۶- ایضاً،ص۱۵
۱۶۷- ایضاً،ص۱۶

168- *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* Pg. 18

۱۶۹- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ،ص۱۴
۱۷۰- صحیح بخاری،کتاب التقدیر،جلد ہشتم،حدیث:۶۲۵۰
۱۷۱- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ،ص۱۵۵
۱۷۲- ایضاً۔ص:۱۴

173-An Introduction to Meta-Physics, Chapter One

۱۷۴- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ،ص۱۵۵
۱۷۵- بشیر احمد ڈار:اقبالؒ اور برگساں،مشمولہ:فلسفۂ اقبال،مرتبہ:بزمِ اقبالؒ،لاہور:۲کلب روڈ،طبع دوم، مارچ ۱۹۸۴ء،ص۱۰۳
۱۷۶- ایضاً،ص۱۰۴
۱۷۷- شرح جاوید نامہ،ص۱۵۰
۱۷۸- اسرارِ خودی،ص۴۹
۱۷۹- بالِ جبریل،ص۳۷۶
۱۸۰- ایضاً،ص۳۸۳
۱۸۱- ضربِ کلیم ص:۵۰
۱۸۲- ایضاً،ص۶۰۰
۱۸۳- اسرارِ خودی،ص۴۹
۱۸۴- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ،ص۱۲۵-۱۲۶
۱۸۵- اسرارِ خودی،دیباچہ
۱۸۶- اسرارِ خودی،ص۱۸
۱۸۷- ایضاً،ص۱۳
۱۸۸- پیامِ مشرق،ص۲۹۸
۱۸۹- روحِ اقبال،ص۱۲۷
۱۹۰- ضربِ کلیم،ص۶۴۱
۱۹۱- گلشنِ راز، جدید،ص۵۵۲،۵۵۳
۱۹۲- بانگِ درا،ص۲۴۰،۲۴۱
۱۹۳- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ،ص۱۵۶،۱۵۷
۱۹۴- ایضاً،ص۱۵۶،۱۵۷

195-*The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 80

۱۹۶- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، ص ۸۷
۱۹۷- ایضاً، ص ۳۷۸
۱۹۸- ایضاً، ص ۳۸۳
۱۹۹- ایضاً، ص ۳۸۷
۲۰۰- ایضاً، ص ۴۱۰
۲۰۱- ایضاً، ص ۴۱۴
۲۰۲- ایضاً، ص ۴۱۴
۲۰۳- ایضاً، ص ۴۵۶
۲۰۴- ایضاً، ص ۴۵۷
۲۰۵- ایضاً، ص ۳۶۴
۲۰۶- مکتوب بنام لسان العصر، مورخہ ۱۸ اکتوبر ۱۹۱۵، کلیات مکاتیب اقبال، جلد اول، ص ۳۲۰، ۳۲۱
۲۰۷- ایضاً، ص ۵۱۰، ۵۱۱
۲۰۸- ضربِ کلیم، ص ۶۱۸
۲۰۹- اسرارِ خودی، ص ۱۴
۲۱۰- ایضاً، ص ۱۳
۲۱۱- ایضاً، ص ۲۳
۲۱۲- ایضاً، ص ۸۷
۲۱۳- ایضاً، ص ۸۵ تا ۸۷
۲۱۴- پیامِ مشرق، ص ۲۱۱
۲۱۵- اقبال نامہ، ص ۳۴۰ تا ۳۵۱
۲۱۶- رموزِ بے خودی، ص ۱۰۹
۲۱۷- ایضاً، ص ۱۸، ۱۹
۲۱۸- ایضاً، ص ۱۸
۲۱۹- ضربِ کلیم، ص ۵۴۳
۲۲۰- زبورِ عجم، ص ۴۰۹
۲۲۱- یوسف حسین خان، ڈاکٹر: روحِ اقبال، دہلی: مکتبۂ جامعہ، (طبع ثالث) ۱۹۵۲ء، ص ۳۲۱
۲۲۲- پیامِ مشرق، ص ۳۲۲

۲۲۳- زبورِ عجم،ص ۴۱۱
۲۲۴- ایضاً،ص ۴۱۱
۲۲۵- بانگِ درا،ص ۱۰۸
۲۲۶- ایضاً،ص ۲۹۵
۲۲۷- بالِ جبریل،ص ۴۲،۵
۲۲۸- ایضاً،ص ۳۷۴
۲۲۹- بانگِ درا،ص ۲۷۲
۲۳۰- زبورِ عجم،ص ۴۹۷
۲۳۱- ایضاً،ص ۴۰۸
۲۳۲- جاوید نامہ،ص ۶۰۳
۲۳۳- ایضاً،ص ۵۹۶،۵۹۵
۲۳۴- زبورِ عجم،ص ۴۸۱
۲۳۵- بالِ جبریل،ص ۴۲۲
۲۳۶- ایضاً،ص ۴۴۹
۲۳۷- زبورِ عجم،ص ۴۶۷
۲۳۸- جاوید نامہ،ص ۵۹۶
۲۳۹- زبورِ عجم،ص ۴۴۵
۲۴۰- بالِ جبریل،ص ۹۸
۲۴۱- پیامِ مشرق،ص ۲۱۰
۲۴۲- زبورِ عجم،ص ۴۵۸
۲۴۳- زبورِ عجم،ص ۴۴۶
۲۴۴- بالِ جبریل،ص ۳۹۶
۲۴۵- بانگِ درا،ص ۱۱۳
۲۴۶- بالِ جبریل،ص ۹۸
۲۴۷- زبورِ عجم،ص ۴۹۷
۲۴۸- ایضاً
۲۴۹- ایضاً،ص ۵۰۰

۲۵۰- جاوید نامہ، ص۶۰۳
۲۵۱- زبورِ عجم، ص۵۲۳
۲۵۲- ایضاً، ص۵۰۴
۲۵۳- بالِ جبریل، ص۳۹۴
۲۵۴- زبورِ عجم، ص۵۱۸
۲۵۵- بانگِ درا، ص۲۶۵
۲۵۶- جاوید نامہ، ص۶۰۲
۲۵۷- ارمغانِ حجاز، ص۲۶۷
۲۵۸- مثنوی مسافر، ص۸۶۴
۲۵۹- زبورِ عجم، ص۴۷۳ تا ۴۷۵
۲۶۰- ایضاً، ص۴۹۳
۲۶۱- جاوید نامہ، ص۶۰۳
۲۶۲- شرح جاوید نامہ، ص۶۲۷
۲۶۳-زبورِ عجم، ص۴۵۰
۲۶۴- ایضاً، ص۵۱۰
۲۶۵- اسرارِ خودی، ص۰۲
۲۶۶- ضربِ کلیم، ص۶۳۳، ۶۳۴
۲۶۷-زبورِ عجم، ص۴۳۱
۲۶۸- ایضاً، ص۴۴۶
۲۶۹- ایضاً، ص۴۴۰
۲۷۰- ایضاً، ص۴۴۰
۲۷۱- جاوید نامہ، ص۷۷۹
۲۷۲- شرح جاوید نامہ، ص۱۹۶، ۱۹۷
۲۷۳- بالِ جبریل، ص۳۵۴
۲۷۴- ایضاً، ص۳۴۶
۲۷۵- جاوید نامہ، ص۶۱۹
۲۷۶- شرح جاوید نامہ، ص۹۵۱

