

مطالعہ اقبال کے چند نثر

ڈاکٹر سید عبد اللہ



بزمِ اقبال

کلب روڈ، لاہور

”علامہ اقبال نے اسلامی اور مغربی حکمت کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ چنانچہ اپنی کتابوں میں (خصوصاً خطبات میں) انہوں نے مختلف موضوعات کے ضمن میں مختلف مسلم حکما اور مغربی فلسفیوں کے افکار کا تذکرہ کیا ہے لیکن دشواری یہ پیش آتی ہے کہ انہوں نے محض اشارے کیے ہیں، حوالے نہیں دیے اور (خطبات کی مجبوری کی وجہ سے) تفصیل سے بھی کام نہیں لیا۔

”وسیع تر مطالعہ و تجزیہ کرنے والے کی مشکل یہ رہی ہے کہ وہ مآخذ اقبال کے سلسلے میں قدرے تفصیل کا طالب ہوا جو موجود نہ تھی۔ حضرت علامہ کی زندگی میں کوئی شرح بھی نہ لکھی گئی اور نہ کسی نے ان سے طالب العلمانہ تقاضا کیا (یا اگر کیا تو اسے اچھی طرح قلم بند نہ کیا اور اگر قلم بند کیا تو سلفوظات کی صورت میں جتنی بہر حال دوسرے درجے کی سند حاصل ہے)۔ نتیجہ یہ کہ مآخذ اقبال کی بحث ہنوز محتاج توجہ اور منتظرِ اعتنا ہے۔

”میں حکمت کا طالب العلم نہیں ہوں، اور مغربی حکمت سے تو دور کی آشنائی رکھتا ہوں، اس لیے میرے بس میں اگر کچھ آسکتا تھا تو یہی کہ میں مسلم حکما سے متعلق اشارات کو موضوع جستجو بنا کر ان میں ایک آہنگ پیدا کروں۔ پرچند کہ مسلم حکمت بھی میرے لیے کارِ دشوار ہی ہے، تاہم کچھ نہ کچھ قوت ضرور ہے۔

کتاب

خاندانِ نذیر

جملہ حقوق محفوظ

طبع اول : جون ۱۹۸۳ ع

تعداد : ۱۱۰۰



ناشر : احمد ندیم قاسمی

اعزازی سیکریٹری بزمِ اقبال لاہور

طابع : سید ظفر الحسن رضوی

مطبع : ظفر سنز پرنٹرز ، کوپر روڈ ، لاہور

قیمت : ۴ روپے



ذوالفقار

لاہور ، ۱۹۸۳

(معارف اور تعلیمات)

فہرست

- ۲۰۶ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۲۰۶
پیش لفظ ۲۱۶
۱۲۶ - (اشتراکات) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۵۱
۲۱۶ - ابو ریحان البیرونی کا تصور تاریخ اقبال کی نظر میں - ۲۱۶
۲۱۸ - اقبال اور ابن خلدون کا تعلق (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۲۱۸
۳ - مسلمانان ہند کی ادبیات پر علامہ اقبال کی تنقید ۳۸
۴ - اقبال اور معراج النبیؐ ۵۳

تصویرات

- ۲۵۶ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۸۲
۵ - اقبال کے کلام میں حرم کا تصور (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۴۳
۶ - اقبال کی تنقید مغرب اور اس کی معنویت (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۷۹
۷ - اقبال کا سرمد یقین ۱۰۰
۸ - اسلامی فتنہ کی تدوین نو علامہ اقبال کی نظر میں ۱۱۹
۹ - اقبال اور صوفی (اخلاقی و اتفاق کی کہانی) ۱۳۹
۱۰ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۶۷
۱۱ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۶۸
۱۲ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۶۹
۱۳ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۷۰
۱۴ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۷۱
۱۵ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۷۲
۱۶ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۷۳
۱۷ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۷۴
۱۸ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۷۵
۱۹ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۷۶
۲۰ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۷۷
۲۱ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۷۸
۲۲ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۷۹
۲۳ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۸۰
۲۴ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۸۱
۲۵ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۸۲
۲۶ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۸۳
۲۷ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۸۴
۲۸ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۸۵
۲۹ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۸۶
۳۰ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۸۷
۳۱ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۸۸
۳۲ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۸۹
۳۳ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۹۰
۳۴ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۹۱
۳۵ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۹۲
۳۶ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۹۳
۳۷ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۹۴
۳۸ - (مہربان) رشید علی خاں تیسویں جلد - ۱۹۵

(د)

شذرات

(تبصرے ، دیباچے ، الثروبو)

- ۱۳ - اقبال کی شخصیت اور شاعری (تبصرہ) ۲۰۷
- ۱۴ - خطبات اقبال پر ایک نظر (پیش لفظ) ۲۱۶
- ۱۵ - اقبال کے کلاسیکی نقوش (ایک تاثر) ۲۲۱
- ۱۶ - اقبال کے حضور (تبصرہ) ۲۲۹
- ۱۷ - دمِ گفتگو (علامہ اقبال کے بارے میں ایک گفتگو) ۲۳۱

متفرقات

- ۱۸ - خطبہ—اقبالیات ۲۵۴
- ۱۹ - اقبال کے غیر ملکی مداح اور نقاد ۲۶۲
- ۲۰ - اقبال کی اردو شاعری ۲۸۷

انگریزی مضامین

1. The Nature of Dante's Influence on Iqbal 1
2. Iqbal on Fine Arts 9
3. Iqbal on Education 19
4. Poetic Artistry of Iqbal 23
5. Brief Analysis of Iqbal's Thought 27
6. Pictorial Representation of Iqbal's Poetry 33
7. Iqbal Studies at the Universities of Pakistan 43

پیش لفظ

علامہ اقبال نے اسلامی اور مغربی حکمت کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ چنانچہ اپنی کتابوں میں (خصوصاً خطبات میں) مختلف موضوعات کے ضمن میں مختلف مسلم حکما اور مغربی فلسفیوں کے افکار کا تذکرہ کیا ہے لیکن دشواری یہ پیش آتی ہے کہ انہوں نے محض اشارے کیے ہیں، حوالے نہیں دیے اور (خطبات کی مجبوری کی وجہ سے) تفصیل سے ابھی کام نہیں لیا۔

بنا بریں وسیع تر مطالعہ و تجزیہ کرنے والے کی مشکل یہ رہی ہے کہ وہ ماخذ اقبال کے سلسلے میں قدرے تفصیل کا طالب ہوا جو موجود نہ تھی۔ حضرت علامہ کی زندگی میں کوئی شرح نہ لکھی گئی، نہ کسی نے ان سے طالب العلمانہ تقاضا کیا یا اگر کیا تو اسے اچھی طرح قلمبند نہ کیا، یا کیا تو ممانوعات کی صورت میں جنہیں بہر حال دوسرے درجے کی سند حاصل ہے) نتیجہ یہ کہ ماخذ اقبال کی بحث ہنوز محتاج توجہ اور منتظرِ اعتنا ہے۔

میں حکمت کا طالب العلم نہیں ہوں، اور مغربی حکمت سے تو دور کی آشنائی رکھتا ہوں، اس لیے میرے بس میں اگر کچھ آسکتا تھا تو یہی کہ میں مسلم حکما سے متعلق اشارات کو موضوع جستجو بنا کر ان میں ایک آہنگ پیدا کروں۔ ہرچند کہ مسلم حکمت بھی میرے لیے کار دشوار ہی ہے تاہم کچھ نہ کچھ قربت ضرور ہے۔

اس خیال سے میں نے پہلے اقبال اور شعراء فارسی کی باہمی قربتوں کا کھوج لگایا، اس کے بعد صوفیوں سے ان کے تعلق کی جستجو کی اور اب آخر میں کچھ عرصے سے مسلم متکلمین اور حکماء سے ان کی ذہنی و علمی مماثلتوں اور رابطوں پر نظر ڈال رہا ہوں۔

میں نے اس ضمن میں سب سے پہلے حضرت شاہ اسمعیل شہید کی "عبقات" کو خطبات کے تصورات کی روشنی میں دیکھا۔ اس کی

طرف مناظر احسن گیلانی کے ترجمہ "عبقات" کے مقدمے یا دیباچے کی چند سطور نے میری توجہ مبذول کرائی۔ میں نے اس پر ایک مضمون لکھا جس کا عنوان ہے "اقبال کے نظریہ علم کے چند پہلو"۔ یہ مضمون میری کتاب "مسائل اقبال" میں شائع ہو چکا ہے۔

(میں نے محسوس کیا کہ یہاں طویل مطالعہ (موازنہ و مقابلہ) ممکن بھی ہے اور نتیجہ خیز بھی۔ چنانچہ میں اسے جاری رکھا

(اور آگے بھی جاری رکھنے کا ارادہ ہے)۔

"عبقات" کے بعد میں نے شبستری (گلشن راز) اور ابن عربی اور امام فقیر الدین رازی (مباحث المشرفین) کو خطبات کی روشنی میں اپنے سامنے رکھا اور مجھے اطمینان ہے کہ میں ایک بات پیدا کر سکا ہوں جس کے براءت میں اب خطبات کو بہتر سمجھنے کے قابل ہو گیا ہوں۔ میرے یہ مطالعات متعلقہ خطبات اقبال (طبع اقبال اکادمی) اور مقاصد اقبال (طبع علامی کتب خانہ) میں شائع ہو چکے ہیں۔

اس سلسلے کی تازہ ترین چیزیں موجودہ کتاب میں شائع کی جا رہی ہیں۔ ان میں پہلا مقالہ "اقبال اور ابن خلدون" ہے اور دوسرا ہے "البیرونی کا تصور زمان و تاریخ اقبال کی نظر میں"۔ میرا ارادہ ہے کہ میں اپنے اس مطالعہ کو جاری رکھوں اور آئندہ کسی موقع پر مسکوئیہ، شیخ الاشراق، الاشعری، ابن تیمیہ، منصور جلاج اور شاہ ولی اللہ دہلوی کے متعلق علامہ اقبال کے استدراکات کو بھی پیش کرنے

کی کوشش کروں۔ و ما توفیقی الا باللہ العالی العظیم۔

☆ ☆ ☆

ابو بکر الصديق (رضي الله عنه) في حادثة البقيع

حدثنا ابو بکر الصديق (رضي الله عنه) في حادثة البقيع
في حادثة البقيع في حادثة البقيع في حادثة البقيع
في حادثة البقيع في حادثة البقيع في حادثة البقيع
في حادثة البقيع في حادثة البقيع في حادثة البقيع

استدراکات

Multi-directional
Multi-directional
Multi-directional
Multi-directional
Multi-directional

(۱)

ابو ریحان البیرونی کا تصور تاریخ اقبال کی نظر میں

جیسا کہ عرض کیا جا چکا ہے ، میں کچھ عرصے سے توسیعات مطالعہ اقبال سے بقدر استعداد خاص دلچسپی لے رہا ہوں۔ شبستری ، رازی اور ابن عربی وغیرہ کے حوالے سے فکر اقبال کے جائزے کے بعد مجھے ابو ریحان البیرونی اور اقبال کے ذہنی روابط کا مبحث قابل توجہ نظر آیا ہے۔

علامہ اقبال نے اپنے خطبات میں ایک سے زیادہ مرتبہ البیرونی کا ذکر اس طرح کیا ہے کہ وہ بھی ان کے ممدوح مصنف معلوم ہوتے ہیں۔ انہوں نے موصوف کے بعض نظریات کا حوالہ بھی دیا ہے اور ان نظریات سے استناد بھی کیا ہے اور استفادہ بھی۔

پہلی مرتبہ انہوں نے ، اپنے پانچویں خطبے (اسلامی ثقافت کی روح) میں البیرونی کے متعلق یہ فرمایا ہے کہ وہ بھی ان مسالم حکما میں شامل ہیں جنہوں نے مشاہداتی اور تجربی^۲ منہاج کی پرورش کی۔ ان کے علاوہ دوسرے حکما ہیں نظام ، ابوبکر رازی اور الکندی جنہوں نے ارسطو کی منطق کو ہدف تنقید بنایا ، ان ناقدین میں علامہ اقبال نے ابن تیمیہ اور ابن حزم کا نام بھی لیا ہے۔

دوسری مرتبہ علامہ نے مکان کثیرالابعاد (Multi-dimentional space) میں حرکت کی بظاہر جدید دریافت کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ البیرونی پہلا شخص تھا جس نے جدید ریاضیات کے تصور تفاعل (Function) کی طرف قدم بڑھاتے ہوئے خالص علمی

نقطہ نظر سے ثابت کیا تھا کہ کائنات کا یہ نظریہ کہ ہم اسے ایک وجود ساکن ٹھہرائیں، بڑا ناقص ہے (اردو ترجمہ خطبات، از نذیر نیازی، ص ۲۰۴)۔

آگے چل کر علامہ نے فرمایا :

”یہ پھر فکرِ یونانی سے انحراف کا نتیجہ تھا کیونکہ تفاعل (Function) کا تصور اس امر کا متقاضی ہے کہ زمانے کو کائنات کا جزو لازم ٹھہرایا جائے۔ وہ ثابت کو متغیر قرار دیتا اور کائنات کو بنی بنائی شے کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک ایسی شے کی نظر سے دیکھتا ہے جو ابھی بن رہی ہے، یعنی اس کی نگاہیں کون کی بجائے تکوین پر ہیں۔“ (ایضاً خطبات، ص ۲۰۴)۔

پھر فرمایا :

”البیرونی نے واضح طور سے وہ تصور قائم کیا جسے شپنگار سنیسنی عدد سے موسوم کرتا ہے اور جس سے ہمارا ذہن کون کے بجائے تکوین کی طرف منتقل ہو جاتا ہے (جبکہ مغربی علم ریاضیات کا میلان اب یہ ہے کہ زمانے کی کوئی حقیقت نہیں)“ (ص ۲۰۵)۔

مسلمانوں (خصوصاً ابنِ خلدون) کے تصور تاریخ کی بحث کرتے ہوئے علامہ اقبال اسی پانچویں خطبے میں لکھتے ہیں کہ قرآن مجید اور اس کے زیر اثر ابن مسکویہ اور البيرونی کے نظریات حرکت و تغیر وہ اسلامی ورثہ ہے جو (آگے چل کر) ابن خلدون کو ملا۔

اس عبارت میں البيرونی کے جس نظریے کا خاص ذکر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ”وہ کائنات کا تصور بطور ایک عمل تکوین کے

• کرتا ہے۔ (دیکھیے خطبات، اردو ترجمہ از نذیر نیازی، ص ۱۷۰، ۲۱۷، ۲۱۸)۔

ان اقتباسات سے جو نتائج مرتب ہوتے ہیں، ان میں پہلا یہ ہے کہ البیرونی کے تصورات بھی یونانیت کے خلاف بغاوت کے زمرے میں آتے ہیں۔ اور وہ تجربی اور مشاہداتی منہاج کے اولین بانیوں میں سے تھا۔ دوسرا یہ کہ زمانہ ایک حقیقت ہے اور زندگی حرکت مسلسل و مستقل سے عبارت ہے۔

اور تیسرا نتیجہ یہ کہ البیرونی کا تصور تاریخ، ابن خلدون کے ماخذ میں سے تھا جو اسے اسلامی ورثے کے طور پر البیرونی سمیت دوسرے قدیم مسلم حکما سے ملا۔ اگر ان نتائج کی تفصیل میں جانا ہو (جیسا کہ جانا چاہیے) تو ہمیں البیرونی کے تقریباً سبھی خیالات کا جائزہ لینا پڑے گا جن میں بیشتر ان کی ریاضیاتی کتابوں میں ہیں۔ یہ معلوم ہے کہ البیرونی فلسفی کم اور ہیئت دان زیادہ تھا۔ اور قابل ذکر بات یہ ہے کہ کوئی شخص اس کی کتابوں کا عمیق سے عمیق تر جتنا مطالعہ کرتا جائے قرآن مجید پرہ اور خدا تعالیٰ کی حکمتوں پر البیرونی کے پختہ یقین کا زیادہ سے زیادہ اثر نظر آتا ہے اور یہ قدیم حکما کی ایک ایسی خصوصیت ہے جو ہمارے جدید مسلم سائنس دانوں اور ریاضی دانوں کے لیے خاص طور سے قابل توجہ ہے۔ البیرونی کائنات کو مخلوق مانتا ہے، اور یہ بھی مانتا ہے کہ یہ عدم سے وجود میں لائی گئی ہے۔ البیرونی اپنی کتاب "تحذیر نہایت الاماکن" میں تخلیق کائنات کی پوری تفصیل بیان کرتا ہے اور دنیا کے حادث ہونے کا عقیدہ یا تصور پیش کرتا ہے برخلاف یونانیوں کے کہ وہ اسے قدیم مانتے تھے۔

البیرونی
راشک
حادثہ مع
عباد

اس خلدون

عجیب بات یہ ہے کہ وہ علت و معلول کے سلسلے (Causality) کو غیر مختتم اور لامتناہی نہیں مانتا۔ علت و معلول وہ نظریہ ہے جس کا اگرچہ مغرب میں بھی اب یقین ڈھیلا پڑتا جاتا ہے تاہم صدیوں سے اس کو ناقابل تردید طور پر یقینی مانا جاتا رہا ہے۔ لیکن البیرونی اس کو غیر مختتم، یقینی اور مطلق نہیں مانتا۔

البیرونی تعلیل کے چکر میں پڑے بغیر صاف اور واضح الفاظ میں خداوند تعالیٰ کو خالق کائنات قرار دیتا ہے۔

اسی اصول کے تحت البیرونی زمان یا وقت کو بھی حادث مانتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ لامتناہی (ابدی) بھی نہیں ہے۔ دلیل یہ دی ہے کہ جس شے کی مکان میں حد مقرر کی جاسکتی ہے اور وہ متغیر ہوتی رہتی ہے، وہ لامتناہی نہیں ہوسکتی، اور چونکہ زمان کا ظرف مکان ہے اور وہ متناہی ہے اس لیے وہ بھی ازلی و ابدی نہیں ہوسکتا۔

البیرونی کی رائے میں البتہ یہ ہوسکتا ہے کہ زمان یا وقت تخلیق کائنات سے پہلے موجود ہو اور اس کے مدت ہزاراں ہزار سال ہوسکتی ہے، تا آنکہ بعد میں کائنات کی تشکیل ہوئی اور اس کی موجودہ شکل لاتعداد تغیرات کا نتیجہ ہو۔ یہ تغیرات کیسے واقع ہوتے ہیں، بیرونی کے نزدیک اس کی دو توجیہات ہیں۔ اول مشیت ایزدی دوم ساوی اثرات خصوصاً سورج کی تاثیرات، جسے البیرونی نے قلب العالم (کائنات کا دل) کہا ہے۔

البیرونی کی یہ رائے گویا ضد ہے اس مادی نظریے کی کہ تغیرات محض ارضی مادی محرکات کا نتیجہ ہوتے ہیں۔

یہ سچ ہے کہ البیرونی تخلیق عالم کے اپنے تصورات میں ان

شواہد سے مغلوب ہے جو صحائفِ سہاوی میں (خصوصاً ”قرآن مجید میں) موجود ہیں، اور ہم اس رائے میں ترکِ فاضل زکی ولیدی طوغان کے خیال سے متفق ہیں کہ البیرونی علمائے راسخ سے بڑھ کر خدا پرست تھا۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ صحائف میں گہرے اعتقاد کے باوجود البیرونی کے پاس ریاضیاتی اور فلسفیانہ دلائل بھی تھے۔ ابو ریحان سہاجی قوانینِ قدرت کو مانتا ہے، جن کا تعلق تغلب اللیل و النهار کی کارفرمائی سے ہے۔ لیکن ہر دور میں ان کی یکساں تاثیر اور یکساں کارفرمائی (Uniformity of Laws) کو وہ تسلیم نہیں کرتا۔ گویا وہ زمان کی اقداری طبیعت (qualitative nature) کو مانتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ زمانہ سہاوی لمعات خاص (Cosmic moments) کی صورت میں کھلتا ہے اور اس کا ہر لمحہ نئی خاص قسم کے ظہورات کا فاعل ہوتا ہے۔ یہ قانون، کائنات اور انسان کے مختلف ادوار میں یکساں نہیں ہوتے بلکہ مختلف ہوتے ہیں۔ یہ زمانے کی نیرنگی ہے کہ وہ مختلف زمانوں کی مختلف تاثیرات کے تحت نئے جلوے دکھاتا ہے۔

البیرونی کا عقیدہ اسکان و وقوع (Law of probability) بہت دلچسپ ہے۔ اس کا (بعض دوسرے مسلم حکما کی طرح) یہ خیال ہے کہ جو شے اب موجود نہیں یا کسی ایک دور میں نظر نہیں آئی، بالکل ممکن ہے کہ وہ کسی دوسرے دور میں، لمعات خاص کے تحت موجود رہی ہو یا آئندہ ظہور پذیر ہو جائے۔ البیرونی کے اس نظریے میں آئندہ کی ممکن کائناتوں کا بے حد دلچسپ اور امید افزا تصور ملتا ہے جو مادہ پرستوں کے مایوس کن نظریہٴ ابدیت سے زیادہ حوصلہ افزا ہے۔

البیرونی کا یہ خیال بھی دراصل ایک خدا پرست حکیم کا خیال

ہے کہ رب العالمین (ایک سے زیادہ عالموں کا) خالق ہے ۔ وہ کتنے عالم ہیں ؟ ان کی تعداد مقرر نہیں مگر وہ جتنے عالموں (دنیاؤں) کو چاہے پیدا کر سکتا ہے ۔ اور کتنے عالموں اور کائناتوں کو اس نے اب تک پیدا کیا ، یہ بھی وہی جانتا ہے ۔ البیرونی اس اشارہ ربانی پر یقین رکھتا ہے کہ سُرِّیْمِ اٰیٰتِنَا فِی الْاَفَاقِ وَ فِیْ اِنْفِصٰوْمِ حَتٰی یَتَّبِعِنَا لَهْمُ اِنَّهٗ الْحَقُّ ط (۴۱) (حِمِّ السَّجْدَةِ) (۲۵) ۔ ظاہر ہے کہ یہ ممکنات ابھی نامعلوم ہیں لیکن حکمت و قدرتِ صانع و خالق کے تحت ان کا ظہور امکانات وقوع کا حصہ ہے ۔ اقوام سابقہ کے واقعات کے آج بظاہر ناقابل یقین حصے گویا حد امکان میں ہو سکتے ہیں ۔ البیرونی کے نزدیک حوادث کائنات میں یکسانی (Uniformity) نہیں ۔ وہ ایک جیسے لمعات یا واقعات کو بطور تشابہ تو مانتا ہے لیکن وہ اسے ” تکرار وقوع “ نہیں کہتا ۔ یہ وہ مقام ہے جس میں ہم البیرونی اور اقبال کو بہت قریب پاتے ہیں ۔

البیرونی سبب عالم کے متعلق صعنائف آسانی کو یقینی ذریعہ علم قرار دیتا ہے ، اگرچہ کہیں کہیں اس کے نزدیک اس میں استعارہ و علامت کا رنگ بھی آ جاتا ہے ۔

البیرونی اس عقیدے کا سختی سے قائل ہے کہ خداوند تعالیٰ نے دنیا کو عدم (ex nihil) سے پیدا کیا ہے ۔ وہ یونانیوں کے اس خیال کا مخالف ہے کہ یہ کائنات ازلی و ابدی (قدیم) ہے ۔ اس کے نزدیک تخلیق کائنات حکمت و قدرت حق کا مظہر ہے ۔ (انہ الحق) ۔

لیکن عدم کیا ہے ، اس کے بارے میں اس کے خیالات واضح نہیں اور وہ واللہ اعلم بالصواب کہہ کر بات کو ختم کر دیتا ہے ۔

ہمارے نزدیک البیرونی کے دو تصورات خصوصی طور سے

کائنات عدم
کی صورتوں میں

قابل توجہ ہیں۔ ایک تو یہ کہ کائنات (تخلیق) ادوار سے گزری ہے اور گزرتی ہے (It is cyclic)۔ گویا وہ اضافی حرکت زمان کا قائل ہے۔ اور یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ موجودہ کائنات سے پہلے بھی بہت سی کائناتیں قرین قیاس ہیں۔ نیز بیک وقت کئی کائناتوں کا ہونا بھی اس کے نزدیک ممکن ہے۔ بیرونی کا دوسرا خصوصی خیال یہ ہے کہ زمان شمس (سورج) کی حرکت اور تدویر سے ظہور پذیر ہوا ہے (دیکھیے ”تمہید المستقر لتحقیق معنی الممر“ یہاں ممر بمعنی Transit ہے۔ ان ممرات کی بحث پر عرب علماء عدنان عفران اور الصفوری نے ایک رسالہ لکھا ہے اور یہ رسالہ بیروت سے ۱۹۵۹ء میں شائع ہوا تھا۔

البیرونی حرکت زمان کے دوری ہونے کے سلسلے میں دونوں خیال نقل کرتا ہے۔ اس کا اپنا خیال یہ ہے کہ زمان (مکان میں کائنات کی حرکت) دائرے کی صورت رکھتی ہے نہ کہ خط مستقیم کی۔ لیکن اس کی رائے میں یہ خیال کہ زمان کی کوئی انتہا نہیں، احمقانہ خیال ہے۔ اس کے نزدیک حق یہ ہے کہ زمان کی ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی اور اس کی حرکت دائرہ راقی ہے۔ اس کے نزدیک ہر دائرے میں ایک آدم اور ایک حوا کا وجود ہوتا ہے۔ بلکہ بعض کی رائے میں ہر مختلف ملک میں زمانے کی حرکت مختلف دائرے بنتی ہے اور ہر ملک کا آدم و حوا جدا ہے، اسی لیے اس کی رائے میں اس کے احوال مختلف ہیں۔

یہ خیال تھوڑی حد تک شپنگر اور ابن خلدون کی رائے سے ملتا ہے اور اقبال کی رائے سے مختلف ہے۔ اگرچہ البیرونی نے ان دائروں کی حد مقرر نہیں کی مگر اس کا خیال ہے کہ بے شمار دائرے آئندہ بھی ہوسکتے ہیں۔ اس طرح البیرونی اقبال کے قریب آجاتا ہے، یوں کہ دائروں کا یہ مسلسل وجود، اقبال کے تصور

زمان

حرکت زمان
دور
سداوار

حرکت مسلسل و مستقیم سے خاصی مشابہت رکھتا ہے۔ اس بحث کے لیے دیکھیے ”آثار الباقیہ فی قرون الخالیہ“ ترجمہ، زخاؤ (لنڈن ۱۸۷۹ع)۔

یہ سب باتیں اپنی جگہ ہیں لیکن البیرونی تغیر فی الاحوال کے تصور کو پابندی سے مانتا ہے۔ اس کے خیال میں یہ تغیرات مشیتِ ایزدی کے علاوہ سماوی اور فلکی اثرات کے تحت بھی ہوتے رہتے ہیں اور خواص اشیا کی اندرونی پیکار بھی ان پر اثر انداز ہوتی ہے۔ بعض اشیا یا بعض حالات، زمانے کے بعض حالات کے مطابق شکل پذیر ہوتے ہیں اور بدلتے رہتے ہیں۔ ایسی کئی صورتیں زمانہء سابقہ میں ہو چکی ہیں جو اگرچہ اب نہیں مگر ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ نہ تھیں۔ بعض صحائف یا آثار میں ان کا تذکرہ ہے لہذا ان کا وقوع ممکن ہے۔ مثلاً قدما کی طویل عمروں اور ان کے قد و قامت کی درازی کا معاملہ کہ ابن خلدون نے اسے تسلیم نہیں کیا مگر البیرونی کہتا ہے کہ اگر بعض خطوں اور موسموں کی آب و ہوا کے تحت بعض نباتات و حیوانات مختلف الوضع اور چھوٹے بڑے ہوسکتے ہیں تو تاریخ کے ”لمحات خاصہ“ میں عمریں کم یا لمبی کیوں نہیں ہوسکتیں۔

غرض یہ کہ البیرونی تکوینی عمل پر کوئی پابندی نہیں لگاتا، نہ صرف ماضی کے بارے میں بلکہ مستقبل کے بارے میں بھی۔ صرف یہ استثناء ہے کہ اس کے نزدیک زمانے کی ایک انتہا ہے، وہی عقبی ہے مگر وہ کب ہے؟ اس کا حال اس کی رائے میں صرف خدا کو معلوم ہے۔

ہم اس مختصر بحث میں البیرونی کی ہیئت، ہندسہ، ریاضی اور نجوم سے متعلق تفصیلی بحث نہیں کر سکتے، اور نہ یہ ہمارے موجودہ

سید علی

تکوینی عمل

مقصد میں شامل ہے۔ - بہارا مقصد اس وقت یہ ہے کہ البیرونی (جیسا کہ علامہ اقبال نے ارشاد فرمایا) یونانی تصورات کے مخالفوں میں سے تھا اور یونانی اندازِ نظر کے برعکس مشاہداتی تجربی منہاج کا معتقد تھا۔ اس کے علاوہ اس کے خیالات کائنات کے تکوینی نظریے کی تائید کرتے ہیں۔ اس پر میں سطورِ بالا میں کچھ لکھ چکا ہوں۔ ان سب باتوں کے بعد ایک مقصد اور بھی ہے اور وہ یہ کہ البیرونی کے تصور تاریخ پر کچھ اظہارِ خیال کیا جائے، اس حوالے سے کہ علامہ اقبال نے بھی اس ضمن میں البیرونی کا ذکر کیا ہے۔

سچ یہ ہے کہ علامہ اقبال نے ابنِ خلدون کے تصور کے ساتھ البیرونی کا ذکر کر کے بہارے لیے ایک مشکل پیدا کر دی ہے۔ مشکل یہ ہے کہ ابنِ خلدون حضارت اور تہذیبوں کے معاملے میں عمر کے محدود دائروں کا قائل ہے اور علامہ اقبال کے نزدیک تاریخ ایک مستقل اور مسلسل حرکت ہے زمانے کے اندر جو دائرے کی صورت میں نہیں بلکہ خط مستقیم کے مانند ہے۔

البیرونی بھی وقت کی حرکت کو مانتا ہے مگر دائراتی، اگرچہ وہ ابنِ خلدون سے یوں مختلف ہے کہ مؤخر الذکر اسے ایک ارضی کائناتی قانون کہتا ہے جبکہ البیرونی کے نزدیک اس کے اسباب ساوی ہیں جن میں تقدیر العزیز العلیم کے علاوہ، سیارگان خصوصاً شمس (سورج) کے اثرات اور عکس کار فرما ہیں۔ اس لحاظ سے البیرونی تغیر و حرکت کے سلسلے میں تکوین کا قائل ہونے کے باوجود بڑی حد تک Cosmogenic (ساوی خیال والے) فلسفیوں میں شامل ہے جبکہ علامہ اقبال Anthropogenic (طبعی کائناتی خیال والے) فلسفی ہیں، یعنی تاریخ کی تبدیلی میں مادی احوال کے

تغیر اور انسان کی اپنی ذہانت اور تخلیقی صلاحیت کو کارفرما مانتے ہیں -

بدقسمتی سے علامہ اقبال نے بیرونی کے بارے میں اتنا کم لکھا ہے کہ اس سے بیرونی کے تصورات کے متعلق ان کی مفصل مجموعی رائے کا حال نہیں کھلتا - پھر بھی اشارات سے ان کی رائے کا کچھ پتہ چل جاتا ہے -

نمبر ۱۰ تاریخ
 بیرونی کے تصور تاریخ کے بارے میں ایک بات یہ ہے کہ اس نے رسمی تاریخ شاید ایک بھی نہیں لکھی - وہ اصلاً ہندسہ ، علم شمار (حساب) ، ہیئت ، نجوم اور طب کا آدمی تھا - لیکن پھر بھی ہم اگر اسے مؤرخوں میں شمار کر رہے ہیں تو دو وجہ سے ؛ ایک تو اس لیے کہ انہوں نے اپنے ریاضیاتی اکتساب کے بل بوتے پر ہمیں معاشرتی بین الاقوامی تاریخ کا ایک باب عطا کیا ہے - بلاشبہ اس کی تاریخ سلاطین کے واقعات کی تاریخ نہیں بلکہ خود آہم (امتوں) کے معاشرتی رسوم و احوال و عقائد (آثار) سے پردہ اٹھایا ہے اور اس کے ان امور کو جن کا تعلق ایام ، ریاضیاتی شمار اور شب و روز کے تقلبات سے ہے ، رہتی دنیا کے لیے محفوظ کر دیا ہے - اس سلسلے کی ان کی نامور کتابیں دو ہیں : ایک "الآثار الباقیہ عن القرون الخالیہ" اور دوسری "تحقیق ما للہند" - یوں وسیع تر ضمنی مفہوم میں ان کی فارسی کتاب "التفہیم الاوائل صناعة التنجیم (تص : ۵۴۲۰) اور "قانون مسعودی" میں بھی بکھرا ہوا تاریخی عمرانی مواد مل جاتا ہے ، لیکن یہ سب کچھ ہیئت ، ہندسہ اور نجوم کی تشریحات کے ضمن میں ہے - تاریخ نگاری کا یہ توسیعی طریقہ ، بیرونی سے مختص ہے جو الطبری ، المسعودی اور ابن مسکویہ کے انداز سے مختلف ہے - مذکورہ تاریخیں منقولات

و روایات پر انحصار رکھتی ہیں، اگرچہ ان میں خصوصاً ابن مسکویہ کی ”تجارب الامم“ (تصنیف سنہ ۵۳۱ و ۵۳۲) میں علت و معلول کے طریقے کا استعمال جدید دور کے بڑے بڑے معقولیوں سے بڑھا ہوا نفاذ آتا ہے، یہاں تک کہ اس نے خود قرآنی روایات اور قصص کو بھی خض اس لیے نظر انداز کر دیا ہے کہ وہ الہامی ہیں اور ان پر علت و معلول کا طریقہ نافذ کرنا مناسب نہیں۔

لیکن البيرونی ”کتاب الہند“ کے وسیع تر بے تعصب رویے کے باوصف اور اپنے کامل ریاضیاتی ذہن کے باوجود، جاہجا اپنے نتائج کی تائید میں قرآنی آیات کا استعمال کرتا ہے اور کائنات اور حوادث کو حکمتِ الہیہ کے ظہورات سمجھتا ہے۔

البيرونی کے یہاں لفظ تاریخ اور تواریخ کئی مرتبہ آیا ہے مگر ان کے یہاں تاریخ کا وہ مفہوم نہیں جو آج کل مروج ہے۔ ”کتاب التفہیم“ (فارسی) میں وہ تاریخ کی تعریف اس طرح کرتا ہے:

”تاریخ چیست؟“

تاریخ وقتی باشد اندر زمانہ، سخت مشہور کہ اندرو چیزے بودہ است چنانکہ خیرش اندر آمتے بر امتان پیدا شد و بگسترده چون دینے یا کیشے نو پیدا شدن و یا دولتے مرہر گروہے را پیدا شدن یا چیزے بزرگ یا طوفانے ہلاک کنندہ و مانند آن، چنانکہ آنوقت زمانہ را آغاز نہند نہ بہ حقیقت و طبع۔ سال و ماہ و روز ہمی شعرند تا مہر وقتی کہ خواہند اندازہ ہای روزگار و اجل و مہلت بدان بدانند، و وقت ہا را دانند کہ کدام است پیش و کدام است ز پس۔“

(کتاب التفہیم ، طبع جلال ہائی ۱۳۱۶-۱۳۱۸ شمسی ،
چاپخانہ ملی ، ص ۲۳۵) -

یہی تشریح ”الآثار الباقیہ“ (ص ۱۳ ، طبع زخاؤ ، لائپزگ ۱۸۷۸ع) میں ہے ۔ اس کے معنی یہ ہونے کہ اصلاً لفظ تاریخ زمانے کے اندر کسی خاص اہم وقت (دن یا لمحے) کا نام ہے جس سے ماقبل و مابعد کی حد بندی ہوتی ہے فقط ۔ ظاہر ہے کہ اس تصور میں ارتقا (تغیر پذیر حرکت مستقیمی) کا وہ تصور موجود نہیں جس میں ابتدا ہوتی ہے اور تاریخ کسی انتہا یا لامتناہی کی طرف (یا بہتر سے بہترین کی صورت میں) حرکت کرتے ہوئے بڑھتی جاتی ہے ۔ البیرونی کے نزدیک تاریخ ماضی کے کسی اہم واقعے کی حد بندی ہے ۔

لیکن یہ یاد رہے کہ البیرونی کا اصل مقصد رسمی تاریخ کی تدوین نہ تھا بلکہ اس کا خیال یہ ہے کہ تاریخ آیات الہی میں سے ہے اور علمی لحاظ سے ، یہ عمرانیات کی کہانی کا ایک حصہ ہے جس کے اہم سنین (ماہ و سال) کو محفوظ رکھنا لازمی ہے :

ان امور سے معلوم ہوتا ہے کہ البیرونی کے مزید غائر مطالعے کی ضرورت ہے کیونکہ اس میں اور ابن خلدون اور شہنگر وغیرہ میں بعض مماثلتوں کے باوجود خاصے فاصلے بھی ہیں ۔ اور میرے نزدیک ، فکر اقبال کے توہیمی مطالعے کی برکتوں میں سے ایک اہم برکت یہ بھی ہے کہ ہم اس پُل پر چل کر علم کی تاریخ میں قدیم مسلم حکما کا صحیح مقام متعین کر سکتے ہیں اور اس سے علامہ اقبال کی بہتر تفہیم میں بھی مدد مل سکتی ہے ۔

خواصی و استدراکات

۱۔ ابوریحان البیرونی (متوفی نولہی ۵۲۲ھ/۱۰۵۱ء) کے حالات کے لیے دیکھیے قدما کی کتابوں کے علاوہ (الف) علی اکبر دہخدا کی کتاب: شرح حال نابغہ شہیر ابوریحان محمد بن احمد خوارزمی بیرونی، چاپ خانہ مجلس ۱۳۲۴ھ ش (جس میں اس مصنف کی جملہ تصانیف کے نام موجود ہیں)۔ (ب) سید حسن البرنی: مقالہ البیرونی (اسلامک کالج ۱۹۲۱ء) جس کا بعد میں اردو ترجمہ بھی ہوا۔ (ج) ایڈورڈ زخاؤ: مقدمہ آثار الباقیہ و مقدمہ تحقیق مالہند۔

۲۔ منہاج = سائنسی منہاج (Scientific method): سائنسی منہاج علم و حکمت کی زبان میں وہ اصول اور طریقے ہیں جن کے ذریعے حقیقت کے یقینی رخ دریافت ہو سکتے ہیں۔ یونانیوں کے یہاں عقلی منہاج ہی حقیقی ذریعہ علم تھا۔ یہ کارتسی منہاج (Cartesian Method) تھا جس نے اس اصول پر زور دیا کہ جو شے مشاہدہ و حواس کی گرفت میں نہیں آتی اسے حقیقی ذریعہ علم نہیں کہا جا سکتا۔ اس نے منقولی (الہامی) تصدیقات و روایات کو تسلیم نہیں کیا۔ اسی سے مغرب میں محسوس کی فرمانروائی بڑھتی گئی، اور وہ مادہ پرستانہ نقطہ نظر ظہور میں آیا جو کلاسیکی طبیعیات کا نقطہ خاص ٹھہرا۔ لیکن حق یہ ہے کہ اہل مغرب نے ایک مرتبہ جب محض مادہ و حواس کو تنہا ذریعہ ادراک حقیقت بنا لیا تو ہر روز کے نئے تجربوں نے ان کے کسی نظریے کو بھی پائدار نہ رہنے دیا اور اب پریشان خیالی کے سوا ان کے پاس کچھ نہیں رہا۔ کلاسیکی طبیعیات میں نیوٹن کے قوانین فطرت (علت و معلول) کی قہرمانی اس حد تک مسلط ہوئی کہ کائنات کے جبری نظام میں انسان بھی ایک مشین بن کر رہ گیا۔ لیکن میکس پلانک (Maxplank) کے نظریہ کوانٹم (مقداریت) نے یہ ثابت کیا کہ کائنات میں حرکت تو ہے اور تغیر بھی ہے مگر اس کی تبدیلیاں مسلسل نہیں بلکہ ان کی حیثیت جست اور زقند کی ہے۔

آئن شٹائن (Einstein) نے نظریہ اضافیت دیا اور کہا کہ کائنات میں (زمان و مکان، کیف و کم، حرکت اور سکون) کوئی شے مطلق نہیں، سب کچھ اضافی ہے۔ ڈی بروگی نے لہری میکانیات (waves) کا تصور دیا۔ یعنی یہ کہ مادے میں لہروں اور ذروں کے خواص پائے جاتے ہیں۔

ماضی قریب میں ہائزن برگ نے اصول عدم تعین (Indeterminacy) پیش کر کے یہ ثابت کیا کہ کوئی یقینی اصول کسی شے کا نہیں، ہر شے محدود ہے۔ غرض ہم کل جو کچھ کہہ رہے تھے ضروری نہیں کہ آج بھی وہ شے وہی ہو اور ہم اسی کو مانیں۔

اسی طرح کے استدلال کے پیش نظر بیرونی کا یہ خیال قابل توجہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی شے جسے ہم آج نہیں دیکھ رہے، ضروری نہیں کہ وہ ناممکن الوقوع ہو یا جس کا وقوع ماضی میں یا مستقبل میں نہ ہو۔ یہ ہائزن برگ کے اصول عدم تعین سے خاصا مماثل ہے۔

۳۔ وقت = زمان، زمانہ، آن، آنات، لمحہ: وقت اور زمان و مکان کی بحث پرانی ہے جس کی صدہا توجیہات ہو چکی ہیں، نہ صرف سائنس اور فلسفے میں بلکہ مذہب اور تصوف میں بھی۔ چوتھی صدی ہجری میں النفری (م ۵۳۵۳/۶۵-۶۹) نے وقت میں وقفوں کا تصور دیا۔۔۔۔ یعنی وقت کے وہ خاص لمحات جو زمان اضافی یا مروجہ سے مختلف اور منقطع ہیں جن میں واقف کو زمان و مکان کا کوئی احساس نہیں رہتا (دیکھیے نفری: کتاب المواقف و المخاطبات طبع و ترجمہ پروفیسر آربری ۱۹۳۵ء لندن) اس میں ایک وقفہ بعنوان قد جاء وقتی ہے۔ آنحضرتؐ کی ایک حدیث شریف بھی ہے: لی مع الله وقت لا یسعنی فیہ سلیک مقرب" و لا نبی" مرسل۔۔۔۔۔ یہ وقت کی خصوصی صورتیں ہیں اور ان کا تعلق کشف و سلوک سے ہے۔ لیکن سائنسی تجربوں کی دنیا میں بھی وقت کی تعبیریں یکساں نہیں۔ یہ ہر شخص کی ذہنی فضا، مخصوص حالات اور ذاتی احساسات پر منحصر ہیں۔

نیوٹن کے نزدیک وقت کی ایک مسلسل رو ہے جو یکساں رفتار سے آگے جاری ہے۔

آئن سٹائن کا وقت اضافی ہے۔ کائنات میں کوئی شے آفاقی اور مطلق نہیں۔ اسی طرح کوئی مطلق مکان و زمان بھی نہیں۔ فضا چار ابعادی ہے۔ سہ ابعادی نہیں۔ پھر یہ بھی کہا گیا کہ زمان و مکان ایک ہی شے کی دو حالتیں ہیں۔ برگساں نے زمان ایزدی کا تصور دیا۔ اسی طرح کائنات کی ابتدا اور انتہا کے تصورات ہیں۔ غرض:

جنگ ہفتاد و دو ملت ہم را عذر بند
چون ندیدند حقیقت رہ افسانہ زدند

۴ - یونانیت اور مغربیت : یونانیت سے مراد یونانیوں کے دورِ عروج کا علمی نقطہ نظر اور طرزِ احساس جو آگے دیر تک اور دور تک موثر رہا یہاں تک کہ اسکندریہ کا دبستان صدیوں بعد تک اس کے زیرِ اثر تھا۔ بریغالت (Briffault) کا کہنا ہے کہ، یونانیوں کو نظریوں سے دلچسپی تھی، حقائق سے نہ تھی۔ ان کے نزدیک زمانے کی کوئی حقیقت نہیں۔ یونانیوں کے یہاں عدد کا تصور بھی عرضِ قدر کا تصور تھا۔ مسلمانوں کے ہاں یہ قدر نسبت سے بدل گئی۔ یونانیوں کی نظر ہمیشہ تناسب پر رہی، لاستاہی سے الہیں کوئی دلچسپی نہ تھی۔ وہ حقائق کی طرف زیادہ متوجہ رہے۔ منطق عملی، شاہدہ اور تجربہ کو انہوں نے کوئی خاص اہمیت نہیں دی۔ اس کے علاوہ یونانی مفکر مساواتی روح سے نا آشنا تھے۔ ان کے نزدیک غلامی انسان کی ایک معاشرتی ضرورت ہے۔ اور جہاں تک افلاطون کا تعلق ہے اقبال نے اسے راہبِ اول اور گوسفند کا خطاب دیا ہے، کیونکہ اس کے یہاں کائنات حقیقی نہیں عرض ایک سایہ ہے۔ اصل دنیا عالمِ مثال میں ہے۔ بائیں ہمہ، یونانیوں نے تہذیبِ انسانی پر گہرا اثر ڈالا۔ اور خود مسلمان علم و حکم صدیوں تک ان کے زیرِ اثر رہے۔ ان میں سے بعض افلاطون کے پیرو ہوئے اور بعض ارسطو کے۔ ارسطو کے اہم پیرو ابنِ سینا اور ابنِ رشد ہیں۔

لیکن یہ مسلمان ہی تھے جنہوں نے یونانیوں کی منطق سے اختلاف بھی کیا۔ (خصوصاً ارسطو کی منطق استخراجی سے)۔ اس کی بحث حضرت علامہ اقبال کے خطبات میں ہے اور علامہ شبلی نعمانی کے مقالات میں بھی (دیکھیے مقالات شبلی، حصہ اول، منطقِ یونانی کی غلطیاں)۔ نیز مقالات شبلی، حصہ ہفتم (۱۹۳۸ع) میں شبلی نے لکھا ہے کہ سب سے پہلے یحییٰ نحوی نے ارسطو کے رد میں کتاب لکھی۔ ابو علی جبائی (۳۰۳ھ) نے ارسطو کے رسالے ”کون و فساد“ کا رد لکھا۔ مسلمانوں میں یوں تو ارسطو اور یونانیوں کی منطق کے رد میں بہت کچھ لکھا گیا ہے، لیکن امام ابنِ تیمیہ نے ”الترد علی المنطق“ میں زوردار دلائل دیے ہیں۔ البیرونی کی ابنِ سینا سے جو خط و کتابت ہوئی (رسائلِ البیرونی، طبع ایران) اس میں اول الذکر نے ابنِ سینا کو ارسطو کی غلامی کی بنا پر طعنہ دیا ہے۔ ان کے علاوہ ابو البرکات بغدادی، شیخ الاشراق اور امام رازی نے منطقِ یونان کی سخت تردیدیں کی ہیں۔

سید نذیر نیازی نے ترجمہ خطباتِ اقبال کے استدراکات میں یونانیت (Hellenism) پر ایک شذرہ لکھتے ہوئے لکھا ہے کہ یونانی محسوس کے بجائے مجرد پر زور دیتے تھے اور صرف معقول کو قابلِ اعتنا سمجھتے تھے۔ ان خیالات کا اثر مسلمانوں پر بھی پڑا۔ جناب نیازی نے یہ درست لکھا ہے کہ مسلم ثقافت کی تعبیر میں یونانیت کا عنصر قوی رہا، اور سچ یہ ہے کہ موجودہ مغربیت (Westernism) اس قدیم یونانیت کے مقابلے میں کچھ زیادہ ہی کج اور گم کردہ راہ ہے جس نے علم کو تخریبی مقاصد کا غلام بنا دیا اور بالآخر زندگی کو لغو اور عبث کمہ دیا۔ مطلب یہ کہ یونانیت مغربیت سے بھر بھی بہتر تھی۔

۵۔ حسین نصر: (۱۹۶۴ء) Islamic Cosmological Doctrines, p. 117

خداوند تعالیٰ کے متعلق البيرونی کہتا ہے :

هو اعلم بالسرائر و المجاری بما فی الضائر۔

نیز ملاحظہ ہو ذکی ولیدی طوغان کی کتاب :

Al-Beruni's Picture of the world.

۶۔ سائس اور مصالفا آسانی (خصوصاً قرآن مجید) : اس موضوع

پر ڈریپر (Draper) کے ”معرکہ مذہب و سائس“ کو ہم پڑھ چکے ہیں۔ معلوم ہے کہ مغرب کی مادہ پرستانہ تہذیب نے وحی و الہام اور نامشہود کو ٹھکرا دیا۔ فلسفی برٹرینڈ رسل نے بے یقینی اور انکار نامشہود کو انتہا تک پہنچا دیا لیکن سائس جملہ ترقیات کے باوجود بے اطمینانی، نا آسودگی اور اب تخریب و تباہی میں اضافے کا باعث ثابت ہوئی جسے مغرب کے ضمیردار لوگ خود بھی محسوس کرنے لگے ہیں۔

اس کو دیکھ کر معاشرت اور مذہب کے مفکروں نے از سر نو غور کرنا شروع کیا ہے، اور پوچھا ہے کہ ”ہر طرف پانی ہی پانی مگر پینے کے لیے ایک بوند بھی نہیں اور تشنگی ہے کہ روز افزوں ہے۔“ یہ کیوں؟ اس پر غور ہوا اور کتابیں لکھی گئیں۔ ان میں ایک فرانسیسی مصنف مورس بوکائی ہیں جن کی کتاب ”بائبل، قرآن اور سائس“ کا انگریزی میں (اور اب اردو میں) ترجمہ ہو چکا ہے (ترجمہ اردو از ثناء الحق صدیقی، طبع کراچی، فروری ۱۹۸۱ء، ربیع الثانی ۱۴۰۱ھ)۔

اس کتاب میں مصنف نے بائبل اور سائنس پر بھی لکھا ہے۔ لیکن یقینی اور زوردار آواز قرآن اور سائنس کے بارے میں ہے اور ثابت کیا ہے کہ تخلیق کائنات، کائنات، وقت اور زمان فلکیات حیاتیات، نباتات، علم طبقات الارض، اختلاف لیل و نہار، انسان کے ارتقا اور علم جینیات وغیرہ کے بارے میں جو جزئیات قرآن مجید میں ملتی ہیں انہیں کوئی سائنس دان جھٹلا نہیں سکتا۔ (کتاب مذکور، ص ۱۵۲ و بعد)۔

خاکسار راقم الحروف کی یہ رائے ہے کہ اگر مورس بوکائی کی کتاب کو البیرنی کی ”آثار الباقیہ“ کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے تو نہایت مفید نتائج برآمد ہوں گے۔

۷۔ حسین نصر : Islamic Cosmological Doctrines, P. 119 Sqr.

نیز الآثار الباقیہ (البیرونی) ترجمہ زخاؤ، لنڈن ۱۸۷۹ع۔
 ”والتاریخ ہی مدۃ معلومۃ تعد من لدن اول منۃ ماضیۃ کان فیہا بعث نبی بآیات و برہان، او قیام ملک مسلط عظیم الشان“ اس کے بعد اس نے کسی بڑی لڑائی، طوفان، زلزلہ اور بڑے گرہن وغیرہ غیر معمولی واقعات کا ذکر کیا ہے جن سے تاریخ (عدد منین) کا آغاز ہوتا ہے۔



(۴)

اقبال اور ابنِ خلدون

علامہ اقبال نے جن حکمائے اسلام سے اپنے فکر کی رشتہ بندی کی ہے ، ان میں ایک علامہ ابن خلدون بھی ہیں ، جن سے اپنے فلسفہٴ تاریخ و عمرانیات کے مباحث میں انہوں نے متعدد مرتبہ استناد کیا ہے ۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ اس حوالہ و استناد کی قدر و قیمت اور طول و عرض کا کچھ جائزہ لیا جائے اور بتایا جائے کہ عصر جدید کے علمی نتائج و اصولیات کے ماحول میں آنکھ کھولنے والے اور اس کا مشاہدہ و تجزیہ کرنے والے ”ماڈرن“ مسلم فلسفی (حکیم الامتہ) کے تصورات و نظریات چودھویں پندرہویں صدی کے قدیم مبصر و حکیم ابن خلدون سے کن کن امور میں مماثل یا مختلف ہیں ۔ ہمارا دائرہ جستجو فلسفہٴ تاریخ اور علم العمران اور ان کے متعلقات تک محدود رہے گا ۔

یہ ماننا پڑے گا کہ علامہ اقبال عرفی یا اصولی طور سے مؤرخ نہ تھے ، لیکن یہ حقیقت ہے کہ تاریخِ اسلام اور تاریخِ عالم کے بارے میں ان کی معلومات وسیع اور ناقدانہ تھیں ، خصوصاً سوشیالوجی یا تہذیبوں کے عروج و زوال کے علم کے بارے میں ان کا مطالعہ عمیق اور حکیمانہ نظر آتا ہے ۔ چنانچہ اس موضوع پر اردو اور فارسی نظم میں نیز انگریزی کتاب (خطبات) میں انہوں نے مختلف مواقع پر محققانہ و فاضلانہ بحثیں کی ہیں ۔

تاریخ کا تصور :

ہم موازنہ و محاکمہ کی اس مہم کو تصور تاریخ سے شروع کرتے ہیں۔ اس وقت عام علم تاریخ یا خاص مسلمانوں کے علم تاریخ سے بحث نہیں۔ بحث محض یہ ہے کہ تاریخ کہتے کس کو ہیں اور اس کی ماہیت اور مقصد کیا ہے اور بالآخر یہ کہ اس کا طریقہ کار کیا ہے؟

افسوس ہے کہ ابنِ خلدون نے (جہاں تک میں دیکھ سکا) اپنے مشہور و معروف 'مقدمہ' میں تاریخ کی کوئی جامع تعریف نہیں کی۔ ایک فصل میں، جس کا عنوان ہے "المقدمة فی فضل علم التاريخ و تحقیق مذاہبہ"، انہوں نے تاریخ کے شرف اور فضیلت کا ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے: "اعلم ان فن التاريخ فن عزیز المذہب... اذ هو یوقفنا علی احوال الہاضیین من الامم و اخلاقہم... اس کے علاوہ تقریباً یہی بات مقدمے کی تمہید میں لکھی ہے، جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ تاریخ اور علم العمران (سوشیالوجی) کو مترادف الفاظ خیال کرتے ہیں۔ مقدمہ طبع دکتور عبدالواحد وافی، ۱۹۵۷ء، جلد اول، ص ۲۶۱ پر ہے،: "اعلم انہ لما کانت حقیقۃ التاريخ انہ خبر و عن الاجتماع الانسانی انہ ہو عمران العالم...". اور یہ بات اور بھی عجیب ہے کہ انہوں نے اپنی ضخیم تاریخ کا نام رکھتے وقت بھی لفظ تاریخ سے احتراز کیا ہے۔ ان کی تاریخ کا نام ہے "کتاب العبر و دیوان المبتداء و الخبر فی ایام العرب و العجم و البربر و من عاصرہم ذوی السلطان الاکبر"۔ اس طویل نام کی دیگر خصوصیات سے قطع نظر، ابن خلدون کے ایک محقق (در عصر حاضر) محسن سہدی^۲ نے مذکورہ بالا عنوان کے دو لفظوں سے ان کا تصور تاریخ واضح کیا ہے، یعنی اس کی تعریف اور اس کا مقصد

ظاہر کیا ہے۔ ان میں سے ایک لفظ ہے 'عبر' اور دوسرا ہے 'ایام'۔
 عبر کے معنی عبرت کی باتیں ہیں، مگر محسن مہدی نے عرب ر
 مادے سے بنے ہوئے الفاظ میں ان کے لغوی اور اصطلاحی دونوں
 قسم کے معانی کو سامنے رکھ کر ایک بات پیدا کی ہے۔ اس کے
 لغوی معنی ہیں: ایک جگہ سے دوسری جگہ گزرنا، سفر کرنا،
 منتقل ہونا، اور اصطلاحی معنی ہیں: آگہی حاصل کرنا، اندرونی
 بات نکالنا (تعبیر) وغیرہ۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ابن
 خلدون کی نظر میں تاریخ افراد و شخصیات کی محض ساکن اور
 معین بالمكان واقعات کی روداد نہیں، بلکہ ایک ایسی روداد ہے
 جس میں واقعات بطور ایک سلسلہ عمل ظہور پذیر ہو کر مستقبل
 کی طرف سفر کر کے، انسانی سرگرمیوں کے اہم منگ میل بن کر،
 آگے کے لیے حرکت کا ایک ذریعہ بنتے جاتے ہیں۔ محسن مہدی نے
 ایام عرب کی ترکیب سے بھی یہی معنی پیدا کیے ہیں۔ لیکن میں
 ان سے قطع نظر کرتے ہوئے صرف یہ اصول اخذ کرتا ہوں کہ
 ابن خلدون کی رائے میں تاریخ معین واقعات کی روداد نہیں، بلکہ
 مختلف اسباب و محرکات سے پیدا شدہ حوادث و واقعات کے ایک
 سلسلے کا نام ہے، جس میں مرکزی محرک اجتماع کا کوئی شعوری
 نصب العین ہوتا ہے۔ بس یہی تعلیل (علل و اسباب کی عقلی جستجو)
 ابن خلدون کے فلسفہ تاریخ کا لب لباب ہے۔ ہم اب جس نتیجے پر
 پہنچے ہیں، اس سے مشہور مستشرق روزانتال (مصنف A History
 of Muslim Historiography, 2nd edition, Leiden 1988)
 کی اس رائے کی تردید ہو جاتی ہے کہ مسلمان مورخین کے تصور
 واقعات میں حرکت، تغیر اور ارتقا کے قانون کی کارفرمائی کا کوئی
 ذکر نہیں، حالانکہ اگر وہ محض عبر ہی کو سامنے رکھ لیتے، یا

المسلسلہ

علامہ سخاوی کی تشریح یا موضوع تاریخ (الانسان و الزمان) ہی پر توجہ فرماتے تو وہ یہ نہ کہتے کہ مسلمانوں کے ذہن میں تاریخ کے متعلق تغیر پذیر سلسلہ واقعات یا ارتقا (Development) کا کوئی تصور نہ تھا۔

تعجب یہ ہے کہ فاضل مستشرق نے "مسلم تاریخ نگاری" پر تقریباً سات سو صفحات کی ضخیم کتاب لکھنے کے باوجود اسلامی تاریخ کے ساتھ انصاف نہیں کیا اور عجیب یہ ہے کہ اتنی بڑی کتاب میں ابن خلدون کا ذکر سرسری کیا ہے اور ابھارا فقط اس بات کو ہے کہ مسلم اہل علم و دانش تاریخ کو علم خیال ہی نہ کرتے تھے، یا ابن خلدون کے متعلق یہ تشکیک پھیلائی ہے کہ وہ علم العمران کا بانی نہ تھا، بلکہ اس کا بانی اس سے پہلے کا ایک ترکی مصنف الایچی تھا۔ اب سوال یہ ہے کہ مسلمان اگر تاریخ کو اتنا سرسری مشغلہ سمجھتے تھے تو تاریخ پر لا کھوں کتابیں لکھنے کی انہیں ضرورت کیا تھی۔

بہر حال محقق روزنتال کے بارے میں بہت کچھ کہنے کو جی چاہتا ہے، لیکن اس وقت انہیں ان کے حال پر چھوڑ کر ہم صرف یہ عرض کرتے ہیں کہ مسلمانوں کے اکثر علوم (بشمول تاریخ) قرآنی تصور تذکیر و اعتبار و تغیر و قلب سے، نیز حدیث کے فن رجال اور فن جرح و تعدیل سے ابھرے ہیں۔ اس کے علاوہ ان کا اولین مرکز توجہ سیرۃ الرسول اور اس کے بعد فن مغازی تھا۔ اسی وجہ سے شروع میں تاریخ کو اخبار و آثار وغیرہ کے نام سے یاد کیا جاتا رہا، چنانچہ سلسلہ تاریخ میں راویوں کی دیانت کو سلسلہ اسباب کی عقلی تعبیر (اگرچہ اپنی جگہ وہ بھی درست ہے) سے زیادہ اہمیت

دی جاتی ہے۔ لیکن رفتہ رفتہ تاریخ، رجال سے الگ ہو کر اقوام و ملل کی روداد بن گئی اور عقلی تعبیر بھی اس کے ضمن میں ہوتی رہی۔ اور اس کے لیے المسعودی کو ابن خلدون سے پہلے ہم اس تصور کا نمائندہ مؤرخ کہہ سکتے ہیں، جیسا کہ موخر الذکر کے اس وصف کا اعتراف مغرب کے بہت سے فلسفی بھی کر چکے ہیں۔ تاہم ابن خلدون ان لوگوں میں سے ہیں۔ جو تاریخ کو اوضاعِ انسانی کی حرکت اور تغیر و تبدل کی روداد سمجھتے ہیں اور افراد کو اجتماع کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔

تصویر تاریخ

یہی وہ بنیادی وصف ہے، جو ابن خلدون کے بارے میں علامہ اقبال کے لیے باعث کشش ثابت ہوا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ خطبات میں انہوں نے کم و بیش گیارہ مرتبہ ابن خلدون کی رائے سے استناد کیا ہے، بلکہ ایک لحاظ سے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ علامہ کے بعض نظریات سے قطع نظر (کہ وہ جدا اور مستقل ہیں) وہ ابن خلدون کے بہت سے افکار و تصورات کے ایک ایسے شارح ہیں جن کی شرح ابن خلدون کے مغربی مداحوں یا مقلدین مثلاً Vico، میکیافلی، شپنگر اور ٹوائن بی وغیرہ کی شرح سے بدرجہا زیادہ جدید اور اطمینان بخش ہے اور بحوالہ قرآن مجید، اسلامی تصورات کے بہت زیادہ قریب ہے۔

ابن خلدون کے متعلق علامہ اقبال کی دلچسپی اس بنا پر بھی ہے کہ اس کے تصور تاریخ میں زندگی عبارت ہے ایک مسلسل اور مستقل حرکت سے، جس کے دوسرے معنی مسلسل تغیر اور مسلسل تخلیق ہیں۔ علامہ کی نظر میں "یہ کسی مسلمان ہی کا کام ہو سکتا تھا کہ وہ ایک ایسے نظریہ تاریخ کی بنیاد رکھے" کیونکہ یہ قرآنی

اصولوں پر مبنی ہے ، لہذا ان کے نزدیک ابن خلدون کے تصور تاریخ میں قرآنی ایام اللہ ہی کی روح کارفرما ہے (ص ۲۱۳ ، خطبات ، اردو ترجمہ، از نذیر نیازی)۔

اس وقت تک جو بحث ہوئی ہے ، اس میں علامہ ابن خلدون اور علامہ اقبال کا نقطہ نظر ہم رنگ ہے ، اور اس معاملے میں بھی یک رنگی ہے کہ تاریخ کسی واقعے کی صحت کو پرکھنے کا نام ہے ، لیکن اس کے لیے صرف نقل اور روایت کافی نہیں ، بلکہ اس کے لیے کوئی عقلی مشاہداتی معیار بھی ہونا چاہیے (جس کے نہ ہونے سے بقول ابن خلدون بعض جنید مورخین اسلام سے سنگین غلطیاں سرزد ہوئیں)۔ بہر حال ان دونوں بزرگان علم کا یہ مشترک موقف ہے ، لیکن ذرا آگے چل کر زمانے کا فاصلہ اپنا اثر دکھاتا ہے اور ایک طرح کی اختلافی لکیر نمودار ہونے لگتی ہے۔

یہ لکیر حرکت کی سمت (تغیر و ترقی و ارتقا کے رخ) کے بارے میں ہے ، علامہ کے نزدیک حرکت کا رخ ، لہذا تاریخ کے سلسلہ واقعات کا رخ بطور خط مستقیم (مستقیم) ہے ، جب کہ ابن خلدون کی رائے میں سلسلہ تاریخ کی حرکت دوری (cyclic) ہے ، یعنی اس طرح ہے جس طرح موسموں کا تغیر دوری ہوتا ہے : بہار ، گرما ، سرما ، خزاں ، بہار ، اور پھر وہی چکر۔ لیکن اس تصور میں کمزوری یہ ہے کہ وہ اپنے نظریے کا اطلاق افراد کے مدارج عمر کے حوالے سے اقوام کے سیاسی عروج و زوال پر بھی کرتے ہیں۔ دراصل ان کا نقطہ نظر قبائلی اور جزوی ہے۔ وہ مجموعی انسانی تہذیب کے حوالے سے بات نہیں کرتے ، بلکہ خاص قبائل کے حوالے سے گفتگو کر کے قبائلی ریاستوں کے عروج و زوال کی عمر کم و بیش

علامہ کے

آزاد
تہذیب

۱۲۰ سال مقرر کرتے ہیں ، اور ریاستوں کے اندر بدوی عصبیت کو تہذیب کی قوت سمجھ کر اسے شہروں تک لے جاتے ہیں ، جہاں عصبیت کے کمزور ہو جانے سے ریاست اور حضارت (تہذیب) دونوں کا خاتمہ ہو جاتا ہے ۔ (یہی وہ نظریہ ہے جس سے اکثر فضلانے اختلاف کیا ہے) ۔

علامہ اقبال کی رائے یہ نہیں ۔ ان کے نزدیک انسان کی ترقی و ارتقا کا رقبہ وسیع ہے اور اس کا اطلاق ساری نسل انسانی پر ہوتا ہے ۔ لیکن نسل انسانی کو آگے بڑھانے میں افکار و عقائد کی قوت بنیادی کام کرتی ہے ۔ چنانچہ انہوں نے اسلامی تہذیب کی ترقی و ارتقا کی بنیاد دو بڑے اسلامی عقیدوں پر رکھی ہے ۔ اول وحدت مبداء حیات ، دوم حرکت کے ارتقائی سلسلے کا اصول ۔ انہوں نے اپنے خطبہ بعنوان ”اسلامی ثقافت کی روح“ میں ان دو عقیدوں پر مفصل گفتگو کی ہے ۔

دراصل علامہ اقبال کا مارا تصور منلی ہے ، جب کہ ابن خلدون نے مسلم معاشرے کو جزء ”جزء“ دیکھا ہے اور اپنے نظریے کی بنیاد صرف نسلیت اور جغرافیہ پر رکھی ہے ۔ اس میں کچھ شک نہیں کہ علامہ اقبال کی نظر میں جغرافیہ بھی ایک اہم عنصر ہے ، چنانچہ فرمایا ہے :

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہ بانی
یا بندہ صحرائی یا مرد کہستانی

لیکن ان کے نزدیک تو انا عقائد کی مضبوط گرفت اقوام کے عروج کا باعث اور انہی عقائد کا ضعف ، زوال کا سبب بنتا ہے ۔ علامہ کے نزدیک شعور کی اسی گرفت کا نام خودی ہے ، جو انفرادی بھی ہے

اور اجتماعی بھی - علامہ کے نزدیک خودی کی یہ توانائی قرآن مجید کے قوانینِ اسم سے ظہور پذیر ہوتی ہے -

عصیت :

اقبال اور ابن خلدون کے معاشرتی افکار میں ایک مسئلہ اقوام کے عروج و زوال کے اسباب کا بھی ہے ، جس میں ظاہری نظر میں مماثلت نظر نہیں آتی ، مگر تھوڑا سا تأمل کرنے پر اشتراک کے کچھ پہلو ضرور نکلتے ہیں - اقبال کی نظر میں (فرد اور اجتماع دونوں کے معاملے میں) "شعورِ خودی کا وفور" قوت اور غلبے کا ذریعہ بنتا ہے - یہی وہ شے ہے جسے خلدون عصیت کہتے ہیں اور اس کا وفور ان کے نزدیک بدات میں ظاہر ہوتا ہے ، جس کا جوش غلبہ پا کر شہروں کی تعمیر اور شہری زندگی (حضارت) تک لے جاتا ہے ، جہاں صنائع اور خوشحالی کا ظہور ہوتا ہے اور رفتہ رفتہ وہ بدویانہ جوش (جس کی اصل قبائلی و نسلی ہوتی ہے) کمزور ہو کر بالآخر ملک اور دولت کے زوال کا باعث بن جاتا ہے -

ابن خلدون کے یہ خیالات (اکثر دوسرے خیالات کی طرح) بشریات و عمرانیات کے ایک ماہر کے مشاہداتی خیالات معلوم ہوتے ہیں (اور ہیں) لیکن جو تصور خلدون کو اقبال کے قریب لے آتا ہے ، وہ یہ ہے کہ اقوام کے غلبے اور عظمت میں دین^۳ سے قوت پیدا ہوتی ہے ، (اگرچہ کچھ اور اسباب بھی ہیں) - خلدون کی یہ دینی بنیاد اقبال کے افکار معاشرتی کا بھی مرکزی نقطہ ہے - رہا عصیت کا معاملہ تو ہم اگر تجزیہ کریں تو یہ اقبال کے شعورِ خودی ہی کی ایک نئی شکل ہے ، جو افراد و اجتماع (بلکہ ساری کائنات میں) جاری و ساری ہے - فرق صرف یہ ہے کہ ابن خلدون کی اصطلاح محدود اور حیاتیاتی ہے اور

خودی
عصیت

۶۷

اقبال کی اصطلاح ہمہ گیر ہے جس میں مابعد الطبیعیات ، نفسیات اور حیاتیات سب علوم کے عناصر مل جل کر جمع ہو گئے ہیں ۔ پھر بھی دونوں مفکروں کی قربت صاف نظر آتی ہے ، اگرچہ خلدون کے خیالات کی سطح عقلی ، مشاہداتی اور معروضی نظر آتی ہے مگر یہ حقیقت ہے کہ کوئی مسلم مفکر قرآنی اور دینی مآخذ قوت سے انکار نہیں کر سکتا ۔

