خطباتِ اقبال

پر ایک نظر

مولانا سعید احمد اکبر آبادی

اقبال اکادمی پاکستان

U
8U1.66
AK
19
48

خطباتِ اقبال

پر ایک نظر

مولانا سعید احمد اکبر آبادی

اقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ ہیں :

ناشر : پروفیسر محمد منوّر
ڈائرکٹر اقبال اکادمی پاکستان، لاہور

مطبع : میٹرو پرنٹرز۔
چیمبر محل روڈ لاہور

طبع ثانی : ۱۹۸۷ء

تعداد : ۱۰۰۰

قیمت : ۲۰ روپے
نگران طباعت : فرخ دانیال

صدر دفتر : ۱۲۹-۱ سے نیو مسلم ٹاؤن لاہور فون : ۸۵۸۸۴۶

سیلز آفس : ۱۱۶ ۔ میکلوڈ روڈ لاہور فون : ۵۷۲۱۴

ترتیب :

پیش لفظ	۵
خطبات: علامہ اقبال اسلامی نقطۂ نظر سے	۱۱
خطبات پر اعتراضات اور ان کا جائزہ	۴۷
اجتہاد کے متعلق اقبال کا نقطۂ نظر	۶۳
خاتمۂ کلام	۸۱
اشاریہ	۸۵

کران کی نگرانی میں یہ ادارہ اپنی تحقیق کے ذریعے سے ہمارے علمی سرمایے میں گراں قدر اضافہ کرے گا۔

اقبال کے یہ خطبات انگریزی میں تھے، پہلے یہ چھ تھے بعد میں ساتویں کا اضافہ ہوا جس کا عنوان ہے "کیا مذہب ممکن ہے" سید نذیر نیازی نے اقبال کے انتقال کے تقریباً پندرہ برس بعد ان خطبات کا اردو ترجمہ "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" کے نام سے کیا۔ یہ نام اقبال نے ہی تجویز کیا تھا۔ اقبال شروع میں ان انگریزی خطبات کا اردو میں ترجمہ ضروری نہیں سمجھتے تھے، کیونکہ یہ انگریزی داں طبقے کے لیے لکھے گئے تھے۔ شاید وہ غیر شعوری طور پر "خوفِ فسادِ خلق" کے زیرِ اثر بھی ہیں کیونکہ اس سے پہلے اسرارِ خودی میں حافظ کے متعلق کچھ اشعار کی وجہ سے خاصا ہنگامہ برپا ہو چکا تھا۔ لیکن بعد میں انھوں نے ڈاکٹر عابد حسین سے اس کے ترجمے کی خواہش کی اور ان کی عدیم الفرصتی کی وجہ سے معذرت پر سید نذیر نیازی نے اقبال کے ایما پر یہ کام اپنے ذمہ لیا۔ اقبال کے خطوط میں جا بجا ایسے اشارات ہیں جن سے اقبال کے نزدیک اس کام کی اہمیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ وہ چاہتے تھے کہ نذیر نیازی ان کی مدد سے ان کی زندگی میں یہ ترجمہ مکمل کرلیں، مگر ایسا نہ ہو سکا۔ کتاب کے ترجمے کے لیے نہ صرف اسلامی علوم بلکہ مغربی فلسفے اور اس کی اصطلاحوں سے گہری واقفیت ضروری ہے۔ نذیر نیازی نے ترجمہ بہت اچھا کیا ہے، مگر اب جبکہ یہ کتاب بازار میں نہیں ملتی، ضرورت ہے کہ اس کا نیا ایڈیشن شائع کیا جائے۔ جس میں نذیر نیازی کے مقدمے کو ضمیمے میں درج کیا جائے اور ایک نیا اور مبسوط مقدمہ شامل کیا جائے، جن میں جدید ترین معلومات سے بھی استفادہ ہو، میں نے اقبال اکیڈمی پاکستان اور ڈاکٹر جاوید اقبال کو اس طرف توجہ دلائی ہے۔

یہ حقیقت ہے کہ زندگی میں حیرت انگیز تبدیلیوں، علوم و فنون کی ترقی، نئے سماجی اور سیاسی مسائل، حالیہ اخلاقی اور انسانی بحران، عقائد میں تزلزل، مادیت کے فروغ اور انسانی فکر کے نئے "ابعاد" کی روشنی میں اقبال کے ان خطبات کی اہمیت اور بڑھ گئی ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں کے ذہنی ارتقاء میں شاہ ولی اللہ، سرسید، مولانا آزاد اور اقبال کا جو کارنامہ ہے اس سے شاید ہی کوئی منصف مزاج انکار کرسکے۔ اس لیے اقبال کے خطبات پر

ایک روشن خیال اور مسائلِ حاضرہ سے واقف عالمِ دین کا اظہارِ خیال، یقیناً نہ صرف ہمیں بصیرت عطا کرے گا بلکہ ان مسائل کی افہام و تفہیم میں بھی مدد دے گا، شاید اس طرح ہم اقبال کو بھی بہتر طور پر سمجھ سکیں اور اپنے آپ کو اور اپنے ماحول کو بھی۔

اقبال کے یہ خطبے جن میں پہلے تین سب سے پہلے مدراس، بنگلور، حیدر آباد اور علی گڑھ میں پڑھے گئے تھے، علم اور روحانی حال و وجدان، مذہبی وجدان کی فلسفیانہ جانچ، تصور باری تعالےٰ اور دعا کا مفہوم، نفسِ انسانی اور مسئلہ اختیار و بقا۔ اسلامی ثقافت کی روح، اسلام کی تعمیر میں حصولِ حرکت اور روحانی وجدان کی حقیقت کا امکان، کے عنوان سے ہیں۔ دیباچے میں اقبال نے تسلیم کیا ہے کہ علمِ دین کو سائنٹیفک یا حکیمانہ انداز میں پیش کرنے کی ضرورت ہے اور اپنے خطبات میں اس ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ اِن کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کا مذہبی فلسفہ اس انداز میں پیش کیا جائے کہ اسلام کی فلسفیانہ روایات کو بھی ملحوظ رکھا جائے اور انسانی افکار کا جدید افکار سے بھی ثبوت مہیا کیا جائے۔ اقبال کو یہ تسلیم ہے کہ فلسفیانہ افکار اور قیاسات میں کوئی قطعیت نہیں ہوتی اور علم کی ترقی سے فکر کی نئی نئی راہیں کھلتی ہیں اس لیے فکرِ انسانی کے ارتقاء پر نظر رکھنا اور آزادانہ تنقید کا اسلوب قائم رکھنا ضروری ہے۔

جس نقطۂ نظر کے مطابق مذہب اور سائنس کے میدان جدا جدا ہیں وہ انیسویں صدی تک ہی مقبول تھا۔ عقلیت پرستی کی رعونت واضح ہوگئی ہے، سائنس کے دائرے اور حدود کے متعلق اب زیادہ انکسار سے کام لیا جاتا ہے۔ اقبال نے جدید طبعیات کا بھی مطالعہ کیا تھا اور آئن سٹائن کے نظریات کا بھی انھیں علم تھا۔ اس لیے ان کی یہ علمی کوشش ایک سنجیدہ اور معنی خیز علمی کوشش ہے اور محض خرد افروزی اور روشن خیالی کا نام لے کر اس کی اہمیت کم نہیں کی جاسکتی۔ اقبال کے ان خطبات میں جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے، وہ تمام تر نئے نہیں ہیں، جیسا کہ مولانا سعید احمد اکبر آبادی نے واضح کیا ہے۔ قریب قریب ہر ایک خیال کی اسلامی فکر کی تاریخ میں کسی نہ کسی صوفی، مفکر یا حکیم کے خیال سے مماثلت ملتی ہے۔ جنت و دوزخ کے متعلق صوفیائے نے یہ خیالات پہلے بھی ظاہر کیے ہیں۔ ہاں اگر بقائے روح کے متعلق اقبال کے نظریے کی قرآن کی رو سے تائید نہیں ہوتی۔ مگر ان کے فلسفۂ

خواب کی روشنی میں یہ بات سمجھ میں آتی ہے۔ اقبال اس بات کے قائل ہیں کہ زندگی کی تبدیلیوں کے ساتھ مذہب کی نئی ترجمانی کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ اس کا حق نئی نسل کو دیتے ہیں مگر وہ تغیر کے ساتھ تسلسل کو بھی ضروری سمجھتے ہیں اس لیے موجودہ دور میں تنقید کے ساتھ تقلید کو بھی ملحوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ اقبال کے ان خطبات میں سب سے اہم نکتہ اسلامی ثقافت میں حرکت کے اصول کی نشاندہی ہے۔ اسی لیے وہ اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھنا چاہتے ہیں اور اسلامی قوانین پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس کرتے ہیں۔ اقبال نے اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی ہے کہ طلوعِ اسلام سے عباسیوں کے آغازِ اقتدار تک قرآن کریم کے علاوہ مسلمانوں کے پاس فقہ کا کوئی مدوّن نظام نہ تھا۔ چوتھی صدی تک کم از کم انیس مذاہب فقہ پیدا ہوئے، پہلے زیادہ تر استخراج سے کام لیا جاتا تھا، پھر حالات کا مطالعہ انھیں استقرا کی طرف لے آیا۔ یہ بھی مسلّم ہے کہ اسلامی آئین سازی کے چار ماخذوں کا مطالعہ ہی تقلید محض سے کنارہ کشی کے لیے کافی ہے۔ اوّلین ماخذ قرآن کریم ہے، لیکن قرآن کتابِ حکیم ہے، کتاب احکام نہیں۔ احکام یا قوانین کا حصّہ تمام قرآن میں اتنا قلیل ہے کہ اسے قانون کی کوڈ نہیں کہہ سکتے، بنیادی قوانین از روئے وحی مسلمانوں کی ہدایت کے لیے درج کر دیے گئے ہیں۔ ان کی روح کو ملحوظ رکھتے ہوئے حالاتِ زمانہ کے مطابق اور اسلام کے عالمگیر اسلامی مشن کو مدِ نظر رکھتے ہوئے اجتہاد کیا جاسکتا ہے۔ اقبال علماً کی آمریت کے خلاف ہیں۔ اُنھوں نے ابن تیمیہ کا خاص طور سے حوالہ دیا ہے جنھوں نے قرآن و حدیث کی اصلی تعلیم کی روشنی میں اجتہاد کے حق کو تسلیم کیا تھا اور جامد فقہ کی قطعیت کے خلاف آواز بلند کی تھی۔ اِس کے بارے میں اقبال شاہ ولی اللہ، سرسید اور مولانا آزاد کے ہم نوا ہیں، مشکل یہ ہے کہ اجتہاد کے اصول کی تو علماً بھی تائید کرتے ہیں مگر وہ یہ حق صرف اپنے گروہ تک محدود رکھتے ہیں، اُن کے درمیان بھی اختلافات ہیں، پھر ان کی نظر علوم دینیہ پر مُسلّم ہے مگر وہ جدید علوم اور جدید حالات پر نظر نہیں رکھتے اس لیے اجتہاد کے سلسلے میں اجتہاد کے دائرے میں دانشوروں اور موجودہ دور کے قوانین جاننے والوں اور عوام کے نمائندوں کو سرے سے نظر انداز کرنا، کہاں تک حق بجانب ہے۔ اقبال ساری عمر ان مسائل پر غور کرتے رہے، وہ اسلامی قانون پر ایک کتاب بھی لکھنا چاہتے تھے۔ ان کی روشن خیالی

کا سب سے بڑا ثبوت یہی ہے۔

اقبال کو اس بات کا شدید احساس تھا کہ اسلام کے جمہوری کردار کو شہنشاہیت نے مجروح کیا۔ وہ خلیفہ کے تقرر کے لیے انتخاب کے طریقے کو سراہتے ہیں اور ترکی کی مثال بھی دیتے ہیں، مولانا سعید احمد نے اِن سب مباحث پر خاصی وضاحت سے اظہارِ خیال کیا ہے، یقین ہے کہ اس طرح اقبال کے مرکزی خیالات کو سمجھنے میں مدد ملے گی اور ان کے خیالات کو "نئے مُلّاں کی پرانی داستان" سمجھنے کے بجائے 'نئے ذہن کا معمار، اس دور کے آشوب کا محرم اور اس لیے معنویت کا حامل سمجھا جائے گا۔

اقبال نے خاتم النبیین کے نظریے پر بحث کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا ہے کہ آخری نبی کے بعد وحی کا دور ختم ہو جاتا ہے اور آزاد فکر اور تخلیقی امکانات کا دور شروع ہوتا ہے اس طرح نئی فکر اور نئی ترجمانی کا جواز اقبال کے یہاں مل جاتا ہے۔ اس نظریے کے دُور رس اثرات سے کون انکار کر سکتا ہے۔

مولانا سعید احمد اکبر آبادی گہرے علم کے ساتھ ایک شگفتہ اسلوب بھی رکھتے ہیں، مجھے یقین ہے کہ خطباتِ اقبال پر ان کی تنقیدی نظر سے ان مسائل پر سنجیدہ غور و فکر کا میلان بڑھے گا۔ مولانا آزاد نے لکھا تھا کہ جب ان کے یہاں ملحدانہ خیالات بڑھ گئے تو انھیں سر سید کی تفسیر سے پھر مذہب کی روشنی ملی، تعجب نہیں کہ اقبال کے خطبات کے مطالعے سے اسلام کے اصولوں اور علم اور حرکت پر اس کی بنیادی توجہ کی طرف میلان عام ہو۔

اقبال انسٹیٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی
سری نگر

آل احمد سرور

خطباتِ علامہ اقبالؒ اسلامی نقطۂ نظر سے

علامہ اقبال کے خطبات عصرِ حاضر کا جدید علمِ کلام ہیں جس کی ضرورت اربابِ فکر و بصیرت عرصہ سے محسوس کر رہے تھے، اس سے انکار ممکن نہیں ہے کہ یہ علم الکلام ہمارے قدیم علم الکلام سے بدرجہا فائق، مستحکم اور ایمان و بصیرت کو جلا بخشنے والا ہے۔ اس کے وجوہ اور اسباب یہ ہیں۔

(۱) قدیم علم الکلام کا تار و پود یونان کے فلسفہ و منطق سے تیار ہوا تھا، کیونکہ مسلمانوں میں انہیں کے رواج اور عقلیت آفرینی نے اس کو پیدا کیا تھا اور یہ فلسفہ و منطق خود بہت کمزور اور ناپائیدار تھے چنانچہ جب مسلمانوں میں تنقیدی شعور پیدا ہوا اور انھوں نے یونان کے سرمایۂ علم و فکر کا جائزہ دل اور دماغ کی روشنی اور آزادی کے زیرِ سایہ لیا تو اس کی دیواریں منہدم ہو گئیں اور عام مسلمانوں کے ذہن پر اس کا جو تسلّط اور دبدبہ تھا وہ ختم ہو گیا۔ چنانچہ امام غزالی نے پہلے مقاصد الفلاسفہ لکھی اور اس کے بعد تہافت الفلاسفہ لکھ کر فلسفہ کی کمزوری اور اس کی خام خیالی کا پردہ چاک کیا۔ امام فخر الدین رازی نے ابن سینا کی اشارات کی شرح لکھی تو اس میں خصوصاً اور تفسیر کبیر میں عموماً فلاسفہ یونان کے افکار و نظریات کی مدلّل تردید کی، اس کے بعد حافظ ابن تیمیہ کا دَور آیا تو انہوں نے کئی جلدوں میں ایک ضخیم کتاب ”الرد علی المنطقیین“ کے نام سے لکھ کر یونانی منطق کا بڑی وسعت و دقت نظر سے تنقیدی جائزہ لیا۔ اور اس میں جو خامیاں تھیں انہیں مدلّل و اشگاف کیا۔ پھر ہمارے زمانہ میں سائنس اور فلسفۂ جدید نے یونانی فلسفہ و منطق پر

جو ضرب کاری لگائی اس نے اس کو کسی مصرف کا نہ رکھا۔

اس کے برخلاف علامہ اقبال نے گھاٹ گھاٹ کا پانی پیا تھا۔ انہوں نے مشرق و مغرب کے قدیم و جدید مسلم اور غیر مسلم حکماء، فلاسفہ، صوفیاء، ماہرین نفسیات اور علمائے سائنس کے افکار و نظریات کو کھنگالا، تنقیدی اور تجزیاتی شعور و ادراک کی روشنی میں ان کے صحت و سقم کو جانچا اور پرکھا اور پھر خذ ما صفا دع ماکدر کے مطابق ان کے عطرسے اپنے مذہبی فکر کا خاکہ مرتب کر کے قرآن و حدیث، اقوال و اعمال، صحابہ اور اکابر صوفیائے اسلام کے تجربات و مشاہدات سے اس کے لیے سند تصدیق و توثیق حاصل کی۔ اس بنا پر اس جدید علم کلام میں زیادہ پختگی گیرائی اور گہرائی ہے اور وہ جدید انسان کی زبان اور اس کے طریق فہم سے پورے طور پر ہم آہنگ ہے۔

(۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ قدیم علم الکلام کا خطاب صرف مسلمانوں سے تھا۔ اس بنا پر جو مسائل و معاملات عالمی اہمیت کے حامل ہیں، مثلاً مذہب کا تعلق فطرت انسانی کے ساتھ، انسان کا مقام کائنات میں، انسان کے روحانی قویٰ اور ملکات، عقیدہ اور عمل، دین و دنیا اور عالم ناسوت و عالم لاہوت کے باہمی علائق و روابط وغیرہ ان سے تعرض نہیں کیا۔ ان کے برخلاف علامہ کا علم کلام صرف مسلمانوں کے لیے نہیں بلکہ سارے عالم کے لیے ہے۔ کیونکہ ان کا مخاطب انسان بحیثیت انسان کے ہے اور اس لیے یہ علم الکلام ایک تبلیغی نوعیت کا حامل بھی ہے۔

(۳) تیسرا اہم فرق یہ ہے کہ قدیم علم الکلام عقل و وحی کی آویزش باہم کا منظر پیش کرتا ہے۔ چنانچہ اشاعرہ اور معتزلہ کے اختلافات کا نقطۂ آغاز ہی یہ بحث ہے کہ اشیا کا حسن و قبح شرعی ہے یا عقلی۔ اشاعرہ کہتے تھے، شرعی ہے۔ یعنی اگر ہم ایک شے کو حسین اور دوسری شے کو قبیح کہتے ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے ہم کو ایسا ہی بتایا ہے ورنہ عقل کے نزدیک دونوں چیزوں میں کوئی فرق نہیں تھا۔ اس کے برخلاف معتزلہ کہتے تھے کہ عقل کو اس بات کی پوری قدرت حاصل ہے کہ وہ اشیا کے حسن و قبح کا فیصلہ کرے، اشاعرہ عقل کے منکر نہیں تھے اور اسی طرح معتزلہ کو وحی کی صداقت

ے انکار نہیں تھا وہ اِس پر ایمان رکھتے تھے، لیکن ان کا خیال یہ تھا کہ وحی کے معنی اور اس کی مراد متعین کرنے میں عقل کا فیصلہ حکم ناطق کا حکم رکھتا ہے، دوسری جانب اشاعرہ عقل کو ذریعہ علم مانتے اور اس کی افادیت کے قائل تھے، لیکن ان کی رائے تھی کہ عقل کو روایت کے تابع ہونا چاہیے۔ بعد میں اگرچہ ماتریدیہ نے دونوں کو ایک دوسرے کے قریب لانے کی کوشش کی لیکن ان میں اختلاف کی خلیج روز بروز وسیع ہوتی رہی، یہاں تک کہ معتزلہ عقلیت پر ((Rationalist)) اور اشاعرہ ((Traditionalist) یعنی روایت پرست مشہور ہو گئے اور علم الکلام درحقیقت انہی دونوں کی رزمگاہ بن گیا۔

لیکن علامہ ایک ایسی بلند سطح سے کلام کرتے ہیں جہاں عقل اور وحی میں تصادم و تزاحم کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ان کے نزدیک حواسِ خمسہ، عقل، تاریخی تجربہ اور وحی جس کو انہوں نے شاعری کی زبان میں عشق اور فلسفہ کی زبان میں کبھی وجدان اور کبھی عارفانہ تجربہ اور ادراک باطنی کہا ہے، یہ سب ایک ہی کلی طبیعی کے افراد ہیں، لیکن ان میں سے ہر ایک کا مرتبہ و مقام اور حدود عمل متعیّن ہیں، عقل اُن کی رائے میں بے شبہ پردہ کشائے حقائق اور فاتح اقوام و ملل ہے لیکن ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں اور مقاماتِ آہ و فغاں اس زمان و مکان کی بندشوں میں مقید نہیں، اس بنا پر ایک عالم آتا ہے جہاں عقل کے پرِ پرواز جواب دے بیٹھتے ہیں۔ اور وہ بے ساختہ کہہ اٹھتی ہے۔

؎ اگر یک سرِ موئے برتر پرم
فروغ تجلّی بسوزد پرم

یہ جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس سے اندازہ ہوگا کہ ہمارے قدیم علم الکلام کے مقابلہ میں علامہ اقبال کا علم الکلام کس قدر و منزلت کا مستحق اور اس کی کیا اہمیت ہے اب آپ خطبات کا جائزہ لیں، چونکہ خطبات میں مختلف علم و فنون کے انکشافات اور ان کے افکار و نظریات کو زیرِ بحث لایا گیا ہے اس لیے یہ جائزہ مختلف

زاویہ ہائے نظر سے ہو سکتا ہے اور اس کی حیثیت سے اس کے متعدد اور مختلف جائزے مشرق اور مغرب میں لیے بھی جا چکے ہیں، لیکن اسلامیات کے ایک ادنیٰ طالب علم ہونے کی حیثیت سے ہمارا جائزہ صرف اسلامی نقطۂ نظر سے ہوگا۔

اصل موضوع پر گفت گو کرنے سے پہلے بطور تمہید کے قرآن مجید سے متعلق دو چیزوں کا ذکر ضروری ہے (۱) پہلی چیز یہ ہے کہ قرآن (سورہ آل عمران آیت نمبر ۷) میں آیات کی دو قسمیں بیان کی گئی ہیں۔ ایک محکمات اور دوسری متشابہات۔ محکمات جس کے معنی بنیادی اور مضبوط ہیں۔ اس سے مراد وہ آیات ہیں، جن کے معنی بالکل واضح اور صاف ہیں ان میں کوئی گنجلک نہیں۔ ہر سامع کا ذہن ان کے معنی اور مطلب کی طرف خود بہ خود بے ساختہ منتقل ہو جاتا ہے، یہ وہ آیات ہیں جن میں توحید و رسالت، احکام اور قصص بیان کئے گئے ہیں۔ قرآن مجید میں ان آیات کو "اُم الکتٰب" یعنی کتاب الٰہی کی اصل اور بنیاد بتایا گیا ہے، ان کے علاوہ آیات کی دوسری قسم وہ ہے جسے متشابہات فرمایا گیا ہے، متشابہات کے لغوی اور لفظی معنی مبہم ہیں اور اِن سے مراد وہ آیات ہیں جن کی مراد واضح اور صاف نہیں ہیں اور اس بنا پر ان کی مراد اور ان کا اصل مصداق متعین کرنے میں اختلاف آرا ہوتا ہے۔ قرآن مجید میں ان آیات کی نسبت اسی آیت میں فرمایا گیا۔ "جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہوتی ہے وہ آیات محکمات جن پر عمل کا دار و مدار ہے ان کو چھوڑ کر آیات متشابہات کے پیچھے ہی پڑے رہتے ہیں تاکہ فتنہ فساد پیدا کریں۔" اس کے بعد ارشاد ہوا: "یہ لوگ اصل مطلب کا سراغ لگانے کی سعی کرتے ہیں حالانکہ ان کا صحیح مطلب تو خدا کے سوا کسی کو معلوم نہیں، اور ہاں جو علم میں بلند مرتبہ و مقام رکھتے ہیں وہ ان آیات کو سننے کے بعد کہتے ہیں، یہ سب ہمارے رب کی طرف سے ہے اور ہم ان پر ایمان لاتے ہیں۔"

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے الفوز الکبیر میں متشابہات کی تین قسمیں لکھی ہیں ان میں ایک قسم ان آیات کی بھی ہے جن میں اللہ تعالےٰ کی صفات مثلاً سمیعٌ بَصِیرٌ، عَلِیمٌ اور خَبِیرٌ وغیرہ یا اللہ تعالےٰ کے بعض افعال مثلاً یَدُ اللّٰہ

فَوقَ اَیدِیھِمْ اِذ رَمَیْتَ وَلٰکِنَّ اللہَ رَمیٰ   اللہ کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے اے پیغمبر اس دن کنکریاں جو آپ نے پھینکی تھیں تو آپ نہیں بلکہ وہ خدا نے پھینکی تھیں وغیرہ بیان کیے گئے ہیں۔ اس ذیل میں وہ آیات بھی آتی ہیں جن میں احوال حشر و نشر اور جنت دوزخ برزخ اور اعراف کا تذکرہ ہے۔ غرضیکہ وہ آیات جن میں مابعد الطبیعیاتی حقائق و امور کا بیان ہے۔ جو انسانی عقل و ادراک سے ماورا ہیں، وہ سب آیات متشابہات میں شامل ہیں۔

مزید وضاحت کی غرض سے یہ سمجھنا چاہیئے کہ ہم اپنی شاعری اور روزمرہ کی گفتگو میں جب اپنے محسوساتِ اندرونی و باطنی مثلاً محبت، نفرت، خوشی اور غم جو غیر مادی چیزیں ہیں اور معقولات میں شامل ہیں ان کے آثار و علامات یا اِن کے اعمال کو بیان کرنا چاہتے ہیں تو اس کا بجز اس کے کوئی اور ذریعہ نہیں ہوتا کہ ہم غیر مادی چیز کو کسی مادی چیز سے تشبیہہ دیتے ہیں۔ اور پھر مادی چیز کے لیے جو افعال یا الفاظ بولے جاتے ہیں اِن کی نسبت غیر مادی چیز کی طرف کرتے ہیں۔ مثلاً ایک شاعر کہتا ہے۔

بہت نازک مگر جب توڑیے تو ٹوٹنا مشکل
یہ زنجیرِ محبت بھی عجب زنجیر ہوتی ہے

بس اسی طرح قرآن مجید میں اللہ تعالےٰ کے صفات اور اِن کے علاوہ دوسرے مابعد الطبیعیاتی حقائق و امور اگرچہ اِن الفاظ میں بیان کیے گئے ہیں جو انسانوں اور دوسری مادی چیزوں کے لیے بولے جاتے ہیں مثلاً سمیع و بصیر، علیم و خبیر اور اللہ کا ہاتھ وغیرہ، لیکن یہ بالکل یقینی ہے کہ ان الفاظ سے مراد وہ معانی ہرگز نہیں ہیں جن میں وہ ہم لوگوں کے لیے مستعمل ہوتے ہیں۔ اچھا! یہ الفاظ ان معانی میں مستعمل نہیں تو پھر کن معانی میں ہیں؟ یہ ماورائے ادراک و فہم عقلِ انسانی ہیں قرآن مجید کی زبان میں راسخین فی العلم سنتے ہیں تو بے چون و چرا ان پر ایمان لے آتے ہیں، لیکن کج رَو قسم کے لوگ اِن الفاظ سے من گھڑت مراد لیتے ہیں جو خُدا کی شان

