طواسین اقبالؒ

جلدِ اوّل

ایس ایم عُمر فاروق

اقبال اکادمی پاکستان

طواسینِ اقبالؒ

جلدِ اوّل

ایس ایم عُمر فاروق

اِقبال اکادمی پاکستان

جملہ حقوق محفوظ ہیں!

ناشر: پروفیسر محمد منوّر
ڈائرکٹر اقبال اکادمی پاکستان

مطبع: مٹیرو پرنٹرز، پنج محل روڈ لاہور

طبع اول: ۱۹۸۷ء

تعداد: ۱۰۰۰

قیمت: ۶۰ روپے

نگران طباعت: فرخ دانیال

صدر دفتر: ۱۳۶-اے نیو مسلم ٹاؤن لاہور۔ فون: ۸۵۸۸۳۶
سیلز دفتر: ۱۱۶- میکلوڈ روڈ لاہور فون: ۵۷۲۱۳

انتساب

اقبال پر اس مجموعہ مضامین کو اپنے پیارے ماموں زاد بھائی اور مربی جسٹس ایس۔ اے۔ رحمان (آئی سی ایس) مرحوم کے نام نامی پر معنون کرتا ہوں۔ مرحوم نے مجھے میرے کالج کے زمانے میں اقبال پر ایک مقالہ جو انہوں نے لندن میں پڑھا تھا، عطا کر کے اقبال کے فلسفے کا تعارف کرایا تھا اور تمام زندگی اقبال کے فلسفے کے متعلق مشورہ دیتے رہے۔

آج مرحوم ہم میں نہیں۔ باری تعالیٰ کی آغوش رحمت میں ابدی نیند سو رہے ہیں۔ اگر وہ زندہ ہوتے تو اپنے وعدے کے مطابق اس کتاب کی تقریظ لکھتے۔

اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

ایس۔ ایم۔ عمر فاروق

تقریظ

جناب ایس۔ ایم عمر فاروق صاحب چھاؤنیوں کے نظم و نسق کے محکمہ کی بلند نشستوں پہ فائز رہنے کے بعد آرام و سکون کی دنیا میں آئے ہیں مگر سالہا سال فوجی چھاؤنیوں کے نظم و نسق کی غیر ادیبانہ سرگرمیوں کے باوجود حسِ لطیف کو روزمرہ کے بار و باراں سے محفوظ رکھنے میں کامیاب رہے ہیں۔

میرا ان سے تعارف پاکستان کے اولیں سالوں میں ہوا جب راولپنڈی میں Pen کی مجالس منعقد ہوا کرتی تھیں۔ کہنے کو تو یہ اہل قلم کی ملکی پیمانے کی مجلس ہوا کرتی تھی مگر اس کے بھاری بھرکم نام یعنی شعراء، انشائیہ نگار اور ناول نویس Poets, Essayest, Novelists کی انجمن کا نام درست معلوم نہیں ہوتا تھا اور شاید اسی لیے جناب شیخ انوار الحق صاحب کے تبادلے کے بعد اس انجمن نے دم توڑ دیا تھا۔ یہ ضرور ہے کہ موجودہ دور کے بہت سے کوہِ ہمالیہ کی چوٹی پر پہنچے ہوئے شاعر انشاء نویس اور اہل علم اس وقت ابھی طفل مکتب ہی تھے بلکہ بعض "گھٹنوں کے بل چلنے کی مشق میں مبتلا تھے۔ عمر فاروق اس وقت بھی سحرِ اقبال سے مسحور ہو کر فلسفہ و خیال کی بلندیوں سے محفل سے داد حاصل کیا کرتے تھے۔ اگر ان دنوں مجھے کی مجالس کے ذریعہ عمر فاروق کی معیت حاصل ہوا کرتی تھی تو آج شام ہمدرد کی ہمدردانہ مجالس میں ان کے کاندھے سے کاندھا ملا کر بیٹھنے کا لطف حاصل ہوتا رہتا ہے۔

عمر فاروق کے ادبی ذوق شوق اور کارگزاریوں کو اگر تفصیل سے پیش کیا جائے تو بجائے خود ایک داستان مرتب ہو جائے مگر اس طرح نفسِ مضمون کے تشنہ رہ جانے کا اندیشہ غالب ہے۔

مختصر یہ کہ گورنمنٹ کالج کی پُر رونق محفلوں میں رنگ بھرتے رہے۔ زمانۂ طالب علمی کے دوران "پطرس کے مضامین" والے اور "مجلس اقوام عالم" کے فرش پر شیکسپیئر اور اقبال کے کلام کا ڈنکا بجانے والے احمد شاہ بخاری کی قائم کردہ "اردو مجلس" کی مجالس سے آغاز سفر کرتے ہوئے راوی کے شعبۂ اردو کی ایڈیٹری تک پہنچے۔ اور اس مجلہ کے پرچوں پر جو نقش چھوڑا وہ آج تک قائم ہے۔ اس دوران ن م راشد اور اہل قلم کے ہم مجلس رہے۔ ازاں بعد گورنمنٹ کالج میں استاد رہنے کے عرصہ میں علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ کے سامنے زانوئے ادب تہہ کیا۔ اقبال اور نطشے والا مضمون ان تعلقات کی بنیاد بنا اور خود علامہؒ سے داد تحسین حاصل کی۔

عمر فاروق جب چھاؤنیوں کے نظم و نسق سے وابستہ ہوئے تو بھی تحریر و تقریر کے ذریعے ذہن کی بیداری کو بہانہ بنا کر قلبی مسرتیں لوٹتے رہے۔ رباط یعنی فوجی چھاؤنی کے اندر ربط و ضبط اور عدل و انصاف کا مسلسل قیام ضروری ہوتا ہے۔ اور اس کے لیے شب و روز کے چوبیس گھنٹوں اور ہر ماہ کے تیس دنوں میں فرصت کی گھڑیاں بہت کم ہوتی ہیں مگر ہم نے دیکھا عمر فاروق ان گھڑیوں اور لمحوں کو ہمیشہ اقبال کے حضور پیش کرتا رہا۔ عمر فاروق نے فلسفۂ اقبال کو ریڈیائی لہروں کے ذریعہ لاکھوں سننے والوں کے لیے محظوظ ہونا ممکن بنائے رکھا۔ مگر ہمارا گلہ موجود رہا کہ انہوں نے اپنی دانش و برہان کو تقاریر اور چند مضامین جنہیں تصاویرِ فلسفۂ اقبال کا نام دیا جا سکتا ہے ان سے آگے نہیں بڑھنے دیا۔ اس فقیر نے بارہا ان سے یہ خواہش کی کہ تصنیف و تالیف کی طرف متوجہ ہوں۔ بالآخر درویش کی صدا بار آور ہوئی اور انہوں نے اپنی نگارشات کو کتابی صورت دینے کا فیصلہ کیا بلکہ میں تو یہ کہوں گا کہ رضامندی کا اظہار کیا۔ مجھے اس بات پر بھی خوشی ہوئی ہے کہ اقبال اکادمی نے ان کے مضامین کے مجموعے کو اپنی سرپرستی میں چھاپنے کا انتظام کیا ہے۔ اقبال کے شیدائی اور عمر بھر اقبال سے خوشہ چینی کرنے والے دانشور کے قلب سے نکلی ہوئی صداؤں کو اگر مرکز تخیلات اقبال یعنی اقبال اکادمی محفوظ کرنے کا بیڑہ اٹھائے تو اس سے بہتر کیا ہو سکتا ہے۔

کتاب کو تین حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ حصہ اول مقالات کا مجموعہ ہے۔ پہلا باب اقبال اور نطشے پر ہے۔ علامہ کے ساتھ مصنف کی دو ملاقاتوں کی روئیداد بھی اس میں شامل ہے۔ ان ملاقاتوں کا ذکر تفصیل سے کیا گیا ہے۔ اقبال اور نطشے میں جو مشابہت ہے اس کو عمر فاروق نے انتہائی

خوبی سے بیان کیا ہے۔ اس مضمون کے بین السطور خاص طور پر قابل توجہ ہیں۔ اگر نطشے عیسائیت کے فلسفہ کا کمزور پیروکار تھا اور فوق الانسان بننے کا آرزومند تھا تو اقبال عجمی تصورات گزیدہ مسلمان کو مرد کامل بنانے کا خواہشمند تھا مگر دونوں کے درمیان ایک فرق ہے۔ نطشے اپنے جرمن عیسائی کو مروجہ عیسائیت سے دور جا کر ہی مرد آہن بنا سکتا تھا اور بنا رہا تھا اس کے برعکس اقبال مسلمان کو ایک بار پھر حاکمیت خداوندی کا قائل کر کے اور اللہ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا تابع اور فرماں بردار بنا کر اسرار خودی کا گرویدہ بنا رہا تھا۔ مگر ساتھ یہ اہتمام بھی کر رہا تھا کہ وہ اسرار خودی سے بہرہ ور ہو کر اور وطنیت جیسے بتان عہد حاضر کو پاش پاش کرنے کا جذبہ بیدار کرے۔ اقبال کا مرد آہن اس وقت مکمل ہوتا ہے جب وہ مرد مومن بن کر تیغ خواہی کو ملت کے سمندر میں غوطہ زن کر دیتا ہے۔ بلکہ اپنی خودی کی وحدت کو فنا نہیں ہونے دیتا۔ اسی لیے اقبال کا مرد مومن شمشیر زن کے تصور سے عاری تھا اور وہ:

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم

رزم حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

ثمر فاروقی نے اس بحث کو ایک فقرے میں لپیٹ لیا ہے۔ لکھا ہے۔ "نطشے کا مرد کامل تجلی سے محروم رہا کیونکہ وہ اسرار لا الٰہ سے واقف نہ تھا" اس لیے کہ حاکمیت خداوندی پر ایمان انسان کی نگاہوں کے سامنے افلاک کے ہر پردے کو چاک اور کائنات کے ہر راز کو عریاں کرنے اور اسے تسخیر کرنے کا عزم دلاتا ہے۔

طابین اول میں "اقبال اور وطنیت" والا مقالہ بھی خاص توجہ کا مستحق ہے۔ یورپ نے دنیا کو جغرافیائی وطنیت کا تصور دے کر جنگ و جدل کو فروغ دیا ہے۔ اور جس وحدت انسانی کی دعوت اسلام دیتا ہے اس سے عالم انسانی کو مزید دور کر دیا ہے اس لیے کہ مغرب کا عطا کردہ یہ غلط نظریۂ وطنیت خود مسلمانوں کے اندر مقبولیت حاصل کر کے انہیں بھی پارہ پارہ کر چکا ہے۔ اس کا علاج ثمر فاروقی نے یہ بتایا ہے۔ "اقبال کے خیال میں ایک نیشنلزم کی بنیاد ڈالنی چاہیے۔ یہ بنیاد روحانی عقیدوں پر ہو۔"

"مئے رنگ و بو بر ما حرام است
کہ ما پروردۂ یک نو بہاریم"

طاسین دوم میں وہ مضامین شامل ہیں جو خطبات اقبال کی روشنی میں لکھے گئے ہیں۔ یہ حصہ "اقبال اور ذات باری کے تصور" کے مضمون سے شروع ہوتا ہے۔ عمر فاروق کا تجزیہ قابل توجہ ہے "انہیں (یعنی علامہ اقبالؒ کو) قیام یورپ کے دوران یہ یقین ہو گیا تھا کہ ذات باری کا فلسفۂ وحدت الوجود اور عجمی تصوف ہی مسلمانوں کے سیاسی اور عسکری تنزل کے باعث بنے تھے ان سے زاویہ نشینی اور رہبانیت کی تلقین ہوتی ہے۔"

خودی کی ترجمانی کرتے ہوئے اور وحدت الوجود کو رد کرتے ہوئے فاضل مصنف لکھتے ہیں "خودی کی انفرادیت ذات باری کے حضور قائم رہتی ہے۔ اس میں ذات باری کی ابدیت میں کچھ بھی واقعہ نہیں ہوتی۔ کیونکہ انسان کو یہ اعزاز باری تعالیٰ نے خود بخشا ہے۔ یعنی رب العالمین نے خود ہی تو انسان کو احسن التقویم کا مقام عطا فرمایا ہے۔ قائم ہونے والی احسن ترین شے جب تک موجود رہتی ہے اپنی انفرادیت قائم رکھتی ہے اور چونکہ وہ مخلوق ہے اس لیے اسے خلق کرنے والے کے اندر جذب ہونے کا مقام نہیں مل سکتا۔ اور جب پوری تخلیق شدہ کائنات فنا ہوگی تو اس کے ساتھ وہ بھی فنا ہوگا مگر خالق اسے ایک بار زندہ کر کے اسے اپنا جلوہ دکھائے گا۔

طاسین سوم اقبال اور افلاطون سے متعلق مقالات کا مجموعہ ہے اس حصہ کو انتہائی تفصیل سے پیش کیا گیا ہے اور عمر فاروق کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ قلم کاری میں "ریاض" کے قائل ہیں۔ "تصوف پر افلاطون کا اثر اور اقبال" پر عمر فاروق نے دل کھول کر لکھا ہے۔ اس لیے کہ "تصوف کے ماحول میں پرورش پانے والا اقبال تصوف کا نکتہ چین بن کر ابھرا تھا۔ یہ میدان قلم کی جولانی کے لیے وسعت کا حامل تھا۔ عمر فاروق نے لکھا ہے۔ "یونانی فلسفے کی یلغار جو اسلام پر ہوئی اقبالؒ نے اس کے خلاف احتجاج کیا۔ تصوف کا میلان یونانی اور افلاطونی اثرات کا حامل تھا۔ جو ابن عربی کے ساتھ مستقل اور پائیدار فکر بن گیا۔" یونانیت کا آغاز دوسری صدی ہجری میں ہوا "تاریخ اسلام کا یہ دور فتوحات سے فارغ ہو کر ممالک کی تنظیم میں مصروف ہو رہا تھا۔ اس فلسفہ نے فروغ علم و فن کے پردے میں جمود کی راہیں وا کر دیں۔ اور مسلمان اسلام کی روشنی کو پھیلانے

سے غافل ہو گئے۔ مصنف مزید لکھتے ہیں:

"قیام یورپ کے بعد اقبال کے فکر نے پلٹا کھایا۔ وہ وحدت الوجود سے الگ ہو گئے اور عجمیت کے اثرات سے فرار حاصل کی تو قرآن کریم کی آغوش میں پناہ لی۔" اقبال قرآن حکیم کی وسعتوں میں اس قدر غوطہ زن ہوئے کہ آخری گھڑی تک اس اتھاہ سمندر سے باہر آنے کا خیال تک پیدا نہ ہو سکا۔ مجھے یقین ہے کہ عمر فاروق کے یہ مضامین شائقین اقبال کے لیے پندرہویں صدی ہجری کا ایک نیا تحفہ ہوں گے اور ان مضامین کا مطالعہ نئی نسل کو علم و عمل دونوں میں ممتاز ہونے کا جذبہ عطا کرے گا۔

۴ گلستان کالونی
راولپنڈی چھاؤنی

بریگیڈیئر گلزار احمد

دیباچہ

معزز قارئین!

علامہ اقبال کی شخصیت، فلسفے اور شاعری پر قلم اٹھانا کوئی آسان کام نہیں۔ ان کے فلسفے اور شاعری پر اس قدر لکھا جا چکا ہے کہ بادی النظر میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کے فن کا کوئی اہم پہلو پوشیدہ نہیں رہا۔ علامہ اقبال خود کہا کرتے تھے کہ فقہا اور علماء کو فلسفے سے کوئی تعلق نہیں اور عوام سے سمجھنے کی امید رکھنا بھی خام ہے۔ اسی وجہ سے یہ از حد ضروری ہے کہ ان کے پیغام کو جو تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ اور ان کے کلام میں بیان ہوا ہے اسے اجاگر کیا جائے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ان توجیہات کی کوئی حد نہیں بلکہ شہرت عالم حاصل کرنے والے فلسفی اور ادبا کی تشریحات کا کبھی اختتام نہیں ہوتا۔ شیکسپیئر ہو کہ گوئٹے، رومی ہو کہ اقبال، ان کا لافانی فلسفہ معاشرے کے ذہین اشخاص کے ذریعے عوام کے ذہن پر مرتسم ہوتا رہتا ہے۔ اقبال کی شاعری فلسفیانہ شاعری ہے۔ ٹی۔ ایس ایلیٹ جو زمانۂ حاضرہ کا ادبیات پر قابل قدر نقاد ہے، ایسی شاعری کے متعلق رقمطراز ہے۔ ”معلومات پہنچانے والی ناصحانہ شاعری کا منصب اس کے نفس مضمون کے منصب سے وابستہ ہے۔ فلسفیانہ، مذہبی، سیاسی، اخلاقی ناصحانہ شاعری کا منصب۔ فلسفہ، مذہب، سیاست و اخلاقیات کے منصب کے ساتھ وابستہ ہے۔“ (ص ۱۷، ارسطو سے ایلیٹ تک، جمیل جالبی) علامہ اقبال کی فلسفیانہ شاعری، باری تعالیٰ، انسان، کائنات کے تعلقات اور انسان کے معاشرے کے کردار میں الٰہیات سے یگانگت پیدا کرنے کی شاعری ہے جو جلوت و خلوت کے

امتزاج کا نمونہ ہے۔ یہی راز ہے اسرار و رموز کے فلسفے کا۔ یہی سبق ہے جاوید نامے کا۔ یہی راز ہے دانتے کی ڈیوائین کامیڈی کا۔ اقبال کی شاعری غالب کی طرح اردو اور فارسی میں ہے۔ اگرچہ فارسی کے کم سمجھنے کے امکانات زمانہ حاضرہ کے نمائشی دور کی وجہ سے واضح ہیں۔ لیکن مختصر تعداد کے لوگ اسے سمجھتے رہیں گے۔ اور اس کا اسلامی کلچر پر گہرا اثر ہوتا رہے گا جو ملت اسلامیہ کے لیے مشعل راہ بنتا رہے گا۔ مقصدی اور فلسفیانہ انداز کی شاعری جو اقبال میں ہے۔ اس میں فنی کمال، اس کی وسعت اور لطافت سے ایک "مسرت" پیدا ہوتی ہے جس کے ڈانڈے غنائی شاعری سے جا ملتے ہیں اور اس لحاظ سے اقبال کو نٹشے سے نسبت دینی چاہیے۔ یہ زندگی کی شاعری ہے اور اس کا اثر معاشرے پر ناگزیر ہے۔ اس میں "مسرت" کا اظہار۔ کروچے کے فلسفۂ آرٹ جسے وہ محض "اظہار" کہتا ہے سے جا ملتا ہے۔ میتھیو آرنلڈ کا نظریہ کہ فن زندگی پر تنقید ہے۔ اسے جلا بخشتا ہے۔ اس مرد مومن نے "تشکیل" میں اپنے کلام کا دیباچہ آخر عمر میں لکھا کیونکہ ان کے کلام میں فلسفیات کا فلسفۂ حیات۔ نظریہ باری تعالیٰ اور کائنات۔ خودی و بیخودی کے رموز سب موجود ہیں۔ یہ زمین و آسمان دونوں کے راز سے مملو ہے۔ یہ وجدان یا عشق اور عقل یا سائنس دونوں کا مرقع ہے۔ اقبال نے فرمایا:

چشمۂ حیوان براتم کردہ اند — محرم راز حیاتم کردہ اند
سِرّ عیش جاوداں خواہی بیا — ہم زمیں ہم آسماں خواہی بیا
پیر گردوں با من ایں اسرار گفت
از ندیماں راز ہا نتواں نہفت (کلیات اقبال فارسی صفحہ ۹۸)۔

(۲) ان اوراق میں اس فلسفے کے مختلف پہلوؤں کو اجاگر کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ان میں جو نکتہ سب سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے وہ ہے علامہ اقبال کا فلسفۂ وحدت الوجود پر تنقید۔ وحدت الوجود کی اساس فلسفۂ افلاطون پر ہے۔ اگرچہ فکر اقبال میں شریعت کا نفاذ اور اس کے لیے اسلامی مملکت کا ہونا، سیاسی لحاظ سے بہت اہمیت رکھتا ہے اور اس کی وجہ سے اقبال کی سیاسی فکر نے جو پاکستان پیدا کیا وہ اسلامی کلچر میں ایک سنگ میل ہے لیکن اس سے زیادہ عمیق ایک اور جذبہ ہے اور یہ ہے علامہ اقبال کی کوشش اسلامی کلچر میں وحدت الوجودی تصورات

کو قرآن کریم کے فلسفہ توحید کے ذریعے بیان کرنا۔ یہ ان کے فلسفہ کا اساسی ستون ہے ان کا بھاؤ ہیلین ازم کے اس چھاپ کے خلاف ہے جو ہیلین ازم کی صورت میں جو افلاطون کے زیر اثر اسلام پر لگ گئی اور جس نے توحید کے فلسفے پر جو قرآن کریم کا اساسی فلسفہ ہے، ایسا گہرا سایہ ڈالا کہ مسلمان صدیوں تک نہ سمجھ سکے۔ کہ نو افلاطونیت قرآن مجید کے روح کے سراسر منافی ہے اور اس طرح اسلام کو یونانی فلسفہ کا رنگ دے دیا۔ علامہ اقبال کے خیال میں اس وحدت الوجود کے فلسفے سے بھی اسلام پر زوال آیا۔ یہ رہبانیت کے تصور کا نتیجہ تھا۔ یہ روحانی زوال خانقاہی تصوف کی وجہ سے آیا مستشرقین تو کہتے ہیں۔ اور ان میں مشہور مستشرق پروفیسر ہیٹی Hitte اسمائے گرامی سب سے زیادہ پر زور ہے کہ اس خانقاہی تصور نے تصوف کے ذریعے ناسازگار سیاسی حالات کے باوجود اسلام کو قائم رکھا۔ یعنی سانحہ بغداد کے بعد صوفیائے کرام نے اسلام کی روحانیت کو خانقاہوں میں رہ کر ہی فسادات زمانہ سے بچا لیا۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ سلسلہ ذوالنون سے اور جنید بغدادی سے ہوتا ہوا اور حلاج کو سولی دار لے چلا۔ اور آخر یہ نیا فلسفہ جو "توحید" کی قرآنی تعلیم کے منافی تھا۔ اسلام اور اسلامی ادب یعنی ابن العربی سے لے کر حافظ تک اسلام کی تہذیب و تمدن پر صدیوں تک حاوی رہا۔ اس کے خلاف احتجاج ابن تیمیہ کی "رد منطق" سے لے کر مجدد الف ثانی کے وحدت الوجود کے خلاف وحدت الشہود تک پہنچا۔ اور علامہ نے مجدد الف ثانی سے متاثر ہو کر ابن العربی میں زندقہ اور کفر دیکھا۔ اقبال کی شاعری کا یہ پس منظر اس کے فلسفے کے ادراک کے لیے از حد ضروری ہے۔ اور قاری کو اس کا بیان تو اس متن اقبال میں کئی مقامات پہ ملے گا۔ اقبال وحدت الشہود کے انسان اور باری تعالیٰ کے تعلق کو تشکیل الٰہیات اسلامیہ میں اور جاوید نامے میں اساسی مقام بخشتا ہے اقبال کا معاذاب توحید کا زمانہ ہے۔ وہ خانقاہی تصوف کے روحانی جزو کا انکاری نہیں۔ یہ نکتہ ان کے خطبات کے پہلے خطبے سے واضح ہے لیکن وہ تلقین کرتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو نمونہ بنا کر خلوت و جلوت میں توازن پیدا کرو اور باری تعالیٰ سے وصل کی تمنا کی بجائے باری تعالیٰ کے سامنے دائم و قائم ہونے کی کوشش کرو۔ یہ ہے اقبال کا فلسفہ قرآن۔ یہ ہے وحدت الشہود میں انسان کا مقام اور یہی ہے "توحید" کے فلسفہ قرآنی کی کامرانی اور یہی ہے سورۃ النجم کی صحیح تاویل۔

عاشقی؟ توحید را بر دل زدن

وانگہے خود را بہ مشکل زدن (ص ۹۲ ۵)

یہ حقیقت ناس کر "حلاج اور اقبال" اور "خطبات اقبال کی روشنی میں" کے مضامین میں جاری کی گئی ہیں یعنی تو اسے ہیں اقبال دو حقیقتوں کو ظاہر کرنے کی جرأت سے۔ پہلی حقیقت سیاسی حقیقت ہے۔ ملت اسلامیہ کا پاکستان کا بننا جو اقبال کی کوششوں کا نتیجہ ہے اور دوسری حقیقت ہے ان کا فلسفہ افلاطونیت کے خلاف احتجاج جس میں ہر زمانے کی شعاعیں مرتکز ہو کر ایک شعلے کی صورت میں نمایاں ہو چکی ہیں۔ جو کام مجدد الف ثانیؒ نے جہانگیر کے زمانے میں سر انجام دیا تھا وہ کام علامہ نے اسلامی دنیا میں ایک نئی نظریاتی ریاست بنا کر انجام دیا ہے۔ اس کے علاوہ جوں جوں وقت گزرے گا، اقبال کے نظریہ کے مطابق زمانہ حاضرہ کی سائنس کے زیر اثر اسلام کی استقرائی روح بیدار ہوتی رہے گی۔ اور ملت اسلامیہ اپنی روحانیت قائم رکھتے ہوئے توہمات اور خانقاہی تصوف کو کم کر کے توحید کی علمبرداری پر چل جائے گی۔ وہ تشکیل نو کے متعلق فرماتے ہیں کہ:

نالہ را انداز نو ایجاد کن

بزم را از ہائے و ہو آباد کن (اسرار ص ۱۰ کلیات)

اس نالۂ نو کے انداز میں وحدت الوجودی فلسفے کے خلاف احتجاج کی وجہ سے عجمیت کو اقبال نے روح عرب کے خلاف سمجھا اور ایرانی تصوف کو اقبال نے کافرستان کہا اور اس کافرستان میں طرح حرم ڈالنے کا دعویٰ کیا۔ تاکہ جوانان عجم کی سنان تیز تر ہو جائے۔ ملاحظہ ہو ان کی مشہور غزل جس کا مطلع ہے:

چون چراغ لالہ سوزم در خیابان شما

اے جوانان عجم جان من و جان شما

اور اس کے دو شعر فلسفہ اقبال کو خوب بیان کرتے ہیں:

مہر و مہ دیدم نگاہم برتر از پروین گذشت

ریختم طرح حرم در کافرستان شما

۲۔ تا سنانش تیز تر گردد فرو پیچید مش
شعلۂ آشفتہ بود اندر بیابانِ شما

۳۔ می رسد مردے کہ زنجیرِ غلاماں بشکند
دیدہ ام از روزنِ دیوارِ زندانِ شما

کیا انقلاب ایران اسی مہم کا آغاز نہ تھا؟ کیا ایران نے ان کی آواز سن لی؟

بہر حال اقبال کا نعرۂ توحید جاری ہے اور جو نقشہ اقبال نے ایران کی دیوار زنداں سے دیکھا تھا اب رنگ لا رہا ہے:

مسلماں ہے توحید میں گرم جوش
مگر دل ابھی تک ہے زنّار پوش
تمدّن، تصوّف، شریعت، کلام
بتانِ عجم کے پجاری تمام
وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد
محبّت میں یکتا حمیّت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا
یہ سالک مقامات میں کھو گیا

سلیمان ندوی نے اسی لیے اقبال کے کلام کو گوشۂ حقیقت کا نام دیا تھا۔ ان کو شکایت رہی کہ ملت ان کے اشاروں کو نہیں سمجھتی لیکن ان کی وفات کے صرف دس سال بعد پاکستان کا ظہور ان کے فلسفہ کے اثرات کا مظہر تھا۔ لیکن اب بھی راقم الحروف کا اندازہ ہے کہ ان کی شکایت ہمارے دعوے کے باوجود درست ہے کہ ہم روحانی دنیا میں انقلاب نہیں لا سکے:

خلق خدا کی گھات میں رند و فقیہہ و میر و پیر
تیرے جہاں میں ہے وہی صبح و شام ابھی
شیر مردوں سے ہوا بیشۂ تحقیق تہی
رہ گئے صوفی و ملّا کے غلام اے ساقی!

۲۔ ۱۹۱۸ء میں جب اسرارِ خودی ظہور میں آئی۔ رینلڈ اے نکلسن نے اپنی تصنیف دی مسٹکس آف اسلام میں وحدت الوجود کے متعلق لکھا تھا۔

In the bridal chamber of unity God celebrates the mystical marriage of the soul.

انسان کی روح کے باری تعالیٰ سے وصل کے خلاف اقبال نے اسرار میں افلاطون کے فلسفے کو مسلک گوسفندی کہا۔ اور عجمیت کے خلاف فتویٰ دیا۔ اور رمزِ لا الٰہ سے آگاہ کیا:

رشتۂ وحدت چو قوم از دست داد
صد گرہ بر روئے کارِ ما فتاد
عشق را از شغلِ لا آگاہ کن
آشنائے رمزِ اِلّا اللہ کن

ص ۹۲ مکتوبات

اگرچہ یہ فلسفۂ وصل کے فلسفے کے خلاف تھا۔ نکلسن جو خود نو افلاطونی تھا، اقبال کے فلسفے سے اس قدر متاثر ہوا کہ اس نے اسرار کا ترجمہ انگریزی میں کیا اور اقبال کو مغرب سے تعارف کرایا لیکن آربری نے اقبال پر قابل قدر کام کے باوجود یہ کہا کہ اس نے اپنے تخیل کو صوفیانہ ایلی گری Allegory جس کا صدیوں سے فارسی شاعری پر سکہ بیٹھا ہوا ہے بیان کرنے کی کوشش کی ہے اور ان کے وحدت الشہود کا کہیں ذکر نہ کیا اور انہیں صوفیائی وحدت الوجود کے کھاتے میں ڈال دیا۔ اقبال کے اشعار جن پر آربری نے فتویٰ دیا یہ ہیں:

بر جہانِ دل من تاختنش را نگرید
گشتن و سوختن و ساختنش را نگرید
آنکہ شبخون بدل و دیدۂ دانایاں ریخت (ص ۱۳۲ آربری صوفیزم)
پیشِ نادان سپر انداختنش را نگرید (ص ۴۲۶ کلیاتِ زبورِ عجم)

لیکن آربری نے جاوید نامے کا ترجمہ تو کر دیا لیکن سورۂ النجم کے راز کو نہ پا سکا کہ اس میں خلوت و جلوت کے امتزاج کا راز پنہاں ہے۔

دیباچہ لکھتے لکھتے مضمون نگاری کرنے کی معافی مانگتا ہوں لیکن میں نے آربری کا ذکر اس

بے مناسب سمجھا کہ ان کے علاوہ این میری شمل اور موسی نون نے جو حلاج کے متعلق فرمایا ہے اور جس کا "نوا ہمیت" انتہائی تنقیدی جائزہ لیا گیا ہے یہ ان کے سراسر نوافلاطونی خیالات کی وجہ سے ہے۔ یہ مستشرقین علامہ کو محض صوفیانہ شاعری کا ایک حصہ سمجھتے ہیں اور ان پر اقبال کے وحدت الوجودی فلسفے کے خلاف مرکا کوئی اثر نہیں اور اس طرح اقبال کے تخیل کی وہ عالی شان عمارت جو توحید کے اساس پر کھڑی کی گئی ہے اس میں ان باکمال نقادوں کی وجہ سے دراڑیں نظر آنے لگی ہیں۔ جن کو درست کرنا ہمارا فرض ہے۔

ان مسائل میں جو اس عالی شان فکری عمارت کو نقصان پہنچا سکتے ہیں علامہ اقبال کا حلاج سے رویہ ہے۔ میری شمل نے اقبال کے اس رویہ میں موسی نون کی حلاج پر تصنیف کے بعد تبدیلی کا اظہار کیا ہے۔ لیکن نکلسن نے حلاج کے مسئلہ حلول پر یقین کا مسئلہ پیش کر کے حلاج کے وحدت الوجودی ہونے کا نظریہ پیش کیا اس لیے موسی نون کا نظریہ کہ حلاج موحد تھا قابل اعتنا نہیں سمجھا جا سکتا۔
علامہ اقبال فلسفہ عجم سے لے کر آخر تک اسے وحدت الوجودی تصور کرتے ہیں۔ اس میں ارتقا کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ ان کی عمر کے آخر کے حصے میں حلاج سے ہمدردی کو غلط نہیں سمجھنا چاہیے۔
نکلسن نے دعویٰ کیا کہ موسی نون باری تعالیٰ کو عقل کل Active intellect سے مختص کرتا ہے۔
اور اسے روح کا حصہ سمجھتا ہے لیکن اسے باہر سے داخل کیا ہوا عنصر تصور کرتا ہے۔ یہ نظریہ ماسی نون نے مصنف انگ Inge کے ریحین مئے سزم سے اخذ کیا ہے۔ نکلسن نے حلاج کے ایک شعر کا ترجمہ پیش کیا ہے کہ وہ موحد نہ تھا اور حلول کا قائل تھا جو کہ توحید کے خلاف ایک غیر اسلامی نظریہ تھا۔ اس سے اقبال کا تصور قائم رہتا ہے کہ حلاج موحد نہیں تھا اور اس کا دعویٰ انا الحق بھی اس کے دار تک پہنچنے کا باعث بنا نہ کہ اس کی سیاسی زندگی۔

میں وہ ہوں جس کو میں (خدا) کہتا ہوں۔ ہم دو روحیں ہیں اور ایک ہی جسم میں رہتی ہیں
(ص، ۱۵۰۔ مسٹکس آف اسلام۔ نکلسن)

۴۔ اسی طرح "طواسین" میں "اقبال اور نطشے" کے مضمون میں اقبال پر جو نطشے کا سایہ پڑ رہا ہے اس کے خلاف دلائل پیش کیے گئے ہیں۔ یہ علامہ سے ۱۹۳۸ء میں بحث پر مبنی ہیں۔
اقبال کے فلسفۂ حیات کا فکری ڈھانچہ ایک ہم آہنگی سے سرفراز ہے۔ اس میں فکری طور پر

کوئی تضاد نہیں۔ وہ اس سلسلے میں ارتقا کا ذکر درست نہیں کیونکہ اقبال کا وحدت الوجود کے متعلق شروع سے آخر تک ایک ہی رویہ رہا۔ اقبال نے صوفی ازم کی روحانیت یعنی وصل و قرب الٰہی سے بدل کر اسے دنیا کے کاروبار اور معاشرہ حاضرہ کی سائنس سے تطبیق دے کر جلوت و خلوت کا فلسفہ حیات جاوید نامہ میں مکمل کیا۔ وہ وادی یرغمید جسے ملائکہ وادی طواسین کہتے ہیں مرد مومن کے متعلق فرماتے ہیں کہ اے وہ جو سے کائنات کو سورۃ النجم، سورۃ نور اور سورۃ النازعات سے خود کو ہم آہنگ کرو جو اس کے لب پر ہوں:

گفت اقوام و ملل آیات او ست
عصرہائے ماز مخلوقات اوست
اے وہ جوئے اندرون کائنات
از لب او نجم و نور و نازعات

اس لیے قارئین کی خدمت میں گذارش ہے کہ طواسین اقبال کا پس منظر توحید کے فلسفے کے زیر اثر مذہب و ریاست کے امتزاج کے فلسفے کے مطابق ہے۔ یہ ہے عقل و وجدان کا امتزاج جو رموز و اسرار اور جاوید نامے میں ظاہر ہوا جو طواسین اقبال کا مرکزی خیال ہے۔ اقبال کے فلسفہ روح کا سورۃ النجم سے خاص تعلق ہے۔ دنیا کے کاروبار اور ریاست کا بھی اس سے تعلق معراج شریف کے ذریعے ہے۔ جس میں روحانی تجربے کے علاوہ اسلام کے بے نمازوں کا تحفہ لایا گیا۔ یہ خلوت و جلوت کے نظارے توحید سے ہی شاداب ہوتے ہیں:

خودی ہے اس طلسم رنگ و بو کو توڑ سکتی ہے
یہی توحید تھی جس کو نہ تو سمجھا نہ میں سمجھا
نگہ پیدا کر اے غافل تجلی عین فطرت ہے
کہ اپنی موج سے بیگانہ رہ سکتا نہیں دریا (ص ۴۱۳ کلیات)

۵۔ کتاب کے عنوان "طواسین اقبال" کے متعلق صرف اتنا کہنا کافی ہے کہ جیسے قارئین کو اچھی طرح معلوم ہے کہ "طواسین" کا لفظ قرآن مجید کے ان الفاظ کی طرف اشارہ ہے جو قرآن مجید کے ۲۶، ۲۷، ۲۸ سیپاروں کے شروع میں آتے ہیں اور جن کا کوئی ترجمہ نہیں ہو سکتا۔ یہ ہیں:

سورۃ الشعراء (۲۶) طٰسٓمٓ

سورۃ النمل (۲۷) طٰسٓ

سورۃ القصص (۲۸) طٰسٓمٓ

حلاج نے انہیں الفاظ کے تحت اپنی علیحدہ علیحدہ طواسین قائم کی ہیں۔ ان میں چند یہ ہیں (۱) طاسین الفہم (۲) طاسین ان نقطہ (۳) طاسین الالتباس۔ ان کا ذکر حلاج کے مضمون میں کیا گیا ہے۔ اس لیے طواسین کو راز کے طور پر ہی سمجھنا چاہیے۔ اقبال نے جاوید نامہ میں طاسین محمد۔ طاسین گوتم قائم کی ہیں۔ اس لیے امید ہے قارئین کو یہ نام پسند آئے گا۔

۶۔ اس کتاب میں کوشش کی گئی ہے کہ اقبال نے جو قرآن کریم کے معانی کی تشریح خطبات میں کی ہے اسے ان کے کلام سے منطبق کیا جائے۔ اقبال کی شاعری، اقبال کے فلسفے کے بغیر محض ایک ایسا آبگینہ ہوتی جس میں شراب الست نہ ہوتی۔ اقبال اردو و فارسی کا دانتے ہے، گوئٹے ہے رومی ہے۔ لیکن اس کے لیے ساز سخن محض ایک بہانہ ہے۔ اس میں فن برائے فن کی بجائے فن برائے زندگی کی جھلک ہے۔ اقبال اپنی حدی سے ملت کے ناقۂ بے زمام کو قطار میں لا رہا ہے لیکن ان کے انکسار کے باوجود یہ حدی ایک نغمہ امید افزا ہوتی تو اس کا کیا اثر ہوتا:

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہانہ ایست

سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

۷۔ میرے دلی شکریے کے مستحق وہ حضرات ہیں جنہوں نے اس کتاب میں گہری دلچسپی لی اور اصرار کیا کہ اس کی اشاعت جلد از جلد ہونی چاہیے۔ ان میں فاضل پروفیسر محمد باقر کا نام سر فہرست ہے عالی جناب بریگیڈیر گلزار احمد نے مسودے کو پڑھا اور تقریظ لکھنے کی حامی بھری۔ ڈاکٹر افضل اقبال اور میاں محمد شفیع (م۔ش) کا مشکور ہوں کہ انہوں نے گراں پایہ مشورے دیے میرے دوست عزیز ملک اور میرے عزیز مرحوم یوسف ظفر کے فرزند نوید ظفر نے بھی مشورات سے نوازا اور کئی کتابیں مہیا کرنے میں میری مدد فرمائی۔

ریڈیو پاکستان کے ڈاکٹر محمود نظامی مرحوم اور ن۔م راشد مرحوم نے کتابوں پر تنقید کے سلسلے سے مجھے ریڈیو سے متعارف کرایا۔ اور اس کے بعد جناب ڈاکٹر محمد عمر اور جناب رفیق احمد اور ان

کے معاون مشکور حسن صدیقی کا شکر گزار ہوں کہ مجھے اقبال پر لکھنے کا موقع دیا۔ "خطبات کی روشنی میں" کا سلسلہ ان ہی کا مرہون منت ہے۔ ریڈیو کے جناب یعقوب لال صاحب نے مسودے کی تصحیح اور کاپی کرانے میں بڑی مدد فرمائی۔ منشی محمد سلیم نے اسے صاف لکھ کر طباعت کی منزل کی طرف بڑھایا۔ میں ان کا شکر گزار ہوں۔

۸۔ خاکسار کا یہ "طواسین اقبال" کا منصوبہ شاید تکمیل ہی کو نہ پہنچتا اگر میں اقبال اکادمی کی طرف رجوع نہ کرتا۔ جناب چیف جسٹس جاوید اقبال، ارکان مجلس عاملہ اور اکادمی کے ڈائرکٹر پروفیسر محمد منور اور ڈپٹی ڈائرکٹر جناب محمد سہیل عمر نے بڑی حوصلہ افزائی کی۔ تحریک سے میں ماہرین اقبال اور خاص کر جناب ڈاکٹر وحید عشرت معاون "ناظم الادبیات" نے مسودے کی نظر ثانی اور طباعت کے متعلق کوشش فرمائی اور "جاوید نامے اور ڈیوائن کامیڈی" کے متعلق مجھے مشورے دیے۔ ان سب حضرات کا تہ دل سے شکریہ ادا کرنا میرا خوشگوار فرض ہے۔ اکادمی نے میرے نیستان کے خس و خاشاک کو اپنی برق و شرار سے نوازا اور انہیں میری اشک چکیدگی پسند آگئی۔

اشک چکیدہ ام ببیں ہم بہ نگاہِ خود نگر

ریز بہ نیستان من برق و شرار این چنیں

اکادمی کے فیصلے کے مطابق طواسین اقبال کی پہلی دو طواسین جو مقالات اور خطبات کے چند گوشوں کو اجاگر کرتی ہیں حاضر خدمت ہیں۔

جاوید نامہ اور ڈیوائن کامیڈی طواسین چہارم کے طور پر بعد میں پیش کی جائے گی کیونکہ اقبال اکادمی نے ازراہ کرم اس ہیچدان کی اس ادبی کاوش کو بھی منظور کر لیا ہے۔ ان کی ان نوازشات کا شکریہ کیسے ادا کروں۔ الفاظ نہیں ملتے۔

۹۔ اقبال کا کلام اور خطبات علم و فلسفہ کا بحر ذخار ہیں۔ یہ خطبات فلسفے کی باریکیوں کی وجہ سے دقیق ہیں لیکن فلسفے کے بیان میں جو کمال فن ظاہر ہوا ہے اور جو "مسرت" اس سے حاصل ہوتی ہے اسی کی وجہ سے یہ فلسفہ دل کی گہرائیوں میں سما جاتا ہے۔

اس بحرِ زخّار سے اگر میں نے چند درِ شہوار تلاش کر کے ان کی چمک دمک کو بیان کر پایا ہوں تو میں اسے اپنی خوش قسمتی سمجھوں گا اور اسے باری تعالیٰ کی رحمت تصور کروں گا۔

مجھے نہ ادیب ہونے کا دعویٰ ہے نہ نقاد ہونے کا۔ میں تو ایک محض مشتِ غبار ہوں جس پر ابرِ رحمت برس کر ہی اسے گلزار بنا سکتی ہے۔ بقول اقبال:

من ہماں مشتِ غبارم کہ بجائے نرسد
لالہ از تست و نم ابرِ بہاری از تست

میں سوچتا ہوں کہ اگر یہ شوقِ اقبال مجھے نصیب نہ ہوتا تو میری زندگی کس قدر تہی ہوتی:

منم یک قطرۂ شبنم بہ نوکِ خارمی رقصم

والسلام

بنگلہ نمبر ۳۱۹ "الفاروق"
پشاور روڈ راولپنڈی کنٹونمنٹ

ایس ایم عمر فاروق ایم۔ اے
سابق پروفیسر انگریزی۔ گورنمنٹ کالج لاہور

اقبالؒ اور افلاطون

اقبال افلاطون کے متعلق فرماتے ہیں:

تکیہ بر عقلِ جہاں بینِ فلاطوں نکنم
در کنارم دلکے شوخ و نظر بازے ہست

تمہید

اقبال کے فلسفے کو سمجھنے کے لئے مشرقی دانشوروں کے علاوہ مغربی فلاسفہ کا مطالعہ بھی ضروری ہے، جن کا ذکر اقبال نے اپنی تصنیفات میں کیا۔ ان مغربی فلسفیوں میں افلاطون کا نام سب سے پہلے آتا ہے اور پھر اس کے بعد نطشے اور برگساں کا۔ اور بہت سے اور فلاسفہ کا۔ افلاطون کے فلسفے پر اقبال نے اپنے کلام اور خطبات میں تنقید کی ہے۔

اگر نظرِ عمیق سے دیکھا جائے تو علامہ اقبال اسرارِ خودی سے لے کر جاوید نامہ تک اسلام میں افلاطون کے اثرات کے خلاف احتجاج کرنے میں مصروف رہے، وہ ایک خط میں مغربی فلسفے کے متعلق لکھتے ہیں:

"میری عمر زیادہ تر مغربی فلسفے کے مطالعے میں گزری اور یہ نقطۂ خیال ایک حد تک میری طبیعت ثانیہ بن گیا ہے، دانستہ نادانستہ اس نقطۂ نظر سے حقائقِ اسلام کا مطالعہ کرتا ہوں"۔[1]

اقبال کا مغرب کے خلاف آواز بلند کرنے کے متعلق یہ کہنا درست ہے کہ اس کا کلام جو کچھ بھی ہے مغربی فلسفے کو سمجھے بغیر اس کا ادراک محال ہے۔ ایس ایم اکرام نے خوب

کہا ہے کہ:

"مغرب کے اثر کو اگر نظر انداز کیا جائے تو اقبال، سرور جہان آبادی کے درجے کے شاعر رہ جاتے ہیں، جن کی رنگینیٔ نوا سے ہم محظوظ و متاثر تو ہوتے ہیں، مگر جو زیادہ دیر تک یا دور تک ہماری رفاقت نہیں کر سکتے۔"[۱۹]

اقبال مغربی تہذیب کی روشنی کو موم بتیوں کی شمع فروزاں کا نتیجہ تصور کرتے ہیں۔ گوئٹے اور کالرج کا اصول کہ شاعر کی عظمت خیال کی گہرائی سے پیدا ہوتی ہے، اقبال کی خیال پرور اور فلسفیانہ شاعری اس اصول سے سب سے بلند رتبہ ہے۔

مغربی فلسفیوں میں افلاطون کا اثر بہت رہا ہے۔ سپینگلر نے کہا تھا کہ افلاطون کے فلسفے کی روح یورپ پر چھا چکی تھی اور اب یورپ میں اس کے خلاف احتجاج ہو رہا ہے۔ اقبال کے فلسفہ اور شاعری میں ایک ہی خیال ہے، اسے جو مابعد الطبیعاتی اور نظریاتی فلسفہ بناتا ہے، اور یہ ہے وحدت الوجود اور اس کے اثرات کے متعلق احتجاج۔ اور یہ ان کے خیال میں افلاطون کے اثرات سے مشرق و مغرب میں پھیلا ہے، جس کے خلاف قرآن کریم کی وساطت سے اقبال نے ایک نیا چمنستانِ تصور بنایا ہے۔ ان کا فلسفہ افلاطون کے خلاف خرامِ حیات ہے اور ان کی نوا کے سوز سے ذرّہ ایک زندہ حقیقت بن گیا۔ ایک پرندے نے پر کھول دیئے اور کرمک تابندہ بن کر روشنی بخشنے لگا:

بشنو بیداں براتم کردہ اند
محرم رازِ حیاتم کردہ اند
ذرّہ از سوزِ نوایم زندہ گشت
پر کشود و کرمکِ تابندہ گشت[۲۰]

اقبال اور افلاطون کے درمیان زمانے کی ایک طویل خلیج حائل ہے، یعنی افلاطون پانچویں صدی قبل از مسیح میں پیدا ہوا اور اقبال انیسویں صدی کے آخر میں۔ زمانے کا یہ فاصلہ تقریباً دو ہزار چار سو چوبیس سال کا عرصہ ہے لیکن سقراط، افلاطون اور ارسطو ان سالوں میں دنیا کے فلسفے پر حاوی رہے۔ سقراط اور افلاطون کو انسانی سیرت کا فکر

دامنگیر تھا۔ وہ معاشرے، تعلیم اور سیاسیات میں دلچسپی رکھتے تھے۔ وہ کوسمالوجی (Cosmology) موجودگی (طبیعیات یعنی فزکس میں اس قدر دلچسپی نہ رکھتے تھے جس قدر انسان دوستی (Humanism) میں۔ ارسطو پر یہی رنگ چھایا ہوا ہے۔ لیکن یہ دونوں روح کی ابدیت کے قائل تھے۔ اقبال بھی اسی طرز کا فلسفی ہے اور ان فلسفیوں کی تنقید ناشرہ معاصرہ کے فلسفیوں کے فلسفے میں کرنے میں ایک ایسا لطف محسوس کرتا ہے کہ اس کی شاعری کا یہ فلسفیانہ عنصر اس کے جگر کے خون سے سیراب ہو کر انسان کی روح کی گہرائیوں میں اتر جاتا ہے

افلاطون اور سقراط

افلاطون ۴۲۷ قبل از مسیح یونان کے شہر ایتھنز کے ایک ممتاز درجہ کے خاندان میں پیدا ہوا۔ اس کی شکل و شباہت سے رعب ٹپکتا تھا، کیونکہ اس کا سینہ فراخ تھا اور کندھے کشادہ، اس بنا پر وہ پلاٹو یعنی افلاطون کہلایا۔

"جمہوریہ" یہ افلاطون کی ریاست کے تصور پر مبنی تصنیف ہے۔ ایک بہت طویل مکالمہ ہے۔ اس میں دو کردار ہیں۔ گلاکن اور ایڈی منٹاس۔ یہ افلاطون کے دو بڑے بھائیوں کے نام ہیں۔ ان دو بھائیوں سے (سقراط) باتیں کرتا ہے اور اس طرح فلسفہ سیاست کا بیان ہوتا ہے۔ افلاطون نے اٹھارہ سال کی عمر میں سقراط کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا اور اس کی موت تک جو اس نے اپنی آنکھوں سے دیکھی، اس کے حلقۂ تلامذہ میں رہا۔ اس جانکاہ حادثے کے متعلق اس نے مکالمے لکھے۔

برطانیہ کے مشہور ادیب ایمرسن نے ایک مقام پر افلاطون کی تعریف کی ہے اور کہا کہ:

"فلسفہ اور افلاطون مترادف الفاظ ہیں"۔

افلاطون نے سقراط کی شاگردی کا حق اس طرح ادا کیا کہ اپنے رسالے مکالمات میں

سقراط افلاطون کے مکالموں ہی سے باتیں کرتا رہا۔ سقراط ہی اس کا مرکزی کردار تھا۔ اس نے اپنا تمام فلسفہ سقراط کے الفاظ میں ادا کیا صرف "قانون" میں سقراط نظر نہیں آتا۔

یہ یونان کا وہ پُرآشوب زمانہ ہے جب ایتھنز کے عوام نے بغاوت کا جھنڈا بلند کیا سقراط پر بھی نئی جمہوری حکومت نے الزام لگائے کہ وہ نوجوانوں کو باغی بناتا ہے۔ لیکن سقراط نے فرار ہونے سے انکار کر دیا۔ افلاطون نے اپنی تصنیف فیڈو Phaedo میں سقراط کی موت کا نقشہ کھینچا ہے کہ کس روحانی اطمینان سے، آخری لمحوں تک اپنے بیوی بچوں کو جو غم کے آنسو بہا رہے تھے، اس نے رخصت کیا اور کہا کہ فلسفہ کی روح جس میں سرایت کر چکی ہو وہ موت سے نہیں ڈرتا۔ انسان کی روح ہمیشہ ابدیت کی تلاش میں پریشان رہتی ہے۔

افلاطون، سقراط سے بہت متاثر ہوا۔ سقراط کے زہر کا پیالہ نوش کرنے کے چند دن بعد ہی وہ سقراط کے ابدی اصولوں کی دریافت میں لگ گیا، جو انسان کی زندگی میں مسرت لا سکتے ہیں۔ اور سیاسیات کے استحکام کے ضامن ہیں۔ اٹلی، مصر اور ایران کی سیاحت کے بعد افلاطون نے یونان میں واپس آ کر اپنی اکادمی کی بنیاد ڈالی، کچھ اپنے خاندان کی وجہ سے اور کچھ سقراط سے ہم خیال ہونے کی وجہ سے اسے جمہوریت سے نفرت تھی اور سقراط کو زہر کا پیالہ نوش کرنے پر جس طرح مجبور کیا گیا تھا اس واقعہ کی وجہ سے وہ جمہوریت کا اور بھی دشمن بن گیا تھا۔

الجمہوریہ

اس نے الجمہوریہ میں ایک آئیڈیل سوسائٹی کا نقشہ پیش کیا ہے اور اس لئے سیاسیات تعلیم اور معاشرے کے ماہر بن کے لئے اس کا مطالعہ کرنا از حد ضروری ہے۔ اس کے اثرات بہت دُور رس تھے۔ سسرو Cicero نے دی ری پبلک، اور سینٹ آگسٹن نے سٹی آف گاڈ City of God اسی تصنیف کے

زیرِ اثر پیش کی ہیں۔ مور Moore کی یوٹوپیا Utopia بھی اسی تخیل کی مانند ہے۔ بیکن Bacon نے اپنی تصنیف اٹلانٹس Atlantic اور بیلمی Bellamy نے اپنی تصنیف Looking forward لکنگ فارورڈ اسی رنگ میں پیش کی۔ عام طور پر یہ اندازہ ہوتا ہے کہ افلاطون ایتھنز Athens کی اس زمانے کی حکومت اور معاشرے سے مرعوب نہ تھا بلکہ سپارٹا کی تہذیب اس کی نظر میں تھی۔ جس جمہوریت کا وہ ذکر کرتا ہے اس وقت ایتھنز Athens میں رائج نہ تھی۔ ا لجمہوریہ پانچویں صدی قبل از مسیح کی تصنیف ہے۔ اس سے یہ امید نہ رکھنی چاہیے کہ ان کے ڈھانچے کو ہر وقت اپنایا جا سکتا ہے۔ الجمہوریہ کے متعلق افلاطون کا یہ بھی خیال نہ تھا کہ اس وقت کے ایتھنز میں اسے مانا جائے گا۔ یہ ایک خیالی دنیا ہے۔ اس میں افلاطون نثر نگار کی بجائے شاعرانہ انداز میں ظاہر ہوتا ہے۔

گلاکن جب پانچویں کتاب میں سوال کرتا ہے کہ کیا ایسی ریاست دنیا میں بن سکتی ہے، اور سقراط اس کے جواب میں یہی کہتا ہے کہ ریاست میں عدل کی تلاش لازم ہے تاکہ ایک منصف انسان کی ایک عدل سے معمور ریاست میں تلاش کی جائے۔ وہ سوال پوچھتا ہے کہ کیا ایک حسین شخص کا خیالی نقشہ کوئی ناخوشگوار شے ہے۔ اگرچہ ایسا انسان دنیا میں نا پید ہو۔ افلاطون کے متعلق پروفیسر وان ہک نے "یونانی زندگی اور فلسفہ" میں ص ۲۳۹ پر کہا ہے:

> "جب تک بادشاہ فلسفی نہ بن جائیں اور فلاسفر بادشاہ نہ بن جائیں، ریاستیں گناہ کے رستوں سے باز نہ آئیں گی اور انسانیت بھی ان رستوں سے باز نہ آئے گی، اور اس طرح ہماری خیالی ریاست کبھی بھی دنیا میں ظاہر نہ ہوگی۔"

افلاطون اپنی ایک اور تصنیف "قانون" میں اپنی خیالی حکومت کی بنیادیں فلسفہ اور اشتراکیت پر استوار کرتا ہے جو کہ زندگی میں مکمل طور پر کبھی بھی شرمندۂ عمل نہیں ہو سکتیں۔

اگرچہ اس کے آئیڈیل حکومت ہونے سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔

افلاطون کے مکالمات

افلاطون کے ۳۸ مکالمات ہیں سے سقراط ۳۴ میں اہم کردار ادا کرتا ہے اور چار مکالمات میں اسے دوسری پوزیشن دی گئی ہے اور قانون میں سقراط کو سہارا نہیں لیا گیا۔ افلاطون کے خیالات کی مانند زیادہ تر خود سقراط کا فلسفہ ہے لیکن یہ خیالات افلاطون کے حسن بیان اور شعریت سے متاثر ہو کر ایک کہکشاں خیال کا دلکش منظر پیش کرتے ہیں۔ مکالمات میں انسان کی سیرت سازی اور سلطنت کے امور کو اہمیت دی گئی ہے اور یہ سب معاملات سوال و جواب کے انداز میں بیان ہوتے ہیں۔ ان سب مکالمات کا مرکزی خیال سقراط کے فلسفے پر مبنی ہے جس میں نیکی Virtue اور علم Knowledge مرکزی حیثیت رکھتے ہیں۔ سقراط کے نزدیک اصل گناہ جہالت ہے اور متقی کی زندگی مسرت کی زندگی ہے۔[۱۴]

ان مکالمات کے متعلق تفصیل سے لکھنے کے لئے ایک دفتر چاہئے لیکن مختصراً یہ عرض ہے کہ چار مکالمات اور سقراط کا مقدمہ، اس کے آخری ایام اسیری اور اس کی موت سے متعلق ہیں:

پہلا مکالمہ یوتھی فرو Euthyphro ہے جس میں تقویٰ اور پرہیزگاری کا بیان ہے۔

دوسرے مکالمے اپولوجی Apology میں سقراط کی آخری تقریر ہے۔

تیسرے مکالمے کریٹو Crito میں جو سقراط کے دوست کریٹو کے نام سے ہے، اسے قید سے چھڑانے کی کوشش کا بیان ہے۔

اور چوتھا مکالمہ ہے فیڈو Phaedo جس میں اس کا ایک دوست سقراط کے وہ دلائل پیش کرتا ہے کہ متقی انسان موت کا خوشی سے سامنا کرتا ہے

کیونکہ انسان کی روح ابدی ہے۔

ان کے علاوہ اس کا مکالمہ لیسس Lysis دوستی کی تعریف میں ہے چارمی ڈیز Charmides نیک خصلت کے بیان میں لیچیز Laches دلیری کے بیان میں ہیں۔ افلاطون کے چار اور مکالمات یونان کے سوفسطائی استادوں کے طریقِ عمل کے متعلق ہیں، یہ ہیں:

پروٹوگورس

گورگیاس

یوتھی ڈیمس

یہ سب مکالمات مشہور سوفسطائی فلاسفروں کے ناموں پر ہیں۔ اسی طرح کارٹی لس Cartylus بھی ان سوفسطائیوں کے اندازِ استدلال کی تنقید ہے۔ تین اور مکالمے مینو "Meno" نیکی علم ہے کا فلسفہ بیان کرتا ہے۔ اور فیڈرس Phaedrus میں افلاطونی محبت ہے جسے فلسفیانہ محبت کہا گیا ہے، کا ذکر ہے۔ سمپوزیم Symposium میں بھی عشق و محبت کا مذاکرہ ہے۔ یہ ایک دعوت کے مہمانوں کے ذریعے بیان کیا گیا ہے۔

افلاطون کی ری پبلک عدل اور ایک آئیڈیل ریاست کے تصور سے مملو ہے اور "قانون" میں بہترین ریاست کے لئے قانون سازی کا مکالمہ ہے۔

افلاطون کے تمام مکالمات میں "الجمہوریہ" اس کی عظیم ترین تصنیف ہے جو دس کتابوں پر مشتمل ہے۔ یہ مکالمہ Cephalus کے گھر پر ہوتا ہے۔ مکالمہ انسان کے بڑھاپے سے شروع ہوتا ہے اور عدل کی حقیقت معلوم کرنے کی کوشش میں مصروف رہنے کے بعد عدل کو ایک آئیڈیل ریاست میں کام لینے کے مسئلے کو اجاگر کرتا ہے۔ یونانی ریاست محض ایک نقائص سے بھرپور ایتھنز کی ڈیموکریسی کی بجائے ارسٹوکریسی یعنی اشرافیہ ہے۔ اس ریاست میں تین طبقے ہیں:

۱۔ کاریگر اور زمیندار اور دوسرے کام کرنے والے جن کا ریاست سے کوئی تعلق نہیں۔

۲۔ گاردین یعنی Warriors جنگجو بہادر انسان جن کو بچپن ہی سے خاص تربیت دی جاتی ہے۔ ان کو فلسفے کے علاوہ جنگ میں کام آنے کی اہلیت بھی ہونی چاہیے اور انہیں کو بجسٹریٹ بنایا جاتا ہے۔

۳۔ فلسفی سیاست دان، جو افلاطونی فلسفۂ خیر Good سے بخوبی واقف ہوں جو حکومت کا انتظام کرتے ہیں۔

یونانی تہذیب کے ایک نقاد پروفیسر شوری Shorey نے الجمہوریہ کے متعلق دانشورانہ تجزیہ پیش کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانی محنت کی تقسیم، مستقل فوج کی تنظیم، پرائیوٹ جائداد پر بندش، عورتوں کی سیاست اور صنعت میں مکمل مساوات، اخلاقیات کو تباہ کرنے والے آرٹ اور ادبیات کے خلاف قانونِ قدیم کی منصوبہ بندی، تخم کاری کا طریقۂ کار، ریاضی کا (اسٹرانومی) علم النجوم اور طبعیات سے ربط پیدا کرنا۔ یہ ہیں چند الجمہوریہ کے مرکزی خیالات۔

الجمہوریہ ایک طرف منطقی دلائل سے معمور ہے تو دوسری طرف ریاست کے امور کے علاوہ شاعری، فنون لطیفہ اور تعلیم و تربیت کے نظام کو سیرت سازی کے معیار پر تولتا ہے۔

علّامہ اقبال کی زندگی کی جھلک

علامہ اقبال پنجاب کے شہر سیالکوٹ میں ایک صوفی خاندان میں ۱۸۷۷ء میں پیدا ہوئے۔ ان کا خاندان کشمیری برہمنوں کا خاندان تھا جو دو سو سال پہلے اقبال کے بزرگوں کے مسلمان ہونے کی وجہ سے حلقۂ اسلام میں آئے۔ اقبال کو برہمن ہو کر اسلامی فلسفہ کا ماہر ہونے پہ ناز ہے:

مرا بنگر کہ در ہندوستاں دیگر نمے بینی
برہمن زادۂ رمز آشنائے رومؔ و تبریزؔ است

علامہ اقبال ایک فلسفی شاعر ہیں۔ وہ خود فرماتے ہیں:

ہے فلسفہ میرے آب و گل میں
پوشیدہ ہے ریشہ ہائے دل میں
اقبال اگرچہ بے ہنر ہے
اس کی رگ رگ سے باخبر ہے

کیمبرج یونیورسٹی کے مشہور پروفیسر آر۔ اے۔ نکلسن R.A. Nicholson نے ایک دفعہ کہا تھا کہ اقبال کا فلسفہ مشرق و مغرب کے فلسفے کا امتزاج ہے۔

"اقبال میں مشرق و مغرب کے فلسفے کے دھارے آن ملتے ہیں"۔۔۔۔۔۔

اگرچہ یہ کہنا ذرا مبالغہ ہو گا کہ ہم کہیں کہ اقبال میں مشرق و مغرب کا اتحاد ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ہم انسانیت کی تاریخ میں اقبال جیسی ہستیاں جن میں مشرق و مغرب کے فلسفے کی آگہی بدرجہ اتم پائی جائے بہت کم ملتی ہیں۔

اقبال نے اپنی ابتدائی تعلیم سیالکوٹ میں مولوی سید میر حسن سے پائی، جو بعد میں اقبال کی وساطت سے "شمس العلماء" کے خطاب سے سرفراز ہوئے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب محی الدین ابن العربی کی فصوص الحکم ان کے والد ماجد کی دکان پر پڑھی جاتی تھی۔ ان کے والد شیخ نور محمد کے صوفی ہونے کی شہرت عوام میں تھی۔ اگرچہ مولوی سید میر حسن انگریزی زبان نہ جانتے تھے، انہوں نے اقبال کو اپنے مکتب سے نکال کر سکاچ مشن کالج میں داخل کیا اور بعد میں گورنمنٹ کالج لاہور میں انہوں نے اپنی تعلیم مکمل کی اور ۱۸۹۹ء میں ایم اے فلاسفی کی ڈگری حاصل کی۔ یورپ کی تعلیم کے درمیان انہوں نے کیمبرج اور میونخ سے دو فلسفے کی ڈگریاں حاصل کیں۔ انگلستان میں ٹرنٹی کالج Trinity College میں فلسفہ دان وائٹ ہیڈ اور میگٹیگرٹ McTaggart کے زیرِ اثر تعلیم پائی۔

پروفیسر نکلسن لکھتے ہیں:

"اقبال نے مغرب میں قیام کے دوران ماڈرن فلسفہ کا مطالعہ کیا جس میں انہوں نے کیمبرج اور میونخ سے دو ڈگریاں لینے کا اعزاز حاصل کیا۔ ان کا مقالہ

"فلسفۂ عجم" جو ایران کے مابعد الطبعیات پر ہے جو ۱۹۰۸ء میں چھپا۔ اس کے بعد اقبال نے اپنا فلسفہ پیش کیا۔"

نکلسن نے اس طرح اقبال کے فلسفۂ خودی کی طرف اشارہ کیا تھا جو اسرارِ خودی میں ۱۹۱۵ء میں بیان ہوا، جو افلاطون کے فلسفے کے سراسر خلاف تھا۔ اس لئے اقبال اور افلاطون کے فلسفے کے مقابلے کے بغیر اقبال کے فلسفہ کو سمجھنا ناممکن ہے۔

پروفیسر میگر میگٹ نے ایک خط میں شکوہ کیا تھا کہ اقبال نے انسانیت کی بہبود کو جنبش اور حرکت پر تصور کیا ہے اور صوفیائے کرام کے سکون کو بھول گئے۔ یورپ میں قیام نے زندگی کے فلسفے میں اک حیرت انگیز تبدیلی پیدا کی۔ اقبال سکون کی زندگی کو چھوڑ کر جد و جہد کی زندگی کی طرف گامزن ہوئے۔ پہلے انہوں نے زندگی کو اس طرح بیان کیا تھا:

زندگانی جس کو کہتے ہیں فراموشی ہے یہ
خواب ہے غفلت ہے سرمستی ہے بیہوشی ہے یہ

اور اب اقبال نے یہ پیغام دیا:

رازِ حیات پوچھ لے خضرِ خجستہ گام سے
زندہ ہر ایک چیز ہے کوششِ ناتمام سے

اور یہ بھی کہا:

فریبِ نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات

اس جہاد میں اقبال نے افلاطون کے فلسفہ کے خلاف اسرارِ خودی میں اپنا نیا فلسفہ پیش کیا۔

افلاطون کے فلسفے کے خلاف محاکمہ کے باوجود اقبال نے افلاطون کے فلسفۂ ریاست کی طرز پر رموزِ خودی میں سلطنت کے رموز کو اخلاقیات سے جا ملایا اور اپنا اسلامی نظریۂ ریاست پیش کیا۔ افلاطون نے کئی صدیوں پہلے اخلاقیات اور سیاسیات کو ملا کر اپنا فلسفۂ ریاست الجمہوریہ میں پیش کیا تھا۔

اقبال کی رگ رگ میں فلسفہ رچا ہوا ہے اور اس کا کمال یہ ہے کہ اس نے اس فلسفہ کو خطبات میں فلسفیانہ انداز میں بیان کیا اور اپنی فارسی اور اردو شاعری میں اسی فلسفے کو سوزِ جگر سے معمور کر کے اس طرح پیش کیا کہ وہ دلوں میں اتر گیا اور آخر کار اسلامیانِ ہند کے سوز و گداز میں تبدیل ہو کر پاکستان کی صورت میں ظاہر ہوا۔

اسرارِ خودی میں اقبال نے افلاطون کے فلسفے پر تنقید کی۔ اس کے علاوہ خطبات میں افلاطون کا ذکر تین مقامات پر ہے۔ اقبال نے صفحہ ۱۴۱ پر خطبات میں افلاطون کا ابنِ خلدون سے موازنہ کیا اور خطبات کے صفحہ ۱۶۶ پر افلاطون کی الجمہوریہ میں اخلاقیات اور ریاست کو مدغم کرنے کی تعریف کی اور اسی اصول پر اپنی رموزِ بیخودی پیش کی۔ صفحہ۴ پر افلاطون کا ذکر موجود ہے اور اس کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ اس کو محسوس سے نفرت تھی۔ ہمارے محسوسات محض ہماری اپنی رائے ہیں اور یہ کوئی اصلی علم مہیا نہیں کرتے۔

اسرارِ خودی اور افلاطون کا فلسفۂ حیات

اقبال نے جب یورپ میں تعلیم کے دوران "فلسفۂ عجم" لکھا تو اسے احساس ہوا کہ یونانیت سراسر اسلامی روح کے خلاف ہے اور اس نے قرآنِ کریم کے خیالات کو دھندلا دیا ہے۔ وہ یورپ سے ۱۹۰۸ء میں واپس آئے اور کئی سال کے غور و فکر کے بعد اسرارِ خودی پیش کی۔ پہلے اسرارِ خودی کو اردو میں لکھنا شروع کیا لیکن انھوں نے کہا تھا کہ اردو میں لکھنا گارے سے عمارت تعمیر کرنے کے برابر ہے اور فارسی میں لکھنے سے سنگِ مرمر نصیب ہوتا ہے، اس لئے وہ اردو میں کام پورا نہ کر سکے۔ فارسی میں اسرارِ خودی ۱۹۱۵ء میں طبع ہوئی۔ یعنی افلاطون کے فلسفے کے خلاف خیالات ان سات سالوں میں ان کے دماغ میں گھومتے رہے اور چونکہ ان کا خاندان اور ان کے والد تصوف کے دلدادہ تھے، انہیں "وحدت الوجود" کو خیرباد کہنے میں سخت روحانی چپقلش پیش آئی۔

