سلسلۂ مطبوعات ادارۂ ادبیات اُردو، شمارہ ۳۰۶

اقبال کا تصورِ خودی

ڈاکٹر غلام عمر خاں
ام۔ اے، بی۔ ای ڈی، پی ایچ۔ ڈی
استاد شعبۂ اردو، عثمانیہ یونیورسٹی

ادارۂ ادبیات اُردو، حیدرآباد (اے۔ پی)

اقبال کا تصورِ خودی

مصنف : ڈاکٹر غلام عمر خاں

تاریخِ اشاعت : اکتوبر ۱۹۶۶ء

مطبع : اعجاز پرنٹنگ پریس، حیدرآباد

ٹائیٹل : نیشنل فائن پرنٹنگ پریس، حیدرآباد

ناشر : ادارہ ادبیات اردو، حیدرآباد

قیمت : تین روپے

ملنے کے پتے

نیشنل بک ڈپو، مچھلی کمان، حیدرآباد ۲

اعجاز پرنٹنگ پریس، چھتہ بازار، حیدرآباد ۲

ایجوکیشنل بک ہاؤز، سول لائین، علی گڈھ ۲

رائیٹرز امپوریم، خورشید بلڈنگ، بمبئی ۱

مکتبہ جامعہ لمیٹیڈ، اردو بازار، دہلی ۶

نذرِ عقیدت

میں اِس رسالے کو

عہدِ حاضر میں قرآنیات کے فقید المثال مفکر

اور

علامہ اقبال کے الفاظ میں ایک "مردِ قلندر" اور "دانائے راز"

محترم ڈاکٹر سید عبد اللطیف صاحب مدظلہ

کے

اسمِ گرامی سے معنون کرنے کی عزت حاصل کرتا ہوں

غلام عمر خاں

تمہید

اقبال کے نقطۂ نظر سے انسان اپنی شخصیت کو نشو و نما اور
رتقا کے اعلیٰ ترین مدارج سے اس طرح ہمکنار کرسکتا ہے کہ اس کی
ات کی تکمیل و توسیع، معاشرہ اور بہ حیثیت مجموعی نوع انسانی کے لیے
ر و بہبود اور آسودگی و رحمت کا باعث ہو۔ شخصیت کی تکمیل و نشو و نما کا
صور اسلامی بصیرت سے فیض یاب ہے۔ اسلام کی سیدھی سادی،
ن حقائق حیات سے متعلق عمیق بصیرت کی حامل تعلیمات، عہد وسطیٰ
لسفیانہ موشگافیوں کی کوششوں میں نظروں سے اوجھل ہو گئیں،
لف قسم کے اجنبی تصورات، فلسفہ اور تصوف کے پچھلے دروازہ سے

اسلامی تہذیب میں در آئے، اور اسلام کی حقیقی روح کو مسخ و نسخ کر دیا۔

عہد وسطیٰ کے صوفیانہ افکار میں انسانی عظمت و کمال کا تصور بھی (دو ایک استثنائی صورتوں کے سوا) ترک دنیا اور فنائے ذات کے مخصوص رجحانات کے ساتھ پرورش پاتا رہا ہے۔ اقبال نے اپنے دوسرے مابعد الطبیعاتی اور معاشرتی تصورات کی طرح، اسلام کی حقیقی تہذیب کی اساس پر اس تصور کی از سر نو تشکیل کی؛ اور جدید اسلامی فکر کو خودی کا تصور دیا؛ اور اسے بیسویں صدی کے سائنسی اور فلسفیانہ ذہن کے لئے قابل تحسین بنا کر پیش کیا۔

اقبال کے نزدیک انسانی شخصیت، صلاحیتوں کے اس اختلاف و تنوع کے باوجود، جو توارثی اثرات سے پیدا ہوتا ہے، خوابیدہ توانائی اور نامعلوم امکانات کا ایک اتھاہ سرچشمہ ہے۔ ان امکانات کی تحقیق و تفتیش، ماحول کی قوتوں سے ربط و توافق پیدا کر کے خفتہ توانائی کو متحرک کرنا، پوشیدہ صلاحیتوں کی آزمائش، ان کی تربیت اور نشوونما اور پھر مخصوص مقاصد کے ذریعہ اس توانائی کو بروئے کار لانے کی مسلسل جدوجہد، خودی کی تشکیل اور اس کے استحکام کا باعث ہوتی ہے؛

اور اس طرح خودی ماحول کی قوتوں پر تصرف کرنے، اور ان کی تسخیر کرنے پر قادر ہوتی ہے۔

اقبال کے نقطۂ نظر سے وہی خودی اپنا وسیع اور دیرپا نقش زمانے پر ثبت کر جاتی ہے، جو دینِ الٰہی کی تابع بھی ہو۔ یعنی ان ازلی اقدار کی بقا و اشاعت کو اپنا مقصود اور نصب العین قرار دے، جو اقبال کے الفاظ میں "سود و بہبود ہمہ" ([illegible]) کے اصول پر مبنی ہیں۔ اس طرح اقبال کے نزدیک صرف وہ صاحبِ خودی، ان کے الفاظ میں "مردِ کامل" یا "مردِ مومن" ہے، جو صاحبِ خودی ہونے کے ساتھ ساتھ "صاحبِ فقر" اور "صاحبِ عشق" بھی ہو۔

اقبال کے تصورِ خودی کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ بات ذہن نشین رکھنی ضروری ہے کہ اقبال کے نقطۂ نظر سے ہر صاحبِ خودی، ان کا نصب العینی انسان نہیں ہے۔ اقبال نے نپولین، مسولینی اور ہٹلر، بلکہ "ابلیس" کو بھی صاحبانِ خودی میں شمار کیا ہے۔ اسی حیثیت میں وہ نپولین اور مسولینی جیسی شخصیتوں سے متاثر ہوئے ہیں، اور انہیں شعر کا موضوع بھی بنایا ہے۔ لیکن خودی، اقبال کی نصب العینی سیرت کا ایک صرف ایک رخ ہے۔

اقبال کے مطمح انسان کی شخصیت کا احاطہ ان کے تین مابعد الطبیعاتی تصورات کے ذریعہ ممکن ہے۔ ایک ان کا تصور خودی ہے، دوسرا تصور عشق ہے، اور تیسرا تصور فقر، جسے انہوں نے روح اسلام سے بھی موسوم کیا ہے۔

پیش نظر صفحات میں اقبال کے تصور خودی سے بحث کی گئی ہے، اور یہی اس مختصر کتاب کی غایت اور اس کی حدود ہیں۔ اقبال کے تصور خودی کی تشریح و توضیح کرتے ہوئے بسا اوقات، اس تصور کی وسیع تر حیثیت کو نظر انداز کر کے، اقبال کے نصب العینی انسان کی تمام تر خصوصیات کو اسی میں سمیٹ لینے کی کوشش کی جاتی ہے، جو راقم کے خیال میں، اقبال کے فلسفیانہ افکار کے صحیح تجزیہ پر مبنی نہیں ہے۔ تصور خودی کی تشریح کے سلسلہ میں یہ نقطۂ نظر غالباً، اقبال کی اولین تصنیف اسرار خودی کو، اس موضوع پر اقبال کے ایک قطعی اور آخری مقالے کی حیثیت سے، پیش نظر رکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اقبال کے اس تصور میں، جو ان کے نظام فلسفہ میں مرکزی حیثیت کا حامل ہے، ان کے فکر و تخیل کے نشو و نما کے ساتھ ساتھ گہرائی، پختگی اور جامعیت پیدا ہوتی گئی

ہے۔[۱] فلسفیانہ نقطہ نظر سے اقبال کا یہ تصور ان کے دوسرے مابعد الطبیعاتی تصورات کے مقابلے میں زیادہ عام اور ہمہ گیر کشش کا حامل ہے۔ جداگانہ حیثیت میں وہ ایک آزاد مفکر (Free Thinker) کا تصور معلوم ہوتا ہے۔ یہی سبب تھا کہ مغرب کے مفکروں اور بعض عظیم شخصیتوں نے اقبال کے اس تصور سے گہری دلچسپی اور وابستگی کا اظہار کیا تھا۔

اس نقطہ نگاہ سے 'اقبال کا تصور بیخودی' ان کے وسیع تر تصور خودی کے لئے' ایک اختیاری یا منتخبہ ضمیمہ Optional Supplement کی حیثیت رکھتا ہے۔

یہ مسئلہ کہ معاشرہ میں فرد کی صلاحیتوں کو آزاد اور بے روک نشوونما کی اجازت دی جانی چاہیئے' یا فرد کو جماعت کے ایک آلہ کار کی حیثیت سے عمل کرنا چاہیئے' عمرانیات کا ایک معرکۃ الآرا مسئلہ ہے۔

---

[۱] راقم کا خیال ہے کہ "امر ربی" (قل الروح من امر ربی) کو خودی مطلق کی رہنما قوت (Directive Energy Of The Absolute Self) سے تعبیر کرنیکا بلیغ اور اعلیٰ خیال جو ان کے آخری زمانے کی تحریروں میں ملتا ہے اگر ۱۹۱۵ء سے قبل ان کے ذہن میں جاگزیں ہوتا' تو وہ اسرار خودی کے صفحات میں اسے اہم مقام دیتے۔

اس خصوص میں انفرادیت پسند مفکرین، جو فرد کی آزاد نشوونما کے حامی ہیں، یہ استدلال کرتے ہیں کہ دنیا کی تاریخ فی الحقیقت صرف عظیم الشان افراد کی جدوجہد سے عبارت ہے، اور نوع انسانی کا تمام تر ارتقا محض اعلیٰ شخصیتوں کی ندرت فکر و عمل کا نتیجہ ہے۔ اس کے جواب میں اجتماعیت پسند گروہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ فرد کی شخصیت، جو سماجی ماحول میں نشوونما پاتی ہے، اس جماعت کی ضروریات کے سانچے میں ڈھلی ہوتی ہے، جس میں وہ پیدا ہوتا ہے۔ اس طرح اس کے قویٰ ذہن و عمل میں جماعت ہی کی مخصوص خصوصیات منعکس ہوتی ہیں؛ اس لئے جماعت کی سود و بہبود ہی کے نقطہ نظر سے ان کا استعمال ہونا چاہیے۔ یہ سوال کہ اقبال کے نصب العینی معاشرہ میں فرد کی تخلیقی صلاحیتوں کی آزاد نشوونما پر کیا پابندیاں عائد ہوتی ہیں ایک دلچسپ سوال ہے۔ اقبال جو خودی کا عظیم مفسر ہے، جب خودی کے تصور کے متوازی دیکھے سروں میں بیخودی کا راگ بھی چھیڑ دیتا ہے تو بادی النظر میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ بالآخر وہ فرد کی تخلیقی صلاحیتوں کے لامحدود امکانات پر بند ضرور عائد کر رہا ہے، لیکن اقبال کے تصور بیخودی کے مضمرات سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ انسان، اسلام کے دو بنیادی

اصولوں، توحید اور رسالت "لا الٰہ الا اللہ" اور "محمد الرسول اللہ" کی بصیرت کے تابع ہو کر دنیائے عمل میں قدم رکھے۔ بالفاظ دیگر عظمت وکمال کے نصب العین "خدا" کے سوا، دوسری کسی قوت اور نصب العین کو تسلیم کرنے سے انکار کرے۔ اور خاتم النبیین کے پیام۔ اسلام۔ کو حقیقت اخری تسلیم کرے۔ اسلام، اقبال کے نزدیک ایک تہذیب معاشرہ کی اکمل صورت ہے۔ وہ ایک ایسا معاشرہ ہے جس میں تمام نوع انسان کو روحانی اخوت اور مساوات کی بنا پر تشکیل و توسیع خودی کے یکساں مواقع فراہم ہیں، اور جس میں شخصیت کے احترام کو اصل تہذیب قرار دے کر رنگ و نسل، اور قومیت اور وطنیت کے تمام امتیازات کا ابطال کیا گیا ہے۔ اور اس طرح قوت و اقتدار کے تنازع کے ھمگیر ظہور (Phenomenon) میں افراد یا جماعتوں کے مابین غیر صحت مند کشمکش اور تصادم کو رد کیا گیا ہے۔

اقبال کا تصور بیخودی، خودی کی آزاد حرکت پر پابندی ضرور عاید کرتا ہے، لیکن اس پابندی کی حقیقت سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ وہ ایک وسیع اور بے پایاں صحرا میں، فکر محض یا غلط عمل

کے لئے، ایک راہ شناس اور راہ بیں نگاہ کی رہنمائی ہے، منزل مقصود کی طرف۔

اقبال کے نصب العینی معاشرہ میں فرد کی مذہبی حیات کو بہ حیثیت مجموعی تین ادوار میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ پہلا دور اعتقاد کا ہے، دوسرا فکر کا، اور تیسرا انکشاف کا۔ پہلے دور میں مذہبی زندگی، نظم و ضبط کی ایک شکل کی حیثیت سے پیش ہوتی ہے، جسے فرد یا قوم کو، ایک غیر مشروط حکم کے طور پر، (حکم کے حقیقی مضمرات کو سمجھے بغیر) قبول کرنا پڑتا ہے۔ یہ نقطہ نظر ایک ملت کی سماجی اور سیاسی زندگی میں اہم نتائج پیدا کرتا ہے۔ اگرچہ فرد کی باطنی نشو و نما اور اس کے انفرادی ارتقا کے نقطہ نظر سے اس کی زیادہ اہمیت نہیں۔ دوسرے دور میں اس نظم و ضبط اور اس کی سند کے ماخذ کا، عقل و فکر کے ذریعہ تعقل کیا جاتا ہے۔ اس دور میں مذہبی زندگی ایک قسم کی مابعد الطبیعات میں اپنی اساس تلاش کرتی ہے۔ تیسرا دور وہ ہے جس میں مابعد الطبیعات کی جگہ نفسیات لے لیتی ہے، اور یہاں پہنچ کر مذہبی حیات، حقیقت مطلق سے

راست تعلق پیدا کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ خودی اور بیخودی کی اصطلاحوں میں کہا جا سکتا ہے کہ ایک اسلامی معاشرہ میں فرد کو، خودی کی نشو و نما کے ابتدائی دو مراحل میں بیخودی یا ملی خودی کا پابند ہونا پڑتا ہے۔ اور جب فرد اس مرتبہ بلند تک رسائی حاصل کر لے، جہاں وہ قانون الٰہی کی ازلی اور ابدی صداقت کو، بذات خود دریافت کر لے، تو پھر خودی کی آزاد حرکت کے لئے کوئی پابندی عائد نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس مرتبہ پر پہنچ کر خود خدا کی مرضی، مرد کامل کی مرضی میں گم ہو جاتی ہے؛ اور اس کی آزاد شخصیت، معاشرہ کے حق میں قوت و حیات کا سرچشمہ، اور نوع انسانی کے لئے رحمت ثابت ہوتی ہے۔

میں محترم ڈاکٹر مسعود حسین خاں صاحب، صدر شعبہ اردو عثمانیہ یونیورسٹی، کا ممنون ہوں کہ انہوں نے متعدد مصروفیات کے باوجود اس مختصر کتاب کے لئے پیش لفظ تحریر فرمایا۔
ان اوراق کی ادارہ ادبیات اردو کی طرف سے اشاعت کے لئے میں ادارہ کے فاضل معتمد محترم ڈاکٹر مہندر راج صاحب سکسینہ کا منت گزار ہوں۔

غلام عمر خاں

شعبہ اردو، عثمانیہ یونیورسٹی، حیدرآباد

۱۰ / اکتوبر ۱۹۶۶ء

پیش لفظ

علامہ اقبال کی فلسفیانہ فکر پر ڈاکٹر غلام عمر خاں صاحب، استاد شعبہ اردو عثمانیہ یونیورسٹی کا یہ تیسرا رسالہ ہے۔ اس سے قبل وہ "روحِ اسلام اقبال کی نظر میں" اور "اقبال کا تصورِ عشق" شائع کر چکے ہیں جن کی اہل علم نے خاطر خواہ پذیرائی کی۔ اقبال کی فکر پر یہ سلسلہ تصانیف دراصل ڈاکٹر موصوف کے اس تحقیقی مقالہ کے اجزاء ہیں جو انہوں نے ۱۹۵۵ء میں شعبہ اردو، عثمانیہ یونیورسٹی میں پی ایچ ڈی، کی ڈگری کے لئے پیش کیا تھا[۱] اور جو تا حال مالی دقتوں کی وجہ سے زیورِ طباعت سے عاری رہا۔ ۱۹۶۲ء میں جب اس مقالے کو پہلی بار دیکھا تو میں مصنف کی فلسفیانہ موضوعات پر بے تکلف اور بے ساختہ اندازِ تحریر سے

عـ۱ علحدہ کتابی صورت میں پیش کرنے کے لئے ان میں حسب ضرورت حذف و اضافے کئے گئے ہیں۔
(مصنف)

بے حد متاثر ہوا اور اس کی اشاعت کی طرف ان کی توجہ دلائی۔ خوشی کی بات ہے کہ یہ مقالہ اب جستہ جستہ اہل علم کے سامنے آرہا ہے۔

پیش نظر رسالہ اقبال کے فلسفہ خودی سے تعلق رکھتا ہے۔ اقبال کے فلسفۂ خودی کی ایک سے زائد بار تفسیریں ہو چکی ہیں۔

اس بارے میں اقبال کی فکر کے دو بڑے ماخذ ہیں: ان کی فارسی مثنوی "اسرار خودی" اور توسیعی لکچروں کا مجموعہ "دی ری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹ اِن اسلام" (تشکیل الہیات اسلامیہ) چوں کہ ڈاکٹر عمر خاں صاحب نے اپنے مباحث کی سطح فلسفیانہ رکھی ہے اس لئے بیشتر "ری کنسٹرکشن" سے استفادہ کیا ہے۔ خوشی کی بات ہے کہ اس طرح انھوں نے مشہور انگریزی مستشرق پروفیسر گبنز کے اس اعتراض کو زائل کر دیا کہ اقبال کی اس تصنیف کا چرچا ہندوستان کا ہر پڑھا لکھا آدمی کرتا ہے' ہر چند اس کو پڑھتے بہت کم ہیں!

چوں کہ رسالہ ہذا ایک جامع تصنیف کا باب ہے اس لئے اقبال کے فلسفہ خودی کے بعض ایسے مباحث اس میں نہیں آسکے ہیں جنہیں دوسرے ابواب میں سمیٹ لیا گیا ہے اس لئے ممکن ہے بعض مقامات پر تشنگی کا احساس ہو۔

تاہم مصنف نے فلسفۂ خودی کے جن پہلوؤں پر بحث کی ہے اس سے ان کی فلسفیانہ افکار پر گرفت کا اندازہ بخوبی کیا جاسکتا ہے۔ مصنف پر اقبال پرستی کا الزام بہ مشکل لگایا جاسکتا ہے۔ یہاں خالص علمی انداز میں اقبال فہمی کا حق ادا کیا گیا ہے۔ اس کا اندازہ اقبال کے سلسلے میں مصنف کے اس قول فیصل سے کیا جاسکتا ہے۔

"راقم کے خیال میں اقبال کو مذکورہ دو مکاتیب (وحدت الوجود اور وحدت الشہود) میں سے کسی ایک میں محدود کرنے کی کوشش درست نہیں ہے۔ اقبال نے اسلام کے بنیادی اصولوں کی ایک تازہ تعبیر کرنے کی کوشش کی ہے اور یہ تعبیر جیسا کہ خود انہوں نے اپنے مکتوبات میں اشارہ کیا ہے، تصوف کی اقدار میں نہیں، جدید فلسفہ کی اقدار میں کی گئی ہے۔"

مجھے یقین ہے کہ ڈاکٹر عمر خاں صاحب کی دیگر تصانیف کی طرح یہ رسالہ بھی اقبالیات کے وافر ذخیرے میں اپنے متوازن نقطۂ نظر، وضاحت فکر اور فلسفیانہ ایجاز کے لحاظ سے ایک گرانقدر اضافہ تصور کیا جائیگا۔

مسعود حسین خاں

صدر شعبۂ اردو، عثمانیہ یونیورسٹی

حیدرآباد

۷ اکتوبر ۱۹۶۹ء

جوہر انسانی طبیعات کے موجودہ انکشافات کے مطابق مادی جوہر (atom) جو بظاہر اس درجہ صغیر و حقیر ہوتا ہے، کہ طاقتور خوردبینوں کی مدد سے بھی، انسانی آنکھ اسے دیکھ نہیں سکتی، اپنی ماہیت کے اعتبار سے طاقت و توانائی کا ایک ایسا زبردست سرچشمہ ہوتا ہے، کہ اگر کسی طرح اس جوہر کی شکست عمل میں لائی جائے، اور اس کی پوشیدہ توانائی کو اظہار کا موقع ملے، تو ایک حقیر جوہر کا دھماکا (explosion) بھی کرۂ ارض کے ایک حصّے کو جلا کر خاکستر کر دیتا ہے۔

اقبال کے نقطہ نظر سے انسانی ہستی کا حال کچھ ایسا ہی ہے۔ خفتہ حالت میں انسانی موناد (Monad) یا انسانی جوہر بھی ایسا ہی افتادہ پڑا ہوتا ہے جیسے ریگستان میں ریت کے بے شمار ذرات، جن کا وجود و عدم دنیا کے لیے برابر ہے لیکن جب کسی انسانی جوہر میں دھماکا پیدا ہوتا ہے، اور مخصوص حالات کے تحت اِس کے اندر کی بے پناہ توانائی کو نمود کا موقع مل جاتا ہے تو وہ دنیا میں ایک تہلکہ مچانے، اور تاریخ عالم کے رُخ کو بدل دینے کا باعث ہوتا ہے۔ ایک عظیم الشان انسان کی شخصیت کو جوہر انسانی کے دھماکے سے تشبیہہ دی جاسکتی ہے۔ راقم کا خیال ہے کہ مادی جوہر کی شکست یا دھماکے کا واقعہ اگر اقبال کی زندگی میں پیش آتا تو ان کو اپنے تصور خودی کی توضیح کے سلسلے میں، اس انکشاف سے کافی اچھوتا مواد ہاتھ آتا، اور ان کا شاعرانہ تخیل اس واقعہ کی روشنی میں خوب طبع آزمائی کرتا۔ انسانی عظمت کی تشریح، نیٹشے نے بھی کچھ اسی مفہوم میں کی ہے۔ وہ انسانی عظمت کو مجموعی

توانائی کے دھماکے سے تعبیر کرتا ہے[1] اقبال نے اپنے اکثر اشعار میں انسانی جوہر میں مضمر بے پناہ توانائی کی طرف اشارہ کیا ہے:

اپنی شخصیت سے ہو آگاہ اے غافل کہ تو
قطرہ ہے لیکن مثال بحرِ بے پایاں بھی ہے
کیوں گرفتارِ طلسمِ ہیچ مقداری ہے تو
دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکتِ طوفاں بھی ہے

بال جبریل میں کہتے ہیں:

خودی جلوہ بدمست و خلوت پسند
سمندر ہے اک بوند پانی میں بند

جاوید نامہ میں اسی خیال کو یوں ادا کیا ہے:

اے زاہد ظاہر بیں گیرم کہ خودی فانی است
لیکن تو نمی بینی طوفاں بہ حباب اندر

خفتہ حالت میں انسانی جوہر کی کم مائیگی، اور کشادگی یا

---

[1] نطشے، اینٹی کرائیسٹ، ص ۱۰۱۔

بھڑک اٹھنے کی حالت میں اس کی لامحدود فراوانی، اور بے کراں وسعت کو اس طرح واضح کیا ہے:

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب
اور آزادی میں بحر بے کراں ہے زندگی

پھر جس طرح ایک مادی جوہر کی شکست، طویل اور پیچیدہ طبعی اور کیمیائی عمل کے ذریعہ ہوتی ہے، اسی طرح جوہر انسانی کی شکست یا کشادگی بھی مخصوص روحانی اور طبعی طریق عمل (process) کی تابع ہے۔ یہی جوہر انسانی یا انسانی موناد، اقبال کی اصطلاح میں شخصیت (Personality) یا "خودی" ہے[1] جس کی نشوونما اور نمود، جس کے مضمرات کی مکمل کشادگی یا جس کے بھڑک اٹھنے پر عظیم الشان انسان، یا انسان اعظم کی پیدائش منحصر ہے۔