۲۷۷- بالِ جبریل،ص۳۵۲
۲۷۸- ابن عربی، شیخ محی الدین ابوالعلا عفیفی (تعلیقات): فصوص الحکم، بیروت: دار الکتب العربی، ۱۹۴۶ء،ص۹۰
ترجمہ: کبھی بندہ رب ہوتا ہے (حالتِ فنا میں) بغیر کسی شک کے اور کبھی بندہ بندہ (بقا) ہوتا ہے اور وہی عبدِ کامل ہے۔ پس اگر وہ بندہ رہے گا تو تجلّی گاہِ حق ہوگا اور اگر رب بنے گا، تو لوگوں کے مطالبات پر عاجز ہو گا۔ عبد ہونے کی صورت میں ہی وہ اپنی حقیقت اور عدمِ ذات کو دیکھے گا۔ اس وقت اس کی امیدیں وسیع ہوں گی کیوں کہ وہ جو لے گا خدا سے لے گا۔ بندہ بندوں کے مطالبات بذاتِ خود پورے کرنے سے عاجز ہے۔ اسی لیے تُو بعض عارفین کو اپنی عاجزی پر روتا اور اپنی بندگی کا اعتراف کرتا دیکھے گا۔ پس تو رب کا عبد بن اور بندوں کا رب نہ بن، کہ ان تعلقات کی وجہ سے تو امتحان میں پڑے اور آگ میں جلایا جائے۔
۲۷۹- بانگِ درا،ص۱۳۱
۲۸۰- بالِ جبریل،ص۴۸۴
۲۸۱- زبورِ عجم،ص۴۷۶
۲۸۲- شرح جاوید نامہ،ص۲۱۸، ۲۱۹
۲۸۳- جاوید نامہ،ص۵۹۸
۲۸۴- ضربِ کلیم،ص۵۷۴
۲۸۵- بانگِ درا،ص۱۱۹
۲۸۶- ایضاً،ص۲۰۲
۲۸۷- ایضاً،ص۱۱۷
۲۸۸- ایضاً،ص۱۰۹
۲۸۹- گلشنِ راز، جدید،ص۵۵۲،۵۵۳
۲۹۰- امام یحیٰی بن شرف الدین النوویؒ: اربعینِ نووی، لاہور: نعمانی کتب خانہ، س ن، حدیث: ۴۰،ص ۲۶۸
۲۹۱- بالِ جبریل،ص۴۵۴
۲۹۲- ایضاً،ص۳۷۹
۲۹۳- زبورِ عجم،ص۲
۲۹۴- روحِ اقبال،ص۳۲۱

۲۹۵- ضربِ کلیم،ص۵۸۶

۲۹۶- زبورِ عجم،ص۴۸۴

۲۹۷- ایضاً،ص۴۹۰

۲۹۸- جاوید نامہ،ص۷۷۹،۷۸۰

۲۹۹- بالِ جبریل،ص۴۵۳

۳۰۰- ایضاً،ص۱۴۵

۳۰۱- ایضاً،ص۱۵۰

۳۰۲- گلشنِ راز، جدید،ص۵۵۳

۳۰۳-بانگِ درا،ص۲۵۱

۳۰۴- ایضاً،ص۲۱۸

۳۰۵- ایضاً،ص۲۴۰،۲۴۱

۳۰۶- ایضاً،ص۲۸۹

۳۰۷- بالِ جبریل،ص۴۵۴

۳۰۸- ایضاً،ص۴۵۴- ۴۵۵

۳۰۹- ضربِ کلیم،ص۵۸۶

۳۱۰- بالِ جبریل،ص۴۵۴

۳۱۱- ایضاً،ص۴۵۵

۳۱۲- زبورِ عجم،ص۴۷۸

۳۱۳- ایضاً،ص۵۲۱

۳۱۴- شرح جاوید نامہ،ص۶۱۶

315- Muhammad Iqbal, Allama: Stray Reflections, Lahore: Iqbal Academy, 2012, p. 24.

۳۱۶- ضربِ کلیم،ص۵۷۰

۳۱۷- اسرار احمد، ڈاکٹر: اقبال اور ہم، لاہور: ادارۂ ترجمان القرآن،ص۱۹،۲۰

۳۱۸- ارمغانِ حجاز،ص۷۱۵،۷۱۶

۳۱۹- جاوید نامہ،ص۶۰۷،۶۰۸

۳۲۰- ایضاً،ص۶۱۲

۳۲۱- ایضاً،ص۵۹۸

۳۲۲- ایضاً،ص ۶۰۸
۳۲۳- ایضاً،ص ۶۰۹
۳۲۴- اسرارِخودی،ص ۴۹
۳۲۵- ایضاً
۳۲۶- جاوید نامہ،ص ۶۵۴
۳۲۷- بانگِ درا،ص ۱۳۳
۳۲۸- ضربِ کلیم،ص ۶۸۵
۳۲۹- بالِ جبریل،ص ۳۹۵
۳۳۰- شرح جاوید نامہ،ص ۴۷۹
۳۳۱- ابن کثیر: علامہ محمد میمن جوناگڑھی (مترجم): تفسیر ابن کثیر، کراچی: نور محمد کارخانہ تجارت، سورۃ نسا، جلد اول،ص ۶۹
۳۳۲- نصیر احمد ناصر، ڈاکٹر: سرگذشتِ فلسفہ، لاہور: فیروزسنز، حصہ دوم،ص ۳۱۲، ۳۱۳
۳۳۳- ضربِ کلیم،ص ۶۲۶
۳۳۴- بانگِ درا،ص ۲۰۴
۳۳۵- اسرارِ خودی،ص ۴۲
۳۳۶- افلاطون: مولوی مرزا محمد ہادی (مترجم): فیدرس، لائیسیس اور برو طا غورس، حیدرآباد دکن: جامعہ عثمانیہ، ۱۹۳۴ء ص: ۳۲ تا ۳۵
۳۳۷- بانگِ درا،ص ۳۰۵
۳۳۸- اسرارِ خودی،ص ۳۲
۳۳۹- اسرارِ خودی،ص ۳۲ تا ۳۴
۳۴۰- ارمغانِ حجاز،ص ۴۹۷
۳۴۱- بانگِ درا،ص ۵۴
۳۴۲- ایضاً،ص ۸۴
۳۴۳- ایضاً،ص ۱۰۲
۳۴۴- ایضاً،ص ۱۰۶
۳۴۵- ایضاً،ص ۱۰۸، ۱۰۹
۳۴۶- ایضاً،ص ۱۵۳