اقبال نے جب فلسفۂ افلاطون کو قرآنی نگاہ سے دیکھا تو محسوس کیا کہ افلاطون کا فلسفہ جو فلاطونس کی نوافلاطونیت کے ذریعے اسلام میں دوسری صدی ہجری کے بعد آیا ہمیا سیت

کام کرتا ہے اور اقوامِ اسلامیہ کو گوسفندی مسلک کی طرف لے گیا ہے اور سراسر قرآنی تعلیم کے خلاف ہے۔ وہ اسرارِ خودی میں لکھتے ہیں کہ:

"رات کو میرا دل مائلِ فریاد تھا اور میں آشوبِ غمِ دوراں کا شکوہ کر رہا تھا کہ پیرِ رومی، جن کی مثنوی کو پہلوی میں قرآن کریم کہا گیا ہے، تشریف لائے اور مجھے کہا کہ اے عشق کے دیوانے عشق کی شراب پی اور ہنگامۂ محشر برپا کر دے۔ اور اپنا پیغام پہنچا۔ اور نالہ کے لئے اک نیا انداز پیدا کر

از نیستاں ہمچو نے پیغام دہ
قیس را از قومِ حے پیغام دہ
نالہ را اندازِ نو ایجاد کن
بزم را از ہائے و ہو آباد کن"

اسرارِ خودی میں افلاطون کو راہبِ دیرینہ کہا اور اسے گوسفندِ قدیم کا لقب دیا۔ ان کے خیال میں افلاطون نے یونانی فلسفے سے تصوف اور ادبیاتِ اسلامی پر ایک اثرِ عظیم ڈالا ہے جو تصوف کے ذریعے رہبانیت کی طرف چل پڑا۔ اس لئے اس کے خیالات سے اقوامِ اسلامیہ کا احتراز واجب ہے اور اسی لئے اقوامِ اسلامی کو زوال آیا۔

اقبال نے اسرارِ خودی میں افلاطون کے مشہور فلسفہ اعیانِ ثابتہ کی طرف اشارہ کیا ہے، جس پر اقبال کے مطابق ارسطو نے عمدہ تنقید کی تھی۔ اقبال فرماتے ہیں کہ:

"فارابی نے اپنی تصنیف "الجمع بین الرائیس" میں ارسطو اور افلاطون کو ہم خیال ثابت کیا ہے۔"

اقبال کے نزدیک یہ کوشش ناکام رہی ہے۔ ملا ہادی سبزواری نے جو ایرانی حکماء میں سے ہیں اپنی کتاب "اسرار الحکم" میں زیادہ تر افلاطون کا تتبع کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہمیں اقبال کے کلام کو سمجھنے کے لئے افلاطون کے فلسفۂ حیات اور خاص کر اس کے فلسفہ اعیانِ ثابتہ کا سمجھنا ضروری ہے جس کے خلاف علامہ اقبال نے "اسرارِ خودی" کو پیش کیا۔

اسرارِ خودی میں اقبال فرماتے ہیں کہ:

"مسئلہ نفی خودی مغلوب قوموں کی ایجاد ہے کہ وہ اس طرح اس مخفی طریقے سے
غالب قوموں کے اخلاق کو ضعیف کرتی ہیں۔"

اقبال اس سلسلے میں فرماتے ہیں کہ کیا تم نے سنا ہے کہ عہد قدیم میں کہ ایک چراگاہ میں گوسفندوں کا ایک گلہ دشمنوں سے محفوظ اپنی نسل کی افزائش کر رہا تھا۔ آخر بد قسمتی سے جنگل سے شیر نکل آئے اور انہوں نے بھیڑوں پر شبخون مارا۔ شیر نے شہنائی کا کورس بجایا اور بھیڑوں کی آزادی سلب کر لی اور وہ مرغزار بھیڑوں کے خون سے سرخ ہو گیا۔

آں شنیدستی کہ در عہدِ قدیم
گوسفنداں در علف زارے مقیم
آخر از ناسازیٔ تقدیرِ میش
گشت از تیرِ بلائے سینہ ریش
شیر ہا از بیشہ سر بیروں زدند
بر علف زارِ بزاں شبخوں زدند
شیر نر کوسِ شہنشاہی نواخت
میش را از حرّیت محروم ساخت
بسکہ از شیراں نیابد جز شکار
سرخ شد از خونِ میش آں مرغزار [۲۳]

اس ظلم و ستم کے متعلق فرماتے ہیں جذب و استیلا قوت کا شیوہ ہے۔ فتح قوت کا راز ہے:

جذب و استیلا شعارِ قوت است
فتح رازِ آشکارِ قوت است [۲۴]

ایک کہنہ سال گرگ باراں دیدہ گوسفند نے شیروں کو رام کرنے کا طریقہ یہ سوچا کہ ان سے کہا کہ میں روحانی قوت کا سرمایہ دار ہوں اور یزداں کی طرف سے شیروں کے لئے پیغمبر بن کر آیا ہوں۔ اور یہ سبق سنایا کہ نفیِ خودی سے زندگی محکم ہوتی ہے۔ شیروں کا گروہ

سخت کوشی سے تنگ آ چکا تھا۔ وہ اس خواب اور نصیحت پر کاربند ہو گیا اور جو بھیڑوں کا شکار کرتا تھا خود بھیڑ بن گیا اور عمل سے محروم ہو گیا۔

آں جنونِ کوششِ کامل نماند
آں تقاضا ئے عمل در دل نماند[۹]

اس طرح اقبال نے یہ نظریہ پیش کیا کہ نفیِ خودی سے غالب قومیں ضعیف ہو جاتی ہیں۔ شیر، بیدار بھیڑ کے فسوں سے مجبور ہو کر اپنی کمزوری کو تہذیب سمجھنے لگے۔

شیرِ بیدار از فسونِ میش خفت
انحطاطِ خویش را تہذیب گفت[۱۰]

اس طرح افلاطون نے تصوف و ادبیات اسلامیہ پر اپنے افکار سے اثرِ عظیم پیدا کیا اور انہیں مسلکِ گوسفندی کی طرف راغب کیا، اس لئے اس کے تخیلات سے احتراز واجب ہے۔

اقبال اسرارِ خودی میں افلاطون کو گوسفندانِ قدیم کے گروہ سے تصور کرتے ہیں۔ افلاطون کا گھوڑا ظلمتِ معقول میں گم ہو گیا۔ وہ افسونِ نامحسوس میں اس قدر محو ہوا ہے کہ اپنے گوش و چشم سے جو وہ محسوس کرتا تھا اس پر اعتبار نہ رہا۔ اور اس نے کہا زندگی کی حقیقت موت میں ہے اور شمع کی زندگی یہی ہے کہ وہ افسردہ ہو کر بجھ جائے۔ جس طرح گوسفند نے شیروں کو نفیِ خودی کا پیغام دے کر تباہ کیا تھا اسی طرح افلاطون نے موت کا پیغام دے کر اقوامِ اسلامیہ کو تباہ کر دیا:

راہبِ دیرینہ، افلاطوں حکیم
از گروہِ گوسفندانِ قدیم
رخشِ اُو در ظلمتِ معقول گم
در کہستانِ وجود افگندہ سم
آنچناں افسونِ نامحسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و گوش برد[۱۱]

گفت سرِّ زندگی در مُردن است
شمع را صد جلوہ از افسردن است [۱۱]

اقبال کہتے ہیں کہ تصوف کے ذریعے افلاطون کے تخیلات ہمارے خیالوں پر فرما نروا ہیں۔ اس کی شراب خواب آور ہے۔ وہ آدم کے لباس میں گوسفند ہے اور اس کا حکم بر صوفی کی جان پر محکم ہے۔

تصوف کے مشہور استاد شیخ اکبر ابن العربی نے افلاطون کے فلسفے کو قرآن کریم سے مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور وہ صوفیائے کرام کے رہبرِ عظیم ہیں۔ اقبال فرماتے ہیں کہ:

"عقلِ افلاطون نے گردوں تک رسائی حاصل کی اور عالمِ اسباب یعنی دنیا کو ایک افسانہ و افسوں کے نام سے یاد کیا۔ افلاطون نے اس طرح زیاں کو سود کہا اور اس کی حکمت نے بود کو نابود ثابت کیا۔ اس کی فطرت خوابیدہ تھی اور اس کا فلسفہ خواب آور تھا۔ اس کی چشم ہوش نے ایک سراب پیش کیا۔ چونکہ افلاطون ذوقِ عمل سے محروم تھا، اس کی روح وارفتہ و معدوم ہوئی۔ وہ ہنگامہ موجود یعنی عالم کی حقیقت سے منکر تھا۔ اور اسی لئے اس نے 'اعیان نا شہود' کا فلسفہ تخلیق کیا۔"

اقبال کہتے ہیں کہ وہ مردہ دل تھا اور اس کو محض ایک "عالم اعیان" پسند آئی لیکن ہمیں "عالمِ امکان" پسند ہے۔

فکرِ افلاطون زیاں را سود گفت
حکمتِ او بود را نابود گفت
بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود
جانِ او وارفتۂ معدوم بود
زندہ جاں را عالمِ امکاں خوش است
مردہ دل را عالمِ اعیاں خوش است [۱۲]

افلاطون کا آہو لطفِ خرام سے بے بہرہ ہے۔

آہوش بے بہرہ از لطفِ خرام
لذّت رفتار بر کبکش حرام

اقبال خوبصورت تشبیہوں اور استعاروں سے شاعرانہ انداز میں افلاطون کے زندگی سے فرار رہنے کے فلسفے کو دہراتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔ اس کی شبنم میں طاقت رم نہیں اس کے طائر کا سینہ دم سے بے نصیب ہے۔ اس کا راز پہلنے پھولنے کا شوق نہیں رکھتا اور اس کا پروانہ جلنے کے ذوق سے بے خبر ہے۔ افلاطون راہب تھا اور اسے زندگی سے فرار کے سوا اور کوئی چارہ نہ تھا۔ اسے اس دنیا کے شور و شغب کے فلسفے کی طاقت نہ تھی اور اس کا نقش افیون خوردہ دنیا کی نشانی ہے۔ اس کے بعد وہ افلاطون کے متعلق فرماتے ہیں کہ وہ آسمان کی طرف پرواز کر گیا اور اس کے خیالات خم گردوں میں گم ہیں۔ وہ ذوق عمل سے محروم تھا اور قومیں اس کے فلسفے سے تباہ ہوئیں۔

از نشیمن سوے گردوں پر کشود
باز سوے آشیاں نامد فرود
در خمِ گردوں خیالِ او گم است
من ندانم دُرد یا خشتِ خم است
قومہا از سکرِ او مسموم گشت
خفت و از ذوقِ عمل محروم گشت [12]

فلسفۂ افلاطون

افلاطون فلسفۂ یونان کا بہت عظیم نام ہے۔ اس میں یونان کے اس سے پہلے کے فلسفیوں کا اثر سمٹ کر ظاہر ہوا تھا۔ اس نے پرمینائڈز Parmenides سے سیکھا، کہ حقیقت ابدی ہے۔ اور جو تبدیلیاں دنیا میں ہوتی ہیں محض افسانہ و افسوں ہیں۔ ان کی کوئی اصل حقیقت نہیں۔ دنیا سراسر وہم و گماں ہے۔ ہرکولائیٹس Heraclitus سے اس نے نفیِ حیات کا مسئلہ سیکھا کہ محسوس دنیا کچھ نہیں اور Parmenides

کے مطالعے سے اس نتیجہ پر پہنچا کہ کوئی علم چشم وگوش اور حیات سے حاصل نہیں ہوتا۔ یہ وہ چیز ہے جسے اقبال نے افسون نامحسوس کہا ہے:

آنچناں افسون نامحسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و گوش بُرد [۲۱]

اقبال خطبات میں کہتے ہیں کہ افلاطون نے Reality and Appearance کے فرق بتانے کی کوشش میں اس دنیا کو بالکل فراموش کر دیا، جو کچھ ہم دیکھتے اور سنتے ہیں یہ کوئی موہوم چیز نہیں اور اسی لئے ہماری حسیات حقیقت کا حصہ ہیں۔

یونانی فلسفے کا قرآن کریم سے تعلق

اقبال خطبات میں فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ یونانی فلسفہ اسلام پر بہ اثر انداز ہوا، اسلام کی تاریخ میں فلسفہ یونان ایک عظیم ثقافتی طاقت تھی جس نے اسلامی فلسفیوں کے نظریوں کو دھندلا دیا تھا۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ افلاطون کے استاد سقراط نے "انسان" پر زیادہ سے زیادہ زور دیا تھا۔ اس کے خیال میں انسان کی زندگی کا مطالعہ کائنات یعنی نباتات، حیوانات اور اجرام فلکی سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ اس کا یہ رجحان قرآن کریم کے زاویہ نگاہ سے بالکل مختلف تھا۔ قرآن کریم کے مطابق ایک معمولی مکھی بھی خدا کے لا یزال کی رحمتوں سے نوازی گئی۔ اور قرآن کریم میں باری تعالیٰ تلقین کرتا ہے کہ دائمی ہوا کی تبدیلیوں، شب و روز کی آمد و رفت، بادلوں کے سائے اور ستاروں سے بھر پور فلک پر غور کرو۔ اس دنیا کا مطالعہ کرو۔ افلاطون چونکہ سقراط کا شاگرد رشید تھا۔ اسے حسیات سے نفرت تھی۔ وہ اس دنیا کو جو ہماری حسیات سے ظاہر ہوتی ہے، ایک واہمہ تصور کرتا تھا یہ امر قرآن کریم کی تعلیم کے خلاف ہے جس میں یہ ظاہر کیا گیا ہے کہ کان اور آنکھیں اللہ کی خاص رحمت ہیں اور دنیا کو سمجھنے کے لئے یہ ہماری حسیات باری تعالیٰ کے سامنے دنیا کو ادراک کے لئے ذمہ دار سمجھے جائیں گے۔ کئی سو سال تک اسلامی فلسفی قرآن کریم کی افلاطون اور سقراط کے فلسفے سے مطابقت کرنے کی

کوشش میں لگے رہے۔ عیسائیت نے بھی ایسا ہی کیا تھا۔ اقبال خطبات میں کہتے ہیں کہ ہم اس زندگی کی حقیقت کو حسیات سے ہی سمجھ پاتے ہیں۔ وہ اس سے اور آگے بڑھ جاتے ہیں اور اسرارِ خودی میں فرماتے ہیں کہ:

"ہماری خودی ہی نے یہ دنیا پیدا کی تاکہ لذت پیکار پیدا ہوں اور خودی اسے تسخیر کر سکے۔"

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالم پندار کرد
در جہاں تخم خصومت کاشت است
خویشتن را غیر خود پنداشت است
سازد از خود پیکرِ اغیار را
تا فزاید لذتِ پیکار را [۱۵]

اس کے علاوہ اقبال نے یہ بھی کہا کہ یہ زمان و مکاں محض فسوں نہیں، ہماری شوخئ افکار کا نتیجہ ہے اور "دامنِ یزداں چاک" کے ولولے سے یہ بھی کہہ دیا کہ ہستی و نیستی ہمارے ہی دیکھنے نہ دیکھنے پر منحصر ہے اور باری تعالیٰ سے پوچھتے ہیں کہ یہ دو گیتی تو ہمارے دیکھنے یا نہ دیکھنے پر منحصر ہے تو آپ کا جہان کہاں ہے؟

ہستی و نیستی از دیدن و نادیدنِ من
چہ زمان و چہ مکاں شوخئ افکارِ من است
اے من از فیضِ تو پایندہ! نشانِ تو کجاست؟
ایں دو گیتی اثرِ ماست، جہانِ تو کجاست؟ [۱۶]

اقبال، برگساں اور افلاطون ـــ وقت کا تصور

اقبال نے ۱۹۱۵ء میں اسرارِ خودی کو پیش کیا۔ اس سے پہلے ۱۹۰۶ء میں برگساں کی تصنیف "تخلیقی ارتقاء" Creative Evolution چھپ چکی تھی۔

اور یہ دور تھا سائنسی ترقی کا جس میں آئن سٹائن کا نام سرفہرست ہے۔ اقبال نے ایک طرف تو افلاطون کے فلسفے کے خلاف احتجاج کیا کہ وہ نفیٔ زندگی سکھاتا ہے۔ دوسری طرف زندگی کے رواں دواں اور زندگی کے آزاد ہونے اور یونانی ائمہ سے دور قوتِ ارادی کی آزادی کا غلغلہ برگساں کے فلسفے میں پایا۔ برٹرینڈ رسل لکھتا ہے کہ زندگی کے آزاد ہونے کے متعلق جتنے استعارے اور تشبیہات برگساں نے دیئے ہیں، کسی نے نہیں دیئے۔ اور اقبال اپنے جوشِ خودی اور حرکت کے فلسفے میں برگساں کے فلسفۂ زمان سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ اور اس نے زندگی کا عمل سے بھرپور قوتِ ارادی کی آزاد زندگی کا تصور پیش کیا۔ خلیفہ عبدالحکیم نے کہا ہے کہ:

> "اقبال نے اسرارِ خودی میں وقت کے متعلق جن خیالات کا اظہار کیا ہے اس میں برگساں کے بیشتر تصورات نظر آتے ہیں:

لیکن حقیقت یہ ہے کہ برگساں کے فلسفے پر کڑی تنقید بھی ہے۔ برگساں زمانے کو ایک لکیر سمجھتا ہے جو ابھی کھینچی جا رہی ہے۔ اقبال نے افلاطون کے متعلق خطبات میں بیان کیا ہے کہ افلاطون اور زینو وقت کو سراسر غیر حقیقی سمجھتے تھے۔ یونانی فلاسفر ہیراقلائٹس Heraclitus سمجھتا تھا کہ وقت ایک دائرے میں چکر لگاتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر وقت کو اک دائرے میں چلنے کے قائل ہوں تو وقت تخلیقی نہیں رہتا۔ اس لئے انہوں نے نطشے کے "ابدی رجعت" یا Eternal recurrence کے فلسفہ کو محض تکرار کہہ کر روحانی زندگی کا اچھا انجام تصور نہیں کیا۔ اقبال نے یونانی فلسفے کے خلاف زندگی کو رواں دواں ظاہر کیا۔ یہ ہے برگساں کی ایلان وائٹل Elan vital جو کہ اندھا دھند پھیلتی پھولتی ہے اور آگے بڑھتی ہے اور اس کا کوئی مقصد نہیں۔ اسکی کوئی منزل نہیں۔ برگساں اور اقبال میں صرف اتنا فرق ہے کہ اقبال زندگی کو مقاصد سے بھرپور ہونا ضروری سمجھتا ہے۔

اقبال شروع میں برگساں کے نظریہ زمان وارتقاء کے حامی رہے کہ اس تخلیقِ حیات کی کوئی منزل نہیں، اس کا کوئی مقصد نہیں۔ اس سلسلے میں ان کے بہت سے اشعار

پیش کئے جا سکتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ زندگی محض تگ و تاز میں مصروف ہے۔ اس کا کوئی جادہ و منزل نہیں اور اس کی مثال موج سے دیتے ہیں کہ قافلہ موج کی جادہ منزل کہاں ہے:

زندگی رہرواں در تگ و تاز است و بس
قافلہ موج را جادہ و منزل کجا ست[۱۷]

مسعود مردم پر نظم میں بھی اسی خیال کا اظہار کیا گیا ہے:

خیال جادہ و منزل فسانہ و افسوں
کہ زندگی ہے سراپا رحیل بے مقصود[۱۸]

منزل سے نشاط رحیل اچھی ہے:

فریب خوردۂ منزل ہے کارواں ورنہ
زیادہ راحت منزل سے ہے نشاط رحیل
عیش منزل ہے غریبان محبت پہ حرام
سب مسافر ہیں بظاہر نظر آتے ہیں مقیم[۱۹]

برگساں زماں کو حقیقت کہتا ہے اور اقبال بھی اسرار خودی میں اس کی تقلید میں وقت کی ہی تعریف کرتے ہیں۔ "الوقت سیف" میں ایک شعر آتا ہے کہ وقت کو "مثل مکاں" نہیں سمجھنا چاہیئے:

وقت را مثل مکاں گستردۂ
امتیاز دوش و فردا کردۂ[۲۰]

اقبال زمانے کو جاوید کہتا ہے اور اسے نقش گر حادثات کا لقب دیتا ہے۔ زمان مسجد قرطبہ میں یہ حقیقت بخشتا ہے کہ وہ صیرفی کائنات ہے اور انسان کو پرکھتا ہے۔ لیکن بعد میں اقبال نے وقت کے نظریے میں ترمیم کی اور برگساں کے نظریے کے خلاف یعنی اندھی مشیت کے نظریے کے خلاف استمرار زمان کو بامقصد قرار دیا کیونکہ اگر ارتقا کے سامنے کوئی مقصد نہیں تو ارتقا قطعاً بے معنی ہے اور ذوق تلاش اور تخلیق مقاصد کو

زندگی کی جان تصور کیا۔ اقبال نے فرمایا:

زندگانی را بقا از مدعا است
کاروانش را درا از مدعا است [۲۱]

برگساں سے منزل کے مقاصد کے متعلق اختلاف کے متعلق خطبات میں لکھتے ہیں:

"برگساں کے نزدیک شعوری تجربات محض ماضی کی حیثیت رکھتے ہیں ماضی جو حال کے ساتھ ساتھ چل کر انجام کار حال ہی میں عمل پیرا ہوتا ہے۔ وہ اس بات کو نظر انداز کر جاتا ہے کہ شعور کی وحدت کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ مستقبل کو رواں رہتا ہے۔ زندگی خیال کے عملی صورت میں آنے کا نام ہے اور بغیر کسی مقصد کے خیال کا عملی صورت میں آنا، خواہ یہ عمل شعوری ہو یا غیر شعوری۔ ناقابل توضیح ہے۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمارے ادراک اور احساس کے عمل کا تعین بھی ہمارے فوری مقاصد کے تحت ہی ہوتا ہے اور یہی اختلاف اس شعر میں جو کہ ایک فلسفہ زدہ سید زادے کے نام" میں ہے، ظاہر کیا:

تو اپنی خودی اگر نہ کھوتا
زناریٔ برگساں نہ ہوتا [۲۲]

اقبال نے اسرار خودی میں افلاطون کے فلسفے کے خلاف تند و تیزی سے احتجاج کیا ہے اور اسے خطبات میں بھی فلسفیانہ طور پہ بیان کیا ہے۔ اس سلسلے میں انہوں نے اسلامی ثقافت کی روح کا ذکر کرتے ہوئے (خطبات صفحہ ۱۴۱) یہ کہا تھا کہ:

"اسلامک کلچر کی بنیاد دو تصوروں پہ ہے۔ پہلا تصور انسانیت کی وحدت اور دوسرا وقت کی حقیقت کا گہرا احساس۔ یعنی یہ احساس کہ وقت زندگی میں ایک رواں دواں چیز ہے۔"

اقبال کہتے ہیں کہ اسلام کا نظریۂ وقت جو ابنِ خلدون نے پیش کیا۔ وہ قرآن کریم کے یونانی فلسفے کے خلاف رجحان کی طرف اشارہ کرتا ہے کیونکہ افلاطون اور زینو کے خیال میں وقت سراسر غیر حقیقی ہے۔

اس کے علاوہ افلاطون کا ذکر اجتہاد کے لیکچر میں ہوا ہے کہ اس نے قرآن کی طرح اخلاقیاتِ ریاست اور سیاست کو متحد کر دیا۔ اور اس طرح اقبال کی رموز بے خودی کا سلسلہ افلاطون سے جا ملایا۔ اور افلاطون کے اس انداز کو پسند کیا کیونکہ دونوں کے نزدیک ریاست کا انتظام ایک اخلاقی مسئلہ ہے، محض سیاسی مسئلہ نہیں۔

سید علی عباس جلال پوری اپنی تصنیف "اقبال کا علمِ کلام" میں فرماتے ہیں:

"افلاطون بے شک کہیں کہیں کشف و عرفان کی جھلکیاں پیش کرتا ہے لیکن اس کا نظریۂ امثال Theory of ideas خالص عقلی اور منطقی ہے۔"

افلاطون کا فلسفۂ اعیانِ ثابتہ

اقبال نے فلسفۂ اعیانِ ثابتہ پر اسرارِ خودی میں تنقید کی ہے اس لئے ضروری ہے اس پر غور کیا جائے۔ برٹرینڈ رسل Bertrand Russell نے اپنی تصنیف "ہسٹری آف ویسٹرن فلاسفی" میں افلاطون کے نظریۂ امثال کو ایک "بلی" اور پلنگ کی مثال دے کر اجاگر کیا۔

افلاطون کے مطابق دنیا سراسر غیر حقیقی ہے اس کی مثال ایک "بلی" کی حیات سے دی جا سکتی ہے۔ افلاطون کے نزدیک ہم ایسے جانور بہت جانتے ہیں جنہیں ہم "بلی" کہہ کر پکارتے ہیں۔ افلاطون سوال کرتا ہے کہ آخر "بلی" کا مطلب کیا ہے؟ یہ ایک ایسا جانور ہے جس میں ایسی خصوصیات ہیں جو عام بلیوں میں ہوتی ہیں۔ لیکن اصل مطلب بلی کا وہ ہے جو نہ اس بلی میں ہے جسے ہم دیکھتے ہیں اور نہ اس بلی میں جسے ہم تصور کرتے ہیں۔ "بلی" ایک خصوصیت کے مجموعے کا نام ہے جس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اگر کوئی بلی مر جائے تو بلی کی خصوصیات والی عام چیز زندگی سے محو نہیں ہو گی۔ لیکن یہ تخیل نہ زمان میں نہ مکان میں، ہم کسی چیز کی طرف اشارہ نہیں کر سکتے کہ یہ وہ چیز ہے جسے بلی کہتے ہیں۔ افلاطون

کہتے ہیں کہ یہ بلی کا تصور ابدی تصور ہے۔ کسی بلی کے مرنے یا جینے سے اس پر اثر نہیں پڑتا۔ یہ تصور ہی اصل حقیقت ہے، باقی سچ مچ کی بلیاں صرف بلیاں نظر آتی ہیں۔ یہ صرف آئیڈیل بلی ہے جسے اللہ نے بنایا ہے جو کہ حقیقی ہے باقی سب غیر حقیقی ہیں۔

افلاطون بلی کے بعد "پلنگ" کے تصور کا ذکر کرتا ہے۔ جب کئی چیزوں کا ایک ہی نام ہوتا ہے جیسے کہ ہم استراحت کے لئے استعمال کرنے والی چیز کو پلنگ کہتے ہیں۔ مگر اصل میں ہزاروں پلنگ ہونے کے باوجود حقیقت میں ایک ہی پلنگ ہے۔ جسے ہم پلنگ کی فارم یا Idea کہتے ہیں۔ اور یہی اصل حقیقت ہے۔ دنیا میں جتنے پلنگ ہیں وہ سب اس کی نقل ہیں اور ان کی کوئی اصل حقیقت نہیں۔ اس آئیڈیل پلنگ کو باری تعالیٰ نے تعمیر کیا ہے۔ خدائے لایزال کے پلنگ کے متعلق علم ہو سکتا ہے، اور باقی دنیا میں پلنگ جن کو انسان نے بنایا ہے صرف ہماری رائے کے مستحق ہیں اس لئے فلسفہ دان صرف سماوی اصلی پلنگ کا خیال رکھے گا نہ کہ دنیاوی دوسرے پلنگوں کا جنہیں ہمارے حسیات ہمیں پیش کرتے ہیں۔ اقبال کے مطابق ارسطو نے اس نظریے پر تنقید کی اور Theory of ideas کی بجائے اپنے یونیورسلز Universals کے نظریے کو پیش کیا۔

ارسطو نے افلاطون کے خلاف یہ استدلال پیش کیا کہ اگر ہر انسان آئیڈیل انسان سے متشابہ ہے تو اور بھی آئیڈیل انسان ہوں گے، جن سے عام انسانوں اور آئیڈیل انسان میں مشابہت ہوگی۔ اس کے علاوہ اس نے یہ کہا کہ سقراط انسان بھی ہے اور حیوان بھی۔ اور یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا آئیڈیل جو آسمان پر ہے "حیوان" ہے۔ اگر وہ آئیڈیل حیوان ہے تو یہ ضروری ہوا کہ اتنے ہی آئیڈیل جانور ہوں گے جتنی کہ حیوانوں کی مختلف قسمیں ہیں۔ یہی ارسطو کا خاص استدلال تھا افلاطون کے فلسفہ اعیان کے خلاف۔

افلاطون اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتا کہ دنیا میں ہزاروں پلنگ ہیں جن کو ہم حسیات کے ذریعے جانتے ہیں۔ اگرچہ اصلی پلنگ ایک ہی ہے جسے خدا نے بنایا ہے یعنی افلاطون کا آئیڈیل پلنگ۔ اقبال کہتے ہیں کہ ہم زندگی کو حسیات سے ہی پیدا کرتے ہیں او

اس لئے اس دنیا کے خالق ہیں۔

آیئے اب دیکھیں کہ اس Idea پلنگ اور آیڈیل بلی کے مسئلے میں ارسطو نے کیا پیش کیا۔ ارسطو کا فلسفہ یونیورسلز Universals کا فلسفہ کہلاتا ہے اور اس کے متعلق برٹرینڈرسل اپنی کتاب "ہسٹری آف ویسٹرن فلاسفی" میں رقمطراز ہے کہ:

"اس نظریے کا صحیح طور پر بیان کرنا مشکل ہے۔

اس کے باوجود وہ کہتا ہے کہ افلاطون کے نظریے کی حقیقت سمجھنے کے لئے یہ ایک ترقی کا وسیلہ ہے۔ اس نے یہ بھی کہا کہ اگر میں اس نظریے کو مکمل طور پر بیان نہیں کرسکا تو یہ میری نظر میں ایک مبہم اور نامکمل نظریہ ہے"

ارسطو کہتا ہے کہ اسم معرفہ Proper name اور اسم صفت Adjective کو لیجئے۔ اسم معرفہ کا اطلاق چیزوں پر ہوتا ہے۔ اسم معرفہ میں چاند۔ فرانس۔ پنولین۔ اور یہ مختلف ہے ان ناموں سے جو مختلف چیزوں کے لئے استعمال ہوتے ہیں مثلاً کتا۔ بلی۔ انسان۔ Universals کی پرابلم ان الفاظ کے معانی سے ہوتی ہے اور اس کے علاوہ اسم صفت Adjective کے ساتھ مثلاً سفید۔ سخت گول۔ ۔۔۔ جو چیزیں اسم معرفہ یعنی Proper name سے یاد کی جاتی ہیں وہ Substance ہیں۔ لیکن جو چیزیں اسم صفت Adjective کے طور پر بیان کی جاتی ہیں وہ تمام چیزیں یونیورسل Universal ہیں۔ ارسطو کو افلاطون کا آسمانی پلنگ یا آسمانی بلی نظر نہیں آتی۔

برٹرینڈرسل کے مطابق اس نظریے کو صحیح طور پر بیان کرنا مشکل ہے اور یہ نظریہ مبہم ہے اور اس لئے انہوں نے کہا ہے کہ وہ اسے زیادہ طویل طور پر بیان کرنے کی زحمت نہیں اٹھا سکتا۔ اقبال اس فلسفے کے خلاف تھے۔ انہوں نے فرمایا:

"ہمیں اعیان نامشہود پسند نہیں۔ ہم زندہ جان ہیں۔ ہمیں عالم امکان پسند ہے۔ افلاطون مردہ دل تھا۔ وہ عالم اعیان پر خوش ہے"

اس کے متعلق اشعار پہلے لکھے جا چکے ہیں اور ان میں سے ایک شعر دہرایا جاتا ہے:

زندہ جاں را عالم امکاں خوش است

مردہ دل را عالم اعیاں خوش است

اقبال نے افلاطون کا اور اپنا نظریۂ حیات ضربِ کلیم میں بھی پیش کیا ہے۔ اقبال نے حیات کے متعلق سپینوزا Spinoza افلاطون اور اپنے خیالات قلم بند کئے ہیں۔

مقصود کے عنوان سے مندرجہ ذیل تین اشعار میں یہ تینوں کے فلسفۂ حیات کو اعلیٰ طریقے سے بیان کرتے ہیں:

سپنوزا ـــــ

نظر حیات پہ رکھتا ہے مردِ دانشمند

حیات کیا ہے حضور و سرور و نور و وجود

افلاطون ـــــ

نگاہ موت پہ رکھتا ہے مردِ دانشمند

حیات ہے شبِ تاریک میں شرر کی نمود

اقبال ـــــ

حیات و موت نہیں التفات کے لائق

فقط خودی ہے خودی کی نگاہ کا مقصود [۲۳]

یعنی اقبال کے خیال میں افلاطون کا فلسفہ حیات یہ ہے کہ ہر ایک دانشمند انسان موت پہ نگاہ رکھتا ہے اور حیات کی حیثیت تاریک رات میں ایک شرر کی نمود کے برابر ہے۔ اقبال نے اپنے شعر میں حیات و موت دونوں کو التفات کے قابل نہیں سمجھا۔ کیونکہ اس کے خیال میں زندگی کی دوڑ میں محض خودی ہی ایسی چیز ہے جسے زندگی کا مقصود سمجھا جائے لیکن خودی کو بلند کرنے کے لئے فطرت کو تسخیر کرنے کی تزئین اقبال میں موجود ہے اور یہ

قرآن کریم کی تعلیم کے مطابق ہے۔ اس کے لئے دنیا حقیقی ہے۔ افلاطون کی طرح یہ محض افسانہ و افسوں نہیں۔ یونانی خیالات جن کو ہیلن ازم Hellenism کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، محسوس کی بجائے مجرد پر زور دیتے ہیں۔ افلاطون کے نظریہ اعیان نے ہر شے کی عین کو جو اصلاً غیر مادی ہے، حقیقی ٹھہرایا۔ ہر شے اس کی شبیہ ہے اور اسلئے غیر حقیقی۔ اور اسی لئے اس کی اصطلاح اعیان نامشہود۔ ہم افلاطون کے اعیان مشہود کو بیان کر آئے ہیں۔ افلاطون اور ارسطو کے نزدیک

"بہترین زندگی عمل اور مقاصد آفرینی کی زندگی نہیں بلکہ عقل کل کا تماشائی ہونا ہے۔ خدا جو تمام وجود کا ماخذ اور نصب العین ہے وہ بھی غیر متحرک اور غیر فاعل ہے۔ دنیا کی زندگی حقیقت کا سایہ ہے یا ہندوؤں کی اصطلاح میں یوں کہئے کہ مایا ہے۔ حقیقت کے مقابلے میں بے مایہ ہے۔"

اقبال نے اس فلسفے کے خلاف اسرار خودی میں آواز بلند کی اور کہا کہ زندگی سے فرار مطمع انسان نہیں۔ انسانی زندگی ارتقا و تخلیق سے معمور ہے۔ وجود کی حقیقت عقل میں بند کل ہے۔ اصل حیات تسخیر و تخلیق ہے۔ اصل حقیقت مقاصد آفرینی ہے۔ موج بحری سے گزر کر راز زندگی کہہ جاتی ہے کہ اگر میں سرگرم رفتار ہوں تو زندہ ہوں ورنہ میں مردہ ہوں:

ساحل افتادہ گفت گرچہ بسے زیستم
ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من چیستم
موجِ ز خود رفتۂ تیز خرامید و گفت
ہستم اگر می روم گر نہ روم نیستم

افلاطون نے کہا کہ موج متحرک تو ہے لیکن اس کا اصلی تصور ساکن ہے۔ اور یہ ساکن عقلی تصور ہی حقیقی تصور ہے۔ متحرک تصور غیر حقیقی ہے۔ اس ساکن عقلی تصور کے مثلے ہیں۔

خلیفہ عبدالحکیم کا نظریۂ افلاطون

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے مرحوم جسٹس ایس۔ اے۔ رحمٰن کے اسرار خودی کے منظوم ترجمے

"ترجمانِ اسرار" پر ایک مبسوط دیباچہ لکھا ہے جو "فکرِ اقبال" میں داخل کیا گیا ہے۔ اس دیباچے میں اقبال نے جو تنقید افلاطون پر کی ہے، اس کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ:

> "سقراط جس کی زبان سے افلاطون نے اپنا نظریہ حیات بیان کیا ہے اصلاحِ معاشرت کی کوشش میں شہید ہو گیا تھا اور افلاطون تاریخی لحاظ سے دیکھا جائے تو اسے محض اعیانِ ثابتہ کی افیون کھلا کر بے حس اور بے عمل بنانے کا ذمہ دار ٹھہرانا بالکل درست نہیں"۔

خلیفہ صاحب فرماتے ہیں:

> "افلاطون سے لے کر آخری معاشرتی انقلاب یعنی اشتراکیت تک سوسائٹی کو نئے سانچوں میں ڈھالنے کی جو فکری یا عملی کوششیں ہوئی ہیں وہ کم و بیش افلاطون کے افکار سے متاثر ہیں"۔
>
> (فکرِ اقبال۔ ص ۴۳۱)

مغرب کے فلسفے تمام نظامات فکر بلا رٹش کرٹ جیسے جرمن مفکر اور وہائٹ ہیڈ جیسے انگریز مصنف کی رائے ہے کہ یہ سب کے سب افلاطون ہی کی تشریحات ہیں۔ کارل مارکس، لینن، مسولینی اور ہٹلر افلاطون کی "جمہوریہ" ہی سے ورق اڑاتے رہے ہیں۔ حقیقت بھی ہے کہ اسلامی تصوف پر اصل اثر تو تھا فلاطینوس کا جس کی فلاطونیت سے اقبال شروع میں متاثر ہوئے اور سارا فارسی اور عربی ادب اس سے متاثر ہوا۔ اس لئے خلیفہ صاحب نے فرمایا ہے کہ اسرارِ خودی میں صرف افلاطون کے خلاف مزارعین الحیات کا الزام لگانا درست نہ تھا۔

اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ یہ افلاطون نہیں تھا بلکہ فلاطینوس تھا جس کے افکار نے اسلامی اشراقیت اور عیسوی تصوف پر گہرا نقش چھوڑا تھا۔ افلاطون راہب نہیں تھا اور نہ زندگی کے تمام پہلوؤں سے متوازی اور متناسب طور پر لطف اٹھانے والے یونانی اس مزاج کے تھے۔ وہ خود بھی اپنے مجرد تصورات میں گم ہو کر علائقِ حیات سے بے تعلق نہیں ہوا۔ اس کا گھرا تعلق (تبصیا)

Athens کی تمام علمی زندگی کا مرکز تھا۔ اس نے جمہوریہ لکھ کر ایک مدن کا انقلابی تصور پیش کیا اور کسی موزوں عملی جامہ پہنانے کیلئے جمہوری حکومت سے بھاگ کر ایتھنز چھوڑ کر سائرکیوز Syracuse چلا گیا۔ جہاں کے حاکم نے اس کے جمہوریہ کے نسخے سے اتفاق نہ کیا اور اس سے ناراض ہو کر اسے وہاں سے نکال دیا اور حریت کے دشمن کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اس لئے اس کے متعلق یہ کہنا مناسب نہیں کہ:

ذوقِ روئیدن ندارد دانہ اش
از طپیدن بے خبر پیمانہ اش
راہبِ ما چارہ غیر از رم نداشت
طاقتِ غوغائے ایں عالم نداشت [۲۶]

یہ استدلال اسرارِ خودی کے تمام فلسفے کو باطل نہیں کر سکتا کیونکہ افلاطون نہ ہوتا تو فلاطینوس کا نو افلاطونی فلسفہ کہاں سے آتا۔ یہ افلاطون کا نظریۂ امثال ہی تھا جس کی بنیاد پر نو افلاطونیت نے فلاطینوس کی سرکردگی میں ایک نو افلاطونی فلسفہ تیار کیا جس کا اثر فارسی اور عربی ادبیات پر ہوا جو دراصل قرآن کریم کی روح کے خلاف تھا جسے بعد میں ابن تیمیہ کی سی شخصیات نے ادبیات سے نکالنے کی کوشش کی۔ افلاطون کا فلسفۂ حیات اور قرآن کریم کا فلسفۂ زندگی ایک دوسرے سے سراسر مختلف ہیں۔ اسی فلسفے نے تصوف کو جنم دیا اور ابن العربی جیسے ابن افلاطون پیدا ہوئے جنہیں اقبال اسلام کے لیے زوال کا باعث تصور کرتا ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ جمہوریہ میں جو افلاطون نے کارنامہ انجام دیا ہے اور جس طرح اخلاقیات کو سیاسیات سے یک جان کیا ہے یہی مسلک اقبال کا ہے۔ یہی مسلک قرآن کریم کا ہے۔ یہی مسلک رموزِ بیخودی میں اقبال نے بیان کیا ہے۔ خطبات میں اقبال نے اس حقیقت کا اعتراف بھی کیا ہے۔

افلاطون کے نظریۂ امثال کی رو سے موجودات کی حقیقت محض تصورات کی رہ جاتی ہے۔ ہیگل کا نقطۂ نظر بھی کم و بیش یہی ہے۔ اس لئے حقیقت کیا ہے؟ وہ تصورِ حق Absolute idea جس کا انکشاف ذات زمان و مکان میں ہو رہا ہے۔ انکشاف کی حد تک تو باری تعالیٰ ذات بالفعل موجود ہے لیکن جہاں تک اس کا انکشافِ ذات نہیں ہوا وہ صرف

"بالقوۃ" ہے۔ یہی وجہ ہے ہیگل نے عالمِ محسوس کو زیادہ قابلِ اعتنا نہیں سمجھا۔ اقبال نے پیامِ مشرق میں فلسفۂ ہیگل کو اس طرح بیان کیا ہے کہ اس کا فلسفہ معقول ہے لیکن وہ محسوس کے ساتھ خلوت میں نہیں گیا، اگرچہ اس کا فکر عروس کی طرح سجا ہوا ہے۔

"حکمتش معقول و با محسوس در خلوت نرفت
گرچہ بکرِ فکرِ او پیرایہ پوشد چوں عروس
طائرِ عقلِ فلک پروازِ او دانی کہ چیست
ماکیاں کز زورِ مستی خایہ گیرد بے خروس" [۲۱]

جب ہیگل نے تصورِ مطلق Absolute idea سے موجوداتِ عالم کا استخراج کیا تو اس کا استدلال غلط ثابت ہوا اس لیے اقبال نے خطبات میں قارئین کا ذہن نہ تو افلاطون کی طرف منتقل کیا اور نہ ہیگل کی طرف۔ اقبال کے فلسفے میں شاہد و مشہود کا اثبات ضروری ہے۔ فکر اور وجود ایک ہیں یہ خیال قرآن حکیم ھو الاول و الآخر و الظاھر و الباطن کے مطابق ہے اس لئے خطبات کا فلسفہ افلاطون کے اعیان و ہیگل کی معروضی عینیت سے بالکل مختلف ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ قرآن کریم کی اس آیت سے نظریہ وحدۃ الوجود کی تائید نہیں ہوتی۔

قرآن کریم یونانی فلسفے کی روح سے بالکل الگ تھلگ ہے۔

اس میں محسوس کی کائنات میں اہمیت کا ذکر ہے جو نہ ہیگل میں ہے نہ افلاطون میں۔ یہی علامہ اقبال کو افلاطون کے اعیان ثابتہ اور ہیگل کی معروضی عینیت سے سخت اختلاف تھا کیونکہ وہ قرآنی تعلیم کے مطابق محسوس میں یقین رکھتے تھے۔

حواشی

۱۔ اقبال اور اس کا فلسفہ ص ۱۲۱

۲۔ " " ۱۱۲

۳۔ اسرارِ خودی ۷

۴۔ یونانی زندگی اور فکر ۔ وان بک ص ۳۲۵

۵۔ اسرارِ خودی ص ۱۰

۶۔ اسرارِ خودی ۲۸

۷۔ " ۲۸۲

۸۔ " ۳۱

۹۔ " ۳۱

۱۰۔ ۳۲

۱۱۔ اسرارِ خودی ۳۲

۱۲۔ ۳۲

۱۳۔ اسرارِ خودی ۳۴

۱۴۔ " ۳۲

۱۵۔ " ۱۳

۱۶۔ زبورِ عجم ۱۶/۹۰۴

۱۷۔ پیامِ مشرق ۱۶۱/۱۴۳

۱۸۔ ارمغانِ حجاز ۲۴/۲۲۶

۱۹- بالِ جبریل ص ۶۳/۴۵۵

۲۰- اسرارِ خودی ص ۴۲/۷۲

۲۱- ایضاً ص ۱۵/۱۵

۲۲- ضربِ کلیم ۱۰۱/۴۸۰

۲۳- ہسٹری آف فلاسفی - رسل ۱۳۵ - باب ۱۶

۲۴- ضربِ کلیم ۲۰/۵۳۰

۲۵- فکرِ اقبال

۲۶- پیامِ مشرق ۱۲۸/۲۵۰

۲۷- اسرارِ خودی ۳۴/۳۴

۲۸- پیامِ مشرق ۲۰۵/۳۷۵

اقبالؒ اور نطشے

عمرہا در کعبہ و بت خانہ می نالد حیات
تا ز بزم عشق یک دانائے راز آید بروں

ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے یہ اشعار خود اپنے لیے ہی لکھے تھے۔ صدیوں میں کہیں ایک دانائے راز پیدا ہوتا ہے۔ زندگی ایک سیلِ رواں ہے اور اس سیل کو اسی کی مستیاں تمام کشتی میں جو عشق سے سرشار ہوں اور ایسی ہی کشتیاں تاریخ کے دھارے موڑ دیتی ہیں۔ اقبال نے اپنے متعلق فرمایا ہے۔

سر آمد روزگارِ ایں فقیرے
دگر دانائے راز آید کہ ناید

اقبال جب اپنی تعلیم مکمل کر کے ۱۹۰۸ء میں یورپ سے واپس پہنچے تو ملتِ اسلامیہ کی درماندگی اور زبوں حالی سے متاثر ہو کر یہ تہیہ کر چکے تھے کہ وہ برصغیر ہندوستان کے مسلمانوں کی زندگی میں ایک انقلاب لائیں گے۔ اسی سلسلے میں انھوں نے پاکستان کا خواب دیکھا۔ لیکن افسوس کہ ان کے خواب کی تعبیر ان کی زندگی میں پوری نہ ہو سکی ان کی وفات کے تقریباً نو سال بعد ان کی فکر بار آور ثابت ہوئی اور ہماری اسلامی مملکت، پاکستان وجود میں آئی۔

آن سے تقریباً پینتالیس[۴۵] برس پہلے ۱۹۳۸ء میں اقبال نوجوانوں کے دلوں میں سما چکا تھا اقبال نے ان کے خمیر کی مٹی کو اپنی روحانیت سے سیراب کر دیا تھا۔ اسی جذبے کے تحت اس زمانے میں انٹر کالجیٹ برادرہڈ نے جس کے ایک عہدہ دار ہونے کا فخر جناب محمد شفیع (م ش) کو تھا، اقبال کی حیات ہی میں "یوم اقبال" منانے کا اعلان کیا۔ تقریب ۹ جنوری ۱۹۳۸ء کو منائی گئی۔ ہندوستان کے ہر کونے سے شاعروں ادیبوں اور سیاسی لیڈروں نے علامہ اقبال کو سن ہجری کے مطابق ۶۳ سال پورے کرنے کی مبارکباد دی۔ اس کے چند ماہ بعد ہی یعنی ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو اقبال وصال پا گئے انھوں نے اس تقریب کی کامیابی پر ڈاکٹر سید عبداللطیف، حیدرآباد دکن کے نام ایک مراسلے میں لکھا:

"یہ وہ تقریب ہے جسے یوم اقبال کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اس میں میرے لیے یہ خیال باعث طمانیت قلب ہے کہ جس زمین میں میں نے بیج پھینکا ہے، وہ زمین شور نہیں۔"

اقبال خود فرما چکے تھے:

نہیں ہے نا امید اقبال اپنی کشت ویراں سے
ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہے ساقی

اور ان کی یہ پیش گوئی درست نکلی ـــ

ہمارا عہد، پاکستان سے پہلے اور پاکستان کے بعد، علامہ اقبال کا عہد بھی کہلائے گا لیکن جس زمانے کا ذکر کر رہا ہوں، اس میں مسلمانان ہند کے دلوں میں عام طور پر اور نوجوانان اسلام میں خاص طور پر، اقبال کے لیے شیفتگی کے جذبات عروج پر تھے۔ انسان کی زندگی میں اکثر ایسے خوش کن لمحات آتے ہیں جنہیں وہ عمر بھر فراموش نہیں کر سکتا۔ علامہ اقبال سے میری دو ملاقاتیں ایسے ہی تجربے کی یاد ہیں۔ یہ ملاقاتیں "اقبال ڈے" کے سلسلے میں ہوئیں۔ پہلی ملاقات ۱۹۳۸ء میں اس وقت نصیب ہوئی جب میں اور محمد جعفری لاہور سے گوجرانوالہ۔ اقبال سوسائٹی

کی طرف سے اقبال ڈے کی دعوت کے سلسلے میں گئے۔ گوجرانوالہ میں اقبال ڈے کا انتظام شیخ بشیر احمد ڈائرکٹر جنرل پوسٹ آفس (ریٹائرڈ) سیکرٹری اقبال سوسائٹی گوجرانوالہ نے کیا تھا۔ وہ مقابلے کے امتحان میں پاس ہونے سے پہلے چیف جسٹس ایم آر کیانی مرحوم، جو ان دنوں وہاں سیشن جج تھے، کے زیرِ سایہ متعین تھے، محمد جعفری نے "خودی" پر مضمون پڑھا اور خاکسار نے "اقبال اور نیشنلزم" پر مقالہ پیش کیا۔ اقبال ڈے منانے کے بعد راقم الحروف، شیخ بشیر احمد اور ایم آئی ملک صاحبان علامہ کی خدمت میں اقبال ڈے کی روداد پیش کرنے کے لیے حاضر ہوئے۔

علامہ اقبال اپنے بنگلے "جاوید منزل" کے ایک کمرے میں بستر پہ بیٹھے ہوئے تھے۔ ان کے پاس جناب نذیر نیازی اقبال کے خطبات کا ترجمہ لیے بیٹھے تھے اور پڑھ کر سنا رہے تھے۔ جب انہوں نے یہ پڑھ کر سنایا کہ جب بھی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر آتا ہے، اقبال کی آنکھیں پُرنم ہو جاتی ہیں ایک عجیب حالت طاری ہو جاتی ہے اور ان کی ہچکی بندھ جاتی ہے تو علامہ اقبال نے جو اس وقت ایک عرصے سے علیل تھے فرمایا کہ اب تو آنسو بیماری کی وجہ سے خشک ہو چکے ہیں اور اس کے ساتھ ہی فرمایا کہ میرے ایک قریبی دوست مولوی صاحب ہیں انہوں نے مجھ سے کہا کہ چونکہ اب آپ نے ہندوستان کے مسلم عوام کے دلوں میں گھر کر لیا ہے، آپ کو مناسب ہے کہ آپ شرع کے مطابق ڈاڑھی رکھ لیں۔ علامہ نے کہا کہ میں نے مولوی صاحب کو یہ جواب دیا کہ مولوی صاحب آپ نے ڈاڑھی اندر سے منڈوا کر باہر رکھی ہوئی ہے اور میں نے باہر سے منڈوا کر اندر رکھی ہوئی ہے، اس پہ خوب قہقہہ لگا اور مجلس اس مردِ دانا کی بذلہ سنجی سے بہت محظوظ ہوئی۔

ہم نے گوجرانوالہ کے اقبال ڈے کی تفصیل عرض کی، سن کر بہت خوش ہوئے اور کہا کہ نوجوانوں سے ہمیں بہت امیدیں ہیں۔ علامہ اقبال کا دل ہمیشہ کشادہ رہتا تھا، ہماری کم علمی کے باوجود انہوں نے ہم سے کھل کے باتیں کیں اور ہمارے دلوں پہ ان کی عظمت اور بزرگی کا احساس پہلے کی نسبت اور گہرا ہوا ——— یہ میری علامہ

اقبال سے پہلی ملاقات تھی بچپن میں ہم لاہور ہی میں تھے۔ اس زمانے میں موچی دروازے کے باہر ایک جلسے میں ان کی آواز اب تک کانوں میں گونج رہی ہے۔ انھوں نے فرمایا تھا:

ترا ناداں امیدِ غم گساری ہا ز افرنگ است؟
دلِ شاہیں نسوزد بہرِ آں مرغے کہ در چنگ است؟

۴ اقبالیات کا شوق تو پہلے تھا ہی اس پر گورنمنٹ کالج لاہور میں اور تازیانہ لگا۔ میں بی اے آنرز اور ایم اے میں انگریزی کا طالب علم تھا۔ پروفیسر بخاری پطرس اور پروفیسر ڈکنسن کی نظرِ کرم سے اقبال کا شوق اور فزوں ہوا۔ پروفیسر ڈکنسن اقبال کے بہت مداح تھے اور ان کے متعلق مشہور ہے کہ انھوں نے علامہ اقبال کی خدمت میں ایک خط لکھا جس میں ملاقات کرنے کی خواہش کی۔ جواب میں علامہ نے لکھا:

"You are welcome. We will discuss all the beautiful things in the ugly world."

پروفیسر ڈکنسن کالج کے لٹریری سرکل کے صدر تھے۔ انھوں نے از راہِ کرم مجھے لٹریری سرکل کے رسالے Scrutinies میں اقبال پر لکھنے کے لیے کہا تو میں نے "اقبال اور مغرب" کے عنوان سے انگریزی میں ایک مضمون لکھا جو اس رسالے میں چھپا۔ پروفیسر بخاری پطرس نے کالج میں "اردو مجلس" کی بنیاد ڈالی تو اس کے افتتاحی جلسے میں مجھے اقبال پر مقالہ پڑھنے کا شرف حاصل ہوا۔ اس مجلس کی یاد ناقابلِ فراموش ہے۔ یہ افتتاحی جلسہ نیو ہوسٹل کے کامن روم میں منعقد ہوا۔ اس میں صرف پندرہ اشخاص مدعو کیے گئے تھے۔ مجلس کی صدارت اقبال کے مشہور نقاد خلیفہ عبدالحکیم نے کی جو ان دنوں دکن سے لاہور تشریف لائے ہوئے تھے اور بخاری صاحب کے گہرے دوست تھے۔ پروفیسر ایم ڈی تاثیر، امتیاز علی تاج

چراغ حسن حسرت، پنڈت ہری چند اختر، پروفیسر صوفی غلام مصطفی تبسم، عبدالمجید سالک ابو الاثر حفیظ جالندھری اور غلام عباس اس مجلس میں شریک تھے۔ ان کے علاوہ اُردو مجلس کے ارکان تھے، آغا عبدالحمید، ن م راشد، شبیر محمد حمید، نبی احمد، حفیظ ہوشیارپوری اور چند دیگر زندہ دلان لاہور تھے۔ فیض نے اردو مجلس کے لیے مضمون تو ضرور لکھا تھا' یہ قصہ نصف صدی کا ہے اس لیے مجھے یاد نہیں کہ وہ افتتاحی اجلاس میں تھے یا نہیں۔ یہ واقعہ ہے ۱۹۳۲ء کا یعنی جس اقبال ڈے کا میں نے پہلے ذکر کیا ہے اس سے پانچ سال پہلے کا، جب م۔ ش کی کوشش سے ۱۹۳۸ء میں لاہور میں اقبال ڈے کا چرچا ہوا۔ بعد میں مجھے ملٹری لینڈز اینڈ کنٹونمنٹس سروس میں آنے سے پہلے گورنمنٹ کالج لاہور میں انگریزی کے لیکچرار ہونے کا اعزاز حاصل ہوا اور اقبال ڈے پر مجھے مضمون لکھنے کا خیال آیا تو میں نے فیصلہ کیا کہ "اقبال اور نطشے" پر مضمون پیش کروں گا

۳ ایک دن میاں محمد شفیع (م ش) صاحب سٹاف روم میں مجھ سے ملنے تشریف لائے اور کہا سنا ہے تم اقبال اور نطشے کے بارے میں اقبال ڈے پر مضمون پڑھ رہے ہو؟ جب میں نے عرض کیا کہ میری خواہش تو ضرور ہے تو انہوں نے فرمایا ضرور پڑھیے، اور اس سلسلے میں علامہ اقبال آپ کو یاد فرما رہے ہیں۔ میں خوشی سے پھولا نہ سمایا کہ علامہ صاحب سے دوسری دفعہ ملاقات ہوگی، لیکن قدرے سوچ میں گم میں نے عرض کیا کہ مجھے صرف پندرہ دن کی مہلت دی جائے۔ دل میں یہی خیال تھا کہ اقبال سے اس مضمون پر بات کرنا ایک کٹھن مرحلہ ہوگا لیکن ان سے ایک دفعہ پہلے کی ملاقات کے تجربے سے میں نے یہ محسوس کیا کہ یہ ملاقات میری کم علمی اور کم نگاہی کے باوجود ایک روحانی لذت سے معمور ملاقات ہوگی۔ م۔ ش صاحب نے میری بات منظور کرلی اور میں نے نطشے پر تنقید اور اس کی تصنیف Thus Spake Zarathustra کا مطالعہ کیا اور پندرہ دن کے بعد اپنا مضمون جو انگریزی میں تھا لیکر جاوید منزل میں تقریباً چار بجے شام علامہ اقبال کی خدمت میں حاضر ہوگیا۔ میں نے دیکھا کہ بنگلے کے صحن میں علامہ چارپائی پر تکیہ لگائے حقہ پی رہے ہیں اور ان کے اردگرد

چند احباب محوِ گفتگو ہیں اور محفل خوب گرم ہے۔ مجھے ایسا محسوس ہوا کہ میں کسی درویش کی محلس میں ہوں۔ علامہ اقبال نہایت شفقت سے پیش آئے۔ مجھے محسوس ہوا کہ میں اپنی کم مائیگی کے باوجود اس مردِ قلندر سے بات کر سکتا ہوں۔ خود فرماتے ہیں :

بیا بہ مجلس اقبالؔ و یک دو ساغر کش
اگرچہ سر نتراشد قلندری داند

میں نے اپنا مضمون آہستہ آہستہ پڑھنا شروع کیا۔ مضمون کا متن یہ تھا :

"ادبیات و فلسفے کی تاریخ میں شاید ہی دو دانائے راز ایسے ہوں جو اس قدر مماثلت رکھتے ہوں۔ اور دراصل ایک دوسرے سے اسی قدر مختلف ہوں جیسے اقبال اور نطشے۔ لیکن ان کے "سپرمین" کے سلسلے میں دلوں میں شکوک پیدا ہوئے ہیں کہ اقبال کے مردِ مؤمن پر کہیں نطشے کے "سپرمین" کا اثر تو نہیں۔ بعض نقاد مصر ہیں کہ اقبال کے فلسفے پر نطشے کے فلسفے کا اثر ہے اور بعض کا خیال ہے کہ "درویشِ مشرق نے زمیب سلس مارن کے خیالات سے استفادہ کیا ہے"۔

اس میں شک نہیں کہ بادی النظر میں نطشے اور اقبال میں جو زمانہ حاضرہ کے پیغمبر مانے جاتے ہیں، خاصی مشابہت ہے۔ پروفیسر نکلسن نے اقبال کے متعلق لکھا ہے:

اقبال کی شاعری میں ایک خوبی ہے کہ اگرچہ وہ منطق سے قائل نہ بھی کر سکے لیکن ان کی شاعری کا سحر اور جذبہ دلوں پر اثر انداز ہوتا ہے۔

نطشے میں بھی یہی خاصیت ہے کہ اس کی منطق آپ کو یقین نہ دلا سکے تو اور بات ہے۔ کیونکہ بعض نقاد کہتے ہیں کہ اس نے فلسفے کو کچھ نہ دیا، لیکن اس کے جذبے کی شدت کی آگ نے جرمن قوم میں حرارت پیدا کی، اور وہ اس جذبے کی شدت سے قارئین کے دلوں پر گہرا اثر قائم کرتا ہے۔ اس کو بغاوت کرنے اور جذباتی ہونے میں لطف آتا ہے۔ جیسے اقبال اسلامی کلچر کی نشاۃِ ثانیہ کا علمبردار ہے اسی طرح نطشے بھی اپنی قوم کے لیے شجاعت کے جذبات ابھارنے اور انسان کی قدر و عظمت

بڑھانے کا ذمہ دار ہے، اس کے علاوہ یہ دونوں نامور فلسفہ دان اپنے زمانے کی ذہنی پستی اور قنوطیت کے خلاف آواز بلند کرتے ہیں۔

نطشے نے شوپن ہار کے زندگی سے فرار کے خلاف آواز بلند کی، اور اقبال نے صوفیانہ رہبانیت، نفی ہستی اور صوفیانہ گوشہ نشینی کے خلاف جو صدیوں سے اسلام پر اثر کر رہی تھی احتجاج کیا۔ اقبال نے جب دیدۂ بصیرت وا کیا تو اسے صوفیائے کرام کے زندگی سے فراریت کے رجحانات سے مقابلہ کرنا پڑا۔ اقبال نے فلسفۂ عجم کی فراریت کے خلاف ایک فلسفیانہ جہاد کیا اور کہا کہ بزمِ عجم کو چھوڑ کر ہمیں دشتِ عرب میں پھر خیمہ زن ہونا چاہیے:

دگر بہ دشتِ عرب خیمہ زن کہ بزمِ عجم
مئے گذشتہ و جامِ شکستنی دارد

نطشے نے یونانی دیوتا ڈائونیسس Dionysus جو جذبۂ حیات اور جذبۂ تخلیق کا دیوتا ہے، اور جو یونانی المیے میں اس جذبۂ حیات کی پیداوار ہے کہ فلسفے سے زندگی کو ابھارنے کا کام لیا جائے کو محور بنایا تھا۔ جرمن قوم نطشے کے زمانے میں شوپن ہار کی قنوطیت سے نڈھال تھی۔ شوپن ہار نے انسان کی قوتِ ارادی کو محض خواب ٹھہرایا اور یونانیوں کے فلسفے کے مطابق ــــــ انسانوں کے لیے سب سے اچھی بات یہ ہوتی کہ وہ پیدا ہی نہ ہوتے اور نہ ہی کبھی وہ سورج کی تیز شعاعیں دیکھتے۔ اگر وہ پیدا ہی ہو چکے ہیں تو انہیں تیزی کے ساتھ ہیڈز Hades کے دروازوں سے گذر کر مٹی کے بڑے ڈھیر کے نیچے دب جانا ہی مناسب ہے۔

ڈائونیسس Dionysus کا فلسفہ زندگی کو ہاں کہنا ہے۔ یہ دیوتا یونانیوں کی دیومالا میں شراب اور جنسی زرخیزی Fertility کا دیوتا ہے۔ یونانی وحشیانہ جنسی رسوم کے ساتھ اس کا جشن مناتے تھے۔ اس دیوتا کو یونان کے ایک شہر تھریس میں اس کی جنسی بے راہ روی کی وجہ سے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا گیا تھا، لیکن وہ پھر زندہ ہو گیا تھا۔ اس لیے یونانیوں نے اس کی موت کو شہادت تصور کیا۔ اس کا دوبارہ زندہ

ہو جانا پُر اسرار رسومات کا منبع بن چکا تھا۔ دیوتا ڈائونیسس محض خواب نہ تھا بلکہ زندگی کے نشۂ حیات اور جذبے کا مظہر تھا۔ عیسائیت نے چونکہ رہبانیت، خواب اور موت کا درس دیا تھا اس لیے ڈائونیسس کا ٹکڑے ٹکڑے ہونا نطشے کے لیے زندگی کا ایک نشان تھا۔ نطشے کے خیال میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا صلیب پر چڑھایا جانا اور اس یونانی دیوتا کی موت معنوی لحاظ سے ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ نطشے کے نزدیک حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا صلیب پہ مرنا زندگی پہ لعنت ہے، یہ ایک سبق ہے کہ انسانیت کو زندگی سے نجات حاصل کرنا چاہیے۔ نطشے کہتا ہے:

'یونانی دیوتا کا تھریس کی عورتوں کے ہاتھوں ٹکڑے ٹکڑے ہونا زندگی کا نشان ہے جو ہمیشہ زندہ رہے گا، اور ہمیشہ تباہی سے واپس آکر حیاتِ نو سے نوازا جائے گا'۔

نطشے کے نزدیک ایک جرأت رکھنے والا انسان جو زندگی کی تلخ حقیقت کو جانتے ہوئے زندگی کو اپناتا ہے، ایک مضبوط انسان ہوتا ہے، لیکن عیسائیت کے فلسفے کا پیروکار ایک کمزور انسان ہوتا ہے، اور اس لیے وہ زندگی سے فرار حاصل کرتا ہے۔

نطشے کا مشہور نقاد آسکر ویلزل Oscar walzel لکھتا ہے:

نطشے نے شوپن ہار کی قنوطیت کی نفی کرتے ہوئے ایک رجائیت کے جذبات سے بھرپور فلسفے سے انسان کی قوتِ ارادہ کو مکمل طور پر آزاد کر دیا ہے۔۔۔۔ شوپن ہار انسان کی قوتِ ارادہ کا دشمن ہے وہ اسے کمزور سمجھتا ہے، لیکن نطشے قوتِ ارادی کی طاقت اور قوت پر یقین رکھتا ہے۔

علامہ اقبال سنتے رہے اور ان کی جُوں جُوں میرا حوصلہ بڑھتا گیا رہی۔ اس کے بعد میں نے مضمون کا وہ حصہ پڑھا جس میں تین موضوعات کے تحت میں نے

اقبالؔ اور نطشے کی مماثلت کے باوجود ان کے سراسر متضاد ہونے کا ثبوت پیش کیا۔

میں نے نطشے کے فلسفے کے تین اہم نکات لے کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ اقبالؔ اور نطشے اگرچہ زندگی کو "ہاں" کہنے کی مماثلت رکھتے ہیں لیکن وہ در اصل ایک دوسرے سے سراسر مختلف فلسفوں کے مالک ہیں۔ نطشے جو خدا سے منکر تھا، عیسائیت اور مذہب کا دشمن تھا، اقبالؔ سے جو خدا کی ہستی اور مذہب کا علمبردار ہے، سراسر مختلف تھا۔ میں نے علامہ اقبالؔ سے عرض کیا نطشے میں قابلِ غور تین نکات ہیں:

۱۔ سپرمین کا تخیل۔

۲۔ نطشے کا فلسفۂ رجعت پسندی یعنی اٹرنل ریکرنس Eternal recurrence کا فلسفہ۔

۳۔ نطشے کا فلسفۂ ایغو Ego اور حیات بعد الموت یعنی Immortality کا تصور۔

ان تینوں میں اقبال کا فلسفہ جداگانہ ہے جو ظاہر کرتا ہے کہ ان دونوں فلسفیوں نے حقیقت کی تلاش میں مختلف راستے اختیار کیے، اور یہ ایک دوسرے سے مختلف تھے۔

سپرمین کا تصور

نطشے کا فلسفہ "سپرمین" دو اثرات کے تحت مرتب ہوا۔ پہلا اثر تھا ڈارون کے نظریۂ ارتقا کا اور دوسرا اثر تھا یونانی فلسفے کا۔

نطشے کے تصور میں یونان کے دیوتا خصوصاً اپالو Appolo اور ڈاؤنیسس کا اثر غالب تھا۔ یونانی ہیرو اس کے تخیل پر چھائے ہوئے تھے۔ وہ سمجھتا تھا کہ اس کے زمانے کے لوگ یونانی انسان سے بہت پیچھے تھے۔ وہ کہتا ہے

"ہم نشاۃ Renaissance کے انسان کے برابر نہیں پہنچ سکے
اور رینیسینس کے زمانے کا انسان پرانے یونانی

انسان سے پیچھے رہ گیا ہے :"

نطشے کا خیال تھا کہ انسان محض مادی ارتقاء سے پیدا ہوا ہے۔ اُسے یقین تھا کہ انسان یونانی دیوتاؤں اور یونانی ہیرو کے تصور کی طرف ترقی کرتا ہے گا۔

وہ اپنی تصنیف Thus Spake Zarathustra میں کہتا ہے۔

"خدا مر چکا ہے۔ آیئے ہم زندہ رہیں تاکہ سپرمین زندہ رہے۔ انسان ایک ایسی چیز ہے جسے اپنے آپ سے بہتر بننا چاہیئے :"

اس طرح نطشے نے مذہب کی موت کا ڈنکا بجا کر انسان کو ایک اعلیٰ زندگی کے پیغمبر از خوشخبری دی کیونکہ اس کے نزدیک انسان ایک پُل ہے اور یہ انتہا نہیں۔ مادی دنیا میں صرف انسان ہی قوت ارادی اور شعور رکھتا ہے اس لیے اسی کو سپرمین پیدا کرنا ہے۔

نطشے "سپرمین" کے تصور میں ڈارون کے نظریئے سے اس قدر متاثر تھا کہ اس کے خیال میں "سپرمین" ہم سے اتنا برتر ہوگا جتنے ہم ایک بندر سے برتر ہیں۔ وہ اپنی تصنیف Thus Spake Zarathustra میں لکھتا ہے :

"انسان کی نظر میں ایک بندر کی حیثیت کیا ہے، وہ ایک مضحکہ خیز چیز معلوم ہوتی ہے۔ وہ ایک درد سے بھرپور شرمندگی کا مرقع ہے اور بالکل اسی طرح انسان سپرمین کے سامنے ہوگا۔ یعنی ایک مضحکہ خیز چیز اور بھرپور شرمندگی کا مرقع :"

نطشے کہتا ہے کہ سپرمین کا ارادہ مضبوط ہوگا، وہ ایک خلاق ہوگا، اس کی خلاقی کے دشمن ہیں، قنوطیت، رہبانیت، ریاست، عوام اور سب سے بڑھ کر مذہب۔ اس کے سپرمین کی خصوصیات یہ ہیں کہ وہ سخت ہو، قوی ہو۔ رحم، انکسار اور انصاف چونکہ عمل کو نقصان پہنچاتے ہیں، اس لیے یہ گناہ ہیں۔ وہ للکارتا ہے :

"خدا مر چکا، خدا انسان کی ہمدردی سے فوت ہوا، اس لیے ہمیشہ ہمدردی اور رحم سے بچو۔" ایک اور مقام پر نطشے زرتشت کی زبانی کہتا ہے :

"میرے لیے تباہ کرو! میرے لیے تباہ کرو۔ ان انسانوں کو جو نیک ہیں اور انصاف پسند ہیں کیونکہ جو انسان طاقتور ہوگا، وہی سچا ہو سکتا ہے۔"

اس آئیڈیل کے مطابق نطشے مدّاح تھا ان انسانوں کا جو بورگیا، میکاولی، یا قیصر کی طرح کے ہوں۔ نطشے چونکہ مادیت میں یقین رکھتا تھا، وہ انسان کی روح کی ذاتی ابدیت سے انکاری تھا، اسے یقین تھا کہ روح بدن کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتی۔ اس تصور کے برعکس اقبال ذاتِ باری تعالیٰ میں یقین رکھتا ہے۔ اس کے خیال میں مذہب اور روزِ قیامت انسان کے لیے اشد ضروری ہیں۔ وہ انسان کی روحانی زندگی، انسان میں رحم و ہمدردی، انصاف اور ادائیگی کو اہم سمجھتا ہے۔ اس کا مردِ کامل تمام انسانیت کے لیے زندہ رہے گا۔ وہ الماس کی طرح سخت ہے، لیکن انسانی جذبات ہمدردی، رحم و شفقت میں ریشم کی طرح نرم ہے۔ وہ سنگین حصار سے محکم تر ہے، لیکن وہ درد آشنا ہے اس ندی کی طرح جو دامنِ کوہسار میں بہتی ہے:

تنے پیدا کن از مشتِ غبارے
تنے محکم تر از سنگیں حصارے
درونِ او دلِ دردآشنائے
چو جوئے در کنارِ کوہسارے

اقبال کے مردِ کامل کی شخصیت میں سیاسی دانشمندی اور باری تعالیٰ میں یقین کا امتزاج ہے۔ وہ پیغامِ صلح لائے گا۔ اسرارِ خودی میں فرماتے ہیں:

اے سوارِ اشہبِ دوراں بیا
اے فروغِ دیدۂ امکاں بیا
رونقِ ہنگامۂ ایجاد شو!
در سوادِ دیدہ ہا آباد شو
شورشِ اقوام را خاموش کن
نغمۂ خود را بہشتِ گوش کن

خیزو قانون اخوّت ساز دہ

جام صہبائے محبّت باز دہ

باز در عالم بیار ایّام صلح

جنگ جویاں را بدہ پیغام صلح

نوع انساں مزرع و تو حاصلی

کاروانِ زندگی را منزلی

اقبال کے خیال میں عمل کے ذریعے ایسے برگزیدہ انسانوں کی ایک نسل پیدا ہوگی جو حکومت خداوندی کی بنیاد ڈالیں گے۔ اقبال نطشے کے متعلق خطبات میں لکھتے ہیں:

"نطشے کو اس آئیڈیل کی جھلک نظر آئی تھی لیکن اس کی دہریت اور دہریانہ رجحانات اور خیالات نے اس کے تصور کو تباہ کر دیا۔"

اس سلسلے میں اقبال نے جاوید نامہ میں نطشے کا تفصیلی ذکر کیا ہے۔

جاوید نامہ میں جب اقبال سوئے افلاک تشریف لے جاتے ہیں تو سب سے پہلے حضرت رومی کی روح اسرارِ معراج بیان کرتی ہے۔ اس کے بعد زروان جو زمان و مکان کی روح کا نام ہے۔ اقبال کو عالم علوی کی سیاحت کے لیے لے چلتی ہے۔ وہ رومی کے ساتھ زمزمۂ انجم میں فلکِ قمر، فلک عطارد، فلک زہرہ، فلک مشتری، فلکِ زحل سے گذر کر جب افلاک کی طرف روانہ ہوتے ہیں تو پہلا شخص جس سے ملاقات ہوتی ہے، وہ حکیم المانوی نطشے ہے۔ وہ رومی سے پوچھتے ہیں یہ دیوانہ کون ہے؟ جواب ملتا ہے یہ فرزانۂ المانوی ہے اور اس کی لے میں دیرینہ نغمہ پوشیدہ ہے۔ یہ دار و رسن کے بغیر حلاج ہے کیونکہ اس نے حلاج کے حرف کہن کو نئے طریقے سے بیان کیا ہے اس کا بیان بے باک ہے اور اس کے افکار عظیم ہیں۔ اور اہلِ مغرب اس کی تلوار سے دو نیم ہیں لیکن اس کے ہم نشیں اس کے جذبے سے کما حقہ، واقف نہ ہونے۔ بندہ مجذوب تھا کہ اس نے اپنے انداز میں نعرۂ حق بلند کیا لیکن اہلِ مغرب نے اسے مجنون بنا دیا اور اس کی روحانیت کو سمجھنے کی بجائے اس کی نبض طبیب کے ہاتھ میں دے دی۔

من بہ رومی گفتم ایں دیوانہ کیست؟
گفت "ایں فرزانہ المانوی است
بازایں حلاج بے دار و رسن
نوع دیگر گفتہ آں حرفِ کہن
حرف او بے باک و افکارش عظیم
غربیاں از تیغِ گفتارش دو نیم
ہم نشیں برجذبۂ او پے نبرد
بندۂ مجذوب را مجنوں شمرد

اقبال فرماتے ہیں کہ نطشے اہل مغرب میں اپنی روحانیت کی وجہ سے ایک اجنبی کی سی حیثیت رکھتا تھا کیونکہ وہ اس کی تجلّی پانے کی خواہش کو نہ سمجھ سکے۔ وہ ایک حلاج تھا جو اپنے شہر میں اجنبی اور غریب تھا:

بود حلاجے بہ شہر خود غریب
جاں ز ملا برد و کشت او را طبیب!