کے خلاف ہے۔ مثلاً دو فرقے پیدا ہوتے۔ ایک مجسمہ جو خدا کے لیے جسم مانتے تھے دوسرا مشبہہ جو کہتا ہے کہ خدا کے اعضائے انسانوں جیسے ہیں، ان لوگوں کی گمراہی میں کوئی شک و شبہ نہیں ہوسکتا۔ بہرحال متشابہات کے سلسلے میں جو کچھ عرض کیا گیا ہے اس کا ذہن میں رہنا ضروری ہے، کیونکہ قرآن فہمی میں ان سے بہت مدد ملتی ہے۔

قرآن میں ایمان کے مراتب

ایک اور بات جو خطبات کا مطالعہ کرتے وقت پیشِ نظر رہنی ضروری ہے یہ ہے کہ قرآن مجید میں عموماً اور سورۃ "الواقعہ" میں خصوصاً تین طبقات بیان کیے گئے ہیں۔ ایک المقربوّن ((Close friends)) دوسرا اصحاب الیمین (Rightists) اور تیسرا اصحاب الشمال ((Leftists)) المقربوّن کو السابقون یعنی پیش رو بھی فرمایا گیا ہے۔ پھر ان تینوں کے مدارج و مراتب بیان کیے گئے ہیں۔ مقربین اور دائیں بازو والوں کو جنت اور اس کی نعمتوں کی بشارت دی گئی ہے۔ اور بائیں بازو والوں کو عذابِ خداوندی سے ڈرایا گیا ہے۔ بائیں بازو والوں کی نسبت فرمایا گیا کہ یہ لوگ تکذیب کرنے والے ہیں اور گمراہ ہیں۔ یہاں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ قرآن کی رو سے اسلام اور ایمان میں نسبت عام خاص مطلق کی ہے، یعنی ہر مومن مسلمان ضرور ہوگا لیکن ہر مسلمان کے لیے مومن ہونا ضروری نہیں ہے۔ چنانچہ اعراب جو مدینہ کے مضافات میں رہتے تھے اور اسلام کی شوکت و سطوت سے مرعوب ہو کر اپنا شمار مسلمانوں میں کرنے لگے تھے۔ قرآن سورۃ الحجرات میں ان کو خطاب کرکے کہتا ہے کہ تم لوگ اپنے آپ کو مومن نہ کہو، کیونکہ ایمان تو تمھارے دلوں میں اترا ہی نہیں ہے۔ البتہ ہاں ظاہری حالت کے اعتبار سے تم کہہ سکتے ہو کہ ہم مسلمان ہیں۔ اس بنا پر میرا خیال ہے کہ اصحاب الشمال میں وہ سب لوگ شامل ہیں جو مومن نہیں ہیں خواہ وہ کفار و مشرکین ہوں یا نام کے مسلمان ہوں۔ اب رہے دو طبقے المقربون اور اصحاب الیمین! تو ان سے مراد مومن ہیں، مگر فرق یہ ہے کہ مقربون سب سے

اعلیٰ درجہ کے مومن ہیں۔ اور اصحاب الیمین ان سے نیچے درجہ کے لوگ ہوں گے، صحیح مسلم کی ایک حدیث میں ہے کہ ایک مرتبہ ایک شخص کے سوال کے جواب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام، ایمان اور احسان تینوں کی تعریف کی فرمایا "اسلام نماز روزہ کرنے کا نام ہے، ایمان اللہ، اس کے رسولؐ اور یوم آخرت کی دل سے تصدیق کرنا ہے، آخر میں احسان کی نسبت ارشاد ہوا کہ تم خدا کی عبادت اس طرح کرو کہ گویا تم اس کو دیکھ رہے ہو اور اگر تم اس کو نہیں دیکھ رہے ہو تو کم از کم یہ یقین رکھو کہ وہ تم کو دیکھ رہا ہے۔" پس درحقیقت احسان ہی ایمان کا وہ اعلےٰ وارفع مقام ہے جس پر مقربون فائز ہوتے ہیں۔ علامہ اقبال خطبہ ہفتم کے شروع میں فرماتے ہیں۔ "مذہب تین منزلوں سے گزرتا ہے۔ شروع میں ایک ضابطۂ عمل کو بے چون چرا قبول کر لینا اور اس پر عمل پیرا ہونا، مزید ترقی کے بعد اس کے احکام وضوابط کو حکیمانہ انداز میں سمجھنے کی کوشش کرنا اور آخری منزل یہ ہے کہ انسان اپنے نفس کے اندر حقائق دینیہ کا براہِ راست ادراک کرے۔ اور وہ حقیقت مطلقہ سے ہم آہنگ ہونے کی کوشش کرے"۔ اس میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ علامہ نے مذہب کی جو تیسری منزل بیان کی ہے یہ وہی ہے جس کو زبان رسالت نے احسان سے تعبیر کیا اور جس کے رہ نوردوں کو کلامِ ربّانی نے اَلْمُقَرَّبُوْنَ یا اَلسَّابِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ کے لقب سے نوازا ہے۔ البتہ علامہ نے جو ترتیب قائم کی ہے اس سے کسی کو مغالطہ نہیں ہونا چاہیئے کہ تیسری منزل ہمیشہ دوسری منزل کے بعد آتی ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ اور ان جیسے دوسرے فقہائے صحابہ کو پہلی اور آخری منزلیں پہلے مل گئیں اور دوسری منزل جو احکام وضوابط دین کی حکیمانہ تشریح و توضیح کی تھی وہ بعد کو آئی۔

اقبال اور اقبالیات کے ہر طالب علم کو اصولی طور پر یہ بات ہمیشہ ملحوظِ خاطر رکھنی چاہیئے کہ اقبال اپنی شاعری یا فلسفہ میں جب کبھی مومن کا ذکر (خواہ کسی عنوان سے) کرتے ہیں تو اس سے ان کی مراد وہی مومن کامل ہوتا ہے جو طبقۂ مقربین میں شامل ہوتا ہے، اس مومن کامل کا روحانی ارتقاء، اس کی نوعیت، اس کے اسباب و

عوامل، کائنات عالم کے ساتھ اس کا تعلق اور اس کے مظاہر اور اس کی حیات کا تسلسل، یہ سب اقبال کے محبوب موضوعات سخن ہیں۔ جو مختلف اسالیب بیان اور عنوان کے قالب میں جیسے بدل کر سامنے آتے رہتے ہیں۔

خطبات کا جائزہ

آئیے اب خطبات کا جائزہ لیں۔

سیّد نذیر نیازی مرحوم جو علامہ کے بڑے معتمدِ علیہ تھے اور جنہوں نے علامہ کے حکم سے اور ان کی نگرانی میں خطبات کا اردو ترجمہ مع تشریحات و تعلیقات کے بڑی خوبی اور تحقیق و تدقیق سے کیا ہے۔ مقدمہ میں لکھتے ہیں۔

"یوں بھی خطبات کا مدار بحث ہستی باری تعالٰے کا ہی اثبات ہے اور وہی اس ساری محنت اور کاوش کا حاصل! مگر الٰہیات یا کلام کے ایک مسئلہ کی حیثیت سے نہیں جیسا کہ عام طور سمجھا جاتا ہے بلکہ حقیقت کی اس مابعد الطبیعی جستجو کے ماتحت جس میں ایک عقلی تقاضے کی تسکین کے ساتھ ساتھ ان مسائل کا حل بھی ضروری ہو جاتا ہے، جن کا تعلق انسان اور کائنات سے ہے اور جو ہمارے مابعد الطبیعی غور و فکر کا ویسا ہی جز ہیں، جیسے حقیقت مطلقہ کے ادراک اور ماہیئت کی بحث"

سیّد نذیر نیازی جو خود فلسفہ کے بڑے فاضل استاد تھے، آگے چل کر لکھتے ہیں۔

"دراصل اس فکر کا حقیقی سرچشمہ جیسا کہ پہلے عرض کر دیا گیا ہے، قرآن مجید ہے اور قرآن مجید سے ہی ہمیں ان سب مسائل یا مشکلات میں جو اس کی تشریح و توضیح میں پیدا ہوں رجوع کرنا پڑے گا۔ صاحبِ خطبات نے اگر عہدِ حاضر کے الفاظ اور مصطلحات سے کام لیا تو ہم گرفتاران فرنگ کی خاطر، اس لیے کہ ان کا خطاب دراصل ہم سے ہے۔

اور ہماری وساطت سے جدید علمی دنیا سے"۔ (مقدمہ ص اج)
مگر اقبال کے ایک اور محرم راز اور آشنائے خاص ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، روحِ اقبال از ڈاکٹر یوسف حسین خاں کے مقدمہ میں رقمطراز ہیں۔

"اقبال کا کلام شاعرانہ پیرایۂ بیان میں اور جدید علوم کی روشنی میں سراسر قرآن کریم کی تشریح ہے، اگر مثنوی مولانا روم کو آٹھ سو برس قبل "قرآن در زبان پہلوی"، سمجھا گیا تو ہم کلام اقبال کو بھی الفِ ثانی میں وہی رتبہ دے سکتے ہیں۔"

جیسا کہ مذکورہ بالا بیانات میں کہا گیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں ہو سکتا کہ خطبات جس فکر کے حامل ہیں اس کا اصل سرچشمہ قرآن مجید ہے اور جیسا کہ نیاز مند بر نیازی کی رائے ابھی آپ نے سُنی، خطبات کا اصل مدار بحث ذات باری تعالٰے کا اثبات ہی ہے، آپ قرآن مجید کو بار بار اور سمجھ کر تلاوت کیجئے تو آپ کو وہاں بھی یہی محسوس ہوگا کہ قرآن کی اصل اسپرٹ اور اس کا بنیادی نقطۂ نظر توحید و صفات باری تعالٰے کا اثبات اور دل و دماغ کی گہرائیوں میں اسے اتار دینا ہی ہے۔ جب یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے تو اب وحی رسالت، انسان کی حیثیت، خدا اور کائنات سے اس کا تعلق، اعمال اور خیر و شر اور ان پر جزا و سزا، یہ سب مسائل و مباحث جو مذہب کا موضوع ہیں اسی ایک عقیدہ سے متفرع ہوتے ہیں اور قرآن اِن کی تشریح و توضیح کرتا ہے۔ قرآن مجید میں ذات و صفات باری تعالٰے کے اثبات کے لیے جو دلائل بیان کیے گئے ہیں وہ سب وجدانی ہیں، یعنی انسانی عقل اس کا ادراک کر سکے یا نہ کر سکے، بہرحال قلب اس کو تسلیم کرتا ہے اور اس پر یقین رکھتا ہے۔ اسی مضمون کو اردو کے حکیم شاعر اکبر الہ آبادی نے بڑی بلاغت سے اس طرح ادا کیا۔

تو دِل تو میں آتا ہے سمجھ میں نہیں آتا
بس جان گیا میں تری پہچان یہی ہے

اس شعر کو سن کر چند سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ (۱) تو دل میں آتا ہے تو

کیوں اور کیسے آتا ہے ؟ (۲) سمجھ میں اگر نہیں آتا تو کیوں نہیں آتا ؟ (۳) دل اور سمجھ میں آخر یہ فرق کیا ہے اور کیوں ہے ؟ آپ ملاحظہ فرمائیں گے یہی وہ چند سوالات ہیں جن کا جواب خطبۂ اوّل کا موضوع ہے۔ اور یہ اس لیے ضروری ہے کہ ذات وصفات باری کے شعور و ادراک کے لیے یہ بحث کلیدی حیثیت رکھتی ہے۔

فلاسفۂ یونان نے علم کی ماہیئت، اس کے اقسام، علم کے ذرائع اور انسان کے قوائے مدرکہ اور عقل پر دادِ تحقیق دی تھی لیکن یہ لوگ وحی اور نبوت کا کوئی تصور نہیں رکھتے تھے اس لیے فلسفۂ یونان اس کے ذکر سے عاری ہے۔ مسلمان فلاسفہ میں غالباً سب سے پہلا فلسفی فارابی ہے جس نے ان مسائل سے اعتنا کیا۔ اس کے نزدیک بعض لوگوں میں نفس قدسیہ ہوتا ہے جو ایک صاف اور شفاف آئینہ کی طرح ہوتا ہے، فلاسفۂ یونان عقل۔ فعال کو جو ان کے نزدیک عقل عاشر ہے اور مجموعہ ہے تمام کلیات وجزئیات کا، حضرت شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں اسی کو عالم مثال سے تعبیر کیا ہے اور بعض حکما کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں جس کو لوحِ محفوظ فرمایا گیا ہے یہ وہی ہے جس کو حکما عقل فعال کہتے تھے، بہرحال فارابی کے نظریہ میں نفس قدسیہ کا براہ راست اتصال عقل فعال کے ساتھ اس درجہ کا ہوتا ہے کہ بس صرف توجہ کی دیر ہوتی ہے۔ صاحب نفس قدسیہ نے ذرا توجہ کی اور عالم غیب کے امور کلیہ وجزئیہ اس کے نفس قدسیہ کے آئینہ میں معکوس ہونے لگے۔ فارابی کا یہی وہ نظریہ ہے جس کو ابنِ سینا اور ابن مسکویہ نے بڑھا چڑھا کر ایک داستان بنا دیا۔ امام غزالی اور رازی کے ہاں اسی کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ صوفیائے کرام خصوصاً شیخ محی الدین ابن عربی اور مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی نے اپنے مکاشفات اور احوال ومقامات کا اضافہ کرکے اسے چار چاند لگا دیئے، آخر میں حضرت شاہ ولی اللہ نے فلسفہ اور تصوف دونوں کو ملا کر ایک عالم نو ہی پیدا کر دیا، چنانچہ حجۃ اللہ البالغہ (ج ۲) میں باب المقامات والاحوال میں پہلے آپ فرماتے ہیں کہ انسان میں تین لطائف (یعنی قائم بالذات اور مجرد عن المادہ) ہوتے ہیں۔ ایک عقل، دوسرا قلب اور تیسرا نفس اور یہ تینوں ادراک واحساس کے ذرائع ہیں، پھر شاہ صاحب نے ان

تینوں قوتوں کا اثبات قرآن و حدیث اور تجربہ اور اقوال حکماء سے کیا ہے اور ان کے اعمال و افعال پر روشنی ڈالی ہے، اس کے بعد فرماتے ہیں ۔

"صوفیائے نے ان لطائف کے علاوہ دو اور لطیفے مانے ہیں ۔ ان میں سے ایک کا نام سِر ہے اور دوسرے کا روح ۔ لیکن میرے نزدیک اصل بات یہ ہے کہ عقل اور قلب ان دونوں میں سے ہر ایک کے دو رُخ ہیں، قلب کا ایک رُخ وہ ہے جو بدن اور اعضاء کی طرف مائل رہتا ہے اور ایک رُخ وہ ہے جو تجرد اور روحانیت کی جانب، پس ان دونوں لطیفوں کے سفلی رُخ کو صوفیا قلب اور عقل کہتے ہیں، اور ان کے علوی رخوں کو سِر اور روح کے نام سے یاد کرتے ہیں، جب قلب کا رُخ علوی ہوتا ہے تو اس میں عشق و شوق، جذب و وجد اور سرشاری و سرمستی کے طوفان اٹھتے ہیں اور روح میں انجذاب و تقرب کی کیفیت پیدا ہوتی ہے اور جب عقل کا رخ جانب فوق ہوتا ہے تو اس پر عالم غیب کے اسرار و عجائب کا انکشاف ہوتا ہے اور سِرّ اس ذاتِ واحد و یکتا کی ترجمانی کرتی ہے جو زمان و مکان سے ماورا ہے جس کا نہ کوئی وصف بیان کیا جا سکتا ہے اور نہ اس کی طرف کوئی اشارہ کیا جا سکتا ہے ۔"

شاہ صاحب نے اس بیان میں جس سرّ اور روح کا ذکر کیا ہے ۔ یہ ہی مقامات و احوال قلب ہیں جن کا ذکر اسی عنوان سے مجدّد الف ثانی شیخ احمد سرہندی نے تفصیل سے اپنے ایک مکتوب میں کیا ہے ۔ جس کا ایک اقتباس علامہ نے خطبۂ ہفتم میں دو مذہبی واردات و مشاہدات پر گفتگو کرتے ہوئے بڑی اہمیت سے اس اعتراف کے ساتھ نقل کیا ہے کہ مجدّد الف ثانی کے اس بیان میں جدید انسان کے لیے جن نامانوس مصطلحات کا ذکر آیا ہے، اگرچہ ان کا تعلق ایسی نفسیات مذہب سے ہے جس نے تہذیب و تمدن کی ایک سرتاسر مختلف فضا میں پرورش پائی تھی اور جو اسی کے زیر اثر وضع ہوئیں، لیکن ان میں پیچ در پیچ معانی کی ایک دنیا پوشیدہ ہے ۔ اس موقعہ پر یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ اگرچہ شاہ صاحب نے سرّ اور روح کی وہی اصطلاح استعمال کی ہے جو

مجدد صاحب نے کی ہے، لیکن شاہ صاحب کا امتیاز یہ ہے کہ مجدد صاحب ان تمام انکشافات کو صرف واردات قلب مانتے ہیں، مگر شاہ صاحب قلب کے ساتھ عقل کو بھی شریک تسلیم کر لیتے ہیں اور جیسا کہ آگے چل کر آپ کو معلوم ہو گا۔ یہ وہ نکتہ ہے جس میں علامہ اقبال حضرت شاہ صاحب سے بہت قریب نظر آتے ہیں۔

بہر حال یہ جو کچھ عرض کیا گیا اس سے اندازہ ہو گا کہ ماورائے عقل جو ذریعۂ علم ہے اور قرآن کی اصطلاح میں جسے وحی کہتے ہیں، ہمارے حکمائے اسلام اور صوفیائے کرام نے رائج الوقت فلسفہ اور تصوف کی زبان میں اسے اپنی نظری اور عملی تشریح و توضیح کے ذریعے اقرب الی الفہم بنا دیا ہے۔ اب ہمیں دیکھنا چاہیے کہ اس باب میں علامہ کا کیا منہاج (Method) ہے۔

علامہ نے خطبۂ اول میں اصلاً اور بعض دوسرے خطبات میں ضمناً اس موضوع پر جو کچھ لکھا ہے اگر اس کا مطالعہ غور سے کیا جائے تو اس کی دو خصوصیتیں نمایاں نظر آئیں گی۔

۱۔ اگرچہ علامہ نے فلسفہ و نفسیاتِ جدیدہ کے اکابر علمائے کے اقوال کثرت سے نقل کیے اور ان کی روشنی میں جدید انسان کی زبان میں اپنا مدعا ثابت کرنا چاہا ہے۔ لیکن صاف محسوس ہوتا ہے کہ علامہ نے پہلے سے قرآن و سنت کی اساس پر وحی کے متعلق اپنا ایک نظریہ قائم کر لیا ہے اور علوم جدیدہ کو اس کے لیے بطور ایک مشاہدے کے پیش فرما رہے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن میں وحی کا مفہوم کیا اور اس کا ذریعہ یا آلہ کیا ہے؟ گزارش یہ ہے کہ عربی لغت میں وحی کے معنی اشارہ کرنا ہے اور اگرچہ اشارہ نطق و بیان لفظی کا واسطہ نہیں رکھتا لیکن کوئی اشارہ بغیر نطق معنوی کے نہیں ہوتا اور یہی نطقِ معنوی ابلاغ کے مقام پر جب آتا ہے تو اشارہ کے مخاطب کی زبان کا قالب اختیار کر لیتا ہے، مثلاً فرض کیجیے آپ ایک ٹریفک کنٹرولنگ اسٹیشن پر پہنچے ہیں وہاں آپ کو سرخ، زرد اور سبز تین قسم کی روشنیاں یکے بعد دیگرے نظر آتی ہیں اور یہ آپ سے کچھ کہتی ہیں اور آپ اس کے مطابق عمل کرتے ہیں، ظاہر ہے یہ معاملہ صرف آپ کے اور روشنی کے درمیان ہے۔ لیکن اگر آپ سے کوئی پوچھے کہ روشنی نے کیا کہا تو

آپ اسے بے تکلف اپنی زبان میں منتقل کر دیں گے لیکن اشاروں کی افادیت کا انحصار دو چیزوں پر ہے، ایک یہ کہ آپ میں اور اشارہ کرنے والے میں قرب اور مواجہت ہو یعنی آپ کا رخ اس کے سامنے ہو اور دوسرے یہ کہ آپ اشاروں کے محرم راز اور ان سے آشنا ہوں۔ بس اسی پر وحی کو قیاس کرنا چاہیے حقیقت مطلقہ تمام غیبی اشاروں کا مبدأ و منبع وجود ہے اور نفس بشری میں یہ استعداد اور صلاحیت ہے کہ وہ حقیقت مطلقہ سے قرب اور مواجہت حاصل کرے اور پھر وہاں سے جو اشارے ہوں ان کو سمجھے۔ ان اشاروں کا فیضان کس پر ہوتا ہے؟ دماغ پر نہیں بلکہ قلب پر، جب قلب ان اشاروں کو جذب کر لیتا ہے اور اب ان کو الفاظ کا جامہ پہنانے کی ضرورت ہوتی ہے تو عقل، حواس اور قوت نطق اس خدمت کی انجام دہی میں قلب کی مدد کرتے ہیں۔

اب قرآن مجید کی طرف رجوع کیجیے تو معلوم ہوگا کہ وحی جو ایک ماورائے عقل ذریعۂ علم ہے تین مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے۔

(الف) فطری ہدایت یا حکم: ارشاد ہوا: وَاَوْحٰی رَبُّكَ اِلَی النَّحْلِ آپ کے رب نے شہد کی مکھیوں کو وحی کی یا بِاَنَّ رَبَّكَ اَوْحٰی لَهَا اس لیے آپ کے پروردگار نے زمین کو وحی کی۔

(ب) دل میں بات ڈالنا: وَاِذْ اَوْحَیْتُ اِلَی الْحَوَارِیّٖنَ اَنْ اٰمِنُوْا بِیْ وَبِرَسُوْلِیْ اور جب میں نے حواریوں کو وحی کی کہ تم مجھ پر اور میرے رسول پر ایمان لاؤ۔

(ج) اشارہ کرنا: وَاِنَّ الشَّیٰطِیْنَ لَیُوْحُوْنَ اِلٰٓی اَوْلِیٰٓئِهِمْ اور یہ شیطان لوگ اپنے دوستوں کو وحی کرتے ہیں۔

وحی کے ان متفرق معانی میں ایک مفہوم مشترک ہے اور وہ یہ ہے کہ منہ سے لفظ نکالے بغیر اپنا مفہوم سمجھا دینا۔ اب سوال یہ ہے کہ کسی انسان کو وحی کے ذریعہ علم ہوتا ہے تو اس علم کا محل کیا ہوتا ہے؟ حسب ذیل آیات سے اس سوال کا جواب ملتا ہے۔ ارشاد ہوا:

فَاِنَّهٗ نَزَّلَهٗ عَلٰی قَلْبِكَ بِاِذْنِ اللّٰهِ (البقرۃ) اسی نے خدا کے حکم سے قرآن کو

آپ کے قلب پر اُتارا۔

۲ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ (الشعراء) روح الامین نے قرآن کو آپ کے قلب پر اتارا ہے۔

پھر یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ قرآن ہی سے یہ بات بھی ثابت ہے کہ جس طرح ذریعۂ علم وادراک عقل ہے اسی طرح قلب بھی ہے اور قلب کے ذریعہ جو علم حاصل ہوتا ہے اسے وجدان کہتے ہیں اور اس میں مدرکات عقل کے مقابلے میں تیقن اور استحکام زیادہ ہوتا ہے۔عقل کا علم حصولی یعنی با لواسطہ ہوتا ہے اور قلب سے حاصل شدہ علم حضوری یعنی براہ راست اور بلا واسطہ ہوا۔

چنانچہ ارشاد ہوا : إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ" یہ قرآن ان لوگوں کے لیۓ نصیحت اور موعظت ہے جن کے پاس (زندہ وبیدار) دل ہے اور جو حاضر حواسی سے اسے سنتے ہیں۔جن لوگوں نے ہٹ دھرمی پر کمر باندھ رکھی ہے ان کی نسبت فرمایا گیا۔ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا ان لوگوں کے پاس دل ہیں مگر یہ ان سے سمجھتے نہیں ہیں۔ اب غور کیجیئے کہ علامہ نے جو کچھ اس سلسلے میں لکھا اور علوم جدیدہ کی روشنی میں جن کو ثابت کرنا چاہا ہے وہ اس کے سوا اور کیا ہے کہ حواس، تجربہ اور عقل کے ماورا ایک اور ذریعۂ علم ہے جو اعلٰے اور نہایت موثق ومعتبر ہے۔اس کی حیثیت اس مشہور واقعہ سے ہوگی کہ ایک مرتبہ شیخ بوعلی ابن سینا اور اس کے عہد کے مشہور صوفی شاعر حضرت ابوسعید ابوالخیر دونوں تین روز ایک جگہ مجتمع رہے اور دونوں میں گفت وشنید ہوتی رہی۔تین روز کے بعد جب شیخ ابنِ سینا باہر آئے اور لوگوں نے پوچھا کہ آپ نے اپنے آپ اور ابوسعید ابوالخیر میں کیا فرق پایا تو شیخ نے جواب دیا۔ "بس یہ سمجھ لو کہ میں جن حقائق تک عقل کے ذریعے پہنچنے کی کوشش کر رہا ہوں ابوسعید ابوالخیر ان کا عینی مشاہدہ کر رہے ہیں"۔

۲۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ ہمارے صوفیائے کرام جب احوال و

مقامات اور واردات کا ذکر کرتے ہیں تو عقل کو بالکل نظر انداز کر دیتے ہیں۔ چنانچہ مولانا روم نے ،،پائے استدلیان چوبیں بود،، فرما کر عقل کی بے اعتباری پر مہر تصدیق ثبت کر دی۔ دوسری طرف فلاسفہ میں تین گروہ ہیں۔ (۱) اختیاری یا تجربی (Empiricist) (۲) عقلیت پسند (Rationalist) اور وجدانی (Intentionist) یہ تینوں باہم برسرِ پیکار ہیں۔ لیکن علامہ کے فکر کی خصوصیت یہ ہے کہ اگرچہ وہ عقل کی تنگ دامانی کے قائل ہیں لیکن عقیدۂ توحید کے زیرِ اثر حواس عقل اور وجدان ان تینوں کو ایک ہی کل کے اجزا تسلیم کرتے ہیں۔ جو باہم ایک دوسرے سے مرتبط اور ہم آہنگ ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ قلب کا کام معرفت ہے اور عقل کا کام علم ہے اور معرفت سے علم کی پختگی اور یقین کی شان پیدا ہوتی ہے، اس بنا پر دونوں میں انقطاع کیونکر ممکن ہے۔ پھر چونکہ علامہ کے ہاں انسان کی تمام فکری اور عقلی تگ و دو کا مقصد عمل اور نظم کائنات ہے۔ اس بنا پر حواس اور تجربہ سے بھی استغنا نہیں برتا جا سکتا۔ فکرِ اقبال کے اس خاص پہلو کے پیشِ نظر ہمیں یقین ہے کہ اگر علامہ کو کبھی خطیرۃ القدس تک پہنچنے کا شرف حاصل ہوتا تو عام صوفیا کی طرح وہ وہیں رہ پڑنے کی تمنا ہرگز نہ کرتے اور اسی عالمِ آب و گِل کی طرف جلدی لوٹ آتے۔ ہم نے اوپر ایک جگہ اشارہ کیا ہے کہ اس بات میں علامہ کا فکر حضرت شاہ ولی اللہ کے فکر سے بہت قریب اور اس سے ہم آہنگ ہے، چنانچہ شاہ صاحب احسان کے مراتب اور اس کے احوال و مقامات پر گفتگو کے ذیل میں عقل، قلب اور نفس کا ذکر کرتے ہیں اور فرماتے ہیں۔ ان فعل کل واحد من ھذہ الثلاثۃ لا یتم الا بمعونۃ من الآخرین یعنی ان تینوں میں سے کسی ایک کا فعل اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ اس کو باقی دونوں کی مدد حاصل نہ ہو (حجۃ اللہ البالغہ ج ۲ ص ۶۶)