۳۴۷- ایضاً،ص۱۶۳

۳۴۸- ایضاً،ص ۱۶۸

۳۴۹- ایضاً،ص۲۶۱، ۲۶۲

۳۵۰- شرح جاوید نامہ،ص۴۰۸

۳۵۱- بانگِ درا،ص۱۸۲

۳۵۲- ایضاً،ص۸۱

۳۵۳- ضربِ کلیم،ص ۵۹۵

۳۵۴- بالِ جبریل،ص ۳۴۷

۳۵۵- ایضاً، ۴۵۷

۳۵۶- ایضاً،ص۴۵۶

۳۵۷- کلیاتِ مکاتیب اقبال،(مرتبہ) مظفرحسین برنی، جلداول،ص۱۶۴

۳۵۸- ایضاً،ص۱۶۵

۳۵۹- ارمغانِ حجاز،ص۹۶۴

۳۶۰- زبورِ عجم،ص ۴۷۸

۳۶۱- ایضاً،ص۴۸۹

۳۶۲- ایضاً،ص ۵۲۶

۳۶۳- ایضاً،ص۵۳۰

۳۶۴- ایضاً،ص۴۷۴

۳۶۵- گلشنِ راز،ص ۵۴۷

۳۶۶- بندگی نامہ،ص۵۷۱، ۵۷۲

۳۶۷- جاوید نامہ،ص۶۱۲

۳۶۸- ایضاً،ص ۶۷۵

۳۶۹- ایضاً،ص ۶۷۵

۳۷۰- ایضاً،ص۶۹۴

۳۷۱- ایضاً،ص ۶۹۵

۳۷۲- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ،ص۳

373-*The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 3

374-Ibid. , p. 7, 8

۳۷۵-تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ،ص۵۰

376- *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 12

۳۷۷-تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ،ص۱۶۴

۳۷۸-ایضاً،ص۱۶۵

۳۷۹- بالِ جبریل،ص۴۱۵

۳۸۰- تفسیر ابنِ کثیر (اردو)، جلد اول، سورۃ البقرہ، تفسیر آیت:۳۴،ص۱۱۳، ۱۱۴

۳۸۱- (ان الشیطان یجری من الانسان مجری الدم) امام مسلم: صحیح مسلم مترجم مع شرح نوویؒ، کتاب السلام، جلد پنجم، حدیث:۲۱۷۴،ص۳۶۳

۳۸۲- ضربِ کلیم،ص۵۶۸

۳۸۳-ایضاً،ص۶۵۴

۳۸۴- مولانا رومی: کلیاتِ مثنوی معنوی، ایران، انتشارات پگاہ، چاپ اول، ۱۳۴۱ م ش، ص ۳۶۳تا۳۶۶

۳۸۵-ایضاً،ص۳۶۵

۳۸۶- ارمغانِ حجاز،ص۹۲۶

۳۸۷-ایضاً،ص۹۸۰

۳۸۸-ضربِ کلیم،ص۵۴۳

۳۸۹- بانگِ درا،ص۲۸۸

۳۹۰- ضربِ کلیم،ص۵۷۸

۳۹۱- ارمغانِ حجاز،ص۷۱۸

۳۹۲- ایضاً،ص۷۱۹

۳۹۳- ایضاً،ص۷۴۳

۳۹۴- مسافر،ص۸۸۰

۳۹۵- ایضاً،ص۸۸۰، ۸۸۱

۳۹۶- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ،ص۱۰

397- *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 10

۳۹۸-زبورِ عجم،ص۴۵۶

۳۹۹- بانگِ درا،ص۷۱

۴۰۰- بانگِ درا،ص۷۰

۴۰۱- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ،ص ۹۷

۴۰۲- جاوید اقبال: خطباتِ اقبال- تسہیل و تفہیم، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۱ء، ص ۱۳۴ تا ۱۴۱

۴۰۳- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ،ص ۹۷، ۹۸

404- *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 98

۴۰۵- ضربِ کلیم،ص ۶۸

۴۰۶- بانگِ درا،ص ۹۰

۴۰۷- ایضاً،ص ۲۲۶

۴۰۸- ایضاً،ص ۲۶۳

۴۰۹- ایضاً،ص ۴۷۶

۴۱۰- ایضاً،ص ۹۰

۴۱۱- ایضاً،ص ۲۱۴

۴۱۲- ایضاً،ص ۵۰۸

۴۱۳- ایضاً،ص ۵۲۲

۴۱۴- زبورِ عجم،ص ۵۱۲

۴۱۵- ارمغانِ حجاز،ص ۹۱۲

۴۱۶- زبورِ عجم،ص ۵۲۵

۴۱۷- گلشنِ راز،ص ۵۴۳

۴۱۸- اسرارِ خودی،ص ۶۵

۴۱۹- ایضاً،ص ۶۵، ۶۶

۴۲۰- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ،ص ۹۵ تا ۹۸

۴۲۱- ارمغانِ حجاز،ص ۹۹۶

۴۲۲- ضربِ کلیم،ص ۶۴۰

۴۲۳- ارمغانِ حجاز،ص ۱۰۱۳

۴۲۴- زبورِ عجم،ص ۴۸۰

۴۲۵- ارمغانِ حجاز،ص ۹۸۱

۴۲۶- ایضاً،ص ۱۴۷

۴۲۷- ایضاً،ص ۱۰۲۳

۴۲۸- زبورِ عجم،ص۴۸۳
۴۲۹- جاوید نامہ،ص۶۷۷
۴۳۰- ایضاً،ص۶۹۷
۴۳۱- زبورِ عجم،ص۴۵۸
۴۳۲- ایضاً،ص۴۲۶
۴۳۳-تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ،ص۵۹
۴۳۴- تصور زمان و مکان:ص۹۰،۹۱
۴۳۵- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ،ص۵۹
۴۳۶-اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین،ص۸۹،۹۰
۴۳۷- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ،ص۵۹
۴۳۸- اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین،ص۸۳
۴۳۹- ایضاً،ص۸۴
۴۴۰- ایضاً،ص۹۱تا۹۵
۴۴۱- ایضاً،ص۹۶تا۹۷
۴۴۲- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ،ص۵۹
۴۴۳-ایضاً،ص۶۰
۴۴۴- اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین،ص۱۰۰،۱۰۱
۴۴۵- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ،ص۶۲
۴۴۶- ایضاً،ص۶۰
۴۴۷- اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین،ص۱۱۷
۴۴۸- ایضاً

449- *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 40

۴۵۰- تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ،ص۱۰۰

451- *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 4
452- Ibid. , p. 44, 45

۴۵۳-جاوید نامہ،ص۶۱۱،۶۱۲
۴۵۴-بالِ جبریل،ص۴۵۸
۴۵۵- جاوید نامہ،ص۶۸۹

۴۵۶- بالِ جبریل، ص ۴۵۳
۴۵۷- روحِ اقبال، ص ۳۲۸
۴۵۸- گلشنِ راز، جدید، ص ۵۴۶
۴۵۹- اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۱۲۷
۴۶۰- بالِ جبریل، ص ۵۶
۴۶۱- ایضاً، ص ۵۶
۴۶۲- تفسیر ابن کثیر، جلد سوم، سورۃ بنی اسرائیل، آیت نمبر ا، ص ۳ تا ۲۵
463- William Bohmen: *The Secret of the Soul*, 2011, p. 111
464- Brent, McNeeley: *The Mairaj of Prophet Muhamamd on an ascension Typology,* p. 03
۴۶۵- اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، ص ۱۲۲ تا ۱۲۵
۴۶۶- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۶۱
۴۶۷- بالِ جبریل، ص ۳۶۷
۴۶۸- ایضاً، ص ۳۶۵
۴۶۹- گلشنِ راز، جدید، ص ۵۴۸
۴۷۰- ایضاً، ص ۵۴۸
۴۷۱- جاوید نامہ، ص ۵۹۶
۴۷۲- ایضاً، ص ۶۱۱
۴۷۳- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۹۵
۴۷۴- ایضاً، ص ۹۵
۴۷۵- ایضاً، ص ۹۶
۴۷۶- ارمغانِ حجاز، ص ۹۵
۴۷۷- تشکیلِ جدیدِ الٰہیات اسلامیہ، ص ۸۵، ۸۶
478- *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* p. 86
۴۷۹- ارمغانِ حجاز، ص ۹۵۳
۴۸۰- ایضاً، ص ۱۳۷
۴۸۱- ایضاً، ص ۱۳۷
۴۸۲- ایضاً، ص ۳۴۷
۴۸۳- ایضاً، ص ۴۹۷