اسی وجہ سے علامہ اقبال کو بھی یہ کہنا پڑا کہ ابن خلدون کے فکر کی تعمیر ، قرآنی عقیدوں اور پیشرو مسلم مفکرین و مورخین کے افکار سے ہوئی ہے ۔ یہ سب باتیں خلدون کو ابن مسکویہ سے ، البیرونی اور دیگر مفکرین سے ذہناً ورثے میں ملی ہیں ۔ (دیکھیے خطبات ، اردو ترجمہ ، ص ۲۱۷ ، نیز ص ۲۱۲ ، ۲۱۳ وغیرہ) ۔

اس جزوی مماثلت سے یہ نتیجہ نکالنا صحیح نہ ہوگا کہ ابن خلدون اور اقبال کے سارے محرکات فکر ایک ہی طرح کے تھے ۔ غور سے دیکھا جائے تو دونوں کے زمانے اور مزاج میں فرق کی وجہ سے بہت سے محرکات مختلف بھی ہیں ۔

جیسا کہ دکتور عبدالواحد وانی نے کامت (Comte) اور خلدون کے فاصلوں کی تفصیل بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ ابن خلدون اپنے سارے تصنیفی منصوبے میں ، بطور مورخ ایک معروضی (Objective) مقصد والا مصنف معلوم ہوتا ہے ، جب کہ کامت کے سامنے واحد مقصد اصلاح اخلاق ہے ۔ ابن خلدون کی مکمل دلچسپی اپنی کاوشوں میں واقعے کی صحت کا ہر طریقے سے یقین حاصل کرنا ہے ۔ ان کا بس یہی مقصد ہے جو ان کے سائنسی عقلی منہاج کا پتا دیتا ہے ۔

میں اس وقت کامت (Comte) اور خلدون کے فاصلوں کی بحث میں الجھنا نہیں چاہتا ۔ اس بحث سے بالکل ہٹ کر اقبال اور خلدون

کے متعلق یہ عرض کروں گا کہ یہاں بھی ایک بدلے ہوئے رنگ میں فرق وہی ہے جس کا کامت کے ضمن میں ذکر آیا ہے۔ یعنی ابنِ خلدون کا نصب العین صرف صحتِ واقعہ کا تعین (عقلی طریقے سے) اور فرد و اجتماع کی طبیعت (نیچر) اور اس کے تصرفات کا ایک نقشہ کھینچنا ہے اور بس۔ اس کے برعکس اقبال کے نزدیک اصلی مقصد ایک دینی معاشرتی نصب العین ہے، جس کی تجدید و تشکیل عصرِ حاضر کے حوالے سے مدِ نظر ہے۔ وہ محض ناظر یا روداد نگار نہیں بننا چاہتے، وہ تاریخ اور علمِ المعاشرہ کی مدد سے ایک ایسی سوسائٹی کی تشکیل چاہتے ہیں جو دینِ اسلام کے اصولوں پر مبنی ہو اور Pan Human Society (وحدتِ بنی نوع) اس کی منزل ہو۔

اس لحاظ سے اقبال پہلے بڑے مسلم مفکر ہیں جو سائنسی علمی بنیادوں پر مسلمانوں کی ثقافت کے شارح ہیں، بلکہ اس کے فلسفی اور تشخیص کنندہ اور آگے کے رہنما ہیں۔ اس فقرے سے اولوں و سابقوں میں سے کسی کی تنقیص مقصود نہیں، مقصد صرف یہ ہے کہ سابقوں کی مثال ایسے لوگوں کی ہے جو شباب کی منزلوں سے گذر رہے ہوں، بزرگوں کی نظر چند ظاہری کمزوریوں پر پڑتی تھی جس کا علاج وہ وعظ و تذکیر سے کر لیتے تھے۔ اقبال کا دور، مسلمانوں کی شوکت و قوت کے انحطاط کا دور تھا اس لیے انہوں نے جدید ترین کمزوریوں کا علاج جدید ترین علوم کے حوالے سے کیا ہے اور کمزوریوں کے عمیق اسباب کا تجزیہ کیا ہے۔

یہ درست ہے کہ مورخ طبری، ابنِ مسکویہ اور مسعودی بڑے مورخین میں سے تھے اور البیرونی مورخ کے علاوہ ریاضی اور ہیئت کے بھی ماہر تھے، مگر ہر چند کہ علامہ اقبال نے ان چاروں

کے تاریخی اصولوں کی تعریف کی ہے (جیسا کہ ابن خلدون نے بھی ان کی کمزوریاں ظاہر کی ہیں) واقعہ یہ ہے کہ علامہ اقبال کے یہاں اسلافِ کبار کی عقیدت کا پہلو بھی ضرور در آیا ہے ، جو اس لحاظ سے حق بجانب بھی ہے کہ ان اساطینِ عظیم ہی نے اپنے انداز میں علوم خصوصاً علمِ تاریخ کی بڑی خدمات انجام دی ہیں۔ بالائے عقیدت یہ ہے کہ مسلمانوں کے فلسفہٴ تاریخ اور علمِ العمران میں اگر صرف چند بڑے ناموں کا شمار کرنا ہو تو ہم ابن خلدون ، شاہ ولی اللہ دہلوی اور علامہ اقبال ہی کا نام لے سکتے ہیں۔ میری یہ وضاحت اچھی طرح پیش نظر رکھیے کہ قدیم مذکورہ بالا بزرگ نہایت ہی عظیم لوگ تھے۔ جلیل القدر مورخ و مفسر اور جغرافیہ دان و ہیئت دان تھے مگر ان میں سے اکثر کو علم الاجتماع کے ماہرین میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ علامہ اقبال نے عظمتِ اسلاف کی خاطر (جو دلیلِ سعادت و نیک خیالی ہے) البیرونی کی رائے سے استناد کیا ہے کہ وہ بھی کائنات کا تصور بطور ایک عملِ تکوین کے کرتا تھا یا ابن مسکویہ سے کہ اس کا اثر بھی ابن خلدون پر پڑا محض اس وجہ سے کہ اس نے حیاتیاتی طریقے سے ارتقا کا ذکر کیا ہے۔ دراصل اس کی تحریک اس محبت و عقیدت سے پیدا ہوئی ہے جو علامہ اقبال کو اسلامی تہذیب سے ورثے میں ملی ہے ، لہذا نتیجہ یہی ہے کہ مسلمانوں کے بڑے بڑے مؤرخین اپنے اپنے میدان میں جتنے عظیم کیوں نہ ہوں (جیسا کہ وہ واقعی تھے) حقیقت یہی ہے کہ مسلم علم الاجتماع میں اولیت خلدون ہی کو حاصل ہوئی اور اس سلسلے کی آخری کڑی اقبال ہیں۔ — درمیان میں حضرت شاہ ولی اللہ بھی آتے ہیں جن کی حکمتِ اجتماعی اپنے زمانے کی حدود تک تسلیم شدہ ہے۔ لیکن یاد رہے کہ ہمیں تشکیلِ نو کے وقت اقبال کو ابن خلدون

سے جدا رکھ کر پڑھنا پڑے گا کیونکہ خلدون کی حیثیت بالیوں کی ہے جن کے خیالات پر بہت تنقیدیں ہوئیں ، بہت اضافے ہوئے ، بہت تبدیلیاں ہوئیں لہذا آج کے دور کے لیے علم الاجتماع میں اقبال ہی ہمارے رہنا ہیں ۔

بہر حال علم المعاشرہ کی تاریخ لکھتے وقت خلدون ہی کو سب سے پہلے رکھنا ہوگا ، اگرچہ فاضل مستشرق روزنتال نے خلدون سے اس کی یہ اولیت اور یکتائی بھی چھین لینے کی کوشش کی ہے اور کہا ہے کہ الایچی^۵ کا رسالہ فی التاریخ (تحفہ . . .) مقدمہ ابن خلدون سے پہلے لکھا گیا ۔ حالانکہ دونوں کے مباحث کا موازنہ کیا جائے تو دونوں میں کوئی مناسبت ہی نہیں ۔ تو غرض یہ کہ علامہ اقبال کو یکتا قرار دینے کے یہ معنی نہیں کہ ابن خلدون کی یکتائی کی ہم نفی کر رہے ہیں ۔ ساتویں آٹھویں صدی ہجری کے اس عبقری کو نہ صرف فلسفہ^۶ تاریخ و علم العمران ہی کا بانی قرار دیا جا سکتا ہے ، بلکہ کئی دوسرے امور (مثلاً علم ماحولیات یعنی جغرافیائی حالات کا اثر طبائع و احوال انسانی پر) ، علم افزائش آبادی (جسے مالتھس کی ایجاد قرار دیا جاتا ہے) ، علم الاقتصاد (دولت کی پیداوار اور تقسیم) نفسیات تعلیمی (اور اس کا تعلق کلچر سے) میں بھی وہ بڑے بڑے مفکرین کے پیشرو نظر آتے ہیں اور روزنتال (اور مصری بزرگ طلحہ حسین)^۶ اس کو لا کھ چھپانے کی کوشش کریں ، مغرب کے حکماء کی بڑی تعداد نے اسے تسلیم کیا ہے ۔

البتہ ان کے موضوعات کے پھیلاؤ کو دیکھ کر یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے قریب کے زمانے کے موضوعات (انسائیکلو پیڈیا) نگاروں مثلاً القلقشنندی (مصنف صبح الاعشی) اور النویری (نہایت الارب) وغیرہ سے بعض امور میں قریب نظر آتے ہیں ۔

غرض اس بحث میں یہ کہ جب علامہ اقبال نے یہ لکھا کہ :

”یہ سب باتیں ابن خلدون کو . . . ورثے میں ملیں لہذا اس کا سب سے بڑا کارنامہ بھی یہ ہے کہ وہ اس تہذیب و تمدن کی روح کو خوب سمجھ گیا تھا جس کا وہ خود سب سے زیادہ روشن اور تابناک مظہر ہے“ (خطبات ، اردو ترجمہ ص ۲۱۷) -

تو ان الفاظ میں انہوں نے ابن خلدون کی عظمت کا شایان شان اعتراف کیا ہے اگرچہ اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ اس نابغہ روزگار کے خیالات سے سو فی صد متفق ہیں - مثلاً اسی ایک نکتے کو دیکھ لیجیے کہ جہاں خلدون اشخاص کی طرح ، امتوں کے لیے بھی تین اجیال (جمع جیل = پشت چالیس برس کے حساب سے) کل ایک سو بیس برس کی عمر کی حد مقرر کرتے ہیں ، وہاں اقبال کی حد فکر یہ ہے کہ ”امت مجددیہ نہایت مکانی و زمانی ندارد“ بشرطیکہ قوم مات کے نوامیس و قوانین اطاعت پر قائم رہے -

باتیں خلدون کی ہو چکیں ، ہم سطور بالا میں یہ دعویٰ کرچکے ہیں کہ مسلمانوں کے فلسفہ تاریخ اور علم العمران میں خواہ وہ جس نوعیت کا بھی ہے) اقبال مسلم معاشرتی سلسلہ فکر کی آخری کڑی ہیں جس کی جداگانہ خصوصیات ہیں اور اسے اگرچہ ابھی تک منظم و مرتب نہیں کیا گیا مگر اچھی ترتیب و تنظیم کے ذریعے علامہ کے عمرانی افکار کو ایک مربوط نظام کی شکل دی جا سکتی ہے - تاریخ کے معاملے میں اقبال نے جو تصورات ہمیں دیے ہیں بنیادی طور سے ان کا ماخذ قرآن مجید ہے - (جیسا کہ ان کا دعویٰ ہے کہ ابن خلدون نے بھی قرآن مجید ہی سے اصول تاریخ اخذ کیے ہیں اور اقوام و امم

کی عادات و خصائل پر وہ بھی قرآنی انداز میں حکم لگاتا ہے
 (خطبات، ص ۲۱۳)۔

یعنی خلدون کو قرآن مجید ہی سے یہ درس ملا ہے کہ تاریخ
 محض واقعات نگاری نہیں، یہ علم انسانی کا ایک سرچشمہ بھی ہے۔
 اسی بنیاد پر قرآن مجید نے سلسلہٴ تاریخ کو ایام اللہ قرار دیا ہے
 (ایضاً ص ۲۱۲) اور یہ بھی ہوتا ہے کہ اقوام و امم کے اعمال کا
 محاسبہ انفرادی و اجتماعی دونوں لحاظ سے اس زندگی میں بھی ہوتا
 ہے اور اعمال بد کی سزا جہاں بھی ملتی ہے (ایضاً)۔ یہ نکتہ بھی کہ
 واقعہ جو تاریخی لکیر کا ایک نقطہ ہوتا ہے، اس کی صحت کا یقین
 ایک امر ضروری ہے (ایضاً)۔ پھر یہ اصول بھی کہ مسلمانوں میں
 تاریخ کے علم کی ترقی راویان حدیث کی جرح و تعدیل سے ہوئی اور
 اس میں بھی امکان وقوع اور راوی کی اعتدایت کی گہری جستجو
 لازمی قرار دی گئی۔ ان اصولوں کو خلدون اور اقبال یکساں اہمیت
 دیتے ہیں۔

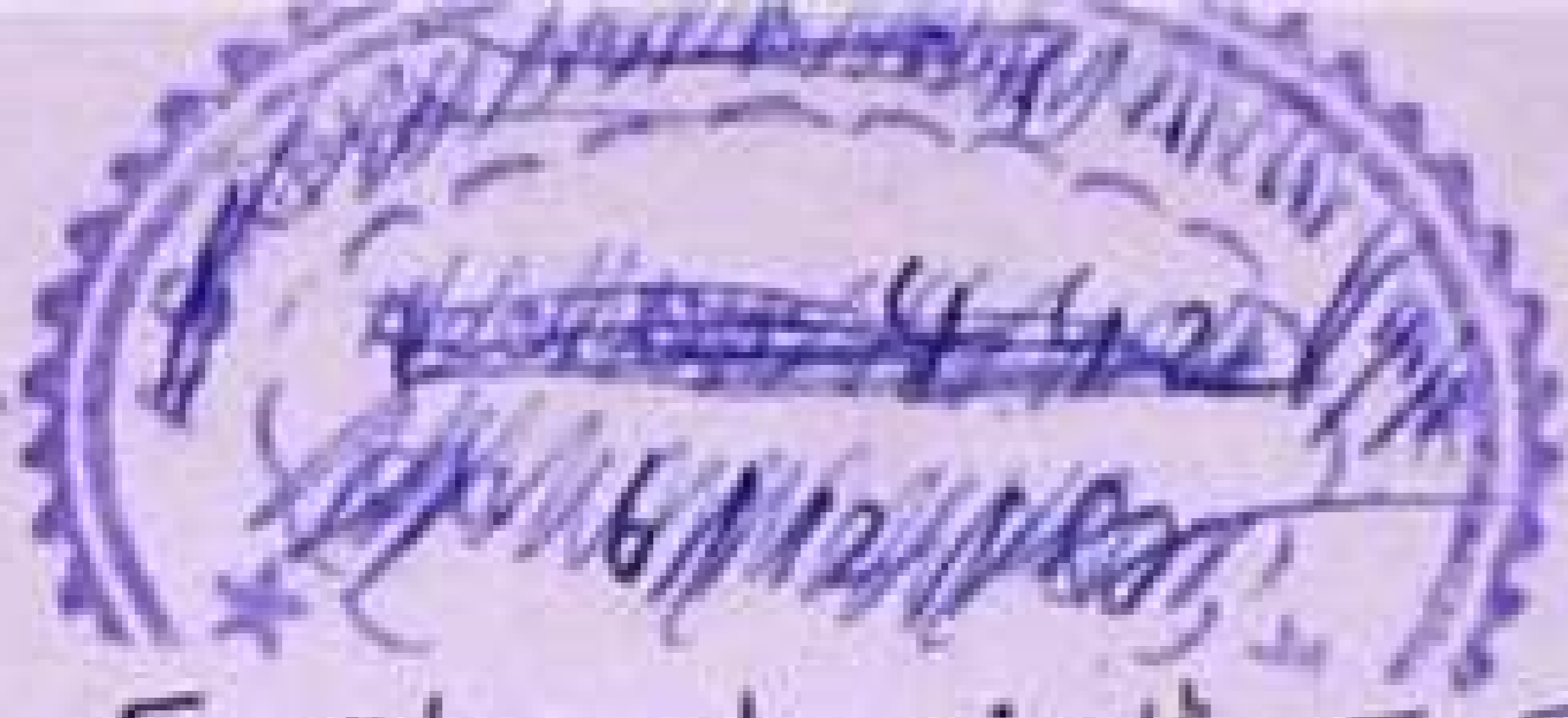
قرآن مجید میں تاریخ کا لفظ (جیسا کہ خاصی دیر بعد تک علوم
 اسلام میں بھی) موجود نہیں۔ اس کے بجائے لفظ قصص، یا آیات،
 یا ایام یا سنت اللہ وغیرہ کے ذریعے تاریخ کے مفہوم کو ادا کیا
 گیا ہے، اور اس کے ساتھ انسانی زندگی کے نصب العین (ذکر النہی،
 تسخیر کائنات، تمکّن فی الارض اور نفع عام برائے مخلوق) اور
 دیگر مقاصد کو بھی وابستہ کیا ہے اور تاریخ کو ان مقاصد کی تکمیل
 کا ذریعہ قرار دیا ہے (مثلاً عبرة)، آگاہی، رہنمائی، بصیرت (نظر و فکر
 و عقل آموزی، آئندہ نسلوں کے لیے اکتساب فیض کے دائمی
 سرچشموں تک رسائی بذریعہ مشاہدہ برائے احوال ماضی۔ یہ تاریخ کے
 قرآنی اصول ہیں۔

مگر میں اس موقع پر ان اصولوں کی بحث میں نہیں الجھوں گا۔ میں چند دوسرے موضوعات پر کچھ گفتگو کروں گا۔ خصوصاً ان مباحث پر جو فاضل روزنتال اور محسن سہدی نے اپنی اپنی کتابوں میں اٹھائے ہیں۔ مثلاً یہ سوال کہ اخبار (جمع خبر) اور تاریخ میں کیا فرق ہے اور کس طرح ابتدائی بڑے مورخین اسلام تاریخ نگاری کے لیے (نقل اور خبر کے) محدثانہ طریقے استعمال کرتے رہے اور اس کی وجہ سے حقیقی تاریخ نگاری میں کچھ نقص پیدا ہوا۔ علامہ اقبال نے (میری معلومات کے مطابق) راویان حدیث اور علم جرح و تعدیل کے حق میں لکھا ہے اور ان کی تعریف کی ہے۔ البتہ محض منقول کو کافی خیال نہیں کیا۔ بہر حال علامہ کے نزدیک صرف نقل یا خبر کافی نہیں بلکہ ضروری ہے کہ امکان وقوع کے جملہ عقلی ذرائع کے استعمال کے علاوہ، وقوع کے جملہ ٹھوس آثار سے بھی تائید حاصل کی جائے، جیسا کہ قرآن مجید میں بار بار اقوام ماضیہ کے آثار و عبارات، بروجِ مشیدہ اور دیگر مادی ذرائع کے احوال معلوم کرنے اور میر فی الارض اور مشاہدہ عواقب اور اس سے عبرت حاصل کرنے کا ذکر آیا ہے۔

علامہ کے نزدیک تاریخ اسی بنا پر ایک اہم ذریعہ علم ہے۔ یہ نکتہ بھی قابل توجہ ہے کہ تاریخ چند منقطع واقعات و حادثات کا نام نہیں بلکہ یہ زمان میں انسان کی مستقل اور مسلسل حرکت کا نام ہے اور ارتقا کا عمل اس کی زندگی کا ناگزیر حصہ ہے۔ یہ بھی نظر انداز نہ کیا جائے کہ ارتقا کے اس تصور میں علامہ نے حرکت میں تسلسل کے باوجود جسٹ (زقند) کا بھی انکار نہیں کیا جس کو اسرار الہی ہی کہا جاسکتا ہے، جیسا کہ سوروکن وغیرہ اسے

تاریخ

ذریعہ علم



Superimposed advance تسلیم کر کے ڈارونی علم حیات کے تصور ارتقا سے الگ راستہ اختیار کرتے ہیں۔ علامہ کے بھی تقریباً یہی خیالات ہیں۔ وہ جست کو تسلیم کرنے کے باوجود تاریخ کو استدام حرکت کے مترادف خیال کرتے ہیں۔

بس یہ دو نکتے علامہ کے فلسفہ تاریخ (اور علم العمران) کے اہم ستون ہیں اور اسی پر انہوں نے امتِ مجددیہ کے دوام کے عقیدے کی عمارت کھڑی کی ہے۔

یہ یاد رکھنے کے قابل امر ہے کہ اقبال کا دور ایک لحاظ سے مسلمانوں کے تاریخی شعور کے احیا کا دور تھا۔ برصغیر میں انگریزوں اور ہندوؤں کی تاریخ نگاری بڑے زوروں پر تھی۔ ابتدا میں سر سید احمد خان بھی احیائے تاریخ کی تحریک میں خاصے ہرجوش تھے۔ (مثلاً "آئین اکبری" کی تصحیح و اشاعت، "آثار الصنادید" وغیرہ کی تصنیف)۔ بعد میں ان کا مرکزی نعرہ "ترقی" ہوا جسے بدقسمتی سے اس وقت تاریخ کی ضد سمجھا گیا (اور ایسا سمجھنا درست نہ تھا، کیونکہ مستقبل (ترقی) حال سے وابستہ ہے اور حال کو ماضی سے جدا نہیں کیا جا سکتا، جس طرح ایک لکیر کے اگلے حصوں کو پچھلے حصوں سے جدا نہیں سمجھا جا سکتا، لیکن ہر زمانہ اپنے ساتھ کچھ خیر کی شکلیں لاتا ہے جن کے سامنے عقل پسند بھی جھک جاتے ہیں)۔

بہر حال سرسید احمد خان کا زمانہ ترقی کی ساری بحثوں کے باوجود

تاریخ کے شعور کا زمانہ تھا اور یہ بھی کوئی قابل تعجب امر نہیں

کہ جس طرح سرسید کو امام غزالی "سے دلچسپی تھی، ان کے ساتھی

اور محب محسن الملک کو ابنِ خلدون سے شغف تھا، اور شبلی کے

بارے میں تو یہ کہنے کی ضرورت ہی نہیں کہ وہ ایک لحاظ سے عہدِ سرسید کے ابن خلدون ہی تھے۔ یہی وہ لوگ تھے جنہوں نے ترقی اور عقل کو بھی قبول کیا مگر سارا زور تاریخ پر دیا اور اپنی طاقت کے مطابق تاریخی شعور کو ایک نئی زندگی بخشی۔

میں یہ نہیں کہنا چاہتا کہ ذہنِ اقبال میں تاریخی شعور شبلی نے پیدا کیا یا یہ کہ ان بزرگوں کا طریقِ کار یکساں تھا۔ یہ تو میں نہیں کہتا مگر یہ ضرور کہوں گا کہ تاریخی شعور کی تکمیل کے لیے شبلی نے جو غلغلہ بلند کیا اس سے اقبال ضرور متاثر ہوئے۔ اور چونکہ ان کا اکتساب اور طریقِ پیش قدمی شبلی سے مختلف طرح کا تھا اس لیے اقبال کا فلسفہٴ تاریخ بھی کئی لحاظ سے شبلی کے مورخانہ طریقِ کار سے مختلف اور منفرد ہی رہا۔ اقبال نے اگرچہ کبھی مورخ ہونے کا دعویٰ نہیں کیا مگر ان کی شاعری اور فکریات بہاری تاریخ کا آئینہ ہیں اور محاکمہ یوں کیا جا سکتا ہے کہ جہاں علامہ شبلی اس صدی کے مورخِ اعظم تھے، وہاں جدید معاشرتی فکر کے مفکر اعظم اقبال تھے۔

فلسفہٴ تاریخ (اور علمِ العمران) کا مواد اقبال کی تقریباً سبھی کتابوں میں پھیلا ہوا ہے۔ اس کی ابتدا رسالہٴ 'مخزن' میں مضمون نگاری سے ہی ہو گئی تھی۔ اس نوع کا ایک مقالہٴ 'مخزن' میں اکتوبر ۱۹۰۳ء میں شائع ہوا جو تاریخ سے زیادہ علمِ العمران سے متعلق ہے۔ کچھ اور مضامین بھی قدیم دور کے ہیں۔ شاعری میں 'اصرارِ خودی' اور 'رموز بے خودی' میں فلسفہٴ تاریخ اور علمِ العمران پر دو (شعری بندشوں کے باوجود) مربوط و مرتب ہیں۔ باقی منظوم کتابوں میں بھی خاصا مواد موجود ہے لیکن خطبات کے کم سے کم

دو خطبے ایسے ہیں جن میں تاریخ اور علم العمران کی اساسیات مربوط صورت میں موجود ہیں اور اگر سوشیالوجی میں معاشیات کو بھی شامل کیا جائے تو کتاب ”علم الاقتصاد“ بھی ہے۔

”مقالات اقبال“ (سرتبہ سید عبدالواحد معینی) میں کم از کم تین مقالے (۱) قومی زندگی - (۲) ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر اور (۳) خلافت اسلامیہ ہیں جن کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ان میں تاریخ کا سائنسی عقلی تصور، تاریخ اور علم العمران کا حیاتیاتی علوم اور طبعی قوانین سے گہرا تعلق اور مسلم معاشریات کی نئی تشکیل کے بارے میں سائنسی علمی معروضی انداز کے تجزیے اور نظریے جمع ہیں۔ اور موجودہ مقالے کے حوالے سے کہا جا سکتا ہے کہ ان سب میں ابن خلدون کے افکار کی جھلک بھی پائی جاتی ہے۔ خصوصاً طور سے کہا جا سکتا ہے کہ ان میں قومی و اجتماعی زندگی کے بارے میں علم الحیات کے نظریات، مثلاً زندگی کا ایک معرکہ کارزار ہونا، قانونِ تغیر، بقائے اصلاح، تہذیب کا ارتقائی تسلسل اور ارتقائے قومی میں دینی عصبیت (بقول ابن خلدون) کی اہمیت، معاشرتی انقلاب میں نبوت کا مقام اور ریاست و خلافت کی تمدنی بنیادیں اور دنیا کی مختلف اقوام کی طبعی خصوصیات، مستقبل کے کلچر کی تشکیل میں کرداری نمونے، زراعت کو ایک کمتر پیشہ قرار دینا (بقول ابن خلدون) گروہ بندیوں کے محرکات جیسے تصورات موجود ہیں جن کی تفصیل کے لیے ایک سے زیادہ مقالات کی ضرورت ہے۔

مقالہ ”ملت بیضا...“ (۱۹۱۰ع) علمی تجزیے کے لحاظ سے زیادہ مدلل اور قوی ہے۔ آئین کی تشکیل کی تفصیل کو نظر انداز

کرتے ہوئے (جو اپنی جگہ اہم ہے) مرکزی خیال یہ ہے کہ تاریخ ماضی یا لاجہ حاضر کا نام نہیں، اس کا نصب العین مستقبل ہے۔ کسی صحیح اسلامی کاجر کا مدار ایہ مذہبی خیال یا عقیدہ ہے (جیسا کہ کومت (Comte) کا بھی یہی خیال ہے) اور شخصیتوں کے ظہور کے ذریعے، بقول نطشے ”کسی قوم کی بقا کا دار و مدار محاسن کی غیر منختم اور مسلسل تولید پر ہوتا ہے“۔ مسام تہذیب کی یک رنگی کا باعث یہ ہے کہ اسلام کے اجتماعی معیار عالمگیر ہیں اور سب سے زیادہ یہ کہ حقیقی مسام معاشرے کی پائنداری اس امر میں ہے کہ وہ اپنی اصل سے کسی صورت میں جدا نہ ہو۔ مغلوب اقوام غالب اقوام کی تقلید اپنی طبعی کمزوری (بنیادی عقیدوں کی کمزوری) کی وجہ سے کرتی ہیں (دیکھیے ایضاً ابن خلدون)۔ عرب و عجم کے خصائص، جن میں علامہ کی رائے عرب کے حق میں اور خلدون کی رائے عجم کے حق میں ہے۔ نیز مقالہ ’خلافت اسلامیہ‘ بھی بصیرت افروز ہے اور اس میں بھی اقبال اور خلدون کہیں متفق اور کہیں مختلف ہیں۔

علامہ نے منظومات (خصوصاً اسرار خودی اور رموز بے خودی) میں ملت کے لیے تاریخ کی اہمیت پر خاص زور دیا ہے اور اس کے ضمن میں تاریخ کا یہ فلسفیانہ قانون بیان ہوا ہے کہ (۱) اقوام (ملت) حفظِ روایاتِ ملیہ سے قائم رہ سکتی ہیں۔

ضبط کن تاریخ را پایندہ شو	از نفس ہائے رہیدہ زندہ شو
مر زند از ماضی تو حال تو	خیزد از حال تو استقبال تو
مشکن از خواہی حیات لازوال	رشتہ ماضی از استقبال و حال
موج ادراک تلسل زندگی است	مے کشاں را شور قلقل زندگی است

یہ خیال خلدون کے اس قول کے بالکل قریب ہے۔ الباضی بالآتی اشبه من الہاء بالہاء۔ یعنی ماضی مستقبل سے اس طرح مشابہ ہے جس طرح (آب رواں میں) پانی کا ایک قطرہ دوسرے سے متحد ہوتا ہے۔ اقبال کے یہاں یہ خیال عام ہے جو ملت (معاشرہ و تہذیب) کے حوالے سے بار بار بیان ہوا ہے اور بنیادی فلسفہ خودی ہی ہے جس کا اطلاق فرد اور اجتماع دونوں پر کیا گیا ہے۔ (۔۔۔ تولید و تکمیل این احساس از ضبط روایات ملیہ ممکن گردد)۔

”اسرارِ خودی“ کا یہ نکتہ بھی قابل ذکر ہے کہ ”خودی از سوالِ ضعیف می گردد“۔ اسی طرح یہ مسئلہ کہ ”نفیِ خودی از مخترعات اقوام مغلوبہ“ بنی نوع انسان است کہ باین طریق معنی اخلاق اقوام غالبہ را ضعیف می سازند“ اس منظوم تبصرے (نیز تقلید فرنگ سے احتراز کے جملہ اشعار و افکار) کو ابن خلدون کے مقدمے کی اس فصل کے ساتھ ملا کر پڑھیے : ”فی ان المغلوب مولع ابداً بالاقتداء“ تو یہاں بھی بنیادی مماثلتیں پائی جائیں گی۔

بظاہر غلام یا مغلوب اقوام غالب اقوام کے کمال سے مستفید ہونے کا دعویٰ کرتی ہیں لیکن اصل میں اس کے اسباب اور ہیں (اور وہ دو ہیں) اول عصبیت (شعورِ خودی) کا ضعف اور دوم یہ کہ مغلوبوں کی فطرتیں اندر سے مرعوب اور خوف زدہ ہوتی ہیں اور دوسروں کے طور طریقے کو اپنا کر خود کو دھوکہ دیتی ہیں۔ خلدون نے تسلیم کیا ہے کہ اس تقلید کمال سے مغلوب قوموں میں ذرا سا جوش ضرور پیدا ہو جاتا ہے لیکن یہ تقلید حقیقی کامیابی یا ترقی کا یقینی وسیلہ نہیں ہے۔ اصلی شے قبضہ و استیلا ہے لیکن مغلوب یہ سمجھتے ہیں کہ غالب اقوام کی معاشرتی زندگی کو اپنا لینے سے

یا نقالی کرنے سے وہ بھی کامل ہو جائیں گے ، مگر یہ مغالطہ نفس ہے ۔
 دراصل اقوام کی عظمت ان کے شعور نفس اور امتیلائے خودی
 (عصبیت) کے توسط سے ممکن ہے اور طاقت و قوت کے سرچشمے
 مختلف ہیں ۔

یہ تو ہوئیں ضمنی بحثیں ۔ 'اسرارِ خودی' اور 'رموزِ بے خودی'
 میں دراصل قابلِ توجہ مسئلہ ایک ایسے نصب العینی معاشرے
 کا ہے جس کا مقصد حیاتِ اعلیٰ کلمہ اللہ ہے اور طریق کار اس کے
 حصول کا جہاد ہے ، جسے ایسے لوگ برپا کریں گے جو حزن و
 خوف سے پاک ہوں گے ۔ یہ معاشرہ عقیدوں کے زور سے اپنے مقصد
 میں کامیاب ہوگا اور وہ عقیدے ہیں : توحید ، رسالت اور تائیس
 حریت و مساوات و اخوت بنی نوع آدم ۔ یہ ملت کے وہ عقائد ہیں
 جن کی بدولت وہ "نہایتِ زمانی" اور "نہایتِ مکانی" دونوں کی قید سے
 آزاد ہے (دوامِ این ملت شریف موعود است) ، اس کے آداب ہیں
 مثلاً اطاعت اور ضبطِ نفس اور حاصل ان سب کا ہے نیابتِ الہی
 (اور خلافتِ ارضی) ۔

قدرتی طور سے علامہ اقبال کے یہ تصورات خلدون کے یہاں
 اس انداز میں بیان نہیں ہوئے کیونکہ علامہ کا انداز مستقبل ہی ہے
 جس طرح آج کے زمانے میں مغرب کے مصنفین مستقبل کے ہمنام گیر
 انسانی نصب العینوں کا ذکر کرتے ہیں اور بعض ایک عالمگیر انسانی
 معاشرے ^ (Pan human Society) کی تشکیل کے مشورے دیتے
 ہیں ۔ ابن خلدون کا تجزیہ معروضی مشاہداتی اور عقلی ہے جب کہ
 علامہ کا تجزیہ بیک وقت سائنسی بھی ہے اور نصب العینی بھی ۔
 سائنسی اس لحاظ سے کہ وہ اپنے تخیل کے معاشرے کو ، جس کا

ایک کنارہ ماضی کے تجربوں میں بھی موجود رہا ہے ، سائنسی فکر کی کئی دلیلوں کے ذریعے ثابت و مستحکم کرتے ہیں۔ چنانچہ ہیگل ، ڈارون اور مارکس تینوں کی جدلیات سے دلیلیں حاصل کرتے ہیں۔ اقبال کا یہ خصوصی افتخار (جو قدرتی اور ناگزیر ہے) یہ ہے کہ وہ اپنے زمانے کے بڑے عمرانیاتی مفکرین شپنگر اور ٹوائن بی کے اس نقطہ نظر پر زبردست حملے کرتے ہیں جن کی رو سے بقول شپنگر اسلامی معاشرہ وقتی ، مجوسی الاصل اور محدود تھا اور بقول ٹوائن بی یہ فخر صرف مغرب کو حاصل ہے کہ اس کی تہذیب کو دوام حاصل ہے (اور ہوگا) ، لہذا یہ زعم اسلامی تہذیب کا ذکر بڑی بے دلی سے کرتے ہیں۔ علامہ نے ان دونوں مفکروں کے خیالاتِ باطلہ پر ضرب کاری لگائی ہے۔

علامہ اقبال کے عمرانیاتی تصورات قدرے مربوط صورت میں ان کے انہی دو خطبات میں ظاہر ہوئے ہیں ، یعنی (۱) ”اسلامی ثقافت کی روح“ اور (۲) ”الاجتہاد فی الاسلام“ میں (انگریزی میں عنوان ہے : **The Principle of movement in the Structure of Islam** -

پہلے خطبے کا آغاز شعورِ نبوت اور شعورِ ولایت کے امتیازات کی توضیح سے کرتے ہیں اور شعورِ نبوت کا سلسلہ خلق (معاشرہ لسانی) سے جوڑتے ہیں اور تہذیب و تمدن کے ارتقا میں ان مخفی اور الہامی قوتوں کی کارفرمائی کا ذکر کرتے ہیں جن سے انسان ہی نہیں ، تمام مخلوق رہنمائی حاصل کر کے احوال کی نئی سے نئی دنیا بساتی رہتی ہے۔ کائنات کی ہر شے ہدایتِ ربانی سے مستفید ہے لیکن غیر محسوس طور سے۔ انسان کی دنیا میں یہ ہدایت محسوس اور شعوری طور سے رواں رہتی ہے جس کی تنظیم عقل استقرائی سے ہوتی ہے اور عقیدہ ختم نبوت

نے تو الہام کی ابدیت کے مستقل اور مکمل قوانین کو مان کر اور مزید سلسلے کو ناممکن کہہ کر آئندہ کی جملہ ترقی کو مستقل الہامی رہنمائی کی روشنی میں عقل استقرائی کے حوالے کر دیا ہے جس کے باعث انسانی دنیا پر لحظہ بدلتی اور بڑھتی جا رہی ہے - یہی قانونِ تغیر و حرکت ہے جو اسلامی ثقافت کی روح ہے -

بائیں ہمہ عام عمرانی اصول کے طور پر علامہ نے کومت (Comte) کی طرح معاشرے کا سنگ بنیاد مذہب ہی کو قرار دیا ہے - یہ درست ہے کہ کومت نے مغرب کے جدید دور کو ارتقائے تہذیب کی آخری کڑی قرار دے کر ارتقا کی شکل یہ بیان کی ہے کہ تاریخ یا معاشریت کا پہلا مرحلہ وہ تھا جب انسان صرف مذہب کے سہارے ایک معاشرتی ماحول بنانے میں کامیاب ہوا - دوسرے مرحلے میں انسان نے تعقل سے کام لینا شروع کیا اور تیسرے مرحلے میں وہ سائنس کے عہد میں داخل ہوا اور تجربی منہاج کی بدولت معاشرت کے کمال تک پہنچ گیا - گویا جدید مغرب پر پہنچ کر انسان منتہائے کمال تک پہنچ گیا (اور اس کے بعد کمال ختم ہے) - شپنگلر تہذیب کو جغرافیائی خانوں میں تقسیم کرتا ہے اور مذہب کی اہمیت کا وہ بھی انکاری نہیں -

مگر علامہ نے ان عظیم مفکرین کے ان دونوں تصورات پر سخت تنقید کی ہے کہ اسلام ایک برتر تہذیب اس لیے ہے کہ یہ زمانی لحاظ سے بھی غیر محدود اور مکانی لحاظ سے بھی غیر محدود ہے - یہ لامتناہی کی طرف برابر بڑھتی جائے گی اور اس میں مذہب ، الہام اور ہدایت ہی سب سے بڑا سرچشمہ قوت ہوگی -

یہ محض اتفاق نہیں کہ خلدون اور اقبال پر دو اپنے اپنے اندازِ نظر

کے باوجود ، معاشرت کی استواری میں مذہب کو بڑی اہمیت دیتے ہیں مگر عقل و مشاہدہ و تجربہ کو بھی مانتے ہیں اور یہ امر بھی بے سبب نہیں کہ شاہ ولی اللہ نے اپنی شہرہ آفاق کتاب ”حجۃ اللہ البالغہ“ کی قسم اول کی بحث اول کے باب اول کو تکلیف (شرعی ذمہ داری) اور جزا و سزا کی حکمت سے شروع کر کے معاشرے کے قیام کے لیے تدابیر نافعہ کی تعیین کی ہے اور واضح کیا ہے کہ یہ سب کچھ اولاً ہدایت ربانی سے ہوا اور اس کے بعد انسان خدا تعالیٰ کی دی ہوئی عقل و تدبیر سے ترقی کرتا گیا۔ اور کمال اس ارتقا کا ثبوت ہے جس کے زیر اثر انسان اعلیٰ شہریت کے ذریعے سعادت کا مرتبہ حاصل کرتا ہے۔

راقم یقین سے کچھ نہیں کہہ سکتا کہ شاہ صاحب نے خلدون سے کچھ استفادہ کیا یا نہیں ، کیونکہ اشتراک مضامین کے باوجود اپروچ (Approach) میں اختلاف ہے ، لیکن اتنا واضح ہے کہ علامہ اقبال خلدون کے مقابلے میں شاہ صاحب کے زیادہ قریب ہیں ، اگرچہ ان سے خصوصی استفادے کے بارے میں زیادہ کچھ کہا نہیں جا سکتا۔ تاہم ”تکلیف“ کی بحث کو ہر بحث پر مقدم رکھ کر ذمے داریوں کو معاشرے کی بنیاد بنانا (نہ کہ محض مادی ضرورتوں اور غرضوں کو) شاہ صاحب کے یہاں معاشرے کی روحانی بنیادوں کو اہمیت فائقہ دینے کا ثبوت ہے جسے اس کی مادی اغراض سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ (یہاں اقبال اور شاہ صاحب بہت قریب آجاتے ہیں)۔

اقبال کے مذکورہ خطبات کی بیشتر بحث زمان و مکان اور حرکت و تنہر اور منہاج عقلی و تجربی کے گرد گھومتی ہے جس کا

مفاد یہ ہے کہ تاریخ (اور عمران) ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے۔ اور یہ وہ تصور ہے جو اسلام نے دنیا کو دیا ہے۔ یہ نہ تو جغرافیائی ہے، نہ زمانی و مکانی طور سے محدود ہے اور نہ خاص اقوام اور نسلوں سے وابستہ ہے۔ اس کا تعلق پوری نسلِ انسانی سے ہے جسے خدا تعالیٰ نے ایک مقصد سے پیدا کیا ہے اور وہ مقصد ہے متناہی کی جد و جہد غیر متناہی تک پہنچنے کے لیے۔ اس میں روحانی زندگی، مادی زندگی سے جدا نہیں بلکہ ایک دوسرے کی معاون ہے۔ اسلام کے معاشرے کی بنیاد اس عقیدے پر ہے کہ وحدتِ مبداءِ حیات ہے، اسی کے زیر اثر انسانی اخوت و مساوات کا اصول عملاً رائج ہوا۔ اور یہ ان تعصبات سے مبرا ہے جو حکمائے مغرب کے معاشی و مادی افکار کا خاصہ ہیں۔

اقبال نے خطبہ 'الاجتہاد فی الاسلام' میں ایک بار پھر حرکت اور تغیر کے قانون پر زور دے کر اسلام کے مثالی (اور عملی) معاشرے کے اس پہلو پر زور دیا ہے کہ، یہ تمام بنی نوع انسان کے لیے (Pan human) ہے، کسی خاص نسل یا جغرافیے کے لیے نہیں۔

اس خصوصیت کے حق میں دو دلیلیں دی ہیں، اول یہ کہ اسلام نے رنگ و خون کے رشتے ٹھکرا دیے ہیں۔ دوم یہ کہ فرد کی ذاتی قدر و قیمت بھی اہم ہے۔ موجودہ مغرب کی طرح یہ نہیں کہ فرد کی ہستی مشین ہے اور معاشرے کی قربان گاہ پر چڑھا دی گئی ہے اور فرد انجمن میں ہونے کے باوجود تنہا ہے۔

ختم کرنے سے پہلے مختصر سی بحث یہ بھی نامناسب نہ ہوگی کہ ماہرینِ عمرانیات (معاشریات) میں اقبال کا مقام کیا ہے؟ اور وہ

عمل یا مجموعاً کس دبستان سے تعلق رکھتے ہیں اور بڑے بڑے ماہرین کے اٹھائے ہوئے بعض سوالوں کا جواب ان کے افکار میں کس شکل میں ہے ؟

یہ تو واضح ہے کہ علامہ اقبال کا اصلی منصب ایک مفکر کا ہے (اور ہم شعرا میں ان کے درجہ عالی سے بھی بے خبر نہیں) لیکن غور کیا جائے تو مجموعی طور سے فکری سطح پر ان کے افکار کا محور اقوام و ملل (خصوصاً دور جدید کی مسلم اور غیر مسلم اقوام) کی حالت اور ان کے عروج و زوال کا تجزیہ ہی نہیں بلکہ ان کے مستقبل کے بارے میں بھی طریق کار کی نشان دہی اور اندازہ و قیاس بھی ہے۔ اس لحاظ سے انہیں بالاستحقاق بیک وقت شاعر کامل اور تاریخ، سیاسیات اور عمرانیات کا فلسفی قرار دیا جا سکتا ہے۔ ان کے سامنے مرکزی سوال فلسفہ حرکت و تغیر کے تحت اقوام کی (خصوصاً ملت اسلامیہ کے حوالے سے) ترقی کی نہج ہے۔

یہ تو معلوم ہے کہ ترقی (یا حرکت) کے مبحث پر چار بڑے نظریے ہیں :

(۱) ترقی ایک امر ضروری و طبعی ہے اور یہ وہ حرکت مستقبل ہے جس کے تغیرات اقوام کو بہتری کی طرف مسلسل چلاتے رہتے ہیں (یہی ہے Progress)۔

(۲) وہ حرکت جس کے تغیرات اقوام کو انحطاط اور پس قدمی (Regress) کی طرف لے جاتے ہیں۔

(۳) وہ حرکت جو مستقیم نہیں دوری ہے، یعنی اس میں

اقوام موسموں کے مانند اور افراد عمروں کی صورت میں چکر لگاتے ہیں (یہ ہے Cycle)۔

(۴) یہ کہ ترقی ایک امر اتفاقی و حادثاتی ہے (Contingent) یہ ہو بھی سکتی ہے مگر اس کا ہونا ناگزیر نہیں۔ یہ چار بڑے نظریے مغربی فکر پر محیط ہیں۔

پہلے نظریے کے ماننے والوں میں پاسکل (Pascal)، لائیبنیز (Leibnitz)، کانٹ، لیسنگ، ہیگل، کاست، ڈارون وغیرہ ہیں۔

بالیقین ہم علامہ اقبال کو اسی گروہ میں شامل کر سکتے ہیں جن کے نزدیک حرکت ایک سلسلہ لامتناہی ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں اقبال اور خلدون مختلف دبستانوں سے متعلق ہو جاتے ہیں۔ خلدون کا نظریہ Cycle (دور) کا ہے اور اس میں انحطاط اور زوال کا عنصر شامل ہے۔ اس میں اس کے ہم خیال (Brooks، Vico، Adams) شپنگر، ٹوائن بی اور سوروکن ہیں، اگرچہ ان میں سے ہر ایک کا ذیلی نظریہ باہم مختلف بھی ہے۔

اسباب ترقی کے سلسلے میں دو بڑے خیالات ہیں؛ ایک تو وہ ہے جسے سہاوی اور کائناتی (Cosmogenic) کہا جاتا ہے۔ اس میں تقدیر اور سہاوی نامعلوم اسباب کام کرتے ہیں اور انسان ان کے معاملے میں بے بس ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ اقبال کا نظریہ نہیں ہو سکتا۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ تاریخ (اقوام) کی حرکت (ترقی یا تنزل) دونوں انسان کے اپنے اعمال یا ان کے ماحول اور طرز زندگی کا نتیجہ ہیں۔ اسے اصطلاح میں Anthropogenic (کسب انسانی) کہتے ہیں۔ اقبال کو اسی گروہ میں رکھا جا سکتا ہے۔ یوں مصنف

Dogen نے خلدون کو بھی اسی صف میں رکھا ہے۔ مگر خلدون دوری (Cycle) نظریے کے تائل تھے بحالیکہ اقبال مستقیمی حرکت کے قائل ہیں، اگرچہ وہ بھی مجبوراً اسباب عقلی سے کہیں کہیں منحرف ہو کر اس شے کو مانتے ہیں جسے طبیعیات (اور علم الحیات والی) زقند یا جست کا نظریہ کہتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ بعض اوقات مشیت ایزدی کے تحت ایسا بھی ہوتا ہے کہ ظاہری اسباب کے بغیر بعض اقوام دفعتاً ابھر آتی ہیں، جیسا کہ خود عرب قوم جس کی ترقی کا کرشمہ نبوت کا معجزہ ہے۔

اقبال کے افکار سے ثبوت کے ساتھ ساتھ دوسرے اسباب کا ایک نظام بھی مرتب ہو سکتا ہے جس کے زیر اثر اقوام متحرک ہونے (یعنی اپنی خودی کی قوت) کے ظہور پر مجبور ہوتی ہیں۔ چونکہ اقبال انسان کے کسب و عمل کو ذریعہ ترقی سمجھتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی مشیت ایزدی اور نبوت (فائق ترین شخصیتوں) کی کارفرمائیوں کے بھی قائل ہیں، اس لیے وہ قدرے ڈائٹے، لائبنیز (Leibnitz)، کانٹ، لیسنگ اور ٹوائن بی کی طرح ماوی اسباب کے بھی مطلق انکاری نہیں۔ لیکن کسب و اختیار (Anthropogenic) کے محرکات پر زیادہ زور دیتے ہیں؛ مثلاً قوت کا وافر استعمال، مشاہدہ و تجربہ و تسخیر، غائبہ حاصل کرنے کی نظری خواہش وغیرہ وغیرہ۔ علامہ اقبال معاشی محرکات کو سابقہ عوامل کے مقابلے میں کم اہمیت دیتے ہیں مگر جدلیات کے اصول پر خاص زور دیتے ہیں اور اس سلسلے میں ہیگل اور مارکس کے اصولوں کے قریب جا پہنچتے ہیں۔ خلدون سے ان کی مماثلت اگر ہے تو وہ دینی عصیبت کے مسئلے میں، باقی عوامل (اقوام کی طبعی عمر وغیرہ) میں ان سے مختلف ہیں۔

غرض یہ ہے کہ اقبال ترقی کے نظریوں میں حکمائے یورپ سے انتخابی استفادہ کرتے نظر آتے ہیں اور جب کرتے بھی ہیں تو ناقدانہ انداز سے، کیونکہ وہ ہر مسئلے میں اصل روشنی قرآن مجید سے حاصل کرتے ہیں جس میں اقوام کے عروج و زوال کے جملہ اصول درج ہیں، اور بعض تو ایسے ہیں کہ حکمائے مغرب کے نظریے بدلے ہوئے الفاظ میں قرآن مجید کی شرح نظر آتے ہیں۔ اور جہاں تک اقبال کا تعلق ہے^۱ ان کا (اور قدرے خلدون کا) مأخذ فکر تو بنیادی طور سے قرآن مجید ہی ہے۔ یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ ہیگل اور مارکس کی جدلیت کو مثالی اجتماعیت کی بنیاد بنانا بھی ایک ایسا مسئلہ ہے جس پر دوبارہ غور ہونا چاہیے۔ اس کی بجائے شاہ ولی اللہ صاحب کے قائم کردہ اصول ارتفاق، رائے کلی، تدابیر نافعہ اور جامع اخلاقیات پر بنائے مذہب کو مثالی معاشرے کے لیے بنیاد بنایا جائے تو بہتر نتائج کی توقع ہو سکتی ہے اور علامہ اقبال اس سے غافل نہیں رہے۔ انہوں نے ان کے سلسلے میں بھی ہمیں کچھ افکار دیے ہیں۔

حواشی و استدراک

۱۔ ابن خلدون کے مطالعے کا بہترین مأخذ مقدمہ ابن خلدون، طبع دکتور عبدالواحد وافی (۱۹۵۷ع) ہے جس میں سوانح حیات کے علاوہ مأخذ و کتابیات کی طویل فہرست موجود ہے۔

۲۔ محسن مہدی کی کتاب کا نام ہے: Ibn Khaldun's Philosophy of History طبع لندن (۱۹۵۷ع)۔

- ۳۔ ”ان الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك اصلها الدين“۔
- ۴۔ ان الدعوة الدينية تزيد الدولة في اصلها قوة على قوة العصبية“۔ (عبدالواحد وافی، مقدمہ ابن خلدون (طبع ۱۹۵۷ء) جلد اول، ص ۱۳۳ تا ۱۳۵)۔
- ۵۔ الایچی کا ذکر اور ان کے رسالے کا خلاصہ، فاضل روزنتال نے اپنی محولہ بالا کتاب میں (ص ۲۰۱ تا ۲۳۳) دیا ہے۔ رسالے کا پورا نام ”تحفۃ الفقیر الی صاحب السریر“ ہے۔ یہ رسالہ ۸۳۷ھ/۸۲-۱۳۸۱ء میں مکمل ہوا۔ اس کا مصنف مشہور منطقی فلسفی عضد الدین الایچی کا شاگرد تھا۔ تحفہ کا ایک نسخہ استانبول کی سلیمانہ لائبریری میں موجود ہے۔
- ۶۔ دکتور طہ حسین نے کئی اور امور کی طرح اس معاملے میں بھی اختلافی رائے ظاہر کر کے خود کو مرکز توجہ بنانے کی کوشش کی ہے۔ انہوں نے خلدون کو ایک عام ورقہ نویس اور اوسط درجے کا ایک وقائع نگار قرار دیا ہے جس کے اسباب و علل کے نظریے میں بھی اس نے عیب نکالے ہیں۔
- ۷۔ مثلاً فان کریمر، لڈوگ، دی بوئر، شعیب، مانیر، لیون، ڈورن، فلنٹ وغیرہ (بفصل فہرست کے لیے دیکھیے نکتہ بریلوی کا رسالہ ابن خلدون طبع ۱۹۳۳ء نیز دکتور عبدالواحد وافی: مقدمہ بر مقدمہ ابن خلدون، جلد اول، ص ۱۳۶ تا ۲۱۸)۔
- ۸۔ کتاب Cultural Materialism اور کتاب The Year Two thousand۔
- ۹۔ کتاب کا نام ہے: The Idea of Prograss۔
- ۱۰۔ عبدالحمید صدیقی کی کتاب Philosophical Interpretation of History

مسلمانانِ ہند کی ادبیات پر علامہ اقبال کی تنقید

یہ حقیقت ہے کہ علامہ اقبال کی تصانیف میں ان کے بعض ارشادات تو واضح اور قطعی ہیں لیکن بعض اقوال ایسے ہیں جو تشریح اور توضیح کے بعد سمجھ میں آتے ہیں۔ یوں بطور عقیدت کسی توضیح کے بغیر بھی ان کا ہر قول دلوں کے قریب معلوم ہوتا ہے لیکن اقبال کی عظمت کا راز یہ ہے کہ جرح و تنقید سے گزر کر بھی کوئی قاری یا ناقد یہ نہیں کہے گا کہ انہوں نے کوئی بات، کسی سند یا دلیل یا حقیقی پس منظر کے بغیر رقم کر دی ہے۔ ان سے اختلاف کیا جا سکتا ہے مگر ان کے اقوال کو بے سند نہیں کہا جا سکتا۔

حافظ شیرازی پر علامہ کی تنقید اور تصوف کے زیر اثر پیدا ہونے والے فارسی ادب کی ہست اخلاقی پر تو بہت کچھ بحث مباحثہ ہو چکا ہے۔ (دیکھیے مقالات اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی، بار اول ۱۹۶۳ء، ص ۱۶۳ اور ماسبق و مابعد)، اور یہ بھی کئی مرتبہ زیر بحث آچکا ہے کہ عربی شاعری اس زہر سے بڑی حد تک پاک رہی (وہی کتاب، ص ۱۶۳)، لیکن جب قاری یہ دیکھتا ہے کہ علامہ، حکیم سنائی سمیت ساری صوفیانہ شاعری—اور ہندوستان میں پیدا شدہ تمام (فارسی آردو) ادبیات—کو بھی عالی الاطلاق حقیر اور ہست درجے کا کہتے ہیں تو قدرے تامل ہوتا ہے اور طبیعت تحقیق کا تقاضا کرتی ہے۔

علامہ اقبال کی درج ذیل عبارت اس وقت زیر توجہ ہے -
انہوں نے مولوی سراج الدین پال (ایڈووکیٹ، اب مرحوم) کے نام
اپنے خط محررہ ۱۹ جولائی ۱۹۱۶ء کے آخر میں لکھا کہ:

”تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولیٹیکل انحطاط کے
زمانے میں پیدا ہوئی اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا۔ جس قوم
میں طاقت و توانائی مفقود ہو جائے، جیسا کہ تاتاری یورش کے
بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی، تو پھر اس قوم کا نقطہ نگاہ
بدل جاتا ہے۔ ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین و جمیل
شے ہو جاتی ہے اور ترک دنیا موجب تسکین — اس ترک دنیا
کے پردے میں قومیں اپنی مستی و کابلی اور اس شکست کو،
جو ان کو تنازع للبقا میں ہو، چھپایا کرتی ہیں۔ خود ہندوستان
کے مسلمانوں کو دیکھیے کہ ان کے ادبیات کا ایشیائی کمال لکھنؤ
کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا۔“

مسلمانان ہند کی ادبیات سے یہاں مراد عربی، فارسی، اردو اور
دوسری ضمنی زبانوں میں پیدا شدہ ادب ہی ہو سکتا ہے۔ لیکن اگر
اس وقت باقی کو چھوڑ کر فارسی اردو ادب ہی کو لے کر تجزیہ
کیا جائے تو بعض عجیب و غریب نتائج مرتب ہوتے ہیں جن پر
عمرانی حقائق کی روشنی میں بحث کی جائے تو شاید ہم حضرت علامہ
کے مقصد و مقدا کے قریب پہنچنے کے قابل ہو جائیں۔

برصغیر کی فارسی و اردو ادبیات کی تاریخ شاعری حقیقی معنوں میں
امیر خسرو اور حسن سجزی سے شروع ہوتی ہے^۱، جن کے کمال کا لوہا

۱۔ میں نے مسعود سعد سلمان اور ان کے پس و پیش قریب کے شعرا کو
ترک کر دیا ہے کہ انہیں عظمت کے دائرے میں نہیں لایا جا سکتا۔
سنائی کو میں غزنی سے مدبران سمجھتا ہوں اور ابوالفرج رونی دوسرے
درجے کے شعرا میں آتھے۔

اہلِ ایران بھی مانتے ہیں۔ یہ کشور کشائی کا زمانہ تھا۔ خسرو اور حسن دونوں تصوف کے سائے میں (حضرت نظام الاولیا کی تربیت میں) پہلے۔ ان کے بعد دیر تک جالی اور بدرچاچ کے سوا کوئی قابلِ ذکر شاعر نہیں نظر نہیں آتا۔ یہ وہ زمانہ ہے جب برصغیر مولانا رومی سے آن کے مریدوں اور شاگردوں کے ذریعے فیض یاب ہونا شروع ہو جاتا ہے اور کچھ مثنویات ظہور میں آتی ہیں۔ لیکن بکا بکا ایک وقت توران اور ایران سے اثرات کے نئے دروازے کھل جاتے ہیں۔ توران سے دبستانِ خراسان کے سرخیل مولانا جامی اور ہلالی کا اثر پڑنا شروع ہو جاتا ہے۔ ظہیر الدین بابر اپنی توانا زبان اور لہجے میں ترکی اور فارسی کو داخل کرتا ہے۔ اس کی اولاد کامران مرزا اور گلبدن بیگم نظام و نثر کا غلغہ بلند کرتے ہیں۔ ان کے بعد حالات زمانہ کی گردش ہمایوں کو ایران لے جاتی ہے۔ اس ایک واقعے نے آنے والے برصغیر کے ادب پر گہرا اثر ڈالا۔ ہمایوں کی فاتحانہ واپسی کے بعد ایران کے شعرا اور ادبا پے پے برصغیر میں داخل ہوتے ہیں اور ہمیں ایک نئی شاعری، ایک نئی نثر اور ایک نئی طرزِ فکر میسر آتی ہے۔ تازہ گوئی کا مساک ہندوستان پر چھا جانا ہے اور آہستہ آہستہ اس کے سائے میں ایک دوطرفہ نزاع ظہور میں آتی ہے جس میں ایک طرف خالص ایرانیت اور دوسری طرف ترکیت، خراسانیت اور ہندیت کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ وہی شے ہے جسے تورانی ایرانی نزاع کہا جاتا ہے جو زندگی کے ہر شعبے میں دخل نظر آتی ہے۔ یہاں تک کہ افکار میں بھی ایک طرف نقشبندیت، مجددیت ظہور میں آتی ہے اور دوسری طرف ایرانی فلسفیت جس سے ابن عربی کے افکار کے راستوں سے تصوف اور شاعری پہلے ہی اثر پذیر ہو چکی تھی۔ یہ دراصل صلابت اور نزاکت و نفاست کی کشمکش تھی جس نے بے شمار شکایں اختیار کیں۔

میں نے یہ پیچیدہ اور طویل علمی بحث دیدہ و دانستہ کی ہے تاکہ
عمرانیاتی پس منظر میں اس وقت کے مرکب (ترکی + ایرانی + ہندی)
ذہن کا تجزیہ کرنے میں امداد ملے۔

یہ کہنا تو درست نہ ہوگا کہ ہندوستان کی جملہ ادبیات انحطاط
کی پیداوار تھی کیونکہ اس میں خسرو کے علاوہ، بڑے بڑے نام
(نظیری، عرفی، فیضی، شکیبی، طالب آملی، صائب، کلیم، بیدل
اور خواجہ میر درد، میر تقی اور غالب جیسے) ہمارے سامنے آتے ہیں
جنہیں خود علامہ اقبال کے معیار پر بھی بڑوں میں شمار کیا جاسکتا
ہے، لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ ان عظیم شعرا اور
ادیبوں کے پہلو بہ پہلو ہمیں ضعف و انحطاط کی لہریں بھی متوازی
چاتی دکھائی دیتی ہیں، جن کا تعلق تصوف سے ہو یا نہ ہو، اس
منفی ذہن سے ضرور تھا جس کا نتیجہ قوت اور حیات کا انحطاط اکثر
نکلا کرتا ہے یعنی صلابت کے مقابلے میں نازکی و نفاست پر زور
اور سنگلاخ حنائی سے آنکھیں چار کرنے کے بجائے دقیقہ پسندی —
جو کسی شے کے داخل میں گھس کر اندر کے باریک اور نازک
اجزا و اشیا میں دلچسپی لیتی ہے اور اسی کو ایک بڑا کارنامہ
خیال کرتی ہے۔

میری عاجزانہ رائے میں برصغیر کی ادبیاتی تحریک میں خصوصاً
اکبری جہانگیری دور کے بعد، یہ دو متوازی لہریں برابر چاتی
نظر آتی ہیں۔ ان میں سے ایک کو اثباتی اور دوسری کو منفی کہا
جا سکتا ہے۔ ہند کے جملہ ادب کو منفی یا انحطاطی نہیں کہا
جا سکتا۔

مدعا کو زیادہ واضح کرنے کے لیے میں یہ عرض کروں گا کہ شاعری میں نظیری اور عرفی کی حیات آفریں اور ولولہ خیز آواز کے مقابلے میں طالبِ آملی ہی سے دقیقہ سنجی اور خورد بینی کا عمل شروع ہو جاتا ہے جس میں مبالغہ، نکتہ آفرینی اور ترصیح کا ایک میلان ہے۔ صائب تبریزی کے یہاں، تسخیرِ اشیا کے بجائے، روشن دلی اور روشن گوہری کی تشبیہات و استعارات ہیں۔ غنی کے یہاں بویائے فقر ہی سب کچھ ہے جسے دارا شکوہ اپنشدوں کے گیان دھیان سے جا ملاتا ہے۔ اس زمانے میں رومی کو سمجھنے کا چرچا بھی ہے لیکن رومی سے استفادہ بطور نردبانِ حقیقت کیا گیا، بطور لبِ لبابِ حقیقت نہ کیا گیا۔ رومی نغمے کی ایک شکل بن جاتے ہیں، صورِ اسرافیل نہیں بن پاتے۔ تصوف میں بھی دو سلسلے برابر چل رہے ہیں۔ ایک سلسلہ سلطانِ جابر کے سامنے کلمہ حق کا ہے اور دوسرا سلسلہ جذب و سرور و مستی کا جو ساز و آواز سے پیدا ہوتی ہے۔

ان میں کہیں کہیں ملاپ اور مفاہمت کی کوشش بھی ہے؛ مثلاً حضرت شاہ ولی اللہ کے ارشادات و مجاہدات میں یا خواجہ میر درد کی شاعری یا علم الکتاب میں۔۔۔ لیکن عمرانیاتی قوتیں اور قوانینِ طبعی مفاہمت کی راہ میں حائل ہو کر دونوں لہروں کو باہم ملنے نہیں دیتے۔ اورنگ زیب عالمگیر قوت و قہر سے اثباتی آواز کو توانا بنانے کی کوشش کرتے ہیں مگر قوانینِ اجتماعی (اور تصوف سے کہیں زیادہ دوسرے معاشی معاشرتی عوامل) اس توانائی کو برقرار نہیں رہنے دیتے۔

غرض یہ ہے کہ برصغیر کے سارے ادب کو ہم انحطاطی

نہیں کہہ سکتے۔ البتہ اس ادب کی ایک لہر ایسی ہے جسے انحطاطی کہا جاسکتا ہے؛ مثلاً انشا پردازی کا وہ انداز جس میں معنی سے زیادہ لفظوں کا اغلاق اور عبارتوں کا اہام و اہمال — اور صرف طمطراق مدنظر ہے۔

اس کے علاوہ مذاق عامہ کے بگڑ جانے کے باوجود ہزل، تمسخر اور پھکڑ پن کی ایک روایت، جو فارسی سے ہی اردو کو بطور وراثت ملی، واقعی قومی ہستی کا نتیجہ تھی۔ معاشرے میں عیش کوشی کا رجحان اور جنسیاتی مشاغل سے خصوصی رغبت، جو خاص طور سے نوابان اودھ کے درباروں میں ظہور میں آئی، اس منہی لہر کا ایک خاص حصہ ہے۔ یہ وہ دور ہے جس میں فاعلاتن فاعلاتن... وغیرہ کے بچائے پری خانم پری خانم پری جاں وغیرہ کو ہی میزان شعر بنا لیا گیا۔ ریختی اور واسوخت کی رنگینیوں اور بد مذاقیوں نے مذاق عامہ کو سخت بگاڑ دیا۔ ایسی شعری ادبی فضا میں مرثیہ گوئی کو غنیمت ہی خیال کیا جاسکتا ہے جس میں (حزن و غم سے قطع نظر) شاعری کے اچھے نمونے ظہور میں آئے۔ بہر حال برصغیر میں مسلمانوں نے ادبیات کا جو سرمایہ پیدا کیا اس کے بارے میں علامہ اقبال کی مجموعی رائے کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، اگرچہ یہ اس بھی ملحوظ خاطر رہے کہ اس ملک کے ادبیات میں ایک اثباتی قوت بھی متوازی نظر آتی ہے جسے مجموعی مطالعہ و تنقید میں ضرور پیش نظر رکھنا پڑے گا، کیونکہ تقاضائے انصاف یہی ہے۔ تاہم مذکورہ سرمایہ ادبی کی پرکھ کے لیے ان معیاروں اور اصولوں کو بھی مدنظر رکھنا ہوگا جو علامہ اقبال نے اپنی نظم و نثر میں قائم کیے ہیں۔

اقبال اور معراج النبیؐ

مسئلہ معراج ، اقبالیات کا ایک پیچیدہ اور حد درجہ اختلافی موضوع ہے۔ حضرت علامہ نے معراج کے سلسلے میں کیا تعبیر فرمائی اس کے متعلق کچھ زیادہ تحقیقی نہیں ہوئی ، لیکن خود معراج کا واقعہ علی الاطلاق بھی امتحان کا درجہ رکھتا ہے۔ اسی لیے قرآن مجید میں اسے فتنۃ اللسان کہا گیا ہے۔ یعنی اس کی حقیقت کا ادراک آزمائش سے کم نہیں۔

واقعہ معراج قرآن مجید کی دو سورتوں (بنی اسرائیل اور والنجم) میں بیان ہوا ہے۔ سورہ بنی اسرائیل کی پہلی آیت یہ ہے : سبحان الذی اسری بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الذی بارکنا حوالہ لشریہ من آیاتنا انہ ہو اللہ مبین البیہر۔ اس آیت کی بنا پر اس واقعے کو اسرا کہا جاتا ہے ، جسے بعد میں معراج بھی کہا جانے لگا۔ اگرچہ یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ اسلامی دینیات میں معراج کا لفظ پہلے کب داخل ہوا۔ قرآن مجید کی ایک سورت ”معارج“ ہے مگر اس کا موضوع مختلف ہے۔ اس طرح ”عرج“ مادے سے بہت سے مشتقات قرآن اور احادیث میں ہیں۔ معراج سے متعلق ”صحیح بخاری“ کی حدیث میں لفظ ”عِرجِ بنی“ موجود

۱۔ اس مقالے کو میری کتاب ”مقاصد اقبال“ کے درج ذیل مقالات کے ساتھ ملا کر پڑھیے : (۱) اقبال ، معراج نگاروں کی صف میں (یا نظر میں) ص ۱۵۸ - (۲) اقبال ، دانتے اور ابن عربی (مؤلف)۔

ہے لیکن معراج کا عنوان موجود نہیں۔ قیاس یہ کہتا ہے کہ یہ لفظ شاید تیسری صدی ہجری میں راج ہوا ہوگا۔ بہر حال مذکورہ بالا دو سورتوں میں اور احادیث میں جس واقعے کا ذکر آیا ہے اس کی متعدد تعبیریں ہوئیں اور آج تک ہو رہی ہیں۔ ان تعبیرات میں بڑے اختلافی نکات یہ ہیں :

۱۔ اسرا اور معراج ایک واقعہ ہے یا دو الگ الگ واقعات؟

۲۔ معراج محض روحانی تجربہ تھا یا جسمانی؟

۳۔ یہ واقعہ دن کو پیش آیا یا رات کو؟

۴۔ معراج عالمِ بیداری میں ہوئی یا بھالتِ خواب؟

اس قسم کے نکات اور بھی ہیں جن سے کتبِ تفسیر و کلام و عقائد بھری پڑی ہیں۔ ان کی تفصیل میں جانے کی اس وقت ضرورت ہے نہ فرصت۔ البتہ اس سلسلے میں دینیاتی تعبیرات کا بہترین خلاصہ اگر دیکھنا ہو تو علامہ مصطفیٰ المراغی کی تفسیر میں اور عقلی تعبیر ابن سینا کے ”معراج نامہ“ کے علاوہ دیگر کتبِ کلام میں بھی دیکھی جا سکتی ہے۔