فوق البشر کا پیامبر نٹشے، سکندر، جولیس سیزر، پیغمبر اسلام

---

[1] اقبال نے "شخصیت" اور "خودی" کو ہم معنی اصطلاحوں کی حیثیت سے استعمال کیا ہے۔ ملاحظہ ہو "دی سیکرٹ آف دی سیلف"، اقبال کا خط موسومہ ڈاکٹر نکلسن۔

اور نپولین کو تاریخ عالم کی چار عظیم ترین شخصیتیں قرار دیتا ہے[۱]
لیکن تاریخ کی دیگر عظیم شخصیتوں کے مقابلے میں، اقبال کے
نصب العینی انسان، یا مرد کامل کی سیرت میں دو پہلو قابل امتیاز
ہیں۔ اقبال کا مرد کامل صاحب خودی ہے، اور صاحب عشق بھی۔
ایک اس کی سیرت کا "قاہرانہ" یا "جلالی" پہلو ہے، اور
دوسرا "دلبرانہ" یا "جمالی" پہلو۔ وہ ایک جلیل المرتبت فاتح
اور کشورکشا بھی ہے، اور ساتھ ہی عالم کے لیے رحمت بھی۔
ان اوراق میں اقبال کے انسان کی سیرت کی اول الذکر حیثیت
سے بحث کی گئی ہے[۲] اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ
اقبال کے نقطہ نظر سے خودی کی ماہیت کیا ہے، اور اس کی
فعلیت کی نوعیت کیا۔

کائنات اور ارادہ مطلق | کائنات کے گوناگوں مظاہر میں

۱۔ نٹشے، دی ڈان آف ڈے، ص ۳۸۰، ۳۸۱۔

۲۔ اقبال کے انسان کی سیرت کی موخرالذکر حیثیت سے، راقم نے اپنے مقالے "اقبال کا تصور عشق" میں بحث کی ہے۔ (اقبال کا تصور عشق، ادارہ ادبیات اردو، حیدرآباد، ۱۹۶۴ء)

ایک حرکت و ہیجان جاری و ساری نظر آتا ہے۔ ایک تڑپ بے چینی، نامعلوم اضطراب، مادّہ کے بے جان ذرات کی اندرونی میکانکی حرکت سے لے کر، ایک مفکر کی ذہنی کشمکش میں، ہر طرف کارفرما ہے۔ ایک نامعلوم قوت ستاروں کو اپنے محور کے گرد گھماتی، اور سیاروں کو گردش میں رکھتی ہے۔ ایک باطنی تہیج ہے، جس کے سبب کلیاں چٹک کر پھول بن جاتی ہیں، اور تیرگیٔ خاک میں دبا ہوا دانہ کبھی اُبھر کر سطحِ زمین سے اپنا سر بلند کرتا ہے۔ حیوانات کی دنیا میں حیات کی ہر اکائی اپنی بقا کے لیے سخت ترین کشمکش میں مصروف ہے۔ کہیں باز کبوتر پر جھپٹتا ہے، تو کہیں پلنگ آہو پر۔ پھر حیات کا ادنیٰ ترین جرثومہ بھی اپنی بقا کی جدوجہد ہی پر مطمئن نہیں ہو جاتا، بلکہ اپنے جیسے کچھ اور جرثوموں کی تعمیر میں حصہ لے کر کائنات پر اپنا کچھ نہ کچھ نقش چھوڑ جانا چاہتا ہے۔ حیات کی یہی بنیادی خلش اور یہی اضطراب، انسان کی صورت میں، کہیں ساری دنیا کو اپنا محکوم بنانے کے ارادوں میں ظاہر ہوتا ہے، تو

کہیں فکر و تخیل کے ذریعہ صدیوں کے لیے انسانی جدوجہد کا رخ موڑ دینے کی صورت میں۔ غرض یہ کائنات عزم و توانائی کا ایک طوفانی سمندر ہے، جس کو کسی لمحہ سکون نہیں۔ موجیں اٹھتی ہیں، باہم ٹکراتی ہیں، ایک دوسرے میں ضم ہوتی، اور غائب ہو جاتی ہیں۔ پھر مختلف مقامات پر طرح طرح کی شکلوں میں ابھرتی ہیں؛ پھر وہی تصادم، وہی انجذاب — اور اس طرح یہ طوفان دوامی طور پر جاری رہتا ہے۔ ایک ارادۂ مطلق (Absolute will) ساری کائنات کا احاطہ کیے ہوئے ہے، اور کائنات کے ہر ذرے میں کارفرما ہے۔

پھر حیات کے ہر مظہر میں، اسی ایک ارادہ مطلق کا ظہور ایک منفرد طریقے سے ہوتا ہے۔ ایک ہی نوع کے بے شمار ارکان میں سے، ہر ایک اپنی مخصوص انفرادیت کا حامل ہے؛ اور اپنی مخصوص انفرادیت کے واسطے سے وہ پھلتا پھولتا، اور اپنی بساط کے مطابق اس گنبد افلاک کے نیچے ایک غلغلہ برپا کرنا چاہتا ہے۔

دما دم رواں ہے یم زندگی
ہر اک شئے سے پیدا رم زندگی

یہہ ثابت بھی ہے اور سیّار بھی
عناصر کے پھندوں سے بیزار بھی

یہہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر
مگر ہر کہیں بے چگوں بے نظیر

یہہ عالم یہہ بت خانۂ شش جہات
اسی نے تراشا ہے یہ سومنات

پسند اس کو تکرار کی خو نہیں
کہ تو میں نہیں، اور میں تو نہیں

چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے
یہی چاندی سونے میں پارے میں ہے

کرن چاند میں ہے شرر سنگ میں
یہہ بے رنگ ہے ڈوب کر رنگ میں

اسی کے بیاباں اسی کے ببول
اسی کے ہیں کانٹے اسی کے ہیں پھول
کہیں اس کی طاقت سے کہسار چور
کہیں اس کے پھندے میں جبریل و حور
کہیں جرہ شاہین و سیماب رنگ
لہو سے چکوروں کے آلودہ چنگ
کبوتر کہیں آشیانے سے دور
تڑپتا ہوا جال میں ناصبور
فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرہ کائنات
ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ تازہ ہے شان وجود

ارادۂ مطلق کی ماہیت کائنات میں کارفرما ارادۂ مطلق کی ماہیت کے متعلق ڈارون کا خیال تھا کہ ذی حیات مظاہر کی صورت میں یہہ "عزم للبقا" (WILL-TO-LIVE)

کا جذبہ ہے۔ حیات کے ادنیٰ ترین جرثومے کی کشمکش حیات سے لے کر انسان کی اعلیٰ ترین ذہنی اور روحانی جدوجہد، سب "عزم للبقا" کی مختلف صورتیں ہیں۔ شوپنہاور کے نزدیک یہہ ارادہ مطلق اپنی ماہیت کے اعتبار سے ایک اندھا ارادہ ہے، جس کی کوئی غایت نہیں اور اس اندھے ارادہ کے مختلف مظاہر کے باہمی تصادم کے سبب، زندگی دکھوں کا مسکن بنی ہوئی ہے؛ جس کا کوئی علاج ممکن نہیں سوائے اس کے کہ زندگی سے چھٹکارا حاصل کیا جائے۔ نٹشے نے بتایا کہ کائنات میں کارفرما یہہ عزم (Will) اپنی ماہیت کے اعتبار سے محض عزم للبقا ہی نہیں ہے؛ بلکہ یہہ عزم اقتدار یا عزم للقوۃ (Will-to-Power) ہے۔ قوت، برتری، اور اقتدار کا عزم۔ صرف زندہ رہنا ہی نہیں، بلکہ اقتدار، برتری، اور قوت کے ساتھ زندہ رہنے کی آرزو، حیات کی بنیادی آرزو ہے؛ خواہ اس کے لیے خود زندگی ہی کو کیوں نہ قربان کردینا پڑے۔ اقبال بھی اسی نقطہ نظر کے حامی ہیں:

ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی

کیا مظاہر کائنات حقیقی ہیں

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے آیا کائنات کے یہ متنوع اور بے شمار مظاہر، جیسا کہ ہم ان کا مشاہدہ کرتے ہیں، حقیقی (Real) بھی ہیں یا نہیں۔ یہ مظاہر حقیقت میں ایسے ہی ہیں جیسے یہ ہمیں محسوس ہوتے ہیں، یا کچھ اور۔ یہ فی الحقیقت موجود بھی ہیں یا نہیں۔ یہ مسئلہ فکر انسانی کا ایک متنازع فیہ موضوع رہا ہے۔ قدیم ہندی ارباب فکر کے نزدیک مظاہر کائنات یا عالم "مایا" یعنی دھوکا یا التباس ہے اور غیر حقیقی۔ حقیقت (برہمہ)، کامل سکون، خالص فنا، یا عدم محض ہے۔ موجود ہونا، برہمہ سے دوری، اور جہالت یا تاریکی سے قریب ہونا ہے۔ سری شنکر کا خیال ہے کہ عالم کو نیست کہا جا سکتا ہے اور نہ ہست۔ عالم اس حیثیت میں ہست ہے، جب تک کہ ہم اس کو محسوس کرتے ہیں؛ اگرچہ خود ہمارا محسوس کرنا، ہمارے موجود ہونے کا نتیجہ ہے، جو خود جہالت پر مبنی ہے۔ لیکن جب انسان برہمہ یا حقیقت کا عرفان حاصل کرے، جو

کامل سکون یا فنائے محض کی حالت کا نام ہے، تو پھر یہ عالم بھی نیست ہو جاتا ہے۔

برکلے کا نقطہ نظر برکلے کا خیال تھا کہ اشیا کا خارج میں کوئی وجود ہی نہیں، وہ صرف ایک سوچنے اور محسوس کرنے والے ذہن کے ادراکات کے تابع ہیں۔ اور اس وقت تک ہیں، جب تک کہ کوئی ذہن، روح، یا انا، اِن کا ادراک کر رہا ہو۔ کسی ذہن یا انا کے بغیر اِن کا وجود کوئی معنی نہیں رکھتا۔ دوسرے الفاظ میں اشیا کا وجود، صرف ذہن مدرکہ میں ہے، خارج میں نہیں۔ اپنے اس نظریہ کی وضاحت کرتے ہوئے برکلے کہتا ہے:

> "تصورات یا معلومات کے ان بے شمار اصناف کے علاوہ، ایک اور شئے ہے، جو اِن کا علم یا ادراک کرتی ہے، اور ان پر ارادہ، تخیل، حفظ، وغیرہ کے مختلف تصرفات کرتی ہے۔ اور یہی مُدرک و متصرف ہستی ہے، جس کو ہم "ذہن" "نفس" "روح"

یا "انا" کہتے ہیں...... اتنا تو ہر شخص تسلیم کرے گا کہ ہمارے خیالات، جذبات و تخیلات کے آفریدہ تصورات کا وجود ذہن سے باہر نہیں ہے۔ اور میرے نزدیک تو یہہ امر بھی کچھ کم عیاں نہیں ہے کہ مختلف قسم کے احساسات یعنی وہ تصورات جو حواس پر مرتسم ہوتے ہیں، خواہ وہ کیسے ہی خلط ملط اور باہم گتھے ہوئے کیوں نہ ہوں، (یعنی چاہے جس طرح کے محسوسات سے مرکب ہوں) وہ بھی اس ذہن سے الگ موجود نہیں ہو سکتے، جو ان کا ادراک کرتا ہے...... چیزوں کا ادراک ہی ان کا وجود ہے۔ یہہ کسی طرح ممکن ہی نہیں کہ ان کا وجود اِن ذہنوں سے باہر ہو، جو ان کا ادراک کرتے ہیں۔ دراصل یہ ایک عجیب خیال ہے جو لوگوں میں پھیل گیا ہے کہ مکان، پہاڑ، دریا یا ایک لفظ میں یوں کہو کہ تمام محسوسات، نفس اور

ادراکِ ذہنی کے علاوہ ایک واقعی اور حقیقی وجود رکھتے ہیں"[1]

اشیا کے وجود کا علم اور حواس خارج میں اشیا کی موجودگی سے انکار بہ ظاہر ایک دور از کار بات معلوم ہوتی ہے، لیکن یہ خارج از امکان نہیں۔ کیوں کہ اشیا سے متعلق ہمارا علم صرف ہمارے حواس کے تابع ہے۔ اور روز مرہ کے تجربات میں ہم دیکھتے ہیں کہ حواس ہم کو دھوکا دے سکتے ہیں۔ ایک سیدھی سلاخ کو پانی میں ڈبویا جائے، تو پانی میں گزرنے کے بعد، نور کے انعطاف کے سبب، وہ ہماری آنکھوں کو ٹیڑھی نظر آتی ہے۔ احول کو جس کی ایک آنکھ کا محل وقوع عام انسانوں کی آنکھ کے مقابلے میں قدرے مختلف ہوتا ہے، ہر شئے دو نظر آتی ہے۔ غلط الملمس کے بیمار کے جسم کے ایک حصے کو چھوا جائے تو وہ جسم کے کسی

---

[1] برکلے، پرنسپلز آف ہیومن نولیج، مترجمہ عبدالباری ندوی ص ۲۸، ۲۹

اور حصے پر اس کا اثر محسوس کرتا ہے۔ التباس (illusion) اور دھوکے (hallucinations) بھی ہماری زندگی کے غیر معمولی واقعات نہیں ہیں۔ اس قسم کے تجربات سے یہ امر ثابت ہے کہ ہمارے حسّی ادراک کے نتائج کو ہر حال میں حقیقی نہیں کہا جا سکتا۔ کیا ضرور ہے کہ اشیا ایسی ہی ہوں جیسا کہ ہمارا حسّی نظام ان کا ادراک کرتا ہے۔ اس لیے یہ نتیجہ اخذ کرنا غلط نہ ہوگا کہ عالم جیسا کہ وہ ہمیں نظر آتا ہے ایک طے شدہ حقیقت نہیں، بلکہ ایک "نیرنگ" (Phenomenon) ہے۔ اور خود اس کا موجود ہونا بھی قابل شبہ ہے۔ چنانچہ اسی حقیقت کی توضیح کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

فروغ دانش ما از قیاس است
قیاس ما ز تقدیر حواس است
چو حس دیگر شد ایں عالم دگر شد
سکون و سیر و کیف و کم دگر شد

توان گفتن جہاں رنگ و بو نیست
زمین و آسمان و کاخ و کو نیست
توان گفتن کہ خوابے یا فسونے است
حجاب چہرہ آں بے چگونے است
توان گفتن ہمہ نیرنگ ہوش است
فریب پردہ ہائے چشم و گوش است

وہ واحد شئے جو حقیقی ہے

لیکن کائنات کے ان بے شمار قابل شبہ مظاہر میں ایک شئے یقیناً ایسی ہے جس کا ہونا راست طور پر ثابت ہے، اور جس کے ہونے پر اگر شک بھی کیا جائے تو اس سے بھی اس کا ہونا ہی ثابت ہوتا ہے، اور یہہ شک کرنے، یا سوچنے والے کا ذہن، اس کا انا یا شعور ہے۔ کیونکہ سوچنا بجائے خود ہونے پر دلیل ہے۔ بلکہ ڈیکارٹ کے الفاظ میں ہونا خود سوچنے پر مبنی ہے "کیونکہ میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں"۔ ساری کائنات کے ہونے یا نہ ہونے پر شک کیا جا سکتا ہے، لیکن اس "انا" سے، جو

راست طور پر خود اپنے حقیقی ہونے کا شعور رکھتا ہے، انکار نہیں کیا جا سکتا۔

سخن از بود و نابود جہاں از من چہ می گوی
من ایں دانم کہ من ہستم ندانم ایں چہ نیرنگ است

یہی "میں" یا "انا" کائنات میں ایک ایسی شئے ہے جو حق (Real) ہے۔

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں
باقی ہے نمود و سیمیائی

پس حق وہ ہے جو راست طور پر خود اپنے حقیقت ہونے کا شعور رکھتا ہو۔[1]

انا کی ہیئت ترکیبی اب سوال یہ ہے کہ اس "حق" یعنی "انا" یا شعور کی ماہیت یا ہیئت ترکیبی کیا ہے۔ برکلے نے اشیا کے خارج میں وجود سے انکار کرتے ہوئے

---

[1] ری کنسٹرکشن، ص ۶۸

استدلال کیا تھا کہ ان کا وجود صرف ادراک کرنے والے شعور یا انا میں ہوتا ہے، لیکن ہیومؔ کے نزدیک ادراک کرنے والے شعور یا انا کا مستقل وجود بھی مشتبہ ہے۔

ہیوم اور شعور کا تجزیہ ہیوم کا خیال ہے کہ شعور یا نفس صرف ادراکات یا کیفیات کے مجموعے سے عبارت ہے، اور بغیر ادراک کے وہ بھی اسی طرح وجود نہیں رکھتا، جس طرح خارجی اشیا، ذہن مدرکہ کے بغیر۔ اپنے نظریہ کی صراحت کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے:

"بعض فلاسفہ کا یہ خیال ہے کہ ہم اپنی خودی یا ذاتِ نفس سے ہر لمحہ لاینفک طریقہ پر باشعور رہتے ہیں، اور یہ کہ اس کے وجود، اور اس وجود کے تسلسل کو محسوس کرتے رہتے، اور کسی تجربہ یا استدلال کے بغیر، اس کی مکمل انفرادیت اور سادگی پر ایقان رکھتے ہیں۔ لیکن میرا مشاہدہ یہ ہے کہ جس کو میں اپنی ذات یا خودی کہتا ہوں، جب اس کے اندر داخل ہو کر

دیکھتا ہوں تو ہمیشہ سردی یا گرمی، روشنی یا تاریکی، محبت یا نفرت، لذت یا الم، کسی نہ کسی خاص ادراک ہی پر پاؤں پڑتا ہے۔ بغیر کسی ادراک کے اپنی ذات کو کبھی نہیں پکڑ سکتا۔ نہ اس کے ادراک کے سوا کسی اور شئے کا مشاہدہ ہو سکتا ہے۔ جس وقت میرے یہ ادراکات کچھ دیر کے لئے غائب ہو جاتے ہیں، مثلاً گہری نیند کے دوران میں، اس میں اپنی خودی یا ذات نفس کا بھی ادراک نہیں رہتا، اور بجا طور پر کہا جا سکتا ہے، کہ یہ موجود نہیں ہے۔"[1]

ہیوم کے تجزیہ کی تنقیح ہیوم نے شعور کو محض ادراکات کا مجموعہ کہہ کر نفس کی اس بنیادی حیثیت کو نظر انداز کر دیا ہے، جو ادراکات اور احساسات کے پیچھے، ایک وحدت عضوی کی صورت میں، اِن تمام کیفیات کی، اپنے مخصوص مقاصد کے تحت،

---

[1] ہیوم، ٹریٹائیز آن ہیومن نیچر، ماخوذ از آرتھر کینیان راجرز، ہسٹری آف فلاسفی، ص ۳۳۳، ۳۳۴-

مخصوص طریقوں پر تنظیم و ترتیب کرتی ہے۔

شعور کیمرے کا ایک بے جان سلب نہیں ہے

شعور یا نفس کیمرے کا ایک بے جان سلب (negative) نہیں ہے، جو خارجی اشیا کے ارتسامات کو میکانکی طریقہ سے صرف محفوظ کرتا جاتا ہے۔ حیات کا اعتبار بھی نفس میں شامل ہے اور اس کی فعلیت میں، فکر و تخیل کے ذریعہ، ان ادراکات اور ارتسامات کا، مختلف طریقوں سے جوڑ توڑ کرنا بھی داخل ہے، جس کے ذریعہ نفس، ادراکات کی غیر منظم کثرت کو، اپنے مخصوص مقاصد کی روشنی میں، ایک رشتہ وحدت میں، منسلک کرتا ہے۔

شعور کے عناصر ترکیبی

صرف خارجی اشیا کے ارتسامات میں میں الجھ کر، جو نفس کی اوپری (immediate) سطح پر موجود ہوتے ہیں، ہیوم نے شعور کے اندر موجود، اور اس کو احاطہ کرنے والی، بنیادی صفات، حیات اور مقصد کو نظر انداز کر دیا ہے۔ پھر مقصد کا تصور، مستقبل کے تعلق کے بغیر

ناقابلِ فہم ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ شعور کے فکر و تخیل کے عمل میں، ماضی اور حال کا تعامل (interaction) بھی شامل رہتا ہے، اس لیئے زمان کا عنصر بھی شعور کی ایک ناگزیر صفت قرار پاتا ہے۔

اس طرح شعور کی ہیئت ترکیبی کی تحلیل سے یہ امر متحقق ہوتا ہے کہ شعور صرف ادراکات کا ایک مجموعہ نہیں بلکہ اس میں فکر کے ساتھ حیات، مقصد اور زمان کا امتزاج پایا جاتا ہے۔[1] لیکن یہ سب عناصر باہم دگر مربوط ہیں، اور ایک وحدت عضوی کی شکل میں عمل کرتے ہیں۔ یہی وحدت عضوی، "انا" یا "میں" ہے، جو بکھرے ہوئے واقعات کی شیرازہ بندی کرتا، یا یوں کہیئے کہ زمان کی تعدد و کثرت کی ترکیب کرتا، اور اس کو ایک وحدت میں منسلک کرتا ہے۔[2]

انا اور انائے اعظم | انسی حق یا "انا" کے تجربہ کے واسطے

---

[1] ری کنسٹرکشن، ص ۵۳

[2] ری کنسٹرکشن، ص ۵۳

ہے، اس انائے اعظم کی صفات کا علم بھی ممکن ہے، جو ساری کائنات پر محیط ہے۔ "انا" کے مختلف مدارج، اور "انائے اعظم" اور کائنات سے اس کے ربط کی صراحت کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

"کسی ذات کا ہونا اس کا "میں ہوں" کہہ سکنے پر قادر ہونا ہے، وجود حقیقت میں صرف وہی رکھتا ہے جو "میں ہوں" کہہ سکتا ہو۔ مرتبۂ وجود میں کسی شے کے مقام کا تعین، اس کی "انیت" کے وجدان کے درجے سے ہوتا ہے۔ "میں ہوں" ہم بھی کہتے ہیں۔ لیکن ہماری "انیت" پابند ہے، اور ذات اور عدم ذات کے مابہ الامتیاز فرق سے ابھرتی ہے۔ ذات مطلق، قرآن کے الفاظ میں، تمام عالموں سے بے نیاز ہونے پر قادر ہوتی ہے۔ اس کے آگے غیر ذات (not self) مقابل کے ایک غیر کی حیثیت سے پیش نہیں ہوتی، ورنہ وہ بھی ہماری ہی طرح ایک محدود خودی قرار پائے گی، جس کو ہم فطرت، یا

غیر ذی نفس کہتے ہیں، وہ حیات الہٰیہ میں صرف ایک، تیزی سے گزر جانے والا لمحہ ہے۔ اس کی انیت آزاد، بسیط، اور مطلق ہے۔ ایسی ذات کا شایاں تصور قائم کرنا ہمارے لیے ناممکن ہے۔ قرآن کے الفاظ میں "کوئی شے اس جیسی نہیں، لیکن وہ سنتا ہے اور دیکھتا ہے"۔ لیکن ایک ذات یا نفس کسی کردار کے بغیر ناقابل تصور ہے ...... فطرت ذات الہٰیہ کے لیے وہی حیثیت رکھتی ہے، جو ایک کردار، انسانی ذات کے لیے۔ قرآن کے حسین الفاظ میں فطرت اللہ کی عادت ہے۔"[1]

خدا سے انسان اور عالم کے تعلق کی نوعیت

خدا سے انسانی "انا" اور عالم کے تعلق کی نوعیت کیا ہے،

یہ الہٰیات کا ایک معرکتہ الآرا مسئلہ ہے۔ وحدۃ الوجود کے تصور کے حامی مفکرین میں سب سے پہلے فلاطینوس (Plotinus) نے جو نو فلاطونیت کا بانی سمجھا جاتا ہے، خودی مطلق سے انسانی خودی اور مظاہر عالم کے تعلق کو قابل فہم بنانے کے لیے تنزلات