۴۸۴- مسافر،ص ۸۵۵

۴۸۵- جاوید نامہ،ص ۶۹۵

۴۸۶- کلیاتِ مکاتیب اقبال، جلد اول،ص ۱۸۱

۴۸۷- صحیح بخاری، کتاب الطف، باب مایذکر فی الطاعون، جلد ہفتم،ص ۴۹۶

۴۸۸- جاوید نامہ،ص ۶۹۵

۴۸۹- تشکیلِ جدید الٰہیات اسلامیہ،ص ۷۱،۷۲

۴۹۰- جاوید نامہ،ص ۶۹۵

۴۹۱- ایضاً،ص ۶۹۶

۴۹۲- صحیح مسلم مع شرح نووی، کتاب القدر، جلد ششم،ص ۲۵۷

۴۹۳- جاوید نامہ،ص ۶۹۶

۴۹۴- بالِ جبریل،ص ۳۸۴

۴۹۵- ایضاً،ص ۳۸۶

۴۹۶- ایضاً،ص ۳۹۰

۴۹۷- ایضاً،ص ۳۹۳

۴۹۸- ایضاً،ص ۳۶۵

۴۹۹- ایضاً،ص ۳۹۸

۵۰۰- ایضاً،ص ۳۹۹

۵۰۱- ایضاً،ص ۴۱۱

۵۰۲- ایضاً،ص ۴۸۶

۵۰۳- ضربِ کلیم،ص ۵۷۸

۵۰۴- ایضاً،ص ۵۳۱

۵۰۵- ایضاً،ص ۵۴۵

۵۰۶- ایضاً،ص ۵۷۸

۵۰۷- ایضاً،ص ۶۱۳

۵۰۸- اسرارِ خودی،ص ۷۱

۵۰۹- ایضاً،ص ۷۲

۵۱۰- ایضاً،ص ۷۳،۷۴

۵۱۱- خالد نذیر صوفی: اقبالؒ درونِ خانہ، لاہور: اقبال اکادمی، ۲۰۰۸ء، بار سوم، ص ۱۰۴

۵۱۲- کلیاتِ مکاتیب اقبال، (مرتبہ) مظفر حسین برنی، جلد دوم، ص ۱۲۶

۵۱۳- زبورِ عجم، ص ۵۱۳

۵۱۴- ایضاً، ص ۵۲۶

۵۱۵- جاوید نامہ، ص ۶۷۸

۵۱۶- بالِ جبریل، ص ۴۲۰

۵۱۷- جاوید نامہ، ص ۶۷۹

۵۱۸- ایضاً، ص ۶۷۹

۵۱۹- کلیاتِ مکاتیب، اول، ص ۳۴۴، ۳۴۶

۵۲۰- اقبالیات کے سو سال، ص ۳۴۷

۵۲۱- جاوید نامہ، ص ۶۷۹

کتابیات

القرآن الکریم

(الف) اُردو کتابیات:

☆ ابوالحسن، مولانا (مترجم): عوارف المعارف (از شہاب الدین سہروردی)، لاہور: ادراۂ اسلامیات، ۱۹۹۴ء

☆ ابواللیث صدیقی: ملفوظاتِ اقبالؒ، لاہور: اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء

☆ ابواللیث صدیقی، ڈاکٹر: ملفوظاتِ اقبال، لاہور: قومی کتب خانہ، ۱۹۳۸ء

☆ ابومحمد مصلح: قرآن اور اقبال، حیدرآباد دکن: ادارہ عالم گیر تحریک قرآن مجید، ۱۳۵۹ھ

☆ ابومحمد عبدالحق، علامہ (مترجم): تلبیس ابلیس (از ابن جوزی، امام ابوالفرج عبد الرحمٰنؒ)، لاہور: اسلامی کتب خانہ، س ن

☆ احسان احمد (مترجم): تاریخ فلسفہ (از کلیمنٹ۔سی۔ جے۔ ویب)، لاہور: بک ہوم، ۲۰۰۳ء

☆ اسراراحمد، ڈاکٹر: اقبال اور ہم، لاہور: ادارۂ ترجمان القران، س ن

☆ اعجاز الحق قدوسی: اقبال کے محبوب صوفیہ، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۷۶ء

☆ :تذکرۃ صوفیائے سندھ، کراچی: اُردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۵۹ء

☆ افتخار احمد صدیقی، ڈاکٹر (مرتبہ ومترجمہ): شذرات فکر اقبال، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۲ء

☆ انتظار حسین (مترجم): فلسفے کی نئی تشکیل (از جان ڈیوی)، لاہور: شیش

محل کتاب گھر، ۱۹۶۱ء
☆ برق، غلام جیلانی: فلسفیانِ اسلام، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۶۸ء
☆ برق، غلام جیلانی (مترجم): تاریخ الحکما (از القفطی، جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف)، دہلی: انجمن ترقی اردو ہند، ۱۹۴۵ء
☆ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر: حضرت امام ربانیؒ کا نظریہ توحید، لاہور: آئینہ ادب، ۱۹۷۴ء
☆ :مجدد الف ثانیؒ کا نظریہ توحید، لاہور: آئینہ ادب، س ن
☆ جاوید اقبال، ڈاکٹر: خطباتِ اقبال– تسہیل و تفہیم، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۱ء
☆ :زندہ رود (جلد اول)، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، اشاعت دوم، ۱۹۸۳ء
☆ :زندہ رود (جلد دوم)، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، اشاعت دوم، ۱۹۸۳ء
☆ :زندہ رود (کامل جلد)، لاہور: اقبال اکادمی، ۲۰۰۰ء
☆ چشتی، یوسف سلیم: تاریخ تصوف، لاہور: علما اکیڈمی، محکمہ اوقاف پنجاب، طبع اول، ۱۹۷۶ء
☆ :شرح جاوید نامہ، لاہور: عشرت پبلشنگ ہاؤس، س۔ن
☆ چغتائی، محمد اکرام (ترتیب و تدوین): حضرت مجدد الف ثانیؒ، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۹ء
☆ حامد علی، سید: ہندومت اور توحید، میرٹھ: ادارۂ شہادتِ حق، جون جولائی، ۱۹۶۴ء
☆ حسن ثانی نظامی، خواجہ (مترجم): فوائد الفواد......ملفوظاتِ خواجہ محبوب الٰہی (از امیر حسن سجزی)، لاہور: زاویہ فاؤنڈیشن، ۲۰۰۸ء
☆ حق نواز، پروفیسر: سیاحتِ اقبال، لاہور: یونیورسل بک، ۱۹۸۹ء
☆ حمید یزدانی، خواجہ: شرح اسرار و رموز، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۴ء
☆ :شرح بالِ جبریل، لاہور: سنگ میل، ۲۰۰۵ء