اسی مضمون کو علامہ نے اس شعر میں کس بلاغت سے بیان کیا ہے۔

دِل از نورِ خرد کردم ضیا گیر
خرد را بر عیارِ دل زدم من

بہر حال شاہ ولی اللہؒ ہوں یا علامہ اقبالؒ دونوں کا یہ فکر قرآن مجید کا عطیہ ہے کیونکہ ہم دیکھتے ہیں قرآن مجید میں ایک طرف کثرت سے آیات و نعمات الہیہ کا ذکر کرکے انسان کے وجدان اور اس کی اندرونی حس کو بیدار کیا گیا ہے کہ وہ خدا پر ایمان لائے اور ساتھ ہی کثرت سے عقل سے کام لینے اور آیات ربّانی میں غور و فکر کرنے کی دعوت دی گئی ہے۔ اس کہنے میں ذرّہ برابر مبالغے کا شائبہ نہیں ہے کہ دنیا کی کسی مذہبی اور الہامی کتاب میں عقل، فکر، تدبّر، علم، تفقہ وغیرہ جیسے الفاظ اس کثرت اور شدّت سے مذکور نہیں ہیں جتنے اور جس قدر کہ قرآن مجید میں ہیں۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ قرآن میں بصیرت اور بصارت، وجدان اور عقل دونوں ساتھ ساتھ چلتے ہیں تاکہ حسنات دینی و دنیوی دونوں مومن کی میراث بن جائیں۔

تصوّر ذاتِ باری تعالیٰ

خطبہ اوّل و دوم میں علم، ذرائع علم اور مذہبی وجدان کی فلسفیانہ اور نفسیاتی حقیقت کے بیان اور ساتھ ہی اثبات ذاتِ باری تعالےٰ سے فراغت ہوگئی تو اب منطقی ترتیب کے مطابق علامہ نے خطبہ سوم و چہارم میں باری تعالےٰ کی ذات وصفات کے تصوّر اور پھر ان سے پیدا ہونے والے مسائل یعنی انسان، کائنات، حیات بعد الممات، عبادت، جبر و قدر، اور خیر و شر سے بڑی بصیرت افروز بحث کی ہے جو ہماری رائے میں قدیم فلاسفہ و متکلمین کی بحث و گفتگو کے بالمقابل قرآن کی اسپرٹ اور اس کی روح سے کہیں زیادہ قریب اور ہم آہنگ ہے۔ ہم چند مثالوں سے اس کی وضاحت کرتے ہیں۔

۱۔ علم الکلام نے خدا کی ذات کا تصوّر علت تامہ یا علت العلل کا یا صانع عالم کا کیا ہے اور اس وجہ سے ان کا استدلال علت و معلول (Cause & Effect) یا صانع و مصنوع کے سلسلے پر مبنی ہے جس پر علامہ نے خود فلسفیانہ نقطۂ نظر سے نقض وارد کیا ہے۔ لیکن قرآن کے نقطۂ نظر سے یہ اس لیے غلط ہے کہ اگر ہم خدا کو علت تامہ مان لیں تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا میں مشیت اور ارادہ نہیں ہے۔ اور اس سے

کائنات کا صدور (غیر اختیاری اور اضطراری طور پر ہوا ہے، کیونکہ علت تامہ سے معلول کا صدور دفعتہً اور (بغیر اختیار اور ارادہ کے ہوتا ہے اور ظاہر ہے یہ تصور خدا کے قرآنی تصور کے بالکل خلاف ہے۔ اسی طرح اگر ہم خدا کا تصور ایک صانع عالم کا کریں تو یہ بھی قرآن کے خلاف ہوگا کیونکہ صانع اسے کہتے ہیں جو مادے سے کوئی چیز بناتا ہے اور ظاہر ہے خُدا کو بدیع السمٰوات والارض اور خالق، فاطر اور مُکوّن کہا گیا ہے، صانع یا مخترع نہیں کیا گیا۔ اب ملاحظہ فرمائیے کہ اس باب میں علامہ کا تصور کیا ہے؟

علامہ کے تصور میں خدا (Absolute reality) (حقیقت مطلقہ) مطلق انا (Ultimate Ego) وہ مبدٔ ہے تمام کائنات اور اس میں تغیرات وحرکات کا، وہ ساکن نہیں، ہر وقت متحرک ہے، وہ قیدِ زمان ومکان سے بلند و بالا ہے۔ اس کے لیے ماضی، حال اور مستقبل تینوں برابر ہیں، حقیقت یہ ہے جب میں خدا کی نسبت علامہ کے تصورات پڑھتا ہوں تو معًا خیال گزرتا ہے کہ قُلْ ھُوَ اللہُ اَحَدٌ کی فلسفیانہ تعبیر وتشریح مطلق انا کے وصف سے بہتر کوئی دوسری نہیں ہو سکتی۔

ابوالحسن اشعری نے مقالات الاسلامیین میں معتزلہ کے عقیدۂ توحید کی تشریح کے ذیل میں جہاں خدا کے اور اوصاف لکھے ہیں ایک وصف یہ بھی لکھا ہے وَلَا یَتَحَرَّکُ وَلَا یَسْکُنُ یعنی خدا نہ متحرک نہ ساکن، لیکن علامہ کہتے ہیں کہ خدا (Dynamic power) ہے۔ قرآن مجید کی طرف رجوع کیجئے تو معلوم ہوگا کہ علامہ کا نظریہ ہی قرآن کے مطابق ہے۔ کیونکہ قرآن میں خدا کو فعّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ، فعّالٌ لِّمَا یَشَاءُ، کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَاْنٍ فرمایا گیا ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ عقلیت پسند (Rationalist) ہونے کے باعث معتزلہ کے ذہن میں زمان ومکاں کا جو تصور ہے اس کے پیشِ نظر وہ خدا کو متحرک نہیں مان سکتے، کیونکہ اس سے خدا کا تغیّر لازم آتا ہے، لیکن خدا کو ساکن بھی تسلیم نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس سے خدا کا تعطل لازم آتا ہے جو اس زمانہ کے عیسائیوں اور یہودیوں کا عقیدہ تھا اور جس کی تردید قرآن مجید نے شدت وتکرار سے کی ہے۔ اس بنا پر معتزلہ نے شتر مرغی رفتار اختیار کی اور کہہ دیا کہ

خدا نہ متحرک ہے اور نہ ساکن، لیکن علامہ کا کمال یہ ہے کہ آپنے زمان و مکاں پر نہایت دقیق علمی بحث کرکے اس بنیاد کو ہی منہدم کر دیا جس نے معتزلہ اور ان کے ہمنواؤں کو فکرو نظر کی بھول بھلیوں میں گرفتار کر رکھا تھا۔ چنانچہ علامہ خود فرماتے ہیں۔" یہ مشکل خدا کو زمان و مکاں کے اندر رہنے سے پیدا ہوتی ہے۔ لیکن زمان و مکان اضافی زاویہ ہائے نگاہ ہیں اور خدا کی ذات پر ان کا اطلاق نہیں ہوتا، خدا کی لاتناہی زمانی اور مکانی نہیں ہے، ہر قسم کی لاتناہی خدا کے اندر ہے، مگر خدا لاتناہی کے اندر نہیں ہے، خدا کے باہر کوئی ماسوا نہیں جو اس کو محدود و محصور کر سکے۔"

صفاتِ الٰہیہ

علم الکلام میں صفات الٰہیہ کا مسئلہ بھی بڑا اہم اور معرکہ آرا رہا ہے۔ یہ تو سب مانتے ہیں کہ خدا کی ذات و صفات موجود ہیں لیکن اختلاف اس میں ہوا کہ صفات عینِ ذات ہیں یا غیرِ ذات، یا نہ عین ہیں اور نہ غیر، یہی تین احتمالات عقلی ممکن تھے اور یہ تینوں ایک ایک جماعت کا مذہب بن گئے جو ایک دوسرے سے دست و گریباں ہیں۔

صفات اگر غیرِ ذات ہیں تو سوال یہ ہے کہ وہ حادث ہیں یا قدیم۔ پہلی صورت میں ذات واجب الوجود کا محلِ حوادث ہونا اور دوسری صورت میں تعدّدِ قدماء لازم آتا ہے اور یہ دونوں محال ہیں اور اگر صفات کو عینِ ذات تسلیم کیا جائے تو ذاتِ باری تعالےٰ کا ترکب لازم آئے گا۔ اسی لیے گھبرا کر بعض لوگوں نے کہا کہ صفات نہ عینِ ذات ہیں اور نہ غیرِ ذات، لیکن ظاہر ہے نقد و جرح سے رستگاری اس سے بھی نہیں ملتی، بحث و نظر کی اس واماندگی نے قدریہ فکر کے بانی معبد جہنی کو مجبور کر دیا کہ وہ سرے سے صفات کا ہی منکر ہو گیا، بعد میں اس کی صدائے بازگشت دوسرے لوگوں، یہاں تک کہ فرقہ ظاہریہ میں بھی سنائی دیتی ہے۔

لیکن علامہ نے اس باب میں جو کچھ لکھا ہے وہ قرآن مجید کی تصریحات اور امام غزالی اور صوفیائے کرام جو وحدت الوجود کے قائل تھے، ان کی تشریحات و

توضیحات کے عین مطابق ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ قرآن مجید میں ایک طرف بڑی کثرت سے جگہ جگہ اللہ تعالیٰ کی صفات، علم و قدرت، سمع و بصر اور خلق و تکوین اور اس کے ارادہ و مشیت کا ذکر ہے اور دوسری جانب صاف ارشاد ہے لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ یعنی اس جیسی کوئی شے ہے ہی نہیں، اس کے معنی بجز اس کے اور کیا ہو سکتے ہیں کہ ہم جن پیمانوں سے صفاتِ الٰہیہ کو ناپ رہے ہیں وہ سب غلط ہیں، اس کے لیے ہم کو حدود و قیود زمان و مکان سے باہر آنا ہوگا اور اس عالم ناسوت میں رہتے ہوئے ایک انسان کے لیے ایسا کرنا ناممکن ہے۔ چنانچہ علامہ فرماتے ہیں۔

"نفس متناہی و محدود کے لیے عالم اور معلوم کی تفریق باقی رہتی ہے کیونکہ معلوم بہرحال عالم سے الگ اپنا ایک خارجی وجود رکھتا ہے لیکن مطلق انا یا حقیقت مطلقہ کے لیے تو خارجی وجود نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کے ماسوائے کچھ ہے ہی نہیں، بھلا محیط کل انائے مطلق کے لیے ماسوائے کیسے ہو سکتا ہے؟ خدا کے ہاں فکر، ارادہ، علم، فعل اور شئے مخلوق سب ایک ہیں۔"

اس سلسلہ میں علامہ بایزید بسطامی کا ایک واقعہ بھی لکھتے ہیں کہ کسی مرید نے کہا: حضرت ایک وقت وہ بھی تھا جب خدا ہی خدا تھا اور کچھ نہ تھا۔ حضرت بایزید نے فرمایا: "اب بھی تو خدا ہی خدا ہے اور اس کے سوا کچھ نہیں ہے۔" لیکن اس راہ میں جو دشواریاں ہیں علامہ ان سے بے خبر نہیں ہیں چنانچہ فرماتے ہیں۔

"مشکل یہ ہے کہ ہم ایسے انائے مطلق کا کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے اور یہاں منطقی استدلال سے کام نہیں چلتا۔ البتہ نفسی وجدان اگر ہو تو بات کچھ سمجھ میں آتی ہے۔"

۲

وحدت الوجود

علامہ کے مذکورہ بالا اقتباس سے خیال ہو سکتا ہے کہ علامہ وحدۃ الوجود کے قائل

تھے، گزارش یہ ہے کہ جی ہاں تھے لیکن اس معنی میں نہیں کہ عبد و معبود اور خالق و مخلوق دونوں ایک اور تکلیفات شرعیہ سب ختم ہو جائیں، چنانچہ فرماتے ہیں۔

"اکثر مذاہب میں یہ رجحان رہا ہے کہ خدا کو غیر شخصی (Impersonal) خدا مانیں اور اس کی انفرادیت کو وحدۃ الوجود میں بسیط و منبسط کر دیں، لیکن قرآن کریم اس رجحان کا مخالف ہے۔ سورۃ "النور" میں خدا کو ارض و سموات کا نور کہا گیا ہے جو بظاہر وحدۃ الوجود کی زبان معلوم ہوتا ہے لیکن اس نور کے مرکز کو چراغ میں اور چراغ کو فانوس کے اندر ایک طاق میں رکھنے کی تشبیہ خدا کے فرد ہونے پر دلالت کرتی ہے اور ہمہ اوستی تصوّر کے برعکس ایک تصوّر پیش کرتی ہے لیکن چونکہ یہ فرد ماورائے زمان و مکان ہے اس لیے فرد کہنے سے اس کی تناہی یا محدودیت لازم نہیں آتی۔"

نماز باجماعت

صفاتِ الہیہ کے ذکر کے سلسلہ میں علامہ نے (Prayer) کی اہمیت پر بھی گفتگو کی ہے۔ سید نذیر نیازی اور خلیفہ عبدالحکیم دونوں نے (Prayer) کا ترجمہ دعا یا عبادت کیا ہے لیکن ہمارے نزدیک صحیح ترجمہ نماز ہونا چاہیئے کیونکہ علامہ درحقیقت نماز باجماعت کی اہمیت اور اسلام میں اس کی یہ تاکید کی کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو لوگ جماعت سے نماز ادا نہیں کرتے میرا جی چاہتا ہے کہ ان کے گھروں کو آگ لگا دوں، علامہ نے درحقیقت اس حکم کی مصلحت اور اس کے روحانی فائدے کو بیان کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں "یہ ایک نفسیاتی حقیقت ہے کہ بہ حالتِ اجتماع ایک عام انسان کی قوتِ ادراک کہیں زیادہ بڑھ جاتی اور اس کے جذبات میں کچھ ایسی شدّت اور ارادوں میں وہ حرکت پیدا ہوتی ہے جو دوسروں سے الگ تھلگ رہتے ہوئے ہرگز ممکن نہیں" پھر فرماتے ہیں

"بہر حال اسلام نے عبادت (نماز) کو اجتماعی شکل دے کر روحانی تجلیات میں بھی جو اجتماعی شان پیدا کر دی ہے۔ اس پر ہمیں خاص

طور سے توجہ کرنی چاہیئے۔ ذرا خیال تو فرمایئے کہ روزمرہ کی نماز باجماعت کے ساتھ ساتھ جب ہر سال مسجد حرام کے ارد گرد مکہ معظمہ میں حج کا منظر ہماری آنکھوں کے سامنے آتا ہے تو ہم کس خوبی سے سمجھ لیتے ہیں کہ اسلام نے اوقاتِ صلوٰۃ کے ذریعہ عالم انسانی کے اتحاد و اجتماع کا حلقہ کس طرح وسیع سے وسیع تر کر دیا ہے۔" ذرا غور سے سنیئے یہ آواز کس کی ہے؟ ساز تو بے شک اقبال کا ہے مگر نغمہ شاہ ولی اللہ کا ہے۔

خطبہ چہارم

حیات بعد الممات، حشر و نشر اور جبر و قدر

خدا کی ذات و صفات اور انسان کا ان سے تعلق ثابت کر دینے کے بعد یہ سوال خود بخود پیدا ہوتا ہے کہ اچھا تو پھر موت، حشر و نشر، جزا اور سزا اور انسان کے اختیار و ارادہ کی حقیقت کیا ہے؟ خطبۂ چہارم کے موضوعاتِ بحث یہی چیزیں ہیں، علامہ نے حسبِ معمول اس سلسلہ میں بھی بڑی دقیق اور غامض بحث کی ہے اور اس سے جو نتائج اخذ کیے ہیں ان سب کا اثبات بڑے جزم و یقین اور اعتبار و اعتماد کے ساتھ قرآن مجید سے کیا ہے۔ اب ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ قرآن مجید سے علامہ کے یہ استدلالات کہاں تک درخور پذیرائی اور قابلِ قبول ہیں۔

علامہ کی تمام بحث کا دارو مدار ان کے نظریۂ خودی پر ہے۔ خودی کیا ہے؟ اس پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اور خود علامہ نے اسرار خودی کے پہلے ایڈیشن کے دیباچہ میں اس کی تشریح کی تھی۔ ان سب سے قطع نظر خطبے میں انہوں نے جو کچھ کہا ہے اس کا ماحصل یہ ہے کہ انسان دراصل ایک ایغو ایک انا ہے اور یہ نام ہے اس نفس انسانی کا جو مرکزِ ادراک اور محورِ احوال ہے۔ اس کی حقیقت اتنی گہری اور لطیف ہے کہ استدلال اور بیان کے دائرے میں مقید نہیں ہو سکتی، یہ ایک وحدت ہے جو مادی اشیا کی وحدت سے مختلف ہے، اس کی وحدت ترکیبی یا مکانی نہیں ہے جو نفسِ مکانیت کا تصور کرتا ہے وہ خود مکانیت سے ماورا ہے۔ اسی طرح نفسِ زمان

مادی زمان سے الگ حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے بعد علامہ فرماتے ہیں "میں نفس اور بدن کی ثنویت کا قائل نہیں ہوں، کیونکہ مادہ کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتا"۔ مزید فرماتے ہیں نفس اور بدن کے اعمال نہ تو باہم متوازی ہیں اور نہ ان میں باہمی عمل، ردِ عمل، یا تعامل ہے۔ ہر عمل میں نفس اور بدن بیک وقت موجود رہتے ہیں، کسی عمل میں ان میں سے کس کا کتنا حصہ ہے؟ اس کا تعین دشوار ہے۔ علامہ کے نزدیک قرآن مجید کی آیت یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ میں جس کو روح فرمایا گیا ہے، وہ یہی نفس ہے۔ پھر فرماتے ہیں، مطالعۂ فطرت، فلسفۂ حکمت اور سب سے بڑھ کر یہ کہ قرآن مجید، ان سب سے یہ ثابت ہے کہ نفس یا روح کی زندگی جسم کی تحلیل کے بعد ختم نہیں ہو جاتی، ایمان اور امید کے لیے یہ یقین بہت کافی ہے، اس پر ایمان اور یقین کے بعد موت کی حقیقت، برزخ، حشر و نشر، اعمال کی جزا و سزا اور جنت دوزخ وغیرہ بہت سے مسائل پیدا ہوتے ہیں، جن پر علامہ نے کلام کیا ہے۔

مسئلۂ جبر و قدر

لیکن ان سب سے مقدم اور اہم مسئلہ جبر و قدر کا ہے، کیونکہ اس مسئلہ کو طے کیے بغیر مذہب و اخلاق ایک قدم نہیں چل سکتے، سوال یہ ہے کہ انسان مجبور ہے یا قادر و مختار، اگر مجبور ہے تو پھر ثواب و عذاب کیسا؟ وہ ایک مشین ہے جو بغیر اختیار و ارادہ کے چل رہی ہے اور اگر انسان قادر ہے اور جو کام کرتا ہے اپنے اختیار و ارادہ سے کرتا ہے تو پھر خدا کے قادرِ مطلق اور فَعَّالٌ لِّمَا یُرِیْدُ ہونے کا مطلب کیا ہے؟ ایک طرف اس مسئلے کی اہمیت کا یہ عالم ہے اور دوسری جانب اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں ہے کہ گذشتہ چند صدیوں میں مسلمان جس انحطاط اور جمود و تعطل کا شکار رہے، دوسرے وجوہ و اسباب کے ساتھ اس میں ایک بڑا دخل ان کے تقدیر و قسمت کے غلط عقیدے اور تصور کا بھی ہے۔ قسمت کا لکھا مٹتا نہیں ہے اور وہ ضرور پورا ہوتا ہے۔ اس خیال کو اسلام کے حقیقی تصوف پر ان عجمی اثرات سے مزید تقویت ہوئی جن کے ماتحت صبر و رضا، توکل اور قناعت

زہد اور استغنا اور فقر و درویشی کے الفاظ زندگی اور اس کی ذمہ داریوں سے فرار کے ہم معنی ہو گئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اپنے اسلاف کے زور دست و ضربت کاری کو فراموش کر کے میدانِ جنگ میں نوائے چنگ کے طلبگار ہو کر بیٹھ گئے۔

ظاہر ہے علامہ اقبال جن کا پیغام ہی سرتاسر حرکت و عمل ہے وہ کس طرح جبر و قدر کے اس اہم مسئلے سے سرسری گزر کر سکتے تھے۔ چنانچہ منظوم کلام سے قطع نظر خطبہ چہارم میں اصلاً اور دوسرے خطبات میں ضمناً آپ نے اس موضوع پر مفصل کلام کیا ہے اور اس گتھی کو سلجھانے کی کوشش کی ہے۔ اس سلسلے میں علامہ نے ان اسباب و وجوہ کی نشاندہی بھی کی ہے جس کے باعث مسلمانوں میں تقدیر کا غلط مفہوم عام ہو گیا اور پھر حسب معمول علوم جدیدہ سے ثابت کیا ہے کہ انسان جو ایک الیغو یا انا ہے، وہ اپنے فکر و عمل میں خود مختار اور آزاد ہے۔ اس موقع پر عصرِ حاضر کے مشہور ماہر ریاضیات ڈاکٹر رضی الدین صدیقی کا مندرجہ ذیل بیان مزید بصیرت کا موجب ہو گا۔ لکھتے ہیں: "اقبال کو اس وقت طبیعیات جدیدہ میں بعد کے ان اکتشافات جدیدہ کا علم نہیں تھا، چنانچہ انہوں نے اور طریقوں سے ان کی دلیلوں کو رد کرنا چاہا اور الیغو کی آزادی کے متعلق وہ بالکل صحیح نتیجے تک پہنچ گئے ہیں۔" اس کے بعد آگے چل کر فرماتے ہیں:۔

"گذشتہ چوتھائی صدی میں طبیعی سائنس کے بنیادی اصولوں میں انقلاب عظیم رونما ہوا۔۔۔ اب سائنس کا مروجہ اور مسلمہ قانون یہ ہے کہ نہ صرف کائنات بلکہ اس کے کسی حصے، یہاں تک کہ کسی ایک ذرّے کا مستقبل بھی قطعی طور پر متعین نہیں ہے، بلکہ وہ کئی ممکن حالتوں میں سے کوئی ایک حالت اختیار کر سکتا ہے" (منتخبہ مقالات مجلّہ اقبال مرتبہ گوہر نوشاہی ص ۱۳، ۱۴)

بہرحال اس کے بعد علامہ قرآن کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور متعدد آیات کو نقل اور ان کی تاویل و تشریح کو بیان کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ انسان آزاد اور خود مختار ہے، وہ تقدیر کا پابند نہیں، بلکہ اپنے مقدر کا خود خالق ہے، وہ خود کوئی تماشا نہیں بلکہ تماشا گر ہے۔ لیکن علامہ نے اس بحث میں جو کچھ قرآن مجید کی روشنی میں لکھا ہے

ہمارے نزدیک اس کا ایک حصہ محل نظر اور ایک حصہ تشنہ ہے۔ پھر تقدیر کا مسئلہ بھی واضح نہیں ہو سکا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس سلسلے میں قرآن مجید میں ہبوط آدم کا جو واقعہ مذکور ہے علامہ نے اس کا بھی ذکر کیا ہے اور ایک فاتحانہ بحث کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ اس طرح کی کہانیاں جو قرآن میں مذکور ہیں ان کی اصل غرض و غایت کیا ہے اور اس بنا پر کہانی بیان کرنے کا انداز کیا ہوتا ہے۔ پھر ہبوط آدم کا واقعہ جو انجیل میں اور بعض اور کتابوں میں بھی مذکور ہے، قرآن مجید کے ساتھ ان کا تقابلی مطالعہ کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ یہ واقعہ انجیل یا اور کتابوں میں جس نہج سے بیان کیا گیا ہے اس سے یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ انسان فطری طور پر بدی اور گناہ کی طرف مائل ہے، وہ دست قدرت میں ایک مور ناتواں کی مانند ہے اور اس لیے ہر گناہ کی پاداش میں اسے جنت سے نکال کر عالم آب و گل میں بھیج دیا گیا جو درد و کرب اور آلام و مصائب کی دنیا ہے۔ لیکن اس کے برعکس قرآن مجید میں مختلف مقامات پر یہ واقعہ جس نہج اور جس انداز سے بیان کیا گیا ہے، اگر ان سب مقامات کا مطالعہ یکجائی طور پر کیا جائے تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسان فطرتاً آزاد ہے، وہ اپنے اختیار اور ارادے سے خیر و شر دونوں کے کرنے پر قدرت رکھتا ہے۔ پھر علامہ کے نزدیک جنت اور ارض سے مراد مقامات نہیں بلکہ احوال ہیں اور مطلب یہ ہے کہ قدرت نے آدم کے ارتکاب گناہ کے ذریعہ جب یہ دکھا دیا کہ آدم اختیار اور ارادۂ خیر و شر کی پوری صلاحیت اور استعداد رکھتا اور اس حیثیت سے نیابت الٰہی کے فرائض و واجبات کو کما حقہ' انجام دے سکتا ہے جس سے فرشتے عاجز تھے۔ تو اب اس کو جنت یعنی پہلی حالت سے جس میں سکون ہی سکون تھا، ارض یعنی حالت شعور و آگہی کی طرف منتقل کر دیا گیا، گویا آدم اب تک خواب میں تھا۔ اب بیدار ہو گیا۔ اب تک کار زار حیات میں اپنی مسئولیت اور ذمہ داریوں سے بے خبر تھا اب ان سے باخبر ہو گیا اور اب عالم یہ ہو گیا کہ