---

[1] ری کنسٹرکشن، ص ۵۳، ۵۴

(emanation) کا نظریہ پیش کیا تھا۔

فلاطینوس کا نظریہ فلاطینوس کے نزدیک خدا تمام کائنات کا منبع ہے۔ وہ ہر شئے کا مبدا، ماوی و منتہی ہے، یا اول و آخر ہے فلاطینوس نے خدا کو ایک ایسے چشمے سے تشبیہ دی ہے جو ہمیشہ بہتا رہتا ہے، لیکن اس میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔ یا وہ ایک آفتاب ہے جس سے روشنی نکلتی رہتی ہے، لیکن اس میں کوئی کمی نہیں ہوتی۔ فلاطینوس نے خدا کے تعلق سے مظاہر کائنات کو تین درجوں میں تقسیم کیا ہے، جنہیں وہ تین تنزلات یا وجود کے مراتب ثلاثہ قرار دیتا ہے۔ ان میں سے ہر مرتبہ اپنے سے پہلے مرتبہ سے ظاہر ہوتا ہے، اور اپنے سے پہلے مرتبہ کے مقابلے میں ایک تنزل ہے، کمال سے نقص کی طرف، وحدت سے کثرت کی طرف۔ لیکن ہر مرتبہ اپنے سے پہلے مرتبہ کی طرف عود کر جانا چاہتا ہے، اور اس کو اپنی منزل مقصود سمجھتا ہے۔

فلاطینوس کے تنزلات ثلاثہ یہ ہیں۔

۱۔ خیال مجرد یا عقل کل (Nous)

۲۔ روح (Psyche)

۳۔ مادہ (Hyle)

پہلے مرتبہ میں خدا کائنات کا تصور کرتا ہے، صرف ذہن میں۔ اس مرتبہ میں خیال، خیال کرنے والا، عاقل و معقول سب ایک ہیں۔ خدا کے ذہن میں یہ تصورات اتنے ہی بے شمار ہیں، جتنے کہ مظاہر کائنات۔ محسوسات کی دنیا کی ہر شئے کے لیے خدا کے ذہن میں ایک تصور موجود ہے، یہ تصور عالم محسوسات کی متعلقہ شے کی علت اولیٰ ہے۔ تصورات کا یہ مرتبہ خدا کے ابتدائی مرتبہ سے ایک تنزل ہے۔

دوسرا مرتبہ روح کا ہے۔ یہ خدا کے تصور یا خیال مجرد سے ظاہر ہوئی ہے، جو اس کی اصل ہے۔ روح خیال مجرد کی ایک نقل ہے، اس لیے اپنی اصل کی نسبت ناقص اور نامکمل ہے۔ روح قوت ادراک رکھتی ہے، اور تصورات، اور اپنا شعور بھی۔ لیکن یہ محسوسات کے درجہ سے بالاتر شے ہے۔ روح کے دو رخ ہیں۔ ایک تصور یا خیال مجرد سے متعلق ہے، دوسرا

محسوسات کی ذیل سے متعلق۔

روح اپنی قوت کو حرکت میں لانے کے لیے مادّے کی تخلیق کرتی ہے۔ مادّہ، خدا سے انتہائی دوری ہے۔ اس میں کوئی قوت ہوتی ہے اور نہ کوئی صفت؛ وہ مجبورِ محض ہے۔ روح مادّہ میں نظم و ترتیب پیدا کرتی، اور اس کو قابلِ ادراک اشکال میں ڈھالتی ہے۔

صوفیہ اسلام اور تنزلاتِ ستّہ کا نظریہ

صوفیہ اسلام نے بھی خدا، انسانی خودی، اور مظاہرِ عالم کے تعلق کو معین کرنے کے لئے تنزلاتِ ستّہ کا نظریہ پیش کیا ہے جو قرآنی تعلیمات سے ماخوذ ہے۔ صوفیہ کے نزدیک وجود صرف ذاتِ حق کا ہے، جس کی کوئی شکل اور حد نہیں ہے، لیکن اس وجود کا ظہور صورتوں میں ہوتا ہے۔ صورتوں میں ظاہر ہونے سے ذات میں کوئی تغیر یا کمی واقع نہیں ہوتی۔

وجود کے مراتب

وجود کے تنزل کے مراتب بے شمار ہیں، لیکن کلی اعتبار سے ان کو چھ حصوں میں حصر کیا جا سکتا ہے۔ ان

میں سے پہلے تین مراتب "مراتب الٰہیہ" کہلاتے ہیں، جو یہہ ہیں:
احدیت، وحدیت، و احدیت۔ باقی تین مراتب کونیہ کہلاتے ہیں،
جو روح، مثال، اور جسم پر مشتمل ہیں۔ ان سب کے بعد انسان کا
مرتبہ ہے جو مرتبہ جامع ہے۔

احدیت احدیت سے مراد خدا کی ذات محض ہے۔ یہہ ذات
اپنی حقیقت کے لحاظ سے نامعلوم اور ناقابل علم ہے "لا یعرف اللّٰہ
الا اللّٰہ" میں اسی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ یہہ تمام قیود اور
اضافات سے منزہ ہے، حتیٰ کہ اس مرتبہ میں وہ نام اور صفت
سے بھی منزہ ہے۔ یہہ بے وصف، بے نام، بے نشان، بے زمان
اور بے مکان ہے۔ یہہ ہوئیت کا مرتبہ ہے۔ ذات کے اس مرتبہ
کی ماہیت ناقابل علم ہے، بلکہ اس کی معرفت کی جستجو بھی فکر حرام ہے۔

وحدیت دوسرا مرتبہ وحدیت، یا تعین اول کا مرتبہ ہے،
جس کو حقیقت محمدیہ بھی کہا جاتا ہے۔ اس مرتبہ میں ذات اپنا
اجمالی علم رکھتی ہے، یعنی اپنی ذات کی تمام شیئونات کا اجمالی
طور پر ادراک کرتی ہے۔ ذات کی تمام شیونات کو وجود، علم،

نور، اور شہود کے چار اعتبارات میں حصر کیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہ چاروں حیثیتیں خدا کی عین ذات ہیں، نہ کہ خدا کی صفات۔ تمام ذوات خلق میں "انا" کے متذکرہ چار اعتبارات پائے جاتے ہیں۔ دوسری مخلوقات کی بہ نسبت انسان میں ان کا ظہور، اس کی قابلیات ذاتیہ یا "شاکلات" کی وجہ سے زیادہ ہوتا ہے۔ پھر انسانوں میں چونکہ حضرت محمد انسان کامل ہیں، اس لیے یہاں "انا" اور اس کے اعتبارات کا ظہور کامل ہے۔ وحدیت یا تعین اول کے مرتبہ کو حقیقت محمدی کہنے کی یہی وجہ ہے۔ یہاں یہ واضح رہے کہ ذات محمدیہ اور حقیقت محمدیہ دو بالکل جداگانہ حقائق ہیں۔

واحدیت ذات حق کا اس اعتبار سے لحاظ کہ وہ اپنی تفصیلات کا علم رکھتی ہے، اور ایک کو دوسرے سے امتیاز کرتی ہے، واحدیت یا حقیقت انسانیہ کا مرتبہ ہے؛ یہ تیسرا مرتبہ یا تعین ثانی ہے۔ تعین اول یا وحدیت، اور تعین ثانی یا واحدیت میں اجمالی اور تفصیلی کے سوا کوئی فرق نہیں۔ علم اجمالی، علم تفصیلی کی بنیاد ہے؛ اجمال تفصیل پر مقدم ہے۔ اس لئے پہلے مرتبہ کو

مرتبہ علمی کہتے ہیں اور دوسرے مرتبہ کو مرتبہ اعیانی۔

احدیت، وحدیت، اور واحدیت کے یہہ تینوں مراتب عینِ یک دگر ہیں۔ اعتبارات کا یہ فرق موضوعی (Objective) نقطہ نظر سے پیدا ہوتا ہے۔ مرتبہ واحدیت میں اعیان ثابتہ یا معلومات الٰہیہ داخل ہیں۔ اعیان ثابتہ سے مراد مخلوقات کے ذوات ہیں، جو ازل سے خدا کے علم میں ہیں، اور جن کی تخلیق عمل میں آتی ہیں۔ یہہ خارج میں وجود نہیں رکھتے۔ جیسا کہ ابن عربی فرماتے ہیں اعیان ثابتہ میں مخلوقات کا وجود علمی ہوتا ہے۔

مراتب کونیہ مراتب کونیہ، جس میں روح، مثال اور جسم شامل ہیں، خدا کا اپنے اجمال اور تفصیل کو، خارج میں مشاہدہ کرنے کے مراتب ہیں۔ جب خدا نے چاہا کہ وہ اپنی شیونات کا خارج میں مشاہدہ کرے، تو اس نے عالم کو ایجاد کیا یعنی خود اعیان ثابتہ کی صورتوں میں ظاہر ہوا۔

مراتب کونیہ بھی ذات حق سے خارج نہیں ہیں، لیکن یہاں خدا اور خلق میں جو نسبت ہے وہ نہ حلول و اتحاد کی ہے، اور نہ

یہاں مظہر کی تقسیم یا تغیر یا تبدل ضروری۔

مظاہر نہ تو عین مظہر ہیں، اور نہ کلیتاً غیر مظہر یعنی مظاہر میں نہ تو عینیت محض پائی جاتی ہے اور نہ غیریت محض ہے[1]

اقبال کا نقطۂ نظر اقبال نے خدا سے خودی اور عالم کے تعلق کو قابل فہم بنانے کے لیے خود کوئی متبادل نظریہ پیش کیا ہے اور نہ وہ تنزلات ستہ کے نظریہ کو اس دشواری کا کوئی مستقل حل تصور کرتے ہیں ہے[2] اس خصوص میں اقبال رومی کے ہم خیال نظر آتے ہیں کہ خدا اور انسانی "انا" میں جو نسبت ہے وہ ہمارے

ے[1] تنزلات ستہ کے نظریہ کی مندرجہ بالا تفصیل، ڈاکٹر میر ولی الدین کی کتاب قرآن اور تصوف سے ماخوذ ہے، ص ۱۰۷ تا ۱۲۶۔

ے[2] الہیات کے دیگر متنازعہ فیہ مسائل کے سلسلے میں بھی اقبال کے ہاں نظریات کا کوئی منظم نظام نہیں ملتا۔ اس قسم کی کوششوں کو اکثر الہامی مفکرین نے ثانوی اہمیت دی ہے۔ نٹشے کا خیال ہے کہ اعلیٰ افکار کو، جو الہامات (inspirations) پر مبنی ہوتے ہیں، منظم فلسفیانہ نظام کی شکل میں پیش کرنے کی کوشش، افکار کے ساتھ زیادتی اور بددیانتی ہے۔

قیاس سے بالاتر ہے، اسے کیف و کم کے ذریعہ بیان نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ رومی کہتے ہیں:

اتصالے بے تکیف بے قیاس

ہست رب الناس را با جان ناس[1]

رومی کہتے ہیں کہ جان کو جسم سے، بصارت کو روشنی سے، خوشی کو دل سے، خوش بو کو شامہ سے اور گویائی کو زبان سے ایک خاص تعلق ہے؛ لیکن یہ تعلق بے چون و چگون ہے۔ اسی طرح خدا کو مظاہر سے جو نسبت ہے وہ کیف و کم سے بری ہے۔

اقبال کے نزدیک خودی اور خدا کے باہمی تعلق کا علم، عقل اور استدلال کے ذریعہ ناممکن ہے۔ قلبی تجربہ کے ذریعہ اس راز سربستہ کی صرف ایک جھلک انسان کو نظر آسکتی ہے۔[2] پس اقبال کے نزدیک حقیقت مطلق

---

[1] رومی: مثنوی معنوی، ص ۳۱۹۔ [2] تجربہ قلب سے متعلق اقبال کے نقطۂ نظر کی توضیح، راقم نے اپنی کتاب "اقبال کا تصور عشق" میں کی ہے۔

ایک "انا" ہے، اور یہی "انائے اعظم" وہ سرچشمہ ہے جس سے خودی کی تمام اکائیاں پھوٹتی ہیں، اور خودی کی انہیں اکائیوں کے مجموعہ سے کائنات عبارت ہے۔ انائے اعظم کی فعلیت تخلیقی ہیں، فکر و عمل ایک دوسرے کے عین ہیں، اور اس کا عمل خودی کی اکائیوں کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس طرح یہ کائنات اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ "انائے اعظم" کی ظہور ذات سے عبارت ہے۔ ۱

کائنات خودیوں کے مجموعے سے عبارت ہے	اقبال کے نزدیک مطلق انا سے صرف انا ہی پیدا ہو سکتے ہیں۔

اس لیئے ہر موجود خواہ وہ کیسے ہی حقیر وجود کا حامل کیوں نہ ہو، "انا" یا خودی کی ایک اکائی ہے۔ ڈاکٹر نکلسن کی فرمائش پر اقبال نے اپنے فلسفہ کا جو اجمالی خاکہ پیش کیا تھا اس میں وہ کہتے ہیں:

۱۔ ری کنسٹرکشن، ص ۶۸۔

"ہر موجود میں انفرادیت پائی جاتی ہے۔ حیات تمام

وکمال انفرادی ہے۔ حیاتِ کلّی کا کہیں وجود نہیں۔

خدا خود بھی ایک فرد ہے، وہ فرد یکتا ہے۔ کائنات

افراد کے مجموعہ کا نام ہے" [1]

خودی کی ان اکائیوں میں "انیت" کا ارتقا مختلف مدارج حیات میں مختلف درجوں پر ہوتا ہے۔ لیکن اس کی اعلیٰ ترین شکل انسان میں پائی جاتی ہے جہاں وہ انتہائی کمال کو پہنچ سکتی ہے۔ اس طرح خودی کی تمام اکائیاں حیات الٰہیہ کے ابدی دھارے میں زندہ رہتی اور حرکت کرتی ہیں۔ [2]

کائنات انائے اعظم کا مسلسل فعل ہے

کائنات، جو افراد کے مجموعے، یا خودی کی اکائیوں سے عبارت ہے، جیسا کہ اس سے قبل واضح کیا گیا، انائے اعظم کے غیر کی حیثیت سے

---

[1] دی سیکرٹ آف دی سیلف (اقبال کا خط موسومہ ڈاکٹر نکلسن) مقدمہ ص ۱۷

[2] ری کنسٹرکشن، ص ۶۸

کوئی علیحدہ وجود نہیں رکھتی، بلکہ کائنات، زمانِ الٰہیہ کے دھارے ہیں، انائے اعظم کا مسلسل فعل ہے، جو خودی کی اکائیوں کے واسطے سے، جاری ہے۔ قرآن کے الفاظ میں کائنات خدا کی عادت ہے۔ ع[1]

مظاہر کائنات عینِ خدا ہیں یا غیر خدا

کائنات خدا کا عین ہے یا غیر ہے۔ بہ الفاظ دیگر مظاہر کائنات عینِ خدا ہیں، یا غیر خدا، یہ مسلک تصوف کا ایک معرکتہ الآرا اور متنازعہ فیہہ مسئلہ رہا ہے۔ اس خصوص میں اسلامی تصوف میں وحدۃ الوجود اور وحدۃ شہود کے دو مشہور مکاتیب خیال وجود میں آئے ہیں۔

وحدۃ الوجود کا نظریہ

وحدۃ الوجود کا عقیدہ عموماً حضرت ابن عربی سے منسوب کیا جاتا ہے کیوں کہ انہوں نے پہلی مرتبہ اس کو منظم شکل میں پیش کیا۔ اس عقیدے کے مطابق

ع[1] ری کنسٹرکشن: ص۔ ۵۲

وجود صرف ایک ہے اور وہ خدا کا وجود ہے۔ "لا إلٰه الا اللہ" جو اسلام کا بنیادی اصول ہے، اس کا مطلب ارباب وحدۃ الوجود کے ہاں صرف اس قدر نہیں، کہ خدا کے سوا کوئی معبود نہیں، بلکہ یہہ ہے کہ اللہ کے سوا نہ کوئی معبود ہے نہ مقصود ہے، اور نہ موجود۔ اس نقطہ نظر سے انسان اور عالم سب عین حق ہیں۔ موجودات خواہ وہ ظاہر میں ہوں یا باطن ہیں، زمانی ہوں یا مکانی، سب کی حقیقت خدا ہی ہے۔ ہر شے کا ظاہر، باطن، اس کی ابتدا درمیان اور آخر سب خدا ہے۔ چنانچہ مندرجہ ذیل آیات قرآنی کی اسی مفہوم میں تعبیر کی جاتی ہے۔

"هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ" ؏۱

(وہی پہلے ہے اور وہی پیچھے اور وہی ظاہر ہے اور مخفی ہے)

"خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ" ؏۲

(اس نے آسمان اور زمین کو "حق" سے پیدا کیا)

؏۱ قرآن، سورۃ الحدید، آیت ؏۳۔ ؏۲ قرآن، سورۃ الزمر، آیت ؏۵

لیکن عالم اور انسان کو عین حق کہنے سے جو پیچیدہ مسائل قرآن کے امر و نوہی عذاب و ثواب کے وعدوں وغیرہ سے متعلق پیدا ہوتے ہیں، ان سے بچنے کے لیے ارباب وحدۃ الوجود نے تنزلات ستہ کا نظریہ پیش کیا ہے (جس کی اوپر صراحت کی گئی ہے) اور تنزلات کے مختلف مراتب میں فرق نہ کرنے والے کو زندیق قرار دیا ہے۔ بندگی اور شریعت کی ذمہ داری، دکھ اور سکھ ان سب کا تعلق تعیّنات عبودیت سے بتایا گیا ہے۔

ارباب وحدۃ الوجود کے نزدیک خدا کے سوا دوسرے وجود کو تسلیم کرنا شرک و کفر ہے، اس کے برعکس ارباب وحدۃ شہود کے خیال میں عالم یا انسان کو عین حق سمجھنا الحاد و زندقہ۔ چناں چہ جامی کہتے ہیں:

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد
گر فرق مراتب نہ کند زندیقی [۱]

۱۔ لوائح جامی، ص

نظریہ شہود نظریہ شہود جس کی بنیاد وحدۃ الوجود کی مخالفت پر رکھی گئی ہے، حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی نے پیش کیا۔ مجدد صاحب کے نزدیک عالم کی حقیقت خدا نہیں، عالم غیر خدا ہے۔ ارباب وحدۃ الوجود نے عالم کو جو عین حق کہا ہے، وہ مجدد صاحب کی نظر میں ایک کشفی غلط فہمی کا نتیجہ ہے۔ اپنے قلبی تجربات کی روشنی میں اس کی توجیہہ کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ ایک مقام پر پہنچ کر صوفی پر کسی حال کے غالب آجانے کی وجہ سے سب حق نظر آتا ہے۔ جس طرح دن کے وقت ستارے نظر سے پوشیدہ ہو جاتے ہیں، مگر معدوم نہیں ہوتے، اس طرح عالم ان کی نظر سے پوشیدہ ہو جاتا ہے۔ قلبی تجربہ کی اس مخصوص کیفیت سے صوفی یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ عالم کی حقیقت عین حق ہے۔

اپنے مکتوبات میں اس نظریہ کی صراحت کرتے ہوئے ایک جگہ مجدد صاحب لکھتے ہیں:

"توحید شہودی ایک کو دیکھنا ہے۔ یعنی ایک کے

سوا سالک کو کچھ شعور نہیں ہوتا، اور توحید وجودی ایک موجود کو جاننا، اور اس کے غیر کو نابود سمجھنا..... پس توحید وجودی علم الیقین کی قسم سے ہے، اور توحید شہودی عین الیقین کی قسم ہے..... مثلاً ایک شخص کو آفتاب کے وجود کا علم حاصل ہو گیا، تو اس یقین کا غلبہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ ستاروں کو اس وقت نیست و نابود جانے۔ اگرچہ جب آفتاب کو دیکھے گا اس وقت ستاروں کو نہ دیکھے گا، اور آفتاب کے سوا اس کو کچھ نظر نہ آئے گا۔ اور اس وقت بھی جب کہ وہ ستاروں کو نہیں دیکھتا، وہ جانتا ہے کہ ستارے نیست و نابود نہیں ہیں، بلکہ موجود ہیں، لیکن چھپے ہوئے ہیں، اور سورج کی روشنی میں مغلوب ہیں۔ یہ شخص ان لوگوں کے ساتھ جو اس وقت ستاروں کے وجود کی نفی کرتے ہیں، انکار کے مقام میں ہے، اور جانتا ہے کہ یہ معرفت صحیح نہیں ہے: پس توحید وجودی

جو ماسوائے ذات حق کی نفی ہے، عقل و شرع کے ساتھ مخالفت ہے۔ مثلاً آفتاب کے طلوع ہونے کے وقت ستاروں کی نفی کرنا اور ان کو معدوم سمجھنا خلاف واقعہ ہے، لیکن ستاروں کو اس وقت نہ دیکھنا آفتاب کی روشنی کے غلبہ اور دیکھنے والے کی کمزوری کے باعث ہے۔ اگر دیکھنے والے کی آنکھ اس آفتاب کی روشنی سے روشن ہو جائے، اور قوت پیدا کرے تو ستاروں کو آفتاب سے جدا دیکھے گا۔ اور یہ دیکھنا حق الیقین میں ہے۔"[1]

اپنے ایک دوسرے مکتوب میں خود اپنی قلبی زندگی کے مختلف مدارج کا احوال بیان کرتے ہوئے انہوں نے بتایا ہے کہ پہلے وہ وحدۃ الوجود کے قائل تھے اور کشف سے بھی ان پر یہی ثابت ہوا۔ لیکن اس کے بعد ان پر دوسرے احوال طاری ہوئے، پھر وہ مقام ظلیت پر پہنچے، اور آخر میں مقام عبدیت پر

---

[1] مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانی، دفتر اول، ترجمہ اردو، ص ۱۰۴، ۱۰۵۔

اور پہلے مقامات سے انہوں نے توبہ کی۔ آخری درجے پر پہنچنے سے قبل وہ بھی یہی سمجھتے تھے کہ توحید سے اونچا کوئی مقام نہیں ہے۔ [1]

اقبال کا مسلک اس میں شک نہیں کہ اقبال نے بہ حیثیت مجموعی مجدد صاحب کے نظریہ کی طرف زیادہ میلان ظاہر کیا ہے، لیکن خودی کو وہ غیر حق بھی نہیں سمجھتے" اور نہ ارباب وحدۃ الوجود کی طرح وہ انسان اور عالم کو عین حق قرار دے کر انسان کی انفرادیت کی اہمیت کو کم کرنا گوارہ کر سکتے ہیں۔ راقم کے خیال میں اقبال کو متذکرہ دو مکاتیب میں سے کسی ایک میں محدود کرنے کی کوشش درست نہیں ہے۔ [2]

---

[1] مکتوبات امام ربانی مجدد الف ثانی، دفتر اول، ترجمہ اردو، ص ۲۷۱، ۲۷۲۔

[2] مصنف نقد اقبال، میکش اکبر آبادی صاحب نے کلام اقبال سے اشعار کا ترتیب وار انتخاب کر کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اقبال ابتداً وحدۃ الوجود کے مسلک* اور حضرت ابن عربی کے مخالف تھے؛ لیکن فکر کے تدریجی نشو و نما کے ساتھ ساتھ (مسلسل)

اقبال نے اسلام کے بنیادی اصولوں کی ایک تازہ تعبیر کرنے کی کوشش کی ہے۔ اور یہہ تعبیر جیسا کہ خود انہوں نے اپنے مکتوبات میں اشارہ کیا ہے، تصوف کی اقدار میں نہیں، فلسفہ جدید کی اقدار میں کی گئی ہے۔ عہ۱ یہہ ضرور ہے کہ

(مسلسل)