نطشے مقام کبریا تلاش کر رہا تھا، اور یہ مقام عقل و حکمت سے بلند ہے۔ اس نے آب و گل سے اس خوشہ کی تلاش کی جو دل کی کھیتی کے بغیر نہیں مل سکتا،

خواست تا از آب و گل آید بروں
خوشہ کز کشتِ دل آید بروں
آنچہ او جوید مقامِ کبریا است
ایں مقام از عقل و حکمت ماوراست

اقبال نے خطبات میں کہا ہے کہ نطشے باری تعالیٰ کی جھلک سے نوازا گیا۔ اس جھلک کی وجہ سے اس کی گفتار میں ایک پیغمبرانہ جوش و ولولہ ہے جس کے ذریعے اپنے فلسفۂ زندگی کو ایک طاقت میں بدلنا چاہتا تھا۔ لیکن وہ اس کاوش میں اس وجہ سے ناکام رہا کہ وہ شوپن ہار، لینگلے اور ڈاروِن کے فلسفے سے مرعوب تھا جن کے اثرات نے اس کی تجلّی کے نظارے کو مادیّت کی سیاہ گھٹاؤں میں چھپا دیا۔

قبال جاوید نامہ میں فرماتے ہیں زندگی خودی کے اشارات کی شرح ہے۔ لا اور الا اس خودی کے مقامات ہیں۔ نطشے کی روح "لا" پہ رک گئی "الا" پہ نہ پہنچ سکی۔ اور وہ اس طرح عبدہ کا رتبہ حاصل نہ کر سکا۔ یعنی وہ مقام کبریا سے محروم رہا۔ اس کا ضمیر تجلی سے ہمکنار تھا لیکن وہ اس سے بے خبر تھا۔ اس کے مادیت سے تعلق اور روحانیت سے دوری نے اسے تجلی سے محروم رکھا۔ اس کی حالت اس میوے کی طرح تھی جو شجر کی جڑ سے بہت دور ہے۔ اس نے صرف "سپرمین" کے چہرے کی خواہش کی اور بیباکانہ نعرہ لگایا کہ "آدم کجا است" ورنہ وہ دراصل خاکیوں سے بیزار تھا اور اس کے دل میں حضرت موسیٰ علیہ السلام کی طرح "رب ارنی" کا نعرہ تھا۔ یعنی دیدار باری تعالیٰ کی حسرت تھی :

زندگی شرحِ اشاراتِ خودی است

لا و الا از مقاماتِ خودی است

او بہ لا درماند و تا الّا نرفت !

از مقامِ عبدہٗ بیگانہ رفت

با تجلی ہم کنار و بے خبر

دور تر چوں میوہ از بیخِ شجر

چشمِ او جز رویتِ آدم نخواست

نعرہ بے باکانہ زد، آدم کجا است

ورنہ او از خاکیاں بیزار بود

مثلِ موسیٰؑ طالبِ دیدار بود

علامہ فرماتے ہیں اگر یہ مجذوب حضرت شیخ احمد سرہندیؒ کے زمانے میں پیدا ہوتا اور ان کی روحانی تعلیم اس کو نصیب ہوتی تو سرمدی سرور تک پہنچ جاتا لیکن اس بات کے ساتھ ہی یہ مشورہ بھی دیا کہ تمہیں چاہیے کہ اپنے رستے پہ چلتے رہو جو درست راستہ ہے، کیونکہ نطشے کی عقل اپنے آپ ہی سے محوِ گفتگو رہتی ہے مسلمان کو چاہیے کہ ایسے قدم بڑھائے کہ وہ مقام آجائے جس میں بے حرف ہی کلام

پیدا ہو جائے:

کاش بودے در زمان احمدے
تا رسیدے بر سرورِ سرمدے
عقل او با خویشتن در گفتگو ست
تو رہِ خود رو کہ راہِ خود نکوست
پیش نہ گامے کہ آمد آں مقام
کاندر و بے حرف می روید کلام

اقبالؔ کے نزدیک ''سپرمین'' کے تصور کے ساتھ نطشے کی رجعتِ ابدی'' کے فلسفے کو بھی جاننا ضروری ہے۔ مذہب پر دھاوا بولنے کے بعد نطشے اپنے فلسفۂ رجعتِ ابدی کا ذکر کرتا ہے جسے اس کا فلسفۂ حیات بعد الموت کا فلسفہ سمجھیے۔ اس فلسفے سے وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ دنیا کی سب چیزیں اس دنیا میں پھر آئیں گی۔ خطباتِ اقبالؔ کے چوتھے خطبے میں جس کا تعلق ایغو Ego اس کی آزادی اور ابدیت سے ہے۔ نطشے کے اس فلسفہ'' رجعتِ ابدی'' کو تفصیلاً بیان کیا گیا ہے۔

نطشے کہتا ہے کہ ''سپرمین'' کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ دنیا کی سب چیزیں پھر اس دنیا میں نمودار ہوں گی۔ جب انسان ''سپرمین'' بن جائے گا تو پھر سنسار کا چکر شروع ہو جائے گا۔ جو اشخاص قوت کے حامی ہیں اور طاقتور ہیں ان کے لیے یہ چکر کا فلسفہ خوشی کا باعث ہوگا۔ کیونکہ زندگی کا اسی حالت میں پھر دوبارہ ظہور ہونا ان کو اس دنیا میں تازیانے کا کام دے گا۔ انسان اس زندگی کو قوت کے جوش میں گذاریں گے۔ جرات مند، بہتر اور عظیم ہونے کی خواہش زندگی میں عمل کو تحریک دے گی۔

نطشے کہتا ہے: ''کائنات ایک جیسے چکروں میں مصروف رہتی ہے۔
میں ہمیشہ ہی اس زندگی کی طرف رجعت کروں گا، زندگی کی عظیم چیزوں

کی طرف اور زندگی کی کمترین چیزوں کی طرف میں واپس آؤں گا اس لیے کہ میں تمہیں رجعت کا سبق سکھا سکوں۔

انسان کی خواہش کو خود سے محبت ہے، یہ ابدیت کی طلبگار ہے، یعنی رجعت مانگتی ہے۔ یہ ہر چیز مانگتی ہے۔ اور چاہتی ہے کہ انسان کی خواہش کو دوام ملے۔

نطشے اس خیال کو ... ۶۰۰۰ فٹ ۶ انسان اور وقت سے بلند سمجھتا ہے۔ اقبال کا نظریہ ابدیت اس سے سراسر مختلف ہے۔ وہ سنسار چکر میں یقین نہیں رکھتا۔ اقبال نے خطبات میں اس فلسفے پر مکمل بحث کی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"اس رجعت پسندی کا یہ مطلب ہوا کہ انسان جس قدر محنت کر کے کوئی کام کرے، اسے وہی کام پھر کرنا پڑے گا۔"

اس تخیل سے نطشے کے "سپر مین" کی جاذبیت ختم ہو جاتی ہے۔ اگر کائنات چکر لگا کر واپس آئے گی یعنی دوبارہ عمل میں آئے گی تو "سپر مین" کئی دفعہ پہلے بھی پیدا ہو چکا ہو گا۔ اقبال خطبات میں نطشے کے متعلق لکھتے ہیں کہ:

"اس کے خیال میں زمانہ لا متناہی ہے، اور اس لیے توانائی کے جتنے بھی ممکن امتزاجات ہیں، سب کے سب ظہور میں آ چکے ہیں۔ کائنات کا کوئی حادثہ نیا نہیں۔ جو کچھ ہو رہا ہے، پہلے بھی ہو چکا ہے۔ ایک نہیں کئی بار، اور آئندہ بھی ہوتا رہے گا۔"

نطشے کے مطابق ہر شے واپس آ چکی ہے۔ وہ کہتا ہے:

"اے میرے ہم جنس! تیری ساری زندگی شیشۂ ساعت کی طرح پُر اور خالی ہوتی رہے گی اور اس حلقے میں تیری حیثیت گرچہ ایک دانۂ ریگ سے زیادہ نہیں، مگر یہ ہمیشہ درخشاں اور تاباں رہے گی۔"

اقبال نے خطبات میں کہا ہے کہ نطشے نے زمانے کا خارجی تصور پیش کیا ہے جو حوادث لا متناہی کا ایک سلسلہ ہے جس کی تکرار ہمیشہ ہوتی رہے گی، حالانکہ زمانے کی حرکت کو اگر دوری ٹھہرایا جائے تو بقائے دوام کا تصور ناقابل برداشت ہو جاتا

ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ:

"اس نظریے کے مطابق فوق البشر کا ظہور تو اس سے پہلے ہی ہو چکا ہے لہٰذا اس کی پیدائش یقینی ہے، اندریں حالات ہماری یہ توقع کسی آرزو یا تمنا کا سبب نہیں بن سکتی۔"

اقبال خطبات میں مزید فرماتے ہیں:

"نطشے کا یہ نظریہ (نظریۂ رجعت پسندی) اس تقدیر سے بدتر ہے جسے ہم لفظ "قسمت" سے یاد کرتے ہیں۔ یہ وہ عقیدہ ہے جس سے عمل کی آرزو تباہ ہوتی ہے۔ اور خودی اپنی اطناب کھو بیٹھتی ہے۔"

نطشے کے فلسفے کا تیسرا نکتہ اس فلسفۂ رجعت ابدی سے وابستہ ہے جو روح کی ابدیت سے تعلق رکھتا ہے۔ نطشے کے خیال میں زندگی محض کشمکش نہیں جیسے ڈارون نے تصور کیا تھا۔ یہ کشمکش ایسی ہے جو قوت بڑھانے کے لیے ہے قوت ارادی محض طاقت کے اظہار کے لیے Will to Power میں نمودار ہوتی ہے۔

اس کے بعد میں نے مضمون میں واضح کیا کہ اقبال کے سامنے الجیلی کے انسان کامل کی مثال موجود تھی، وہ الجیلی کے انسان کامل پر ۱۹۰۲ء میں ایک مضمون لکھ چکے تھے اس لیے مردِ کامل کا تصور اقبال کے لیے کوئی نئی بات نہ تھی اور نہ یہ ان کی ایجاد تھی۔ اور نہ ہی یہ نطشے کی ایجاد تھی۔ مردِ کامل کا سلسلہ تو افلاطون جیسے فلسفی سے شروع ہو کر ابن العربی سے ہوتا ہوا الجیلی تک پہنچتا ہے۔ رومی نے بھی مردِ کامل پر قلم اٹھایا تھا رومی نے کہا تھا کہ انسان حیوان کے درجے سے بلند ہو کر انسانی درجے تک پہنچا ہے اور یہ ارتقا انسان کامل میں ظاہر ہوگا۔ الجیلی نے ابن العربی کے زیر اثر انسان کامل لکھ کر صوفیانہ فلسفے میں ایک کارنامہ انجام دیا تھا علامہ اقبال نے جس انہماک سے یہ مضمون سنا مجھے تعجب بھی ہوا، اور بے حد مسرت بھی کہ انہوں نے میرے نکات میں سے کسی پر کبھی کچھ نہ کہا، صرف اتنا کیا

کہ میرے مضمون ختم کرنے کے بعد انھوں نے اپنی لائبریری سے نطشے کی تصنیف Will to power منگوائی اور فرمایا کہ :

"نطشے مادیت کا پرستار تھا۔ اس کے لیے فطرت کے پس منظر میں کوئی حقیقت نہیں تھی۔ انھوں نے اس تصنیف کا ایک حصہ پڑھ کر سنایا جو میں نے نوٹ کر لیا اور اسے اپنے مضمون میں جگہ دی۔ اس اقتباس کے مطابق کائنات کے پس منظر میں کسی حقیقت مطلقہ کی ضرورت نہیں، اسے تلاش کرنا محض انسان کا تخیل ہے۔ وہ اقتباس مندرجہ ذیل ہے :

All that exists consists of interpretations.
We cannot establish any fact "in itself". It may be even nonsense to do such a thing. Every thing is subjective you say but that itself is interpretation
The subjective is nothing but some thing superimposed by fancy, some thing introduced from behind.
It is necessary to set an interpretor behind an interpretation already to hand. Even that would be fantasy, hypothesis

یعنی نطشے کائنات کے پس منظر میں کسی حقیقت کی ضرورت نہیں سمجھتا اور اسے

محض تخیل کا کارنامہ تصور کرتا ہے۔ اقبال کائنات کے پس منظر میں حقیقت مطلقہ دیکھتے ہیں۔ انسان کی روح مادی دنیا کے محسوسات کے باوجود اس زمان و مکاں کی بندشوں کو توڑ کر مقام کبریا کی طرف بڑھتی ہے۔ یہ موت سے نہیں رکتی۔ حیات بعد الموت نطشے کی طرح اوپر سے عائد نہیں ہوتی۔ انسان خود اپنی خودی کو مکمل کر کے آگے بڑھتا ہے۔ حقیقت مطلقہ سے تجلی حاصل کرنے کے لیے۔ اور موت اسے اس سفر سے نہیں روک سکتی۔

بگذر از مرگے کہ سازد با لحد
زانکہ آں مرگ است مرگِ دام و دد
مرد مومن خواہد از یزدان پاک
آں دگر مرگے کہ بر گیرد ز خاک

علامہ اقبال سے اس ملاقات کی روداد عرض کرنے کے بعد یہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اقبال پر نطشے کے اثر کے سلسلے میں جو تنقیدیں ہوئی ہیں، ان کا ذکر بھی کیا جائے اور خصوصاً اقبال پر الجیلی اور نطشے کے اثرات بیان کیے جائیں۔ اقبال پر نطشے کے اثر کا تذکرہ اسرار خودی (۱۹۱۵ء میں) چھپنے کے بعد شروع ہوا۔ کیمبرج یونیورسٹی کے پروفیسر نکلسن نے اسرار خودی کا ترجمہ کیا تو اس کے ساتھ ایک قابل قدر تنقید مقدمے کی صورت میں لکھی۔ اس کے جواب میں دانشوروں میں بحث چلی۔ ان تمام مضامین میں جو Times کے لٹریری سپلیمنٹ Literary supplement. اور دوسرے پرچوں میں چھپے، کیمبرج کے پروفیسر ڈکنسن اور فارسٹر کی تنقید قابل التفات ہے۔ نکلسن نے اپنے دیباچے میں لکھا تھا کہ اقبال پر نطشے اور برگساں کا اثر ہے۔ فارسٹر نے بھی کہا کہ اقبال نے سپرمین کا فلسفہ نطشے سے لیا ہے۔ اقبال سخت کوشی سکھاتا ہے، یہ نطشے کی پیروی ہے۔ لیکن ایک بات کام کی کہی کہ اقبال نے اپنے تصور سپرمین کو قرآن سے ملا دیا ہے۔ فارسٹر نے یہ بھی کہا کہ اقبال کا فلسفہ قوت اخلاقی سے زیادہ سیاسی مفہوم رکھتا ہے۔ ڈکنسن نے نطشے کے متعلق کچھ نہ کہا مگر یہ کہا

کہ اقبال مشرق کا جگنو ستارہ ہے، امن کا ستارہ نہیں۔ اس نے مادی قوت کو معبودیت کا درجہ دیا ہے۔ ان دونوں تنقیدوں کا جواب علامہ اقبال نے نکلسن کے نام لکھا جس میں انہوں نے فرمایا:

"میں نے تصوف کے مسئلہ انسان کامل پر بیس سال ہوئے کچھ لکھا تھا جب نطشے کی بھنک بھی میرے کانوں میں نہ پڑی تھی۔ یہ مضمون اس زمانے میں رسالہ "انڈین اینٹی کیوری" میں شائع ہوا تھا اور اس کے بعد ۱۹۰۸ء میں میرے انگریزی رسالے فلسفہ عجم میں منظم ہو کر نکلا۔"

اقبال نے فلسفہ عجم میں ۱۵۰ صفحہ سے لے کر ۱۶۲ صفحے تک الجیلی کے "انسان کامل" کا ذکر کیا ہے۔ الجیلی کا زمانہ ۱۳۶۷ء سے لے کر ۱۴۱۷ء تک ہے۔ وہ ایک فلسفہ دان ہونے کے علاوہ ایک نغز گو فلسفی شاعر بھی تھا، الجیلی کی تعلیمات پر شیخ محی الدین العربی کے فلسفے کی چھاپ ہے۔ اس میں شاعرانہ تخیل اور فلسفیانہ دقیق نظری کا اتصال پایا جاتا ہے جس کی مثال اقبال میں بھی پائی جاتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مرد مومن کے تصور کے وقت یقیناً "انسان کامل" کا تصور اقبال کے ذہن میں تھا۔ الجیلی کی طرح اقبال بھی فلک کی سیر کرتا ہے۔

فلسفہ عجم میں اقبال نے الجیلی کے "انسان کامل" کے فلسفے کو بیان کیا ہے۔ الجیلی اپنی دقیق فلسفیانہ زبان میں پہلے ارتقائے مطلق کی تین منازل کا ذکر کرتا ہے۔ خدا کا فکر انسان کی فہم و فراست سے بالاتر ہے۔ اور کوئی لفظ اس کو بیان نہیں کر سکتا۔ عقل جب مکان و زمان کا وسیع دائرہ توڑ کر اقلیم عدم میں داخل ہوتی ہے تو اسے معلوم ہوتا ہے کہ فکر خالص ایک وجود ہے جو عدم ہے۔ یہ تضادات کا ایک مجموعہ ہے۔ اس کے دو خواص ہیں حیات ابدی بہ زبان ماضی اور حیات ازلی بہ زبان مستقبل۔ اس کی دو صفات ہیں، خدا اور تخلیق۔ اس کی دو تعریفیں ہیں، نا قابل تخلیق ہونا اور قابل تخلیق ہونا۔ اس کے دو نام ہیں، خدا اور انسان۔ اس کے دو نقطہ نظر ہیں، پہلے نقطہ نظر سے یہ اپنے لیے معدوم اور اپنے سوا کے لیے موجود اور دوسرے

نقطۂ نظر سے یہ اپنے لیے موجود اور اپنے سوا کے لیے معدوم ہے۔

حد کی تین منازل ہیں:

۱۔ احدیت

۲۔ ہویت

۳۔ ذاتیت

ان دونوں کی ماہیت میں جانے کے بعد الجیلی "انسانِ کامل" کی روحانی تکمیل کیلیے تین منازل کا ذکر کرتا ہے۔

پہلی منزل میں وہ خدا کے اسم میں مستغرق ہو جاتا ہے اور اس کی فطرت کا مطالعہ کرتا ہے جس پر یہ اسم مرتسم ہے۔

دوسری منزل میں وہ عرض کے دائرے میں قدم رکھتا ہے۔

تیسری منزل میں جوہر کے دائرے میں قدم رکھتا ہے۔

یہاں پہنچ کر وہ انسانِ کامل بن جاتا ہے۔ اس کی آنکھ خدا کی آنکھ اور اس کا کلام خدا کا کلام اور اس کی زندگی خدا کی زندگی بن جاتی ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ الجیلی نے یہ بیان نہیں کیا کہ ارتقا کی اس بلندی پر انسانِ کامل کس طرح پہنچتا ہے۔

اقبال میں بھی خودی کے تین مراحل ہیں:

پہلا مرحلہ ہے "اطاعت"،

دوسرا "ضبطِ نفس"

اور تیسرا مرحلہ ہے "نیابتِ الٰہی"۔

اقبال کا مردِ مومن بھی یہ تین مرحلے طے کر کے مردِ کامل بن جاتا ہے اور اس کی آنکھ خدا کی آنکھ اس کا ہاتھ خدا کا ہاتھ بن جاتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز

نطشے بھی روح کے تین مراحل بیان کرتا ہے:

پہلے مرحلے میں انسان کی روح اونٹ بن جاتی ہے ، دوسرے میں شیر اور تیسرے مرحلے میں معصوم بچہ۔

اونٹ کا مرحلہ روح کی بربادی کی طرف اشارہ ہے ۔ دوسرے مرحلے میں وہ شیر کی طرح تمام احکام اور ذمہ داریوں کا مردانگی سے مقابلہ کرتا ہے اور تیسرے مرحلے میں معصوم بچہ بن جاتا ہے تو زندگی کو ایک معصومانہ کھیل سمجھتا ہے اور زندگی کو "ہاں" کہہ کر نئی زندگی شروع کرتا ہے ۔

اقبال نے بھی نطشے کی طرح پہلے مرحلے میں اونٹ کا ذکر کیا ہے کہ وہ عرب زندگی میں خصوصی مقام رکھتا ہے ۔ باقی مرحلوں میں سراسر روحانیت ہے اور نطشے میں مادیت ہی مادیت ۔ اس ظاہری مشابہت کے سوا اور کوئی چیز مشترک نہیں ۔ آیئے دیکھیں کہ الجیلی کے فلسفے میں کوئی اور چیز ایسی ہے جس سے اقبال کی اسرارِ خودی میں استفادہ کیا گیا ہو۔

الجیلی نے محض "انسان کامل" کے روحانی درجوں کا ذکر نہیں کیا ۔ اس نے کائنات پر بھی بصیرت افروز تنقید کی ہے ۔ اقبال نے الجیلی کے فلسفۂ کائنات کو فلسفۂ عجم کے ۱۲۰ پر الجیلی کے انسان کامل کی جلد دوم صفحہ ۳ کے حوالے سے بیان کیا ہے ۔ الجیلی نے کہا ہے کہ کائنات کو تشکیل دینے والا انسان کا تصور ہی ہے ۔ یعنی خودی ہی کائنات کو آشکارا کرتی ہے ۔ الجیلی کہتے ہیں :

> " فکر ، تصور اور ادراک ہی وہ مواد اور مسالہ ہے جس سے فطرت کی ساخت ہوئی ۔"

اس نظریے پر زور دیتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ :

> "تم اپنے عقائد پر غور نہیں کرتے ۔ وہ حقیقت کہاں ہے جس میں یہ نام نہاد اغراضِ ربانی قائم ہیں ؟ وہ تصور کے سوا کچھ اور نہیں ۔ پس فطرت ایک متشکل تصور کے سوا اور کوئی شے نہیں ۔"

آپ ہی فرمایئے کیا الجیلی کی کائنات کے ہستی کے تصور و ادراک کے نتیجے کا خیال اقبال کے تصور سے نہیں ملتا جبکہ اسرارِ خودی کے شروع ہی میں وہ کہتا ہے کہ پیکرِ ہستی

اسرارِ خودی سے ہے۔ جو کچھ نظر آتا ہے خودی کا تصور ہے۔ جب خودی نے اپنے آپ کو بیدار کیا تو تمام عالم کو آشکارا کر دیا۔ خودی کی ذات میں صد جہاں پوشیدہ ہیں۔ خودی کی اثبات سے کائنات یا غیر ایغو Ego پیدا ہوتی ہے یعنی تصور و فکرِ انسانی وہ مواد و مسالہ ہیں جن سے فطرت و کائنات کی ساخت ہوتی ہے:

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی است
ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالمِ پندار کرد
در جہاں تخمِ خصومت کاشت است
خویشتن را غیرِ خود پنداشت است
سازد از خود پیکرِ اغیار را
تا فزاید لذّتِ پیکار را

اسرارِ خودی جب ۱۹۱۵ء میں چھپی تھی تو اس پر اُس زمانے کی تنقید میں صرف نطشے اور برگساں سے اقبال کے متاثر ہونے کا تذکرہ تھا۔ بعد میں، کہا گیا کہ خودی سے عالم کا آشکار ہونا اور اپنے آپ سے پیکرِ اغیار بنانا تاکہ خودی کی لذتِ پیکار زیادہ ہو جائے، نطشے کے فلسفے سے ماخوذ ہے۔ یہ تاثر خلیفہ عبدالحکیم نے اپنے ایک مضمون میں جو "اقبال دی تھنکر" میں ملتا ہے، بیان کیا ہے۔ اس مضمون کا عنوان تھا "اقبال، نطشے اور رومی"۔ انہوں نے فرمایا ہے:

"رومی کے علاوہ اقبال پر نطشے کا اثر ہے۔ نطشے کے متعلق جو تعریف اقبال نے کئی مقامات پر کی ہے اس کے باوجود وہ کبھی بھی نطشے کو اپنا راہبر نہ سمجھتا تھا لیکن نطشے کی "سیلف" Self کی نمائش سے اقبال کی رغبت تھی"۔

خلیفہ صاحب کے خیال میں اسرارِ خودی کے شروع کے اشعار جو اوپر نقل کیے گئے

ہیں، اسرارِ خودی کے فلسفے کی اساس ہیں اور نطشے سے ماخوذ، جس کے نظام فلسفہ میں حقیقت آدمی کا اصل ماخذ انسان کی محرک "میں ہوں" میں محرک "آئی" "میں ہوں" نے ایک غیر پیدا کیا ہے تاکہ کش مکش سے ترقی کا امکان ہو سکے۔ اقبال نے اس نظریے کو کلیتہ اپنا لیا اور ایسے دلفریب انداز میں ادا کیا کہ فلسفے کے بنجر ریگستان میں ایک گلستان نمودار ہوا۔ اقبال نے نطشے کا ذکر خطبات میں نہیں کیا لیکن فلسفہ عجم میں اس کا مختصر ذکر ہے۔ وہ اس میں نطشے کے متعلق لکھتے ہیں:

"تاریخ فلسفہ یورپ کی آٹھویں صدی میں نطشے بھی ماہیتِ مادہ کی تحقیق کا آغاز ایک اثباتی نقطۂ نظر سے کرتا ہے اور اس کا فلسفہ وحدتِ وجود پر منتہی ہوتا ہے۔"

اس سے پہلے کہ ہم نطشے کے فلسفے کی طرف رجوع کریں، الجیلی کے فلسفہ "انسانِ کامل" کو دیکھیں تو اس میں بھی مادے کا ذکر پایا جاتا ہے۔ انسانِ کامل محض روحانی تجربہ نہیں، وہ مادے کے مقابل رکھتا ہے۔ الجیلی نے "انسانِ کامل کا مقابلہ" کے عنوان سے لکھا ہے:

"وہ لطافت میں علویہ کا مقابل ہے اور کثافت یعنی مادے میں حقائق سفلیہ کا، یعنی حقائقِ وجودیہ کا مقابل ہے، مراد یہ کہ فطرت کو تسخیر کرنے والا ہے۔ انسانِ کامل بذاتِ خود جمیع حقائقِ وجودیہ کے مقابل ہے۔ وہ اپنی لطافت میں حقائقِ علویہ کا مقابل ہے اور کثافت میں حقائقِ سفلیہ کے مقابل ہے۔"

کیا اس سے یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ اقبال کے مردِ مومن نے مادے کے وجود کی حقیقت کا مسئلہ بھی الجیلی سے لیا ہو یا کم از کم اس سے متاثر ہوا ہو؟

"فلسفۂ اقبال" میں صفحہ ۱۱ پر نطشے کے متعلق یہ بیان ملتا ہے:

"برگساں کے ہاں مادے کے وجود کا مسئلہ نطشے کے ایک مسئلے سے ملتا جلتا ہے جو غیر الیغو Ego کے تصور سے متعلق ہے اور حقیقت یہ ہے کہ دونوں ان کو تسلی بخش طریقے سے وضع نہیں کر سکے۔ نطشے نے ابتدا "خالص

الیغو" ــــــ سے کی جس کے متعلق اس کا نقطۂ نظریہ تھا کہ وہ کائنات کی کلید بردار ہے۔ شعورِ ذات میں اس نے حقیقت کا راز دریافت کیا۔" میں ہوں" ــــــ "میں موجود ہوں" ــــــ "جس طرح میں عمل کرتا ہوں" ــــــ لیکن اس موضوعِ فعّال پر" الیغو" ایک معروض کا رنگ ہمارے ہوئے ظہور پذیر ہوتی ہے، یعنی خودی یا "میں ہوں" یا الیغو Ego ایک ایسا معروض چاہتی ہے جسے وہ تسخیر کرے۔"

الجیلی، مادے کی تخلیق اور اس کے روحانی ایغو پر اثر سے غافل نہیں۔ نطشے اقبال سے ایک سو سال پہلے پیدا ہوا اور الجیلی ایک ہزار سال پہلے۔ اس سلسلے میں وہ الفاظ جو الغزالی کی "احیائے علوم الدین" کے متعلق لیوس کی "تاریخ فلسفہ" جلد دوم ص۵ پر درج ہیں اور اقبال نے فلسفۂ عجم میں ص۱۰۰ پر درج کیے ہیں، یاد آ جاتے ہیں:

"الغزالی کی تصنیف "احیائے علوم الدین" ڈیکارٹ کی "ڈسکورس آف میتھڈ" سے ایسی عجیب و غریب مشابہت رکھتی ہے کہ اگر ڈیکارٹ کے زمانے میں اس کا کوئی ترجمہ موجود ہوتا تو ہر شخص اس پر سرقہ کا الزام لگاتا۔"

ــــــــــــــــ (۱: لیوس۔ تاریخ فلسفہ۔ جلد دوم ص۵)

اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر نطشے کے زمانے سے پہلے الجیلی کا ترجمہ ہوا ہوتا تو کہہ سکتے تھے کہ شاید الجیلی کا مادے کی تسخیر کرکے اخلاقی نقطۂ نگاہ کو بڑھانے کا تصور نطشے کو بھی الجیلی ہی سے ملا ہو۔ اس معاملے میں تحقیق کی ضرورت ہے۔

نطشے کے متعلق تو اقبال نے صاف صاف کہہ دیا کہ اس کے فلسفے سے انھوں نے استفادہ نہیں کیا۔ الجیلی کے متعلق دلچسپی انھوں نے خود تسلیم کی ہے اس لیے اقبال کے نقادوں کو نطشے کے فلسفے پر زور دینے کے بجائے مادے اور خودی کے سلسلے میں الجیلی کی طرف رجوع کرنا چاہیے جس میں اس فلسفے کا مواد موجود ہے۔

اگر بہ نظرِ عمیق دیکھا جائے تو الجیلی اور اقبال کی تعلیم قرآن کی تعلیم کے مطابق ہے اسی لیے

ایلی کا انسانِ کامل نطشے کی طرح کائنات کو اپنا مقابل سمجھتا ہے۔ اقبال نے اس حقیقت کو جاوید نامہ" میں قرآن کریم سے لے کر اس طرح بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے کائنات کو انسان کے لیے بنایا اور حکمت سے اسے تسخیر کرنے کو کہا۔ وہ جاوید نامہ میں "حکمت خیرِ کثیر است" کے عنوان کے تحت فرماتے ہیں چونکہ باری تعالیٰ نے حکمت کو خیرِ کثیر کہا ہے یہ جہاں سے ملے اسے حاصل کرو اور حکمت کی چشم ہمیشہ کائنات کی واردات پر رہتی ہے تاکہ وہ کائنات کے کاروبار کو سمجھ سکے اور اس کو تسخیر کر کے ہی انسان اپنی خودی کو مکمل کر سکتا ہے:

گفت حکمت را خدا خیرِ کثیر
ہر کجا این خیر را بینی بگیر
چشمِ او بر وارداتِ کائنات
تا ببیند محکماتِ کائنات

اسی طرح کا مضمون جاوید نامہ میں ص ۴۳ پر بیان کیا ہے کہ کائنات سے دانہ دانہ کر کے موتیوں کو چن اور شاہین کی طرح افلاک سے اپنا صید تلاش کر اپنے تیشے کو کائنات کے کہسار پر استعمال کر اور اپنی خودی سے نور پیدا کر کے کائنات کی آگ پر بہتا بول دے کیونکہ یہ جہانِ رنگ و بو تیری دولت ہے۔

من نہ گویم در گذر از کاخ و کوے
دولتِ تست این جہانِ رنگ و بوے
دانہ دانہ گوہر از خاکش بگیر
صید چون شاہین ز افلاکش بگیر
تیشۂ خود را بکہسارش بزن !
نورے از خود گیر و بر نارش بزن

ایلی اور اقبال کے مردِ کامل کے روحانی ارتقا میں فرق : پہلے بیان ہو

چکا ہے کہ الجیلی کے فلسفۂ انسانِ کامل میں انسان کو کمال کی طرف جانے میں تین منازل سے گزرنا پڑتا ہے، اسے ذرا مزید تفصیل سے بیان کرنا مقصود ہے۔ پہلی منزل ہے اسم میں استغراق و مراقبہ ـــ الجیلی کہتے ہیں جب خدا کسی شخص کو اپنے اسما کے نور سے منور کر دیتا ہے تو وہ شخص اس اسم کی چکاچوند کر دینے والی روشنی میں فنا ہو جاتا ہے اور جب خدا کو پکارتے ہیں تو یہی شخص اس آواز کا جواب دیتا ہے۔ اس موقع پر کوئی فرد "ہمہ اوست" کے نشے میں پکار اٹھتا ہے:

"میں اس میں تھا اور وہ مجھ میں ـــ اور ہمیں کوئی جدا کرنے والا نہ تھا۔"

یہ ہے صوفیائے کرام کا خودی کا شعور۔

کامل ہونے کی دوسری منزل کو الجیلی تجلیٔ صفات سے تعبیر کرتا ہے۔ اس کی رُو سے انسانِ کامل خدا کی صفات کی اصلی ماہیت حاصل کرتا ہے۔ یہ ہے عرض کے دائرے میں داخل ہونا۔ انسانِ کامل تمام صفاتِ ربانی سے تجلی پا کر اسم و اعراض کے دائرے سے نکل کر وجودِ مطلق کے دائرے میں جاتا ہے۔ یہ ہے اس کا جوہر کے دائرے میں قدم رکھنا۔ روحِ انسانی پر ہستیٔ مطلق یا باری تعالیٰ کی تجلی کا خاص اثر پڑتا ہے اور انسان کامل ہو جاتا ہے۔ اپنے آپ کو ہستیٔ مطلق یا باری تعالیٰ سے متحد کر لیتا ہے۔ الجیلی جلد اول صفحہ ۴۸ پر رقمطراز ہے کہ اس جگہ پہنچ کر انسان کمال کا ایک اعلیٰ ترین نمونہ، ہر شے کی چیز اور کائنات کا محافظ بن جاتا ہے۔ انسانیت اور الوہیت ایک ہو جاتی ہیں اور یہ انسانِ ربانی یا انسانِ کامل کی پیدائش ہے۔

اقبال کا مردِ مومن بھی تین منزلوں سے گزر کر ہی آخری منزل یعنی نیابتِ الٰہی کے رتبے کو پہنچتا ہے لیکن اس میں انسانیت اور الوہیت ایک نہیں ہوتیں۔ اس کی خودی منفرد رہتی ہے۔ وہ باری تعالیٰ سے اتصال پیدا نہیں کرتی، صرف اس کے نظارے میں مست رہتی ہے۔ وہ وصل کی جگہ فراق میں مخمور رہتی ہے۔

آیئے، اب اقبال کے مردِ مومن کا جائزہ لیں! اقبال کے مردِ مومن میں ایک نئی شان ہے اس کی گفتار میں، کردار میں اللہ کی برہان ہے۔ جب اقبال کا انسان مردِ مومن بن جاتا ہے تو

وہ الجیلی کے مردِ کامل کی طرح اللہ کا ہاتھ بن جاتا ہے۔ اس کی رُوح توحید، رسالت، معرفت اور شریعت و طریقت کے علم و ادراک سے سرشار ہو جاتی ہے۔ وہ آسمان کا بھی ہوتا ہے اور زمین کا بھی۔ اس میں آفاق گم ہو جاتے ہیں، وہ آفاق میں گم نہیں ہوتا:

کافر کی یہ پہچان کہ آفاق میں گم ہے
مومن کی یہ پہچان کہ گم اس میں ہیں آفاق

تقدیر اس کی غلام ہو جاتی ہے اور تدبیر اس کی معاون۔ وہ عبدیت کے درجے پر فائز ہو کر نیابتِ الٰہی سے فیض یاب ہوتا ہے۔ وہی رازِ کُن فکاں ہے اور وہی زمین پر اللہ کا خلیفہ ــــ اقبال مردِ مومن کو مردِ حُر کے نام سے بھی یاد کرتا ہے۔ یہ مردِ حُر "لاتخف" کے وِرد سے محکم ہوتا ہے۔ وہ لا الٰہ کے نُور سے روشن ضمیری حاصل کرتا ہے:

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن
گفتار میں کردار میں اللہ کی بُرہان!
قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت
یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
ہمسایۂ جبریلِ امیں بندۂ خاکی
ہے اس کا نشیمن نہ بخارا نہ بدخشان
یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن
قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن
قدرت کے مقاصد کا عیار اس کے ارادے
دنیا میں بھی میزان، قیامت میں بھی میزان!
جس سے جگرِ لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم!
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان!
فطرت کے سرودِ ازلی اس کے شب و روز
آہنگ میں یکتا صفتِ سورۂ رحمٰن!

اقبال کے مردِ مومن کے اجزا ہیں اُس کی روشن ضمیری، اُس کا تحمل، اُس کی ہمت قلندری، رواداری اور خصوصاً زیرکی اور عشق کا امتزاج! وہ ہر زمانے میں زندگی کی کش مکش میں مصروف ہے۔ کسی مقام پر اُسے سکون نہیں۔ وہ ذوقِ پرواز سے مسرُور ہے یعنی سوزِ دوام اور سیرِ مدام اُس کی قسمت میں ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

با مقامے در نمی سازیم و بس
ما سراپا ذوقِ پروازیم و بس

ہر زماں دیدن تپیدن کارِ ماست
بے پر و بالے پریدن کارِ ماست

اقبال کا مردِ مومن تقدیر کا غلام نہیں، وہ تقدیریں بدل سکتا ہے:

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اُس کے زورِ بازو کا!
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

مسئلہ تقدیر کی نافہمی نے عقیدے پر اثر ڈالا ہے۔ مسئلہ جبر سے مسلمانوں کو ہمیشہ سامنا رہا ہے۔ اگر بندہ مجبور رہے اور اپنی قوتِ ارادی کا استعمال نہیں کر سکتا تو اس کی تمام اخلاقی اقدار محض افسانہ بن کر رہ جاتی ہیں۔ تسلیم و رضا ضروری ہے لیکن اُس کا مطلب یہ نہیں کہ مقصد کی جستجو میں سرگرم رہنا رضا و تسلیم کا تقاضا نہیں۔ جب انسان اپنے معبودِ حقیقی کو اپنے کام سپرد کر کے اُس کے احکام پر سرِ تسلیم خم کرتا ہے اور باری تعالےٰ پر بھروسہ کر کے راہِ عمل میں گامزن ہوتا ہے تو "امدادِ الٰہی" اس کے ساتھ ہوتی ہے:

فطرت کے تقاضوں پہ نہ کر راہِ عمل بند
مقصود ہے کچھ اور ہی تسلیم و رضا کا!

اگرچہ انسان ہر وقت باری تعالیٰ کے قُرب کا خواہاں رہتا ہے۔ پھر بھی اقبال کہتے ہیں کہ اُس قُرب کی خواہش پر قابو پاکر دنیا کی طرف دیکھنا لازمی ہے اور باری تعالیٰ کی رضا کی طلب میں کاوشِ زندگی بھی لازم ہے۔ باری تعالیٰ کے احکام عدل و تسلیم و رضا پر مبنی ہوتے ہیں لیکن اُن کی جڑیں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خمیر ہی میں پنہاں ہیں۔ جُدائی

ہے اگر جان بلب ہو بھی جائے تو بھی اس کی رضا کے مطابق دنیا کی کاوشیں جاری رہنا چاہییں۔ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہیں جنھوں نے باری تعالیٰ کی رضا کی خبر دی ہے:

حکمتش از عدل است و تسلیم و رضاست
بیخ او اندر ضمیر مصطفیٰ ست
از جدائی گرچہ جاں آید بلب
وصل او کم جو رضائے او طلب
مصطفیٰ داد از رضائے او خبر
نیست در احکام دیں چیزے دگر
تختِ جم پوشیدہ زیرِ بوریاست
فقر و شاہی از مقاماتِ رضاست

تسلیم و رضا کے ساتھ تقدیر کے راز بھی کھل جاتے ہیں۔

نطشے کا مردِ کامل جسمانی طور پر ایک مضبوط مرد آہن ہے جسے روح کی خبر ہی نہیں۔ اقبال مردِ مومن کے سلسلے میں حلاج کی زبان سے کہلواتے ہیں کہ اگر تو نقشِ حق رکھتا ہے تو تمام دنیا تیری شکار ہے اور تیری تدابیر کے ساتھ تقدیر ہم عناں ہے:

نقشِ حق داری؟ جہاں نخچیرِ تست
ہم عناں تقدیر با تدبیرِ تست

اقبال نے تمام وجودی فلسفیوں کی مخالفت کی لیکن مولانا روم کے مرید ہوئے اس لیے کہ ان کے نزدیک ملکِ تقدیر کی سیاہی ابھی ختم نہیں ہوئی۔ مولانا روم کہتے ہیں "اگر غیر حق کو اختیار نصیب نہ ہوتا تو وہ جرم دار انسان پر غصہ ہی کیوں کرتا؟"

انسان کو جب تک حق نظر نہ آجائے وہ جبر و اختیار کے مسئلے سے سر نہیں نکال سکتا اس لیے وہ کہتے ہیں کہ تو اپنی فطرتِ انسانی میں غوطہ لگا اور مردِ حق بن جا اور ظن و تخمین کے جھمیلوں میں نہ پھنس جا:

بندہ تاحق نہ بیند آشکار ۔ سر نمی آید ز جبر و اختیار

تو یکے در فطرت خود غوطہ زن
مردِ حق شو برظن و تخمیں متن

نکلسن نے "عربوں کی تاریخ" میں قرآن شریف کی دو آیتوں کا ترجمہ کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ان میں تضاد ہے۔ ایک آیت کا مطلب ہے کہ:

"انسان آزاد ہے جو چاہے کر سکتا ہے"

اور دوسری کا یہ کہ:

"سب کچھ اللہ کے ہاتھ میں ہے"۔

علامہ اقبال نے نکلسن کو لکھا: "یہ تضاد کی بکواس کیسی؟ جسے تم تضاد کہتے ہو وہ حقائقِ زندگی کے عین مطابق ہے"۔

اقبال کہتے ہیں کہ جبر صاحب ہمت کا دین ہے۔ مردانِ خدا کا جبر ان کے کمالِ قوت میں ظاہر ہوتا ہے۔ خالق کا جبر مسخرِ عالم ہے اور عام انسان کے لیے۔ جبر دین کی جڑ کو اکھاڑ پھینکتا ہے۔ مردوں کا جبر کمالِ قوت سے پیدا ہوتا ہے:

ہر کہ از تقدیر دارد ساز و برگ
لرزد از نیروے اُو ابلیس و مرگ

جبر دینِ مردِ صاحب ہمت است
جبرِ مرداں از کمالِ قوت است

قسمت کے سلسلے میں اقبال نے اس تصور کو زمانے کے فلسفے سے جا ملایا ہے۔ تقدیر یا قسمت کو اقبال نے خطبات میں صہ۴۹ خطبہ دوم اور صہ۱۰۹ پر خطبہ چہارم میں بیان کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"جس وقت میں ہم رہتے ہیں اسے سیدھے خط کی طرح سمجھتے ہیں لیکن برگساں اس عام سلسلہ وار وقت کو اصل وقت نہیں سمجھتا۔ ایک اور قسم کا وقت بھی ہے جس کا ہم اپنے شعور کے Appreciative self کے

ذریعے ہی ادراک کر سکتے ہیں۔ وہ ہمارے سطحی شعور سے قابو میں نہیں آتا۔ ہم زندگی میں اس قدر معروف رہتے ہیں کہ Appreciative self کے کارنامے کا ہمیں پتہ نہیں چلتا۔ جب ہم غور و خوض کرتے ہیں تو ہمارا ظاہری شعور Efficient self خاموش ہوتا ہے۔ اس وقت اس دوسرے شعور کو سمجھ سکتے ہیں اور اس کی گہرائیوں میں جا سکتے ہیں۔ Appreciative self. کا وقت ایک "اکیلی اب" Single-now ہے۔ اس "اکیلی اب" کو ہمارا دوسرا "سیلف" یا خودی ایک "سلسلہ وار" اب" میں تبدیل کر دیتا ہے۔ یہ ہے سلسلہ وار وقت اور غیر سلسلہ وار وقت جسے وقتِ خالص Pure time کہہ سکتے ہیں۔ قرآنِ کریم میں آیا ہے:

"ہم نے تمام اشیا ایک مقررہ وقت کے مطابق پیدا کی ہیں۔ ہمارا حکم ایک تھا جو محض آنکھ کی جھپک کی طرح تھا۔"

یعنی کائنات کی تخلیق اگر باہر سے دیکھی جائے تو کروڑوں سال تک پہنچتی ہے کیونکہ قرآن کریم اور بائبل میں الٰہیاتی دن ایک ہزار سال کے برابر ہے۔ اگر دوسرے طریقے سے دیکھیں تو تخلیق ایک آنکھ جھپکنے کے لمحے کی طرح ہے اس دوسری قسم کے وقت کو بیان کرنا مشکل ہے۔ یہ ایسا وقت ہے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ ساتھ رواں دواں ہے اور اس میں مستقبل کا بھی یہ عالم ہے کہ ابھی اس سے ہونا ہے۔ یہ ایک

آنے والی حقیقت کے طور پر اسی وقت میں مدغم ہے۔
اسی وقت کو جو محض آنکھ کے جھپکنے سے تعلق رکھتا ہے
قرآنِ کریم نے قسمت یا تقدیر Destiny کے نام
سے موسوم کیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

"تقدیر یا قسمت ایسا وقت ہے جو علت و معلول کے
جال سے آزاد ہے ـــــ ایک لفظ میں یہ وہ وقت
ہے جو محسوس کیا جاتا ہے نہ کہ ادراک سے سمجھا جاتا
ہے یا اس کا اندازہ کیا جاتا ہے۔"

اس طرح اقبال نے مردِ مومن کی تقدیر کے مسئلے کو وقت سے ملایا ہے۔ "تقدیر" کی اس حقیقت کا ذکر اقبال نے صفحہ ۴۹ پر (خطبہ چہارم) جس میں انسانی الغو Ego کی آزادی اور ابدیت پر بحث ہے، بھی کیا ہے۔ اسی جگہ انھوں نے نطشے کی "رجعتِ ابدی" کا ذکر بھی کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"اس بات سے انکار نہیں ہو سکتا کہ قسمت کا تخیل قرآن میں مسلسل طور پر آیا ہے"۔ یہ نقطہ قابلِ ذکر ہے خصوصاً اس لیے کہ مغربی دانش ور سپنگلر Spengler نے اپنی تصنیف "مغرب کا زوال" Decline of the West میں کہا کہ "اسلام کا فلسفہ سراسر خودی کے منافی ہے"۔

اس میں اقبال نے قسمت کے متعلق صفحہ ۴۹ پر جو اشارہ کیا ہے اس میں وقت کا تصور جو "آنکھ کی جھپک" میں تخلیق کے تصور سے پیدا ہوتا ہے، مغرب کے اس دعوے کا جواب ہو سکتا ہے کہ اسلام میں خودی کا نام و نشان نہیں اور یہ محض "قسمت" کے غلام ہیں۔ اس نئے تصور میں جیسے "وقتِ محض" یا "پاک وقت" کہا گیا ہے، ایک قسم کی

قسمت Fatalism یا تقدیر کا عنصر ہے جو قرآن کے نزدیک ہے۔ اقبال اس کے متعلق فرماتے ہیں :

"جس قسم کا Fatalism یا قسمت اس سلسلے میں نظر آتی ہے یہ خودی کی نفی نہیں جیسے سپنگلر نے سوچا ، بلکہ یہ زندگی ہے اور ایک لا انتہا قوت ہے جس کے لیے کوئی مشکل ، مشکل نہیں رہتی ۔ اور یہی چیز ہے جس کے بل بوتے ہر ایک مسلمان اس وقت نماز میں مشغول ہو سکتا ہے جبکہ گولیاں اس کے اردگرد برس رہی ہوں"۔

اقبال فرماتے ہیں کہ مغربیوں کے مسلمانوں کے متعلق "قسمت" کے تصور کی وجہ کچھ تو فلسفیانہ تھی ، کچھ سلطنت کی مجبوریوں کی وجہ سے تھی اور کچھ جذبۂ اسلام کی حرارت کم ہونے سے وجود میں آئی ۔ فلسفہ تخلیق کے باعث کو تلاش کرتا رہا اور علت و معلول کے درمیان صرف عام دقت کو لے کر خدا کے ایسے تصور کی طرف پہنچا جس میں خدا کو جس کا کائنات سے پہلے موجود ہونا لازم ہے اور جو باہر بیٹھا ہوا کائنات کے اوپر حکم چلا رہا تھا یعنی وہ علت و معلول میں آخری علت تھا ، اور جو کچھ کائنات میں ہوتا تھا وہی اسکا بانی تھا۔ ارسطو نے اسے Un-moved mover کہا تھا۔ یعنی خود خدا ساکن تھا اور دنیا کو حرکت دینے والا تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ بنی امیہ نے اور غضب کیا کیونکہ وہ آلِ رسولؐ پر مظالم کو چھپانا چاہتے تھے ۔ وہ دمشق میں بیٹھ کر اسی تقدیر یا قسمت کے فلسفے کو ہوا دینے لگے یعنی جو کچھ آلِ رسولؐ کے ساتھ ہوا وہ پہلے ہی سے قسمت میں لکھا تھا اور اس میں بنی امیہ کا کوئی قصور نہ تھا۔

معبد نے حسن سے جو بصرہ میں مقیم تھا ، کہا تھا کہ امیہ مسلمانوں کو قتل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ اللہ ہی کا حکم ہے ۔

حسن نے جواب دیا کہ یہ لوگ اللہ کے دشمن ہیں اور جھوٹ بولتے ہیں ۔

اس طرح مسلمان مذہبی رہنماؤں کے احتجاج کے باوجود اخلاق سے گرا ہوا قسمت کا تصور امیہ کی حکومت چلانے کے لیے پھیلایا گیا —— ان وجوہات سے قسمت کا تصور

اسلام میں گھر کر گیا جو قرآنی تعلیم کے خلاف ہے۔ قسمت کا وقت سے تعلق جو اقبال نے بیان کیا ہے، اس کے بعد قسمت کو قرآن کریم کے نقطۂ نظر سے دیکھنا لازمی ہے۔

دراصل رومی اور اقبال کے مردِ کامل کے لیے اصل حقیقتِ قرآنی یہ ہے کہ انسان کی قسمت جبر و اختیار کے بین بین ہے۔ اقبال نے الجیلی کے فلسفے کے سلسلے میں یہ راز بھی آشکار کیا ہے کہ:

"صرف عالمگیر ارادے کا فعل بغیر علت کے ہوتا ہے۔

پس وہ ہیگل Hegel کے نظریۂ آزادی کا متقضمن ہے اور اس بات کا مدعی ہے کہ انسان اپنے افعال میں آزاد بھی ہے اور مجبور بھی۔

انسان صرف انہی معنی میں مجبور کہا جا سکتا ہے کہ باری تعالیٰ ہی اس کے تمام کاموں کا خالق ہے لیکن عملی زندگی میں ہر انسان مختارِ مطلق ہے۔

گلشنِ رازِ جدید، جو اقبال کے فلسفے کا گنجینہ ہے اس میں چھٹے سوال کے جواب میں فرمایا ہے کہ:

"ہماری خودی ہمارے اندازے سے فزوں ہے۔ ضمیر زندگانی جاوداں ہے۔ اگر ظاہری نظر سے دیکھیں تو یہ زمانی ہے۔ اس کی تقدیر ہست و بود ہے اور تقدیر اس کی عادت باہر ہے۔ وہ باہر سے مجبور معلوم ہوتی ہے لیکن اندر سے مختار ہے:

چہ گویم از چگون و بے چگونش
بروں مجبور و مختار اندرونش

چنیں فرمودۂ سلطانِ بدر است
کہ ایماں درمیانِ جبر و قدر است

اقبال کے مردِ مومن، الجیلی کے انسانِ کامل اور نطشے کے سپرمین میں فرق پہچاننا ضروری ہے۔ اقبال کا مردِ مومن اور الجیلی کا مردِ کامل انسان کے ارادے کی آزادی میں رومی سے تشنا سا ہے

جس میں حقیقت درمیانِ جبر و قدر ہے۔ نطشے کا مردِ کامل ارادے کے مکمل آزاد ہونے کا حامی ہے اور وہ اس ارادے کو قوت پیدا کرنے کے لیے استعمال کرنا چاہتا ہے۔

اقبال کا مردِ مومن جبر و قدر کے درمیان ہونے کے باوجود قوت حاصل کرنا چاہتا ہے اور تقدیرِ الٰہی خود ہی بن جاتا ہے:

کافر ہے مسلماں تو نہ شاہی نہ فقیری
مومن ہے تو کرتا ہے فقیری میں بھی شاہی
کافر ہے تو ہے تابعِ تقدیرِ مسلماں
مومن ہے تو وہ آپ ہے تقدیرِ الٰہی

الجیلی کے مردِ کامل کی حقیقت اقبال کے مردِ مومن سے سراسر مختلف ہے اور اس تفاوت پر زور دینا ہر نقاد کا فرض ہے۔ اگرچہ علامہ اقبال، رسول کریمؐ کی ذات کو مردِ کامل سمجھتے ہیں جن کے اسوہ حسنہ کی طرف ہر مردِ مومن کی کوشش جاری رہتی ہے لیکن مردِ کامل کے سلسلے میں الجیلی نے جو موقف اختیار کیا ہے، وہ اس سے کسی قدر مختلف ہے۔ الجیلی اپنے مردِ کامل کے متعلق "انسانِ کامل" میں رقمطراز ہیں:

"جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ تجھ کو نگاہ رکھے کہ انسانِ کامل قطب ہے جس سے اول سے آخر تک وجود کے فلک گردش کرتے ہیں۔ اور جب وجود کی ابتدا ہوئی، اس وقت سے لے کر ابدالآباد تک ایک ہی شے ہے۔ پھر اس کے لیے رنگا رنگ لباس میں کیساؤں اور گرجوں میں ظاہر ہوتا ہے اور باعتبار لباس کے اس کا ایک نام رکھا جاتا ہے کہ دوسرے لباس کے اعتبار سے اس کا نام نہیں رکھا جاتا۔ اس کا اصلی نام محمد ہے۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ پھر ہر زمانے میں اس کا ایک نام ہے جو اس زمانے کے لباس کے لائق ہوتا ہے۔"

اس کا مطلب یہ نکلا کہ جو مردِ کامل پیدا ہوگا، اس کی اصلی حقیقت "محمدیہ" ہوگی اور اس کا

لباس تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ اس طرح کے مردِ کامل کا تصور اقبال میں کہیں نظر نہیں آتا۔ وہ تو اسرارِ خودی میں مردِ کامل کو "اشہبِ دوراں" سے خطاب کرتے ہیں اور ان کا خیال ہے کہ ایسے کامل مردوں ہی سے انسانیت کی نسل ترقی کرے گی۔ اس تصور میں تناسخ کا جو رنگ الجیلی میں نظر آتا ہے، اس کے متعلق الجیلی کو خود بھی خیال تھا لیکن اسے یہ بھی یقین ہے کہ جو مردِ کامل بن کر آتا ہے اس کے اندر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی ہوتے ہیں۔

الجیلی "مردِ کامل" میں اس بارے میں فرماتے ہیں:

"اس بات سے بچنا کہ مبادا میرے قول میں مذہب تناسخ کا تجھے وہم گذرے، ہیں خدا کی اور رسول کی اس بات سے پناہ لیتا ہوں کہ میری یہ مراد ہو بلکہ میری غرض یہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ قدرت حاصل ہے کہ وہ ہر صورت میں متصور ہوں .... اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ دستور جاری ہے کہ وہ ہمیشہ ہر زمانے میں اس زمانے کے "اکمل" کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ وہ ظاہر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خلیفہ ہوتے ہیں اور باطن میں آنحضرتؐ ان کی حقیقت ہیں۔"

اقبال نے جو الجیلی کا ذکر فلسفۂ عجم میں کیا ہے، اس میں اس بات کا ذکر نہیں۔ مجھے افسوس ہے کہ جب میں نے الجیلی کا ذکر علامہ اقبال سے کیا تو اس معاملے پر انھوں نے کوئی بحث نہ چھیڑی لیکن الجیلی کے اثر کے متعلق میں نے جو ذکر کیا تھا، اس پر انھوں نے کوئی اعتراض نہ کیا۔ الجیلی نے انسانِ کامل کی مزید تشریح اس طرح کی ہے:

"لیکن مطلق انسانِ کامل جو میری تالیفات میں آیا ہے ان کے مقام اعلیٰ و ارفع کے پاسِ ادب سے مراد محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں:

وہ فرماتے ہیں کہ:

"حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے میں کسی کامل یا سالک میں آپ سا خلق نہیں پایا جاتا اس لیے وہ بالاتفاق انسانِ کامل ہیں"

انسانِ کامل کے ساتویں باب میں ان ارشادات کے بعد ایک عشقِ رسول سے لبریز قصیدہ لکھا ہے جسے "قصیدہ دُرّۃ وحیدۃ" کے نام سے یاد کیا ہے۔ اس قصیدے کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

۱۔ وہ ایسا قلب ہے کہ اس میں وجد نے اس کے دل کی اتباع کی ہے اور اس کے صبر اور اس کی زبان نے ملامت گروں کی نافرمانی کی ہے، یعنی آپ سے کوئی ایسی بات ظاہر نہیں ہوئی جس سے ملامت گروں کو موقع ملے۔

۲۔ آواز سے اس کا رونا رعد ہے اور اس کی ڈھاڑیں مارنے کی آگ بجلی ہے، اور اس کی نگاہیں جھکا ہوا بادل ہیں۔

۳۔ پھر گویا آنسوؤں کا دریا اپنے موتی پھینکتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ ختم ہو جاتے ہیں اور اس کے مرجان ظاہر ہو جاتے ہیں یعنی آنکھوں سے خون پھوٹ آتا ہے۔

۴۔ اس سواری کی آواز جس کے سوار اسے سبزہ زار کی طرف لے جا رہے ہوں، اس کے غم و اندوہ میں اضافہ کرتی ہے۔

۵۔ اے رات کو عمامہ باندھے، شترانِ سفید و سرخ کو ہانکنے والے! اس شخص کے پاس ٹھہر جس کے غموں کا تو گیت گا کر اونٹوں کو ہانکے لیے جا رہا ہے۔

۶۔ میری جان اور اس کے غم سے اور میرے دل کی باتوں اور میرے عشق سے جن کے قلب کا باطن اپنے اندر لیے ہوئے ہے روایت کر۔

٧۔ عشق کے اس قدیم عہد سے اور اس بات سے کہ وہ میری
روح میں اور قلب کے اندر رہنے والے ہیں، روایت کر۔

٨۔ میرے حبیب، اللہ کی بارش ہیں۔ ان کی مہربانی ایک ایسا
بادل ہے جو سبز رنگ قطروں کے برسنے کی نقابتی کرتا ہے۔

الجیلی نے مردِ کامل کے متعلق کہا ہے کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ ہر زمانے میں اس زمانے کے اکمل کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اقبال نے جاوید نامہ میں فلکِ مشتری میں حلاج کی زبانی زندہ رود سے پوچھا ہے کہ جہاں بھی دیکھو، جہانِ رنگ و بُو ہے اور اس کی خاک سے آرزو پھوٹتی ہے، کیا نورِ مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس جہانِ رنگ و بُو کی حیات ہے؟ یا کیا یہ اب تک "تلاشِ مصطفیٰ" میں مصروف ہے؟

زندہ رود جواب دیتا ہے کہ اگرچہ پوچھنا خطا ہے، میں اس جوہر کی حقیقت پوچھتا ہوں جسے مصطفیٰ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، کیا یہ آدم یا جوہر ہے کہ وجود کے اندر گاہے گاہے ظاہر ہوتا ہے؟

اس کے جواب میں حلاج کہتا ہے کہ حضرت مصطفیٰ نے اپنے آپ کو "عبدہٗ" فرمایا ہے، اور آپ کے سامنے دنیا کی جبیں فرسودہ ہے۔ انسان کی فہم سے عبدہٗ کا تصور بہت بالا ہے، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آدم بھی ہیں۔ آپ کا جوہر نہ عرب ہے نہ عجم ہے۔ وہ آدم ہیں لیکن آدم سے اقدم ہیں۔ وہ "عبدہٗ" تقدیر کے صورت گر ہیں۔ عبد اور چیز ہے اور عبدہٗ اور چیز:

عبد دیگر عبدہٗ چیزے دگر
ما سراپا انتظار او منتظر

عبدہٗ دہر است و دہر از عبدہٗ ست
ما ہمہ رنگیم او بے رنگ و بُوست

عبدہٗ با ابتدا بے انتہاست
عبدہٗ را صبح و شامِ ما کجاست

کس ز سرِّ عبدہٗ آگاہ نیست
عبدہٗ جز سرِّ الا اللہ نیست
عبدہٗ چند و چگونِ کائنات
عبدہٗ رازِ درونِ کائنات

اس جہان کا تلاشِ مصطفیٰ میں مصروف ہونے کا تصور الجیلی کے مردِ کامل کے تصور سے جا ملتا ہے۔ اقبال نے سوال پوچھا تھا کیا مصطفیٰ کا نام جو ہر ہے جو دبو د کے اندر گم ہے گا ہے ظاہر ہوتا ہے؟ الجیلی کہتا ہے کہ جب مردِ کامل پیدا ہوتے ہیں ان میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہی نظر آتے ہیں۔ ہر زمانے میں انہی کا نام دوسری شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے۔

اب آپ ہی انصاف کیجیے کہ الجیلی کا اثر اقبال پر ہے یا نطشے کا! اسرارِ خودی تو بس میں مردِ مومن کا ذکر ہے، حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر کوئی نعت یا نظم نہیں۔ اس کے آخر میں باری تعالیٰ سے دعا ہے لیکن رموزِ بے خودی میں الجیلی کے انداز میں ایک پوری نظم ہے جو الجیلی کے قصیدے کی یاد دلاتی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ مقصودِ رسالتِ محمدیہ تشکیل و تاسیسِ حریت و مساوات و اخوتِ بنی نوع آدم است۔

اس دنیا میں انسان انسان کی پرستش کرتا تھا۔ کسریٰ کی سطوت اور قیصر کی حکومت اس کی رہزن تھی۔ کاہن، پاپا اور سلطان و امیر انسانیت کے خلاف اس طرح تھے جیسے ایک نخچیر کے پیچھے سو شکاری ہوں۔ انسان کی فطرت غلامی سے دُوں ہو چکی تھی اور انسانیت کی لے کے سارے نغمے خون ہو چکے تھے۔ اس کے بعد ایک امین ظاہر ہوا جس نے حق حقدار ہی کے سپرد کیا ــــــ اور بندوں کو خاقان کی مسند پر بٹھا دیا:

بُود انساں در جہاں انساں پرست
ناکس و نابود مند و زیر دست
سطوتِ کسریٰ و قیصر رہزنش
بندہا در دست و پا و گردنش

از غلامی فطرتِ اُو دُوں شدہ

نغمہ ہا اندر نئے او خُوں شدہ

تا امینے حق بحقداراں سپرد

بندگاں را مسندِ خاقاں سپرد

دو آخر میں حریت اور مساوات اور کُلُّ مُؤمِنٍ اِخوۃٌ کا نعرہ لگایا:

کُلُّ مُؤمِنٍ اِخوۃٌ اندر دِلش

حرّیت سرمایہ آبِ دِ گلش

ناشکیبِ امتیازات آمدہ

در نہادِ او مساوات آمدہ

اس طرح رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو انسانیت کو بچانے والا انسانِ کامل پیش کیا۔