☆ خالد نذیر صوفی: اقبال درونِ خانہ، لاہور: اقبال اکادمی، ۲۰۰۸ء
☆ خالد عبدالعزیز (مترجم): اقبالؒ (از عطیہ بیگم)، لاہور: آئینہ ادب، ۱۹۷۵ء
☆ خان محمد چاولہ: اسلام اور فلسفہ، لاہور: علمی کتاب خانہ، س۔ن
☆ خلیفہ عبدالحکیم: فکرِ اقبال، لاہور: بزمِ اقبال، ۱۹۹۲ء
☆ خورشید عالم گوہر قلم: اللہ وحدہ، لاہور: سنگِ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۴ء
☆ دریابادی، عبدالماجد: مبادی فلسفہ، اعظم گڑھ: مطبوعہ معارف پریس، ۱۹۳۱ء
☆ رحیم بخش شاہین: اوراق گم گشتہ، لاہور: اسلامک پبلی کیشنز، ۱۹۷۵ء
☆ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر: اقبال کا تصور زمان و مکان اور دوسرے مضامین، لاہور: بزمِ اقبال، ۱۹۷۳ء
☆ روشن لال، رائے (تشریح و وضاحت): بھگوت گیتا، لاہور: فکشن ہاؤس، ۱۹۹۶ء
☆ زوار حسین شاہ، مولانا سید (مترجم): معارفِ لدنیہ (از امام ربانی مجدد الف ثانیؒ)، کراچی: ادارۂ مجددیہ، ۱۹۶۸ء
☆ سالکؔ عبدالمجید: ذکر اقبال: لاہور: بزم اقبال، ۱۹۵۵ء
☆ سعید اختر درانی: اقبال یورپ میں، لاہور: اقبال اکادمی، طبع اول، ۱۹۸۵ء، ص ۸۸
☆ سلیم اختر، ڈاکٹر (مرتب): علامہ اقبال...... حیات، فکر و فن، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء
☆ سید علی بلگرامی (مترجم): تمدنِ عرب (از ڈاکٹر گستان باؤلی)، لاہور: مقبول اکیڈمی، ۱۹۲۳ء
☆ شبلی نعمانی: الفاروق، لاہور: حذیفہ اکیڈمی، س۔ن
☆ شبیر کمال عباسی، صاحبزادہ: اقبال اور گوجرانوالہ، گوجرانوالہ: عباسی پبلی کیشنز، ۲۰۱۳ء
☆ شمس الدین صدیقی، ڈاکٹر (مترجم): اقبال کی ما بعد الطبیعیات (از عشرت حسین انور)، لاہور: اقبال اکادمی پاکستان، ۱۹۷۷ء

☆ صابر کلوروی (مرتب)، تاریخِ تصوف (از علامہ محمد اقبالؒ)، لاہور: مکتبہ تعمیر انسانیت، ۱۹۸۷ء
☆ طاہر فاروقی، ڈاکٹر: سیرت اقبال، لاہور: قومی کتب خانہ، ۱۹۳۸ء
☆ ظفر حسین خان (مترجم): انواعِ فلسفہ، (از ارنسٹ ہاکنگ)، علی گڑھ: انجمن ترقیِ اردو (ہند)، ۱۹۵۲ء
☆ عابد حسین سید، ڈاکٹر (مترجم): تنقید عقلِ محض (از کانٹ، ایمانوئل)، دہلی: انجمن ترقی اردو، ۱۹۴۱ء
☆ عابد حسین، ڈاکٹر سید (مترجم): تاریخِ فلسفۂ اسلام (از دو بوئر، ط۔ ج)، لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۴ء
☆ عبدالحفیظ، ملک ظفر اقبال (ترجمہ وتشریح): شرح اربعین نوویؒ، (از امام نوویؒ، یحییٰ بن شرف الدین)، لاہور: نعمانی کتب خانہ، س ن
☆ عبدالرحمٰن طاہر سورتی (مترجم): تاریخ ادب عربی (از احمد حسن زیارت)، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۶۱ء
☆ عبدالسلام خورشید: حیات اقبال کی گمشدہ کڑیاں، لاہور: بزم اقبال، ۱۹۸۲ء
☆ :سر گذشتِ اقبال، لاہور: اقبال اکادمی، ۱۹۷۷ء
☆ عبدالسلام ندوی: اقبال کامل، لاہور: عشرت پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۴۸ء
☆ عبدالباری ندوی، مولوی (مترجم): فلسفۂ نتائجیت (از ولیم جیمز)، دکن حیدرآباد: ادارۂ جامعہ عثمانیہ، ۱۹۳۷ء
☆ عبدالباری ندوی، مولوی (مترجم): مبادی علوم انسانی (از برکلے، جارج)، اعظم گڑھ: معارف پریس، ۱۹۱۸ء
☆ عبدالرؤف ملک: مغرب کے عظیم فلسفی، لاہور: ادارۂ ادبیاتِ نو، ۱۹۶۴ء
☆ عبدالطیف خان نقشبندی: جنید و بایزید، لاہور: جنگ پبلشرز، ۲۰۰۳ء
☆ عبداللہ عمادی، علامہ (مترجم): طبقات ابن سعد (اخبار النبیﷺ) (از ابن سعد،

علامہ ابوعبداللہ محمد البصری)، کراچی: دارالاشاعت، ۲۰۰۳ء

☆ عبدالمالک مجاہد: روشنی کے مینار (سیرتِ صحابہ کرامؓ)، لاہور: دارالسلام، ۲۰۱۰ء

☆ عبدالواحد معینی، سید (مرتب): مقالاتِ اقبال، لاہور: شیخ محمد اشرف، ۱۹۶۳ء

☆ عروبہ صدیقی: بانگِ درابہ اعتبار زمانہ، لاہور: اظہار سنز لمیٹڈ، ۲۰۱۳ء

☆ عطاءاللہ شیخ: اقبال نامہ، لاہور: شیخ محمد اشرف پرنٹرز، ۱۹۵۱ء

☆ علی عباس جلال پوری: اقبال کا علم الکلام، لاہور: مکتبہ فنون، ۱۹۷۲ء

☆ عمران ایوب لاہوری، حافظ (مترجم): ۱۰۰ مشہور ضعیف احادیث (از العتیبی، شیخ احسان بن محمد)، لاہور: فقہ الحدیث پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء

☆ غالب، مرزا اسد اللہ خان: سید معین الرحمٰن (تنقید و تحقیق): دیوان غالب (نسخہ خواجہ)، لاہور: مکتبہ اعجاز، ۱۹۹۸ء

☆ فلسفۂ اقبال، مرتبہ: بزمِ اقبالؒ، لاہور: ۲ کلب روڈ، طبع دوم، ۱۹۸۴ء

☆ فیروز الدین، مولوی (مترجم): کشف المحجوب (بیان المطلوب) (از سید علی ہجویریؒ)، لاہور: فیروز سنز، اشاعتِ ششم، ۱۹۶۶ء

☆ قاضی جاوید: پنجاب کے صوفی دانشور، لاہور؛ ادارہ ثقافت اسلامیہ

☆ قاضی قیصر الاسلام: فلسفے کے بنیادی مسائل، اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۱۹۹۴ء