انھوں نے وحدۃ الوجود کے نظریہ کو قبول کر لیا، اور آخری زمانے میں، جو ضرب کلیم اور ارمغان حجاز کا زمانہ ہے، وہ ابن عربی کے مسلک کے حامی ہو گئے تھے۔ لیکن یہ نظریہ صحت پر مبنی نہیں ہے۔ اقبال کے آخری زمانے کے کلام سے بھی واضح ہے کہ وہ عینیت کے نظریہ کی حمایت نہیں کرتے، اور وحدۃ الوجود کے تصور سے اختلاف کرتے ہیں۔ دو ایک مثالیں ملاحظہ ہوں:

وصالے ما وصالِ اندر فراق است — کشود ایں گرہ غیر از نظر نیست
گہر گم گشتۂ آغوش دریاست — ولیکن آب بحر آب گہر نیست
(ارمغان ص ۱۴۷)

گفت خاکے کہ دارم از در اوست — گل ریحانم از ابر تر اوست
نہ "من" را من شناسم من نہ او را — ولے دانم کہ من اندر بر اوست
(ارمغان ص ۱۴۷)

نہ کر ذکر فراق و آشنائی — کہ اصل زندگی ہے خود نمائی
نہ دریا کا زیاں ہے نے گہر کا — دل دریا سے گوہر کی جدائی
(ارمغان، ص ۲۵۴)

عہ۱ مکاتیب اقبال، ص

اپنے نقطہ نظر کی توضیح کے سلسلے میں انہوں نے صوفیہ اسلام کے قیمتی افکار سے استفادہ کیا ہے' اور ان کا احترام کرتے ہیں' لیکن وہ اسلام کے بنیادی اصولوں' اور ارباب تصوف کی تعبیرات کو ایک دوسرے کا عین نہیں سمجھتے' اور اس مسلک کے خلاف ہیں کہ ان بزرگوں کی تعبیرات کو قرآن اور اسلام کے بنیادی حقائق کی ازلی تعبیر سمجھ لیا جائے۔

اقبال اور وحدت اور کثرت کا مسئلہ

پھر جہاں تک تصوف کے معرکتہ الآرا مسئلہ وحدت اور کثرت کا تعلق ہے' اقبال کے نزدیک اس مسئلہ کا نفس اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ "ہمہ اوست" فلسفہ کا مسئلہ ہے' مذہبی مسئلہ نہیں۔ وحدت اور کثرت کی بحث سے اسلام کو کوئی سروکار نہیں ہے۔ اسلام کا بنیادی اصول توحید ہے اور اس کی ضد کثرت نہیں' بلکہ شرک ہے۔[۲] اقبال

---

[۱] مکاتیب اقبال' ص ۴۸

ایسے فلسفیانہ نظریوں اور ایسی مذہبی تعلیم کو بیکار اور فالتو چیز سمجھتے ہیں، جو انسانی شخصیت کے نشوونما کے منافی ہو۔ ؎۱

خودی کے دو رُخ
نفس مستغرقہ اور نفس فاعلیہ

شعوری تجربہ کی ماہیت پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ "انا" کی زندگی، اندرون سے بیرون کی جانب حرکت پر مشتمل ہے۔ خارج میں ہمارے افعال و اعمال ایک اندرونی رہنمائی کی بنا پر ظاہر ہوتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہا جا سکتا ہے کہ خودی کے دو رخ ہوتے ہیں۔ ایک اس کا مرکزہ (nucleus) ہے، اور دوسرا اس کا خول۔ خودی کا یہ مرکزہ، اقبال کی اصطلاح میں نفس مستغرقہ (Appreciative Self) ہے، اور خودی کا خول نفس فاعلیہ (efficient self)

؎۱ ملفوظات اقبال، ص ۱۰۷

نفسِ مستغرقہ وہی ہے جس کو صوفیہ "قلب" سے موسوم کرتے ہیں، اور جس کو خود اقبال نے اپنے اشعار میں "دِل" کہا ہے۔ اس خصوص میں رومیؒ کے روحِ حیوانی اور روحِ انسانی کے تصور سے، اقبال کے تصورِ خودی کے تذکرہ دو پہلو دل پر روشنی پڑتی ہے۔

رومیؒ کا تصور، روحِ انسانی اور روحِ حیوانی

جس طرح اقبال نے موجوداتِ عالم میں "انیت" کے درجوں کے اعتبار سے فرقِ مراتب کیا ہے، یا جس طرح صوفیہ نے تنزلات کے مراتب کے اعتبار سے موجودات کی درجہ بندی کی ہے، اسی طرح رومیؒ بھی اس خیال کے حامی ہیں کہ موجوداتِ عالم میں بے انتہا فرقِ مراتب پایا جاتا ہے، سب سے کم تر درجہ عناصر کا ہے۔ یہ وہ اشیا ہیں جن میں کسی قسم کی کوئی ترکیب نہیں ہوتی، اس لئے دستِ قدرت ان میں اپنی صناعیاں نہیں دکھا سکتا، اس طبقے کو جماد کہتے ہیں۔ اس کے بعد

ترکیب شروع ہوتی ہے۔ اور یہ عالمِ فطرت کی ترقیوں کی پہلی منزل ہے۔ اس کا ابتدائی درجہ نباتات ہیں جن میں فطرت کی بے شمار صناعیاں نظر آسکتی ہیں۔ لیکن نباتات میں چونکہ ادراک کی صلاحیت نہیں ہوتی اس لیے وہ ایک حد سے آگے نہیں بڑھ سکتیں۔ نباتات کے بعد حیوانات کا درجہ ہے جس میں قوت ادراک پائی جاتی ہے، اور یہیں سے روحانیت کی ابتدا ہوتی ہے۔ روح کے بیسیوں اوصاف ہیں جن میں ایک اہم وصف ادراک بھی ہے۔ اس لیے روح حقیقتاً ادراک ہی کا نام ہے۔ اور پھر چونکہ ادراک میں فرق مراتب پایا جاتا ہے اس لیے روحانیت بعض افراد میں کم، بعض میں زیادہ، اور بعض میں سب سے زیادہ پائی جاتی ہے۔ چنانچہ رومی فرماتے ہیں:

جاں چہ باشد باخبر از خیر و شر
شاد از احساس و گریاں از ضرر

چوں سر و ماہیت جاں مخبر است
ہر کہ او آگاہ تر باجاں تر است
اقتضائے جاں چوں اے دل آگہی ست
ہر کہ آگاہ تر بود جانش قوی ست
روح را تاثیر آگاہی بود
ہر کرا ایں بیش اللّٰہی بود
جاں نہ باشد جز خبر ور آزموں
ہر کرا افزوں خبر جانش فزوں
جانِ ما از جان حیواں بیشتر
از چہ رو، زاں کو فزوں دارد خبر
پس فزوں از جان ماں جان ملک
کو منزہ شد ز حسِ مشترک
بے جہت داں عقل علام البیاں
عقل تر از عقل و جاں تر ہم ز جاں

روح اگرچہ تمام حیوانات میں پائی جاتی ہے،

لیکن حیوانات میں جو روح ہوتی ہے وہ ایک خاص حد سے آگے نہیں بڑھ سکتی۔ اس کو روح حیوانی کہتے ہیں۔ اس کے آگے جو درجہ ہے وہ روح انسانی کا ہے۔ روح انسانی رومی کے نزدیک ایک جوہر مجرد ہے، جسمانیت سے بالکل بری۔ اس کا تعلق جسم سے نہیں بلکہ اس روح حیوانی سے ہے، جو انسان میں بہ حیثیت ایک حیوان ہونے کے اس میں موجود ہے۔ یہ تعلق اس قسم کا ہے جو آفتاب کو آئینہ سے ہے، اس کی تحلیل و تمثیل محض بے کار ہے:

روح من چوں امر ربی مختفی است
ہر مثالے کہ بگویم منتفی است

روح کی ترقی کے مدارج سلسلہ بہ سلسلہ بڑھتے ہیں، حتیٰ کہ ایک وہ درجہ آتا ہے جو روح انسانی سے اس قدر بالاتر ہے جس قدر انسانی روح، حیوانی روح سے۔ یہی درجہ نبوت کا ہے۔

جس طرح انسان کا جسم جو کام کرتا ہے اس وجہ سے کرتا ہے

کہ اس پر روح کا پرتو ہے، اسی طرح روح پر عالم قدسی کا پرتو ہے:

آں چناں کہ پرتو جاں بر تن است
پرتوے جانان بر جان من است

حاصل یہ کہ روح ایک جوہر مجرد ہے، انسان کی روح حیوانی اس کے کام کرنے کا آلہ ہے، جس طرح کاریگر بغیر آلے کے کام نہیں کر سکتا، اسی طرح روح بھی بغیر جان یا روح حیوانی کے کام نہیں کر سکتی۔ لیکن فی نفسہ وہ ایک بالکل جداگانہ شے ہے، اور چونکہ وہ جوہر مجرد ہے، یعنی نہ مادہ ہے اور نہ مادہ سے مرکب، اس لیے اس کو فنا نہیں۔ انسان حقیقتاً اسی روح کا نام ہے، اور روح حیوانی اس کا قالب ہے[1]

اقبال رومی کی طرح روح انسانی اور روح حیوانی میں کھلی کھلی	خودی محض روح انسانی نہیں ہے

تفریق تو نہیں کرتے کیونکہ ان کے نزدیک:

---

[1] شبلی نعمانی، سوانح مولوی رومی، ص ۸۱، ۸۲

تن و جاں را دو تا گفتن کلام است

تن و جاں را دو تا دیدن حرام است

اس قسم کی تفریق سے روح کو حقیقت' اور جسم کو دھوکا' یا روح کو خیر' اور جسم کو شر' قرار دے کر ترک مادہ کے امکانات پیدا ہونے کا ہمیشہ خدشہ لگا رہتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ اس تفریق سے بچنے کی خاطر ان کا تصور خودی "روح انسانی" اور "روح حیوانی" دونوں کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ اقبال کے نزدیک محض قلب نہیں بلکہ خودی یا شخصیت' انسان کا جوہر ہے' اور خودی نہ تو محض روح انسانی ہے' جس کو اقبال نفس مستغرقہ سے موسوم کرتے ہیں' اور نہ یہ محض روح حیوانی پر مشتمل ہے' جس کو اقبال نے نفس فاعلیہ کہا ہے۔ خودی اقبال کے الفاظ میں "اندرون سے بیرون کی جانب حرکت" [۱] پر مشتمل ہے۔ وہ میرے الفاظ

---

[۱] ری کنسٹرکشن' ص ۵۴

ہیں خودی نفس متعرفہ کی روشنی میں نفس فاعلیہ کی فعلیت سے عبارت ہے۔ اقبال کے تصور خودی اور صوفیہ کے تصور قلب میں، یہی زبردست فرق پایا جاتا ہے۔ صوفیہ نفس فاعلیہ کو، ویدانت یا بدھ مت اور عیسائی ارباب فکر کی طرح اگر علی الاعلان شر نہیں کہتے، تو اس کو قابل تنبیہہ چیز ضرور کہتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک نفس فاعلیہ، زمان و مکان کی دنیا میں، نفس متعرفہ کے لیے ایک زبردست حربہ ہے جس کی مدد سے وہ خارجی دنیا سے ربط پیدا کر کے اس کی تسخیر کر سکتا ہے۔

نفس فاعلیہ اور مکانیت زدہ زماں | خودی نفس فاعلیہ کے ذریعہ خارجی دنیا سے، جو مکان کی دنیا ہے، تعلق پیدا کرتی ہے۔ مکان سے متعلق امور سے تعلق کے پیش نظر، خودی کا فاعلی رخ، مختلف حالتوں کے مجموعہ سے عبارت ہوتا ہے۔ اس طرح نفس فاعلیہ کے نقطہ نظر سے، زمان میں بھی (مختلف حالتوں سے متعلق ہونے کے سبب) مکانیت پیدا ہو جاتی ہے۔

دوسرے الفاظ میں نفس فاعلیہ کا زماں، مکان سے مربوط ہو جاتا ہے۔ مکان سے مربوط زماں گویا ایک ڈوری ہے، جس پر ماضی، حال اور مستقبل اور "اب" اور "جب" کی گرہیں پڑی ہوتی ہیں، جن کی مدد سے انسانی خودی اپنی فعلیت تخلیقی کی پیمائش کر سکتی ہے۔ نفس فاعلیہ کا یہ درجہ بند زماں (serial time) فکر کے ذریعہ زمان حقیقی کے انقسام کے سبب پیدا ہوتا ہے۔ [1]

خرد در لامکاں طرح مکاں بست
چوں زنارے زماں را در میاں بست

نفس مستعرفہ اور زمان حقیقی | زمان حقیقی جو زمان الٰہیہ ہے ایک مرور (Pure duration) ہے، جس کی کوئی ابتدا ہے اور نہ انتہا۔ یہ ایک مستقل تغیر ہے لیکن درجہ بندی سے منزہ۔ زمان حقیقی میں ماضی، حال، مستقبل، "اب" اور

---

[1] ری کنسٹرکشن، ص ۵۵۔

"جب" کی گرہوں سے مکانیت پیدا نہیں ہوتی۔ اس کو تغیر فی الدوام یا تغیر بے تدریج کہا جا سکتا ہے [۱] وہ ایک آن یا ازلی آن سے عبارت ہے [۲]۔ یہی زمان حقیقی یا زمان الہٰیہ خدا کا میدان ہے۔ زمان الہٰیہ اور خدا ایک دوسرے کے عین ہیں۔ "لا تسبوا الدھر ان الدھر ھو اللّٰہ" (زمانے کو برا مت کہو، زمانہ خدا ہے) والی حدیث میں اسی زمان حقیقی کی طرف اشارہ ہے۔

شعوری تجربہ کی ایک عمیق تر غواصی خودی کے اس رخ یا مرکزہ کا پتہ دیتی ہے جس کو اقبال نے نفس مستعرفہ (Appreciative self) سے موسوم کیا ہے۔ یہی وہ منور نقطہ ہے جس پر رومی کے الفاظ میں "پرتو جانانہ" پڑا ہے:

---

[۱] ویدانت اور گیتا کے نزدیک حقیقت ازلی "برہمہ" کامل سکون سے عبارت ہے، جو غیر متغیر ہے۔ وہ خالص آنند اور کامل فنا کی ناقابل بیان حالت ہے۔

[۲] ری کنسٹرکشن، ص ۴۶۔

آں چناں کہ پرتو جاں بر تن است
پرتو جانانہ بر جان من است

اور جو بجائے خود ایک مستقل کائنات ہے۔ نفس مستعرفہ یا قلب کی اصل خدا ہے، اور خودی کے اسی مرکز میں غواصی کے ذریعہ حقیقت مطلق کا عرفان ممکن ہے۔ [1]

نفس مستعرفہ تک رسائی نفس مستعرفہ، نفس فاعلیہ کے برخلاف، مکان کی تحدید سے بالاتر ہے، اور مکانیت زدہ زماں کی تحدید سے بھی بالاتر۔ لیکن ہم موجودہ حالات میں اشیا کے خارجی نظام میں اس درجہ منہمک ہوتے ہیں کہ نفس مستعرفہ کی ایک جھلک دیکھنی بھی دشوار ہوتی ہے۔ خارجی اشیا کے لیے جدوجہد، نفس مستعرفہ کے اطراف گویا ایک جالا تننے لگتی ہے۔ حتیٰ کہ یہ نفس ہم سے بالکل علیحدہ ایک شئے

---

[1] تجربہ قلب اور اس کی بعض خصوصیات سے راقم نے اپنے مقالے "اقبال کا تصور عشق" میں بحث کی ہے۔

ہو کر رہ جاتا ہے، البتہ گہرے انہماک کے ساتھ مراقبوں کے موقعوں پر، جب کہ نفس فاعلیہ، کہنا چاہیئے، غائب ہو جاتا ہے، اس وقت جب ہم اپنے وجود کے اعماق میں غرق ہو جائیں، اپنے شعور کے مرکزے تک رسائی ہمارے لیے ممکن ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر مختلف حالتوں کا احساس باقی نہیں رہتا، اس موقع پر گویا تمام حالتیں پگھل کر ایک رقیق حالت میں ضم ہو جاتی ہیں؛ بہ الفاظ دیگر شاہد نفس مستغرقہ کے زمان میں داخل ہو جاتا ہے جو زمان حقیقی ہے، جہاں نفس فاعلیہ کے "اب" اور "جب" کے امتیازات ایک عضوی کُل (orgrnic whole) میں ضم ہو جاتے ہیں۔ وہ ایک "مرور" ہوتا ہے جہاں حیات ایک آن واحد میں ذات کا لطف اٹھاتی ہے۔ [1]

خودی کے دو رخ اور زمان و مکان	خودی کے فاعلی رخ، یعنی نفس فاعلیہ کے مکان اور زمان کے

---

[1] ری کنسٹرکشن، ص ۴۶، ۴۷

پابند ہونے کے باوجود، خودی کے مرکزے یا نفس مستعرفہ کی ان تحدیدات سے آزادی کو اقبال نے اپنے اکثر اشعار میں واضح کیا ہے:

بخاک آلوده، و پاک از مکان است
به بند روز و شب، پاک از زمان است

به ظلمت مانده و نورے در آغوشش
بروں از جنت و حورے در آغوشش

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

ضمیر زندگانی جاودانی است
به چشم ظاهرش بینی زمانی است

حقیقت لازوال و لامکان است
مگو دیگر که عالم بے کران است

کرانِ او درون است و بروں نیست
درونش پست و بالا کم فزوں نیست

قرآن میں تدریجی اور حقیقی زمان میں امتیاز	اقبال کے نقطہ نظر سے زمان کی متذکرہ دو حیثیتیں ہیں، جو

خودی کے دو رخوں کے تعلق سے معین ہوتی ہیں (بہ الفاظ دیگر نفس فاعلیہ کا تدریجی زمان، اور زمان حقیقی) قرآن میں بھی امتیاز کیا گیا ہے۔ [۱] ذیل کی آیات قرآنی سے اس فرق پر روشنی پڑتی ہے:

"وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَىٰ بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا ۝ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَٰنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا ۝ [۲]

---

[۱] ری کنسٹرکشن، ص ۴۶۔
[۲] قرآن، سورہ الفرقان، آیات ۵۸، ۵۹۔

(اور اس حی لا یموت پر توکل رکھیئے اور اس کی تسبیح وتحمید میں لگے رہیئے اور وہ اپنے بندوں کے گناہوں سے کافی خبردار ہے۔ وہ ایسا ہے جس نے آسمان اور زمین کو اور جو کچھ اس کے درمیان ہے سب چھ روز میں پیدا کیا پھر تخت پر قائم ہوا۔ وہ بڑا رحمان ہے اس کی شان کسی جاننے والے سے پوچھنا چاہیئے)۔

"اِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنٰهُ بِقَدَرٍ ۝ وَمَآ اَمْرُنَآ اِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ" ۝ ؏۱

(ہم نے ہر چیز کو ایک اندازہ سے پیدا کیا ہے اور ہمارا حکم تو ایک ہی تھا جیسے آنکھ کا ایک بار جھپکانا)۔

مادہ کمتر درجے کی خودیوں کا مجموعہ ہے

مکان کی دنیا یا مادہ بھی جس سے نفس فاعلیہ براہ راست ربط رکھتا ہے، اپنی ماہیت کے اعتبار سے نفوس یا خودیوں کا مجموعہ ہے۔ لیکن یہ کمتر درجے کی خودیوں کی بستی ہے صوفیہ

؏۱ قرآن، سورہ القمر، آیات ۴۹، ۵۰۔

کے نقطہ نظر سے بھی مادّہ ذات کے تنزلات میں سب سے آخری مرتبہ کا حامل ہے۔ کمتر درجے کی ان خودیوں کے باہمی تعامل اور ارتباط کے ارتقا سے اعلیٰ درجہ کی خودیاں نشو و نما پاتی ہیں۔ ؏۱ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ انسانی خودی یا روح کا، انسان کے مادی جسم سے کیا تعلق ہے دوسرے لفظوں میں خودی زمان و مکان کے نظام میں کس طرح پیدا ہوئی؟ قرآن میں اس عمل تخلیق پر اس طرح روشنی ڈالی گئی ہے:

"وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِيْنٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِيْ قَرَارٍ مَّكِيْنٍ ۝ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظٰمًا فَكَسَوْنَا الْعِظٰمَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا اٰخَرَ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخٰلِقِيْنَ" ۝ ؏۲

؏۱ ری کنسٹرکشن، ص ۱۰۰۔ ؏۲ قرآن، سورہ المؤمنون، آیات ۱۲، ۱۴

(اور ہم نے انسان کو مٹی کے خلاصے سے بنایا۔ پھر ہم نے اس کو نطفہ سے بنایا جو کہ ایک محفوظ مقام میں رہا اور پھر ہم نے اسی نطفہ کو خون کا لوتھڑا بنایا پھر ہم نے اسی خون کے لوتھڑے کو گوشت کا ٹکڑا بنا دیا پھر ہم نے گوشت کے اسی ٹکڑے کو ہڈیاں بنا دیا پھر ہم نے ان ہڈیوں پر گوشت چڑھا دیا پھر ہم نے اسی کو ایک دوسری ہی مخلوق بنا دیا کیسی بڑی شان ہے اللہ کی وہ تمام صناعوں سے بڑھ کر ہے)۔

روح اور جسم اور ان کا باہمی تعلق

روح اور جسم میں باہمی تعلق کیا ہے؟ یہ مابعد الطبیعات کا ایک متنازع فیہ مسئلہ رہا ہے۔

ڈیکارٹ کا ثنوی تصور

ڈیکارٹ کا خیال تھا کہ روح اور جسم دو مختلف الماہیت جوہر (Substances) ہیں۔ روح ذی فکر جوہر ہے اور مادہ فکر کی قوت سے عاری جوہر ہے۔ جس طرح روح کا وصف فکر ہے اسی طرح مادہ کا وصف امتداد ہے۔ ڈیکارٹ خود اپنی ذات یا

شعور کی تنقیح سے آغاز کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ایک شے جو موجودات میں یقینی حقیقت کی حیثیت سے موجود ہے اور جس پر شک نہیں کیا جا سکتا وہ خود اس کی ذات ہے، اس کا ہونا ثابت ہے کیوں کہ وہ سوچ رہا ہے۔ اسی طرح دیگر موجودات عالم کی ماہیت کی تنقیح سے تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس طرح کے دوسرے اذہان یا روحیں بھی موجود ہیں۔ اس طرح دنیا میں ذی فکر جوہر کا وجود ثابت ہوتا ہے۔ لیکن شعوری تجربہ سے ہمیں ایک اور قسم کے جوہر کا بھی پتہ چلتا ہے، اور یہ غیر ذی فکر جوہر ہے، جسے ہم مادی اجسام کہتے ہیں۔ اول الذکر جوہر کی بنیادی خاصیت فکر ہے، پھر ان مادی اجسام کی بنیادی خاصیت کیا ہے۔ مادی اجسام کی متعدد خاصیتیں تو ایسی ہیں جو طبعی اور کیمیائی تغیرات کے سبب بدلتی رہتی ہیں، لیکن ایک خاصیت جو مادہ کے ساتھ لازم و ملزوم ہے وہ اس کا امتداد، یا جگہ گھیرنا ہے۔ سوچنے والا جوہر روح، صریح طور پر

جسم سے مختلف ہے جس کا وجود مکانی ہے، جب کہ روح لامکانی ہے۔ روح اپنے سادہ تر ہونے، غیر مادی ہونے، اور آزاد ہونے کے امتیازی اوصاف کے سبب مادّہ سے مختلف ہے۔ مادہ میکانکی عمل کے تابع ہے۔ یہ میکانکی عمل ذہن کے افکار کے سوا فطرت کے تمام مظاہر میں پایا جاتا ہے۔ ڈیکارٹ نے تمام حیاتیاتی اعمال؛ انسانی عضویات سب کو اسی میکانیت کی تعبیر میں سمیٹ لینے کی کوشش کی ہے۔ لیکن افکار ذہن کے سوا باقی تمام مظاہر کی میکانکی تعبیر کرنے کی کوشش میں ڈیکارٹ کے سامنے یہ مشکل آن پڑتی ہے کہ آخر مکان میں موجود ان اجسام اور سوچنے والے جوہر میں کس قسم کا مابعد الطبیعاتی ربط یا تعلق موجود ہے۔