فطرت آشفت کہ از خاک جہان مجبور
خود گرے، خود شکنے، خود نگرے پیدا شد

علامہ نے مذکورہ بالا تقریر میں ہبوط آدم کے واقعے کی جو توجیہہ و تاویل کی ہے، بڑی بصیرت افروز ہے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اگر قدرت کسی شخص میں شعر اور فلسفہ دونوں کی صلاحیت و استعداد بہ تمام و کمال بیک وقت جمع کر دے تو وہ ایک عروس حقیقت کے لیے کتنے اور کیسے زنگین لباس ہائے حریر و ضیع کھو سکتا ہے۔ اس تقریر میں جنت اور ارمن کی جو تاویل بجائے مقامات کے احوال سے کی گئی ہے۔ اس کو شیخ محی الدین ابن عربی اور مہائمی کے صوفیانہ طرز تفسیر سے ہم آہنگ قرار دیا جا سکتا ہے، لیکن یہ بات محل نظر ہے کہ علامہ کہتے ہیں کہ قرآن حکیم کی رو سے آدم نے کسی اخلاقی گناہ اور جرم کا ارتکاب نہیں کیا حالانکہ قرآن میں صاف لفظوں میں ہے - وَعَصٰی اٰدَمُ رَبَّہٗ فَغَوٰی - آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور وہ گمراہ ہو گئے اور اس جرم کی پاداش میں ہی وہ برہنہ ہو گئے بہر حال علامہ کی بحث متعلقہ کا یہ حصہ تو وہ ہے جس کو ہم نے محل نظر کہا ہے۔

اب ملاحظہ فرمایئے وہ حصہ جسے ہم تشنہ کہتے ہیں - یہ وہ حصہ ہے جو جبر و قدر اور تقدیر کی اصل بحث سے متعلق ہے، اس بحث میں علامہ نے بڑی قوت سے یہ ثابت کیا ہے کہ انسان خود مختار اور اپنے فکر و عمل میں آزاد ہے، لیکن واقعہ یہ ہے اور یہی اسلامی نقطۂ نظر بھی ہے کہ انسان مجبور بھی ہے، علامہ نے اس پہلو کو نظر انداز کر دیا ہے پورے خطبے میں صرف ایک جگہ اس کی طرف ہلکا سا اشارہ کرتے ہیں اور گزر جاتے ہیں، لیکن یہ اشارہ بالکل ناکافی ہے، ذہن کی الجھن اس سے دور نہیں ہوتی، چونکہ انسانی فکر و عمل کے لیے یہ مسئلہ بنیادی اور نہایت اہم ہے - اسے کسی قدر تفصیل سے بیان کرتے ہیں - پہلے ہم آیات قدر اور ان کے بعد آیات جبر نقل کریں گے اور پھر ان آیات میں توافق کی جو شکل ہے اس کا ذکر کریں گے۔

آیات قدر

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَّبِّكُمْ فَمَنْ شَآءَ فَلْيُؤْمِنْ وَّمَنْ شَآءَ	آپ کہہ دیجئے اے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کہ یہ قرآن جو حق ہے۔ تمہارے رب کی

فَلْيَكْفُرْ (سورہ کہف رکوع ۴)

طرف سے نازل ہوا ہے۔ اب جو چاہے ایمان لائے اور جو چاہے کفر کرے۔

مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهٖ وَ مَنْ اَسَآءَ فَعَلَيْهَا وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ

جس نے نیک کام کیا تو اپنے لیے کیا اور برا کام کیا تو اس کا وبال خود اس پر پڑے گا اور آپ کا رب اپنے بندوں پر ظلم نہیں کرتا

اِنْ اَحْسَنْتُمْ اَحْسَنْتُمْ لِاَنْفُسِكُمْ وَ اِنْ اَسَاْتُمْ فَلَهَا۔

اگر تم اچھا کام کروگے تو اپنے لیے اچھا کروگے اور اگر برا کام کرو گے تو اس کا نقصان تمہی کو پہنچے گا۔

فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ ۔

اب جو شخص بھی ذرہ برابر نیکی کرے گا وہ اس کی جزا پائے گا اور جو ذرہ برابر بدی کرے گا وہ اس کی سزا پائے گا۔

آیاتِ جبر

اب آیات جبر ملاحظہ فرمائیے۔

۱ وَلَوْ شَآءَ لَهَدٰكُمْ اَجْمَعِيْنَ۔

اگر اللہ تعالےٰ چاہتا تو تم سب لوگوں کو ہدایت دے دیتا۔

۲ وَمَا تَشَآءُوْنَ اِلَّآ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ ۔

اور تم نہیں چاہ سکتے ہو مگر وہی جو اللہ چاہتا ہے۔

۳ يَغْفِرُ لِمَنْ يَّشَآءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَّشَآءُ۔

اللہ تعالےٰ جس کو چاہے گا بخشے گا اور جس کو چاہے گا عذاب دے گا۔

۴ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ شَرِيْكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهٗ تَقْدِيْرًا ۔	اور خدا کی سلطنت میں کوئی اس کا شریک نہیں۔ اس نے ہر چیز کو پیدا کیا اور پھر اس کی تقدیر متعین کر دی۔
۵ بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ ۔	بلکہ اللہ تعالےٰ نے ان کے کفر کی وجہ سے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے۔
۶ اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ ۔	اے پیغمبرؐ آپ جس کو چاہیں ہدایت نہیں دے سکتے، ہاں البتہ اللہ جس کو چاہے گا سیدھے راستے پر چلائے گا۔

یہ چند آیات ہم نے بطور نمونہ نقل کی ہیں ورنہ قدر اور جبر دونوں قسم کی آیات کثرت سے قرآن مجید میں پھیلی ہوئی ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ انسان نہ صرف قادر ہے اور نہ صرف مجبور، بلکہ وہ قادر بھی ہے اور مجبور بھی، حضرت علیؓ سے کسی نے اس بارے میں سوال کیا تو آپ نے جواب دیا۔ "تم اس وقت کھڑے ہو اگر میں تم سے کہوں کہ تم اپنی ایک ٹانگ اٹھالو تو تم فوراً اس کی تعمیل کر دو گے لیکن اگر میں دوسری ٹانگ اٹھانے کو بھی کہوں تو تم ایسا نہیں کر سکتے، بس سمجھ لو کہ انسان کی پوری زندگی اسی طرح جبر و قدر کے درمیان ہے"، پس جس حیثیت سے انسان خود مختار اور اپنے ارادے میں آزاد ہے، وہ اپنے اعمال و افعال کا ذمہ دار اور مسئول ہے اور جو فعل اس سے بلا قصد و ارادہ سرزد ہوا ہے اس کی مسئولیت اس پر عائد نہیں ہوتی اور اسے معذور سمجھا جاتا ہے، دنیا کا قانون اور قاعدہ یہی ہے اور شریعت کا حکم بھی یہی ہے، چنانچہ صحیح بخاری کی پہلی حدیث ہے۔ اِنَّمَا الْاَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ یعنی اعمال کا اعتبار نیت اور ارادے سے ہوتا ہے۔

پھر جبر جس کا احساس ہر انسان مختار ہونے کے باوجود اپنے تحت الشعور میں ہر وقت رکھتا ہے۔ اس کے اسباب اندرونی بھی ہوتے ہیں اور بیرونی بھی۔ اندرونی مثلاً ایک انسان بعض اوقات اپنی زبان سے کچھ بولنا چاہتا ہے، اپنے ہاتھوں سے کسی چیز کو پکڑنا چاہتا ہے مگر شدید خوف یا غم کے باعث ایسا نہیں کر سکتا اور بیرونی اسباب وہ ہیں جن کو ہم حوادث یا آفاتِ سماویہ سے تعبیر کرتے ہیں، مثلاً ایک شخص کسی چیز کو دیکھنا چاہتا ہے لیکن سخت تاریکی کے باعث وہ اپنی قوتِ بصارت سے کام نہ لے سکنے پر مجبور رہے۔ اب ظاہر ہے جبر کے یہ اسباب اور اختیار و ارادہ کی یہ آزادی، یہ سب کچھ خدا کی مخلوق ہے جو اشیا اور ان کے خواص کا خالق ہے۔ اس بنا پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان مختار بھی ہے اور مجبور بھی اور یہی ما بین القدر و الجبر ہونے کا مطلب ہے۔

تقدیر کا مطلب

اب رہی یہ بات کہ تقدیر سے کیا مراد ہے؟ تقدیر کے لغوی معنی اندازہ کرنا ہیں، مثلاً آپ ایک بچے کی ذہانت، محنت اور اس کے شوق و ذوق کو دیکھ کر اس کے مستقبل کا اندازہ کرتے ہیں۔ اسی طرح اس بات کا اندازہ کرتے ہیں کہ امسال آموں کی فصل کیسی ہوگی، غلہ کتنا پیدا ہوگا۔ وغیرہ وغیرہ۔ پس جس چیز کو ہم تقدیر یا قسمت کہتے ہیں وہ کوئی خدا کا حکم نہیں بلکہ اس کا علم کلی و جزئی ہے جو ازلی و ابدی ہے۔ دنیا میں ہر چیز کے اسباب دو قسم کے ہوتے ہیں، جلی اور خفی، ہم کسی چیز کے مستقبل کے متعلق جو فیصلے کرتے ہیں وہ اس کے اسباب جلی کی روشنی میں کرتے ہیں اور اسباب، خفی سے ہم بے خبر رہتے ہیں۔ اس بنا پر ہماری تقدیر یا اندازے بسا اوقات غلط نکل جاتے ہیں لیکن خدا کے علم میں اسباب جلی و خفی سب ہیں، اس بنا پر تقدیر الٰہی میں غلط ہونے کا امکان نہیں ہے۔ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ تقدیر الٰہی بایں معنی ہی مشیت الٰہی ہے، قرآن مجید میں ہے: تم نہیں چاہو گے مگر وہی چیز جو خدا کی مشیت میں

یعنی اس کے علم میں ہوگی جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اس عالم میں اسباب و مسببات کا جو نظام قائم ہے اگر خدا چاہتا تو اس کو درہم برہم کر دیتا لیکن اس نے ایسا نہیں چاہا اور اسی نظام کو علیٰ حالہا قائم رکھا۔ بس دراصل یہی اس کی مشیت ہے۔

آیاتِ جبر کا مطلب

اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ قرآن مجید میں جو آیات جبر ہیں ان کا مطلب کیا ہے؟ درحقیقت دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ ایک خلق اور دوسرا کسب۔ جہاں تک خلقِ اعمال کا تعلق ہے تو ان کا خالق خدا ہے لیکن ان اعمال کا کسب انسان کا کام ہے۔ اس بنا پر جن آیات میں اعمال انسانی مثلاً ہدایت و ضلالت، ایمان و کفر وغیرہ کی نسبت اللہ تعالےٰ کی طرف ہے وہ ان کی صفتِ خلق کے اعتبار سے ہے۔ اور انسان کی طرف ان کی نسبت باعتبار کسب ہے، چنانچہ قرآن مجید میں ہے:۔ لَہَا مَا کَسَبَتْ وَعَلَیْہَا مَا اکْتَسَبَتْ "نفسِ انسانی جیسا کرے گا ویسا پائے گا"۔ یاد رکھنا چاہیے کہ قرآن مجید میں جہاں کہیں اس کا ذکر ہے کہ خدا نے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے یا اس بات کا کہ ان لوگوں کو ہدایت نصیب نہ ہوگی، وہاں ان لوگوں کے کفر و شرک اور ان پر ان لوگوں کے اصرار کا ذکر پہلے ہے۔ مثلاً" آیاتِ ذیل ملاحظہ فرمایئے۔

اِنَّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا سَوَآءٌ عَلَیْھِمْ ءَاَنْذَرْتَھُمْ اَمْ لَمْ تُنْذِرْھُمْ لَا یُؤْمِنُوْنَ خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوْبِھِمْ وَعَلٰی سَمْعِھِمْ وَعَلٰی اَبْصَارِھِمْ غِشَاوَۃٌ۔ (البقرۃ)	بیشک وہ لوگ جنہوں نے کفر اختیار کی ہے اے پیغمبرؐ آپ ان کو عذابِ الٰہی سے ڈرایئں یا نہ ڈرایئں دونوں باتیں ان کے لیے برابر ہیں۔ اللہ نے ان کے دلوں اور کانوں پر مُہر لگا دی ہے اور ان کی آنکھوں پر پردہ پڑا ہُوا ہے

بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَیْهَا بِكُفْرِهِمْ (النساء) — بلکہ اللہ نے ان کے کفر کی وجہ سے ان کے دلوں پر مہر لگا دی ہے۔

اس کے برخلاف اگر لوگ ایمان لائیں ، ور عملِ صالح کریں تو اللہ تعالےٰ ان کو صراطِ مستقیم پر قائم رکھتا ہے۔ ارشاد ہوا:۔

اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ یَهْدِیْهِمْ رَبُّهُمْ بِاِیْمَانِهِمْ ۔ (سورہ یونس) — بیشک وہ لوگ جو ایمان لائے اور نیک کام کیے ان کا رب ان کے ایمان کے باعث ان کو ہدایت دے گا۔

وَالَّذِیْنَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًی ۔ — اور جن لوگوں نے صراطِ مستقیم اختیار کیا اللہ نے اس میں اضافہ کر دیا

ان آیات سے واضح ہوگیا کہ اصل چیز جو اپنے اختیار و ارادہ سے انسان کا اپنا عمل ہے۔ پھر انسان جو اختیار کرتا ہے توفیق خداوندی اس کی مددگار ہوتی ہے۔ اس مضمون کو اس آیت میں مزید وضاحت سے بیان کر دیا گیا ہے۔

اِنَّ سَعْیَكُمْ لَشَتّٰی فَاَمَّا مَنْ اَعْطٰی وَاتَّقٰی وَصَدَّقَ بِالْحُسْنٰی فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْیُسْرٰی وَاَمَّا مَنْۢ بَخِلَ وَاسْتَغْنٰی وَكَذَّبَ بِالْحُسْنٰی فَسَنُیَسِّرُهٗ لِلْعُسْرٰی ۔ (وَالَّیْل) — بیشک تم لوگوں کی کوششیں بھانت بھانت کی ہیں پس جو شخص خرچ کرتا ہے پھر پرہیزگاری کی زندگی گزارتا ہے اور نیکی کی (اپنے عمل) سے تصدیق کرتا ہے، ہم اس کے لیے آسانیاں بہم پہنچاتے ہیں۔ اور (اس کے خلاف) جو لوگ بخل کرتے ہیں، بے نیازی دکھاتے اور نیکیوں کو (اپنے عمل سے) جھٹلاتے ہیں۔ ان کے لیے

ہم دشواریاں بہم پہنچاتے ہیں۔

غور کیجیے ان آیات میں قضا و قدر اور سعی و عمل میں تطبیق کس خوبی اور کس بلاغت سے کی گئی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ ہر انسان کو جزا اور سزا جو کچھ بھی ملے گی اس عمل کے باعث ملے گی جو اس نے اپنے اختیار اور ارادہ سے کیا ہے، خدا نے اس میں کوئی کسی قسم کا جبر نہیں کیا بلکہ اس نے یہ کہا کہ جس شخص نے اپنے لیے ہدایت یا ضلالت کی راہ اختیار کی تھی اس کو اس بات کا موقع دیا کہ وہ اپنے اختیار و ارادہ سے برابر کام لیتا رہے۔ چنانچہ کتنے ہی تھے جو گمراہی کے بعد راہ راست پر آگئے اور اس کے برخلاف کتنے دہ تھے جو ہدایت کے بعد گمراہ ہو گئے۔ البتہ خدا کے علم میں یہ سب کچھ تھا اور یہی معنی ہیں قضا و قدر یا تقدیر کے۔

موت

اس بحث کے بعد علامہ نے روح کی حقیقت اور بقائے روح پر بحث کی ہے۔ روح کی حقیقت پر تو ہم آیندہ گفتگو کریں گے البتہ یہاں یہ عرض کر دینا ضروری ہے کہ بقائے روح سے متعلق علامہ کا جو نظریہ ہے وہ قرآن سے بالتصریح ثابت ہے کیونکہ قرآن مجید کے رو سے موت عدمی نہیں بلکہ وجودی شے ہے۔ ارشاد ہوا:۔ خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ۔ اللہ نے موت اور زندگی دونوں کو پیدا کیا ہے۔ علاوہ ازیں متعدد آیات میں موت کو رجوع الی اللہ فرمایا گیا ہے۔ چنانچہ جب کسی کی موت کا واقعہ پیش آتا ہے تو قرآن کی تعلیم کے مطابق مسلمان إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ پڑھتے ہیں۔ ایک آیت میں فرمایا گیا يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً فَادْخُلِي فِي عِبَادِي وَادْخُلِي جَنَّتِي اے نفس مطمئنہ! تو لوٹ اپنے رب کی طرف اس حالت میں کہ تو خدا سے خوش ہو اور خدا تجھ سے راضی ہو اور میرے بندوں میں شامل اور میری جنت میں داخل ہو جا! اسلام میں موت کا یہی تصور عربی

زبان کی مشہور کہاوت اَلمَوتُ قَنطَرَۃُ الحَیَات موت زندگی کا پل ہے سے بھی نمایاں ہے۔

دوزخ

اب سوال یہ ہے کہ اس عالمِ ہست و بود سے رختِ سفر باندھنے کے بعد عالمِ آخرت کے سفر میں روح کی منزلیں کتنی ہیں؟ علامہ پہلی منزل برزخ بتاتے ہیں، یہ وہ مقام ہے جو دنیا و آخرت کے درمیان میں ہے۔ قرآن مجید میں اگرچہ برزخ کا لفظ آیا ہے۔ لیکن اس مقامِ خاص کے معنی میں نہیں آیا البتہ علیین اور سجیین کے نام سے دو مقامات کا ذکر آیا ہے جن میں ارواح طیبہ و خبیثہ حشر تک مقیم رہیں گی۔ لیکن شیخ محی الدین ابنِ عربی نے فتوحاتِ مکیہ میں اور حضرت شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ البالغہ میں برزخ کا ذکر کیا ہے، شیخ اکبر کے نزدیک برزخ میں ارواح کے لیے یہ موقع ہوگا کہ وہ اپنی اصلاح اور ترقی کے لیے جدوجہد کریں تاکہ برزخ کے بعد کے دورِ حیات میں وہ اس سے بہرہ اندوز ہو سکیں۔ شاہ صاحب کے نزدیک برزخ میں ارواح کے مختلف طبقات ہوں گے اور ہر طبقے کے احوال و کیفیات دنیا میں اس کے افکار و عقائد اور اعمال و افعال کے مطابق جُدا جُدا ہوں گے۔ عالمِ بیداری اور عالمِ خواب میں جو تعلق عمل اور ردِ عمل کا ہوتا ہے، شاہ صاحب کے نزدیک اسی قسم کا تعلق حیاتِ دنیوی اور حیاتِ برزخی میں ہوتا ہے۔ لیکن علامہ نے برزخ کا جو تصور پیش کیا ہے وہ شیخ اکبر کے تصور سے بہت قریب ہے۔ کیونکہ دونوں کے نزدیک برزخ میں بھی روح کی حرکتِ سعی و عمل جاری ہے۔

علامہ فرماتے ہیں۔" عالمِ برزخ ایک دوسرے عالم میں عبور کرنے کی تیاری ہے۔ جہاں نہ یہ مادی عالم ہوگا نہ یہ زمان و مکان۔" پھر فرماتے ہیں" ہو سکتا ہے ضعیف نفوس اس انقلابِ عظیم کی تاب نہ لا کر فنا ہو جائیں۔"

بعث بعد الموت

برزخ سے نکل کر اب حشر یا بعث بعد الموت کی منزل آتی ہے۔ علامہ کے نزدیک یہ خارج سے وارد شدہ کوئی واقعہ نہیں ہے، بلکہ یہ ارتقائے نفس کی ہی ایک منزل ہے۔ اور جسے انفرادی یا اجتماعی جس لحاظ سے بھی دیکھیے، حشر محاسبہ نفس کی وہ ساعت ہے جس میں خودی اپنے گزشتہ اعمال کا جائزہ لیتی اور مستقبل میں اپنے ممکنات کا اندازہ کرتی ہے۔

پھر فرماتے ہیں۔" قرآن مجید کا ارشاد بھی یہی ہے کہ ہم اپنی حیات ثانیہ کو خلقِ اوّل کی مماثلت پر قیاس کریں۔ مثلاً ارشاد ہوا:

اور انسان کہتا ہے کہ کیا جب میں
مر جاؤں گا تو پھر میں زندہ اٹھایا
جاؤں گا۔ کیا انسان اسے یاد نہیں
کرتا کہ ہم نے اس کو پہلے اس حالت
میں پیدا کیا تھا کہ وہ کچھ بھی نہیں تھا

علامہ نے اس سلسلے میں جاحظ، ابن مسکویہ اور مولانائے روم کا ذکر کیا ہے کہ وہ بھی معاد کو ارتقائے نفس کی ایک منزل قرار دیتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ نے اس موضوع پر جو لکھا ہے وہ غالباً علامہ کی نظر سے نہیں گزرا ورنہ ان کا نام بھی اس فہرست میں درج کرتے، بہر حال شاہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں حشر کے احوال و کیفیات کے تذکرے کے باب میں فرماتے ہیں:

یاد رکھو! ارواح بشری کے لیے ایک بارگاہ (حظیرہ) ہے جس کی طرف یہ روحیں کھنچتی ہیں، بالکل ایسے جیسے لوہا مقناطیس کی طرف کھنچتا ہے یہ بارگاہ وہی حظیرۃ القدس ہے جہاں اجسام کے پردوں سے باہر نکلی ہوئی روحیں روح اعظم کے ساتھ مجتمع ہوتی ہیں اور یہ حظیرۃ القدس

کی طرف ارواح کا انجذاب کبھی تو بصیرت اور رحمت کے سبب ہوتا ہے اور کبھی اس کے بیلے ہوتا ہے کہ خطیرۃ القدس کے آثار ان ارواح پر منعکس ہوتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ فرمایا! "آدم اور موسٰے اپنے رب کے پاس مجتمع ہوئے ۔" علاوہ ازیں مختلف طریقوں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم سے روایت ہے، آپؐ نے ارشاد فرمایا: صالحین کی ارواح روح اعظم کے ساتھ مجتمع ہوں گی ۔" ان دونوں روایتوں میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔ غور کیجیے حشر میں علامہ کے نظریہ ارتقائے روح انسانی میں اور حضرت شاہ ولی اللہ کے مذکورہ بالا بیان میں کس درجہ مماثلت و مشابہت ہے۔

حشر اجساد

اب رہی یہ بات کہ ارواح کا حشر اجساد کے ساتھ ہوگا یا بغیر اجساد کے۔ مسلمانوں کا عام طور پر عقیدہ تو یہی ہے کہ پہلے اجسام کے ساتھ ہوگا جو گل سڑ کر مٹی ہو گئے ہیں لیکن قرآن سے اس کی تائید نہیں ہوتی ۔ صاف طور پر ارشاد ہے۔

بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ۔ — بلکہ یہ لوگ خلق جدید میں شک کرتے ہیں۔

دوسری جگہ فرمایا:

اِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ — بے شبہ تم ایک نئی آفرینش میں ہونے والے ہو۔

پھر تمثیل دے کر ارشاد ہوا۔

كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُّعِيدُهُ ۔ — جس طرح ہم نے پہلی پیدائش کا آغاز کیا اسی طرح ہم اس کو دوبارہ بنائیں گے۔

اور یہ اس لیے کہ اعمال و افعال اور فکر و عقیدہ کی ذمہ داری سرتاسر روح پر ہے۔ جسم تو روح کے لیے صرف ایک قالب کی حیثیت رکھتا تھا۔ چنانچہ قرآن مجید میں ہے۔

عَلِمَتْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ وَاَخَّرَتْ ۔	اس روز ہر نفس جان لے گا اپنے اگلے اور پچھلے اعمال کو۔
فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَیْئًا	اس روز کسی نفس پر کوئی ظلم نہیں کیا جائے گا۔

پھر یہ دیکھیے کہ جنت کی نعمتوں سے متمتع کون ہوگا؟ قرآن کہتا ہے

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا اُخْفِیَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّةِ اَعْیُنٍ (سورۂ سجدہ)	کوئی نفس نہیں جانتا کہ اس کے لیے جنت میں کیسی کیسی راحتیں پوشیدہ رکھی گئی ہیں۔

علاوہ ازیں یہ عالم لازمانی اور لامکانی ہے، اس لیے اس میں جسم سابق جو مادی تھا وہ کیسے پایا جا سکتا ہے لیکن روح مجرد کی فردیت Individuality ______ کو قائم رکھنے کے لیے ایک پیکر بہرحال ضروری ہے۔ اس بنا پر علامہ اقبال اس سلسلہ میں حضرت شاہ ولی اللہ کی رائے نقل کرتے ہیں اور اس سے اتفاق ظاہر کرتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی جن کی ذات پر گویا الٰہیاتِ اسلامیہ کا خاتمہ ہو گیا۔ ان کی رائے بھی یہی تھی کہ حیات بعد الموت پر ایسا کوئی مادی پیکر ناگزیر ہے۔ جو خودی کے نئے ماحول میں اس کے مناسب حال ہو، لیکن میں سمجھتا ہوں شاہ صاحب کے اس نظریہ کی حقیقی وجہ یہ ہے کہ جب ہم خودی کا تصور بطور ایک فرد کے کرتے ہیں تو ضروری ہو جاتا ہے کہ اسے کسی مقام یا اختیاری پس منظر سے نسبت دیں، شاہ صاحب روح کے لیے جو پیکر تجویز کرتے ہیں۔ احادیث میں اس کا نام نسمہ ہے۔ اس کی جمع نسم آتی ہے۔ نسمہ کی حقیقت کیا ہے؟ یہ

23238

نذیر نیازی خطبات کے حاشیہ نمبر ۱۴۷ میں لکھتے ہیں :

نسمہ یعنی پیکر اسے مطیۃ الروح یعنی روح کی سواری بھی کہا گیا ہے مطلب یہ ہے کہ مجرد روح کو بھی کسی بڑے ہی لطیف پیکر روح کی ضرورت ہے لہذا جسم انسانی فنا ہو جائے گا تو حیات بعد الموت پر اسے پھر کسی پیکر کی ضرورت ہوگی یہی پیکر نسمہ ہے۔ حدیث میں ہے کہ معراج کے موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو زیارت آدم کے نسم دکھائے گئے، یعنی ان کا کوئی بڑا لطیف پیکر۔ حیات بعد الموت کے بعد علامہ نے جنت اور دوزخ پر گفتگو کی ہے اور اسی پر خطبۂ چہارم ختم ہو جاتا ہے اس پر ہم آئندہ بحث کریں گے۔

23238

خطبات پر اعتراضات اور اُن کا جائزہ

خطبات نے اربابِ فکر و نظر کے حلقوں میں ایک ہیجل پیدا کر دی۔ علماؔ کے ایک طبقے نے جہاں ان خطبات کی بڑی تعریف کی، اسلامی نقطۂ نظر سے ان کے بعض مضامین و مباحث پر نکتہ چینی بھی کی۔ مصر کے مشہور فاضل اور مصنف ڈاکٹر محمد البہی نے مدت ہوئی ایک نہایت وقیع کتاب الفکر الاسلامی الحدیث وصلتہ بالاستعمار الغربی کے نام سے لکھی تھی اور عالمِ اسلام میں اسی زمانے میں اس کا بڑا چرچا ہُوا تھا۔ فاضل مصنف نے جنھوں نے برلن یونیورسٹی اور ہامبوعگ یونیورسٹی سے فلسفہ اور علم النفس میں ڈاکٹریٹ کیا ہے اور ایک مدت تک جامعہ ازہر قاہرہ میں فلسفے کے پروفیسر بھی رہ چکے ہیں، اس کتاب میں جہاں جمال الدین افغانی، مفتی محمد عبدہٗ اور سر سید احمد خاں کے جدید افکار و نظریاتِ اسلامی پر الگ الگ ایک باب میں بحث و گفتگو کی ہے۔ انھوں نے ایک مستقل باب علامہ اقبال پر بھی لکھا ہے اور اس میں خطبات کی روشنی میں ہی علامہ کے افکارِ نو کا تفصیلی جائزہ لیا اور ان پر تبصرہ کیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ڈاکٹر محمد البہی شروع ہی میں لکھتے ہیں "اقبال کی یہ دقتِ نظر قابلِ داد ہے کہ انھوں نے جو کچھ لکھا ہے، جیسا کہ خطبات کے نام سے ظاہر ہے، اس کا مقصد فکرِ دینی کی اصلاح ہے نہ کہ دین کی اصلاح، کیونکہ دین جس کا مآخذ قرآن مجید ہے اس میں اصلاح کا کوئی سوال ہی نہیں ہوتا۔ البتہ دین کی حقیقت کو واضح کرنے