الغرض واقعہ معراج اسلامی دینیاتی ادب کا ایک مشکل مگر بے حد مقبول موضوع ہے، جس کی طرف قرناً بعد قرن حکماء اور علماء کے علاوہ ارباب ادب بھی توجہ کرتے رہے اور اب ہمارے دور میں اقبال بھی اس کی طرف ملتفت ہوئے۔ مگر یہ واضح رہے کہ علامہ اقبال کی توجہ کے اسباب سابقہ علماء و صوفیہ کی غایت سے مختلف ہیں۔ انہوں نے اپنے دور کے اکتسابات کی روشنی میں معراج کے اسرار کی شرح کی ہے اور ”جاوید نامہ“ کے نام سے اپنی سیرِ روحانی کی ایک منظم روداد لکھی ہے۔

اگرچہ بادی النظر میں یہ سیر یا ”جاوید نامہ“ دانتے کی ”طریبہ“ خداوندی“ کے ادبی نمونے سے اثر پذیری کا نتیجہ ہے لیکن درحقیقت یہ بھی عقیدہ معراج کے ان ذہنی و روحانی انعکاسات کا ثمر ہے جو اقبال کے علاوہ کئی اور صوفیہ کے ذہن پر اپنے اپنے دور میں مرتسم ہوئے۔ اقبال کے مخلص رفیق اور خادم چودھری محمد حسین راوی ہیں کہ مسئلہ معراج مدتوں علامہ کے غور و فکر کا مرکز بنا رہا۔ علامہ چاہتے تھے کہ معراج کے روحانی، فکری اور نفسیاتی و ثقافتی مضمرات کا جائزہ لیا جائے اور یہ بھی بتایا جائے کہ عقیدہ معراج کی دینی تعبیر کچھ بھی ہو، اس کے ان ثقافتی اثرات کا سراغ لگایا جائے جو قرناً بعد قرن مسلم قوم کے ذہن و فکر اور قول و عمل میں اجتماعی طور سے نمودار ہوتے رہے۔ چنانچہ انہوں نے آل انڈیا اورینٹل کانفرنس ۱۹۲۸ء کے شعبہ عربی و فارسی کے خطبہ صدارت میں مسئلہ معراج کو ان مسائلِ مہمہ میں شامل کیا جن کی طرف مسلم حکماء و محققین کو خاص طور سے متوجہ ہونا چاہیے۔

میں نہیں کہہ سکتا کہ حضرت علامہ کے تجویز کردہ موضوع پر کسی صاحبِ علم نے کچھ دوش کی یا نہیں تاہم مسئلہ اہم اور قابلِ توجہ ہے۔ خصوصاً اس لیے کہ جاوید نامہ کی تمہید زمینی میں حضرت علامہ نے معراج کے مسئلے پر (رومی کی زبان سے) خود بھی گفتگو فرمائی ہے جو میرے نزدیک قابلِ شرح بھی ہے اور بنیادی بھی۔ ان وجوہ سے مناسب معلوم ہوا کہ معراج کے متعلق حضرت علامہ کے نقطہ نظر کے بارے میں مختصر سی گفتگو کر لی جائے۔

سب سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ علامہ کے یہاں معراج عام بھی ہے اور خاص بھی، لیکن انہوں نے عام صوفیہ و اولیاء کے

سفر روحانی اور معراج مصطفویؐ کے مابین ایک خط فاصلہ کھینچ دیا ہے۔ بعض صوفیہ نے اپنی کتابوں میں نبوت اور ولایت کے امتیازات کی بحث کرتے ہوئے معراج کا لفظ، عام روحانی شخصیتوں کی سپر آسانی کے لیے بلا تکلف استعمال کیا ہے۔ لیکن حضرت علامہ نے اس معاملے میں خاصی احتیاط برتی ہے۔ ان کے کلام نظم و نثر پر مجموعی نظر ڈالنے سے یہ نتیجہ نکالا جا سکتا ہے کہ معراج مخصوص کا امتیاز صرف حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کو حاصل ہوا۔ باقی روحانی شخصیتیں معراج سے نہیں بلکہ درجہ بدرجہ اتحاد سے متصف ہوئیں۔ اتحاد کے معنی تھانویؑ (کشاف اصطلاحات الفنون) کے نزدیک یہ ہیں: "و فی عرف السالکین عبارة عن شهود وجود واحد مطلق" لیکن اتحاد کے ایک معنی فنا کے ہیں جو ذات حقیقی سے اتصال کا نام ہے۔ اس صوفیانہ مفہوم کی نوعیت اگرچہ مختلف ہے تاہم ایک لحاظ سے عام معراج بھی اتحاد ہی ہے۔ لیکن معراج نبویؐ میں قباب قوسین او ادنیٰ کا جو شرف مصدر ہے وہ دوسروں کے اتحاد کو کب میسر ہوا۔ آئیے تھوڑی سی گفتگو اتحاد کے اس پہلو پر کر لیں جو جاوید نامہ کی تمہید زمینی میں رومی کی زبان سے بیان ہوا ہے۔ میں اسے اتحاد اس لیے کہہ رہا ہوں کہ اس میں علامہ نے معراج عام اور معراج خاص دونوں کی تشریح کی ہے۔ یہ تجزیہ اس لیے ضروری ہے کہ جاوید نامہ کا یہ حصہ ماہ النزاع بن گیا ہے اور اس کی عبارتوں سے بعض حلقوں میں کچھ غلط فہمیاں پیدا ہوئی ہیں۔

اب ”جاوید نامہ“ کا وہ باب دیکھیے جسے ”تمہید زمینی“ کہا گیا ہے۔ دیکھیے، روحِ روسی نمودار ہوتی ہے۔ علامہ اس سے موجود و ناسوجود اور محمود و نامحمود کی حقیقت اور زندگی کی کنہ دریافت کرتے ہیں۔ جواب میں روسی فرماتے ہیں:

زندگی خود را بخویش آراستن بر وجود خود شہادت خواستن

اب اس شہادت کے تین شاہد ہیں۔ شاہدِ اول شعورِ خویشتن، شاہدِ ثانی شعورِ دیگرے اور شاہدِ ثالث شعورِ ذاتِ حق۔

یہ تیسرا شعورِ زندگی کا مقامِ اعلیٰ ہے۔

بر مقامِ خود رسیدن زندگی است ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
مردِ مومن در نسازد باصفات مصطفیٰ راضی نہ شد الا بذات
چیست معراج، آرزوے شاہدے امتحانے رو بروے شاہدے

پھر دوسرا سوال ہوتا ہے کہ نورِ ذاتِ حق تک پہنچنے کی کیا سبیل ہے؟ جواب ملتا ہے قرآن مجید کی آیت ”یا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا لانفذون الابسطان“ سے معرفت حاصل کرو۔ لیکن قرآنی اصطلاح ”ابسطان“ کے معنی کیا ہیں؟ یہ یقیناً کوئی ہراسرار قوت یا استعداد ہے جو خصوصی طاقت بخشتی ہے۔

اس سلطان کی مدد سے ایک مرحلے سے دوسرے مرحلے تک جانا ممکن ہے، یہاں تک کہ افلاک کی مسافتوں، پہنائیوں اور گہرائیوں کو چیر کر آگے بڑھنا بھی ممکن ہے۔ ایک مرحلے سے برتر مرحلے میں ترقی کرنے کے لیے اقبال نے زادن (جنم لینا) کا استعارہ استعمال کیا ہے۔ یہ جنم ایک نئی دنیا میں سانس لینے کا نام ہے۔

جس طرح دنیا میں ہر چیز جنم لیتی ہے اور ایک نئی دنیا میں
 آپہنچتی ہے ، اسی طرح ”آن سوئے افلاک“ جانے کے لیے بھی ہر
 مرحلے پر ایک زادن (جنم) کی ضرورت ہوتی ہے ۔ یہ ایک
 طرح کی جست یا زقند ہے جو عشقی (جذب و شوق) کی قوت سے
 ابھرتی ہے جو ”سلطان“ کے معنی میں شامل ہے ۔ اس استعداد سے
 شعور میں ایک انقلاب آ جاتا ہے اور زندگی ایک نئی فضا میں پرواز
 کرتی محسوس ہوتی ہے جس کی بدولت فاصلہ و وقت کا احساس مٹ
 جاتا ہے ۔ یہی ”انقلاب اندر شعور“ معراج کہلاتا ہے ۔ یہ تمہید
 زمینی کے بنیادی خیالات کا نہایت مجمل خلاصہ ہے ۔ اس سے
 معلوم ہوا کہ حضرت علامہ کے نزدیک معراج عام بھی ہے اور
 خاص بھی ۔ معراج عام انقلاب شعور ہے اور معراج خاص اس کی
 برترین صورت ہے جو صرف حضور سرور کائنات^۳ سے مخصوص ہے ۔
 لیکن معراج کی اس تشریح میں دو مقام رکاوٹ کے ہیں ۔ ایک تو
 لفظ شعور کا استعمال ، دوسرا لفظ معراج کا استعمال ۔

ذہنی رکاوٹ یوں ہے کہ ان دو لفظوں کا ان پختہ اور تقریباً
 تسلیم شدہ عتیدوں سے تصادم ہوتا ہے جو معراج مصطلحوی کے متعلق
 مسلمانوں میں مقبول و مروج ہیں ۔

جن لوگوں کو تردد پیدا ہوا ہے وہ اس بنا پر ہوا کہ یہاں
 لفظ معراج آنحضرت^۳ کے سوا کسی اور کے لیے کیوں استعمال ہوا
 ہے ۔ اسی طرح انہیں یہ تشویش ہوئی ہے کہ معراج کو محض
 ”انقلاب اندر شعور“ کہہ کر آنحضرت^۳ کے معراج جہانی کی نفی
 کی گئی ہے ۔ میں نے ان ترددات پر خاصاً شور کیا ہے اور معراج
 کے سلسلے میں علامہ کے اشعار (بزبانِ رومی) کو بار بار پڑھا ہے ،

جس کی بنا پر یہ کہہ سکتا ہوں کہ تردد رکونے والے حضرات شاید معاملے کی تہ تک نہیں پہنچ سکے۔ حقیقت یہ نظر آتی ہے کہ علامہ نے لفظ معراج کا استعمال صوفیہ کی کتابوں کے حوالے سے کیا ہے جن میں مراتب صعودی کو استعاراً معراج کہا گیا ہے۔ یہ اس لفظ کا عام استعمال ہے، خاص استعمال نہیں۔ علامہ کے کلام میں عام استعمال کی یہی صورت ہے جو اس وقت زیر نظر ہے لیکن وہ خاص صورت بھی ہے جس میں معراج مصطفوی کی تخصیص موجود ہے۔

لفظ معراج کی عام اور خاص صورتوں میں فرق نہ کرنے سے تردد اور التباس پیدا ہوتا ہے۔ بہر حال جاوید نامہ میں لفظ معراج عام صوفیانہ معنوں میں استعمال ہوا ہے جو ولایت کی حد میں ہے لیکن جاوید نامہ کے اسی باب میں، تھوڑا پہلے، خاص معراج مصطفوی کا بھی ذکر ہے۔ متعلقہ اشعار یہ ہیں :

شاہد ثالث شعور ذات حق	خویش را دیدن بنور ذات حق
پیش آین نور ار بمائی استوار	حی و قائم چون خدا خود را شمار
بر مقام خود رسیدن زندگی است	ذات را بے پردہ دیدن زندگی است
مرد مومن در نسازد باصفات	مصطفیٰ راضی نہ شد الا بذات
چہست معراج آرزوئے شاہدے	استحانے رو بروئے شاہدے

ان اشعار سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ علامہ کے مد نظر دونوں طرح کے تصورات معراج ہیں؛ ایک عام جو ولایت کے کمالات میں سے ہے اور دوسرا خاص جو مقام مصطفوی ہے۔ لیکن یہاں انداز بیان کی وجہ سے فرق اتنا لطیف ہے کہ بعض اوقات التباس ہو جاتا ہے۔ اور یہ فرق لطیف اس لیے بھی ہے کہ خود صوفیائے کبار کے ہاں ولایت و نبوت کے تقابل میں بڑے بڑے التباس نظر آتے ہیں،

یہاں تک کہ بعض صوفیہ نے نبوت کو ”نوعی از ولایت“ قرار دے کر ولایت کو نبوت سے اکمل قرار دینے کی کوشش کی ہے۔

لیکن میں نے جس حد تک غور کیا ہے، علامہ اقبال نبوت کو خصوصاً حضرت رسالت مآبؐ کی نبوت کو ایک امر خاص الخاص سمجھتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے اپنے پانچویں خطبے میں شیخ عبدالقدوس گنگوہی کے مقولے سے یہی ثابت کیا ہے۔ بقول علامہ اقبال شیخ گنگوہی نے فرمایا :

”بھد“ عربی ہر فلک الافلاک رفت و باز آمد، واللہ اگر من رفتے ہرگز باز نیامدے۔“ اس پر بحث کرتے ہوئے حضرت علامہ منصب نبوت کی رفعت اور ہمہ گیری کا اثبات کرتے ہیں اور ضمناً اولیاء کی معراج اور حضرت مصطفیٰؐ کی معراج کا فرق بھی بتا جاتے ہیں۔

میں اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ جاوید نامہ (اور اپنے دوسرے کلام) میں علامہ نے معراج مصطفویؐ کے مقامات بلند اور احوال خاص سے انکار نہیں کیا بلکہ ان کا اثبات کیا ہے۔ چنانچہ معترضوں کا یہ خیال غلط ہے کہ علامہ آنحضرتؐ کی معراج کو عام نفسیات کی سطح پر لے آئے ہیں۔ یہ تاثر غلط اور بالکل غلط ہے۔

اس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ علامہ نے عام اشعار میں بھی جہاں جہاں معراج مصطفویؐ کا ذکر کیا ہے وہاں ہر جگہ چند خصوصیات اضافی یا انتزاعی کا بھی التزام کیا ہے جس سے ثابت ہو جاتا ہے کہ علامہ معراج مصطفویؐ کو عام صعود روحانی یا نفسی سے مختلف، منفرد، بلند تر اور خاص الخاص تجربہ یا واقعہ سمجھتے ہیں۔

اس سلسلے میں ایک دو مثالیں پیش کرتا ہوں - ضربِ کایم
میں ایک نظم بعنوان معراج ہے :

دے ولولہ شوق جسے لذت پرواز
کر سکتا ہے وہ ذرہ مہ و مہر کو تاراج
مشکل نہیں یارانِ چمن ، معرکہ باز
پرسوز اگر ہو نفسِ سینہ دراج
فوک ہے مسلمان ، ہدف اس کا ثریا
ہے سرِ سراپردہ جانِ نکتہ معراج
تو معنی والنجم نہ سمجھا تو عجب کیا
ہے تیرا مدد و جزر ابھی چاند کا محتاج

اس نظم میں علامہ نے معراج مصطفویؐ کی تاریخ اور نوعیت
بیان نہیں کی بلکہ اس کے اس سر (راز) کی طرف توجہ دلائی ہے جو
انسان خصوصاً ایک مسلمان کے لیے اس میں پوشیدہ ہے - اس کے
ذریعے علامہ نے معراج کو مسلمانوں کے لیے ایک عرفان آموز واقعہ
قرار دے کر دو باتیں بیان فرمائی ہیں ؛ ایک یہ کہ ایک ذرہ بھی
اگر اپنے اندر ولولہ شوق پیدا کر لے تو مہ و مہر تک نہ صرف یہ
کہ اسے رسائی حاصل ہو سکتی ہے بلکہ وہ مہ و مہر کی دنیا کی
تسخیر بھی کر سکتا ہے - اس شعری زبان میں وہی حقیقت بیان
ہوئی ہے جسے اگر نگری زبان میں ادا کیا جائے تو اسے ارتقائے شعور
یا استکمال شعور کہا جائے گا -

دوسری بات یہ بیان ہوئی ہے کہ سورۃ النجم کا اصلی مخاطب
جس میں واقعہ معراج کی کچھ کڑیاں موجود ہیں ، مسلمان (مرد و عورت)
ہے جو چاند تو کیا سارے فلک کو عبور کر سکتا ہے -

اس خیال کی روحانی ماہیت تو سمجھ جاتے ہیں لیکن طبعیات جدید کے اس دور ترقی میں اقبال کی نظر میں (اور واقعہً بھی) انسان کے لیے خلائوں کی تسخیر ممکن ہو گئی ہے اور واقعہ معراج کی مادی تعبیر کو نہ ماننے والوں کے لیے اب تردد کی گنجائش نہیں رہی۔

مذکورہ بالا نظم کا لہجہ اباب یہی ہے اور اس کی مزید تائید کچھ اور اشعار سے بھی ہو جاتی ہے مثلاً :

سبق ملا ہے یہ معراجِ مصطفیٰؐ سے مجھے
کہ عالمِ بشریت کی زد میں ہے گردوں

حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مقام تو اتنا ارفع ہے کہ بیان میں نہیں آ سکتا۔ معراجِ مصطفیٰؐ ایک راز ہے، ایک لطیفہٴ غیبی ہے، ایک سرالاسرار ہے۔ معراجِ جسمانی ہو یا روحانی دن کو ہوا یا رات کو، خواب میں یا بیداری میں، ان سب باتوں میں الجھنے کے بجائے ہم بقول مولانا ابوالکلام آزاد کہوں نہ کہہ دیں کہ یہ مقام نبوتِ کبریٰ ہے۔ امر کی صحیح کیفیات کی تعریف ہمارے لیے ممکن ہی نہیں۔ یہ سرالاسرار ہے جس پر بحث کرنے کے بجائے ایمان لے آنے ہی میں نجات ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے بھی مذکورہ بالا مباحث میں الجھنے سے زیادہ ان اثرات و ثمرات کی طرف توجہ دلائی ہے جو اس واقعے کے زیر اثر مسلمانوں کے ذہن و ذوق پر مرتسم ہوئے یا ہونے چاہئیں یا ان معارج و معالیٰ کی طرف توجہ دلائی ہے جو واقعہٴ معراج کی غایات ہیں۔

لہذا یہ کہنا کہ اقبال نے معراجِ جسمانی کا انکار کیا ہے، غلط ہے۔ سوچنے کی بات یہ ہے کہ جب علامہ عام مرد مومن کی اس قدرت کو تسلیم کر رہے ہیں کہ ولولہٴ شوق پیدا کر کے وہ مہر و مہر

کی تسخیر کر سکتا ہے (اور باہن جسدِ عنصری کر سکتا ہے) تو خاتم النبیینؐ اور افضل المرسلینؑ کے بارے میں وہ کیوں کر سوچ سکتے ہیں کہ ایک عام مومن تو شش جہات کو عبور کر کے افلاک کی تسخیر باہن جسدِ عنصری کر سکتا ہے لیکن حضورؐ بہ جسدِ عنصری نہیں کر سکتے۔ خصوصاً جب کہ قرآن مجید نے صاف صاف فرما دیا ہے کہ یہ سفر شبِ خودِ خدا تعالیٰ نے کرایا تھا۔ (سبحان الذی اسریٰ بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ)۔

اب جو چیزِ قادرِ مطلق نے کرا دی اس سے ہم کیسے انکار کر سکتے ہیں۔ ہمارا ذہن جو سلسلہٴ علت و معلول کا مارا ہوا ہے، متشکک ہوتا ہے کہ ایسا کس طرح ہو سکتا ہے، کیونکہ ہمارا شعورِ وقت (Time Sense) اسے تسلیم نہیں کرتا۔ حالانکہ زمان و مکان اور علت و معلول شئونِ قدرت میں ہیں اور قدرت کے شئون کی نہ کوئی حد ہے نہ حساب۔ بہر حال اس وقت بحث یہ نہیں کہ حضورؐ سفرِ آسمانی پر بجسدِ عنصری تشریف لے گئے یا نہیں، کہنا یہ ہے کہ اقبال اس بحث سے بچ کر برابر یہ ثابت کر رہے ہیں کہ حضورؐ کے مقامِ کبریٰ کی بات الگ رکھو کیونکہ وہ حدِ ادراک سے بالا ہے، تم صرف یہ دیکھو کہ مقامِ مصطفیٰؐ کتنا بلند ہے۔ جب ایک عام مردِ مومن، یا کوئی فردِ بھی، جسے خدا امتداد دے، بجسدِ عنصری افلاک کو عبور کر سکتا ہے تو خدا کا رسولؐ جو کامل و اکمل ہے، کیوں نہیں کر سکتا۔ دینی سطح پر اس کی تائید سورہ الرحمٰن کی اس آیت سے ہوتی ہے جس کا حوالہ دیا جا چکا ہے۔ اس میں ”الایسلطان“ کا جہاں اس امکان کو بصراحت بیان کر رہا ہے۔ اب اس ”سلطان“ کے معنی کچھ کر لیجیے۔۔۔ استعدادِ روحانی یا خدا کی

عطا کی ہوئی کوئی اور قابلیت یا عقل تجربی یا علم کی طائت وغیرہ وغیرہ ،
 کوئی معنی کر لیں ، بات یہی نکلتی ہے کہ جن اور بشر دونوں کے لیے
 (سلطان کی مدد سے) اقطار السموات سے گزرنا ممکن ہے ۔ جاوید نامہ
 میں اقبال نے رومی کی زبان سے جو کچھ فرمایا ہے وہ سوال و جواب
 کی شکل میں ہے ۔ پہلے سوال سنئے پھر جواب دیکھئے :

سوال : باز گفتم پیشِ حق رفتن چسب
 کوہِ خاک و آب را گفتن چسب

جواب : گفت اگر سلطان ترا آید بدست
 می توان افلاک را از ہم شکست
 نکستہ الا بسلطان یاد گیر

ورنہ چوں مور و ملخ در گل بمیر

اس ضمن میں حضرت علامہ نے ، جیسا کہ بیان ہو چکا ہے ،
 مراتب صعود کو ”زادن“ یا نیا جنم لینے سے تعبیر کیا ہے ۔ جس کے
 دوسرے معنی موجودہ time sense کی شکست و ریخت ہے ۔
 یعنی علت و معلول کے موجودہ سلسلے سے اوپر اٹھ جانا اور ایک
 نئے نظام وقت میں پہنچ جانا ہے جسے برکساں وغیرہ زمانِ خالص اور
 اقبال زمانِ ایزدی کہتے ہیں ۔

یہ وہ رموز ہیں جو ہماری عقل علت پسند کی دسترس میں فی الحال
 نہیں آتے ۔ ہم لوگ ابھی اسے روحانی تجربہ یا محض شعور کا ہنگامہ
 سمجھنے پر مجبور ہیں ۔ لیکن خلائی تجربوں نے اس کے جہانی
 امکانات کی تسلیم کے لیے راستہ کھول دیا ہے ۔ لہذا آنحضرتؐ کی
 معراج کے بارے میں جہانی امکانات کو بالکل رد کر دینے کے حق
 میں جو سائنسی و عقلی فضا پہلے تھی وہ اب نہیں رہی ۔

اب نفسیات کی دریافتیں اور ان سے متعلق فلسفیانہ شعوریات کی نہج اس درجہ بدل چکی ہے کہ انتہا پسندانہ نفسیات بھی محض شعور کو اتنی اہمیت نہیں دیتی جس پر پہلے بہت زور دیا جاتا تھا۔ جدید تر طبیعیاتی فکر نے ثابت کر دیا ہے کہ شعور وجود کو مستلزم ہے۔ کوئی شعور وجود کے بغیر ممکن نہیں۔ شعور کا ارتقاء اور انقلاب بھی وجود کو ساتھ لے کر چلتا ہے، لہذا شعور اور وجود کو الگ الگ حقیقتوں کے طور پر دیکھنا غلط ہے۔ معراج کیا ہے؟ محدود کا نامحدود یا حقیقتِ کبریٰ کی طرف مرحلہ بہ مرحلہ بڑھنا۔ اب اگر حقیقتِ کبریٰ کو وجودِ محض مانا جائے تو اس کے ساتھ لازماً شعور محض بھی ہوگا لہذا محدود کا نامحدود کی طرف سفر شعوراً بھی ہوگا اور وجوداً بھی، یہی معراج کی حقیقت ہے۔

پھر اگر وجودِ محض اور شعورِ محض سب جگہ جاری و ساری ہے جیسا کہ جدید طبیعیات کا رجحان یہی ہے تو اس سے لازم آئے گا کہ محدود شعور لامحدود شعور سے مرتبط ہو اور جسم بھی اس کے ساتھ شامل ہو۔ لہذا یہ ممکن ہے کہ شعور محدود اور وجود محدود، شعور لامحدود اور وجود لامحدود سے اتحاد حاصل کرے اور اس اتحاد کی اکمل ترین صورت معراج مصطفویؐ ہے۔

میں نے یہ خیالات حضرت علامہ کے افکار پر قائم کردہ مجموعی تاثر کی بنیاد پر ظاہر کیے ہیں، جن کی تائید بعض دیگر بحثوں سے بھی ہوتی ہے۔ مثلاً انہوں نے خودی کے ارتقاء، حیات بعد الموت اور خود موت کی حقیقت پر خطبات، ”گاشن راز“ اور ”جاوید نامہ“ وغیرہ میں جو بحثیں کی ہیں ان سے یہی نتیجہ نکلتا ہے۔

خطبات میں حیات بعد الموت کی بحث میں حضرت شاہ ولی اللہ

دہلوی کے یہ الفاظ نقل کرنے کے بعد کہ ”حیات بعد الموت کے لیے کوئی ایسا مادی پیکر ناگزیر ہے جو خودی کے نئے ماحول میں اس کے مناسب حال ہو۔“ وہ فرماتے ہیں کہ ”بعثِ ثانیہ ایک حقیقت بن جاتی ہے اور انسان کے ماضی پر شور کرنے کے بعد یہ غیر اغلب نظر آتا ہے کہ اس کی ہستی جسم کی ہلاکت کے ساتھ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ختم ہو جائے۔“ یہاں تک حضرت علامہ کے الفاظ تھے۔ اب میں عرض کرتا ہوں کہ جب حیات کے لیے، جو شعور کا دوسرا نام ہے، مادی پیکر ناگزیر ہے تو معراج کے لیے جو شعور کے ایک درجہ کمال کا نام ہے، مادی پیکر یا جسدی الترام کیوں ناگزیر نہ ہوگا۔

علامہ اقبال سید نذیر نیازی کے نام ایک مکتوب میں رقم طراز ہیں :

”بعثت (یا حیات بعد الموت) نام ہے ایک نئے time system کے ساتھ خود کو adjust کرنے کا . . . حیات بعد الموت انسانی کوشش اور فضل الہی سے ممکن ہے . . . بعثتِ ثانیہ ایک biological phenomenon (حیاتیاتی سلسلہء عمل) ہے۔ اس میں انسانی کوشش کو بھی ایک حد تک دخل ہے . . . زندگی کے مدارج بے شمار ہیں۔ اس ضمن میں بہت سے امور عقلِ انسانی سے باہر ہیں۔“

یہ اس مکتوب کے چند اقتباسات ہیں۔ یہ اگرچہ حیات بعد الموت سے متعلق ہیں، اور معترض کہہ سکتا ہے کہ ان کا معراج سے کیا تعلق ہے، لیکن حیاتِ ثانیہ کی اس بحث کے اندر رواں فکری نہ موج پر اگر غور کیا جائے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر مر جانے

کے بعد شعور (روح) اور جسم کا سلسلہ منقطع نہیں ہوتا اور رؤیا میں بھی جسم ہمراہ ہوتا ہے تو تجرباً معراج میں روح (شعور) اور جسد کو الگ الگ ماننے پر ہم کیوں مجبور ہیں۔

یہاں تک معراج کی حقیقت پر گفتگو ہوئی ہے۔ اب ایک آدھ بات مسلم معاشرے پر معراج کے اثرات کے بارے میں آ رہی ہے جس کی تحقیق کی دعوت حضرت علامہ نے ۱۹۲۸ء میں مسلم محققین کو دی تھی۔

یہ موضوع اتنا نادر اور کثیرالاطراف ہے کہ اس پر علامہ خود ہی کچھ رقم فرماتے تو حق ادا ہوتا، لیکن انہیں مہلت نہ ملی۔ اس لیے ان کے کلامِ نظم و نثر سے کچھ اشارے جمع کیے جا سکتے ہیں۔ مثلاً یہی کہ معراج دراصل ایک نکتہ ہدایت ہے مسلمان کے لیے کہ وہ اگر چاہے تو مہ و مہر کی تسخیر کر سکتا ہے، یا یہ کہ معراجِ مصطفیٰؐ کا درس یہ ہے کہ گردوں عالمِ بشریت کی زد میں ہے۔ یعنی بشر کے لیے ممکن ہے کہ وہ افلاک کی تسخیر کر سکے۔ ان معنوں میں معراج حقائقِ علوی کی دریافت کے لیے ایک جذبہ انگیز مہمیز ہے۔ اور افلاک کی تسخیر کے لیے نشانِ راہ۔ علامہ کے لیے باعثِ تشویش شاید یہ امر تھا کہ مسلمانوں نے حقائقِ روحانی کی طرف تو پوری پوری توجہ کی اور حظیرۃ القدس تک کی خبر لے آئے لیکن اس واقعے سے پیدا شدہ دوسری قریبی معرفتیں جن کی بدولت یورپ آج خلائی تسخیر کے قابل ہو سکا ہے، کیوں نظر انداز کر گئے۔ علامہ کی نظر میں یہ نکتہ قابلِ تحقیق ہے۔

بہر حال معنوی درس کے علاوہ، واقعہ معراج نے اتنا ضرور کیا کہ مسلمانوں کو علوم کی بعض خاص شاخوں کی تحقیق کی طرف

توجہ دلائی۔ احادیث میں خصوصاً بخاری شریف میں آسمانی دنیا کے جو نقشے بسلسلہٴ معراج پیش کیے گئے ہیں ان سے علم الجو، فلکیات، طبیعیات اور دیگر سہاوتی علوم کی تشویق ایک قدرتی امر تھا۔

معراج سے مسلمانوں کے ایمان بالرسالت میں گہرائی پیدا ہوئی اور آنحضرتؐ کی اکملیت اور اشرفیت کا یقین محکم ہوا۔ جہاں بعض دوسرے انبیاء کے آسمانی سفر ایک خاص مقام تک پہنچ سکے وہاں آنحضرتؐ کا سفر، نبوت کے راستے کی آخری منزل قرار پایا۔ اس سے ایقان میں گہرائی پیدا ہوئی اور خدا کی ہستی کی محسوس شہادت میسر آئی۔

میں نے اس سلسلے میں جو کچھ لکھا ہے وہ میرے خیالات ہیں۔ میں نے یہ جرأت اس لیے کی ہے کہ کوئی ذی علم شخص علامہ کی آرزو پوری کرنے کے لیے غائر تحقیق کرے۔ اس کے علاوہ معراج کی حقیقت اور اس کے اسرار کے سلسلے میں مزید کاوش کی جائے جس سے اس اہم عقیدے کے گہرے اور بلند تر معانی کا مزید ادراک حاصل ہو اور ”جاوید نامہ“ میں مندرج علامہ کے خیالات بسلسلہٴ معراج کے متعلق بہاری بصیرت میں اضافہ ہو۔



تصويرات

اقبال کے کلام میں حرم کا تصور

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لیے
نیل کے ساحل سے لے کر تا بجاکِ کاشغر

اتحادِ اسلامی کے لیے اقبال کی یہ دعوت محض جذباتی نوعیت نہیں رکھتی، نہ یہ محض عقیدہ ہے۔ اس کی حیثیت ایک مستقل نظامِ افکار اور ایک مربوط نظریے کی ہے جس کے چند در چند مضمرات اور تقاضے ہیں۔ اقبال کی یہ اپہل اپنا ایک فکری اجتماعی مقصد رکھتی ہے جو صرف مسلمانوں تک محدود نہیں بلکہ پوری انسانی برادری اس میں شریک ہے۔ اس دعوت میں جس نصب العین کا ذکر کیا گیا ہے وہ بظاہر ایک مقام سے وابستہ ہے، یعنی حرمِ کعبہ سے، لیکن حرم کی پاسبانی کوئی جغرافیائی سیاسی عقیدہ نہیں بلکہ وسیع تر روحانی اندازِ نظر ہے۔ اس کے معنی صرف ایک جغرافیائی مرکز کی حفاظت نہیں بلکہ ایک نظامِ عقائد کی حفاظت مد نظر ہے۔ جغرافیائی طور سے اس کا دائرہ مشرق اور مغرب دونوں پر محیط ہے۔ حرم صرف مکانی فضا نہیں بلکہ ایک روحانی تصور بھی ہے جو تقویٰ، عدل، پاکیزگی، اخوت، مساوات اور نیکی سے معمور ہے۔ قرآن مجید کی بہت سی آیتوں میں کعبۃ اللہ (حرم) کا ذکر آیا ہے۔ ایک آیت خاص طور سے قابلِ توجہ ہے:

فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا وَ اللَّهُ عَلَى النَّاسِ

حج البيت من استطاع اليه سبيلا (آل عمران ۳ : ۹۷)

اس میں حرم کو آیات (نشانیوں) کہا گیا ہے اور نشانیوں کے معنی یہی ہیں کہ خدا تعالیٰ نے اس فضائے مقامی کو بہت سی اقدار کی علامت اور ترجیح بنایا ہے۔ حرم ایک نقطہ نوری ہے جس کی شعائیں سارے آفاق کو منور کر رہی ہیں۔ حرم انسانیت کے ہمہ جہت عمرانی مقاصد کا ظاہری نشان (symbol) ہے اور اس کے مقاصد محدود نہیں بلکہ ان کی حد پوری انسانیت کے روحانی و عمرانی اعمال (امیدوں) اور آرزوؤں سے جا ملتی ہے۔ حرم جس ملت کا مرکز ہے وہ صرف عرب کی جغرافیائی مقامیت نہیں، یعنی یہ ملت صرف جزیرہ نمائے عرب میں بند نہیں بلکہ اس کا دائرہ رب العشرین والمغربین کی ساری مخلوق تک پھیلا ہوا ہے۔ جس طرح دائرے کا مرکز ایک نقطے کی صورت میں ہوتا ہے مگر اس کی اطراف (قوسیں) دور دور تک وسیع ہوتی ہیں اسی طرح حرم بظاہر ایک نقطہ ہے مگر اس کی اطراف ہر سمت پھیل رہی ہیں۔ اس مرکز اور اس کے محیط کے درمیان وحدت کا رشتہ ہے اور ان کے درمیان کسی مقام پر مغائرت کی کوئی صورت موجود نہیں۔ اسی کا نام ملت ہے جو اقبال کے کلام میں قومیت کی ضد کے طور پر ہر جگہ مذکور ہے۔

اقبال کے پیش نظر ملت کا وہی تصور ہے جو اسلام نے پیش کیا ہے۔۔۔ اس کی رو سے ملت جغرافیہ نہیں عقیدہ ہے جس میں اخوت کی بنیاد کامہ توحید ہے جسے جغرافیہ، رنگ، نسل اور زبان کا اختلاف کمزور نہیں کر سکتا۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال کے کلام میں جا بجا نسلی، لسانی اور جغرافیائی بنیادوں پر قائم شدہ قومیت کے تصور کی شدید مخالفت ہائی جاتی ہے۔ ملت ایک ایسے معاشرے کی

نمائندگی کرتی ہے جس میں آفاق سما سکتے ہیں ، جس میں دنیا بھر کے انسان شامل ہو سکتے ہیں - عرب اور عجم ، کالے اور گورے ، ایرانی اور تورانی ، ایشیائی اور فرنگی سب اس میں عقیدے کی بنا پر شامل ہو سکتے ہیں - اس کا ایک وسیع تر دائرہ بھی ہے جس میں وہ لوگ بھی شہری کی حیثیت سے حصہ دار بن سکتے ہیں جو پہلے دائرے میں نہیں - اس طرح ملت کا یہ تصور ادیان اور اقوام کی مجموعی تشکیل کر کے ایک عالمگیر معاشرے (Pan-human society) کی تشکیل کر سکتا ہے - آج کل مغرب میں قومیت کا جو تصور غالب ہے ، بدقسمتی سے اس میں وحدت کی بنیاد محض جغرافیہ ہے یا اس کے ساتھ زبان اور نسل و رنگ - مگر اقبال کی نظر میں (اور اس اسامی پر اسلام میں) قومیت کا یہ اصول اپنی نوع انسان میں منافرت و مخاصمت کا ذریعہ بنتا ہے ، محبت اور اتحاد کا وسیلہ نہیں بنتا - اس کا یہ مطلب نہیں کہ اقبال مذکورہ عناصر کو بالکل رد کر رہے ہیں ، مقصد فقط یہ ہے کہ ان مادی عناصر کو کلمہ 'توحید اور عقیدہ اخوت کے مقابلے میں ثانوی یا اتفاقی حیثیت حاصل ہے ، اور ان سے عملی کاروباری انداز سے کام لیا جا سکتا ہے مگر یہ مقصود بالذات نہیں -

اقبال کی رائے میں مذکورہ بالا مادی عناصر کی بنا پر نسل انسانی کو کئی متعارب گروہوں میں تقسیم کرنا انسانیت سے دشمنی کے مترادف ہے - اقبال کی نظر میں زبان اور رنگ و نسل اتفاقی حادثاتی امور ہیں - اسی طرح جغرافیائی حد بندی ایک انتظامی سہولت کا معاملہ ہے ، اسے تعصب اور تناخر اور مخاصمت کا وسیلہ نہ بننا چاہیے - یورپ کی گزشتہ دو صدیوں کی تاریخ یہ بتاتی ہے کہ جب

قومیت کا یہ تصور اختیار کر لیا گیا تو تعصبات نے مکروہ خود غرضی ، ناقابلِ رشک رقابت اور انسانیت کثر مقابلے کی صورت اختیار کر لی جس کے نتیجے میں صرف بیسویں صدی ہی میں دو خوفناک جنگیں برپا ہوئیں — اور اب دنیا ان سے زیادہ کسی ہولناک جنگ کے انتظار میں ہے ۔

انہی خطرات اور اندیشوں کی وجہ سے مغرب کے جدید تر مفکر اب کسی مؤثر عالمی نظام کی جستجو میں ہیں ، جس کے لیے وہ کبھی تو کسی عالمگیر مذہب کی ضرورت پر زور دیتے ہیں ، کبھی عالمگیر ریاست کا تصور دلاتے ہیں اور کبھی روحانی انقلاب کی ضرورت محسوس کراتے ہیں ، اور یہ کہتے ہیں کہ کوئی ایسی سبیل نکالی جائے جو رقابتوں کے پیچھے کارفرما اس خود غرضی و تعصب کا خاتمہ کر سکے جن سے تباہ کن جنگیں پیدا ہوتی ہیں ۔

ظاہر ہے کہ یہ خود غرضی قلبِ انسانی میں تبدیلی پیدا کیے بغیر ممکن نہیں ۔ یعنی اس کے لیے طرزِ احساس کو بدلنے کی ضرورت ہے ، لیکن محض عقلی و دماغی وسیلوں سے اس کو بدلنا ممکن نہیں ۔ اس کے لیے دل کو بدلنے کی ضرورت ہے جو حیاتیاتی حیوانی تغلیبات کو دور کر کے باطن میں اعتدال پیدا کر دے ۔ طرزِ احساس میں یہ تبدیلی اچھے جذبات سے پیدا ہو سکتی ہے اور اچھے جذبات خود غرضی کو کنٹرول کیے بغیر پیدا نہیں ہو سکتے — اس طرح ایک غیر مادی روحانی فلسفہ ابھرتا ہے جسے اقبال کلمہٴ توحید یا عقیدے کی حکمرانی کہتے ہیں ۔

اقبال نے جب مادی عناصر کے بجائے کلمہٴ توحید کو انسانی اخوت و وحدت کا مؤثر ترین اور صحیح ترین عقیدہ قرار دیا ہے تو

اس کا مقصد و مطلوب یہی ہے کہ مغرب کا تصور قومیت، اخوت انسانی کا وسیلہ نہیں بن سکتا۔ اخوت کا یقینی انحصار مات کے اس تصور پر ہے جو اسلام نے دیا ہے۔ یہاں یہ وضاحت ضروری ہے کہ اقبال کے پہلے مخاطب مسلمان ہیں جو اس پیغام سے ازخود مانوس ہیں کیونکہ اس معاملے میں ان کا عالمگیر معاشرتی تجربہ، ایک حد تک کامیاب بھی ہو چکا ہے، لیکن اس پہلے دائرہ خطاب کے بعد، ایک وسیع تر دائرہ خطاب بھی ہے جو پورے عالم پر محیط ہے۔ اگر مسلمانوں کا یہ معاشرتی تصور مرحلہ اول میں عملی طور سے کامیاب ہو جاتا ہے تو جملہ بنی آدم کو ایک ہی وسیع ریاست میں منظم کرنے کے امکانات روشن ہو سکتے ہیں بشرطیکہ عقیدہ توحید سب کا عقیدہ ہو جائے۔

آج کل بعض مسلم ممالک میں "تیسری دنیا" کا بھی کچھ چرچا ہے۔۔۔ اور موجودہ سیاسی و نظریاتی بلاکوں (Blocks) کے پس منظر میں یہ نعرہ قابل فہم بھی ہے۔۔۔ لیکن اس کی بھی اوپن نوعیت مادی، سیاسی اور رقابتی ہے۔ تاہم جزواً یا بطور مرحلہ (فکر اقبال اور سیاست اسلام کے مطابق) اسے بھی آزمایا جا سکتا ہے۔ لیکن شور کیا جائے تو فکر اقبال کے معاشرتی تصورات کی رو سے اس کی کامیابی کے امکانات تبھی روشن ہوں گے جب یہ تیسری دنیا اپنے لیے ایک ایسا پروگرام وضع کرے جو کاملاً توحید کی سچی، انسانی نواز اور بے غرض روح کے مطابق ہو۔

بہر حال اقبال کا پیغام اتحاد دنیا میں ایک ایسی جماعت پیدا کرنا چاہتا ہے جس کا مقصد مرحلہ اول میں عظیم انسانی مقصد کے لیے ہم عقیدہ توحید پرستوں کی اندرونی تنظیم ہو اور مرحلہ ثانی

ہیں پورے کبرۂ ارضی میں پیغامِ اخوت کی اشاعت مد نظر ہو -

بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ انسان (اور فطرت) اپنی بنیادی جدلیت اور حیوانیت کی وجہ سے کبھی متحد نہ ہو سکیں گے - یعنی پیکار حیاتیاتی اور نفسیاتی طور سے انسان کی فطرت میں ہے - لیکن انسانیت کے بھی خواہوں کو اس پیغامِ مایوسی پر کان نہ دھرنے چاہیے - اگر انسان واقعی کسی سعادت اور کسی فوز و فلاح کا آرزومند ہے تو اسے اپنی جدلیاتی فطرت میں تبدیلی پیدا کرنی پڑے گی ، کیونکہ تہذیب کے ارتقا میں انسان کا کردار یہی رہا ہے کہ وہ حیوانی فطرتوں کی تطہیر کر کے برتر خصوصیات اختیار کرتا رہا - اب بھی انسان کو اپنی جدلیت کی تطہیر اور تہذیب کرنی پڑے گی -

آخر میں گذارش ہے کہ اقبال نے مرحلہ اول میں جس جماعت کو مخاطب کیا ہے سب سے زیادہ اسی کا فرض ہے کہ وہ اپنے حقیقی نصب العین سے آگاہ ہو - اس کے لیے صرف سیاسی ، معاشی وسائل ہی سے کام نہ لے بلکہ جملہ ذہنی ، جذباتی اور ادبی و فنی ذرائع سے بھی کام لے تاکہ سب سے پہلے تمام مسلم اقوام میں ذہنی ہم آہنگی کا شعور بیدار ہو اور اس طرح اللہ العالمین کی رب العالمین کا منشا پورا ہو کر زمین پر خدا کی بادشاہت قائم ہو -

یہ ہے حرم کے نقطہ نوری کی ابتدا اور اس کی انتہا - ضرورت اس امر کی ہے کہ اسلام کے براہ راست اور اولین مخاطب اس ابتدا اور اس انتہا دونوں پر نظر رکھیں اور ساری کائنات پر چھا جائیں -

اقبال کی 'تنقیدِ مغرب اور اس کی معنویت

علامہ اقبال کے 'کر و فن پر لکھنے والوں میں سے اکثر اس حقیقت کو چھپا جاتے ہیں کہ کلامِ اقبال کا ۶/۱ حصہ فرنگ اور تہذیبِ فرنگ پر حکیمانہ نقد و نظر پر مشتمل ہے۔ وجہ شاید یہ ہے کہ ہم غلام تھے اور غلامی کے زمانے میں جس کی روایات و باقیات اب تک موجود ہیں ہم اس سے مسحور بھی ہوئے اور مرعوب بھی۔ اس لیے ہم میں سے اکثر جب تہذیبِ فرنگ پر کچھ لکھنے لگتے ہیں تو اس کی کمزوریوں کا ذکر کرتے ہوئے ڈرتے ہیں، حالانکہ ہر تہذیب یا نظامِ فکر میں کچھ کمزوریاں ہوا کرتی ہیں۔ میں خود بھی ڈرنے والوں میں شامل رہا۔ لیکن جب میں نے مغرب پر خود اہلِ مغرب کی ناقدانہ تحریریں پڑھیں اور بعض مصنفوں کی یہ پکار بھی سنی کہ، "It is time to remind West" تو میں نے اقبال کی تنقید پر دوسری نظر ڈالنی شروع کی اور محسوس کیا کہ مغرب کے خلاف اقبال کے اعتراضات محض جذباتی نہیں، ان میں فکری حقیقت بھی ہے۔ تاہم مجموعی طور سے وہ محض ناقد نہیں، معترف بھی ہیں اور ان کی تنقید اور اعتراف دونوں کی ایک معنویت ہے جسے سمجھنا ضروری ہے۔ ان تمہیدی اشارات کو اب میں پھیلا کر بیان کرتا ہوں۔

۱۔ یہ ۱۹۸۱ء کا علامہ اقبال یادگاری مقالہ (پنجاب یونیورسٹی) ہے جو ۱۳ دسمبر کو سینٹ ہال میں پڑھا گیا۔

کہا جا چکا ہے کہ علامہ اقبال مغرب کے فیض یافتہ ہونے کے باوجود مغرب کے معترض اور ناقد بھی تھے۔ یورپ جانے سے پہلے بھی ان کی تحریروں میں بے اطمینانی کی جھلک پائی جاتی تھی لیکن اس زمانے میں وہ مغربی ادب و فکر سے خاصے متاثر بھی تھے۔ مگر قیام انگلستان کے زمانے میں اور اس کے بعد ہندوستان میں واپس آ کر مغربی فکر کے تجزیاتی مطالعے اور گرد و پیش کے واقعات نے ان کے دل میں ایک اختلافی یا احتجاجی خلش پیدا کر دی جو وقت کے ساتھ ساتھ تدریجاً بڑھتی گئی اور اب مجموعی طور سے انہیں مغربی فکر و تہذیب کے بڑے ناقدوں میں شمار کیا جا سکتا ہے۔

علامہ نے اپنی نظم و نثر میں فرنگ پر جو تنقید کی ہے اس کے محرکات و اسباب کو سمجھنے میں مختلف قارئین و مصنفین نے اپنے اپنے میلانات و عواطف کے زیر اثر مختلف خیالات ظاہر کیے ہیں۔ اہل مغرب کا رد عمل بالعموم جھنجلاہٹ^۱ کا ہے۔ قدرتی طور سے ان میں سے اکثر اقبال کی تنقید مغرب کو غیر منصفانہ خیال کرتے ہیں۔ مثلاً ڈکنسن نے ”اسرارِ خودی“ پر جو تنقید کی اس میں خاصی برہمی پائی جاتی ہے۔ بر صغیر کے تعلیم یافتہ طبقے میں ہندوؤں کے ایک خاص گروہ کا لہجہ شکایتی^۲ ہے، جن کی نمائندگی مسجداندا منہا کرتے ہیں۔ مسلمان اہل علم کا خاصا حصہ علامہ کی تنقیدوں کو رسمی اور سرسری کہہ کر آسے محض جوش تخیل^۳ سے تعبیر کرتا ہے۔ اس طبقے نے اپنی فکری اور عملی زندگی میں اقبال کی تنقیدوں کا کوئی خاص اثر قبول نہیں کیا۔ پھر ایک تیسرا

۱. دیکھیے انگریزی کتاب *Philosophy, Religion and the Coming* World Civilization, ed. L.S. Rounet (طبع ہیگ ۱۹۶۶ع)، ص ۳۹۸ و بعد۔

طبقہ ہے جو دینی اور سیاسی وجوہ سے جوش میں آکر علامہ کی تنقیدوں کا مطلب یہ لیتا ہے کہ مغربی فکر و تہذیب مکمل طور پر رد کر دینے کے قابل ہے۔ مثلاً مرحوم فاضل ڈاکٹر رفیع الدین اپنی کتاب ”حکمت اقبال“ میں یہی تصور پیش کرتے ہیں۔ تاہم اس کے باوجود ایک معتدل گروہ ایسا بھی ہے جو اقبال ہی کی زبان میں یوں سوچتا ہے :

مشرق سے ہو بیزار نہ مغرب سے ہذر کر

اس گروہ کی رائے میں مغربی فکر و تہذیب کے کچھ رویے تو مسترد کر دینے چاہئیں مگر اس کے بعض حصے ایسے بھی ہیں جن سے استفادہ کرنا چاہیے۔ لیکن استفادے کے معنی اندھی تقلید نہیں۔

دراصل تاثرات کی یہ رنگارنگی بڑی حد تک علامہ کی فکری تنقیدات کے محرکات اور ان کے پس منظر کو اچھی طرح نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ حق یہ ہے کہ علامہ کی تنقیدیں محض احتجاجی جوش کا نتیجہ نہیں بلکہ بعض مخالفانہ محرکات کے باوجود ایک وسیع دردمندانہ اور انسانیاتی اخلاق نقطہ نظر اور ایک بہت بڑے ملی نصب العین کے تابع ہیں۔ دراصل غلط فہمی یوں پیدا ہوتی ہے کہ اکثر لوگ حکیم الامت کی منظوم اور نثری تحریروں کو الگ الگ پڑھتے ہیں اور مجموعی مطالعے کی سعی نہیں کرتے، اس لیے قارئین کے ہر طبقے کا ردعمل جزوی اور یک طرفہ ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ فرنگ کی تلخ ترین تنقید، علامہ کی منظوم کتابوں میں ہے جن میں ان کا لہجہ تند و تیز بلکہ بعض اوقات بے حد احتجاجی اور تلخ ہو گیا ہے۔ اس کے بعد ان کے خطوط اور نثری مقالات آتے ہیں جن میں درشتی کم ہے مگر بے ضرورہ اور آخر میں انگریزی خطبات آتے ہیں جن میں

نقد و جرح گو ہے مگر استدلال کا توازن اور فکر کی گہرائی اور مغرب کے بڑے فلسفیوں کا اعتراف بھی ہے -

فرنگ سے متعلق اقبال کی نقد و جرح کے بڑے میدان تین ہیں :

۱ - مغربی سیاست -

۲ .. مغربی معاشرت ، اور -

۳ - مغربی فکریات -

دراصل پہلی دو صورتیں بھی مغربیوں کے تصورات و فکریات ہی کے علمی نتائج و آثار ہیں جن کی خارجی شکلیں ان کی سیاست اور معاشرت میں ظہور پذیر ہوئی ہے -

مغرب نے عالم اسلام کے خلاف انیسویں اور بیسویں صدی میں جو سازشیں اور جارحانہ کارروائیاں کیں وہ سب کو معلوم ہیں اور وہ ایسی ہیں جو کسی نہ کسی رنگ میں آج بھی جاری ہیں - علامہ کے کلام میں ان کے خلاف حقیقی غم و غصہ اور شدید احتجاج نمایاں ہے - متفرق اشعار کے علاوہ مستقل نظمیں بھی ہیں ، جن میں سے بعض مختصر اور بعض طویل ہیں ، ان کے ضمن میں فرنگ کا فلسفہ سیاست بھی زیر بحث آیا ہے جس کا اپنے مقام پر ذکر آئے گا - اس کے ہمراہ وہ نظمیں بھی ہیں جن میں تہذیبِ مغرب کے زوال اور فرنگ کی تباہی کی خبر دی گئی ہے -

مغربی معاشرت پر تنقید بکثرت ہے اور سخت ہے اور اس کے پہلو بہ پہلو مسلمانوں کو بھی متنبہ کیا گیا ہے کہ وہ فرنگی معاشرت کی تقلید نہ کریں - مغربیوں کے معاشرتی اسالیب بھی ، جیسا کہ اشارہ کیا جا چکا ہے ، دراصل فرنگی فکریات کی عملی صورتیں ہیں جن کا

اجتماعی زندگی میں عملی اظہار ہوا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارا مرکزی موضوع فرنگی فکر ہی ہے جس کے بعض حصوں کے خلاف علامہ نے احتجاج کیا ہے۔

اب یہ نظر عمیق دیکھا جائے تو اقبال کی نقد و جرح وقتی و سیاسی محرکات سے زیادہ ایک مثبت نظریے کے زیر اثر ایک منظم اور مربوط فکر کی رہین منت ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے کہ علامہ نے قیام انگلستان کے دور میں مغربی تضادات دیکھے اور کچھ مثبت مثالی خواب بھی دیکھے۔ ان میں سے ایک خواب مغربی ملوکیت کے خلاف اتحاد مشرق یا بیداری ایشیا کا تھا جس کا اندازہ ابتدائی دور کی نظم ”عبدالقادر کے نام“ (مشمولہ بانگ درا) سے ہو سکتا ہے :

”اٹھ کہ ظامت ہوئی پیدا افقِ خاور پر“ ، اسی آرزو کی ایک شعاع ہے۔ یہ آرزو مثنوی ”پس چہ باید کرد“ تک چلی جا رہی ہے۔ لیکن ان کے سامنے اس سے بھی بڑا ایک اور ہدف ملتِ اسلامیہ کے قوائے حیات کو اضحلال آفریں عناصر سے پاک کر کے آسے بار دیگر محکم و قوی بنانا تھا جس کا ایک حصہ شوکتِ رقتہ کی بازیابی اور کم شدہ سطوت کا حصول بار دیگر تھا۔

وہ دنیا کو انسانیتِ کبریٰ کے اس عظیم نصب العین سے متعارف کرانا چاہتے تھے جو تعلیماتِ اسلام نے پیش کیا ہے۔ یہ عظیم نصب العین اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی کی صورت میں ہمارے سامنے آیا۔ لیکن ان مثنویوں سے بہت پہلے حضرت علامہ نے ایک لیکچر انگریزی میں دیا تھا اور اس کی طرف اشارہ ہو چکا ہے۔ اس میں بھی ان مثنویوں کی جھلک موجود ہے۔ اس میں وہ ایک جماعتِ مسلمین کی تنظیم کی ضرورت کا احساس دلاتے ہیں۔ پھر انہوں نے

اس جماعت کے لیے ایک معین پروگرام بھی وضع کرنے کی کوشش کی۔ اس کا اردو ترجمہ مولانا ظفر علی خاں نے "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" کے عنوان سے کیا۔ علامہ نے اس لیکچر میں حیاتیات اور عمرانیات کے اصولوں کی پیروی میں اقوام کی ترقی و عروج کے اسباب و قوانین پر روشنی ڈالی۔ علامہ کا یہ نصب العین آس ماحول اور اس زمانے کے بدلتے ہوئے سیاسی واقعات و حالات کے مطابق مرتب ہوا۔ لیکن وہ اتنا منظم تھا کہ ان کی آخری کتاب (بلکہ آخری تحریر) تک مسلسل ان کے مدنظر رہا۔

مذکورہ بالا کی روشنی میں یہ رائے تسلیم نہیں کی جاسکتی کہ علامہ جیسا عظیم مفکر فرنگ کے خلاف محض منفی اساس پر کام کرتا رہا۔ علامہ نے دراصل عالم انسانیت کو اس کا ایک فراموش شدہ نصب العین یاد دلایا جس کے لیے ضروری تھا کہ مزعومہ روشن خیالی کے مرکز کو سب سے پہلے جھنجھوڑا جائے۔ لہذا وہ مجبور ہوئے کہ اپنے نصب العین کے لیے مثبت تنظیم کے ساتھ ساتھ اس کے متناقض و متضادم افکار و عناصر کی بھی بھرپور تنقید کریں تاکہ مرعوبیت اور خوف کی جو فضا غلبہٴ افرنگ کی وجہ سے پیدا ہو گئی تھی وہ دور ہو جائے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ رموز بیخودی کے ایک باب کا عنوان ہی 'ازالہٴ خوف' سے متعلق ہے۔ (در معنی این کہ یاس و حزن و خوف آم الخباثت است و قاطع حیات . . .)۔

علامہ کی رائے میں خوف اور مرعوبیت کے ہوتے ہوئے ضعیف الاعتقاد عناصر ملت کسی دوسرے تصور کے لیے اپنے دل کے دریچے کھول ہی نہیں سکتے۔ اسی نفسیاتی بصیرت کے تحت انہوں نے

تہذیب مغرب پر ضرب کاری لگائی (جیسا کہ ضرب کایم کے عنوان میں بھی اعلان کیا کہ یہ عصر حاضر کے خلاف اعلان جنگ ہے)۔ بلکہ یہاں تک بڑھے کہ اس بظاہر عظیم الشان عمارت کے جلد منہدم ہوجانے کی پیشین گوئی بھی کر دی۔ چنانچہ فرمایا کہ: ع

تمہاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کرے گی
پھر ارشاد ہوا کہ: ع

فرنگ رہگزرِ سیلِ بے پناہ میں ہے

پھر متنبہ کیا:

شفق نہیں مغربی افق پر یہ جوئے خون ہے یہ جوئے خون ہے
طلوعِ فردا کا منتظر رہ کہہ دوش و امروز ہے فسانہ

فرنگ کی تباہی کے متعلق یہ پیشین گوئی یا اطلاع کشفی مذکورہ بالا ازالہ خوف کے لیے بھی تھی، لیکن علامہ کو حقیقتاً بھی فکر فرنگ میں بیماری اور بالآخر تباہی کے آثار نظر آرہے تھے، جیسا کہ آگے چل کر بیان ہوگا، اور یہی وہ عناصر یا افکار ہیں جن کو سمجھنے کی آج ہمیں سخت ضرورت ہے۔ بلکہ مناسب تو یہ ہوگا کہ خود حکمائے مغرب بھی اس پر غور کریں جیسا کہ مغرب میں کچھ مفکرین اس انداز میں سوچنے بھی لگے ہیں۔

یہاں پہنچ کر ہمیں آج کے موضوع کے حوالے سے فکرِ فرنگ کا قدرے گہرا تجزیہ کر کے اس کی خرابی کے عناصر کی قطعی نشان دہی کرنی پڑے گی، اگرچہ اس محدود وقت اور مقصد کے پیش نظر مغربی فکر کے ارتقا کی تفصیل میں جانا ممکن نہ ہوگا۔ صرف ان نشان ہائے راہ کا کچھ ذکر کروں گا جن سے گزر کر مغرب کا ذہن یا اس کے

تصورات قدیم سے جدید کی طرف منزل بہ منزل سفر کرتے رہے تا آنکہ دور حاضر کے قریب ترین لمحات آگئے جنہیں مغرب کے روشن ضمیر مفکر خود ہی دورِ بحران (Period of crisis) کہہ رہے ہیں اور یہی وہ مقامات ہیں جن کے متعلق علامہ اقبال نے اپنی خدا داد بصیرت سے تباہی کی پیشین گوئیاں مدتوں پہلے کر دی تھیں۔

ہم جس معاشرتی اور فکری صورت حال کے لیے جدید مغربی کاچر یا عصر حاضر یا جدید مغرب کی ترکیب استعمال کرتے ہیں اس کا بیج بارہویں صدی عیسوی میں بویا گیا جو آہستہ آہستہ اندر ہی اندر بڑھتا پھیلتا سولہویں صدی عیسوی سے گزرتا ہوا انیسویں صدی میں ایک تناور درخت کی صورت میں نمودار ہوا۔ ہم اس کی طویل تاریخ کو ترک کر کے اس کا سر آغاز دیکارت (۱۵۹۶ء-۱۶۵۰ء) سے کریں گے جس کے منہاج (Method) نے پہلے مغربی فکر کا اور رفتہ رفتہ پوری مغربی تہذیب و معاشرت کا رخ بدل دیا۔ یہ تبدیلیاں جنہوں نے فلسفہ و سائنس کے اکثر دبستانوں کی صورت اختیار کی سب اس کے منہاج سے مطابقت نہ بھی رکھتی ہوں تب بھی اس منہاج کو مغرب کی بعد کی سب تحریکوں کا فاتحہ الباب کہا جا سکتا ہے جن کا طغرائے امتیاز عقلِ محض، خالص حواسیت اور مکمل مبادیت ہے۔

دیکارت کے منہاج کی اساسیات میں اہمیت اس بات کو حاصل ہوئی کہ حقیقت تک رسائی کے لیے عقل اور صرف عقل پر ہی بھروسہ کیا جاسکتا ہے اور اس غرض کے لیے ریاضیاتی یا ہندسی اسلوب کا ذاتی تجزیہ ہی کارآمد ہے اور ماضی کی کوئی دیرینہ روایت قابل اعتماد نہیں۔ اتفاق یہ کہ دیکارت سائنس دان گلیلیو (۱۵۶۴-۱۶۴۲ء)

کا ہم عصر تھا جس نے کوپرنیکس کی طبیعیات کے اعلان و اثبات کی اذیت بھی اٹھائی مگر اس نے دیکارت کی ریاضیاتی عقلیت پر عملی تجربے کا اضافہ کرتے ہوئے جدید سائنس کے لیے ایک مضبوط سنگ بنیاد مہیا کر دیا۔ آہستہ آہستہ اس کی وجہ سے لڑائی چھڑ گئی، ایک طرف عقل اور روحانیت کی اور دوسری طرف مذہب اور سائنس کی جس نے ذہن مغرب کو ثنویت پسند یا تفریق پسند بنا دیا اور جب ذہن ثنویت پسند ہو جائے تو وہ کایت یا حقیقت مطلقہ یا لامتناہی کا احاطہ کر ہی نہیں سکتا۔ یہ افسوس ناک تفریق آج بھی ذہن مغرب کا جزو اعظم ہے۔ تفریق کا یہ راستہ کلیسا اور ریاست کی تفریق کی صورت میں مارٹن لوتھر نے بھی اختیار کیا جس نے یورپ کا سیاسی جغرافیہ بالکل تبدیل کر کے اور یورپ کو چھوٹی چھوٹی اقوام میں تبدیل کر کے خانہ جنگیوں اور رقابتوں کا دروازہ کھول دیا۔ حد یہ کہ تفریق کے اس میلان نے سب شعبہ ہائے زندگی کو متاثر کیا اور ہر طرف تقابلی اور جدل ابھر آیا۔ روح اور مادہ، جسم اور روح، خدا اور انسان، انفرادی زندگی اور اجتماعی زندگی، جلوت اور خلوت سب باہم ٹبرد آزما ہوتے گئے، ہر شے میں **دوئی اور تفریق** کا ظہور ہوا اور اس کے زہریلے اثرات ہر طرف پھیل گئے۔ یہ صورت حال آج تک موجود ہے، بلکہ اب زیادہ شدید ہے کہ فرد کے اندر بھی خود سے خود کی لڑائی جاری ہے۔ اس پر ستم یہ ہوا کہ سائنس جوں جوں ترقی کرتی گئی، **جزویت** بھی بڑھتی گئی کیونکہ سائنس دراصل نام ہی مخصوص و معین (particular) اجزا کے مشاہدہ و تجربہ و تجزیہ کا ہے۔ سائنس کل کا ادراک نہیں کر سکتی، نتیجہ یہ کہ علم اور فکر سے متعلق ہر شے میں **جزویت** آ گئی۔ اس کے

زیر اثر تحریکین کل حقیقت کے اظہار و انکشاف کے بجائے اجزا کی اساس پر ابھریں اور وہ بھی یوں کہ ایک کے اقرار کے ساتھ دوسری کا انکار لازم ٹھہرا۔ چنانچہ مغرب وہ تخلصان فکر بن گیا جس کا ہر شجر الگ الگ، ایک دوسرے سے بے تعلق بڑھتا گیا۔ ذرا شمار کیجیے، پہلے صرف روحانیت تھی، پھر صرف عقلیت آ گئی، پھر اس نے صرف نیچرلزم، صرف حواسیت اور صرف مادیت اور صرف تجربیت کا پیرا بن لینا۔ اس طرح صرف مادہ، صرف حواس، صرف انسان، صرف کائنات، صرف مصالحت، صرف نفع، صرف راحت ہی کو مقصود و معبود بنا لیا گیا۔ اجتماعیت کہیں آئی بھی تو وہ جزویت کے تابع رہی؛ مثلاً نسلیت و علاقائی قومیت پر اصرار اور اس میں شدت اسی کے برگ و بار ہیں۔

حاصل کلام یہ کہ تہذیب مغرب کی جزویت نے جو انتشار پیدا کیا وہ نسل انسانی کے لیے نعمت نہیں، لعنت کا درجہ رکھتا ہے، اگرچہ ایشیا اور افریقہ کے مسکین و یتیم اسی کو ترقی سمجھ رہے ہیں۔

تاہم یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ یورپ کے جدید ترین روشن ضمیر منکر ایسے بحران (crisis) کہنے لگے ہیں اور آج کے مغربی انسان کو **The Man in crisis** قرار دیتے ہیں۔ اس بحران زدہ انسان کے خصائص اور کرب و اضطراب کا تذکرہ جن چند خاص محرومیوں (بحرانات) کی صورت میں کیا جاتا ہے ان میں سے اول اقدار کا (خصوصاً اخلاقی اقدار کا) بحران ہے۔ دوم منزلی زندگی کا خاتمہ سوم فرد کا احساس تنہائی اور خود بیزاری (alienation) چہارم **Dehumanisation** یعنی شرف انسانی کی تذلیل یا انکار یا اس سے بے اعتنائی، پنجم نفسیاتی توازن کا بگاڑ جو افراد کو

بے ترتیبی ، بدنظمی اور تشدد کا عادی اور تعاونِ باہمی کا انکاری بنا دیتا ہے اور خود غرضی اور نفسا نفسی کا خالق ہے ۔ ششم شہواتِ نفس کی غلامی ۔ باقی رہا خدا کا معاملہ تو وہ تو نطشے کے اس اعلان کے بعد ، کہ خدا نعوذ باللہ مر چکا ہے ، یورپ کے لیے ایک معنی بیگانہ ہے ۔ البتہ اب بیسویں صدی میں آکر ماتم این بات کا ہونے لگا ہے کہ اس صدی میں انسان بھی مر گیا ہے ۔ کیونکہ مشین نے انسان کو پیچھے دھکیل دیا ہے ۔ ان میلانات کی فہرست شاری ادبی کتابوں میں بھی ہے اور فکری کتابوں میں بھی ۔

ظاہر ہے کہ علامہ اقبال کی زندگی کے آخری ایام تک یہ انتشاری علامتیں ظاہر ہو چکی تھیں ۔ چنانچہ حضرت علامہ نے اپنی کتابوں میں ان میں سے اکثر کی جرح و تنقید کی ہے ، خصوصاً جاوید نامہ اور ضربِ کیم میں ۔

علامہ اقبال کی جانب سے جن مفکرین یورپ پر زیادہ جرح ہوئی ہے ، ان میں دیکھتے کے عقلی ریاضیاتی منہاج پر تو قدرتی طور سے (خصوصاً خطبات میں) کھل کر زیادہ لکھا گیا ہے ، لیکن انہوں نے تجربی حکما (Empiricists) ہیوم (Hume) اور Mill کو بھی ناکافی اور غیر تسلی بخش قرار دیا ہے ۔ دوسرے حکما میں سے کانٹ اور برگساں کے لیے علامہ کے دل میں اعتراف کا نرم گوشہ موجود تھا کیونکہ اول الذکر نے عقل محض کی تنقید کی ہے اور ثانی الذکر نے زمانِ ایزدی کی حقیقت کو تسلیم کیا ہے ، تاہم کاملاً مطمئن وہ ان سے بھی نہیں ۔ ولیم جیمز کی صوفیانہ سوچ کو تو وہ اچھا سمجھتے ہیں مگر اس کی نفسیات مذہب سے کاملاً متنق نہیں ، کیونکہ یہ عالی مقام مفکرین بھی اپنی تہذیب کے اثرات کے تحت جزویت اور

عقل محض کا شکار بن جاتے ہیں۔ اس جزویت کے علاوہ علامہ کو سب سے زیادہ چڑ تفریق اور دوئی کے تصور سے ہے جس کا ذکر آچکا ہے، اور اس سلسلے میں فلارنس کے حکیم مشیافلی کو مورد طعن و اعتراض قرار دیا ہے۔ علامہ مذہبی رہنا مارٹن لوتھر سے بھی ناخوش ہیں کہ اس کی تعلیم نے یورپ میں تنگ نظرانہ نیشنلزم کا دروازہ کھولا اور اس کے نتیجے میں یورپ میں دو خوفناک جنگیں ہوئیں جن سے ساری دنیا متاثر ہوئی۔ علامہ آئن سٹائن ریاضی دان کی عظمت کو مانتے ہیں مگر سائنس دان آئن سٹائن کی جزویت سے ناخوش ہیں کیونکہ اس کے تصور اضافیت (Relativity) نے فکر اور زندگی کے ہر شعبے میں مطلق اقدار کی نفی کر دی اور اس سے خدا تعالیٰ کی حقیقت مطلقہ اور اخلاقیات مطلقہ کا انکار بھی ناگزیر ہو گیا۔