ڈیکارٹ خدا کے تصور کی مدد سے ان دونوں میں ایک بے جان ربط پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ ڈیکارٹ کہتا ہے کہ روح اگرچہ سوچتی ہے لیکن اس کا ہر ادراک واضح اور صاف نہیں ہوتا، وہ بڑی حد تک شک میں الجھی

رہتی ہے اور اس اعتبار سے وہ نا مکمل اور محدود ہستی ہے
روح کا یہ نقص یا عدم کمال، خود ہمیں ایک کامل ہستی کے وجود
کی طرف اشارہ کرتا ہے، یہی ہستی خدا ہے۔ ڈیکارٹ کہتا
ہے کہ روح اور مادہ دونوں خدا سے، جو لامحدود جوہر
(Infinite Sabstance) ہیں، قابل امتیاز ہیں
خدا، جسم اور روح دونوں کا احاطہ کیے ہوئے ہے، اور دونوں
سے ماورا ہے۔ روح اور مادہ دونوں کا سرچشمہ اصلی وہی ہے
لیکن خدا کے تصور کی تحلیل، روح یا مادے کے اوصاف کی
قدروں میں نہیں کی جا سکتی۔ روح اور جسم مخصوص طریقہ پر
وضع کیے ہوئے محدود جوہر ہیں۔

حاصل یہ کہ ڈیکارٹ کی ثنویت میں، جسم اور روح دو
مختلف الماہیت محدود جوہر ہیں جو کسی پر اسرار طریقے سے
باہم مل گئے ہیں۔

لائیبنیز اور موافق مقدر ہم آہنگی کا تصور	لائیبنیز کے نزدیک روح اور جسم کے درمیان جو ربط

موجود ہے، وہ ازل میں قائم کردہ اس ہم آہنگی کے سبب ہے جو تمام موناڈات (Monads) میں ایک دوسرے کے تعلق سے پائی جاتی ہے۔ لائیب نیز کا موناڈ والا تصور بعض اعتبارات سے اقبال کے تصور خودی سے مشابہ ہے۔ اقبال نے کائنات کو خودیوں کے مجموعے سے تعبیر کیا ہے۔ لائیب نیز بھی کائنات کو موناڈات کے مجموعے سے تعبیر کرتا ہے۔ یہ موناڈات کیا ہیں؟ لائیب نیز کہتا ہے کہ سارے تجربات میں ہمیشہ مرکب قسم کے جواہر سے واسطہ پڑتا ہے۔ اس سے خود بخود یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ سادہ قسم کے جوہر بھی موجود ہونے چاہئیں۔ جو اس سے ہمیشہ مرکب جواہر کی یافت ہوتی ہے۔ فہم سے واضح اور سادہ جواہر کی؛ انہیں سادہ جوہروں سے مرکب جوہر تشکیل پاتے ہیں۔ ان سادہ جواہر میں سے ہر ایک اپنی خصوصیات کے اعتبار سے دوسرے تمام جواہر سے منفرد ہوتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ کوئی دو چیزیں ایک سی نہیں ہوتیں۔ یہی سادہ جوہر موناڈ ہے۔

مونادات کے چار مدارج | لائیب نیز کے مطابق مونادات

کی چار قسمیں، یا ان کے چار مدارج ہیں۔ پہلی قسم یا پہلے درجے

میں شعور نہ رکھنے والی جاندار اشیا شامل ہیں۔ دوسرے میں

جانوروں کی جانیں (souls) ہیں، جو شعور رکھتی ہیں۔

تیسرے درجے میں انسانی روح ہے، جو شاعر بالذات

(self-conscious) ہوتی ہے۔ چوتھا درجہ خدا کا ہے

وہ تمام اشیا کے وجود اور تمام حقیقتوں کے علم کا سرچشمہ ہے

اس ازلی موناد کو لائیب نیز نے مونادِ مونادات

(Monas Monad) کہا ہے۔

ہر موناد فعلیت کا ایک آزاد مرکز ہے۔ اور بجائے

خود کائنات کا ایک مستقل نمائندہ ہے۔ ڈیکارٹ کے اس

تصور کے مقابلے میں کہ تمام غیر ذی فکر جواہر

(non-thinking substances) کے اندرونی تغیرات

خالص میکانکی نوعیت رکھتے ہیں، لائیب نیز کا یہ تصور کہ

مونادات فعلیت کے آزاد مراکز ہیں، طبیعات کی حالیہ

تحقیقات سے بہت زیادہ ہم آہنگ ہے۔

تمام مخلوق موناداتُ اجسام کے ساتھ وابستہ ہیں؛ یوں کہیئے کہ تمام محدود ہستیاں مونادات کے مجموعے ہیں جن میں سے بعض میں ایک مرکزی موناد حکمراں کی حیثیت سے موجود ہوتا ہے۔ مونادات کی متذکرہ قسموں میں کمتر درجے کے مونادات کے نزدیک کائنات کا تصور کمتر درجۂ وضاحت کے ساتھ ہوتا ہے، اور اونچے درجے کے مونادات کائنات کا واضح تصور رکھتے ہیں۔ صرف خدا کائنات کو مکمل حیثیت میں سمجھتا ہے۔

اگرچہ مونادات فعلیت کے آزاد، اور اپنی جگہ مکمل مراکز ہیں، اور ایک دوسرے پر اثرانداز نہیں ہوتے، لیکن ہر موناد کے اندرونی تغیرات ازل میں کچھ اس طرح ترتیب دئے گئے ہیں کہ وہ اپنے متصلہ موناد کے تغیرات سے ہم آہنگی اختیار کر لیتے ہیں۔ اس ہم آہنگی کا راز خدا کے لامحدود علم میں سربستہ ہے۔ چنانچہ لائیب نز کہتا ہے

"روح اپنے مخصوص قوانین کے تابع ہے، اور جسم اپنے قوانین کا اتباع کرتا ہے؛ اور وہ اس موافق مقدر ہم آہنگی (Pre-established harmony) کی بدولت اتفاق کرتے ہیں جو تمام موناڈات کے درمیان موجود ہے۔ کیونکہ یہ سب ایک ہی کائنات کی نمائندگی کرتے ہیں"۔[1]

حکمت الٰہیہ نے جو تمام حُسن، حق، اور خیر مطلق کا اصلی نمونہ (Prototype) ہے، موناڈات کے اندرونی تغیرات کی اس طرح تنظیم کی ہے کہ ہر متصلہ موناد میں، دوسرے موناد کے تعلق سے ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ اس ہم آہنگی کا خدا نے ازل میں اہتمام کیا تھا، جب کہ اس نے عالم کا خاکہ بنایا۔

اس طرح لائیب نز کے تصور کے مطابق جسم اور روح، ایک دوسرے سے آزاد دو جواہر ہیں، جو قبل ازیں قائم کردہ ہم آہنگی کی بدولت باہمی تعاون کے ذریعہ عمل کرتے ہیں۔

---

[1] لائیب نز، دی فیلوسوفیکل ورکس آف لائیب نز، ترجمہ انگریزی جی۔ ام۔ ڈنکن، ص ۳۲۱۔

روح اور جسم، اقبال کا نقطہ نظر

لیکن اقبال کے نزدیک روح اور جسم، دو ایک دوسرے سے آزاد جواہر نہیں ہیں، جو کسی پُراسرار طریقے سے باہم مل گئے ہوں، جیسا کہ ڈیکارٹ کا خیال تھا۔ اور نہ وہ لائیبنز کے اس خیال سے اتفاق کرتے ہیں کہ روح اور جسم دو ایسے آزاد جواہر ہیں جو قبل ازیں قائم کردہ ہم آہنگی کی بدولت متوازی طور پر ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں[۲]۔ ان کے نزدیک جسم اور روح کا دو آزاد جواہر کی حیثیت سے تصور ایک فاش غلطی ہے۔

جسم را از جاں دوتا دیدن خطا است

اقبال کہتے ہیں کہ جسم اور روح کی ثنویت کا ہمارے عمل میں پتہ نہیں چلتا۔ مثال کے طور پر میں میز پر سے ایک کتاب اٹھاتا ہوں۔ میرا یہ عمل واحد اور ناقابلِ تقسیم ہے۔

---

[۲] ری کنسٹرکشن، ص ۹۹

اس عمل میں روح اور جسم کے ادا کردہ حصوں کے درمیان کوئی خط فاصل کھینچنا ناممکن ہے۔ کیونکہ روح اور جسم ایک ہی تنظام سے متعلق ہیں۔ پھر روح اور جسم کی یہ وحدت کس طرح قابل فہم ہے؟ اقبال نے مادّے کو کمتر درجے کی خودیوں کی بستی کہا ہے۔ اور روح کو ایک اعلیٰ تر درجے کی خودی پس جسم زمان و مکان کی دنیا میں خودی کی گویا تکثیر ذات (Self-multiplication) ہے، جس کے ذریعہ خودی خارجی دنیا سے ربط پیدا کرتی ہے۔ اور اس طرح وہ ایک افضل خودی کی حیثیت سے، کمتر درجے کی خودیوں، یا ذیلی خودیوں کے واسطے سے، تجربات کی ایک منظم اکائی کی صورت میں عمل کرتی ہے[۱] یا یوں کہیے کہ جسم روح کا ایک اجتماعی عمل ہے، جس کے ذریعہ خودی زمان و مکان کی دنیا میں تطابق پیدا کرتی ہے۔ اور ایک وحدت عضوی

۱۔ ری کنسٹرکشن، ص ۱۰۰

کی حیثیت سے تجربات کی منظم اکائی کی صورت میں عمل کرتی ہے[1]۔ اس طرح انسانی شخصیت یا خودی شخصیت یا خودی محض روح ہے اور نہ محض جسم روح اور جسم کی ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ وہ نہ محض روح ہے اور نہ محض جسم۔

اگر نہ ہو تجھے الجھن تو کھول کر کہہ دوں

وجود حضرت انساں نہ روح ہے نہ بدن

خودی، روح اور جسم کی ایک وحدت عضوی کی حیثیت سے فعلیت، سے عبارت ہے۔ ایک صاحب خودی کی فعلیت کی تشریح کرتے ہوئے اقبال اس حقیقت کو اس طرح واضح کرتے ہیں۔

پسند روح و بدن کی ہے وا نمود اس کو

کہ ہے نہایت مومن خودی کی عریانی

روح اور جسم، ڈیکارٹ اور اس کے تابعین کی نظر میں

---

[1] ری کنسٹرکشن، ص ۱۰۰۔

دو مختلف الاصل جوہر ہیں۔ لیکن اقبال کے نزدیک وہ ایک ہی جوہر کے مختلف مظاہر ہیں۔ روح اور جسم کے تعلق سے معرکتہ الآرا مسئلہ کو وہ اس طرح حل کرتے ہیں:-

عقل مدت سے ہے اس پیچاک میں الجھی ہوئی
روح کس جوہر سے، خاک تیرہ کس جوہر سے ہے
میری مشکل مستی و شور و سرور و درد و داغ
تیری مشکل مئے سے ہے ساغر، کہ مئے ساغر سے ہے
ارتباط حرف و معنی اختلاط جان و تن
جس طرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے

جسم روح کے مظاہر میں سے ایک مظہر ہے

جسم اور روح میں وہی تعلق ہے جو دہکتے ہوئے انگارے، اور خاکستر کی اس سطح میں ہوتا ہے، جس میں انگارہ بہ لحظہ ملفوف ہوتا جاتا ہے۔ دونوں کی اصل ایک ہے، اگرچہ بظاہر وہ مختلف الاصل معلوم ہوتے ہیں۔ خودی کا مادّی دنیا میں اس طرح ظاہر ہونا، خودی کے بے شمار مظاہر میں سے

ایک مظہر ہے:

بجان ما کہ جاں نقش تن انگیخت
ہوائے جلوہ ایں گل را دو رو کرد

ہزاراں جلوہ دارد جان بے تاب
بدن گردد چوں با یک جلوہ خو کرد

روح اور جسم کے متحد الاصل ہونے کا یہ تصور، طبیعات میں آئین اسٹائین کے ان حالیہ انکشافات سے ہم آہنگ ہے، جن کی رو سے مادہ اور توانائی دو مختلف النوع جواہر نہیں، بلکہ اصل میں ایک ہی چیز کی مختلف حالتیں ہیں، اور ایک دوسرے میں تبدیل ہو سکتے ہیں۔ ع[1]

خودی کی ماہیت: خلاصہ | گذشتہ صفحات میں خودی کی ماہیت سے متعلق حسب ذیل امور کو متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

ع[1] ڈاکٹر رضی الدین صدیقی، اضافیت، ص ۱۱۳

۱۔ مظاہر کائنات میں ایک ہی حقیقت ایسی ہے جو قطعی طور پر ثابت ہے' اور وہ نفس یا "انا" ہے جو موجودات عالم میں ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ باقی تمام مظاہر کا علم' اس "انا" کا تابع اور اس کی اضافت سے معین ہوتا ہے۔

۲۔ انا' محض خارج کے ردعمل سے پیدا ہونے والے ادراکات اور احساسات کے مجموعہ کا نام نہیں' بلکہ وہ ایک ایسی وحدت ہے جس میں فکر کے ساتھ حیات' زماں اور مقصد کی قدریں بھی شامل ہیں۔

۳۔ خودی محض "قلب" نہیں ہے' بلکہ یہ نفس متعرفہ اور نفس فاعلیہ سے مرکب ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے۔ جس میں' روحی کے الفاظ میں' روح حیوانی اور روح انسانی دونوں شامل ہیں۔

۴۔ جسم بھی روح سے آزاد کوئی علیحدہ جوہر نہیں' بلکہ جسم' زمان و مکان کی دنیا میں' خودی کا اجتماعی عمل ہے۔

خودی کی فعلیت کی نوعیت | آئندہ صفحات میں یہ معلوم کرنے کی کوشش کی گئی ہے کہ خودی کی فعلیت کی نوعیت کیا ہے۔

انا کی ہیئت ترکیبی کا مطالعہ کرتے ہوئے ہم نے دیکھا کہ وہ محض خارج کے رد عمل سے پیدا ہونے والے ادراکات اور احساسات کا مجموعہ نہیں، بلکہ اس میں فکر کے ساتھ حیات، زمان اور مقصد کی قدریں بھی شامل ہیں۔ دوسرے الفاظ میں، خودی کی فعلیت، محض خارج کے رد عمل سے پیدا ہونے والے ادراکات اور احساسات کو محفوظ کرنا نہیں ہے، بلکہ وہ ایک ذی حیات عضویہ کی حیثیت سے اپنے مخصوص مقاصد کے تحت، مختلف واقعات کو، فکر و تخیل کے ذریعہ جوڑ توڑ کرکے، ان کی انفرادی طریقہ پر تنظیم و ترتیب کرتی ہے۔ اس طرح خارج کی کثرت اور بے ترتیبی کو اپنی مخصوص وحدت کے تحت یک رنگ کرتی ہے یا یوں کہیئے کہ خارج کی طاقتوں کا اپنے مخصوص مقاصد کی،

روشنی میں، استحصال کر کے انہیں ایک نئی تنظیم و ترتیب بخشتی ہے۔ خودی کی فعلیت کا یہ طریق عمل (Process) خارج کے تعلق سے ایک رہبرانہ طریقہ عمل (directive function) ہے۔ جس سے مراد خارج کے تعلق سے اپنے ارادی پہلو (Will-attitude)، اور اپنے مزاج کا اثبات ہے۔ پس خودی اپنی ماہیت کے اعتبار سے ایک شے نہیں، بلکہ اس کی پوری حقیقت صرف ایک رہبرانہ رجحان (directive attitude) ہے۔ خودی کی فعلیت کی اسی نوعیت کی تشریح کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

"اس طرح میری حقیقی شخصیت کوئی شئے نہیں، بلکہ وہ ایک فعل ہے۔ میرا تجربہ صرف افعال کا ایک سلسلہ ہے، جو باہم دگر ایک دوسرے کے حوالے سے جاری ہیں، اور رہبرانہ مقصد کی ایک وحدت کے رشتے میں مربوط ہیں۔ میری

ساری حقیقت میرے رہبرانہ رجحان میں مضمر
ہے۔ تم میری بات کا ادراک، مکان میں موجود
ایک شے کی حیثیت سے کر سکتے ہو، اور نہ
زمانی ترتیب میں تجربات کے ایک مجموعہ کی حیثیت
سے؛ میرے فیصلوں، میرے ارادی پہلوؤں،
میرے مقاصد اور میری خواہشوں کی تعبیر و تحسین
ہی کے ذریعہ مجھے سمجھا جا سکتا ہے" ع۱

انسانی خودی کا مبدا خدا کا "امر" ہے

انسانی خودی اپنے رہبرانہ طریقہ عمل (directive function) میں کائنات کی دوسری تمام خودیوں کے مقابلے میں ممتاز درجے کی حامل ہے۔ اقبال کے نزدیک انسانی خودی کو کائنات کی دیگر خودیوں کے مقابلے میں برتری حاصل ہونے کا سبب یہ ہے کہ انسانی خودی کا تعلق خدا کے

ع۱ ری کنسٹرکشن، ص ۹۸

"عالمِ امر" سے ہے؛ جبکہ دوسری تمام مخلوقات خدا کے "عالمِ خلق" سے متعلق ہیں۔ دوسرے الفاظ میں، خدا کی فعلیت تخلیقی، کائنات اور انسان کے تعلق سے دوگونہ حیثیت رکھتی ہے۔ وہ دو مختلف حیثیتوں سے، انسان اور کائنات سے متعلق ہے۔ کائنات خدا کی صفت تکوین یا تخلیق سے ظہور میں آئی ہے، اور انسانی خودی کا مبدا خدا کا "امر" (Directive Energy) ہے۔[1]

قرآن میں خدا کی ان دو حیثیتوں کو ممیز طور پر واضح کیا گیا ہے۔ ذیل کی آیات قرآنی سے اس امتیاز پر روشنی پڑتی ہے۔

"اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ"[2]

(خلق اور امر اللہ ہی کے لئے ہیں)

"وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّيْ"

---

[1] ری کنسٹرکشن، ص ۹۷

[2] قرآن، سورہ الاعراف، آیت ۵۴۔

وَمَا اُوتِیتُم مِنَ العِلمِ اِلَّا قَلِیلًا" ؎۱

(اور یہ لوگ آپ سے روح کے بارے میں پوچھتے ہیں آپ فرما دیجئے کہ روح میرے رب کے "امر" سے ہے' اور اس کے بارے میں تمہیں بہت تھوڑا علم دیا گیا ہے)۔

انسان آزاد شخصیت کا امین ہے	اس طرح خودی اپنی اصل کے اعتبار سے "امر ربی" سے متعلق ہے؛ اور خدا کی رہنما قوت (Directive Energy) اس کا سرچشمہ ہے۔

اس لئے انسان اپنی سرشت کے اعتبار سے آزاد ہے' اور اپنے منفرد طریقہ پر آزادانہ عمل کرنا اس کی فطرت کا بنیادی اصول ہے۔

"کُلٌّ یَّعمَلُ عَلٰی شَاکِلَتِہٖ فَرَبُّکُم اَعلَمُ بِمَن ھُوَ اَھدٰی سَبِیلًا" ؎۲ (ہر شخص اپنے طریقہ پر کام کر رہا ہے' لیکن تمہارا رب خوب جانتا ہے کہ کون زیادہ ٹھیک راستے پر ہے)۔

؎۱ قرآن' سورہ بنی اسرائیل' آیت ۸۵

؎۲ قرآن' سورہ بنی اسرائیل' آیت ۸۴

انسان اسی حیثیت میں کائنات کی دوسری تمام خودیوں کے مقابلے میں ممتاز ہے۔ قرآن کے نزدیک انسان خدا کا منتخب کردہ ہے، اور ایک آزاد شخصیت کا امین ہے۔[۱] انسان اسی حیثیت میں زمین پر خدا کے نمائندہ یا نائب کی حیثیت رکھتا ہے۔

"ثُمَّ اجْتَبٰهُ رَبُّهٗ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدٰى" [۲]

(پھر اس کے رب نے اس کو اپنے لئے منتخب کرلیا اس کی طرف توجہ فرمائی اور سیدھی راہ پر لگا دیا)۔

"اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا" [۳]

(اور ہم نے یہ امانت آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے سامنے پیش کی تھی لیکن انھوں نے اس کی ذمہ داری سے انکار کردیا

---

[۱] ری کنسٹرکشن، ص ۹۰۔ [۲] قرآن، سورہ طٰہٰ، آیت ۱۲۲
[۳] قرآن، سورہ الاحزاب، آیت ۷۲۔

اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اپنے ذمہ لیا لیکن اس نے خود کو ظالم اور جاہل ثابت کیا)۔

خودی کی رہبرانہ فعلیت اور تصادم کا ظہور

پس خودی اپنے گرد وپیش کے ماحول میں رہبرانہ فعلیت (directive activity) کے ایک مرکز کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس کی فعلیت اپنے انفرادی مزاج کو ماحول پر اثر انداز کرنے، یا اپنی انفرادیت کا ایک وسیع کردار قائم کرنے کی جد و جہد سے عبارت ہے۔ لیکن کائنات، جیسا کہ گذشتہ صفحات میں وضاحت کی گئی ہے، خودی کی بے شمار اکائیوں کا مجموعہ ہے۔ وہ خدا کا ایک مسلسل فعل ہے، جو بے شمار خودیوں کی انفرادی جد و جہد کے واسطے سے جاری ہے؛ جس میں ہر خودی اپنی انفرادیت کی توسیع و اقتدار کے لئے کشمکش کر رہی ہے۔ اس لئے حیات خودی میں تصادم ایک ناگزیر امر قرار پاتا ہے۔ خودی کی حیات کے اس پہلو کی وضاحت کرتے ہوئے اقبال

لکھتے ہیں :-

"جیتے رہنا ایک معین نقشہ، ایک ٹھوس تفرد کا حامل ہونا ہے۔ خودی مطلق اس ٹھوس تفرد کے واسطے سے جس کے مظاہر ذی حیات اجسام کی بے شمار فروعات ہیں، اپنے وجود کی لامحدود فراوانی کو ظاہر کرتی ہے۔ لیکن افراد کی کثرت کا ظہور، جن میں ہر ایک اپنی ممکنات کو نمو دینے پر نظر جمائے رکھتا، اور اپنا تسلط قائم کرنے کے درپئے ہوتا ہے، ناگزیر طور پر اس دہشتناک کشمکش کے ظہور کا سبب ہو جاتا ہے، جو عرصہ دراز سے چلی آتی ہے۔ قرآن کا ارشاد ہے کہ "تم لوگ ایک دوسرے کے دشمن کی حیثیت سے نیچے اترتے ہو" مخالف افراد کا یہ باہمی تصادم ہی وہ عالمگیر دکھ ہے جو حیات کی زمانی نشو و نما کو روشن بنانے کا باعث بھی ہوتا ہے اور تاریک کرنے کا باعث بھی"۔ [1]

---

[1] ری کنسٹرکشن، ص ۸۳

باہمی تصادم کے اس میدان میں خودی کی حیات	خودی ماحول کے مقابلے میں ایک حالت جہد ہے

ایک حالت جہد (tension) پر مشتمل ہوتی ہے، جو خودی کے اپنے گردوپیش کے ماحول پر اثر انداز ہونے یا ماحول کے خودی پر اثر انداز ہونے کے سبب پیدا ہوتا ہے [1] ماحول کے مقابلے میں اگر خودی کی حالت جہد برقرار نہ رہے، تو کشمکش اقتدار کے اس میدان میں ہمیشہ اس کی انفرادیت کی تحلیل کا اندیشہ لگا رہتا ہے۔ اقبال اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

زندگی جہد است و استحقاق نیست

بہ دریا غلط و با موجش در آویز
حیات جاوداں اندر ستیز است

---

[1] ری کنسٹرکشن، ص ۹۷

خودی کی تشکیل، ماحول کی قوتوں سے ربط کے ذریعہ

ماحول کی قوتوں کے درمیان خودی، رہنما قوت کی حیثیت سے عمل کرتی ہے، اور اس طرح خود اپنے تجربات سے آپ تشکیل و تربیت پاتی ہے۔ خودی کی تشکیل و توسیع ماحول کی قوتوں سے ربط پیدا کرنے، اور ان کو اپنے مفید مطلب بنانے پر منحصر ہے۔ زمان و مکان کے ماحول میں خودی نفس فاعلیہ کی مدد سے خارجی دنیا سے ربط پیدا کرتی ہے، اور حسی ادراکات اور ان کی تفصیلات کے اہتمام کے ذریعہ، خارجی قوتوں کا علم حاصل کرتی ہے، اور اس طرح ان قوتوں کی، اپنے مزاج اور اپنے مقاصد کے مطابق، تنظیم و ترتیب کرتی ہے۔