ہم نے نطشے کے سپرمین، اقبال کے مردِ مومن اور الجیلی کے انسانِ کامل کا جائزہ لے کر اس عام تنقید کے خلاف آواز بلند کی ہے کہ اقبال نطشے کا مرہونِ منت تھا۔ اس کے علاوہ یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اگر کسی کا ان پر اثر ہوا تو وہ الجیلی ہی تھے۔ اگرچہ الجیلی صوفی ہونے کی وجہ سے خودی کے ابہام میں ان سے مختلف تھے لیکن اقبال کا یہ کہنا کہ انھوں نے یہ تصورِ مردِ کامل صوفیائے کرام سے لیا بہت حد تک درست ہے۔ صوفیائے کرام کے فلسفے سے انھیں جو اختلاف ہے وہ یہی ہے کہ وہ وحدت الوجود کے بجائے وحدت الشہود کے قائل ہیں۔ خطباتِ اقبال کے آخری خطبے میں انھوں نے جاوید نامہ کے وہ اشعار ترجمہ کیے ہیں جن میں خودی جب آخر کار باری تعالیٰ کے حضور میں پہنچتی ہے تو اپنی انفرادیت قائم رکھتی ہے اور نظارہ الٰہی سے مسرور ہوتی ہے اور اقبال کے نزدیک یہی جنت ہے۔ مردِ مومن کی یہی نشانی ہے کہ باری تعالیٰ کو دیکھے اور اپنی انفرادیت نہ کھو بیٹھے ___ وصل کا صوفیانہ تصور انسانیت کے عروج کے خلاف ہے۔

ان اشعار میں وہ پوچھتے ہیں کیا تم زندہ ہو کہ مُردہ یا جاں بلب ہو؟ جس حالت میں بھی

ہو، تینوں شہادتوں کو قائم کرو تاکہ تمہاری خودی قائم ہو سکے:

شاہدِ اوّل تمہارا اپنا شعور ہے جس سے تم اپنے آپ کو دیکھو۔

شاہدِ دوم دوسرے اشخاص کا شعور ہے، اپنی خودی دوسرے کے شعور کی روشنی میں دیکھو۔

شاہدِ سوم باری تعالیٰ کا شعور ہے۔ تم اپنی خودی کو باری تعالیٰ کے شعور میں دیکھو۔

اگر تم اسے نورِ باری تعالیٰ کے سامنے استوار رکھ سکو تو اپنے آپ کو خدا کی طرح حیّ و قیوم تصور کرو۔ صرف وہی انسان حقیقی ہے جو باری تعالیٰ کو بے پردہ دیکھ سکتا ہے۔ آخر یہ معراج کا راز کیا ہے؟ معراج محض ایک شاہد کی تلاش ہے جو تمہاری خودی کی حقیقت کی تصدیق کر سکے۔ باری تعالیٰ کی اس تصدیق ہی سے تم ابدی ہو سکتے ہو۔ اس کے حضور کوئی انسان استوار نہیں رہ سکتا۔ اگر وہ استوار رہ جائے تو وہ خالص ہو جاتا ہے۔

اقبال پوچھتے ہیں کیا تم محض ایک ذرۂ خاک ہو؟ تمہیں اپنی خودی کی گرہ کو مضبوط کرنا چاہیے اور باری تعالیٰ کے سامنے اپنی انفرادیت قائم کر کے ابدیت حاصل کرنی چاہیے۔

زندہٗ یا مردۂ یا جاں بلب\
از سہ شاہد کن شہادت را طلب\
شاہدِ اوّل شعورِ خویشتن\
خویش را دیدن بنورِ خویشتن\
شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے\
خویش را دیدن بنورِ دیگرے\
شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق\
خویش را دیدن بنورِ ذاتِ حق\
پیشِ ایں نور ار بمانی استوار\
حیّ و قائم چوں خدا خود را شمار

جاوید نامہ میں یہ اشعار رومی کے مشہور اشعار، جن میں مردِ کامل کی تلاش کی طرف

اشارہ کیا ہے ۔ کے بعد لکھے گئے ہیں ــــــ رُومی کے یہ اشعار اس پوری غزل کا حصہ ہیں جو علامہ اقبال نے جاوید نامہ میں داخل کی ہے :

دی شیخ با چراغ ہمی گشت گردِ شہر
کز دیو و دد ملولم و انسانم آرزوست
زیں ہمرہانِ سست عناصر دلم گرفت
شیرِ خدا و رستمِ دستانم آرزوست
گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

اس طرح دونوں اقبال اور رومی کے مردِ مومن باری تعالیٰ سے مختلف حالات میں ملاقات کرتے ہیں ۔ ایک تو باری تعالیٰ سے وصل کا حامی ہے اور دوسرا باری تعالیٰ کے نور کے سامنے استوار رہتا ہے یا رہنے کی کوشش کرتا ہے ۔

نطشے کے متعلق اقبال نے یہی کہا ہے کہ اسے انسان کی تلاش تھی ۔ یہ رومی کی بازگشت معلوم ہوتی ہے ۔ اس کا دل انسان کے سُستی عناصر سے ہمدردی سے جلتا تھا اور اس لیے اس نے اپنے سپرمین کا تصور پیش کیا تھا اور مغرب میں ایک آشوب برپا کر دیا ۔ اور ایسا معلوم ہوا کہ ایک دیوانہ شیشہ گری کی دکان میں جا گھسا :

از سستیٔ عناصرِ انسان دلش تپید
فکرِ حکیم پیکرے محکم تر آفرید
افگند در فرنگ آشوبِ تازۂ
دیوانۂ بہ کارگہِ شیشہ گر رسید

اقبال نے مردِ مومن کے متعلق فرمایا کہ انسان ہر وقت فطرت سے مقابلہ کر کے اپنی خودی کو تیز کرتا ہے ، اور ایک وقت آئے گا کہ باری تعالیٰ کا دل اس کی تاثیر سے پُرخون ہو جائے گا ۔

وہ جاوید نامہ میں " نغمۂ ملائک " میں فرماتے ہیں :

فروغِ مشتِ خاک از نوریاں افزوں شود روزے
زمیں از کوکبِ تقدیرِ او گردوں شود روزے
یکے در معنیٔ آدم نگر از ما چہ می پرسی
ہنوز اندر طبیعت می خلد موزوں شود روزے
چناں موزوں شود ایں پیش پا افتادہ مضمونے
کہ یزداں را دل از تاثیرِ او پُرخوں شود روزے

آخر میں ہم اقبال کے چند اقوال پیش کرتے ہیں جن میں وہ خود کو نطشے کے اثر سے مبرّا سمجھتے ہیں۔ علامہ نے کشمکش کے فلسفے کی بحث پر روشنی ڈالتے ہوئے کہا کہ ڈکنسن کا یہ دعویٰ کہ اقبال ہمیشہ جنگ چاہتے ہیں، غلط ہے:

> "میں کشمکش کا جو مفہوم لیتا ہوں، وہ اصلاً اخلاقی ہے نہ کہ سیاسی۔ درحالانکہ نطشے کے پیشِ نظر اس کا صرف سیاسی مفہوم تھا۔"

ایک اور جگہ فرمایا:

> "میں نے جنگ و تنازع کی صورت جس مفہوم میں تسلیم کی ہے، وہ اصلاً اخلاقی ہی ہے۔ افسوس کہ ڈکنسن نے میری تعلیم مردانگی کے اس پہلو کو نظر انداز کر دیا۔"

علامہ نے یہ الفاظ ۱۹۲۱ء میں لکھے جب دوسری جنگ کے آثار بھی نہ تھے۔ اقبال کے نزدیک روحانی اصولوں پر اعتقاد رکھنے والے اس کشمکش کو نیک مقاصد میں ڈھال سکتے ہیں جس سے جنگ کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے لیکن طمع و حرص سے مجبور طاقت ور قومیں کمزور اقوام کو تباہ کرنے کے لیے روحانی اصول بھول جاتی ہیں۔

وہ اپنے مردِ مومن کے تصور کو سمجھانے کی کوشش کر رہے تھے کہ وہ دنیا میں صلح و آشتی کا پیغامبر ہو گا۔

ڈکنسن کی تنقید میں، جس کا اوپر ذکر کیا گیا ہے، اقبال کے متعلق کہا گیا تھا کہ وہ قوت کو

عبدیت کا درجہ دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اقبال نے فرمایا ہے:

مصافِ زندگی میں سیرتِ فولاد پیدا کر
شبستانِ محبت میں حریر و پرنیاں ہو جا

اور 'جلال و جمال' میں فرمایا کہ قوت کے سامنے افلاک سربسجدہ ہیں۔ وہ روحانیت کے ساتھ ساتھ قوتِ حیدری میں بھی یقین رکھتے تھے:

مرے لیے ہے فقط زورِ حیدری کافی
ترے نصیب فلاطوں کی تیزیٔ ادراک
مری نظر میں یہی ہے جمالِ زیبائی
کہ سربسجدہ ہیں قوت کے سامنے افلاک
نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر
نرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتش ناک

قوت کے سلسلے میں علامہ اقبال کو نطشے سے اثر لینے کی ضرورت ہی نہ تھی۔ ان کا روحانی سرمایہ قرآن کریم ہے۔ حکم الٰہی ہے کہ قوت حاصل کرو اور دوسروں پر ہیبت قائم کرنے کے طریقے استعمال کرو تاکہ جنگ سے فراغت رہے۔ جو طاقتور رہے وہی جنگ سے بچ سکتا ہے کیونکہ مدافعت کی طاقت سے دشمن دور رہتے ہیں۔ یہ قوت کو معبودیت کا رتبہ دینے کے مترادف نہیں۔ یہ انسانی حقائق ہیں کہ کمزور قوموں کو پامال کیا جاتا ہے۔ اسلام کا فروغ اسی میں ہے کہ روحانی طاقت کے ساتھ تسخیرِ کائنات کے لیے بھی قوت کی ضرورت ہے۔ جس نے تسخیرِ عالم قوت سے کی، وہی کامران رہا۔

قرآن کریم میں ارشاد ہے:

خدا نے آسمان و زمین کو حکمت سے پیدا کیا تاکہ ہر شخص کو
اس کی جزا ملے جو اس نے کمایا۔ (ق: ۲۴۴۵)

اسی موضوع کو اس طرح بھی بیان کیا کہ قوت سے کامیابی حاصل ہوگی۔

"جہاں تک ہو سکے قوت سے اور گھوڑوں کی تیاری رکھنے

سے ان کے مقابلے کے لیے مستعد رہو کہ اس سے خدا
کے دشمنوں اور تمہارے دشمنوں اور ان کے علاوہ اور لوگوں
پر جن کو تم نہیں جانتے اور خدا جانتا ہے، ہیبت بیٹھی
رہے گی۔"
(انفال : ۸ : ۶۰)

اہلِ مغرب اقبال پر اعتراض کرتے رہے لیکن انھوں نے اپنی ملت کو یہی پیغام دیا کہ روحانیت کو نہ چھوڑو لیکن بے کس اور کمزور نہ ہو:

بانشہ درویشی در ساز و دمادم زن
چوں پختہ شوی خود را بر سلطنتِ جم زن

اس پیام میں روحانیت موجود ہے۔ اس میں صلح کا عنصر ہے اور ڈکنسن کی تنقید کہ اقبال کی اسرارِ خودی اعلانِ جنگ ہے، سراسر غلط ہے۔

ان تمام باتوں کے باوجود جس قدر ذکر اقبال کے کلام اور خطبات میں نطشے کا ہوا ہے نہ برگساں کا ہوا اور نہ کسی اور فلاسفر کا۔ نطشے نے اقبال کی طرح اپنی جرمن قوم کو شجاعت اور ہمت کا سبق دیا تھا۔ اس لیے وہ ضربِ کلیم میں نطشے کو مجذوب فرنگی کا خطاب دیتے ہیں جس نے باندازِ فرنگی اپنی قوم کو نمرود کے تخیل سے زندہ کیا:

قوموں کی حیات ان کے تخیل پہ ہے موقوف
یہ ذوق سکھاتا ہے ادبِ مرغِ چمن کو
مجذوب فرنگی نے باندازِ فرنگی
نمرود کے تخیل سے کیا زندہ وطن کو

نطشے کا مردِ کامل تجلّی سے محروم رہا کیونکہ وہ اسرارِ لا الٰہ سے واقف نہ تھا۔ وہ خدا سے انکاری تھا اور اس کی روح مادیت میں دبی رہی۔ وہ نکتۂ توحید سے شناسا نہ ہو سکا:

حریفِ نکتۂ توحید ہو سکا نہ حکیم
نگاہ چاہیے اسرارِ لا الٰہ کے لیے

خدنگِ سینۂ گردوں ہے اس کا فکرِ بلند
کمند اس کا تخیّل ہے مہر و ماہ کے لیے

اقبال نے جب نطشے کو مجذوبِ فرنگی کا لقب دیا تو شعر کے نیچے یہ الفاظ لکھ دیے:
"جرمن کا مشہور مجذوب فلسفی نیٹشا جو اپنی قلبی واردات
کا صحیح اندازہ نہ کر سکا اور اس لیے اس کے فلسفیانہ
افکار نے اسے غلط رستے پر ڈال دیا۔"

شعر یہ تھا:

اگر ہوتا وہ مجذوبِ فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

نطشے کے متعلق علّامہ نے فرمایا کہ نطشے کا دل مومن تھا لیکن اس کا دماغ کافر تھا۔
اس سے دور رہو:

گر نوا خواہی ز پیشِ او گریز
در نئے کلکش غریو تندر است
نیشتر اندر دلِ مغرب فشرد
دستش از خونِ چلیپا احمر است
آنکہ بر طرحِ حرم بت خانہ ساخت
قلب او مومن دماغش کافر است
خویش را در نارِ آں نمرود سوز
زانکہ بستانِ خلیل از آذر است

اقبال اور نطشے اختلافات کے باوجود اس بات میں ایک دوسرے سے مشابہت رکھتے ہیں کہ ایک شاعری سے بھرپور فلسفہ دان تھا اور دوسرا فلسفے سے معمور شاعر۔ دونوں جذبات میں ڈوب کر بات کرتے تھے۔ یہ دونوں اپنی قوم پر دل و جان سے نثار تھے۔ جرمنی کی تاریخ گواہ ہے کہ جرمن قوم پر نطشے کا گہرا اثر ہوا۔ نطشے کے جنازے پر جرمن قوم کی نمائندگی کرتے ہوئے

ایک نوجوان جرمن نے جو تقریر کی تھی اس سے نطشے کی قومی خدمات کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے اقبال، نطشے کے ہم نوا تھے۔ ان کے پیام نے ہند کے مسلمانوں کو خواب سے بیدار کیا۔ اقبال نے اپنا سوز ان کو بخشا اور مسلمان ایک قوم بن کر ایک نئی مملکت پاکستان کی بنیاد ڈالنے میں کامیاب ہو گئے:

دیا اقبال نے ہندی مسلمانوں کو سوز اپنا
یہ اک مردِ تن آساں تھا تن آسانوں کے کام آیا

میں نے اقبال ڈے پر جو مضمون ۱۹۴۶ء میں پڑھا تھا اور جس کا ذکر میں پہلے اس مضمون میں کر چکا ہوں، اس میں میں نے یہ الفاظ کہے تھے:

"ذرا سوچیے کہ اقبال کے فلسفۂ حیات کے بغیر ہم کیا ہوتے! مشرق میں ایک نئی نشاۃِ ثانیہ کا آغاز ہے، ایک نئی روح آشکار ہو رہی ہے، ایک نیا دور آنے کو ہے۔ اور کون جانتا ہے کہ ہماری زندگی ہی میں وہ دور آجائے:

قافلۂ بہار را طائرِ پیش رس نگر
آنکہ بخلوتِ قفس گفت بہ پیامِ خویش را

پاکستان کے لیے اقبال طائرِ پیش رس تھے اور ہمیں اپنے قفس میں قافلہ بہار کی خوشخبری دے گئے۔"

میں آج سوچتا ہوں ہم کتنے خوش نصیب ہیں کہ ہمیں آزادی ہماری زندگی میں نصیب ہوئی۔ لیکن ہم نے کیا کیا؟ کتنے دردناک موڑوں سے گزر کر اس مقام پر پہنچے اور پھر کیا کیا حادثات گزرے کہ وجودِ آزادی کے دو ٹکڑے ہو گئے۔

اقبال قیامِ پاکستان کے وقت زندہ ہوتے تو کس قدر خوش ہوتے اور جب سانحہ مشرقی پاکستان ہوتا تو کس قدر مغموم ہوتے! لیکن مجھے یقین ہے کہ ہمیں وہ امید ہی کا نغمہ سناتے۔ کیونکہ انھیں یقین تھا کہ قرآن کریم کے مطابق ملتِ اسلامیہ لازوال ہے۔ اسی لیے انھوں نے عثمانیوں کے متعلق کہا تھا:

اگر شما ہیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے

کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا

حمید احمد خان مرحوم نے، جو میرے بھی بہت مہربان تھے، ایک مضمون "اقبال کی لفظی تصویر" میں لکھا ہے:

"آج وہ شمع خاموش ہے اور محفل بھی باقی نہیں رہی۔ ہمارا تخیل اسی مٹی ہوئی تصویر کو ایک بار پھر زندہ کر سکتا ہے۔ آیئے ایک مرتبہ پھر ڈاکٹر اقبال سے ملنے چلیں!"

اقبال سے ملاقاتوں کا ذکر گویا ان سے ملاقات ہی ہے، اور یہ میری خوش قسمتی ہے کہ علّامہ سے میری ملاقاتیں ہوئیں۔ ان کے ذکر سے علّامہ سے پھر ملاقات ہو گئی۔ کیونکہ مجھے یقین ہے کہ اقبال کی روح ہر اس وقت ظاہر ہوتی ہے جب ان کا ذکر خیر والہانہ محبت کے جذبے سے کیا جائے۔

اقبال اور کائنات

اقبال بالِ جبریل میں کائنات سے سوال کرتے ہیں:

عالمِ آب و خاک و باد! سرِّ عیاں ہے تُو کہ میں
وہ جو نظر سے ہے نہاں اُس کا جہاں ہے تُو کہ میں؟
کس کی نمود کے لیے شام و سحر ہیں گرمِ سیر؟
شانۂ روزگار پر بارِ گراں ہے تُو کہ میں؟
تُو کفِ خاک و بے بصر، میں کفِ خاک و خود نگر
کشتِ وجود کے لیے آبِ رواں ہے تُو کہ میں؟

اقبال کا فلسفہ اور شاعری خدا، کائنات اور انسان کے ربط کی دلچسپ کہانی ہے۔ کائنات انسان کے لیے بنائی گئی ہے یا انسان اس کی پیداوار ہے؟ سرِّ عیاں کائنات ہے یا انسان؟ کیا کائنات کسی پہلے سے سوچے سمجھے ابدی منصوبے کے مطابق بنائی گئی ہے اور کیا اس کے پیش آرہے حادثات محض ایک زمانی تکرار ہیں یا ان کا کائنات کے ارتقاء سے کوئی تعلق ہے جو دمبدم تخلیق ہو رہی ہے؟ کیا کائنات محض جواہر و سالمات کا ایک ڈھیر ہے جس میں کوئی آرزو نہیں؟ کیا یہ کائنات کسی منزل کی طرف گامزن ہے؟

کیا فلاسفر سپینوزا Spinoza درست تھا جب اس نے کہا تھا کہ کائنات کی حیثیت ایک پتھر کی ہے جسے کسی شرارتی لڑکے نے کسی مقصد کے بغیر فضا میں لڑھکا دیا ہے؟ اقبال نے ان فلسفیانہ سوالات کا جواب خطبات میں دیا ہے۔ خصوصاً پہلے خطبے "علم اور مذہبی مشاہدات" تیسرے خطبے "ذات اللہ کا تصور" اور پانچویں خطبے "اسلامی ثقافت کی روح" میں۔ ان فلسفیانہ سوالات کی جھلک ان کی شاعری میں اس قدر نمایاں ہے کہ اگر ہمیں خطبات کی روشنی میں کما حقہٗ نہ سمجھا جائے تو اقبال کے شعر ایک عام انسان کے لیے معمہ بن کر رہ جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے اقبال کی شاعری صحیح معنوں میں فلسفیانہ شاعری ہے۔

اقبال نے قرآن کو جدید دنیا کے لیے، جس میں سائنس کا دور دورہ ہے اور زوالِ مذہب کے اثرات عموماً نمایاں ہیں، اس طرح پیش کیا ہے کہ مذہب و سائنس میں جو خلیج صدیوں سے انسانی فکر میں انتشار پیدا کر رہی ہے، کم ہو جائے۔ اقبال کے خیال میں زمانۂ حاضرہ جس میں سائنس خود مادیت کے پرانے تصور سے دور ہوتی جا رہی ہے، سائنس و مذہب کے امتزاج کا بہترین نمونہ ہے۔

اقبال فرماتے ہیں:

"صحیح قسم کے سلسلہ ہائے تصوّف نے بیشک ہم مسلمانوں میں مذہبی احوال و واردات کی تشکیل اور رہنمائی میں بڑی قابلِ قدر خدمات سر انجام دی ہیں لیکن آگے چل کر ان کی نمائندگی جن حضرات کے حصے میں آئی وہ عصرِ حاضر کے ذہن سے بالکل بے خبر ہیں اور اسی لیے موجودہ دنیا کے افکار و تجربات سے کوئی فائدہ نہ اٹھا سکے۔"

اقبال کے خیال میں جو علم ہمیں مذہب کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اسے سائنٹیفک فارم میں بیان کرنے کی خواہش یا مطالبہ بالکل نیچرل ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"چنانچہ یہی مطالبہ ہے جو ان خطبات میں جو مدراس مسلم ایسوسی ایشن کی دعوت پر مرتب ہوئے اور مدراس، حیدر آباد اور علی گڑھ میں دیے گئے ہیں نے اسلام کی روایاتِ فکر یعنی اسلامی فلسفے کو ان ترقیات کا لحاظ رکھتے ہوئے جو

علم انسانی کے مختلف شعبوں میں رُونما ہوئیں، الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید سے ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔

یوں بھی یہ وقت اس طرح کے کام کے لیے بڑا مساعد ہے۔ علم طبیعیات نے خود ہی اپنی بنیادوں پر تنقید کرنا شروع کر دی ہے لہٰذا جس قسم کی مادّیت ابتدا میں اس کے لیے ناگزیر تھی، بڑی تیزی سے ناپید ہو رہی ہے اور وہ دن دور نہیں جب مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہو جو سر دست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہیں۔ کائنات کی قدریں، مذہب و فلسفہ اور اعلیٰ شاعری میں مشترک ہیں۔

اقبال کے کلام اور خطبات سے ظاہر ہے کہ انھوں نے کائنات سے متعلق زمانہ حاضرہ کی سائنس اور فلسفے کے نئے نظریوں کا احاطہ کیا ہے۔ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت، ڈارون کے فلسفہ ارتقا، برگساں کے تخلیقی ارتقا اور مسئلہ زمان و مکاں سے وہ صرف واقف ہی نہ تھے بلکہ انھوں نے ان نظریوں پر تنقید پیش کی اور قرآن کی روشنی میں زمانہ حاضرہ کے علوم اور مذہب میں مفاہمت پیدا کی ہے۔ ایٹم کے موضوع سے انھیں خاصی دلچسپی تھی۔ ایٹم کے مختلف نظریوں کا آغاز انھوں نے اسلامی فلسفہ دانوں کی تصانیف میں تلاش کیا ہے۔ خصوصاً اشاعرہ کے فلسفہ جواہر بہت پر ان کی تنقید بصیرت افروز ہے۔ انھوں نے شروع ہی میں کہا تھا کہ اگر ہم ایٹم کا دل چیریں تو اس سے خورشید کا لہو ٹپکے گا:

لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرّے کا دل چیریں[۳]

مذہب اور فلسفے میں مفاہمت پیدا کرنے کی رسم بہت پرانی ہے۔ فلسفہ و مذہب میں تطبیق و مفاہمت کا جو سلسلہ اقبال میں نمایاں ہے، فلو یہودی نے ۳۰ قبل از مسیح میں اسکندریہ میں شروع کیا تھا اور اسکندریہ ہی میں فلاطینوس نے افلاطون کے افکار کی از سر نو ترجمانی کر کے اشتراکیت جدیدیا نو فلاطونیت کی بنیاد ڈالی۔ فلو یہودی نے حضرت موسیٰؑ کی شریعت اور فلسفۂ یونان میں مفاہمت اور مطابقت کی کوشش کی۔

اس نے افلاطون اور ارسطو کو حضرت موسیٰؑ کا پیرو کہا۔ فلو یہودی کے ۴۰۰ سال بعد فلاطینوس پیدا ہوا اور اس نے یونانی فلسفے کی بنیاد دوں پر نو افلاطونیت کے فلسفے کو پیش کیا، جس پر شیخ ابن العربیؒ نے اپنے فلسفۂ وحدت الوجود کی بنیاد رکھی۔ ابن العربیؒ نے فلاطینوس کے "عقلِ کُل" کو "حقیقتِ محمدیہ" کہا۔ اُن کے شاگردِ رشید صدرالدین قونویؒ نے اُن کا فلسفۂ وحدت الوجود مولانا رومؒ تک پہنچایا۔ صدرالدین قونوی مولانا رومؒ کے روحانی استاد تھے۔ اس طرح یہ فلسفۂ یونان ہمارے اسلامی ادب پر چھا گیا۔ یہی وہ فلسفہ ہے جس کے خلاف زمانۂ حاضرہ کے فلسفے کی روشنی میں اقبال نے آواز بلند کی۔ کائنات، خدا اور انسان کے تعلق کو جسے وحدت الوجود کہا جاتا ہے، اقبال نے وحدت الشہود سے بدل دیا یعنی انسان کی خودی کو خدا سے مدغم ہونے کے بجائے اس کے سامنے دیدار کے لیے پیش کیا:

زندگی ایں جا ز دیدار است و بس

ذوقِ دیدار است و گفتار است و بس

اقبال کی شاعری کے پہلے دَور میں یونانی فلسفے کا اثر ظاہر ہے۔ افلاطون، باری تعالیٰ، خیر یا حسن کو ہم معنی قرار دیتا ہے۔ اللہ کا حُسن ہر حسین شے میں نظر آتا ہے۔ فطرت حسین ہے کیونکہ وہ الوہی حُسن میں شریک ہے۔ اسی حُسنِ ازلی سے کائنات حرکت میں ہے۔ کائنات میں مادّے کی قوّت اور نباتات کی پرورش اسی حُسن سے ہوتی ہے۔ حیوانات میں جبلت کا جوہر اسی حُسنِ ازلی کا مرہونِ منّت ہے۔ کائنات کا یہ تصور اقبال میں اس طرح ظاہر کیا گیا:

حُسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے

انساں میں وہ سخن ہے غنچہ میں وہ چٹک ہے

کثرت میں ہو گیا ہے وحدت کا راز مخفی

جگنو میں جو چمک ہے، وہ پھول میں مہک ہے[۱]

نو افلاطونی فلسفے کے مطابق حسن ہی عشق کا محرک ہے۔ اقبال نے اس حقیقت کو اس مصرع میں بیان کیا:

حُسن سے عشق کی فطرت کو ہے تحریکِ کمال [۴۴]

حسن کا کائنات میں جاری و ساری ہونا اقبال کی شاعری کے پہلے دور کی جان ہے۔ حسن ازل سے وصال کے لیے کائنات کا ذرہ ذرہ تڑپتا ہے۔ کائنات کا آغاز عشق ہے اور اس کا انجام حُسن ازلی۔ فرانس میں برگساں کے فلسفہ جوش و حرکت نے کائنات کے پرانے تصور یعنی ڈارون کے ارتقاء کے میکانیکی تصور کے خلاف بغاوت کا جھنڈا بلند کر رکھا تھا۔ رومی بھی قوت پرست فلسفیوں کی طرح ارتقاء اور اختیار کے قائل ہیں۔ اقبال نے رومیؒ کو مرشد بنایا اور اُن کے وحدت الوجود کے فلسفے کو ایک طرف رکھ کر اُن کے اختیار انسانی اور ارتقا کے خیالات کو اپنایا۔ اس کے علاوہ لائڈ مارگن Llyod Morgan کی مشہور تصنیف The emergent evolution ۱۹۰۸ء میں چھپی، میکڈوگل کی Outine of Social Psychology ۱۹۱۰ء میں ظہور میں آئی۔

اس سے پہلے ۱۸۸۹ء میں برگساں کی پہلی کتاب Time and free will میں کائنات اور زمانے کی مادی تعبیر کے خلاف احتجاج ہو چکا تھا۔ آئن سٹائن کے نظریہ اضافیت نے اقبال کے کائنات کے تخیل کی تشکیل میں حصہ لیا۔ زمانۂ حاضرہ کے فلسفے کی نئی فضا نے کائنات کے متعلق اقبال کے خیالات کا رُخ موڑ دیا۔ جس طرح اسلام دو سو سال تک یونانی فلسفے کے زیر اثر قرآن مجید کی شرح کرتا رہا اور بعد میں احساس ہوا کہ قرآن کی روح یونانیت کے خلاف ہے، اسی طرح اقبال بھی اپنی شاعری کے پہلے دور میں یونانی فلسفے اور اُس کے شارح ابن العربیؒ کے فلسفۂ وحدت الوجود سے متاثر رہا اور اس کے بعد زمانۂ حاضرہ کے فلسفے کی فضا میں قرآن کریم کی تشریح کی۔ یہ روحانی انقلاب ۱۹۱۴ء "اسرارِ خودی" میں ظاہر ہوا جس میں انہوں نے افلاطون کو راہبِ دیرینہ کے لقب سے یاد کیا اور اپنا نیا فلسفۂ خودی پیش کیا۔ ۱۹۰۸ء کے بعد اقبال حُسنِ ازل کی ہستی کے متعلق شک میں پڑ گئے تھے۔ یہ حالت اُن کی نظم "جلوۂ حُسن" سے ظاہر ہے:

آہ! موجود بھی وہ حسن کہیں ہے کہ نہیں؟
خاتم دہر میں یارب وہ نگیں ہے کہ نہیں؟[۴۵]

اب کائنات کے متعلق اقبال کے خطبات کی روشنی میں یہ واضح کریں گے کہ کائنات کے راز بیان کرنے میں کس طرح اقبال زمانۂ حاضرہ کے فلسفے اور سائنس کے نظریات سے متاثر ہوئے اور کس طرح مذہب، سائنس اور فلسفے میں مطابقت پیدا کرنے کا بیش قدر کارنامہ ظہور میں آیا۔

پہلی بات جو کائنات کے متعلق قرآن کریم میں کہی گئی ہے اور جسے اقبال بہت اہمیت دیتے ہیں، وہ یہ ہے کہ کائنات کوئی بازیچۂ اطفال نہیں، ایک حقیقت ہے۔ یہ کوئی بے جان چیز نہیں، اس کے باطن میں آفرینش کا راز پنہاں ہے۔ زمانے کے لیل و نہار میں عقل والوں کے لیے باری تعالیٰ کی بہترین نشانیاں ہیں۔ زمان و مکاں کی وسعتیں اس لیے پیدا کی گئی ہیں کہ انسان ان کو سمجھے۔ اقبال کہتے ہیں کہ کائنات محض نظارے کے لیے نہیں۔ اگر انسان فطرت کے سینے کو چیر کر اس کے اندر تک نہیں پہنچتا اور نگاہ کو صرف تماشے کے لیے وقف کر دیتا ہے تو یہ ستم ہے:

اگر بہ سینۂ ایں کائنات در نروی
نگاہ را بہ تماشا گذاشتن ستم است

"اسلامی ثقافت کی روح" کے خطبے میں فرماتے ہیں:

یہ سارا عالمِ فطرت کہ بذریعہ حواس ہمیں اس کا ادراک ہوتا ہے، حقیقتِ مطلقہ کی آیات ہیں۔ اور اس لیے ہر مسلمان کا فرض ہے کہ ان میں غور و فکر سے کام لے، یہ نہیں کہ اندھوں اور بہروں کی طرح ان سے اعراض کرے کیونکہ جو کوئی اس زندگی میں اندھوں کی طرح ان آیات سے اپنی آنکھیں بند رکھتا ہے، وہ آگے چل کر اندھا ہی رہے گا۔ حضرت آدمؑ کا کائنات کی طرف سے استقبال ان اشعار میں کیا گیا ہے گویا تمام کائنات انسان کے لیے بنائی گئی ہے:

کھول آنکھ، زمیں دیکھ، فلک دیکھ، فضا دیکھ
مشرق سے اُبھرتے ہوئے سورج کو ذرا دیکھ

اس جلوۂ بے پردہ کو پردوں میں چھپا دیکھ
ایامِ جدائی کے ستم دیکھ، جفا دیکھ
بے تاب نہ ہو معرکۂ بیم و رجا دیکھ

اقبال کے نزدیک کائنات کو الوہیت کا رنگ نہیں دینا چاہیے بلکہ عالمِ خارج کے متعلق اپنے محسوسات کا مطالعہ غور سے کرنا چاہیے۔ قرآن کریم نے کائنات میں محسوس اور ٹھوس حقائق پر توجہ دینے کی تلقین کی ہے۔ اس کے برعکس یونانیت کا زور محض نظریات پر تھا۔ اسلام میں ثقافت کی حقیقی روح، مشاہدے اور تجربے پر زور تھا۔ اسی لیے اقبال کہتے ہیں کہ سائنس میں Inductive method یا استقرائی منہاج کی دریافت کا سہرا مغرب کے سر نہیں، مسلمانوں کے سر ہے کیونکہ راجر بیکن کے سائنسی تصورات اس کے مشہور ہم نام فرانسس بیکن Francis Bacon کی نسبت زیادہ قطعی اور واضح ہیں اور اس نے اندلس میں اسلامی درس گاہوں میں تعلیم پائی تھی۔ وہ فرماتے ہیں:

"جب مسلمان رفتہ رفتہ اس حقیقت کو پا گئے کہ کائنات میں روانی و حرکت ہے، کائنات متناہی ہے اور اضافہ پذیر تو انجام کار یونانی فلسفے کی مخالفت پر، جس کا اپنی حیاتِ ذہنی میں بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا تھا، اتر آئے۔"

وہ افلاطون کے کائنات کے نظریے کے متعلق "اسرارِ خودی" میں فرماتے ہیں کہ افلاطون ہنگامۂ موجود کا منکر اور اعیانِ نامشہود کا خالق تھا یعنی کائنات اس کے لیے محض خواب تھی۔ وہ کائنات میں محسوس اور ٹھوس کو ترجیح دینے کے بجائے ایک افسونِ نامحسوس کا شکار تھا۔ اقبال کہتے ہیں کہ:

زندہ جان کو کائنات کا حقیقی ہونا پسند آتا ہے اور مردہ دلوں کو افلاطون کا عالمِ اعیان بھاتا ہے:

راہبِ دیرینہ افلاطون حکیم! | از گروہِ گو سفندانِ قدیم
منکرِ ہنگامۂ موجود گشت | خالقِ اعیانِ نامشہود گشت

زندہ جاں را عالم امکاں خوش است ‏ ‏ ‏ مردہ دل را عالم اعیاں خوش است [۲۵]

ایک نظم "حضرت انسان" میں کائنات کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس کی ہر چیز کو ذوقِ عریانی بخشا گیا ہے اس لیے انسان کا فرض ہے کہ وہ مشاہدے اور تجربے سے کائنات کے راز افشا کرے:

یہ دنیا دعوتِ دیدار ہے فرزند آدم کو [۲۶]
کہ ہر مستور کو بخشا گیا ہے ذوقِ عریانی

انسان کا کام ہے کہ وہ کائنات کی تسخیر کرے:

فطرت کو خرد کے روبرو کر ‏ ‏ ‏ تسخیرِ مقام رنگ و بو کر
بے ذوق نہیں اگرچہ فطرت ‏ ‏ ‏ جو اس سے نہ ہو سکا وہ تو کر [۲۷]

انسان کی زندگی میں کائنات کی کیا حیثیت ہے۔ اقبال کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے یہ سارا ہنگامہ اس خاکی کے لیے برپا کیا ہے:

ہنگامہ بست از پئے دیدار خاکئے
نظارہ را بہانہ تماشائے رنگ و بوست [۲۸]

اسرارِ خودی میں اقبال نے یہ تصور پیش کیا کہ انسان کی خودی یا ایغو Ego کی نشوونما کائنات کو تسخیر کرنے سے ہوتی ہے۔ جرمن فلاسفر نیٹشے نے کہا تھا کہ خودی کائنات کی کلید بردار ہے۔ "میں ہوں" یا انسان کی ایغو ایسا معروضِ وجود چاہتی ہے جس کو وہ تسخیر کرے۔ اس طرح "غیر ایغو" یا کائنات ایک معروض دھار لیتی ہے۔

یہ ایک دلچسپ آفاقی فکر ہے جس میں مادے یا کائنات کی اس لیے تخلیق ہوئی ہے کہ خودی اس کو تسخیر کر کے اپنی فعالیت کا ثبوت دے۔ اس فلسفے کے مطابق کائنات انسانی محسوسات سے خودی کی گہرائیوں سے ابھرتی ہے۔ یہ نہ انسان کی دشمن ہے اور نہ ہی دنیائے دوں ہے بلکہ یہ ایک مہم ہے جو انسان کے اخلاقی مقصد پورا کرنے کے لیے ضروری ہے۔ اقبال ہیگل کی طرح یقین رکھتے ہیں کہ زندگی مخالفت، کشمکش اور آویزش

سے ترقی پاتی ہے۔ کائنات صرف اس لیے قابل قدر ہے کہ وہ انسان کی روحانی زندگی میں مزاحمتیں کھڑی کرتی ہے تاکہ ان مزاحمتوں پر فتح پا کر انسان اپنی خودی کو مکمل کرے۔ اس طرح کائنات کی مزاحمت رحمت بن جاتی ہے۔ اقبال اسرارِ خودی میں فرماتے ہیں:

راست می گویم عدو ہم یارِ تست
ہستی او رونقِ بازارِ تست

ہر کہ دانائے مقاماتِ خودی است
فضلِ حق داند اگر دشمن قوی است[۱۲]

اسرارِ خودی میں ارشاد ہوتا ہے کہ خودی نے جب اپنے آپ کو بیدار کیا تو ساتھ ہی عالمِ پندار کو آشکار کیا۔ خودی اس جہاں میں تخمِ خصومت بوتی ہے کہ کشمکش سے لذتِ پیکار کو بڑھائے:

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالمِ پندار کرد

در جہاں تخمِ خصومت کاشت است
خویشتن را غیرِ خود پنداشت است

سازد از خود پیکرِ اغیار را
تا فزاید لذتِ پیکار را[۱۳]

کائنات کا اصل مقصد آدم کے لیے اسے تسخیر کرنے کے مواقع مہیا کرنا ہے۔ کائنات کا سینہ صرف تیروں کے برسنے کا میدان ہے اس لیے کائنات کو دنیائے دوں کہنا غلط ہے:

ماسوا از بہرِ تسخیر است و بس — سینۂ او عرضۂ تیر است و بس
از کُن حق ماسوا شد آشکار — تا شود پیکانِ تو سنداں گذار
خیز و وا کُن دیدۂ مخمور را — دوں مخواں ایں عالمِ مجبور را[۱۴]

کائنات کا وجود باری تعالیٰ کے سہارے سے ہے۔ اس کی تسخیر سے ہم انسان اللہ تعالیٰ سے قرب حاصل کرتے ہیں اور یہ بذاتِ خود ایک عبادت ہے۔ قرآن مجید نے کائنات کو

"آیت اللہ" ٹھہرایا ہے۔ کائنات باری تعالیٰ کی تخلیقی قوتوں کا مظہر ہے۔ جس کا نظارہ ہم ارتقاء کی موجودہ منزل میں انسانی نقطۂ نگاہ سے کرتے ہیں۔ کائنات لامحدود ہے۔ اس کی نشوونما پر باہر سے کوئی حد قائم نہیں۔ اگر اس کی کوئی حد ہے تو داخلی!

اس کائنات کو انسانی عقل اپنے سمجھنے کے لیے زمان و مکاں میں بانٹ لیتی ہے۔ ورنہ ذات باری کے علاوہ اور کچھ نہیں:

خرد ہوئی ہے زمان و مکاں کی زناری
نہ ہے زماں، نہ مکاں لاالٰہ الّا اللہ[۲۲]

کائنات جو ہمیں ظاہر چیزوں کی شکل میں نظر آتی ہے، دراصل ایک وحدت سے ظہور میں آتی ہے۔ کثرت میں بھی اسی وحدت کی جلوہ نمائی ہے اور زندگی اپنی کثرت میں ہمیشہ اسی تگ و دو میں رہتی ہے کہ وہ اس کھوئی ہوئی وحدت کو دوبارہ پا سکے۔ یہی جدوجہد ہے جسے زندگی کا نام دیا جاتا ہے۔ باری تعالیٰ نے کائنات کو اس طرح تقسیم کر رکھا ہے کہ شعلہ، شرارے میں بٹ جاتا ہے اور اس جزوی حقیقت کو عقل سمجھنے کی کوشش کرتی ہے:

شعلۂ خود در شرر تقسیم کرد — جزپرستی عقل را تعلیم کرد
خودشکن گردید و اجزا آفرید — اندکے آشفت و صحرا آفرید[۲۳]

ارتقاء کی طاقت ان مختلف شراروں کو اصلی حالت میں دوبارہ لانے میں مصروف رہتی ہے اور آرزو میں کائنات کی زندگی مضمر ہے۔

کائنات کی تخلیق کے متعلق اقبال نے خطبات میں فرمایا ہے، قرآن مجید کے مطمع نظر سے کوئی تصور اتنا بعید نہیں جتنا یہ کہ وہ کسی پہلے کے سوچے سمجھے منصوبے کی زمانی نقل ہے اس سے ظاہر ہے کہ کائنات کو زمانے سے گہرا تعلق ہے۔ اس سلسلے میں اقبال نے قرآن کریم کی دو آیتوں کا حوالہ دیا ہے جن کے مطابق پروردگار وہی اللہ ہے جس نے چھ دن میں آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا۔ پھر عرش پر متمکن ہوا، اور وہ ہی سے ہر ایک امر کا انتظام کرتا ہے۔ اسی نے تمام چیزیں مقررہ نظام کے مطابق تخلیق کیں۔ اس کا حکم ایک

واحد حکم ہے، اور اس سے تخلیق اس طرح ہوئی جیسے آنکھ کی جھپک۔

اقبال نے پہلی آیت کو عام روز و شب یا سلسلہ دار زمانے کا اور دوسری آیت کو بے سلسلہ زمانے کا آئینہ تصور کیا ہے۔ پہلا زمانہ روز و شب کا زمانہ ہے جس سے ذاتِ باری تعالیٰ زندگی کے ممکنات دکھاتی ہے۔ یہ زمانہ صیرفی کائنات ہے:

سلسلۂ روز و شب، سازِ ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بم ممکنات
تجھ کو پرکھتا ہے یہ، مجھ کو پرکھتا ہے یہ
سلسلۂ روز و شب، صیرفیٔ کائنات [۱۲]

دوسری آیت کے مطابق کائنات کی تخلیق کا عمل ایک ناقابلِ تجزیہ عمل بن جاتا ہے۔ جیسے آنکھ کی جھپک۔ یہ زمانہ محض ہے جو لمحوں کا سلسلہ نہیں بلکہ ایک زندہ نامی کل ہے جس میں زمانہ پیچھے نہیں رہتا بلکہ حال میں کام کرتا ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ آگے بڑھتا ہے اس طرح مستقبل بھی کوئی منزل نہیں رہتی۔ یہ ایک غیر متعین امکان بن جاتی ہے جو ممکن ہو یا نہ ہو۔

جب اس کے وقتِ محض کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس کے معنی یہ نہیں کہ دنیا کے حادثے خدا کے پاس کہیں محفوظ پڑے ہیں اور زمانے میں ایک ایک کر کے ظاہر ہو رہے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ باری تعالیٰ کی قدرت کا ہر وقت اظہار ہوتا رہتا ہے جس کا قبل از وقت قیاس ممکن نہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ کائنات اور انسان کروڑوں صدیوں میں ترقی کرتے ہوئے زمانۂ حاضرہ کی حالت پر پہنچے ہیں، یعنی تخلیق کا عمل کروڑوں سالوں پہ پھیلا ہوا ہے۔ قرآن مجید کی اصطلاح میں خدا کا ایک دن ایک ہزار سال کے برابر ہے۔ یہ کائنات ایک لمحے میں پیدا نہیں ہوئی۔ "کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَان" کا اشارہ اسی طرف ہے جس کے معنی ہیں کہ خدا بیکار و معطل نہیں ہے بلکہ روز ایک نہ ایک کام میں مصروف رہتا ہے۔ خدا تعالیٰ پر خواب و خستگی حرام ہے:

نیا سا بد ز کار آفرینش
کہ خواب و خستگی بر وے حرام است ؀

کائنات میں تمام اشیا ایک دوسرے سے عضویاتی طور سے وابستہ ہیں۔ ارتقاء ایک تخلیقی عمل ہے۔ کائنات ابھی نامکمل ہے۔ یونانی فلسفہ اسے مکمل تصور کرتا ہے۔ عیسائیت اور یہودیت میں بھی اسے مکمل سمجھا جاتا رہا۔ اقبال کے نزدیک بالکل مکمل کائنات کا تصور قرآن کریم کی روح کے سراسر خلاف ہے۔ یہ ایک حرکی چیز ہے اور ابھی نامکمل ہے۔ اقبال انسان کے متعلق بھی کہتے ہیں کہ وہ بھی ارتقاء کی منزلیں طے کرتا ہوا آگے بڑھ رہا ہے۔ میری مٹی روز ازل کو مکمل طور پر نہیں گوندھی گئی بلکہ میں تو ضمیر وجود میں اب بھی ایک خیال سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتا:

گماں مبر کہ سرشتند در ازل گل ما
کہ ما ہنوز خیالیم در ضمیر وجود ؀

کائنات میں "کن فیکون" کی صدا ہر وقت آ رہی ہے۔ اقبال نے کائنات کے نامکمل ہونے اور ارتقاء کے تحت ترقی پذیر ہونے کو یوں بیان کیا ہے:

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں ؀

آئن سٹائن نے کہا تھا کہ کائنات غیر محدود ہونے کے باوجود پھیل رہی ہے اور یہ ترقی پذیر ہے۔ گلشن راز جدید میں اقبال کہتے ہیں کہ خدا کا درون بالا و زیر سے خالی ہے لیکن اس کا بیرون یعنی کائنات وسعت پذیر ہے:

درونش خالی از بالا و زیر است
ولے بیرون او وسعت پذیر است ؀

خطبات میں (صفحہ ۳۸) پر اقبال نے یہ بیان کیا کہ کائنات میں نظریۂ اضافیت کے مطابق کسی مادی شے کی موجودگی سے زمان و مکاں کی حالت پر اثر پڑتا ہے۔ یہ کائنات غیر محدود ہے، لیکن متناہی۔ "آئن سٹائن کے خیال کے مطابق کائنات کسی لامحدود

خلا میں کوئی چیز یوں نہیں بلکہ وہ متناہی لیکن غیر محدود ہے جس کے آگے کوئی فضا نہیں۔[۲۰]

اقبال نے خطبات میں دنیا کی تخلیق کے متعلق اشاعرہ کے نظریہ جواہریت کو بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ نظریہ جواہریت، یونانی فلسفے سے بالکل الگ چیز ہے اور قرآن کے تصور کے مطابق ہے۔ اس فلسفے کے مطابق باری تعالیٰ نے کائنات کو ایک ہی دفعہ مکمل نہیں بنایا، اسے جواہر یا ذرّوں کی آفرینش سے شروع کیا یہ سلسلہ اب تک جاری ہے اور ہر لحظہ نئے جواہر پیدا ہوتے رہتے ہیں۔

کائنات کے حرکی نظریے کو اسلامی فلسفہ دان نظام الملک طوسی نے اس طرح بیان کیا تھا کہ مادّے میں ذرّے ایک نقطے سے دوسرے نقطے تک جست یا زقند لگاتے ہیں، ان میں کوئی تسلسل نہیں۔ یہ زمانۂ حاضرہ کی سائنس میں پلانک کے نظریے کے مطابق ہے جس میں کوئی ذرّہ مکان میں تسلسل سے نہیں چلتا بلکہ جست لگاتا نظر آتا ہے۔ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے بھی یہی نظریہ اپنایا ہے۔ ان کی مشہور تصنیف "ادر ماڈرن ورلڈ" اسی نظریے کی ترجمان ہے۔ یعنی ذرّے کی ہستی مسلسل چلنے سے نہیں بلکہ مدت زمانی میں مختلف جگہوں پر ظاہر ہونے سے ہے۔ بال جبریل میں کائنات یا مادّے کے اس حرکی تصور کو اسی طرح بیان کیا گیا ہے:

فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرّۂ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود[۲۱]

کائنات میں خلاقی کا تصور جو کائنات کے نامکمل ہونے میں مضمر ہے، زمانے میں تکرار کو اجازت نہیں دیتا۔ یونانی فلاسفر زینو اور افلاطون نے زمانے کو حقیقت سے بعید جانا۔ وہ کہتے ہیں کہ زمانے کی اپنی حقیقت ہے بھی نہیں۔ یونانی فلاسفر ہیرکلیٹس Heraclitus نے زمانے کو ایک دائرے میں گردش کرنے والی چیز سمجھا۔ زمانے کے اس دوری تصور نے کائنات میں خلاقی کے تصور کو ختم کیا۔ دوامی رجعت دوامی تخلیق

نہیں، اسے دوامی تکرار کہا جا سکتا ہے۔ اقبال نے خودی، جبر و قدرت، حیات بعد الموت کے خطبے میں "رجعت پسندی" کے عقدے پر مدلل بحث کی ہے۔ نیٹشے نے کہا تھا کہ کائنات کسی خلاء محض میں واقع نہیں اور زمانے کو صرف دوری ہی کہا جا سکتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں زمانے کا دوری تصور تخلیق کا خاتمہ کر دیتا ہے۔

نیٹشے کہتے ہیں ——— "کائنات کا کوئی حادثہ نیا نہیں۔ جو کچھ ہو رہا ہے، پہلے بھی ہو چکا ہے اور آئندہ بھی ہوتا رہے گا۔ ہر شے واپس آچکی ہے۔"

"اے میرے ہم جنس تیری ساری زندگی شیشۂ ساعت کی طرح پر ہوتی رہے گی اور یہ حلقہ جس میں تیری حیثیت ایک دانۂ ریگ سے زیادہ نہیں، ہمیشہ رخشاں و نمایاں رہے گا۔"

اقبال کے خیال میں یہ فلسفہ ایک قسم کا میکانکی تصور پیش کرتا ہے جو ڈارون کے نظریۂ ارتقا سے بھی زیادہ کائنات میں خلاقی کے خلاف ہے۔"

کائنات کے متعلق ایک اور اہم سوال پیدا ہوتا ہے، وہ یہ کہ اس کائنات کی کوئی منزل ہے؟ جاوید نامے میں "فلکِ مشتری" میں سوال کیا گیا ہے کہ چونکہ خدا کی آیات لاانتہا ہیں، تو اے مسافر تیرے جادے کی کوئی منزل بھی ہے؟

زانکہ آیاتِ خدا لا انتہاست
اے مسافر! جادہ را پایاں کجاست؟ [۲۲]

منزل کے متعلق اقبال نے کہا ہے کہ میں سفر کے ذوق میں اس قدر مست ہوں کہ منزل میرے لیے سنگِ راہ ہے:

من از ذوقِ سفر آنگونہ مستم
کہ منزل پیشِ من جز سنگِ رہ نیست [۲۳]

منزل یا انجام کے معاملے میں وہ منزل پر نہ پہنچنے کو ترجیح دیتے ہیں اور اس کاوش کی تعریف کرتے ہیں جو منزل تک پہنچنے کے شوق میں صرف ہوئی:

تپیدن و نرسیدن چہ عالمے دارد
خوشا کسے کہ بدنبال محمل است ہنوز[۳۳]

اقبال اور برگساں کے نزدیک کائنات کی کوئی منزل نہیں۔ برگساں نے ارتقا کے بارے میں سپنسر Spencer کی کائنات کے متعلق مادی تعبیہ کے خلاف سات سال سوچا اور آخری تصنیف Time and free will میں اس مادی تصور کے خلاف آواز بلند کی اور انسان کو میکانکی دنیا اور تقدیر کا غلام ہونے کے بجائے خود مختاری کا مدعی بنا دیا۔

ڈارون نے کائنات سے خدا، ذہن اور شعور کو نکال باہر کیا تھا، اور اس طرح مذہبی عقائد، مادی فلسفے سے مغلوب ہوئے تھے، لیکن جلد ہی روحانیت کا احساس ہوا اور یہ بات سمجھ میں آگئی کہ محض Causation یعنی خارجی تعلیل ہی کائنات میں انسان کی نامی اور عمرانی زندگی کو بیان نہیں کر سکتی۔ برگساں نے کہا کہ یہ روحانی عنصر جو کائنات میں ہے "جوشش حیات" ہے جو ارتقا کی بنیاد ہے اور کائنات میں جاری و ساری ہے۔ اور یہی جوشش ارتقاء کی تخلیقی راہوں کا تعین کرتا ہے۔ یہ آزاد ہے اور خود مختار۔ تغیر اس کی جان ہے۔ برگساں نے کہا ہے کہ مستقبل کے دروازے ہمیشہ کے لیے کھلے رہتے ہیں کیونکہ کائنات میں یہ جوشش حیات ایک اندھی مشیت ہے جو ہر وقت نئی راہیں تخلیق کرتی رہتی ہے۔ وہ کہتا ہے اس جوشش حیات کا کچھ حصہ جل کر گر گیا ہے جسے مادہ کہتے ہیں۔ یہ ایک فوارہ ہے جو ہر لمحہ تیزی سے اچھل رہا ہے۔" اس کے نزدیک جوشش حیات اندھی ہے اور بغیر کسی مقصد کے آگے بڑھتی رہتی ہے۔ اقبال نے یہاں پہنچ کر برگساں کا ساتھ چھوڑ دیا اور زندگی میں مقاصد کو ضروری سمجھا۔ اسرار خودی میں فرماتے ہیں:

مقصدے مثل سحر تابندۂ ماسوی آتش بسوز زندۂ
ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم از شعاع آرزو تابندہ ایم[۳۴]

اقبال یونانی فلسفے کی عقل پرستی سے منکر ہیں۔ یونانی سمجھتے تھے کہ کائنات عقل کی فعالیت کے سوا اور کچھ نہیں۔ اقبال کے نزدیک محض عقل کائنات کے لیے کافی نہیں، اسے عشق

سے رابطہ رکھنا چاہیے جو عقل کے مقابلے میں زیادہ بنیادی ہے۔ برگسان کا جوشِ حیات اقبال میں عشق بن کر ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ایک لافانی طاقت ہے جو کائنات کی تمام تخلیق کی ذمہ دار ہے :

عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات
علم مقامِ صفات، عشق تماشائے ذات[۲۶]

اقبال کہتے ہیں کہ دنیا محض تگ و تاز ہے، اور اس میں کچھ شک نہیں۔ یہ ایک قافلۂ موج کی طرح ہے جس کی کوئی منزل نہیں۔ لیکن انسانی روح کی منزل ذاتِ کبریا ہے :

زندگی رہرواں در تگ و تاز است و بس
قافلۂ موج را جادہ و منزل کجاست
شعلۂ درگیر زد بر خس و خاشاکِ من
مرشدِ رومی کہ گفت "منزلِ ما کبریاست"[۲۷]

پیامِ مشرق کی ایک نظم "زندگی" میں بیان کیا ہے کہ انسان کی منزل اس کے شوق میں مضمر ہے :

گفتم کہ شوق سیر نپروش بمنزلے
گفتا کہ منزلش بہ ہمیں شوق مضمر است[۲۸]

اقبال کہتے ہیں کہ انسان موج کی طرح سیلِ رواں سے بے پروا ہے۔ اسے اس کائنات کے سمندر میں کسی ساحل کی ضرورت نہیں :

چو موج سازِ وجودم ز سیل بے پرواست
گماں مبر کہ دریں بحر ساحلے جویم[۲۹] (پیامِ مشرق ص ۱)

بانگِ درا کی ایک نظم "کوشش ناتمام" اقبال کا یہ فلسفہ واضح کرتی ہے کہ دنیا میں ہر چیز اُو "کوشش ناتمام" سے زندہ ہے :

رازِ حیات پوچھ لے خضرِ خجستہ گام سے
زندہ ہر ایک چیز ہے کوششِ ناتمام سے[۳۰]

منزل کا تصور، کائنات میں ایک میکانکی عمل کی بنیاد ہے۔ برگساں اور اقبال کے نزدیک کائنات کو محض میکانکی عمل کے طور پر نہیں سمجھا جا سکتا۔ برگساں اسے جوشش حیات سے تعبیر کرتا ہے اور ارتقاء میں روحانیت پر زور دیتا ہے۔ اس کے نزدیک زندگی ہر وقت نئی نئی راہیں تراشتی ہے۔ یہ جوشش خلاق ہے۔ اقبال اور رومی، برگساں کا ساتھ اس وقت چھوڑ دیتے ہیں جب وہ جوشش حیات کو اندھی مشیت سمجھتا ہے جس میں انسانی مقاصد کا کوئی تعلق نہ ہو۔

اسرار خودی میں فرماتے ہیں:

آرزو جان جہان رنگ و بوست

فطرت ہر شے امین آرزوست

آرزو صید مقاصد را کمند

دفتر افعال را شیرازہ بند [۲۱]

اقبال کا برگساں سے یہ اختلاف اقبال اور برگساں کے ذہنی قرب اور بُعد کا پتہ دیتا ہے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شروع میں اقبال اور برگساں استمرار زمانہ کو بے مقصد سمجھنے میں ایک دوسرے کے ہمنوا تھے۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اقبال اسلامی فلسفے سے متاثر ہو کر اس نتیجے پر پہنچا تھا کہ مقصد اور منزل ارتقاء کے لیے ضروری ہے۔ اس سلسلے میں جگن ناتھ آزاد نے ایک مضمون میں روشنی ڈالی ہے۔ وہ کہتے ہیں برگساں کے نزدیک امتداد یا استمرار زماں بے مقصد ہے۔ شروع میں اقبال اس نظریے کے حامی رہے لیکن بعد میں انہوں نے اپنے اس نظریے میں ترمیم کی اور برگساں کے نظریے کے خلاف استمرار زمان کو بامقصد قرار دیا کیونکہ اگر ارتقاء کے سامنے کوئی منزل نہ ہو تو وہ ارتقاء قطعاً بے معنی ہے۔

اقبال کی نظر میں فلسفہ جبر کے معنی یہ نہیں کہ ہمیں تخلیق مقاصد اور ذوق تلاش پر بھی اختیار نہ ہو۔

زندگانی را بقا از مدعا ست   کاروانش را درا از مدعا ست [۲۲]

خطبات میں اقبال نے اس اختلاف کو وضاحت سے بیان کیا ہے:

"برگساں کے نزدیک شعوری تجربات محض ماضی کی حیثیت رکھتے ہیں۔ انجام کار ماضی حال کے ساتھ ساتھ حال کے ہی عمل پیدا ہوتا ہے۔ وہ اس بات کو نظر انداز کرجاتا ہے کہ شعور کی وحدت Unity کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ وہ مستقبل کی طرف دیکھنے کی اہمیت رکھتی ہے۔ زندگی نام ہے ایک مسلسلہ وار خیال کا عملی صورت میں پیش ہونا۔ اور یہ شعور کا علم سمجھ نہیں آسکتا جب تک اسے مقصد سے منسلک نہ کیا جائے، چاہے یہ مقصد شعوری ہو یا غیر شعوری۔ صرف یہی نہیں بلکہ ہمارے ادراک اور احساس کے عمل کا تعین ہمارے فوری مقاصد کے تحت ہی ہوتا ہے۔" (ص ۵۲ خطبات)

اس خطبے میں برگساں اور اپنے فلسفے کے درمیان اختلاف کو اور وضاحت سے بیان کرتے ہوئے وہ فرماتے ہیں:

"اس لیے ہمارے مقصد اور مدعا چاہے وہ شعوری ہوں یا غیر شعوری، ہمارے شعور کے تجربے کی اصل حقیقت ہیں۔" (ص ۵۲ خطبہ دوم)

مقصد یا مدعا کا فہم سمجھ نہیں آسکتا جب تک اس کا تعلق مستقبل سے قائم نہ کیا جائے۔ ہمارے مقاصد ہماری روحانی زندگی پر اثر انداز ہوتے ہیں، اور نہ صرف ہمارے حال کے شعور پر اثر ڈالتے ہیں بلکہ مستقبل کی طرف حرکت کا نشان بھی دیتے ہیں یعنی ہماری زندگی کے اور ہمارے آنے والے شعور کے تجربات کا پتہ دیتے ہیں۔

کسی خاص مقصد یا انجام سے متاثر ہونا اس بات سے متاثر ہونا ہے کہ کیا ہونا چاہیے اس طرح ماضی اور مستقبل دونوں حال میں کارگزار نظر آئیں گے، اور ہمارے مستقبل مکمل طور پر Undetermined یعنی آزاد ہیں، جیسا کہ برگساں نے ہمارے شعوری تجربے کا تجزیہ کیا ہے:

"اپنے شعوری تجربے سے ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ Reality یعنی حقیقت محض ایک اندھی جوشش حیات نہیں جس میں خیال یا مدعا کی روشنی نہ پہنچی ہو۔ اس کی اصل ماہیت سراسر Teleological مقصدی اور غائی ہے۔"

اقبال کہتے ہیں کہ برگساں حقیقت کے غائی ہونے سے اس لیے انکار کرتا ہے

کہ اس کے خیال میں مقصد ہمارے وقت کو غیر حقیقی بنا دیتا ہے۔ برگساں کہتا ہے کہ "حقیقت سمجھنے کے لیے تمام دروازے کھلے رکھنے چاہییں"

اقبال آخر میں کہتے ہیں:

"ہمیں اپنے شعوری تجربے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ شعوری زندگی مقصد کے نور سے پُر نور ہے۔ اس لحاظ سے کہ اگرچہ کوئی دور کی منزل نہیں جس کی طرف ہم حرکت کر رہے ہیں، لیکن مقصد اور مدعا کے حصول کے لیے نئے نئے نقشے سامنے آتے رہتے ہیں اور زندگی ان کی کے بل بوتے پر مستقبل کی طرف بڑھتی رہتی ہے"

"دنیا کا مرور، یا کائنات کا زمانے میں گزر یقیناً مقصد سے خالی ہے، اگر مقصد کو ہم پہلے سے پہچانا ہوا انجام یا منزل سمجھیں جس کی طرف کائنات کشاں کشاں جاری ہے۔ اس طرح سوچنے سے کائنات کی تخلیقی کارروائیوں پر پردہ پڑ جاتا ہے۔

وقت کو پہلے سے کھچا ہوا خط تصور نہیں کرنا چاہیے۔ اسے ایسی لکیر سمجھنا چاہیے جو ابھی تک کھچی جا رہی ہے"

خطبہ دوم میں اقبال نے برگساں کے فلسفے پر تنقید کو بہت اہمیت دی ہے اور اسے کائنات کے باری تعالیٰ کے تعلق" تک لے گیا ہے۔ وہ کائنات کے متعلق کہتے ہیں:

"جسے ہم فطرت یا کائنات تصور کرتے ہیں جسے 'غیر ذات' Nonself بھی کہا جاتا ہے، یہ باری تعالیٰ کی زندگی میں ایک گزرتے ہوئے لمحہ کی حیثیت رکھتا ہے .... کائنات محض مادہ نہیں جو خلا میں دھرا ہے۔ کائنات ایک نظام ہے حادثات کا، ایک منظم طریقے پر کام کرنے والا نظام ہے، اور اس کا باری تعالیٰ Ultimate self سے آرگینک Organic متعلق ہے۔ کائنات کا تعلق ذات باری سے ایسا ہے جیسا کہ انسان کی روح کا انسانی ذات سے ہے۔ قرآن کریم کی خوبصورت تشبیہہ میں کائنات، باری تعالیٰ کی عادت ہے۔

دراصل کائنات باری تعالیٰ کی تخلیقی کارروائی ہے۔ کائنات کو اس لیے ہر وقت ایک زندہ، ہر وقت نئی نشو ونما کے قابل سمجھنا چاہیے۔ یہ اضافہ پذیر ہے۔ قرآن کریم میں

فرمایا گیا ہے" اور یقیناً باری تعالیٰ ہی میں ہی انسان کی حد ہے۔" (ص ۵۰، خطبات)

خطبات کے حوالوں کے ساتھ ساتھ ہم اقبال کی شاعری کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ کائنات کے متعلق جو اشعار اس مضمون سے پہلے لکھے گئے ہیں، ان سے ظاہر ہے کہ اقبال غایتِ زندگی کی دریافت میں مصروف تھے۔ وہ اپنی ذات کے حوالے سے کائنات کی شناخت اور اپنی ذات کی قوت کے حصول سے اپنی خودی کی تربیت کی طرف مائل تھے جس کے ذریعے وہ انفس و آفاق کو تسخیر کرتے ہیں۔ اُن کے سامنے نظامِ انسانی کی ایک ارفع تشکیل ہے جس میں انسان اپنے آپ پر قدرت حاصل کرکے اپنی تخلیقی قوت کے ذریعے کائنات کو مسخر کر سکے:

تو کفِ خاک و بے بصر! میں کفِ خاک و خود نگر

کشتِ وجود کے لیے آبِ رواں ہے تو کہ میں؟[۲۳]

کائنات میں ارتقاء کے عمل کو اقبال میکانکی نہیں سمجھتے، اس عملِ آزادی میں برگساں کے ہمنوا ہیں لیکن ارتقاء کی راہوں کو مقصد و مدعا کی شمعوں سے اُجالا کرتے ہیں۔ اقبال یہ سمجھتے ہیں کہ انسان ارتقاء سے، اسی کائنات سے، پیدا ہوا۔ اسی کائنات میں باری تعالیٰ اوپر سے نہیں دیکھ رہے بلکہ مصروفِ کار ہیں۔ یہ کائنات اضافہ پذیر ہے، یہ محض مادے کا ڈھیر نہیں۔ یہ کائنات ابھی نامکمل ہے اور اس میں 'کُن فیکون' کی آوازیں ہر وقت آ رہی ہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ یہ خیال نہ کرو پیرِ مغاں یعنی باری تعالیٰ کا کام ختم ہُوا، ابھی ہزار بادہ ناخوردہ انگوروں کی بیلوں میں مستور ہیں۔ وہ "پیامِ مشرق" میں "حیاتِ جاوید" میں فرماتے ہیں:

گماں مبر کہ بپایاں رسید کارِ مُغاں

ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است[۲۴]

بانگِ درا میں 'انسان اور قدرت' میں انسان کے تعلق کے بارے میں فرمایا ہے: کائنات کہتی ہے کہ انسان کے نُور سے کائنات کی حیات وابستہ ہے۔ انسان حسن کی انجمن

ہے اور کائنات اس کی تصویر:

ہے ترے نُور سے وابستہ مری بود و نبود
باغباں ہے تری ہستی پہ گلزارِ وجود
انجمن حُسن کی ہے تُو، تری تصویر ہُوں میں
عشق کا تُو ہے صحیفہ، تری تفسیر ہُوں میں[۵۳]

کائنات، ارتقاء اور اس میں انسان کے وارد ہونے کے متعلق بھی اقبال کے خیالات ایسے ہیں جن سے مذہب اور سائنس کے ڈانڈے ملتے نظر آتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک حقیقت یہ ہے کہ انسان اسی مٹی سے پیدا ہُوا ہے اور اوپر سے سزا کے طور پر گرایا نہیں گیا۔ پیامِ مشرق میں تسخیرِ کائنات' میں یہ راز اس طرح بیان کیا گیا ہے:

فطرت آشفت کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خودگرے، خودشکنے، خودنگرے پیدا شد[۵۴]

اقبال ذاتِ الٰہیہ اور حقیقتِ دعا کے خطبے میں ہبوطِ آدمؑ کے قصّے کے متعلق فرماتے ہیں:

"اس امر کا کوئی ثبوت نہیں کہ اس سلسلے میں جنت کا اشارہ فوق الحواس بہشت کی طرف ہے جس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ انسان اس میں سے زمین پر گرایا گیا۔"

اقبال کے نزدیک انسان کی حیثیت کائنات میں یا کرۂ ارض پر کسی اجنبی کی نہیں، وہ یہیں تخلیق ہوا ہے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

"واللّٰہ انبتکم من الارض o"

یعنی ہم نے انسان کو زمین سے پیدا کیا۔"

اس لیے جس جنت کا ذکر قصۂ آدمؑ میں آیا ہے، نیک لوگوں کا وہ مسکن نہیں جہاں وہ ہمیشہ رہیں گے۔ اقبال کہتے ہیں جنّت کا قرآن میں علیحدہ ذکر ہے۔ یہ جنّت ایسی جگہ ہے جہاں کسی گناہ کی ترغیب نہ ہو گی، اور نہ کوئی فضول بحث چھڑے گی۔ اس کے علاوہ وہ کبھی اس سے باہر نہ نکالے جائیں گے اور ان میں کوئی تکان یا کوفت نہ ہو گی۔ اقبال قرآن کریم سے ثابت کرتے ہیں کہ جنت کا اشارہ ہبوطِ آدمؑ کے سلسلے میں انسان کی ارتقائی

زندگی کے اس ابتدائی دور کی طرف ہے جب وہ دنیا میں تھا۔ اقبال فرماتے ہیں :

"جنت کا اشارہ انسان کی ارتقائی زندگی کے اس ابتدائی دور کی طرف تھا جس میں انسان کا اپنے ماحول سے ابھی عملاً کوئی رشتہ پیدا نہیں ہوا تھا، اور اسی وجہ سے اس کائنات میں اپنی انسانی ضروریات کی تکلیف اور خلش کا احساس نہ ہوا تھا۔"

اس حالت سے نکل کر جب انسان نے ضروریات کی خلش محسوس کی، وہ انسان کے ذہنی عروج کا نقطۂ اولین تھا یعنی انسانی تہذیب کا آغاز لغزش آدم کا اشارہ ہے اس تغیر کی طرف جو انسانی ارتقاء کے سلسلے میں شعور کی مادہ حالت نے اس سے محسوس کیا۔ 'تسخیر فطرت' کی نظم میں اسی کی طرف اشارہ ہے۔

رومی نے نظریۂ ارتقاء کے اثرات کے تحت جو انہوں نے ارسطو، جاحظ متوفی ۲۵۵ ہجری ابن مسکویہ متوفی ۴۲۲ ہجری اور رسائل اخوان الصفا سے اخذ کیا، بقائے دوام ارتقائے حیات ہی کا مسئلہ ٹھہرایا۔ وہ کہتے ہیں کہ انسان جمادات سے نباتات اور نباتات سے ارتقائی درجے پاکر اور پتہ نہیں اس کے بعد اور کیا بن کر رہے گا :

آمدہ اوّل بہ اقلیم جماد　　　　ور جمادی در نباتی اوفتاد
وز نباتی چون بحیوانی فتاد　　　　نایدش حال نباتی ہیچ یاد
مردم از حیوانی و آدم شدم　　　　پس چہ ترسم تا ز مردن کم شدم

مزید فرماتے ہیں :

حملۂ دیگر بمیرم از بشر　　　　بس برآرم از ملائک بال و پر
باز دیگر از ملک پرّاں شوم　　　　آنچہ اندر وہم ناید آں شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون　　　　گویدم "کانّا الیہ راجعون"

"کیا مذہب ممکن ہے" کے خطبے میں علامہ اقبال نے ارتقاء کا ذکر کیا ہے اور رومی کے مندرجہ بالا اشعار Thadoni کے ترجمہ میں انگریزی میں پیش کیے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ ارتقا کے اس تصور کو یورپ میں خوب ترقی نصیب ہوئی، لیکن ڈاروِن کے فلسفۂ ارتقاء نے کائنات سے ذہن کو باہر نکال دیا اور اسے محض ایک میکانکی سلسلہ قرار دیا۔ زمانۂ حاضرہ

کہ انسان نے اپنی روح سے منہ موڑا اور اس کی حقیقت سے بے بہرہ ہو کر محض مادیت میں پھنس گیا۔ اقبال نے چوتھے خطبے میں ابن مسکویہ کا ذکر کیا ہے جو پہلے مسلمان فلاسفر تھے جنہوں نے زمانۂ حاضرہ کے انسان کے پیدا ہونے کا نظریہ پیش کیا۔ ان کا نظریہ قرآن کریم کے بالکل مطابق تھا۔ رومی نے انسان کی ابدیت کو ایک حیاتیاتی Biological ارتقاء قرار دیا اور سے کوئی مابعد الطبیعیاتی مسئلہ قرار نہ دیا۔" (ص۔ ۱۲۱ خطبات)

مغرب میں فلسفۂ ارتقاء تشویش اور مایوسی کا باعث بنا۔

علامہ اقبال کے خیال میں مذہب ہی ایک ایسی چیز ہے جو زمانۂ حاضرہ کے انسان کو سائنس کی ترقی کے مقابلے میں قائم رکھ سکتا ہے۔ کائنات کو تسخیر کر کے وہ آگے بڑھ سکتا ہے لیکن اس کے لیے روحانی قدروں کو قائم رکھنا ضروری ہے۔ انسان اور کائنات ایک دوسرے کے خلاف نہیں۔ روحانیت کے ذریعے کائنات کو سمجھنے سے ہی انسان کی شخصیت مکمل ہو گی جو اس فانی زندگی کے بعد بھی قائم رہ سکے گی۔ زمانۂ حاضرہ کی کائنات کا فلسفہ محض میکانکی فلسفہ نہیں۔ روحانی تجربات کو محض Mystical اور Neurotic کہہ کر نہ ٹال دینا چاہیے۔ طبیعیات کے علاوہ اگر روحانی تجربہ نظر آئے تو اسے رد کرنا مناسب نہیں۔ اقبال کہتے ہیں:

"جارج فاکس ایک Neurotic ہو تو ہو لیکن اس کی پاکیزگی پیدا کرنے والی طاقت جس کا اثر انگلستان پر ہوا، اس سے کس کو انکار ہو سکتا ہے!"