اور اس کی تعلیمات کو سمجھانے کے لیے ہر زمانے میں اظہار و بیان اور بحث و استدلال کے پیمانے اور اسالیب بدلتے رہے ہیں ۔ اس بنا پر اقبال نے کوشش کی ہے کہ جدید انسان کے انداز فکر و فہم کے مطابق دین اور اس کی تعلیمات کی تشریح و توضیح اس طرح کریں کہ مختلف اسباب کے ماتحت صدیوں سے مسلمانوں پر جو جمودِ ذہنی طاری ہو گیا ہے وہ دور ہو جائے اور اسلام پھر ایک نہایت فعال و متحرک اور انقلاب آفرین تحریک کی حیثیت سے منظرِ عام پر آجائے ۔ بے شبہ اقبال کی یہ کوشش بڑی مستحسن اور قابلِ قدر ہے ۔

اس کے بعد مصنف نے علامہ اقبال کے افکار کا نہایت مفصل تجزیاتی مطالعہ پیش کیا ہے اور اس پر تحسین و آفرین کرتے چلے گئے ہیں اور بعض مسائل میں جو بظاہر قابلِ گرفت ہو سکتے تھے، علامہ کی طرف سے دفاع بھی کیا ہے لیکن آخر میں نقد کے زیرِ عنوان انہوں نے خود چند اعتراضات کیے ہیں ۔ اس وقت ان اعتراضات کا ہی جائزہ لینا ہے ۔

رُوح کا ذِکر قرآن میں

ڈاکٹر محمد البہی کا ایک اعتراض یہ ہے کہ علامہ اقبال نے روح اور اس کے ملکات و قویٰ سے جو بحث کی ہے اس کے لیے علامہ نے استدلال قرآن مجید کی آیت وَیَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ سے کیا ہے ۔ ڈاکٹر محمد البہی کہتے ہیں ۔ " یہ استدلال غلط ہے ، کیونکہ آیت میں روح کا لفظ جو دو مرتبہ آیا ہے اس سے مراد روح یا نفس نہیں بلکہ قرآن ہے اور دلیل یہ ہے کہ اس آیت کے سیاق اور سباق میں قرآن کا ذکر موجود ہے ۔" ہمارے نزدیک یہ عجیب و غریب اعتراض ہے کیونکہ مفسرین فلاسفۂ اسلام اور صوفیائے کرام عام طور پر آیتِ متعلقہ میں لفظ روح سے مراد روح اور نفس ہی لیتے ہیں ۔ چنانچہ علامہ ابنِ قیم نے "کتاب الروح" میں شیخ اکبر نے فتوحاتِ مکیہ میں اور شاہ ولی اللہ الدہلوی نے

حجۃ اللہ البالغہ میں اور ہمارے استاد مولانا شبیر احمد عثمانی نے اپنے رسالے "الروح" میں روح کی حقیقت اور اس کے ملکات و اکتسابات پر جو دقیق بحث کی ہے اس کا مدار قرآن مجید کی اس آیت کو ہی بنایا ہے۔

ایک اعتراض یہ ہے کہ علامہ نے اجتہاد فقہی کے بلیے قرآنی آیت وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا سے استدلال کیا ہے وہ صحیح نہیں، کیونکہ وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا سے مراد جہاد فی سبیل اللہ ہے نہ کہ اجتہاد فقہی۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ علامہ نے اس آیت سے اجتہاد فقہی پر استدلال نہیں کیا۔ بلکہ ان کا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ اجتہاد کا مادۂ اشتقاق جہد ہے جس کے معنی کوشش کرنا ہیں اور یہ معنی اس لفظ کے تمام مشتقات مثلاً جہاد، مجاہد اور اجتہاد ان سب میں مشترک ہیں۔

فاضل مصنف کو علامہ سے یہ شکایت بھی ہے کہ وہ بعض اوقات قرآن مجید کے کسی لفظ یا کسی آیت کی ایسی فلسفیانہ یا علمی تفسیر کرتے ہیں جو تفسیر کے عام اور مروج انداز سے بعید ہوتی ہے مثلاً آیت يَمْحُو اللّٰهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهٗٓ اُمُّ الْكِتٰبِ میں ام الکتاب سے علامہ نے وہ زمانہ الٰہیہ مراد لیا ہے جو مکمل طور پر مجرد ہے اور جس میں نہ تجزی ہے اور نہ توالی، نہ انفصال ہے نہ تواصل ہمارے نزدیک فاضل مصنف کی یہ شکایت چنداں بے جا نہیں ہے، البتہ گزارش صرف اس قدر ہے کہ اگر یہ کوئی گناہ ہے تو "این گناہیست کہ در شہر شما نیز کنند"، اگر گولڈزیہر کی کتاب المذاهب التفسيرية دستیاب نہ ہو تو مولانا ابوالکلام آزاد کے ترجمان القرآن کا مقدمہ ملاحظہ فرمالیجیے۔ اس سے معلوم ہوگا کہ کس طرح ہر مفسر نے اپنے مکتبہ خیال کی روشنی میں قرآن کی تفسیر کی ہے۔

ایک اعتراض یہ ہے اور یہ بالکل درست ہے کہ علامہ نے فرقہ بہائیہ کو اسلامی فرقوں میں شمار کیا ہے، حالانکہ یہ فرقہ ایک مستقل مذہب کا حامل ہے، وہ نہ مسلمان ہے نہ ہندو، نہ عیسائی اور نہ یہودی۔ یہ فرقہ ایران میں پیدا ہوا تھا اور علامہ کی نظر سے

اس کا لٹریچر نہیں گزرا تھا۔ اس لیے علامہ کو اس بارے میں غلط فہمی ہوئی۔ عجیب اتفاق ہے شیخ محمد احمد ابو زہرہ جو عصرِ حاضر کے بلند پایہ محقق اور مصنف ہیں، انہوں نے بھی اپنی مشہور کتاب "المذاہب الاسلامیہ" میں فرقہ بہائیہ کا ذکر اسی غلط فہمی کی بناء پر کیا ہے۔

ایک اعتراض یہ ہے کہ علامہ نے قرآن مجید کی آیت هُوَ الْاَوَّلُ وَ الْاٰخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ کی تشریح اس طرح کی ہے کہ اس سے عقیدہ حلول کے اثبات کا شبہ پیدا ہوتا ہے لیکن پھر خود ہی لکھتے ہیں کہ نظریہ حلول کی تردید تو خود علامہ اقبال نے کی ہے اور اسے خارج از امکان قرار دیا ہے۔ البتہ یہ صحیح ہے کہ علامہ نے اس آیت سے وحدۃ الوجود پر استدلال کیا ہے، لیکن یہ علامہ کی خصوصیت نہیں بلکہ وحدۃ الوجود کے قائل سب ہی صوفیائے نے اس آیت کو اپنے دعوے کے لیے بطور دلیل پیش کیا ہے۔ لیکن وحدۃ الوجود سے مراد کیا ہے؟ علامہ نے اپنے خطوط اور مضامین میں اور ان کے شارح اور ترجمان خلیفہ عبدالحکیم اور سید نذیر نیازی نے اس کی تشریح و توضیح میں اس قدر لکھ دیا ہے کہ اب اس بارے میں کسی کو شک اور التباس نہیں ہونا چاہیئے چنانچہ خود ڈاکٹر محمد البہی وحدۃ الوجود کے منکر اور اس کے سخت مخالف ہیں، لیکن علامہ اقبال کے وفاع میں لکھتے ہیں:

کہا جاتا ہے کہ اقبال صوفی ہیں اور وحدۃ الوجود کے قائل ہیں، لیکن وحدۃ الوجود سے ان کی مراد اتحاد وجود نہیں ہے، وہ وجود مطلق میں فنائیت کے قائل نہیں بلکہ اشیا کے تشخصات و تعینات اور ان کی فردیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ وحدت الوجود کی نغمہ سرائی سے اقبال کا اصل مقصد یہ تھا کہ مسلمان جو عرصہ دراز سے احساس کمتری کا شکار ہو کر مایوسی اور ناکامی کی زندگی بسر کر رہے ہیں، ان میں یہ یقین اور اعتماد پیدا کر کے زندگی کی نئی روح اور امنگ پیدا کی جائے کہ ان کا وجود وجودِ مطلق کا نہ غیر ہے اور نہ اس سے منفصل، بلکہ اسی کا ایک جزو اور اس سے جڑا ہوا ہے۔ اس بناء پر زندگی اور اس کے مسائل کے بارے میں اس کا نقطہ نظر ہمیشہ ایجابی اور مثبت ہونا چاہیئے نہ کہ سلبی۔ ہم ڈاکٹر محمد البہی کی اس بات کو اس طرح ادا کر سکتے ہیں کہ انسان

Institute of Islamic Studies LIBRARY New Delhi-62

درحقیقت بحرِ ناپیدا کنار وجود میں ہے تو ایک قطرہ، لیکن علامہ اقبال غالب کی زبان میں اس سے اناالبحر کا نعرۂ مستانہ سننا چاہتے ہیں۔

ڈاکٹر محمد البھی کو یہ شکایت بھی ہے اور اس شکایت میں ہم بھی ان کے ساتھ ہیں کہ عالم اسلام میں جہاں کہیں بھی اصلاح و تجدید کے عنوان سے کوئی تحریک اٹھتی ہے علامہ بے تحاشا اور بے محابا خیر مقدم کرنے لگتے اور یہ نہیں دیکھتے کہ وہ تحریک اسلام کے مبادی اور اس کے اصولِ موضوعہ کے ساتھ مطابقت اور ہم آہنگی رکھتی ہے یا نہیں۔ چنانچہ انہوں نے بہائی اور بابی تحریک کو اسی جذبے کے ماتحت نظرِ استحسان سے دیکھا اور اس میں اس درجہ غلو کیا کہ اس تحریک کو محمد بن عبدالوہاب کی تحریک کا ایرانی ایڈیشن قرار دے دیا، علامہ نے یہی معاملہ ترکی کے شاعر متجدد ضیا کوک الپ اور مصطفےٰ کمال اتاترک کے ساتھ کیا، اول الذکر نے ترکی کی سماجی، مذہبی اور اقتصادی اصلاح کے لیے اپنے اشعار میں نہایت جوش و خروش سے جن خیالات کا برملا اظہار کیا اور مصطفےٰ کمال نے برسر اقتدار آنے کے بعد دستوری طور پر جو اصلاحات نافذ کیں، بے شبہ ان پر مغرب زدگی کی گہری چھاپ ہے اور ان کے (Anti Islam) ہونے سے انکار ممکن نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود علامہ ان دونوں کی مدح سرائی میں رطب اللسان ہیں اور ان کو ترکی میں طلوعِ سحر کی نشانی قرار دیتے ہیں۔ ڈاکٹر محمد البھی سوال کرتے ہیں کہ ایک طرف اقبال کی فرنگ کی مادی اور خدا ناشناس تہذیب پر سخت تنقید اور دوسری جانب ان کی فرنگی مآب اور ملحدانہ افکار و خیالات کی تمجید و تحسین! ان دونوں میں مطابقت کی کیا شکل ہو سکتی ہے؟

یہ اور اسی قسم کے دوسرے اعتراضات جو خطبات کے علاوہ شاعری پر بھی کیے گئے ہیں۔ ان کے جواب میں علامہ کی طرف سے ازراہ معذرت یہی کہا جا سکتا ہے کہ علامہ حرکتِ مسلسل اور عملِ پیہم کے دیوانے اور شیدائی تھے۔ افراد و اشخاص اور اقوام و ملل کے لیے زندگی اور ارتقائے حیات کا راز اسی کو جانتے تھے، چنانچہ خطبات پر جو پیش لفظ انہوں نے لکھا ہے اس کا آغاز اس جملے سے کیا ہے۔

(The Quran is a book which emphasises "DEED" rather than "IDEA")

علامہ صرف مسلمانوں کا نہیں بلکہ دنیا کے تمام انسانوں کا درد و غم اپنے دل میں رکھتے تھے۔ اس بنا پر جب وہ دیکھتے تھے کہ اقوام شرق و غرب سب پر ایک قسم کا سکونِ مرگ طاری ہے تو طبعی طور پر ان کو بڑا صدمہ اور رنج ہوتا تھا۔ پھر اگر سکونِ مرگ کے اس تالاب میں کسی شریر اور الھڑ بچّے کی کلوخ اندازی سے حرکت کی کوئی لہر پیدا ہوتی تھی تو بے ساختہ علامہ کے دل میں امنگ اور ولولے کی ایک موج اٹھتی تھی اور وہ بہت کچھ توقعات وابستہ کر لیتے تھے چنانچہ یورپ میں فاشزم کی ایک حرکت مسولینی کی شکل میں پیدا ہوئی اور سنٹرل ایشیا میں کمیونزم اور سوشلزم کا دھماکہ انقلاب روس کی صورت میں پیدا ہوا تو علامہ ادھر متوجہ ہو گئے اور اسے بہ نظر استحسان دیکھنے لگے، لیکن ان کا یہ فوری تاثر ہوتا تھا جس کا اظہار وہ شعر کی زبان سے بھی کر دیتے تھے، لیکن وقت کے گزرنے کے ساتھ ساتھ جب یہ تحریکیں اپنے مضمرات اور مقاصد کے ساتھ آگے بڑھتیں اور اپنے اصل رنگ و روپ میں نمایاں ہوتیں اور علامہ کو ٹھنڈے دل و دماغ سے ان کے مطالعے کا موقع ملتا تو اب علامہ تنقید کے نشتر سے ان پر عمل جراحی کرتے اور ان کا کھرا کھوٹا سب دنیا کے سامنے پیش کر دیتے۔ بس یہی معاملہ ترکی میں ضیا کوک الپ کی شاعری اور کمال اتاترک کی اصلاحات کے ساتھ پیش آیا۔ اس لیے کسی تحریک سے متعلق علامہ کی اصل رائے وہ ہے جو اس تحریک کے نشیب و فراز کو جانچنے اور پرکھنے کے بعد بالکل اخیر میں ظاہر کی ہے، نہ کہ وہ جس کا اظہار تحریک کے بالکل آغاز میں کیا ہے۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ جب یہ خطبات پڑھے گئے اور جب ان کا ترجمہ ہوا ان دونوں میں کئی برسوں کا زمانہ حائل ہے۔ اس درمیانی مدت میں حالات بہت کچھ بدل گئے اور کچھ نئے تجربات اور حالات سامنے آئے تو علامہ نے سید نذیر نیازی کے بیان کے مطابق خطبات پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس کی اور اسلامی فکر کی تشکیل جدید پر ایک نئی اور مبسوط کتاب لکھنے کا ارادہ کیا لیکن سخت افسوس ہے کہ علامہ کی شدید علالت کے باعث یہ کام سرانجام نہ ہو سکا۔

اب یہاں ایک بات بطور لطیفہ کے بھی سُن لیجیے ۔ ۱۹۲۷ء و ۱۹۲۸ء میں جب راقم الحروف اورینٹیل کالج میں تعلیم کے سلسلہ میں لاہور میں مقیم تھا تو اس زمانے میں وقتاً فوقتاً اپنے عزیز دوست ڈاکٹر عبداللہ چغتائی کی ہمراہی میں علامہ کی خدمت
۸ حاضر ہوتا رہتا تھا، چغتائی صاحب کو علامہ کے ہاں بڑا درخور حاصل تھا اور وہ ان سے بڑے بے تکلف تھے۔ علامہ کا ہمیشہ کا معمول تھا کہ چغتائی صاحب کو دیکھتے ہی بغیر علیک سلیک کے فوراً پنجابی زبان میں کہتے۔ " کہو جی ماسٹر جی! کیہہ گل اے ۔" میں دیوبند کا فارغ التحصیل اور مولانا محمد انور شاہ کشمیری کا تلمیذ خاص تھا۔ اس رشتے سے علامہ مجھ ناچیز پر بھی بڑی شفقت فرماتے اور التفاتِ خاص کے ساتھ گفتگو کرتے تھے۔ انہی دنوں میں علامہ نے امام رازی کی کتاب " المباحث المشرقیہ " کے دو باب جو زمان و مکان پر ہیں ان کا اردو ترجمہ مجھ سے کرایا تھا اور اس سے خوش ہو کر انعام دیا تھا۔ (اس واقعہ کا ذکر ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی نے اپنے ایک مضمون بعنوان اقبال اور سید سلیمان ندوی مطبوعہ سہ ماہی مجلہ اقبال لاہور مورخہ اپریل ۱۹۵۶ء میں کیا ہے) بہر حال جب حاضر ہوتا تھا۔ علامہ مختلف علمی مسائل اور خصوصاً عالم اسلام کی مختلف تحریکات پر گفتگو فرماتے تھے۔ ایک دن پوچھا: " آپ کے نزدیک مستقبل میں عالم اسلام کی ذہنی قیادت کونسا ملک کرے گا؟" میں نے کہا: " میں کیا عرض کر سکتا ہوں۔" فرمایا: " میرے نزدیک مصر عالم اسلام کی ذہنی قیادت کا فریضہ انجام دے گا۔" میں فوراً سمجھ گیا کہ چونکہ مصر میں جمال الدین افغانی، مفتی محمد عبدہٗ اور سید رشید رضا ایسے بلند پایہ مفکرین اسلام پیدا ہو چکے تھے اس لیے علامہ مصر سے زیادہ متاثر ہیں، تاہم میں نے جرأت کی اور عرض کیا: " مگر قبلہ! مصر تو تہذیب فرنگ میں ڈوبا ہوا ہے۔" فوراً ارشاد ہوا: " اس سے آپ نہ گھبرایئے، یہ اس لیے اچھا ہے کہ تہذیب فرنگ کے معائب اور نقائص کا ان کو خود براہ راست عملی تجربہ ہو جائے گا۔ آزاد ہونے کے بعد مصر میں جب اسلامی قومیت کا جذبہ پیدا ہو گا تو وہ فرنگی تہذیب کا لبادہ اتار پھینکیں گے اور

ان کی تہذیب خالص اسلامی تہذیب ہو جائے گی۔" اس واقعے سے اندازہ ہوگا کہ عالم اسلام میں اس وقت جو تحریکیں پیدا ہو رہی تھیں علامہ انہیں کس نظر سے دیکھتے اور ان سے باوجود ان کی اپنی اندرونی خرابیوں کے کیسی کیسی توقعات قائم کر لیتے تھے۔

جنّت اور دوزخ

اب آخر میں ہم اس اعتراض کو لیتے ہیں جو اس سلسلے کا واقعی سب سے بڑا اور اہم اعتراض ہے اور جس نے برِصغیر میں اور اس سے باہر بہت سے لوگوں کو چونکا دیا ہے۔ یہ اعتراض ان خیالات پر ہے جو علامہ نے جنت اور دوزخ کے بارے میں ظاہر کیے ہیں۔ اس میں تو کسی قسم کا شک و شبہ نہیں ہو سکتا کہ قرآن مجید میں جنت اور دوزخ کو ان اعمال کی جزا اور سزا فرمایا گیا ہے جو انسان نے دنیوی زندگی میں کیے ہیں اور اقبال کا اس حقیقت پر ایسا ہی ایمان ہے جیسا کہ خدا اور نبوّت پر ہے مگر اب حسبِ ذیل تین سوالات پیدا ہوتے ہیں۔

۱۔ جنت کی نعمتیں اور دوزخ کی تکلیفیں مادی اور جسمانی ہیں یا روحانی اور معنوی۔

۲۔ دوزخ کا وجود دائمی ہوگا یا موقت اور محدود۔

۳۔ جنت میں عمل ہوگا یا نہیں اور صرف فرصت ہوگی۔

اب ہم ترتیب وار ہر سوال کا جواب عرض کرتے ہیں۔

۱۔ بعث بعد الموت اور جزائے اعمال پر بحث کرنے کے بعد علامہ کہتے ہیں "جہاں تک فلسفے کا تعلق ہے ہم اتنا ہی کہہ سکتے ہیں کہ انسان کے ماضی پر غور کیجیے تو یہ امر غیر اغلب نظر آتا ہے کہ انسان کی ہستی کا سلسلہ جسم کی ہلاکت کے ساتھ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے۔" اس طرح اپنا عقیدہ یوم آخرت و جزائے اعمال کا اثبات فلسفے سے کرنے کے بعد اب سوال یہ ہے کہ جزائے اعمال کی شکل کیا ہوگی؟ اس کے متعلق قرآن مجید کی دو آیتوں کو نقل اور ان سے استدلال کے بعد علامہ لکھتے ہیں

"جنت اور دوزخ احوال ہیں، مقامات نہیں"۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ علامہ جنت اور دوزخ کے منکر نہیں ہیں، البتہ ان کی جو صفات قرآن میں بیان کی گئی ہیں ان کا بیان وہ تمثیلی مانتے ہیں اور ان سے ان کے لفظی معنی مراد نہیں لیتے اور یہ خیال بالکل صحیح ہے، ہرگز قابلِ اعتراض نہیں، کیونکہ جیسا کہ پہلے لکچر کے شروع میں ہم کہہ آئے ہیں، وہ تمام آیات قرآنی جن میں مابعدالطبیعاتی حقائق بیان کیے گئے ہیں وہ آیات متشابہات میں داخل ہیں اور یہ طے شدہ ہے کہ ان آیتوں میں جن چیزوں کا بیان ہوتا ہے، مثلاً صفات باری تعالےٰ، عرش و کرسی، حشر و نشر، وہ بیان محض تمثیلی (Allegorical) ہوتا ہے نہ کہ لفظی اور لغوی (Literal) چنانچہ شیخ اکبر اور حضرت شاہ ولی اللہ نے جزا اور سزا کی جو تشریح کی ہے اس سے بھی یہی ثابت ہوتا ہے کہ ثواب و عذاب ارواح کے احوال ہیں۔ البتہ یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ قرآن میں جنت اور دوزخ کا بیان مع ان کے مشتملات و خصائص کے جس بسط و تفصیل اور تکرار کے ساتھ ہے اس سے یہ صاف ظاہر ہے کہ جنت اور دوزخ صرف احوال نہیں بلکہ مقامات بھی ہیں اور شیخ اکبر اور شاہ ولی اللہ بھی یہی فرماتے ہیں۔ جیسا کہ سید نذیر نیازی نے اپنے تشریحی نوٹ میں لکھا بھی ہے اس بنا پر ہمارا خیال ہے کہ علامہ نے جہاں لکھا ہے

(Heaven and Hell are states not localities) وہاں ان کو آخر میں (only) کا لفظ بھی لکھنا چاہیئے تھا اور کیا عجب ہے کہ علامہ اگر خطبات پر نظر ثانی کرتے جس کا وہ ارادہ کیے ہوئے تھے تو ایسا کر بھی دیتے۔

۲۔ اب آیئے دوسرے سوال پر غور کریں یعنی یہ کہ دوزخ دائمی ہے یا موقت اور محدود؟ علامہ کی صاف رائے یہ ہے کہ دوزخ ابدی نہیں، بلکہ فناپذیر ہے۔ علامہ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید میں دوزخ کے لیے جہاں کہیں خلود کا لفظ آیا ہے وہاں اس سے مراد دوام اور ہمیشگی نہیں ہے، بلکہ ایک طویل مدت مراد ہے۔ علامہ نے یہ صحیح کہا ہے کہ لغت میں خلود کا لفظ دوام اور طویل مدت دونوں

کے لیے استعمال ہوتا ہے، لیکن جہاں تک اصل مسئلے کا تعلق ہے، گزارش یہ ہے کہ اگرچہ علمائے اسلام کی اکثریت دوزخ کی ابدیت کی قائل ہے۔ لیکن علماء کی ایک جماعت جن میں صحابہ کرام، تابعین عظام اور محدثین میں علامہ ابن قیم، حافظ ابن تیمیہ اور ایک زیدی یمنی عالم شیخ مقبلی بھی شامل ہیں اس رائے کے مخالف ہیں۔ چنانچہ مولانا سید سلیمان ندوی (سیرت النبی جلد ۴ صفحہ از ۱۷۹ تا ۱۸۷) کیا دوزخ کی انتہا ہے؟ کے زیرِ عنوان رقمطراز ہیں:

"دوزخ جو عتابِ الٰہی کا گھر ہے کیا ہمیشہ آباد رہے گا؟ اللہ تعالےٰ کی رحمت عمومی کے قائلوں کے نزدیک اس کا جواب نفی میں ہے۔ ان کا خیال ہے کہ اللہ تعالےٰ کی مقررہ مدت دراز کے بعد ایک دن جہنم کی آگ رحمتِ الٰہی کے چھینٹوں سے سرد ہو جائے گی (حدیث صحیح میں ہے: اللہ تعالےٰ فرماتا ہے: جنت میری رحمت ہے اور دوزخ میرا عذاب ہے۔ اس کے ساتھ ہی حدیث صحیح میں وارد ہے کہ جب اللہ تعالےٰ نے مخلوقات کا فیصلہ کیا اسی وقت اس نے عرش کے اوپر لکھ دیا رحمتی سبقت غضبی میری رحمت میرے غضب سے سبقت لے گئی ہے۔"

اب اگر دوزخ جو اس کے غضب کا مظہر ہے اس کی جنت ہی کی طرح دائمی اور ابدی ہو تو اس کا غضب اس کی رحمت پر سبقت لے جاتا ہے یا برابر ہو جاتا ہے اور اس کا تخیل بھی اس رحمٰن و رحیم کی نسبت نہیں ہو سکتا۔

حق کیا ہے؟ اس کا علم تو خدا کے سوا اور کسی کو ہو سکتا ہے لیکن علامہ کی برأت کے لیے یہ بات کافی ہے کہ خلودِ نار سے انکار کے عقیدہ میں وہ تنہا نہیں ہیں اور صحابہ کرام، تابعین عظام اور علمائے کرام کی ایک موقر جماعت گو مختصر ہی، ان کے ساتھ ہے اور یہ سب کچھ اس لیے ہے کہ علامہ کے دل و دماغ پر رحمتِ خداوندی کے تصور کا غیر معمولی غلبہ ہے۔

۳: اب رہا تیسرا اعتراض، علامہ لکھتے ہیں: "اس لحاظ سے دیکھا جائے تو جہنم کوئی ہاویہ نہیں بلکہ وہ درحقیقت تادیب کا ایک عمل ہے تاکہ جو خودی سخت