☆ قرۃ العین بخاری (مترجم): اقبال میری نظر میں (از ڈوریس احمد)، اسلام آباد: پورب اکادمی، ۲۰۰۷ء

☆ کوکب شادانی، پروفیسر (مترجم): مروج الذہب و معاون الجواہر المعروف بہ تاریخِ مسعودی (از المسعودی، ابوالحسن بن حسین بن علی)، کراچی: نفیس اکادمی، ۱۹۸۵ء

☆ مبارک علی قادری (تصحیح وترجمہ): تذکرۃ الاولیا (از عطار، فرید الدین)، لاہور: شبیر برادرز، مئی ۱۹۹۸ء

☆ محمد عبد القدیر صدیقی (مترجم): فصوص الحکم (از ابن عربی، محمد بن علی)، لاہور، نذیر سنز پبلشرز، ۱۹۷۶ء
☆ محمد اجمل (مترجم): نشاطِ فلسفہ (از ول ڈیورنٹ)، لاہور، تخلیقات، ۱۹۹۵ء
☆ محمد احسن صدیقی نانا توی، مولوی (مترجم): احیائے علوم دین (مذاق العارفین) (از امام غزالیؒ)، لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، س ن
☆ محمد اکرام، شیخ: آبِ کوثر، لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ساتویں بار، ۱۹۷۵ء
☆ :موجِ کوثر، لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۷۹ء
☆ محمد جاوید (مترجم): سنن ابن ماجہ شریف (از ابن ماجہ، ابوعبداللہ)، لاہور: جاوید پبلی کیشنز، جلد اول، ۲۰۰۸ء
☆ محمد چشتی، شاہ (مترجم): اللمّع فی التصوف، (از طوسی، ابونصر سراج)، لاہور: ادارہ پیغام القرآن
☆ محمد حسن، ڈاکٹر پیر (مترجم): شرح التعرّف لمذہب اہل التصوف (از الکلاباذی، ابوبکر محمد بن ابراہیم بخاری)، لاہور: اسلامک بک فاؤنڈیشن، س ن
☆ محمد حنیف ندوی (مترجم): تہافۃ الفلاسفۃ (از امام غزالیؒ)، لاہور: ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ، ۱۹۷۴ء
☆ محمد رفیق چوہان (مترجم): مکالماتِ افلاطون (از افلاطون)، اسلام آباد: م۔ن، ۱۹۸۷ء
☆ محمد سہیل عمر، ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی، ڈاکٹر وحید عشرت (مرتبین): اقبالیات کے سو سال، اسلام آباد: اکادمی ادبیات، ۲۰۰۲ء
☆ محمد صدیق خان شبلی (مترجم): کشف المحجوب (از سید علی ہجویریؒ)، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۷ء
☆ محمد صدیق، مفتی (مترجم): رسالہ قشیریہ (از القشیری، ابو القاسم عبد الکریم الھوازن)، لاہور: مکتبہ اعلیٰ حضرت، مئی ۲۰۰۹ء

☆ محمد عباد اللہ اختر، خواجہ: ابن عربی اور ان کے افکار، لاہور: سلسلہ مشاہیر اسلام، س ن

☆ محمد عبداللہ قریشی (مرتب): اقبال بنام شاد، لاہور: بزم اقبال، ۱۹۸۶ء

☆ محمد عبداللہ چغتائی: اقبالؒ کی صحبت میں، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۷ء

☆ محمد عبدہ، مولانا (مترجم): المفردات القرآن (از اصفہانی، امام راغب)، لاہور: اسلامی اکادمی، جلد اول، س۔ن

☆ : مفردات القران (از اصفہانی، امام راغب)، لاہور: اہل حدیث اکادمی، ۱۹۷۱ء

☆ محمد فدا علی، مولوی (مترجم): آئینِ اکبری (از علامہ ابوالفضل)، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، جلد اول، حصہ دوم، س۔ن

☆ محمد کاظم، ڈاکٹر (مترجم): جنید بغدادؒ (از علی حسن عبد القادر)، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۷ء

☆ محمد مسعود احمد: حضرت مجدد الف ثانی اور اقبال، سیال کوٹ: اسلامی کتب خانہ، ۱۹۸۰ء

☆ محمد مسعود احمد (مترجم): تمدّنِ ہند پر اسلامی اثرات (از ڈاکٹر تارا چند)، لاہور: مجلس ترقیِ ادب، ۲۰۰۲ء

☆ محمد معین الدین، مولوی (مترجم): مسائل فلسفہ (از برٹرنڈ رسل)، حیدر آباد دکن: دار الطبع جامعہ عثمانیہ، ۱۹۲۵ء

☆ محمد میمن جونا گڑھی، علامہ (مترجم) تفسیر ابنِ کثیر (از علامہ ابن کثیر)، کراچی: نور محمد کارخانہ تجارت کتب

☆ محمد ہادی، مرزا (مترجم): فیدرس، لائیسیس اور بروطاغورس (از افلاطون)، حیدر آباد دکن: جامعہ عثمانیہ، ۱۹۳۴ء

☆ محمد یونس قریشی (مترجم و مرتب): عکسِ وجود باری تعالیٰ (از بدیع الزماں سید نورسی)، لاہور: جہانگیر بک ڈپو، ۲۰۰۶ء

☆ مظفرحسین برنی، سید (مرتب): کلیات مکاتیب اقبال، لاہور: ترتیب پبلشرز، جلداول، ۱۹۸۹ء
☆ : کلیاتِ مکاتیب اقبال، لاہور: ترتیب پبلی کیشنز، جلد دوم، ۱۹۸۹ء
☆ مقبول بیگ بدخشانی، پروفیسر (مترجم): سکینۃ الاولیاء (از داراشکوہ)، لاہور: پیکجز لمیٹڈ، ۲۰۰۷ء
☆ ملک اشفاق (مترجم): دنیا کی نام ور شخصیات (از ایلن بلیک وڈ)، لاہور: فکشن ہاؤس، ۱۹۹۹ء
☆ مولانا محمد سعید احمد (تصحیح وحواشی وترجمہ): مکتوباتِ امام ربانی (اردو)، کراچی: مدینہ پبلشنگ کمپنی، س ن
☆ مہر، غلام رسول: مطالب بالِ جبریل، لاہور: غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۹۹ء
☆ میرحسن الدین (مترجم): فلسفۂ عجم (از علامہ محمد اقبالؒ)، حیدرآباد دکن: نفیس اکیڈمی، تھرڈ اڈیشن، ۱۹۴۴ء
☆ میرولی الدین، ڈاکٹر (مترجم): تاریخ فلاسفۃ الاسلام (ازمحمد جمعہ لطفی)، کراچی: مسعود پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۶۴ء
☆ میمن عبدالمجید سندھی، ڈاکٹر: پاکستان میں صوفیانہ تحریکیں، لاہور: سنگِ میل، ۲۰۰۰ء
☆ نذیرنیازی، سید: اقبال کے حضور، جزواول، کراچی: اقبال اکادمی، ۱۹۷۱ء
☆ نذیرنیازی، سید (مترجم): تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، (از علامہ محمد اقبالؒ)، لاہور: بزمِ اقبال، ۲۰۰۰ء
☆ نصیراحمد ناصر، ڈاکٹر: سرگذشتِ فلسفہ، لاہور: فیروزسنزلمیٹڈ، س۔ن
☆ نظام الدین اولیاء، خواجہ: سیدمحمد بن مبارک علوی کرمانی (مترجم): سیر الاولیا، لاہور: مؤسسہ انتشارات اسلامی، ۱۹۷۸ء
☆ نفیس اقبال، ڈاکٹر: اُردو شاعری میں تصوف، لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۷ء