کائنات کے مختلف فلسفوں اور سائنس کے انکشافات کی روشنی میں زمانۂ حاضرہ میں نظریۂ اضافیت اور کوانٹم نظریے نے ثابت کر دیا ہے کہ مادہ و توانائی میں کوئی بنیادی اختلاف نہیں۔ زمانۂ حاضرہ کی سائنس نے مذہب و سائنس کے بُعد کو ختم کر دیا ہے۔ پہلے مادہ پرست کہا کرتے تھے کہ ایک غیر مادی روحانی ذاتِ باری مادی دنیا کو کیسے پیدا کر سکتی ہے۔ یہ اعتراض اب ختم ہو گیا کیونکہ مادے اور توانائی میں کوئی بنیادی فرق نہیں بلکہ وہ ایک ہی شے کی دو مختلف صورتیں ہیں۔ خطبات میں کائنات کی اس حقیقت کو اس طرح بیان کیا ہے:

"اس طرح ہمیں معلوم ہو گیا کہ قدیم طبیعیات کی مادیت کا سرے سے وجود ہی نہیں۔ نظریۂ

اضافیت نیچر کی واقعیت کو معدوم نہیں کرتا بلکہ مادّہ کے متعلق اس تصوّر کا خاتمہ کرتا ہے کہ مادّہ نیچر میں خود بخود پھیلا پڑا ہے۔ اس تصوّر نے قدیم طبیعیات کو مادّیت کی طرف دھکیلا۔ جدید اضافی طبیعیات میں مادّہ کوئی پائیدار شئے نہیں جس کی خاصیتیں بدلتی جائیں بلکہ یہ ایک باہمی تعلق رکھنے والے واقعات کے نظام کا نام ہے۔ (ص ۳۴۔ خطبات)

اقبال نے مادّے اور توانائی میں کوئی بنیادی فرق نہ پاکر سائنس اور مذہب میں جو بادی النظر میں بُعد ہے، اسے کامیابی سے دور کر دیا۔ اور اس طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ زمانہ حاضرہ کی سائنس اور فلسفے کو قرآن کریم کے ارشادات سے ہم آہنگ کیا۔ یہ ایک اجتہاد ہے جس پر اقبال نے اپنے خطبات میں زور دیا ہے۔ جو نیا زاویہ نگاہ سائنس کے متعلق پیش کیا گیا ہے، اس سے مذہب اور سائنس کی چپقلش ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے علاوہ ان کا یقین ہے کہ اگر اجتہاد سے کام لیا جائے تو زندگی کے تمام شعبوں میں جو ہیں کائنات کے علاوہ انسان کے عمرانی حالات بھی شامل ہیں، نئی تبدیلیاں لائی جاسکتی ہیں جو زمانہ حاضرہ کی علمی اور سیاسی فضا کے مطابق ہوں۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس سلسلے میں وہ ایک منفرد آواز ہیں۔ اور مغربی مصنفوں کا خیال ہے کہ وہ اس قدر ترقی پسند نہ تھے کہ اپنی روایات اسلامی کو زمانہ حاضرہ کے ہر روز کے نئے انکشافات کے سامنے بھول جاتے۔ ان کا کلام اور خطبات اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ اگرچہ وہ پیغمبر نہ تھے، لیکن انہیں عصر حاضر کا پیغمبر ہی سمجھنا چاہیے۔ مولانا گرامی نے درست فرمایا:

پیغمبری کرد و پیغمبر نتواں گفت

اقبال خطبات میں (ص ۱۹۰) فرماتے ہیں کہ آئن سٹائن کا ریاضی پر مبنی نظریہ کائنات فلسفہ ہیوم Hume کی کڑی ہے جس سے کائنات کے تصوّر کو طاقت کے تصوّر سے مبرا کیا تھا۔ یعنی کائنات پرانے میکانکی تصوّر سے آزاد ہے، اس لیے مذہب و سائنس کے تضادات مٹانے کا زمانہ آچکا ہے۔ اقبال کے فلسفۂ کائنات میں مشرق اور مغرب کے فلسفے کا ایسا نچوڑ ہے جس کے متعلق انہوں نے کہا کہ میں نے زمانۂ حاضرہ کے متعلق دو حرف کہے ہیں، مَیں نے سمندروں کو دو ظروف میں بند کر دیا ہے۔ مَیں نے حرف پیچا پیچ اور نیش دار

گئے ہیں۔ یہ ایسے حروف ہیں جو باندازِ فرنگ تہ دار ہیں۔ اس کے علاوہ ایک نالۂ مستانہ تارِ چنگ سے پیش کیا ہے۔ ان میں سے ایک کا اصل "فکر و فلسفہ" ہے اور دوسرے کا ذکر اور روحانیت" سے ہے۔ خدا کرے کہ تو اس فکر اور ذکر کا وارث بن جائے۔ حرفِ پیچا پیچ سے مراد ہے کتاب "تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ"۔ وہ فرماتے ہیں:

من بطبع عصر خود گفتم دو حرف — کردہ ام بحرین را اندر دو ظرف
حرفِ پیچا پیچ و حرفِ نیش دار — تا کنم عقل و دل مرداں شکار
حرفِ تہ دارے باندازِ فرنگ — نالۂ مستانہ از تارِ چنگ
اصلِ ایں از ذکر و اصلِ آں ز فکر — اے تو بادا وارثِ ایں فکر و ذکر
آب جویم از دو بحر اصلِ من است — فصلِ من فصلست و ہم وصلِ من است

حواشی

۱؎ کلیاتِ اُردو صفحہ ۲۹/۳۲۰
۲؎ کلیاتِ اُردو صفحہ ۳۷/۳۲۱
۳؎ کلیاتِ اُردو صفحہ ۴۵/۹۵
۴؎ کلیاتِ اُردو صفحہ ۱۱۶/۱۱۴
۵؎ کلیاتِ اُردو صفحہ ۱۶۷/۱۲۳
۶؎ کلیاتِ اُردو صفحہ ۱۳۱/۴۲۴
۷؎ کلیاتِ فارسی صفحہ ۳۳/۴۳
۸؎ کلیاتِ اُردو صفحہ ۵۰/۴۵۲
۹؎ کلیاتِ اُردو صفحہ ۵۹/۳۵
۱۰؎ کلیاتِ فارسی صفحہ ۵۳/۳۸۵
۱۱؎ کلیاتِ فارسی صفحہ ۵۳/۵۴
۱۲؎ کلیاتِ فارسی صفحہ ۱۳/۱۳
۱۳؎ کلیاتِ فارسی صفحہ ۱۳۱/۱۴۱
۱۴؎ کلیاتِ اُردو صفحہ ۱۵/۴۷۷
۱۵؎ کلیاتِ فارسی صفحہ ۱۴/۱۴
۱۶؎ کلیاتِ اُردو صفحہ ۵۳/۳۸۵
۱۷؎ کلیاتِ فارسی صفحہ ۷/۵۵۳
۱۸؎ کلیاتِ فارسی صفحہ ۱۴۳/۲۱۳
۱۹؎ کلیاتِ اُردو صفحہ ۲۹/۳۲۰

۲۰ کلیاتِ فارسی صفحہ ۱۵۴/۵۴۶

۲۱ کلیاتِ اُردو صفحہ ۱۲۶/۴۱۹

۲۲ کلیاتِ فارسی صفحہ ۱۱۵/۴۰۳

۲۳ کلیاتِ فارسی صفحہ ۴۵/۲۱۵

۲۴ کلیاتِ فارسی صفحہ ۳۷/۲۲۹

۲۵ کلیاتِ فارسی صفحہ ۱۰/۱۰

۲۶ کلیاتِ اُردو صفحہ ۲۱/۹۴

۲۷ کلیاتِ فارسی صفحہ ۱۰۱/۴۴۱

۲۸ کلیاتِ فارسی صفحہ ۱۲۵/۴۹۵

۲۹ کلیاتِ فارسی صفحہ ۱۴۸/۴۱۹

۳۰ کلیاتِ اُردو صفحہ ۱۲۴/۱۲۴

۳۱ کلیاتِ فارسی صفحہ ۱۶/۱۶

۳۲ کلیاتِ فارسی صفحہ ۱۵/۱۵

۳۳ کلیاتِ اُردو صفحہ ۲۸/۳۲۰

۳۴ کلیاتِ فارسی صفحہ ۹۶/۲۲۴

۳۵ کلیاتِ اُردو صفحہ ۵۵/۵۵

۳۶ کلیاتِ فارسی صفحہ ۸۵/۲۵۵

۳۷ کلیاتِ فارسی صفحہ ۲۰۴/۷۹۰

اقبالؒ اور وطنیت

اقبال کی شاعری اور فلسفے میں انسانی معاشرت میں وطنیت کے تصور کے متعلق ایک ایسا نقطۂ نگاہ پیش کیا گیا ہے جو اسلامی ہے اور مغرب کے نیشلزم کے تصور سے مختلف اقبال ایک خط میں ۲۰ر فروری ۱۹۳۳ء میں فرماتے ہیں ــــــ "آپ نے اپنے پہلے خطوط میں وطنیت کے اصول سے ہٹ کر اصول ــــــ کو ترجیح دینے پر مجھے امام العصر کہا ہے جس کے لئے میں شکر گذار ہوں۔ ۱۹۳۳ء ہی میں چار نیشلسٹ اخباروں کے مسلمان مدیروں نے اقبال کے خلاف لکھا تھا کہ کانگرس کی حریت اور آزادی کی تحریک سے بچنے کے لئے وطنیت کا مذہب تلاش کیا گیا ہے۔ لیکن اقبالؒ نے جواب میں کہا کہ وطنیت محض "وطن" سے مشتق لفظ نہیں۔ اسلام کیا ہے اور وطنیت کیا چیز ہے، مغربی تعلیم سے سرشار طلبہ اس حقیقت کو نہیں سمجھ سکتے۔ اقبال کے خیال میں وطنیت کا یہ مفہوم کہ ہندی، عراقی، افغانی المانوی فرانسوی، روسی ہونے کے اعتبار سے ہر شخص کو اپنے وطن ولادت سے تعلق اور نسبت ہے درست مانتے ہیں۔ اقبالؒ اس حقیقت کے قائل اور معترف نہیں کہ وطن ولادت سے نسبت یا محبت انسانی فطرت ہے۔ "ہندی ترانہ" اقبال کی شاعری کے پہلے دور میں لکھا گیا جو نیشلزم کی شاعری کا مظہر ہے یہ لکھتے وقت اقبال کی وطن سے نسبت کے متعلق یہی رائے تھی اور جب مارچ ۱۹۳۸ء میں وفات سے ڈیڑھ ماہ پہلے انہوں نے "قوم و ملت" کے تصور کے متعلق ایک مضمون میں وضاحت کی، تو اس وقت بھی ان کے وطن کے متعلق پہلے جیسے ہی

خیالات تھے۔ اقبال نے کہا کہ انھوں نے ملت کا لفظ قوم کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ ان کے خیال میں اسلام عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطۂ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے یعنی امت کی اساس انسانیت پر ہونی چاہیئے نہ کہ قومیت پر۔ اسلام نے یہ راز فاش کیا ہے کہ دین "نہ قومی نہ نسلی نہ انفرادی بلکہ خالصتاً انسانی ہے۔"

اقبال فرماتے ہیں کہ قدیم زمانے میں "دین" جیسے مصریوں اور یونانیوں اور ہندیوں میں تھا قومی تھا لیکن بعد میں یہ دین "نسلی" ہو گیا جیسے یہودیوں میں۔ عیسائیوں نے مذہب اور سٹیٹ کو علیحدہ کر دیا اور انسانوں کی اجتماعی زندگی کا ضامن صرف سٹیٹ کو قرار دیا۔ ان سب کے برعکس دین اسلام کا تصور نسل و قوم کے تصور سے بالکل مختلف ہے اس کی بنیاد ہی انسانیت پر ہے۔ دینِ اسلام کا تصور عالم بشریت کو متحد اور منظم کرتا ہے۔ اس سلسلے میں رومی کا مشہور مصرع ہے: "ہم دلی از ہم زبانی بہتر است" یعنی ایک دل ہونا محض ہم زبان ہونے سے بہتر ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ علامہ اقبال کے نیشنلزم کے متعلق رویہ تبدیل کرنے کی جو عام روایت پڑ گئی ہے، سراسر غلط فہمی پر مبنی ہے۔ بانگِ درا میں "ترانۂ ہندی" ۱۹۰۵ء سے پہلے لکھا گیا۔ "ہندوستانی بچوں کا گیت" بھی اسی پہلے دور کی پیداوار ہے اسی زمانے میں "نیا شوالہ" بھی لکھا گیا تھا۔ اقبال نے اس وقت ہندوستان سے نسبت کی وجہ سے یہ اشعار لکھے تھے، اس نسبت سے انہیں کبھی انکار نہ تھا ؎

سچ کہہ دوں اے برہمن! گر تو بُرا نہ مانے
تیرے صنم کدوں کے بت ہو گئے پرانے
آ غیریت کے پردے اک بار پھر اٹھا دیں
بچھڑوں کو پھر ملا دیں، نقشِ دوئی مٹا دیں
سُونی پڑی ہوئی ہے مدت سے دل کی بستی
آ اک نیا شوالہ اس دیس میں بنا دیں

۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک کا زمانہ اقبال نے مغربی دنیا میں تعلیم کے سلسلے میں گذارا

وہ ہسپانیہ اور سسلی بھی گئے اور مسلمانوں کی عظمتِ رفتہ کے بارے میں جو کچھ انہوں نے کتابوں میں پڑھا تھا وہ اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا۔ اقبالؔ نے سسلی کی نظم میں دیدۂ خونبار سے آنسو بہائے بالکل اسی طرح جس طرح ابن بدرون نے غرناطہ کی بربادی پر فریاد کی تھی۔ اقبال فرماتے ہیں کہ:

نالہ کش شیراز کا بلبل ہوا بغداد پر
داغ رویا خون کے آنسو جہاں آباد پر
آسماں نے دولتِ غرناطہ جب برباد کی
ابن بدروں کے دلِ ناشاد نے فریاد کی
غم نصیب اقبالؔ کو بخشا گیا ماتم ترا
چن لیا تقدیر نے وہ دل کہ تھا محرم ترا

۱۹۰۸ء کے بعد کی نظموں میں "بلادِ اسلامیہ" کی نظم میں مسلمانوں کی مشہور سلطنتوں کا ذکر کیا۔ اس میں دلی کا ذکر ہے قرطبہ اور قسطنطنیہ کا ذکر ہے ؎

ہے زمینِ قرطبہ بھی دیدۂ مسلم کا نور
ظلمتِ مغرب میں جو روشن تھی مثلِ شمع طور
بجھ کے بزمِ ملتِ بیضا پریشاں کر گئی
اور دیا تہذیبِ حاضر کا فروزاں کر گئی
قبر اس تہذیب کی یہ سرزمینِ پاک ہے
جس سے تاکِ گلشنِ یورپ کی رگ نم ناک ہے

۱۹۰۸ء کے بعد ہی ترانۂ ملی لکھا گیا، اور اسی زمانے میں اقبال کی مشہور نظم وطنیت یعنی وطن بحیثیت ایک سیاسی تصور کے لکھی گئی جس میں وطن کا اسلامی نقطۂ نگاہ بیان کیا گیا۔ اس کا لبِ لباب یہ ہے کہ وطن مغرب کے تازہ خداؤں میں سے ہے جو مذہب سے حقیقت کے روپوش ہونے پر ظاہر ہوئے۔ وطن کا پیرہن مذہب کا کفن ہے۔ مسلمان کے لئے تو اسلام اس کا دیس ہے اور وہ مصطفویؐ ہے۔ ترکِ وطن سنتِ محبوبِ الٰہی ہے۔ اس مغربی تصور کی بدولت مخلوقِ خدا بٹ گئی ہے، اور اس نظریئے کے رواج سے اسلام میں تفرقہ پڑ گیا ہے۔ اس سے

نظم کے چند اشعار ہے

اس دور میں مے اور ہے جام اور ہے جم اور
ساقی نے بنا کی روشِ لطف و ستم اور
مسلم نے بھی تعمیر کیا اپنا حرم اور
تہذیب کے آزر نے ترشوائے صنم اور
ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے
یہ بت کہ تراشیدۂ تہذیبِ نوی ہے
غارت گرِ کاشانۂ دینِ نبوی ہے
بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے
اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے
نظارۂ دیرینہ زمانے کو دکھا دے
اے مصطفوی خاک میں اس بت کو ملا دے!

انیسویں[۱۹] صدی کی سیاسی زندگی نیشنلزم کے رجحان سے مخصوص ہے لیکن اس زمانے میں بھی دیکھا جائے تو نیشنلزم کے رجحان سے مخصوص ہے۔ لیکن اس زمانے بھی دیکھا جائے تو نیشنلزم کے رجحان میں کوئی کمی بیشی نہیں آئی۔ قومیت کی تعریف کوئی آسان کام نہیں کیونکہ ایسے عناصر کی نشاندہی کرنا جن سے قوم بنتی ہے، یا بگڑتی ہے، بہت ہی مشکل کام ہے۔ کیا قومیت نسلی امتیاز پر قائم ہوتی ہے؛ جیسا کہ یہودی قوم نے ثابت کیا ہے۔ اس سلسلے میں امریکہ کے نیشنلزم نے ثابت کر دیا ہے کہ کسی ملک میں کئی نسلیں ہو سکتی ہیں، یعنی نسلی امتیاز نیشنلزم یا قومیت کے سلسلے میں کوئی معنی نہیں رکھتا۔ پھر بغور دیکھیں تو یورپ کی قومیں بھی کسی نسلی پاکیزگی کا دعویٰ نہیں کر سکتیں، یعنی طے یہ ہوا ہے کہ نسل کوئی ایسی چیز نہیں جو قومیت کے تصور میں جزو لاینفک ہو۔

عام طور پر زبان کو کسی قوم کی نشانی سمجھا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ چونکہ ایک زبان

بولنے والے ایک قوم ہیں۔ انہیں علیحدگی نصیب ہونی چاہیئے اور انہیں ایک علیحدہ قوم تصور کرنا چاہیئے۔ اس کے متعلق راسکی نے کہا ہے: "اور تو اور زبان بھی ایک عنصر نہیں جس سے قوم کی یقینی نشاندہی ہو سکے۔ اس سلسلے میں عام طور پر سوئٹزرلینڈ میں تین زبانوں کے باوجود ایک قومیت کہلانا پیش کیا جاتا ہے۔ اس لئے ظاہر ہوا کہ زبان سے بھی قوم نہیں بنتی دوسری طرف قومیت کا یہ تصور رینان نے اپنے قومیت پر شہرہ آفاق مضمون میں بیان کیا ہے۔ رینان کہتا ہے کہ قومیت کا تصور ایک روحانی حیثیت یا ثقافت پر مبنی ہوتا ہے جو کسی اضافی گروہ میں ایک روحانی پس منظر ایک یگانگت ایک روحانی وحدت میں ظاہر ہوتا ہے۔ ایسے گروہ کی تاریخ اس کی فتوحات اور تاریخی کارنامے اس کا حافظہ اور تاریخ بن جاتے ہیں جو انہیں دنیا کے دوسرے گروہوں سے ممیز کرتے ہیں۔ ایسے گروہ کا اپنا ادب ہوتا ہے، اپنا آرٹ ہوتا ہے جو دوسری قوموں کے فنونِ لطیفہ سے مختلف ہوتا ہے۔ صرف انگلینڈ ہی ایک شیکسپیر پیدا کر سکتا ہے اور صرف جرمنی اور فرانس ہی ایک والٹیئر Voltaire اور کانٹ کو جنم دے سکتے ہیں۔

وطنیت کا نظریہ علیحدگی پسند ہے یہ زمانۂ حاضرہ کی اختراع ہے۔ زمانۂ حاضرہ کے دو سانحاتِ جنگ ہی کے مرہونِ منت ہیں۔ اقبالؔ نے اس نظریۂ قومیت کے اثرات کو دیکھ کر کہا ہے کہ عسکری قومیت زمانۂ حاضرہ کی پیداوار ہے، اور عسکری قومیت جنگ و جدل میں بدل جاتی ہے یہ نظریئے قطعِ اخوت کے باعث ہیں اور انسانیت کے خلاف ہیں۔ اقبالؔ نے رموزِ بے خودی میں اپنا ہی پیغام دہرایا ہے۔ وہ رموزِ بے خودی میں یہ حقیقت بیان کرتے ہیں کہ مغربیوں نے وطن کی بنیادوں پر اپنی ملت کی تعمیر کر کے بنی نوعِ انسان کی اخوت پر حملہ کیا ہے۔ اقبالؔ ظاہر کرتے ہیں کہ وطن اساسِ ملت نہیں جب سے وطن کو شمعِ محفل بنایا گیا ہے، نوعِ انسان کو قبیلوں میں بانٹ دیا ہے ؎

آں چناں قطعِ اخوت کردہ اند
بر وطن تعمیرِ ملت کردہ اند
تا وطن را شمعِ محفل ساختند
نوعِ انساں را قبائل ساختند

اس فلسفے سے "آدمی آدمی سے بیگانہ ہوا۔ انسانیت ایک افسانہ بن کر رہ گئی۔ آدمیت ختم ہو کر رہ گئی جب سے سیاست نے مذہب کی مسند پر قبضہ کیا۔ مغرب میں دینِ مسیحائی ختم ہوا۔ عیسیٰ کی قوم نے کلیسا کو پامال کیا، دہریت نے جامۂ مذہب کو پارہ پارہ کر دیا تو فلورنس کے رہنے والے "پرنس" کے مصنف میکاولی نے مغرب میں ریاست کو مذہب پر ترجیح دے کر مذہب کو ریاست سے نکال دیا۔ اقبال، میکاولی کے متعلق کہتے ہیں کہ اس نے ریاست کو مذہب پر ترجیح دے کر مذموم کو محمود بنا دیا ہے

مملکت را دینِ او معبود ساخت
فکرِ او مذموم را محمود ساخت

یہ ایک حقیقت ہے، کہ فرانس اور امریکہ نے قطعِ اخوت کے فلسفے کو ہوا دی۔ نپولین نے اپنے ملک کو حب الوطنی کا جذبہ عطا کیا، لیکن اس کی وجہ سے اس کے دشمن ملکوں میں مخالفت کے رنگ میں، قومیت کا جذبہ ابھر آیا۔ ان سیاسی لیڈروں کے علاوہ مغرب کے دانشوروں نے بھی اسی قومیت کے فلسفے کو اپنایا۔ ان میں "ہیگل" اور "مزینی" مشہور ہیں۔ ہیگل اور مزینی کے خیال میں وطنیت ہی ایک ایسی چیز ہے جو انسانی حکومت کی بنیاد ہو سکتی ہے۔ اقبال کا نظریہ جو اسلام کی تعلیمات پر مبنی ہے، بالکل مختلف ہے۔ اسلامی نقطۂ نگاہ سے محض وطنیت کا جذبہ قطعِ اخوتِ انسانی کا باعث ہوتا ہے، اور ملتِ اسلامیہ کے ذریعے اس وطنیت کے جذبے کی عصبیت اور شدت کو کم کیا جا سکتا ہے۔ اقبال کے خیال میں وطنیت کا نظریہ سیاسی طور پر بنی نوعِ انسان میں عداوت پیدا کرتا ہے۔ اس کے بجائے قومیت کی حقیقی بنیاد، یعنی قوم یا ملت کی اصلی اساس توحید اور عقیدۂ اخوتِ انسانی ہے۔ اس لئے "وطنیت" کی نظم میں انہوں نے کہا ہے کہ مسلمان کا بازو توحید کی قوت سے قوی ہوتا ہے، مسلمان کا دیس اسلام ہے۔ وطنیت کا بول بالا ہونے سے سیاست صداقت سے خالی ہو جاتی ہے اور کمزور قوموں کا گھر تباہ ہو جاتا ہے

اقوامِ جہاں میں ہے رقابت تو اسی سے
تسخیر ہے مقصودِ تجارت تو اسی سے

خالی ہے صداقت سے سیاست تو اسی سے
کمزور کا گھر ہوتا ہے غارت تو اسی سے

اقبال نے اسرارِ خودی میں اس راز کو اس طرح بیان کیا ہے کہ ہم مسلمان قیدِ وطن سے بیگانے ہیں۔ ہم نگاہ کی طرح دو آنکھوں کے نور ہیں اور ایک ہیں۔ ہم حجاز سے ہیں، چین سے ہیں ایران سے ہیں، لیکن ہم سب ایک صبحِ خنداں کی شبنم ہیں۔ ہم تمام لوگ چاہے کسی نسل کے ہوں کسی قوم کے ہوں، ساقیٔ بطحیٰ کی چشمِ مست سے مخمور ہیں اور اس جہان میں مے و مینا کی طرح ایک جان ہیں ؎

ما کہ از قیدِ وطن بیگانہ ایم — چوں نگہ نورِ دو چشیم و یکیم!
از حجاز و چین و ایرانیم ما — شبنمِ یک صبحِ خندانیم ما!
مستِ چشمِ ساقیٔ بطحیستیم — در جہاں مثلِ مے و میناستیم

ہمارے نبی کریمؐ نے امتیازاتِ نسب سے ہمیں پاک کر دیا۔ اسرارِ خودی میں اقبال فرماتے ہیں ؎

امتیازاتِ نسب را پاک سوخت
آتشِ او ایں خس و خاشاک سوخت

وطنیت کی اصلی اساس توحید ہے اور عقیدۂ اخوتِ انسانی ہے۔ اس نظام کو رسالت و نبوت سے استحکام ہوتا ہے۔ نسل، زبان اور محض جغرافیائی حدود وطنیت کی تعمیری اساس نہیں بن سکتے۔

اخوتِ انسانی کے عقیدے کے متعلق اقبال نے خطبات میں ”اسلامی ثقافت کی روح“ کے خطبے میں کہا ہے کہ یہ عقیدہ تعلیماتِ قرآنی کا سنگِ بنیاد ہے۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے:
”اور ہم نے تمہیں نفسِ واحدہ سے پیدا کیا۔“ اقبال کے نزدیک عقیدۂ اخوتِ انسانی اسلامی کلچر کی روح ہے۔ وہ اس سلسلے میں مغربی مصنف فلنٹ (Flint) کا حوالہ دیتے ہیں۔

فلنٹ کہتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ جو بات کسی عیسائی یا دولتِ روما کے کسی مصنف کے حق میں بالخصوص کہی جا سکتی ہے، یہ ہے کہ اس کے ذہن میں وحدتِ انسانی کا

ایک مجرد تصور موجود تھا مگر پھر رولی عہد سے کر اب تک بھی تو صورت حالات کچھ ایسی ہے کہ یہ تصور یورپ کے دماغ میں جاگزیں نہیں ہو سکا۔ برعکس اس کے وطنی قومیت کے نشو و نما سے جس کا سارا زور نام نہاد قومی خصائص پر ہے۔ وسیع انسانیت کا جو عنصر مغربی ادب اور فن میں کام کر رہا تھا، برابر دب رہا ہے، لیکن اس سے کسی قدر مختلف ہے۔ عالم اسلام کی تاریخ ــــ میں وحدتِ انسانی کا خیال نہ تو محض کوئی فلسفیانہ تصور تھا نہ شاعرانہ خواب بلکہ روزمرہ زندگی کا ایک زندہ اور قائم عنصر تھا جو چپکے چپکے، غیر محسوس طریقے پر اپنا کام کرتا رہا۔ یورپ میں وسیع انسانیت کے عنصر کا دبے دبے رہنا اُن کی جارحانہ وطن پرستی، وطنیت اور نسلیت کے باعث ہو۔ مغرب نے وحدتِ انسانی کے خواب بھی دیکھے، مثلاً مرحوم انجمن اقوام" League of Nations

جس کو اقبال نے "کفن دزدے چند" کے نام سے یاد کیا ہے اور جمعیت اقوام کے متعلق کہا کہ یہ داشتہ پیرک افرنگ ہے اور بے چاری کئی روز سے دم توڑ رہی ہے ؎

بے چاری کئی روز سے دم توڑ رہی ہے
ڈر ہے خبر بد نہ مرے منہ سے نکل جائے
تقدیر تو مبرم نظر آتی ہے ولیکن
پیرانِ کلیسا کی دعا یہ ہے کہ ٹل جائے
ممکن ہے کہ یہ داشتۂ پیرکِ افرنگ
ابلیس کے تعویذ سے کچھ روز سنبھل جائے

اقبال کے نزدیک وطن کی تقدیس و برتری کا تصور، جو فکر مغرب نے پیش کیا، انیسویں صدی سے ہلاکت و تباہی کا سبب بن رہا ہے۔ وطن کی یہ "جارحانہ" محبت بنی نوع انسان سے دشمنی و پیکار کا سبق دیتی ہے اس سے انسانیت کو خدشہ ہے اس لئے زمانۂ حاضرہ میں انٹرنیشنلزم کے ادارے ظہور میں آرہے ہیں اور آزاد دنیا Free world کا تصور انسانی ذہن میں ابھر آیا ہے جس سے ظاہر ہے کہ پرانے تصور وطن میں تبدیلی ہو رہی ہے۔ اقبال کے نزدیک اپنے ملک کی محبت لازم ہے اس لیے اقبال کے نظام میں وطن اور حُب الوطنی کو اہم جگہ ملی ہے۔ قرآن کریم میں وطن کے تصور میں" ارض یا زمین کی سخت ضرورت ہے۔ لیکن

اقبالؔ اس ارض کے وطنی عقیدے کو بالا و برتر نہیں سمجھتے۔ یہ وہ سر زمین ہے جس میں عقیدے کے لوگ رہنا چاہتے ہیں، جس سے ایمان اسلامی مستحکم ہوتا ہے۔ وطن اور عقیدہ لازم و ملزوم ہیں اور ان کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرنا خطرناک ہے۔ جس تصورِ وطن سے اقبالؔ کو نفرت ہے وہ مغربی تصورِ وطن ہے۔

گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشادِ نبوتؐ میں وطن اور ہی کچھ ہے!

ارشادِ نبوتؐ کے مطابق ایک سر زمین میں کئی نسلیں ہوں، کئی زبانیں بولی جائیں، صرف عقیدے ہی سے صحیح وطن بن سکتا ہے۔ کئی نسلوں یا مختلف زبانیں بولنے والوں کا خطۂ ارض پر رہنے سے جو اختلاط پیدا ہوتا ہے، وہ زبان و نسل کے بغیر محض عقیدے ہی سے مستحکم ہوتا ہے۔ جہاں یہ عقیدہ حکمران نہ ہوا، وہ ملک محض اپنی قومیت کے جوش میں، ایک دوسرے سے کشمکش میں تباہ ہو جائیں گے۔ یہ ایک ہی ملک میں بٹ کر تباہ ہو جائیں گے۔

اسلام کے زیرِ اثر جو تہذیب نمودار ہوئی، اس کا غور سے مطالعہ کریں تو جو لوگ عرب مشہور تھے، وہ دراصل مختلف نسلوں یا خطّوں کے مسلمان تھے۔ یعنی جو لوگ عرب تہذیب کے علمبردار مشہور ہوئے، ان میں سوائے چند کے باقی لوگ غیر عرب تھے۔ لیکن عرب تہذیب اسلامی تہذیب تھی، ایک عقیدے کی تہذیب تھی۔ ابن سینا ایرانی تھے، صلاح الدین ایوبی کرد تھے۔ لیکن یہ سب دوسرے آریائی اسلامی فلاسفر عرب تہذیب کا حصہ سمجھے جاتے تھے، انہیں عقیدۂ اسلام کی تہذیب کا علمبردار کہا جاتا ہے۔ کبھی بھی ایران یا بابل کی تہذیب کا نشان نہیں سمجھا جاتا۔ یہ بات بھی ظاہر ہے کہ وطن اور عقیدے سے وابستہ ہونے کے باعث وطنیت کا تصور کوئی رجعت پسند رجحان نہیں۔ بعض نقّادوں نے اقبالؔ کے خلاف یہ اعتراض کیا ہے کہ توحید کی بنیادوں پر یہ عقیدے کی حکمرانی کا اصول زمانہ حاضرہ کے سائنسی دور میں ایک قسم کی رجعت پسندی کا پتہ دیتا ہے، اور زمانہ حاضرہ کے سائنسی مطالبات کے خلاف ہے۔

اقبالؔ نے خطبات میں کہا ہے کہ سائنسی مطالبات کا اسلامی دنیا میں پورا ہونا مشکل

نظر نہیں آتا کیونکہ زمانہ حاضرہ کی سائنس اور مذہب ایک دوسرے کے نزدیک آ رہے ہیں۔ وہ خطبات میں فرماتے ہیں کہ انہوں نے اسلامی روایاتِ فکر کو زمانہ حاضرہ کی سائنسی ترقی کا لحاظ رکھتے ہوئے، الٰہیات اسلامیہ کی تشکیل جدید سے ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے۔ قدیم طبیعیات نے خود ہی اپنی بنیادوں پر تنقید کرنا شروع کر دی ہے۔ لہٰذا جس قسم کی مادیت ابتداء اس کے لئے ناگزیر تھی، بڑی تیزی سے ناپید ہو رہی ہے۔ اور وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہو جو سر دست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہیں

اقبال کے خیال میں ایک نئے نیشنلزم کی بنیاد ڈالنی چاہیئے جس کی بنیاد روحانی عقیدوں پر مبنی ہو۔ یہ ایک قسم کا احیاء ہو گا پرانی عیسوی اور عرب تہذیب کا جس کے نقشے کو اب تک امامت اور خلافت کے قیام نے اسلامی دلوں میں منقش کر دیا ہے۔ حکومت کے لئے سرزمین لازمی ہے۔ یہ وطن کا مقامی درجہ ہے جس میں مقامی جغرافیہ مرکزی کردار ادا کرتا ہے۔ لیکن اسے عقیدوں کا بھی مرکز روحانی بننا چاہیئے تاکہ دوسرے ممالک جن میں عقیدے کی حکمرانی ہے۔ آپس میں محبت محسوس کریں اور وہ اپنے عقیدے والے دوسرے وطن کو اپنا وطن سمجھیں۔ یہ بالکل ایسے ہی ہے کہ ہم پاکستانی، اسلامی ممالک کو اپنا دوسرا وطن سمجھتے ہیں، ہم میں رنگ و بو کی تمیز حرام ہے کہ ہم سب ایک ہی نوبہار کے پروردہ ہیں۔ اقبال کہتے ہیں ؎

تمیز رنگ و بو بر ما حرام است
کہ ما پروردۂ یک نوبہاریم!

۷۔ اقبال کی پولٹیکل فلاسفی "رموز بیخودی" میں بیان کی گئی ہے۔ ان کے نزدیک مذہب و ریاست کا تعلق ایسا ہے جیسے روح کا بدن سے۔ ان کے نزدیک رسالت محمدیہ کا مقصود مساوات و اخوتِ بنی نوع آدم ہے اس کی بنیاد توحید و رسالت پر ہے اس لئے اس کی کوئی نہایت مکانی نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مسلمان کا جوہر کسی مقام سے وابستہ نہیں، ہندی و چینی، رومی و شامی ہمارے بدن کی مٹی ہیں۔ ہمارا دل ہند و روم و شام سے نہیں، اس کا اصل وطن سوائے اسلام کے اور کوئی ملک نہیں ؎

جوہرِ ما با مقامے بستہ نیست — بادۂ تندش بجامے بستہ نیست

ہندی و چینی سفالِ جامِ ماست — رومی و شامی گِلِ اندامِ ماست

قلبِ ما از ہند و روم و شام نیست — مرز و بوم او بجز اسلام نیست!

جیسے ملّتِ محمدیہ کی نہایت مکانی نہیں، اسی طرح اس کی نہایت زمانی بھی نہیں۔ باری تعالیٰ نے اس ملّتِ شریفہ کے دوام کا وعدہ کیا ہے، امّتِ مسلمہ خدا کی آیات میں سے ہے۔ اقبال پوچھتے ہیں کہ "خدا کی بارگاہ سے امّتِ مسلمہ" کا نام رکھوانے کے بعد کیا یہ گنجائش باقی ہے کہ آپ کی ہیئت اجتماعی کا کوئی حصّہ کسی عربی، ایرانی، افغانی، انگریزی، مصری یا ہندی قومیت میں جذب ہوجائے۔ اس ملّت کا نظم قرآن کا آئین ہے۔ وہ رموزِ بے خودی میں فرماتے ہیں اگر تو مسلمان کے طور پر جینا چاہتا ہے تو سوائے قرآن کے زندہ نہیں رہ سکتا ۔

گر تو می خواہی مسلماں زیستن
نیست ممکن جز بقرآں زیستن!

اس ملّت کے لئے ایک مرکز کی ضرورت ہے یہ مرکز ہے بیت الحرام۔ اس دنیا میں تمام امتوں کی جان جمعیت میں پوشیدہ ہے اور ہمارا سوز و ساز، ہمارا راز دار ہمارا راز بیت الحرام ہے ۔

رازدار و رازِ ما بیت الحرام
سوزِ ما ہم سازِ ما بیت الحرام

اس ملّت کا نصب العین نشرِ توحید ہے۔ فکرِ انسان جو بت پرست اور بت گر ہے اس نے نئی طرح آزادی اختیار کی ہے رنگ، ملک اور نسب کے بت تراشے ہیں، اسی بت کے سامنے آدمیت گوسفند کی طرح حلال کی گئی ہے۔ یہ بت خون کے بہنے سے جوش میں آتا ہے ۔

فکرِ انساں بت پرستے، بت گرے
ہر زماں در جستجوئے پیکرے!
باز طرحِ آزری انداخت است
تازہ تر پروردگارے ساخت است
کاید از خوں ریختن اندر طرب
نام او رنگ است و ہم ملک و نسب

رموزِ بیخودی میں جو اقبالؔ کے سیاسی فلسفہ کا نچوڑ ہے۔ سورۂ اخلاص کی تفسیر میں رنگ وخون ورنسب کے خلاف احتجاج ہے۔ اقبالؔ کہتے ہیں ملّت کا جز ونسب نہیں ہو سکتا اگر ہو گا تو ملّتِ اسلامی میں رخنہ پیدا ہو گا۔ ہمارا تعلق محبوب حجازیؐ سے ہے۔ اور اسی محبت کے رشتے میں ہم منسلک ہیں۔ ہمارا روم وعرب سے کوئی پیوند نہیں ؎

نیست از روم و عرب پیوندِ ما
نیست پابندِ نسب پیوندِ ما!
دل بہ محبوبِ حجازی بستہ ایم
زیں جہت با یک دگر پیوستہ ایم

اقبالؔ نے یہ حقیقت واضح کی ہے کہ اسلام نے روحانی اور مادی یا دینی یا دنیوی دو الگ الگ عالم قائم نہیں کیے۔ ریاست اور مذہب ایک نظام میں منسلک ہیں اور یہی اسلامی ملّت کی بنیاد ہے۔ اسلام کا ظہور بطور ایک اجتماع مدنی کے ہوا اور قرآن مجید کی بدولت اسے صاف وسادہ قانونی اصول مل گئے جن میں انسانیت کے لئے زبردست امکانات ہیں۔ تہذیب حاضرہ کی بنیاد وطنی افادیت پر رکھی گئی ہے، اور یہ دورِ وحشت اور بربریت ہی کی ایک شکل تصور ہونی چاہیئے۔ اس کا علاج صرف یہ ہے کہ دنیا میں اخلاقی حکومتوں کا احیا کیا جائے اور مادی وحیوانی بنیادوں پر قائم شدہ قومیت کے تصور کو تبدیل کیا جائے۔ اب مغربی فلاسفر بھی عالمگیر مذہب اور اخلاقی بادشاہت کا ذکر کر رہے ہیں۔ عالم مغرب نزع کی حالت میں ہے ایٹم بم نے اس وقت انسانیت کو موت کے نزدیک لا کھڑا کیا ہے۔

اقبالؔ کہتے ہیں، کہ کانٹ کے ذہن نے یہ خطرہ بھانپ لیا تھا لیکن اس سے کسی نے استفادہ نہیں کیا۔

۸۔ اقبالؔ کے خیال میں خلافتِ راشدہ کا نظام انسانیت سے بھرپور تھا۔ ان کے خیال میں جمہوریت، آمریت اور مادے کی پرستش نے تہذیب وتمدن کو خطرے میں ڈال دیا ہے۔ انسانیت کے عقیدے کی بنیادوں پر ہی بین الاقوامی نظام قائم ہو سکتا ہے۔ اقبالؔ نے چونکہ اپنی پولٹیکل فلاسفی کی بنیادیں نظامِ اسلامی پر استوار کی ہیں، انہیں ٹیگور کے مقابلے

میں صرف اسلامی شاعر کہا گیا۔" اسرارِ خودی" کی تنقید میں مسٹر ڈکنسن نے اقبال کے خلاف یہی اعتراض کیا تھا۔ اور اقبال نے اس اعتراض کے خلاف ایک خط ڈاکٹر نکلسن کو لکھا تھا جس میں اپنے اسلامی فلسفے کے عالمگیر ہونے کے دلائل دیئے تھے۔ انہوں نے فرمایا:

"انسانیت کا نصب العین شعر اور فلسفے میں عالمگیر حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ لیکن اگر اسے مؤثر نصب العین بنانا اور عملی زندگی میں بروئے کار لانا چاہیں، تو آپ شاعروں اور فلسفیوں کو مخاطب اولیں ٹھہرائیں گے اور ایک ایسی مخصوص سوسائٹی تک اپنا دائرۂ مخاطبت محدود کر دیں گے جو ایک مستقل عقیدہ اور معین راہ رکھتی ہو لیکن اپنے عملی نمونے اور ترغیب و تبلیغ سے ہمیشہ اپنا دائرہ وسیع کرتی جائے۔ میرے نزدیک اس قسم کی سوسائٹی اسلام ہے۔"

انہوں نے اسی خط میں لکھا "قومیت کا عقیدہ جس کی بنیاد نسل اور جغرافیائی حدود پر ہے۔ اسلام میں پھیل رہا ہے اور مسلمان عالمگیر اخوت کے نصب العین کو نظر انداز کر کے اس قومیت کے عقیدے کے فریب میں مبتلا ہیں۔ نسل اور حدود ملک کی بنیاد پر قبائل اور اقوام کی تنظیم حیات اجتماعی کی ترقی اور تربیت کا ایک وقتی اور عارضی پہلو ہے۔ اسے انسانی قوتِ عمل کی تنظیم عمل کا منظر سمجھنا بالکل غلط طریقۂ کار ہے۔ اسلام کی تعلیمات کی روح کسی خاص گروہ کے متعلق مخصوص نہیں، اسلام تو کائنات میں انسانیت کے اتحادِ عمومی کو پیش نظر رکھتا ہے اور تمام جزوی اختلافات سے قطع نظر کر لیتا ہے۔"

اُن کے خیال میں "رموزِ بے خودی" کا مقصد اسلام کی وکالت نہ تھا بلکہ ایک جدید معاشرتی نظام تلاش کرنے کی طلب اور جستجو ہے۔ اسلام ہی رنگ و نسل کے امتیاز کو مٹا کر انسان میں بے نفسی اور دینی نعمتوں کا اثبات دے سکتا ہے جس سے یورپ محروم ہے۔ اس لیے اقبال کے خیال میں تمام دنیا اسلامی نظام ہی کی طرف آخر کار متوجہ ہو گی ـــ ملت کے فلسفے کو رموزِ بے خودی میں اجاگر کرتے ہوئے انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو ختم کیا اور ہم نے قوموں کو ختم کیا ؎

رونق از ما محفلِ ایام را
او رُسل را ختم و ما اقوام را

ملّت کو وطن سے وابستہ کرنا اسلامی اصولوں کے خلاف ہے۔ یہ تو آب و گل کی پرستش ہے ہم سب اللہ کے حکم سے ایک ملّت ہیں، اور اہل عالم کے لیے رحمت کا پیام ہیں ؂

اصل ملّت در وطن دیدن کہ چہ
باد و آب و گل پرستیدن کہ چہ
ملّت ما را اساس دیگر است
ایں اساس اندر دل ما مضمر است
ما ز حکم نسبت اُو ملّتیم !!
اہل عالم را پیام رحمتیم

دیو بند کے حسین مدنی نے جو "ہندوستان" کے نیشنلزم کے مداح تھے، جب یہ کہا کہ ملّت وطن سے قائم ہے تو اقبال نے چند اشعار میں جواب دیا کہ وہ کس قدر محمد عربی سے بے خبر ہیں ؂

عجم ہنوز نداند رموز دیں ورنہ
ز دیو بند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
سرود بر سر منبر کہ ملّت از وطن است
چہ بے خبر ز مقام محمدؐ عربی است
بمصطفےٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر باُو نرسیدی تمام بولہبی است

۹۔ آخر میں یہ کہہ دینا کافی ہوگا کہ اقبال کہتے ہیں "قرآن کریم میں مسلمانوں کے لئے اُمت کے لفظ کے سوا اور کوئی لفظ نہیں آیا۔ قوم تو باشندوں کا مجموعہ ہے جس میں نسل و رنگ و قبیلہ اور زبان و وطن کا فرق ہو سکتا ہے، لیکن اُمت نام ہے سب جماعتوں کے تراشنے کے بعد ایک نئے مشترکہ گردہ کا۔

"گویا ملّت یا امّت جاذب ہے اقوام کی خود ان میں جذب نہیں ہو سکتی۔"

عقیدے کی حکومت جس میں سیاست اور مذہب کا ساتھ ہو، اقبال کا تصور ریاست ہے۔ "دین و سیاست کی نظم میں اس عقیدے کا اعلیٰ اظہار ہے انسانیت کی حفاظت

اسی میں ہے کہ مذہب وسیاست میں جدائی نہ ہو کیونکہ ملّت دین سے زندہ ہے ؎

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی
سماتی کہاں اس فقیری میں میری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا
چلی کچھ نہ پیر کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی
ہوس کی امیری ہوس کی وزیری
یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا!
بشیری ہے آئینہ دار نذیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری!

اسی مضمون پر کہ سیاست کو چھوڑ کر حصارِ دین میں داخل ہو، بانگِ درا میں "دنیائے اسلام" کے نام سے ایک دلکش و پُرسوز نظم ہے، اور اسی نظم میں یہ راز بھی ظاہر کیا گیا ہے کہ اگر نسلِ مسلم کے مذہب پر مقدم ہو گی تو اسلام کا شیرازہ بکھر جائے گا۔ چند اشعار ملاحظہ ہوں ؎

ربط و ضبطِ ملّتِ بیضا ہے مشرق کی نجات
ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر
پھر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں ہو
ملک و دولت ہے فقط حفظِ حرم کا اک ثمر
ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر
جو کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائے گا
تُرکِ خرگاہی ہو یا اعرابیِ والا گہر
نسل اگر مُسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی
اُڑ گیا دنیا سے تو مانندِ خاکِ رہگذر

بانگ درا میں رموزِ بےخودی سے کئی سال پہلے اقبالؔ نے فرمایا تھا کہ اخوت کی جہانگیری اور انسانیت پر ملت کی بنیادیں اٹھانا عین اسلامی شعار ہے ؎

یہی مقصودِ فطرت ہے، یہی رمزِ مسلمانی
اخوت کی جہانگیری، محبت کی فراوانی
بتانِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا
نہ تورانی رہے باقی، نہ ایرانی، نہ افغانی

یہ تصورِ وطنیت ہمیں آفاقیت کی طرف لے جاتا ہے۔ جو نظامِ حیات ہمیں قرآن نے دیا ہے وہ کائناتی اور آفاقی ہے کیونکہ وہ ملک و ملت، قوم، وطن اور رنگ و نسل کی حد بندیوں سے آزاد ہے۔ یہ ہمہ گیر ہے، یہ ساری انسانیت کا احاطہ کیے ہوئے ہے اسلام نے انسانیت کے رتبے کو بلند کر کے انسان انسان میں کوئی فرق نہیں رکھا۔ امام الانبیا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے بین الاقوامی اخوت کی جانب اشارہ کیا ہے:

"میں کالے اور گورے اور سرخ و سفید سب کی طرف نبی بنا کر بھیجا گیا ہوں۔"

یہ احترامِ آدمیت کے اصول پر زندگی کو اسلامی نظام میں مربوط کرنے کی طرف تلقین ہے رسولِ اکرمؐ کا خطبہ حجۃ الوداع بھی اس آدمیت کی عظمت کو بیان کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "انسانو، ہم نے تم سب کو ایک ہی مرد اور عورت سے پیدا کیا ہے، اور تمہیں جماعتوں اور قبیلوں میں بانٹ دیا، تاکہ تم پہچانے جا سکو۔ تم میں زیادہ عزت اور بزرگی والا خدا کے نزدیک وہی ہے جو خدا سے زیادہ ڈرنے والا ہے۔ نہ کسی عربی کو عجمی پر کوئی فضیلت حاصل ہے، اور نہ کسی عجمی کو عربی پر۔ نہ کالا گورے پر افضل ہے اور نہ گورا، کالے پر۔ ہاں، بزرگی اور فضیلت کا اگر کوئی معیار ہے تو صرف تقویٰ ہی ہے۔"

یہ ہے عالمگیر اخوت اور ایک بین الاقوامی وحدت کی بنیاد جس کے سہارے دنیا میں صلح و آشتی کا آخرکار دور دورہ ہوگا۔

زمانۂ حاضرہ میں سیاسیات کے فلسفے میں جو تخیل برروئے کار آ رہا ہے وہ اسی اسلامی تصور کے تحت روز بروز آگے بڑھ رہا ہے۔ خطبہ حجۃ الوداع انسانیت کی عظمت کا

جاری ہوا تھا۔ عرفات کے میدان سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبے سے صدیوں تک کے لیے انسانیت کا وقار بحال ہوا۔ یہ خطبہ حقوقِ انسانی کے تحفظ کا علمبردار ہے۔ اقوامِ متحدہ کا منشور اسی جذبۂ انسانیت کے زیرِ اثر ظہور پذیر ہوا۔ اقوامِ متحدہ کا منشور خطبۂ مبارک کا حصہ معلوم ہوتا ہے۔ اس کا ایک اقتباس ملاحظہ ہو:

نسل، جنس، زبان اور مذہب کی تفریق کے بغیر اضافی حقوق اور آزادی کی حوصلہ افزائی کرنا اور اسے فروغ دینا۔ رواداری سے کام لینا اور آپس میں امن سے زندگی بسر کرنا انسانی عظمت و وقار اور مردوں عورتوں کے مساوی حقوق کی حفاظت کرنا۔ دنیا والوں کو جنگ کی مصیبت سے بچانا:

اقبالؒ سمجھتے تھے کہ اسلام کا یہ پیغام تمام دنیا میں پھیل چکا ہے۔ اقوامِ متحدہ کا تجربہ بھی آفاقی حاکمیت کے نظریے کی طرف کشاں کشاں جا رہا ہے۔ لیکن انہیں اقبال کے نظریے کے مطابق انسانیت کی مشکلات کو حل کرنے سے پہلے یہ سمجھنا چاہیئے کہ اصلی حاکم سب کا اللہ ہے جس نے انسان کو ایک ہی مرد اور عورت سے پیدا کیا، اور انسان کو انسان کے برابر بنایا۔ اسلام نے انسانیت کے اصولوں پر جب کہ تمام دنیا میں غلامی کی لعنت سوار تھی، ایک ایسی سوسائٹی بنا دی جس میں آقا و غلام ایک ہو گئے جس میں اللہ اکبر کی آواز عربوں کے شہر مکہ سے ایک حبشی نے بلند کی۔ اپنے عقائد و نظریات سے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ایک ابدی پیغام تمام انسانیت کے لئے لائے اور اس کا نمونہ پیش کیا کہ کس طرح مختلف قومیں رنگ و نسل کی تفریق کے بغیر پُرامن طور پر زندگی بسر کرتی رہیں اور کئی ملک اور متعدد برِّ اعظم ایک ساتھ خلافت کے زیرِ سایہ پھلتے پھولتے رہے۔ ہر کوئی اسی عالمی ریاست کا شہری تھا اور کسی کو بھی نقل و حرکت کی کوئی پابندی نہ تھی۔ ملکوں اور قوموں میں کسی پاسپورٹ کا انتظام نہ تھا۔ ایک عالم غزنی سے قرطبہ تک جا سکتا تھا چونکہ حکومت ربّانی تھی، اللہ کی حکومت۔ عقیدے کی حکومت میں سب تفرقے نسل و نسب اور قوم کے مٹ جاتے ہیں۔ علامہ اقبالؒ نے زمانۂ حاضرہ کو سمجھایا ہے کہ جمعیت اقوام کے بجائے جمعیت آدم کا نام زیادہ موزوں ہے کیونکہ قوم کا ذکر تفریقِ ملل کا باعث بنے گا۔

اس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام
پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدتِ آدم

تفریق ملل حکمت افرنگ کا مقصود!
اسلام کا مقصود فقط ملت آدم!
مکے نے دیا خاک جنیوا کو یہ پیغام
جمعیت اقوام کہ جمعیت آدم!

اقبال وطن کا دوست ہے۔ اس کی شاعری میں وطن کے متعلق دلگداز نغمے اسکے گواہ ہیں۔ لیکن وہ وطنیت کے تصور سے بیزار ہے۔ وہ اس کو انسانیت کے خلاف سمجھتا ہے۔ وہ اسے اسلام کی عالمگیر روح کے منافی خیال کرتا ہے۔ اقبال نے جو کچھ شاعری میں کہا ہے، اسے اپنے مضامین اور خطبات کے ذریعے بھی سمجھانے کی کوشش کی ہے۔ وطنیت کے سلسلے میں اقبال نے اپنی زندگی کے آخر سال ۱۹۳۸ء میں ایک مضمون شائع کیا تھا جب کہ پاکستان کو ابھی ظہور میں آنے کے لیے تقریباً ۹ یا دس سال درکار تھے، اور پاکستان بننے کی اُمیدیں اس وقت دُھندلی تھیں۔ وطنیت کے متعلق اس مضمون کے اقتباسات درج کیے جاتے ہیں:

"تاریخ ادیان اس بات کی شاہد ہے کہ قدیم زمانے میں دین قومی تھا جیسے مصریوں، یونانیوں اور ہندوؤں کا۔ بعد میں نسلی قرار پایا جیسے یہودیوں کا۔ مسیحیت نے تعلیم دی کہ دین انفرادی اور پرائیویٹ ہے جس سے یورپ میں یہ بحث پیدا ہوئی کہ دین پرائیویٹ عقائد کا نام ہے۔ یہ اسلام ہی تھا جس نے بنی نوع انسان کو سب سے پہلے یہ پیغام دیا کہ دین نہ قومی ہے نہ انفرادی، اور نہ پرائیویٹ بلکہ خالصتاً انسانی ہے، اور اس کا مقصد، باوجود فطری امتیازات کے، عالم بشریت کو متحد و منظم کرنا ہے۔ ایسا دستور العمل قوم و نسل پر بنایا نہیں جا سکتا نہ اس کو پرائیویٹ کہہ سکتے ہیں۔ اس کو صرف معتقدات ہی پر مبنی کہا جا سکتا ہے۔"

اقبال کے نزدیک جب کوئی اسلام کی روحانی برادری کا رکن بن جاتا ہے تو اس کا حال وہ بن جاتا ہے جو مولانا روم کے مرشد حسام الدین ضیاء الدین کا ہوا تھا۔ انہوں نے فرمایا تھا:

"میں نے شام کی کرد کی حیثیت سے اور صبح کی عرب کی حیثیت سے۔"

اسی جذبے کے غائب ہونے سے اب کُرد اور تُرک، نیشنلزم کے مارے ہوئے،

ایک دوسرے سے برسرِ پیکار صحابی تھے آپؓ سے پوچھا گیا کہ ان کا خاندان کیا ہے تو انہوں نے فرمایا سلمان ابن اسلام۔ یہ اسلامی تہذیب کا جواب ہے، اور اس بات کو اقبال نے شاعری کا خوبصورت لبادہ پہنا دیا ہے تاکہ ابد تک ان کی یاد ادب میں قائم رہے ؎

فارغ از باب و ام و اعمام باش
ہمچو سلمانؓ زادۂ اسلام باش

مندرجہ بالا مضمون جو مارچ ۱۹۳۸ء میں لکھا گیا تھا۔ اس سے پہلے یکم جنوری ۱۹۳۵ء کو آل انڈیا ریڈیو سے اقبال نے انسان دوستی کو نیشنلزم کے خلاف ترجیح دی تھی۔

انہوں نے فرمایا تھا: "وحدت صرف ایک ہی معتبر ہے، اور وہ بنی نوعِ انسان کی وحدت ہے جو نسل اور زبان و رنگ سے بالاتر ہے۔ جب تک جغرافیائی وطن پرستی اور رنگ و نسل کے امتیازات کو نہ ہٹایا جائے، اس وقت تک دنیا میں فلاح و سعادت کی زندگی بسر نہ کر سکیں گے، اور اخوت، حریت اور مساوات کے شاندار الفاظ شرمندۂ معنی نہ ہوں گے۔"

ابانگِ درا میں ترانۂ ملی اور وطنیت پر نظمیں ساتھ ساتھ طبع ہوئی ہیں اور بانگِ درا کا حصہ سوم ۱۹۰۸ء کے بعد کا کلام ہے۔ انہوں نے ۱۹۰۵ء سے پہلے حصہ اوّل کے دور میں ہندوستانی بچوں کا گیت، نیا شوالہ اور تصویرِ درد وطن کی محبت کے بھرپور جذبات سے مجبور ہو کر لکھیں۔ اس کے بعد ترانۂ ملی لکھا گیا اور نقادوں نے کہا کہ اقبال حجازی بن بیٹھا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اگرچہ ترانہ اور وطنیت کی نظم نعرۂ حجازی معلوم ہوتے ہیں لیکن دراصل ان میں ملت کا تصور سیاسی حیثیت سے دکھایا گیا ہے، اس کا وطن کی محبت سے کوئی تعلق نہیں۔

ان نظموں کے بعد کا کلام ہندوستان سے محبت سے لبریز ہے اس لحاظ سے حصہ سوم ۱۹۰۸ء کے بعد ان کی دو نظمیں "شعاعِ ادب" اور اسیری انہیں اپنے ہندوستانی ہونے کا احساس بخشتی ہیں۔ اگرچہ ان میں ظاہراً وطن کا ذکر نہیں، لیکن صاف ظاہر ہے کہ اقبال کا دل اسیری سے جلتا ہے اور وہ کہتا ہے کہ اسیری اگر فطرت بلند ہو تو اعتبار افزا ہوتی ہے، بالکل ایسے کہ فرزندانِ صدف سے ہی گوہر بن کے نکلتا ہے، اس طرح نافۂ آہو میں ایک لہو کی بوند قید ہو کر مشک بن جاتی ہے، اور پھر آخر میں ایک فارسی شعر میں کہا ہے کہ زاغ و زغن کو قید نہیں کرتے، یہ سعادت

تو شہباز و شاہین ہی کو نصیب ہوتی ہے۔ یعنی ہند کے لیے جو قربانیاں دی جارہی ہیں، یہ گویا تربیت ہے ان کی آزادی کے لیے اس لیے اسیری امید افزا ہے۔

ہے اسیری اعتبار افزا جو ہو فطرت بلند
قطرۂ نیساں ہے زندانِ صدف سے ارجمند
مُشک از فر چیز کیا ہے اِک لہو کی بوند ہے
مشک بن جاتی ہے ہو کر نافۂ آہو میں بند
ہر کسی کی تربیت کرتی نہیں قدرت مگر
کم ہیں وہ طائر کہ ہیں دام و قفس سے بہرہ مند
شہپرِ زاغ و زغن در بندِ قید و صید نیست
ایں سعادت قسمتِ شہباز و شاہیں کردہ اند

اسی طرح شعاعِ آفتاب، وطن کے لیے امید کی ایک کرن ہے۔ اقبال شعاعِ آفتاب سے پوچھتے ہیں کہ تیری جانِ ناشکیبا میں کیسا اضطراب ہے؟ تو کیا چھوٹی سی بجلی ہے کہ جس کو آسمان قوام پر گرانے کے لیے تیار کر رہا ہے؟ وہ جواب میں کہتی ہے کہ اگرچہ ناری ہوں، مری فطرت میں برق کی عادت نہیں کہ جلا دوں۔ میں تو مہرِ عالم کا پیغامِ بیداری ہوں۔ اور آخر میں پوچھتی ہے کہ ساکنانِ خطۂ خاک میں کسی کو بیداری کا ذوق ہے کہ نہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ بیداری کا شوق وطن کی آزادی کی طرف اشارہ ہے، اور یہ ترانۂ ملّی اور وطنیت کے نغموں کے بعد کی نظم ہے اگرچہ اس کی صحیح تاریخ معین نہیں ہو سکتی۔ کرن کہتی ہے:

برقِ آتش خُو نہیں، فطرت میں گو ناری ہوں میں
مہرِ عالمتاب کا پیغامِ بیداری ہوں میں
سُرمہ بن کر چشمِ انساں میں سما جاؤں گی میں
رات نے جو کچھ چھپا رکھا تھا دکھلاؤں گی میں
تیرے مستوں میں کوئی جویائے ہشیاری بھی ہے
سونے والوں میں کسی کو ذوقِ بیداری بھی ہے!

اسی طرح اس زمانے کی نظم "نانک" ہے جس میں "قوم" کو انتخاب کیا ہے یعنی ہندوستان کے رہنے والوں کو اور کہا ہے

قوم نے پیغامِ گوتم کی ذرا پروا نہ کی
قدر پہچانی نہ اپنے گوہرِ یک دانہ کی
آہ شودر کے لیے ہندوستاں غم خانہ ہے
دردِ انسانی سے اس بستی کا دل بیگانہ ہے
برہمن سرشار ہے اب تک مئے پندار میں
شمعِ "گوتم" جل رہی ہے محفلِ اغیار میں

اس کے علاوہ اقبالؔ کی ہند سے ہمدردیوں کے مندرجہ ذیل اشعار خبر دیتے ہیں:

چھوڑوں گی نہ میں ہند کی تاریک فضا کو
جب تک نہ اٹھیں خواب سے مردانِ گراں خواب
خاور کی امیدوں کا یہی خاک ہے مرکز
اقبالؔ کے اشکوں سے یہی خاک ہے سیراب
بُت خانے کے دروازے پہ سوتا ہے برہمن
تقدیر کو روتا ہے مسلماں تہِ محراب

اسی طرح "روحِ ہندوستان" کی جاوید نامہ میں فلکِ زحل پر جب ملاقات ہوتی ہے تو وہ ہندوستان کی حُب الوطنی کے سلسلے میں درد بھرے جذبات کا اظہار کرتے ہیں۔ وہ ہندوستان کے باشندوں کے متعلق کہتے ہیں جن میں سب مسلمان و ہندو شامل ہیں کہ ان کی شمعِ جاں افسردہ ہو چکی ہے اور ناموسِ ہند سے بیگانہ ہیں ۔

شمعِ جاں افسرد در فانوسِ ہند
ہندیاں بیگانہ از ناموسِ ہند

۱۲ جاوید نامہ میں ہند سے وطن پرستی کے جذبات ابھرتے ہیں۔ یہ اقبالؔ کی آخری عمر کا ثمر ہے۔ حضرت رومی کی روح آشکارا ہوتی ہے اور شاعر کو سیاحتِ عالم کے لیے لے جاتی ہے۔

جب پیر رومی اور اقبال فلک زحل میں پہنچتے ہیں تو انہیں ایک قلزم خونیں نظر آتا ہے اور روح ہندوستان نالہ و فریاد کرتی ہے۔ اور قلزم خونیں میں ایک کشتی ہے جس میں ہندوستان کے غدار، بنگالہ کا جعفر اور دکن کا صادق سرگرداں پھر رہے ہیں۔ اور انہیں جہنم قبول نہیں کرتا۔ اقبال کہتے ہیں: ؎

اندرونِ او دو طاغوتِ کہن
روحِ قومے کشتہ از بہر دو تن
جعفر از بنگال و صادق از دکن
ننگِ آدم، ننگِ دیں، ننگِ وطن

ان ناقبول، ناامید و نامراد لوگوں نے ملت کو تباہ کیا اور ہندوستان جیسے شاندار ملک میں غلامی کا بیج بویا ؎

ناقبول و ناامید و نامراد
ملتے از کارِ شاں اندر فساد
در گلش تخمِ غلامی را کہ کشت
ایں ہمہ کردارِ آں ارواحِ زشت

روحِ ہندوستان نالہ و فریاد کرتی ہے کہ ہندوستان کی شام، روزِ روشن سے کیسے بدلے جعفر تو مر گیا لیکن اس کی روح ابھی تک زندہ ہے۔

کے شبِ ہندوستاں آید بروز
مُرد جعفر، زندہ رُوحِ اُو ہنوز
الاماں از روحِ جعفر الاماں
الاماں از جعفرانِ ایں زماں

ملت ہندی کے غم کا درد بھرا انداز اقبال کے کلام میں آخر تک موجود ہے اور حبِ وطن سے "جاوید نامہ" معمور ہے، اقبال کی زندگی میں ۱۹۰۵ء سے پہلے کی شاعری، ان کی نظم "تصویرِ درد" ان کے جذبات سے معمور ہے، لوگوں کی شکایت کہ ترانۂ ملی کے بعد یہ جذبہ کم ہوا، درست

نہیں۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، جاوید نامے تک ان کی وطن پرستی کا جذبہ بدرجۂ اتم موجود ہے۔ جس اقبال نے کہا تھا کہ ؎

نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو
تمہاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

وہ اقبال جاوید نامہ میں ہندوستان کو محبت بھرے الفاظ میں یاد کرتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ ملک عزیز خاطر صاحب دلاں ہے ؎

می ندانی خطۂ ہندوستاں
آں عزیز خاطر صاحب دلاں!