ہوگئی ہے وہ پھر رحمت خداوندی کی نسیم جانفزا کا اثر قبول کر سکے۔ لہٰذا جنت بھی لطف و عیش اور آرام و تعطل کی کوئی حالت نہیں۔ زندگی ایک ہے اور مسلسل! اور انسان بھی اس ذاتِ لامتناہی کی نو بہ نو تجلیات کے لیے جس کی ہر لحظہ ایک نئی شان ہے، ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا۔ (خطبۂ چہارم اردو ترجمہ سید نذیر نیازی ص ۱۸۶)

اس عبارت سے ثابت ہوتا ہے کہ علامہ کے نزدیک جہنم عذاب کی جگہ نہیں بلکہ ایک اصلاحی اور تادیبی تجربہ (Correiriom experiment) ہے اور اسی طرح جنت عیش و آرام اور راحت و سکون کا مقام نہیں بلکہ ایک اعلے اور ترقی یافتہ انا انائے مطلق و لامتناہی سے قرب و اتصال حاصل کرنے کی غرض سے جو پیش قدمی کرتا چلا جا رہا ہے جنت اس کی ایک منزل ہے۔ اس سے انکار ممکن نہیں ہے کہ علامہ نے جو کچھ کہا ہے مذاقِ عام کے خلاف ہے لیکن ابھی فیصلہ کرنے میں جلدی نہ کیجیے۔ اگر آپ اسلامی افکار کی تاریخ اور صوفیانہ لٹریچر خصوصاً حضرت شیخ اکبر محی الدین بن عربیؒ حضرت مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی اور خواجہ محمدؒ معصوم نقشبندی کے ارشاد و ملفوظات اور مکتوبات کا مطالعہ دقتِ نظر سے کریں تو آپ کو ان میں ایسی عجیب و غریب باتیں نظر آئیں گی کہ آپ انگشت بدنداں ہو کر رہ جائیں گے۔ لیکن علمائے شریعت ان کو عالمِ سکر کے احوال و مقامات اور وارداتِ روحانی و قلبی کہہ کر نظر انداز کر جاتے ہیں۔ اس بنا پر علامہ نے یہاں کوئی ایسی اور انوکھی بات نہیں کہی جو وہ یا اس جیسی بات علمائے حق یا معتمد و مستند صوفیائے کرام میں سے کسی نے نہ کہی ہو۔ چنانچہ جہنم ہی کو لیجیے، مولانا سید سلیمان ندوی نے سیرت النبیؐ جزء ۴ میں ایک مستقل طویل باب دوزخ کے عنوان سے لکھا ہے۔ اس باب میں ایک ذیلی عنوان ہے "دوزخ قیدخانہ نہیں شفاخانہ ہے"۔ اس ذیلی عنوان کے ماتحت لکھتے ہیں۔

"جن کو ہم اصطلاحِ شرعی میں گناہ اور ان کے نتائج کو عذاب کہتے ہیں علمیہ

نتائج آتش دوزخ اور اس کے شدائد و آلام کی صورت میں ظاہر ہوں گے اور جن کا منشا یہ ہوگا کہ روح انسانی اپنی غلط کاریوں کے نتائج بد کو دور کرنے کے لیے جدوجہد میں مصروف ہوگی اور جو نہی وہ ان سے عہدہ برآ ہوگی خدا کی رحمت سے سرفرازی پا کے اس عذاب سے نکل کر اپنی موروثی بہشت میں داخل ہوگی۔" اس دعوے کے بعد سید صاحب نے بطور استدلال چند آیاتِ قرآنی اور احادیث صحیحہ پیش کی ہیں اور ان سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ گویا دوزخ بھی ایک نعمت اور رحمتِ خداوندی کا ایک مظہر ہے۔

اب جنت کے معاملے پر غور کیجئے۔ ڈاکٹر محمد البھی کو شدید اعتراض ہے کہ اقبال نے یہ کہہ کر کہ زندگی مسلسل ہے اور انسان جنت میں بھی جدوجہد جاری رکھے گا، دُنیا اور آخرت دونوں کو ایک کر دیا، کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہوئے کہ انسان دنیا میں جس طرح مکلف بالاعمال ہے ایسے ہی آخرت میں مکلف بالاعمال ہوگا۔ حالانکہ اسلامی تعلیمات کی رُو سے دُنیا عمل کرنے کی جگہ ہے اور جنت اس عمل کا پھل کھانے کا مقام ہے۔ وہاں فرصت اور فراغت ہی ہوگی اور کسی قسم کی تکلیفِ اعمال نہ ہوگی۔ اور اس کے بعد اپنی تائید میں متعدد آیات نقل کی ہیں۔

ہم عرض کرتے ہیں کہ انسان جو جدوجہد یا عمل کرتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ عمل ہے جو انسان کسی تکلیفِ شرعی کے ماتحت کرتا ہے جس پر قانون مجازات و مکافات کا اطلاق ہوتا ہے اور دوسری قسم عمل کی وہ ہے جو کسی تکلیفِ شرعی کے ماتحت نہیں کرتا، بلکہ صرف اپنے دل کے تقاضے اور جذبۂ عشق و محبت کے زیرِ اثر کرتا ہے۔ جہاں تک پہلے قسم کے اعمال کا تعلق ہے، اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان کا سلسلہ مادی جسم کے ختم ہونے کے ساتھ ختم ہو جائے گا اور علامہ بھی اس کے منکر نہیں ہیں، لیکن موت کے بعد جب روحِ مجرد باقی رہ جائے گی تو علامہ فرماتے ہیں کہ اس کی سعی و عمل کا سلسلہ برابر جاری رہے گا۔ لیکن یہ سعی کسی تکلیفِ شرعی کا نتیجہ نہیں ہے، بلکہ اس کا باعث وہ جذبۂ ارتقائے

روحانی ہے جو ذاتِ مطلق کے ساتھ عشق و محبت بے لوث پر مبنی ہے۔ اس بنا پر ڈاکٹر محمد البھی کا یہ کہنا درست نہیں کہ علامہ کے خیال کے مطابق دنیا اور آخرت میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا۔ اب رہا علامہ کا یہ کہنا کہ جنت تعطل اور سکون کی جگہ نہیں ہے، بلکہ وہاں بھی روح کی جدوجہد ارتقاء باقی رہتی ہے تو اس سلسلے میں ہم مولانا سید سلیمان ندوی کا ایک طویل اقتباس نقل کرتے ہیں جس سے علامہ کا نظریہ زیادہ واضح اور مدلل ہو گا۔

مولانا سیرت النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ج ۴ میں جنت کے باب میں ایک ذیلی عنوان "جنت ارتقائے روحانی ہے" کے ماتحت لکھتے ہیں۔

"مادی و جسمانی خلقت و فطرت کی لاکھوں برس کی تاریخ سے یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ مادے نے لاکھوں برس کے تغیرات کے بعد اس انسانی جسمانیت تک ترقی کی ہے۔ وہ پہلے جماد تھا پھر نباتات کی شکل میں آیا پھر حیوان کا قالب اختیار کیا پھر جسم انسانی کی شکل میں نمودار ہوا۔ یہ مادیت کی معراجِ ترقی ہے۔ لیکن انسانیت کا دوسرا رخ جو روحانیت سے عبارت ہے، ہنوز اپنے آغاز طفولیت میں ہے۔ کیا اس پر بھی اسی ارتقائی دور کے مدارج نہیں آئیں گے؟ ایک مادہ پرست صرفِ بامِ ارتقاء تک زینہ بہ زینہ چڑھ کر ٹھہر جاتا ہے لیکن مذہب اس سے بھی آگے لے چلتا ہے اور یہاں سے اڑ کر وہ سقفِ آسمان تک پہنچتا ہے اور ملکوتیت کی سرحد کی ترقی شروع کرتا ہے۔ قرآنِ پاک کی ان آیتوں پر غور کرنے سے اس نظریے کے اشارات ملتے ہیں:

الَّذِينَ يَرِثُونَ الْفِرْدَوْسَ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وہ لوگ جو فردوس کے وارث ہوں گے وہ اس میں ہمیشہ رہیں گے۔"

فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (المومنون)

لیکن یہ ترقی یہیں تک پہنچ کر رک نہیں جائے گی، بلکہ آگے بھی ہو گی۔ اس لیے جس طرح ماں کے پیٹ کی تنگ و تاریک دنیا میں زیست و حیات

کے کچھ قواعد تھے۔ پھر عالم کی اس سے بھی وسیع تر دنیا میں اس نے قدم رکھا جہاں ترقی وحیات کے دوسرے ہی اصول ہیں۔ اسی طرح اس دنیائے مادی سے نکل کر اس وسیع تر دنیا میں قدم رکھے گا۔ جہاں ترقی وسعادت کے دوسرے ہی اصول ہوں گے۔ . . . . صدہا ہزار سال کے بعد قیامت سے اس دوسری نوع ملکوتی کا ظہور رہو گا۔

یہاں مسئلہ ارتقاء کا دوسرا اصول سامنے آتا ہے جس کو بقائے اصلح کہتے ہیں کہ ان مدارج ترقی کے اثنا میں ہزاروں وہ نوعیں فنا ہوتی رہتی ہیں جن میں آگے بڑھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی اور وہ ہی باقی رہ جاتی ہیں جن میں آئندہ بقا کی پوری استعداد ہوتی ہے۔ جس طرح پچھلی استعداد سے آئندہ کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ اسی طرح اس دوسری ملکوتی نوع کی استعداد انہی کو ملتی ہے جن کے اندر اپنی پچھلی مادی وجسمانی زندگی میں اس کی استعداد پیدا ہو چکی تھی۔ دوزخ کے درجے ان لوگوں کے مقامات ہیں جو گویا ہنوز جمادی ونباتی وحیوانی منزلوں میں ہیں اور ممکن ہے وہ اس دارالامتحان میں اپنی استعداد کی کمی کے بقدر رہ کر آگے کی استعداد پیدا کر لیں اور ملکوتیت کی ترقی حاصل کر سکیں۔

بہشت کے مختلف مدارج، ان کی استعدادوں کے مقامات ہیں جو اپنی پہلی ہی زندگی میں اس ترقی کی استعداد پیدا کر چکے تھے، لیکن یہاں پہنچ کر بھی ان کی روحانی ترقی کا دروازہ بند نہ ہو گا، بلکہ وہ بقدر استعداد تکمیل کے مدارج طے کرتے چلے جائیں گے۔ شاید اسی لیے اللہ تعالےٰ نے فرمایا،

فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ ان بہشتیوں کے لیے نہ ختم ہونے والی مزدوری ہے۔

ایک دوسری آیت میں ہے کہ نشاۃ ثانیہ میں اہلِ ایمان کے آگے پیچھے، دائیں بائیں نور ہو گا۔ پھر بھی دعا کریں گے کہ اے پروردگار ہمارے نور کو کامل کر دے اور تو ہم کو معاف فرما دے، تو ہر شے پر قدرت کا ملہ رکھنے

والا ہے۔ (سورۃ تحریم) مومنوں کے لبوں پر اللہ کے بخشے ہوئے نور کی مزید تکمیل اور اتمام کی دُعا اُدھر اشارہ کر رہی ہے کہ اہلِ بہشت کے مدارج میں ترقی ہوتی رہے جس کا اقتضا خدا کی ربوبیت کا منشا ہے۔"

اب علامہ اور مولانا سید سلیمان ندوی دونوں کے بیانات کا تقابلی مطالعہ کیجئے تو یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ اگرچہ مولانا نے گفتگو فلسفۂ قدیم کی روشنی میں کی ہے اور علامہ نے فلسفۂ جدید کی زبان میں اظہارِ خیال فرمایا ہے، لیکن حاصل اور لبِ لباب دونوں کا ایک ہی ہے۔ اس لیے علامہ اپنے معترضین کو خطاب کر کے کہہ سکتے ہیں کہ:

اور میخانہ نشیں چور بنائے نہ گئے
ہم دھرے جاتے ہیں ناحق کہیں آئے نہ گئے

ہندوستان کے بعض فاضل نے علامہ پر ایک یہ اعتراض بھی کیا ہے کہ علامہ نے تیسرے خطبے میں زمان و مکان کی بحث کے سلسلہ میں ایک حدیث قدسی نقل کی ہے "لا تسبو الدھر فان الدھر انا تم زمانہ کو برا بھلا مت کہو، کیونکہ زمانہ تو میں ہوں۔" اور اس کے بعد علامہ نے لکھا ہے: حکمائے اسلام اور حضرات صوفیا کو زمانے کے مسئلے سے بڑی دلچسپی تھی کچھ تو اس لیے کہ قرآن میں گردش روز و شب کا شمار آیات الہیہ میں کیا گیا ہے اور کچھ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مذکورہ بالا حدیث میں ذات الہیہ کا مرادف دہر کو ٹھہرایا گیا ہے۔ اس کے بعد فرماتے ہیں: غالباً یہی وجہ تھی کہ بعض اکابر صوفیا نے لفظ دہر سے طرح طرح کے صوفیانہ نکتے پیدا کیے ہیں؟ ابنِ عربی کہتے ہیں،" دہر اللہ تعالےٰ کے اسمائے حسنہ میں سے ہے۔" اور اسی طرح امام فخر الدین رازی نے بھی تفسیر کبیر میں لکھا ہے کہ بعض صوفی بزرگوں نے انہیں لفظ دہر، دہور اور دہار کے ورد کی تلقین کی تھی۔

معترضین نے اس عبارت کا مطلب یہ سمجھا ہے کہ علامہ خود بھی ذاتِ الہیہ

پر لفظ دہر کے اطلاق کے قائل تھے، حالانکہ عربی زبان کا ایک نکتہ شناس جانتا ہے کہ اگر اس حدیثِ قدسی کو صحیح مان بھی لیا جائے تو اس کا مطلب بجز اس کے کوئی اور نہیں ہے کہ لوگوں کی عام عادت ہے کہ جب کوئی امر ان کی توقع اور خواہش کے خلاف پیش آتا ہے تو وہ زمانہ کو برا بھلا کہنے لگتے ہیں، اس حدیث میں ان کو ایسا کرنے سے منع فرمایا گیا اور بتایا گیا ہے کہ زمانہ کیا چیز ہے؛ جن افعال کو تم زمانے کی طرف منسوب کرتے ہو درحقیقت وہ افعال تو میرے ہیں۔ اس لیے ان افعال کی وجہ سے زمانے کو سب وشتم کرنا بالواسطہ مجھے سب وشتم کرنا ہے۔ حدیث کے معنی اس قدر واضح ہیں کہ ان سے انکار ممکن نہیں ہے۔ اس بنا پر اگر ابن عربی نے دہر کو اللہ تعالےٰ کے اسمائے حسنیٰ میں شمار کیا ہے یا امام رازی کے بقول اگر بعض صوفیا نے ان کو دہر، دہور اور دہار کے ورد کی تلقین کی تھی تو ہماری رائے میں انہوں نے بڑی غلطی کی اور خود علامہ اقبال بھی اس کے قائل نہیں ہیں۔ چنانچہ اسی خطبے میں متکلمین، اسلامی فلاسفہ اور مغربی مفکرین کے نظریۂ زمان پر بحث کرنے کے بعد بھی علامہ خاص طور پر کہتے ہیں۔ "یہ کیسے ممکن ہے کہ زمان جوہری کا اطلاق ذاتِ الٰہیہ پر کیا جائے۔"

اجتہاد کے متعلق اقبالؒ کا نقطۂ نظر

آج تو اجتہاد کا لفظ بچے بچے کی زبان پر ہے اور عالم اسلام میں ہر جگہ اس کی اہمیت و ضرورت کا شدید احساس پایا جاتا ہے اور بعض اسلامی ممالک میں اس پر کام شروع بھی ہو گیا ہے۔ مثلاً اس سلسلے میں پہلی ضرورت اس بات کی تھی کہ فقہائے اربعہ کے مسالک فقہ کا کامل، ان کے دلائل و براہین کا یکجائی اور تقابلی مطالعہ کیا جائے۔ اصولِ فقہ کی از سرِ نو ترتیب و تدوین کی جائے، فقہ کے جو ماخذ ہیں ان کا مفصل مطالعہ کیا جائے، اور فقہائے اربعہ کے علاوہ اور بھی متعدد نامور فقہا تھے۔ مثلاً امام اوزاعی، سفیان ثوری اور ابنِ حزم وغیرہ جن کا مسلک فقہ رائج نہ ہو سکا۔ ریسرچ کے ذریعے ان تمام مسالک فقہ کو مرتب و مدوّن کیا جائے۔ اجتہاد کی راہ ہموار کرنے کی غرض سے ان تمام کاموں کا ہونا ضروری تھا اور خوشی کی بات یہ ہے کہ آج یہ سب کام عالم اسلام کے مختلف حصوں میں انجام پذیر ہو رہے ہیں۔ چنانچہ مراکو، سعودی عربیہ اور کویت، تینوں ملکوں نے بصرفِ زرِ کثیر الموسوعۃ الفقہیۃ یعنی فقہ کی انسائیکلو پیڈیا مرتب و مدوّن کرنے کا پروگرام بنایا اور کام شروع کر دیا۔ اول الذکر دو حکومتوں کا کام تو نہیں معلوم کس مرحلے میں ہے۔ لیکن کویت نے پیشقدمی دکھائی اور ۱۸ / ۲۰ جلدوں میں ان کا کام ختم ہونے کے قریب ہے۔ اصولِ فقہ پر سب سے زیادہ اور محققانہ کام مصر میں ہوا ہے اور برابر جاری ہے۔ فقہ کے ماخذِ اربعہ قرآن و سنت اور اجماع و قیاس کے علاوہ اور بھی نمبر ۲ کے ماخذ ہیں۔ مثلاً استحسان، استعجاب حال مصالحِ مراسلہ یعنی (Public interest)

استعلام، عرف و عادت اور تغیر احوال و ظروف۔ مصر میں ان سب پر الگ الگ ضخیم اور جامع کتابیں چھپ گئی ہیں اور ان کا سلسلہ برابر جاری ہے۔ پھر چونکہ مصر میں اسلامی قانون پر کام کرنے والے حضرات فقہ اسلامی میں مہارت کے ساتھ دنیا میں جدید ترقی یافتہ ممالک کے دساتیر و قوانین سے بھی براہ راست واقف اور ان کے عالم ہیں، اس بنا پر انہوں نے اسلامی قوانین کا برطانیہ، فرانس، امریکہ اور روس وغیرہ ممالک کے قوانین کے ساتھ تقابلی مطالعہ بھی کیا ہے اور اس موضوع پر بڑی قابلِ قدر کتابیں لکھی ہیں۔ موجودہ زمانے کے سب سے زیادہ اہم مسائل یہی تین قسم کے ہیں، سماجی، اقتصادی اور سیاسی، ان تینوں قسم کے مسائل پر عربی، انگریزی اور بعض اور زبانوں میں انفرادی امور پر بعض بڑی اچھی کتابیں لکھی ہیں۔ اس کے علاوہ بعض مستقل ادارے ہیں جو اجتماعی طور پر ان موضوعات پر دادِ تحقیق دے رہے ہیں، مثلاً جدہ سعودی عربیہ کی کنگ عبدالعزیز یونیورسٹی میں (International Centre for Research in Islamic Economics. ایک نہایت عظیم الشان ادارہ ہے جو بڑی باقاعدگی اور لگن سے کام کر رہا ہے اور اب تک اپنے سہ ماہی میگزین کی متعدد کتابیں چھاپ چکا ہے اور اس موضوع پر متعدد بین الاقوامی سیمینار منعقد کر چکا ہے۔ پھر پاکستان میں ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن نے پانچ ضخیم جلدوں میں جو مجموعہ قوانین اسلام شائع کیا ہے وہ بھی اسی سلسلہ کی ایک زنجیرِ طلائی ہے اور بڑی قابلِ قدر ہے۔

اس گزارش کا مقصد یہ ہے کہ عالم اسلام میں اس وقت اسلامی قوانین کی تدوینِ جدید کے لیے جتنی انفرادی اور اجتماعی کوششیں ہو رہی ہیں یہ سب در حقیقت علامہ اقبال کے خواب کی تعبیریں ہیں۔ اس لیے اگر آج وہ حیات ہوتے تو اس پر مسرور ہونے کا حق ان سے زیادہ اور کسے ہوتا ... وہ کہتے تھے:

گئے دن کہ تنہا تھا میں انجمن میں
یہاں اب میرے رازداں اور بھی ہیں

اس کی داد دینی چاہیئے کہ ایک ایسے دورِ جمود و تعطّل ذہنی میں جبکہ لوگ اجتہاد کا لفظ زبان سے نکالتے ہوئے ڈرتے تھے کہ کہیں ان پر آزاد خیالی کا لیبل نہ لگ جائے، علامہ نے اپنی چشمِ بصیرت سے آنے والے زمانے کو دیکھ لیا، چنانچہ انہوں نے مولانا سید سلیمان ندوی اور صوفی غلام مصطفٰے کو جو خطوط لکھے ہیں، ان میں انہوں نے اپنے اس یقین کا اظہار کیا ہے کہ وہ زمانہ جلد آ رہا ہے جب مسلم ممالک طوقِ غلامی سے آزاد ہو کر اپنی اپنی حکومتیں لے کر بیٹھیں گے اور دنیا کی دوسری مملکتوں کے ساتھ استحکام اور عروج و ترقی کے میدان میں مسابقت کرنے پر مجبور ہوں گے۔ اس وقت سائنس اور ٹیکنالوجی کی غیر معمولی اور حیرت انگیز ترقیات کے عہد میں سینکڑوں، ہزاروں ایسے جدید مسائل پیدا ہوں گے جن کا حل اجتہاد کے بغیر ناممکن ہوگا۔ علامہ کے عہد میں مسلمانوں کے مذہبی طبقے پر جو جمودِ ذہنی طاری تھا علامہ کو اس پر شدید رنج اور صدمہ تھا۔ صوفی غلام مصطفٰے تبسم کے نام ایک خط میں اپنے دردِ دل کا اظہار اس طرح کرتے ہیں:

"ہندوستان میں عام حنفی اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد کے تمام دَرْوازے بند ہیں۔ میں نے ایک بہت بڑے عالم کو یہ کہتے سُنا ہے کہ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا نظیر ناممکن ہے"، پھر فرماتے ہیں۔ "مذہبِ اسلام اس وقت زمانہ کی کسوٹی پر پرکھا جا رہا ہے۔"

اجتہاد سے علامہ کا مقصد اس سے بہت بلند تھا جو آج کل عموماً مسلمانوں کے ذہن میں ہے۔ اسی خط میں آگے چل کر لکھتے ہیں:

"ضرورت اس امر کی ہے کہ عملی طور پر ثابت کیا جائے کہ سعادتِ انسانی کے لیے تمام قواعد قرآن میں موجود ہیں، جو جو قواعد، عبادات یا معاملات (بالخصوص مؤخر الذکر کے متعلق) دیگر اقوام میں اس وقت مروّج ہیں، ان پر قرآنی

نقطۂ نگاہ سے بحث کی جائے اور دکھایا جائے کہ وہ بالکل ناقص ہیں۔" اس کے بعد فرماتے ہیں۔ "میرا عقیدہ یہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانہ حال کے (Jurisprudence) ——————— یعنی اصولِ فقہ پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی آیت کو ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم"۔[1]

اب سوال یہ ہے کہ اجتہاد کون کرے گا؟ اور اجتہاد کیسے ہوگا؟ یعنی اس کا منہاج (Method) کیا ہے؟ علامہ کے خطبۂ ششم کا موضوع انہی دو سوالوں کا جواب ہے۔

جہاں تک پہلے سوال کا تعلق ہے، علامہ صاف طور پر فرماتے ہیں کہ یہ ہر شخص کے بس کی بات نہیں، اسے وہی حضرات کر سکتے ہیں جو فقہ کے تمام ماخذ سے براہ راست نہ صرف یہ کہ واقف ہوں بلکہ دقت و وسعت نظر بھی رکھتے ہوں اور ساتھ ہی وہ صاحب ورع و تقوےٰ بھی ہوں۔ تاکہ قوم اور ملک ان پر اعتماد کر سکے۔ تاہم علامہ کی رائے یہ تھی اور بالکل صحیح تھی کہ موجودہ زمانے میں اجتہاد کا اصل حق اسی وقت ادا ہوگا جبکہ موجود قانونی تعلیم کی اصلاح کی جائے۔ اور اسے موجودہ زمانے کی روح سے تطبیق دی جائے۔ یہاں ایک واقعے کا ذکر نامناسب نہ ہوگا۔ ۱۹۲۸ء میں جب حضرت الاستاذ مولانا محمد انور شاہ کشمیری نے انتظامیہ سے سخت اختلاف کے باعث دارالعلوم دیوبند سے استعفا دے دیا تو علامہ نے بہت کوشش کی کہ شاہ صاحب لاہور تشریف لے آئیں۔ اسی دوران ایک روز میں علامہ کی خدمت میں حاضر ہوا اور دیوبند کا ذکر آیا تو علامہ نے فرمایا "میں شاہ صاحب کو لاہور اس غرض سے بلانا چاہتا ہوں کہ میرے نزدیک اس وقت اسلام کا سب سے اہم مطالبہ اور وقت کا بھی تقاضا

---

[1] مقالہ از بشیر احمد صاحب ڈار مطبوعہ مجلسِ اقبال بابت اکتوبر ۱۹۵۳ء

یہ ہے کہ اسلامی قانون کی تدوینِ جدید کی جائے۔ میں خود یہ کام شروع کرنا چاہتا ہوں، لیکن ظاہر ہے میں خود تنہا یہ کام نہیں کر سکتا۔ کیونکہ میں اسلامیات کا ماہر نہیں ہوں اور اسی طرح شاہ صاحب بھی تنہا اس سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتے، کیونکہ وہ جدید مسائل سے واقف نہیں ہیں۔ اس لیے کام خاطر خواہ طریقے پر اسی وقت ہوگا جبکہ میں اور وہ دونوں ساتھ بیٹھ کر کام کریں گے۔"

اب رہا دوسرا سوال یعنی یہ کہ اجتہاد کا منہج کیا ہوگا ؟ اس پر بحث کرنے سے پہلے علامہ نے مجتہد کی تین قسمیں بتائیں۔ ایک مجتہد مطلق۔ یہ وہ مجتہد ہے جو کسی مکتبۂ فقہ کے دائرے میں بند رہ کر اجتہاد نہیں کرتا بلکہ آزاد رہ کر کرتا ہے، یعنی بالکل اسی طرح جیسے امام ابوحنیفہؒ اور دوسرے فقہا نے کیا تھا۔ دوسرا مجتہدِ منتسب کہلاتا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ مجتہد کسی خاص ایک مکتبۂ فقہ کے دائرے میں محدود رہ کر اجتہاد کرتا ہے۔ اسے اجتہاد مقید بھی کہتے ہیں۔ تیسری قسم اس مجتہد کی ہے جو درحقیقت ہے تو مقلد، لیکن جس مسئلے کے متعلق آئمہ مذہب خاموش ہیں صرف ان کے بارے میں اجتہاد کے ذریعے کوئی فیصلہ کرتا ہے۔ لیکن اس خطبہ میں علامہ کا موضوعِ گفتگو اجتہادِ مطلق ہے۔ اس کے بعد علامہ نے ان اسباب سے بحث کی ہے جن کے باعث اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا اور مسلمان تقلید کا شکار ہو گئے۔ ان اسباب سے ترجمان القرآن کے مقدمے میں مولانا ابوالکلام آزاد نے بھی بحث کی ہے، دونوں کا نقطۂ نظر ایک ہے اور ہمارے نزدیک صحیح ہے۔ ان اسباب کو علامہ نے ایک مصرعہ