☆ وحیدالدین فقیر،سید: روز گارِ فقیر، لاہور: مکتبہ تعمیرِ انسانیت،۱۹۶۳ء
☆ وحیدالزمان، علامہ (مترجم): مؤطاامام مالکؒ (از امام مالک، بن انس بن مالک:)، لاہور: مکتبہ رحمانیہ،س ن
☆ وحید الزمان، علامہ (مترجم): سنن ابی داؤد (از سجستانیؒ، ابو داود سلیمان بن اشعث)، لاہور: نعمانی کتب خانہ، ۱۹۸۷ء
☆ وزیرالحسن عابدی،سید: اقبال کے شعری مآخذ، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۷ء
☆ یوسف حسین خان، ڈاکٹر: روحِ اقبالؒ، دہلی: مکتبۂ جامعہ،۱۹۵۲ء
☆ آشکار حسین (مترجم): فلسفۂ جدید (تعارف) (از سی۔ایم جوڈ)، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۵۶ء
☆ فلسفہ اقبال: مرتبہ: بزمِ اقبالؒ، لاہور: ۲۔کلب روڈ، طبع دوم، ۱۹۸۴ء

(ب) فارسی کتب:

☆ ابوسعید ابو الخیر: جہانگیر منصور (تصحیح و مقدمہ): رباعیات ابو سعید ابو الخیر، خیام، بابا طاہر (از نسخہ ہائے معتبر)، تہران: کتاب خانہ ملیٔ ایران، چاپ ششم، ۱۳۹۱م ش
☆ سعید نفیسی، استاد: سر چشمہ تصوف در ایران، تہران: کتاب فروشی،۱۳۴۳م ش
☆ حسن زادہ آملی: ممد الھمم در شرح فصوص الحکم، تہران: وزارت فرھنگ وارشاد اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۸ھ ش
☆ رضا زادہ شفق: تاریخ ادبیات ایران، تہران: مؤسسہ چاپ و انتشارات امیر کبیر، ۱۳۴۲م ش
☆ رومی، مولانا جلال الدین: محمد عباسی (مقدمہ تصحیح): کلیات دیوانِ شمس تبریزی، ایران: خیابانِ جمہوری، انتشارات نشر طلوع، س۔ن
☆ : کلیاتِ مثنوی معنوی، ایران: انتشارات پگاہ، چاپ اول، ۱۳۴۱م ش
☆ سعدی شیرازی: محمد حسین رکن زادہ (باتصحیح کامل): کلیاتِ سعدی، تہران، کتاب

فروش اسلامیہ، س۔ن
☆ سنائی غزنوی: مدرس رضوی (تصحیح و حاشیہ): حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، تہران: دانش گاہِ تہران، ۱۳۵۹م ش
☆ قاسم غنی، ڈاکٹر: تاریخ تصوف در اسلام، تہران: نقشِ جہاں، ۱۳۳۱م ش
☆ محمد حسن حائری: عرفان و تصوف، تہران: انتشارات بین المللی الھدیٰ، ۱۳۸۲ھ

(ج) عربی کتب:

☆ ابن جوزی: محمود فاخوری (تحقیق و تعلیق): صفة الصفوة، (الجزء الاول)، بیروت: دارالمعرفة، ۱۹۷۹ء
☆ : ابراھیم رمضان وسعید للحام (ضبطھا و کتب ھو امشھاء)، صفة الصفوة، بیروت: دارالکتب العلمیة، طبعة الرابعة، سنہ طباعت ۲۰۰۶ م
☆ : تلبیس ابلیس، تصحیح و تعلیق: دار الکتب العلمیہ، بیروت: ادارہ الطباعة المنیر یہ جامعہ الازھر، ۱۳۶۸ھ،
☆ ابن خلکان: محمد بن ابوبکر، الدکتور احسان عباس (مفقہ): وفیات الاعیان، جلد ثلاثہ، قم: منشورات الشریف الرضی، ۱۳۶۴ھ (تمام جلدیں)
☆ ابن رشد: احمد فواد الاھوانی (مرتب): الرسالة النفس در الکتاب النفس، قاہرہ: دارالکتب مصر، ۱۹۵۰ء
☆ ابن عربی: شیخ محی الدین: ابو العلا عفیفی (حققہ): فصوص الحکم، التعلیقات علیہ، بیروت: دارالکتب العربی، ۱۹۴۶ء
☆ ابن عماد: عبدالقادر الارناؤوط (تحقیق و استخراج)، محمود الارناؤوط (حققہ و علی علیہ): شذرات الذھب فی اخبار من ذھب، بیروت، دمشق: درا ابن الکثیر، الطبعة الاولی، ۱۹۸۶ء
☆ الکندی، ابو اسحٰق: محمد عبدالھادی ابوریدہ (شارح ومرتب): رسالہ فلسفة الاولیٰ در رسائل الکندی الفلسفیة، مصر: دارالفکر العربی، مطبعة الاعتماد، ۱۹۵۰ء

☆ ابوطالب مکی، محمد بن عطیہ حارثہ: قوت القلوب، الجزء الاول، بیروت، س ن
☆ ابو عبدالرحمٰن محمد بن موسی سلمیٰ: مصطفیٰ عبد القادر عطا (حققہ وعلق علیہ): طبقات الصوفیہ، بیروت: دارالکتب العلمیۃ، الطبعۃ الاولیٰ، ۱۹۹۸ء
☆ اصفہانی امام راغب: علامہ ابن بازؒ (التحقیق): المفردات فی غریب القرآن، الجزء الاول، ریاض: مکتبہ نزار مصطفیٰ باز، س ن
☆ البیہقی، احمد بن حسین: محمد عبدالقادر عطا (محقق): سنن البیہقی الکبری، بیروت: دارالکتب العلمیہ، ۲۰۰۳ء
☆ السیوطی، جلال الدین: الحاوی للفتویٰ (الفتاوی الصوفیا)، مصر: دار الفکر للطباعۃ والنشر، ۲۰۰۴ء
☆ الفارابی، ابی النصر: کتابُ الاراء اہل المدینۃ الفاضلۃ، مصر: مطبع السادۃ بجوار محافظۃ الازھر، ۱۳۲۴ھ،
☆ القشیری، ابی القاسم بن ھوازن: الرسائل القشیریہ (عربی)، کراتشی: نشرھا المعھد المرکزی للابحاث الاسلامیہ، ۱۹۶۴م
☆ النووی، ابوزکریا یحیی ابن شرف: مدنی عباسی (مرتب): الترمذی، کراچی: انٹرنیشنل اسلامک پبلیشرز، ۱۹۸۳ء
☆ :اربعینِ نووی، لاہور: نعمانی کتب خانہ، س ن
☆ باقلانی، ابوبکر محمد بن طیب: سید احمد صقر (تحقیق): اعجاز القرآن للباقلانی، مصر: دارالمعارف، ایڈیشن: ذخائر العرب نمبر ۱۲، س ن
☆ رازی، امام فخر الدین: مفاتیح الغیب تفسیر الفخر الرازی (تفسیر کبیر) مصر: دارالفکر العربی، ۱۹۸۱ء
☆ رازی، خواجہ نجم الدین کبریٰ: مرصاد العباد من المبداء الی المعاد لاہور: منزل نقشبندیہ، سلسلہ تصوف نمبر: ۷۳، س ن
☆ علیؓ بن ابو طالب، سیدنا: نعیم زرزور (جمعہ وضبطہ): دیوان امام علیؓ، بیروت: دار الکتب العلمیۃ، ۲۰۰۳ھ