اقبال کا ترانۂ ہندی "ہندوستان کے بہترین نغموں میں سے ہے جس میں وطن کی محبت کا اظہار ہوا۔ یہ ترانہ ہندوستان کا "ان آفیشل" وطن کا ترانہ بن گیا تھا، اور یہ ہندوستان کا نان کمونل اینتھم Non communal anthem تھا[29]۔ رسالہ "دی آرڈنٹ پلگرام" The Ardent Pilgrim "نیا شوالہ" کی نظم بھی حب الوطنی کا خاص شاہکار تھی، لیکن اس پر ای ایم فارسٹر نے عجیب تنقید کی اس نے اپنی تصنیف The poetry of Iqbal میں لکھا شوالے میں مکہ کی شان آجائے گی اور اس شوالے کے سامنے "سونے" میں ہندوستان کی مورتی نصب ہوگی اور یہ مورتی پھر اسلامی تسبیح اور ہندو کی مالا سے مزین ہوگی اور مؤذن پجاریوں کو نماز کے لیے ناقوس سے مطلع کرے گا۔ یہ شوالہ تو اقبال نے عشق و محبت کا مندر بنایا تھا۔ فارسٹر صاحب جو اقبال کے مشہور نقاد ہیں، سمجھ نہ سکے۔

H.L. Chopra چوپڑا اپنی تصنیف "اقبال اور انڈیا" جون ۱۹۶۱ء ص ۲۲ پر رقم طراز ہے:

"اقبال ہندوستانی شاعری کے میدان میں ہندوستان کے وطن پرست شاعر کی حیثیت سے نمبر ہوا اور اپنی زندگی میں متعدد حادثات کے باوجود جب اس نے اس دنیا کو ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء کو خیرباد کہا وہ ہندوستان کا ایک حب الوطنی سے مخمور شاعر ہی رہا۔

لیکن اقبال کی حبّ الوطنی کے متعلق شکوک اس لیے پیدا ہوئے کہ لوگوں نے حُبّ الوطنی کو نیشنلزم کی پولیٹیکل تھیوری سے مخلوط کر دیا۔ اقبال نے اپنے لیکچر جو انہوں نے آل انڈیا مسلم لیگ کانفرنس ۲۱ مارچ ۱۹۳۲ء میں دیا تھا، میں کہا تھا کہ حُبّ الوطنی ایک نہایت ہی عمدہ نیکی ہے اور اس کا انسان کی اخلاقی زندگی میں اپنا مقام ہے۔ اور یہ حقیقت ہے کہ وہ کبھی بھی اس نیکی سے محروم نہیں ہوئے یہ جذبہ ہمالہ پر نظم سے شروع ہوا، اور زندگی بھر کبھی بھی ان سے جدا نہیں ہوا لیکن اس بات کا خیال کرنا چاہیے کہ حُبّ وطن اور نیشنلزم ایک چیز نہیں۔

رفعت حسن نے اپنے ایک مقالے میں جو ایک مجموعے Iqbal:Poet-Philosopher of Islam میں جس کے ایڈیٹر حفیظ ملک ہیں چھپا ہے، اس مسئلے کو سنبھالنے کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں تصور یا خیال ۱۹۰۵ء سے پہلے کی اقبال کی شاعری میں موجود ہیں، یعنی اقبال ہندوستان کو ایک خود مختار ملک دیکھنا چاہتے تھے جس میں نہ صرف انگریز کی حکومت ختم ہو بلکہ اس میں رہنے والے تمام فرقوں میں محبت کے جذبات ہوں۔ اور دوسری بات جو ان کے ذہن میں رہتی تھی، وہ یہ تھی کہ اسلام پر زوال آنے کی وجوہات کی طرف مسلمانوں کی توجہ مبذول کی جائے۔ (۱۹۰۲ ص، ۳۰۴، ملک)

لیکن حبُّ الوطنی کے جذبے کے ساتھ ساتھ انہیں ہندو مسلم تعلقات کی فکر رہی اور دونوں قوموں کو مل کر بیٹھنے کی تلقین کرتے رہے۔ نیا شوالہ میں فرمایا ؎

پتھّر کی مورتوں میں سمجھا ہے تُو خدا ہے
خاکِ وطن کا مجھ کو ہر ذرہّ دیوتا ہے

۱۳ پروفیسر تاثیر نے اپنے ایک مضمون میں حُبّ الوطنی اور نیشنلزم کے فرق کو اجاگر کرنے کی کوشش کی۔ ایک صاحب تھے، انہوں نے کہا کہ اقبال کی شاعری قابلِ غور نہیں کیونکہ اقبال حُبّ الوطنی سے دور ہے۔

ای ایم فارسٹر نے اقبال کی شاعری کے متعلق کہا، ہندوستان کے شاعر سیاسیات سے علیحدہ نہیں ہو سکتے، اگر ہو سکتے تو ان کے لیے اچھا ہوتا۔ لیکن جو حالات موجود ہیں، ان میں اس بات کی توقع فضول ہے۔ ہندوستانی شاعر کو سیاست سے دور رکھنا بالکل ایسا

ہی ہے جیسے کوئی کہے کہ دانتے شاعر کو اس کے شہر فلورنس Florence سے علیحدہ کر دو۔

اسی لیے اقبال کا سیاسیات سے علیحدہ ہونا ناممکن تھا۔ وہ یورپ سے واپس آنے پر ملک میں اتفاق کو ایک قابل قدر چیز سمجھتے تھے، اگرچہ وہ حالات سے مایوس ہو رہے تھے، ۱۹۲۱ میں وہ اس قدر مایوس ہوئے کہ انہوں نے پنجاب لیجسلیٹو اسمبلی میں کہا میں نہیں جانتا کہ ہمارے لیے ایک نیشن بننا Desirable مناسب ہے۔

"وہ ہندوستان کی آزادی اور اس میں مسلمانوں کے مقام کے متعلق متفکر تھے اور اس لیے وہ ہندوستان کو ایک وحدت نہ سمجھتے تھے۔ وہ انڈین نیشن کے تصور کو ماننے کو تیار نہ تھے کیونکہ ہندوستان میں کئی زبانیں ہیں اور اس میں کئی قومیں بستی ہیں، اور کئی سوشل نظاموں کی آماجگاہ ہے۔"

"بانگ درا میں" دوسرے حصے میں جو سیاسی تصور ظہور میں آتا ہے، وہ یہ ہے کہ وطنیت یا نیشنلزم محض ایک سیاسی تصور ہے، اس کی جغرافیے کے لحاظ سے کوئی اساس نہیں۔ جناب وحید نے اپنی تصنیف Thoughts and Reflections of Iql میں احسن طریقے میں بیان کیا ہے کہ علامہ اقبال اس بات پر بھی یقین رکھتے تھے وہ نیشنلزم کو ایک قوم کے لیے ایک صحت مندانہ انداز سمجھتے تھے۔ ان کے خیال میں یہ ضروری نہیں کہ ہر سٹیٹ نیشنلزم کو رد کر دے کیونکہ وطن کی محبت اسلام کے خلاف نہیں، یہ اسی وقت اسلام کے تصور سے مختلف ہو جاتی ہے جب یہ ایک سیاسی تصور بن جائے اور ہر مسلمان سے یہ امید رکھے کہ وہ اسلام کو محض ایک پرائیویٹ رائے تصور کرنے لگے۔ ترکی، ایران، مصر اور دیگر مسلم ممالک میں نیشنلزم کوئی مسئلہ نہیں بنتا کیونکہ ان ممالک میں مسلمان اکثریت میں ہیں اور یہودی، عیسائی اور زرتشت کے ماننے والے یا تو اہل کتاب ہیں یا اہل کتاب کی طرح ہیں جن سے اسلام کھلم کھلا تعاون کا سبق دیتا ہے۔ یہ مسئلہ وہاں مشکل پیش کرتا ہے جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں، اور نیشنلزم کی پکار ہوتی ہے کہ اس اقلیت کو تباہ کیا جائے۔ اس لیے اسلام جن ملکوں میں اکثریت میں ہے، نیشنلزم کو رد نہیں کرتا کیونکہ وہاں تو وطنیت اور اسلام ایک جان ہو جاتے ہیں۔ لیکن جہاں مسلمانوں کی اقلیت

ہو، وہاں یہ بالکل درست طریقہ کار ہے کہ اسلام اپنے ثقافتی یونٹ کا علیحدہ مطالبہ کرے۔" ان دونوں حالات میں نیشلزم کے انداز میں ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ ۲۲ ص ۲۰۹ وحید علامہ اقبال نیشلزم کو ایک قسم کی بُت پرستی سمجھتے تھے۔ یہ تھی کسی مادی چیز کی پرستش۔ اس لیے جو اسلام کے نزدیک شکستنی ہے اسے معاشرہ اسلامی کا اصول کیسے مان لیا جائے۔

علامہ اقبال نے اپنی تقریر میں یہ بھی کہا تھا کہ نیشلزم یورپ کے امپیریلزم کا ایک حربہ تھا۔ وہ فرماتے ہیں:

"میں تو نیشلزم کے خلاف اس زمانے سے ہوں جب ہندوستان اور اسلامی دنیا میں اس کا دور دورہ تھا۔ مجھے تو شروع ہی سے اس بات کا یقین یورپی ادب سے ہوا کہ یورپ کے ملوکیت کے منصوبے اس حربے کی تلاش میں تھے۔ وہ چاہتے تھے کہ نیشلزم کے حربے سے اسلامی ملکوں میں اس کا پرچار کرکے اسلام کی وحدت کو تباہ کیا جائے۔

علامہ اقبال کو یقین تھا کہ دراصل جو چیز قابل قدر ہے، وہ انسان کا ایمان، اس کا مذہب اس کی ثقافت اور اس کی تاریخی روایات ہیں۔ یہی وہ اجزا ہیں جن کے لیے میری نظر میں جینا اور مرنا چاہیے نہ کہ اس زمین کے ٹکڑے کے لیے جس سے انسان کی روح عارضی طور پر ایک حادثے کے طور پر تعلق پیدا کرے۔ نہرو کے تصور نیشلزم کے متعلق وہ فرماتے تھے کہ اگر نہرو کا مدعا حیوانی انداز میں مختلف فرقوں کو ایک بنانا ہے تو اس سے وہ کبھی بھی اتفاق نہ کر سکتے تھے۔ یہ مسلمانوں کی ثقافتی وحدت کو پارہ پارہ کر دے گا۔ ان کے نزدیک مسلمان کے لیے ہندوستان میں کلچرل یونٹ کی تخلیق اس کی روحانی بقا کے لیے ازحد ضروری تھی۔

انہوں نے قائداعظم کو لکھا تھا کہ دنیا کو یہ بتا دینا بہت ضروری ہے کہ ہندوستان میں اقتصادی مسئلہ ہی پرابلم" نہیں مسلمانوں کے نقطہ نظر سے ثقافتی پرابلم ہندوستانی مسلمانوں کے لیے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔

یہی فلسفہ انہوں نے ۱۹۳۰ء میں مسلم لیگ کے سیشن میں پیش کیا تھا کہ ثقافتی ترقی کیلئے مسلمانانِ ہند کے لیے ایک اسلامک حکومت شمالی ہندوستان میں ناگزیر تھی، اور یہ ہوگی "مسلم انڈیا ـــــ ہندوستان کے اندر"

علامہ اقبالؔ کے خیال میں اسلامک سوسائٹی ہی ایک ایسی سوسائٹی تھی جس سے وحدت انسانی کی ابتداء ہو سکتی ہے۔ صاف ظاہر ہے کہ کلامِ اقبالؔ اس فلسفے کا مظہر ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ انسان کا جس سرزمین سے تعلق ہوتا ہے، اس سے وہ مانوس ہوتا ہے۔ وہاں کی ہر چیز اسے بھلی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ انسانی روح خاک کی پستیوں میں اپنے آپ کو اس طرح آلود کرلے کہ اس کی روح کی پرواز جاتی رہے۔ ہندی ایرانی اور تورانی کے اعتبار سے بالاتر ملّت اسلامی خود انسانیت کی معنوی ہستی ہے جو کسی خطۂ زمین میں مقید نہیں

ہوس نے کردیا ہے ٹکڑے ٹکڑے نوعِ انساں کو
اخوّت کا بیاں ہو جا، محبّت کی زباں ہو جا
یہ ہندی، وہ خراسانی، یہ افغانی، وہ تورانی
تو اے شرمندۂ ساحل اُچھل کر بیکراں ہو جا

اقبال اور تُرکوں کا اجتہاد

تُرکوں کے متعلق علامہ اقبال کے خیالات ہمیشہ ان کی ہمدردی ہی پر مبنی رہے ہیں اگرچہ تُرکوں نے اسلامی اصولوں کے خلاف وطنیت کو اپنا شعار قرار دیا اور شریعت اسلامی کے خلاف اجتہاد کیا اور خاص طور پر عورتوں کے مردوں کے مقابلے میں حصے کے متعلق فقہ کے متفقہ فیصلوں پر احتجاج کیا۔ اقبال نے خطبات کے چھٹے خطبے میں جو اجتہاد کے متعلق ہے فرمایا :

"ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم ان وجوہات کو تلاش کرنے کی کوشش کریں جنہوں نے قرآن کریم کے حرکی جذبے کے خلاف اسلامی قانون کو سراسر ساکت وجامد بنا دیا ہے۔"

یورپ کے بعض نقاد اس کی وجہ اسلام میں تُرکوں کی حکومت کو ٹھہراتے ہیں لیکن نظریہ سراسر سطحی نظریہ ہے کیونکہ اسلام کے قانونی مذاہب تُرکی کے اثر سے بہت پہلے اسلام پر حاوی ہو چکے تھے یعنی اسلام میں سکوت تُرکوں کی وجہ سے نہیں بلکہ اجتہاد ان کی وجہ سے ہوا۔

اقبال کے خیال میں اسلامی قانون کے جمود کی تین وجوہات ہیں :

۱۔ عباسیوں کے زمانے میں ایک ایسی تحریک چلی جس میں عقل کو بالاتر سمجھا گیا۔ یہ تھے عقل کے حامی Rationalist (۱) جنہوں نے حدیث کے خلاف آواز بلند کی اور کہا کہ ابوہریرہؓ ناقابل اعتبار راوئ حدیث ہیں۔ اس تحریک کے خلاف شریعت پر زور ڈالا گیا تاکہ اسلام کے قانونی سسٹم کو مضبوط بنایا جائے

اور اجتہاد اور عقل کے خلاف جنگ شروع کی گئی۔

۲۔ دوسری وجہ اسلام کے قانون میں سکوت کی یہ بتائی گئی ہے کہ رہبانیت سے بھرپور صوفی ازم نے قدیم مسلم اہل فقہ کے خلاف آواز بلند کی خشک مذہبی اور قانونی باریکیوں نے مذہبی اشخاص کو جو روحانیت کے متمنی تھے اور شریعت کے قانون سے گھبراتے تھے، رہبانیت سے معمور صوفی ازم کی طرف دھکیل دیا جو صوفی ازم نے شریعت کی سختیوں کے خلاف عقلیت سے مل کر آواز بلند کی۔ انہوں نے "ظاہر و باطن" Appearance and Reality میں ظاہر کو غیر حقیقی کہا اور باطن کی طرف رغب ہوئے۔ اس انداز نے دنیا سے فرار کا ایک جذبہ تخلیق کیا جو تمام شاعری اور اسلامی دنیا میں چھا گیا اور عوام صرف پرانے مکاتیب فکر کے غلام بن کر رہ گئے۔

۳۔ اس کے بعد تیسری وجہ اسلامی قانون کے جمود اور اجتہاد کے نہ ہونے کی حادثہ بغداد تھا جس سے اسلام کے مستقبل پر قنوطیت کا ایک غلاف چڑھ گیا۔ تاتاریوں نے اسلامی ممالک کو ایسا تاخت و تاراج کیا کہ اسلام کے پرانے خیالات کے حامی فقیہ اور علماء مسجدوں اور خانقاہوں میں اپنے مذہب کو لیے ہوئے روپوش ہو گئے اور اسلامی قانون میں کسی قسم کے اجتہاد کی اجازت نہ دی تاکہ وہ زمانے کے ستم و ظلم سے محفوظ رہے:

اقبالؔ کہتے ہیں کہ "یہ لوگ اسلام کے دشمنوں کے نظام سے گھبرا گئے۔ ہمارے علماء بھی یہ بات نہیں سمجھتے کہ قوم کے مستقبل کا انحصار محض نظام یا Organization پر نہیں، برگزیدہ انسانوں پر بھی ہوتا ہے۔ جو سوسائٹی محض نظام کے شکنجے میں پھنس جاتی ہے، وہ انسان کی انفرادیت کو کچل دیتی ہے، اس لیے عوام کا ماضی کے لیے غلط احترام درست نہیں سوسائٹی کے مضمحل ہونے کے خلاف صرف برگزیدہ انسان ہی آواز اٹھا کر اُسے کامیابی کی منزل تک پہنچا سکتے ہیں۔ تیرہویں صدی میں ماضی کی تحریم کی وجہ سے اسلامی فقہ کے علماء نے اسلامی قانون میں کوئی اجتہاد کی صورت پیدا نہ کی ابنِ تیمیہ ایک ایسی ہستی ہے جو ۱۲۶۳ء میں بغداد کی تباہی

کے (۲) پانچ سال کے بعد پیدا ہوا اور جس نے بغاوت کا جھنڈا بلند کیا۔ حس (۵۲) خطبات اجتہاد کے سلسلے میں اس تمہید کے بعد اقبال ترکی میں اجتہاد کا ذکر کرتے اور فرماتے ہیں کہ اجتہاد کا فلسفہ جو زمانہ حاضرہ کے فلسفیانہ خیالات سے وسیع ہوا ہے، بہت مدت سے ترکی کے مذہبی اور سیاسی تخیل میں کام کر رہا تھا۔ یہ حلیم Halim Sabit کے (۳) محمڈن قانون کی تصوری سے ظاہر ہے جو زمانہ حاضرہ کے معاشی خیالات پر مبنی ہے۔

اقبال کہتے ہیں اگر اسلام کی نشاۃ ثانیہ ایک حقیقت ہے اور مجھے یقین ہے کہ یہ حقیقت ہے تو ہمیں بھی ترکوں کی طرح اپنی عقلی میراث کا دوبارہ جائزہ لینا پڑے گا۔ ان کے خیال میں اگر ہم اسلام کے فلسفے میں کوئی نئی بات نہیں بڑھا سکتے تو کم از کم ایک Conservative صحت مند تنقید سے اس تیز رفتار لبرل ازم پر جو اسلام میں پھیل رہا ہے، ایک حد بندی کرنے کی کوشش کر سکتے ہیں۔ یعنی اقبال نے پہلے تو اجتہاد کی تعریف کی، پھر اس کی شدت اور اسلام سے برگشتگی کے آثار کی وجہ سے نئے لبرل ازم پر حد بندی لگانا ضروری سمجھا۔ اس کے بعد اقبال ترکی مذہبی خیالات کو بیان کرتے ہیں جس سے ظاہر ہوگا کہ اس ملک کے نزدیک ماضی کے تخیلات میں اجتہاد نے کیسے کام کیا ہے۔ ترکی میں دو جماعتیں ہیں:

(۱) نیشلسٹ پارٹی (۲) اور مذہبی رفارم کی پارٹی۔

نیشلسٹ پارٹی کے نزدیک مذہب نہیں، ریاست ہی سب کچھ ہے۔ یہ لوگ ریاست اور مذہب کے تعلق کو غیر ضروری سمجھتے ہیں۔ یہ بات اسلامی اصولوں کے خلاف ہے۔ اسلام میں ریاست اور مذہب ایک جان ہیں جیسے انسان کی روح اور بدن ایک ہے۔

دوسری پارٹی حلیم پاشا کی جماعت ہے جو اسلام کے لیے کوئی وطن نہیں مانتی۔ ترکی کے وزیر کا کہنا ہے جس طرح محض انگریزی، ریاضی، جرمن اسٹرانوی یا فرانسیسی علم الطبیعیات کا وجود نہیں ہے، اسی طرح ترکی، عربی، فارسی یا ہندوستانی اسلام کا وجود نہیں۔ اس کے خیال میں اسلام کے آئیڈیل آہستہ آہستہ اسلامیات کھو بیٹھے ہیں اور آج کل یہ محض ایرانی، ترکی اور عربی آئیڈیل کا رنگ اختیار کر چکے ہیں۔ اس طرح توحید کے پاک چہرے پر کفر کی چھاپ لگ چکی ہے۔ اس سے اقبال یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ جماعت بھی اجتہاد کی خواہشمند

ہے تاکہ شریعت کو زمانۂ حاضرہ کے فکر کے مطابق ڈھال سکے۔

ترکی کے نقطۂ نظر کو سمجھنے کے لیے کہ خلافت ایک شخص کے بجائے ایک اسمبلی یا ایک گروہ کو سپرد کی جا سکتی ہے، اقبال ابن خلدون کی رہبری پر اعتماد کرتے ہیں۔ ابن خلدون کے مطابق خلافت کے متعلق تین رائے ہیں :

۱۔ خلافت ایک الہیاتی نظام حکومت ہے اور اس لیے اس کا ہونا ناگزیر ہے۔

۲۔ خلافت محض ایک ہنگامی چیز ہے۔ یہ ایک مجبوری معاملہ ہے جو فتوحات کے سبب سے واقع ہوتا ہے۔

۳۔ خلافت کی ضرورت ہی نہیں۔

اقبال کے خیال میں ترکی نے دوسرے نقطۂ نظر کی طرف جھکاؤ ظاہر کیا ہے۔ یہ نظریہ معتزلہ کا تھا۔ معتزلہ خلافت کو محض ایک ہنگامی اور مجبوری چیز سمجھتے تھے۔ ترکوں کے نزدیک ان کی تاریخ سے واضح ہے کہ خلافت کامیاب نہیں رہی۔

اب ایک مسلم ریاست کے بجائے مختلف ریاستیں بن چکی ہیں اور ان میں خلافت کا فلسفہ اب ماضی کا قصہ ہے۔ ایران اس فلسفے کے خلاف تھا۔ مراکش بھی ترکوں کے اس فلسفے کے سلسلے میں ناراض تھا اور اہلِ عرب بھی اس کے خلاف تھے۔ یہ سب علاقے عثمانی بادشاہت کے حصے تھے اور اب عالمی جنگ کے بعد آزاد ہو چکے ہیں۔ اسلام میں اجتہاد کا سلسلہ ترکوں سے پہلے شروع ہو چکا تھا۔

قاضی ابوبکر باقلانی نے حالات بدلنے کی وجہ سے قریش کے خلافت پر دعوے کو باطل قرار دیا تھا۔ ابن خلدون نے بھی اہلِ قریش سے ہمدردی کے باوجود اسی فلسفۂ خلافت کی حامی بھر لی۔ جہاں بھی امام کسی ملک میں برسرِ اقتدار ہو، اسی کو خلیفہ سمجھ لینا چاہیئے۔ یہی خلافت کا نیا فلسفہ تھا۔ اس طرح ابن خلدون نے پہلی دفعہ ایک انٹرنیشنل اسلام کی بنیاد ڈالی۔ ترکی کا یہی انداز ہے۔ اس انٹرنیشنل اسلام کو شروع میں عرب بادشاہوں نے نقصان پہنچایا اور بادشاہت نے اسلامی مساوات اور جمہوریت پر سایہ ڈال دیا۔ ترکوں کے نئے فلسفے کا عکس ترکی شاعر ضیا میں ہے جس پر آگسٹس کومٹے Augustus Comte کا بہت

اثر ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

"زمانۂ حال میں ہر ایک مسلم ریاست کو، اپنی خودی کی گہرائیوں میں غرق ہو کر، اپنی بہبودی پر تمام طاقتیں مرتکز کرنی چاہئیں یہ اس وقت تک لازمی ہے جب تک وہ طاقت ور نہیں بن جاتے اور ایک انٹرنیشنل ریپبلک کے نظام میں اکٹھے نہیں ہو جاتے تشکیل ص ۲۰۶"

ترکوں کے اجتہاد کے متعلق اقبال نے خطبات میں ترکی شاعر ضیاء کی ایک نظم مذہب اور سائنس سے اقتباس پیش کیا ہے اور بیان کیا ہے کہ یہ مظہر ہے اس نئی روح کی جو اسلام میں نمودار ہو رہی ہے اور جو دنیائے اسلام کو متاثر کر رہی ہے۔ ترکی شاعر ضیاء اپنی نظم میں کہتا ہے:

نوعِ انسانی کے سب سے اولیں روحانی راہنما کون تھے؟ بغیر شک
و شبہ وہ ہمارے پیغمبر تھے ـــــ ہمارے مذہبی راہنما۔"

اسلام کی زندگی میں ہر ایک عہد میں مذہب نے فلسفے کی راہبری کی ہے۔ صرف اسی لیے اخلاقیات اور انسانی اعمال روشنی حاصل کرتے ہیں۔ لیکن جب مذہب کمزور ہو جاتا ہے اور اپنا اصلی جوش ختم کر بیٹھتا ہے تو قوم میں مذہبی رہنما غائب ہو جاتے ہیں اور روحانی لیڈر شپ صرف اہلِ فقہ کے پاس رہ جاتی ہے۔ اور ان فقیہوں کے لیے روایت ہی راہبری کا ستارہ بن جاتی ہے۔ لیکن فلسفہ کہتا ہے میرا راہبر ستارہ تو عقل ہے۔ تم دائیں ہاتھ جاؤ میں بائیں ہاتھ کو جاؤں گا۔

مذہب اور فلسفہ دونوں انسان کی روح پر اپنا دعویٰ کرتے ہیں اور اسے اپنی طرف لانے کی کوشش کرتے ہیں جب یہ کشمکش جاری ہوتی ہے تو ٹھوس تجربہ مثبت سائنس کو جنم دیتا ہے۔ روایت تاریخ ہے اور عقل تاریخ کا طریقۂ کار دونوں ایک روحانیت سے معمور دل کی طرف بڑھتے ہیں۔ مذہب ایک مثبت سائنس ہے جس کا مدعا دل کو روحانیت سے معمور کرنا ہے۔ (خطبات ص ۱۹۰)

اقبال کہتے ہیں ضیاء کی اس نظم سے ظاہر ہے کہ اس نے کس طرح فلاسفر کامٹے Comte کے فلسفے کو اپنایا ہے یعنی انسان کی عقلی نشوونما کو تین مرحلوں میں ظاہر کیا ہے۔ پہلا مرحلہ مذہبی

دوسرا مابعد الطبیعیاتی اور تیسرا سائنٹیفک۔ اور اسے اسلامی نقطۂ نظر سے تطبیق دینے کی کوشش کی ہے۔ مذہب کے اس تخیل نے اُسے عربی سے برگشتہ کر کے ترکی زبان میں اذان اور قرآن پڑھنے کی ترغیب دی ہے۔ ضیاء کہتا ہے :

"وہ سرزمین جس میں اذان ترکی میں سنائی دیتی ہے، جہاں نمازی اپنی نماز کے معنی جانتے ہیں، جہاں ہر انسان بزرگ ہو یا کمسن، باری تعالیٰ کے احکام کو خوب سمجھتا ہے، اے ترکی کے سپوتوں وہ زمین تمہارا وطن ہے۔"

اقبال نے اس اجتہاد کو بالکل پسند نہیں کیا۔ لیکن وہ فرماتے ہیں کہ ضیاء کا یہ اجتہاد اسلامی تاریخ میں پہلے بھی ظاہر ہوا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کی ہمدردی اس نظریہ اجتہاد کے باوجود ترکی ہی سے ہے۔ اقبال فرماتے ہیں :

"ہسپانیہ میں جب ابن تومرت Ibn-i-Tumnart کی حکومت تھی تو اس نے حکم دیا تھا کہ قرآن کریم بربر قوم کی زبان میں ترجمہ کیا اور پڑھا جائے، اور اذان بھی اُسی زبان میں ہو۔"

لیکن اقبال نے اس بات کو زوال ہسپانیہ سے نہیں ملایا جہاں پانچ سو سال مسلمانوں کی حکومت کے باوجود اسلام کا نام و نشان نہیں اور مسجد قرطبہ کسی مردِ مومن کا انتظار کر رہی ہے۔

ضیاء نے نظم کے ایک حصے میں کہا :

"یہ ہستی جسے عورت کے نام سے یاد کیا جاتا ہے، یہ ہے میری بہن، یہ ہے میری بیٹی یہ میری زندگی کی گہرائیوں سے پاکیزہ جذبات اُبھارتی ہے۔ پھر مری معشوقہ ہے جو مرا چاند ہے، اور جو میرا ستارہ ہے۔ یہ ہے وہ عورت جو میری زندگی کی شعریت سے مجھے آگاہ کرتی ہے۔ خدائی قانون ان کو کیسے گھٹیا تصور کر سکتا ہے؟ یقیناً قرآن کو سمجھنے میں علمائے کرام نے کوئی غلطی کی ہے۔" (خطبات ۱۶۱)

ضیاء نے دعویٰ کیا کہ جب تک عورت کو آدھا حصہ ملے گا اُسے گواہی دینے کے معاملے میں آدھا انسان سمجھا جائے گا، رواج میں اُسے ایک چوتھائی رتبہ ملے گا نہ ملک کا بھلا ہو گا اور نہ ہی ہماری خاندانی زندگی کا۔ کیا عورت کو حق نہیں کہ وہ ہمارے ہاتھوں سے اپنا حق چھین لے ایک

انقلاب کے ذریعے؟

اسلام کے خلاف اس قدر احتجاج کے باوجود اقبال کہتے ہیں:

"دنیا کی مسلمان قوموں میں سے صرف ترکی نے اپنے خواب خرگوش سے سر اٹھایا ہے، اور خود ارادیت سے سرفراز ہوئی ہے۔ یہ ملک آئیڈیل سے حقیقت کی طرف آیا ہے۔ ترک ایک نئی دنیا آباد کر رہے ہیں" ص ۲۶۳ خطبات

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کیا اسلامی قانون ارتقاء کے قابل ہے یا یہ جامد و ساکت ہی رہے گا: اقبال کہتے ہیں کہ یہ ہو سکتا ہے اگر ڈ ہیلنے اسلام اجتہاد میں حضرت عمر فاروقؓ کی تقلید کرے جنہوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری وقت میں یہ اخلاقی ہمت دکھائی تھی اور کہا تھا: اللہ کی کتاب ہمارے لیے کافی ہے:

اقبال کا مدعا یہ ہے کہ شریعت کا احترام ضروری ہے مگر قرآن ہی ہمارا منبع ہدایت ہے۔ لیکن اقبال نے قوم کو تنبیہ کی ہے کہ آزادی کے جوش میں کہیں ہم اسلامی مسلک کی وسعت کو نہ بھول جائیں اور اصلاح کی حدود جائز ہونے سے تجاوز کر جائیں۔ انہوں نے اس سلسلے میں لوتھر کی تحریک ریفارمیشن Reformation کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس مذہبی تحریک نے بھی سیاسی رنگ اختیار کر لیا تھا اور عقیدے کی حکومت یعنی عیسائیت کے عالمگیر اخلاق کی جگہ قومی اخلاقیات کے مختلف نظاموں نے لے لی تھی۔ یعنی لوتھر کی تحریک سے نیشنلزم کو فروغ ہوا تھا جس کا انجام ہم نے جنگ عظیم کے سانحے میں دیکھ لیا ہے اس لیے ہمیں اس بات سے سبق لے کر اسلام کے مدنی نظام کا خیال رکھنا چاہیئے اور اپنی اسلامی بین الاقوامیت کو قائم رکھنا چاہیئے۔

ترکوں کے متعلق یہ اجتہاد کا ذکر خطبات میں آیا ہے جو ۱۹۲۸ کی تصنیف ہے۔ اس میں اقبال نے وطنیت کے جذبے کو قطع اخوت انسانی کا باعث قرار دیا ہے، لیکن ان کے خیال میں اسلامی اخوت کے جذبے سے وطنیت کے تعصب کو کم کیا جا سکتا ہے۔ انہوں نے وطن کے متعلق کہا تھا ؎

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

اقوام میں مخلوق خدا بٹتی ہے اس سے
قومیت اسلام کی جڑ کٹتی ہے اس سے

یہ اقبال کی بانگ درا کی شاعری کا دور ہے۔ ترکوں کی وطن کی طرفداری اور خلافت کے خلاف احتجاج اقبال کے آخری دور کا ثمر ہے۔ لیکن رموز بیخودی میں بھی وطن پر استوار قوموں کے خلاف ذکر آیا ہے۔ اس وقت انہوں نے اگرچہ ترکوں کی آزادی کے جذبے اور خلافت کے خلاف اجتہاد کو سراہا، لیکن انہوں نے نئے Liberalism لبرل ازم کو احتیاط کی نظروں سے دیکھنے کی تلقین کی۔ انہوں نے انٹرنیشنل اسلامی برادری کا مفہوم پیش کیا کہ قومی و نسلی امتیازات محض ایک دوسرے کو پہچاننے کے لیے ہوتے ہیں۔ نسل، زبان اور محض جغرافیائی حدود ہی وطنیت کی تعمیری اساس نہیں بن سکتے۔ مسلمان ملک خواہ علیحدہ علیحدہ ہوں لیکن بین الاقوامی اسلامی قومیت کا اصل عنصر اور اساس توحید اور اخوت انسانی ہے۔ اور رسالت و نبوت سے اسے استحکام پہنچتا ہے۔ زبان اور جغرافیائی حدود اس اجتماعی اسلامی مطمح نظر کو محدود نہیں کر سکتے۔ ترکی شاعری کی مساواتِ مرد و زن یعنی طلاق، خلع اور وراثت کے سلسلے میں مساوات کے مطالبے کو اقبال مناسب نہیں سمجھتے اور اسے فقہ کے اصولوں کے سمجھنے میں غلط فہمی سے تعبیر کیا ہے۔ ضیا کے متعلق فرمایا کہ وہ اسلام کے فیملی قانون سے بے خبر تھا۔ بیٹی کو آدھا حصہ عورت کی کمتری کی وجہ سے نہیں دیا گیا، وہ جہیز کی مالک بھی ہوتی ہے اور اس کے علاوہ حق مہر کی بھی، کفالت کی ذمہ داری بھی تمام زندگی میں خاوند پر ہے۔ اس لیے معاشی حیثیت سے اسلام میں بیٹے اور بیٹیوں میں کوئی فرق نہیں۔ قرآن کریم میں مرد اور عورت کے ایک دوسرے پر حقوق اس طرح بیان ہوئے ہیں:

"اور عورتوں کے حقوق ہیں مردوں پر جیسے مردوں پر عورتوں کے۔"

اقبال نے فرمایا:

"ہم تہ دل سے اسلام میں آزادی کی تحریک کو خوش آمدید کہتے ہیں لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کر سکتے کہ آزادی کے نئے خیالات جو اسلام میں ظاہر ہو رہے ہیں، اسلام کی تاریخ میں سخت نازک مرحلے پیش کرتے ہیں۔"

اقبال کا خیال تھا اجتہاد کی ضرورت ترکوں کے علاوہ اور اسلامی ممالک کو بھی پیش آئے گی۔ اُن کی پیش گوئی درست ثابت ہوئی اور اسلامی قانون کو تبدیل کرنے کی کوششیں اور اسلامی ملکوں میں بھی کی گئیں۔

زمانہ حاضرہ کے نظام نے کئی معاملات شریعت سے علیحدہ کر کے عام عدالتوں کے حوالے کر دیئے ہیں۔ یہ ایک ہزار سال سے نہ ہو سکا تھا۔ ترکی نے شریعت کو ریاست سے علیحدہ کر دیا ہے اور اس طرح اسلامی فلسفہ ریاست کو سخت ٹھیس پہنچی ہے۔ اقبال نے ترکوں کے اس خیال کو نہیں سراہا۔ چونکہ اسلامی نظریۂ ریاست کے خلاف ہے خطبات میں انہوں نے فرمایا ہے:

"اس طرح قرآن کریم اس بات کو از حد ضروری سمجھتا ہے کہ مذہب اور ریاست کو ملا دیا جائے۔ اخلاقیات اور سیاسیات کو ایک جان کر دیا جائے۔ ایک اسامی اشارے ہیں۔ بالکل اس طرح جیسے افلاطون نے سیاسیات کو مذہب سے ملا ڈالا تھا۔" (ص ۲۶۶ خطبات اقبال)

زمانہ حاضرہ میں ترکی کی طرح مصر، سوڈان، شام، لبنان، اُردن اور عراق میں اسلامی قانون میں بہت تبدیلیاں ہو چکی ہیں۔ قانون شریعت میں تبدیلیاں ہو رہی ہیں جن کے متعلق اقبال نے احتیاط کرنے کی تنبیہ کی تھی۔

اقبال کا خطبات میں یہ کہنا کہ:

"دراصل صرف ترک ہیں، جو امم اسلامیہ میں قدامت پسندی کے خواب سے بیدار ہو چکے ہیں جنہوں نے ذہنی آزادی کا حق طلب کیا ہے۔"

عام طور پر اسلامی ممالک میں شریعت زمانہ حاضرہ کے تقاضوں کے مطابق تشکیل دی جا رہی ہے۔ ان سب کا اصول یہ ہے کہ اسلام کے چاروں فرقوں میں زمانہ حاضرہ کے تقاضوں کے مطابق، جو کوئی مشترک عناصر مل جائیں، ان پر قانون سازی کی بنیاد رکھی جا سکتی ہے زمانہ حاضرہ کے قانون ساز اجتہاد کا دعویٰ نہیں کرتے وہ جس فرقے سے کوئی چیز معاشرہ کے لیے مل جائے اس پر قانون بنا لیتے ہیں۔

ویسے تو شریعت عام قوانین پر حاوی ہوتی ہے۔ لیکن خلفاء نے تعزیرات کے سلسلے میں کئی دفعہ اپنے احکام جاری کیے تھے۔ عثمانیوں نے سو سال پہلے اس تعزیرات کو مغربی انداز میں وضع کیا اور ۱۹۰۰ء میں مصر میں نپولین کوڈ کے مطابق ایک قانون نافذ کیا تھا لیکن نکاح، طلاق، بچوں کی نگہداشت اور وراثت سے متعلق معاملات ہمیشہ شریعت کے ذریعے ہی طے ہوتے رہے۔ مصر نے شرعی قانون بھی بنا لیے ہیں۔ مثال کے طور پر مصر میں یہ قانون رائج کیا گیا کہ اگر لڑکا ۱۸ سال سے کم اور لڑکی سولہ سال سے کم ہو تو ان کی شادی کے متعلق کوئی مقدمہ نہ چلایا جائے اس طرح کم سنی میں شادیوں کو شرعی قوانین سے استنباط کے بغیر رد کا گیا۔ اس کے علاوہ یہ حکم دیا گیا کہ ان عمروں سے کم کی شادیوں کی رجسٹریشن نہیں ہو سکتی۔ یہ ہندوستان میں ساردا ایکٹ کا سا قانون تھا جو رائج نہ ہو سکا۔

۱۹۱۷ء میں عثمانیوں نے ایک قانون نافذ کیا جو ان کے ملک میں اب ناپید ہے لیکن لبنان میں اب تک رائج ہے۔ یہ فیملی حقوق کا قانون ہے جس میں لڑکا یا لڑکی بالغ نہ ہو تو اس کی شادی نہیں ہو سکتی۔ مسلم اور غیر مسلم کی شادی کو غیر قانونی ٹھہرایا گیا ہے۔ بیوی چاہے تو معاہدے میں لکھوا سکتی ہے کہ مرد دوسری شادی نہ کرے۔ مصر میں اس قانون کو رائج کرنے کی کوشش ناکام رہی۔

طلاق کے بعد تین ماہ کا عرصہ بھی مصر میں رائج ہے تاکہ شوہر اور بیوی میں صلح ہو سکے یہ پاکستانی فیملی آرڈیننس میں بھی موجود ہے۔ طلاق کے بعد تین ماہ کا عرصہ صرف حنفی قانون میں نہیں۔ باقی تینوں مذاہب میں ہے۔ اس طرح ترکوں کے اجتہاد کی روح اسلامی ممالک میں زور پکڑ رہی ہے اور اسلامی قوانین کی تشکیل ہو رہی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ ترکی میں اجتہاد کے متعلق اقبال کی شاعری اور خطبات میں ذکر اس طرح آیا کہ کہیں ان کی تعریف کی گئی ہے اور کہیں اسلامی ملت کو اجتہاد کی زیادتیوں سے خبردار کیا گیا ہے۔

۱۹۲۲ء میں جب مصطفیٰ کمال نے ترکی کی حکومت سنبھالی اور عربی میں نماز اور اذان کے بجائے ترکی میں اس کا رواج کرنے کی کوشش کی، اور اہلِ فرنگ کے طرزِ معاشرت کی اندھا دھند نقل کی تو شروع میں مصطفیٰ کمال کے متعلق پیامِ مشرق میں اقبال نے ایک غزل میں جولائی ۱۹۲۲ء

میں کہا تھا کہ ترک ایک امّت ہیں کہ ہم اس کی حکمت کے اثر کے تحت خانۂ تقدیر کے سرِ نہاں سے واقف ہوئے ہیں۔ ہمارا مسلمانوں کا اصل ایک شررِ باختہ رنگ تھا، اس پر مصطفےٰ کمال نے نظر کی تو ہم خورشیدِ جہانگیر بن گئے۔

اُمّتے بود کہ ما از اثرِ حکمتِ او
واقف از سرِّ نہاں خانۂ تقدیر شدیم
اصلِ ما یک شررِ باختہ رنگے بود ست
نظرے کرد کہ خورشیدِ جہانگیر شدیم[۱۳]

اور پھر یہ بھی کہا کہ ترک کے پودے کو فرنگ کی برق سے فائدہ پہنچا ہے اور وہ بار آور ہو گیا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بولہبی کے بہانے ظہورِ مصطفوی ہوا ہے ؎

نہالِ تُرک ز برقِ فرنگ بار آور
ظہورِ مصطفوی را بہانہ بولہبی است

جاوید نامہ میں زندہ رود نے جمال الدین افغانی سے تُرک و ایران و عرب کی مستیٔ فرنگ کی شکار گران ممالک میں ملّتِ بیضا کو دو نیم کرنے والی دین اور وطن کی آویزش دیکھتا ہوں ؎

در ضمیرِ ملّتِ گیتی شکن — دیدہ ام آویزشِ دین و وطن
ترک و ایران و عرب مستِ فرنگ — ہر کسے را در گلو شستِ فرنگ[۱۴]

۱۹۲۸ء میں خطبات میں اقبالؔ کے طرزِ عمل کا ہم ذکر کر آئے ہیں۔ ۱۹۳۱ء میں جاوید نامہ میں اقبالؔ کو پھر ترکوں کی اسلامی زندگی کے متعلّق تشویش رہی۔ جاوید نامے میں سعید حلیم پاشا کی زبانی فرمایا اگر ترکی کے لات و منات افرنگ سے آئیں تو کعبے کے لیے رختِ حیات نیا نہیں بن جاتا، اور ترکوں کی تازہ تہذیب کی جدتیں افرنگ کی پرانی باتیں ہیں ؎

نو نہ گردد کعبہ را رختِ حیات
گر ز افرنگ آیدش لات و منات
تُرک را آہنگِ نو در چنگ نیست!
تازہ اش جز کہنۂ افرنگ نیست[۱۵]

اقبال نے ترکوں کو کہا کہ اپنی تہذیب چھوڑ کر مغرب کے فسوں میں غرق نہ ہو جاؤ اگر مسلمانوں کی طرح جگر رکھتے ہو تو اپنے ضمیر پر نظر ڈالو اور قرآن کریم کی تعلیمات پر نظر رکھو ؎

چوں مسلماناں اگر داری جگر!!
در ضمیر خویش و در قرآں نگر
صد جہان تازہ در آیاتِ اوست
عصرہا پیچیدہ در آناتِ اوست

اقبال نے یہ اس لیے کہا کہ ترکی نے اتحادیوں کے پنجے سے چھوٹ کر مغرب کی کورانہ تقلید کی اور ناعاقبت اندیشانہ اصلاحات کو رواج دیا جس سے عالم اسلامی کو دکھ پہنچا۔ انہوں نے ایران کے رضا شاہ پہلوی کے انداز اور مصطفےٰ کمال کی اصلاحات سے یہ اندازہ کیا کہ روح مشرق ابھی اپنے بدن کی تلاش میں ہے ؎

مری نوا سے گریبانِ لالہ چاک ہوا
نسیم صبح چمن کی تلاش میں ہے ابھی!
نہ مصطفےٰ نہ رضا شاہ میں نمود اس کی
کہ روح شرق بدن کی تلاش میں ہے ابھی
مری خودی بھی سزا کی ہے مستحق لیکن
زمانہ دار و رسن کی تلاش میں ہے ابھی

اس کے باوجود زندگی کے آخری دنوں تک وہ ترکی سے ناامید نہیں ہوئے۔ وہ ۱۰ فروری ۱۹۳۶ء میں ایک مکتوب میں فرماتے ہیں:

"ترکوں کے متعلق مایوس نہ ہونا چاہیئے، اُن کی الحاد پرستی کچھ دن بعد ختم ہو جائے گی"

انہی دنوں میں جب ترک اور افغانستان اور ایران سے معاہدے کی بات چیت ہو رہی تھی اقبال نے کہا:

"ترکوں نے توران پرستی کو بطورِ ایک پالیسی کے ترک کر دیا ہے۔ ؏
"کافر نتوانی شد ناچار مسلماں شد"

حواشی

۱۔ اسلام کی معتزلہ کی تحریک کو خطبات میں ص ۵۴، ۱ پر تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔
علامہ فرماتے ہیں ہم سب خوب واقف ہیں اس Rationalist تحریک سے جو اسلام کے شروع میں عباسیوں کے زمانے میں پھیلی اور جس نے ہنگامہ پرور مباحث کو جنم دیا۔ ان میں سے ایک مباحثہ تھا قرآن کریم کی ابدیت یا Eternity کے متعلق معتزلہ کہتے تھے یہ معاملہ بالکل عیسائیت کی بائبل کے ازلی ہونے کا مسئلہ ہے۔ لیکن قدامت پرست فلسفہ والوں نے جن کو عباسیہ نے مکمل حمایت اس لیے مہیا کی کہ وہ معتزلہ کے سیاسی اثرات سے خوف زدہ تھے، یہ خیال کیا کہ عقلیت کے علمبردار اپنے فلسفے کو قرآن کریم اور اسلامی معاشرے کی اساس کو تباہ کر رہے ہیں۔

۲۔ امام ابن تیمیہ اجتہاد کے علمبردار تھے۔ ابن حزم کی طرح حنفی اصول اجماع کے خلاف تھے۔ وہ حنبلی تھے۔ انہوں نے اسلام کے چاروں دبستانوں کے خلاف آواز بلند کی ان کے فلسفے کی بازگشت اٹھارہویں صدی میں عبدالوہاب کی تحریک میں ظاہر ہوئی۔

۳۔ Halim Sabit

۴۔ ص ۷۶ا خطبات۔

۵۔ مقدمہ ابن خلدون۔

۶۔ ص ۹۵ا خطبات۔

۷۔ ص ۱۶۰ا خطبات یہ حصہ علامہ اقبال نے ضیاء کی نظم "مذہب اور سائنس" سے لیا ہے۔

۸۔ ابن تومرت غزالی کا پیروکار جو اسلام کے زوال کے عہد میں ہسپانیہ میں پیدا ہوا اور اسلام کی ڈگمگاتی کشتی کو سہارا دیا۔ اس نے حکم دیا تھا کہ نماز عربی کی جگہ اپنی زبان میں پڑھو جس سے ترکوں نے سبق سیکھا اور عربی کے بجائے ترکی میں نماز پڑھنے اور اذان دینے لگے۔ اسے سپین کے مہدی اسلام کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس

نے قرآن کو بھی بربر زبان میں ترجمہ کرنے کا حکم دیا تھا۔

۹۔ ص ۱۶۱ خطبات ۔

۱۰۔ ص ۱۶۳ خطبات ۔

۱۱۔ ص ۱۶۰ بانگ درا

۱۲۔ ص ۱۶۶ خطبات

۱۳۔ ص ۱۳۹/۳۰۹ کلیات پیام مشرق

۱۴۔ ص ۶۲/۶۵۲ کلیات جاوید نامہ ۔

۱۵۔ ص ۶۶/۶۵۴ کلیات جاوید نامہ ۔

۱۶۔ ص ۶۶/۶۵۴ کلیات جاوید نامہ ۔

اقبالؒ اور حلّاجؒ

(۱) اسلام پر نو افلاطونیت کے اثر کے سلسلے میں حلّاج کا نام ابن العربی کے بعد سب سے زیادہ اہم ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ابن العربی نے حلّاج کے فلسفۂ "انا الحق" کو تصوف کا ایک نیا لبادہ پہنا کر وحدت الوجود میں بدل دیا لیکن اقبالؒ کے نزدیک حلّاج وحدت الوجودی تھا۔ اقبالؒ کے کلام میں حلّاج کے فلسفے کو سمجھنے کے دو دور ہیں۔ پہلا دور ۱۹۲۸ء تک اور دوسرا دور اس کے بعد شروع ہوتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان کا جو ردّیہ حلّاج کے متعلق فلسفۂ عجم (۱۹۰۸ء) میں تھا، وہ زبورِ عجم (۱۹۲۷ء) تک قائم رہا جب وہ جاوید نامہ کی منزل تک پہنچے جو ۱۹۳۲ء میں طبع ہوئی تو ان کا رویہ مغربی مستشرقین خاص کر ماسی نون کی حلّاج کے متعلق تصنیفات سے متاثر ہو کر ہمدردانہ ہو گیا تھا۔ فلسفۂ عجم میں منصور حلّاج کو انہوں نے فلسفۂ "انا الحق" کی وجہ سے وحدت الوجود کا بانی کہا تھا۔ وحدت الوجود جس کا تخیل چھٹی صدی سے مسلمانوں میں آیا، حسین منصور حلّاج (متوفی ۳۰۹ھ) اس کا فصیح ترین شارح اور صحیح ترین معبر ہے۔ لیکن اس نظریے کو ابن العربی نے پایۂ تکمیل کو پہنچایا، اور صوفیائے کرام کی تعلیمات میں ظاہر ہوا۔ علامہ سید سلیمان ندوی فرماتے ہیں

"اس نکتہ کو ہمارے حقیقت دان صوفی شعراء کس کس مزے سے بیان کرتے ہیں، حالانکہ سچ یہ ہے کہ محی الدین ابن عربی سے پہلے مسلمان طبقہ صوفیا اس رمز

سے نا آشنائے محض تھا۔ حضرت جنیدؒ وغیرہ صوفیائے متقدمین کی طرف اس
قسم کے جو چند اقوال منسوب کیے جاتے ہیں، وہ تاریخی اسناد سے ثابت نہیں
بہرحال علامہ اقبال، حلاج ہی کو وحدت الوجود کا بانی سمجھتے تھے۔ اور اگرچہ وہ حلاج میں لاہوتیت
کے اثر کو جس پر ماسی نون نے زور دیا تھا، مان گئے لیکن حلاج سے عارفانہ رویے کے باوجود
وہ اسے وحدت الوجودی ہی سمجھتے رہے۔

(۲) حلاج کی شخصیت مشرقی ادبیات اور خاص کر تصوف کی تاریخ میں یک متنازعہ فیہ
شخصیت ہے۔ عام طور پر حلاج کو عاشق خدا سمجھا جاتا ہے جو فنا فی اللہ ہوا اور انا الحق کہتے
ہی دار پر جان دے دی۔ لیکن تعجب ہے کہ تمام مورخ اس پر بھی متفق نہیں کہ حلاج نیرنگ
شعبدہ بازی میں بہت مشاق تھا۔

سرزمین شام میں جیضا کے گاؤں میں، جہاں وہ پیدا ہوا، اس کی کرامات مشہور ہوئیں
کہ اس گاؤں میں انگور دس مثقال کے ہوتے ہیں اور سیب کی گولائی دو بالشت رہ۔ یہ سب
حلاج کی کرامات بتائی جاتی تھیں۔ یہ مشہور تھا کہ حلاج شیر پر سوار ہو کر سانپ کو اپنا کوڑا بناتا تھا
اور سردیوں کے پھل گرمیوں میں اور گرمیوں کے پھل سردیوں میں پیش کرتا تھا۔ ہاتھ ملاتا تو
اشرفیوں کی بارش ہوتی جن پر قل ہو اللہ لکھا ہوتا۔ ابوعبداللہ محمد بن حنیف نے بیان کیا ہے کہ
قید خانے میں جب وہ نماز کے لیے اٹھتا تو اس کی بیڑیاں اتر جاتی تھیں۔ کسی نے کہا تم اپنے
آپ کو آزاد کیوں نہیں کر لیتے۔ اس پر حلاج نے کہا کہ میں کوئی قید تھوڑا ہی ہوں۔ فقہا نے
حلاج کو کہا کہ "انا الحق" کی بجائے "ہو الحق" کہو۔ اس نے جواب دیا ہاں "ہمہ اوست" اس
پر جنیدؒ نے کہا اسے مار ڈالو۔

ایسی ہی اور کئی کرامات حلاج کے متعلق مشہور ہیں لیکن کچھ تاریخ دان ایسے بھی ہیں
جنہوں نے اسے شعبدہ باز کہا کہ وہ راہ میں گڑھے کھود کر کہیں پانی، کہیں میوہ چھپا دیتا تھا اور
پھر اپنے مریدوں کو ساتھ لے جا کر اسے اپنی کرامات جتا کر رام کرتا تھا (تاریخ فخری ابن تقطقی
۳۲۵ھ)

عریب بن سعد قرطبی کی تاریخ صلۂ طبری حلاج کے زمانے کی تاریخ ہے اور ۲۹۱ھ

سے ۳۴۰ھ تک کا زمانہ بیان کرتی ہے۔ اس کے مطابق حلاج ایک گمراہ اور خبیث آدمی تھا۔ خدائی کا دعویٰ کیا اور حلول کا قائل ہوا۔ اس کے بعض خطوط میں تھا کہ میں ہی نوح کی قوم کو ڈبونے والا اور عاد و ثمود کو ہلاک کرنے والا ہوں۔ اور مریدوں سے کہتا تھا کہ تم نوحؑ، موسیٰؑ اور محمدؐ ہو۔ ان کی روحیں میں نے ان کے بدن میں اتار دی ہیں۔ مورخ ابن ندیم ۳۷۰ھ نے حلاج کو شعبدہ باز کہا اور کہا کہ اس کا دعویٰ ہے کہ الوہیت اس میں حلول کر گئی ہے اور وہ خدا ہے۔ ابن مسکویہ المتوفی ۴۲۱ھ نے لکھا ہے کہ مہدویت کا دعویٰ کرتا تھا اور جاہلوں میں خدا بن جاتا تھا۔ خلاصہ ص (۸۵) ۔ امام ابوبکر باقلانی جو شیعہ تھے، انہوں نے حلاج کے خلاف لکھا ہے۔

علامہ سید سلیمان ندوی نے فرمایا ہے کہ وہ وحدت الوجود کی بجائے مسئلہ حلول کا قائل تھا۔ وحدت الوجود کہتا ہے کہ حقیقی وجود ایک ہے۔ لیکن حلول کہتا ہے کہ خدا انسان میں جنم لیتا ہے۔ یہ آریائی تصور ہے اوتار کا۔ ابوریحان البیرونی نے اپنی تصنیف "آثار باقیہ" میں حلاج کو ایک شعبدہ باز ہی کہا ہے جو حلول کا دعوے دار تھا۔ علامہ سید سلیمان ندوی نے علامہ ابن جوزی بغدادی کی روایت (برحاشیہ صلہ تاریخ طبری سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حلاج قرمطیوں کا ایک داعی تھا۔ امام الحرمین نے کتاب الشامل میں لکھا ہے (ابن خلکان کا ترجمہ حلاج) کہ تین آدمیوں نے فیصلہ کیا کہ حکومت کو الٹ دیا جائے یہ تھے جنابی قرمطی، ابن مقفع اور حلاج۔ انہوں نے بالترتیب بحرین، ترکستان اور بغداد کے علاقے میں بغاوت کرانے کی مہم سنبھالی۔ لیکن ابن خلکان نے غلطی کی ہے کیونکہ ترکستان میں مقفع نے نہیں بلکہ مقنع نے علم بغاوت بلند کیا تھا۔ لیکن اس کے باوجود حلاج کا قرامطہ سے ملوث ہونے کا ثبوت اس طرح مہیا کیا گیا ہے۔ اس لیے علامہ ندوی نے فرمایا ہے۔ کہ حلاج شہید انا الحق نہ تھا، وہ قتیل راہ ریاست تھا اور اس کا خون علما اور فقہائے زمانہ کے قلم پر نہیں بلکہ سلاطین کی تلوار پر ہے۔ لیکن آربرے نکلسن اور موسی نون اور میری شمل حلاج کے اس کردار کا کہیں ذکر نہیں کرتے۔ ان کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے اعتقادات اور قرآن کریم کی تاویلات کی وجہ سے، جو شریعت کے خلاف تھے، دار تک پہنچا

اور باری تعالیٰ کی محبت کا نشان بن کر رہ گیا۔ ان کے خیال میں اس نے عشق باری تعالیٰ کے لیے قربانی دی اور مسکراتا ہوا قتل ہوا۔ اس نے قتل کے وقت اپنے خون سے اپنا چہرہ سُرخ کر لیا تاکہ لوگ یہ نہ سمجھیں کہ خوف سے وہ زرد ہو رہا ہے۔ پھر کلائی خون سے رنگ لی اور کہا عشق میں دو رکعتیں ہیں جن کے لیے درست وضو خون ہی سے ہوتا ہے۔

(۴) یہی تاثر حافظ ابوبکر احمد بن علی الخطیب بغدادی نے ایک مضمون میں کئی روایات سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ حلاج کے فرزند احمد بن حسین کے مطابق بد قسمتی کی وجہ سے حلاج اور علی بن عیسیٰ (وزیر) میں چل گئی۔ شبلی اور دیگر صوفیاء بھی (بظاہر) اس کے خلاف ہو گئے۔ علی بن عیسیٰ کے دور میں حلاج کی طرف زنادقہ کے عقائد منسوب کیے گئے۔ اسے شعبدہ باز اور جادوگر کہا گیا۔ اس کے خلاف یہ بھی تھا کہ نبوت کا دعویٰ کیا تھا۔ وزیر نے سلطان مقتدر باللہ کو اس کی باتیں سنا کر اس سے اسے قتل کرنے کا حکم لے لیا۔ روایت ہے کہ ہر روز صبح ایک منادی کرنے والا اس کے عقائد کی تشہیر کرتا پھر اس کو تختۂ دار پر چڑھا کر ہر روز اتار لیا جاتا۔ اس واقعہ سے وہ تقریباً نو سال پہلے قید ہوا تھا۔ یعنی اس کے عقاید کی وجہ سے اس پر ظلم ہو رہا تھا۔ پھر مصنفین کی ایک جماعت بغداد میں حلاج کو ملنے آئی اور ان ہی میں سے ایک کے پاس حلاج کا ایک خط ملا جو اس کے عقائد کی وضاحت کرتا تھا اس پر اس کے خلاف مقدمہ چلایا گیا۔ مقدمے میں حج کے متعلق حلاج کے اعتقاد کے خلاف جرح کی گئی اور حلاج کی ایک کتاب سے یہ عقیدہ بیان ہوا کہ حج کرنے کی بجائے غرباء کو کھانا کھلا کر اور کپڑے اور رقوم دے کر رخصت کر دیا جائے تو حج ہو گیا۔ اس پر ابو عمر القاضی نے حلاج سے کہا کہ یہ عقیدہ کہاں سے لیا تو اس نے جواب دیا کہ حسن بصری کی کتاب "الاخلاص" سے۔ ابو عمر نے کہا کہ اس نے یہ کتاب مکہ میں سنی تھی۔ اس میں کوئی ایسی بات نہ تھی۔ جب اس نے حلاج کو "حلال الدم۔ تم جھوٹ کہتے ہو" کہا تو وزیر حامد نے قاضی ابو عمر سے کہا یہ الفاظ لکھ دو۔ قاضی عمر انکار نہ کر سکا۔ اگرچہ حنفی قاضی جس کا عمر معاون تھا نے انکار کر دیا تھا اور حلاج کے خلاف چوراسی دستخط مہیا کر کے فتویٰ سپرد قلم کر دیا۔ ہزار تازیانے کی سزا تجویز کی گئی اور یہ کہا کہ اگر یہ نہ مرے تو اس کی گردن اڑا دی جائے۔ ہو سکتا ہے کہ وزیر

نے سیاسی انتقام لیا ہو، لیکن فتویٰ تو قاضی نے دیا۔ اس لیے حلّاج کا محض سیاست کی بھینٹ چڑھنے کا فلسفہ شک سے خالی نہیں حلاج اپنے اعتقادات کی وجہ ہی سے بر سرِ دار پہنچا۔ مقدمے میں "انا الحق" کے خلاف کوئی الزام پیش نہیں کیا گیا تھا اور نہ ہی قرامطہ کا ذکر ہوا۔ اگرچہ اس کی نوسال کی قید اسی وجہ سے پیش آئی تھی۔

(۴) علامہ اقبالؔ نے اس سلسلے میں اپنی کوئی رائے نہیں دی لیکن انھوں نے فلسفۂ عجم میں (۱۹۰۸ء) میں فرمایا تھا :

"تصوّف منصور حلّاج کی وجہ سے وحدت الوجودی ہوگیا۔ حلّاج نے ہندی ویدانت کے فلسفے کے مطابق انا الحق کا نعرہ بلند کیا۔ یعنی میں خدا ہوں یا اہم برہما اسمی"۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ حلاج کی سیاسی حیثیت پر زور نہیں دیا لیکن جس طرح ابن العربی کو شنکر اچاریہ سے ملایا تھا، اسی طرح حلّاج کو شنکر کی ویدانت کی تعلیم سے منسلک کیا ہے حلاج نے ہندوستان کا سفر کیا تھا اور شنکر کے زیر اثر فلسفہ حلول کا دعویدار بن گیا تھا علامہ نے حلاج کے بارے میں "حلول" کے متعلق کہیں نہیں کیا۔ اسے وہ وحدت الوجودی ہی کہتے رہے اگر حلاج کو وحدت الوجودی فلسفے کا بانی تصور کیا جائے تو فلسفۂ عجم" (۱۹۰۸ء) کے حلاج کے متعلق خیالات کا اسرارِ خودی میں اثر آنا ضروری تھا۔ اس میں افلاطون کے خلاف تو بہت کچھ کہا گیا ہے۔ لیکن حلّاج کا کہیں ذکر نہیں۔ شاید اس وجہ سے کہ افلاطون ہی نو افلاطونیت کا منبع سمجھا گیا اور تصوف اسی کی بدولت عروج کو پہنچا۔

اس کے بعد جب زبورِ عجم (۱۹۲۷ء) کا زمانہ آیا تو اقبالؔ نے حلاج کو شنکر اچاریہ سے ملا کر اس کا ذکر کیا اور نہ قوم کو نصیحت کی کہ اس کے فلسفے سے دُور رہو۔ زبورِ عجم میں "گلشن رازِ جدید" وحدت الوجودی محمود شبستری کے گلشن راز کے خلاف لکھی اور وحدت الوجودی فلسفے کے خلاف نو سوالوں کے جوابوں میں شبستری کے فلسفے کا رد پیش کیا گیا۔ اس میں حلّاج کا ذکر کیا گیا۔ گلشن رازِ جدید کے آٹھویں سوال میں پوچھا گیا کہ انا الحق میں کیا نکتہ مضمر ہے، اور کیا وہ رمزِ مطلق کے متعلق محض ہرزہ سرائی تھی؟

کلامی نکتہ را نسطق است انا الحق
چہ گوئی ہرزہ بود آں رمزِ مطلق

اور اس کا جواب اس طرح دیا کہ میں تمہیں رمزِ انا الحق دوبارہ بیان کرتا ہوں یعنی دوبارہ ہند و ایران پر یہ راز فاش کرتا ہوں۔ دیر کا پجاری کہہ رہا تھا کہ زندگی نے اپنے آپ سے دھوکا کھایا اور کہتا ہوں ہوں "اس کے اس خواب سے خدا سو گیا اور ہمارا اپنا وجود سو گیا اس سے ساری کائنات سو گئی۔ سکون و سیر، شوق و جستجو سب محوِ خواب ہو گئے۔ دل بیدار اور عقل نکتہ بین سو گئی۔ ہمارا گمان، ہمارا فکر اور تصدیق و یقین سب محوِ خواب ہو گئے۔

من از رمزِ انا الحق باز گویم
دگر با ہند و ایراں راز گویم

مغے در حلقۂ دیر ایں سخن گفت
"حیات از خود فریبے خورد و من گفت

خدا خفت و وجودِ ماز خوابش
وجودِ ما نمودِ ماز خوابش

مقامِ تحت و فوق و چار سو خواب
سکون و سیر و شوق و جستجو خواب
دل بیدار و عقلِ نکتہ بیں خواب
گمان و فکر و تصدیق و یقیں خواب

اس کے بعد حلاج کے نکتہ انا الحق کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ تم کہہ سکتے ہو کہ کائنات یا جہانِ رنگ و بو کوئی حقیقی چیز نہیں۔ یہ زمین و آسمان اور کوچے اور محل محض خواب یا فسوں ہیں تم کہہ سکتے ہو کہ یہ دنیا محض چشم و گوش کے تصادمات کی پروردہ ہے لیکن انسان کی خودی

کائنات رنگ و بو کی پیداوار نہیں اور ہمارے حواس خمسہ اس کے درمیان نہیں۔

تواں گفتن جہان رنگ و بو نیست
زمین و آسمان و کاخ و کو نیست

تواں گفتن ہمہ نیرنگ ہوش است
فریب پردہ ہائے چشم و گوش است

خودی از کائنات رنگ و بو نیست
حواس ما میان ما و او نیست

یہ جہان ظاہر دلیل کا محتاج ہے۔ لیکن خودی پنہاں ہے اور حجت سے بے نیاز ہے۔ خودی کو حق سمجھ۔ خودی جب پختہ ہو جاتی ہے تو لازوال ہو جاتی ہے۔ عاشقوں کا فراق عین وصال ہے۔

کوہسار و دشت کا وجود ہیچ ہے۔ جہان سراسر فانی ہے۔ صرف خودی باقی اور لازوال ہے اور باقی سب کچھ ہیچ ہے۔ نہیں شنکر اور منصور حلاج کے حق میں خودی کو غرق اور فنا کرنے کے فلسفے سے باز رہنا چاہیئے اور باری تعالیٰ کو اپنی خودی کے وسیلے ہی سے تلاش کرنا چاہیئے۔ اناالحق کہو اور خودی کے لیے گم ہو جاؤ اور صدیق خودی بن جاؤ۔ یعنی اللہ کی تلاش میں فنا نہ ہو جاؤ اور حلاج کی اس لحاظ سے پیروی نہ کرو اور باری تعالیٰ کو بھی اپنی خودی کے عروج میں تلاش کرو، نہ کہ باری تعالیٰ میں مدغم ہونے سے۔ اس طرح علامہ اقبال نے حلاج کے اناالحق کو وحدت الوجود کا علمبردار ظاہر کر کے اس کے فلسفۂ وحدت الوجود کے خلاف آواز بلند کی۔

۵ خودی را حق بداں باطل مپندار
خودی را کشت بے حاصل مپندار

خودی چوں پختہ گردد لازوال است
فراقِ عاشقاں عین وصال است

وجود کوہسار و دشت و در ہیچ
جہاں فانی خودی باقی دگر ہیچ

دگر از شنکر و منصور کم گوے
خدا را ہم براہ خویشتن جوے

بخود گم بہرِ تحقیقِ خودی شو
انا الحق گوے و صدّیقِ خودی شو

(۵) زبورِ عجم کی تاریخ اشاعت ۱۹۲۷ء ہے اور اس وقت تک جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں علامہ اقبال، حلاج کو وحدت الوجود کا بانی سمجھتے تھے۔ میری شمل نے ایک مضمون میں بیان کیا ہے کہ حلاج پر موسی نان کی تصنیف ۱۹۱۴ء میں چھپ چکی تھی۔ علامہ اقبال نے اس تصنیف کے متعلق ۱۹۱۹ء میں ذکر کیا ہے۔ ان کے ایک خط میں جس کی تاریخ ۲ مئی ۱۹۱۹ء ہے، مولانا اسلم جیراج پوری کو لکھتے ہیں کہ ان کو اب "حلاج" کے انا الحق کی صحیح معنوں میں سمجھ آچکی ہے لیکن ۱۹۲۷ء تک ان کے ان بدلے ہوئے خیالات کا اظہار نہیں ہوا حلاج کے متعلق ان کا نیا نظریہ جاوید نامہ اور خطبات میں ظاہر ہوا لیکن ان کی ہمدردی نے حلاج کو کبھی بھی "وحدت الوجود" سے جدا نہیں کیا۔