"اے قیدیِ سلطانی و ملائی و پیری"

میں یکجائی طور پر بیان کر دیا ہے۔ اس کے بعد عالمِ اسلام کے مختلف گوشوں سے جو بعض تحریکیں پیدا ہو چکیں یا ہو رہی تھیں، علامہ نے ان کا ذکر اور اظہارِ مسرت کیا ہے۔ سب سے آخر میں انھوں نے اجتہاد یا استنباطِ احکام کے اصولِ اربعہ، قرآن و حدیث اور اجماع و قیاس پر کسی قدر طویل اور

مفصّل بحث کی ہے۔ یہ ہے پورے خطبے کا خلاصہ۔

اس پورے خطبے کو پڑھنے کے بعد ہمارا تاثر یہ ہے کہ اگرچہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ جیسا کہ اس خطبے کے علاوہ علامہ کے خطوط اور تحریروں سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ عصرِ جدید کے تقاضوں اور مطالبات کے پیشِ نظر اجتہاد اور فقہِ اسلامی کی تدوینِ جدید کا معاملہ علامہ کے نزدیک نہایت اہم اور ضروری تھا اور اسی لیے انہوں نے خود اس کے مفہوم (Method) پر بہت غور و فکر کیا تھا اور وہ اس پر انگریزی میں ایک جامع کتاب لکھنے کا ارادہ بھی رکھتے تھے۔ تاہم ہمارا خیال ہے کہ فنی حیثیت سے علامہ اصولِ فقہ، اصولِ تفسیر اور اصولِ حدیث کا مطالعہ خاطر خواہ طور پر نہیں کر سکے تھے۔ اسی طرح فقہا کے اختلافات اور ان کے اسباب پر حضرت شاہ ولی اللہ الدہلوی اور دوسرے علمائے متاخرین و متقدمین نے جو اہم کتابیں لکھی ہیں علامہ کی نظر سے غالباً وہ بھی نہیں گزری تھیں، علاوہ ازیں اس خطبے سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ علامہ نے خطبے میں جن بعض مصنفین اور ان کی کتابوں کا ذکر کیا اور ان کا حوالہ دیا ہے ان سے براہ راست استفادے کا ان کو موقع نہیں ملا۔ اس لیے کسی سے اس کو سن سنا کر یا کسی غیر مستند کتاب میں پڑھ کر اسے نقل کر دیا ہے مثلاً ابنِ خلدون کی نسبت ایک جگہ فرماتے ہیں کہ اس نے ظہورِ مہدیؑ اور نزولِ عیسٰیؑ دونوں کا انکار کیا ہے۔ حالانکہ صحیح بات یہ ہے کہ ابنِ خلدون نے اپنے مقدمے میں ظہورِ مہدی کا تو بے شک انکار کیا ہے اور اس کے لیے دلائل دیئے ہیں۔ لیکن نزولِ عیسٰیؑ کا کہیں انکار نہیں کیا۔ امام ابو حنیفہؒ پر نکتہ چیں اصحاب کا عام اعتراض ہے کہ وہ قیاس کے مقابلہ میں حدیث کی پروا نہیں کرتے، علامہ نے بھی اس خیال سے اتفاق ظاہر کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

"چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں اس لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لیے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔ شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے، احادیث سے اعتنا نہیں کیا۔

علامہ کا یہ لکھنا کہ امام ابوحنیفہ نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا، امام صاحب پر بڑا ستم اور ناانصافی کی بات اس درجے کی ہے کہ سید نذیر نیازی کو اس جملے پر اپنے نوٹ میں یہ لکھنا پڑا کہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ امام ابوحنیفہؒ نے احتیاط سے کام لیا اور واقعہ یہ ہے کہ صحیح بات یہی ہے، کیونکہ امام ابوحنیفہ کے زمانے میں لوگ کثرت سے روایات نقل کرتے تھے، اور یہ روایات صحیح، ضعیف اور موضوع ہر قسم کی ہوتی تھیں۔ اس بنا پر امام صاحب اس بارے میں بڑے محتاط تھے۔ جب تک اصولِ جرح و تعدیل اور اصول روایت و درایت کی روشنی میں ان کو کسی روایت کی صحت کا یقین نہ ہوجاتا وہ اسے قبول نہیں کرتے تھے۔ احادیثِ صحیحہ کے مجموعے جو بعد میں مرتب اور مدوّن ہوئے اس وقت تک ظہور پذیر نہیں ہوئے تھے۔ امام ابوحنیفہ پر مذکورہ بالا اعتراض کے جواب میں متعدد کتابیں لکھی گئی ہیں۔ لیکن اس سلسلے میں سب سے زیادہ شاندار اور اہم کام حضرت الاستاذ مولانا محمد انور شاہ الکشمیری کا ہے۔ جنہوں نے بڑی عرق ریزی اور شب و روز کے انہماک کے بعد بہ دلائلِ قویہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ امام صاحب سے جو مسائل منقول ہیں ان سب کی بنیاد الا ماشاء اللہ احادیثِ صحیحہ پر قائم ہے۔

علامہ کے ذہن میں چونکہ اجتہاد کے منہج (Method) اور اس کی تکنیک کا زیادہ وسیع اور عمیق فنی تصور نہیں ہے۔ اس بنا پر اوّل تو وہ شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی اور شیخ سنوسی کی تحریکوں کے ساتھ بہائی مذہب کی تحریک اور ترکی کی انقلابی تحریک کا ایک ساتھ اور ان کو اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی علامت قرار دے کر ذکر کر دیا ہے۔ حالانکہ سب کو معلوم ہے کہ بہائیت کا اسلام سے کوئی دور کا بھی علاقہ نہیں ہے اور ترکی کی انقلابی تحریک کا انجام اسلام کی تخریب پر ہوا۔ اسی طرح شیخ سنوسی کی تحریک فرانسیسی استعمار کے خلاف ایک اعلانِ جنگ تھا، اگرچہ شیخ سنوسی ذاتی طور پر ایک بلند پایہ عالم اور پرلے درجہ کے صوفی تھے۔ علیٰ ہذا القیاس نجد میں شیخ محمد بن عبدالوہاب کی تحریک نیم مذہبی اور نیم سیاسی تھی، اس تحریک کا سب سے بڑا

کارنامہ یہ ہے کہ اس نے ملک سے شرک اور بدعات کا قلع قمع کر دیا اور اپنی حکومت قائم کی۔ لیکن جو حضرات سگریٹ نوشی اور تمباکو کے استعمال کو ناجائز قرار دیتے ہوں اور اس زمانہ میں بھی زمین کی عدم حرکت اور سکون کے قائل ہوں ان سے کیا توقع ہو سکتی کہ وہ اجتہاد کے ذریعہ عالم اسلام کے موجودہ مسائل کا حل تلاش کر سکیں گے

لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ کسی شخص یا جماعت کو استحسان سے دیکھنے کے باوجود اگر اس شخص یا جماعت کے ایسے افکار و خیالات علامہ کے سامنے آئے ہیں جو شریعتِ اسلامیہ کے احکام اور اس کی روح کے خلاف ہیں تو علامہ نے کھل کر ان کی تردید بھی کی ہے۔ مثلاً علامہ نے ترکی کے انقلاب پسند شاعر ضیاء کی بڑی تعریف کی ہے اور اس کے بعض خیالات کو سراہا ہے۔ مثلاً ضیا نے یہ تو ٹھیک کہا ہے کہ جب تک سوسائٹی میں عورتوں کی قدر و منزلت کا احساس پیدا نہ ہوگا مسلمانوں کی حیات ملی نامکمل رہے گی اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ صرف ترکی نہیں بلکہ عالم اسلام میں کم و بیش ہر جگہ عورتوں کے ساتھ جو برتاؤ کیا جاتا رہا ہے وہ اسلامی تعلیمات کے پیشِ نظر حد درجہ افسوسناک اور قابلِ مذمت بھی ہے۔ لیکن ضیا نے مرد و زن میں مساوات پیدا کرنے کے لیے جن چیزوں میں مساوات ضروری قرار دی ہے ان میں طلاق اور وراثت بھی ہے۔ علامہ نے وراثت کے معاملے میں ضیا کے خیال کی پرزور اور مدلل تردید کی ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:

"رہا ترکی شاعر کا یہ مطالبہ کہ مساوات مرد و زن کے پیشِ نظر وراثت میں بھی برابری ہونی چاہیئے تو میں سمجھتا ہوں کہ ترکی شاعر اسلام کے قانون عائلہ سے کچھ زیادہ واقف نہیں رہے، وہ نہیں سمجھتا کہ قرآن مجید نے وراثت کے بارے میں جو قاعدہ نافذ کیا ہے اس کی قدر و قیمت کیا ہے۔ شریعت اسلامی میں نکاح کی حیثیت ایک عقد اجتماعی کی ہے اور بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ بوقت نکاح شوہر کا حق طلاق بعض شرائط کی بناء پر خود اپنے ہاتھ میں بصورت تفویض لے لے، یوں طلاق کے معاملے میں تو مرد و

زن میں مساوات قائم ہو جاتی ہے، رہی وہ اصلاح جو شاعر قانونِ وراثت میں چاہتا ہے تو اس کی بنیاد غلط فہمی پر ہے۔ اگر قانوناً مرد اور عورت کے حصوں میں مساوات مقرر نہیں کی گئی ہے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ مردوں کو عورتوں پر فضیلت اور برتری حاصل ہے۔ یہ خیال تعلیمات قرآن کے خلاف ہے۔ قرآن مجید میں صاف ارشاد ہے وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ یعنی جس طرح مردوں کے حقوق عورتوں پر ہیں۔ اسی طرح عورتوں کے حقوق مردوں پر ہیں۔ اس بنا پر قرآن میں لڑکی کا جو حصہ وراثت میں متعین کیا گیا ہے وہ لڑکی کی کمتری کی بنا پر نہیں بلکہ ان فوائد کی بنا پر ہے جو معاشی اعتبار سے لڑکی کو حاصل ہیں، شریعتِ اسلامیہ کی رو سے لڑکی اس سارے جہیز کی خود ہی مالک ہے جو اسے والدین سے ملا ہے اور وہ مہر کی بھی مالک ہے اور اگر مہر معجل ہو تو اس کی ادائیگی تک وہ قانوناً کوئی چیز گروی رکھ سکتی ہے اور پھر جب تک وہ زندہ ہے اس کے نان ونفقہ کی پوری ذمہ داری شوہر ہی کے سر ہے، اب اگر اس نقطۂ نظر سے اسلام کے قانون وراثت کا جائزہ لیجیے تو صاف ظاہر ہوگا کہ اسلام نے لڑکوں اور لڑکیوں کی معاشی حیثیت میں کوئی فرق نہیں کیا اس کے برعکس لڑکوں اور لڑکیوں کے سہام میں جو عدم مساوات نظر آتی ہے وہی اس مساوات کا ذریعہ بن جاتی جس کا مطالبہ شاعر کر رہا ہے۔" اس کے بعد علامہ فرماتے ہیں۔

"دراصل قرآن کے قانونِ وراثت کی تہہ میں جو بقول فان کریمر شریعتِ اسلامیہ کی ایک نہایت ہی اچھوتی شاخ ہے، جو اصول کام کر رہے ہیں۔ ان پر مسلمان ماہرین قانون نے اب تک کما حقہ، توجہ نہیں کی، مجھے یقین ہے کہ اگر ہم اپنی شریعت کا مطالعہ اس انقلاب کے پیش نظر کریں جو معاشیات کی دنیا میں ناگزیر ہے تو ہمیں اس کے بنیادی اصولوں میں بعض ایسے پہلو نظر آئیں گے جو آج تک ہم پر منکشف نہیں ہوئے۔ پھر اگر ایمان و یقین سے کام لیا

گیا تو ان میں جو حکمت پوشیدہ ہے ہم اس سے اور زیادہ فائدہ اٹھا سکیں گے۔"

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ علامہ کی یہ پوری تحریر نہایت پر مغز اور بصیرت افروز ہے اور اس سے طلاق اور وراثت کے بارے میں ترکی شاعر ضیا کے خیالات کی پوری تردید ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ضیا نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ نماز اور اذان عربی میں ہوتی ہے اور جب ترک عربی جانتے اور سمجھتے ہی نہیں تو پھر اس سے کیا فائدہ۔ اس لیے ضیا نے تجویز کی کہ نماز اور اذان دونوں ترکی زبان میں ہونی چاہئیں، علامہ لکھتے ہیں :

" یہ تسلیم کہ مذہب کا مقصد یہ ہے کہ انسانیت کا دل روحانیت سے بھر دے کہ وہ اس کے رگ وپے میں سرایت کر جائے۔ شاعر کہتا ہے جب تک روحانیت خیز افکار مادری زبان میں ادا نہیں کیے جائیں گے ایسا ہونا ناممکن ہے۔ با ایں ہمہ عربی کو ترکی سے بدلنے کا یہ خیال مسلمانانِ ہند کی غالب اکثریت کو ناگوار گزرے گا اور وہ اس کی مذمت کریں گے"۔ یوں بھی ان وجوہ کی بنا پر جن کا ذکر آگے آئے گا، شاعر کا یہ اجتہاد بڑا قابلِ اعتراض ہے۔ لیکن ضیا کی تجویز اور اس کے خیال کی تردید کرنے کے باوجود ایسا محسوس ہوتا ہے کہ علامہ کا ذہن اس مسئلے میں بالکل صاف نہیں تھا۔ چنانچہ اس کے بعد لکھتے ہیں " مگر اسلامی تاریخ میں اس قسم کی اصلاح کی ایک مثال موجود بھی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسلامی اندلس (صحیح شمالی افریقہ) کے مہدی محمد بن تومرت نے جب موحدین کی حکومت قائم کی تو حکم دیا کہ بربر چونکہ ایک ناخواندہ قوم ہیں اس لیے ان کی خاطر سے قرآن مجید کا ترجمہ اور تلاوت بھی بربری زبان میں کی جائے۔ اذان بھی بربری میں ہو۔ یہاں تک کہ علمائے و فقہا بھی اس زبان کو سیکھیں۔"

اب اس سلسلے میں ہماری دو گزارشیں ہیں (۱) ایک یہ کہ علامہ نے کس کتاب سے یہ واقعہ نقل کیا ہے؟ علامہ نے اس کا کوئی حوالہ نہیں دیا۔ محمد بن تومرت کو

امام غزالی سے تلمذ حاصل تھا اور خود بڑے فاضل اور بلند پایہ عالم تھے۔ ان کے حالات میں شیخ ابوالعباس احمد بن خالد الناصری نے مغرب اقصیٰ کی تاریخ المستقصیٰ ج ۲ ص ۹۶ میں یہ تو لکھا ہے کہ انہوں نے اذان میں اِصْبَحِ وَ لِلّٰہِ الْحَمْدُ کا اضافہ کر دیا تھا لیکن علامہ نے جو واقعہ نقل کیا ہے اس کا ذکر کہیں نہیں ہے۔

۲۔ دوسری گزارش یہ ہے کہ فقہ حنفی کی مشہور اور معتبر کتاب ہدایہ میں تحریر ہے وعن ابی حنیفۃ القراۃ بالفارسیۃ جائزۃ یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک فارسی میں قرآن مجید کی قرآت کرنا جائز ہے۔ کہتے ہیں امام صاحب نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا لیکن امام شافعی نے کتاب الام میں امام صاحب کا یہ قول نقل کیا ہے ۔ اب سوال یہ ہے کہ اچھا اگر امام صاحب نے اس قول سے رجوع کر بھی لیا تو آخر ایسی انہونی بات ان کی زبان پر آئی کیسے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ امام صاحب کے سامنے ایک مسئلہ یہ تھا کہ آج ایک ایرانی مسلمان ہوتا ہے جو عربی کے ایک لفظ کا تلفظ بھی نہیں کر سکتا اور اس کے مسلمان ہونے کے دو منٹ بعد نماز کا وقت ہو گیا۔ اب سوال یہ ہے کہ نماز اس شخص پر فرض ہو گئی۔ مگر یہ ادا کس طرح کرے؟ اس ایمرجنسی کی حالت میں امام صاحب نے خیال یہ کیا کہ بالکل نماز نہ پڑھنے سے تو بہتر ہے کہ یہ شخص اپنی زبان میں قرأتِ قرآن کرے۔

بہرحال امام صاحب نے اس قول سے رجوع کیا ہو یا نہ کیا ہو، کم از کم اس سے یہ بات تو ثابت ہو گئی کہ ایک غیر معمولی صورتِ حال (ایمرجنسی) سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت اسلام میں کس درجہ کی ہے نیز یہ کہ امام صاحب کا ذہن کس درجہ دُور رَس اور نکتہ شناس اور دل کتنا جری تھا۔

شروع میں عرض کیا گیا ہے کہ غالباً علامہ کو اصولِ فقہ، اصول حدیث و اصول تفسیر کے کافی مطالعے کا موقع نہیں ملا۔ وہ اجتہاد پر جس مفصل کتاب

کے لکھنے کا ارادہ کر رہے تھے، اگر وہ کتاب لکھتے تو یقیناً اس وقت وہ ان علوم کا مطالعہ فنی طور پر کرتے۔ بہر حال اب ہم یہاں اس کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں۔

علامہ نے اجتہاد کے اصولِ اربعہ قرآن و حدیث اور قیاس و اجماع کا ذکر کیا ہے اور ان کی مختصر تشریح بھی کی ہے اور اجتہاد کے سلسلے میں حضرت عمرؓ کے بعض اجتہادات کا بھی ذکر کیا۔ پھر یہ بھی لکھا ہے کہ قرنِ چہارم کے آغاز تک (یعنی خلافت بنی عباس کے وسطی دَور تک) عالم اسلام میں فقہ اور قانون کے کم از کم انیس مذاہب فقہ پیدا ہو چکے تھے۔ اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ فقہائے متقدمین نے ایک بڑھتے اور پھیلتے ہوئے تمدّن کی ضرورتوں کا کس حد تک خیال رکھا۔ لیکن علامہ نے یہ نہیں بتایا کہ ان فقہا نے ایک وسعت پذیر معاشرے کی تمدنی ضرورتوں کا حل کن اصول کی روشنی میں کیا۔ اس طرح علامہ نے حضرت عمرؓ کے اجتہاد کا ذکر تو کیا ہے مگر یہ نہیں بتایا کہ یہ اجتہادات کِن اصولوں پر مبنی تھے اس سے یہ شبہ پیدا ہوتا ہے اور بعض حضرات اور خاص طور پر شیعہ حضرات کہتے بھی ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اپنی پیش نظر مصلحت کے باعث قرآن کو نظر انداز کر دیا اور علامہ نے بھی دو تین جگہ آزاد اجتہاد کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اس سے بھی یہ شبہ پیدا ہوتا ہے۔ اس بناء پر ہم اس پر قدرے تفصیل سے کلام کرتے ہیں۔

جیسا کہ ہم نے شروع میں کہا ہے، اجتہاد کے ماخذ کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اصولی اور دوسرے فروعی۔ اصولی ماخذ تو یہی چار ہیں جن کا ذکر علامہ نے کیا ہے۔ یعنی قرآن، حدیث، قیاس اور اجماع اور فروعی ماخذ کی تعداد طوفی کے نزدیک ۴۵ ہیں۔ استحسان یعنی قیاس خفی، مصالحِ عامہ، اختلاف و تغیرِ زمان و مکان، عرف و عادت، ہنگامی ضرورت (Emergency) وغیرہ یہ سب اجتہاد کے اصولِ فروعی میں شامل ہیں۔ ہنگامی ضرورت کا اسلام

ہیں کس درجہ اعتبار ہے، اس کا اندازہ اس سے ہوگا کہ فقہ کی ایک مستقل اصل ہے الضرورات تبیح المحظورات یعنی ضرورتیں ممنوعات ومنہیات کو بھی مباح کر دیتی ہیں۔ اسی طرح تغیر زمان و مکان کی وضع احکام میں کیا اہمیت ہے؟ اس کا اندازہ اس سے ہوگا کہ قاضی ابو یوسف جو فقہ حنفی کے ایک اہم ستون ہیں اور خلیفہ ہارون الرشید کے چیف جسٹس تھے۔ فقہ کی مشہور کتاب الدر المختار میں ان کا یہ قول منقول ہے من لم یکن عالماً با حوال زمانہ لم یجز لہ الفتویٰ یعنی جو شخص اپنے زمانے کے حالات سے واقف نہیں ہے اس کے لیے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ تاریخ فقہ کا ہر طالب علم جانتا ہے کہ امام شافعیؒ نے شام میں قیام کے زمانے میں اہلِ شام کے معاملات و مسائل کے پیشِ نظر چند احکام کا استنباط کیا تھا۔ لیکن جب آپ مصر پہنچے اور وہاں کے حالات دیکھے تو آپ نے ان احکام سے رجوع کر لیا۔ حافظ ابن قیم نے اعلام الموقعین میں اور عہدِ حاضر کے نامور علما، شام کے شیخ احمد زرقا اور مصر کے شیخ ابو زہرہ نے فقہ اسلامی پر جو جامع اور محققانہ کتابیں لکھی ہیں ان میں نہایت تفصیل سے دکھایا ہے کہ تغیرِ زمانہ کا اثر احکام پر کس درجہ اور کہاں کہاں ہوتا ہے۔ پھر یہ احوال شخصی اور انفرادی بھی ہوتے ہیں اور جماعتی اور قومی بھی۔ انفرادی اور شخصی مصلحت کی مثال یہ ہے کہ قرآن مجید میں یہ حکم ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کارِ خیر کے لیے اپنے مال میں وصیت کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ ایک شخص حضرت عائشہؓ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میں وصیت کرنا چاہتا ہوں۔ ام المومنین نے دریافت کیا "تمہارے پاس کتنا مال ہے؟" اس نے جواب دیا۔ "چار ہزار درہم"۔ اب ام المومنین نے پوچھا تمہارے اہل و عیال جن کا نان و نفقہ تمہارے ذمے ہے وہ کتنے ہیں؟" اس شخص نے ان کی تعداد بتا دی، حضرت عائشہؓ نے یہ سنکر فرمایا "تو پھر تم وصیت نہیں کر سکتے۔ اس شخص نے کہا "ام المومنین۔ قرآن میں تو اس کی اجازت مذکور ہے"۔ حضرت عائشہ نے جواب دیا "ہاں مذکور ہے۔ مگر تم نے یہ نہیں دیکھا کہ مال

کو خیر کہا ہے اور خیر اس مال کو کہتے ہیں جس سے تم فراخی سے گزر بسر کر سکو اور تم نے اپنے اہل و عیال کی جو تعداد بتائی ہے اس کے ہوتے ہوئے تم اپنے مال میں خوشحالی سے زندگی بسر نہیں کر سکتے۔ اس لیے تمہارا مال خیر نہیں ہے۔"

ایک اور مثال سنیئے فاتح اندلس عبدالرحمٰن الداخل نے ایک مرتبہ رمضان کے روزے کی حالت میں اپنی جاریہ سے مباشرت کر لی اور علمائے سے پوچھا کہ وہ کیا کرے؟ سب علما نے جواب دیا کہ وہ کفارے میں ایک غلام آزاد کر دے۔ علماء کا یہ فتویٰ قرآن کی اس آیت پر مبنی تھا جس میں فرمایا گیا ہے۔" اگر کوئی عمداً روزہ توڑ دے تو کفارہ میں اس کو نمبر اوّل پر غلام آزاد کرنا ہوگا۔ نمبر دوم پر ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہوگا اور نمبر سوم پر ساٹھ روزے۔ قرآن میں کفارے کی یہ تینوں اقسام حرفِ فا کے ذریعہ علی الترتیب بیان کئے گئے ہیں اور عربی زبان میں فا ترتیب کے لیے آتا ہے۔ مثلاً اگر ہم کہیں جاءَ زیدٌ وعمرو تو اس کا مطلب ہوگا کہ زید اور عمرو دونوں ساتھ آئے لیکن جاءَ زیدٌ فعمرو کہیں تو اس کے معنی ہوں گے کہ پہلے زید آیا اور اس کے بعد عمرو آیا۔ اس بنا پر فقہا اور علماً کا عام خیال یہ ہے کہ کفارے میں غلام آزاد کرنے کو اولیت حاصل ہے اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو ساٹھ مساکین کو کھانا کھلائے اور اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو ساٹھ روزے رکھے۔ بس اسی وجہ سے علماٴ نے عبدالرحمٰن الداخل کو غلام آزاد کرنے کا مشورہ دیا تھا لیکن علمائے کرام کے اس مجمع میں ایک مالکی فقیہہ (غالباً ابو اللیث فرات) بھی موجود تھے۔ انہوں نے اس فتوے سے اختلاف کیا اور فرمایا:" بادشاہ کو ساٹھ روزے رکھنے ہوں گے۔" علماٴ نے اعتراض کیا" کفارے کے اقسام تو بالترتیب مذکور ہیں۔" مالکی فقیہہ نے جواب دیا:" عجب بات ہے کہ تم صرف حرف فا کو دیکھتے ہو اور اسے نہیں دیکھتے کہ کفارے کی مشروعیت کا مقصد سرزنش اور یاداشت ہے کہ گناہ کا اعادہ نہ ہو اور ایک بادشاہ کے لیے غلام آزاد کرنا یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا کیا مشکل ہے؟ یہ دونوں چیزیں

اس کے لیے سزا یا سرزنش نہیں ہو سکتیں۔"

یہ دونوں مثالیں شخصی مصلحت کی تھیں۔ اب اجتماعی اور قومی مصلحت کی مثال لیجیے۔ عہد نبویؐ اور عہد صدیقؓ میں یہ معمول تھا کہ ارضِ مفتوحہ مجاہدین میں تقسیم کر دی جاتی تھی لیکن حضرت عمرؓ کے زمانہ میں جب عراق فتح ہوا تو حضرت عمرؓ نے اس کی اراضی کو جسے عرب مورخین ارضِ سواد کہتے ہیں مجاہدین میں تقسیم کرنے سے انکار کر دیا۔ لوگوں نے کہا آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم اور حضرت ابوبکر صدیقؓ تو ایسا کرتے تھے۔" فاروقِ اعظمؓ نے جواب دیا: "اب مسلمانوں کی آبادی بڑھ رہی ہے اگر میں نے یہ زمینیں تم لوگوں میں تقسیم کر دیں تو تمہارے بعد جو مسلمان آئیں گے وہ کیا کریں گے۔ اسی طرح قرآن مجید میں صاف حکم ہے کہ مسلمان کتابیہ یعنی یہودی اور عیسائی خواتین سے نکاح کر سکتے ہیں، لیکن خلافت فاروقی میں رومی خواتین کے حسن وجمال کے باعث ان سے نکاح کرنے کا رجحان بڑھ گیا تھا اس لیے حضرت عمرؓ نے اس کی ممانعت فرما دی۔ لوگوں نے کہا مگر قرآن میں تو یہ جائز ہے؛ حضرت عمرؓ نے فرمایا: "ہاں! شرعاً یہ اب بھی جائز اور مباح ہے لیکن اگر تم لوگوں میں رومی عورتوں سے نکاح رچانے کا رجحان اسی طرح بڑھتا رہا تو دوشیزگان عرب کا انجام کیا ہوگا؟ اس لیے میں حکماً اسے ممنوع قرار دیتا ہوں۔"