حقیقت کے مرئی پہلو کا علم قرآن کی نظر میں

یہی سبب ہے کہ تشکیل خودی کے نقطہ نظر سے حقیقت کا علم جس میں حقیقت کا مرئی پہلو بھی شامل ہے، ایک "خیر" ہے۔ قرآن کے الفاظ میں علم و حکمت "خیر کثیر" ہیں۔ [1] حقیقت کا مرئی یا قابل حس

[1] قرآن، سورہ بقر، آیت ۲۷۰۔

پہلو، قرآن کی نظر میں "مایا" یا دھوکا نہیں، بلکہ وہ حقیقت کا ایک اہم رُخ ہے، اور اس کی اہمیت پر قرآن میں زور دیا گیا ہے۔

"اِنَّ فِی خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِی تَجْرِی فِی الْبَحْرِ بِمَا یَنْفَعُ النَّاسَ وَمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ مِنَ السَّمَآءِ مِنْ مَّآءٍ فَاَحْیَا بِهِ الْاَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِیْهَا مِنْ كُلِّ دَآبَّةٍ وَّتَصْرِیْفِ الرِّیٰحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَیْنَ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ لَاٰیٰتٍ لِّقَوْمٍ یَّعْقِلُوْنَ"۔

(بلاشبہ آسمانوں کے اور زمین کے بنانے میں، اور یکے بعد دیگرے رات اور دن کے آنے میں، اور جہازوں میں جو کہ سمندر میں چلتے ہیں آدمیوں کی نفع کی چیزیں لے کر، اور پانی میں جس کو اللہ تعالیٰ نے آسمان سے برسایا پھر اس سے زمین کو تروتازہ کیا اس کے خشک ہوئے پیچھے، اور ہر قسم کے حیوانات اس میں پھیلا دئے، اور ہواؤں کے بدلنے میں، اور ابر میں جو زمین و آسمان کے درمیان مقید رہتا ہے، نشانیاں ہیں ان لوگوں کے

ؔ قرآن، سورہ بقر آیت ۱۶۴۔

لیے جو عقل رکھتے ہیں)۔

"وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ○ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ ۗ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ○ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ ۗ انْظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ○" [1]

(اور وہی ہے جس نے تمہارے لئے ستاروں کو پیدا کیا تاکہ

---

[1] قرآن، سورہ انعام، آیات ۹۷ تا ۹۹

تم ان کے ذریعہ سے بحر و بر کی تاریکیوں میں بھی راستہ معلوم کر سکو، بے شک ہم نے نشانیاں خوب کھول کھول کر بیان کر دی ہیں، ان لوگوں کے لئے جو جد و جہد کرتے ہیں، ان لوگوں کے لیے جو خبر رکھتے ہیں۔ اور وہی ہے جس نے تم کو ایک شخص سے پیدا کیا۔ پھر ایک جگہ زیادہ رہنے کی ہے اور ایک جگہ چندے رہنے کی، بے شک ہم نے اپنی نشانیاں خوب کھول کھول کر بیان کر دی ہیں ان لوگوں کے لیے جو سمجھ بوجھ رکھتے ہیں۔ اور وہی ہے جس نے آسمان سے پانی برسایا پھر ہم نے اس کے ذریعہ سے ہر قسم کی نبات کو نکالا، پھر ہم نے اس سے سبز شاخ نکالی جس میں سے ہم جڑے ہوئے دانے نکالتے ہیں؛ اور کھجور کے درختوں سے یعنی ان کے گچھے میں سے خوشے ہیں جو نیچے کو لٹکے جاتے ہیں، اور انگوروں کے باغ، زیتون اور انار ہیں، جو ایک دوسرے سے ملتے جلتے بھی ہیں اور بے میل بھی۔ ہر ایک کے پھل کو تو دیکھو جب وہ پھلتا ہے اور اس کے پکنے کو دیکھو ان میں نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو ایمان رکھتے ہیں)۔

اقبال نے مسلک تصوف سے جہاں بعض امور میں سخت

اختلاف کیا ہے ان میں ایک سبب، مسلک تصوف کا حقیقت کے مرئی اور قابلِ حس پہلو کو نظر انداز کرنا، اور چشم و گوش کو بند کر کے، صرف چشمِ باطن پر زور دینا ہے، جو اقبال کے نزدیک ضمیرِ اسلام کے منافی ہے، اور عیسائیت اور بدھ مت کے مسالک سے مشابہہ۔ مسلک تصوف کے اس نقطہ نظر نے اسلام کی سائنسی روح کو سخت نقصان پہنچایا ہے۔[1]

موجوداتِ عالم خدا کی صفات کے مظاہر ہیں، ان کا علم حاصل کرنا حقیقتاً خدا کی صفات کا علم حاصل کرنا ہے۔ اس لیے علم حاصل کرنے کی کوشش، خدا کی عبادت کا مرتبہ رکھتی ہے۔[2]

مادّی حیثیت سے کائنات میں انسان کا وجود اگرچہ صغیر و حقیر ہے، لیکن خودی کی رہنما قوت میں، جس میں فکر یا علم کا عنصر بھی شامل ہے یہ صلاحیت موجود ہوتی ہے کہ مادّی قوتوں کو اپنے مزاج اور اپنے مقاصد کے مطابق

---

[1] ملفوظاتِ اقبال، ص ۱۰۷

[2] ری کنسٹرکشن، ص ۵۲

ڈھال لے۔ خودی کائنات کی قوتوں سے تطابق پیدا کرنے کی صلاحیت بھی رکھتی ہے، اور ان قوتوں کی اپنے حسب مزاج تشکیل و رہنمائی کی قدرت بھی۔ اپنے ماحول کے مقابلے میں اسے ناکامی ہو تو خودی میں یہ صلاحیت بھی موجود ہوتی ہے کہ وہ اپنے اندرونی وجود کی گہرائیوں سے نئی نئی روشنیاں حاصل کرے، اور اس طرح ایک وسیع تر دنیا کی طرح ڈالے۔

خود نگر، گلہ ہائے جہاں چہ می گوی
اگر نگاہ تو دیگر شود جہاں دگر است

نفی اقدار اور تقلیب اقدار خودی اپنے رہبرانہ عمل (directive function) میں، پہلے چیزوں کو ان کی اپنی قدر و قیمت میں رد کر دیتی ہے، پھر ان کی قدر و قیمت کو بدل کر، ان کی اقدار کی تقلیب کر کے، ان کی تسخیر کرتی ہے، یعنی ان کو اپنی ذات میں جذب کر لیتی ہے۔ خودی کا یہ عمل دو گونہ حیثیت رکھتا ہے۔

۱۔ نفی اقدار (negation of values)

۲۔ تقلیبِ اقدار (transvaluation of values)

یعنی موجود (Being) کو توڑ پھوڑ کر درہم برہم کر دینا، اور پھر اپنے مزاج کے مطابق ایک موعود (Becoming) کی تکوین کرنا۔ پہلی منزل کا احوال یہ ہے:

گفتند جہانِ ما آیا بتو می سازد
گفتم کہ نمی سازد، گفتند کہ برہم زن

اور دوسری منزل،

بر مزاجِ خود جہاں تعمیر کن

اسلام کے بنیادی دستور العمل یا اصول "لا الٰہ الا اللہ" کی تشریح بھی اقبال نے خودی کے اسی دوگونہ عمل کی روشنی میں کی ہے۔

خودی کا سرِ نہاں لا الٰہ الا اللہ
خودی ہے تیغ فساں لا الٰہ الا اللہ

"لا الٰہ" نفیِ اقدار ہے، اور "الا اللہ" تقلیبِ اقدار، یا اقدار کے ایک مخصوص نظام کا اثبات ہے۔ "الا اللہ" اسلام کے

مخصوص نظام اقدار، یا اقبال کے الفاظ میں "قانونِ الٰہی" کا اثبات ہے۔[۱]

خودی کا استحکام اور عمل جس قدر زیادہ خودی کی رہنما قوت (directive energy) ماحول کی قوتوں پر اثر انداز ہو گی، اسی قدر خودی مستحکم ہوتی جائے گی، یعنی اس کا کردار وسیع ہوتا جائے گا۔ پھر چونکہ کائنات ایک بنی بنائی شے نہیں بلکہ خدا کا فعل ہے جو بے شمار خودیوں کی فعلیت کی صورت میں جاری ہے، اس لئے جس قدر وسیع پیمانے پر خودی اپنی انفرادیت اور اپنے ارادے کو ماحول پر اثر انداز کرے گی، اسی قدر وہ تکوینِ کائنات میں معاون ہو گی؛ اور وسعت و استحکام کی بدولت اس کی بقا ممکن ہوتی جائے گی۔ اس لیے باہمی تصادم کے اس میدان میں

---

[۱] قانونِ الٰہی اقبال کے الفاظ میں "سود و بہبودِ ہمہ" (good of all) کے بنیادی اصول پر مبنی ہے۔ اس موضوع پر راقم نے اپنی مندرجہ ذیل کتاب میں قدرے تفصیل سے روشنی ڈالی ہے: "روحِ اسلام، اقبال کی نظر میں"۔

عمل ہی وہ واحد راستہ ہے جس کے ذریعہ ایک طرف تو خودی کو تحلیل کرنے والی قوتوں سے محفوظ رکھا جا سکتا، اور موت سے بچایا جا سکتا ہے؛ اور دوسری طرف اس کے استحکام کے ذریعہ خودی کا ایک دیرپا تسلط، انفرادیت کا ایک لامحدود کردار قائم کیا جا سکتا ہے۔ قرآن میں، حیات خودی میں عمل کی بنیادی اہمیت پر اس طرح روشنی ڈالی گئی ہے:

"تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْغَفُورُ ۝" ؎۱

(مبارک ہے وہ خدا جس کے قبضے میں تمام سلطنت ہے، اور وہ ہر چیز پر قادر ہے، جس نے موت اور حیات کو پیدا کیا تاکہ تمہاری آزمائش کرے کہ تم میں کون شخص عمل میں زیادہ اچھا ہے، اور وہ زبردست بخشنے والا ہے)۔

؎۱ قرآن، سورہ ملک، آیات ۱، ۲

خودی کی فعلیت، خلاصہ

پس خودی اپنی فعلیت کے اعتبار سے ایک رہبرانہ قوت (directive energy) ہے، اور خدا کی رہبرانہ قوت "امرِ ربّی" اس کا سرچشمہ ہے۔ خودی کی حیات ماحول کے مقابلے میں ایک حالت جہد سے عبارت ہوتی ہے۔ خودی کی فعلیت، ماحول سے تصادم، اس سے تطابق پیدا کرنے، اور اس کی تسخیر کرنے پر مشتمل ہے۔ خودی اپنے رہبرانہ عمل (directive function) میں، پہلے چیزوں کو ان کی اپنی قدر و قیمت میں رد کرتی ہے، اور پھر ان کی قدر و قیمت کو بدل کر، ان کو اپنی ذات میں جذب کر لیتی ہے۔ جس قدر زیادہ خودی کی رہنما قوت ماحول کی قوتوں پر اثر انداز ہوگی اور ان کی تسخیر کرے گی؛ اسی قدر خودی مستحکم ہوتی جائے گی۔ اس لیے عمل ہی وہ واحد راستہ ہے جس کے ذریعہ خودی کو مستحکم کیا جا سکتا، اور ماحول پر اس کا ایک دیرپا تسلط قائم کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح

خودی کی حیات، ماحول کی قوتوں سے تصادم کے واسطے سے، ربط و تعلق پیدا کرنے، اور ان کی تسخیر کرکے، تکثیر ذات کے ذریعے، انفرادیت کا ایک وسیع کردار قائم کرنے سے عبارت ہے۔

خودی کے رہبرانہ عمل کی تشریح خودی کے رہبرانہ عمل کی تشریح اقبال نے اپنے اکثر اشعار میں بڑے موثر اور دلکش انداز میں کی ہے۔

خودی اپنی اصل حیثیت میں اشیاء کو دیکھنے کا ایک فاعلانہ، بلکہ حاکمانہ اور قاہرانہ انداز نظر (attitude) ہے۔ وہ اپنے نقش کے سوا دوسرے تمام نقوش کو حرفِ غلط کی طرح باطل سمجھ کر قدم رکھنے کا نام ہے۔

ضمیر کن فکاں غیر از تو کس نیست
نشانِ بے نشاں غیر از تو کس نیست
قدم بے باک تر نہ در رہِ زیست
بہ پہنائے جہاں غیر از تو کس نیست

کمال زندگی خواہی بیاموز
کشادن چشم و جز بر خود نہ بستن
فرو بردن جہاں را چوں دم آب
طلسم زیر و بالا در شکستن

تراش از تیشۂ خود جادۂ خویش
براہ دیگراں رفتن عذاب است
گر از دست تو کارِ نادر آید
گناہے ہم اگر باشد ثواب است

وہ معروضیت (objectivity) کو یکسر فراموش کر کے، انتہائی موضوعی (subjective) ہو جاتا ہے۔

مثل آئینہ مشو محو جمال دگراں
از دل و دیدہ فرو شوے خیال دگراں

از خود اندیشش و ازیں بادیہ ترسان مگذر
کہ تو ہستی و وجود دو جہاں چیزے نیست

خیز و بہ خاک تشنۂ بادۂ زندگی فشاں
آتش خود بلند کن آتش ما فرو نشاں

خودی کی نشو و نما | جوہر خودی کی کشادگی اور نمودِ خودی کی تشکیل اور نشو و نما کے تابع ہے۔ فرد اپنی شخصیت کے بنیادی تفرد کو ترقی دینے سے دیگر افراد سے ممتاز ہوتا ہے۔ خودی' اسی بنیادی تفرد' آب نیساں کے اسی قطرے کو' اپنے وجود کی عمیق خلوتوں میں محفوظ رکھ کر' اس کو سخت اور مستحکم بنا کر اور جلا دے دے کر بالآخر ایک گہر میں تبدیل کر دیتا ہے۔

زندگی در صدفِ خویش گہر ساختن است

چو تاب از خود بگیرد قطرۂ آب
میانِ صد گہر یک دانہ گردد

بہ بزم ہم نوایاں آں چناں زی
کہ گلشن بر تو خلوت خانہ گردد

خلوت اور کم آمیزی | کم آمیزی، خلوت، اور دوسروں کا اثر کم قبول کرنا، بالخصوص ایسے افراد کی صحبت سے گریز، جن کی خودی تحلیل ہو چکی ہو، خودی کے بنیادی تفرد کی نشوونما کے لیے نہایت ضروری ہے۔

خودی را مرزم آمیزی دلیل نارسائی ہا
تو اے درد آشنا بیگانہ شو از آشنائی ہا

بسا شکرہ افتادہ در روئے خاک
شد از صحبت دانہ چیناں ہلاک

ستر مرداں حفظ خویش از یار بد

کس میان ناکساں ناکس شود
فطرتش گر شعلہ باشد خس شود

خلوت اور کم آمیزی سے خودی کی صلاحیتوں کو خاطر خواہ اُبھرنے، اور ارتقا پانے کا موقع ملتا ہے۔ ایک مرد خلاق کو جس قدر زیادہ خودی کی صحبت میسر آئے گی اسی قدر اس کے انفرادی جوہر کو اُبھرنے اور نشو و نما پانے کا موقع ملے گا۔ یہ ہر تخلیقی ذہن کا تجربہ ہے۔ شوپنہاور کہتا ہے:

"اگر میں بادشاہ ہوتا تو میرا اہم ترین فرمان یہ ہوتا "مجھے تنہا چھوڑ دو"[1]

نطشے کے نزدیک ایک مفکر کے لیے، انسانوں، کتابوں اور خود اپنے جذبات سے بھی خلوت گزینی ضروری ہے۔

"یہ کیسے ممکن ہے کہ کوئی آدمی مفکر بن جائے، جب تک کہ وہ دن کا کم از کم ایک تہائی حصہ جذبات، انسانوں، اور کتابوں سے الگ ہو کر بسر نہ کرتا ہو۔"[2]

---

[1] ہیلین زمرن، شوپنہاور، ص ۱۱۴

[2] نطشے، ہیومن آل ٹو ہیومن، جلد دوم، ص ۲۵۶

جس چیز کو نطشے نے خود اپنے جذبات سے خلوت گزینی کہا ہے، رومی اس کو اپنی متصوفانہ لفظیات میں خود اپنے وجود سے خلوت گزینی کہتے ہیں:

رُوئے در دیوار کن تنہانشیں
وز وجود خویش ہم خلوت گزیں[1]

ایک ذہن خلاق کے لیے خلوت اور کم آمیزی کی ضرورت پر اقبال نے بھی شدت سے زور دیا ہے:

گرچہ داری جان روشن چوں کلیم
ہست افکار تو بے خلوت عقیم
از کم آمیزی تخیل زندہ تر
زندہ تر، جوئندہ تر، یابندہ تر

صاحب تحقیق را جلوت عزیز
صاحب تخلیق را خلوت عزیز

۱؎ رومی، مثنوی معنوی، ص ۲۰۔

در نگر ہنگامۂ آفاق را
زحمت جلوت مدہ خلاق را

حفظ ہر نقش آفریں از خلوت است
خاتم او را نگیں از خلوت است

ذوق تصادم | اپنی نشو و نما کا امتحان کرنے کے لیے خودی ماحول کی قوتوں سے متصادم ہوتی ہے۔ ذوق تصادم کے بغیر خودی کوئی کردار قائم نہیں کر سکتی، اور اس کی تحلیل کا اندیشہ لگا رہتا ہے۔ مدرسہ کے طالب علم میں اس وصف کی موت پر اقبال اس طرح تاسف کرتے ہیں:

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

کہیں ایک پہاڑ کی ندی اور سنگ ریزے کی زبانی اسی حقیقت کو اس طرح بیان کیا ہے:

کہا پہاڑ کی ندی نے سنگ ریزے سے
فتادگی و سرافگندگی تری معراج

ترا یہ حال کہ پامال و دردمند ہے تو
مری یہ شان کہ دریا بھی ہے مرا محتاج
جہاں میں تو کسی دیوار سے نہ ٹکرایا
کسے خبر کہ تو ہے سنگِ خارہ یا کہ زجاج

سخت کوشی اور خطر پسندی

خود کو ماحول کی قوتوں پر مسلط کرنے کی یہی آرزو، عمل پیہم، سخت کوشی اور خطر پسندی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ خودی کا رہبرانہ عمل انہیں اوصاف سے عبارت ہے۔ بلند عزائم کی تخلیق کر کے خودی اپنی ان صفات کے لیے نکاس فراہم کرتی ہے۔ بلند عزائم، اور سخت کوشی اور خطر پسندی لازم و ملزوم ہیں۔ یہ اوصاف انسان میں جوشِ حیات کی فراوانی، اور طاقت و قوت کے وفور (over flow) کو ظاہر کرتی ہیں۔ اس کے برعکس سہل پسندی، کمزوری اور نکما پن ہے، جو خودی کی موت پر دلالت کرتا ہے۔

سہل را جستن دریں دیر کہن
ایں دلیل آں کہ جاں رفت از بدن

خودی کا استحکام انسان کو عالم کی زبردست قوتوں سے متصادم ہونے، اور ان کی تسخیر یا ان کا اپنی ذات میں انجذاب کرنے پر مائل کرتا ہے۔ مستحکم خودی اس راستے کو اختیار کرنے میں اپنی ذلت سمجھتی ہے جس میں اس کو رکاوٹیں نہ پیش آئیں اور جہاں اس کی رہتما قوت کی فراوانی کے لیے نکاس کی صورت نہ ہو۔

بہ کیش زندہ دلاں زندگی جفا طلبی است
سفر بہ کعبہ نہ کردم کہ راہ بے خطر است

دشواریاں اور راہ کے پیچ و خم اس کی توانائی اور فراوانی کے لیے باعث کشش ہوتے ہیں، اس کی چھلکتی ہوئی (overflowing) قوت، خطرات و حوادث کی تلاش میں ہوتی ہے، تاکہ یہاں اس وافر قوت کا استعمال ہو سکے۔ اقبال ایک ایسی ہی توانا و فراواں خودی کی تلاش کرتے ہیں:

مرید ہمت آں رہروم کہ پا نہ گذاشت
بہ جادۂ کہ در وکوہ و دشت و صحرا نیست

جاوید نامہ میں اقبال سفر افلاک کے دوران میں بالآخر جب نور ربانی کے حضور میں پہنچتے ہیں' اور خدا سے اپنی اور اس کی حقیقت' اور زندگی کی اہمیت سے متعلق دریافت کرتے ہیں' تو ندائے جمال کائنات کی ماہیت' خودی اور خدا کے تعلق' خودی کی ماہیت' اور اس کے عمل کی اس طرح صراحت کرتی ہے:

کِلک حق از نقش ہائے خوب وزشت
ہرچہ مارا سازگار آید نوشت
چیست بودن' دانی اے مرد نجیب
از جمال ذاتِ حق بُردن نصیب
ایں ہمہ ہنگامہ ہائے ہست و بود
بے جمال ما نیاید در وجود

زندگی، ہم فانی و ہم باقی است
ایں ہمہ خلاقی و مشتاقی است
زندہ، مشتاق شو خلاق شو
ہمچو ما گیرندۂ آفاق شو
در شکن آں را کہ ناید سازگار
از ضمیر خود دگر عالم بیار
بندۂ آزاد را آید گراں
زیستن اندر جہان دیگراں
ہر کہ او را قوت تخلیق نیست
پیش ما جز کافر و زندیق نیست
از جمال ما نصیب خود نبرد
از نخیل زندگانی بر نخورد
مرد حق برندہ چوں شمشیر باش
خود جہان خویش را تقدیر باش

خودی اور خیر و شر کا تصور | اقبال کا تصورِ خیر و شر بھی

خودی کی نشوونما کے اصولوں کے تابع ہے۔ خیر و شر کی قدریں، شخصیت انسانی سے آزاد، کوئی مجرد حیثیت نہیں رکھتیں۔ وہ اضافی ہیں اور توسیع و استحکام ذات کی اضافت سے متعین ہوتی ہیں۔

نٹشے کا تصور خیر و شر خیر و شر کے روایتی تصور پر سب سے پہلے نٹشے نے ضرب لگائی تھی۔ اس نے بتایا کہ اعلیٰ اخلاق کی بنیاد احترام ذات پر رکھی جانی چاہئیے نہ کہ نفی ذات پر۔ اگرچہ نٹشے کا طرز فکر جداگانہ ہے، لیکن اقبال کے الفاظ میں "اخلاقی نتائج میں اس کے افکار مذہب اسلام سے بہت قریب ہیں"۔[1]

نٹشے کے نزدیک خیر و شر، اور حسن و قبح کی قدریں، بجائے خود آزاد وجود نہیں رکھتیں۔ "زراسپیک زراتسترا" میں زندگانی زرتشت سے یوں مخاطب ہوتی ہے:

---

[1] پیام مشرق، فوٹ نوٹ، ص ۲۲۱۔

"ہم دونوں نہ نکوکار ہیں نہ بدکار۔ ہمیں اپنا جزیرہ
اور سبزہ زار نیک و بد کے پار ملا ہے۔ ہم دو اکیلوں کو۔
اس لیے ہمیں باہم مل جل کر رہنا چاہئے"۔ ؎۱