ماسی نون Massignon نے منصور حلاج کی تصنیف "کتاب الطواسین" کو اپنی تنقید کے ساتھ ۱۹۱۴ء میں پیش کیا تھا۔ اس واقعہ کے آٹھ سال بعد یعنی ۱۹۲۲ء میں اس کی ایک اور تصنیف La Passion d' Al Hussain Ibn-i-Mansoor AL-Hallaj لاپیشن حلاج — "جذبۂ حلاج" نے حلاج کے

فلسفے کو اجاگر کیا۔ علامہ اقبال نے حلاج کا ذکر موسی نان کے حوالے سے خطبات کے ص ۹۵ اور ۱۰۱ صفحات پر کیا ہے۔ یہ ذکر چوتھے خطبے میں جو خودی کی ابدیت اور خود مختاری کے متعلق ہے ہوا ہے۔ علامہ نے فرمایا کہ اسی مصنف کے مطابق یہ درست معلوم ہوتا ہے کہ حلاج باری تعالیٰ کی الوہیت Transcendentalism سے باغی نہ تھا۔ اور اس کے انا الحق کے روحانی تجربے کو وحدت الوجودی طور پر سمجھنا کہ ایک قطرہ سمندر میں غرق ہوتا ہے، غلط ہے اس کے صحیح معنی یہ نہیں کہ خودی خدا میں واصل ہو گئی جیسا کہ "انا الحق" کا عام فہم تصور ہے بلکہ خودی کی انفرادیت قائم رہی۔ ایک اور ہمہ گیر شخصیت کے ساتھ جس میں وہ گم نہیں ہوتی۔ اس طرح موسی نان نے حلاج کے "انا الحق" کو اقبال کے وحدت الوجود کے تصور سے علیحدہ رنگ دیا۔ اس نے یہ ثابت کیا کہ انسان کے دل میں باری تعالیٰ کی محبت کے باوجود باری تعالیٰ کی الوہیت Transcendentalism قائم رہتی ہے۔ انسان کو اس لیے تخلیق کیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کی محبت اس کائنات پر ظاہر ہو۔ انسان خود باری تعالیٰ کی شبیہ یا امیج ہے اور باری تعالیٰ نے اسے اولیت سے ابدیت تک محبت کی نظروں سے نوازکر اسے خود انتخاب کیا ہے اس طرح انسان الوہی خواص سے مختص ہو جاتا ہے۔

حلاج کے نزدیک آدم سے خدا کا اشراق نہیں ہوا، اسے غیر وجود تخلیق کیا گیا ہے حلاج، کتاب الطواسین (ص ۱۲۹) میں رقمطراز ہے:

"باری تعالیٰ کی وحدت (Unity) صوفی کی شخصیت کو تباہ نہیں کرتی یہ اسے زیادہ مکمل بناتی ہے۔ اسے زیادہ متبرک بناتی ہے۔ اسے زیادہ الٰہیاتی بناتی ہے اور اسے ایک خود مختار اور زندہ چیز بنا دیتی ہے"۔

یہ تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظریہ اقبال کے باری تعالیٰ سے قرب کا نقشہ ہے۔ میری شمل نے شاید اس لیے کہا ہے کہ اقبال پر حلاج کے بنیادی عقائد واضح ہونے کے باوجود وہ اس مشہور، ومعروف شہید عشق سے زیادہ ہمدردی ظاہر نہیں کرتے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ اقبال نے کب حلاج کی نسبت اپنا رویہ بدلنا شروع کیا۔

ہمیں یہ تبدیلی پہلی بار "جاوید نامہ" میں دکھائی دیتی ہے جس میں کتاب الطواسین

ان پر کچھ ایسا الہامی کیف طاری کرتی ہے کہ وہ فلکِ قمر میں اپنی دلفریب "طواسین رسل" اختراع کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ طواسین سورۃ ۲۰۔۲۶ کے حروفِ مقطعات کا مجموعہ ہے۔"

حلاج کے عشق کا تصور تصوف کی جان ہے۔ اسے بوعلی سینا نے بھی استعمال کیا اور اقبال کے فلسفے کی بھی اساس ہے۔ لیکن حلاج کے زمانے میں یہ تصورِ عشق باری تعالیٰ کی شان کے شایاں خیال کیا جاتا تھا۔ یہ حال نویں اور دسویں صدی کے آغاز میں تھا۔ حلاج نے عشق کا مدعا بیان کیا کہ یہ ایک الہیاتی چیز ہے اس میں خلاقی ہے اور یہ فعال ہے اور یہ انسان کے باری تعالیٰ سے قریب ہونے اور اس پر قربان ہونے کا ذریعہ ہے۔ اس مضمون پر حلاج کا ایک قصیدہ ہے، جو دیوان نمبر ۱ میں درج ہے جس میں کہتا ہے:

"مرے محبوب مجھے قتل کر دو کیونکہ مرے قربان ہونے میں مری زندگی ہے۔"

اقتلونی یا ثقاتی　　　　ان فی قتلی حیاتی
و مماتی فی حیاتی　　　　وحیاتی فی مماتی

اس قصیدے کا اثر حلب کے شہید سہروردی پر ہوا۔ اسے ابن العربی اور رومی نے اپنایا اور رومی نے اپنی مثنوی میں بار بار ذکر کیا۔ جاوید نامہ میں جو غزل طاہرہ سناتی ہے، اس سے اس قصیدے کا یاد آتی ہے اور اس پر پروانے کی تمثیل پوری اترتی ہے کہ وہ محبوب سے ہمکنار ہو کر کبھی واپس نہیں آتا۔

گر بتو افتدم نظر چہرہ بہ چہرہ، رو برو
شرح دہم غم ترا نکتہ بہ نکتہ، مو بمو

در دل طاہرہ گشت و ندید جز ترا
صفحہ بہ صفحہ، لا بہ لا، پردہ بہ پردہ، تو بہ تو

طاہرہ یہ کہتی ہے کہ جس کو دار و رسن نصیب ہو، وہ کوئے حبیب سے زندہ واپس نہیں آتا۔

آخر از دار و رسن گیرد نصیب
بر نگردد زندہ از کوئے حبیب

(۷) اگرچہ حلاج کے مقدمے میں اس کے نعرہ انا الحق کا ذکر نہ آیا تھا لیکن یہ حقیقت ہے کہ حلاج کے اعتقادات اسی دعوے کے ارد گرد گھومتے ہیں۔ اسی سے شیطان کے موحد ہونے کا مسئلہ پھوٹتا ہے۔ فقہا اسی پر حلاج کو قتلنی سمجھتے تھے۔ اقبال کو بھی تصوف کے خلاف یہی شکایت تھی کہ یہ لوگ "توحید" کو بھول کر "وحدت الوجود" کے فلسفے سے جو افلاطونیت کے زیر اثر اسلام میں آیا، متاثر ہوتے اور اسلامی تصوف کو بھول گئے۔ علامہ اقبال نے حلاج کے متعلق کہا کہ "انا الحق" کا سوال ہی تصوف کی روح ہے۔ اسے حلاج نے "کتاب الطواسین" کے چھٹے باب میں بیان کیا ہے۔ یہ وحدت الوجودی تصور ہے جو ابن العربی میں اپنے عروج کو پہنچا۔

"حلاج کے نزدیک انسان کی یہ پکار ہے اس وقت کی جب اس کے خیال میں باری تعالیٰ (روح ناطقہ) نے انسان کو تبدیل کر دیا اور وہ باری تعالیٰ کا زندہ شاہد بن چکا اور اس طرح باری تعالیٰ سے متحد ہوا۔" غزالیؒ متوفی (۱۱۱۱) عیسوی نے اشعریت کا انداز اپنایا اور کہا کہ حلاج کا نعرہ ایک واہمہ ہے اور محبت کی گہرائی سے انسان اپنے آپ اور محبوب میں فرق نہ کر سکا۔ لیکن مشکوٰۃ الانوار میں مان لیا کہ الوہی حسن نے حلاج کو اس نعرے پر اکسایا تھا۔

امام غزالی حلاج کی دعاؤں کو اپنی تحریروں میں ذکر کرتے ہیں لیکن وہ حلاج کا نام نہیں لیتے۔

ابن العربی متوفی (۱۲۴۰ء) نے حلاج کے مسئلہ حلول کو وحدت الوجود میں بدل دیا۔ "انا الحق" کو "حق" سے بدل کر دعویٰ کیا۔

"میں ہوں حقیقت۔ میں ہوں باری تعالیٰ کی حقیقت کا عکس کائنات میں میں آگ ہوں، تم مجھے چھو لو اور سمجھ لو کہ میں واقعی آگ ہوں۔

حلاج نے "انا الحق" کو طواسین میں اس طرح بیان کیا۔

اور میں نے کہا
اگر تم حق شناس ہو تب اس کی نشانیاں
پہچانو۔ میں اس کی نشانی (تجلّی) ہوں
انا الحق
اور یہ اس لیے کہ میں نے حق سے منہ نہ موڑا

مجھے ہلاک کر دو
تختۂ دار پر لٹکا دو
میں اپنے دعوے سے منکر نہ ہوں گا۔

اقبال کے مرشد رومی نے حلاج کے تجربے کو اس طرح بیان کیا ہے کہ انسان اور باری تعالیٰ لوہا اور آگ ہیں۔ وصل صرف اوصاف کا وصل ہے۔ لوہا صرف آگ کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ خلیفہ عبدالحکیم نے حکمت رومی میں اسی استدلال کی وضاحت کی ہے۔

علامہ اقبال نے خطبات میں تصوف کے اس اندرونی تجربے کی اس طرح توضیح کی ہے کہ موسی نون نے درست کہا ہے کہ حلاج نے کبھی خدا کی الوہیت سے انکار نہیں کیا۔

"تصوف کے ذریعے ہی اندرونی تجربے کا احساس ہوا جسے قرآن کریم نے علم کے تین ماخذ میں سے ایک قرار دیا اور اس کے علاوہ علم کے ماخذ تاریخ اور فطرت کو قرار دیا۔ اسلام کی روحانی زندگی میں روحانی تجربے کا اظہار حلاج کے انا الحق میں ہوا۔ حلاج کے زمانے کے نقادوں اور اس کے بعد اس نعرے کے معنی وحدت الوجود کا فلسفہ ہی سمجھا گیا۔ لیکن فرانسیسی مستشرق موسی نے نون جو حلاج کے نعرے اکٹھے کر کے چھاپے ہیں ان سے ظاہر ہے کہ حلاج نے کبھی خدا کی الوہیت سے انکار نہیں کیا۔"

حلاج کے متعلق اس بیان کے باوجود اسی خطبہ میں ص ۱۱۰ پر اقبال نے حلاج کے باری تعالیٰ وصل کے فلسفہ کے خلاف یہ فرمایا کہ خودی کی اپنی انفرادیت باری تعالیٰ کی ایغو میں جذب نہیں ہوتی وہ اپنی یکتائیت قائم رکھتی ہے۔ یعنی اسلام کے تصوف کے روحانی تجربے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انسان کی متناہی خودی باری تعالیٰ کی لامتناہی خودی میں جذب ہو جاتی ہے۔ بلکہ یہ کہ متناہی ایغو یعنی انسان کی روح لامتناہی ایغو یعنی باری تعالیٰ کی محبت سے لبریز آغوش میں آرام پاتی ہے اور صرف دیدار کی رحمت میں سکون پاتی ہے۔ اس لیے میری شبل کا یہ خیال کہ علامہ اقبال نے حلاج کے فلسفہ "فنافی اللہ" میں اس سے انصاف نہیں کیا۔ ایک غلط مفروضے پر مبنی ہے کہ خدا کی الوہیت ماننے سے وحدت الوجود کا تصور ختم ہو جاتا ہے۔ مجدد الف ثانی شیخ

احمد سرہندیؒ نے جو صوفیائے کرام کے نقشبندی سلسلے کے سردار ہیں نے فرمایا تھا کہ حلاج کی یہ سخت گستاخی تھی کہ اس نے "حق" ہونے کا دعویٰ کر دیا۔ اسی بنا پر شیخ احمد سرہندیؒ اور اقبال نے ابن العربی کے وحدت الوجودی فلسفے میں شرک و زندقہ پایا تھا۔

میری شمل نے اس ظاہراً متضاد رویے کو اس طرح سلجھایا ہے کہ حلاج کے فلک مشتری میں مباحث کو تعجب خیز قرار دیا جائے کیونکہ اقبال تو وحدت الوجودی فلسفے کے خلاف ہے۔ اور حلاج اس فلسفے کی روح ہے۔ لیکن اقبال کا یہ کمال ہے کہ اس نے حلاج کے خطرناک نظریے "انا الحق" کی نئی شرح پیش کی۔

مرے ناقص خیال میں اگرچہ جاوید نامہ حلاج کی طواسین کا خاص کر ان طواسین کا جن میں ابلیس کے فلسفہ فراق اور عبدہٗ کے تصور کا ذکر ہے سے اثر پذیر ہوا ہے لیکن مسئلہ انا الحق کے متعلق اقبال کا وہی عقیدہ رہا ہے جو ۱۹۰۸ء میں فلسفہ عجم میں تھا۔ اقبال نے حلاج کے فلسفۂ انا الحق کے متعلق کہا کہ اگر مسلم قوم "انا الحق" کہے تو بجا ہے۔ اگر کوئی مرد ایسے کہے تو وہ سرزنش کے قابل ہے۔

انا الحق جز مقامِ کبریا نیست

سزائے او چلیپا ہست یا نیست؟

اگر فردے بگوید سرزنش بہ

اگر قومے بگوید نا روا نیست!

لیکن اس میں شک نہیں کہ حلاج کو جو پذیرائی اقبال کے آخری دور میں نصیب ہوئی وہ اسے زبور عجم تک نصیب نہ تھی۔ جاوید نامے میں جو ابلیس کا تصور ہے اس پر حلاج کے ابلیس کے تصور کا سایہ معلوم ہوتا ہے۔ فلک مشتری میں وہ حلاج سے پوچھتے ہیں کہ ابلیس جس نے سجدہ کرنے سے انکار کیا اس بے سروسامان کی آتش کہاں ہے۔ اقبال ابلیس کو خواجہ اہل فراق کا لقب دیتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ ہم جاہل ہیں اور وہ عارف بود و نبود ہے اور اس کے کفر نے ہم پر یہ راز فاش کیا ہے کہ جو گرتے ہیں وہی دوبارہ اٹھنے کی لذت سے محظوظ ہو سکتے ہیں اور کسی چیز کے کمی ہونے کے درد سے ہی فراوانی کی خوش نصیبی حاصل ہو سکتی ہے۔ نیوری

بات جو اقبال کو حلاج کے ابلیس کے تصور میں پسند آئی وہ اس کا یہ دعویٰ ہے کہ ابلیس ایک سچا عاشق ہی نہیں بلکہ ابلیس اور رسول اللہ کے سوا کوئی حقیقی موحد ہے ہی نہیں اور اس نے دائمی جدائی یا فراق کو ایک پر محبت سجدہ پر ترجیح دی۔ یہ حلاج کی طاسین پانچ ہیں جسے طاسین والا تباس کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ درج ہے۔ اس میں ابلیس کہتا ہے کہ وہ محض محبوب کو یاد ہی نہیں کرتا بلکہ اس کا نام قرآنی آیت سے پہلے اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم لیا جاتا ہے۔ اور بسم اللہ سے پہلے ضروری ہے۔ اس طاسین میں میں "خدا ہوں" جو فرعون کا دعویٰ تھا حلاج کے دعوے "انا الحق" اور شیطان کا دعویٰ کہ میں سجدہ نہیں کروں گا، کا موازنہ کیا گیا ہے۔ حلاج اور فرعون اور ابلیس دعووں سے باز آنے کی بجائے سزا کے لیے تیار رہیں صوفیوں نے ابلیس کے متعلق یہ کہنا شروع کیا کہ اگر باری تعالیٰ کا دیدار اُسے نصیب ہوتا رہے تو وہ سزا بھگت سکتا ہے۔ علاؤ الدین عطار جو حلاج کے بہت مداح ہیں اور سندھ کے مشہور صوفی عبد اللطیف نے بھی یہی انداز اختیار کیا یعنی اگر باری تعالیٰ ابلیس کی طرف دیکھتا رہے تو یہی اس کے لیے کافی ہے۔

اقبال میں بھی اس کا اثر ہے۔ جنت ان کے لیے محض دیدار حق ہے۔

جنّتِ مُلّا خور و خواب و سرود

جنّتِ عاشق تماشائے وجود

حلاج کے ابلیس کے متعلق افکار جاوید نامہ میں فلک مشتری میں حلاج اور روح ابلیس اور شکوہ ابلیس کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔ حلاج ابلیس کے متعلق کہتے ہیں کہ ہم جاہل ہیں اور وہ بود و نابود کا عارف ہے اور اس سے توحید کا سبق سیکھو۔ یہ الفاظ حلاج کی زبان سے جاری ہوئے ہیں

ما جہول اُو عارفِ بود و نبود

کفرِ او این راز را برما کشود

از فتادن لذّتِ برخاستن

عیشِ افزودن ز دردِ کاستن

عاشقی در نارِ اُو وا سوختن
سوختن بے نارِ اُو نا سوختن
چاک کن پیراہنِ تقلید را
تا بیاموزی ازو توحید را

اس انداز سے غزالیؒ کا مقولہ یاد آجاتا ہے۔ "جو ابلیس سے توحید نہیں سیکھتا وہ زندیق ہے"۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ حلاج کے ابلیس کے متعلق فلسفۂ فراق کا اثر اقبال پر بہت عمیق ہے۔

گفت رومی خواجۂ اہلِ فراق
آں سراپا سوز و آں خونیں ایاق

ابلیس کہتا ہے کہ میں نے خیر و شر کے ارغنوں کو حیات بخشی ہے۔ مری کشت سے شعلہ پیدا ہوا اور انسان مجبوری سے مختاری تک پہنچا

درگذشتم از سجود اے بے خبر
ساز کردم ارغنونِ خیر و شر
شعلہ ہا از کشتِ نا دیدن دمید
اُو ز مجبوری بہ مختاری رسید

جاوید نامہ میں حلاج کی زبانی جو "عبدہٗ" کی تعریف ہے، وہ بھی کتاب الطواسین میں نبی کریمؐ کی تحسین کی ایک جھلک ہے۔ 'عبدہٗ' اعلیٰ ترین مقام ہے جہاں تک انسان پہنچ سکتا ہے کیونکہ سورۂ بنی اسرائیل میں معراج شریعت کے عمیق معارف کی طرف اشارہ ہے۔ اس لیے عبدہ سے بہتر درجہ کا تصور بھی نہیں ہو سکتا۔ یہ حقیقت "طاسین السراج" اور "طاسین الفہم" اور "طاسین النقطہ" میں 'عبدہٗ' کی تعریف میں بیان کی گئی ہے۔ حلاج کہتا ہے۔

"نبی کریمؐ کی روشنی کائنات کی تخلیق سے پہلے موجود تھی۔ ان کا نام الہیاتی قلمک سے پہلے موجود تھا۔ وہ سب نوعِ انسان سے پہلے تخلیق کیے گئے اور وہ بنی نوعِ انسان کے سردار ہیں ان کا نام گرامی احمد ہے۔"

جاوید نامہ میں زندہ رود حلاج سے پوچھتا ہے کہ جس جوہر کا نام مصطفیٰؐ ہے اس کا

کیا راز ہے: آدمے با چو مرے اندر وجود آنکہ آید گاہے گاہے در وجود

حلاج جواب دیتا ہے:

عبدہٗ چند و چگونِ کائنات عبدہٗ رازِ درونِ کائنات

عبدہٗ دہر است و دہر از عبدہٗ است ما ہمہ رنگیم او بے رنگ و بوست

شپنگلر اور اقبالؒ

تہذیبوں کے زوال اور احیا کے متعلق اقبال نے شپنگلر کے فلسفۂ اقوام پر خطبات میں پر مغز بحث کی ہے۔ شپنگلر بیسویں صدی کا ایک مشہور مصنف ہے جس کی تصنیف "زوال مغرب" ۱۹۱۸ء میں جرمنی میں چھپی۔ یہ تصنیف ۱۹۱۴ء میں تیار ہو چکی تھی لیکن جنگ عظیم کے دھماکے نے اسے شائع ہونے سے روک دیا اور مصنف اسے جولائی ۱۹۱۸ء میں پیش کر سکا۔ شپنگلر نے اس کتاب کا دوسرا ایڈیشن ۱۹۲۲ء میں چھاپا تو اس کی تمہید میں گوئٹے اور نطشے کا ذکر موجود تھا۔ اس نے لکھا:

"ان دو مصنفوں سے مجھے سب کچھ ملا ہے۔ گوئٹے نے مجھے (میتھڈ) طریقہ کار دیا اور نطشے نے استفسار کرنے کی قابلیت۔"

اوسوالڈ شپنگلر جرمنی میں بلینک برن کے شہر میں مئی ۱۸۸۰ء کو پیدا ہوا اور مئی ۱۹۳۶ء کو فوت ہوا۔ یعنی وہ علامہ اقبال کا ہم عصر تھا۔ یہ دونوں اقوام کے عروج و زوال میں دلچسپی رکھتے تھے۔ شپنگلر نے ہالے Halle میونخ Munich اور برلن کی یونیورسٹیوں میں تعلیم پائی اور اس کے مضامین تھے ریاضی، علم الطبیعیات، تاریخ اور آرٹ۔ اس کی تصنیف "زوال مغرب" یورپ کے کلچر کے متعلق بجید موثر اور ابدی اقدار سے پر کارنامہ ہے۔ وہ اگرچہ کوئی مشہور فلاسفر نہ تھا (وہ صرف ایک غیر معروف استاد تھا) لیکن بیسویں صدی کے مشہور معاشی تنقید نگاروں میں شمار ہوتا ہے۔

جس زمانے میں شپنگلر یہ تصنیف لکھ رہا تھا۔ اسی زمانے میں یعنی ۱۹۰۸ء سے لے کر ۱۹۱۵ء تک اقبال برطانیہ اور جرمنی میں تعلیم کے بعد، اسرار خودی اور رموز بے خودی کی تحریر میں

مصروف تھے۔ علامہ اقبال کے اس ہم عصر نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ اسلامی تہذیب ختم ہو چکی ہے اور اس کے دوبارہ زندہ ہونے کی کوئی امید نہیں کیونکہ کلچر جب مر جاتے ہیں تو دوبارہ زندہ نہیں ہوتے۔ اس نے زوال مغرب میں بیان کیا کہ اسلام ایک نبو کی تہذیب کا مذہب ہے اور اس کا اپنا کوئی کلچر نہیں اور یہ فلسفہ اقوام پیش کیا کہ ایک قوم کا کلچر دوسری قوم کے کلچر سے متاثر نہیں ہوتا اور ہر ایک کلچر ایک علیحدہ چیز ہے۔ اقبال کا فلسفہ اقوام ان دعوؤں کے خلاف ہے اور اسی لیے انھوں نے زندگی کے آخری سالوں میں اپنے خطبات میں شپنگلر کے خیالات کے خلاف تنقید فرمائی۔

۲ اقبال نے شپنگلر کے فلسفے کے خلاف خطبات میں دو مقامات پر تنقید کی تھی۔

۱۔ چوتھے خطبے میں جو کہ روح کی آزادی اور ابدیت کے متعلق ہے۔

۲۔ پانچویں خطبے میں جو اسلامک کلچر کی روح کے متعلق ہے۔

شپنگلر نے اپنی تصنیف "زوال مغرب" میں اسلامی تہذیب پر یہ تنقید کی کہ اس میں قسمت کے تصور سے ایغو کی قطعی طور پر نفی کی گئی ہے یعنی انسان کی خود مختاری اسلامی کلچر میں سراسر مفقود ہے۔ اقبال فرماتے ہیں کہ:

"شپنگلر کے خیال میں عالم رنگ و بو، یعنی کائنات کے ادراک اور تسخیر کے دو ہی طریقے ہیں۔ پہلا طریقہ ہے کائنات کو عقل سے ادراک میں لانا اور دوسرا طریقہ ہے حسی یا Vital یعنی روحانیت کے بل بوتے پر کائنات کو سمجھنے کی کوشش کرنا۔ عقلی طریقہ محض علت و معلول کے آپس میں ربط کا طریقہ ہے۔ یہ ایک میکانکی نظر سمجھنا چاہیے لیکن روحانی طریقہ، زندگی کو مکمل طور پر اپنانے کا نام ہے۔ اقبال کے خیال میں انسان کی زندگی ہی یہ ہے کہ وہ اپنے آپ میں روحانی اور اندرونی حالت پیدا کرے اور سلسلۂ روز و شب کی تخلیق کرے۔ انسان صرف Vital یا روحانی طریقہ کار ہی سے عالم کو مسخر کر سکتا ہے جس کے متعلق اقبال فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کے مطابق یہی اصل "ایمان" ہے۔"

علامہ اقبال شپنگلر کی تنقید کہ اسلام میں قسمت کا تصور خودی کی نفی ہے، کے متعلق فرماتے

ہیں کہ:

"ہم اس بات سے انکار نہیں کر سکتے کہ قرآن کریم میں قسمت کا تصور شروع سے لیکر آخر تک پھیلا ہوا ہے لیکن تقدیر کا جو تصور قرآن کریم میں ہے وہ قسمت کے تصور سے مختلف ہے جو شپنگلر نے سمجھا ہے۔"

علامہ اسی کو دوسرے خطبے میں بیان کر چکے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ:

"دنیا کو روحانی طریقے سے مسخر کرنے کا طریقہ سلسلۂ روز و شب کے وقت کو تخلیق کرنا ہے۔ تقدیر وقت ہے جو مستقبل کے انکشاف سے پہلے ظاہر ہوتا ہے۔ یہ وہ وقت ہے جو اپنے ذہن میں ہم محسوس کرتے ہیں نہ کہ محض استدلالی عقل سے پہچانتے ہیں"

وقت کو ہم تقدیر سمجھیں تو زندگی کی اصل حقیقت یہی ہے۔ یہ قرآن کریم کے مطابق ہے جس میں ارشاد ہے:

"باری تعالیٰ نے سب اشیاء کو تخلیق کیا اور ہر چیز کی تقدیر مقرر کر دی۔"

"تقدیر کوئی باہر سے طاقت کے ذریعے مجبوری نہیں یہ ہر چیز کی اندرونی طاقت ہے جس میں مستقبل کے تمام انکشافات مرکوز ہیں اور یہ سلسلۂ روز و شب یعنی وقت تسلسل میں بغیر کسی بیرونی دباؤ کے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔

کائنات ایک آزاد تخلیقی حرکت ہے۔ باری تعالیٰ ہر وقت نئی تخلیق کرتے رہتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک ایمان کا مطلب یہ نہیں کہ یہ محض چند اعتقادات کا مجموعہ ہے بلکہ یہ ایک ذاتی تجربہ ہے۔ تقدیر یا Fatalism اس ذاتی تجربے میں مضمر ہے، خاص خاص ہستیاں ہی اس ذاتی تجربہ سے فیض یاب ہوتی ہیں اور اس تقدیر کو سمجھتی ہیں جو اس تجربہ میں مضمر ہے۔

نپولین، ان میں سے ایک تھا جس نے کہا تھا:

"میں محض ایک چیز ہوں، میں شخص نہیں۔"

اقبال کے نزدیک اس فقرے میں وہ تجربہ ظاہر کیا گیا ہے جسے Unitive تجربہ کہہ سکتے ہیں۔

اسلام کی مذہبی تجربے کی تاریخ میں جو ہنی گریم کے مطابق انسان میں اخلاق باری تعالی پیدا کرنے کا نام ہے، اس تجربہ کا اظہار ان کلمات میں ہوا ہے۔

"میں ہوں حق۔" "اناالحق" حلاج

"میں ہوں وقت۔" حضرت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم

"میں بولتا ہوا قرآن ہوں۔" حضرت علیؓ

"میری شان قابل قدر ہے۔" بایزیدؒ

اسلامی تصوف میں خودی کا یہ روحانی ذاتی تجربہ جو کہ متناہی ہے، لامتناہی ایغو میں جذب ہونے کا نام نہیں، یہ جذبہ ہے دراصل لامتناہی ایغو یعنی باری تعالی کا انسان کی متناہی ایغو کی آغوش میں آنے کا۔ رومی کے مطابق علم الٰہی بشر کے علم میں گم ہوجاتا ہے اور کسی کے لیے یہ سمجھنا کس قدر مشکل ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے۔

اس انداز فکر میں جو "تقدیر" یا قسمت میں مضمر ہے، خودی کی نفی نہیں، جیسے شپنگلر نے اسے سمجھا۔ یہ دراصل زندگی ہے اور بے انتہا قوت جس کے سامنے کوئی دشواری حائل نہیں ہوتی اور یہی جذبہ ہے جس کی بدولت ایک انسان اطمینان سے اس وقت بھی نماز میں مشغول ہو جاتا ہے جب کہ اس کے اردگرد گولیوں کی بوچھاڑ ہو رہی ہو۔

۳ علامہ اقبال کے خطبات میں پانچواں خطبہ "اسلامی ثقافت کی روح" کے متعلق ہے۔ شپنگلر کا ذکر اس کی تصنیف کے دو ابواب کے متعلق آیا ہے جو عربی کلچر کے متعلق ہیں۔ اقبال کے خیال میں ان ابواب میں اسلامی کلچر کے متعلق جو خیالات ظاہر کیے گئے ہیں وہ اسلام کے متعلق غلط فہمیوں پر مبنی ہیں۔

شپنگلر کے کلچر کے فلسفے کا نچوڑ یہ ہے کہ ہر ایک کلچر بالکل علیحدہ چیز ہوتی ہے۔ ایں کا نہ تو کوئی تعلق یا اثر ماضی کے کلچروں سے ہوتا ہے اور نہ اس کا اثر کسی اور کلچر پر جو اس کے بعد میں آئے ہیں، ہو سکتا ہے۔

عام طور پر تاریخ کو تین حصوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے یعنی قدیم، قرون وسطیٰ اور زمانہ حاضرہ۔ شپنگلر نے اس انداز فکر کے خلاف یہ کہا کہ انسانیت ہر ایک علاقے میں علیحدہ علیحدہ کلچر پیدا

کرتی ہے اور اس کی اپنی تاریخ اپنا قدیم اپنا قرون وسطیٰ اور اپنا زمانہ حاضرہ ہوتا ہے۔ اور ایک کلچر کا دوسرے کلچر پر اثر انداز ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ یہ خود ہی پیدا ہوتا ہے۔ خود ہی جوان ہوتا ہے اور خود ہی مر جاتا ہے یعنی یہ کہنا کہ مصوری مصر کے غاروں سے نکل کر زمانہ حاضرہ کا Impressionistic Art بن گئی سراسر غلط نظریہ ہے۔

اسی طرح یہ کہنا کہ موسیقی ہومر سے شروع ہو کر اب ہر وقت آگے بڑھ رہی ہے سراسر غلط طریقۂ استدلال ہے۔ کلچر کبھی سیدھے خطوط پر نہیں چلتا۔ مختلف کلچر مختلف ملکوں میں پیدا ہوتے ان کی اپنی زندگی ہے اور اپنی موت ہے اور یہ سب کلچر شاہ بلوط کے درخت کی طرح اُگتے ہیں۔ بڑھتے ہیں اور ختم ہو جانے ہیں۔ شپنگلر کہتا ہے:

"ہر ایک کلچر کے اپنے مستقبل ہیں، اپنے ماضی کے خواب ہیں، جو اٹھتے ہیں اور اختتام کو پہنچتے ہیں اور مرجھا جاتے ہیں، لیکن واپس کبھی نہیں آتے۔"

یعنی کسی کلچر کے احیا کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ شپنگلر کہتا ہے کہ دنیا کی کلچرل تاریخ میں کوئی ایک سنگ سازی کا فن نہیں، کوئی ایک مصوری کا فن نہیں، کوئی ایک ریاضی نہیں کوئی ایک علم طبیعیات نہیں، یہ سب مختلف فن ہیں مختلف کلچروں کے ساتھ اور یہ سب فن ہر کلچر کے روحانی نشان یا Symbol سے وابستہ ہیں۔ وہ کہتا ہے:

کلچر ایک ذی روح چیز ہے اور تاریخ عالم اس کی دلکشی داستان ہے۔ وہ پیدا ہوتے ہیں، پھلتے پھولتے ہیں اور اپنی قسمت کے مطابق کامیابی حاصل کر کے ختم ہو جاتے ہیں اور ان کی مرگ مرگ دوام ہے۔

۴۔ شپنگلر کے فلسفے کو تو تہذیبوں کی زندگی سے تعلق رکھتا ہے۔ سوروکن نے اپنی تصنیف

Social Philosophies of an age of crisis

میں اور دیگر سوشل فلسفیوں نے جن میں شپنگلر کے علاوہ ڈائل وسکی اور ٹائن بی قابل ذکر ہیں، اس فلسفے کو بہت خوبصورتی سے بیان کیا ہے۔ شپنگلر کے مطابق "ایک کلچر اس وقت ظہور میں آتا ہے جب ایک عظیم روح معصوم و ناداں انسانیت کے ہجوم سے جاگ اٹھتی ہے اور اپنے آپ کو ان سے علیحدہ کر کے، ایک بے ہئیت چیز سے علیحدہ ہو کر ایک ہئیت والی چیز بن جاتی ہے۔ اس کی

بدولت کلچر پھیلتا پھولتا ہے اور جب اس روح کے کارنامے ختم ہو جاتے ہیں تو یہ کلچر مر جاتا ہے۔ جب اس کے تصورات حقیقتوں میں نمودار ہو جاتے ہیں تو کلچر جلدی میں مرجھا جاتا ہے۔ اس کا خون منجمد ہو جاتا ہے۔ اس کی تخلیقی قوت ختم ہو جاتی ہے اور کلچر اس سٹیج پر پہنچ کر تہذیب کہلاتا ہے۔

ہر ایک کلچر کی اپنی تہذیب ہوتی ہے۔ تہذیب ہی ہر کلچر کی قسمت ہے اور آخر کار ہر ایک کلچر جب تہذیب کے درجے تک پہنچتا ہے تو تھک کر چور ہو جاتا ہے۔ زندگی کی رمق اس میں سے غائب ہو جاتی ہے جس طرح کہ سلطنت روم پر گزری۔ تہذیب روم روشنی سے تاریکیوں میں اور پھر اپنی ماں کے بطن میں واپس قبر میں چلی گئی۔

۵ علامہ اقبال "اسلامی کلچر کی روح" کے عنوان کے خطبے میں شپنگلر کے کلچر کے آغاز ہونے کے متعلق کوئی تنقید نہیں فرماتے لیکن شپنگلر کے اس خیال سے کہ ایک کلچر کا دوسرے کلچر سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، اتفاق نہیں کرتے۔ ان کے خیال میں یہ نظریہ صرف اس لیے پیش کیا گیا کہ یورپ کے کلچر میں اپنی کلاسیکل سپرٹ کو اسلام کی یونانیت کے خلاف تحریک کا ماخذ نہ سمجھا جائے کیونکہ اسی وجہ سے شپنگلر نے اسلام کو محض مجوسیت کا مذہب قرار دیا اور اسلام کے اپنے کلچر کو نظر انداز کر دیا۔ شپنگلر نے یہ دعویٰ کیا کہ یونانیت کے خلاف جو اثرات یورپین کلچر میں نظر آتے ہیں سراسر اس کے اپنے کلچر کے مرہون منت ہیں اور اس میں اسلام کے کلچر کا کوئی اثر نہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ شپنگلر کا یہ دعویٰ کہ یورپ کا کلچر یونانیت کے خلاف ہے سراسر درست ہے لیکن اسے یہ ماننا چاہیے تھا کہ یونانیت کے خلاف یہ جذبہ قرآن کریم کی تعلیم کی وجہ سے ہی پھیلا تھا جس کا اثر یورپ کی تہذیب و تمدن پر ہوا۔ شپنگلر کے اس زاویۂ نگاہ نے اسلام کے متعلق سراسر غلط خیالات کا اظہار کیا اور کہا کہ اسلام کا اپنا تو کلچر ہے ہی نہیں بلکہ اس کا کلچر سراسر مجوسیت میں رنگا ہوا ہے اور دوسرے مجوسی مذہبوں کی طرح یعنی یہودیت قدیم چالڈین Chaldean مذہب، اوائل زمانے کی عیسائیت اور زرتشت کے مذاہب کے زیر اثر ہے۔ ان کے خیال میں اسلام اور یہ سب مذاہب ایک ہی کلچر میں رنگے ہوئے ہیں، ان کی ایک ہی روح ہے۔ ان کا ایک ہی Symbol بالشان امتیاز ہے۔ یہ سب مجوسی مذاہب ہیں۔

شپنگلر کہتا ہے:

"نبی کریم کی تعلیم میں مجوسی اثر ہے۔ اللہ ایک ہے، اسے آپ جی یہووا Jehova کہہ لیں، اہورامزدا یا مردک یا بعل۔ سب نیکی کے اصول ہیں اور باقی سب دیوتا ناکارہ ہیں۔ ان سب مذہبوں میں ایک مسیحا کے ظہور ہونے کا تصور بھی مشترک ہے جو کہ صدیوں سے ہر جگہ ظاہر ہوتا رہا ہے۔ مسیحا کے آنے کا یہ تصور مجوسی مذہب کی خاص نشانی ہے کیونکہ اس میں دنیا کی نیکی و بدی میں چپقلش کا عکس ہے۔ بدی کا عروج کچھ دیر تک ہوگا اور آخر کار نیکی یا خیر کا شر پر قیامت کے دن غلبہ قائم ہوگا۔"

اقبال فرماتے ہیں کہ اسلام کے متعلق ایسے خیالات کا اظہار یقیناً اسلام سے بے انصافی ہے۔ یہ نکتہ یاد رکھنے کے قابل ہے کہ مجوسی جھوٹے دیوتاؤں کو تسلیم کرتے ہیں اگرچہ وہ ان کی پرستش نہیں کرتے۔ اسلام تو ان جھوٹے دیوتاؤں کی ہستی کو مانتا ہی نہیں، پھر یہ مجوسی مذاہب کے زمرے میں کس طرح لایا جاسکتا ہے؟

اقبال فرماتے ہیں کہ سپنگلر نے فلسفۂ ختم نبوت کو سمجھا ہی نہیں، اس نظریے کی ثقافتی حیثیت اس پر واضح نہیں ہوئی ورنہ اس مسئلے کو سمجھنے سے مسیحا کے ورود ہونے کے مسئلے کا حل نکل آتا ہے۔ ابن خلدون نے اسلام کی تاریخ سے بہرہ ور ہونے کی وجہ سے اسی تصور کے مشابہ ایک اور تصور یعنی مہدی کے ظہور کو رد کر دیا تھا اور کہا تھا کہ مہدی کا تصور اسلامی تصور نہیں۔ علامہ اقبال مانتے ہیں کہ اسلام کے کلچر پر ایک مجوسی خول چڑھ گیا تھا لیکن اسلام اس کے اثر سے تھوڑی دیر کے بعد بے نیاز ہوگیا اور مجوسی خول کو اتار کر پھینک دیا تھا۔

۶ علامہ اقبال نے خطبات کے علاوہ سپنگلر کا ذکر ایک انگریزی خطبے میں کیا جو انہوں نے صدارتی خطبے کے طور پر ۱۹۲۸ء میں اورینٹل کانفرنس کے اجلاس لاہور میں پڑھا تھا۔ یہ بات دلچسپ ہے کہ یہ خطبہ ۱۹۲۸ء میں تیار ہوا اور تقریباً انہی دنوں اقبال کے مدراس والے خطبات بھی لکھے گئے۔ اس خطبۂ صدارت کا ربط چھ مقالوں میں سے تیسرے مقالے سے ملتا ہے۔

اقبال کے خیال میں مسلمانوں کی سائنس کے تصورات سے ہماری ناواقفیت بعض اوقات ثقافت جدیدہ کے باب میں ہمیں غلط طرز خیال کی طرف لے جاتی ہے۔ اس نظریے کو بیان کرنے کے

لیے انہوں نے شپنگلر کے متعلق ذکر کیا ہے۔

"اس کی ایک نظیر میں شپنگلر کی نہایت درجہ فاضلانہ تصنیف "انحطاطِ مغرب" میں پاتا ہوں جس میں اس نے ثقافتوں کی آفرینش اور نشوونما کے بارے میں ایک نیا نظریہ مرتب کیا۔"

کلاسیکی عربی اور جدید ثقافتوں میں عدد کا جو تصور ہے، اس پر بحث کرتے ہوئے وہ کہتا ہے،

"عدد کی حیثیت جہاں اس خاص مقدار کی ہے جو اشیاء کی موجودگی میں طبعی طور پر پائی جاتی ہے، وہاں اس کے متوازی اس کی حیثیت اضافت محض کی بھی ہے اور اگر ہم کلاسیکی لفظ Universe یا عالم کائنات کو دیکھے جا سکنے والے حدود کی ایک مرئی ضرورت پر مبنی قرار دیں اور فنکشن ______ اسے مادی اشیا کے ایک مجموعے کے طور پر ترکیب پذیر سمجھیں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے تصور میں عالم ایک غیر محدود "مکان" کی صورت میں معرض وجود میں آجاتا ہے، جس میں دیکھی جا سکنے والی چیزیں ایک پست درجے کی حقیقتیں بن کر ظاہر ہوتی ہیں، جو غیر تحدید پذیر کی موجودگی میں محدود ہیں۔"

شپنگلر کے نزدیک Function فنکشن مغرب کی ثقافت کا نشان ایک ایسا تصور ہے جس کا اشارہ تک کسی دوسری ثقافت میں ہمیں نہیں ملتا، یعنی تفاعل Function کا تصور ایک ایسا تصور ہے جو عدد کے کسی سابق تصور کی توسیع نہیں بلکہ اس سے کامل آزادی کی منزل ہے۔ جب سے یہ تصور پیدا ہوا تب سے مغربی یورپ کی ان ریاضیات کے لیے جو حقیقتاً وقیع ہیں، نہ اقلیدس کے علم ہندسہ کی کوئی وقعت رہی اور نہ ارشمیدس کے علم حساب کی۔

اقبال فرماتے ہیں کہ شپنگلر کے تفاعل Function کے متعلق اس عبارت کے آخری تین فقرے دراصل وہ سنگ بنیاد ہیں جن پر شپنگلر کے نظریے کی بلند عمارت زیادہ تر قائم ہے، لیکن افسوس کہ شپنگلر کا یہ دعویٰ کہ کوئی دوسری ثقافت ہمیں تفاعل کے تصور کا اشارہ بھی پیش نہیں کرتی، غلط ہے۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ:

"تفاعل کا تصور البیرونی میں موجود ہے جس سے شپنگلر کا دعویٰ غلط ثابت ہو جاتا ہے"

انہوں نے اس معاملے کے متعلق ریاضی کے ماہر ڈاکٹر ضیاء الدین احمد صاحب علی گڑھ یونیورسٹی سے مشورہ لیا تو انہوں نے البیرونی کی متعلقہ عبارت کا انگریزی ترجمہ بھجوا دیا اور ایک مکتوب میں البیرونی کی کتاب "قانون مسعودی" کا حوالہ دیکر بیان کیا کہ "گو البیرونی نے تفاعل Function کا لفظ استعمال نہیں کیا لیکن البیرونی کے ہاں اس کے تصور کا اظہار اس جگہ ملتا ہے جہاں اس نے ضابطہ اور راج کی ایک تعمیم شدہ شکل تیار کی جو علم مثلث Trigonometry کے تفاعلوں سے آگے بڑھ کر تمام تفاعلوں کے لیے قابل استعمال ہے۔"

علامہ اقبال کے خیال میں شپنگلر کی اس فروگذاشت کا اثر اس کے "تاریخی نقطہ نگاہ" پر اہم حد تک ہوتا ہے۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ جو ثقافتیں ان دو عظیم سامی مذاہب سے وابستہ ہیں ان کے سرچشموں کی تحقیق و تنقیح ان کی روحانی یک جہتی کو بے نقاب کر دیتی ہیں اور اس انکشاف کا منطقی میلان اس طرف ہے کہ شپنگلر کا یہ دعویٰ باطل ہے کہ ثقافتیں بحیثیت نامیاتی اجسام کے ایک دوسرے سے قطعی بیگانہ ہوتی ہیں یعنی اقبال نے شپنگلر کے اس دعوے کو باطل کر دیا کہ فنکشن Function کا تصور صرف یورپ کا تصور تھا۔ درحقیقت اس پر مشرق کا اثر تھا یعنی ایک ثقافت دوسری ثقافت پر اثر کر رہی تھی اور یہ تصور یورپ میں کوئی نیا نہ تھا بلکہ مشرق کا مرہون منت تھا۔

۷۔ اس خطبے میں جو "خطبات" کے علاوہ خطبہ ہے، وہ عراقی کا ذکر کرتے ہیں اس کی تصنیف "غایتہ الامکان فی درایتہ المکان" کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ تصنیف ایک نئے میدان تحقیق کی طرف ہماری رہنمائی کرے گی جس میں ان تصورات زمان و مکان کے اصل و آغاز کا پتہ چلے گا۔ ان کے خیال میں عراقی کا نظریہ زمان و مکان جس کی اہمیت حال میں طبیعیات نے محسوس کی ہے، سمجھنا از حد ضروری ہے کیونکہ یہ انکشاف شپنگلر کے نظریے سے غیر مطمئن ہونے کی مزید دلیل بہم کرتا ہے یعنی یورپین کلچر کا فلسفہ زمان و مکان بھی مشرق کا مرہون منت

ہے اس لیے مشرق کا اثر مغرب پر پڑا اور شپنگلر کا فلسفہ کہ ہر ایک کلچر بالکل علیحدہ چیز ہوتا ہے اور اس پر کسی اور کلچر کا اثر نہیں ہوتا، سراسر حقیقت سے بعید ہے۔

البیرونی کے اس خطے کی طرف توجہ مولوی سید نور شاد نے جو اقبال کی نظر میں زمانہ حاضرہ کے جید ترین محدث ہیں، دلائی تھی۔

اقبال نے اس خطبہ کے علاوہ "اسلامی ثقافت کی روح" کے خطبے میں بھی عراقی کے فلسفہ زمان و مکان کا تفصیل سے ذکر کیا ہے لیکن شپنگلر کے فلسفے پر اس کا جو اثر ہوا وہ یہی ہے کہ ایک کلچر کا دوسرے کلچر پر یقیناً اثر ہوتا ہے۔

۸۔ شپنگلر کے ہی فلسفۂ اقوام کو ایک اور مصنف ڈانل اسکی Danielesky متوفی ۱۸۸۵ء نے بھی بیان کیا تھا۔ شپنگلر اس فلسفی کا ذکر تک نہیں کرتا گرچہ شپنگلر ڈانل سکی کی وفات سے ۵ سال پہلے پیدا ہوا۔ ان دونوں کا فلسفۂ کلچر ایک ہی اساس پر ہے۔ اقبال نے بھی اس مصنف کا ذکر نہیں کیا۔ شپنگلر سے جب پوچھا گیا کہ اس نے ڈانل اسکی کو پڑھا ہے تو اس نے انکار کر دیا۔ ڈانل اسکی کلچر کے متعلق لکھتا ہے:

> "رومن سلطنت کے زوال کی کہانی کا تعلق قدیم مصر، قدیم ایران، ہندوستان اور چین کے ساتھ کچھ نہ تھا۔ یہ ملک اپنی اپنی ثقافت کی زندگی اس طرح بسر کر رہے تھے کہ گویا روما کی سلطنت کا وجود ہی نہ تھا۔ تاریخ کو کسی ایک واقعہ یا کلچر کے زوال سے ترتیب نہیں دیا جا سکتا۔"

یعنی ہر ایک کلچر خود اپنے ملک کی روایات، خیالات اور فلسفہ سے ہی متاثر ہوتا ہے اور ہر ایک کلچر کا دوسرے کلچر پر اثر ایک انسانی وہم ہے۔ ہر ایک کلچر کی روح مختلف ہوتی ہے۔ شپنگلر نے آٹھ گروپ بنائے ہیں جن میں عربی کلچر کو مجوسی کلچر کے نام سے یاد کیا ہے، یہ ہیں:

(۱) مصر کا کلچر (۲) بابل کا کلچر (۳) ہندی کلچر (۴) چینی کلچر (۵) یونانی اور روم کا کلچر (۶) عرب کلچر یا مجوسی کلچر (۷) میکسیکو کا کلچر (۸) مغرب کا کلچر جسے فاؤسٹ Faust کلچر کے نام سے یاد کیا ہے اور اس کے علاوہ روس کے کلچر کا بھی ذکر کیا ہے۔

ڈانی اسکی نے اس سے پہلے دس گروپ بنائے تھے اور یہ دونوں عرب کلچر کو مجوسی کلچروں کا حصہ سمجھتے ہیں۔ مجوسی کلچر میں عربی، اسلامی، ایرانی، شامی، بازنطینی Manichean کلچر اور عیسائیت کا کلچر شامل ہیں۔

شپنگلر کے خیال میں یہ سب کلچر مردہ ہو چکے ہیں یا یہ کلچر کی آخری منزل تہذیب میں ہیں۔ اس کے خیال میں ہر ایک کلچر کا ایک علیحدہ نشان یا سمبل Symbol ہوتا ہے اور اسی کے مطابق پھلتے پھولتے ہیں اور کسی اور کلچر کا ان پر اثر نہیں ہو سکتا۔

اس کے نزدیک مصر کا سمبل یا نشان ہے "پتھر" اس سے مکان Space اور موت وابستہ ہے۔ پتھر قبر کا نشان ہے، مردہ لوگ تگ و دو سے محروم ہیں اور اب "وقت" میں نہیں ہیں بلکہ پتھر اگئے ہیں بے جان مکان بن چکے ہیں۔

اسی طرح اسلام کا نشان ہے "محراب"۔ اسلامی کلچر میں "غار" کا احساس ہوتا ہے جو کہ اس کا مذہبی سمبل Symbol ہے۔

اسلام مجوسی مذاہب میں سے ہے جس میں عربی، ایرانی اور یہودی سب شامل ہیں۔ شپنگلر "زوال مغرب" میں ظاہر کرتا ہے کہ ہر ایک کلچر اپنی شخصیت کے مطابق سائنس، فلسفہ، مذہب، فنون لطیفہ کو اپنے خاص "مدعا" یا "مقصد" کے ماتحت نشو و نما دیتا ہے۔ اس لیے دنیا میں نہ ایک سائنس ہے نہ ایک علم ریاضی نہ کوئی ایک فلسفہ نہ کوئی ایک عقیدہ۔ شپنگلر اس حقیقت کو اس طرح واضح کرتا ہے کہ:

> "کلاسیکل کلچر کا کوئی حافظہ نہ تھا، تاریخ کا کوئی آرگن Organ نہ تھا۔ اس کلچر میں مستقبل حال میں غرق ہے اور یونانی زندگی میں زمانہ حال ایک شدت کے جذبے سے نظر آتا ہے۔ ڈورک ستون Doric کے علاوہ مورخ ہیروڈوٹس Herodotus اور تھوسی ڈائڈز Thucydides کی تاریخ بھی اس وقت کی زمانے سے بے اعتنائی کا پتہ دیتی ہے۔ ہندوستان کا نروان Nirwan اس ملک کا مکمل نشان ہے۔ ہندو اپنی تاریخ اور زندگی سب کچھ بھول گیا لیکن ادھر مصر کا انسان اور اس کا کلچر کچھ نہ بھولا۔ ہے

سب کچھ یاد رہا۔ مغربی کلچر ان دو کلچروں کے خلاف تاریخ سے وابستہ ہے۔ یہ ماضی و مستقبل سے باخبر ہے اور میکانکی کلاک کا غلام ہے۔ مغرب کے میناروں کی گھڑیاں مغربی انسان کی تاریخی حس کا پتہ دیتی رہتی ہیں (جو مصر اور یونان کے کلچر میں سراسر مفقود ہے) جو اس وقت، وقت کی روانی کا نشان ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ مغربی انسان اپنی کہانی کہتا رہتا ہے لیکن انسانیت کی کہانی سے بے بہرہ ہے۔"

ان سب کلچروں کی روح علیحدہ علیحدہ ہے۔ یہ تمام کلچر اپنی اپنی انفرادی شخصیت رکھتے ہیں افلاطون یا ارسطو کی روح میں کوئی قوت ارادی نہیں اس لیے یونانی کلچر میں قوت ارادہ غائب ہے، بالکل اس طرح جس طرح یونانی ریاضی میں مکان یعنی Space کا نام و نشان نہیں اور طاقت کا نشان ان کے علم طبیعیات میں غائب ہے۔

۹ علامہ اقبال نے "اسلامی ثقافت کی روح" یعنی پانچویں خطبے میں شپنگلر پر تنقید کی ہے۔ اقبال فرماتے ہیں: شپنگلر کہتا ہے کہ یونانیوں کا آئیڈل محض roportion تھا، ہم آہنگی و توازن تھا۔ وہ متناہی Finite کے بیان کرنے میں مصروف تھے۔ اقبال کے مطابق مسلم کلچر کی تاریخ میں یہ بات ملے گی کہ خالص عقل اور مذہبی سائیکالوجی میں (جس سے مراد تصوف ہے) جو آئیڈیل ظاہر ہوتا ہے، وہ لامتناہیت کا سمجھنا اور اس سے حظ اٹھانا ہے۔ اس اندازِ فکر میں زمان و مکان کا مسئلہ زندگی و موت کا مسئلہ بن جاتا ہے

یعنی زمان و مکان کا مسئلہ بھی اسلامی کلچر کا جزو ہے۔ اس لیے متناہی کے خلاف اسلام کے لامتناہی تصور کو سمجھنا ضروری ہے۔

شپنگلر کے نزدیک اسلام مجوسی گروپ کا مذہب ہے، اس میں سپرٹ Spirit یعنی باری تعالیٰ اور روح یعنی انسان کا "تصوف" یا وحدت الوجود کا تعلق ہے۔ نہ یہ تعلق یونانیوں کی طرح جامد Static ہے اور نہ مغربی کلچر کی طرح حرکی۔ شپنگلر کہتا ہے:

> اسلام میں سپرٹ اور روح کی Dualism ثنویت نمایاں ہے اور یہ روح ہے تو افلاطونیت کی، یہ روح ہے اوستا Auesta کی، افلاطینوس کی۔ بغداد اور بصرہ کے مکتبوں کی اور الفارابی اور الکندی اس روح کی پیداوار

ہیں۔ آخر میں اس مجوسی روح کی تصویر جرمن فلسفی سپینوزا میں آئی۔"

یعنی شپنگلر نے اسلامی ثقافت کی روح کو سراسر مجوسی بنا دیا اور وحدت الوجود کو بھی اس کا اصلی اصول بنا دیا۔ اس کے خلاف مغربی تہذیب کے متعلق شپنگلر کہتا ہے کہ اس کی روح فنکشنل Functional ہے یعنی حرکی ہے۔ یہ سوچتی ہے محسوس کرتی ہے اور خود مختار ہے۔ خود مختاری جو یونانی فلسفے میں غائب ہے۔ اس مغربی کلچر میں جسے فاؤسٹ Faust کا کلچر کہا گیا ہے، بدرجہ اتم موجود ہے۔ مغربی روح میں الیغو ہے، خود مختاری ہے۔

اقبال نے اسلام کے متعلق شپنگلر کے ان خیالات کے ظاہر کرنے کے بعد اس کی تردید کی اور کہا کہ البیرونی نے زندگی کے سکونی نظریے کے خلاف آواز بلند کی تھی کہ یہ اسلام کی روح کے خلاف اور یونانی سکونی نظریے کے مطابق ہے اس لیے شپنگلر کا خیال کہ حرکت کا تصور مغربی کلچر کے علاوہ کسی اور کلچر میں نہیں، سراسر غلط بیانی ہے۔ اقبال کے خیال میں اسلام اسی حرکی کلچر کا علمبردار ہے اور اسی حرکی کلچر کا اثر یورپ پر ہوا تھا جس کی وجہ سے ان کا کلچر اینٹی کلاسیکل ہو گیا۔ اقبال خطبات میں فرماتے ہیں:

"شپنگلر کے خیال میں ریاضی کے ذریعے دیکھا ہیں Function یا حرکت مغرب کے کلچر کی نشانی ہے اور یہ بات کسی اور کلچر میں نہیں پائی جاتی، غلط ہے۔ البیرونی نے کائنات کے سکونی نظریے کے خلاف جہاد کیا ہے اور اسلام کا نظریہ کائنات سکونی نہیں بلکہ یہ حرکت کا نظریہ ہے۔"

۱۰ اقبال فرماتے ہیں کہ اگر زندگی کو حرکی سمجھیں اور اس میں Idea Function ڈال دیں تو اس میں دنیا کے تصور میں "وقت" کی اہمیت سمجھ آنے لگتی ہے۔ یہ "فنکشن خیال" سکونی نظریے سے حرکی نظریے کی طرف لے جاتا ہے اور اس طرح کائنات کو ایک Being یا موجود ہی نہیں سمجھا جاتا بلکہ اس کا تصور یہ ہو جاتا ہے کہ یہ موجود کچھ اور بن جائے گا کائنات سکونی چیز نہیں رہتی بلکہ ایک پھلتی پھولتی، حرکت سے معمور، ہر وقت تبدیل ہونے والی چیز بن جاتی ہے۔

اقبال فرماتے ہیں کہ انہیں شپنگلر سے اس بات پر اتفاق ہے کہ یورپ کا کلچر یونانیت کے خلاف احتجاج میں مصروف ہے لیکن شپنگلر کا یہ کہنا کہ یونانیت کے خلاف یہ تحریک اسلامی

تحریک کا اثر نہیں، حقیقت سے بعید ہے۔ اسلامی کلچر یورپ کے کلچر پر یقیناً اثر انداز ہوا۔

اسلامی کلچر میں زمان کا فلسفہ ایک خاص حیثیت رکھتا ہے لیکن یونانی فلسفے میں زمان کی حیثیت یا تو سراسر غیر حقیقی تھی جس طرح افلاطون اور زینو میں تھی یا "زمان" محض ایک چکر میں سنا چکر کا رنگ دکھاتا تھا جس طرح ہیراک لیٹس Heraclitus کے فلسفے میں ظاہر ہے۔ ابدی رجعت ابدی تخلیق نہیں کہلائی جا سکتی۔

ابن خلدون نے اسلامی نکتہ "زمان" کو اس طرح واضح کیا تھا کہ قرآن کریم میں شب و روز کا ظہور آیات باری تعالیٰ میں جو ہر لحظہ ایک نئی شان سے ظاہر ہوتی رہتی ہیں۔ اسلامی مابعد الطبیعات میں "زمان" کو حقیقی Objective سمجھنا، ابن مسکویہ کے فلسفہ ارتقاء میں بھی مضمر ہے۔ زندگی ان کے نزدیک ایک ارتقائی تحریک ہے اسی طرح البیرونی کا فلسفہ زمان جس میں فطرت ایک پھیلتی پھولتی، آگے بڑھتی ہوئی حقیقت ہے، کائنات کے حرکی تصور اور ابن مسکویہ کے فلسفہ ارتقا کو طاقت بخشتا ہے۔

ابن خلدون کا نظریہ حیات جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، یہ بھی ظاہر کرتا ہے کہ روز و شب آیات الٰہی ہونے کی وجہ سے قوموں کی زندگی کی آئینہ دار ہیں۔ قرآن کریم میں بیان ہوا ہے کہ اقوام کا زوال ان کے اعمال کی وجہ سے اسی دنیا میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس زوال کے ثبوت میں اقبال نے خطبات میں قرآن کریم سے چار آیتیں پیش کی ہیں، یہ ہیں۔ ۵:۴۸، ۱۸:۱۰، ۷:۳۱، ۳:۱۳۴، ۳:۱۳۷
ان سے ظاہر ہوتا ہے کہ کائنات حرکی ہے اور رتاریخ کا قوموں کے زوال میں خاص دخل ہے۔ ان میں آخری آیت کا ترجمہ ہے:

"اگر ایک زخم سے تم گھائل ہوئے ہو تو یہ سمجھو کہ اس طرح کے زخم اور اقوام کو (بھی) لگے۔ ہم اقوام کے لیے فتح مندی اور شکست کے ایام بدلتے رہتے ہیں۔"

اقبال کہتے ہیں کہ یہ آیت انسان کے معاشروں کی زندگیوں کا عکس ہے۔ اس لیے یہ سمجھنا کہ قرآن میں کوئی تاریخی فلسفہ نہیں حقیقت کے منافی ہے۔ ابن خلدون کا "مقدمہ" تو ان قرآنی احکام سے معمور ہے۔ تاریخ میں زندگی کی حقیقت اور وقت کی اہمیت کے جزو لاینفک ضروری ہیں۔ جو دو تصور زندگی کو اجاگر کرتے ہیں ان میں پہلا تصور ہے کہ انسان قرآن کریم

کے مطابق زندگی کے ایک ہی سانس سے پیدا ہوا ہے اور دوسرا ہے وقت کی حقیقت کا اعتراف۔ مغربی مصنف فلنٹ کے مطابق انسانیت کے ایک ہونے کے تصور سے عیسائی دنیا بے بہرہ تھا اور وقت کی اہمیت ابن خلدون کے نظریہ "تاریخ" میں مضمر ہے جس میں وقت کے حرکی ہونے کا تصور ہے برگساں کے فلسفۂ زمان سے جا ملتا ہے جو اسلامی ثقافت کی روح ہے اور شپنگلر کا دعویٰ کہ ثقافت اسلام وحدت الوجود کا مظہر ہے اور حرکی نظریہ صرف یورپ کا ہے بعید از قیاس ہے۔

۱۱۔ شپنگلر نے اپنی جمہوری کا اطلاق آرٹ پر بھی کر دیا یعنی ایک تہذیب کے آرٹ کا دوسرے آرٹ پر کوئی اثر نہیں ہوتا اور ہر ایک کلچر گروپ کا آرٹ اپنی روایات کے مطابق پھلتا پھولتا ہے۔

شپنگلر کہتا ہے کہ مختلف کلچروں کے آرٹسٹ مصوری میں جو رنگ استعمال کرتے ہیں وہ بھی مختلف ہوتے ہیں۔ ہر ایک کلچر کے فنون لطیفہ اس کلچر کے تہذیب کے درجے تک پہنچنے کے بعد خود بخود ایک ہی مدت کی صدیوں کے بعد انحطاط کی طرف مائل ہو جاتے ہیں اور یہ فن محض نقالی رہ جاتے ہیں اور اس لیے اپنے آرٹ کی صورتوں کو دہرانے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ آرٹ اس طرح پتھر کی طرح سخت اور بے جان ہو جاتا ہے۔

مغرب کے آرٹ کے متعلق وہ کہتا ہے:

"آج کل آرٹ میں جو کچھ ہے وہ محض جھوٹ ہے جس میں جوانمردی کا سراسر فقدان ہے۔ ہم تمام نمائشوں، تمام موسیقی کے جلسوں میں سے گزرتے ہیں لیکن ان میں ہمیں صرف محنت کرنے والے موچیوں اور شور و غوغا برپا کرنے والے احمقوں سے واسطہ پڑتا ہے۔ وہ محض مارکیٹ کے لیے آرٹ پیش کرتے ہیں۔"

اسی طرح جو آرٹ کلچر سے تہذیب کے درجے میں ظاہر ہوتا ہے وہ مصر، ہندوستان، عرب، ایران اور چین کا آرٹ ہے۔ یہ محض پرانی فارم کا نقشہ ہے جسے آرٹ کا آخری مظہر سمجھا گیا تھا۔ جو ان ملکوں کے آرٹ کی حالت اس وقت ہوئی تھی اب یورپ کی حالت ہے۔

شپنگلر زوال مغرب کے دوسرے باب میں کہتا ہے کہ انسانیت کے لیے آرٹ کا کوئی

عام معیار نہیں۔ یہ بات ہر کلچر کے ساتھ ہی بنتی ہے اور اس کے ساتھ ہی ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے نزدیک یونانی کلچر کا طرز عمل اور فلسفہ اخلاقیات ہمیشہ افسانہ و افسوں پر مبنی رہا لیکن مغرب کے تصور کا انداز حرکت پر ہے۔

اس حرکی تصور کو پیدا کرنے میں جو حصہ اسلام نے لیا اس سے شپنگلر انکاری ہے۔ لیکن بریفالٹ Brifault نے اپنی تصنیف The Making of Humanity میں عربوں کی تعریف کی ہے کہ انہوں نے مغرب کو استقرائی طریقہ دیا اور اس طرح زمانہ حاضرہ کے طبیعیات کی ترقی کے ضامن ہوئے۔ یورپ میں یونانی فلسفے کے خلاف تحریک بھی اسلام ہی نے مغرب کو پہنچائی۔

کلاسیکی کلچر نے اسلام پر گہرا اثر ڈالا۔ بعد میں اسلامی کلچر نے قرآن کریم کی روشنی میں اس کلاسیکی کلچر کے خلاف بغاوت کی اور اس کا اثر یورپ پر ظاہر ہوا۔

۱۱۲ اسلام کے کلچر کا اثر یورپ پر

شپنگلر نے کہا ہے کہ ایک تہذیب کا دوسری تہذیب پر اثر نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں اسلامی کلچر کا جو اثر عرب سے نکل کر افریقہ ہسپانیہ، فرانس، اٹلی اور سسلی پر ہوا، وہ اس کے نظریے کو باطل ثابت کرتا ہے۔ عیسائیت اور اسلام کے کلچر کا آپس میں اثر انداز ہونا، آٹھویں صدی عیسوی سے لے کر گیارہویں صدی عیسوی تک صاف ظاہر کرتا ہے کہ کلچر کی کوئی حدود نہیں ہوتیں۔ ایک قوم کا کلچر دوسری قوم کے کلچر پر کئی دفعہ جنگ کے ذریعے اور عام طور پر تجارت کے ذریعے اثر انداز ہوتا رہتا ہے۔

تاریخ گواہ ہے کہ مسلمانوں کے تاجرانہ قافلے سمندر کے راستے بحیرہ کیسپین کے ذریعے دریائے والگا Volga کے ذریعے فن لینڈ پہنچتے تھے اور اس طرح بالٹک کے علاقے سے ہوتے ہوئے ڈنمارک میں پہنچتے تھے۔ برطانیہ اور آئس لینڈ بھی ان کی زد میں آتے تھے۔ ان ملکوں میں عربوں کے سکے دستیاب ہوئے ہیں جو اس زمانے کی تجارت کی یادگار ہیں۔

گیارہویں صدی میں بحیرہ روم میں اسلامی جہازوں کا اٹلی اور سسلی کی بندرگاہوں پہ آنا جانا

عام تھا۔ تجارت کے علاوہ اسلام کی شروع کی فتوحات کے بعد شارلی میگنی Charle Magne نے عیسائیت کی تبلیغ کے لیے مشرق کی طرف عیسائیوں کے گرجا اور مانسٹریاں Monasteries بنوائیں۔ اس کے بعد صلیبی جنگوں کا زمانہ آیا اور ایسا معلوم ہوا کہ دجلہ وفرات کے درمیان عیسائی کلچر کا ایک مرکز کھل گیا جس میں عیسائی رسم و رواج اور خورد ونوش کے عیسائی طریقے نظر آنے لگے۔

جب تلوار سے اسلام فتح نہ ہوا تو عیسائیت نے اپنی مشنریوں سے مسلمان کی روح کی فتح کا انتظام کیا اور اس وجہ سے عیسائیت کے علمبرداروں نے عربی زبان اور اسلامی مذہبی ادب کا مطالعہ شروع کر دیا۔

اسلامی کلچر کا اثر سسلی اور سپین کی فتح کے بعد بھی جاری رہا۔ صقلیہ (سسلی) کو گیارہویں صدی میں نارمن بادشاہوں نے فتح کیا۔ اسلام کی حکومت ختم ہوئی لیکن اسلامی کلچر نے حملہ آوروں پر اپنا اثر کیا۔ یہ نئے حاکم گیارہویں صدی عیسوی سے لے کر تیرہویں صدی عیسوی تک حکمران رہے۔ اس عرصے میں نارمن بادشاہ روجر دوئم Roger II نے سسلی کے شہر پالی رومو Pale romd میں جو حکومت بنائی، اس میں عیسائی اور مسلمان دونوں شریک تھے۔ سپین، افریقہ اور مشرق سے مسلمان علماء کا ہجوم تھا اور اسلام کا حکومت پر بہت اثر تھا۔ یہاں کی عورتوں نے اسلامی پردہ کا رواج اختیار کیا اور وہ عربی زبان بولتی تھیں۔

شاہ فریڈرک کے دربار میں (جو سسلی کا بادشاہ اور جرمنی کا شہنشاہ تھا) مسلمان فلسفیوں اور علماء کو ممتاز حیثیت حاصل تھی۔ عیسائیوں نے بادشاہ کے خلاف شور مچایا لیکن اس نے نیپلز Napels میں ایک یونیورسٹی کی بنیاد ڈالی جس میں ارسطو اور عربی فلاسفر ابن رشد کی تصنیفات کا ترجمہ کروا کر نارمن حملے کے بعد پیرس اور بلگا نہ بھیں۔

صقلیہ اسلامک کلچر کی آماجگاہ بن گیا تھا لیکن اس سے زیادہ اسلامی کلچر کا اثر ہسپانیہ پر ہوا۔ ہسپانیہ میں اسلام کی فتوحات کے زمانے میں تو اسلامی اثر تھا ہی، لیکن اس کے بعد بھی جب بارہویں صدی عیسوی میں اسلامی حکومت ختم ہوئی تو اسلامی فلسفیوں اور علماء سے ہسپانیہ کا شمالی علاقہ اور باقی یورپ فیضیاب ہوئے۔