اب رہا کارل مارکس تو ملوکیت اور سرمایہ دارانہ جمہوریت کے خلاف اس کا نعرہ، اور اس کا درس مساوات اور محنت کشوں سے اس کی ہمدردی، علامہ اقبال اس کا اعتراف کرتے ہیں، لیکن انہیں مارکس کی انتشاریت اور اس کی کرخت مادہ پرستی سے اختلاف ہے۔ مارکس کی قدر وہ اس وجہ سے بھی کرتے ہیں کہ اس نے مغربی تہذیب کا طلسم توڑنے میں مؤثر حصہ لیا مگر بدقسمتی سے وہ لا سے الّا تک نہ پہنچ سکا۔ وہ شہنشاہ سے بھی ناخوش ہیں کہ وہ اسلام کو بھی مجوسی سلسلے کی تہذیبوں میں شامل کرتا ہے^{۱۲}۔ بلاشبہ حضرت علامہ نطشے سے خوش ہیں، چنانچہ اس کے بارے میں کہا ہے : ع

قلب او مؤمن دماغش کافر است

لیکن ان کا خیال تھا کہ نطشے قوت و جلال اور فوق الانسان (Superman) کی تلاش کرتے کرتے بہک گیا اور مقام کبریا (حقیقت الہیہ اور حقیقت محمدیہ) کا ادراک نہ کر سکا، تاہم مغربی تہذیب کے بحران کے بارے میں نطشے کے احتجاجی ردِ عمل کو وہ درست سمجھتے ہیں -

جہاں تک میں دیکھ سکا ہوں وائٹ ہیڈ اور برگساں (مؤخر الذکر سے وہ ملے بھی تھے) اور انگریز فلسفی الگزنڈر سے علامہ اقبال کھل کر مصافحہ کرتے ہیں ۱۳ اور ایڈنگٹن اور سر جیمز جینز سے بھی ان کی طبیعت موافقت کا اظہار کرتی ہے - وائٹ ہیڈ سے اس لیے کہ وہ انسان کے لیے خدا کے وجود کو ناگزیر خیال کرتا ہے اور جیمز جینز ۱۴ سے اس لیے کہ اسے سائنس دان ہونے کے باوجود کلیسا میں پہنچ کر خوشی ہوتی ہے -

حضرات مجھے افسوس ہے کہ اقبال کے حوالے سے فکرِ مغرب اور تہذیبِ مغرب پر مفصل گفتگو اس وقت میرے لیے ممکن نہیں - اس کے لیے ایک کتاب بلکہ کتابیں درکار ہیں - لیکن مجھے اتنا ضرور کہنا چاہیے (بلکہ صنعت سابق میں ظاہر کیے ہوئے خیال کو دہرانا چاہیے) کہ فرنگ سے علامہ کی جو بے اطمینانی تھی وہ نسلی جغرافیائی قسم کی نہ تھی - اس کے علاوہ انہوں نے فرنگ سے جہاں جہاں استنادہ کیا ہے اس کا کھلے دل سے اعتراف کیا ہے (ملاحظہ ہو دیباچہ پیامِ مشرق) - بلکہ انہوں نے ایک موقع پر یہ بھی کہا دیا تھا کہ ”میں مغرب زدہ بھی ہوں اور مشرق زدہ بھی لیکن مشرق کی ضرب کچھ زیادہ کاری لگی ہے -“ وہ انگریز قوم کی حس ۱۵ واقعات کے مداح ہیں اور جرمن ۱۶ قوم کی عظمت پسندی اور

فلسفہ فوق البشریت (رجال و ابطال) کے دل سے قائل ہیں۔ تاہم مجموعی تہذیبی سطح پر انہیں مغربی جزویت سے کبھی اتفاق نہیں ہوا کیونکہ جزویت کل کا اور وسیع تر انسانی ممکنات کا ادراک نہیں کر سکتی۔

ان سب باتوں کے باوجود اقبال مغرب کے کہالات علم و ہنر کا انکار نہیں کرتے۔ اس کی کمزوریاں دکھا کر، اہل مغرب کے شوقی کار اور ان کے جنون علم کا اعتراف بھی کرتے ہیں اور نتیجہاً یہ نکالنا پڑتا ہے کہ اقبال اپنے لاجرانیائی اور نامیاتی تصور تہذیب کے تحت مشرق و مغرب کے فضائل کی اساس پر ہمیں ایک امتزاجی نظریہ عطا کرتے ہیں، جس میں تمام انسانی دنیا شریک ہو کر اس فوز و فلاح تک پہنچ سکے جو اسلام کا نصب العین ہے۔

ان اشارات کی روشنی میں بعض لوگوں کے اس خیال کی تردید ہو جاتی ہے کہ اقبال کی نظر میں مغربی تہذیب ہی اس دور کی اسلامی تہذیب ہے۔ مغرب کی ساری خوبیوں کے باوجود، ان کی نظر میں اگر آئندہ کی کوئی تہذیب انسانیت کے لیے موجب نجات ہوگی تو وہ تہذیب ہوگی جو دین اسلام کے عقیدوں پر استوار ہوگی اور اس کے ماننے والے، اپنی اپنی جداگانہ ماحولیاتی ہستی کو قائم رکھ کر روحانی طور پر ارتفاقیات (تعاون پر بنائے جذبہ رفاقت) کے عقیدہ راسخہ کے ذریعے عالم بشری کو "کنفس واحدة" بنانے کا عملی ثبوت پیش کریں گے۔

فرنگ کے خلاف علامہ کے ناقدانہ خیالات کچھ ایسے نہیں جو انہی تک محدود ہوں۔ مغرب میں بیسویں صدی کے آغاز سے بلکہ کچھ پہلے ہی علامہ کے ہم نوا مغرب ہی میں پیدا ہو گئے تھے۔ ان

لوگوں میں۔ کچھ وہ ہیں جو مذہب اور سائنس میں صلح کے حامی^{۱۷} ہیں، مثلاً ٹاش (Tillich) وغیرہ۔ کچھ روحانی سکولزم میں اعتقاد رکھتے ہیں، مثلاً یوبر (Buber) اور ان کے ہم خیال۔ کچھ مذہب دوست وجودی (Existentialists) ہیں۔ مثلاً کرک گارد اور ہائڈگر اور جیسپر وغیرہ۔ کچھ عمرانیات کے قدیم اور جدید علما ہیں جو مغربی تہذیب اور کالج کے فلسفی ہیں اور مغرب کے مخالف بھی ہیں، اور بالکل معاصر لوگوں میں ہارورڈ یونیورسٹی کے ڈینیئل بیل (Daniel Bell) اور انکائیڈ نژاد امریکی مصنف^{۱۸} تھیوبالڈ وغیرہ آتے ہیں جو مغرب کے انجام کے بارے میں سخت تردد میں ہیں اور اہل مغرب کو خدا اور ایمانیات کی طرف بلا رہے ہیں۔ یہ ہم خیالی حضرت علامہ کی بصیرت اور دل و دماغ کی وجدانی روشنی کا ایک تابناک ثبوت اور ہمارے ملک کے گرفتارانِ فرنگ کے لیے ایک درس عبرت ہے۔ و فی ذلک عبرة لاولی الالباب۔

یہ تو رہی تنقیدِ فکرِ فرنگ، مگر اس کے مقابل اقبال کے اپنے مثبت نظامِ فکر کا بڑی کچھ ذکر کرنا مناسب معلوم ہونا ہے تاکہ تقابل سے علامہ کے افکار کی حقیقی قدر و قیمت کا ادراک ہو سکے۔ مگر یہ سب کچھ محض تلخیصی ہوگا، تفصیل کی گنجائش نہیں۔ دراصل مغرب کے اہم افکار جزویت، اضافیت، تشکیک و نفی پر علامہ کی جو تنقید ہے وہ قرآن حکیم کی سورۃ^{۱۹} والعصر کی تفسیر ہے۔ اسی کو سامنے رکھ کر علامہ نے مغرب کو ایمان، اعمالِ صالحہ، وصیت الی الحق اور صبر و وقارِ انسانی کی بحالی کی دعوت دی ہے اور مغرب کے غلط بنیادی فلسفوں پر ضربِ کاری لگائی۔ اقبال کے مثبت فکری کارناموں میں خاص اہمیت اس امر کو حاصل ہے کہ

انہوں نے ایک عالمگیر انسانی نصب العین کی طرف حکمائے مغرب کو بلا یا۔ انہوں نے قرآن حکیم کی تعلیمات کو عمرانی علوم اور حیاتیاتی علوم کی روشنی میں از سر نو مرتب کر کے مغرب اور مشرق دونوں کو وحدت انسانی کی دعوت دی۔

اقبال نے علم بالعواس اور حسی تجربوں کو مانتے ہوئے بھی علم بالوحی کو ایک حقیقی اور قطعی اور یقینی مأخذ علم قرار دیا جب کہ یورپ الہامیات و ایمانیات سے روگردان ہو چکا تھا۔ انہوں نے انسانی زندگی کو صراط المستقیم پر قائم رکھنے کے لیے مذہب کو منہاج اعلیٰ قرار دیا جس کی طرف رجوع، صحیح فیصلوں کے لیے آخری سند ہے اور یہ دیکارت کے منہاج کی ضد ہے۔

اقبال نے نبوت اور ولایت کو انسان کی رہنمائی اور ترقی الی الحق والصواب کے لیے ناگزیر قرار دیا۔ اس طرح کائنات اور انسان کا رشتہ خالق کردگار سے جوڑا۔

اقبال نے مذہب اور ریاست کو لازم و ملزوم قرار دیا۔

اقبال مغربی فلسفوں کے برعکس اس نتیجے پر پہنچے کہ سائنسی تجربے برحق ہیں اور مادے کی بھی ایک حقیقت ہے مگر وہ سائنس زدگی کے مخالف ہیں جو مادی اقدار کو روحانی اور اخلاقی قدروں پر غالب دیکھنا چاہتی ہے۔

اقبال کے نزدیک انسان شر محض نہیں (جیسا کہ بعض نفسیاتی عالم کہتے ہیں)، اسے ایک ہموار فطرت پر پیدا کیا گیا ہے جو ہدایت ربانی سے نیک اور شریف بن کر ترقی کے اعلیٰ مدارج طے کر سکتا ہے، البتہ اس میں حیوانیت بھی ہے جسے اصلاح سے معتدل بنایا جا سکتا ہے۔

اقبال بونائیت اور مجوسیت دونوں کو انسانی ترقی میں رکاوٹ سمجھتے ہیں۔ یورپ کی جمہوریت کو فریب کہہ کر انہوں نے ثابت کیا ہے کہ آزادی و مساوات کے متعلق اس کے دعوے باطل ہیں۔ اصل جمہوری روح اسلام کے امتزاجی تصور میں ہے جس میں فرد اور اجتماع ہر دو کی خودی محفوظ ہے۔

اقبال کے نزدیک سچی تہذیب اور اعلیٰ انسانیت سورہٴ اخلاص اور سورہٴ فاتحہ کے صراط المستقیم پر چلنے سے ممکن ہے، جو رب العالمین کی رحمتوں اور عبادتوں اور عقبیٰ کی میزانِ جزا و سزا پر اصرار کرتی ہے اور انسان کو معتدل بنا کر فرد کو خود غرضی اور اقوام کو استحصال اور جوع الارض سے روکتی ہے۔

اقبال کے نزدیک انسانیت کبریٰ کے نقطہٴ نظر سے یورپ ناکام ہو چکا ہے۔ اسے اسلام کی کایت اور امتزاجیت کی طرف آ جانا چاہیے۔

اقبال نے نطشے جیسے مدوح کے متعلق اس کی مدح و تعریف کے باوجود لکھا :

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

حواشی

Philosophy, Religion and the Coming World Civilization - ۱

نیز مندرجہ ذیل کتب قابلِ مطالعہ ہیں :

1. Bellah--Beyond Belief.
2. G. Wallace and Walker--The Definition of Morality
(London 1970)
(Chapter : Modern moral philosophy).

3. J. K. Feibleman—The New Materialism (Hague, 1970).
4. Anthony D. Smith—The Concept of Social Change.
5. Hao Wang—From Mathematics to Philosophy.

۲ - جب ۱۹۱۹ء میں ڈاکٹر نکسن نے اسرارِ خودی کا انگریزی ترجمہ شائع کیا تو مغربی دنیا خصوصاً انگلستان میں افکارِ اقبال کے مطالعے کا آغاز ہوا اور اولین ردِ عمل میں تعجب اور اختلاف دونوں شامل تھے۔ ڈکنسن نے "نیشن ویکلی" میں تبصرہ کیا اور فارسٹر نے رسالہ اتھینیم (Athenium) میں۔ (ان تنقیدوں کا اردو ترجمہ معارف اعظم گڑھ میں شائع ہوا)۔

ڈاکٹر نکسن نے علامہ اقبال کو ان تنقیدات کی طرف متوجہ کیا تو انہوں نے ڈاکٹر موصوف کے نام ایک خط لکھ کر ڈکنسن کی غلط فہمیوں کا ازالہ کرنے کی کوشش کی (یہ خط اقبال نامہ، حصہ اول میں ہے، صفحہ ۴۵۲ و بعد)۔ ڈکنسن کو یہ غلط فہمی ہوئی کہ اقبال پیکار اور جنگ کی دعوت دیتے ہیں۔ اس نقاد نے علامہ کے فلسفہٴ سخت کوشی کی بھی غلط تعبیر کی۔ چنانچہ علامہ نے فرمایا کہ "میرے خیال میں مسٹر ڈکنسن کا ذہن ابھی تک یورپ والوں کے اس قدیم عقیدے سے آزاد نہیں ہوا کہ اسلام سفاکی اور خون ریزی کا درس دیتا ہے۔"

خیر، یہ بات تو پرانی ہے۔ جدید ترین دور میں اقبال کے مغربی نقادوں کا رویہ اعتراف کے باوجود ناراضی ہے۔

۳ - فاضل، فارسی ادب کے ماہر، سیاست دان سجدانند سہا کی کتاب انگریزی میں۔

اس میں علامہ کی زبان دانی کا تو اعتراف ہے لیکن ان کے خیالات پر خصوصاً وطنیت سے ملیت کی طرف منتقلی پر انہوں نے بڑے تعجب کا اظہار کیا ہے۔ لیکن جگن ناتھ آزاد جیسے مداح بھی موجود ہیں۔

۴ - مرحوم ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم، ہمارے ملک کے نامور فلسفی اور صفِ اول کے ادیب تھے۔ انہوں نے 'فکرِ اقبال' کے نام سے کتاب لکھی ہے، وہ میری نظر میں اچھی کتابوں میں سے ہے لیکن مغربی

تہذیب پر علامہ کی تنقیدات کو انہوں نے ایک شاعرانہ طرز بیان قرار دیا ہے۔ اسی طرح بہت سے دیگر مصنفین جن میں ترقی پسند ادبا کی اکثریت ہے، علامہ کی تنقید فرنگ کو سرسری خیال کرتے ہیں۔

۵۔ اس مثبت فکر کے کچھ آثار علامہ کے مضمون قومی زندگی (۱۹۰۳ء) میں ہیں اور تفصیلی بحث "ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر" (۱۹۱۰ء) میں آئی ہے۔ اصل لیکچر انگریزی میں تھا، ترجمہ مولانا ظفر علی خان نے کیا۔ اس میں علامہ جماعت مسلمین کی ہیئت ترکیبی کی بحث اٹھاتے ہیں اور اس کی تنظیم نو کی ضرورت پر گفتگو کرتے ہیں۔

راقم الحروف نے اس مضمون کو بار بار پڑھا اور اس کے بعد ان کی دیگر نظم و نثر کا بغور مطالعہ کیا۔ میرے خیال میں اس مضمون کے بنیادی خیالات، از ابتدا تا انتہا، ان کی سب کتابوں میں موجود ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ۱۹۰۳ء اور ۱۹۱۰ء کے درمیان ان کا نصب العین متعین ہو چکا تھا جس پر وہ بڑے عزم اور ثابت قدمی سے قائم رہے۔

۶۔ مغرب میں مغربی تہذیب کے انحطاط کا احساس تو پچھلی صدی ہی میں پیدا ہو گیا تھا مگر جنگ عظیم اول تک وہاں کے لوگ پرآسید تھے کہ سائنس ان کے لیے ہر درد کی دوا بن سکے گی، لیکن چلی اور دوسری جنگ عالمگیر نے اس خیال کو باطل ثابت کر دیا۔ کیونکہ بدقسمتی سے مغرب اپنی سمت سے ہٹا نہیں۔ سائنس اور عقل سے غیر مطمئن ہونے کے باوجود، اس نے اپنی پریشانی کا مداوا مزید شخصی آزادی اور عیش کوشی سے کیا۔ خدا سے پہلے ہی بیزار تھا اب خود سے بھی بیزار ہوتا جا رہا ہے۔ جن مغربی اہل علم نے عصر حاضر (لمحہ حاضر) میں سب سے مؤثر آواز اٹھائی اور ایمان کی طرف بلایا ان میں مذہبی فلسفی تو نہیں مگر معاشریات کے ماہر ڈینیئل بیل (ہارورڈ یونیورسٹی) پیش پیش ہیں جن کی دو کتابیں قابل مطالعہ ہیں :

(1) Cultural Contradictions of Capitalism.

(2) End of Ideology.

۷۔ اس بحث کے لیے T. H. Pear کی کتاب *The Moulding of Modern Man* (طبع لندن ۱۹۶۱ء) ملاحظہ ہو۔ اس کتاب کا چھٹا باب بعنوان *Loyalties* قابل توجہ ہے جس کا ملخص یہ ہے کہ جدید انسان اب کسی قسم کی قید کو کسی نام سے برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں۔ یہی وہ منزل ہے جس کے بعد کوئی اجتماعی وحدت ممکن ہی نہیں رہتی۔ اس سلسلے میں ایک اور کتاب *From Tower to Abyss* میں انسان کے اخلاقی تنزل اور حیوانیت کی طرف بتدریج گراؤٹ کی تفصیل ہے۔

۸۔ ول دیوران (Will Durant) کی کتاب *Story of Philosophy* میں دیکارت کا باب ملاحظہ ہو۔

۹۔ اس کے لیے J. B. Priestly کی کتاب *Literature and the Western Man* ملاحظہ ہو۔ نیز J. B. Magee کی کتاب *Religion and Modern Man* (طبع نیویارک ۱۹۶۷ء) باب چہارم (*The Mind of the Modern Man*) اور باب *Beyond modernity*۔

۱۰۔ Magee کی مذکورہ بالا کتاب۔

۱۱۔ مارکس کے افکار پر کئی کتابیں لکھی گئیں۔ موجودہ مباحث کے لحاظ سے D. I. Chesnokov کی کتاب *Historical Criticism* (طبع ماسکو) مارکس کی حقیقی ترجمان ہے۔

۱۲۔ شینگلر کی کتاب *زوالِ مغرب* پر علامہ نے اپنے انگریزی خطبوں میں کھل کر تنقید کی ہے۔ اگر اس کے نظریے کی مزید تنقید کی ضرورت ہو تو دیکھیے سید محمد تقی کی کتاب ”تاریخ و کائنات — میرا نظریہ“ (طبع کراچی)۔

۱۳۔ دیکھیے اقبال نامہ، حصہ اول، خط ڈاکٹر نکلسن کے نام، نیز خطبات ترجمہ نذیر نیازی، مدد اشاریہ۔

۱۴۔ اس سلسلے میں فرانسیسی مصنف مورس بوکائی کی کتاب *The Bible, The Quran and Science* ملاحظہ ہو جس کی اردو تلخیص حسین کاظمی (کراچی) نے ”راہ و روشنی“ کے نام سے کی ہے۔

۱۵۔ انگریزوں کی حس واقعات کی تعریف کے لیے علامہ کا دیباچہ مثنوی

اسرارِ خودی (۱۹۱۵ع)۔

۱۶۔ دیباچہ پیامِ مشرق کے علاوہ میرا مقالہ ”اقبال کا سیاسی فکر“ (در کتاب مسائلِ اقبال) جہاں جرمنوں کی مخالفت جمہوریت کے دلائل دے گئے ہیں۔ علامہ نے Fichte (فشتے) سے خاص استفادہ کیا ہوگا۔

۱۷۔ اس کے لیے Magee کی مذکورہ بالا کتاب بھی اچھی روشنی ڈالتی

ہے۔

۱۸۔ اس مصنف کی تازہ کتاب Beyond Despair قابلِ مطالعہ ہے۔

۱۹۔ سورۃ العصر کے الفاظ یہ ہیں :

و العصرِ ۰ ان الانسان لفي خسرٍ ۰ الا الذين اسنوا و عملوا
الصالحات و تواصوا بالحق و تواصوا بالصبرِ ۰

ترجمہ : عصر کی قسم کہ انسان نقصان میں ہے، مگر وہ لوگ جو

ایمان لائے اور نیک عمل کرتے رہے اور آپس میں حق کی

تلقین اور صبر کی تاکید کرتے رہے۔

* * *

اقبال کا مرد یقین^۱

(ہائڈگر کے مرد یقین سے مقابلہ و موازنہ)

ہائڈگر اور بعض دوسرے وجودیوں (Existentialists) نے اپنی تحریروں میں ایک فرد بالیقین (Authentic Individual) کا تصور پیش کیا ہے جس کے سرسری معنی وہ فرد ہے جسے اپنے وجود یا اپنی ذات کا قطعی شعور ہو اور وہ بعض دوسرے وجودیوں کی طرح وجود کو عبث اور لایعنی نہ سمجھتا ہو۔

ہائڈگر کا یہ تصور، ایک کنارے سے اقبال کے مرد مومن (عبد) یا فرد خود آشنا سے ملتا ہے، اگرچہ موخر الذکر کے جملہ تصورات کی عمارت ایمان پر قائم ہے، اور مغرب کا آدمی اس تصدیق

۱۔ یہ مضمون کل پاکستان فلسفہ کانگریس ۱۹۸۲ء کی ایک نشست کے خطبہٴ صدارت کے طور پر لکھا اور پڑھا گیا۔

میں نے ”آنتھینٹک فرد“ کے لیے کئی وجوہ سے ”صاحب یقین فرد“ کو ترجیح دی ہے۔ تفصیل حواشی میں آئی ہے۔ ہمارے ادبوں میں فرد کے خصوصی شعور و اعتقاد کے لیے کئی اور الفاظ بھی آئے ہیں۔ صاحب ایمان، مرد (مومن) حق اور صاحب تصدیق تو عام ہیں لیکن ایک اور جہت سے سعدی کے یہاں صاحب دل اور صائب تبریزی کے یہاں مرد روشن دل، یا مرد روشن ضمیر بھی استعمال ہوا ہے۔ میرے نزدیک انسانِ کامل ہمارے موجودہ مقصد کے لیے موزوں لفظ نہیں۔

جوہر سے بھی خائف ہے اور اسے قبول کرنے سے جھجھکتا ہے تاہم کچھ کچھ قریب آتا جاتا ہے۔

اقبال کے تصورِ عبد (= مردِ مومن) کی گفتگو سے پہلے مغربی آتھینٹک فرد کی ذرا سی تشریح مناسب ہوگی اور اس کے بعد بعض حکمائے اسلام کی رائے بھی وضاحت کے لیے پیش ہوگی۔ مغربی فکر میں ”آتھینٹک فرد“^۱ (Authentic Individual) یا صاحبِ یقین شخص کا سوال اس وقت اٹھا جب مغربی مابعد الطبیعیات، طبیعیات سے شکست کھا گئی، جب سائنس زندگی کے زیر اثر مادی خارجیت اور خالص حواسیت کو غلبہ حاصل ہو گیا تو باطن کی دنیا اور خود ذات کے حقیقی ہونے کے بارے میں شک کیا گیا کہ یہ نفس الامر میں ہے بھی یا نہیں^۲۔ بلاشبہ نفسیات نے داخلی^۳ پہلو کی جستجو کی اور لاشعور کی گہرائیوں میں اترنے کی دعویٰ دار ہوئی مگر اس کے نتائج اور فیصلوں نے انسان کو اپنے بارے میں اور بھی متشکک بنا دیا۔ یہاں تک کہ کارخانہٴ عالم کی لغویت (Absurdity) بلکہ عدمیت (Nothingness) کا خیال عام ہو گیا ہے جس سے خود بیزاری، ہر شے سے غیریت (Alienation) اور کرب تنہائی جیسے میلانات^۴ (امراض) ابھر آئے۔

ان میلانات کا بڑا حصہ دراصل، انسان کی سالمیت^۵ (Wholeness) سے انکار کا نتیجہ تھا، یعنی اس بات کا انکار کہ انسان مادی، خارجی اور حسی احوال کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے اور اس ”بہت کچھ“ میں عقیدہ اور یقین بھی ایک ایسی داخلی حالت ہے جو خارجی اور حسی احوال میں ایک ربط پیدا کر کے وجود کو باہمی اور باہمتصد بنانے میں بڑا حصہ لیتی ہے۔

اسی داخلی حالت (یعنی عقیدے اور یقین) کی نفی کی وجہ سے مغربی معاشرے کے فرد کے باطن میں ایک خلا اور کھوکھلا پن پیدا ہوا ، جس نے علوم کی بے پایاں وسعت اور زندگی کی ساری گہن گرج کے باوجود ، فرد کو باہر سے سجا ہوا اور اندر سے خالی بنا دیا :

از برون چوں گور کافر پر حلل
اندروں قہرِ خدائے عز و جل

یہی وہ فرد ہے جسے اصطلاحِ عام میں Non-Authentic Individual کہا جا سکتا ہے۔ یہ فرد حواس کا غلام ، بے یقینا اور لامقصد ہے۔

جب مغرب میں خارجیت اور حواسیت کے خوفناک نتائج سے آگاہی بڑھی تو بعض اہل فکر نے ان میلانات و رجحانات کے سامنے بند باندھنے کی ٹھانی تاکہ فرد کا اپنی ذات میں یقین بحال ہو سکے ، اسے اپنی زندگی بامعنی و بامقصد معلوم ہو اور وہ اس حالت سے بہرہ ور ہو جائے جسے سکونِ قلب اور وثوقِ ذات کہتے ہیں۔

اسی سوچ نے کئی رخ اختیار کیے۔ مثلاً عینیت پر مزید زور، مذہب اور عقیدے کی بحالی کی سعی اور مقصد کی تلاش۔

اس سلسلے میں وجودیت (Existentialism) کی سوچ بھی ایک رخ کی نمائندگی کرتی ہے جسے بعض اہل فکر نے مجموعہٴ اضمداد کہا ہے۔ اس لحاظ سے ، کہ ایک طرف تو اس کے منکر زندگی کو لایمینی اور لغو اور انسان کو Outsider اور Stranger کہہ کر اسے یتیم اور لاوارث (Tragically orphaned) کا خطاب دیتے ہیں اور دوسری طرف انہیں کسی ایسے فارمولے کی جستجو بھی ہے جو زندگی کو بامقصد بنا سکے اور انسان کا اپنے بارے میں اعتماد

بجال ہو جائے۔

وجودیوں کے دو دبستان ہیں ؛ ایک میں الہرٹ کامیو ،
ژان پال سارتر جیسے لوگ شامل ہیں ، جو خدا کی ہستی کو نہیں
مانتے اور دوسرے میں کرک گارد ، گیبریل مارسل ، مارٹن ہیوبر
اور کارل یسیر جیسے لوگ ہیں جو خدا کے قائل ہیں ، مگر عجیب بات
یہ ہے کہ ان کے باخدا اور بے خدا دونوں گروہ تشکیکی ہیں ، تاہم
زندگی کو بامقصد بنانے کی آرزو دونوں رکھتے ہیں۔ مگر دو کشتیوں
میں پاؤں رکھنے کی وجہ سے وہ کسی خاص نتیجے پر نہیں پہنچے اور
ابھی تک Authentic Individual (صاحب یقین اور خودی آشنا
فرد کی جستجو) کے چکر میں ہیں (یعنی Authentic existence of
the individual کے لیے تڑپ رہے ہیں)۔

در اصل یہ سب باتیں غرور نفس ، کثرت دولت ، انتہا پسندانہ
سائنس زدگی اور ایمان کے فقدان کا نتیجہ ہیں۔ جب تک اندر کا
شیطان رام نہیں ہوتا یقین کا چہرہ دیکھنا محال ہے۔ وجودیوں پر
غالب کا یہ مصرع صادق آلا ہے : ع

عبادت برق کی کرتا ہوں اور افسوس حاصل کا

اصل قصہ ایمان کی بجالی کا ہے ، مگر وہ ادھر نہیں آتے۔ ان وجودیوں
میں انامانو (Unamano) زندگی میں مقصد کو ذریعہ تسکین مانتا ہے
اور قدرے بہتر مارٹن ہیوبر (Buber) ہے جس کا فلسفہ I & thou
یا ڈائیلاگ (ما و من یا من و تو یا مکالمہ و مخاطبہ) کسی قدر انسان
کی سالمیت کی طرف ایک مثبت قدم ہے اور اسی سالمیت کے اندر سے
ایک پگڈنڈی ایمان کی طرف بھی نکلتی ہے ، اگرچہ ٹیڑھ پیڑھ اس میں
بھی ہے۔ یہ مسلک دراصل ٹھیٹھ مادہ پرستوں ، وجودیوں اور
احیائے مذہب کے دبستان کے درمیان کہیں واقع ہے۔

یہ معلوم ہے کہ احیائے مذہب (خصوصاً عیسائیت کے تعلق میں) ایک توانا تحریک یورپ میں کچھ سوشیالوجی کے راستے سے اور قدرے نفسیات کے توسط سے آئی ہے جو انسان کے یقین و ایمان کی بحالی کے لیے کوشاں ہے۔ اس گروہ میں پال ٹلش (Paul Tillich) ٹالسٹا پارسن (Talcott Parson) وغیرہ شامل ہیں۔ یہ لوگ فکر کی بند گلیوں میں اچھل کود کرتے رہتے ہیں۔ کہیں انسانیت نوازی (Humanism) کی جذباتی اپیل سے اور کہیں معاشرتی علوم سے استفادہ کر کے یقین، امید اور ایمان کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔^{۱۰} لیکن اصل شے تو نفس کی پہچان اور اس کے طاغوتی حصے کا مقابلہ ہے۔^{۱۱} وہ ابھی ابھر کر سامنے نہیں آئی۔

یقین و ایمان کی یہ تحریک کہاں تک کامیاب ہوئی، اس پر کوئی قطعی رائے دینا مشکل ہے۔ دراصل سارا قصور اس تصور کا ہے جو اہل مغرب نے خدا، کائنات اور انسان کی جدائی کے بارے میں قائم کر رکھا ہے اور وہ دماغوں میں راسخ ہے۔ مغربی اس تکون (مثلاً) میں ربط پیدا کرنے میں ابھی تک کامیاب نہیں ہوئے اور اس ربط کے بغیر اطمینان اور اعتماد کی بحالی ممکن ہی نہیں۔ اصل علاج کائیت اور سالمیت میں اعتماد ہے جس میں یہ تکون اور حواس اور قلب و وجدان سب جمع ہو جاتے ہیں۔ اقبال کے بقول: ع

یقین پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے

لیکن مغرب کا بگڑا ہوا مزاج ادھر نہیں آنا اور تغیر کے نظریے کی ایک طرفہ تعبیر کی وجہ سے جدت برائے جدت اور ہر حال 'پیش قدمی' کے خیال کی وجہ سے اپک ثابت شدہ غلطی کا علاج بھی ایک دوسری غلطی سے کرتا رہتا ہے۔ وہ ناک کی سیدہ چلتا ہے

اور کھڈ پر پہنچ کر بھی نہیں رکتا۔ اسے معلوم ہے کہ نفس طاغوتی اسے خراب کر رہا ہے مگر اپنی لذت دوستی و جدت ہسندی کی وجہ سے وہ اپنے نفس سے آنکھیں چار کرنے کی تاب نہیں لا سکتا۔ اس کا پیغمبر ڈاکٹر فاؤسٹس ہے اور اس کے ذہنی ہیرو اوڈی پس اور الیکٹرا ہیں۔

یہاں پہنچ کر میں اقبال کے تصورِ عبد سے پہلے اس موضوع کے تعلق میں اسلامی فکر کی طرف کچھ اشارے کرنا چاہتا ہوں۔ یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ مسلم قوم کی سوچ میں دیگر کچھ خامیاں ہوں گی لیکن اتنی بات یقینی ہے کہ اس کی فکریات میں یہ کجی نہیں جس کا اوہر ذکر آیا ہے۔ اس فکر میں انسان کو نہ صرف صاحبِ یقین و تصدیق مانا گیا ہے بلکہ اسے نائبِ حق کا شرف بھی حاصل ہے۔ قرآنی تصور، خدا، کائنات اور انسان کی تکون میں گہرا عقیدہ پیدا کرتا ہے۔ انسان کے لیے ایمان کو اساسی حیثیت دے کر اعمالِ صالحہ اور تصورِ آخرت و جزا و سزا کو اس کے ساتھ مربوط کر کے صاحبِ یقین و تصدیق افراد پیدا کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ایمان وہ سنگِ بنیاد ہے جس پر تصدیقِ قلبی اور عملِ بالجوارح کی ایک مکمل عمارت تیار ہو سکتی ہے۔

اس عقیدے کی لہر مسلمانوں کے افکار میں ہر جگہ دوڑتی نظر آتی ہے۔ اس میں اہل دین تو علم برداروں کی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن صوفیہ اور حکماء تک بھی کسی نہ کسی رنگ میں انسان کو ذمہ داری اور نیابتِ حق کے اعزاز سے مشرف مانتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ شیخ اکبرؒ ابنِ عربی کی فکریات کی غلط اور ادھوری تعبیر سے بعض اوقات غلط فہمیاں پیدا ہو جاتی ہیں اور اس سے

انسان کے احساس ذمہ داری اور ذوق یقین کو نقصان پہنچا ہے ، لیکن ابن عربی کو زیادہ ہمدردانہ پڑھنے کے بعد یہ احساس ہوتا ہے کہ شیخ کے یہاں بھی انسان کی حیثیت ذمہ دارانہ اور مستقل ہے ۔ شیخ نے مراتب وجود^{۱۳} کی جو ترتیب قائم کی ہے ، نزولی صعودی اور دوری ہونے کے باوجود شرف انسانی کے لحاظ سے وہ ارتقائی اور استکمالی ہی ہے ، اور جب کہ حقیقت محمدیہ کو نور اعلیٰ (تجلی) کا مرکز خاص یا مرکز اول قرار دیا ہے اور حقیقت انسانیہ کو اسی نکلنے کے اردگرد لپیٹ دیا گیا ہے تو یہ بھی رتبہ انسان کا ایک بلند مقام ہے اور اس سارے سلسلے میں ایمان اور روحانی تجربہ ، یقین افزائی کرتا رہتا ہے اور دعا اس کے ایسے قربتِ الہی اور یہ قربتِ اعلیٰ اس کے لیے اطمینان و سکون کا وسیلہ بنتی ہے ۔ (دیکھیے علامہ اقبال کا انگریزی خطبہ ”حقیقتِ دعا“)

شیخ اکبر کے تصور کا اثر اپنے زمانے سے آج تک برابر قائم ہے ۔ چنانچہ اس کی شعاعیں عبدالکریم الجیلی^{۱۴} ، محمود شبستری^{۱۵} ، روسی^{۱۶} ، جامی^{۱۷} اور متأخرین میں شاہ ولی اللہ^{۱۸} اور شاہ اسماعیل شہید^{۱۹} تک میں پائی جاتی ہیں اور ایک مختلف رنگ میں شیخ مجدد سرہندی^{۲۰} ، میرزا بیدل^{۲۱} اور ان سے کچھ مختلف خواجہ میر درد^{۲۲} آتے ہیں ۔ یہ سب عظیم انسان کو خلاصہ کائنات مان کر اسے صاحبِ امانت (نائبِ حق) قرار دیتے ہیں اور نائبِ حق کا منصب پختہ اور گہرے یقین کے بغیر سوچا بھی نہیں جاسکتا ۔

انسان کے متعلق علامہ اقبال کا تصور اصولی طور سے قرآنی ہے ۔ انہوں نے یہ تصور خودی کے نظریے سے مربوط کر کے پیش کیا ہے ، اس میں صاحبِ ایمان انسان کو نائبِ حق اور مردِ مومن

سے مخاطب کیا گیا ہے۔ اور قرآنی الفاظ میں عبد (جمع عباد) کہا گیا ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ اقبال کے نزدیک عبد اور ۲۴ عہدہ میں فرق ہے۔ عبد سے عام صاحبِ ایمان انسان اور عہدہ سے حضور سرور کائنات ۳ کی ذات مبارک مراد ہے۔ اس غلط فہمی کا ازالہ لازمی ہے کہ اقبال کے یہاں انسانِ کامل کا جو تصور ہے وہ ابنِ عربی کے تصورِ انسانِ الکامل اور نطشے کے فوق البشر سے ماخوذ ہے، جیسا کہ انہوں نے خود تشریح فرمائی ہے۔ یہ کارلائل کے ہیرو سے بھی مختلف ہے اور یہ Chrismatic Person سے بھی کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ اس میں عہدہ بتولِ اقبال چیزے دیگر ہے مگر محض عبد بھی یقین و ایمان کی توانائی سے اوپر اٹھتا اور اطاعت اور غبطِ نفس کے ذریعے نائبِ حق کے منصب پر فائز ہو کر ستاروں سے بھی آگے بڑھ جانے کی آرزو رکھتا ہے۔

عبد کے اوصاف اور امکانات ترقی (متناہی سے لامتناہی کی طرف بڑھنا) کی تفصیل ”اسرارِ خودی“ اور ”رموزِ بے خودی“ میں موجود ہے اور بعض اوقات تو یوں محسوس ہوتا ہے کہ اقبال کے یہاں انسانِ خدا کا مطلوب ہے۔ زبورِ عجم ۲۳ کا یہ مصرع اس کی تائید میں ہے : ع

ما از خدای گم شدہ ایم او بپستجو است

اور یہ بھی کہ : ع

خدا ہم در تلاش آدمی ہست

مرشدِ روسی تو ”انسانِ آرزوست“ کہتے کہتے ممکن ہے کامیاب ہو گئے ہوں لیکن اقبال کا انسانِ لاهوت کی جانب گرم پرواز ہے۔ وہ اس

شاہین کو دام میں لانا چاہتا ہے جو سدرۃالمنتهی اور اعلیٰ علیین سے بھی آگے لامتناہی کی فضا میں کہیں ہے جس کا نشان نہیں پایا جا سکتا۔ لیکن اقبال کہتے ہیں : ع

یزدان بہ کمند آور اے ہمتِ مردانہ

انسان کے مقامات بلند کا یہ اعتراف اس کے بارِ امانت ، ذوق و شوقِ عشق اور ایمان و یقین کی وجہ سے ہے جو یؤمنون بالغیب کے مصداق ، یقین کے مقناطیس سے ان حقائق پر بھی اپنی گرفت رکھتا ہے جو ہنوز مرئی و محسوس نہیں مگر اس کا قلب گواہی دیتا ہے کہ یہ سب سچ ہے ، یہ سب سچ ہے۔ عبادہ ، کائنات اور خدا تینوں حقیقت ہیں اور عبادہ (بقول ابن عربی) ^{۲۵} فردیت بصورتِ اعلیٰ کے مقام پر متمکن ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ افراد صاحبِ یقین و اعتقاد تبھی بن سکتے ہیں جب انہیں اپنے منصب کا گہرا شعور ہو۔ وہ تعلق باللہ کی گہری تصدیق قلبی رکھتے ہوں اور مقدس تکون (خدا ، کائنات اور انسان) کے باہمی ربط کو ناگزیر سمجھ کر زندگی کو تفریق و تجزی (یعنی جزء جزء دیکھنے) کے بجائے اسے سالم اور کل کے طور پر دیکھتے ہوں۔ وہ یؤمنون بالغیب ہوں اور دنیا کو اس کے تابع ، با مقصد اور بامعنی بناتے ہوں۔ وہ خود کو مکلف اور ذمہ دار مانتے اور کائنات کو خدا کی کتاب سمجھ کر عقبی و آخرت میں اعتقاد رکھتے ہوں اور خدا کی حکمتوں کے عملی شارح اور اوصافِ خداوندی کا عملی نمونہ بن جائیں۔ اس منزل کی طرف رہنمائی عقلِ محض نہیں کر سکتی ، اس کے لیے ذوقی و روحانی تجربہ (ایمان) درکار ہے جو تصدیقی کے بعد ذکر و فکر سے جلا پاتا ہے۔ قرآن مجید کی

رہنائی یہی ہے اور یہ آیات اس کی گواہی دیتی ہیں۔

ان فی خلق السموات والارض واختلف الليل والنهار لا ایت
لاولی الالباب : الذین یذکرون الله قبلاً و تعوداً و عالی جنوبهم
و یتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً
سبحک فبقنا عذاب النار .

(۳ آل عمران) ۱۹۰ - ۱۹۱

(ترجمہ: بیشک آسمان اور زمین کی پیدائش اور رات دن کے
بدل بدل کر آنے جانے میں عقل والوں کے لیے نشانیاں
ہیں جو کھڑے اور بیٹھے اور لیٹے (بہر حال میں)
خدا کو یاد کرتے اور آسمان اور زمین کی پیدائش
میں غور کرتے (اور کہتے) ہیں کہ اے ہمارے
پروردگار! تو نے اس مخلوق کو بے فائدہ (عبث) نہیں
پیدا کیا۔ تو پاک ہے، تو (قیامت کے دن) ہمیں
دوزخ کے عذاب سے بچائیو)۔

درحقیقت انہی عناصر سے ایک "آٹھینٹک فرد" کی ساخت ہوتی
ہے مگر اس کے لیے چشمِ باطن کا وا ہونا ضروری ہے۔

اور اب اسی آیت پر اپنی گتنگو کو ختم کرتا ہوں اور آپ
کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔

حواشی

۱۔ میں نے "آٹھینٹک فرد" کا ترجمہ 'صاحبِ یقین فرد' وجودیت کے
فلسفے کے حوالے سے کیا ہے۔ اس فکر میں Existence کے کئی معنی
ہیں۔ ان میں سے ایک، یہ بھی ہے کہ فرد کی ذات مشکوک ہے مگر

ایک یہ بھی ہے کہ خود کو اپنی ذات کے بارے میں یقین ہو کہ یہ ہے اور حقیقی ہے۔ درج ذیل انتہاسات ملاحظہ ہوں :

'To exist is to realise man can be nothing' : to reach beyond one's own being ; to stand outside oneself ; to extend beyond oneself. When a seriously existing man allows his life to undergo *interrogation* to its very roots, he will sense that *his life is bottomless* ; *To exist is to value personal authenticity more highly than scientific exactitude*'.

(Christianity & the Existentialism ed. by Carl Michalson, P. 17).

لیکن یہ بھی واضح ہے کہ یہ فکر اپنے الجھاؤ کی وجہ سے ، بہت سے مواقع پر نفی ، بے یقینی ، شک اور معاشرے سے آزاد محض فردیت (نہ کہ انفرادیت) پر آکر رک جاتا ہے۔ اس لیے میں نے مرکزی معنی کو لیا ہے۔ اس سے بعض صاحبوں کی تسلی نہ ہوگی مگر ہم محض ترجمہ کرنے والے طوطے ہیں۔ میں بھی طوطا ہوں لیکن میں نے اپنے ماحول کے مطابق ، ایک قریب ترین ترکیب اختیار کر لی ہے۔ دیگر متبادلات یہ بھی ہو سکتے تھے : فرد تصدیقی ، فرد حقیقی ، فرد قائم بالذات وغیرہ وغیرہ۔

میں نے اس کا ترجمہ مردِ مومن کرنے سے دانستہ گریز کیا ہے کیونکہ اس کا ماحول خالص اسلامی اور قرآنی ہے۔ میں نے عام اطلاق کو مد نظر رکھا ہے۔

مردِ مومن سے ملتی جاتی ترکیبیں اور بھی ہیں ؛ مثلاً مردِ حق ، فردِ بالحق ، مردِ خدا ، فردِ مطابق ، مردِ ذمہ دار وغیرہ۔

میری رائے میں اس میں اقبال اور ابنِ عربی دونوں کے انسانِ کامل یا فوق البشر کا مفہوم موجود نہیں۔ البتہ مردِ خودی آشنا ہو سکتا ہے۔ مقصد فقط یہ ہے کہ ایک فرد جسے اپنے وجود یا ذات کے موجود ہونے کا پورا یقین ہو اور وہ اپنے اعمال کی ذمے داری لیتا ہو اور اچھے اور برے اعمال کا انتخاب کر کے جزا و سزا کو حقیقت مانتا ہو۔

۲۔ جیسا کہ وجودیت کے اس دبستان میں ، جس کی سربراہی سارتر اور

کامیو (Camus) کرتے ہیں جن کے مسلک کو فلسفیانہ Nihilism (نافیت) کہا گیا ہے، لیکن ہائیڈر افی کے بجائے اپنے تصور کو فنا اور معدومیت سے وابستہ کرنا ہے۔ اس کے خیال کا خلاصہ یہ ہے :

Nothingness belongs to Being as such لیکن مجموعی طور سے مذکورہ ادب سے اکثر یہ تاثر پیدا ہوتا ہے کہ کائنات عبث ہے اور انسان (فرد) کا وجود محض تماشائے آب و گل ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں۔ انسان کے حقیقی ہونے کے بارے میں اہل نفسیات نے بھی سوال اٹھایا ہے (دیکھیے آگے)۔ اس خیال کو بعض مصنفوں نے ایک اور پہلو سے واضح کیا ہے اور یہ زیادہ تر تمثیلی ادب کے ذریعے۔ مثلاً شیکسپیر کے اس خیال کو اہمیت دی جاتی ہے کہ "دنیا ایک سٹیج ہے اور ہم سب گویا ایکٹرز ہیں۔" ظاہر ہے کہ ایکٹنگ اپنا عمل یا کردار نہیں ہوتا، یہ کسی اور کا بیروپ ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے علامہ اقبال نے ٹوکا اور کہا :

حرم تیرا خودی غیر کی، معاذ اللہ!
دوبارہ زندہ نہ کر کاروبار لات و منات

(نظم تمثیل)

بہر حال زندگی اور وجود کے غیر حقیقی ہونے کا تصور خاصا عام ہے، یہاں تک کہ زندگی کے سنجیدہ کاروبار کے لیے بھی ایکٹ (Act)، رول (Role) اور سٹیج (Stage) جیسے الفاظ لانے جاتے ہیں۔ زیادہ تفصیل کے لیے دیکھیے :

Drama in life, ed. by I. E. Combs. & M. W. Mansfield.
1976 (U S.A.)

خصوصاً اس کے ابواب : (۱) Society as Drama اور (۲) Man as
an actor

مرزا غالب نے ایک اور مفہوم میں کہا تھا :

بازنچہ اطفال ہے دنیا مرے آگے
ہوتا ہے شب و روز تماشا مرے آگے

۳۔ اس بحث کا تعلق Existential Psychology سے ہے اور اسے 'شخص' کی تشریحات کے طور پر واضح کیا گیا ہے لیکن یہ بحثیں پیچیدہ ہیں،

ان کا مذہب کی نفسیات سے رشتہ جوڑا گیا ہے۔ مثلاً Gordon Allport نے ایک مکمل اور کامل مذہب کی نفسیات پر اچھی بحث کی ہے اور اس میں ایک مذہبی عمل بہ بھی بتایا ہے کہ ایک صاحبِ بلوغ شخص (Mature person) ہمیشہ اپنی ذات اور اس کے فیصلوں کے بارے میں شک سے آگے بڑھتا ہے۔

Person کی تشریح کے لیے دیکھیے Foundations for a Science of Personality مصنفہ Andras Angyal، طبع انگلستان، ۱۹۳۱ء؛ Personality مصنفہ گارڈنر مرفی، ۱۹۳۷ء؛ The Concept of man مرتبہ پی۔ ٹی۔ راجو، ۱۹۶۶ء، برطانیہ۔

۴۔ ان میلانات کی تفصیل کے لیے دیکھیے Religion and Modern Man مصنفہ J. B. Magee (طبع نیویارک ۱۹۶۷ء)، صفحہ ۲۰۳ تا ۲۱۲۔ ان میلانات کا نمایاں اظہار مغرب کے قریبی ادب اور فن میں بھی بڑے جوش و خروش سے ہوا ہے۔ مثلاً کامیو (Camus) کے ناول The Plague میں، جس میں اس کے کرداروں نے کارخانہ عالم کو عبث اور لایعنی قرار دیا ہے۔ دوستوفسکی کے ناول، زندگی کے الم کے ترجان ہیں لیکن تان اس کی بھی اس پر ٹوٹی ہے کہ: Can authentic human life be lived in an absurd world devoid of meaning? طالسٹائی نسبتاً بہتر ہیں لیکن جیمز جوائس، سارتر Nausea اور ہیمنگوے، کافکا وغیرہ سب انہی تشکیکات کی عکاسی اور ترجانی کرتے نظر آتے ہیں، یہاں تک کہ فن کے نقاد J. Maritain کا جھکاؤ بھی ادھر ہی ہے۔

۵۔ جدید مغربی فکر بالعموم اجزا پسندی اور تفریق پسندی کا شائق ہے۔ غضب یہ ہے کہ اس نے انسان کے بھی ٹکڑے ٹکڑے کر دیے ہیں اور اس طرح سالم (اور کل) انسان کو ریزہ ریزہ کر کے اس کے اجزا کے ایک ایک حصے کو کل سمجھ لیا ہے اور بس اس پر توجہ مرکوز کر کے، ناک کی سیدھ ریسرچیں ہو رہی ہیں۔ کے۔ ٹو۔ راجو نے The Concept of Man میں صحیح لکھا ہے کہ ہماری سب سے بڑی کمزوری یہ ہے کہ ہم جب انسان پر کچھ لکھتے ہیں تو سالم انسان (The whole man) کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ غور کیجئے تو انسان

سب سے پہلے ایک مادی مخلوق ہے ، پھر ذی حیات (حیوان) ہے اور یہ حیوان حیوانِ ناطق بھی ہے اور عاقل بھی ۔ وہ معاشرے کا ایک حصہ بھی ہے ۔ اور اس کی باطن کی جبلتوں کا تقاضا ہے کہ اس کا کوئی مقصد بھی ہو ۔ وہ مادی ترقی بھی کرے اور روحانی دنیا میں امتناہی سے لامتناہی کی طرف بھی بڑھے ۔ اس لحاظ سے وہ ایک مذہب پسند مخلوق ہے اور سچائیوں کی جستجو اس کی فطرت کا حصہ ہے ۔

اس لحاظ سے وہ ایک مرکب کثیر العناصر مخلوق (Complex Creature) ہے ، مگر عموماً اس سالم انسان کو جزاً جزاً دیکھا جاتا ہے ۔ اسی سے انتشار فکر اور معاشرتی بحران پیدا ہونے (کتاب مذکور ص ۴۸) ۔ اگر صرف اندر کی پوری دنیا کے حوالے سے ہی خارج کے متعلق کچھ نتیجے نکالے جائیں تو اس سے بھی فائدہ ہو سکتا ہے ؛ مثلاً میکڈوگل کی بیان کردہ جبلتوں کے کلی نقطہ نظر ہی سے بات کی جائے تو بھی ہم خاصے کامیاب ہو سکتے ہیں ، مگر مغربی جدت برائے جدت اور تخصص کے میلان میں اس قدر اسیر ہیں کہ انہوں نے انسان یعنی سالم انسان کے پرزے اڑا دیے ہیں ۔ اسی طرح کتاب Concept of Holiness میں مصنف نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ WhoJeness افضل ہے ، Holiness سے کیونکہ سابق الذکر میں ذمے داری اور جد و جہد ہے اور مؤخر الذکر ایک عطیہ ایزدی ہے ۔ Whole کی مزید تشریح کے لیے دیکھیے Rouner کی کتاب Philosophy, Religion & Civilization ص ۵۶ - ۵۷ ۔

۶۔ کامیو (Camus) کی کتاب ہے ۔

۷۔ Magee کی مذکورہ کتاب Religion and Modern Man صفحہ ۲۰۷

و بعد ۔

۸۔ دیکھیے یوبر کی کتابوں کے علاوہ مذکورہ بالا کتاب کا باب The Ethics of Divine Human Dialogue

۹۔ سوشیالوجی کے شعبے میں Weber اور Durkheim کے خیالات اور خالص مذہبی شعبے میں پال ٹلس اور Richard Neibuhr اور Wilfred Smith آتے ہیں (ملاحظہ ہو کتاب Beyond belief مصنفہ Robert N. Bellah ص ۲۵۵ و بعد) ۔

- ۱۰ - Magee کی کتاب مذکور -
- ۱۱ - حدیث میں آیا ہے : واعداً عدوک نفسک الیٰ بنیٰ جنہیک (ترجمہ : تمہارا سب سے بڑا دشمن نفس ہے جو تمہارے پہلوؤں میں ہے) -
- ۱۲ - صحیح نقطہ نظر کے لیے دیکھیے حسین نصر کی انگریزی کتاب The Three Stages ، مطبوعہ ہارورڈ ۱۹۶۳ء ، ص ۱۰۲ تا ۱۸۸ -
- ۱۳ - انہیں تنزلاتِ ستہ بھی کہتے ہیں - ان کا ایک نقشہ نزولی و صعودی ضمیمہ الف میں دیکھیے :
- ۱۴ - ان کی کتاب کا نام الانسان الکامل ہے جو عربی میں ہے - اس کے ایک سے زیادہ ترجمے ہوئے ہیں - اردو میں ایک ترجمہ (دو جلدوں میں) ظہیر احمد ظہیری نے ۱۹۰۸ء میں کیا اور مطبع فیض بخش فیروزپور شہر میں طبع ہوا - کچھ اور ترجمے بھی ہیں -
- ۱۵ - ان کی کتاب گلشنِ راز ہے جس میں انہوں نے سترہ سوالوں کے منظوم جواب دیے ہیں - ان سوالوں میں ایک سوال ”مرا از من خبر کن“ بھی ہے - اس میں انسان کے شرف اور مقام بلند کا ذکر کر کے اسے ”ہم بشیر و ہم نذیر“ کہا ہے - اس کتاب کے مطالبہ کو اگر Buberism کے حوالے سے پڑھا جائے تو مفید نتائج برآمد ہوں گے - علامہ اقبال نے اس کے جواب میں گلشنِ راز جدید لکھی ہے - اس کے علاوہ مناجاتِ عبداللہ انصاری (فارسی) بھی مفید کتاب ہے -
- ۱۶ - مثنوی معنوی — اس میں مردِ خدا کا تصور بہارے موضوع سے قریبی تعلق رکھتا ہے -
- ۱۷ - لوائحِ جامی ایک طرح سے ابن عربی کی فارسی میں تشریح ہے -
- ۱۸ - شاہ ولی اللہ دہلوی کی ایک سے زیادہ کتابیں تصوف کے موضوع پر ہیں - ان میں لمعات ، سطعات اور ہمععات اہم ہیں - یہ ایک حد تک ابن عربی کے طرزِ فکر سے متاثر ہیں -
- ۱۹ - شاہ شہید نے عبقات میں کچھ تو شاہ ولی اللہ صاحب سے اثر قبول کیا ہے مگر ایک لحاظ سے اسے ابن عربی ہی کی حکمت کا بیان جدید کہا جا سکتا ہے - اس کا عمدہ اردو ترجمہ مناظرِ احسن گیلانی نے کیا ہے -

۲۰۔ ان کے فکر کی تفصیل بیک حسن علی کی کتاب تعلیمات مجددیہ (اردو) میں ہے جو ان کے مکتوبات پر مبنی ہے۔

۲۱۔ مرزا عبدالقادر بیدل کی کلیات کابل میں طبع ہوئی ہے۔ عام طور سے اہل علم نے ان کی مثنویات کا گہرا تجزیہ نہیں کیا۔ ان کی مثنوی عرفان ابن عربی کے افکار پر ریاضیاتی سوچ (حساب اور اعداد فیساغورث) کی روشنی میں نیا اضافہ ہے۔ یہ مثنوی اس قابل ہے کہ اس کا فلسفیانہ مطالعہ (نفسیات عامہ اور نفسیات مذہب کی روشنی میں) کیا جائے۔ اس میں ذات باری، حقیقت انسان اور حقیقت کائنات پر نہایت عمیق خیالات ملتے ہیں۔ شرف نفس انسان اور کائنات بطور ایک ”مسئلہ حسابی“ اس کے اہم مباحث ہیں۔ یوں بیدل کی دوسری مثنویات ”طلسم حیرت“ اور ”محیط اعظم“ بھی قابل توجہ ہیں۔ بیدل کی مثنوی عرفان میں تین باتیں اہل فکر کے لیے قابل مطالعہ ہیں۔ اول یہ کہ وجود کے اثبات کے لیے کسی غیر کا ہونا ضروری ہے۔ غیر کا یہ تصور آگے بڑھ کر تمام موجودات پر حاوی ہو جاتا ہے، خواہ مجازی ہی کیوں نہ ہو (غیر بینی است خویشتن بینی)۔ دوم حقیقت انسانیت جملہ کائنات پر حاوی ہے اور اس کا مرکز حقیقت محمدیہ ہے جو ابتدا بھی ہے اور انتہا بھی۔

سوم یہ کہ عام انسان کے لیے، جو بے تربیت یا ہنوز زیر تربیت ہے، **تردد توکل سے بہتر ہے**۔ غیر کے سلسلے میں شعر ہے:

غیر تا در نظر مقابل نیست بیچ کس را شعور حاصل نیست
ہر یکے را مقابلے در کار تا ز تحقیق خویش یابد بار
(ص ۹۹)

ص ۱۲۶ کا یہ عنوان قابل مطالعہ ہے:

نست پوشیدہ ز ارباب نظر
کہ تردد ز توکل بہتر
در توکل چہ آبرو دیدی
جز فسر دن دگر چہ فہمیدی

۲۲۔ خواجہ میر درد، عہد نند شاہ احمد شاہ کے صوفی بزرگ اور نامور اردو

شاعر تھے۔ ان کے والد نے تصوف کے ایک سلسلہ طریقہ مجدیہ کو رواج دیا جو کئی لحاظ سے شیخ مجدد کے سلسلہ لیویعہ (احمدیہ) سے الگ سوچ یا تجربے کا مظہر ہے۔

ان کی اہم کتاب "علم الکتاب" (مع واردات) فارسی میں ہے جس میں انہوں نے اپنے رسالہ مجدیہ کی تشریح کے علاوہ حقیقت انسانیہ اور حقیقت مجدیہ کی بڑی فکر انگیز تشریح کر کے اصطلاحات تصوف کے اپنے معنی بتائے ہیں۔ یہ بڑے سائز کی ضخیم کتاب ہے اور اس قابل ہے کہ اسے دوبارہ طبع کیا جائے۔

۲۲۔ یہ اشارے جاوید نامہ میں حلاج کی زبان سے ادا ہوئے ہیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رتبے کی تشریح کرتے ہوئے حلاج کہتا ہے:

پیش او گیتی جبین فرمودہ است
خویش را خود عبده، فرمودہ است
عبده، از فہم تو بالاتر است
زانکہ او ہم آدم و ہم جوہر است

عبد دیگر عبده، چیزے دگر
ما سراپا انتظار، او منتظر
عبده، دہر است و دہر از عبده، است
ما ہمہ رنگیم و او بے رنگ و بو است

عبده، چند و چگونہ کائنات
عبده، رازِ درونِ کائنات

جاوید نامہ در کلیات اقبال فارسی مطبوعہ غلام علی اینڈ سنز ص ۸-۱۲۹،
۴۱۱-۴۱۸۔ یہ وہ مقام ہے جہاں اقبال، خاصی حد تک ابن عربی
کے فکر کے متوازی آگئے ہیں۔ تاہم حضرت مجددؒ کے تصور عبودیت
کے بھی قریب ہیں۔

۲۳۔ اقبال کی یہ غزل (نظم) بڑی قابل توجہ ہے۔ فرمایا ہے:
ما از خدایے گم شدہ ایم او بےستجو است
چون ما نیازمند و گرفتار آرزو است

گاہے بہ برگِ لالہ نویند پیام خویش
گاہے درونِ مینہ مرغان بہ ہا و ہواست

در خاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است
ابن گوہرے کہ گم شدہ مائیم یا کہ اوست
(کلیاتِ اقبال فارسی غلام علی ایڈیشن ص ۹۳-۸۵)

۲۵ - ابن عربی کی فصوص الحکم کی متائیسویں حکمت کا موضوع ہے :
فردیت کی فص کلمہ محمدیہ میں - اس حکمت کا آغاز اس طرح ہوتا
ہے کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی حکمت فردیت اس
واسطے سے ہے کہ آپ نوع انسانی میں موجود یعنی فرد کامل ہیں -
نوع انسانی سے بالاتر بھی ہیں اور اسی لیے اس وجود کا آغاز آپ
سے ہوا اور آپ پر ہی انجام ہوا -

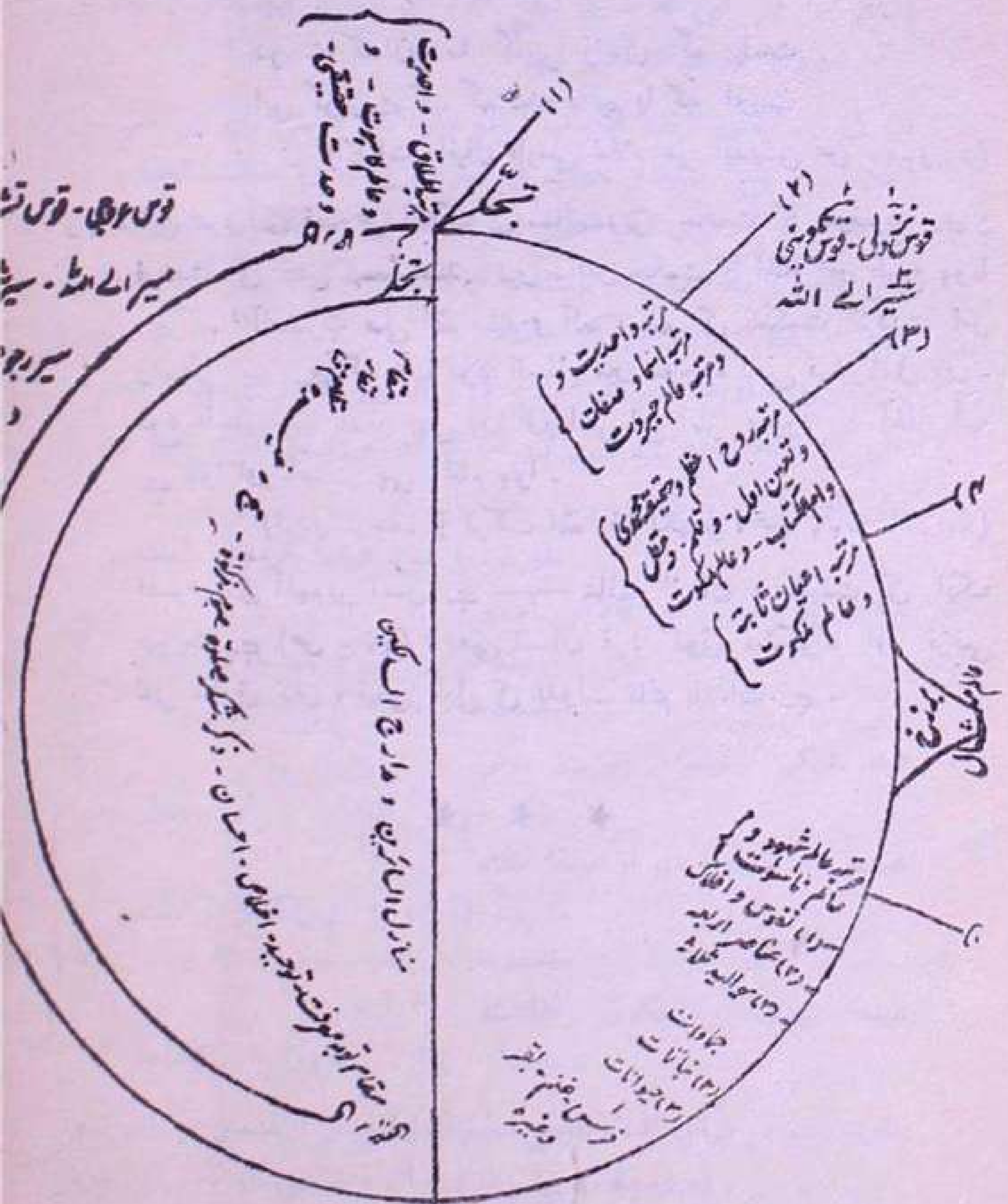
(اردو ترجمہ، از برکت اللہ رضا لکھنؤ، ص ۲۲ تا ۳۳)

فصوص کی آٹھویں فصل ہے — عالمِ انسان، حقیقت کی ایک
صورت ہے (ص ۱۳۴)، یعنی انسان فرد کوئی مشکوک اور فرضی
نقلی مخلوق نہیں، فیضِ تجلی کی بدولت قائم بالذات ہے -

★ ★ ★

(ضمیمہ الف)

وائرۃ الوجود و تنزلات برائے صاحب گلشن دواز



مطلع النور - صفت شخصی - مرتبہ انسان - مرتبہ مع الہی

اسلامی فقہ^۱ کی تدوین نو علامہ اقبال کی نظر میں

میں علامہ اقبال کے سلسلے میں اجتہاد کو بھی موضوع گفتگو بنا سکتا تھا، لیکن میں نے مصلحتاً اس اصطلاح سے (جو بے حد اختلافی ہے) بچ کر ”فقہ کی تشکیل نو“ کو عنوانِ بحث بنایا ہے۔ اگرچہ اجتہاد و مجتہد کی بحث اس میں بھی ناگزیر ہے اور میرا خیال ہے کہ علامہ خود بھی اس میں زیادہ الجھنے سے بچے ہیں۔ تاہم انہوں نے تشکیل نو کی ضرورت پر بار بار لکھا جسے کہیں اجتہاد کہا اور کہیں فقہ جدید لکھا۔ یہ خاکسار بھی فقہ کی تشکیل نو ہی کو عنوانِ بحث بنانے کا ارادہ رکھتا ہے۔

فقہ^۲ کے معنی کیا ہیں؟ شرع اور قانون میں فرق کیا ہے؟ اجتہاد کی تعریف کیا اور مجتہد کے اوصاف کیا ہیں؟ یہ بحثیں طویل اور الجھی^۳ ہوئی ہیں۔ اس لیے میں ان تشریحات سے بھی بچ کر براہِ راست اصل عنوان پر آغاز سخن کرتا ہوں۔

سب سے پہلے یہ بات تو طے شدہ ہے کہ علامہ اقبال جدید دور کے اجتماعی و معاشرتی مسائل کے بارے میں، جو گذشتہ تین چار صدیوں کی مغربی تحریکوں کے زیرِ اثر ہر شعبہ فکر و عمل میں

۱۔ یہ ۱۹۸۱ع کا دوسرا یادگاری مقالہ (پنجاب یونیورسٹی) ہے جو ۱۵ دسمبر کو سینٹ ہال میں جسٹس تنزیل الرحمن کے زیرِ صدارت پڑھا گیا۔

پیدا ہو چکے ہیں اور ایک مختلف قسم کی ایکولوجی اور سوشیالوجی سے نمودار ہوئے ہیں اور بظاہر یا فی الحقیقت معروف اسلامی عقیدوں سے مختلف یا متصادم نظر آتے ہیں، اسلام کی رائے جاننے اور پیش کرنے کی ضرورت کا گہرا احساس رکھتے تھے۔ ان کی خلش یہ تھی کہ، اسلامی عقیدوں پر رائے دینے والے محترم حضرات ان باتوں کو معمولی یا ناقابل توجہ کہہ کر ان سے سرسری گزر جاتے ہیں، جس کا نتیجہ اکثر یہ نکلتا رہا اور نکل رہا ہے کہ، زمانے کی مجبوری اور وقت کی ضرورتوں کے جبر کی وجہ سے اکثر لوگ جدیدیات کے بارے میں اسلام کی رائے سننے یا اس کا انتظار کیے بغیر، مغربی طریقوں، اصولوں یا رسموں کو چپ چاپ چھانے اختیار کر لیتے ہیں اور معاشرے کی اسلامی بنیادیں روز بروز کمزور ہوتی جا رہی ہیں۔ بلکہ بالآخر یہ جسارت ہوتی ہے کہ بعض لوگ اسلام ہی کو بطور ایک معاشرتی نظام کے رد کر کے مغربی ممالک کے نظامات کو قبول کر لیتے ہیں، جیسا کہ کئی مسلم ملکوں میں یہ واقعہ پیش آ چکا ہے۔ انہی احساسات کے پیش نظر علامہ اقبال نے مرحوم سید سلیمان ندوی کے نام ایک خط ۱۹۲۶ء میں لکھا کہ:

”زمانہ“ حال کے ”جورس پروڈنس“ (Jurisprudence) کی روشنی میں اسلامی معاملات (یعنی مسائل متعلقہ معاملات) کا مطالعہ کیا جائے، مگر غلامانہ انداز میں نہیں بلکہ ناقدانہ انداز میں۔ یونان کا فلسفہ ایک زمانے میں انسانی علوم کی انتہا تصور کیا گیا، مگر جب مسلمانوں میں تنقید کا مادہ پیدا ہوا تو انہوں نے اسی فلسفے کے ہتھیاروں سے اس کا مقابلہ کیا۔ اس عصر میں ہمیں بھی ایسا ہی کرنا چاہیے۔“