اس موقع پر یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ اس قسم کے اجتہادات جن کا ہم نے ابھی ذکر کیا ہے۔ ان کے جواز کی پہلی اور بنیادی شرط یہ ہے کہ اجتہاد کسی نصِ صریح کے خلاف نہ ہو۔ خواہ وہ قرآن کی ہو یا سنت کی۔ چنانچہ علامہ اقبال بھی متعدد مقامات پر اس کی تصریح کرتے گئے ہیں۔ البتہ اجتہاد کا دارومدار اس پر ہے کہ نص کا مطلب کیا ہے؟ مثلاً اگر نص معلّل ہے تو معاملہ آسان ہے۔ جب علت پائی جائے گی حکم پایا جائے گا اور علت نہ ہوگی تو حکم بھی نہ ہوگا۔ لیکن جہاں نص مطلق اور بغیر علت کے ہو

وہاں اگر کسی موثق و معتبر ذریعہ سے یہ معلوم ہو جائے کہ حکم کی علت یہ تھی تو وہاں بھی علت کے فقدان پر حکم بدلا جا سکتا ہے چنانچہ قرآن میں جن مصارفِ زکوٰۃ کا بیان ہے ان میں مولفتہ القلوب بھی شامل ہیں۔ لیکن حضرت عمرؓ کو یہ معلوم تھا کہ یہ اسلام کی کمزوری کے باعث تھا۔ اس لیے اسلام جب قوی ہو گیا حضرت عمرؓ نے مولفتہ القلوب کی مد کو ساقط کر دیا۔ اسی طرح قرآن میں کوئی حکم مذکور ہے مگر وہ نہ فرض ہے نہ واجب، بلکہ وہ صرف مباح اور جائز ہے تو ایک اسلامی ریاست کو یہ حق حاصل ہے کہ اگر وہ محسوس کرتی ہے کہ مباح کا استعمال معاشرے میں فساد کا باعث بن رہا ہے تو اسٹیٹ اس کو ممنوع قرار دے سکتی ہے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ کا کتابیہ عورتوں سے نکاح کو ممنوع قرار دینا اسی اصول پر مبنی تھا۔ پھر قرآن میں احکام صیغۂ امر کے ساتھ آئے ہیں مگر عربی زبان میں صیغۂ امر وجوب کے لیے بھی آتا ہے اور استحباب و اباحت کے لیے بھی۔ مثلاً قرآن میں ہے۔ فَاِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوْا یعنی جب تم حج کا احرام کھول دو تو شکار کھیلو۔ ظاہر ہے اس آیت میں فاصطادو صیغہ امر ہے۔ لیکن وجوب کے لیے نہیں بلکہ اباحت کے لیے ہے۔ اسی طرح قرآن کا ایک لفظ مشترک ہوتا ہے۔ جس کے ایک سے زائد معانی ہوتے ہیں۔ ان تمام مواقع پر مجتہد کا کام یہ ہوتا ہے کہ وہ یہ متعین کرے کہ صیغۂ امر سے وجوب مراد ہے یا کچھ اور۔ اسی طرح لفظ مشترک سے یہاں کیا معنی مراد ہیں؟

بہر حال علامہ نے اجتہاد کے طریقۂ کار کی جس بحث کو تشنہ چھوڑ دیا تھا محض "مشتے نمونہ از خروارے" کے طور پر ہم نے سطور بالا میں اس خلا کو پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ ورنہ عالم اسلام میں اس موضوع پر کثرت سے جامع اور محققانہ کتابیں لکھی گئی ہیں اور ان کا سلسلہ جاری ہے۔ مجھے یہ کہتے ہوئے مسرت ہوتی ہے کہ ہندوستان میں اس موضوع پر سب سے زیادہ اور ٹھوس عربی اور اردو دونوں زبانوں میں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کے شعبہ دینیات

کے استاد و ناظم دینیات مولانا محمد تقی امینی نے لکھا ہے - چنانچہ ان کی کتابیں

۱ : فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر ،

۲ : اجتہاد کا تاریخی پس منظر -

۳ - حالاتِ زمانہ کا اثر احکامِ شرعیہ پر -

۴ - اسلام کا زرعی نظام -

بڑی معرکہ آرا کتابیں ہیں

خاتمۂ کلام

اب یہ خطبات پر ہمارا تبصرہ جو محض اسلامی نقطۂ نظر سے تھا ختم ہو رہا ہے۔ آخر میں یہ گزارش کرنا ضروری ہے کہ اگرچہ علامہ کی شخصیت پورے عالم اسلام میں نہیں تو کم از کم برِصغیر میں اس اعتبار سے عدیم المثال تھی کہ ایک طرف وہ علومِ جدیدہ کے ماہر اور مبصر نقاد تھے اور دوسری طرف علوم اسلامیہ پر ان کی نگاہ مبصرانہ تھی، لیکن بایں ہمہ اوصاف کمالات ان میں پندار علم کا کبھی کوئی شائبہ پیدا نہیں ہوا ان میں خودسری اور اپنی رائے پر اصرار کا نام نہ تھا۔ وہ ایک طالب علم کی حیثیت سے اپنے علم کو وسیع کرنے اور صحیح معلومات اور ان کے ماخذ و مصادر کی تحقیق و جستجو میں عمر بھر سرگرداں رہے۔ عجز و انکسار ان کا جوہر فطری تھا۔ زبان اور شعر و ادب کا معاملہ ہو یا فلسفہ و سائنس اور اسلامیات کا جب کبھی کسی شخص نے ان کی کسی غلطی پر ان کو ٹوکا اور وہ بات ان کی سمجھ میں آگئی تو ان کو اپنی غلطی تسلیم کرلینے اور اس کی اصلاح میں کبھی پس و پیش نہیں ہوا۔ ان کے خطوط جو مشاہیر علم و ادب کے نام ہیں۔ ان سے یہ صاف ظاہر ہے کہ علامہ کس طرح ان حضرات سے اکثر و بیشتر ایک طالب علم کی طرح علمی اور ادبی استفسار کرتے رہتے اور اپنے کلام کے صحت و سقم کے بارے میں مشورہ کرتے رہتے تھے، پھر مخالفین و معترضین کے جواب میں ان کا لب و لہجہ ہمیشہ نرم اور سنجیدہ رہتا تھا۔ ان کی زبان و قلم سے تعلّی یا اپنی بالاخوانی کا

اظہار کبھی نہیں ہوا۔

علامہ کی یہ طبعی خصوصیت خطبات میں بھی نمایاں ہے۔ انہوں نے خطبات میں اپنے جو افکار و نظریات پیش کیے ہیں ان کے متعلق جیسا کہ سید نذیر نیازی نے ترجمۂ خطبات کے مقدمے میں لکھا ہے ان کا ہرگز یہ خیال نہیں تھا کہ موضوع پر حرفِ آخر ہیں۔ کہیں ایک مرتبہ فرمایا: "اس نے عصرِ حاضر کی ذہنی اور فکری استعداد کے مطابق اسلام کو سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ فکرِ انسانی مسلسل ارتقا پذیر ہے۔ اس لیے آئندہ اسلام کی تعبیر اور اس کی تشریح و توضیح کے لیے اور نئے نئے پیرایہ ہائے بیان پیدا ہوں گے۔ اس لیے مسلمانوں کو فکرِ انسانی کی ترقی پذیری کی اس رفتار پر نگاہ رکھنی چاہیے، تاکہ وہ آئندہ بھی عصرِ نو کی زبان میں اسلام کی تشریح کا فریضہ انجام دے سکیں"

ہمیں خطبات کے مطالعے کے وقت اس حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ عربی کے مشہور مصرعے عبارا تنا شتی و حسنک واحد کے مطابق اسلام جس حقیقت مطلقہ کا ترجمان ہے وہ ایک اور ازلی و ابدی ہے اور چونکہ وہ ماورائے ادراک و تصور ہے اس بنا پر اس کی منطقی تعریف تو ممکن ہے ہی نہیں، اس کی جان پہچان جو کچھ ہو سکتی ہے اس کے آثار و علامات جو قرآن کی زبان میں آیات ہیں، انہی کے ذریعے ہو سکتی ہے اور یہ آیات لامحدود و بے شمار ہیں اور پھر ان کے دیکھنے والے مختلف استعداد اور مختلف زاویہ ہائے نظر کے افراد و اشخاص ہیں۔ ان میں عامی بھی ہیں اور عالم بھی۔ شاعر بھی ہیں اور فلاسفہ و مہندس بھی ہیں اور سائنسدان بھی۔ اس بنا پر آیاتِ الٰہی کی تشریح و توضیح جس سے حقیقتِ مطلقہ کا سراغ مل سکے، ہر شخص اپنی استعدادِ فکر و فہم کے مطابق کرے گا اور اس بنا پر اس میں اختلاف کا پیدا ہونا ناگزیر ہو گا۔ اس موقع پر بہرحال اس بات کا خیال ضروری ہے کہ قرآنِ مجید خود اس حقیقتِ مطلقہ کا کلام ہے۔ اس لیے تشریح و توضیح کچھ بھی ہو اسے کلامِ الٰہی کے خلاف نہیں ہونا چاہیے۔ چنانچہ علامہ نے خطبات میں اس کا التزام کیا ہے کہ علومِ جدیدہ کی روشنی میں کلام کرنے کے بعد جو نظریہ بھی

قائم کیا ہے اسے قرآن مجید، سنّت یا اقوال و اعمالِ صحابہ اور ملفوظات صوفیا سے ثابت اور مؤید و موکد کیا ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس سلسلے میں علامہ سے فروگزاشتیں اور غلطیاں ہوئی ہیں، لیکن دنیا میں بڑے سے بڑا مفکر یا مصنف کون ایسا ہے جس نے غلطی نہ کی ہو اور وہ ہدفِ تنقید نہ بنا ہو۔ علامہ نے خطبات کے ذریعے جو کارنامہ انجام دیا ہے، ان فروگذاشتوں اور غلطیوں کا اثر اس کی عظمت و اہمیت پر نہیں پڑتا اور اس سے انکار ممکن نہیں ہے کہ اسلام کے فکرِ دینی کو عصرِ حاضر کے علمی و فکری تقاضوں کے مطابق جدید دنیا کے سامنے پیش کرنے کا کام جو علامہ نے سرانجام دیا ہے وہ کسی نے نہیں کیا۔ میں نے خود کہیں نہیں دیکھا لیکن بعض نہایت معتبر اور ثقہ دوستوں سے سنا ہے کہ برصغیر کے ایک نامور عالم دین نے ایک مرتبہ فرمایا۔

"اگر اقبال خطبات نہ لکھتے تو اچھا تھا۔"

اگر اس قول کی نسبت ان حضرت کی طرف صحیح ہے تو یہ نہیں معلوم کہ انہوں نے خطبات کا از اول تا آخر توجہ سے مطالعہ کرنے کے بعد یہ رائے قائم کی ہے۔ یا کسی سے کچھ سن سنا کر یا خطبات کی سرسری ورق گردانی کے بعد انہوں نے یہ اظہارِ خیال کیا ہے۔

بہر حال اس میں شک نہیں کہ ایسی بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جس کی افکار و نظریاتِ اسلامی کی تاریخ پر نظر نہیں ہے۔ فقہ، علم کلام، تفسیر اور فلسفہ و تصوف میں کتنے مکاتبِ فکر پیدا ہوئے اور ان میں بحث و جدال کی کیسی گرم بازاری رہی؟ اسلامیات کا ہر طالب علم اس سے واقف ہے

خطبات پر بحث و گفتگو کا حق ہر اس شخص کو ہے جو اس کا اہل ہے یہ حق آج بھی ہے اور آئندہ بھی رہے گا۔ لیکن علامہ نے

جس دردِ دل، سوز و گداز اور جس جذبے اور محنت و اخلاص سے یہ خطبات لکھے ہیں، ان کی داد نہ دینا علامہ کے ساتھ سخت ناانصافی کی دلیل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ عصرِ حاضر کو اسلامی حقائق سے آشنا کرنے کی ایک راہ علامہ نے ان خطبات کے ذریعے دکھائی ہے جس پر آیندہ بہت کچھ اضافہ ہو سکتا ہے اور ہو گا۔

اشاریہ

شخصیات

آ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ، رسول۔ رسول اللہ پیغمبر۔ ۱۲، ۲۵، ۳۱، ۴۴، ۳۹، ۴۱، ۵۶، ۷۲۔
آدمؑ: ۲۹، ۳۰، ۳۹، ۴۱
آزاد، مولانا ابوالکلام - ۲، ۴، ۵، ۴۴، ۶۲ -
آئن سٹائن - ۳

ا

ابنِ تیمیہ، حافظ - ۴، ۶، ۵۱
ابن حزم - ۵۸
ابن خلدون - ۶۳
ابن سینا شیخ ۶، ۱۵، ۱۹
ابن عربی، شیخ محی الدین - ۱۵، ۳۰، ۳۷، ۴۳، ۵۰، ۵۲، ۵۶، ۵۷

ابنِ قیم، حافظ - ۴۳، ۵۰، ۷۷

ابنِ مسکریہ ۱۵، ۳۸

ابوبکر صدیقؓ، حضرت - ۷۲

ابوحنیفہؒ، امام - ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۸

ابو زہرہ، شیخ محمد احمد: ۴۵، ۷۰

ابوسعید ابوالخیرؒ: ۱۹

ابو یوسف قاضی، ۷۰

اتاترک، مصطفےٰ کمال: ۴۶

احمد بن خالد الناصری، شیخ ابوالعباس: ۶۸

اسمتھ، کینٹ ویل، ۱

اشعری، ابوالحسن: ۲۲

افغانی، جمال الدین، ۲۴، ۴۸

اقبال علامہ: ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷،
۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰،
۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶،
۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷، ۵۸،
۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۲،
۷۳، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸۔

اکبر آبادی، مولانا سعید احمد، ۳۱

اکبر الہ آبادی: ۱۴

البہی، ڈاکٹر محمد، ۴۲، ۴۳، ۴۵، ۴۶، ۵۳، ۵۴ -

الداخل، عبدالرحمٰن: ۱۷

امینی، مولانا محمد تقی، ۴۷

اوزاعی، امام : ۸۵

ب

بایزید بسطامی : ۲۴

ت

تبسم، صوفی غلام مصطفیٰ : ۶۰

تنزیل الرحمٰن، ڈاکٹر : ۵۹

ج

جاحظ : ۳۸

جاوید اقبال، ڈاکٹر : ۲

جلال پوری، سید علی عباس : ۱

چ

چغتائی، ڈاکٹر عبداللہ : ۴۸

ح

حافظ : ۲

خ

خلیفہ عبدالحکیم : ۲۵، ۴۵

خواجہ محمد معصوم نقشبندی : ۵۲

ر

رازی، امام فخرالدین : ۶، ۱۵
۴۸، ۵۶، ۵۷

رضا، سید رشید : ۴۸

روح الامین : ۱۹ (نیز دیکھیے جبرئیل)

رومی، جلال الدین : ۳۸

ز

زرقا، شیخ احمد : ۷۰

س

سرور، آل احمد : ۵

سفیان ثوری : ۵۸

سنوسی، شیخ : ۳

سید احمد خاں، سر : ۲، ۴، ۵، ۴۲

ش

شافعی، امام : ۶۸، ۷۰

شیخ مقبلی : ۵۱

ص

صدیقی، ڈاکٹر رضی الدین : ۱۴، ۲۸

ض

ضیاء کوک الپ : ۴۶، ۶۵، ۶۶

ع

عابد حسین، ڈاکٹر : ۲

عائشہؓ، حضرت : ۷۰

عبدہٗ، مفتی محمد : ۴۲، ۴۸

عثمانی، مولانا شبیر احمد : ۴۴

علیؓ، حضرت : ۲۲

عمر فاروقؓ، حضرت : ۱۲، ۶۹، ۷۲، ۷۳،

عیسیٰ علیہ السلام : ۶۳

غ

غالب ، امام : ۴۶

غزالی امام : ۶، ۱۵، ۲۳، ۶۸

ف

فارابی : ۱۵

فان کریم : ۶۶

فرات، ابوالليث : ۱۷

ک

کشمیری، علامہ انور شاہ : ۱، ۴۸، ۶۱
۶۲، ۶۴

گ

گولڈ زیہر : ۴۴

م

مجدد الف ثانی، شیخ احمد سرہندیؒ
۱۵، ۱۶، ۱۷، ۵۲

محمد بن تومرت، مہدی : ۶۷

محمد بن عبدالوہاب، شیخ نجدی : ۴۶
۶۴ -

مسولینی : ۷۴

معبد جہنی : ۲۳

موسیٰ علیہ السلام : ۳۹

مہائمی : ۳۰

مہدی علیہ السلام، امام : ۶۳

ن

ندوی، مولانا ابوالحسن علی : ۱

ندوی، مولانا سید سلیمان : ۱، ۴۸
۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۶۰

نوشاہی، گوہر : ۲۸

نیازی، سید نذیر : ۲، ۱۳، ۱۴، ۲۵
۴۰، ۴۵، ۴۷، ۵۰، ۵۲، ۶۴، ۶۶،

و

ولی اللہ، شاہ : ۲، ۴، ۹، ۱۵، ۱۶
۱۷، ۲۰، ۲۱، ۲۶، ۳۷، ۳۸، ۴۰
۴۳، ۵۰، ۶۳،

ہ

ہابس ، مارشل : ۱

ہارون الرشید، خلیفہ : ۷۰

ی

یوسف حسین خاں، ڈاکٹر : ۱۴

ق

قرآنِ کریم ، مجید: ۳، ۴، ۷،
۹، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶، ۱۷،
۱۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴
۲۵، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱
۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۶، ۳۷، ۳۸
۳۹، ۴۰، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵
۴۹، ۵۰، ۵۴، ۵۶، ۶۰، ۶۵
۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۲
۷۳، ۷۶، ۷۷

ک

کتاب الاُمّ : ۶۸
کتاب الروح : ۴۳

م

مثنوی مولانا روم : ۱۴
مجموعۂ قوانینِ اسلام : ۵۹
مقاصد الفلاسفہ : ۶
مقالات الاسلامیین : ۲۲
منتخبہ مقالات مجلہ اقبال ریویو : ۲۸

ہ

ہدایہ : ۶۸

کتب و مقالات

ا

اجتہاد کا تاریخی پس منظر: ۴۷

اسرارِ خودی : ۲، ۲۶

اسلام کا زرعی نظام : ۴۷

اشارات : ۶

اعلام الموقعین : ۷۰

اقبال، مجلہ، سہ ماہی لاہور : ۴۸

اقبال کے خطبات پر ایک تنقیدی نظر : ا

الرّد علی المنطقیین : ۶

الرّوح (رسالہ) : ۴۴

الفکر الاسلامی الحدیث وصلتہ بالاستعمار الغربی : ۴۲

الفوز الکبیر : ۹

المباحث المشرقیہ : ۴۸

المذاہب الاسلامیہ : ۴۵

المذاہب التفسیریہ : ۴۴

الموسوعۃ الفقہیۃ : ۵۸

انجیل : ۲۹

ت

تاریخ المستقصی : ۶۸

ترجمان القرآن : ۴۴، ۶۲

تشکیلِ جدید الہیات اسلامیہ : ۲

تفسیرِ کبیر : ۶

تہافت الفلاسفہ : ۶

ح

حالاتِ زمانہ کا اثر احکامِ شرعیہ پر : ۴۷

حجۃ اللہ البالغہ : ۱۵، ۱۷، ۲۰، ۲۷، ۲۸، ۴۴

خ

خطبات اقبال : ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۸، ۱۱، ۱۳، ۱۴، ۴۰، ۴۲، ۴۷، ۵۰، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸

د

دُرِّ مختار : ۷۰

ر

روحِ اقبال : ۱۴

س

سیرت النبیؐ : ۵۱، ۵۲، ۵۴

ص

صحیح بخاری : ۳۲

صحیح مسلم : ۱۲

ف

فتوحاتِ مکّیہ : ۷، ۳۲، ۴۳
فقہ اسلامی کا تاریخی پس منظر : ۴،

اصطلاحات

ا

اجتہاد : ۴، ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۸، ۶۹، ۷۲، ۷۳ -

احسان : ۱۲، ۲۰

اختیار و ارادہ : ۲۶، ۲۷، ۲۹، ۳۳، ۳۵، ۳۶

ارادہ : ۲۱، ۲۴، ۳۲

ارتقائے مسئلہ : ۵۵

استخراج : ۴

استقرأ : ۴

الٰہیات : ۱۳، ۱۴

انا (الیغو) ۲۶، ۲۸

انائے مطلق : ۲۲، ۲۴

ب

بقائے اصلح : ۵۵

ت

تجرّد : ۱۶

ترکیب : ۲۳

تسلسل : ۴

تعددِ قدما : ۲۳

تعطل : ۲۲

تغیّر : ۴، ۲۲

تقدیر : ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۳، ۳۶

تکوین : ۲۴

توحید : ۹، ۱۴، ۲۲

ث

ثنویت : ۲۷

ج

جبر : ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴

جبر و قدر : ۲۱، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۳۰، ۳۲ -

ح

حادث : ۲۳

حرکت : ۴

حسن و قبح : ۷

حشر : ۳۸، ۳۹

حشر و نشر : ۱۰، ۲۶، ۲۷، ۵۰

حقیقتِ مطلقہ : ۱۲، ۱۳، ۱۸، ۲۲، ۲۴، ۷۶

حلول : ۴، ۵

خ

خطیرة القدس ، ۲۰ ، ۳۸ ، ۳۹

خودی : ۲۶ ، ۴۰

خیر و شر : ۱۴ ، ۲۱ ، ۲۹

د

دہر : ۵۶ ، ۵۷

ذ

ذات باری تعالیٰ ، واجب الوجود الٰہیہ
۱۴، ۲۱، ۲۳، ۵۶ ، ۵۷

ذات و صفاتِ باری تعالےٰ : ۱۵
۲۳ ، ۲۶ -

ر

روح : ۱۶ ، ۲۷ ، ۳۶ ، ۳۷ ، ۴۰،
۴۱ ، ۴۳ ، ۵۳ ، ۵۴

روح اعظم : ۳۸ ، ۳۹

ز

زماں : ۲۷

زمانِ جوہری : ۵۷

زمان و مکاں : ۸ ، ۱۶ ، ۲۲ ،
۲۳ ، ۲۴ ، ۳۷ ، ۴۸ ، ۵۶

زمانۂ الٰہیہ : ۴۴

س

ساکن : ۲۲ ، ۲۳

سوشلزم : ۴۷

ص

صفاتِ باری تعالےٰ ، الٰہیہ : ۹ ، ۱۴ ، ۲۳ ،
۲۴ ، ۲۵ ، ۵۰

ع

عالم مثال : ۱۵

عام خاص مطلق : ۱۱

عقل : ۷ ، ۸ ، ۱۰ ، ۱۵ ، ۱۶ ، ۱۷ ،
۱۸ ، ۱۹ ، ۲۰ ، ۲۱

عقلِ عاشر ، ۱۵

عقلِ فعّال : ۱۵

عقلیت : ۸

عقلیت آفرینی : ۶

عقلیت پرستی : ۳

علّت العلل : ۲۱

علّتِ تامّہ : ۲۱ ، ۲۲

ق

قائم بالذات : ۱۵

قدر : ۳۲

قدریہ : ۲۳

قدیم : ۲۳

قضا و قدر ، ۳۶

قلب : ۱۴ ، ۱۵ ، ۱۶ ،
۱۷ ، ۱۸ ، ۱۹ ،

ک

کسب : ۳۴

کلّی طبیعی : ۸

کمیونزم : ۴۷

ل

لاہوت، عالم : ۷

لطائف : ۱۵، ۱۶

م

مابعد الطبیعی : ۱۳

مابین القدر والجبر : ۳۳

ماسواء : ۲۳، ۲۴

ماہیّت : ۱۳

متشابہات : ۹، ۱۰، ۱۱، ۵۰

مجرّد عن المادہ : ۱۵

محال : ۲۳

محکمات : ۹

مشیّت : ۲۱، ۲۴، ۲۳، ۳۴

مکانیت : ۲۶

ن

ناسوت، عالم : ۷، ۲۴

نسمہ : ۴۰، ۴۱

نفس : ۱۵، ۲۰، ۲۷، ۴۰، ۴۲

نفسِ انسانی : ۲۶

نفسِ بشری : ۱۸

نفسِ زماں : ۲۶

نفسِ قدسیہ : ۱۵

نفسِ متناہی و محدود : ۲۴

نفسِ مطمئنّہ : ۲۶

و

وجدان : ۸، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۴

وجود (خارجی) ۲۴

وجودِ مطلق : ۴۵

وحدت : ۲۶

وحدت الوجود : ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۴۵

وحی : ۴، ۵، ۷، ۸، ۱۵، ۱۷، ۱۸

ہ

ہستی : ۱۳

مقامات اور ادارے

ا

اعراف : ۱۰

افریقہ، شمالی : ۶۷

اقبال انسٹیٹیوٹ : ۵۰،۱

اقبال اکیڈمی پاکستان : ۲

امریکہ : ۵۹

اندلس : ۶۷، ۷۱

اورنٹیل کالج : ۴۸

ایران : ۴۴

ب

برزخ : ۱۰، ۲۷، ۳۷، ۳۸

برصغیر : ۴۹، ۵۰، ۷۷

برطانیہ : ۵۹

برلن یونیورسٹی : ۴۲

پ

پاکستان : ۵۹

ت

ترکی : ۵، ۴۶، ۶۴، ۶۵

ج

جامعہ ازہر : ۴۲

جدہ : ۵۹

جنت (بہشت) ۳، ۱۰، ۱۱، ۲۷، ۲۹، ۳۰، ۳۶، ۴۰، ۴۱، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵

ح

حیدرآباد : ۳

د

دارالعلوم دیوبند : ۶۱

دوزخ (جہنم) ۳، ۱۰، ۲۷، ۳۶، ۴۱، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵

دیوبند : ۱، ۴۸

ر

روس : ۵۹

س

سجین : ۳۷

سری نگر : ۵

سعودی عربیہ : ۵۸، ۵۹

سنٹرل ایشیا : ۴۷

سینٹ اسٹیفنس کالج : ۱

ش

شام : ٧٠

شیخ الہند اکیڈمی ١٠

ع

عراق : ٢، ٧

علی گڑھ : ٣

علیگڑھ مسلم یونیورسٹی : ١، ٢، ٧

علیین : ٣٧

ف

فرانس : ٥٩

ق

قاہرہ : ٤٢

ک

کشمیر یونیورسٹی : ٥

کنگ عبدالعزیز یونیورسٹی : ٥٩

کویت : ٥٨

ل

لاہور : ٤٨، ٦١

م

مدراس : ٣

مدرسہ عالیہ کلکتہ : ١

مدینہ : ١١

مراکو : ٥٨

مسجد حرام : ٢٦

مصر : ٤٢، ٤٨، ٥٨، ٥٩، ٧٠

مغرب اقصیٰ : ٦٨

مکہ معظمہ : ٢٦

میک گل (کناڈا) : ١

ن

نجد : ٦٤

ہ

ہامبورگ یونیورسٹی : ٤٢

ی

یورپ : ٧٤

یونان : ٦

اقبال اکادمی