☆ طباطبائی، محمد حسین: تفسیر المیزان، بیروت: منشورات مؤسسہ الاعلمی للمطبوعات، الطبع الثانی، المجلد الثالث العشر ،۱۹۷۲ء
☆ طوسی، ابونصر سراج: کتاب اللّمع فی التصوف، بیروت (لبنان)، پ ن، ۲۰۰۱ء
☆ علی بن محمد الملا الھروی القاری: الاسرار المرفوعة فی الاخبار الموضوعة، بیروت: دارالامانۃ/موسسۃ الرسالہ، طبع اول، ۲۰۱۰ء
☆ علی حسن علی الحلبی، ابراھیم طٰہ القیسی، حمدی محمد مراد (مرتبین): موسوعة الاحادیث والآثار الضعیفةوالموضوعة، الریاض: المکتبہ المعارف للنشر والتوریع، الجلد الخامس العشر ،الطبعۃ الاولیٰ، ۱۹۹۹ء
☆ کاتب چلپی حاجی خلیفہ: آیۃ اللہ العظمی المرعشی (مقدمہ): کشف الظنون عن اسام الکتب والفنون، جلد اول، بغداد: منشورات مکتبہ المثنی، س۔ن
☆ نووی، یحیٰ بن شرف: ریاض الصالحین، لاہور: کتب خانہ شان اسلام، س ن

(a) English Books:

☆ Abdul Hamid, Khwaja: *Ibn Miskawayah: A study of His Al-Fauzal-Asghar,* Lahore: Sh. M. Ashraf, 1946,
☆ Abdul Khaliq, Dr: *Problems of Muslim Mysticism,* Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2012
☆ Aristotle, W. D. Ross (Trans.): *Metaphysics,* (Book 1), Internet Archive Liberary
☆ Bergson, H. Louis: Arthur Mitchel (Trans): *Creative Evolution,* London: PN, 1911
☆ Brandon Look: *On Monadic domination in Leibniz's Metaphysics,* New England: University of Kentucky, Routledge: Tylors and Frames Group, 2002
☆ Browne, Edward G: *A Literary History of Persia,* London and Leipsic: T Fisher Unwin, II edition, 1909
☆ David Hume: L. A. Selby-Bigge (Ed): *A Treatise of Human Nature,* Oxford: Clarendon Press, 1896.
☆ Descarte, R: E. S. Haldane & G. T. Ross (Trans.): *The Philosophycal Works of Descarte:* (Vol. I), London: Cambridge University Press, 1975.

☆ : Jonathan Bennett (Trans.): *Discourse on Method,* online edition, internet archives, 2nd edition , 2007

☆ Goethe, John Wolfgang von: *Goethe's poems,* New York: Poem Hunter.com, The world's poetry Archive

☆ Hussein Nasr, Syed: *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Traditions,* London: Harper Collins, 2008

☆ Ian richard Netton: *Al-Farabi and His School,* USA: The Curzon Press, 1999

☆ James Collins: *God in Modern philosophy,* Chicago: Henry Regnery Company, 1967

☆ Kant, Immanual: J. M. D Meiklejohn(Trans): *The Critic of Pure Reason,* Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2nd Edition, 2010

☆ Karishnamurti, J : *On Fear,* California: Harper San Francisco, 1st Edition, 1995

☆ : *Total Freedom, The essential Karishnamurti,* USA: Karishnamurti Foundation of America and Karishnamurti Foundation Trust, 1996

☆ Leonard Lewisohn(Ed): *The Heritage of Sufism,* Lahore: Sohail Academy Pakistan, Vol-I, 2005

☆ M. M Sharif(Ed): *A History of Muslim Philosophy,* Germany: Allgauer Heimatverlag, Pakistan Philosophical Congress, 1963

☆ McNeeley, Brent: *The Mairaj of Prophet Muhamamd on an ascension Typology,* USA: 2003

☆ Muhammad Iqbal, Allama : M. saeed Sheikh(Ed): *The Reconstruction of Religious Thoughts in Islam,* Lahore: Institute of Islamic Culture, 2011

☆ : S. Y. Hashimy (Ed): *Islam as an Ethical and Political Ideal,* Lahore: Islamic Book Service, 3rd Edition, 1988

☆ : Latif Ahmad Sherwani(Ed): *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Lahore: Iqbal Academy, Pakistan, 2009

☆ Stray Reflections, Lahore: Iqbal Academy, 2012

☆ Nicholson, R. A: *A Literary History of the Arabs*, London: T, Fisher Unwin, Adelphi Terrace, 1907

☆ Radhakarishnan(Ed): *Contemorary Indian Philosophy*, London: George Allen & Unwin Limited, 1936.

☆ Russel, Bertrend: *History of Western Philosophy*, London: George Ellen & Unwin Publishers, 2nd Ed, 1979.

☆ Spinoza, Brauch: R. H. M. Elwes(Trans): *The Ethics*, (Selected Bits of Part1-3), Internaet Archives Library,

☆ Vivekananda, Swami: *The Vedanta Philosophy*, New York: Vedanta Society, 1901

☆ William Bohmen: *The Secret of the Soul*, 2011

☆ Zimmermann, F. W: *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, NewYork: Oxford University Press, 1987

(د) رسائل:

☆ ماہنامہ علم و قلم (غوث العصر نمبر)، سیال کوٹ، مطبوعہ اپریل ۱۹۹۲ء

(ہ) لغات/ دائرۃ المعارف (اُردو، عربی)

☆ مصباح اللغات، (مرتب: ابوالفضل مولانا عبدالحفیظ بلیاوی)، دہلی: مکتبہ برہان اردو بازار، ۱۹۵۰ء

☆ دائرۃ المعارف (عربی) (مرتب: اللبستانی، المعلم بطرس) بیروت: دارالمعرفۃ، مجلد السادس، س ن

☆ اُردو دائرہ معارفِ اسلامیّہ، لاہور: دانش گاہ پنجاب، س ن، جلد ۶ (تاء۔الثور)

☆ المورد (عربی انکلیزی)، (مرتب: البعلبکی، الدکتور روحی)، بیروت: دار العلم للملایین، ۲۰۰۷ء

☆ معجم اللغۃ الفقہاء (عربی۔ انکلیزی)، مرتبین: محمد رواس قلعہ جی، حامد صادق قنیبی، کراچی: ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، س ن

☆ *Encyclopedia Iranica*, Biblotheca Persica Press, ISBN 1-56859-050-4

(b) Websites:

☆ www.quran.com

☆ www.qurancorpus.com

☆ www.sunnah.com

☆ www.ganjoor.net

☆ www.allamaiqbal.com

☆ www.iqbalcyberlibrary.net