(اقبالنامہ ، حصہ اول ، ص ۱۳۷ ، خط مؤرخہ ۱۷ - اپریل

۱۹۲۶ع)۔

ایک زمانے میں علامہ نے خود بھی فقہ اسلامی کی تاریخ لکھنے کا ارادہ کیا تھا جو افسوس ہے کہ پورا نہ ہو سکا۔ لیکن اجتہاد کی ضرورت پر انہوں نے ایک مضمون ضرور لکھا۔ بعد میں The Principle of Movement in the Structure of Islam سے ایک لیکچر بھی دیا جو ان کے انگریزی خطبات میں موجود ہے۔ اردو ترجمے میں سید نذیر نیازی نے اس کے لیے 'الاجتہاد فی الاسلام' عنوان تجویز کیا۔ علامہ نے ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ع کو علامہ ندوی کو لکھا کہ: "اس وقت سخت ضرورت ہے اس بات کی کہ فقہ اسلامی کی ایک مفصل تاریخ لکھی جائے۔۔۔ اگر شبلی زندہ ہوتے تو میں ان سے ایسی کتاب لکھنے کی درخواست کرتا۔ اب۔۔۔ آپ سے درخواست ہے کہ اس کام کو مستقل طور پر اپنے ہاتھ میں لیجیے تاکہ اقوام اسلامیہ کو فقہ اسلامی کی اصل حقیقت معلوم ہو۔"

(اقبالنامہ ، جلد اول ، ص ۱۳۳-۱۳۴)۔

تو مطلب یہ ہے کہ علامہ اقبال کو فقہ اسلامی کی تاریخ و تدوین نو کی اہمیت کا ہمیشہ احساس رہا۔ انہیں آج کے علمی و فکری ماحول میں اسلام کے اصولوں کی صداقت و افادیت ثابت کرنے پر اصرار رہا۔ بلاشبہ اس تدوین نو میں اجتہاد کی ضرورت اور بحث بھی آ جاتی ہے۔ لیکن وہ اجتہاد کی ذمہ داریوں سے پوری طرح باخبر تھے۔ کیونکہ اس کے لیے وافر اور فراوان اہلیت ، تقویٰ اور تبصر علمی درکار ہے۔ اس کے علاوہ وہ اس خدشے سے بھی غافل نہ تھے کہ بلا قید اور بلا شرط اجتہاد سے انتشار پیدا ہو کر ،

ملات کا شیرازہ بکھر بھی سکتا ہے ۶۔ چنانچہ اپنے مذکورہ بالا خطبے میں انہوں نے اس کی نشان دہی کرتے ہوئے ارشاد فرمایا کہ :

”بہر حال ہم اس تحریک کا ، جو حریت اور آزادی کے نام پر عالم اسلام میں پھیل رہی ہے ، دل سے خیر مقدم کرتے ہیں ۔ لیکن یہ یاد رکھنا چاہیے کہ آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے ۔ آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقہ و انتشار کی طرف ہوتا ہے لہذا نسلیت اور قومیت کے یہی تصورات جو اس وقت دنیائے اسلام میں کارفرما ہیں اس وسیع مطمح نظر کی نفی بھی کر سکتے ہیں جس کی اسلام نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے ۔ پھر اس کے علاوہ یہ بھی خطرہ ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی رہنما حریت اور آزادی کے جوش میں ، بشرطیکہ اس پر کوئی روک عائد نہ کی گئی ، اصلاح کی جائز حدود سے تجاوز کر جائیں ۔“

(تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ، اردو ترجمہ خطبات از مید نذیر نیازی ، ص ۲۵۲-۲۵۳)۔

اور راقم کے خیال میں اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ترکی اور مصر میں جائز حدود سے تجاوز ہوا ، اور اس وقت جب کہ ہمارے یہاں بھی ہر طرف اجتہاد کے غلغلے بلند ہو رہے ہیں ، جائز ضرورتوں اور مصلحتوں کو تسلیم کرتے ہوئے بھی مجھے یہ کہنے میں باک نہیں کہ بہت سے مطالبات جائز حدود سے تجاوز ہی کا پتہ دیتے ہیں ۔ جن میں سے بعض کا ذکر علامہ نے اپنے خطوط میں اور بعض کا خطبات میں خود ہی کر دیا ہے ۔ علامہ ندوی کے نام اپنے ایک خط مؤرخہ ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ع میں انہوں نے لکھا کہ : ”میں نے سنا ہے کہ

البانیا کے مسلمانوں نے وضو آڑا دیا اور ممکن ہے نماز میں بھی کوئی ترمیم کی ہو، (اگرچہ یہ خبر غلط تھی مگر کچھ تو ہوا ہوگا کہ افواہ آڑی) مصر، ایران اور افغانستان میں بھی تحریک ہوئی تھی، اور ترکی کے متعلق تو خطوط اور خطبات دونوں میں، علامہ نے ترک شاعر و مفکر ضیا گوک کے مطالبات لکھ ہی دیے ہیں، کہ وہ قرآن مجید کے دیے ہوئے نظام وراثت کو، جس میں لڑکیوں کا حصہ لڑکوں سے آدھا رکھا گیا ہے، قابل ترمیم کہہ کر ان کی مساوات کے مدعی تھے۔ اسی طرح طلاق، خلع اور امامت و خلافت کے بارے میں بھی تشکیک کا اظہار کیا اور بعد میں تنسیخ خلافت کے بارے میں جو کچھ ہوا وہ سب کو معلوم ہے۔ علامہ نے جاوید نامہ اور پس چہ باید کرد کی نظموں میں ان اقدامات پر تکدر کا اظہار کیا ہے۔

علامہ اقبال جو یوں تو نئے فقہی فیصلوں کے حق میں تھے اور نظام فقہ کے بعض ماخذ کے بارے میں مخصوص توسیعی ترمیمی خیالات رکھتے تھے، لیکن وہ اگر مخالف تھے تو بس اسی قسم کے تجاوز کے۔ علامہ اقبال کا مؤقف یہ رہا ہے کہ نئے فقہی فیصلے ہونے ضرور چاہیں کیونکہ دنیا بھر میں نئی معاشرتی لہریں ابھر آئی ہیں، جن سے مسلمان قوم خصوصاً جدید الخیال طبقہ متاثر ہو رہا ہے اور وہ مسائل و مشکلات کے بارے میں اسلام کا فیصلہ مانگتا ہے۔ لہذا نئے ماحولیات اور مغربی تحریکات کی نت بدلتی ہوئی کروٹوں کی وجہ سے اپنے نوجوانوں اور مخلص جدید الخیال طبقے کا اطمینان لازم ہے۔ لیکن ساتھ ہی علامہ نے فرمایا کہ:

”اگرچہ یورپ نے مجھے بدعت کا جسکا ڈال دیا ہے۔ تاہم مسلک میرا بھی وہی ہے جو قرآن کا ہے اور جس کو آیت

شریفہ کے حوالے سے بیان کیا ہے۔“

نیز فرمایا کہ :

”میرے نزدیک اقوام کی زندگی میں قدیم ایک ایسا ہی اہم

عنصر ہے جیسا کہ جدید بلکہ میرا میلان قدیم کی طرف ہے۔“

(اقبالنامہ ، حصہ اول ، ص ۱۳۸)۔

ملاحظہ فرمایا آپ نے کہ، نئی فقہی تعبیروں اور نئے فقہی

فیصلوں کے معاملے میں حضرت علامہ کے خیالات میں کتنا توسط اور

اعتدال ہے۔ ایک طرف وہ فقہ کے مسلم اصول ضرورتاً و مصلحت کے

تحت زندگی کی ثروت آفریں توسیع چاہتے ہیں اور جدیدیات کے صالح

حصے کو اپنی شرعی زندگی میں جذب کر لینے کے حق میں ہیں ،

اور دوسری طرف وہ بے تحاشا اور بے محور و بے اصول ورزش اجتہاد

کی ، جو مغرب زدگی اور مرعوبیت یا ہوائے نفس کا نتیجہ ہے ، سخت

مخالفت کرتے ہیں۔ وہ بے لگام آزادی کو مصلحتاً کے سہولت بخش

قانون کے ضمن میں شمار نہیں کرتے۔ دراصل قارئین اقبال کے ایک

خاص حصے کو ، جو اپنے لیے بے قید فضا کا طلب گار ہے ، خطبات کے

خطبہ اجتہاد کے پہلے حصے میں کچھ پناہ ضرور مل جاتی ہے ،

جس میں علامہ نے ترکوں کے بعض اقدامات کو درست قرار دیا ہے۔

لیکن قارئین کا یہ طبقہ علامہ کی منظومات ۱۱ کو پڑھنے کی تکلیف

گوارا نہیں کرتا جن میں ترکوں کے اقدامات سے اختلاف بھی کہا ہے

اور بے قید و بے اصول اور بے خیرانہ اجتہاد کی مخالفت بھی کی ہے۔

خیر یہ بحث ہو چکی جس سے نئی فقہ کے بارے میں علامہ کے

متوسط و محتاط اور معتدل نظریے کا حال بالکل واضح ہو جاتا ہے۔

اب مجھے یہ عرض کرنا ہے کہ حضرت علامہ کو (اور ہم میں سے شاید اکثر کو) بعض علمائے راسخین کے اس خیال سے (ہر چند کہ ان کے خلوص پر شبہ نہیں کیا جا سکتا) اتفاق نہیں ہو سکتا کہ فقہی ادب کی کتابوں سے کتب خانے اور لائبریریاں معمور ہیں، لہذا ان کے ہوتے ہوئے نئی تعبیروں اور نئے فقہی فیصلوں کی ضرورت ہی کیا ہے اور وہ اُسے ہوں ادا کرتے ہیں کہ دین مکمل اور کامل ہے۔ لہذا اس میں کوئی خلا ہے ہی کہاں کہ نظام شرع ہر از سر نو نظر ڈالی جائے۔

راقم الحروف راسخوں کا دل سے معتقد ہے، بنا بریں بے ادبی یا بے احترامی کا شائبہ تک بھی میری طرف منسوب نہ کیا جائے۔ لہذا جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہمارے راسخوں کی یہ رائے قابل ترمیم اور یک طرفہ ہے، تو اس سے ان کی حالات حاضرہ سے بے خبری اور گوشہ گزینی کا اظہار ہوتا ہے۔ وہ یقیناً نہیں جانتے یا جاننا چاہتے نہیں کہ افکار مغرب، معاشرتی علوم، سائنس اور ٹکنالوجی اور مغرب کے زاہد فریب نئے اسالہب حیات نے پرانی دنیا کو بدل کر اس کی جگہ ایک نئی دنیا بسالی ہے۔ بلکہ اپنا دائرہ ان ملکوں تک پھیلا دیا ہے جو ان کے نہیں۔ ان میں ٹکنالوجی کے ساتھ کلچر بھی پہنچ چکا ہے جس نے ہمارے مخلص نوجوانوں اور جمہور کے لیے بے شمار نئے مسائل پیدا کر دیے ہیں۔ جن کے معاشرتی دباؤ سے کوئی بچنا چاہے بھی تو بچ نہیں سکتا۔ ہم اس جادو سے بھاگنا چاہتے ہیں مگر یہ جادو سر ہر چڑھ جاتا ہے اور شرفا تک کو مجبوریوں کے ایک پیچ در پیچ جال میں پھنسا ہی دیتا ہے۔ یہاں تک کہ بقول اکبر :

سے خانہٴ رفارم کی چکنی زمین پر
واعظ کا خاندان بھی آخر پھسل گیا

شیخ کو وجہ میں لائی ہیں بیانوں کی کہیں
بیچ دستارِ فضیلت کے کھلے جاتے ہیں

دین بلاشبہ مکمل ہے ، مگر اس عقیدے کا اطلاق اصولیات
و محکمت پر ہوتا ہے ۔ جب کہ احوالِ زندگی بدلتے رہتے ہیں ۔
ان کے معاملے میں اصولیات کی بنیاد پر نئے فیصلوں کی ضرورت
ہمیشہ رہتی ہے اور فتاویٰ کی صورت سے ہمیشہ فیصلے ہوتے بھی
رہے اور اب بھی ہوتے رہتے ہیں ۔ اور خونہ ائمہ کبار کے داخلی
اختلافات کی ایک طویل فہرست ہے جس سے اگر ثابت ہوتا ہے
تو یہ کہ اصولیات پر مضبوطی سے قائم رہ کر ماحولیات (Ecology)
کی تبدیلی نے ہمیشہ اپنا اثر دکھایا ۔ چنانچہ مختلف احوال نے
ائمہ کبار کو بعض مسائل میں باہم مختلف تعبیروں یا فیصلوں پر
مجبور کیا ۔ عراق ، حجاز ، شام ، مصر ، اندلس ، ماوراءالنہر کے
جغرافیائی اختلاف نے (جن سے انسانی زندگی کا متاثر ہونا امر
قدرتی ہے) تعبیر میں بھی دیانت دارانہ اختلاف کرایا ۔ اسلام دین
فطرت ہے ، اس میں خدا کا تصور اور توحید و رسالت مرکزی
عقیدے ہیں ۔ مگر انسانوں کے احوال تغیر کے فطری عمل کا حصہ ہیں ۔
حالاتِ مجبوریوں بن کر جبراً نمودار ہو جاتے ہیں جن کو کوئی
روک نہیں سکتا ۔ ان مجبوریوں اور تبدیلیوں کا جائزہ لے کر مصالح
مرسلہ اور قانونِ ضرورت او مصلحت کے تحت قوم کو نئے فیصلوں سے
آگاہ کرنا علمائے اسلام کا فرض ہے ۔ مسلم معاشرہ قانونِ تغیر سے

نہ آزاد رہ سکتا ہے نہ بیچ سکتا ہے۔

یہ قانونِ تغیر کیا ہے اور اس کا فقہ اسلامی سے کیا تعلق ہے، یہ ایک طویل بحث ہے اور فکریات کی ہر انگریزی اردو کتاب میں مل جاتی ہے۔ اس لیے میں اس کی تشریح نہیں کرتا۔ مگر اسلامی معاشرے کے حوالے سے علامہ اقبال نے اس کی جو اطمینان بخش تشریح و تعبیر اپنے دو خطبوں میں کر دی ہے وہ ہمارے موجودہ مقصد کے لیے ایک شمع روشن ہے۔ ان میں سے پہلا خطبہ وہ ہے جس کا اردو عنوان ”اسلامی ثقافت کی روح“ ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ زندگی اور تاریخ مرور فی الزمان و المكان کا نام ہے (جیسا کہ علامہ سخاوی نے بھی الضوء اللامع میں یہی کہا ہے) سخاوی نے جس چیز کو مرور کہا ہے اسی کا دوسرا نام تغیر و حرکت ہے۔ لہذا تغیر احوال زندگی کا خاصہ ہے، اور چونکہ یہ تغیر بھی قوانین اللہ کے تابع ہے اس لیے بالمقصد ارتقا اس کا نتیجہ ہے۔ اسلامی ثقافت میں بھی یہی حرکت یعنی تغیر اور ارتقا ہمیشہ کام کرتے رہے ہیں۔ پھر زندگی ایک مسلسل تخلیقی عمل ہے۔ مگر اپنے ارتقائی مراحل میں بھی وہ اپنی اصل سے منقطع نہیں ہوتی۔ اس لیے تغیر کے باوجود اس کے جوہر میں سابق کا حفظ و ثبات بھی شامل ہے۔ دوسرے خطبے (الاجتہاد فی الاسلام) کا، جس کا صحیح عنوان ”اسلامی نظام میں حرکت کا اصول ہے“ فقہ اسلامی پر اطلاق کیا گیا اور فرمایا کہ اسلامی نظام کی ابدیت قانونِ تغیر و حرکت سے وابستہ ہے اور اس حرکت کا اصطلاحی نام اجتہاد ہے۔ جسے ہم آج کے مقالے میں مصباحاً نئے فتہی فیصلوں کا نام دے رہے ہیں۔

قانونِ تغیر

علامہ اقبال کا مذکورہ بالا اصول کوئی نیا نہیں کہ کوئی ان سے خفا ہو۔ یہ تو فقہ کی پوری تاریخ میں تسلیم شدہ ہے، اگرچہ اس پر عمل کی صورتیں مختلف رہیں۔ البتہ ایسا نظر آتا ہے کہ بعض ادوار کے علماء کے نزدیک اس کا دروازہ بند ہو گیا ہے، اگرچہ میری رائے میں ایسا کبھی نہیں ہوا۔ اور پھر بند ہونے کے معنی بھی قابل توجہ ہیں اور وہ یہ کہ تشریح کی اساسیات وہی قدیم ہی رہیں، کوئی نئی اساس نہیں نکالی گئی۔ اگر بند ہونے کے معنی یہی ہیں تو اس میں کسی کو تشویش کیوں ہو۔ خیر کہنا یہ ہے کہ علامہ اقبال نظام فقہ پر احوالِ زمانہ کے حوالے سے، حدودِ مقررہ کے اندر، زندگی کی ضرورتوں اور مجبوریوں اور مصلحتوں کے مطابق نئی نظر ڈالنے کے سختی سے قائل تھے۔ لیکن اس نئی نظر کے معنی وہ نام نہاد اصلاح و بغاوت نہیں جس کا مطالبہ تجدد پسند حضرات کرتے ہیں۔ علامہ کا واضح مؤقف یہ ہے کہ ”ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیے کہ زندگی محض تغیر ہی نہیں، اس میں حفظ و ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے۔۔۔ زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ اٹھانے آگے بڑھتی ہے اس لیے ہمیں چاہیے کہ جماعت میں تغیر و تبدل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قور و قیمت اور وظائف فراموش نہ کریں۔ تعلیمات قرآنی کی یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقلیت کو اپنے ادارات کا جائزہ لینا ہوگا۔۔۔“ اور یہ مسئلہ اس لیے اور بھی نازک ہو جاتا ہے کہ۔۔۔ اسلام کی حیثیت لاجغرافی ہے۔۔۔ مصلحین اس کو مد نظر رکھیں کہ جغرافیائی حدوں میں نظر ثانی کرنے کے جوش میں آ کر اصول سے ہٹ نہ جائیں اور یہ مقصد سامنے رکھیں کہ ”ایک ایسا نمونہ

پیش کیا جائے جو بالآخر اتحاد انسانی کی شکل اختیار کر لے (یعنی یہ محض ترکی و مصر کا مسئلہ نہ ہو بلکہ عالم گیر اسلامی نصب العین کے مطابق ہو) [ص ۲۵۷-۲۵۸ اردو ترجمہ، خطبات از سید نذیر نیازی]

اس گفتگو سے دو اصول برآمد ہوئے :

اول یہ کہ علامہ کی رائے میں زندگی کی جدید مجبوریوں اور انسانوں کی نئی جائز مصلحتوں کے بارے میں نئے فقہی فیصلے لازمی ہیں تاکہ لوگ اسلام کے مشوروں سے مستفید ہو کر زندگیوں میں مطمئن رہ کر ایک خودی آشنا معاشرہ قائم کرتے رہیں۔ دوم یہ کہ مصلحین کو یہ نہ بھولنا چاہیے کہ نئے فیصلے مسلمہ فقہی اساسیات کے مطابق ہوں تاکہ تسلسل حیات کا حظ و ثبات ہو سکے اور اصل روح زندہ رہے۔ علامہ اقبال تشریح کی ان بنیادوں کو جنہیں اصطلاحی بان میں ماخذ^{۱۲} یا ادلہ کہا جاتا ہے (یعنی کتاب و سنت، اجماع اور قیاس) اصولاً ان کو تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس رویے سے اتفاق نہیں کرتے کہ بزرگوں کی کتابیں من و عن ہمارے لیے کافی ہیں اور نئے احوال سے اعتنا کی کوئی ضرورت نہیں۔ غرض وہ توسط کا راستہ اختیار کرتے ہیں اور اس توسط پر چل کر اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ نئے فیصلوں کا تقاضا کرنے والوں کی نیت اور ان کے مقصد و منشا کا بھی ضرور جائزہ لینا چاہیے کہ یہ لوگ آخر چاہتے کیا ہیں؟ ان کے تقاضوں کے پیچھے محض تجدد کی مزعوبیت یا انحطاط یا کاپراٹزیشن کی مہم ہے یا کوئی حقیقی مصلحت اور ضرورت ہے جو ہماری اجتماعی زندگی کے لیے ضروری ہے۔ اگر سابق الذکر ہے تو قابل اعتنا نہیں اگر مؤخر الذکر ہے تو اس پر ہمیں غور کرنا چاہیے اور میرے خیال میں مؤخر الذکر ضرورتیں موجود ہیں جو جدیدیت نے فی الواقع

پیدا کر دی ہیں۔ یہاں پہنچ کر ہم یہ کہتے ہیں کہ ادلہ میں، جن کی بنیاد پر نئے فیصلے یا نئی تعبیریں ہوں گی، کتاب اللہ اور سنت کے متعلق تو علامہ اقبال کی رائے بالکل واضح ہے لیکن اجماع^{۱۲} اور قیاس^{۱۳} کے سلسلے میں ان کے کچھ تحفظات ہیں۔ مگر یہاں یہ بھی سوچنا پڑے گا کہ اجماع اور قیاس کے سلسلے میں آئمہ کبار کے یہاں بھی تو کچھ تحفظات ہر جگہ نظر آتے ہیں۔ بعض قیاس سے خوف کھاتے ہیں اور بعض اجماع کو بنیاد تشریح تسلیم ہی نہیں کرتے اور بعض کے یہاں عرف اور عادت اور قول صحابی بلکہ سلاطین کے احکام (مطابق قرآن و سنت بھی) دلیل بن سکتے ہیں۔ چنانچہ بعض نے ان ادلہ کی تعداد دس تک بڑھا دی ہے۔ ۱۵۔

ان حالات میں اگر علامہ اقبال نے بھی کچھ توسیعات کا خیال ظاہر کیا ہے تو اس سے ہمیں ڈرنے کی ضرورت نہیں۔ علامہ کے سامنے ان کے زمانے کے ترکی، شام، ایران اور مصر کے احوال تھے اور عقلیت و حواسیت کی مغربی تحریکوں کا زور تھا جن کا علامہ اقبال توڑ سوجتے رہے۔ ان کا مقصد ان ملکوں میں اٹھے ہوئے شکوک و شبہات کا جواب دینا تھا، تاہم انہوں نے قدیم بزرگوں کے اقوال کو ہمیشہ احترام کی نظر سے دیکھا، خصوصاً امام ابوحنیفہؒ کے فقہی اجتہادات کی بطور خاص تکریم^{۱۶} کی کہ انہوں نے قرآن اور حدیث کے بعد قیاس اور اس کی مختلف صورتوں کو جائز اور ناگزیر اجتماعی مصالح کے پیش نظر رائج کر کے اپنے شاگردوں قاضی امام ابو یوسفؒ اور دیگر فقہاء و قضاة کو یہ موقع دیا کہ وہ اسلام کی وسیع سلطنت کی حدود میں نئے نئے اٹھتے ہوئے گوناگون سوالات کے شافی جواب دے سکیں۔ (خطبات،

اردو ترجمہ از نذیر نیازی)۔ اس کی وجہ سے اس است کا بڑا حصہ
انتشاری خیالات سے، جو اغیار کی سازشوں سے پیدا ہوتے رہتے تھے،
بچ گیا اور وحدت و نظمِ ملت کو بڑا فائدہ پہنچا۔

یہ بات بلاخوف کہی جا سکتی ہے کہ علامہ کو ملت کی
سیاسی اور دینی شیرازہ بندی کا ہمیشہ خیال رہا یہاں تک کہ انہوں
نے زوالِ بغداد کے بعد کے ان فقہاء کو بھی اختلاف کے باوجود
تعریف کے قابل قرار دیا کہ انہوں نے قوم کو فکری انتشار سے بچایا۔
ان کی نیت نیک تھی اور ان کا مقصد شیرازہِ ملت کو بکھرنے سے
بچا کر یک جہتی کو قائم رکھنا تھا۔ اور یہ بھی مد نظر رہے کہ
اس انتشار کو روکنے کے لیے مختلف فقہی دبستانوں کے علمائے قدیم
خود بھی کوشش کرتے رہے۔ ہمارے یہاں تو علماء کے بے کراں
اختلافات کا چرچا زیادہ ہے لیکن دینی تاریخِ شہادت دیتی ہے کہ
جہاں احتقاقِ حق کی خاطر اختلاف ہوتے رہے وہاں تطبیق و ارتباط
کی مساعی بھی خاصی نظر آتی ہیں۔ خود اہل السنۃ ۱۷ و الجماعت کا
نظام بہت سے مکاتبِ فکر میں مطابقت پیدا کرنے کی ایک قابلِ تحسین و
تبریک سعی تھی۔ بعد میں بھی ارتباط کی کوششیں ہوتی رہیں جن
کی تفصیل کا یہ مرقع نہیں۔ تاہم مثال کے طور پر علامہ ابن الساعاتی
(م - ۸۶۹۴ / ۱۲۹۴ ع) نے دو عظیم فنہاء کے احکام میں تطبیق ۱۸
کے لیے ایک کتاب بدیع النظام الجامع بین کتابی البزدونی والاحکام
لکھی۔ اور بقول فاضل مستشرق سائتی لان اسلامی نظامِ نقد کی ایک
بڑی کراست یہ ہے کہ اس میں قرآن و سنت کی بنیادی حقانیت کی
خاطر فقہاء میں سخت اختلاف بھی رہے، مگر اس کے تابع مصالح
انسانی اور اتحادِ امت کی خاطر تطبیقات کی بھی غیر معمولی مساعی

ظہور میں آتی ۱۹ رہیں۔ آخری دور میں شاہ ولی اللہ دہلوی نے الانصاف فی بیان سبب الاختلاف لکھ کر مفاہمت کی مؤثر کوشش کی۔

آج کے مقالے کے مشکل عنوان سے عہدہ برآ ہونے کے لیے مجھے علامہ کی تحریرات متعلقہ کے علاوہ کچھ دوسرے مواد کے مطالعے سے نتیجے نکالنے کا جو موقع ملا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کی رائے میں فقہ کی تشکیل جدید ہونی چاہیے لیکن غلامانہ اور مقلدانہ نہیں۔ دوم یہ کہ اس کے لیے ایسے نصابات مرتب ہوں جو شرع کے حوالے سے جدیدیات کی مشکلات اور عصری مجبوریوں کے حل کرنے میں مدد دیں اور ظاہر ہے کہ اس کے لیے ایسے اداروں کی ضرورت ہوگی جن میں علماء اور جدید دانشور اور قانون دان مل کر کام کریں۔ اس قسم کی ضرورت کا احساس علامہ نے اپنی تعلیمی تحریروں میں بھی دلایا ہے کہ شرعی اور تعلیمی زندگی دونوں میں قدیم و جدید کا امتزاج لازم ہے۔ بلاشبہ یہ سخت مشکل کام ہے، پھر بھی نیک نیتی اور عزم صادق ہو تو آسان ہے۔

میرے خیال میں سب سے مشکل مسئلہ عملی قوانین، جدید ادارات و نظامات اور معاشرتی اسالیب و تصورات کا ہے۔ ترکیب میں اسی قسم کی مشکلات کے حل کے لیے ایک کتاب المجلد الاحکام العدلیہ کی تدوین ہوئی تھی جس میں جدید مسائل کے حوالے سے کچھ فیصلے ہوئے (دیکھیے اردو دائرۃ معارف اسلامیہ مقالہ مجلد، نیز الجمعانی کی کتاب فلسفۃ التشریح فی الاسلام)۔

اس مجلے کا ایک بنیادی اصول جو علامہ اقبال کی تحریروں میں موجود ہے، وہ یہ ہے کہ نئی تشکیل میں مذاہب اربعہ (حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی) کو سامنے رکھ کر ایک مجموعہ تیار کیا جائے جس

کی روشنی میں طریق یہ اختیار کیا جائے کہ اگر ایک مسلک میں کچھ ناقابل برداشت سختی ہے تو کسی دوسرے مسلک سے سہل تر حکم حاصل کر لیا جائے۔ بلکہ خود فقہ جعفریہ کو بھی خصوصاً شیعہ حضرات کی خاطر سامنے رکھ لیا جائے۔

دوسرا نکتہ جو علامہ کے خیالات سے نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ اپنے یہاں لوگ قدیم نظام فقہ میں تنگی کا احساس کر کے دوسرے ملکوں کے قوانین و ضوابط کو کاپیہ اپنا لیتے ہیں۔ یہ طریقہ غلامانہ ہے۔ خود اپنے ہی اسلامی مجموعہ قوانین کے اندر قرآن و سنت کے اندر ایسی لچک پیدا کی جائے کہ تنگی آسانی میں بدل جائے، اسی لیے فقہائے عہد جدید میں مثلاً خلاف اور دکتور وہبہ وغیرہ نے احکام مصلحت کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے (۱) ضروریات (۲) حاجیات اور (۳) تمہینیات۔ اور پھر ان میں طبع انسانی اور ضروریات معاشرتی کے لیے بہت سی سہولتوں کی سفارش کی ہے۔ دکتور وہبہ نے ادارات و نظامات جدید اور جائز حالات زندگی کے لیے بڑی، عقلی اور نتیجہ خیز باتیں لکھی ہیں۔ یہ معلوم ہے کہ فقہ اسلامی کی روح، ضرورت اور مصلحت کو روا رکھتی ہے اور سب فقہائے قدیم و جدید نے لکھا ہے کہ "یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر" کی آیت قرآنی کے تحت یسر (آسانی)، شرع کے منشا کے مطابق ہے لیکن اس کے معنی آزادہ روی نہیں۔ اور آخر میں یہ کہ تشریح کے معاملے میں عقل محض اور استقرا پر انحصار اور بعض نظائر کی روشنی میں فیصلے کرنا صحیح طریق کار نہیں بلکہ زمانے کی نبض پر ہاتھ رکھ کر قرآن و سنت اور آثار و تصانیف سلف کے اندر سے نئے فیصلوں کا استخراج کرنا چاہیے۔ مگر ظاہر ہے کہ اس سلسلہ عمل کے لیے

متبحر اور جامع افراد پیدا کیے جائیں۔ مجتہد کے اوصاف بھی ایک بنیادی بات ہے (نیز حواشی ص ۱۴۱، حاشیہ ۶)۔ اسی وجہ سے دکتور وہبہ نے عربی زبان اور علوم دینیہ پر کامل عبور کو اجتہاد کی بنیادی شرط قرار دیا ہے، اس لیے کہ قرآن و حدیث سے استنباط کے وقت عربی روزمرہ و محاورہ پر عبور بے حد ضروری ہے، ورنہ احکام کا استنباط محال ہوگا۔ لیکن اجتہاد کے خواہش مند اور مدعی حضرات کو ایسے اہم فریضے کی خاطر یہ مشقت تو برداشت کر ہی لینی چاہیے کہ وہ عربی زبان و ادب اور علوم دینی سے باخبر ہوں اور یہ تب ہوگا جب مجدد پسند حضرات کا نصب العین محض تفریحات مغربی کے لیے جواز کی طلب نہ ہو بلکہ جائز ضرورتوں کے لیے سنجیدہ حل ان کا مقصد و منتہا ہو۔

اگر نیت سچ سچ ہے تو نئے فقہی فیصلوں کی ضرورت قطعی اور ان کے لیے بذل جہد ایک اہم فریضہ حیات بن جاتا ہے اور یہی مقصد علامہ اقبال کے مد نظر تھا۔

اب میں مرکزی موضوع کی طرف آتا ہوں۔ سوال یہ ہے کہ تشریح کے مآخذ (ادلہ) کے بارے میں علامہ کی ترجیحات کیا تھیں، اور یہ بھی ضرور مد نظر رہے کہ عملاً ان کے سامنے اہم سوال وہی تھے جو ان کے زمانے تک ترکی وغیرہ میں اٹھے۔ یہ تو قطعی بات ہے کہ علامہ اجتہاد کو اسلام کی ابدی اور آفاق ممکنات اور نصب العین کی خاطر، حرکت و ترقی کا ناگزیر عنصر خیال کرتے تھے اور بزرگوں کے قائم کردہ مآخذ و اصول تشریح کو بھی مانتے تھے، لیکن ان میں سے بعض کو ناکافی سمجھ کر جدید سوالات اور جدید علوم کی روشنی میں کچھ نئے اصولوں کی

دریافت اور ان کی تدوین کو بھی لازمی قرار دیتے تھے۔ ہم میں سے ہر شخص اس امر کی تائید کرے گا کہ اس زمانے کے بہت سے معاشرتی و معاشی ادارات و نظامات کے بارے میں مسلمانوں کی اکثریت فیصلے سننے کی منتظر ہے۔

اب رہا ماخذ تشریح کا معاملہ، تو عرض ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک قرآن مجید تو ایک قطعی اور ناگزیر ماخذ ہے۔ وہ دوسرے مسلم ماخذ حدیث کو بھی تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس میں انہوں نے یہ تجویز پیش کی کہ ان احادیث کا مطالعہ جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے اس غرض کو مدنظر رکھ کر گہری نظر سے کیا جائے کہ ان میں کتنی ایسی ہیں جن کا تعلق عرب کے عرف و عادات (یعنی رسم و رواج) سے ہے اور کتنی ایسی ہیں جن کا اطلاق عالمگیر ہے۔ بعض لوگوں کو علامہ کے بعض بیانات سے یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ وہ حجیت حدیث کو نہ مانتے تھے۔ میرے خیال میں یہ سراسر بے بنیاد ہے۔ وہ قطعاً حدیث کی حجیت کے قائل تھے، البتہ وہ یہ چاہتے تھے کہ ان احادیث کا اطلاق، جو عرب کے عرف و عادات کے مطابق ہیں ان کو باقی ممالک عالم تک نہ پھیلا دیا جائے بلکہ ان کی روح کو سامنے رکھ کر لا جغرافیائی عالمگیر اصولوں کو مدنظر رکھا جائے۔

فتہ کا تیسرا ماخذ اجماع ہے۔ علامہ کے نزدیک قرآن و سنت کے بعد اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے اہم یہی ماخذ ہے (خطبات ص ۲۶۷)۔ علامہ اس پر تعجب کرتے ہیں کہ اس اصول پر بحثیں تو بہت ہوئیں لیکن عملاً اس کی حیثیت ایک خیال سے آگے نہیں بڑھی اور یہ ایک مستقل ادارہ نہ بن سکا۔ اس کے اسباب واضح ہیں جیسا کہ علامہ نے اسلامی تاریخ کے حوالے سے خود بھی

اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ اس قدیم زمانے میں اسلام کی وسیع سلطنت میں اس کو عملی شکل دینا کوئی آسان کام نہ تھا بلکہ محال تھا۔ لیکن علامہ فرماتے ہیں کہ جدید زمانے میں جب کہ مواصلات کی آسانیاں ہیں، ہم قانون ساز مجالس قائم کر کے اجماع کی روح کو بحال کر سکتے ہیں، مگر ایسا کرنے سے پہلے ہمیں بہت سی احتیاطیں اور بہت سی شرطیں پوری کرنی ہوں گی تاکہ اجماع یا اس کی اکثریت، شرع کی اساسیات کے خلاف کوئی فیصلہ نہ کر سکے۔ لہذا یہ مسئلہ جتنا اہم ہے اتنا ہی نازک بھی ہے۔ اس میں مجالس کے اراکین کی دینی، علمی اور اخلاقی حیثیت کو بھی دیکھنا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ مشکلات بہت ہیں لیکن دیانت و تقویٰ اور بصیرت سے کام لیا جائے اور کیمپوں کی لڑائی کو بیچ میں نہ لایا جائے تو فقہ اسلامی کے اس اہم اصول سے ہم آج بہت فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔

کیمپ کی لڑائی سے میری مراد صرف دینی فرقہ بندی نہیں بلکہ وہ معاصرانہ چشمک بھی ہے جو قدیم مدارس کے فارغ التحصیل اور جدید کالجوں اور یونیورسٹیوں کے ڈگری یافتہ حضرات کے درمیان ایک صدی سے صرف برصغیر ہی میں نہیں، تمام عالم اسلام میں جاری ہے۔ یہ ذہن کی دو سطحوں اور سوچ کے دو زاویوں کا اختلاف ہے جس میں مفاہمت ہو جانی چاہیے مگر ہوئی نہیں۔

علامہ نے جدید دور کے احوال کو مدنظر رکھتے ہوئے ایک مفاہمتی اصول پیش کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نئی قسم کی قانون ساز مجالس میں نئے زمانے کے حالات و مسائل سے باخبر حضرات کے ساتھ ۲۰ علما کو بھی شامل کر لیا جائے جنہیں ”ہر امر قانونی میں آزادانہ بحث و تمحیص اور اظہار رائے کی اجازت ہو اور وہ (شرعی لحاظ سے) مجلس کی رہنمائی کریں۔“

اسلامی فقہ کا چوتھا بڑا ماخذ قیاس ہے اور یہ خوش گوار اتفاق ہے کہ اس وقت پاکستان میں ایک اسی قسم کی امتزاجی اور مفاہمتی تحریک ظہور میں آچکی ہے جس نے علما اور جدید اہل فکر و دانش کو یکجا بٹھانے کی عملی صورتیں پیدا کر دی ہیں۔ ممکن ہے اس میں ہم سے غلطیاں بھی سرزد ہوں لیکن ہم نے جس خلوص و صداقت سے پہلا قدم اٹھایا ہے وہی ذہانت و صداقت لحظہ بہ لحظہ ہمیں آئندہ بھی اصلاحِ احوال کا موقع دیتی رہے گی۔ بہر حال اس وقت ہمارا رخ جس سمت میں ہے وہ علامہ اقبال کی رہنمائی اور بصیرت کے عین مطابق ہے، اور یہ وہ ماخذ ہے جس پر دورِ اسلامی میں ہمیشہ سے بڑی زوردار بحثیں جاری رہیں اور بڑے بڑے آئمہ نے اس کی بنیادوں کے بارے میں بڑی نقد و جرح کی ہے۔

اس سلسلے میں کئی اہم اصطلاحات وضع ہوئیں مثلاً استحسان ۲۱، مصالحِ مرسلہ (سد الذرائع) اور استصحاب وغیرہ جن کا استعمال یا رد ہوتا رہا۔ جدید دور میں بھی مصر و شام وغیرہ میں کتابیں لکھی گئی ہیں (مثلاً بدران ابوالعینین، عبدالوہاب خٹلاف، دوالیبی، محمصانی، ابو زہرہ، استاد الزرقاء اور دوسرے فضلاء کبار کی تصانیف) اب علامہ قیاس کے اصول کو تو تسلیم کرتے ہیں لیکن انہیں اگر اختلاف ہے تو اس بات سے کہ محض نظائر و امثال قدیم کو سامنے رکھ کر، عقلِ محض کے سہارے نئے فیصلے صادر کرنا اطمینان بخش طریق کار نہیں۔ اس معاملے میں ان کا جھکاؤ امام شافعیؒ، امام ابن تیمیہؒ، ابن حزم اور علامہ ابن القیمؒ کی طرف معلوم ہوتا ہے جنہوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ شرعی فیصلے استقرائی منطق سے نہ کیے جائیں بلکہ قرآن و سنت ہی میں 'بذل جہد'،

کر کے شرعی ہدایت حاصل کی جائے۔ پرانے نظائر پرانے ماحول سے متعلق تھے، ان کو دوامی سمجھ لینا اس حرکت و حرارت زندگی کے منافی ہے جس کی روح قرآن مجید میں ہرجگہ جاری و ساری ہے۔ لہذا بقول علامہ، ”جیسے جیسے حالات ہوں اپنی قوت تخلیق سے (نہ کہ تقلید سے) کام لیتے ہوئے، ان میں قرآن مجید اور سنت کی روح کے مطابق (نہ کہ نظائر کے پابند ہو کر) جرأت سے نئے فیصلے کیے جائیں اور فقہ کے نصاب میں توسیع کی جائے تاکہ آج کی ضرورتوں اور جائز مصلحتوں کے بارے میں کچھ ایسے اصول وضع ہو سکیں جن سے معاشرے کے یقین و اطمینان میں اضافہ ہو۔ حضرت علامہ نے سب سے زیادہ زور اس بات پر دیا ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا، اگرچہ وہ اس امر سے اچھی طرح آگاہ ہیں کہ اجتہاد کی ضروری شرائط پوری کیے بغیر غلط فیصلوں کا اور بعض خطرناک فتنوں کا بھی امکان ہے جن سے ہر حال میں بچنے کی ضرورت ہے۔

یہ بہاری بدقسمتی ہے کہ علامہ اجتہاد یا فقہ جدید کے موضوع پر کوئی کتاب (جیسا کہ وہ چاہتے تھے) نہ لکھ سکے، ورنہ ہمیں فلسفہ تشریح اسلامی اور اس کی جزئیات کے معاملے میں بہتر رہنمائی مل جاتی۔ تاہم انہوں نے جو کچھ لکھ دیا ہے اس کو اگر محض اشارے ہی سمجھ لیا جائے تب بھی داغ بیل ڈالنے کی حد تک ہمیں بنیادی نشانات مل جاتے ہیں۔

یہاں پہنچ کر ان سوالات ۲۲ کی طرف اشارہ کرتا ہوں جن کے صحیح جواب حاصل کرنے کی علامہ اقبال کو خلش رہی اور اس سلسلے میں وہ اپنے عصر کے علما خصوصاً سید سلیمان ندوی سے

خط و کتابت بھی کرتے رہے جن میں سے بعض کے جواب سید صاحب نے دیے اور بعض کے نہ دیے۔ ان میں سے بعض کا تعلق نظامِ حکومت سے تھا جس پر علامہ نے ایک مقالہ 'خلافتِ اسلامیہ کے موضوع پر لکھا تھا (دیکھیے مقالاتِ اقبال)۔ اس میں اسلامی طرزِ جمہوریت اور امامت و خلافت کی تفصیلات زیادہ تر الہاوردی سے اخذ کر کے حکومتِ اسلامی کا ایک اچھا خاکہ پیش کیا ہے اور بعض باتیں آج کے نقطہٴ نظر سے بہت نتیجہ خیز لکھی ہیں۔ مثلاً امام اور قاضی القضاة کے اختیارات کی بحث، اور یہ خیال کہ کیا خلافِ شرع ہونے پر قاضی امام کو معزول کر سکتا ہے یا نہیں۔ اسی طرح طریقِ انتخاب اور شوری وغیرہ کی بحث۔ معلوم نہیں آج کے نظریاتی ماہرین نے اس سے کچھ استفادہ کیا ہے یا نہیں لیکن علامہ کی توجیہات خاصی آگہی دے سکتی ہیں۔

حواشی

- ۱۔ علامہ اقبال نے صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کے نام ایک خط (مورخہ ۲ ستمبر ۱۹۲۵ء) لکھا جس میں فرماتے ہیں کہ "میں نے اجتہاد پر ایک مضمون لکھا تھا مگر دورانِ تحریر احساس ہوا کہ یہ مضمون اس قدر آسان نہیں جیسا میں نے... تصور کیا تھا... یہی وجہ ہے کہ میں نے اسے آج تک شائع نہیں کیا۔ موجودہ صورت میں مضمون اس قابل نہیں کہ لوگ اس سے فائدہ اٹھائیں... اب میں انشاء اللہ ایک کتاب لکھوں گا... (اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۳۶-۳۷) [لیکن وہ بدقسمتی سے یہ مضمون لکھ نہ سکے ورنہ ایک رہنما کتاب ہوتی۔ مقالہ نگار]۔ نیز دیکھیے خورشید احمد: علامہ اقبال اور فقہ جدید کی تشکیل، چراغِ راہ کراچی، اسلامی قانون نمبر جلد دوم۔ نیز مقالاتِ اقبال میں مقالہ 'خلافتِ اسلامیہ' اور مقالہ 'ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر' (ترجمہ از مولانا ظفر علی خان)۔

۲۔ فقہ (بمعنی علم و فہم۔ شے) کی اصطلاح کی کئی تعریفیں کی گئی ہیں جن کی تفصیل کی اس مقالے میں گنجائش نہیں۔ اولین اہم تعریف امام اعظم ابو حنیفہ^۱ نے کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ یہ حقوق اور واجبات کے بارے میں انسان (فرد و اجتماع) کا شعور (علم) و ادراک ہے جس کے عمل سے زندگی اور شریعت کا منشاء پورا ہوتا ہے۔ (معرفة النفس ما لها و ما علیها)۔ (تہانوی : کشاف اصطلاحات الفنون)۔ حضرت امام کی رائے کے مطابق اس میں کل دین آ جاتا ہے۔ علم الکلام بھی علوم کے لحاظ سے اس میں شامل ہے۔ (الفقہ الاکبر، شرح ملا علی قاری)۔ لیکن التہانوی نے مفصل تعریف کرتے ہوئے لکھا ہے کہ الفقہ ہوالعلم بالاحکام الشریعة العملية من ادلة التفصیلیة۔ یعنی فقہ احکام شرعیہ، عملیہ کا نام ہے جو ادلہ یعنی مأخذ تشریح سے مستنبط کیے جاتے ہیں۔

بہر حال اس صورت میں فقہ شرع ہی کا علم ہے، البتہ عملی احکام سے یہ زیادہ متعلق ہے۔ اس میں عقائد و عبادات بھی ہیں مگر معاملات پر خصوصی توجہ ہے۔ شرع فقہ سے وسیع تر سلسلہ ہے جس میں عبادات و اعتقادات بھی شامل ہیں۔ (ترکیہ کے مجلہ الاحکام العدلیہ کے مرتبین اور المحمضان نے (فلسفۃ التشریح الاسلامی میں مفصل بحث کی ہے۔ نیز دیکھیے اردو دائرہ معارف اسلامیہ۔ مقالہ فقہ)۔ قانون ان احکام کا نام ہے جو کسی ریاست کے ارباب اختیار (حکام و سلاطین وغیرہ) نافذ کرتے ہیں۔ لیکن بعض اوقات قانون مجہدی^۲ اور شرع مجہدی^۳ ہم معنی الفاظ کے طور سے استعمال ہوئے ہیں۔

۳۔ سید ابوالاعلیٰ مودودی : اسلام میں قانون سازی اور اجتہاد۔۔۔ کے تقاضے (رسالہ چراغ راہ، کراچی ۱۹۵۸ء، اسلامی قانون نمبر)۔ اس رسالے کی مذکورہ اشاعت میں مولانا امین احسن اصلاحی، ڈاکٹر حمید اللہ صدیقی اور استاد ابو زہرہ اور دیگر فضلا کے مضامین بھی ہیں۔ نیز مقالہ اجتہاد، مجتہد، در اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور۔ جدید کتابوں میں ایک اہم تالیف ڈاکٹر تنزیل الرحمان کی کتاب ”مجموعہ قوانین اسلام“ ہے جس میں احکام فقہ کو نئے انداز میں مرتب کیا گیا ہے۔ ذرا پرانی کتابوں میں امجد علی کی کتاب ”بہار شریعت“ اور عبدالشکور کی ”کتاب الفقہ“۔

عربی میں عبدالرحمان الجزیری کی ”کتاب الفقہ“ جس کا اردو میں بھی ترجمہ چھپ چکا ہے۔

۴۔ یہ خط ۱۹۲۶ء کا ہے۔ اس کے یہ معنی نہیں کہ علامہ کو پہلی مرتبہ ۱۹۲۶ء میں فقہ کی تشکیلِ جدید کا خیال آیا۔ واقعہ یہ ہے کہ علامہ کو اپنی علمی زندگی کی ابتداء ہی میں یہ احساس ہو گیا تھا کہ مغربی تہذیب (نیز مقامی معاشرتی احوال) کے باعث نئی ضرورتیں پیدا ہو گئی ہیں جن کے بارے میں شرعِ اسلامی کی روشنی میں قوم کو رہنمائی کی طلب ہے۔ انہوں نے ۱۹۰۴ء میں مشہور رسالہ ’مخزن‘ میں ”قومی زندگی“ کے عنوان سے ایک مضمون لکھا جس میں فقہائے قدیم کے استدلالات پر نظر ثانی کی ضرورت کا احساس دلایا مگر ساتھ ہی یہ بھی لکھا کہ ”میرا عندیہ یہ نہیں کہ مسلمات مذہب میں کوئی اندرونی نقص ہے بلکہ صرف یہ کہ حال کی ضروریات کے سلسلے میں کچھ فقہی فیصلے درکار ہیں“۔ (مقالات اقبال، مرتبہ سید عبدالواحد معینی، مطبوعہ لاہور، ص ۵۴ - ۵۵)۔

۵۔ علامہ اقبال اپنے ایک خط مورخہ ۱۸ مارچ ۱۹۲۶ء میں علامہ سلیمان ندوی کو ترغیب دیتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ”اس وقت سخت ضرورت اس بات کی ہے کہ فقہِ اسلامی کی ایک مفصل تاریخ لکھی جائے۔۔۔ اگر مولانا شبلی زندہ ہوتے تو میں ان سے درخواست کرتا۔۔۔ میں نے ایک رسالہ اجتہاد پر لکھا تھا مگر چونکہ میرا دل بعض امور کے بارے میں اس سے مطمئن نہیں، اس کو اب تک شائع نہیں کیا“ (اقبال نامہ، حصہ اول، ص ۱۴۲ - ۱۴۳)۔ مصر میں فقہِ اسلامی کی تاریخ پر علامہ خضریٰ اور بعد میں استاد مصطفیٰ الزرقاء نے المدخل اور دوسری کتابیں لکھیں۔ جدید دور میں اصولِ فقہ پر بھی بہت عمدہ کتابیں عربی میں شائع ہوئی ہیں جن میں بدران ابوالعینین اور خٹلاف کی کتابیں بڑی محنت سے لکھی گئی ہیں۔

فن استنباط احکام شرعی (احکام) میں علامہ الجصاص اور علامہ ابن العربی اور شاطبی وغیرہ کی کتابیں اہمیت رکھتی ہیں۔

۶۔ علامہ اپنی مثنوی ”روزِ بے خودی“ میں فرماتے ہیں (زیر عنوان : در معنی ابن کہ در زمانہ انحطاط تقلید از اجتہاد اولیٰ تر است) :

اجتہاد اندر زمانہ انحطاط
 قوم را برہم ہمی بیچہ بساط
 ز اجتہاد عالمان کم نظر
 اقتدا بر رفتگان محفوظ تر
 عقل آباہت ہوس فرسودہ نیست
 کار پاکان از غرض آلودہ نیست
 فکر شان رسید ہمے باریک تر
 ورع شان بامصطفیٰ^۳ نزدیک تر
 [ورع بمعنی تقویٰ ، پرہیزگاری]

۷۔ علامہ نے اپنے مکاتیب کے علاوہ انگریزی خطبے میں ، جس کا ترجمہ سید نذیر ایازی نے ”الاجتہاد فی الاسلام“ کے عنوان سے کیا ہے ، ترکی میں ظاہر شدہ تجاوزات فقہی کی ایک جھلک دکھائی ہے کہ وہاں کے تہجد پسند حضرات خصوصاً ضیا گوک الپ (وطني شاعر ترکی) خود قرآن مجید کے اصولی احکام اور محکمات میں ترمیم چاہتا ہے۔ مثلاً قرآن مجید کے احکام وراثت و خلع و طلاق وغیرہ سے وہ مطمئن نہیں۔ باقی مثالوں کے لیے خطبہ مذکورہ ملاحظہ ہو۔

۸۔ دکتور وہبہ (استاذ شریعت جامعہ دمشق) اپنی کتاب ”نظریہ الضرورة الشرعیہ“ (۱۹۶۹ء) میں ضرورت کی تشریح کرتے ہوئے ہر اس صورت حال کو ضرورت قرار دیتے ہیں جس میں انسان (فرد و اجتماع) کے لیے جان کا خوف و خطر ، یا تکلیف مالایطاق اور مشقت شدید جو باعث بلاکت یا اذیت شدید ہو اور مال ، آبرو یا اعضا و جوارح کے تلف و ضیاع کا خدشہ ہو۔ مصنف موصوف نے انسان کے سکون و اطمینان کو برباد کرنے والے ذرائع کے استعمال کو اور قومی زندگی اور معاشرے کے لیے تکالیف مالایطاق کو بھی امور ضرورت قرار دیا ہے۔

۹۔ دکتور وہبہ نے اس (مذکورہ) کتاب میں ، ضرورت اور مصلحت میں فرق بتاتے ہوئے لکھا ہے کہ : ضرورت وہ صورت حال ہے جس میں انسان احتیاج یا تنگہ کے اس مشکل درجے تک پہنچ جائے جس میں جان و مال اور شرف انسانی کے لیے خطرہ پیدا ہو جائے۔ لیکن

مصلحت ایک مثبت اور عام تر ضرورت کا نام ہے ، جس میں جلب منفعت اور دفع مضرت دونوں شامل ہیں ۔ خوارزمی نے فرمایا ہے کہ ، وہ سب منفعتهیں جو شریعت کے خلاف نہیں ، مگر انفرادی اجتماعی مقصد حیات سے وابستہ ہیں ، مصلحت ہیں ۔ مثلاً حفظ دین و نفوس و نسل ، عقول و احوال ۔ اور ضروریات ، حاجیات ، اور تحسینات (جو شرع میں شامل ہیں) کی خاطر جو لچک نفاذ شرع میں پیدا کی جائے وہ مصلحت میں شامل ہے ، یعنی مذکورہ بالا امور میں یسر ، نرمی ، تسامح اور لچک جائز ہے کیونکہ شرع اسلامی کے مقاصد میں عدل ، توسط ، یسر اور توسع اور راحت بخشی شامل ہے ۔ (دیکھیے کتاب مذکورہ ، ص ۵۳) ۔

۱۰۔ اس موضوع پر الاستاذ محمد سعید رمضان البوطی کی کتاب ضوابط المصلحة فی الشریعة الاسلامیہ ، [دمشق ۱۹۶۷ع] نہایت مفید اور فکر افروز کتاب ہے ۔ اس کا وہ باب خصوصی طور سے قابل توجہ ہے جس کا عنوان ہے ”تبدل الاحکام بتبدل الزمان“ (یعنی وقت اور حالات کی تبدیلی سے احکام کا بدل جانا) ۔ یہ کتاب جملہ شرعی امور پر حاوی ہے اور احکام میں لچک کو جائز قرار دیتی ہے ۔ اس کے علاوہ ترمیم احکام کی مختلف صورتوں کا ذکر کر کے ان کو جائز قرار دیا گیا ہے ۔

۱۱۔ مثنوی ”ہنس چہ باید کرد“ میں گیارہویں بند کا عنوان ہے ”ترک عثمانی“ :

مملک خویش عثمانی امیر است

دلش آگاہ و چشم او بصیر است

نہ بنداری کہ رست از بند افرنگ

ہنوز اندر طلسم او اسیر است

(فارسی کلیات اقبال ، ص ۱۷۳ ، طبع غلام علی اینڈ سنز لاہور)

اسی طرح جاوید نامہ میں فلک عطارد میں ہے :

مصطفیٰ کو از تبدل ہی سرود

گفت نقش کہنہ را باید زدود

ترک را آہنگ نو در چنگ نیست

تازہ اش جز کہنہٴ افرنگ نیست

(فارسی کلیات ، ص ۶۵۴)

مصطفیٰ سے مراد مصطفیٰ کمال اتاترک ہیں ۔

۱۲۔ بدران ابوالعینین بدران کی کتاب اصول الفقہ اور عبدالبواب خلاف کی اس نام کی کتاب میں (نیز محمصانی کی معروف کتاب فلسفہ التشریح میں) مآخذ اور ادلہ کی مفصل اور تجزیاتی بحث موجود ہے ۔ نیز دیکھئے اردو دائرہ معارف اسلامیہ مقالہ فقہ ۔ ادلہ سے مراد دلائل شرعیہ ہیں جن کی بنیاد پر نئے احکام شرعی کا استنباط کیا جاتا ہے ۔ (دیکھئے ابو زہرہ : اصول الفقہ ۔ الخضری : اصول الفقہ) ۔

۱۳۔ اجماع : کسی زمانے کے مجتہدین کا کسی ایک حکم پر متفق ہو جانا جو کتاب و سنت کے مطابق ہو ، منافی نہ ہو ۔ جدید لوگوں کا یہ خیال کہ عام مسلمانوں کا اتفاق رائے اجماع ہے ، غلط ہے ۔ صحیح اجماع کی تعریف میں دو تین صورتیں مستند ہیں ۔

(۱) مجتہدین عصر کا اتفاق رائے ۔ (۲) بعض کے نزدیک صحابہ کا اتفاق رائے (علی عبدالرزاق : الاجماع) ۔

لیکن مجتہد کا منصب بذات خود محل نزاع ہے ۔ اس کی شرطیں ہیں : شرط اول : علم کامل ۔ شرط دوم : تقویٰ و دیانت ۔ شرط سوم : عصر کے علماء کی اکثریت کا جس فقیہ کی عظمت پر اتنا اتفاق ہو کہ اس کی رائے کو سبھی مستند خیال کریں ۔ ظاہر ہے کہ یہ امر سخت مشکل ہے مگر محال نہیں ۔ ہر دور میں ایسے علماء پیدا ہوتے رہے جن کے علم و تقویٰ کو تسلیم کیا جاتا رہا ، خواہ ان سے اختلاف بھی ہو ۔ ہر فقیہ مجتہد نہیں ہوتا مگر ہر مجتہد فقیہ ہوتا ہے ۔

اجماع کی دو قسمیں ہیں : (۱) قولی ۔ (۲) سکوتی (یعنی کسی حکم کے بارے میں سب علماء نے سکوت اختیار کیا ، مخالفت نہیں کی ۔ یہ سکوتی اجماع ہوگا) ۔ آج کل یہ غوغا ہے کہ اجتہاد کرو ، اجتہاد کرو ، لیکن یہ کوئی نہیں بتاتا کہ کن کن امور میں اجتہاد کی ضرورت ہے ۔ بظاہر یہ شور و غل مغربی زندگی خصوصاً اس کے کالج حصے کو

حکومت قرار دے کر اپنے لیے سند جواز حاصل کرتا ہے ، لیکن اس میں شبہ نہیں کہ مغربی معاشی و تنظیمی ادارات و نظامات جو بالکل نئے ماحول میں اور نئی انسانی ضرورتوں کے تحت پیدا ہوئے ہیں قابل توجہ ہیں ، اور ان میں سے ہر ایک میں علم کی ایک ایک شاخ نکل آئی ہے ۔ خصوصاً مالیات و معاشیات میں مباحثات کی بھی ایک فہرست کی ضرورت ہوگی ۔ آج کے دور میں مجتہد ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو ، جیسے علماء سب مل کر مذکورہ بالا کے بارے میں اجماع کی طرح کی مجلس قائم کر کے قوم کی رہنمائی کریں ، خصوصاً نئے معاشرتی ادارات و نظامات کے سلسلے میں ۔

۱۴ - قیاس : کسی شرعی حکم کو کسی مصلحت کی بنا پر کسی دوسرے امر کے شرعی حکم کے حصول کے لیے (بر بنائے مماثلت) بنیاد بنانا ۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ نے اصول قیاس کی بنیاد پر ، ایک مجلس قائم کر کے اسلام کی پہلی ہوئی سلطنت کے لیے زندگی کے ہر شعبے کے لیے احکام وضع کیے تھے ۔ بعض اکابر قیاس کو تسلیم نہیں کرتے اور اس کا نام رائے رکھتے ہیں ، اس لیے فقہائے احناف کو ظناً اصحاب الرائے کہا جاتا ہے ۔ لیکن علامہ اقبال نے امام اعظم کی عظمت تسلیم کی ہے اور انہیں فلسفی امام کا لقب دیا ہے ۔ قیاس کے سب سے بڑے مخالف امام شافعیؒ اور علامہ ابن حزمؒ ، اور بعد میں امام ابن تیمیہؒ ہیں ۔ لیکن بیچ یہ ہے کہ خود امام شافعیؒ بھی قیاس سے بیچ نہیں سکے ۔ وہ اصول فقہ کے اولین مصنف ہیں ۔ ان کی کتاب کا نام الرمالہ ہے جو شائع ہو چکی ہے ۔ (کتاب الام ان کی عظیم تصنیف ہے) ۔ واقعہ یہ ہے کہ قیاس کے اصول سے تشریح (شرعی قانون سازی) کو بہت فائدہ پہنچا ۔ اس کی کئی صورتیں ہیں : استحسان ، استصلاح (مصلح فریبی) ، استصحاب اور استدلال (مالکیہ) [ان کی تشریح و تفصیل کے لیے دیکھئے بدران : اصول الفقہ : نیز اردو دائرۃ معارف اسلامیہ ، مقالہ فقہ] ۔

۱۵ - مستند مأخذ تو چار ہی ہیں جن کا تذکرہ ہو چکا ہے ، لیکن جدید دور کے مصری اور عرب فقہاء و مصنفین نے احکام کے حصول میں دفتوں کو رفع کرنے کے لیے فقہائے قدیم ہی کے حوالوں سے مأخذ یا ادلہ کی تعداد دس تک بڑھا دی ہے ، پہلے چار اصولوں کے بعد

نمبر ۵ : خلفائے راشدین کا تعامل - نمبر ۶ : بعض ایسے نظامات جو مسلمان حکم رانوں نے رائج کیے اور فقہاء نے ان کی مخالفت نہیں کی کیونکہ وہ قرآن اور سنت کے خلاف نہ تھے ، (لیکن یاد رہے کہ جب بھی حکم رانوں نے غلط احکام یا قوانین نافذ کیے فقہاء نے ان کی کھل کر مخالفت کی ؛ مثلاً ناجائز یا عوام کے لیے ناقابل برداشت ٹیکس یا مکوس کے بارے میں علماء نے سخت مخالفت کی) - نمبر ۷ : ثالثوں کے فیصلے جو قرآن و سنت کے خلاف نہ تھے - نمبر ۸ : وہ ہدایات جو مسلمان سلاطین نے (قرآن و سنت کے موافق) اپنے اعمال (عہدے داروں) اور سفیروں کو بھیجیں - نمبر ۹ : بین الاقوامی تعلقات کے بارے میں سلاطین نے جو معاہدات کیے اور وہ قرآن و سنت کے خلاف نہ تھے - نمبر ۱۰ : عرف و عادت جن سے قرآن و سنت کی کسی طرح نفی نہیں ہوتی - (ملاحظہ ہو ڈاکٹر محمد حمید اللہ کی انگریزی کتاب ”مسلمانوں کا نظام ریاست“) [اصل کتاب انگریزی میں ہے] -

۱۶ - علامہ اقبال نے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کو ”فاسفی امام“ کا لقب دیا ہے - خطبات اور بعض دوسری تحریروں میں ان کی خدمات دینی کی بے حد تحسین و تکریم کی ہے - یہ ذکر پہلے بھی آچکا ہے -

۱۷ - دیکھیے سید سلیمان ندوی کا رسالہ اہل السنۃ و الجماعۃ اور صلتی لان کا ایک عمدہ مضمون کراچی کے رسالہ ”چراغِ راہ“ میں بصورت ترجمہ شائع ہوا ہے -

۱۸ - اس فاضل مستشرق کے مضمون کا اردو ترجمہ رسالہ چراغِ راہ کراچی کے اسلامی قانون نمبر میں شائع ہوا ہے -

۱۹ - ملاحظہ ہو مقالہ ترکی ، ترکی ادب ، قانون اساسی ، تنظیمات وغیرہ در اردو دائرہ معارف اسلامیہ لاہور -

۲۰ - ملاحظہ ہو خطبات (اردو ترجمہ سید ظہیر نیازی) خطبہ الاجتہاد فی الاسلام ، نیز مقالات اقبال ، مرتبہ سید عبدالواحد معینی (مقالہ قومی زندگی اور مقالہ خلافت اسلامیہ) -

۲۱ - دیکھیے بدران ابوالعینین بدران : اصول الفقہ -

قیاس : کسی امر غیر منصوص کو حکم کے اعتبار سے امر منصوص سے ملا دینا۔ رائے بھی قیاس ہی کا دوسرا نام ہے مگر عام اور وسیع تر ہے۔ یہ خیال غلط ہے کہ امام ابو حنیفہؒ محض اپنے خیال اور عقلِ محض سے استنباطِ احکام کرتے تھے۔

استحسان : پرانی نظائر سے ہٹ کر کوئی دوسرا حکم مستنبط کرنا مگر کسی قوی تر بنیاد پر (اس کی چند قسمیں ہیں : قیاس پر بنائے ضرورت، استحسان پر بنائے سنت اور پر بنائے اجماع)۔

امتیاز : (مصلح مرسلہ)۔ کسی مصلحت (مطابق شرع) کی خاطر کوئی نیا حکم لگانا۔ مصلحت کی تشریح پہلے آ چکی ہے۔ مصلحت ایسی مجبوری یا افادے کا نام ہے جس میں کسی خود غرضی، فساد نیت محض، دنیا طلبی یا اشتہائے نفس کا شائبہ تک نہ ہو۔ اس میں اضطرار بھی شامل ہے اور افادہ بھی۔ لیکن کڑی شرط یہ ہے کہ قرآن و سنت کے منافی نہ ہو اور بظاہر اگر انحراف نظر آئے تو شدید ضرورت کی وجہ اس کا باعث ہوگا (فن اضطرار بحر باغ و لا عاد فلا اثم علیہ)۔

۲۲۔ ان میں سے اہم سوالات یہ ہیں :

۱۔ اسلامی ریاست کے امیر کے اختیارات کیا ہیں؟ کیا امیر بعض شرعی اجازتوں کو ملتوی کر سکتا ہے؟

۲۔ کیا متعہ حضرت عمرؓ سے پہلے مروج تھا؟ کیا حضرت عمرؓ ہی نے اسے منسوخ کیا؟ کیا آج کا کوئی امیر بھی اس مسئلے کے متعلق ایسا کرنے کا مجاز ہے؟

۳۔ کوئی امام موجودہ سیاستِ عالم کی جدید تشکیلی کا متحمل ہو سکتا ہے؟

۴۔ کیا امام جرائم کی تعزیر (ہزانی) کے بارے میں کوئی رائے دے سکتا ہے؟

۵۔ کیا نماز تواترِ عمل کی مثال ہے؟

۶۔ احکام میں توسیع اختیارات امام کے اصول کیا ہیں۔ کیا وہ توسیع و تحدید کر سکتا ہے؟

۷۔ قرآن کے نزدیک زمین کا مالک کون ہے؟ فقہاء کی کیا رائے ہے؟
 ۸۔ اگر کوئی اسلامی ملک روس کی طرح زمین کو حکومت کی ملکیت قرار دے دے تو کیا یہ بات شرع اسلامی کے موافق ہوگی یا مخالف؟

۹۔ کیا اس معاملے میں امام کی رائے چلے گی؟

۱۰۔ کیا نکاح و طلاق بھی ارتفاقات میں سے ہیں؟

۱۱۔ اسلام کے احکام وراثت کے بارے میں ترکوں میں سے بعض نے اعتراض کیے ہیں؟ کیا فقہائے قدیم نے اس کے بارے میں کبھی کچھ لکھا ہے؟ کیا یہ حصص ازلی و ابدی ہیں یا حالات کے مطابق تبدیلی ہو سکتی ہے؟

۱۲۔ وحی کی بنیاد پر قرآن و حدیث میں کیا فرق ہے جبکہ دونوں حجت ہیں؟

۱۳۔ کیا فقہاء نے اجماع سے نص کی تخصیص جائز سمجھی ہے؟

۱۴۔ کیا تخصیص یا تعمیم صرف اجماع صحابہ ہی کر سکتا ہے یا مجتہدین امت بھی کر سکتے ہیں؟

۱۵۔ کوئی ایسا حکم بھی ہے جو صحابہ نے نص قرآن کے خلاف (بہ ترمیم) نافذ کیا ہو؟

۱۶۔ مستشرق اگینز نے لکھا ہے کہ اجماع امت نص کو منسوخ کر سکتا ہے یا اس کا کبھی امکان پیدا ہوا، اس کے متعلق کیا رائے ہے؟

۱۷۔ کیا ہر اسلامی ملک اپنا امام الگ مقرر کر سکتا ہے؟

۱۸۔ امام کے شورے کی کیا اہمیت ہے؟

یہ وہ سوالات ہیں جو علامہ اقبال نے وقتاً فوقتاً استفساراً اٹھائے جن میں سے بعض کا جواب علامہ سلیمان ندوی نے دیا۔

لیکن علامہ اقبال بہ چاہتے تھے کہ مغربی تہذیب و تعلیم کے زیر اثر نئے لوگوں کے دلوں میں جو شکوک پیدا ہو رہے ہیں فقہاء اور علماء ان کا ازالہ کریں اور اس فریضے کی خاطر نئے فیصلوں کے لیے مستقل نظام قائم کریں۔ یہ ضرورت ایسی ہے جو لمحہ حاضر میں بھی موجود ہے۔

اقبال اور صوفی^۱

اختلاف و اتفاق کی کہانی

سوال یہ ہے کہ علامہ اقبال نفسِ تصوف^۱ کے مخالف اور اسے ملتِ اسلامیہ کی تباہی اور بربادی کا ایک بڑا سبب سمجھتے تھے یا معاملہ، جزوآ ہی سہی، اس کے برعکس تھا۔ میں نے اس موضوع پر بڑی دیانت داری کے ساتھ علامہ کی تحریروں کا بار بار مطالعہ کیا ہے اور اب اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ وہ تصوف کے بعض خاص رنگوں، رسموں اور طریقوں (مثلاً یونانی، رہبانی اور ہندو تصوف) کے تو واقعی مخالف تھے لیکن قرآنی تصوف کو بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھتے تھے، بلکہ یوں کیوں نہ کہوں کہ وہ سچے تصوف (وارداتِ باطنی یا شعور^۲ ولایت) میں گہرا اعتقاد رکھتے تھے۔ انہوں نے صوفیانہ ادب سے خاصا استفادہ کیا۔ شبستری کی ”گلشنِ راز“ کا جواب لکھا، یہاں تک کہ ایک جلیل القدر صوفی رومی ہی کو اپنا روحانی پیشوا تسلیم کیا اور ایک بدنام مگر نامور صوفی حسین بن منصور الحلاج کو ”جاوید نامہ“ میں بڑا رتبہ عطا کیا۔ بعض صوفی اکابر اور ان کی وارداتِ روحانی سے استناد بھی کیا اور ان کی صداقت کو تسلیم کیا۔ (دیکھیے حلاج کے لیے ”خطباتِ اقبال“، در ”تشکیلِ جدید النہیاتِ اسلامیہ“، ص ۱۴۴)۔