عیسائی عرب کلچر سے بہت متاثر ہوتے تھے۔ الفانسو Alphonsovi نے جو ٹالیڈو Taledo کا فاتح تھا اسیوائل کے مور بادشاہ کی دختر سے شادی کی اور پھر عوام میں بھی عیسائی کلچر اور عرب کلچر کا امتزاج نظر آنے لگا۔ الفانسو چہارم Alphonsovi سے لے کر الفانسو دہم تک اسلامی ادبی حملے کا بول بالا تھا۔

بارہویں صدی میں جب اس شہر سے اسلامی حکومت کا خاتمہ ہوا، عربی فلسفے کے تراجم ہوئے جن میں الکندی و الفارابی، ابوسینا، الغزالی اور ابن رشد کی تصنیفات تھیں۔ بطلیموس، اقلیدس، جالینوس پر جو تنقید رازی اور ابن رشد اور ابوسینا کی تھی اس کے تراجم بھی کیے گئے۔ اس طرح عیسائیت اور اسلام کی تہذیبوں کا ایک دوسرے پر اثر ہوا جس میں عرب کلچر کا اثر زیادہ نمایاں تھا۔

اسلام پر یونانی فلسفے کا جو اثر ہوا اور جس کا ظہور ابن عربی، ابن رشد اور ابوسینا میں ہوا وہی اثر آئندہ زمانے میں اسلام نے مغرب کو منتقل کیا۔ اس لیے یہ مثال ثابت کرتی ہے کہ شپنگلر کا فلسفہ کہ "ایک تہذیب کا دوسری تہذیب پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ایک حقیقت سے دور مفروضہ ہے۔

۱۳۔ پروفیسر سوروکن کے خیال میں شپنگلر، ڈانل اسکی اور ایک معاشی فلاسفر شوبرٹ نے کوئی ایسا اصول بیان نہیں کیا جس کے مطابق کلچر پھلیں پھولیں اور تباہ ہو جائیں۔ اس کے خیال میں تہذیبوں کو علیحدہ سمجھنے سے کلچر کی حقیقت کو پہنچنا مشکل ہے۔ یورپ کی تہذیب کو سمجھنے کے لیے بازنطینی، ایرانی، عربی، منگولین اور ترکی کی تہذیبوں کو سمجھنا ضروری ہے۔ شپنگلر کا فلسفہ کہ ایک کلچر کا دوسرے کلچر پر اثر ہی نہیں ہوتا، سراسر غلط ہے۔ اس کے اندازوں سے نہ ہم مغربی تہذیب کی پہچان کر سکتے ہیں نہ ایرانی اور عربی کی۔ ہمیں ہیلنی تہذیب اور مصری تہذیب سے بھی کوئی واقفیت پیدا نہ ہو گی۔ جب تک کہ ایشیا، افریقہ اور دوسرے براعظموں کے کلچر کا اندازہ نہ ہو مغرب کے کسی بھی قانون اخلاقیات اور فنون لطیفہ، فلسفہ، اقتصادیات اور سیاست کو سمجھا نہیں جا سکتا۔

"ایرانی تہذیب کی تاریخ کو سمجھنا اس وقت تک غیر ممکن ہے جب تک کہ ہم ہیلنی ——

تہذیب، عربی اور مصری تہذیب کے نکات نہ سمجھ لیں۔

اسی طرح چین کی تہذیب کو سمجھنے کے لیے جس میں تمام تر بدھ کا اثر ہے، ہمیں ہندو تہذیب کو سمجھنا ضروری ہے۔ اسی طرح مصر کی تہذیب بھی ہماری سمجھ میں نہیں آ سکتی جب تک کہ ہم بابل کی تہذیب ایرانی تہذیب، یونانی تہذیب اور کلچر کا مطالعہ نہ کریں۔[۵]

سوروکن نے شپنگلر کے "نشان" یا Symbol کے فلسفے کے خلاف بھی لکھا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ کہنا کہ اسلامی کلچر، ایرانی کلچر اور بازنطینی کلچر جسے شپنگلر مجوسی کلچر کہتا ہے، اس کا نشان محض ایک غار، محراب اور ابدی مکان Eternal Space ہے، سراسر غلط ہے اور وہ اس سلسلے میں ناکام رہا ہے۔ شپنگلر نے مجوسی تہذیب کو جس میں بہت سی تہذیبیں آ جاتی ہیں محض ایک تہذیب کہا ہے جو حقیقت کے خلاف ہے۔

ڈانیل وسکی نے جس کا فلسفۂ زوال اقوام شپنگلر سے ملتا جلتا ہے، مجوسی تہذیب کو دو حصوں میں بانٹ دیا ہے۔ یعنی ایرانی تہذیب اور عربی تہذیب۔ ٹائن بی نے اسی گروپ میں چار کلچر ظاہر کر دیے یعنی ایرانی، شامی، عربی اور بازنطینی۔ تہذیبوں کو اس طرح بانٹنے سے کلچر کی حقیقت نہیں کھلتی اور دوسرے ان سب تہذیبوں کا ایک دوسرے پر اثر ضروری ہے۔

سوروکن شپنگلر کے فلسفے کے خلاف یہ سوال پوچھتا ہے۔

"جن تہذیبوں کو ہم کہتے ہیں کہ وہ مر چکی ہیں جن میں عرب تہذیب کا نام بھی شامل ہے تو کیا ان کا ادب اور فلسفہ بھی ان کے ساتھ ہی دفن ہو گیا؟ کیا ان کا اثر اور تہذیبوں پر نہیں ہو رہا؟ کیا یونان اور روما کی تہذیب ابھی زندہ نہیں؟ کیا ان کے اخلاقیات کے نظام بھی ختم ہو گئے ہیں؟ کیا یہ ہماری تہذیب پر اثر انداز نہیں ہوتے؟ دوسرے مردہ کلچروں کے متعلق بھی کیا یہی کہا جا سکتا ہے؟ مصری اور عثمانی تہذیب جو شپنگلر کے نزدیک مردہ ہے، کیا اس کا اثر اب تک باقی نہیں؟"

اسی لیے سوروکن کہتا ہے:

"عظیم تہذیبوں میں سے کوئی تہذیب بھی مکمل طور پر نہیں مر سکتی۔ کوئی تہذیب

ماند پڑ جائے تو اس کے کلچر کا سرمایہ ختم نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ منہدم ہو جاتا ہے۔ مصر کی زبان ختم ہوئی لیکن مصر کے آرٹ کے نمونے، ان کی سیاسی اور سوشل تنظیم یا مذہب یا اخلاقیات تو ختم نہیں ہوئے۔ اس کا اثر یونانی اور رومائی تہذیبوں پر ہوا اور مغربی تہذیب بھی اس کلچر سے متاثر ہوئی۔ اس کے جو اثرات عیسائیت اور یہودیت میں ظاہر ہوئے ان سے صاف ظاہر ہے کہ شپنگلر اور ڈانل ایسکی کا کلچر کے مرنے کا فلسفہ مبالغہ آمیز ہے۔ تہذیب کے زوال کا یہ مطلب نہیں کہ پرانا کلچر مکمل طور پر ختم ہو چکا۔ دراصل اس کا کچھ حصہ ختم ہو جاتا ہے لیکن تہذیب بالکل مردہ نہیں ہوتی اور اس کے کچھ حصے آنے والی تہذیبیں اپنا لیتی ہیں"

روم کا قانون، رومائی تہذیب کے زوال کے بعد اٹلی سے نکل کر بارہویں صدی میں تقریباً تمام ملکوں کے قانون کی بنیاد بنا۔ یونان کی تہذیب کے بعد افلاطون کی آرسٹوکریسی اور اس زمانے کی ڈیموکریسی کے اثرات تمام یورپ میں موجود ہیں۔ مختلف تہذیبوں کی روح لافانی ہے اور وہ دوسری تہذیبوں میں نظر آتی ہے۔ کبھی وہ کم ہو جاتی ہے کبھی زیادہ لیکن ہر کلچر کی روح تباہ نہیں ہو سکتی یعنی تہذیبوں کی موت کا فلسفہ جو شپنگلر نے پیش کیا، سراسر خیالی ہے۔

شپنگلر کے نظریے کے خلاف فلنٹ اپنی تصنیف میکنگ آف ہیومینٹی میں صفحہ ۲۰۴ پر رقمطراز ہے:

"ہسپانیہ کے مور کلچر کے ختم ہونے کے بعد تھوڑے ہی عرصے میں عربوں نے جو سائنسی ریو تجرباتی منہاج اور استقرائی طریقۂ کار سے یورپ کی تہذیب میں آزاد کیا تھا، سائنس کی ترقی میں کام آیا۔ مزید برآں صرف یہ نیا سائنسی طریقہ ہی نہ تھا جو عربوں نے مغرب کو دیا بلکہ اسلام کی تہذیب کے کئی اور اثرات نے بھی یورپ کی فضا کو اس کی پہلی روشنی دی۔"

۱۰۔ اس کے علاوہ کئی اور اثرات ہیں۔ اسلام کے کلچر کا جو اثر دانتے Dante کی ڈیوائن کامیڈی پر ہوا، اسے مشہور مصنف می گوائل آسین Miguel Asin نے اپنی تصنیف "اسلام اور ڈیوائن کامیڈی" میں بیان کیا ہے۔

آسپین اسپینڈ ریڈ Madrid یونیورسٹی میں عربی کے پروفیسر ہیں اور ان کی یہ تصنیف ۱۹۲۶ء لندن میں ترجمہ ہو کر چھپی۔ وہ فرماتے ہیں کہ اسلامک کلچر کی طرف جو رجحان دانتے کی تصنیف میں ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ وہ آسمانوں پر سیر کے اسلامی ماڈلوں سے بہت متاثر ہوا ہے۔ اسلامی ہسپانیہ سے اسلامی کلچر کی روایات اور حکایات اطالیہ تک پہنچیں اور فلورنس کے رہنے والے دانتے پر ان کا اثر ہوا۔

ڈیوائن کامیڈی میں اسلامی کلچر کا اثر بہت نمایاں ہے اور خاص طور پر ہسپانیہ کے باشندے کی تصنیف ابن العربی کی "فتوحات" ہی کا چربہ معلوم ہوتی ہے۔ ابن العربی نے "فتوحات" میں دوزخ و بہشت کا جو نقشہ کھینچا ہے، ڈیوائن کامیڈی اس کی بالکل نقل ہے۔ آسمانی ڈرامے کے تمام نقش و نگار ابن العربی سے لیے گئے ہیں۔ اس میں نیک اور پارسا لوگوں کی زندگی کا نقشہ اور باری تعالیٰ کا پرنور نظارہ جس سے نیک اور پارسا انسان روحانی مسرت کے نشے میں مخمور ہیں۔ یہ سب باتیں ابن العربی سے لی گئی ہیں۔ اسی طرح ابن العربی نے جو ہسپانیہ کا باشندہ تھا اور دمشق میں دفن ہوا دانتے کی تصنیف پر ایسا اثر چھوڑا ہے کہ دانتے کی تصنیف "فتوحات" کی نقل نظر آتی ہے۔

اب شپنگلر کی ہٹ دھرمی دیکھیے کہ وہ یورپین کلچر پہ اسلام کے اثر کو ماننا ہی نہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شپنگلر کا تصور کہ ایک کلچر دوسرے کلچر پہ اثر انداز نہیں ہوتا اور آخر میں تباہ ہو جاتا ہے، اس کے احیاء کا کوئی طریقہ نہیں ہو سکتا اور تہذیب دوبارہ زندہ نہیں ہو سکتی، سراسر گمراہ کن ہے۔ اس کے یہ تصورات اسلامی تصور ملت کے خلاف ہیں۔

ہم قرآن کریم کی ان آیتوں کا ذکر کر آئے ہیں جن سے اقبال نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ امتیں بنتی ہیں اور بگڑتی ہیں اور ان کا احیاء ممکن ہے۔ اسلامی ملت کی بقا کا وعدہ قرآن کریم میں بیان ہو چکا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ چونکہ عوام اپنی اسلامی ملت کی پائندگی کے راز سے واقف نہ تھے اس لیے انھوں نے اس کے محکم ہونے کی دعا کی ورنہ اسلامی ملت تو قائم و دائم ہے:

اے از پئے قوم ز خود نامحرمے
خواستم از حق حیاتِ محکمے

۱۵۔ اسلامی ملت کی تکمیل تربیت نبوت سے ہوتی ہے اور وہ اس طرح استوار ہوئی ہے کہ انسان اگرچہ دارفتۂ یکتائی ہے، اس کی اصل حفاظت انجمن آرائی سے ہوتی ہے۔ اس کے سوز سے انسان اپنی یکتائی کو ملت پر قربان کر کے ایک دوسرے سے ایسے مل جاتے ہیں جیسے موتی ایک لڑی میں پروئے ہوئے ہوتے ہیں اور زندگی میں مل کر تسخیر حیات میں مصروف ہو جاتے ہیں:

فطرتش دارفتۂ یکتائی است
حفظِ او از انجمن آرائی است
سوزدش در شاہراہِ زندگی
آتشِ آوردگاہِ زندگی
مردماں خوگر بیک دیگر شوند
سفتہ در یک رشتہ چوں گوہر شوند

اقبال کلچر کے آغاز کے متعلق فرماتے ہیں کہ ملت شروع میں دیو و پری کے اندیشوں میں مصروف رہتی ہے۔ اس کی جان سخت کوشی سے دور رہتی ہے اور فطرت کے تسخیر کرنے کا جذبہ بھی پیدا نہیں ہوتا۔ اس کی رگوں میں خون سرد ہوتا ہے، ایسے حالات میں ایک صاحب دل پیدا ہوتا ہے جو ایک حرف سے دفتر بنا دیتا ہے جس سے تازہ انداز نظر پیدا ہوتا ہے، وہ دشت میں گلشن بنا دیتا ہے، اس کے کہنے پر ملت ہر ہنگامہ کرنے کو تیار ہوتی ہے، وہ سب کو ایک مدعا کی طرف لے جاتا ہے اور آئین کا حلقہ انسانوں کے پاؤں میں ڈال دیتا ہے۔ وہ ان کو نقطۂ توحید سکھاتا ہے:

منزلِ دیو و پری اندیشہ اش
از گمانِ خود رمیدن پیشہ اش
جانِ او از سخت کوشی رم زند
پنجہ در دامانِ فطرت کم زند
تا خدا صاحب دلے پیدا کند
کو ز حرفے دفترے املا کند

تازہ اندازِ نظر پیدا کند
گلستاں در دشت و در پیدا کند
گویدش تو بندۂ دیگر شۂ
زیں تبانِ بے زباں کم تر شۂ
تا سوے یک مدعایش می کشد
حلقۂ آئیں بپایش مے کشد
نکتۂ توحید باز آموزدش
رسم و آئینِ نیاز آموزدش

یہ ہے اسلامی کلچر کا آغاز جس میں صاحب دل کا ذکرِ خیر ہے کہ وہ معاشرے کی بنیاد رکھے گا۔ تعجب ہے کہ شپنگلر بھی اسی انداز میں کلچر کے آغاز کا ذکر کرتا ہے۔ ہم بیان کر آئے ہیں کہ وہ ایک روحِ عظیم کا ذکر کرتا ہے جو ہماری طفلانہ اندازکی انسانیت سے اپنے آپ کو علیحدہ کر کے بلند ہو جاتی ہے اور انسانیت کے بے ہیئت انبار سے ایک باہیئت عظیم انسان بن جاتی ہے یعنی انسانوں کے فانی انبوہ سے ایک لافانی روح پیدا ہوتی ہے جو ایک کلچر کی بنیاد رکھ کر اس معاشرے کو ایک گلزار بنا دیتی ہے۔

اقبال نے جیسے کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، کلچر کے آغاز کا ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ یعنی یہ عظیم روح کلچر کو "مدعا" بخش کر آگے بڑھاتی ہے۔ اقبال نے شپنگلر کے اس فلسفے کا ذکر اس کی تنقید میں نہیں کیا، نہ رموزِ بے خودی میں اور نہ خطبات میں۔ لیکن کلچر کے آغاز کا ذکر کرنے کے بعد شپنگلر نے یہ قنوطی معاشی فلسفہ پیش کیا کہ جب یہ روحِ عظیم اپنا کام ختم کر لیتی ہے، اپنے "مدعا" کو مکمل کر لیتی ہے، اپنے خیالات کو معاشرہ میں حقیقتوں میں بدل دیتی ہے تو ایک نئے کلچر کی بنیادیں مضبوط ہو جاتی ہیں جب اس کلچر کے تحت تمام فنونِ لطیفہ اور اس کی زبان کو عروج حاصل ہو جاتا ہے یعنی ایک معاشرے میں کلچر کا عروج ہو کر تہذیب کا دور دورہ شروع ہوتا ہے تو یہ کلچر مٹھر اجاتا ہے اور ختم ہو جاتا ہے۔

شپنگلر کا قنوطی نظریہ کسی اور صاحب دل یا عظیم روح کا ذکر نہیں کرتا جو اس کلچر کو دوبارہ

زندگی دے۔ یعنی اقبال اور شپنگلر کلچر کے آغاز سے متفق ہیں لیکن اس کے انجام سے متفق نہیں۔ اقبال اسلام کے کلچر اور تہذیب کو انسانیت کے لیے ایک مشعل راہ تصور کرتا ہے جو ہمیشہ قائم و دائم رہتی ہے۔ قرآن کریم کی آیت جس کا حوالہ ہم پہلے دے چکے ہیں، کے مطابق قومیں زندہ بھی ہوتی ہیں اور مرتی بھی ہیں لیکن توحید کا اسلامی پیغام ہمیشہ قائم رہتا ہے۔ اسلامی کلچر کے قلعے میں جو دراڑیں نظر آتی ہیں، اس قلعے کو برباد نہیں کر سکتیں۔ یہ ہر وقت بحال ہوتی رہتی ہیں۔ غرناطہ ہو یا سسلی کا انجام، ڈھاکہ کا کوئی اسلامی حادثہ ہو یا بغداد کا سانحہ، کچھ بھی کلچر کے ختم ہونے کا باعث نہیں بن سکتا۔ کیونکہ یہ کلچر کسی خاص قوم کا کلچر نہیں، یہ انسانیت کا کلچر ہے۔ اس میں شپنگلر کے مطابق جوانی اور بڑھاپے کا تصور کبھی ظہور پذیر نہیں ہوا۔ مسلمان قومیں بڑھتی ہیں اور پیچھے ہٹتی ہیں لیکن اسلامی کلچر کی روحانی حیثیت ایک ایسی حقیقت ہے جو کہ قیامت تک انسان کی رہبری کرتی رہے گی۔ بقول اقبال:

جہاں میں اہلِ ایماں صورتِ خورشید جیتے ہیں
اِدھر ڈوبے اُدھر نکلے، اُدھر ڈوبے اِدھر نکلے

۱۶۔ شپنگلر کے خیال میں یورپین کلچر کی روح اینٹی کلاسیکل ہے اور اس کا طرۂ امتیاز سائنس کی برتری ہے اور یہ مادیت سے تنگ آکر آخر مذہب کی گود میں آرام پائے گی۔ اس لحاظ سے شپنگلر پھر اس نقطۂ نگاہ کی طرف آتا ہے جو سراسر اسلامی ہے کیونکہ اسلامی کلچر میں بھی اصل حقیقت مذہب ہے یعنی انسان کا باری تعالیٰ سے تعلق۔ دوسرے الفاظ میں اقبال کے خیال میں لامتناہیت سے حظ اٹھانا۔ اسلام میں عروج و زوال کے باوجود اسلامی کلچر کی پائندگی باری تعالیٰ کی وحدانیت کے عنصر کی مرہونِ منت ہے اور یہ کلچر ہمیشہ زندہ رہے گا۔ اس کے علاوہ اس اسلامی کلچر کا طرۂ امتیاز وہ استقرائی طریقہ تھا جو اس کلچر نے مغرب کو دیا۔

اقبال نے اس نظریہ کو اس طرح بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے قرآن کریم میں اس چراغ کے ہمیشہ روشن رہنے کی خوشخبری دی ہے اور رموزِ بے خودی میں اس کی اس طرح وضاحت فرمائی ہے:

اُمتِ مسلم ز آیاتِ خدا است
اصلش از ہنگامۂ قالوا بلیٰ است

تا خدا ان یطفئوا فرمودہ است
از فسردن این چراغ آسودہ است
رومیاں را گرم بازاری نماند
آں جہانگیری جہانداری نماند
شیشۂ ساسانیاں در خوں نشست
رونق خمخانۂ یوناں شکست
مصر ہم در امتحاں ناکام ماند
استخوانِ اُو تہِ اہرام ماند
در جہاں بانگِ اذاں بودست و ہست
ملّت اسلامیاں بود است و ہست

ملت اسلامی کا رشتہ کلمہ توحید سے ہے اس لیے یہ لافانی اور لازوال ہے۔ رومی کی گرم بازاری ختم ہوئی، ساسانیوں کی شان و شوکت ختم ہوئی اور یونان کے خم خانے کی رونق مٹ گئی۔ مصر کی تہذیب بھی ناکام رہی اور اس کی یادگاریں اہرام کے نیچے مدفون ہیں لیکن اسلام کا دور دورہ عالم میں چھا چکا ہے، اب بانگ اذان ہمیشہ عالم میں گونجتی رہے گی۔ شپنگلر کے فلسفے کے خلاف یہ ملت اسلامیہ ابھی زندہ ہے اور پائندہ رہے گی۔ اس پہ زوال نہیں آسکتا یہ ملّت قرآن کریم کی وجہ سے زندہ ہے:

از یک آئینی مسلماں زندہ است
پیکرِ ملّت ز قرآن زندہ است
ملّت از آئینِ حق گیرد نظام
از نظامِ محکمے خیزد دوام
ہست دینِ مصطفٰے دینِ حیات
شرعِ اُو تفسیرِ آئینِ حیات

یہ اسلامی کلچر اپنے ماضی کی یادوں سے شاداب ہوتا ہے اور اپنے استقبال اور

حال کو اپنے ماضی کے کلچر سے جدا نہیں کرتا، اس کے ماضی سے حال بنتا ہے اور اس کے حال سے استقبال بنتا ہے:

ضبط کن تاریخ را، پایندہ شو
از نفسہاے رمیدہ زندہ شو
سر زند از ماضیٔ تو حالِ تو
خیزد از حالِ تو استقبالِ تو
مشکن ار خواہی حیاتِ لازوال
رشتۂ ماضی ز استقبال و حال
موجِ ادراکِ تسلسل زندگی است
مے کشاں را شورِ قلقل زندگی است

۱۷۔ "رموزِ بے خودی" ۱۹۱۸ء کی تصنیف ہے، علامہ اقبال کے اس سے بہت پہلے کے کلام سے ظاہر ہے کہ علامہ کو قوموں کے زوال و عروج کے فلسفے سے بہت لگاؤ تھا۔ وہ زندگی بھر اسلام کے مدوجزر کو دیکھتے رہے اور آخر یہی فلسفہ پیش کیا کہ امتِ محمدی لازوال ہے۔ یہ خیال "بانگِ درا" سے شروع ہو کر "رموزِ بے خودی" تک پہنچا اور ان کے کلام میں ایک مستقل فکر کی حیثیت سے اجاگر ہوا ہے۔

بانگِ درا میں ملّت کے احیا کا مژدہ دیا گیا۔ "دنیائے اسلام" میں انھوں نے فرمایا تھا کہ اسلام کے نشیب و فراز سے گھبرانے کی ضرورت نہیں کیونکہ رومی کی بات حقیقت ہے کہ بنائے کہنہ جسے آباد کرنے کا خیال ہوتا ہے پہلے اس کی بنیادوں کو ویران کیا جاتا ہے، یعنی امت مرتی نہیں جاتی زندہ ہوتی رہتی ہے، یہ لافانی ہے۔ اسلام پر زمانۂ حاضرہ میں مشکلات کا ذکر وہ اس طرح کرتے ہیں:

کیا سناتا ہے مجھے ترک و عرب کی داستاں
مجھ سے کچھ پنہاں نہیں اسلامیوں کا سوز و ساز

لے گئے تثلیث کے فرزند میراثِ خلیل
خشتِ بنیادِ کلیسا بن گئی خاکِ حجاز
حکمتِ مغرب سے ملّت کی یہ کیفیّت ہوئی
ٹکڑے ٹکڑے جس طرح سونے کو کر دیتا ہے گاز
ہو گیا مانندِ آب ارزاں مسلماں کا لہو
مضطرب ہے تو کہ تیرا دل نہیں دانائے راز
گفت رومی ہر بنائے کہنہ کآباداں کنند
می ندانی اوّل آں بنیاد را ویراں کنند؟

اور مسلمانوں کی ملت کے احیا کی تصویر " طلوعِ اسلام " میں بیان کی تھی کہ عثمانیوں کا غم نہ کرو کیونکہ ہزار انجم کے خون سے سحر پیدا ہوتی ہے۔ امت اسلامیہ دائم و قائم ہے۔ اس کے مظاہر بدلتے رہتے ہیں:

کتابِ ملّتِ بیضا کی پھر شیرازہ بندی ہے
یہ شاخِ ہاشمی کرنے کو ہے پھر برگ و بر پیدا
اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا

اور پھر " مسجد قرطبہ " میں اسلام کے احیا کے مژدہ کو دہرایا اور شپنگلر کے قوموں کے فلسفۂ زوال کے متعلق احتجاج کیا۔ وہ کہتے ہیں:

" جس قوم نے مسجد قرطبہ بنائی تھی پھر سوتے سے جاگ اٹھی تو دنیا میں ایسا انقلاب آئے گا کہ جس کے سامنے جرمن کی تحریک اصلاح مذہبی اور فرانسیسی انقلاب ہیچ نظر آئیں گے۔ ان کے خیال میں اسلام کا یہ نیا قافلہ اپنے نئے راستوں پر رواں دواں ہے۔ اقبال کی نگاہ عالم نو کی سحر سے بار یاب ہے":

مٹ نہیں سکتا کبھی مردِ مسلماں کہ ہے
اس کی اذانوں سے فاش سرِ کلیمؑ و خلیلؑ

اس کے زمانے عجیب اس کے فسانے غریب
عہدِ کہن کو دیا اس نے پیامِ رحیل
کونسی وادی میں ہے کونسی منزل میں ہے
عشقِ بلا خیز کا قافلۂ سخت جاں
روحِ مسلماں میں ہے آج وہی اضطراب
رازِ خدائی ہے یہ کہہ نہیں سکتی زباں
دیکھیے اس بحر کی تہ سے اُچھلتا ہے کیا
گنبدِ نیلو فری رنگ بدلتا ہے کیا
آبِ روانِ کبیر تیرے کنارے کوئی
دیکھ رہا ہے کسی اور زمانے کا خواب
عالمِ نو ہے ابھی پردۂ تقدیر میں
میری نگاہوں میں ہے اس کی سحر بے حجاب
پردہ اُٹھا دوں اگر چہرۂ افکار سے
لا نہ سکے گا فرنگ میری نواؤں کی تاب
جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی
روحِ امم کی حیات کشمکش انقلاب

۱۸۔ سپنگلر کے اقوام کے عروج و زوال کے متعلق اقبال کی تنقید اور اس کے اسلامی فلسفے کے ذکر کے بعد ایک اور ہم عصر آرنلڈ ٹائن بی کا ذکر ضروری ہے کیونکہ وہ اقبال کی طرح تہذیب کے انجام کے متعلق رجائیت پسند ہے۔ اگرچہ علامہ اقبال نے اس کا ذکر نہیں کیا۔

یہ مشہور مصنف ۱۸۸۹ء میں لندن میں پیدا ہوا اور علامہ اقبال کا ہم عصر تھا۔ جب علامہ اقبال کا ۱۹۳۹ء میں انتقال ہوا تو وہ اسی زمانے میں یعنی ۱۹۴۱ء میں امریکہ میں لیکچر دینے کے لیے روانہ ہوا تھا۔ اس کی مشہور تصنیف A study of History- Civilization on Trial اقوام کے کلچر کے زوال و عروج پر زمانہ حاضرہ کی مشہور کتاب ہے جو سپنگلر کے خلاف ایک احتجاج

ہے۔ ٹائن بی کی نظر میں اگر کوئی کلچر کسی "صاحب دل" یا شخصیت کی کوششوں سے کسی قوم کے انتشار کو روک کر، کسی اور تہذیب سے متاثر ہو کر ایک نیا کلچر تعمیر کرنے کی کوشش کرے تو وہ اسے اس نئی حالت میں "زندگی موت میں" کے نام سے یاد کرتا ہے اور ایسا کلچر ہزاروں سال تک باقی رہ سکتا ہے۔

شپنگلر کے خیالات کے خلاف یہ نظریہ اقبال کے نظریے سے ملتا ہے کہ "صاحب دل" کے پیدا ہونے سے تہذیب و تمدن کا احیا ممکن ہے۔

ٹائن بی کے اس نظریے سے یہ بھی واضح ہے کہ ایک کلچر دوسرے کلچر سے متاثر ہو سکتا ہے اور اس کی حیات میں یہ اثر اس کی احیاء اور نشاۃ ثانیہ کا باعث بن سکتا ہے۔ ٹائن بی کے نزدیک پرانی تہذیب سے نئی تہذیب بن سکتی ہے اور یہ یقیناً انسان کو برتر بنانے کی طرف ایک قدم ہے۔ نئی تہذیب انسان کے شہر کو خدا کا شہر بنانے کے راستے میں ایک کامیابی ہوگی۔

ٹائن بی کہتے ہیں:

"کوئی بھی تہذیب کسی اور تہذیب کے اثرات سے انسانوں کے لیے روشنی کے دروازے کھول سکتی ہے، اس نئی تہذیب کو کامیاب بنانے کا ایک ہی راستہ ہے کہ باری تعالیٰ کا راستہ اختیار کر کے زندگی کو متحرک بنائے۔ اس طرح کی نئی تہذیب یا کلچر اس لیے باری تعالیٰ کی بادشاہت لانے کی طرف ایک قدم ہوگا۔"

ٹائن بی کی تصنیف، اقبال کے ملت کے دوام ہونے کے فلسفے کے مطابق ایک مژدۂ حیات لاتی ہے جو شپنگلر کی تہذیبوں کی موت کی قنوطیت کے انداز سے بہت بعید ہے۔ یہ امید افزا خیالات اپنی تصنیف "تہذیب کا احتساب" Civilization on Trial جس کا ذکر آچکا ہے اس طرح بیان کرتا ہے کہ کلچر دائرے میں گھوم گھوم کر واپس آسکتے ہیں اور دوبارہ ان کا احیاء بھی ہو سکتا ہے لیکن مذہب کی تحریک ایک خط مستقیم پر چلتی رہتی ہے جس کی آخری منزل باری تعالیٰ کی ذات ہے۔ "ہو سکتا ہے کہ تہذیبوں کے حیات و مرگ کے چکروں میں وہ اس آخری منزل یعنی ذات باری تعالیٰ کی طرف چل پڑے۔"

ٹائن بی کے خیال میں عیسائیت ہی انسانی تاریخ کا انجام ہے۔ افسوس سے کہنا پڑتا ہے

کہ ٹائن بی نے مذہب کا لفظ استعمال نہیں کیا. گویا عیسائیت ہی دنیا کا ایک مذہب ہے" ٹائن بی اسلام کو جس کی Ottoman Empire سلطنت عثمانیہ تھی بھول گیا اور مغربیت کے تعصب میں محض عیسائیت کا ذکر کیا

علامہ اقبال نے "کیا مذہب ممکن ہے؟" کے خطبے میں زمانہ حاضرہ کے کلچر کے متعلق جو کہ ان کے خیال میں خطرناک دور سے گزر رہا ہے، کہا تھا کہ مذہب ہی انسانیت کو اس دور سے کامیابی سے نکال سکتا ہے، اس بات سے ٹائن بی کی کم نظری اور اقبال کے عالی ظرف ہونے کا ثبوت ملتا ہے لیکن ٹائن بی نے عیسائیت کے حوالے سے مذہب کی برتری کا ذکر کیا ہے۔

ٹائن بی کہتا ہے کہ اگر بغور مطالعہ کریں تو تجربہ یہ راز فاش کرے گا کہ شپنگلر کے نظریے کے مطابق تہذیبوں کے زوال میں عروج و زوال کے ادوار نظر آئیں گے اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں، زوال کا طریقہ ایک ہی نہج پر پیش نہیں آتا۔ اس میں دھچکے لگتے ہیں۔ زوال و عروج آتا ہے اور رہتا ہے زوال سے پہلے ایک شعلہ ابھرتا ہے جو اس تہذیب کو دوبارہ درخشندہ کر دیتا ہے۔ اس شعلے میں ایک روحانی طریقہ کار مدد کرتا ہے جو آخر کار ایک نئی تہذیب کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔ تہذیب کا یہ احیاء ہمیں یونانی اور روما کی تہذیبوں میں نظر آتا ہے۔ اس کے بعد روحانی اثرات عیسائیت نے پیش کیے۔ یعنی عیسائیت نے یونانی اور روما کی تہذیب کو پھر دوبارہ مضبوط بنیادوں پر کھڑا کر دیا لیکن آگسٹس کے زمانے کا احیاء اڑھائی سو سال تک چل سکا۔ آخر سلطنت کو عیسائیت نے اپنی گود لے لیا، کیا ان سب تغیرات میں ایزدی طاقت تو نہیں جو دنیا کو ایک الہیاتی پلان کے مطابق آگے بڑھا رہا ہے۔

۱۹۔ ایک اور سوشل فلسفی والٹر شوبرٹ Walter Schubart اقوام کے مردہ ہونے کے متعلق لکھتا ہے کہ ہماری نظروں کے سامنے ہنگاموں اور مصیبتوں کے باوجود ہم کسی ملت کو مرتا ہوا نہیں دیکھتے اور نہ ہی کسی کلچر کو مرتا ہوا دیکھتے ہیں، ہم تو محض اپنے سے پہلے کلچر کے زمانے کو ختم ہوتا دیکھتے ہیں، اس طرح ہر ایک بار ایک نیا دور ہمارے سامنے آجاتا ہے۔

شوبرٹ رجائیت پسند ہے، اس کے خیال میں جب بھی بنی نوع انسان کو ایک نئی تہذیب سے نوازا جاتا ہے، تو ایک تخلیقی طریقہ اسے سنبھال لیتا ہے اور اس کلچر پر جوانی چھا جاتی ہے،

اس کلچر کے پہلے کے خیالات فرسودہ معلوم ہونے لگتے ہیں اور ایسے محسوس ہوتا ہے کہ تاریخ میں جو کچھ ہو چکا ہے اسی نئی تہذیب کی تیاری تھی اور اس طرح تہذیب کا ایک "نیا دور" شروع ہوتا ہے۔ جب یہ کلچر پیری کے دور میں پہنچتا ہے تو ایک اور پروٹوٹائپ Prototype اسکی جگہ لے لیتا ہے۔ اس طرح تاریخ میں الہیاتی طاقتیں کلچر کے مدوجزر کو قائم رکھتی ہیں۔ انسان امتوں کے زوال و عروج کو عقل سے حل کرنے کی کوشش میں لگا رہتا ہے لیکن دراصل یہ معاملہ باری تعالیٰ کے ہاتھوں میں ہی ہے، کیونکہ "خدا کے سامنے تمام زمانے برابر ہیں"۔

اِشاریہ

۱۔ اشخاص

محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم : ۳-۹-۵۳-۷۵-۸۰-۸۴-۸۶-۸۹-۹۰-۹۱-۱۳۱-۱۳۲-۱۳۵-۱۳۹-۱۴۲-۱۴۴-۱۶۲-۱۶۳-۱۶۷-۱۷۳-۱۸۴-۱۸۵-۱۹۰-۱۹۳-۲۱۱
(آنحضرتؐ، رسول اللہ، مصطفیٰؐ، نبی کریمؐ)

الف

آدم، حضرت : ۱۰۶-۱۲۱-۱۲۲

آذری : ۱۲

آرنلڈ، میتھو : ۸

آزاد، جگن ناتھ : ۱۱۷

آسین، می گوئل Asin Miguel ۲۰۷

آگسٹس کومتے Augustus ۲۱۶

آگسٹن، سینٹ : ۲۲

آبرمز : ۱۹۳

آئن سٹائن : ۳۷-۱۰۳-۱۰۵-۱۱۲

ابلیس : ۸۱-۱۸۳-۱۸۵

ابن بدرون : ۱۳۱

ابن [illegible]ی : ۱۷۲

ابن تومرت Ibn-i-Tummart : ۱۶۲-۱۶۹

ابن تیمیہ، امام : ۹-۶۴-۱۵۸-۱۶۹

ابن جوزی، بغدادی، علامہ : ۱۷۳

ابن حزم : ۱۶۹

ابن خلدون : ۲۹-۳۹-۱۳۱-۱۶۰-۱۶۹-۱۹۳-۲۰۰-۲۰۱

ابن خلقان : ۱۷۳

ابن رشد : ۲۰۳-۲۰۴

ابن سینا : ۱۳۷

ابن عربی : ۴-۹-۲۷-۳۳-۴۶-۶۸-۷۰-۱۰۴-۱۰۵-۱۷۱-۱۷۵-۱۸۰-۱۸۱-۱۸۳-۲۰۴-۲۰۷

ابن مسکویہ : ۱۲۲-۱۲۳-۱۷۳-۲۰۰

ابن مقفع : ۱۷۳

ابن ندیم : ۱۷۳

ابوبکر احمد بن علی الخطیب بغدادی، حافظ : ۱۷۴

ابوبکر باقلانی، قاضی : ۱۶۰-۱۷۳

ابوعبد اللہ محمد بن حنیف : ۱۷۲

ابوعمر القاضی : ۱۷۴

ابوہریرہؓ، حضرت : ۱۵۷

اپالو : ۵۹

احمد بن حسین (حلاج کے والد) : ۱۷۴

احمد سرہندی، مجدد الف ثانی، شیخ : ۹-۱۰-۶۴-۱۸۳

اختر، ہری چند، پنڈت : ۵۵

ارسطو : ۷-۲۰-۲۱-۲۵-۳۰-۴۱-۴۲-۴۳-۴۴-۸۴-۱۰۴-۱۲۲-۱۹۸

ارشمیدس : ۱۹۴

اسلم، جیراجپوری : ۱۷۸

افضل اقبال، ڈاکٹر : ۱۵

افلاطون : ۴-۸-۹-۱۲-۱۹-۲۵-۲۸-۳۰-۳۳-۳۷-۳۹-۴۷-۴۹-۶۷-۱۰۳-۱۰۴-۱۰۵-۱۰۷-۱۱۳-۱۶۵-۱۷۵-۱۹۸-۲۰۰-۲۰۶

اقبال، محمد، علامہ : ۱-۵-۷-۲۱-۲۶-۳۳-۳۴-۴۵-۴۶-۴۷-۴۹-۵۱-۵۲-۵۴-۵۹-۶۱-۶۷-۶۹-۸۱-۸۳-۸۶-۸۹-۹۹-۱۰۱-۱۲۴-۱۲۹-۱۳۱-۱۳۳-۱۴۳-۱۴۴-۱۵۵-۱۵۷-۱۶۹-۱۷۱-۱۷۳-۱۷۵-۱۷۷-۱۸۳-۱۸۷-۱۹۰-۱۹۲-۱۹۶-۱۹۸-

۲۰۰-۲۰۷-۲۱۰-۲۱۲-۲۱۶

اقلیدس: ۱۹۴

اکرام، ایس ایم: ۱۹

الفانسو: ۲۰۴

الفانسو چہارم: ۲۰۳

الفانسو دہم: ۲۰۴

گٹ: ۱۳

انوار الحق، شیخ: ۱

انور شاہ، سید: ۱۹۶

انڈی منداس: ۲۱

ایلیٹ، ٹی۔ ایس: ۷

ایمرسن: ۲۱

ب

بایزید، حضرت: ۱۹۰

بدھ، مہاتما: ۲۰۵

برگساں: ۱۹-۳۶-۳۹-۶۹-۷۳-۷۴-۸۱-
۹۶-۱۰۳-۱۰۵-۱۱۵-۱۲۰-۲۰۱

بشیر احمد، شیخ: ۵۳

بصر قسوری: ۱۷۴

بودھ گیا: ۶۰

بوعلی سینا: ۱۸۰-۲۰۴

بیرونی، ابو ریحان: ۱۷۳-۱۹۵-۱۹۶-۱۹۹-
۲۰۰

بیکن، راجر: ۲۳-۱۰۷

بیکن، فرانسس: ۱۰۷

بیلامی Bellamy: ۲۳

پ

پارمینڈیز: ۲۵

پرمینائڈز Parmenides: ۳۴

پطرس، احمد شاہ بخاری: ۲-۵۴

ت

تاثیر، ایم۔ ڈی: ۵۴-۱۵۲

تاج، امتیاز علی: ۵۴

تبسم، غلام مصطفی، صوفی: ۵۵

تھوسی ڈائیڈز Thucydides: ۱۹۷

ٹ

ٹائن بی، آرنلڈ: ۱۹۱-۲۰۵-۲۱۴-۲۱۶

ٹیگور: ۱۴۰

ث

ثمود : ۱۴۳

ج

جاحظ : ۱۲۲

جعفر (دکن والے) : ۱۵۰

جمال الدین، افغانی : ۱۶۷

جمیل جالبی، ڈاکٹر : ۷

جنابی قرامطی : ۱۷۳

جنید بغدادی : ۹-۱۷۴

جہانگیر، شہنشاہ : ۱۰

الجیلی، عبدالکریم : ۶۸-۷۳-۷۴-۸۰-۸۳-۸۵-
۸۶-۸۷-۸۹-۹۰-۹۱

چ

چوپڑہ، ایچ-ایل : ۱۵۱

ح

حافظ : ۹

حامد (وزیر) : ۱۷۴

حبشی (بلال) : ۱۵۴

حسرت، چراغ حسن : ۵۵

حسام الدین ضیاالدین (اردو کے مرسیہ) : ۴۲

حسن بصری : ۸۳-۱۷۴

حسین احمد، مدنی : ۱۴۲

حفیظ، جالندھری : ۵۵

حفیظ ملک : ۱۵۲-۱۵۳

حفیظ ہوشیارپوری : ۵۵

حلاج : ۹-۱۰-۱۳-۱۵-۶۴-۷۳-۸۰-۸۵-
۱۷۱-۱۸۶-۱۹۰

حلیم پاشا، سعید : ۱۵۹-۱۶۷

حلیم ثابت Halim Sabit : ۱۵۵-
۱۶۹

حمید احمد خان : ۹۵

حمید، شیر محمد : ۵۵

حمید نظامی : ۱۵

خ

خالد : ۸۱

خلیق، حضرت : ۲۱۳-۲۱۴

د

داغ: ۱۳

دانتے (Dante): ۸-۱۵-۱۵۳-
۲۰۶-۲۰۷

ڈ

ڈارون: ۵۹-۶۰-۶۲-۶۶-۱۰۳-۱۰۵-
۱۱۲-۱۱۵-۲۲۰

ڈانی لیسکی Danielesky: ۱۹۱-
۵۴-۵۷-۲۰۴-۲۰۶

ڈایونسس: ۵۷-۵۸-۵۹

ڈنس، سر ڈنیسن: ۵۴-۶۵-۹۱-۹۶-۱۴۱

ڈیوک سٹون: ۵۷

ڈی۔ کے۔ ٹی: ۵۷

ذ

ذوالنون: ۵

ر

راشد، ن۔م: ۱۵-۵۵

رحمن، ایس۔ اے: ۴۳

رسل، برٹرینڈ: ۳۷-۴۰-۴۳-۴۴-۵۰

رضا شاہ، پہلوی: ۱۶۸

رفعت حسن: ۱۵۲

رفیق محمد: ۱۵

روجر دوم Roger: ۲۰۳

رومی، مولانا: ۷-۱۵-۳۰-۶۲-۶۷-۷۳-
۸۰-۸۵-۹۳-۱۰۴-۱۰۵-۱۱۶-
۱۱۷-۱۲۳-۱۳۰-۱۴۶-۱۴۹-۱۵۰-
۱۸۰-۱۸۴-۱۹۰-۲۱۱-۲۱۲-۲۱۳

ریمان: ۱۳۳

ز

زرتشت: ۶۰-۹۲

زروان: ۶۲

زندہ رود: ۱۶۷

زینو: ۳۷-۳۹-۱۱۳-۲۰۰

س

سالک، عبدالمجید: ۵۵

سپنسر: ۱۱۵

سپینوزا Spinoza : ۴۳-
۹۹-۱۰۲

سرور جہاں آبادی : ۲۰

سسرو Cicero : ۲۲

سفالوس Cephalus : ۲۵

سقراط : ۲۰-۲۴-۳۵-۴۱-۴۵

سلیمان ندوی : ۱۱-۱۷۱-۱۷۳

سوروکن : ۲۰۴-۲۰۵-۲۱۸-۱۹۱

سہروردی، شہید : ۱۸۰

ش

شارلیمگین Charle Magne : ۲۰۳

شپنگلر : ۲۰-۸۲-۸۴-۸۶-۱۹۹-۲۰۱-
۲۰۲-۲۰۴-۲۰۷-۲۰۹-۲۱۰-۲۱۱-
۲۱۳-۲۱۶

شمس، ابن امیری : ۱۳-۱۷۳-۱۷۸-۱۷۹-
۱۸۲-۱۸۳

شنکر اچاریہ : ۱۷۵-۱۷۷

شوبرٹ، والٹر : ۲۰۴-۲۱۶

شوپن ہار : ۵۷-۵۸-۶۳

شوری، پروفیسر Shorey : ۲۶

شیکسپیر : ۲-۷-۱۳۳

شیلے : ۸

ص

صدرالدین قونوی : ۱۰۵

صلاح الدین ایوبی : ۱۳۷

ض

ضیا (ترکی شاعر) : ۱۶۰-۱۶۲-۱۶۴-۱۶۵

ضیاءالدین محمد : ۱۵۵

ط

طاہرہ قرۃ العین : ۱۸۰

طوسی، نظام الملک : ۱۱۳

ع

عاد : ۱۷۳

عبدالحکیم، خلیفہ : ۳۷-۴۴-۴۵-۵۴-۶۲-
۱۵۴-۱۸۲

عبداللطیف، سید : ۵۲

عبداللطیف بھٹائی (سندھ کے صوفی) : ۸۰

عبدالوہاب : ۱۶۹
عراقی : ۱۹۵-۱۹۶
عزیز ملک : ۱۵
عطار، علاؤ الدین : ۱۸۴
علیؓ، حضرت : ۱۵۰
علی بن عیسیٰ : ۱۷۴
علی عباس جلالپوری، سید : ۴۰
عمر محمد سہیل : ۱۶
عمر فاروق، ایس-ایم : ۱-۲-۳-۴-۱۷
عمرؓ فاروق، حضرت : ۱۶۳
عیسیٰ، حضرت : ۵۰-۱۳۴

غ

غالب، مرزا : ۸
غریب بن سعد قرشی : ۱۷۲
الغزالی، امام : ۷۵-۱۶۹-۱۸۱-۲۰۴
غلام عباس : ۵۵

ف

فارابی : ۳۰-۱۹۸-۲۰۴
فارسٹر، ای-ایم : ۶۹-۱۵۱-۱۵۲
فاکس، جارج : ۱۲۳
فرعون : ۱۸۴
فریڈرک شاہ : ۲۰۳
فلاطینوس : ۲۹-۵۴-۶۴-۱۰۳-۱۰۴-۱۵۸
فلنٹ، رابرٹ : ۱۳۵-۲۰۱-۲۰۳-۲۰۶
فلو یہودی : ۱۰۳-۱۰۴
فیڈرس Phaedrus : ۴۵
فیڈو Phaedo : ۴۲
فیض، فیض احمد : ۵۵

ق

قائداعظم (محمد علی جناح) : ۱۵۴
قیس : ۳
قیصر : ۶۰

ک

کارٹی لس Cartylus : ۴۵
کالرج : ۲۰
کامٹے : ۱۶۱
کانٹ : ۱۳۳-۱۴۰
کرٹ، بانرش : ۴۵

کروپے : ۸

کریٹو Crito : ۴۴

کلثوم نجیب : ۲۰۴

کنگدن : ۱۹۸-۲۰۴

کیانی، ایم - آر : ۵۳

گ

گرامی، مولانا : ۱۴۴

گلاگن : ۴-۲۳

گلزار احمد، برگیڈیر : ۵-۱۵

گورگیاس : ۲۵

گوئٹے : ۷-۱۵-۲۰-۱۸۷

ل

لاسکی : ۱۳۳

لائڈ مارگن : ۱۰۵

لوتھر : ۱۶۳

لینگلے : ۵-۶۳

لینن : ۴۵

لیچز Laches : ۲۵

لیسس Lysis : ۲۵

لیوس : ۵۷

م

مارکس، کارل : ۴۵

ماسی نون : ۱۳-۶۲-۱۶۳-۱۶۸-۲۵-۸۳

منرہی : ۱۴۴

محمد باقر، پروفیسر : ۱۵

محمد جعفری : ۵۲-۵۳

محمد سلیم، مفتی : ۱۶

محمد شفیع (ام- ش) میاں : ۱۵-۵۲-۵۵

محمد شمر : ۱۵

محمد منور، پروفیسر : ۱۶

محمود، شبستری : ۱۷۵

مسعود : ۳۸

مسولینی : ۴۵

مسیحؑ حضرت : ۲۰-۲۱-۲۳-۱۰۳

مشکور حسن، صدیقی : ۱۶

مصطفےٰ کمال پاشا : ۱۶۶-۱۶۷-۱۶۸

معبد : ۸۳

مقتدر باللہ، سلطان : ۱۷۰

مقنع : ۱۷۳

ملک، ایم۔ آئی: ۵۳

مور Moore: ۴۳

موسیٰ، حضرت: ۴۲۔۹۲۔۱۰۳۔۱۰۴۔۱۶۳

مہدی (امام): ۱۹۳

میر حسن، سید، مولوی: ۲۷

میکاولی: ۶۰۔۱۳۴

میکڈوگل: ۱۰۵

میگ ٹیگرٹ: ۲۷۔۲۸

مینو Meno: ۲۵

ن

نبی احمد: ۵۵

نیوٹن: ۲۔۴۔۱۳۴۔۱۶۶۔۱۸۹

نذیر نیازی: ۵۳

نطشے: ۲۔۳۔۱۳۔۱۹۔۳۷۔۵۵۔۶۰۔۶۲۔
۶۳۔۷۵۔۸۰۔۸۳۔۸۶۔۹۱۔۹۳۔
۹۸۔۱۰۸۔۱۱۴۔۱۸۷

نکلسن، اے۔ آر: ۱۲۔۱۳۔۳۷۔۵۶۔۶۹۔
۷۰۔۸۱۔۱۷۳

نوحؑ، حضرت: ۱۷۳

نوید ظفر: ۱۵

نہرو: ۱۵۴

و

والٹیر: ۱۳۳

وان ہک، پروفیسر: ۴۳

وحید: ۱۵۳۔۱۵۴

وحید عشرت، ڈاکٹر: ۱۶

وہائٹ ہیڈ: ۲۷۔۴۵۔۱۱۳

ویزل، آسکر: ۵۸

ہ

ہادی سبزواری، ملا: ۳۰

ہتی: ۵

ہٹلر: ۴۵

ہرکولائیٹس Herodotus: ۳۴۔
۳۷۔۱۱۳۔۲۰۰

ہیروڈوٹس Heraclitus: ۱۵۷

ہیگل Hegel: ۴۶۔۴۷۔
۸۵۔۱۰۸۔۱۳۴

ہیوم Hume: ۱۳۴

ی

یزداں : ۳۱-۹۴

یعقوب دالی : ۱۶

یوحنی ڈیمس : ۲۵

یوحنی نرو Euthy phoro : ۴۴

یوسف ظفر : ۱۵

۲۔ کُتب

آثار باقیہ از ابوریحان البیرونی : ۷۳

آوٹ لائن آف سوشل سائیکالوجی از میکڈوگل (Outline of social psychology) : ۱۰۵

آئرینا : ۵۸

اٹلانٹس Atlantis از بیکن : ۳۰

احیائے علوم الدین از الغزالی : ۷۵

الاخلاص از حسن بصری : ۷۴

ارسطو سے ایلیٹ تک از جمیل جالبی : ۷

اسرار الحکم از ملا ہادی سبزواری : ۳۰

اسرار خودی از علامہ محمد اقبال : ۱۲-۱۹-۲۸-۲۹-۳۰-۳۲-۳۶-۳۷-۳۹-۴۰-۴۴-
۴۵-۴۶-۴۹-۵۰-۶۱-۶۹-۷۲-۷۳-۷۴-۸۷-۹۶-۱۰۵-۱۰۷-۱۰۸-
۱۰۹-۱۱۵-۱۱۷-۱۳۵-۱۴۱-۱۷۵-۱۸۷

اسرار و رموز از علامہ محمد اقبال : ۱۰۸

اسلام اور اشتراکیت از خلیفہ عبدالحکیم : ۱۵۴

اسلام اور ڈیوائن کامیڈی از گوائل آسبین : ۲۰۶

اقبال اور اس کا فلسفہ : ۵۴

اقبال اور انڈیا از ایچ - ایل - چیوپڑا : ۱۵۱

اقبال کا علم کلام از علی عباس جلالپوری : ۴۰

انڈین اینٹی کیوری : ۷۰

انسان کامل از الجیلی : ۶۷ - ۷۰ - ۷۲ - ۷۴ - ۷۵ - ۷۷ - ۸۶ - ۸۸

انوار اقبال : ۲۱۸

اور ماڈرن ورڈ از وائٹ ہیڈ (انگریزی) : ۱۱۳

دی ایلی منٹ ریولیوشن از لائٹ مارگن (انگریزی) : ۱۰۵

ب

بال جبریل از محمد اقبال : ۱۰۱ - ۱۱۳ - ۲۱۸ -

بانگ درا از محمد اقبال : ۱۱۶ - ۱۲۰ - ۱۳۰ - ۱۴۳ - ۱۴۴ - ۱۴۷ - ۱۵۳ - ۱۶۴ - ۱۷۰ - ۲۱۲ - ۲۱۸

بائبل : ۸۴ - ۱۶۹

پ

پطرس کے مضامین : ۲

پرنس از میکاولی : ۱۳۴

دی پوئٹری آف اقبال از ای ایم نارسٹر : ۱۵۱

پیام مشرق از محمد اقبال : ۴۷ - ۵۹ - ۱۰۶، ۱۱۰ (حیات جاوید - پیام مشرق میں شامل ۳۰) ۱۳۰ -
۱۳۱ - ۱۶۶ - ۱۷۰

ت

تاریخ فرس ابن قفطی : ۲۰
تاریخ فلسفہ از ہیڈس : ۵۷
تخلیقی ارتقا از برگساں Creative Evolution : ۳۶
ترجمان اسرار از ایس اے رحمٰن (اسرار خودی کا منظوم ترجمہ) : ۵۴
تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ از محمد اقبال : ۷ - ۸ - ۹ - ۱۳ - ۱۲۵ - ۱۳۸ - ۱۶۱
تہذیب کا احتساب از ٹائن بی، آرنلڈ Civilization on Trial : ۲۴ -
۲۱۵
تھاٹس اینڈ ریفلیکشنز آف اقبال از ایس اے وحید (Thoughts and Reflections of Iqbal) : ۱۵۳ - ۱۵۴

ٹ

ٹائم اینڈ فری ول از برگساں Time and free will : ۱۰۵ - ۱۱۵

ج

جاوید نامہ از محمد اقبال : ۸ - ۹ - ۱۲ - ۱۴ - ۱۵ - ۶۲ - ۶۳ - ۷۴ - ۸۹ - ۹۱ - ۹۲ - ۱۱۴ - ۱۲۵ - ۱۴۹ -
۱۵۱ - ۱۶۷ - ۱۷۰ - ۱۷۱ - ۱۷۸ - ۱۷۹ - ۱۸۰ - ۱۸۳ - ۱۸۴ - ۱۸۵
الجمہوریہ از افلاطون : ۲۱ - ۲۳ - ۲۵ - ۲۶ - (ری پبلک ۲۵) ۲۸ - ۲۹ - ۴۵ - ۴۶

الجمیع بین الرائیین از فارابی : ۳۰

ح

حکمت رومی از خلیفہ عبدالحکیم : ۸۲

خ

خطبات اقبال : ۳ ، ۱۰ - ۱۵ - ۲۹ - ۳۵ - ۳۶ - ۳۵ - ۴۶ - ۴۷ - ۵۳ - ۶۲ - ۶۳ - ۶۶ - ۶۷ - ۷۴ - ۸۰ -
۸۳ - ۹۱ - ۹۲ - ۱۰۲ - ۱۱۰ - ۱۱۲ - ۱۱۳ - ۱۱۷ - ۱۱۸ - ۱۲۰ - ۱۲۳ - ۱۲۴ - ۱۳۵ - ۱۳۷ - ۱۴۶ - ۱۵۷ -
۱۶۱ - ۱۶۲ - ۱۶۳ - ۱۶۵ - ۱۶۶ - ۱۶۹ - ۱۷۰ - ۱۷۸ - ۱۷۹ - ۱۸۲ - ۱۸۷ - ۱۸۸ - ۱۹۰ - ۱۹۳ -
۱۹۵ - ۱۹۹ - ۲۰۰ - ۲۰۵ - ۲۱۸

خطوط اقبال : ۵۴

د

دس سپیک زرتشت از نطشے Thus Spake Zarathustra : ۵۵-۶۰

دیوان حافظ : ۸۰

ڈ

ڈسکورس آن میتھڈ از ڈیکارٹ : ۵۷

ڈی ری پبلک از سقراط : ۲۲

ڈیوائن کامیڈی از دانتے : ۸ - ۱۶ - ۲۰۷

ر

رد منطق : ۹

رسائل اخوان الصفا : ۱۲۲

رموزِ بے خودی : ۸-۳۸-۴۰-۱۳۳-۱۴۱-۱۴۴-۱۸۷-۲۰۹-۲۱۰-۲۱۲-۲۱۸

ز

زبورِ عجم از محمد اقبال : ۱۲-۴۹-۱۷۱-۱۷۵-۱۷۸-۱۸۳

زوالِ مغرب از شپنگلر ۱۸۳-۱۸۷-۱۸۸-۱۹۷-۲۰۱ (انحطاطِ مغرب) ۱۹۴

س

سٹی آف گاڈ از سینٹ آگسٹن : ۲۳

سٹڈی آف ہسٹری — تہذیب کا احتساب از ٹائن بی، آرنلڈ : ۲۱۴-۲۱۵

ص

صوفی ازم از آربری : ۱۲

صلہ تاریخ طبری از عزیب سعد قرطبی : ۱۷۲-۱۷۳

ض

ضربِ کلیم : ۴۳-۵۰-۹۶

ع

غایۃ الامکان فی درایۃ المکان از عراقی : ۱۹۵

ف

فاؤسٹ: ۵۰، ۱۵۵

فتوحات از ابن العربی: ۳۰۷

فصوص الحکم از ابن العربی: ۳۷

فکر اقبال: ۳۵-۵۰

فلسفۂ عجم از اقبال: ۲۸-۲۹-۷۰-۷۴-۸۷-۱۷۵-۱۸۳

فیڈرو از افلاطون: ۲۲

ق

قانون از افلاطون: ۲۳-۲۵

قانون مسعودی از البیرونی: ۱۹۵

قرآن کریم: ۵-۹-۱۴-۱۵-۲۰-۲۹-۳۰-۳۳-۳۵-۳۹-۴۰-[illegible]-۴۶-۴۷-۴۹-۶۵-
۷۰-۸۱-۸۵-۹۵-۹۸-۱۰۲-۱۰۳-۱۰۵-۱۰۷-۱۰۹-۱۱۳-۱۱۹-۱۲۱-۱۲۳-۱۲۴-
۱۳۵-۱۳۶-۱۳۹-۱۴۱-۱۴۴-۱۵۷-۱۶۲-۱۶۵-۱۶۸-۱۷۰-۱۷۳-۱۸۲-۹۰
۱۹۰-۱۹۳-۲۰۱-۲۰۲-۲۰۷-۲۱۰-۲۱۱

قصیدہ دردۃ وحیدۃ (انسان کامل میں شامل): ۸۸

قوم و ملت (مضمون) از اقبال: ۱۲۵

ک

کتاب الشامل از امام الحرمین: ۱۷۳

کتاب الطواسین از ماسی نون : ۱۷۸-۱۷۹

کتاب الطواسین از حلاج : ۱۸۱-۱۸۳-۱۸۴-۱۸۵

کلیات اقبال : ۸-۱۰-۱۲-۱۴-۵۰

کلیات اقبال (اردو) : ۹۵-۱۲۷-۱۲۸

کلیات اقبال (فارسی) : ۱۲۷-۱۲۸

گ

گلشن راز از محمود شبستری : ۱۷۵

گلشن راز جدید از اقبال : ۸۵-۱۱۲-۱۷۵

ل

لکنگ فارورڈ از میلانی Looking forward : ۲۳۱

م

مثنوی روم : ۳۰

مجموعہ مضامین مرتب حفیظ ملک : ۱۵۲ Iqbal:Poet-philosopher of Islam

مسٹکس آف اسلام از نکلسن : ۱۲-۱۳

مسکواۃ الانوار از غزالی : ۱۸۱

مقدمہ ابن خلدون : ۱۶۹-۲۰۰

مکالمات افلاطون : ۲۱-۲۲

ہیکنگ آف ہیومینٹی از فلنٹ برگی فالٹ : ۲۰۲، ۲۰۶

و

ول ٹو پاور از نطشے Will to power : ۶۷-۶۸

ہ

ہسٹری آف فلاسفی از رسل : ۵۰
ہسٹری آف ویسٹرن فلاسفی از برٹرینڈ رسل : ۴۰-۴۲

ی

یوٹوپیا از مور Utopia by Moore :۲۳
یونانی زندگی اور فلسفہ از پروفیسر وان بک : ۲۳
یونانی زندگی اور فکر از وان بک : ۴۹

۳۔ امکنہ

الف

اٹلس لینڈ : ۲۰۲
اٹلی : ۲۲-۲۰۲-۲۰۵، اطالیہ : ۲۰۷
اردن : ۱۶۵
اسکندریہ : ۱۰۳

انرنگ : ۱۶۷

افریقہ : ۲۰۲-۲۰۳

افغانستان : ۱۶۸

امریکہ : ۱۳۲-۱۳۴-۲۱۴

اندلس : ۱۰۷

انگلستان : ۲۷-۱۳۳، انگلینڈ : ۱۳۳، ٹرینٹی

کالج، انگلستان، ۲۷

اہرام : ۴۱

ایتھنز Athens ۲۱-۲۲-۲۳-

۲۵-۴۵-۴۶

ایران : ۱۱-۲۲-۱۳۵-۱۳۷-۱۵۳-۱۶۰-

۱۶۷-۱۶۸-۱۶۹-۱۹۶-۲۰۱

ب

بابل : ۱۳۷-۱۹۶-۲۰۵

بالٹک : ۲۰۲

بحرین : ۱۷۳

بحیرہ روم : ۲۰۲

بحیرہ کیسپین : ۲۰۲

بخارا : ۷۸

بدخشاں : ۷۸

برطانیہ : ۲۱-۱۸۷-۲۰۲

برلن : ۱۸۷

بصرہ : ۸۴-۱۹۸

بطحی : ۱۳۵

بغداد : ۹-۱۳۱-۱۵۸-۱۷۳-۱۹۸-۲۱۰

بلگام : ۲۰۳

بنیگ برن (شہر) : ۱۸۷

بنگالہ (بنگال) : ۱۵۰

بیت الحرام : ۱۳۹

بیضا (شام میں ایک گاؤں) ۱۷۳

پ

پاکستان : ۸-۱۰-۱۱-۱۵-۵۱-۵۳-۹۸-۴۴

مشرقی پاکستان : ۵۸

پالی رومو Paleromo : ۲۰۳

پنجاب : ۲۶، پنجاب لیجسلیٹو اسمبلی : ۱۵۳

پیرس : ۲۰۳

ت

ترکستان : ۱۷۳-۲۱۲، ترکی : ۱۵۳-۱۵۷-

۱۵۹-۱۶۰-۱۶۲-۱۶۳-۱۶۵-۱۶۶-۱۶۷-

بابل ۲۰۲

توران : ۱۶۸

تھریس ، ۵۷-۵۸

ٹ

ٹالیڈو Taledo ۲۰۴

ج

جرمنی : ۹۷، ۱۳۳-۱۸۷-۲۰۳

جہاں آباد (دہلی) : ۱۳۱

چ

چین : ۱۳۵-۱۹۶-۲۰۱-۲۰۵

ح

حجاز : ۱۳۵-۲۱۳

حلب ۱۸۰

حیدرآباد دکن : ۵۲-۱۰۲

د

دجلہ : ۲۰۳

دکن : ۱۵۰

دلی : ۱۳۱

دمشق : ۲۰۷

دیوبند : ۱۴۲

ڈ

ڈنمارک : ۲۰۳

ڈھاکہ : ۲۱۰

ر

راولپنڈی : ۱-۵-۱۷

روس : ۱۹۶

روم : ۱۳۸-۱۴۰-۱۹۳- روما ، ۱۳۵-۱۹۶-
۲۰۵-۲۰۶-۲۱۶

س

سائراکیوز Syracuse :۴۶

سپارٹا : ۲۳

سپین : ۱۶۹-۲۰۳

سسلی : ۳۱-۲۰۲-۲۰۳-۲۱۰-صقلیہ ۲۰۳

سندھ : ۱۸۴

سوڈان : ۱۶۵

سیالکوٹ : ۲۶-۲۷

سکاچ مشن کالج سیالکوٹ : ۲۷

سیوائل : ۲۰۳

سوئٹزر لینڈ : ۱۳۳

ش

شام : ۱۳۸-۱۶۵-۱۷۲

شیراز : ۱۳۱

ع

عجم : ۱۰-۱۱-۱۳-۵۷-۷۰-۷۱-۷۳-۸۹-
۱۴۲-۱۷۱

عراق : ۱۶۵

عرب : ۱۰-۸۹-۱۳۷-۱۳۸-۱۴۰-۱۶۰-۱۶۷-
۱۹۶-۱۹۷-۲۰۱-۲۰۳-۲۰۵-۲۱۲

عرفات : ۱۴۵

علی گڑھ : ۱۰۲-۱۹۵

غ

غرناطہ : ۱۳۱-۲۱۰

غزنی : ۱۴۵

ف

فرات : ۲۰۳

فرانس : ۴۴-۱۰۵-۱۳۳-۱۳۴-۲۰۲

فلورنس : ۱۳۴-۱۵۳-۲۰۷

فن لینڈ : ۲۰۲

ق

قرطبہ : ۱۳۱-۱۴۵

قسطنطنیہ : ۱۳۱

ک

کاشغر : ۱۴۳

کعبہ : ۵۱-۱۶۷

کیمبرج : ۲۷

کیمبرج یونیورسٹی : ۲۷-۶۹

گ

گوجرانوالہ : ۵۲-۵۳

اقبال سوسائٹی گوجرانوالہ : ۵۲-۵۳

ل

لاہور، ۵۲ (موچی دروازہ، ۵۳)

لارنس کالج لاہور، ۱۰۳

جاوید منزل لاہور: ۵۳-۵۵

گورنمنٹ کالج لاہور: ۳-۷، ۲۷-۵۴-۵۵

نیو ہوسٹل گورنمنٹ کالج لاہور: ۵۲

لبنان: ۱۶۵-۱۶۶

لندن: ۲۰۷-۲۱۴

م

مدراس: ۱۰۲-۱۹۳

مراکش: ۱۹۰

مسجد قرطبہ: ۳۸-۴۴-۱۱۳

مشرق: ۲۷-۷۱-۹۸-۱۰۶-۱۲۴-۱۶۸-
۱۹۵-۱۹۶-۲۰۳

مصر: ۲۲-۱۵۳-۱۶۵-۱۶۶-۱۵۴-۱۹۷-
۱۹۸-۲۰۱-۲۰۵-۲۰۶-۲۱۱

مغرب: ۳-۱۳-۱۹-۲۰-۳۷-۴۵-۶۲-
۸۲-۹۳-۹۶-۱۰۷-۱۲۴-۱۲۹-
۱۳۱-۱۳۴-۱۳۵-۱۶۸-۱۹۴-۱۹۶-
۱۶۸-۱۹۹-۲۰۱-۲۰۲-۲۰۳-۲۰۶-
۲۱۰-۲۱۳

مکہ مکرمہ ۱۳۵-۱۵۱-۱۶۲

میڈرڈ یونیورسٹی Madrid: ۲۰۷

میر عبدس (وادی): ۱۴

میونخ: ۲۷-۱۸۷

ن

نارمن: ۲۰۳

نیپلز یونیورسٹی: ۲۰۳

و

وانگا، دریا: ۲۰۳

ہ

ہالے Haile: ۱۸۷

ہسپانیہ: ۱۳۱-۱۶۶-۱۷۹-۲۰۳-۲۰۶-۲۰۷

ہند/ہندوستان: ۲۹-۵۲-۵۳-۹۸-
۱۳۰-۱۳۸-۱۴۲-۱۴۷-۱۵۴-
۱۶۶-۱۷۵-۱۷۶-۱۹۶-۱۹۷-
۲۰۱-برصغیر ۵، شمالی ہندوستان ۱۵۴

ہیڈز Hades: ۵۶

ی

یورپ: ۴-۵-۲۰-۲۶-۲۹-۵۱-۱۲۲-۱۴۱-۱۴۶-۱۵۳-۱۵۴-۱۵۶-۱۸۶-۱۹۳-۱۹۴-۱۹۵-۱۹۹-۲۰۴-۲۰۶

یونان: ۲۱-۲۲-۲۵-۳۴-۳۵-۵۶-۱۰۳-۱۰۴-۱۹۸-۲۰۵-۲۰۶-۲۱۱

اقبال اکادمی