خیر و شر اور حُسن و قبح اشیا کی مختلف تعبیریں ہیں، جن کی علت بتانی علم اخلاق کے موضوع سے باہر ہے۔ نٹشے کے نزدیک خیر و شر کا مسئلہ حیاتیاتی (biological) مسئلہ ہے۔ فرد یا جماعت اپنی تحفظِ ذات (Self-preservation) کے نقطۂ نظر سے اشیا کے اچھے یا بُرے ہونے پر حکم لگاتی ہے۔ اس طرح کسی قوم یا جماعت کے نزدیک خیر و شر کا تعین، اس کے مخصوص جغرافیائی اور تاریخی حالات کے تحت ہوتا ہے۔ خیر و شر کی اضافیت کی صراحت کرتے ہوئے نٹشے کہتا ہے کہ بھیڑوں کا درندوں سے کدورت رکھنا کوئی تعجب خیز عمل نہیں۔ مگر ہم درندوں کو بھی ملزم نہیں ٹھرا سکتے۔ اگر بھیڑیں

؎۱ نٹشے، بقول زرتشت، مترجمہ اردو ڈاکٹر ابوالحسن منصور احمد، ص ۳۲۱

آپس میں کہیں کہ درندے بہت "بُرے" ہیں، اور وہ جانور جوان سے دور رہتے ہیں بہت "اچھے" ہیں، تو اس کا کوئی تشفی بخش جواب نہیں ہو سکتا۔ لیکن درندے اس گفتگو کا مضحکہ اڑائیں گے، اور شاید آپس میں کہیں کہ ہم کو ان غریب بھیڑوں سے عداوت کیسی۔ بلکہ ہم تو ان سے محبت کرتے ہیں، ہمیں ان سے بڑھ کر کوئی غذا ذائقہ دار اور لذیذ نہیں معلوم ہوتی۔

تاریخی نقطہ نظر سے خیر و شر کے مفہوم کی تبدیلیوں کو واضح کرتے ہوئے نٹشے نے بتایا ہے کہ ابتداً کسی فعل کا اچھا یا بُرا ہونا اس کے نتائج پر موقوف ہوتا تھا، اس کے بعد خیر و شر کے الفاظ ان اعمال کے لیے استعمال ہونے لگے، جن سے اچھے یا بُرے نتائج پیدا ہوتے تھے۔ پھر ارادوں اور نیتوں کے لیے یہ اصطلاحات استعمال ہونے لگیں۔ بالآخر انسان نیک و بد شمار ہونے لگے[1]۔

---

[1] نٹشے، ہیومن آل ٹو ہیومن، حصہ اول، ص ۵۹

عہدِ حاضر کے مروجہ اخلاق کو نٹشے "غول پسند اخلاق" (gregarious morality) سے موسوم کرتا ہے [۱]۔

اس اخلاق کا تجزیہ کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ انسان ہمیشہ سے گروہوں میں زندگی بسر کرتا آیا ہے۔ خاندان، جتھے، قبیلے، فرقے، مملکتیں، کسی نہ کسی گروہی یا اجتماعی زندگی سے اس کا سابقہ رہا ہے۔ گروہ یا جماعت میں، فرمانبرداری کرنے والوں کی تعداد ہمیشہ حکومت کرنے والوں کی تعداد کے مقابلے میں بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے فرمانبرداری کی عادت، حکومت کرنے کے ہنر کے مقابلے میں انسان میں بہت زیادہ پرورش پاتی رہی ہے۔ اور انسان غیر مشروط طریقہ پر اقتدار کے ایسے معیار کو قبول کر لینے کا عادی رہا ہے جو اس کے ذاتی اور اندرونی اقتضا سے متضاد ہوتا ہے۔ اس طرح ایک "رسمی ضمیر" اس کے اندر پرورش پاتا رہا، جو اس کے فطری

---

[۱] نٹشے، وِل ٹو پاور، جلد اول، ص ۵۴

اور اندرونی اقتضا سے مختلف تھا۔[1] جسے ہم "ضمیر" کہتے ہیں، وہ کسی فعل کو اچھا یا بُرا اس لئے قرار نہیں دیتا کہ وہ فعل حقیقت میں ایسا ہے، بلکہ صرف اس وجہ سے کہ زمانہ عرصہ سے اس کو بُرا کہتا آیا ہے۔ ضمیر ماحول سے پیدا ہونے والی ایک قوت ہے، جو ماحول کے مخصوص حالات کے تحت نشوونما پاتی ہے۔ غرض فرمانبرداری اور غلامی کی ذہنیت، اطاعت، خاکساری، غمخواری، رحم دلی، مساوات اور اعتدال پسندی کی اخلاقیات کی تخلیق کرتی ہے، اور گروہ یا جماعت ہمیشہ ایسے انسانوں کا خیر مقدم کرتی ہے، کیونکہ یہ لوگ جماعت کے حق میں بے ضرر، قابلِ برداشت، اور مفید ثابت ہوتے ہیں۔ جو شخص جماعت میں رہ کر، برابری اور اعتدال وغیرہ برقرار رکھے وہ لائقِ تحسین ہے، اچھا ہے، نیک ہے۔ اور ایسے "گوسفند صفت" انسان کے برخلاف غیر معمولی قوت و طاقت

---

[1] نٹشے، بیانڈ گڈ اینڈ ایول، ص ۱۰۹۔

اور بڑی ذمہ داریوں کو قبول کرنے کی صلاحیت کا مظاہرہ، ہمیشہ جماعت کے جذبات کو ٹھیس لگانے کا باعث ہوتا ہے[1] ہر وہ شئی جو کسی شخص کو جماعت کی سطح سے آگے بڑھا دے" اور ہر وہ چیز جو پڑوسیوں کے قلوب میں خوف پیدا کرے قبیح و معیوب سمجھی جاتی ہے۔

شریفانہ اخلاق لیکن نٹشے کے نزدیک، خود اپنی ذات سے نہیں، بلکہ پڑوسیوں سے محبت کی اخلاقیات، حقیقت میں پڑوسیوں سے خوف پر مبنی ہوتی ہے۔ وہ کہتا ہے "غول پسند اخلاق" خوف کے اخلاق ہیں، جو حیاتیاتی اصولوں کی نفی کرتے ہیں، اور بقائے اصلح (servival of the fittest) کے اصول کو کچلتے، اور اعلیٰ تہذیب کی نشو و نما میں سدراہ ہوتے ہیں[2] نٹشے کے نزدیک ایک صحت مند معاشرہ

---

[1] نٹشے، بیانڈ گڈ اینڈ ایول، ص ۱۱۳۔

[2] نٹشے، بیانڈ گڈ اینڈ ایول، ص ۱۱۲، ۱۱۳

کا اصول یہ ہے کہ خواص یا شرفا کی جماعت عوام کے طبقے پر حکومت کرے۔ اور اس کے لیے لازمی ہے کہ شرفا یا خواص کی جماعت خیر و شر کے اعلیٰ معیار کو اپنا دستور العمل قرار دے اور غلامانہ اخلاق (slave morality) سے جو غول پسند اخلاق ہے، انحراف کرے۔ اور ہمسایہ کی محبت کو نہیں بلکہ اپنی ذات کے احترام، یا حُبِ ذات (Self-love) کو تصورِ اخلاق کا سنگ بنیاد قرار دے۔

نٹشے کہتا ہے:

"انسان کو خود اپنے آپ سے محبت کرنی سیکھنا چاہیئے
یہ ہے میری تعلیم، ایک صحیح و سالم اور تندرست محبت کے ساتھ، تاکہ انسان خود اپنے آپ سے اُکتا نہ جائے
اور اِدھر اُدھر بھٹکتا نہ پھرے۔

"اس طرح سے بھٹکتے پھرنے کا نام "محبت ہمسایہ"
ہے، اس لفظ کے ذریعہ سے لوگوں نے اب تک
بہترین دروغگوئی اور چاپلوسی کی ہے، خاص کر ان

لوگوں نے جو ساری دنیا پر بوجھل ہیں۔ اور واقعی اپنے آپ سے محبت کرنی سیکھنا کچھ آج یا کل کے لئے فرض نہیں ہے، بلکہ ساری صنعتوں میں یہ لطیف ترین، ہوشیار ترین، اور متحمل ترین صنعت ہے۔"[1]

نٹشے کہتا ہے کہ اس امر کی شدید ضرورت ہے کہ شرفا کی ایک نئی جماعت تیار کی جائے جو عوام اور خواص کے موجودہ طرزِ عمل کا قلع قمع کر دے؛ اور جو "شریف" کا لفظ کسی نئے معنی میں استعمال کرے۔ اب سوال یہ ہے کہ "شرافت" کیا ہے؟ نٹشے کے نزدیک شرافت کی علامتیں یہ ہیں۔ اپنے فرائض کو عوام کے فرائض کے برابر نہ کرنا، اپنی ذمہ داریوں سے سبکدوش ہونے یا ان میں کمی کرنے پر راضی نہ ہونا، اپنے اختیارات خصوصی کا برقرار رکھنا، اور ان سے کام لینا۔[2]

---

[1] نٹشے، بقول زرتشت، ص ۲۷۵

[2] نٹشے، بیانڈ گڈ اینڈ ایول، ص ۲۱۹، ۲۲۰۔

نطشے کے شریفانہ اخلاق کا بنیادی معیار یہ ہے

"وہ تمام چیزیں جو قوت و اقتدار کے احساس کو بڑھاتی ہوں، عزمِ اقتدار (will-to-power) کو بڑھانے کا باعث ہوں، اور بہ حیثیت مجموعی انسان میں قوت و اقتدار کا اضافہ کرتی ہوں، خیر ہیں۔ اس کے برعکس وہ تمام چیزیں جو کمزوری کی زائیدہ ہوں، شر ہیں۔"[۱] جرات، اعلیٰ عزائم، صداقت کی جستجو، زندگی کو سود و زیاں اور لذت و الم کے نکمے اصولوں سے نہ جانچنا، محض زندگی کو نہیں، بلکہ باقوت اور با اقتدار زندگی کو اپنا مقصود بنائے رکھنا، غرض حیات کا اثبات کرنے والی اور حیات افزا فعلیت شریفانہ اخلاق میں داخل ہے۔ اس کے برعکس بزدلی، کم حوصلگی، رسوم و قیود کی پابندی، عجز، قناعت، خیرات، رحم، غرض ہر قسم کی انفعالی صورتیں غلامانہ اخلاق میں شامل ہیں۔

۱۔ نطشے، اینٹی کرائیسٹ، ص ۱۸۸۔

جنگ اور تصادم کا جذبہ نٹشے کے نزدیک شریفا
اخلاق کا ایک اہم مظہر ہے۔ آنے والی نسلیں جو نٹشے کے
مطابق اس کے نظام اخلاق پر عمل پیرا ہوں گی، ان کی
امتیازی خصوصیت یہ ہو گی کہ وہ انتہائی جسری اور
بے باک ہوں گی، اور جنگ کرنے پر ہر وقت تیار رہیں گی

"یہ وہ انسان ہوں گے جو انسانوں، دیوتاؤں
اور ستاروں سے مقابلہ کریں گے"۔ ع[1]

نٹشے کہتا ہے "جنت صاحب سیف کے سائے میں ہوتی
ہوتی ہے۔ بم[2] اور یہ ایک رمز اندر کسوٹی ہے
جس کے ذریعہ جنگ پسند اور شریف تہاندروصیں

ع[1] رومی اپنے نصب العین انسانوں کے متعلق کہتے ہیں:
بہ زیر کنگرۂ کبریاش مردانند   فرشتہ صید و پیمبر شکار یزداں گیر
اقبال کا جوش جنوں یزداں سے کم ہر مقابل کو زبوں نخچیر سمجھتا ہے
در دشت جنون من جبریل زبوں صیدے   یزداں بہ کمند آور اے ہمت مردانہ

بم[2] پیغمبر اسلام کا ارشاد ہے۔ "جنت تلوار کے سایہ میں ہے"۔

اپنے آپ کو دریافت کرتی رہیں"۔ ~~ع~~ا

نٹشے کے نزدیک ہماری دنیا سے یونانی دنیا کو جو امتیاز حاصل تھا اس کی ایک بڑی وجہ جنگ سے محبت تھی۔ یونانی طبعاً غیور ہوتے تھے، اور جنگ جوئی کو بدنما داغ نہیں، بلکہ اپنے دیوتا کا فضل و کرم سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک ہر قدرتی نعمت کا ظہور جنگ اور تصادم پر موقوف تھا۔ نٹشے کہتا ہے:

"ان اقوام کے لیے جو روز بروز کمزور اور ذلیل و خوار ہوتی جاتی ہیں، جنگ اکسیر اعظم ہے؛ اگر واقعی انہیں دنیا میں زندگی کرنا ہے۔ انفرادی ہو یا اجتماعی ہر قسم کی تباہی کا علاج تشدد آمیز ذرائع سے ہونا چاہیئے ہمیشہ زندہ رہنے کی تمنا کرنا، اور موت سے گریز کرنا، درحقیقت جذبات کے بوسیدہ ہو جانے کی نشانی ہے۔

ع۱ نٹشے، وِل ٹو پاور، جلد دوم، ص ۳۵۹۔

اگر ہم عزت اور ناموری کے ساتھ دنیا میں رہنا چاہتے ہیں، تو پھر ہمیں ایک ایک خوشی کے بدلے جان قربان کر دینے پر تیار رہنا چاہیئے۔ جو لوگ اسی قسم کے جذبات رکھتے ہیں ان کو پھر جنگ کی ضرورت نہیں پڑتی۔" ؎۱

نظریہ خودی کے مبلغ و مفسر کی حیثیت سے اقبال بھی اسی اصول حیات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جب وہ کہتے ہیں:

برتر از اندیشۂ سود و زیاں ہے زندگی
ہے کبھی جاں اور کبھی تسلیم جاں ہے زندگی

اور یہی ان کے الفاظ میں حضرت شبیر کا بھی مسلک تھا:

نتواں گر در جہاں مردانہ زیست
ہمچو مرداں جاں سپردن زندگی است
زندگی را چیست رسم و دین و کیش
یک دم شیری بہ از صد سال میش

؎۱ نٹشے، ہیومن آل ٹو ہیومن، جلد دوم، ص ۲۸۸

اقبال کا تصورِ خیر و شر | نٹشے کی طرح اقبال بھی

خیر و شر اور حسن و قبح کو آزاد اور مجرد قدریں تصور نہیں کرتے۔ نٹشے کی طرح، خیر و شر اور حسن و قبح کا معیار اقبال کے نزدیک بھی، شخصیت انسانی یا خودی کے تعلق سے معین ہوتا ہے۔ اقبال کے تصورِ خودی اور نٹشے کے نظریہ عزم اقتدار (will-to-power) ہیں جو شدید مماثلت پائی جاتی ہے، وہ اقبال اور نٹشے کے تصور خیر و شر میں بھی موجود ہے۔ اقبال کے نزدیک وہ تمام افعال و اعمال جو تشکیل و استحکام خودی میں معاون ہوں، خیر ہیں؛ اور اس کے برعکس وہ جو خودی کو کمزور و ضعیف کرنے کا باعث ہوں، شر ہیں۔[۱] اسی تصور کی توضیح کرتے ہوئے اپنے ایک لکچر میں اقبال کہتے ہیں:

---

[۱] دی سیکریٹ آف دی سیلف، (اقبال کا خط نوشتہ ڈاکٹر نکلسن)، مقدمہ، ص ۲۲۔

"انسان سے متعلق یہ تصور کہ وہ ایک ایسی شخصیت ہے، جو لامحدود قوت کی حامل ہے، قرآنی تعلیمات کے نقطہ نظر سے انسانی اعمال کی قدر و قیمت کا تعین کرتا ہے۔ وہ چیز جو انسان کے اندر شخصیت کے احساس کو تیز کرے 'خیر ہے'، اور جو اسے کمزور کرنے کا باعث ہو، وہ شر ہے۔ اس طرح اقتدار، قوت، اور استحکام 'فضائل یا اخلاقی خوبیاں ہیں۔ اور اس کے برعکس کمزوری، اور ناتوانی برائی ہے۔" [1]

اپنے ایک مقالہ "خلافت اسلامیہ" میں بھی اسلام کے نقطہ نظر کی تشریح کرتے ہوئے انہوں نے صراحت کی ہے کہ احترام ذات اور ارتقائے ذات کا اصول اخلاقیات اسلام کا سنگ بنیاد ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

---

[1] اسلام ایز اے مورل اینڈ پولیٹیکل آئیڈیل، ص ۷۔

اخلاقیات اسلام کا تمام دار و مدار اس واحد مسئلہ پر ہے کہ فرد مِن حیث الفرد کیا حیثیت رکھتا ہے زندگی کا کوئی طرز عمل یا رویہ جو فرد کے آزادانہ ارتقا و عروج کے راستے میں حائل ہو، وہ شریعت اسلامیہ اور اخلاقیات اسلام کے قطعاً خلاف ہے"[1]

خودی کے مستقبل کا تعین اقبال کے نزدیک ہمارے افعال کی قدر و قیمت اس لحاظ سے معین نہیں ہوتی کہ وہ مسرت بخش ہیں یا تکلیف دہ[2]، بلکہ اس لحاظ سے "آیا وہ استحکام خودی میں معاون ہیں، یا تحلیل خودی کا باعث۔ خودی کے افعال یا اعمال، یا خودی کا کردار اس کے مستقبل کا تعین کرتا ہے۔ پیہم عمل اور سخت کوشی کے ذریعہ جو خود یا اپنا ایک وسیع کردار قائم کر کے مستحکم ہو جائیں گی، اس کا

---

[1] فکر اقبال، (خلافت اسلامیہ)، ص ۶۶

[2] خود مسرت کیا ہے، اس کی نٹشے نے اس طرح تحلیل کی ہے۔ "مسرت کیا ہے؟ یہ احساس کہ قوت میں اضافہ ہوا ہے، مزاحمت پر فتح حاصل کر لی گئی ہے۔" اینٹی کرائیسٹ، ص ۱۲۸۔

امکان ہے کہ طبعی موت کا صدمہ بھی انہیں تحلیل نہیں کر سکے گا۔
خودی کے کردار کو اس زندگی کے آگے جاری رکھنا، یا اس کو
فنا کر دینا، خود انسان کے اختیار میں ہے۔ دوسرے
الفاظ میں شخصی دوام کا حصول انسان کی مسلسل جدوجہد
یعنی خودی کی توسیع و استحکام پر منحصر ہے۔" تشکیل جدید
میں اقبال لکھتے ہیں:

"زندگی خودی کی فعلیت کے لیے ایک میدان فراہم
کرتی ہے، اور موت خودی کی ترکیبی فعلیت کا
پہلا امتحان ہے۔ ہمارے افعال لذت آور یا الم آور
نہیں ہوتے، وہ صرف خودی کو برقرار رکھنے والے
ہوتے ہیں، یا خودی کی تحلیل کرنے والے۔ ہمارا عمل
ہی خودی کو تحلیل کے لیے تیار کرتا ہے، یا مستقبل
کے کردار کے لیے اس کی تنظیم کرتا ہے۔ خودی کو
برقرار رکھنے والے عمل کا اصول یہ ہے کہ وہ خود
مجھ میں اپنی خودی کا احترام پیدا کرتا ہے، اور دوسروں

میں بھی۔ پس شخصی دوام ہمارے لیے ایک حق کی
حیثیت سے موجود نہیں، شخصی جدوجہد کے ذریعہ
اس کا حصول ممکن ہے۔ انسان اس کے امیدوار
کی حیثیت رکھتا ہے"[1]

انسان اور بقا کی ازلی تمنا موت کے بعد بھی اپنی انفرادی ہستی میں بقا کی تمنا ہمیشہ سے انسان کے دل میں رہی ہے دنیا کے تمام مذاہب نے کسی نہ کسی صورت میں انسان کی دوبارہ پیدائش کا امکان بتایا ہے۔ ویدانت اور گیتا کے مطابق اگرچہ زندگی (جنم) کی بنیاد شر پر مبنی ہے اور انسان کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ وہ شخصیت یا خودی کی نفی کے ذریعہ جنم کے آزار سے چھٹکارا حاصل کرلے، اور برہمہ (حقیقت) میں فنا ہوجائے، لیکن روح بہرحال متعدد جنم میں نمودار ہوتی ہے۔ عیسائیت اور اسلام میں موجودہ زندگی کے بعد ایک دوسرے عالم

---

[1] ری کنسٹرکشن، ص ۱۱۳۔

میں زندگی کی امید بندھائی گئی ہے۔ دنیائے فلسفہ میں انسان کی عدم فنا سے متعلق سب سے زیادہ لٹریچر موجودہ دور میں پیدا ہوا ہے۔ اور اقبال کے خیال کے مطابق اس خصوص میں سب سے زیادہ اثباتی نظریہ نٹشے نے پیش کیا ہے، یہ اس کے تناسخ ابدی کا نظریہ ہے

نٹشے کا نظریہ تناسخ ابدی اس نظریہ کی صراحت خود نٹشے نے اس طرح کی ہے:

"عالمگیر توانائی کی مقدار محدود ہے، لامتناہی نہیں۔ نتیجتاً اس توانائی کی حالتوں، تبدیلیوں، ترکیبوں اور ارتقائی شکلوں کی تعداد بھی، خواہ وہ کتنی ہی زیادہ اور عملی طور پر ناقابل شمار ہی کیوں نہ ہو، بہر حال محدود ہے، اور لامتناہی نہیں۔ لیکن زمان، جس میں عالمگیر توانائی کی تبدیلیاں عمل میں آرہی ہیں، لامتناہی ہے۔ بہ الفاظ دیگر توانائی وہی ہے جو برقرار رہتی ہے اور دوامًا متحرک ...... اس لمحہ تک ایک لامتناہی

دور گزر چکا ہے، دوسرے الفاظ میں ارتقا کی ہر ممکن
شکل وجود میں آچکی ہے۔ اس لئے ارتقا کا موجودہ
طریق بھی لازمی طور پر ایک اعادہ ہے، جیسا کہ اس سے
قبل کا طریق بھی اعادہ رہا ہوگا، اور جس طرح آنے والا
عمل بھی اعادہ ہی ہوگا۔ یہی حال ماضی اور مستقبل کی
تبدیلیوں کا ہے۔ پھر چونکہ ساری قوتوں کی تمام تر
حالت مسلسل عود کرتی رہتی ہے، اس لئے ہر شئے
لامحدود مرتبہ وجود میں رہ چکی ہے، اور اس طرح مستقبل
میں بھی رہے گی۔"[1]

اقبال نے اس تصور کو میکانکی اور بے لوچ قرار دیا ہے،
اور نٹشے کے اس نظریہ کو اس کے فوق الانسان کے تصور
سے متصادم ٹھہرایا ہے، جو اس نظریہ پر عام اعتراض ہے۔
لیکن نٹشے کے سارے افکار کی طرح اس کا یہ نظریہ بھی ایک

---

[1] نٹشے، ول ٹو پاور (؟) — ؛ لائیٹ آف دی آئیڈلز، ص ۲۳۷، ۲۳۸۔

جامع صورت میں نہیں ملتا۔ اعلیٰ افکار کو جو نٹشے کے نزدیک الہامات کی پیداوار ہوتے ہیں، کسی منظم شکل میں پیش کرنے منطقی کوششیں، اس کے نزدیک افکار کے ساتھ، بددیانتی ہے۔ نٹشے نے اپنے اس تصور کو جس طرح مدلل بنانے کی کوشش کی ہے وہ یقیناً اس نظریہ کو ایک میکانکی رنگ دیتی ہے، لیکن جیسا کہ خود اقبال نے نٹشے کے اس نظریہ پر تبصرہ کرتے تسلیم کیا ہے "انتہائی چیزوں کے متعلق ایجابی نظریئے الہام کا نتیجہ ہوتے ہیں نہ کہ مابعد الطبیعات کا"[ل]

مستحکم خودی اور موت

نٹشے کے تناسخ ابدی کے نظریہ میں اسی نقطہ نظر سے ان کے لیے بڑی کشش تھی، اور اقبال کے لیے یہ امر ناقابل یقین تھا کہ فطرت اس قدر ظالم، کھلنڈری اور دوں اخلاق ہوگی، کہ طبعی موت کا ایک ادنیٰ واقعہ، نظام عالم کو بنانے اور بگاڑنے پر قدرت رکھنے والی ہستی،

ل۔ ری کنسٹرکشن، ص ۱۰۸۔

انسان، کا اس قدر آسانی سے، ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دے گا۔[1]