۱۔ یہ مقالہ مول سروس اکادمی لاہور میں پڑھا گیا۔ (۱۹۸۲ ع میں)۔

تاہم یہ بھی سچ ہے کہ حضرت علامہ کی تحریرات میں صوفی و ملا کی مذمت اور ایک خاص قسم کے تصوف کے خطرناک اثرات و نتائج کا بھی کھلا تذکرہ ملتا ہے۔ ایک عام قاری اس ظاہری دو بیانی سے یا تو پریشان ہو جاتا ہے یا تصوف کے کھلے مخالفین کی صف میں شامل ہو جاتا ہے؛ خصوصاً مغربی طرزِ فکر کے لوگ، جو دوسرے وجوہ سے (یعنی مغرب کی مادی فکریات یا سائنس زدگی کے اثرات کی وجہ سے) تصوف سمیت جملہ اسرارِ قلب اور وارداتِ روحانی کے یوں بھی مخالف ہیں۔ غرض قارئین میں یہ دو خیالی عام ہے جس کے باعث بعض لوگ علامہ پر تضادِ فکری کا الزام لگا دیتے ہیں۔ میری گزارش ہے کہ علامہ کے بارے میں یہ بدگمانی ہے اور یہ دو وجوہ سے ظہور میں آئی ہے۔ اول اس وجہ سے کہ لوگ علامہ کے مجموعی سرمایہ تحریر پر نظر نہیں ڈالتے اور جزء جزء نتیجے نکال لیتے ہیں۔ دوسری وجہ وہی جو سائنس زدگی کے نام سے اوپر بیان ہوئی ہے اور تصوف کو **Mysticism** کا مترادف سمجھا جاتا ہے (ضمیمہ الف)۔

میں ایمان داری کے ساتھ محسوس کرتا ہوں کہ یہ حضرت علامہ کے ساتھ زیادتی ہے، لہذا میں اس امر کا مدعی ہوں کہ آج کے مسئلے کے علاوہ جملہ مزعومہ تضادات پر منصفانہ نظر ڈالنی چاہیے اور حضرت علامہ کے ساتھ انصاف کرنا چاہیے۔ بہر حال علامہ پر تضادِ بیانی کا الزام غلط ہے، بشرطیکہ ہم انصاف کریں اور سارے پس منظر کو سامنے رکھ کر تطبیق کی کوشش کریں۔

میرا عاجزانہ مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ غلط تصوف کی بات الگ ہے مگر علامہ روحِ تصوف (صوفیانہ یا مذہبی واردات یا شعور

ولایت) کو ایک زندہ حقیقت تصور کرتے تھے جیسا کہ انہوں نے اپنی شاعری کے علاوہ ، اپنے ایک سے زیادہ خطبوں میں صاف صاف ارشاد فرمایا ہے اور آسے اخلاص " فی العمل کہہ کر حقیقی تصوف گو مذہب کا ناگزیر جز قرار دیا ہے ۔ اس کے علاوہ انہوں نے ہر زمانے کے بڑے بڑے صوفیوں کی عظمت کو تسلیم کیا ہے ۔ ان عظیم صوفیوں میں روسی ، شبستری ، جامی ، مجدد سرہندی وغیرہ ، یہاں تک کہ بعض مواقع پر شیخ اکبر ابن عربیؒ کی عظمت کو ، ان کی "فصوص" کو ناپسند کرنے کے باوجود ، تسلیم کیا ہے ۔ علامہ نے جہاں جہاں تصوف یا صوفیوں کے خلاف لکھا ہے ان موقعوں کے پس منظر کو سمجھنا ضروری ہے ۔ اس ادراک کے بغیر ہم غلط نتیجے نکالیں گے اور یہ زیادتی ہوگی ۔

بات اصل میں یہ ہے کہ علامہ جس تصوف کے مخالف ہیں وہ "ربانی تصوف" ہے یا وہ تصوف ہے جس پر یونانی ، مسیحی ، عجمی اور ہندی خیالات کا اثر یا غلبہ ہے ۔ علامہ وحدۃ الوجود کے کھلے مخالف ہیں ۔ وہ صوفیانہ سلسلے کے اس پہلو کے بھی مخالف ہیں جس کے باعث دینی فرقوں کے مانند یا ان کے متوازی سینکڑوں طریقے پیدا ہو گئے تھے اور خانقاہوں نے مساجد کا ما تقدس حاصل کر لیا تھا ۔ اس کے نتیجے میں وہ فکری بلکہ دینی جنگ ظہور میں آئی جسے شریعت اور طریقت کی جنگ کہا جاتا ہے ، اور ، بقول علامہ ، شریعت والے اس جنگ میں طریقت والوں سے شکست کھا گئے تھے ، اور آخر میں اہل دین کا رویہ آہستہ آہستہ مصالحانہ یا مغلوبانہ ما ہو گیا جس سے دینی زندگی کو نقصان پہنچا ۔

علامہ اقبال باطنیت کے بھی مخالف تھے (جو اسلام کے سیاسی اقتدار کے خلاف زیادہ تر یہودی الذہن سبائیت ۱۱ کی ایک فکری سازش تھی)۔ وہ طریقہٴ رمز ۱۲ و تاویل ۱۳ کے بھی خلاف تھے اور شیخ اکبر ابن عربی کے دیگر وجوہ کی بنا پر بھی مخالف تھے۔ دوسری وجوہ میں افلاطونیت کا نظریہ، قدم ارواح کمالہ، وجود کے مراتب ستہ یا تنزلات۔ ابن عربی قرآن مجید کے ہر ظاہری لفظ اور عبارت کے نیچے باطنی معنی نکالتے تھے اور مغز اسی کو سمجھتے تھے جس کا مطلب یہ ہوا کہ ایمان اور اعمال صالحہ اور وجود باری سے متعلق آیتوں کے علاوہ، جملہ اوامر و نواہی اور کائنات کے وجود و عدم اور اخلاقیات (سزا و جزا)، بہشت و دوزخ وغیرہ تک ابن عربی کی نظر میں محض رمز ہے اور حقیقت اس کے باطن میں ہے جس کا کسی شیخ کی تربیت ہی سے ادراک کیا جا سکتا ہے۔

علامہ نے یہ بھی لکھا ہے کہ صوفیوں کے بعض گروہ خلاف شرع آزاد خیالی اور عقل پرستی کے اس مسلک کے بھی مؤید تھے جو معتزلہ، قرامطہ اور اخوان الصفاء جیسی تعریکوں سے مخصوص تھی۔ ۱۴ اور یہ بھی غلط نہیں کہ شعرا کا ایک طبقہ ترک دنیا، رہبانیت اور زہد و بے عملی بلکہ گناہ گازی اور رندی و ہوس فانی کی بھی تلقین کرتا تھا۔

ان ساری باتوں کے باوجود، یہ کہہ دینا کہ اقبال تصوف اور سب صوفیوں کے علی الاطلاق دشمن تھے درست نہیں۔ اقبال کی تصوف دشمنی کا چرچا دراصل مثنوی ”اسرارِ خودی“ کے دیباچے اور اس کے متن کے بعض حصوں میں لسان الغیب خواجہ حافظ کے خلاف اشعار کی اشاعت کے خلاف طریقت پسند حلقوں کے شدید

رد عمل کی وجہ سے عام ہوا (جس میں خواجہ حسن نظامی، حضرت اکبر الہ آبادی، ۱۵ مدیر رسالہ "صوفی" جیسے بزرگوں نے حصہ لیا)، حالانکہ علامہ نے سب اعتراضوں کے جواباً^{۱۶} میں اپنی پوزیشن بار بار صاف کر دی تھی۔ ستم ظریفی یہ کہ ان وضاحتوں کے بعد وہ طبقے تو آہستہ آہستہ نرم پڑ گئے مگر انگریزی خوان طبقوں نے اپنی جدیدیت کو اور بعض سیاست کاروں نے اقبال کی آڑ میں اپنے درآمدی نظریات کو مضبوط و مسلح کرنے کے لیے یہ خیال پھیلایا اور زور سے پھیلایا۔

اب حقیقت یا منصفانہ رائے کیا ہے؟

حقیقت صرف یہ ہے کہ علامہ اقبال نے جس طرح امت مسلمہ کے دوسرے اکثر طبقوں پر تنقید کی، اسی طرح صوفیوں اور عالموں پر بھی تنقید کی۔ اس تنقید کی چار بنیادیں ہیں: میرے نزدیک سب سے بڑی بنیاد یہ ہے کہ صوفیوں نے منظم سلسلے قائم کر کے مسجدوں کے مقابلے میں خانقاہیں قائم کر لیں۔ اس دو عملی نے مسجد کے فوق انکل احترام کو نقصان پہنچایا اور کچھ انتشار بھی پیدا ہوا۔ دوسری بنیاد رمز اور تاویل کی رسم تھی جس سے محکمات دین کو نقصان پہنچا اور تیسری بنیاد یہ کہ اس میں افلاطونیت اور نو افلاطونیت کو تقدیس حاصل ہو گئی۔ چوتھی بنیاد صوفیوں کے خلاف شرع انوال اور اصطلاحات خاصہ جو عام آدمی کے لیے گمراہ کن ہو سکتی تھیں۔

ان اختلافوں کے وجود یہ کہنا علامہ اقبال پر ظلم ہوگا کہ وہ روحانی واردات کے مخالف تھے یا تزکیہ نفس کی اس ساری تحریک کے خلاف تھے جسے تیسری صدی ہجری کے آخر میں اور چوتھی

صدی ہجری کے اوائل میں تصوف کے مخصوص^{۱۸} نام سے یاد کیا گیا۔ ان صدیوں کے بزرگوں نے (مثلاً ابو نصر سراج اور ابوالقاسم قشیری نے) شریعت کے اتباع پر بے حد زور دیا ہے، البتہ تزکیہ^{۱۹} نفس کے لیے خصوصی کوشش (صوفیانہ ریاضتوں) کو بھی ناگزیر خیال کیا ہے۔ ان بزرگوں نے یہ بھی ثابت کیا ہے کہ تزکیہ^{۲۰} نفس کی اہمیت خود قرآن سے ثابت ہے۔ یہ عمل ظاہری عبادت کا مخالف نہیں، اسی ظاہری عمل کو داخلی تجربہ بنانے کا ایک تکمیلی طریقہ ہے، جیسا کہ علامہ اقبال نے بھی کہا ہے:

پس تصوف چیست اے والاصفات شرح را دیدن بہ اعماقِ حیات*
 اسی قلبی تصدیق کو حدیث میں احسان^{۱۹} کہا گیا ہے جو فرد کی تکمیل روحانی کے سلسلے میں ایمان اور اسلام کا تتمہ ہے یا اس کا نتیجہ^{۲۰} آخری ہے۔ علامہ اقبال نے اپنی کتابوں میں ذکر و فکر، عشق اور ذوق و شوق اور جذب و مستی اور حال و کیف جیسی صوفیانہ اصطلاحیں استعمال کی ہیں، اور شعورِ نبوت کے ساتھ شعورِ ولایت کو نہ صرف مانا ہے بلکہ اس کے حق میں پُر زور استدلال کر کے ولیم جیمز^{۲۰} کے بعض نتائج کو صوفیوں کے نتائج کے مقابلے میں کم تر ثابت کیا ہے۔ لہذا اختلاف کی بات بس اتنی ہے کہ تصوف کے نام سے پھیلے ہوئے بعض خلافِ اعلام رسوم و رواج کی مذمت کی گئی ہے، اور مسجد کے مقابلے میں ایک متوازی نظام کے تو وہ واقعی سخت مخالف تھے۔

حقیقتاً تصوف ہے بھی ایک انفرادی طریقِ تربیت، کیونکہ

* اعماقِ حیات = زندگی یا قلب کی گہرائیاں۔

ہر فرد جدا احوال رکھتا ہے ، لہذا اس کی تربیت بھی ایک جدا طریقِ تربیت کی متقاضی ہے ۔ تاہم سلسلوں اور الگ مرکزوں کا سلسلہ ایک اجتماعی نظام بن جاتا ہے جس کا دین سے ٹکراؤ ممکن ہے اور بعض اوقات ہوتا بھی رہا ۔

لیکن یہ یاد رہے کہ انہی سلسلوں میں وہ سلسلے بھی ہیں جنہوں نے علمائے ظاہر کے برابر بلکہ ایک دوسرے لحاظ سے ان سے بہتر دین کی خدمت انجام دی ہے ۔ یہ یاد رہے کہ علماء کی مثال ایک نظامِ نافذہ (law-enforcing agency) کی ہے جو اپنی جگہ ضروری ہی ہے ، لیکن تصوف کا طریقہ آزادانہ محبت و شفقت کا ہے ۔ صوفی لوگ قلب انسانی کے رازدان و ترجمان اور اس شے کے معالج ہیں جسے ہم دکھ کہتے ہیں ۔ یہ لوگ گناہ کو ایک روحانی بیماری سمجھ کر اس کا علاج شفقت سے کرتے ہیں ۔ انسانیت کے یہ غم گسار قدرتی طور سے ایک وسیع دائرہ نظر رکھتے ہیں ۔ Law and Love کے ان نظامات میں طریقت کا رول مقصد کے لحاظ سے وہی ہے جو اسلام کے جالی پہلو کا منشا ہے ، اور ہر کسی کو معلوم ہے کہ جہاں علمائے ظاہر نے دین کی سرحدوں کا تحفظ کیا (اور یہ ضروری تھا) ، وہاں ارباب طریقت نے ، دلوں تک پہنچ کر ، پریشان و مایوس اور غم زدہ بھٹکے ہوئے لوگوں کو غم گساری اور شفقت کے طریقے سے دین کے احاطے میں داخل کیا ۔ خوف کی جگہ امید پیدا کی اور رحمت پروردگار کا تصور دلا کر دلوں کی ویران کھیتوں کو سرسبز و شاداب کیا ۔ توبہ و استغفار کے قرآنی احکام کی رہ نمائی میں guilt complex کو ختم کر کے ، دلوں کے اجڑے شہروں کو پھر سے آباد کیا ۔ صبر و شکر کے راستے سے حوصلہ مندی ، ثابت

قدمی اور مصائب میں وقار پیدا کیا۔ میں یقین کامل رکھتا ہوں کہ علامہ اقبال نے تصوف کی ان خدمات کا انکار کبھی نہیں کیا۔ یہ بھی قابلِ غور ہے کہ شریعت اور طریقت کے بعض گروہوں میں اختلاف ضرور رہا لیکن ان میں اتفاق و موافقت کی لہریں بھی موج رہیں۔ چنانچہ عالموں کی اکثریت صوفی سلسلوں میں سے کسی ایک سے اور صوفیوں کی اکثریت عالموں میں سے کسی نہ کسی بڑے استاد سے منسلک نظر آتی ہے۔ لڑائی بھڑائی کی بات یا تو وقتی انتہا پسندی کا ظہور تھا یا اسلام کے مخالفین قدیم و جدید نے اٹھائی ہوئی ہے۔ میرا تاثر یہ ہے کہ علامہ اقبال نے شریعت اور تصوف کے مابین ”اپروج“ کے اختلاف کو اس رنگ میں کبھی نہیں ابھارا، ورنہ وہ رومی اور حضرت مجدد مرہندی کے ذکر و توصیف کے لیے وہ لہجہ اختیار نہ کرتے جو ان کی کتابوں میں ہے، ہرچند کہ غیر اسلامی صوفیانہ طریقوں کی مخالفت سخت کی ہے۔

بلاشبہ وحدۃ الوجود کے مسئلے میں علامہ اقبال کا احتجاج^{۲۱} شدید ہے لیکن یہ ایک فکری مسئلہ ہے اور اس کے جواز کو ماننے کے باوجود کسی حقیقی صوفی نے خدا، رسول^{۲۲} اور قرآن و عتبیٰ کا انکار نہیں کیا۔ اور سچ پوچھیے تو یہ ایک نازک اور دقیق مسئلہ ہے جس کی فکری منطقی مشکلات ایسی ہیں کہ خود علامہ اقبال بھی ”خطبات“ میں اس کے کسی نہ کسی رخ کو کچھ کچھ مانتے نظر آتے ہیں۔ یہ درست ہے کہ علامہ اقبال نے ابن عربی سے سخت اختلاف کیا مگر ہمارے پاس اس بات کا کیا جواب ہے کہ علامہ اقبال کے مرشد رومی ساٹھ فی صد ابن عربی ہی کے خیالات کی صدائے بازگشت ہیں۔ ۲۲

صوفیوں پر ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ وہ ترک دنیا اور بے عملی کی زندگی کی تلقین کرتے ہیں۔ یہ اعتراض قدرے درست ہے مگر سب صوفی یہ نہیں کہتے۔ وہ تو یہ کہتے ہیں کہ حرص دنیا اور شہواتِ نفس کے لیے مجنونانہ تگ و دو، جو استحصال اور اخلاقِ جرائم کا منبع ہے، ایک روحانی بیماری ہے، اس سے بچنا چاہیے۔ انسان کو چاہیے کہ اپنی ضرورتیں کم رکھے تاکہ طلبِ دنیا کے مذمومات سے بچ سکے۔ یہ بھی صحیح نہیں کہ تصوف نے مسلمانوں کی قوتِ عمل مثلوج کردی جو شوکت و سلطنت کے زوال کا باعث ہوئی۔ تاریخی حقائق اس کی تائید نہیں کرتے۔ ترکیہ کی عثمانی اور ہندوستان کی مغل سلطنت اور نادر شاہ اور احمد شاہ ابدالی کی فاتحانہ ہلغاریں اور سنوسیوں کی جدوجہد اس کی تردید کے لیے کافی ہے۔ لہذا زوال کے اسباب کچھ اور ہیں، یہ نہیں۔

غلامہ اقبال اور صوفیوں کی قربتوں میں ایک مسئلہ عشق بھی ہے جس کے ایک سے زیادہ معنی ہیں، لیکن اقبال اور صوفی دونوں متفق ہیں کہ عشق مقاصدِ اعلیٰ کے لیے ایک وسیلہ ہے۔ فرق یہ ہے کہ اقبال کے یہاں اس کا مقصد تسخیر اور صوفیوں کے یہاں جذب و اتحاد ہے۔ اقبال کے عشق کی قدرِ اعلیٰ جلال اور صوفیوں کے عشق کی قدرِ اعلیٰ جمال ہے۔ اقبال کے یہاں عشق کا موضوع قاہری (power) قوتِ فعال ہے، صوفیوں کے عشق کا متصود نیاز و استغراق ہے۔ اقبال کے یہاں عشق جراح کے مانند ہے، صوفی کے یہاں وہ مشقِ طبیب ہے جو زخم لگائے بغیر محبت کی دواءِ الہیہ استعمال کرتا ہے۔ وہ صرف غم گسار اور ہمدرد ہے۔ بقول روسی :

شاد باش اے عشقِ خویش سوداے ما

اے طبیبِ جملہ علتِ ہائے ما

تاہم مماثلتوں کے باوجود فقر ، عشق ، ذکر و فکر ، تقدیر و توکل ، جبر و قدر اور فنا و بقا کی تعبیریں باہم مختلف ہیں ، مگر اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ علامہ صوفیوں کے معتقد بھی تھے اور ان سے مستفید بھی ہوئے۔ اب آخر میں علامہ اقبال کی تحریروں سے ایک اقتباس پیش کرتا ہوں۔ علامہ نے ۱۹۱۶ء میں ”اسرارِ خودی“ پر خواجہ حسن نظامی کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے لکھا :

”اگر وقت نے مساعادت کی تو میں تحریکِ تصوف کی ایک منصل تاریخ لکھوں گا ، انشاء اللہ۔ ایسا کرنا تصوف پر حملہ نہیں بلکہ تصوف کی خیر خواہی ہے ، کیونکہ میرا مقصد یہ دکھانا ہوگا کہ اس تحریک میں غیر اسلامی عناصر کون سے ہیں اور اسلامی عناصر کون کون سے۔ اس وقت صرف اس قدر عرض کرنا کافی ہوگا کہ یہ تحریک غیر اسلامی عناصر سے خالی نہیں۔ اور میں اگر مخالف ہوں تو صرف ایک گروہ کا جس نے مجددِ عربی صلعم کے نام پر بیعت لے کر دانستہ یا نادانستہ ایسے مسائل کی تعلیم دی ہے جو مذہبِ اسلام سے تعلق نہیں رکھتے۔ حضرت صوفیہ میں سے جو گروہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی راہ پر قائم ہے اور سیرتِ صدیقی کو اپنے سامنے رکھتا ہے ، میں اس گروہ کا خاک پا ہوں اور ان کی محبت کو سعادت داریں کا باعث تصور کرتا ہوں۔“ ۲۴۱

اس موضوع پر کئی جلدوں کی ایک کتاب لکھی جا سکتی ہے لیکن میرا خیال ہے کہ صرف اسی ایک اقتباس سے تصوف سے علامہ اقبال کی قربت اور فاصلے کے معیار معلوم ہو سکتے ہیں۔

حواشی

۱ - تصوف کیا ہے اور تصوف اور صوفی کے الفاظ موجودہ اصطلاح میں کس طرح تبدیل ہوئے؟ اس کی ایک سے زیادہ توجیہات ہیں :

(۱) صوف یا ادنیٰ لباس پہننے والا - (۲) صدق و صفا والا - (۳) اصحابِ صفا کے تتبع میں زندگی بسر کرنے والا وغیرہ [دیکھیے ابو نصر سراج کی کتاب "اللمع" اور تشریحی کا "رسالہ" عربی میں اور "کشف المحجوب" فارسی میں]۔ یہ بھی یاد رہے کہ تصوف کا ترجمہ انگریزی میں Mysticism کیا جاتا ہے، مگر اسلامی تصوف پر اس مغربی اصطلاح کے مفہومات منطبق نہیں ہوتے۔ مصنف انڈرہل (Underhill) نے اپنی کتاب Mysticism میں اس کے کئی مفہوم لکھے ہیں (دیکھیے اصل عبارت ضمیمہ الف)۔ اصل کے اعتبار سے یہ یونانی لفظ بمعنی "سٹر" (امرِ مخفی) ہے لہذا سٹریٹ (مخفی عقیدہ) کا مترادف ہے، لیکن مسلم اکابر صوفیہ کے یہاں سارا زور تصفیہٴ قلب پر ہے نہ کہ سٹریٹ اور عقیدہٴ مخفیہ پر۔ البتہ بعض فرقے باطنیہ اور ملائتیہ وغیرہ خود کو چھپانے کا عقیدہ رکھتے ہیں۔

ملائتیہ بعض ایسی باتیں کہتے اور ایسے کام کرتے آئے جن کی بنا پر لوگ انہیں برا بھلا کہیں تاکہ ناس کو سزا ملے۔ اس پر الہوانی نے عربی میں بہت کچھ لکھا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ ابن عربی کی رمزیت بھی سٹریٹ ہی کی ایک شکل ہو۔ تاہم بعض اکابر صوفیہ کے یہاں حفظِ اسرار اور کامِ خفی جیسے الفاظ ملتے ہیں (مثلاً حضرت مجدد سربندی کے یہاں)۔ دیکھیے ماک حسن علی : "تعلیماتِ مجددیہ" مزید دیکھیے شاہ عبدالغنی : "اقبال اور قرآنی تصوف" ، ص ۱۳۰ - قابلِ غور امر یہ ہے کہ تصوف کی اصطلاح تیسری چوتھی صدی ہجری میں عام ہوئی۔ قرآن مجید اور حدیث میں اس قسم کا کوئی لفظ نہیں ملتا، لیکن ابتدائی عہد کے صوفیہ مصنفین نے اس پر جو وضاحتیں لکھی ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ صوفیوں کے اہم عقائد شریعت کا اتباع، عشقِ الہی، ترکہا، نفس، خدمتِ خالق اور جہنِ معاشرت تھے۔ ان عقیدوں میں کوئی بات ایسی نہ تھی جیسے

خلافِ اسلام کہا جا سکے۔ جن لوگوں نے ابو نصر سراج (متوفی ۵۳۷ھ) کی کتاب ”اللمع“ (طبع لائلن، ۱۹۱۴ء) پڑھی ہے وہ جانتے ہیں کہ اس کتاب میں اتباعِ شریعت کو فرضِ عین قرار دیا گیا ہے (ص ۷۳، ۷۹)۔ ابو نصر سراج نے قرآن مجید کے الفاظ ”محسنین“ اور ”مخلصین“ سے تصوف کا ثبوت نکالا ہے (ص ۱۶)۔ اور ”صحیح مسلم“ کی حدیثِ جبریل سے بھی تصوف کے حق میں تائید حاصل کی ہے (دیکھیے ضمیمہ ب)۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ عام دینی نظام سے الگ اپنے لیے ایک جدا طریقہ بنانے کی صوفیوں کو ضرورت کیوں پڑی؟

اس کی ایک وجہ تو یہ معلوم ہوتی ہے کہ تزکیہٴ نفس کے لیے ایک خصوصی تربیتی نظام کی ضرورت تھی جس میں ہر فرد کے مزاج کے مطابق اور اس کی قلبی و روحانی حالت کے مطابق، انفرادی شخصیت کو بہتر بنانا ایک مقصد تھا، تاکہ فرد پہلے خود پاکیزگی پیدا کرے اور آگے اوروں کو بھی پاکیزہ بنائے۔ مؤخر الذکر شیخ کہلاتا تھا (جس کی مثال ٹیوٹر کی ہو سکتی ہے)۔ دوسری وجہ علامہ اقبال نے یہ بتائی ہے کہ صوفی حلقے علماء کے سخت گیرانہ ڈسپلن کے برعکس آزادی اور لچک میں اعتقاد رکھتے تھے۔ گویا تربیت کے مسئلے میں علماء اور صوفیہ کی ”اپروج“ مختلف ہے۔ اور اس میں بھی کچھ شبہ نہیں کہ صوفیوں کے بعض عقیدے (براہِ راست قرآن مجید اور حدیث کے الفاظ و اصطلاحات پر مبنی ہیں؛ مثلاً عبادت، کثرتِ تلاوت، فقر، ذکر و فکر، قناعت و توکل، حیا، صبر و شکر وغیرہ) مزید تشریح کے لیے دیکھتے شاہِ محمد عبدالغنی: ”اقبال اور قرآنی تصوف“، دیباچہ از یوسف سلیم چشتی، صفحات الف تا می)۔ لیکن تصوف صرف اس تک محدود نہیں۔ اس میں ایک حد تک فلسفہ اور غیر اقوام کے رسوم وغیرہ بھی شامل ہوتے گئے۔ لہذا اس رائے کو غیر مشروط طور پر تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ تصوف کا نظام کلیتہً قرآن و حدیث پر مبنی ہے کیونکہ رفتہ رفتہ حقیقی تصوف میں دوسرے عناصر شامل ہو گئے تھے جو غیر اسلامی تھے۔ ان میں بیرونی خیالات، اوہام اور اشغالِ باطلہ شامل ہوتے گئے، تاہم حقیقی تصوف کے علم بردار

اشخاص بھی ہمیشہ موجود رہے ہیں لیکن امتیاز لازم ہے (عبدالہاجد دربابادی : "تصوف اسلام" ، طبع ثانی ، ص ۲ تا ۶) ۔

۲۔ تصوف کے معنی جو کچھ بھی ہوں ، انگریزی خوان طبقے اسے Mysticism ہی کہتے اور سمجھتے ہیں ، حالانکہ حقیقی اسلامی یا قرآنی تصوف اس سے مختلف شے ہے ، جیسا کہ نمبر ۱ میں بیان ہوا ، لیکن انگریزی (اصلاً یونانی) لفظ بھی کوئی ایک مفہوم نہیں رکھتا ۔ اس کے بھی کئی مختلف رنگ ہیں ؛ مثلاً بدھ مت میں مرکزی نکتہ دکھ اور نروان (نجات) ہے ۔ اس کا نظام ریاضت و تربیت "پنج شیلا" ہے ۔ ہندو مت میں گیان اور یوگا ہے اور اس کے بھی ایسا وغیرہ دس اصول ہیں ۔ اس طرح یونانی عبرانی مسیحی تصوف میں الگ الگ مقاصد ہیں اور نوافلاطونیت اور اشراقیت کا خاص اپنا رنگ ہے ۔ دیکھیے *Introduction to Comparative Mysticism* مرتبہ I.D. Marquette (طبع بمبئی ، ۱۹۶۵ء) ۔

اسی طرح مختلف علوم میں Mysticism کی معنویت جدا ہو جاتی ہے ۔ علمائے نفسیات کے ایک گروہ کے نزدیک یہ لاشعور کا ایک اہال ہے اور بیماری ہے ۔ سمبولزم (Symbolism) اور شعر و ادب والے اسے ایک طرح کا جہالیاتی ردِ عدل خیال کرتے ہیں ۔ اہل فلسفہ اسے شعور کی ان منزلوں کی دریافت یا نشان دہی کا ذریعہ بناتے ہیں جن میں حقیقت کے ادراک کے عقلی طریقے نا کام رہتے ہیں ۔ اہل مذہب ، اپنے اوامر و نواہی کے شدید اور سخت گیرانہ نظام میں کشش اور جاذبیت پیدا کرنے کے لیے ، اس کی تمثیلی تائید سے کام لیتے ہیں ، یہاں تک کہ Vitalism کا مائٹسی فلسفہ بھی حیاتیات اور طبیعیات کی دریافتوں کے سلسلے میں اس کے مخفی ممکنات کو جو Mysticism کی جان ہے ، کائنات کے اندر کے رازوں کی جستجو کا وسیلہ بناتا ہے (دیکھیے کتاب مذکورہ ، ص ۱۲ و بعد) ۔ انڈرہل نے اپنی کتاب *Mystic Union with God* کے دیباچے میں اس کا خلاصہ یہ بتایا ہے :

"It is the expression of the innate tendency of the human spirit towards complete harmony with the transcendental order."

یوروفیسر Leuba نے اپنی کتاب *Mysticism* میں صوفی (Mystic) کے دو بڑے نصب العین (motives) بیان کیے ہیں۔ اول یہ کہ یہ نظام ایک ذریعہ ادراکِ علم ہے۔ صوفی اس کے ذریعے معرفت حاصل کرتا ہے جو دوسرے ذرائع کے مقابلے میں زیادہ قطعی اور یقینی ہے۔ دوم، اس دنیائے شر و فساد میں (جس میں فرد حد درجہ ظالم، شریر اور خود غرض بھی ہو سکتا ہے اور اجتماع بھی مادی اغراض کے تحت انسانیت کا دشمن اور تخریب کار بن جاتا ہے) کچھ ایسے افراد اور گروہ بھی ہوتے ہیں یا ہونے چاہئیں جو ظالموں اور ستم کاروں کے برعکس محبت اور شفقت کا سبق سکھا سکتے ہوں اور زخموں کے لیے مرہم مہیا کر سکتے ہوں۔ تاریخ کے تقریباً ہر دور میں انسانیت نوازی کے ساتھ ساتھ بربریت اور درندگی کا بھی ایک دور آتا رہا ہے جب لوگ ظالم، خود غرض، زبردست بے لحاظ، عیاش اور سنگ دل ہو جاتے رہے۔ مثالوں کی ضرورت نہیں۔ آج کے جدید ترین دور ہی کو دیکھ لیجئے کہ اس میں قلوب مر چکے ہیں اور کیا کیا ظلم اور جرم ہو رہے ہیں۔ ڈینیئل بیل (Bell) نے اپنی کتاب *The End of Ideology* میں ایک باب کا عنوان یہ باندھا ہے : *Crime : An American Way of Life* جس سے مدعا کا پتہ چل سکتا ہے۔ سابقہ ادوار میں سنگولوں اور ناتاریوں کا دور بھی ہر کسی کے سامنے ہے۔ ماضی قریب کے سلسلے میں دوستوفسکی کے ناول *Brothers Karamazov* کو پڑھیے جس میں ایک شقی القاب فوجی افسر کی کہانی Ivan کی زبانی بیان ہوئی ہے۔ اس افسر نے بہت سے شکاری کتے پال رکھے تھے۔ اتفاق سے آٹھ نو سال کے ایک ملازم بچے سے ایک کتے کا ہاؤں زخمی ہو گیا۔ اس پر اس ظالم نے بچے کو ماں باپ سے چھین کر، پہلے اسے رات بھر بندی خانے میں رکھا، اس کے بعد صبح کے وقت اس کی ماں کو بلایا اور اس کے سامنے بچے کے کپڑے اتروانے اور اسے دوڑا کر اس کے پیچھے سارے شکاری کتے چھوڑ دیے جنہوں نے چھفتی چلاتی ماں کے سامنے بچے کی بوٹی بوٹی کر ڈالی۔ اب آپ ہی فرمائیے کہ جہاں یہ سنگ دلی عام ہو جائے وہاں کچھ لوگ ایسے ضرور ہوں گے جن کے دل درد سے بھر آتے ہوں گے۔ پھر اپنے ہی ملک کے مادہ پرست معاشرے کو

لیجیے۔ کیا اس میں جرم سنگ دلی تک نہیں جا پہنچا؟ ایسے میں انسانیت کے شمع گسار کچھ درد مند دلانا دینے والے آٹھ کھڑے ہوں تو اس پر تعجب نہ ہونا چاہیے۔ صوفیانہ درد مندی کا سرچشمہ یہی ہے۔

مشرّبِ تصوف کیوں مقبول ہوتا ہے؟ یا بعض لوگ صوفی کیوں بن جاتے ہیں؟ صوفیت دراصل ایک نظامِ فکر بھی ہے اور ایک رویہٴ زندگی بھی، اور کچھ لوگ تربیت سے صوفی بن جاتے ہیں، لیکن یہ ایک خاص مزاج بھی ہے جس کے حاملین طبعاً و نظراً ایک خاص رویہٴ زندگی کا میلان رکھتے ہیں۔ انسانی دنیا میں طبائع میں رنگا رنگی ہے۔ بعض مزاج اعصابی عذلاتی اعتبار سے شمع بسند اور انفعالیت (Passivity) کا شکار ہوتے ہیں، بعض میں قوتِ شطبی، بعض میں قوتِ شہوی اور بعض میں قوتِ تغلب (domineering) زیادہ ہوتی ہے۔ اول الذکر قسم کے انسان، مخصوص احوال سے گزر کر، درد مندی کا مساک اختیار کرتے ہیں، اور چونکہ انسان کے لیے کوئی مقصد بھی ضروری ہے اس لیے وہ محنت کا مساک اختیار کر کے انسان کی خدمت اور خدا تک رسائی کو اپنا مقصد بنا لیتے ہیں۔ پھر جب تصوف نے ایک نظامِ فکر و عمل کی صورت اختیار کر لی تو وصال و اتحاد کے لیے کچھ ریاضتوں کو ضروری قرار دیا۔ تسلیم و رضا کا رویہ، حالاتِ زندگی اور تربیت سے بھی پیدا ہو جاتا ہے، لیکن یہ یاد رہے کہ مساکِ فکر میں تزکیہٴ اخلاق کا جو نظام ملتا ہے اس کا عملی حصہ ایک پاکیزہ معاشرے کی تشکیل میں گہرا اثر رکھتا ہے (مثلاً ”کشف المحجوب“ اور الکلابازی کی کتاب ”التعرف“ میں یا غزالی کی ”کیمیائے سعادت“ میں رفق و مدارات، خدمتِ خلق، آدابِ معاشرت، حقوقِ ہم سایہ و احباب، احسان و عدل، آدابِ تجارت وغیرہ اور ایثار و قربانی، نیز اپنی ضرورتوں کو کم سے کم کرنا وغیرہ) جیسے اوصاف ایک اچھے معاشرے کے فیاض ہیں۔ ان کا سرچشمہ صفائے قلب ہے، اور تصوف ان اوصاف کا وسیلہ ہے۔

۳۔ ملاحظہ ہو سید نذیر نیازی: مترجم ”تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ“، تیسرا خطبہ، حقیقتِ دعا سے متعلق۔

۴۔ علامہ اقبال حافظ اسلم جیراجپوری کے نام ایک خط میں لکھتے ہیں :
 ”پیرزادہ مظفر الدین صاحب نے میرا مقصد مطلق نہیں سمجھا۔
 تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے (اور یہی مفہوم قرونِ اولیٰ
 میں اس کا لیا جاتا تھا) تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو
 سکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات
 کی وجہ سے نظامِ عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق
 موشکافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے
 خلاف بغاوت کرتی ہے۔“ (شیخ عطاء اللہ : مرتب ”اقبال نامہ“ ،
 لاہور ، شیخ محمد اشرف ، ۱۹۳۵ ، ج ۱ ، ص ۵۳-۵۴)۔

۵۔ ملاحظہ ہو راقم الحروف کا رسالہ ”اقبال اور شیخ اکبر“ (ابنِ عربی)
 مطبوعہ مغربی پاکستان اردو اکیڈمی ، لاہور۔

۶۔ ملاحظہ ہو شیخ عطاء اللہ : مرتب کتاب مذکور ، ۱/۴۴۔

۷۔ ملاحظہ ہو راقم الحروف کا رسالہ ”اقبال اور ابنِ عربی“۔

۸۔ اسلام میں دینی فرقوں کی کثرت کا حال تو سب کو معلوم ہے۔
 اگرچہ اس میں انگریزی خوان طبقہ اور مستشرقین کا ایک گروہ خاصا
 مبالغہ بھی کرتا ہے ، تاہم فرقوں کی موجودگی سے انکار نہیں کیا جا
 سکتا جس کے سیاسی اور سوشیالوجیکل اسباب تھے (ملاحظہ ہو ”اردو
 دائرہ معارف اسلامیہ“ ، لاہور ، مقالہ ”فرقہ“)۔ اسی طرح صوفیوں
 میں سلسلوں کی کثرت بھی قابلِ توجہ ہے جن کی شاخوں اور ذیلی
 شاخوں کی تعداد سینکڑوں ہزاروں تک جا پہنچتی ہے (دیکھیے مقالہ
 ”طریقہ“ اور ”سلسلہ“ در ”اردو دائرہ معارف اسلامیہ“ مذکور)۔
 البتہ تنقیدی مطالعہ کرتے وقت ، سلسلوں کی بعض کمزوریوں کے
 باوجود ، یہ ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ مسلم معاشرہ ایک بحرِ زخار
 تھا جس میں فکر و خیال کے اظہار کے بارے میں خاصی لچک تھی۔
 اگر فکر و خیال پر پابندیاں ہوتیں تو اتنے فرقے اور اتنے سلسلے
 کیسے پیدا ہوتے ؟ وہ اپنی صلاحیت کی حد تک چلنے بھی رہے لیکن
 دین کی قوتِ مراکز کا کچھ بھی نہ بگاڑ سکے۔ یہی اسلام کی فضیلت
 ہے۔ اس پر مغربی مصنفین حیران ہیں۔

۹۔ علامہ کی یہ رائے دینی معاشرے کے استحکام و وحدت اور قوتِ متحدہ کے لحاظ سے سو فی صد درست ہے۔ خانقاہوں کا نظام اپنی ساری پاکیزگی اور افادیت کے باوجود بار بار دینی معاشرے کے حریف کے طور پر سامنے آتا رہا۔ علامہ نے ایک مسلم ماہرِ معاشریات کے لحاظ سے، اس متوازی یا حریف نظام کو ضعفِ وحدت کا ذریعہ گردانا ہے :

یہ معاملے ہیں نازک جو تری رضا ہو تو کر
کہ مجھے تو خوش نہ آیا یہ طریقِ خانقاہی

علامہ کہنا یہ چاہتے ہیں کہ تصوف کا متصود فرد کا تزکیہ قلب ہے۔ اس حد تک تو وہ کردار ساز ہے لیکن جب وہ ایک حریف نظامِ اجتماعی کی صورت اختیار کر لے تو اس سے معاشرہ دوئی کا شکار ہو جاتا ہے اور ہوا (تفصیل کے لیے دیکھیے ڈاکٹر محمد رفیع الدین : ”حکمتِ اقبال“، ص ۲۲۱، ۲۲۲)۔

۱۰۔ علامہ کا ارشاد یہ ہے کہ، علما کا کثیر طبقہ، صوفیوں کے اس مؤقف کو قبول کرنے پر مجبور ہو گیا کہ کمال تک پہنچنے کے لیے شریعت، طریقت، معرفت اور حقیقت چاروں لازمی ہیں (دیکھیے خواجہ میر درد : ”علم الکتاب“ واردات)، لیکن اس کی تعبیر شاہ ولی اللہ دہلوی اپنی کتابوں میں یوں کرتے ہیں کہ، مذہبی فکر و عمل کے ان دو سلسلوں کا یہ ملاپ ناگزیر تھا۔ میرا خیال ہے کہ امام غزالی کا اندازِ نظر بھی کچھ ایسا ہی تھا، لیکن یہ ناگزیر ملاپ ایک خاص دائرے تک تو واقعی مفید ہوا لیکن علامہ اقبال کا یہ مؤقف ناقابلِ تردید ہے کہ، عوام بلکہ خواص کی بھی توجہ، مآخذِ دینی (قرآن، حدیث اور فقہ) سے ہٹ کر صوفیہ کی تصانیف کی طرف پھر گئی۔ اس کے علاوہ بدعات اور سرور و سماع وغیرہ کے بارے میں ایک طرح کی مداہنت پیدا ہوئی جو راسخوں کے نزدیک درست نہیں ہو سکتی۔

۱۱۔ عبداللہ بن سبا ایک یہودی عالم تھا جس نے اسلام قبول کر لیا تھا، لیکن قرونِ اول کی تاریخوں سے یہ امر تقریباً ثابت ہے کہ بنو امیہ اور بنو عباس کے زمانے کے اکثر سیاسی اختلافات کے عقب میں سبائیت کی انتشار انگیز تحریک بھی کام کرتی رہی (دیکھیے ”اردو

دائرہ معارف اسلامیہ“ لاہور مقالہ ، ”عبداللہ بن سبا“ ، نیز مقالہ ”فرقہ“۔

۱۲ - شیخ اکبر ابن عربی کا مشہور طریقہ تفسیر جو اس نظریے پر مبنی ہے کہ ہر ظاہر کا ایک باطن ہوتا ہے اور قرآن مجید کے ظاہری معنوں کے اندر باطنی معنی بھی ہیں جو تاویل کے طریقے سے معلوم ہو سکتے ہیں (تفصیل کے لیے دیکھیے حسین نصر : *The Three Sages* مقالہ ”ابن العربی“۔)

۱۳ - فلاطونیت یا نوفلاطونیت : یہ یونان کی فکری تحریکوں کے اس رخ کا نام ہے جس کی تکمیل Plotinus (۲۰۵ - ۲۷۰ء) نے مصر میں کی۔ فلاطینوس مصر میں پیدا ہوا اور تلمیم اسکندریہ میں حاصل کی جہاں اس نے افلاطون کی فکریات کے ایک ماہر A. Saccas سے استفادہ کیا اور ان کی تشریح و تفسیر میں عمر گزار دی۔ وہ کچھ عرصہ روما میں بھی رہا اور اس کا سب سے مشہور نظریہ اتحاد (mystical union) تھا۔ اس نظریے کا مسلم حکما اور صوفیہ پر بھی اثر ہوا۔ شیخ المقتول سہروردی کی ”حکمة الاشراق“ بھی فلاطینوس سے مستفید ہوئی۔ اس حکمت سے اتحاد و حلول اور وحدۃ الوجود جیسے نظریے ابھرے (دیکھیے حسین نصر کی کتاب مذکورہ بالا)۔ اس کے توسط سے مسلمانوں میں افلاطون کے تصورات مثلاً عالم مثال اور اعیان ثابتہ اور ارواح خصوصاً انبیاء و اولیا (کملاً = کامل حضرات) کی ارواح کے قدیم ہونے کا تصور۔ اس کے علاوہ تخلیق کا چھ مراتب میں ظہور میں آنا جیسے تصورات عام ہوئے جو صریحاً تعلیمات اسلامی کے خلاف ہیں۔ (نوافلاطونیت کی تفصیل کے لیے دیکھیے Sidney Spencer کی کتاب *Mysticism in World Religions* [لندن، ۱۹۶۶ء]، ص ۱۹۸ و بعد)۔

۱۴ - ملاحظہ ہو سید نذیر نیازی : مترجم کتاب مذکور ، خطبہ ”الاجتہاد فی الاسلام“ ، ص ۲۳۱۔

۱۵ - ملاحظہ ہوں ”مکتوب اکبر اللہ آبادی“ ، نیز راقم کا مضمون ”اکبر کا تہوسوفیکل تصوف“ — در ”سخن ور ، نئے اور پرانے“ : لاہور مغربی پاکستان اردو اکیڈمی ، حصہ اول۔

۱۶ - دیکھیے سید عبدالواحد معینی : مرتبہ "مقالاتِ اقبال" ، بحث "اسرارِ خودی" وغیرہ ۔

۱۷ - ابونصر سراج نے "کتاب اللع" میں شطحیات کی تائید میں تاویل کی ہے اور اسے علمِ خاصہ قرار دیا ہے ۔

۱۸ - دیکھیے ڈاکٹر اناماری شمل کی کتاب *Mystical Dimensions of Islam* ، نیز ڈاکٹر نکسن ، ماسینو اور عفیفی کی کتابیں ۔

۱۹ - "صحیح مسلم" کی حدیثِ جبریل (درج ضمیمہ ب) ۔

۲۰ - سید نذیر نیازی : مترجم ، کتاب مذکور ، ص ۱۳۴ ، خطبہ "حقیقتِ دعا" ، ص ۱۳۴ ، میں ماہرِ نفسیاتِ مذہب ولیم جیمز کا اقتباس (پورا اقتباس ضمیمہ ج) ۔

۲۱ - انگریزی میں لکھنے والے حضرات صوفی اصطلاح وحدۃ الوجود کا ترجمہ Pantheism اور وحدۃ شہود کا Panentheism کرتے ہیں ۔ مگر یہ درست نہیں (ملاحظہ ہو راقم کا مقالہ "اقبال اور ابنِ عربی") ۔ عفیفی نے اسے Pantheistic Monism کہا ہے ، لیکن یہ لفظ بے حد دقیق ہے ۔ (ان انگریزی اصطلاحات کی شرح کے لیے دیکھیے ضمیمہ د) ۔

۲۲ - اس کی تشریح کے لیے دیکھیے راقم کا مقالہ : "ابنِ عربی اور رومی" ، در "ارمغانِ رومی" ، طبع پشاور یونیورسٹی ، ۱۹۸۲ء ۔

۲۳ - سید عبدالواحد معینی : مرتبہ کتاب مذکور ، ص ۱۶۱ ۔

ضمیمہ الف

(حاشیہ نمبر ۱ سے متعلق)

Definition of Mysticism

"Finally, it is perhaps well to say something as to the exact sense to which the term 'Mysticism' is here understood. One of the most abused words in the English language, it has been used in different and often mutually exclusive sense by religion, poetry, and philosophy; has been

claimed as an excuse for every kind of occultism, for dilute transcendentalism, vapid symbolism, religious or aesthetic sentimentality, and bad metaphysics. On the other hand, it has been freely employed as a term of contempt by those who have criticised these things. It is much to be hoped that it may be restored sooner or later to its old meaning, as the science or art of the spiritual life.

“Meanwhil, those who use the term ‘Mysticism’ are bound in self-defence to explain what they mean by it. Broadly speaking I understand it to be the expression of the innate tendency of the human sprit towards complete harmony with the transcendental order, whatever be the theological formula under which that order is understood. This tendency, in great mystics, gradually captures the whole field of consciousness, it dominates their life and, in the experienc called ‘Mystic Union, attains its end. Whether that end be called the God of Christianity, the World-Soul of Pantheism, the Absolute of Philosophy, the desire to attain it and the movement towards it so long as this is a genuine life-process and not an intellectual speculation—is the proper subject of mysticism. I believe this movement to represent the true line of development of the highest form of human consciousness” (Underhill, *Mysticism*, Introduction).

ضمیمہ ب

(حدیثِ جبریل)

اردو ترجمہ: حضرت عمرؓ بن الخطاب سے مروی ہے کہ، وہ فرماتے ہیں کہ، ہم ایک روز آپؐ کی مجلس میں حاضر تھے کہ، اس اثنا میں ایک شخص، جس کے کپڑے بہت سفید اور سر کے بال نہایت کالے تھے اور جس پر سفر کی کوئی علامت ظاہر نہیں ہوتی تھی اور نہ ہی اسے ہم میں سے کوئی پہچانتا تھا، آیا اور اپنے گھٹنے آپ کے گھٹنوں سے

ملا کر اور اپنے دونوں ہاتھ آپؐ کی رانوں پر رکھ کر (نہایت بے تکلفی سے) بیٹھ گیا ، اور پوچھا : اے محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) ! مجھے اسلام کے بارے میں بتاؤ۔ آپؐ نے فرمایا : اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی گواہی دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ، اللہ کے رسول ہیں ، اور تو نماز قائم کرے ، زکوٰۃ ادا کرے ، رمضان کے روزے رکھے اور استطاعت ہو تو حج بیت اللہ کرے۔ اس نے کہا : آپؐ نے درست کہا۔ اس پر ہمیں تعجب ہوا کہ (یہ شخص) سوال بھی پوچھتا ہے اور تصدیق بھی کرتا ہے۔ اس نے پھر کہا : بتاؤ کہ ایمان کیا ہے ؟ آپؐ نے فرمایا : یہ کہ اللہ پر ، اس کے فرشتوں پر ، اس کی کتابوں پر ، اس کے رسولوں پر ، قیامت کے دن پر ، اور اس بات پر کہ اچھی بری تقدیر اللہ ہی کی طرف سے آتی ہے ، ایمان لائے۔ اس نے کہا : آپؐ نے درست فرمایا۔ پھر پوچھا : احسان کیا ہے ؟ آپؐ نے فرمایا کہ احسان یہ ہے کہ تو خدا کی اس طرح عبادت کرے گویا تو خدا کو دیکھ رہا ہے ، پس اگر تو خدا کو نہیں دیکھ رہا تو خدا تجھے دیکھ رہا ہے۔ اس نے پھر پوچھا : قیامت کے متعلق مجھے کچھ بتاؤ۔ آپؐ نے فرمایا : مسؤل عنہ (آپؐ) سائل سے زیادہ نہیں جانتا۔ اس نے پھر سوال کیا : اس کی علامت ہی بتائیے۔ [آپؐ نے علامتیں بتائیں]۔ آپؐ نے فرمایا : وہ جبریل تھے ، جو تمہیں تمہارا دین سکھانے آئے تھے ("صحیح مسلم" [طبع قاہرہ ، ۱۹۵۵ء] ۱ : ۳۷ - ۳۸ ، عدد ۱)۔

ضمیمہ ج

(ولیم جیمز کے اقتباس کا اردو ترجمہ)

"سائنس کچھ بھی کہے ، مجھے تو یوں نظر آتا ہے کہ جب تک دنیا قائم ہے ، دعا یا عبادت کا سلسلہ بھی قائم رہے گا ، اور یہ کہ ہم انسانوں کی ذہنی ساخت میں کوئی بنیادی تبدیلی پیدا ہو جائے ، مگر جس کا ، جہاں تک ہمارے علم کا تعلق ہے ، کوئی امکان نہیں۔

دراصل دعا کو تحریک ہوتی ہے تو اس لیے کہ اختیاراً نفسِ انسانی کے اگرچہ کئی مراتب ہیں ، بائیں ہندسہ اس کی تہوں میں ایک نفسِ اجتماعی پوشیدہ ہے جسے اپنا سچا ہم دم (رفیقِ اعلیٰ) کسی مثالی دنیا ہی میں مل سکتا ہے ۔ لہذا کتنے انسان ہیں جو ہمیشہ نہیں تو اکثر اس ہم دمِ صادق کی تمنا اپنے سینوں میں لیے بھرتے ہیں اور جس کی بدولت ایک حقیر سا انسان بھی ، جسے بظاہر لوگوں نے دھتکار رکھا ہو ، محسوس کرتا ہے کہ اس کی ہستی بھی اپنی جگہ پر کچھ ہے ۔ یہ اندرونی سہارا نہ ہو تو ان حالتوں میں جب بہارا نفسِ اجتماعی ناکام ہو کر بہارا ساتھ چھوڑ دیتا ہے ، دنیا بہتوں کے لیے جہنم بن جائے ۔ میں کہتا ہوں 'بہتوں کے' کیونکہ جہاں تک یہ احساس کہ ایک اعلیٰ و ارفع ہستی ہمارے اعمال و افعال کو دیکھ رہی ہے ، بعض لوگوں میں تو بڑا قوی ہوگا ، بعض میں خفیف ۔ گو بعض طبیعتوں کی ساخت ہی ایسی ہے کہ ان میں یہ احساس بہ نسبت دوسروں کے زیادہ شدت کے ساتھ جاگزیں ہو ۔ لہذا میں سمجھتا ہوں جتنا یہ احساس کسی کے دل میں قوی ہوگا اتنا ہی مذہب سے اسے زیادہ گہرا لگاؤ ہوگا ۔ لیکن پھر اس کے ساتھ مجھے یہ بھی یقین ہے کہ جو لوگ اس سے انکار کرتے ہیں وہ اپنے آپ کو دھوکا دیتے ہیں ، کیونکہ تھوڑا ہو یا بہت ، یہ احساس ان کے اندر بھی موجود ہوگا" (یہ اردو ترجمہ "خطبات" ترجمہ سید نذیر نیازی ، ص ۱۳۳ کے مطابق ہے ۔ ولیم جیمز کی انگریزی کتاب کا نام *Varieties of Religious Experience* ہے) ۔

ضمیمہ د

Pantheism and Panentheism

"Both 'Pantheism and 'Panentheism' are terms of recent origin, coined to describe certain views of the relationship between God and the world that are different from that of traditional Theism (a.v.). As reflected in the prefix 'pan'

(Greek *pas*, 'all') both of the terms stress the all-embracing inclusiveness of God, as compared with his separateness as emphasized in many versions of Theism. On the other hand, pantheism and panentheism, since they stress the theme of immanence—i.e. of the indwelling presence of God—are themselves versions of Theism conceived in its broadest meaning. Pantheism stresses the identity between God and the world, panentheism (Greek *en*, 'in') holds that the world is included in God but that God is more than the world.

“The adjective ‘pantheist’ was introduced by the Irish Deist, John Toland The noun ‘pantheist’ was first used in 1709 by one of Toland’s opponents. The term ‘panentheism’ appeared much later, in 1828, when it was used to characterize the view that the world is a finite creation within the infinite being of God.

“Although the terms are recent, they have been applied retrospectively to alternative views of the Divine Being as found in the entire philosophical traditions of both East and West” (*Encyclopaedia Britannica*).



غایتِ حیات

علامہ اقبال اور حکمائے اسلام کی نظر میں

ہر بڑے فلسفے میں (خواہ وہ عقلی منطقی ہو یا روحانی، مذہبی اور صوفیانہ) مقصدِ حیات و کائنات کو ایک بنیادی سوال کی حیثیت حاصل ہے۔

یونانیوں کے ہاں حصولِ کمال، صوفیوں کے یہاں انجذابِ جمال اور اہل دین کی نظر میں رضائے الہی اور حصولِ فوز و فلاح مقصدِ حیات ہے۔ علامہ اقبالؒ کے فکر میں بھی حیات و کائنات کا ایک مقصد نمایاں ہے؛ اور وہ ہے کمالِ خودی، نیابتِ الہی جسے قرآن مجید کی آیات کی رو سے خلافتِ الہی فی الارض کہا گیا ہے اور یہ، وہ درجہ ہے جو تربیتِ خودی کی آخری منزل ہے جبکہ پہلی دو منزلیں اطاعت اور ضبطِ نفس ہیں جن کے بعد فرد اور اجتماع میں شعورِ مقاصد پیدا ہوتا ہے (ہم اسے مقاصدِ آفرینی کی منزل کہہ سکتے ہیں)۔ لیکن ایک اہم سوال یہ ہے کہ خود نیابتِ الہی کا مقصد اور اس کی غایت کیا ہے؟ اس سے فرد اور اجتماع کے کون سے جذبے تسکین پاتے ہیں اور انسانیت کی کون سی غایتیں پوری ہوتی ہیں۔

یہاں پہنچ کر ہم تین اہم اصطلاحات سے دو چار ہوتے ہیں:

(۱) فوز و فلاح (۲) سعادت اور (۳) تسخیر و انجذاب۔ یہ تینوں وہ غایات ہیں جنہیں نیابتِ الہی کی صفات کا درجہ دیا جاسکتا ہے۔ لیکن بالکل واضح ہے کہ یہ وہ صفات ہیں جو الوہیت سے وابستہ نہیں ہو سکتیں۔ یہ انسانِ فرد و اجتماع کی وہ خصوصیات یا اکتسابات

ہیں جو اسے نیابتِ الہی کے قابل بناتی ہیں، یا یوں کہہ سکتے ہیں کہ وہ جب اپنے کمال کو پہنچتے ہیں تو انہیں نیابتِ الہی تک پہنچنے کے بعد جو لذت و انبساط حاصل ہوتی ہے اسے مذکورہ بالا تین ناموں سے موسوم کیا جا سکتا ہے۔

یہاں یہ تذکرہ لازم ہے کہ مسلم حکما میں سے اکثر نے اس لذت یا انبساط یا درجہ کمال کو سعادت کے نام سے یاد کیا ہے جبکہ میری اپنی دانست (یا حد معلومات) کے مطابق علامہ اقبال نے سعادت کے تصور سے کوئی اعتنا نہیں کیا بلکہ انجذاب اور تسخیر کو غایتِ اعلیٰ قرار دیا ہے۔ اور خالصتاً مومن یا مسلمان کے بارے میں تو وہ یہ کہہ ہی چکے ہیں:

قہاری و جبّاری و قدوسی و جبروت

یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان

تو اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلم حکما اور علامہ اقبال کی لفظیات میں تفاوت کی نوعیت یا اسباب کیا ہیں۔ لیکن اس سے پہلے سعادت اور فوز و فلاح کی اقدار کی مفصل تشریح لازمی ہے۔

عام طور سے خیال کیا جاتا ہے اور قدرے ٹھیک بھی ہے کہ مسلمانوں میں شیخ الرئیس ابن سینا، یونانی فکر خصوصاً ارسطو کے سب سے بڑے ترجمان اور شارح تھے۔ مگر یہ سچ ہونے کے باوجود پورا سچ نہیں۔ سچ یہ نظر آتا ہے کہ مسلمانوں نے بالخصوص ارسطو کے یونانی فکر سے محض کچھ اشارے لیے اور پھر ان اشاروں سے اپنی علمی تہذیب کے حوالے سے اپنا منفرد خیال مرتب کیا۔ اس رائے کی تائید میں بہت سی مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ لیکن اس وقت سعادت کے تصور پر مجمل سی بحث مطاوب ہے۔ کہا یہ جانا ہے کہ سعادت کی قدر ارسطو کی اخلاقیات کی ایک قدر خیر

Goodness اور برکت bliss سے ماخوذ ہے۔ یہ خیال ڈائلڈسن کا ہے جس نے مسلم اخلاقیات پر انگریزی میں ایک کتاب لکھی ہے۔ اس میں شبہ نہیں کہ مسلم اخلاقیات کی کتابوں میں سعادت کے تصور کا آغاز (خیر اور فوز سے الگ) ابن مسکویہ کی کتاب الطہارت فی تہذیب الاخلاق سے ہوتا ہے۔

اور پھر اس کے بعد اخلاق کی تقریباً ہر کتاب میں یہی تصور بار بار آتا ہے، یہاں تک کہ امام غزالی کی ایک مستقل کتاب ”کیمیائے سعادت“ کے علاوہ باقی بہت سی کتابوں میں بھی سعادت کو قدرِ اعلیٰ قرار دے کر ساری زندگی کا (جس میں عیبی بھی شامل ہے) مقصد و منتہا سعادت ہی کو قرار دیا ہے، یہاں تک کہ دورِ آخری میں شاہ ولی اللہ ”دہلوی نے بھی ”حجۃ اللہ البالغہ“ اور بعض چھوٹی کتابوں میں سعادت ہی کو اعلیٰ نصب العین قرار دیا ہے۔ ابن سینا نے ”اشارات“ اور ”شفاء“ نیز ”الاشفاہ علائی“ (فارسی) میں سعادت کے موضوع پر مفصل گفتگو کی ہے۔ لیکن یہاں بطور استدراک علم اخلاقیات کا مزید حوالہ مفید ہوگا۔

اخلاقیات اپنے مروج مفہوم میں ایک مستقل علم یا مضون ہے۔ ارسطو کی اخلاقیات سے لے کر آج تک یہ موضوع پھیلتا چلا گیا ہے۔ مسلمانوں میں بھی اصولیوں نے اسے ایک مستقل شاخ بنانے کی کوشش کی۔ ان میں کچھ معلومات یونانی تصانیف خصوصاً ارسطو کے Ethics کی شرح کے طور پر ہیں اور کچھ علوم دین کے عملی ذیلی حصے کے طور پر مثلاً معاشرتی آداب، کتب اخلاق عامہ اور کتب تصوف ہیں۔ لیکن یہ قطعی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ جن حکما نے یونانیوں سے استفادہ کیا ہے انہوں نے بھی اس علم کی اصطلاح اور تعبیر میں علم دین سے کامل انحراف نہیں کیا بلکہ بہت بڑی حد تک دین کے

مرکزی تصورات ذات باری کی واجب الوجودیت ، نبوت و رسالت ، عرفان اور الہامات اور عقبی اور اس کے کوائف سے متصل رہ کر بات کی ہے ۔

اب کہنے کو ابن سینا مسلمان حکما کا وہ تسلیم شدہ علمی ہیرو ہے جس نے ہونائیت کو بطور مستقل مسلک فکر مسلمانوں میں رائج کیا لیکن اس کی باتیں بھی بڑی حد تک مسلم معنویت کی حامل ہیں اور اس کے خیالات کا ایک حصہ صوفی فکر میں ڈوبا ہوا نظر آتا ہے ۔ چنانچہ فارابی اور ابن سینا کے افکار میں فرق ہی یہ بتایا گیا ہے کہ فارابی کے یہاں عقل مجرد ہی سب کچھ ہے مگر شیخ نے روح کو مرکزی حقیقت کے طور پر تسلیم کر کے مذہب کے عقیدہ اعظم عقبی کو بھی تسلیم کیا ہے ۔

اس موقع پر ہم ابن سینا کے تصور سعادت کا ذکر کر رہے ہیں جس کی بحث شفا ، اشارات اور دانش نامہ علائی میں جا بجا آتی ہے ۔ یہ مائتا پڑے گا کہ مسلم نقوش کے باوجود ابن سینا کی اصطلاحی اخلاقیات بالعموم وہی ہے جو حکمائے یونان کی ہے ۔ لیکن مسلمان سعادت میں اس نے حکیمانہ اصطلاحات اختیار کرنے کے باوجود تمام مسئلے کو حکمت و رحمت الہیہ سے وابستہ کیا ہے اور یہ طریقہ اہل دین اور عارفین کا ہے ۔ اور وہ یہ کہ اس کا تعلق نفس انسانی سے ہے جو حالات کے تحت ، خیر و شر کے اوصاف سے متصف ہوتا ہے ۔ ان میں سے جن نفوس پر خیر غالب ہے وہ اہل سعادت ہیں اور جن پر شر غالب ہے وہ اہل شقاوت ہیں ؛ اور کمال سعادت یہ ہے کہ وہ عقبی میں دیدار ذات کا مستحق بنا دیتی ہے ۔ سو یہ ہے ابن سینا کے تصور کا خلاصہ جو عارفوں کے تصور

کے قریب جا پہنچتا ہے۔۔۔ لیکن مسئلہ، زید تشریح کا طلبگار ہے۔ اس سلسلے میں اہم سوال یہ ہے کہ زندگی کی وہ قدر اعلیٰ کیا ہے جو ارسطو کے نزدیک Happiness ہے جسے وہ بعد میں goodness کا مترادف قرار دیتا ہے، اور اس کے ضمن میں Virtues کی آن انواع فضائل سے بحث کرتا ہے جن کا تعلق عمل سے ہے۔ goodness اس کے نزدیک روح کی ایک خاص حالت انبساط ہے۔ ابن مسکویہ جس نے ارسطو کی کچھ زیادہ ہی پیروی کی ہے اس کا نقشہ اور ترتیب بھی یہی ہے۔ (جس نے کہا ہے کہ ان السعادة ہی افضل الخیرات) اور خیرات وہی ہیں جنہیں محقق طوسی اور ملا دقانی نے فضائل کہا ہے۔

شیخ الرئیس ابن سینا نے سعادت کے مسئلے کو پہلے خیر و شر سے اور پھر خیر و شر کو لذت اور الم سے وابستہ کر کے اس کی آخری صورت کچھ اس طرح بنائی ہے کہ افعال یا تو باعث لذت ہوں گے یا موجب الم۔ لذات حسنی بھی ہو سکتی ہیں اور عقلی بھی اور روحانی بھی، اسی قبیل سے آلام بھی۔

شیخ کے نزدیک خیر لذت ہے (یا وہ چیز جو وسیلہ لذت ہو) اور شر الم ہے یا وہ چیز جو وسیلہ الم ہے۔ لیکن لذات حسنی تب خیر میں شامل ہوں گی جب وہ کمال عقلی سے مطابقت رکھتی ہوں۔

اب اس طرح ابن سینا کے نزدیک افضل الاعمال وہ ہوں گے جو خیر اور کمال دونوں کے طالب ہوں گے۔ اور ان سے جو کیفیت انبساط پیدا ہوتی ہے وہ سعادت ہے۔ جسمانی لذات اور کم درجے کی عقلی لذات ہونے جو کیفیت پیدا ہوگی اس کا نام بہجت یا ابتہاج رکھا اور وہ سعادت کی نچلی سطح کی کیفیت ہے۔ اعمال خیر و

سعادت کے فقدان کو شیخ نے شقاوت کہا ہے ۔

یہاں تک شیخ کی توضیح حکیمانہ اور عقلی ہے لیکن اہل سعادت کی تعریف کرتے ہوئے وہ خالصتاً تصرف کے دائرے میں داخل ہو جاتے ہیں ۔ ان کا کہنا ہے کہ عارفین (یعنی نفوس سعید) سے مراد وہ قابل قدر ہستیاں ہیں جو قوت نظری کے غلبے کی بدولت جسمانی علائق اور پابندیوں سے پاک ہو کر کمال کی طالب ہوتی ہیں ۔ ایسے نفسِ قدسیہ تدبیرِ بدن سے علیحدہ ہو جاتے ہیں اور عالمِ قدس سے پیوستہ ہو جاتے ہیں جن سے ان کی لذت سعادت کامل ہو جاتی ہے ، دنیا میں بھی اور عقبیٰ میں بھی ۔

ہم قبل ازیں کہہ چکے ہیں کہ ارسطو کے نزدیک Happiness (انساط) جو Goodness اور حستی لذات (Pleasures) کے متقابل نہ سہی مختلف ضرور ہیں ، مگر بعض Pleasures جن میں جبلتیں افراط و تفریط سے متصف ہو جاتی ہیں ، بعض Happiness کو مجروح بھی کرتی ہیں ۔

بنا بریں ارسطو کی مذکورہ قدر فضائل اور نیکیوں پر منحصر ہے اور نیکیاں (Virtues) وہی ثمر آور ہوں گی جن میں وسط حقیقی اور اعتدال سے کام لیا گیا ہو ۔

ارسطو کی کتاب Ethics سے اور بھی بہت کچھ نقل کیا جا سکتا ہے ، لیکن ایسی کوشش ہمیں اپنے مقالے سے دور لے جائے گی ۔ اس وقت کہنا صرف یہ ہے کہ شیخ الرئیس ابن سینا اگرچہ اپنی یونان پرستی کے لیے خاصا بدنام ہے لیکن انصاف سے دیکھیے تو اپنے احاطے میں وہ ابن مسکویہ اور فارابی کے مقابلے میں کم یونانی نظر آتا ہے ۔ اس میں شبہ نہیں کہ اس نے بھی سعادت کی اصطلاح

استعمال کی ہے لیکن ابن سینا کی سعادت ، ارسطو کی goodness سے مختلف شے نظر آتی ہے ۔ ہمیں یہ بھی معلوم نہیں کہ ابن سینا سے پہلے کے یونان پسند حکمائے اسلام نے سعادت کی اصطلاح کہاں سے لی ہے ، بظاہر یہ goodness کا ترجمہ ہے لیکن یہ ترجمہ ناقص ہے ۔ دراصل ان حکما کی یہ مجبوری تھی کہ ان کے پاس محض خیر goodness کا تصور دلانے کے لیے کوئی مناسب علمی لفظ موجود نہ تھا لہذا انہوں نے سعادت کا لفظ لے لیا جو صرف خیر (goodness) نہیں بلکہ اس میں خیر کے علاوہ ایک اور مفہوم ”کمال“ بھی شامل ہے ۔

یہاں پہنچ کر ہم موضوع سے تھوڑا سا ہٹ کر کچھ باتیں لفظ سعادت کی خالص مسلم تعبیر کے متعلق کہیں لیں تو شاید زیادہ خلل واقع نہ ہوگا ۔ بلکہ اس لیے مفید ہوگا کہ اس تحقیق سے ہمیں یہ معلوم ہو سکے گا کہ اسلام کی پہلی آئین چار صدیوں میں یونانی فکر کے مقابلے میں خالص اسلامی الفاظ اپنے خالص اسلامی مفہومات کے متوازی کس طرح چلتے نظر آتے ہیں جن کو اپنانے کی کوشش میں مسلم حکما کبھی کامیاب ہوئے اور کبھی ناکام ۔ ایسے ہی الفاظ میں لفظ سعادت بھی (اپنے وسیع مفہوم کے ساتھ) ہمیں ملا ہے ۔

دلچسپ بات یہ ہے کہ سعادت و شقاوت کا تصور (سعید اور شقی الفاظ کی صورت میں) ہمیں خود قرآن مجید کی سورۃ ہود میں دو دفعہ ملتا ہے :

(۱) یَوْمَ يَأْتُ لَأَكَلِكُمْ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِنَا فَمِنْهُمْ شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ

(۱۱ [ہود]: ۱۰۵)

(۲) وَ أَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَمِنَ الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا

(۱۱ [ہود]: ۱۰۸)

بہت سی حدیثوں میں بھی یہ لفظ آیا ہے جن میں اس کے بہت سے مفہوم آتے ہیں۔ کبھی کبھی محض مسرت و نیک بختی، کبھی خیر اور کبھی خیر و کمال دونوں معنوں میں۔ ان شواہد سے صاف نظر آتا ہے کہ، مسلم حکمائے اخلاق نے یہ لفظ دینی ادب سے لیا جو پہلے سے موجود تھا اور اپنے مخصوص اور مقرر معنی رکھتا تھا۔ اور کہا جا سکتا ہے کہ، یہ مسلم اصطلاح یونانیوں کی دی ہوئی اصطلاح سے بہتر اور کامل ہے۔ اور ابن سینا کا اضافہ اس پر یہ ہے کہ، اس نے اس کے عملی و عقلی مفہوم کو اعلیٰ روحانی مفہوم میں ڈھال کر، اپنی حکمت کے مسلم تشخص کو اچھی طرح روشن کر لیا ہے، جیسا کہ ہم گزشتہ بحث میں واضح کر چکے ہیں۔

یہاں سعید اور سعادت کے سلسلے میں چند احادیث کا حوالہ دیا جا سکتا ہے جو درج ذیل ہیں :

(۱) فمن كان منّا من اهل السعادة فيصير الى عمل اهل الجنة
(البخاری، کتاب الجنائز، ۸۲، ۸۳)

(۲) من سعادة ابن آدم رضاه بما قضی
(الترمذی، کتاب القدر، ۱۵)

(۳) من سعادة ابن ادم ثلاثة و من سعادة المرأة الصالحة
(ابن حنبل : مسند، ۱ : ۱۶۸)

(۴) من سعادة المرء الجار الصالح
(ابن حنبل : مسند، ۳ : ۴۰۷)

(۵) و ان من السعادة ان يطول عمر العبد قدر الشقاء والسعادة۔
(البخاری، کتاب القدر، ۱۵)

(۶) السعيد من وعظ بغيره

(مسلم ، كتاب القدر ، ۳ ؛ ابن ماجه ، مقدمه ، ۷)

(۷) ثم يجعله الله شقيا او سعيدا

(مسلم ، قدر ، ۴)

(۸) ان السعيد من جنب الفتن

(ابو داؤد ، كتاب الفتن ، ۵۵۳ ؛ ابن حنبل ، ۱ : ۳۲۷)

(۹) شقي ام سعيد

(البخاری ، كتاب التوحيد ، ۸۲)

(۱۰) والسعيد في انفسنا من اصابه

(ابن حنبل ، ۵ : ۶۴)

یہاں تک بحث سعادت کی تھی — اور ہم نے ابو علی سینا کو مسلم یونانی فکر کا نمائندہ اعظم سمجھ کر ، صرف اسی کی توضیحات کو پیش کیا ہے اور باقی حکما کو بغرض اختصار دانستہ نظر انداز کر دیا ہے ۔

اب نہایت ہی مجمل بحث فوز و فلاح کی لازم ہے ۔

فوز : بقول امام راغب الاصفہانی (مفردات القرآن ، ص ۷۱۷) :

الفوز کے معنی سلامتی کے ساتھ خیر حاصل کرنے کے ہیں ۔

قرآن کریم میں ہے :

ذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ (۸۵ [البروج] : ۱۱) یہی بڑی

کامیابی ہے ۔

(۲) بعض نے کہا ہے کہ لفظ مفازة ، فوز الرجل سے مشتق ہے

جس کے معنی ہلاک ہو جانے کے ہیں ۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ

لغت میں فوز بمعنی ہلک آتا ہے تو یہ بھی ایک لحاظ سے اچھے

ہیں کیونکہ مرنے کے بعد انسان دنیا کے پھندے سے نجات پا لیتا

ہے ۔ لہذا موت ایک لحاظ سے ہلاکت ہے تو دوسرے لحاظ سے

باعث نجات بھی ہے ۔ بقول ابن الاثیر (نہایۃ ، ابن الاثیر ، ص ۲۴۵) :

فاز فوزاً اذا مات - الفوز = النجاة -

لیز الالوسی روح المعانی ، ۴ : ۱۴۶ : مطبوعہ ملتان :

فقد فاز : ای سعد و نجا - قالہ ابن عباس و اصل الفوز الظفر
بالبغیة و بعض الناس قدر له هنا متعلقاً ای فاز بالنجاة و نيل المراد
و یحتمل انه حذف للعموم ای بكل ما یرید -

فلاح : از مفردات القرآن ، (الراغب الاصفہانی ، ص ۱۳۷) :

الفلح کے معنی پہاڑنے کے ہیں - مثل مشہور ہے : الحديد بالحديد يفلح ،
اسی لیے فلاح کسان کو کہتے ہیں ، کیونکہ وہ زمین کو پہاڑتا
ہے - اور فلاح کے معنی کامیابی کے ہیں ، اور یہ دو قسم پر ہے :
دنیوی اور آخروی - فلاح دنیوی ان سعادتوں کو حاصل کر لینے کا
نام ہے جن سے دنیوی زندگی خوشگوار بنتی ہو ، بقائے مال عزت
و دولت -

فلاح آخروی چار چیزوں کے حاصل کرنے کا نام ہے :

(۱) بقا بلا فنا (۲) غنا بلا فقر (۳) عزت بلا ذلت (۴) علم بلا جہل
اس لیے کہا گیا ہے لا عیش الا عیش الآخرة -

اور مسحور یعنی طعام سحر کو بھی فلاح کہا گیا ہے ، کیونکہ
اس وقت ہی علی الفلاح کی آواز بلند ہوتی ہے -

۲- نہایتہ ابن الاثیر ، (بذیل مادہ فلح ص ۲۳۹) : الفلاح البقاء
والنور والظفر و هو من افلح كالنجاح من انجح حی علی الفلاح : ای
هلموا الی سبب البقاء فی الجنة والنور بها و هو الصلاة بالجماعة -

اس سے معلوم ہوا کہ فلاح ، کامیابی کی شاہراہ کی ابتدائی منزل
ہے اور فوز اس شاہراہ کی اگلی منزلوں میں سے ایک - فلاح ایک

مجرد حالت ہے ، جس میں کسی بری حالت سے بچ نکلنے کا تصور پایا جاتا ہے اور فوز کامرانی اور انبساط اور تکریم کی ایک مثبت حالت ہے ۔ ان کے مقابلے میں سعادت ایک جامع لفظ ہے جس میں فوز و فلاح دونوں جمع ہیں لیکن اس اصطلاح میں جذب و تمغیر کی کیفیات نظر نہیں آتیں ۔

علامہ اقبال بیسویں صدی کے مفکر تھے جس میں دنیائے فکر سائنس کے جارحانہ افکار سے متاثر ہو چکی تھی اور اس میں ڈارون کے نظریہ بقاے اصلح اور تنازع للبقا جیسے خیالات پھیل چکے تھے ۔ ان حالات میں انہوں نے ایک مثبت تصور (نیابت الہی اور پکار برائے مقاصد) دے کر ، اپنی صدی کی ذہنی سطح کے مطابق بات کرنے کی کوشش کی ہے ۔ انہیں محسوس ہوا کہ جس سعادت کا تصور مسلمانوں کے دور سلطانی میں تو ٹھیک تھا لیکن اس صدی میں جب انسانیت اور امت مسلمہ دونوں کو نئے چیلنج درپیش تھے اور جہاد اور تنازع کے نئے میدان کھل چکے تھے ، سعادت سے بہتر اور زیادہ ولولہ انگیز تصور درکار ہوگا ۔ چنانچہ انہوں نے نیابت الہی کی خاطر ، عشق مقاصد اور جذب و استیلا کو ایک قدر اعلیٰ قرار دیا ۔ لیکن یہ یاد رہے کہ یہ جذب صوفیوں کے جذب سے مختلف کیفیت اور یہ استیلا ، جوع الارض کے مریض مادہ پرست حکما کی قاہری برائے استحصال سے الگ ایک وصف ہے ، جیسا کہ علامہ نے اسرار خودی پر ڈکنسن اور فورسٹر کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے واضح کیا تھا کہ میرے نزدیک جلال و قاہری ، سیاسی مفہوم کے بجائے اخلاقی مفہوم رکھتی ہے اور جارحیت کا اعتراض اس پر نہیں کیا جا سکتا ۔

بہر حال علامہ اقبال اور ابن سینا اور ابن مسکویہ کے تصورات میں تفاوت ہے بھی اور نہیں بھی۔ تفاوت اس لیے نظر آتا ہے کہ زمانہ مختلف ہے جس کا محاورہ قدرتاً پرانے محاوروں سے مختلف ہونا چاہیے۔ اور تفاوت کو نظر انداز اس لیے کیا جا سکتا ہے کہ تجزیہ کرنے پر، یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ جذب و تسخیر کے تصور میں عشق اور فقر کی جہلی قدریں بھی شامل ہیں جن کے ہوتے ہوئے فوز و فلاح، سعادت اور جذب و تسخیر میں اشتراک کی بہت سی صفات خود بخود شامل ہو جاتی ہیں لہذا فکر اقبال کو حکمت اسلامی کی روایت سے منقطع نہیں کیا جا سکتا بلکہ یہ ایک مختلف زمانے میں مختلف طرح کا تسلسل ہی ہے۔



رمز ہجرت علامہ اقبال کی نظر میں

علامہ اقبال کے افکار کے غائر مطالعے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا مرکزی و محوری تصور، حرکت ہے۔ وہ اسی تصور کو اسلامی ثقافت کی روح قرار دیتے ہیں۔

ان کے نزدیک اس کے سب سے بڑے مظہر (جو اسلام کی آفاقیت و ابدیت کے ضامن ہیں) تین ہیں: قید مقام سے آزادی (ہجرت)، جہاد اور اجتہاد۔ اور غور کیا جائے تو حرکت کے اس محوری اصول کا سب سے پہلا اظہار ہجرت نبوی کی صورت میں ہوا۔ چنانچہ جو روح ہجرت کی صورت میں منعکس ہوئی وہی اپنے دائرے میں جہاد اور اجتہاد میں بھی نظر آتی ہے۔

علامہ فلسفی اور مفکر تھے۔ مورخ اور سیرت نگار نہ تھے۔ اس لیے ہجرت نبوی کے موضوع پر انہوں نے کم، بہت کم لکھا ہے۔ رموز بے خودی میں صرف چند اشعار موجود ہیں لیکن یہی چند اشعار ان کے بڑے اہم سلسلہ فکر کی ترجمانی اور تشریح و تعبیر کے لیے کافی ہیں۔

رموز بے خودی کے اشعار کا عنوان ہے ”در معنی این کہ چون ملت محمدیہ، موسس بر توحید و رسالت است پس نہایت مکانی ندارد“ اس بند میں مقام پرستی اور مغربی وطنیت پر تنقید کرتے ہوئے کعب بن زہیر کے ”قصیدہ بالائ سعاد“ میں میوف الہند کا تذکرہ

کر کے آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم کی اس پر تنقید کا ذکر کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: اے کعب کیا اچھا ہوتا تم سیوف الہند کے بجائے سیوف اللہ لکھتے۔ کیوں کہ ایک سابقہ شعر کے مطابق:

قلب ما از ہند و روم و شام نیست
مرزبومِ او بجز اسلام نیست

اس اشارے کے بعد صاف الفاظ میں ہجرت کے حوالے سے مسئلہ قومیت پر اظہار خیال کیا ہے:

عقدہ قومیت مسلم کشود
از وطن آقائے ما ہجرت نمود

علامہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و سلم کا ترک وطن کر کے مدینے میں جا بسنا اعدا کے خوف سے نہ تھا بلکہ اس میں زندگی کی ایک عظیم حکمت پنہاں تھی، اگرچہ ظاہر میں نظارین اسے محض انتقالِ مکانی خیال کرتے ہیں:

قصہ گویاں حق زما پوشیدہ اند
معنی ہجرت غلط فہمیدہ اند
ہجرت آئین حیات مسلم است
این ز اسباب ثبات مسلم است
معنی او از تنک آبی رم است
ترکِ شبم بہر تسخیر یم است
صورتِ ماہی بہ بحر آباد شو
یعنی آز قید مقام آزاد شو
بایدت آہنگ تسخیر ہمہ
تا تو می باشی اراگیر ہمہ

رموز بے خودی کے ان اشعار کا تعلق زیادہ تر مقامیت اور وطنیت (وطن کو عقیدے کے مقابلے میں بت بنا لینے کے جذبے) کی نئی و تردید سے ہے۔ اس میں یہ اشارہ بھی ہے کہ عقیدہ اصل ہے جس کے لیے گھر بار اور خونی رشتے پس پشت پھینکے جا سکتے ہیں۔ اس میں یہ درس بھی پنہاں ہے کہ عقیدہ اپنے لیے اپنا وطن پیدا کر سکتا ہے، اور یہ بھی کہ اس کے زیر اثر بیگانے اپنے بن سکتے ہیں۔ تو عملاً یہ ایک پر زور نفی ہے اخوت کے خونی و نسبی و نسلی سلسلوں کی اور اثبات ہے اخوت کی عالم گیر انسانی بنیادوں کا۔

اب ہجرت کے عملی اثرات و برکات پر نظر ڈالیں۔ سب کو معلوم ہے کہ مدینہ مکے کے مقابلے میں محدود (اور مضمر) پہانے پر ایک معاشرہ تھا، ان معنوں میں کہ وہاں اوس و خزرج کے باہم متخالف بلکہ متحارب قبائل موجود تھے۔ وہاں یہود اور ان کے رہبان بھی تھے، وہاں کچھ عیسائی بھی تھے۔

وفاداریوں اور عصبیتوں کے اس تنوع کے اندر ہجرت نبوی نے نہ صرف مدینے کے قبائل و اہالی میں پہلے ایک موائفت اور بعد میں ایک نظام ریاست پیدا کر دیا بلکہ ان کی مشارکت سے قبائل عرب میں، جو آئے دن لڑتے جھگڑتے رہتے تھے، وحدت اور یک جہتی پیدا کر کے انہیں ایک عظیم تر اور وسیع تر نصب العین دیا جس کے باعث وہ چین سے اندلس تک فاتح ہو کر پھیل گئے۔ اقبال کے درج ذیل اشعار اسی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں :

معنی او از تنک آبی رم است
ترکِ شبنم بہرِ تسخیرِ یم است

بایدت آہنگ تسخیر ہمہ

تا تو می باشی فراگیر ہمہ

خدا تعالیٰ کی حکمت کی بات جدا ہے لیکن بظاہر یہ بات مکے میں ممکن نہ ہوتی۔ کیوں؟ اس لیے کہ بقول اقبال تنک آبی، کے علاوہ مکے کے قبائل قریش کا یہ تفاخر کہ نئی دعوت لانے والا ایک یتیم ہم میں سے ایک ہے اور اب ہم سے ہماری برتری چھیننا چاہتا ہے، وہ ہمارے خدایان باطل کا انکار کر کے کعبۃ اللہ کی سرداری کو، جو سب قبائل میں تقسیم شدہ تھی، غصب کرنا چاہتا ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی تیرہ سالہ مکی زندگی میں ان کی اس بدگمانی کو دور کر کے انہیں خدانے واحد کی طرف بلاتے رہے اور انہیں یقین دلاتے رہے کہ ان کے مد نظر کوئی دنیوی مقصد (مال و دولت، جاہ اور بادشاہی) نہیں۔ وہ تو صرف توحید اور نیکیوں کا پیغام لائے ہیں۔ لیکن قریش کی قریبی رشتے داری اور احساس تفاخر نے کوئی بات قبول نہ کی۔ اس کے مقابلے میں مدینے کی فضا زیادہ سازگار تھی۔ آنحضرتؐ نے ایک کثیرالعناصر آبادی میں پہنچ کر سب عناصر کے ساتھ ایک بیباق کیا جسے دنیا کا پہلا میکنا کار کہا جاتا ہے، مگر درحقیقت یہ بیباقی زمانہٴ حال کے علاوہ مستقبل کے بعید ترین زمانے کے لیے بھی ایک دستور نامہ تھا جو آج بھی Plularistic (کثیرالعناصر) معاشروں کے لیے رہنما بن سکتا ہے۔

ہجرتِ نبوی کی یہ برکت صرف مدینہ کے لیے ہی نہیں، تمام آفاق کے لیے ایک انعامِ عظیم کا درجہ رکھتی ہے، اور نمونہ ہے ان سب لوگوں کے لیے جو تمام اقوام و ملل کو ایک رشتہٴ وحدت میں پرونے کی آرزو رکھتے ہیں۔ اس کے واضح تر اصول آنحضرتؐ

نے اپنے خطبہ 'حجۃ الوداع' میں ارشاد فرمائے جس میں عربی عجمی اور کالے گورے کا امتیاز مٹادیا، اور جیسا کہ قرآن مجید میں ہے، قبائل و شعوب میں برتری کمتری کے ہر شائبے کو زائل کر کے تنوی (شرافتِ انسانی) کو افضلیت کا معیار قرار دیا۔

ہجرت کا یہ ثمر، وحدتِ انسان اور وحدتِ عالم کے لیے ہمیشہ لذیذ و شیریں ثابت ہوگا۔

ہجرتِ نبوی نے مسلم ذہن پر کیا اثر ڈالا؟ بھلا یہ کہا جا سکتا ہے جیسا کہ علامہ نے فرمایا:

حکمتش یک ملت گیتی نورد

بر اساسِ کلمہ، تعبیر کرد

اسی بنیاد پر علامہ نے (آنحضورؐ کی ایک حدیث کے مطابق) تشریح کی کہ:

تاز بخشش بائے آن سلطان دین

مسجدِ ما شد ہمہ روئے زمین

ہجرت کی ایک اجتماعی رمز ایک ملت گیتی نورد کی تعبیر اور آفاق کی تسخیر ہے۔

مدینہ، منورہ میں آنحضورؐ کو جن واقعات کا سامنا کرنا پڑا ان کی وجہ سے قالین کا کام تو ہوا لیکن اہل مکہ کی مزاحمتوں نے مدینہ سے باہر نکلنے کے مواقع بھی پیدا کر دیے۔ چنانچہ حرکتِ حیات نے ایک نئی وسعت طلب صورت اختیار کی۔ یہ تھی ضرورتِ جہاد۔ اور غور کیجیے تو جہاد بھی ایک نوع کی ہجرت ہی ہوتی ہے۔ وطنِ مالوف سے نکل کر بعید مقامات کی طرف بڑھنا (خواہ وہ عارضی

ہی کیوں نہ ہو) ہجرتِ صغریٰ ہی ہوتی ہے۔ اور جب علامہ اقبال نے فرمایا کہ :

ہجرتِ آئینِ حیاتِ مسلم است
ہجرتِ آئینِ ثباتِ مسلم است

تو اس سے مراد جہاد کی خاطر ہجرت ہی ہے جس کے لیے آنحضرتؐ کی ہجرت نے مسلمانوں کا ذہن تیار کر دیا تھا۔

یہی اس کا نتیجہ تھا کہ مسلمانوں کو اپنے وطنِ اصلی سے نکل کر بعید ترین گوشوں تک پہنچنا اور وہاں پہنچ کر مقیم ہو جانا کبھی شاق نہ گزرا۔

تو کہنا یہ ہے کہ ہجرت کا ایک اہم اثر مسلم ذہن پر یہ ہوا کہ مسلمانوں کے لیے جہاد ایک آئینِ حیات بن گیا کیوں کہ اس میں بھی وہی حرکتِ زندگی وسیع پیمانے پر ہے جو محدود دائرے میں واقعہ ہجرتِ کبریٰ میں ہے۔

ایک لحاظ سے اجتہاد کو بھی ہجرتِ پسند ذہن کا ایک خاصہ قرار دیا جا سکتا ہے۔

علامہ اقبال نے اپنے ایک انگریزی خطبے کا نام رکھا تھا :

The Principle of movement in the structure of Islam.

(سید نذیر نیازی نے اپنے اردو ترجمے میں اس کا آسان نام "الاجتہاد فی الاسلام" رکھا ہے۔ کیوں کہ حضرت علامہ نے اپنے اس خطبے میں اجتہاد ہی کو اسلام کی ابدی و آفاقی ہیئت کا اصولِ حرکت و ترقی قرار دیا ہے)۔

بظاہر اجتہاد کو ہجرت سے وابستہ کرنا تعجب انگیز بات

معلوم ہوگی لیکن راتم نے ہجرت کے واقعے کو (اقبال کی وضع تعبیر کے مطابق) آئینِ حرکت کا ایک غیر معمولی مظہر قرار دے کر، دوسرے مظاہرِ نظامِ اسلام کے حرکی عناصر کو بھی اس بحث میں شامل کر لیا ہے۔

جہاد اور اجتہاد کا مادہ ایک ہے (الذین جاہدوا فینا لنہدینہم صلبنا) اجتہاد اور جہاد ان معنوں میں ربط و تعلق رکھتے ہیں کہ دونوں کا تعلق منشائے الہی کے مطابق، حرکتِ حیات کے زیر اثر تبدیلیوں سے دوچار ہونا ہے۔ جہاد کا میدان مکان ہے اور اجتہاد کا تعلق زمان اور نفسِ انسانی سے ہے، اگرچہ زمان کے ساتھ مکان بھی اس میں شامل ہو جاتا ہے۔ اجتہاد ان معنوں میں تطابق و توفیق کا نام ہے کہ یہ زندگی کی تبدیلیوں کو اصولِ اسلام کے مطابق بنانے کی کوشش ہے، لیکن تبدیلیوں کا عمل ناگزیر ہے اس لیے اس کا انکار نہیں کرتا بلکہ ان تبدیلیوں کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہے۔ جس طرح انسان و حیوان ہر روز نئی غذا کھا کر زندہ رہتے اور نشوونما پاتے ہیں اسی طرح اصولِ اسلام (جو زندگی کے لیے شرح و منہاج ہے) بھی زندگی کے نئے احوال کے صالح حصے سے نئی غذا حاصل کرتا ہے۔

اجتہاد کے بارے میں آج کل عجیب و غریب خیالات کا اظہار کیا جا رہا ہے۔ دراصل اجتہاد کی یہ نئی کوششیں مغربی تصورات و ادارات سے مطابقت پیدا کرنے کے لیے ہیں (خود بدلتے نہیں قرآن بدل دیتے ہیں) حالانکہ اصل مقصد یہ ہے کہ نئے نظامات کو اس طرح بدلا جائے کہ وہ شرع و منہاج کے مطابق ہو جائیں۔ یہ حرکتِ اصول

کو بدلنے کے لیے نہیں، نئے احوال زندگی کو مقاصد عالیہ کے لیے استعمال کرنے کی ایک سعی و حرکت ہے۔

بہر حال اس وقت بحث اجتہاد کے طریقوں سے نہیں۔ موجودہ بحث اس اصول حرکت سے ہے جو اجتہاد میں ہے جو اسی اصول حرکت کے تابع ہے جو ہجرت میں نظر آتا ہے۔

یہاں یہ بتانا ضروری ہے کہ ہر ترک وطن کو ہجرت نہیں کہا جا سکتا۔ انبیا میں سے بعض نے (مثلاً موسیٰ علیہ السلام نے) اپنی قوم کے ساتھ جو نقل مکانی کی وہ البتہ ہجرت کی تعریف میں آسکتی ہے کیوں کہ وہ مقاصدِ علیہ روحانی کے لیے تھی۔ نسل انسانی ابتدائے تاریخ سے نقل مکانی کرتی آئی ہے، لیکن یہ نقل مکانی (Migration) بعض مادی مجبوریوں کے باعث ہوتی رہی جسے ماہرین Push and pull کا قانون کہتے ہیں۔ انسائیکلو پیڈیا (میکرو) برطانیہ کا بذیل Migration۔

اس سے مراد یہ ہے کہ کسی ایک حصہ آبادی کو کوئی دوسرا حصہ آبادی کسی وجہ سے اپنی سرزمین سے نکال دے۔ اسے اس طرح تنگ کر دیا جائے کہ اس کا وہاں زندہ رہنا محال ہو جائے۔ یا سامان معیشت اتنا محدود اور ناکافی ہو کہ اس حصہ آبادی کا جینا ممکن نہ ہو۔

pull کے معنی یہ ہیں کہ اپنے وطن سے باہر کسی اور خطہ ارضی میں رزق، سامان معیشت اور ماحول کے اعتبار سے اتنی کشش ہو کہ لوگ ترک وطن کر کے دوسرے مقام کو چلے جانے کو وجہ مسرت خیال کرنے لگیں۔

نقل مکانی کی ایک صورت انسان کے اندر چھپا ہوا فاتحانہ

جذبہٴ تسخیر و توسیع بھی ہو سکتا ہے۔ جب آبادی ایک جگہ بڑھ جائے تو انسان اپنے لیے وسیع تر اور کشادہ مقامِ معیشت تلاش کرتا ہے یا بزور اسے حاصل کرتا ہے۔

ان میں سے بعض عادتیں چرند پرند میں بھی ہوتی ہیں مگر انسان کی عادتیں زیادہ مقصدی اور با مراد ہوتی ہیں اور تاریخ نقل مکانی کی مختلف صورتوں اور شکلوں سے بھری پڑی ہے۔

لیکن ان پر ہجرت کے لفظ کا اطلاق درست نہ ہوگا۔ ہجرت تو عظیم روحانی نصب العین کو آغوش میں لے کر ظہور میں آتی ہے۔ نقل مکانی کسی دوسری جگہ ٹھہرنے کے لیے ہوتی ہے مگر ہجرت کسی جگہ ٹھہر کر آگے بڑھ جانے اور پھیل جانے کا نام ہے۔ بقول اقبال :

بگذر از کل گلستان مقصود تست

این زیاں پیرایہ بند سود تست

دنیا کی اقوام گزشتہ کی نقل مکانی پھر بھی وابستہٴ مقام ہی رہی مگر ہجرت نبوی قید مقام سے آزاد ہو کر آفاق گیر ہو گئی، کیوں کہ امتِ محمدیہ، نہایت زمانی اور نہایت مکانی دونوں سے بے نیاز ہے۔ اس لیے مشرق و مغرب دونوں اس کی لپیٹ میں آ گئے۔ غور کیجیے بنو امیہ دمشق (غرب) سے اٹھے اور اندلس میں جا پہنچے جہاں انہوں نے عظیم سلطنت قائم کی۔ مسلم بن قتیبہ سنکیانگ تک گیا، محمد بن قاسم نے ہندوستان (سندھ) میں اسلامی سلطنت کی بنیاد رکھی۔ عرب تاجر چین تک پہنچے۔ غرض افقی تا افقی ہجرت و جہاد ایک عقیدتِ ثابتہ بن گیا ہے۔

ہر نقل مکانی میں (خواہ وہ ہجرتِ دینی ہی کیوں نہ ہو)

ایک اہم عنصر جدائی بھی ہے۔ گھر بار سے جدائی، خویش و اقربا سے جدائی، ماحول سے جدائی۔

جدائی بظاہر ایک الم ناک تجربہ ہے لیکن در حقیقت زندگی کی ترقی کے لیے ایک اہم اصول حرکت بھی ہے، خصوصاً جب کہ یہ حرکت ہجرت نبوی کے مانند مقاصد عالیہ کے لیے ہو۔

اس ضمن میں علامہ اقبال نے ”گاشن راز جدید“ میں بظاہر صوفیانہ انداز میں، مگر در اصل حکیمانہ انداز میں، جدائی کی برکات کا ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں :

جدائی خاک را بخشد نگاہے
دہد سرمایہ کسوفے را بہ کاشے
جدائی عشق را آئینہ دار است
جدائی عاشقان را سازگار است

جدائی کا یہ ذکر مخلوق کی خالق سے جدائی کے تعلق میں ہے اور صوفیانہ ادب میں یہ ایک عام بحث ہے۔ چنانچہ رومی کا یہ شعر اس کا صحیح نمائندہ ہے :

بشنوا ز نے چون حکایت می کند
از جدائی ہا شکایت می کند

لیکن یہ یاد رہے کہ صوفیانہ جدائی اور اقبال کی حکیمانہ جدائی میں بڑا فرق ہے۔ صوفی وصال کا طلبکار ہے مگر اقبال دائمی فراق کو خیر قرار دیتا ہے۔ صوفیانہ جدائی ایک تجربہ الم و اندوہ ہے جس سے نجات پانے کے لیے صوفی سراہا اضطراب ہے۔ لیکن اقبال کے نزدیک : ع

فراق عارف و معروف خیر است

خیر اس لیے کہ یہ زندگی کے Dynamics (وسائلِ حرکت برائے
توسیع و ترقی) کا ایک بنیادی وسیلہ یا اصول ہے -

اقبال کے افکار کی روشنی میں ہجرت کی فلسفیانہ تعبیر یہی ہے
اسی لیے انہوں نے فرمایا :

ہجرت آئینِ حیاتِ مسلم است

این ز اسبابِ ثباتِ مسلم است

★ ★ ★

خودی کی بوقلمونی - نقطہ نوری سے ثقافت تک

ثقافت ، کلچر ، شایستگی ، تہذیب ، تمدن — یہ ایسی اصطلاحیں ہیں جن کی تشریح و تعبیر کے لیے ایک مطول (طویل کتاب) کی ضرورت ہوگی۔ میں اس مقالے میں صرف یہ بتانا چاہتا ہوں کہ خودی جو نام ہے ایک نقطہ نوری (یا بقول سید محمد تقی توانائی کے روشن ذرے) کا کس طرح پھیل کر ثقافت کی وسعتوں پر محیط ہو جاتی ہے۔ اس مقالے میں میں نے ثقافت کا لفظ بھی استعمال کیا ہے اور کلچر کا بھی ، لیکن ایک خاص وجہ سے کلچر کا استعمال زیادہ کیا ہے۔

یہ مقالہ علامہ اقبال کے نظریات کے حوالے سے ہے اور معلوم ہے کہ علامہ اقبال کے سب نظریات خودی کی تفسیر و تشریح ہیں۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ خودی سے ان کی مراد زندگی ہے جو کائنات میں جاری و ساری ہے اور انسان کے کل احوال و مقامات بھی اسی کے ظہورات ہیں۔

میں اس مقالے کو علامہ کے ایک شعر سے شروع کر کے ثقافت کے ارتقائی سفر اور اس کے احوال پر قلم اٹھاؤں گا۔ آغاز ان اشعار سے کرتا ہوں :

(۱) زندگی انجمن آرا و نگہبان خود است

اے کہ در قافلہ ای بے ہمہ شو با ہمہ شو

(۲) بروں ز انجمنے درمیاں انجمنے

مخلوت اند ولے آنچناں کہ با ہمہ اند

ان اشعار سے تین اصول برآمد ہوئے :

(۱) زندگی کی غایت حسن آفرینی (انجمن آرائی) ہے اور یہ

ایک اجتماعی عمل ہے۔

(۲) مگر یہ اجتماع فرد کی ذات سے بے نیاز نہیں۔ فرد بھی

اپنی خودی کا تحفظ کرتے ہوئے اجتماع کی انجمن آرائی

میں شریک ہوتا ہے۔

(۳) قافلے (اجتماع) میں چلنا زندگی کا تقاضا ہے، مگر فرد کو

باہمہ ہو کر اجتماعی خودی کے اندر بھی بے ہمہ

(حفظ خودی) کا تحفظ کرنا ہے۔

دوسری اصطلاحوں میں یہ گویا فرد اور جماعت کے ناگزیر

رابطے کا مسئلہ ہے جس میں فرد اور جماعت دونوں باہمہ بھی ہیں اور

بے ہمہ بھی۔۔۔ اس فلسفے کی رو سے آج کے یورپ کے برعکس فرد

اجتماع میں گم نہیں ہو جاتا۔ اس کی خودی قائم رہتی ہے اور رہنی

چاہیے۔ اقبال کے تصور کلچر کی یہ خصوصیت ہے کہ اس میں فرد

بھی خودی آشنا ہے اور اجتماع بھی، اور کلچر اس خودی آشنائی کا

خارجی اظہار ہے۔ اس میں کائنات انسان کے لیے ماحولیات مہیا

کرتی ہے جس میں فرد و اجتماع زندگی کی امتحان گاہ میں ہر روز

نئے نئے تجربے کرتے ہیں۔ انہی تجربوں کا نام کلچر ہے۔ اور ان

سب کے عقب میں خداوند تعالیٰ کی حکمتوں اور قدرتوں کی موجودگی

کا الہاسی تصور موجود ہے جس سے کلچر سازی کی تحریک قلب انسانی

میں ابھرتی ہے۔ خدا کی حکمتوں اور قدرتوں کے تین بڑے ظہور یا بصیرتیں قلب انسانی میں ہمہ وقت موج زن رہتی ہیں : (۱) ہوالحق کا گہرا شعور۔ (۲) انا الموجود کا جذبہ، محیط اور تسخیر کی آرزو۔ (۳) کائنات کے جہال میں جلال کی قوت قاہرہ انسان کو لذت وجود اور لذت تخلیق پر آمادہ کرتی ہے۔ (۴) جہال یا جلال باغایت ہوتا ہے اور فرد و اجتماع کی تمام سرگرمیوں کا نصب العین مقاصد آفرینی ہے جو تخلیق مسلسل کے الوہی عمل کی مدد و معاون ہوتی ہے۔ (۵) ان سب میں حسن، ہم آہنگی اور ربط و نظم کی شان موجود ہوتی ہے۔

یہ سب اقبال کے تصورِ کلچر کے اوصاف یا خصائص ہیں۔

فرد و ملت کے دائرے :

غالباً اس امر کی وضاحت یا تکرار کی ضرورت نہیں کہ علامہ اقبال کے تصور میں فرد و ملت ایک دوسرے سے جدا نہیں اس لیے تمدن اور تہذیب کو انہوں نے فرد کے کلچر اور قوم کی سویلائزیشن کہہ کر ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا۔ اقبال کے نزدیک فرد اپنے اعمال کا ہذات خود بھی محافظ اور ذمے دار ہے۔ اور اجتماع کا باشعور حصہ بن کر وہ اجتماع کے مقاصد کا بھی محافظ و معاون ہے اور اپنی خودی کو اجتماع کی بے خودی سے ہم آہنگ کر دیتا ہے۔

چونکہ اقبال کے تصورِ تمدن میں خودی کا ایک فریضہ یا غایت مقاصد آفرینی بھی ہے، لہذا یہ وہ مقاصد ہیں جن میں زندگی کے سب اعمال اور تمنائیں اور ان کے اظہارات شامل ہیں جو زندگی کے محافظ بھی ہیں اور زندگی کو باثروت اور پرسرور بنا کر جہان نو کی مسلسل تخلیق پر آمادہ کرتے رہتے ہیں۔

زندگی کے اعمال :

ان اعمال کی فہرست بنائی جائے تو یہ صرف فرد کے عادات و اطوار اور خوش خلقی اور شائستگی تک محدود نہ ہوگی۔ بلکہ یہ عبارت ہوگی کل زندگی کے اظہار سے۔ اس میں فرد کے اطوار و آداب بھی ہیں مگر اس میں پورے اجتماع کی مجلسی زندگی کے علاوہ جملہ فنون لطیفہ و مفیدہ، مجلسی اور شہری زندگی کے ادارات و نظامات، اور علوم و صنائع اور جملہ کہالات ہنر شامل ہیں جن میں وہ صفات موجود ہوں جو حفظِ زندگی، تسخیرِ کائنات اور مقاصد آفرینی کے تسلسل کی ضمانت بنتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہونے کہ اقبال کلچر کے ان محدود معنوں کے قائل نہیں جو ہیٹھ آرنلڈ کے اس تصور میں ہیں کہ کلچر فرد کی تہذیبِ نفس سے نمودار ہو کر خوش خلقی، حلاوت، شائستگی اور آدابِ مجلس تک محدود ہے۔ بلکہ علمی اصطلاحوں میں بات کی جائے تو علامہ کا تصور، سوشیالوجی (بشریات) کے عالم ٹائلر (Tylor) کے اس تصور کے قریب ہے کہ کلچر کسی قوم کی کل مجلسی اور شہری زندگی پر محیط ہے۔ بلکہ یوں کہا جائے تو یہ بھی غلط نہ ہوگا کہ علامہ کے تصور کلچر میں وہ شے بھی شامل ہے جسے عموماً مادی کلچر (Material culture) کہا جاتا ہے۔ اس میں صناعات، آلات، ایجادات اور دیگر مفیدات بھی شامل ہیں۔ اور یہ مالنوسکی کے سائنٹیفک نظریہ، کلچر کے قریب جا پہنچتا ہے۔

کلچر اور تسخیرِ فطرت :

یہ امر خاص طور سے قابلِ توجہ ہے کہ علامہ کی اکثر تحریروں میں کلچر کا جو تصور ملتا ہے اس میں Bagby کی اس تعریف کا خاص عکس ہے کہ Culture means man's sway over nature

یعنی کلچر صرف انقیادِ نفس کا نام نہیں بلکہ تسخیرِ فطرت کا نام ہے ۔
یہ وہ تسخیر ہے جس کے عمل اور جدوجہد ، ذوق اور سرور و
نشاط کی ایک خاص کیفیت ہوتی ہے اور یہی تخلیقات و تسخیرات پر
آبھارتی ہے ۔

کلچر کے اسباب ترقی :

یہاں پہنچ کر کلچر کے محرکات اور اسباب و عوامل کی طرف
اشارہ ناگزیر ہے ۔ انتھروپالوجی کے ماہرین کے نزدیک کلچر کا
سرچشمہ حیاتیاتی عمل کا وفور ہے ۔ یہ تصور محدود ہے ۔ علامہ اس
سے آگے بڑھتے ہیں ۔ ان کے نزدیک اس کا سرچشمہ خودی ہے جس
کا ظہور و انکشاف عشق کے ذریعے ہوتا ہے ۔ یہی عشق مقاصد آفرینی
کرتا ہے ۔ عشق کا دوسرا نام خونِ جگر اور جوش و جذبہٴ حیات ہے ۔

کلچر مقاصد سے پیدا ہوتا ہے :

مقاصد حیات کی تکمیل کی آرزو اور جدوجہد سے کلچر کے
مظاہر نمودار ہوتے ہیں ۔ اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس کا منبع وہ
نقطہٴ نوری (الہامی و وجدانی) ہے جو خودی کے شعور کو
برانگیختہ کرتا رہتا ہے ۔ یہ جسمانی ہے مگر صرف جسمانی نہیں ،
روحانی اور نوری بھی ہے ۔ کلچر کا یہ منبع مذہب اور وجدانیات کے
اندر سے نکلتا ہے ۔

کلچر کی مختلف شکلیں :

اس کی کیا کیا صورتیں ہوتی ہیں ، وہ رنگا رنگ اور متنوع ہیں ۔
ان میں اہم اور غالب صورت مذہب کی قوتِ قاہرہ ہے ۔ پھر ذوقیاتی
مظاہر آتے ہیں جن میں فنونِ لطیفہ ، پر جلال اور پر شکوہ عمارت گری ،

نغمہ جبرئیل آشوب ، محکم ادارے اور مکمل منشورات انتظامی ، کائنات اور محکباتِ الہی کی تصویر کشی ، اور جہادِ زندگی کے پر شکوہ مظاہر و مناظر ، اور وجد و حال کی ولولہ آفرین ہنگامہ خیز کیفیات - غرض وہ سب کچھ شامل ہے جو فرد و اجتماع کے مقاصد آفرین تعاون سے حکمت ایزدی ، عظمت انسانی اور جلال کائنات کا مظہر بن سکے -

اقبال کے کلچر کی حدیں :

اقبال کا کلچر موسیقی اور تصویر کشی تک محدود نہیں بلکہ اس میں جملہ فنونِ لطیفہ و مفیدہ شامل ہیں - یہ سب کو معلوم ہے کہ علامہ اقبال نے ذوقیات (آرٹ) کے سلسلے میں خواب اور لذت پرستی کو ضعفِ خودی کی علامت قرار دیا ہے اور آرٹ کی ان سب شکلوں کی مخالفت کی ہے جو زندگی کی قوتِ عمل کو کمزور کریں اور خودی کو ضعیف کریں -

سرور اور لذت کیا شے ہے ؟

اقبال کی نظر میں تفریحات کا سرور بھی ایک مقام رکھتا ہے لیکن آج کل کی مروجہ تفریحات کا بیشتر حصہ ان کی نظر میں ضعف آفرین اور انحطاطی ہے - انہوں نے تمثیل ، ڈرامہ اور مجسمہ سازی کی حمایت نہیں کی کیونکہ وہ ان کے معاشرے کی روایات میں شامل نہیں اور یہ ان کے تصورات کی نفی کرنے والی صورتیں ہیں - تمثیل کے وہ اس لیے مخالف ہیں کہ اس میں خودی کی توہین ہوتی ہے - غیر کی مستعار خودی کو اپنے حریم ذات میں مصنوعی طور سے ، یعنی Vicarious emotion کے ذریعے بسا کر عمل کرنا ان کے نزدیک

بت پرستی ہے :

حریم تیرا ، خودی غیر کی معاذ اللہ
دوبارہ زندہ نہ کر کاروبار لات و منات

ان کی نظر میں سینا کا بھی یہی حل ہے جسے انہوں نے صنعت آزری
(بت تراشی) کہا ہے۔ اسی قبیل سے مجسمہ سازی ہے جو بت تراشی
اور بت پرستی کے مترادف ہے۔ وہ زندگی میں خارا شکنی پر تو اصرار
کرتے ہیں مگر بتانِ سنگ کے خلاف ہیں۔

کچر کے موجودہ مظاہر کی مخالفت :

علامہ اقبال کے ان خیالات کی توجیہ و تاویل کی جاسکتی ہے ،
لیکن اتنا وثوق سے کہا جا سکتا ہے کہ کچر اور فنونِ لطیفہ کے
موجودہ تصورات و مظاہر ، جو ہمارے ملک میں رائج ہیں ، اقبال نے
انہیں صریحاً محض لذت کوشی اور نشاط طلبی قرار دیا ہے کیونکہ
یہ مظاہر قومی زندگی (اور اسلامی زندگی) کے مقاصدِ عالیہ سے منقطع
کر کے اور بعض اوقات اخلاقیاتِ قومی کے علی الرغم جارحانہ انداز
میں متخالف ظہور میں لائے جاتے ہیں ، ورنہ اقبال اصولاً خودی
آفرین ذوقیات کو بڑا رتبہ دیتے ہیں۔ جن میں جلال و توانائی اور
قوت کے عناصر ہوں۔

بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ اقبال کی نظر میں ، جہاں تک میں
سمجھا ہوں ، کچر اور سویلائزیشن ایک ہی شے کے دو نام ہیں۔۔۔
ان کے خیال میں تہذیبِ نفس اور تمدن کی عظمت اور حسن دونوں
کچر ہیں۔

اقبال کی نظر میں فنونِ لطیفہ اور فنونِ مفیدہ ہر دو کچر میں
شامل ہیں۔ اور ادارات و تنظیمات بھی۔

کلچر منقطع عمل نہیں ، اسے قوم کی اجتماعی اور قومی زندگی اور اخلاقیات مذہبی سے ہم آہنگ ہونا چاہیے کیونکہ مذہب انسان کی فطرت کا جزو اعظم ہے ۔

اقبال کی نظر میں وہی کلچر عظیم ہے جو مقاصد عالیہ کی ترجیحی کرتا ہو اور بقول مصنف ول دیوران افکارِ قاہرہ (Dominant Ideas) سے ابھرے ۔ ان کے خیال میں سب سے بڑے افکارِ قاہرہ اسلام کے رہیں منت ہیں ۔

اس سلسلے میں بہت کچھ کہا جاسکتا ہے مثلاً Mass Culture اور technica-economic کلچر وغیرہ کی گفتگو ۔ لیکن اب زیادہ طول نہ دینا چاہیے کیونکہ ملت کے تصور کی روشنی میں ان امتیازات کو کوئی اہمیت نہیں دیتے ۔ نہ وہ شہری دیہاتی کلچر کو الگ الگ خانوں میں تقسیم کرتے ہیں ۔ ان کے نزدیک ملت بحرِ ذخار ہے جس میں سب کچھ ہے ، جس کی ہر چیز اپنی خودی رکھتی ہے اور اس خودی کے باوجود وہ بے خودی کے بحرِ موج کا حصہ ہے ۔

اقبال کے تصورات سے میں نے یہ مختصر سے اشارے چنے ہیں ورنہ یہ ایک بحرِ ذخار ہے جس کو مقالوں اور تقریروں میں سمیٹنا آسان کام نہیں ۔ اقبال نے گزشتہ اسلامی تہذیب یا کلچر کی اپنے ایک انگریزی خطبے میں تشریح کی ہے ۔ اور شپنگار ، ٹوائن بی اور دوسرے مفکروں کے خیالات کا عالمانہ فرق بتا کر گزشتہ اسلامی تہذیب کے اوصاف کا بھی شمار کیا ہے ۔ ان کے نزدیک اس اسلامی کلچر کی اہم خصوصیات (۱) حرکت و ارتقا ۔ (۲) کثرت میں وحدت آفرینی ۔ (۳) سخت کوششی ۔ (۴) استقرائی عقل ۔ (۵) کایت نہ کہ نفربق ۔ اور (۶) علم افزائی ہیں ۔ ان کی رائے ہے کہ مغربی تہذیب ، اسلامی

تہذیب ہی کا تسلسلِ نو ہے۔ لیکن اپنے جوہر میں اس سے مختلف ہے۔ وہ شپنگار کے اس خیال سے اختلاف کرتے ہیں کہ اسلامی تہذیب مجوسی تہذیب کے سلسلے کی ایک چیز ہے۔ علامہ نے اس تصور کی سخت مخالفت کی ہے۔ ان کی نظر میں اسلام ہی سب کچھ ہے اور آئندہ بھی اسلام ہی سب کچھ ہوگا۔

★ ★ ★

شذرات

تبصرے ، دیباچے ، انٹرویو

اقبال کی شخصیت اور شاعری

مصنف : پروفیسر حمید احمد خان

حمید احمد خان نے اپنے ایک مضمون ”اقبال کی لفظی تصویر“ میں لکھا ہے :

”آج وہ شمع خاموش ہے اور محفل بھی وہ باقی نہیں رہی۔ ہمارا تخیل اس مٹی ہوئی تصویر کو ایک بار پھر زندہ کر سکتا ہے۔ آئیے ایک مرتبہ پھر ڈاکٹر اقبال سے ملنے چلیں۔“

مگر آج حمید احمد خان بھی ہم میں نہیں اور یہ دوسری شمع بھی خاموش ہے اور وہ محفل بھی باقی نہیں رہی، مگر ہمارا تخیل اس تصویر کو بھی ایک بار پھر زندہ کر سکتا ہے۔

آئیے پھر ایک مرتبہ حمید احمد خان سے ملنے چلیں۔ مگر کہاں؟ ان کی اس کتاب کے اوراق میں جس کی عبارتوں اور لہجوں کے آئینے میں وہ تصویر ہر جگہ صاف نظر آ رہی ہے۔

یہ کتاب علامہ اقبال سے متعلق ہے۔ اس میں ان کے گیارہ مضامین ہیں۔ ایک مضمون انگریزی میں ہے۔ کتاب کے دو حصے ہیں۔ ایک حصے میں حضرت علامہ کے ملفوظات اور یادیں ہیں اور دوسرے میں ان کے فکر و فن پر اظہار خیال ہے۔

شخصیت نگاری ایک نازک فن ہے اور ملفوظات اور گفتگوؤں کو صحت کے ساتھ نقل کرنا بھی بڑی ذمے داری کا کام ہے۔ سچ

یہ ہے کہ اس کے لیے اکرمین جیسے دقیق النظر آدمی کی ضرورت ہوتی ہے۔ زیر نظر کتاب پر چار زاویوں سے گفتگو ہو سکتی ہے۔

۱۔ اقبال کے ساتھ مصنف کا شخصی رابطہ۔

۲۔ اقبال کی شخصیت کے بارے میں بہاری معلومات میں اضافہ۔

۳۔ اقبال کے فکر و فن کے بارے میں ایک بالغ نظر نقاد کا تجزیہ۔

۴۔ اور ان سب امور کے سلسلے میں مصنف کا اسلوب نقد و نظر۔

ظاہر ہے کہ اس مجلس میں ان سب زاویوں پر گفتگو ممکن نہیں۔ کچھ سرسری سی باتیں ان میں سے بعض مباحث پر ہو جائیں تو یہ بھی کافی ہوگا۔ موجودہ کتاب میں اقبال کی شخصیت کی تصویریں دو تین مواقع پر ملتی ہیں اور اقبال کی لفظی تصویر تو خاصے کی چیز ہے، جس میں مصنف ہمیں اعلیٰ شخصیت نگار کے روپ میں جلوہ گر نظر آتا ہے۔

شخصیت نگار اگر فن کار نہ ہو تو کبھی وہ اپنے موضوع کو سیف بن ذی یزن بنا دیتا ہے کہ اس سے محیر العقول کارنامے سرزد ہوتے ہیں: جن کے ضمن میں واقعات زمان و مکان اور مشرق و مغرب کی قید سے آزاد ہو جاتے ہیں اور کبھی ایسا سست نگار ہوتا ہے کہ اس کی لفظی تصویریں کارٹون یا تجریدی فن کا نمونہ بن جاتی ہیں۔ غرض یہ فن بڑا مشکل، ذمے داری کا فن ہے۔

اس وقت حمید احمد خاں کا مضمون ”اقبال کی لفظی تصویر“ میرے سامنے ہے۔ اس میں پہلے ہی فقرے سے انعطاف توجہ کا عمل شروع ہو جاتا ہے: ”ہر بڑے آدمی کا نام ایک طلسم ہے جسے

زبان پر لاتے ہی نظر کے سامنے ایک نیا جہان ابھر آتا ہے۔“ پھر انعطاف کا ایک ساہوا قائم ہوتا ہے۔ یہ طاسمی نام کیا ہے؟ ”محمد اقبال۔ یہ نام پچھلی صدی تک کسی خاص مفہوم سے آشنا نہ تھا۔“ اس کے بعد تین سطروں کی اس ناآشنائی کی روداد ہے۔ ان کے فوراً بعد ہمیں بتایا جاتا ہے کہ شخصیت نگار نے اپنے موضوع کے بارے میں قاری کے دل میں انعطاف اوجہ، تیقن و اعتاد کی فضا پیدا کی ہے یا نہیں۔ محض فوٹو گرافی کے طور پر نہیں بلکہ محض تصویر کے طور پر بھی نہیں بلکہ شخص موضوع کے پیکر کو تخیل میں حیات نو دے دینے سے، تا آنکہ قاری کے تصور کی ہر ممکن دھندلاہٹ دور ہو جائے اور اس یقین کے بغیر چارہ ہی نہ رہے کہ یہ شخص واقعی ایسا ہوگا۔ اس طرح شخصیت نگاری تین مراحل سے گزرتی ہے: تصور، تاثیر اور تصدیق۔ ان کے مجموعے کا نام شخصیت نگاری ہے۔ پھر حمید احمد خاں مقصد تک پہنچتے ہیں کہ ”وہ شخص جو کم نام تھا، آخر کار صدیوں کی بے سرو سامانی کے بعد ہمارے عہد میں آکر اس نام نے حیات جاوید کا خلعت پہنا۔“ کچھ دو تین سطروں کا فقرہ، سوچنے اور تاثر کو جذب کرنے کا ہے۔ پھر ایک پر تیقن لہجے میں شاعر کے بارے میں ہمارے تصور کو ان الفاظ سے ابھارا جاتا ہے: ”لیکن موجودہ نسل یہ نام سنتی ہے تو زندگی کے اس طوفان انگیز تخیل کے پیچھے ایک پرسکون اور عزت پسند انسانی پیکر کی تصویر آتی ہے۔ محمد اقبال، پیغمبر امید، پیغمبر حیات، بے شک۔ مگر . . . ہماری طرح ہنسنے بولنے والا، کھانے پینے والا ایک انسان۔“

اس عبارت کے لفظوں اور ترکیبوں پر غور فرمائیے۔ طوفان

الگیز تخیل - پرسکون اور عزت پسند انسان - ہنسنے بولنے والا ، کھانے پینے والا انسان - کیا کوئی کہہ سکتا ہے کہ ان چند ترکیبوں کے ذریعے اس عظیم انسان کا مکمل تصور ذہن میں نہیں آ گیا ؟ اور کیا اس تصور نے اس تصویر کے لیے ذہن و خیال کو آمادہ نہیں کر دیا جس پر لفظی تصور آنے والے صفحات میں زور قلم صرف کرنے والا ہے -

یہ شخصیت نگار کا کمال ہے کہ اس نے مضمون کے آغاز ہی میں شخصیت کے گرد ، تاثر کا ایک ہالہ بنا دیا ہے - اب وہ پوری لفظی تصویر کے لیے سراپا شوق ہے -

حضرات ! میرے لیے اس فرصت میں یہ ممکن نہیں کہ میں حمید احمد خان شخصیت نگار کے فن کی مفصل بحث کروں - اس کے فن کا ایک رخ آپ دیکھ چکے ہیں - یعنی انعطاف توجہ اور تعمیق تاثر - اب دوسرا رخ مختصراً یہ سمجھ لیجئے کہ اس نے سراپا شوق بنا دینے کے بعد قطعی جزئیات کے ذریعے ، اپنے موضوع کے بارے میں اعتماد بھی پیدا کر دیا ہے - مگر یہ جزئیات واضح لکیروں کی صورت میں ہیں : ”اقبال کی قامت ، بال ، کشادہ پیشانی (پیشانی تنگ تنگ بلکہ ایک گوشہ سا بناتی) ، ابرو کچھ گھنے مگر آنکھیں گہری تھیں اس لیے ابرو زیادہ ہی گھنے معلوم ہوتے تھے - ان کی مونچھیں خاموش مگر جاندار اور زوردار“ غرض اسی طرح واضح خطوط سے شبیہ بنتی جا رہی ہے - پھر ظاہر کے نقوش کے ساتھ باطن کی گہرائیوں کو بھی ناپا ہے اور اس کی تشریح ان کی حرکات و سکنات سے کرتے ہیں - ”اس وقت ڈاکٹر صاحب ایک اور ہی عالم میں ہیں - وہ کمرے میں موجود ہیں مگر پھر بھی نہیں ہیں - ان کی ظاہر کی

آنکھیں کچھ بند کچھ کھلی ہیں لیکن باطن کی آنکھ کسی اور حالت میں سراپا نگاہ ہو رہی ہے۔ " بعض اوقات تصویر میں صفات پر مشتمل تراکیب لاتے ہیں اور خطوط کو واضح کر جاتے ہیں۔ واقعاتی خطوط کے درمیان پھر تخیلی رنگ آجاتا ہے۔ یہ سلسلہ اسی طرح چلتا رہتا ہے اور آخر میں تصویر مکمل ہو جاتی ہے۔

حمید احمد خاں ملفوظات نگاری کے ضمن میں بھی اقبال کی شخصیت پر روشنی ڈالتے گئے ہیں اور اقوال اقبال کو نقل کرنے میں بھی دیانت کا ثبوت دیا ہے اور ان میں بہت سے معارف و نکات آگئے ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ اس طرح بہت سی یادیں، بہت سی رودادیں محفوظ ہو گئی ہیں۔

جس کتاب پر ہم آج گفتگو کر رہے ہیں اس کا فکری حصہ بڑا وسیع ہے۔ اس کی تین بحثیں خاص طور سے قابل توجہ ہیں۔

اول : فکر اقبال کی آفاقیت پر معترضوں کے اعتراضوں کا جواب۔

دوم : اقبال اور انگریزی شعرا۔

سوم : بیدل سے اقبال کا ذہنی تعلق۔

اقبال کی آفاقیت پر اعتراض کا قصہ بہت پرانا ہے اور کئی لوگوں نے اس سے متعلق شکوک کا ازالہ کیا ہے۔ حمید احمد خاں کے متعلقہ مقالے کی خصوصی فوقیت یہ ہے کہ انہوں نے ہمیں وہ معیار بتائے ہیں جن کے حوالے سے یہ فیصلہ کیا جا سکتا ہے کہ کسی مفکر شاعر کے یہاں آفاقیت ہے یا نہیں۔ میرے خیال میں متعلقہ انگریزی مضمون کا یہ حصہ، اس لیے بیکتا، ہمیشہ رکھتا ہے کہ اقبال کی شاعری کی آفاقی حیثیت کے اثبات کے لیے اس طرح کا تنقیدی

استدلال کسی نے نہیں کیا۔

حمید احمد خان کہتے ہیں :

”آفاق شاعر کی پہچان کا ایک معیار یہ ہے کہ وہ انسانی تقدیر کے وسیع ممکنات کی طرف رہنمائی کرے اور اس کا نصب العین پوری نسل کے بہبود و ارتقاء کا احاطہ کرے۔“

”کسی کا کسی ایک مقام سے وابستہ ہونا یا مخاطب قریب کے لحاظ سے اپنے ماحول کی اصطلاحیں استعمال کرنا اس کے مقامی و محدود ہونے کی علامت نہیں ورنہ ہومس، ڈائٹس، گوٹس، شکسپیئر سبھی مقامی ثابت ہوں گے۔“

اقبال نے ارسطو کے قانون و قوع کا امکان (Law of Prob.) (ability) کے طریقے پر Particular کی مدد سے Universal کی تشریح کی ہے۔

”اقبال نے شاعری کی ہے، ریاضی کی شکلیں نہیں بنائیں۔ شاعری ممکنات کا احاطہ کرتی ہے، ریاضی تجدید عدد کی قائل ہے لہذا بندی ترانے سے اسلامی ترانے کی طرف منتقل ہونے یا خود شاعری میں مذہبی عنصر یا اصطلاح کے آجانے سے شاعر کی آفاقیت کو کوئی گزند نہیں پہنچتا ہے۔ یہ بھی غلط ہے کہ مذہبی عنصر سے شاعری یا آرٹ کو نقصان پہنچتا ہے۔ اس کے برعکس واقعہ یہ ہے کہ دنیا بھر میں بہترین آرٹ کے سرچشمے مذہب ہی سے بھوٹے ہیں۔“

یہ ہے استدلال حمید احمد خان کا — اور میں نے اس میں

بڑی قوت اور توانائی محسوس کی ہے۔

اقبال کا انگریزی شاعری سے جو ذہنی رابطہ رہا اس کی روداد انگریزی ادب کے ایک عالم سے (جیسا کہ حمید احمد خاں تھے) کون بہتر لکھ سکتا ہے۔ اس لیے اس بحث کو چھوڑ کر، اقبال و بیدل کی ذہنی دوستی کے موضوع پر آزا مناسب خیال کرتا ہوں۔

حمید احمد خاں لکھتے ہیں کہ علامہ اقبال، میرزا عبدالقادر بیدل کو بہ حیثیت شاعر بلند مرتبے کا مالک سمجھتے تھے۔ چنانچہ وہ اپنے خطوط میں اور زبانی مطالعہ بیدل کی ترغیب دیتے رہے۔ اس سلسلے میں اتفاق سے ایک انتخاب بیدل بھی ملا ہے جو ایک نصاب کے سلسلے میں عرصہ ہوا علامہ نے کیا تھا۔ یہاں قابل توجہ نکتہ حمید احمد خاں نے یہ بیان کیا ہے کہ بیدل سے علامہ کی دلچسپی کی بنیاد، ایک عمیق روحانی ہم آہنگی پر قائم تھی۔ علامہ با مقصد شعرا کو محض فنکار شعرا پر ترجیح دیا کرتے تھے اور ان کی نظر میں بیدل بھی با مقصد شاعر تھے۔ ہم آہنگی کا ایک ثبوت یہ ہے کہ اقبال کے یہاں حرکت و قوت کا جو تصور ہے وہ بیدل کے یہاں بھی ہے۔

حمید احمد خاں نے نکات بیدل (انتخاب اقبال) سے یہ نتیجہ بھی نکالا ہے کہ بیدل کا مسلک (یا تصور) آزادی و وارستگی علامہ کے حسب ذوق اور ان کی نظر میں پسندیدہ تھا۔ حمید احمد خاں نے اس مضمون میں علامہ کی بیدل سے دلچسپی کی تفصیل بتا کر ایک ایسی ادبی و فکری طریقت کی طرف اہل فکر و تحقیق کو متوجہ کیا ہے جس پر گہری توجہ اب تک اس لیے نہیں دی جا سکی کہ بیدل کا کلام بے حد دقیق ہے۔

بیدل سے اقبال کی دلچسپی کی یہ روداد جو حمید احمد خاں

نے بیان کی ہے اس کا واقعی تقاضا کرتی ہے کہ غالب کی طرح بیدل کو بھی موضوعِ مطالعہ بنایا جائے۔

اس مطالعے سے عظیم آباد کے اس عظیم شاعر کی بلند مرتبہ فکری شاعری کے بہت سے سرہستہ عجائبات نظر آئیں گے اور سترھویں اٹھارویں صدی عیسوی کے اس مفکر کے ذریعے، اس فکری مزاج کا بھی پتہ چلے گا جو افکار کی اسلامی روایت کے زیر اثر اس زمانے میں ایک خاص صورت اختیار کر چکا تھا۔ واقعہ یہ ہے کہ بیدل سے جو ذہنی دوستی غالب کی بتائی جاتی ہے اس سے زیادہ قریبی اور گہری ذہنی مماثلتیں اقبال اور بیدل میں پائی جاتی ہیں اور اس پر سارا کلامِ بیدل خصوصاً ان کی مثنوی عرفان گواہ ہے۔

بیدل کا تصورِ آگہی جو اضطرابِ مسلسل کا ثمر ہے، بیدل کا تصورِ شکست، جو تجدیدِ حیات کا مظہر ہے، بیدل کا تصورِ کائنات جو ریاضیاتی نسبتوں پر قائم ہے، بیدل کا تصورِ جلال کہ جہاں کا دوسرا نام ہے، بیدل کا تصورِ حقیقتِ مجددیہ، اور تصورِ علم و فن --- بے شمار مباحث ایسے ہیں جن کو پڑھتے وقت اقبال ضرور یاد آتے ہیں اور موجودہ طبیعیات کے بدلے ہوئے عجیب و غریب باطنی اسرار کی بھی ہلکی سی جھلک دکھائی دیتی ہے۔

حمید احمد خان نے بیدل کے بارے میں اقبال کی تلقین کی یاد دلا کر، فکری جد و جہد کی اگلی منزلوں کی نشاندہی کی ہے جن میں پہنچ کر ہم اپنے علمی احیائے ثانی کے لیے روایت سے سیرابی کو لازمی خیال کرنے پر مجبور ہوں گے۔

حمید احمد خان کی یہ کتاب مختصر ہے مگر زمانے نے ہاربا دیکھا ہے کہ اختصارِ قدر و قیمت کے راستے میں خارج نہیں ہوا۔

کون نہیں جانتا کہ عبدالرحمن بجنوری کا مضمون 'مخامنِ غالب' ، مقدمہ ہی تو تھا - یعنی کتاب سے بھی کم - پھر بھی اس کی قدر و قیمت پر شک و شبہ سے بالا ہی ہے — حمید احمد خان کے مضامین کا یہ مجموعہ بھی اقبال شناسی اور اقبال فہمی کے سرمائے میں ایک نادر اضافہ اور مستقل قدر و قیمت کا مالک ہے - البتہ میری حسرت یہ کہتی ہے کاش حمید احمد خان ان موضوعات پر زیادہ سے زیادہ لکھتے - ہم لوگ بلکہ پورا زمانہ ایسے نکتہ طراز قلم کے فیوض سے اس طرح بہت زیادہ بہرہ مند ہوتا . . . ! ظاہر ہے کہ حالات و مکروہات نے فرصت نہ دی اور یہ بہاری محرومی ہے -

اور ایک کہ میرے ذاتی ذوق کو بھی ہے کہ میرے محبوب مصنف نے ایک جگہ بڑے شاعروں کا تذکرہ کرتے ہوئے میرے محبوب اور عظیم شاعر میر تقی میر کے معاملے میں ، ایک کٹائیہ 'تغافل استعمال کیا ہے جو ہم "میریوں" کو مضطرب کر گیا ہے - مگر سب کو معلوم ہے حمید احمد خان معتقد غالب تھے ، معتقد میر نہ تھے - اس لیے دبستان کی چشمک میں ایسا ہو ہی جاتا ہے - لہذا ہم اسے سرگشتگیِ محبت کے سوا کچھ نہیں کہتے -



خطباتِ اقبال پر ایک نظر (پیش لفظ)

میں نے پروفیسر محمد شریف بقا کی کتاب ”خطباتِ اقبال پر ایک نظر“ کا مطالعہ کیا ہے اور اس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ ان کی یہ کاوش، ذوق و شوق اور تحقیق کا دل آویز مجموعہ ہے اور مجھے یہ کہنے میں کوئی باک نہیں کہ ”خطباتِ اقبال“ پر قلم اٹھانے کے لیے جس بصیرت و قابلیت کی ضرورت ہوتی ہے اور جتنی محنت درکار ہے، پروفیسر بقا اس سے ہمہ وجوہ بہرہ ور معلوم ہوتے ہیں۔ انہوں نے لندن میں رہ کر وہ ذوقِ تحقیق حاصل کیا جو علمائے مغرب سے مخصوص ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ انہیں اسلامی حکمت، خصوصاً حکمتِ اقبال کے اہم اور محیر العقول پہلوؤں کا بھی شعور حاصل ہے۔ لندن کی بزمِ اقبال کے صدر (اور اردو و فارسی زبان و ادب سے براہِ راست متعلق ہونے) کی حیثیت سے مباحثِ اقبال پر غور کرنے کا انہیں خاص موقع ملا ہے جس کے نتیجے میں ان کی موجودہ کتاب اور اس کے علاوہ ایک اور غیر مطبوعہ کتاب ”موضوعاتِ اقبال“ معرضِ ظہور میں آئی ہے۔

اكتساب و تربیت کے اس پس منظر میں اگر زیرِ نظر کتاب ”خطباتِ اقبال پر ایک نظر“ ایک ماہرانہ و محققانہ تصنیف کے طور پر سامنے آ رہی ہے تو اس پر کسی کو مطلق تعجب نہ ہوگا۔

”خطبات اقبال“ حضرت علامہ کا ایک عظیم شاہکار ہے جس میں اس زمانے کے اہم افکار کو اسلامی حکمت کے حوالے سے اور اسلامی حکمت کے بعض نمایاں مسائل کو مغربی افکار کی روشنی میں دیکھا گیا ہے۔ چنانچہ علامہ نے خود فرمایا ”میرا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کا مذہبی فلسفہ اس انداز میں پیش کیا جائے کہ اسلام کی فلسفیانہ روایات کو بھی ملحوظ خاطر رکھا جائے اور انسانی افکار کے جدید انکشافات سے بھی ثبوت مہیا کیا جائے۔۔۔ بہارا فرض ہے کہ فکر انسانی کے ارتقا پر نظر رکھیں اور آزادانہ تنقید کا اسلوب قائم رکھیں“ (مقدمہ، خطبات)۔

ظاہر ہے کہ حضرت علامہ کے یہ خطبات اسلامی اور مغربی حکمت کا نچوڑ ہیں، اس لیے ان کا مواد اور اسلوب بیان خالصتاً علمی اور ٹکنیکل (اصطلاحی) ہے۔۔۔ جس کے اشارے اور مضمرات اس وقت تک سمجھ میں نہیں آ سکتے جب تک اقبال کے عام اسلوب اظہار کے علاوہ کوئی شخص، اسلامی اور مغرب کے متعلقہ اصطلاحی علمی سرمائے سے بھی باخبر نہ ہو۔ شاعری میں حضرت علامہ نے جو افکار پیش کیے ان کی بات جدا ہے کیونکہ اشعار میں ایک عنصر شاعرانہ تخیل اور شاعرانہ اسلوب کا بھی ہوتا ہے جو قاری کو خارجی شعری لباس کی بنا پر بھی سامان انبساط مہیا کر سکتا ہے۔ لیکن خطبات میں ہر بات علم کی اصطلاحوں میں، ایک معین منطقی سائنسی اسلوب میں ادا ہوئی ہے۔ ان وجوہ سے خطبات کی تشریح تو درکنار، محض ان کا سمجھ لینا ہی مشکلات سے خالی نہیں ہوتا۔

پروفیسر محمد شریف بقا کا ایسی دقیق اور علمی کتاب پر حاوی

ہو کر اس کی تشریح و تعبیر کی ذمے داری سے عہدہ برآ ہو جانا ان

کے اختصاصِ علمی کا ثبوت ہے : ان کے اپنے الفاظ میں ان کا طریق کار یہ ہے :

”میں نے اقبال کے خطبات کے تمام اہم نکات کو بڑے سادہ انداز میں بیان کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ عام لوگ بھی حکیم الامت کی اس فلسفیانہ تصنیف سے بخوبی آگاہ ہو سکیں۔“

پروفیسر بقا کے یہ الفاظ ظاہر کرتے ہیں کہ انہوں نے خطبات کی یہ تشریح اس لیے کی ہے کہ متوسط درجے کے پڑھے لکھے لوگ بھی حضرت علامہ اقبال کے خیالات سے مستفید ہو سکیں۔