اقبال انسان کو موت کا مقابلہ کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اور یہ اس طرح ممکن ہے کہ انسان ایک "مردِ غوغا" کی زندگی بسر کرے، ایک ایسی ہنگامہ خیز، اور جلیل المرتبت زندگی، کہ فطرت خود بھی شرمسار ہو جائے اگر طبعی موت کا ادنیٰ واقعہ، ایسے عظیم الشان کردار کا ایک آن میں خاتمہ کر دینے کا باعث ہو۔

چناں بزی کہ اگر مرگِ ماست مرگِ دوام
خدا ز کردۂ خود شرمسار تر گردد

خودی اور اقبال کا نصب العینی انسان

حاصل یہ کہ اقبال کے نقطہ نظر سے صاحب خودی وہ ہے جس کے اندر شخصیت کے بنیادی عناصر، حالت صحت میں ایک وحدت عضوی کی حیثیت سے، آزادانہ طور پر اپنی فعلیت کا سرانجام

---

[1] مری گنسٹرکشن، ص ۱۱۴

کر رہے ہوں۔ جیسا کہ وضاحت کی گئی، خودی اپنی فعلیت

کے اعتبار سے رہنما قوت (directive energy)

ہے۔ اس حیثیت میں ہر وہ انسان صاحب خودی ہے جس کے

اندر رہنما قوت کا جوہر بھپٹ پڑا ہو، اور اس کی تکمیل

کشادگی عمل میں آئی ہو، اور جس نے موجود کو درہم برہم کر کے

موعود کا ایک نیا نقش عالم پر مسلط کیا ہو۔ سکندر، جولیئس سیزر،

نپولین، یا مسولینی اور ہٹلر بھی، اس لحاظ سے صاحبان خودی

تھے۔ اقبال کا نصب العینی انسان، یا صاحب خودی

اپنی سیرت کے اس پہلو میں، تاریخ عالم کی ان معرکہ آرا شخصیتوں

سے مشابہ ہے۔ چنانچہ اسی ظاہری تشابہ کے پیش نظر،

نٹشے، آنحضرت کا شمار (جن کی شخصیت اقبال کے نزدیک

انسان کامل کا نصب العینی نمونہ ہے) سکندر، جولیس سیزر، اور

نپولین کے ساتھ، دنیا کی چار عظیم ترین شخصیتوں میں کرتا ہے۔[۱]

---

[۱] نٹشے، دی ڈان آف ڈے، ص ۳۸۰، ۳۸۱۔

لیکن اقبال کے صاحب خودی کی سیرت کا دوسرا پہلو وہ ہے، جہاں وہ صاحب عشق، یا صاحب فقر کی حیثیت سے تاریخ عالم کی ان معرکہ آرا شخصیتوں کے مقابلے میں بدرجہا بلند تر اور عظیم تر مرتبہ کا حامل ہو جاتا ہے، اور محض فاتح عالم باقی نہیں رہتا، بلکہ "رحمت للعالمین" یا رحمت للعالمین کا جانشین بھی ثابت ہوتا ہے۔ اقبال کا نصب العینی انسان، صاحب خودی کی حیثیت سے موجود کو درہم برہم تو کرتا ہے، لیکن اس کے بدل کے طور پر وہ کوئی دوسرا بے ثبات اور باطل نقش قائم نہیں کرتا۔ بلکہ وہ موجود کو درہم برہم اسی لیے کرتا ہے کہ نقش حق یا قانون الٰہی کو عالم پر مسلط کرے، جو اقبال کے نزدیک ایک ایسا نظام حیات ہے جو ازلی اور ابدی صداقتوں کا حامل ہے، اور "سود و بہبود ہمہ" (good of all) کے اصول پر مبنی ہے۔ چنانچہ اپنے نصب العینی انسان یا صاحب خودی کی سیرت کے موخر الذکر پہلو کی توضیح کرتے ہوئے جو اس کو تاریخ عالم کی دیگر فاتح اور کشور کشا شخصیتوں سے

ممتاز کر دیتا ہے، اقبال لکھتے ہیں:

"خودی خواہ مسولینی کی ہو، خواہ ہٹلر کی، قانون الٰہی

کی پابند ہو جائے تو مسلمان ہو جاتی ہے۔" ۱؎

۱؎ مکاتیب اقبال، ص ۲۰۲۔

راقم کے خیال میں اقبال کے نصب العینی انسان کی سیرت کا احاطہ ان کے تین بنیادی تصورات کی روشنی میں کیا جا سکتا ہے۔ ایک اقبال کا تصور خودی ہے، دوسرا تصور عشق، اور تیسرا تصور فقر ہے جو ان کے نزدیک روح اسلامی کا دوسرا نام ہے:

لفظ اسلام سے یورپ کو اگر کد ہے تو خیر

دوسرا نام اسی دین کا ہے فقر غیور

راقم نے اپنی دوسری تصانیف "روح اسلام، اقبال کی نظر میں" اور "اقبال کا تصور عشق" میں موخر الذکر دو تصورات سے بحث کی ہے۔

کتابیات

اس مقالے میں اقبال کے اُردو اور فارسی کلام کے سوا جن کتابوں کے اقتباسات یا حوالے دیے گئے ہیں، ان کی تفصیلات درج ذیل ہیں۔

قرآن، معہ ترجمہ اردو، مولوی اشرف علی تھانوی۔

تجرید البخاری، معہ ترجمہ اردو، حصہ اول و دوم، فیروز اینڈ سنز، لاہور۔

رُومی: مثنوی معنوی، مطبع نول کشور، ۱۸۶۵ء

شیخ احمد سرہندی: مکتوبات امام ربانی، جلد اول تا سوم،

مطبع احمدی، دہلی، ۱۲۸۸ھ

شیخ عطاء اللہ: مکاتیب اقبال، شیخ محمد اشرف، لاہور۔

محمود نظامی: ملفوظات اقبال، امرت الکٹرک پریس،
لاہور، اشاعت اول۔

غلام دستگیر: فکر اقبال، نفیس اکیڈیمی، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۴ء۔

میر ولی الدین: قرآن اور تصوف، ندوۃ المصنفین،
دہلی، ۱۹۴۸ء

داس گپتا: مختصر تاریخ ہندی فلسفہ جلد اول تا سوم،
مترجمہ اردو، رائے شیو موہن لال ماتھر، دار الطبع جامعہ عثمانیہ،
حیدرآباد دکن، ۱۹۴۵ء۔

برکلے: دی پرنسپلز آف ہیومن نولیج، مترجمہ اردو،
عبد الباری ندوی، دار المصنفین اعظم گڑھ، ۱۹۱۸ء۔

رضی الدین صدیقی: اضافیت، انجمن ترقی اردو، دہلی،
۱۹۴۰ء۔

شبلی نعمانی: سوانح مولوی رومی، مہتاب پریس، دہلی۔

اقبال : ری کنسٹرکشن آف ریلیجیس تھاٹ اِن اسلام'
آکسفورڈ یونیورسٹی پریس' لندن' ۱۹۳۴ء۔

اقبال : اسلام ایزاے مورل اینڈ پولیٹیکل آئیڈیل لاہور۔

اقبال : دی سیکرٹ آف دی سیلف' مترجمہ انگریزی
ڈاکٹر رینالڈ اے نکلسن' محمد اشرف' لاہور' ۱۹۴۰ء۔

نٹشے : بقول زرتشت' مترجمہ اردو ابوالحسن منصور احمد'
انجمن ترقی اردو' ۱۹۴۰ء

نٹشے : دی وِل ٹو پاور' جلد اول' مترجمہ انگریزی'
اے ام لوڈو ویکی الن اینڈ اَن وِن لمیٹڈ' لندن' ۱۹۱۰ء۔

نٹشے : دی وِل ٹو پاور' جلد دوم' مترجمہ انگریزی'
اے ام لوڈ ویکی' الن اینڈ اَن وِن لمیٹڈ' لندن' ۱۹۱۰ء۔

نٹشے : بیانڈ گڈ اینڈ ایول' مترجمہ انگریزی'
کارلٹن ہاوز' نیویارک۔

نٹشے : ہیومن آل ٹو ہیومن' جلد اول' مترجمہ انگریزی'
ہیلین زِمّرن' الن اینڈ اَن وِن لمیٹڈ' لندن' ۱۹۱۰ء۔

نٹشے : ہیومن آل ٹو ہیومن، حصہ دوم، مترجمہ انگریزی، پی وی کوہن، الن اینڈ اَن وِن لمیٹڈ، لندن، ۱۹۱۱ء۔

نٹشے : دی ٹوائی لائیٹ آف دی آئیڈلز، مترجمہ انگریزی، اے ام لوڈوویچی، الن اینڈ اَن وِن لمیٹڈ، لندن، ۱۹۱۱ء۔

نٹشے : اینٹی کرائیسٹ، مترجمہ انگریزی، اے ام لڈوویچی، الن اینڈ اَن وِن لمیٹڈ، لندن، ۱۹۱۱ء۔

نٹشے : دی ڈان آف ڈے، مترجمہ انگریزی، جے ام کینڈی، الن اینڈ اَن وِن لمیٹڈ، لندن، ۱۹۱۱ء۔

لائیب نِز : دی فیلوسوفیکل ورکس آف لائیب نِز، مترجمہ انگریزی، جی ام ڈنکن، نیویارک، ۱۹۰۸ء۔

ہیلن زِمرن : شوپنہاور۔

آرتھر کینیان راجرز : گاڈ اینڈ پرسنالیٹی، الن اینڈ آن وِن لمیٹڈ، لندن، ۱۹۲۰ء۔

ہلدا دی اوکلے : گریک ایتھیکل تھاٹ، جے ام ڈینٹ اینڈ سنز، لندن، ۱۹۲۵ء۔

(مصنف کی دوسری کتابیں)

"روح اسلام" اقبال کی نظر میں"

شائع کردہ۔ انسٹی ٹیوٹ آف انڈو مڈل ایسٹ کلچرل اسٹڈیز حیدرآباد (دکن)

$\frac{1}{8}$ ڈیمی سائز، صفحات ۱۱۴، قیمت دو روپے

رائیں

علامہ نیاز فتح پوری:

تصنیف ہے جناب ڈاکٹر غلام عمر خاں لکچرر اردو نظام کالج حیدرآباد دکن کی۔

اقبال پر متعدد ضخیم کتابیں لکھی گئی ہیں، لیکن اپنی نوعیت کے لحاظ سے وہ ایک دوسرے سے زیادہ مختلف نہیں ہیں....

مصنفین نے اقبال کا فلسفہ سمجھانے میں، جس سے زیادہ تر مقصود غالباً یہ تھا کہ وہ خود اپنے آپ کو فلسفی تسلیم کرائیں، غیر ضروری طوالت سے کام لیا۔ اس لیے یہ کتاب دیکھ کر مجھے خوشی ہوئی کیونکہ اس کی ضخامت صرف ۱۱۲ صفحات کی ہے، اور اسی محدود گنجائش میں وہ سب کچھ کہہ دیا جو اقبال کے فلسفہ کے متعلق کہا جا سکتا ہے۔

اس کتاب کو فاضل مصنف نے پانچ ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ پہلے باب میں انہوں نے انسان کی روحانی اور مادی ہستی کے متعلق اقبال کے موقف کو پیش کیا ہے۔ اور دوسرے باب میں بدھ مت اور عیسویت کے متعلق اقبال کے نظریہ کو بہت سلجھے ہوئے انداز میں اختصار کے ساتھ ظاہر کیا ہے۔ تیسرا باب اسلام کے بنیادی اصول اور اقبال کے ذہنی اور عملی تصورات سے تعلق رکھتا ہے اس لیے نسبتاً زیادہ وسیع ہے اور تقریباً ۴۵ صفحات پر محیط ہے۔ اس باب میں بتایا گیا ہے کہ اسلام کو اقبال نے کس نگاہ سے دیکھا اور

اس کے اجتماعی تصورات کو کس صورت سے پیش کیا۔ چوتھے باب میں مغرب جدید کے مسلک اور اس کے متعلق اقبال کے رد عمل سے مختصر بحث کی گئی ہے، اور آخری باب میں اسلام اور مسلک تصوف کے باہمی تعلق پر اظہار خیال کیا گیا ہے۔

الغرض باوجود مختصر ہونے کے اقبال کے سمجھنے میں اس کتاب سے بڑی مدد مل سکتی ہے۔"

(نگار، دسمبر ۱۹۶۲ء)

پروفیسر رشید احمد صدیقی:۔

"آپ کا اقبال کا مطالعہ بڑا وسیع اور وقیع ہے، ذوق و ذہن دونوں اعتبار سے۔ نوجوان تعلیم یافتہ مسلمانوں میں اقبال سے یہ شغف دیکھ کر بڑی خوشی ہوتی ہے، اور امید بندھتی ہے۔ اقبال کے کلام میں دور حاضر کے فسق و فتن سے بچنے اور بچانے کے وسائل ہی نہیں بلکہ عہد نو کے

طرح طرح کے چیلنج سے عہدہ برآ ہونے کی بشارتیں بھی ملتی ہیں۔ مجھے بڑی خوشی ہے کہ آپ نے اقبال کے کلام و پیام کو ہم سے بڑی محنت اور لیاقت سے روشناس کیا ہے۔ امید ہی نہیں، آپ سے استدعا کروں گا کہ اس کام کو جاری رکھیے"

نگار پاکستان:

اقبال اردو کا پہلا شاعر ہے جس نے ع

سوے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

کا دعویٰ کیا ہے۔ اس ناقۂ بے زمام کی تفسیر میں بہت کچھ لکھا گیا ہے، اور خدا جانے ابھی کتنا لکھا جانا باقی ہے۔ زیرِ نظر کتاب جس میں مصنف نے اقبال کے نقطہ نظر سے اسلام اور روح اسلام کا تعین کیا ہے، اس سلسلے میں تفسیر کی ایک اہم کڑی ہے۔ یہ کام بہت مشکل تھا، لیکن ڈاکٹر غلام عمر خاں صاحب چونکہ حکمت اور حکمت اسلامی دونوں پر دسترس رکھتے ہیں، اس لیے وہ اس دشوار منزل سے

بہ آسانی گزر گئے ہیں۔ انھوں نے اقبال کے اسلامی موقف کی توضیح جس خوش اسلوبی سے اس مختصر سی کتاب میں کردی ہے وہ معمولی بات نہیں۔"

جنوری ۱۹۶۵ء

مولانا عبدالماجد دریابادی:

" اقبال کا مطالعہ سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اسلام کا نصب العین (آئیڈیل) ایک محکم و مستحکم شخصیت کا اثبات ہے ـــــ مصنف نٹشے کے جال سے اگرچہ نکل آئے ہیں پھر بھی شاید لاشعوری طور پر گوشہ چشم اب بھی کچھ اسی طرف ہے۔ بہرحال تعبیر کلام اقبال کی یہ ایک دلچسپ کوشش ہے۔ کتاب صرف اونچے تعلیم یافتہ طبقہ میں بار پانے کے قابل ہے۔

(صدق جدید، لکھنو)

۲۲ر جنوری ۱۹۶۵ء

اقبال کا تصورِ عشق

شائع کردہ ادارہ ادبیات اردو، حیدر آباد (دکن)

$\frac{1}{16}$ کراؤن سائز، صفحات ۱۰۴، قیمت ایک روپیہ پچھتر پیسے

رائیں

مولانا عبدالماجد دریابادی:

"نظام کالج حیدر آباد کے یہ استاد اردو صرف اقبالیات کے ماہر نہیں، بلکہ اسلامیات و عقلیات میں بھی بالغ نظر رکھتے ہیں۔ اس لیے انہیں حق حاصل تھا کہ ایسے نازک و دقیق موضوع پر قلم اٹھائیں۔ چنانچہ وہ اپنے اس حق کو کام میں لائے اور دکھا دیا کہ اقبال نے فلسفہ اور قرآنیات کا ایک لطیف آمیزہ تیار کیا ہے"۔

(صدق جدید، لکھنو
۷/مئی ۱۹۶۵ء

علامہ نیاز فتح پوری

"ڈاکٹر غلام عمر خاں، نظام کالج عثمانیہ یونیورسٹی میں اردو کے استاد ہیں اور اقبال اور اقبالیات سے خاص شغف رکھتے ہیں۔ اس سے پہلے ان کی کتاب "روح اسلام اقبال کی نظر میں" منظر عام پر آچکی ہے اور پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھی گئی ہے۔ زیر نظر کتاب میں انہوں نے اقبال کے "تصور عشق" کو بحث کا موضوع بنایا ہے، اور اس سلسلے میں انہوں نے صرف یہی نہیں کہ اقبال کے سارے اردو فارسی کلام کو نظر میں رکھا ہے بلکہ اقبال کے خطبات، خطوط، نثری کتب اور دوسرے ملفوظات کو بھی سامنے رکھا ہے، اور دوسرے ناقدین کی طرح صرف داخلی شہادتوں پر بھروسہ نہیں کیا بلکہ خارجی حالات و واقعات سے بھی استنباط نتائج کیا ہے۔ اس لیے وہ عشق کے سلسلے میں اقبال کے موقف و عقیدے کی تشریح بڑی خوش اسلوبی سے کر گئے ہیں۔

کتاب اگرچہ مختصر ہے لیکن مصنف نے جو کچھ کہنا چاہا ہے بڑی جامعیت کے ساتھ کہہ دیا ہے اور اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف صرف فلسفہ اقبال پر نہیں بلکہ زبان و بیان پر بھی قدرت تامہ رکھتا ہے۔"

(نگار مارچ ۱۹۶۵ء)

پروفیسر رشید احمد صدیقی:

"آپ نے دقت نظر سے اقبال کے تصورات کا حکمائے قدیم و جدید کے افکار کی روشنی میں مطالعہ کیا ہے، اور جس نتیجہ پر پہنچے ہیں اسے بڑے شرح و بسط سے پیش کیا ہے۔ اس گراں بہا خدمت پر آپ ہم سب کے شکریہ کے مستحق ہیں۔"

مینا ستونتی

از

ملک الشعرا غواصی

(مرتبہ ڈاکٹر غلام عمر خاں)

سلسلہ مطبوعات مجلہ "قدیم اردو"، شعبہ اُردو، عثمانیہ یونیورسٹی۔

قطب شاہی عہد کے ملک الشعرا غواصی کی یہ مثنوی ہندوستانِ قدیم کی ایک مقبول لوک کتھا "لورک چندا" کے قصے پر مبنی ہے۔ اس مثنوی کا متن نو مخطوطوں کا باہمی مقابلہ کر کے مرتب کیا گیا ہے، اور ۱۱۷ صفحات کے بسیط مقدمہ کے ساتھ شائع ہوئی ہے۔ مینا ستونتی شعبہ اردو، عثمانیہ یونیورسٹی کی طرف سے شائع ہونے والے تحقیقاتی مجلہ "قدیم اردو" میں بھی شامل ہے، اور علیحدہ کتابی صورت میں بھی شائع ہوئی ہے۔ قدیم اردو میں شائع ہونے والے بیشتر مخطوطات کو، دکنی کی دیگر مطبوعات میں، یہ خصوصیت حاصل ہے کہ اس میں قدیم زبان کے

متن کو ایڈیٹنگ کے جدید طریقوں کے مطابق بڑی احتیاط اور تفحص کے ساتھ متعین کیا گیا ہے، اور قدیم زبان کے تلفظ کو اعراب کے ذریعہ واضح کیا گیا ہے۔ کتاب کے آخر میں تمام مشکل الفاظ کی جامع فرہنگ بھی شامل ہے۔

حکومت آندھرا پردیش نے اس کتاب کو ۱۹۶۵ء کی منتخب کتاب کی حیثیت سے پہلا انعام دیا ہے۔

ملنے کے پتے

۱۔ مکتبہ جامعہ، نئی دہلی ۲۵ ۲۔ مکتبہ جامعہ، پرنسس بلڈنگ بمبئی ۳
۳۔ ایجوکیشنل بک ہاوز، حامد علی بلڈنگ علیگڈھ ۴۔ احمد علی بک سیلرز، عابد روڈ حیدرآباد
۵۔ اردو ہال بک ڈپو، اردو ہال حیدرآباد ۶۔ اعجاز پریس، چھتہ بازار حیدرآباد ۲

قدیم اردو

شعبہ اردو عثمانیہ یونیورسٹی کا تحقیقاتی مجلہ

ایڈیٹر۔ ڈاکٹر مسعود حسین خاں صاحب، صدر شعبہ اردو، عثمانیہ یونیورسٹی

جلد اول (۱۹۶۵ء)، صفحات ۵۳۳، ڈیمی آکٹیوسائز، قیمت تیرہ روپے۔

عثمانیہ یونیورسٹی کے اس موقر تحقیقاتی مجلہ کا مقصد قدیم اردو یا دکنی کے اہم اور غیر مطبوعہ ادب پاروں کو ایڈیٹنگ کے جدید اصولوں کے مطابق مرتب کر کے شائع کرنا ہے۔ پہلی جلد میں مندرجہ تصانیف شامل ہیں:

۱۔ مینا ستونتی از ملک الشعرا غواصی، مرتبہ ڈاکٹر غلام عمر خاں
استاد شعبہ اردو، عثمانیہ یونیورسٹی

۲۔ کلام معظم بیجاپوری، مرتبہ جناب ابو نصر محمد خالدی
استاد شعبہ تاریخ، عثمانیہ یونیورسٹی

۳۔ کشف الوجود، مرتبہ جناب اکبر الدین صدیقی
استاد شعبہ اردو، عثمانیہ یونیورسٹی

۴۔ پیرت نامہ از فیروز بیدری، مرتبہ پروفیسر مسعود حسین خاں
صدر شعبہ اردو، عثمانیہ یونیورسٹی

۵۔ بکٹ کہانی (بارہ ماسہ) از افضل — مرتبہ: پروفیسر نورالحسن ہاشمی، صدر شعبۂ اردو، لکھنؤ یونیورسٹی؛ پروفیسر مسعود حسین خاں، صدر شعبۂ اردو، عثمانیہ یونیورسٹی

۶۔ غزلیات حسن شوقی — مرتبہ: جناب حسینی شاہد، پرنسپل اردو کالج

۷۔ دکنی رباعیاں — مرتبہ: ڈاکٹر سیدہ جعفر، استاد شعبۂ اردو، عثمانیہ یونیورسٹی

قدیم اردو میں شائع ہونے والے مخطوطات کو، دکنی کی دیگر مطبوعات میں یہ خصوصیت حاصل ہے کہ ان میں قدیم زبان کے متن کو متعدد نسخوں سے باہمی مقابلہ کرکے، محققانہ احتیاط و تفحص کے ساتھ متعین کیا گیا ہے۔ ہر تصنیف کے ساتھ بسیط اور جامع مقدمہ شامل ہے، اور آخر میں تمام مشکل الفاظ کی فرہنگ بھی۔ قدیم زبان میں الفاظ کے مروج الوقت تلفظ کو ضروری اعراب کے ذریعہ واضح کیا گیا ہے۔ اس موقر تحقیقاتی مجلہ کی اشاعت سے قدیم اردو کے لسانی اور ادبی نقطہ نظر سے اہمیت کے حامل ادب پاروں کی بازیافت، اور ان کی معیاری ایڈیٹنگ کے

یک نئے دور کا آغاز ہوتا ہے۔ مندرجہ بالا مشمولات میں سے
یل کی تصانیف علٰحدہ کتابی صورت میں بھی شائع ہوئی ہیں۔

۱۔ بکٹ کہانی — قیمت ڈھائی روپے

۲۔ پرت نامہ — قیمت ایک روپیہ

۳۔ مینا ستونتی — قیمت پانچ روپے

ملنے کے پتے

مکتبہ جامعہ، دہلی ۲۵ — مکتبہ جامعہ، پرنسس بلڈنگ بمبئی ۳

سنٹرل نیوز ایجنسی، کناٹ سرکس نئی دہلی ۱ — علوی بک ڈپو، محمد علی روڈ، بمبئی ۳

اعجاز پریس، چھتہ بازار، حیدرآباد ۲ — اردو ہال بک ڈپو، اردو ہال حمایت نگر حیدرآباد

ڈاکٹر غلام عمر خاں (مینجنگ ایڈیٹر قدیم اردو) شعبۂ اردو، عثمانیہ یونیورسٹی