میں بڑی ذمہ داری سے یہ عرض کرنے کی سرت حاصل کر رہا ہوں کہ پروفیسر بقا اپنی اس کوشش میں کامیاب ہوئے ہیں۔ ان کا تشریحی انداز بیان ہر نوع کے ہر قاری کے لیے قابل قبول اور قابل فہم ہے۔ — علمی اصطلاحات سے اگرچہ چارہ نہیں تاہم ان کی تعبیر اتنی آسان کر دی گئی ہے کہ دقیق سے دقیق مسئلہ بھی سمجھ میں آ جاتا ہے۔ — اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ حضرت علامہ کے خیالات کی روح کو کسی جگہ نقصان نہیں پہنچا۔ یعنی ان کے افکار کامل طور پر کتاب میں منعکس ہو گئے ہیں۔

اس کتاب کے بارے میں یہ امر خاص طور سے قابل توجہ ہے کہ یہ خطبات کی تلخیص نہیں بلکہ اس کے مطالب کی ترجمہ نما تشریح ہے جس میں بقا صاحب نے اکثر حضرت علامہ کے الفاظ (بصورت ترجمہ) شامل کر لیے ہیں، البتہ کہیں کہیں جیسا کہ تشریح میں قدرتی ہے ان کی اپنی عبارت بھی شامل ہے مگر بقادر نمک۔

اس موقع پر خطبات کی اہمیت و عظمت پر کچھ لکھنا غالباً

ایک دیباچہ نگار کے فرائض میں شامل نہیں، جس کا فرض صرف اس قدر ہے کہ وہ صرف تشریحات کے بارے میں اظہار اطمینان کرے تا کہ قارئین دل جمعی کے ساتھ اس کتاب پر اعتماد کر سکیں۔

اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ کم از کم مجھے اطمینان ہے کہ مصنف نے جو کچھ لکھا ہے بصیرت سے لکھا ہے اور حضرت علامہ کے افکار کی روح تک پہنچ کر لکھا ہے۔۔۔ وہ ان کی انگریزی زبان کو بھی اچھی طرح سمجھے ہیں اور ان کے مطالب کی تم تک بھی پہنچ پائے ہیں۔

ختم کرنے سے پہلے، ایک اور معاملہ بھی زیر بحث آ جانا چاہیے۔۔۔ اور وہ یہ ہے کہ پروفیسر بقا کی موجودہ کتاب سے پہلے خطبات کی تسہیل کی کم سے کم دو وقیع کوششیں ہوئی ہیں؛ ایک ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کا خلاصہ 'خطبات' ہے جو "فکر اقبال" میں شامل ہے۔ دوسری کوشش سید نذیر نیازی کا ترجمہ 'خطبات (تشکھل جدید الہیات اسلامیہ)' ہے۔

واضح ہو کہ پروفیسر بقا کی موجودہ کوشش ان معنوں میں اپنی ایک مستقل حیثیت رکھتی ہے۔ اسے سابقہ دو کوششوں کے درمیان ایک واسطۃ العتد کا درجہ حاصل ہے۔ ڈاکٹر خلیفہ صاحب نے خیالات کی تلخیص پیش کی ہے اور سید نذیر نیازی نے عمدہ ترجمہ ہمیں دیا ہے۔۔۔ اس طرح مشکل مقامات کی تشریح کا کام نہ تو خلیفہ صاحب نے کیا اور نہ سید نذیر نیازی صاحب کے مد نظر تھا۔

ان دو انتہاؤں کے درمیان ایک مقام "تشریح" کا بھی تھا، وہ

پروفیسر بقا کی موجودہ کتاب کو حاصل ہو گیا ہے۔

دنیا کی کوئی علمی کتاب ایسی نہیں جس کے مدعا یا پیش کش سے اختلاف نہ کیا جا سکتا ہو۔۔۔ چنانچہ موجودہ کتاب کی پیش کش سے بھی اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خود تعبیر سے بھی کسی کو اختلاف ہو لیکن اس حقیقت سے انکار نہ کیا جائے گا کہ پروفیسر بقا نے اقبال تک پہنچنے اور ان کے افکار کو سہل انداز میں پیش کرنے کی مخلصانہ اور دیانت دارانہ کوشش کی ہے۔۔۔ اور مجھے خاص خوشی اس وجہ سے ہوئی ہے کہ یہ کام اردو میں ہوا ہے اور اقبالیات کے سرمائے میں اس قیمتی اضافے سے عظیم اردو زبان کی ثروت میں مزید اضافہ ہوا ہے۔

مجھے کامل امید ہے کہ ان دونوں وجوہ سے ، اس کتاب کا ہرجوش خیر مقدم کیا جائے گا۔



اقبال کے کلاسیکی نقوش' (ایک تاثر)

ڈاکٹر انور سدید کی کتاب ”اقبال کے کلاسیکی نقوش“ پر میں قدرے دیر سے قلم اٹھا رہا ہوں۔ باعث یہ ہے کہ انور سدید میرا پیارا دوست ہے اور پیارے دوستوں کی یہ محرومی ہر کسی کو معلوم ہے کہ وہ اکثر خسارے میں رہا کرتے ہیں۔ ناقد کی تکلیف یہ ہوتی ہے کہ اسے اس طعنے سے بچنے کے لیے کہ دوستی کا حق ادا کیا جا رہا ہے، رہوارِ قلم کو بڑی احتیاط سے چلانا پڑتا ہے اور دوسری طرف یہ لحاظ بھی ہوتا ہے کہ غیر جانبداری کی احتیاط میں کہیں کتاب کی قدر و قیمت کا حق ہی تلف نہ ہو جائے۔

اسی قسم کے وساوس کے تحت میں انور سدید کی کتاب پر کچھ لکھنے کی آرزو کو ٹالتا رہا تا آنکہ مجھے ایک روز اقبال کی کلاسیکیت کے متعلق کچھ زیادہ جاننے کی ضرورت پڑی۔ تب معاً میرا ذہن انور سدید کی کتاب اور اس کے ایک مضمون ”اقبال کے کلاسیکی نقوش“ کی طرف متوجہ ہوا۔

مذکورہ الصدر مقالہ میں اس سے قبل بھی پڑھ چکا تھا مگر اس مرتبہ میں نے مطالب پر تجزیاتی نظر ڈالی اور یہ سمجھنے کی کوشش کی کہ کلامِ اقبال کی کلاسیکیت کی حقیقی نوعیت کیا ہے؟

اس موضوع پر انور سلید نے جو مقالہ لکھا ہے اس کے دو واضح حصے ہیں : پہلا حصہ، اصولی و نظری ہے جس میں کلاسیکیت اور رومالیت کے خصائص اور تقاضوں کی عالمانہ بحث ہے۔ دوسرے حصے میں براہ راست علامہ اقبال کے کلام کے کلاسیکی نقوش کی نشان دہی کی گئی ہے۔

اب لیجیے سب سے پہلے، دوستی کا بت ٹوٹنا ہے۔ کیا اچھا ہوتا، انور سلید میرا دوست نہ ہوتا، مجھے اس کے بعض خیالات سے اختلاف کرنے اور بعض کی شکست و ریخت میں بڑا مزا آتا۔ مزا تو اب بھی آ رہا ہے لیکن قلبی محبت کی خلش کچھ ستا بھی رہی ہے۔

اب مجھے اختلاف اس امر میں ہے کہ اقبال جیسے آفاقی اور لازمانی شاعر کو کلاسیکی اور رومانی کی حدود میں مقید کرنا اس لیے درست نہیں کہ دنیا کے عظیم ترین شعرا بیک وقت بہت کچھ (بلکہ سب کچھ) ہوا کرتے ہیں۔ اور اگر ہم کلاسیکی اور رومانی جیسی اصطلاحات کے استعمال پر اصرار کو لازم سمجھ بھی لیں تب بھی واقعہ یہ ہے کہ ایسے شعرا کے کلاسیکی اور رومانوی عناصر کی الگ الگ سراغ رسانی کے بجائے یوں کہنا شاید زیادہ مفید مطلب ہوگا کہ یہ شاعر نہ کلاسیکی ہے نہ رومانوی ہے بلکہ ایک پختہ ترین ادبی تہذیب کا وہ خوبصورت ترین پھول ہے، جس میں صدیوں کی شائستگی کی خوشبو اور لطافتوں کے رنگ اس طریق سے نمودار ہیں کہ جدید ترین ذوق و ذائقہ اسے بالکل اپنے عصر کی شے سمجھنے کے باوجود یوں محسوس کرتا ہے گویا اس میں معادلہ محسوسات و مدركات سے کچھ زیادہ (بہت زیادہ) احساساتی و معنوی ثروت کا ہے۔

ایسے شاعر نہ رومانیت کی تعریف میں سا سکتے ہیں ، نہ کلاسیکیت کی قید میں مثید کہے جا سکتے ہیں ۔ نہ انہیں قدیم کہا جا سکتا ہے ، نہ جدید ۔ بقول اقبال :

زمانہ ایک ، حیات ایک ، کائنات بھی ایک
دلیلِ کم نظری ، قصہٴ قدیم و جدید

اس معاملے میں ہم گوئٹے کی مثال پیش کر سکتے ہیں جس کے ایک نقاد نے مذکورہ بالا نکتے کو کتنے خوبصورت الفاظ میں پیش کیا ہے ۔ فرمایا کہ ”گوئٹے شاعر امروز تھا اور شاعر فردا بھی ، مگر وہ فردا جس کی حدیں انسانیتِ اولیٰ کے عہدِ معصومیت سے جاملتی ہیں ۔“ اقبال نے اپنی شاعری کے تہذیبی مزاج پر گفتگو کرتے ہوئے خود ہی اپنے شعر کے مادہٴ اولیٰ اور اس کے عناصرِ امتزاجی کا تجزیہ درج ذیل الفاظ میں کر دیا ہے ۔ فرماتے ہیں :

”میری تہذیب مرکب تہذیب ہے ۔ اس کی روح عربی ہے مگر اس کا لباس ترک و تاتار ، خوانسار اور اصفہان نے تیار کیا ہے ۔ میں جو اردو لکھتا ہوں وہ میری تہذیب کی نمائندگی کرتی ہے اور میں اس کو چھوڑ نہیں سکتا ۔ شانِ جلالات ، رعب اور دبدبہ اس کے اوصافِ خاص ہیں ۔ میں ہندی سے متاثر نہیں ہوں ۔ میرے الفاظ کا ذخیرہ عرب سے اور پھر سمرقند و بخارا سے ماخوذ ہے ۔“

اگر ہم اقبال کے ان خیالات کا تجزیہ کریں اور اس کی بنا پر کچھ نتائج مرتب کریں تو سب سے عمدہ نتیجہ ہمیں خود اقبال کے اپنے ہی فقرے میں (جو ایک دوسرے مضمون میں ہے) مل جائے گا ۔ وہ نتیجہ انہی کے الفاظ میں کچھ یوں ہے :

”زندہ زبان انسانی خیالات کے انقلاب کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے۔۔۔۔۔“

اقبال نے ہمیں جو زبان دی یا جو اسلوب عطا کیا وہ رومانی و کلاسیکی کا امتزاج بھی سمجھ لیا جائے تو بھی نہ وہ رومانی ہے نہ کلاسیکی۔ زیادہ سے زیادہ اسے ہم ایک ایسا طوفان خیز اسلوب کہہ سکتے ہیں جس میں انقلاب پیدا کرنے کی پوری پوری صلاحیت اور توانائی پائی جاتی ہے۔ جو روایت کے توانا حصے کی ترجمانی کرسکے اور کسی نئے انقلاب کی پیش رفت کا بوجھ اٹھا سکے۔

فارسی اور اردو شاعری کے مطالب اور اسالیب کے حوالے سے بھی ہمارا فارمولا ہمیں دور تک نہیں پہنچاتا۔۔۔ انوری و خاقانی سے حافظ و جامی تک۔ اور تازہ گوئی اور خیال بندی کے دبستانوں کے نقطہ نظر سے (اور اردو میں ولی سے داغ تک) جس طرح سوچا جائے، اقبال کو کلاسیکی اور رومانی دبستانوں میں تقسیم کرنے سے معاملہ خاصا مست پڑ جاتا ہے۔

اب یہاں تک تو تھی انور سدید سے لڑائی کی بات، مگر یہ لڑائی ایسی نہیں جو ابد تک ٹوٹی رہے۔ اسی ایک مضمون میں جس پر میں نے نقد و جرح کی ہے، مجھے ایسے نکات و لطائف ملے ہیں جو میں نے اس موضوع کی کسی اور کتاب میں نہیں دیکھے۔

جیسا کہ انور سدید نے خود دیباچہ کتاب میں لکھا ہے، انہوں نے عمر کا ایک بڑا حصہ ادبی تحریکوں کے مطالعہ و دریافت میں گزارا ہے۔ چنانچہ ادب کی رومانی کلاسیکی تحریکوں کی شناخت میں وہ دور دور کے فاصلے طے کرنے پر مجبور ہوئے۔

مصنف کی موجودہ زیر تبصرہ کتاب کا زیر بحث مضمون اس اصولی و نظری بحث و تعارف کے اعتبار سے اردو کے تنقیدی سرمائے میں ایک نادر چیز ہے جسے میں اہل نقد و نظر کے لیے ایک تحفہ بدیع خیال کرتا ہوں۔ اور میرا خیال ہے کہ اگر مقالہ ”... کلاسیکی نقوش“ کو مقالہ رومانیت، ”مخزن اور اقبال“ کے ساتھ ملا کر پڑھا جائے اور نتائج مرتب کر لیے جائیں تو اردو ادب میں کلاسیکیت، رومانیت اور حقیقت پسندی جیسی تحریکوں کی ایک بصیرت افروز مجموعی روداد مل سکتی ہے۔

انور سدید کی زیر بحث کتاب کا ایک ایسا قیمتی حصہ بھی ہے جس پر براہ راست کچھ زیادہ نہیں لکھا گیا لیکن ضمناً اور بالواسطہ اس کے بارے میں بڑی ہی وقیع بصیرتیں ہمیں دستیاب ہوتی ہیں۔ میں نے انہیں وقیع اس لیے کہا ہے کہ بالواسطہ ہونے کی وجہ سے ان تصریحات میں نقاد کی بے لاگ اور بے غرض رائے کا بے تکلف اظہار ہوا ہے۔ میں جس موضوع کا ذکر کر رہا ہوں وہ ہے سر سید احمد خاں مرحوم و منظور کی علی گڑھ تحریک اور اس کا ادب۔

دراصل سر سید احمد خاں وہ عظیم انسان تھے اور قدرت نے (اور حالات نے) اتنا مشکل نصب العین ان کے سپرد کر رکھا تھا جس کا کوئی ایک پہلو نہ تھا۔ بے شمار پہلو تھے۔

سر سید کی تحریک ”ہشت زاویہ“ تحریک تھی، اور ظاہر ہے کہ جہاں زاویے زیادہ ہوں وہاں پیچیدگی اور اختلاف کا پیدا ہو جانا اور موجود رہنا ایک ناگزیر امر ہے۔

انور سدید کی کتاب میں علی گڑھ تحریک کے ادبی و تہذیبی زاویے سے بحث ہے۔ میں بھی سرسید تحریک کے ادنیٰ طالب العلموں میں شامل ہوں اور اس کے مختلف پہلوؤں کے بارے میں کچھ نہ کچھ غور کیا ہے، مگر مجھے اعتراف ہے کہ میں اس تحریک کے تضادات کو رفع کرنے پر قادر نہ ہوسکا تھا۔ لیکن انور سدید نے اس کے متعلق مختلف موقعوں پر جو کچھ لکھا ہے اور جس انتقادی بصیرت کے ساتھ لکھا ہے اس سے میری یہ الجھن دور ہوگئی ہے کہ سرسید اور ان کے رفقاء نے ضرورت و مزاجِ زمانہ کے مطابق، عقایت اور رومانی انداز کی جوش پسندی کو باہم ملا لیا تھا۔ لہذا میری دانست میں سرسید کی تحریک کو ایک ایسی حقیقت پسندانہ عقل پسندانہ تحریک قرار دینا چاہیے جس کو مؤثر بنانے کے لیے عقلی سائنسی دلیلوں سے خطابت اور بلاغی جوش انگیزی سے کام لیا گیا۔ سرسید خود بھی اعلیٰ درجے کے خطیب تھے۔ لیکن ان کے رفقا میں شبلی، حالی، نذیر احمد، محسن الملک اور وقار الملک جیسے ادیب و خطیب شریک رہے۔

سرسید کی تحریک نتائجیت (Pragmatism)، نفع پسندی اور فطرت پسندی کی علم بردار تھی۔ لیکن ان سب مقاصد کے لیے انہوں نے اور ان کے رفقا نے رومانی حربے استعمال کیے۔

یہ طریق کار یقیناً مفید ثابت ہوا۔ انور سدید نے مخزن کی رومانیت کا ذکر کیا ہے اور بجا طور سے فرمایا ہے کہ مخزن نے خصوصاً شعبہ ادبی میں ادب کو اس سخت مقصدیت سے آزاد کرایا جو رفقاء سرسید کے پیش نظر تھا۔

انور سدید نے بجا لکھا ہے کہ مخزن نے ادب کو فید سے رہا

کرایا اور یہ ثابت کیا کہ ادب ایک آزاد وسیلہ ہے جیسے اولیت ملنی چاہیے۔ پھر اس کے توسط سے مقاصد مطلوبہ کی طرف پیش قدمی بے ساختہ طور سے ہو جاتی ہے۔ ادب کو غلام بنانے کی روش کبھی بابرکت ثابت نہیں ہوئی۔

انور سدید کی کتاب کے یہ مباحث واقعی فکر انگیز ہیں۔ بلکہ میری سفارش تو یہ ہے کہ مصنف، مذکورہ مباحث کو پھیلا کر ایک مستقل کتاب علی گڑھ تحریک کے متعلق لکھے تاکہ شیخ محمد اکرام کی جانب دارانہ روش کی کچھ تلافی ہو سکے۔

ایک بڑا نزاعی سوال ہمارے یہاں ان غزلیات کے بارے میں موضوع بحث ہے جو اقبال نے عبوری زمانے میں لکھیں (جب وہ داغ، امیر، اکبر وغیرہ کی پیروی میں لکھا کرتے تھے یا مشاعروں کے لیے لکھیں)۔ اس نزاع کے بارے میں انور سدید نے ہمیں اپنا قطعی فیصلہ سنا دیا ہے اور وہ یہ کہ داغ و امیر سے متاثر ہونے کے باوجود اور ان کے انداز میں لکھنے کے باوجود: "اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقبال کو اس وقت اس بات کا احساس نہ تھا کہ ان کی غزل رسمی پابندیوں کے سلسل میں گرفتار ہے اور وہ تقلید کا شکار ہو رہے ہیں۔"

در اصل یہ عبوری دور تھا اور اقبال ذہنی و تخلیقی ارتقا کی منزلیں طے کر رہے تھے۔۔۔، اعتراض کا معاملہ جدا ہے۔ اعتراضات بال جبریل اور ضرب کایم کی غزلیات پر بھی ہیں لیکن ساری بات اصول تنقید کی ہے۔ اگر سچ سچ اصول یہ طے پا جائے کہ غزل (بہ لحاظ اسلوب معانی و ہیئت) صرف اسی طرح لکھی جائے گی جس طرح میر اور سودا لکھ گئے یا بعد میں داغ و امیر اور نسیم وغیرہ

لکھ گئے تو بلاشبہ کلامِ اقبال کے اس حصے کے ساتھ جیسا سلوک کوئی چاہے کرے ، لیکن اگر اصول یہ نہیں اور جدت کی بھی گنجائش ہے — اور تبدیلیاں بھی ہوتی رہتی ہیں تو پھر اقبال کی عبوری غزل بھی ارتقائی مرحلے کے لحاظ سے مستند ہے — اور انور سدید کا فیصلہ درست ہے ۔

کلاسیکی نقوش پر میرا تبصرہ خاصاً طویل ہوچلا ہے ۔ میں اسے زیادہ طول نہیں دینا چاہتا ، ورنہ میری آرزو تھی کہ میں کم از کم اقبال کے تصورِ حیات و مرگ کے بارے میں ضرور کچھ لکھوں ۔

موضوع بڑا سنگلاخ ہے ۔ خصوصاً فکرِ اقبال میں پہنچ کر خودی کے ارتقا — اور زندگی کی شکست و ریخت اور جست کے عمل جیسے موضوعات — اور حیات کے دوری و مستقیمی عمل جیسی بحثوں میں الجھنا پڑے گا — اور سچ یہ ہے کہ ان میں سے بعض سے الجھنے کی مجھ میں علمی ہمت ہی نہیں لہذا یہاں صرف یہی کہنا کافی سمجھوں گا کہ انور سدید اس طوفانِ شورِ افزا میں بھی مردانہ آترے ہیں اور کامیاب ہوئے ہیں ۔

اقبال ” کے حضور

(تبصرہ)

”اقبال کے حضور—نشستیں اور گفتگوئیں“ — میں نے سید نذیر نیاری صاحب کی مرتب کردہ یہ کتاب ، جس کا تعلق سلسلہ ’ملفوظاتِ اقبال سے ہے ، پڑھی اور سوچا کہ اس پر اپنے تاثرات قلمبند کروں ، مگر یہ سمجھ میں نہ آتا تھا کہ اس دریا کو کوزے میں بند کرنے کا کیا طریقہ اختیار کروں ، کیونکہ بقول نظیری :

ز فرق تا بقدم ہر کجا کہہ می نگرم

کرشمہ دامنِ دل می کشد کہ جا اینجاست

یہ بیاض یادداشت (جزو اول ، جنوری تا ۲۱ مارچ ۱۹۳۸ء) ہے اور ظاہر ہے کہ حضرت علامہ کے آخری ایامِ حیات سے متعلق ہے ۔ اس لحاظ سے یہ ان کے افکار و خیالات کا دورِ کمال و انتہا کا لبِ لباب ہے ۔

اس بیاض میں مختلف اور گوناگون موضوعات پر گفتگوئیں نقل ہوئی ہیں جن میں سے بعض وقتی اور ہنگامی ہیں مگر بعض ایسی ہیں جن کا اقبال کے مسلحہ نظامِ افکار سے گہرا ربط و تعلق ہے ۔ اس میں اس دور کی شخصیات و تحریکات پر تبصرے ہیں ، ملکی اور بین الاقوامی سیاست کے بارے میں اشارے ہیں اور حضرت علامہ کی نجی زندگی ، ان کی علالت و علاج اور مزاج و طبیعت کے لت بدلنے ہوئے احوال

ہیں ، اور اگرچہ اس دور کے بارے میں کچھ اور کتابیں اور بیاضیں بھی ہیں — خصوصاً ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی کی کتاب ”اقبال کے آخری دو سال“ — کافی مشہور و مقبول ہے ، مگر سید نذیر نیازی کی بیاض ”اقبال کے حضور“ چیزے دیگر ہے ، کیونکہ یہ دوسری مماثل کتابوں سے ارفع و اعلیٰ ہے اور اس کے بہت سے اسباب و وجوہ ہیں ، جن کی وضاحت میں کروں گا اور ثابت ہو جائے گا کہ ”بسیار خوباں دیدہ ام“ کے بعد میرا اس کتاب کے بارے میں ”لیکن تو چیزے دیگری“ کہنا کسی طرح بھی بے محل اور بے جواز نہیں ہوگا ۔

ملفوظات کی نوعیت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ ان میں ایک وقت میں کوئی ایک مسئلہ زیر بحث نہیں ہوتا ، متفرق باتیں ہوتی ہیں ۔ ان میں غیر متعلق باتیں بھی آ جاتی ہیں ۔ کچھ مزاح ، کچھ طنز ، کچھ نکتہ آفرینی ، کچھ شخص چھیڑ چھاڑ — بات سے بات پیدا ہوتی ہے اور تلازمہ خیال کے سلسلے انتہا کو ابتدا سے خاصا دور لے جاتے ہیں ۔

”اقبال کے حضور“ میں بھی یہ صورت حال موجود ہے ، لیکن سید نذیر نیازی کی تدوین کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے صرف ملفوظات کی ”پریشاں نظری“ کے باوجود گفتگوؤں میں ایک بامعنی ربط پیدا کر کے ہر نشست کو ایک درس اور ایک سبق کی طرح منظم کر دیا ہے ۔ چنانچہ اگر پڑھنے والا صرف ایک ہی نشست کی گفتگو کو پڑھ سکا ہے ، تو موضوعات گفتگو کے بارے میں اسے تشنگی یا خلا یا ناتمامی کا احساس نہیں ہوتا ۔ ہر نشست مکمل باب کی حیثیت رکھتی ہے اور اگر کہیں اشخاص و واقعات کے سلسلے میں ناتمامی کا پہلو نکل آتا ہے تو نیازی صاحب نے اپنے ذیلی حواشی کے ذریعے

کمی پوری کر دی ہے۔

جیسا کہ فاضل مرتب نے خود فرمایا ہے کہ اس بیاض کو روزنامے کی حیثیت حاصل ہے جو کبھی باقاعدہ اور کبھی بے قاعدہ کئی کئی دنوں کے بعد لکھا جاتا رہا۔۔۔ مگر ہر حال نشستوں کے دوران، نظر حضرت علامہ کی شخصیت و افکار پر مرکوز رہی۔۔۔ فاضل مرتب نے شخصیت نگاری اور افکار کی شیرازہ بندی کا حق ادا کر دیا ہے اور مجھے اعتراف ہے کہ میں نے اس نوع کی اور اس رتبے کی کوئی کتاب آج تک نہیں دیکھی۔۔۔ ایکرمن اور گوٹھے کی گفتگوؤں کا بڑا شہرہ ہے۔ اور یونانی حکما کا تو طریقہ درس ہی مکالماتی تھا، مگر یہ بیاض حقیقی، واقعاتی، شخصیتی اور ذاتی ہونے کے باوجود حضرت علامہ کے احساسات و جذبات، افکار و خیالات اور تاثرات و انتقادات کا ایک گراں بہا مخزن ہے، جن کو سید نذیر نیازی صاحب کی ہنروری اور کمال علمی نے مربوط و منظم کر کے سلک گہر بنا دیا ہے۔

علامہ کے علمی ملفوظات کو قلم بند کرنے کے لیے بھی کسی عالم ہی کی ضرورت تھی جو ان کے افکار کی نوعیت اور ان کی علمی تاریخ و پس منظر سے خود بھی باخبر ہو۔

اس بیاض کے علمی موضوعات پر میں بحث نہیں کرتا۔ افکار حضرت علامہ کے اور قلم نیازی کا۔۔۔ علامہ نے فرمایا، نیازی نے لکھا۔ میں دونوں کے سامنے جھکتا ہوں۔ حضرت علامہ نے جو کچھ فرمایا، وہ ہمارے جدید فکر دینی و اجتماعی کا اہم عنصر بن چکا ہے، نیازی نے جو کچھ لکھا اس کے سچ ہونے میں کلام کی گنجائش اس لیے نہیں کہ سب کچھ علامہ کے معروف افکار کے مطابق ہے۔ اور

اس کی تصدیق دوسرے ماخذ سے بھی ہو سکتی ہے۔ اگر اس بیاض اور دوسرے سلسلہٴ ملفوظات میں فرق ہے تو یہ کہ اس بیاض کا مرتب فکر اقبال کے متعلق سب سے قریبی اور سب سے گہری واقفیت رکھنے کے باعث بہتر روداد نگار اور بہتر شارح ہے۔

اس بیاض میں بعض شخصیتوں کے بارے میں علامہ کی تنقیدات سے اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ اور جو کوئی اختلاف کرنا چاہتا ہے اسے اس کا حق ہے۔ لیکن بیاض کے مرتب کا اس میں کچھ قصور نہیں۔ مرتب نے جو کچھ سنا، لکھ دیا۔ ہم فاضل مرتب کو سچ بولنے پر مبارک باد ہی دے سکتے ہیں۔

حضرت علامہ کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ اس طرف سے بدقسمت آئے کہ انہیں اچھے شارح اور اچھے شاگرد میسر نہیں آئے۔ میرا خیال ہے کہ نیازی صاحب کی اس بیاض نے کسی حد تک اس تاثر کی تردید کر دی ہے۔

نیازی صاحب کی یہ کتاب علامہ اقبال کے علمی اور حکیمانہ افکار کی بہترین شرح کا درجہ رکھتی ہے۔ میرے لیے ممکن ہو تا تو میں اس کے پکھڑے ہونے موضوعات کو یکجا کر کے ایک ایک موضوع پر مختلف نشستوں میں ظاہر کردہ خیالات کی شیرازہ بندی کر دینا۔ مگر میں نے فاضل مرتب کے ڈر سے (بوجہ احترام) ایسا نہیں کیا۔ اب مناسب یہ ہوگا کہ فاضل مرتب علمی و اجتماعی فکری موضوعات کو الگ کر کے ایک خلاصہٴ افکار و خیالات الگ تیار کر دیں تاکہ تسہیلِ فکرِ اقبال کے سلسلے میں لوگوں کو فائدہ ہو۔

دمِ گفتگو

(اقبال کے بارے میں یہ گفتگو تحسین فراقی سے ہوئی اور "سیارہ" میں شائع ہوئی)

س : اقبال کے شاعر یا فلسفی ہونے کے ذیل میں تقدیم و تاخیر کا سوال تو پہلے بھی موجود تھا مگر کچھ عرصہ قبل ایک نقاد نے انہیں متکلم قرار دیا ہے۔ کیا کلام امکولاسٹسزم ہے؟ یا عالمِ اسلام میں کلام سے مقصود کچھ اور ہے، جیسا کہ خود علامہ نے وضاحت کی ہے یعنی مذہب پر فلسفیانہ گفتگو؟ پھر یہ بھی کہ کیا کلام صرف مسلمانوں ہی کے لیے مخصوص ہے؟

ج : آپ نے اپنے سوال کو پیچیدہ بنا دیا ہے مگر اس کا جواب اتنا دشوار نہیں کیونکہ بات بالکل صاف اور بدیہی یہ ہے کہ علامہ اقبال بیک وقت شاعر بھی ہیں اور حکیم بھی۔ اور ان دونوں حیثیتوں میں کوئی تضاد نہیں۔ کیونکہ کوئی شخص عظیم شاعر ہو کر بھی عظیم مفکر ہو سکتا ہے۔ لہذا مختصر جواب یہ ہے کہ علامہ اقبال عظیم شاعر اور مفکر تھے۔۔۔ دراصل یہ جھگڑا یوں پیدا ہوتا ہے کہ مغرب کے بعض مفکروں نے فلسفیانہ افکار کو منظوم کیا۔ ان میں سے بعض اعلیٰ شاعر کے درجے تک پہنچ پائے اور بعض ان پہنچ پائے۔ ایسا کیوں

ہوا؟ اس لیے ہوا کہ شاعری اصلاً جذبات کے اظہار کا نام ہے اور معلوم ہے کہ جذبات انسانی ایک نہیں متنوع اور بوقلموں ہیں۔ شاعر ان کا اظہار کرتا ہے۔ مفکر شاعر عموماً حقائق فکری کو منظوم کرنے پر اکتفا کرتے ہیں لہذا ناظم ہی رہتے ہیں شاعر نہیں بن پاتے۔ لیکن جب حقائق فکری بھی جذبے کی صورت اختیار کر جائیں تو وہ شاعری کا رتبہ حاصل کر لیتے ہیں، بشرطیکہ حقائق فکری سچ سچ جذبات قلبی بن جائیں۔ ورنہ فکری شاعری عموماً پھبکی ہوتی ہے اور اس کی قدر و قیمت معانی کے لحاظ سے تو ہو سکتی ہے لیکن شعر کے لحاظ سے اسے کم تر درجہ ہی دینا پڑتا ہے۔ علامہ اقبال کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔

علامہ اقبال کے کلام میں انفرادی جذبے بھی ہیں، اجتماعی (قومی و ملی) جذبے بھی۔۔۔ اور جذبے میں ڈھلے ہوئے حقائق فکری بھی، لہذا جہاں وہ اعلیٰ درجے کے شاعر ہیں وہاں بلند پایہ مفکر بھی ہیں۔

میں یہاں فلسفی کا لفظ دانستہ نظر انداز کر رہا ہوں کیونکہ مغرب کی اس اصطلاح کے مقابلے میں مجھے حکیم کی اصطلاح بہتر معلوم ہوتی ہے۔ مزید یہ کہ بالکل جدید ترین دور میں، سائنسی فکر کے موضوع کے بعد، فلسفہ خود بھی بے جان ہو گیا ہے۔ تاہم اگر کوئی شخص فلسفی کے لفظ ہی کو اہمیت دینا چاہتا ہے تو مجھے یہ لفظ بھی منظور ہے۔ صرف اتنی احتیاط ملحوظ رہے کہ علامہ کو مغربی طرز کا فلسفی نہ کہا جائے۔ بلکہ مسلم روایت کا فلسفی۔۔۔ یا حکیم مشرق۔

باقی رہا لفظ 'متکلم' (ماہرِ علمِ کلام) کا اطلاق، تو یہ اصطلاح بھی استعمال کی جا سکتی ہے، لیکن یہ کہنے والے کی نیت پر منحصر ہے۔ اگر وہ علامہ کے رتبے کو گھٹانے کے لیے انہیں متکلم کہتا ہے تو میں اسے زیادتی خیال کروں گا۔ لیکن اگر وہ اس سے مفکرِ دینی مراد لیتا ہے تو یہ علامہ کا اعزاز ہی ہوگا کیونکہ وہ اس طرح بعض ان بڑے بڑے برگزیدہ لوگوں کی صف میں آجاتے ہیں جن میں ہمیں بڑے بڑے نام ملتے ہیں۔ لیکن چونکہ لفظ 'متکلم' آج کل زیادہ مروج نہیں ہے اس لیے بے ضرورت اس اصطلاح پر اصرار کرنا درست معلوم نہیں ہوتا۔ انگریزی میں SCHOLASTICISM کی اصطلاح علمِ کلام کے مترادف کے طور پر مستشرقین استعمال کرتے ہیں اور اس سے ان کی مراد مذہب اور فلسفہ کی باہم تطبیق ہے، لیکن علمِ کلام کا یہ مقصد نہیں۔ علمِ کلام کا یہ مقصد ہے کہ عقائد کی تائید میں کوئی عقلی یا حکیمانہ دلیل لائی جائے لیکن کلامیہ، عقلی دلائل کو عقائد کے اثبات کا ذریعہ نہیں بناتے، اس کے ذریعے معترض کی تردید کرتے ہیں۔

س : علمِ کلام کی بحث سے یاد آیا کہ شبلی معتزلہ کو علمِ کلام کا موجد مانتے ہیں جبکہ فی الاصل مذہب و فلسفہ کی تطبیق کا آغاز سب سے پہلے سکندریہ کے راسخ العقیدہ یہودی "فلو" سے ہوا۔ آپ اس ضمن میں کچھ وضاحت فرمائیے۔

ج : علامہ شبلی جس کسی کو بھی علمِ کلام کا موجد قرار دیتے ہوں یہ ان کی تحقیق ہے۔ اس وقت ہمیں اس تحقیق کے صحیح یا غلط ہونے سے سروکار نہیں۔

آپ کے نزدیک فلو نے مذہب اور فلسفہ کی تطبیق کا آغاز کیا اور بعض دوسرے لوگوں نے اسلام کے بعد چودھویں صدی عیسوی میں مسلمانوں کے علم کلام کے زیر اثر سینٹ ٹامس اکویناس کو اس کا بانی کہا ہے۔ ہمیں لفظ علم کلام سے بحث کرتے ہوئے اسلام سے پہلے کے لوگوں کو اس لیے زیر بحث نہ لانا چاہیے کہ یہ خالص مستشرقین کی عادت ہے کہ مسلمانوں کی ہر ایجاد یا کارنامے کی تنقیص کی خاطر اس کے آغاز کا سہرا قبل از اسلام کے کسی دور کے کسی بڑے آدمی کے سر باندھ دیتے ہیں۔

میں علم کلام کو مسلمانوں کی ایک دینی ضرورت سے پیدا شدہ علم سمجھتا ہوں اور میرے نزدیک یہ نام بھی مسلمانوں نے ہی اسے دیا۔ یہ علم اس ضرورت سے پیدا ہوا کہ جب یونانیت کے زیر اثر، عقائد کے سلسلے میں ہر بات کے لیے عقلی دلیل مانگی جانے لگی، یہاں تک کہ ذات باری کے بارے میں بھی، تو ضرورت محسوس کی گئی کہ اگرچہ اسلامی عقیدے اصلاً تصدیق اور تسلیم بلا کیف سے تعلق رکھتے ہیں مگر معترض اور متشکک کے لیے مسکت عقلی جواب بھی ضروری ہیں۔ اس خاص تقاضے نے علم کلام پیدا کیا۔ جیسا کہ اکثر ہوتا ہے، اس طریق استدلال (یا اسکات) کا غلط استعمال ہونا شروع ہو گیا اور معتزلہ کے ایک بڑے حصے نے یونانی عقائد کو مذہب کی حیثیت دینی شروع کر دی۔ پھر ان کے رد کے لیے اشاعرہ اٹھے۔ انہوں نے عقلی استدلال کو پھر مناسب حد میں لانا چاہا تاہم یہاں بھی بعض موقعوں پر بے اعتدالی

ہو جاتی رہی - چنانچہ امام ابن تیمیہ جیسے بزرگ اشاعرہ سے بھی مطمئن نہ تھے — پھر بھی اشاعرہ کی خدمات سے انکار نہیں کیا جاسکتا -

میں ذاتی طور سے جملہ علوم دینیہ کو (بشمول علم کلام جس کا ایک نام فقہ اکبر بھی تھا) مسلمانوں کی اپنی ایجاد سمجھتا ہوں - غیروں سے ہر چیز لینے کا دعویٰ دورِ حاضر کے مرعوب ذہن کا ایک تخیل ہے -

س : دہریت سے بھی کچھ حقائق منکشف ہوئے لیکن اقبال کا یہ کہنا کہ بالشوزم میں تصورِ خدا کے شعول کا مساوی نتیجہ اسلام نکلتا ہے ، کہاں تک قابلِ قبول ہے ؟ سر فرانسس بریمنڈ کو انہوں نے جو خط لکھا اس کی عبارت ملاحظہ ہو :

”چونکہ بالشوزم جمع تصورِ خدا بہت حد تک اسلام کے مساوی ہے اس لیے مجھے اس پر تعجب نہیں کہ ایک مناسب مدت کے بعد یا تو اسلام روس کو ہڑپ کر لے گا یا روس اسلام کو -“

اقبال کی یہ تحریر صفحہ ۱۵۱ پر بھی درج ہے - کیا بالشوزم جمع تصورِ خدا کا مساوی نتیجہ اسلام نکلتا ہے ؟ حالانکہ وہ نظام جو انسان کی عظمت و وقعت اور انفرادیت کا قائل نہیں اسے کسی بھی توحیدی نظام سے انتہی نہیں کیا جاسکتا - اقبال نے اپنے خطبات میں انفرادی قوت اور وقعت کو حد سے زیادہ منظم ہیئتِ اجتماعیہ پر ترجیح دی ہے جبکہ بالشوزم جیسے شدید نظام میں فرد کی تخلیقی صلاحیت نہیں ابھری سکتی - اقبال ان دو انتہاؤں میں کس طرح سمجھوتا کر پائے ؟

ج : ایسے کسی سوال کے جواب میں مجھے کبھی کوئی دہشت پیش نہیں آتی - کیونکہ علامہ نے جو اظہار خیال کیا ہے وہ اسی دور سے متعلق ہے جس میں میں خود بھی موجود تھا -

علامہ اور دیگر مسلم مصنفوں نے اس طرح کی باتیں زیادہ تر اس زمانے میں کیں جب یورپ کی استعماری قوتیں (بشمول برطانیہ و فرانس وغیرہ) مسلمانوں کی سلطنتوں کو مٹانے کے لیے سرگرم کار تھیں، اور مسلمانوں کا بچہ بچہ مغرب کی سرمایہ دار استعماری اقوام کو اپنا دشمن سمجھتا تھا - چنانچہ جب بھی اور جہاں بھی کسی طاقت نے مذکورہ استعمار پسندوں پر فتح پائی تو مسلمانانِ برصغیر کو بہت خوشی ہوئی - چنانچہ جب روسی انقلاب برپا ہوا اور اس کے کچھ عقیدے ظاہرہ اسلام کی مساواتی تعلیم کے قریب نظر آئے تو قدرتی طور سے مسلمانانِ برصغیر نے دو وجہ سے روسی انقلاب کی تعریف کی ؛ ایک اس وجہ سے کہ روس نے مسلمانوں کی دشمن طاقتوں کو نیچا دکھایا - دوسری وجہ یہ کہ روس نے مغربی تہذیب اور اس کی سب سے بڑی اساس سرمایہ داری کو رد کر دیا - ایک تیسری وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کہ مسلمانوں کے دل میں خود اسلام کی تعلیم اور اس کے احکام کے بارے میں ایک حد تک وہ اعتقاد بحال ہو گیا جو انگریزی تعلیم سے زائل ہو گیا تھا - جس کا رخ یہ تھا کہ اسلام کی تعلیم کو ہمارے ملک کے بعض تعلیم یافتہ لوگ آج کے دور میں ناقابلِ عمل سمجھتے تھے - اب وہ بھی اسے قابلِ عمل کہنے لگے - نظامِ روس میں باقی جو خامیاں

ہوں ، یہ تو ماننا پڑے گا کہ اس نے مغربی تہذیب کے بعض بنیادی اداروں پر حملہ کر کے اور ان کی شکست و ریخت کا اہتمام کر کے تمام ان لوگوں کے لیے اطمینان کی صورت پیدا کی جو اس تہذیب کے مخالف تھے ۔

یہ فطری امر ہے کہ دشمن کے دشمن کو جب کوئی کامیابی ہو تو اطمینان ہی ہوا کرتا ہے ۔

علامہ اقبال تہذیبِ افرنگ کے شدید دشمن تھے ۔ انہیں انقلاب روس سے جو اطمینان ہوا قدرتی تھا ۔

باقی رہا یہ خیال کہ بولشوزم کے ساتھ عقیدہ ذاتِ باری کا پیوند لگا دیا جائے تو یہ اسلام ہی بن جاتا ہے ، اس سے مراد وہ نہیں ہے جو لوگ سمجھ رہے ہیں ۔ علامہ کا اشارہ بولشوزم کے عقیدہ کی فقط اس روح کی طرف ہے جو مساواتِ مطلق ہے ۔ بولشوزم کے ساتھ سارے نظامِ فکر سے اور اس کے طریق کار کی طرف اشارہ نہیں ۔ اگر علامہ کا ارادہ فی الواقع یہ ہوتا کہ وہ بالشوزم کو اسلام کے برابر یا اس کا بدل ثابت کریں تو وہ یوں فرماتے کہ بالشوزم اور اسلام ایک شے ہے ۔ لیکن انہوں نے ایسا نہیں کہا ۔ معترض حضرات یہ نہیں سوچتے کہ علامہ نے ذاتِ باری کے پیوند کا ذکر کر کے بالشوزم کی مادی بنیادوں کو منہدم کر دیا ہے ۔ اور بالکل ظاہر ہے کہ اگر بالشوزم سے مادیت نکال لی جائے تو وہ سارا نظام دھڑام سے نیچے آگرے گا ۔ لہذا ایسی تحریریں جن کی طرف آپ نے اشارہ کیا ہے ، بالشوزم کے خلاف ہیں ، اس کے حق میں نہیں ۔

معارض حضرات ایک خاص زمانے کی وقتی بات یا ایک جزوی بات کو بنیاد بنا کر مضطرب ہو جاتے ہیں۔ ایسے سب لوگوں کو علامہ کے اس بیان کا مطالعہ کرنا چاہیے جو ”گنتار اقبال“ مطبوعہ پنجاب یونیورسٹی میں چھپا ہے۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ میں بالشوزم اور اس قسم کے جملہ ازموں کو بمنزلہ کفر خیال کرتا ہوں۔

اس کے علاوہ علامہ کے اس قول سے، جس کا آپ نے ذکر کیا ہے، یہ ثابت نہیں ہوتا کہ مسلمان اس عقیدے کو تصورِ خدا سے وابستہ کر کے ایک نیا اسلام وضع کر لیں، بلکہ اگر اس فقرے کا کچھ مطلب ہے تو فقط یہ ہے کہ روس انہی عقیدوں کو تصورِ ذاتِ باری سے ہم رشتہ کر لے تو اسلام کے قریب آ سکتا ہے۔ اس طرح سے روس ”لا“ کی منزل سے نکل کر ”الا“ کے قریب (یعنی اسلام کے قریب) آ سکتا ہے۔

س : کیا اقبال کی فکر کا مرکزی نقطہ یعنی تصورِ خودی بہ تمام و کمال فختے سے ماخوذ ہے؟ جیسا کہ خلیفہ عبدالحکیم اور سید علی عباس جلالپوری کا دعویٰ ہے، جبکہ اقبال کے نزدیک یہ فلسفہ، مسلمان صوفیا اور حکما کے افکار و مشاہدات پر مبنی ہے؟

ج : اقبال کا فلسفہ فختے سے ماخوذ ہو یا نہ ہو اتنا ضرور سمجھ میں آتا ہے کہ اقبال پر حکمائے مغرب کی کتابوں کا اثر ضرور پڑا اور یہ کوئی غیر معمولی بات نہیں۔ ہر مفکر یا محقق اپنے پیش روؤں اور معاصروں کی بات سنتا ہے اور کچھ نہ کچھ

اثر ضرور قبول کرتا ہے۔ علامہ نے بھی فختے کا مطالعہ کیا ہوگا مگر فختے کے خیال اور علامہ کے خیالات میں بڑا فرق یہ ہے کہ جہاں علامہ کا نظام عقیدہ خودی، عبارت ہے اطاعت، ضبط نفس اور نیابت اللہی سے، وہاں فختے کی ساری گفتگو اس کے زمانے کے طبیعیاتی اور حیاتیاتی نظریات کا پرتو لیے ہوئے ہے۔ علامہ نے استحکام خودی کی حدود نیابت اللہی سے جا ملائی ہیں۔ مزید برآں نیابت اللہی سے دوسرے الفاظ میں ایک ایسا عالمگیر تصور ریاست مراد ہے جو ساری انسانیت پر محیط ہے۔ فختے جرمن قومیت اور شاہنشاہیت کے استحکام کا قائل تھا اور اس کی پیش قدمی عملاً سیاسی ہے۔ علامہ کا مطمح نظر مادی + روحانی ہے۔ جو شخص بھی اسرار خودی اور رموز بے خودی کو غور سے پڑھے گا وہ علامہ کو فختے اور نطشے جیسوں کا مقلد یا خوشہ چین کبھی نہ کہے گا۔ البتہ مماثلتیں ضرور نظر آئیں گی۔ باقی رہا یہ خیال کہ علامہ کا تصور خودی، مسلم صوفیوں اور عارفوں سے ماخوذ ہے، یہ بھی جزوی طور سے ہی درست ہوگا۔ ورنہ حقیقت یہ ہے کہ علامہ کا تصور خودی صوفیوں کے تصور خودی کی تقریباً ضد ہے۔ جہاں علامہ خودی کو تکمیل ذات کا ذریعہ کہتے ہیں، وہاں صوفی خودی کو تکمیل ذات میں سب سے بڑی رکاوٹ سمجھتے ہیں۔

(اگر تفصیل مطلوب ہو تو میری کتاب ”مسائل اقبال“ میں

مضمون ”علامہ اقبال، خودی سے صوفیوں کی بے خودی تک“

ملاحظہ کیا جائے۔)

س : تاویل سے مراد رجوع الی الاصل ہے۔ اس قول کی روشنی میں خود اقبال کی بعض تاویلات کا کیا جواز رہ جاتا ہے جو حقائق کی تہ تک پہنچنے کی بجائے حقائق سے دور لے جاتی ہیں؟

ج : دینی لفظیات میں تاویل سے مراد واقعی رجوع الی الاصل ہے۔ لیکن علامہ نے اس اصول سے کہاں کہاں انحراف کیا، جب تک اس الزام کی تائید میں مثالیں سامنے نہ ہوں، بات آگے بڑھ نہیں سکتی۔

س : عام خیال یہ ہے کہ حیات بعدالموت کے سلسلے میں اقبال کی فلسفیانہ تشریحات کی بنیاد اسلام پر ہے، حالانکہ حقیقتاً ایسا نہیں۔ مثلاً سید نذیر نیازی کے نام اقبال نے لکھا ہے :

”میرے نزدیک حیات بعدالموت انسانی کوشش اور فضلِ الہی پر منحصر ہے۔“

پھر خطبات کے صفحہ ۱۸۶ پر ان کا یہ کہنا کہ دراصل ”بعث بعدالموت“ کوئی خارجی حادثہ نہیں بلکہ یہ ”خودی ہی کے اندر ایک حیاتیاتی عمل“ کی تکمیل ہے۔ پھر ان کا یہ فرمانا کہ ”صرف وہی لوگ بعث بعدالموت کے حقدار ہوں گے جو اپنی خودیوں کو مستحکم کر چکے ہیں۔“ کیا اقبال کی یہ توجیہات ان بیسیوں آیات قرآنی کی نفی نہیں کرتیں جن میں بعث بعدالموت کا ذکر آیا ہے۔ اسی طرح انہوں نے جنت و دوزخ کو نفسی کیفیات قرار دیا ہے اور ان کے خارجی وجود سے انکار کیا ہے۔

صحت دوزخ

ج : حیات بعدالموت کا ثبوت قرآن مجید میں موجود ہے۔ آیت قرآنی ”... بل ہم احیاء“ سے اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ یہ آیت

شہداء کے بارے میں ہے اور ظاہر ہے کہ یہ وہی نفوس قدسی ہیں جو استحکام خودی کے زندہ پیکر ہوتے ہیں۔ اقبال نے جو کچھ کہا ہے فلسفیانہ پیرایہ، بیان میں کہا ہے جو عام قاری کے لیے بعض اوقات نامانوس ہوتا ہے اور اس کے ذہن میں مغالطہ پیدا ہوتا ہے۔ جناب آپ جنت و دوزخ وغیرہ کو نفسی کیفیات قرار دے رہے ہیں، حالانکہ علمائے امت کی اکثریت جنت و دوزخ وغیرہ کو زندہ حقیقتوں کے طور پر تسلیم کرتی ہے۔ اب یہ کہ مرنے کے بعد جسم ہر کیا گزرتی ہے، ظاہری سوج سے ہر کوئی اس کا اندازہ لگا سکتا ہے، لیکن مرنے کے بعد کے جسام، احوال کا علم خداوند تعالیٰ ہی کو ہے۔ مزید یہ کہ قرآن و حدیث سے حشر و نشر ثابت ہے۔ قیامت کے متعلق بھی آیات قطعی ہیں۔ ان چیزوں کے بارے میں فلسفے کے پاس قطعی جواب ہے، ان سائنس کے پاس۔ یہ وہ امور ہیں جن کے متعلق ایمان بالغیب اور قرآن و سنت کی شہادت پر ہی اعتماد کرنا پڑتا ہے۔

علامہ اقبال نے کہیں موت کے واقعے کا انکار نہیں کیا۔ وہ تو فقط یہ کہتے ہیں کہ یہ موت، زندگی کی معدومیت اور فنا کے نام نہیں، کیونکہ اگر ایسا تصور کر لیا جائے تو قیامت کے روز حساب و کتاب اور جزا و سزا کا عمل کس پر ہوگا۔ ممکن ہے علامہ اقبال نے کہیں فلسفیانہ پیرائے میں جنت و دوزخ کو نفسی کیفیت کہا دیا ہو لیکن جو مفکر اس بات کو مانتا ہے کہ بعث بعدالموت میں انسان کا پیکر وجود جسماً بھی احوال قیامت سے گزر سکتا ہے وہ قیامت کے احوال

کو محض ذہنی و نفسی کیسے قرار دے سکتا ہے۔ اور یہ بھی قابل غور ہے کہ جہاں ذہن ہوگا وہاں وجود بھی ہوگا۔ قصہ یہاں بھی وہی ہے کہ علامہ چونکہ اپنے مخاطبوں کے فلسفہ زدہ طبقے کی خاطر فلسفیانہ پیرایہ بیان اختیار کرتے ہیں اس لیے اس اسلوب بیان سے نا آشنا حضرات اکثر غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔

س : اقبال کا ارشاد ہے کہ سیاست کو قوم سے وہی نسبت ہے جو جسم کو جان سے۔ سیاست زندگی ہے، آزادی ہے، اقدام ہے۔ سیاست کے معنی ہیں حیاتِ ملی کا شعور۔ کہا ہمارے ملک کی تیس سالہ سیاست کا اقبال کے اس ارشاد سے کوئی تعلق ہے؟

ج : سیاست کے متعلق علامہ نے جو کچھ فرمایا ہے، بالکل درست ہے اور یہ بھی درست ہے کہ گزشتہ تیس برس میں قوم اپنی سیاست کو صحیح بنیادوں پر استوار نہیں کرسکی۔ لیکن ایک بات اہل پاکستان کو نہ بھولنی چاہیے کہ ہمارا ملک نیا ہے اور ایک خاص نظریے کے تحت وجود میں آیا ہے، اور یہ نظریہ ایسا ہے جو اہل مغرب کے لیے جس طرح نامانوس ہے اسی طرح ہمارے ملک کے بعض طبقوں کے لیے بھی نامانوس ہے۔ اس نظریے کی بنیادی بات اسلامی زندگی کو بحال کر کے اپنی ریاست کو اسلامی اصواوں کے مطابق ڈھالنا ہے۔ اب اسلام اور اس کے احکام تو ارحق ہیں مگر مغربی تہذیب اپنے جملہ تصورات اور ادارات و نظامات کے ساتھ ہماری زندگیوں میں دخیل ہوچکی ہے اور ان سے ہم مانوس بھی ہوچکے ہیں۔

اندرونی حالات سیاست کے انداز میں تبدیلی ، معاشرے کی عادتوں کو یکسر بدانے اور ذہن و ذوق میں تبدیلی لائے بغیر ممکن نہیں ۔ مزید برآں یہ کام جبر سے نہیں ہو سکتا ۔ تربیتی فکری ادارے ہی پہلے ذہنی انقلاب ، بعد ازاں فکری انقلاب — اور آخر میں سیاسی انقلاب لاسکتے ہیں ۔ بہاری زندگی اس وقت تضادات کی آماجگاہ بنی ہوئی ہے ۔ جب تک روحانی اور داخلی انقلاب نہ آئے گا اس وقت تک اس کا درست ہونا دشوار ہوگا — لیکن یقین کامل ہے کہ وہ صحیح الفکر لوگ جو اس وقت مغربی تہذیب کے چیلنج کے جواب میں مخلصانہ سرگرم کار ہیں ، کچھ نہ کچھ کر دکھائیں گے ۔ اس لیے مایوسی کی کوئی وجہ نہیں ۔ مجھے یقین ہے کہ عوام کا ذہن ضرور بدلے گا اور اس کے ساتھ بہاری سیاست بھی ٹھیک ہو جائے گی ۔

قوموں کی زندگی میں تیس چالیس برس سمندر کے چند قطروں کے برابر ہوتے ہیں — لہذا ضرورت اس امر کی ہے کہ جد و جہد جاری رہے ۔ اس کے علاوہ مغربی زاویہ ہائے نظر پر علوم جدیدہ کی روشنی میں تنقید ہونی چاہیے ۔ پھر انشاء اللہ سب درست ہو جائے گا ۔

س : اقبال ”زمین وابستگی“ کی بجائے ”زمین وارتگی“ کے قائل تھے جب کہ آج کے بعض اصحاب فکر اسی زمین کے سود و زیاں کی باتیں کرتے دکھائی دیتے ہیں اور بعض تو دھرتی پوجا کے نعرے بلند فرما رہے ہیں ۔ کیا یہ طرز فکر قرین صواب ہے ؟

ج : آپ کا یہ خیال درست نہیں کہ اقبال زمین وارتگی کے قائل تھے ۔ بلاشبہ وہ دھرتی پوجا کے مخالف تھے ، لیکن عتاہد راسخہ کے نفاذ اور تجربے کے لیے ایک مرکز محسوس کی ضرورت سے

انہوں نے کبھی انکار نہیں کیا۔ ان کی نظر میں عقاید بلاشبہ مقدم ہیں لیکن ان کا ہمیشہ یہ خیال رہا ہے کہ عقاید کے نفاذ کے لیے ایک ”سرزمین“ چاہیے۔ نمکن فی الارض کا حق اللہ کے نیک بندوں کے لیے جب مخصوص ہے تو کسی ”نطمہ“ ارضی کے بغیر تمکن کہاں ہوگا؟ اس صورت میں علامہ کا دائرہ استدلال اس طرح چلے گا: (۱) عقائد (۲) اجتماع (۳) زمین یا مقام نفاذ عقائد (۴) مقام کی توسیع (بین الافواہیت) (۵) مقام انسانیت۔ پس ظاہر ہے کہ علامہ اقبال کی نظر میں جغرافیہ بھی بنیادی اہمیت رکھتا ہے مگر سارے عناصر مذکورہ سے مل کر۔

س : علامہ نے ایک جگہ فرمایا ہے کہ مجھے مسلمانوں کے مستقبل سے قطعاً مایوسی نہیں، ہمارا کوئی مسئلہ ہے تو قیادت کا۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ قیادت کیا ہمیں مغربی جمہوریت مہیا کر سکتی ہے؟

ج : اس معاملے میں اولیت نورِ ایمان کو حاصل ہے۔ جب افراد کی طرح معاشرہ نورِ ایمان سے منور ہو جاتا ہے تو حکمتِ الہیہ، قیادت کا سامان خود پیدا کر دیتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ نورِ ایمان کیسے پیدا ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ اس وقت جو لوگ قیادت کا بحران محسوس کرتے ہیں وہ اپنا تصفیہٴ قلب کریں اور اپنی قلبی صفائی کی روشنی میں روحانی جستجو میں منہمک ہو جائیں، اور اس جستجو سے حاصل کردہ نتائج پر پہلے اپنا یقین محکم کریں۔ اس کے بعد اس یقین کو اسوۂ کاملہ رسول مقبولؐ کی روشنی میں آگے پھیلانیں۔ اس طرح آہستہ آہستہ یقین ہر شخص میں پیدا ہوتا جائے گا۔ اور آخر اسی گروہ کے اندر

سے سچا رہنا بھی مل جائے گا۔ مگر واضح رہے کہ قائد کا ظہور اسرارِ الہی میں سے ہے۔ اس کے لیے علت و معلول کا طریقہ استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ یہ وہی بھید ہے جسے جدید سوشیولوجی والے Chrisma کہتے ہیں۔

مغربی نظامات کی بنیادیں دراصل مغرب کے تصورات پر قائم ہیں۔ ان تصورات کی اساس عقل اور تمدنی تجربے پر ہے۔ ان کے بعض پہلو معقول ہیں لیکن دیرپا نہیں اور بعض صورتوں میں وہ یک طرفہ، بلکہ انسانیت کش بھی ہیں۔ مغرب کا نظام جمہوریت دراصل مغربی معاشرے کی بے چینی اور باہمی بے اعتدالی سے پیدا ہوا ہے۔ لہذا مغربی جمہوریت خیر و شر کے معیار صدق و صداقت کے لیے مجاہدانہ جدوجہد کی بجائے مفاہمت پر اعتقاد رکھتی ہے جس کی بنیاد کثرت رائے ہے۔ کثرت رائے سے جو مفاہمتی فضا پیدا ہوتی ہے اس کے لیے موجودہ جدید ترین اصطلاح sense of participation ہے یعنی شرکت کا احساس۔ مگر شرکت کس چیز میں؟ خیر میں یا شر میں؟ مغربی ذہن اس کا حوصلہ نہیں رکھتا کہ شرکت ہو تو صرف خیر (تعاونوا علی البر والتقویٰ) میں۔۔۔ وہ صرف رفع دفع کر کے، ایک مخصوص طرزِ حیات (آسودگی اور بافراغت زندگی) کے لیے منہمک ہے، خواہ اس کا اہتمام تعاونوا علی الخیر سے ہو یا تعاونوا علی العدوان سے اور اکثر اوقات تعاونوا علی العدوان ہی سے ہوتا ہے۔

مغربی جمہوریت دراصل کاروباری سہولت میں اعتقاد رکھتی ہے۔ خیر اور عدل سے اسے چنداں سروکار نہیں ہے۔ تاہم یہ

مفاہمتی فارمولا اندرونی فتنوں اور آویزشوں کو کم کرنے کے لیے کسی حد تک مفید ہے اور ہمارے ملک کے لیے بھی بس اتنا ہی مفید ہے۔ لہذا اسے ہم کسی بہتر نظام کے قیام سے پہلے تیاری کا ایک مرحلہ قرار دے سکتے ہیں۔ کیونکہ اس میں اسلامی نظامِ شورائیت اور انتخابِ اہل الحل والعقد کی ایک دھندلی سی تصویر موجود ہے، لہذا مرحلہ اول کے طور پر اسے استعمال کرنے میں فائدہ ہی ہے نقصان نہیں۔ لیکن اسے مثالی سمجھنے کی بجائے تیاری کا پہلا مرحلہ قرار دیا جائے اور سچا شورائی نظام قائم کرنے کی جدوجہد بھی جاری رکھی جائے۔ بہر حال کہنا یہ ہے اگر معاشرے میں نیکی کی صلاحیت موجود ہے تو جمہوری طریقے سے بھی اچھی قیادت (نہ کہ مثالی قیادت) میسر آ سکتی ہے، لیکن نیکی کی صلاحیت پیدا کرنے کے لیے تربیت اور تزکیہٴ نفس کی ضرورت ہے۔

س : علامہ اقبال پر اب تک جو تنقیدی اور تشریحی کام ہوا ہے کیا آپ اس سے مطمئن ہیں ؟

ج : اقبالیات کے سلسلے میں جو کام ہوا ہے یا ہو رہا ہے، اس کے ایک حصے سے میں مطمئن ہوں، اگرچہ بالعموم بے اطمینانی کے بھی کچھ پہاؤ ہیں۔ لیکن نقد و نظر کے کاروبار میں اطمینان اور بے اطمینانی ایک ساتھ چلا کرتے ہیں۔ بہر صورت ابتدا نسلی بخش ہے۔ انشاء اللہ آہستہ آہستہ آئندہ اچھا کام بھی ہوتا رہے گا۔ لیکن اقبالیاتِ ادب پر تنقید کا کام بھی لازمی ہے کیونکہ اس وقت ہر لکھنے والا کھینچ تان کر فکرِ اقبال کو اپنے خیالات کے تابع بنانے کی کوشش کر رہا ہے، لہذا حقیقی اقبال کی تصویر کو واضح کرتے رہنا چاہیے۔

س : اقبال کی اصل حیثیت بحیثیتِ اسلامی مفکر کیا بنتی ہے ؟

ج : میں علامہ اقبال کی فکر کو اسلامی روایت کے تسلسل میں دیکھا کرتا ہوں۔ میری رائے میں انہوں نے ہمیں غور و تحقیق کے لیے ایک نئی سمت بتائی ہے۔

دینی فکر کے سلسلے میں وہ یقیناً ایک اسلامی مفکر (یا دینی مفکر) ہیں کیونکہ انہوں نے دینی مسائل میں غور کر کے ان کے متعلق اپنی آراء بھی ظاہر کی ہیں۔

س : ڈاکٹر صاحب ! سال اقبال کے حوالے سے آپ کی طرف سے ابھی پاکستان کے مختلف شہروں میں علامہ اقبال اردو کانفرنس کا انعقاد کیا گیا۔ اس سلسلے میں کسی قدر تفصیل سے آگاہ فرمائیے۔

ج : انجمن ترقی اردو لاہور نے نومبر ۷۷ء میں جو علامہ اقبال اردو کانفرنس منعقد کی تھی، اس کی تفصیل کا یہ مختصر جواب متحمل نہیں ہو سکتا۔ اس انعقاد سے ہمارا واحد مقصد یہ تھا کہ جمہور کی سطح پر علامہ اقبال سے عقیدت کے اظہار کا اہتمام کیا جائے، فقط۔ اور ہم خدا کے فضل سے اپنے مقصد میں کامیاب رہے ہیں۔

فالحمد لله على ذلك



ستفرقات

خطبہ — اقبالیات

محترم وائس چانسلر صاحب! آپ نے سچ فرمایا ہے کہ اس یونیورسٹی کی عمر اگرچہ کم ہے مگر اپنی کم عمری کے باوجود اس نے، تعلیم و علم خصوصاً فکر اقبال کی اشاعت میں قابل ذکر بلکہ قابل فخر حصہ لیا ہے۔۔۔ اور یہ امر میرے لیے بھی موجب افتخار ہے کہ اس میں پروفیسر میلہ افتخار حسین جوسے زیرک، ذی علم اور ہوش مند استاد موجود ہیں جن کی تصنیف ”اقبال اور پیروی شہلی“ واقعی ایک محققانہ کتاب ہے جس میں ماضی قریب سے متعلق ہمیں اپنی فکری و علمی تاریخ کا ایک گم شدہ ورق مل گیا ہے۔

جناب من! ملتان ایک قدیم شہر ہے۔ اسلامی تاریخ میں، البلاذری کی کتاب ”فتوح البلدان“ کے مطابق یہ مسلمانوں کا اولین اہم معسکر، اولین گہوارہ علم اور ممتاز قبتہ الاسلام تھا۔ یہ وسط ایشیا اور ہند کے درمیان ایک ایسا مقام اتصال رہا ہے جس سے تاریخ کے بہت سے قافلے گزرے۔ اس شہر میں علم و عرفان کی لاتعداد شمعیں روشن ہوئیں۔ حضرت بہاء الدین زکریا اور عراقی، صاحب ”لمعات“ نے اپنے بصائر و حکم سے اس ریگزار کو شاداب کیا۔ یہیں

۱۔ یہ خطبہ ۲۶ دسمبر ۱۹۷۷ء کو بہاء الدین زکریا یونیورسٹی ملتان میں پڑھا گیا۔

جلال الدین خوارزم شاہ کے گم شدہ نقوش پا ہمیں نظر آتے ہیں۔ یہی وہ مقام ہے جہاں بلبن کے لیخت جگر شہزادہ محمد شہید کے قطرات خون چشم عبرت و بصیرت بن کر ولا تھنوا ولا تحزنوا و انتم الاعلون ان کنتم مؤمنین ۵ (آل عمران) کا اعلان کر رہے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ اس شہر عاشقان پاک پاینت میں بٹخاک و خون غلطیدن کی رسم پرانی ہے اور شاید اسی کا اثر ہے کہ آج بھی اس کے کوچہ و برزن میں تڑپتی ہوئی مقدس لاشیں، رقص بسمل کرتی دکھائی دے رہی ہیں۔ خدا ان ارواح پاک کو غفران کا اعزاز بخشے۔ اور اس ضمن میں بطور اظہار عقیدت میں اس شہر کے پرانے اوصاف ”گرد و گرما، گدا و گورستان“ کو محض صنعت لفظی خیال کر کے، اس زبان زد عام شعر کو یوں پڑھنے کی سعادت حاصل کرنا چاہتا ہوں:

چار چیز است تحفہ ملتان علم و عرفان و ہمت و ایمان

اب میں اس شہر کی حکایت لذیذ کو ترک کر کے، جناب وائس چانسلر صاحب کو ان کی یونیورسٹی کی معارف پروری خصوصاً ذکر و فکر اقبال کی ایمان افروز سرگرمیوں پر مبارک باد دیتے ہوئے ان کے ارشادات و فرمودات کے دوسرے نکات و اشارات کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔

محترم رئیس الجامعہ! آپ نے علامہ اقبال کی محبت اردو اور بابائے اردو مولوی عبدالحق سے ان کے قلبی روابط کا تذکرہ فرما کر ایک تاریخی حقیقت کا اظہار کیا ہے۔۔۔ علامہ نے یہ فرما کر کہ سیری لسانی عصبیت میری دینی عصبیت سے کسی طرح کم نہیں، مسلمانان ہند کے مخصوص تہذیبی و سیاسی حالات میں زبان اردو کے وحدت آفرین اور روایت پروردار کا اعلان و اثبات کیا تھا جو

مذہب کے بعد (اور مذہب ہی کی طرح) مابعد الاقبال کی ملی تاریخ میں اسے ادا کرنا ہے۔

حضرات! زبان اردو آج بھی یہ کردار ادا کر رہی ہے اور آئندہ بھی کرتی رہے گی۔ اس منّت پذیر شانہ زبان کی یہ پاکیزہ تقدیر ہے کہ اطراف و اکناف ملک میں جب بھی لوگ مل کر بیٹھنا چاہتے ہیں، یہی زبان ان کے درمیان واسطۃ العتد ثابت ہوتی ہے۔۔۔ تو مطلب یہ ہے کہ حضرت علامہ اقبال نے جہاں ہمیں اور بہت سے فکری تعائف عطا فرمائے ہیں وہاں زبان اردو سے متعلق ان کے ارشادات بھی ہمارے لیے 'عود و عنبر' سے معدور تحفے کا درجہ رکھتے ہیں۔

مگر اس سلسلے میں اس امر کو بھی فراموش نہ کرنا چاہیے کہ علامہ کا اردو پر صرف یہی احسان نہیں کہ انہوں نے اسے قومی بقاء و استحکام کے وسائل تحفظ میں مذہب کے بعد سب سے اونچا درجہ دیا، بلکہ یہ احسان اس سے بھی بڑا ہے کہ انہوں نے اپنی تخلیق و فنی صلاحیتوں کا وافر حصہ اردو کو دے کر، اس کے لیے اس فخر کا استحقاق پیدا کیا کہ اس عظیم شاعر (اقبال) کے طفیل وہ علم و ادب اور فکر و فن کے عالمی ایوانوں میں مسند آرا ہو گئی۔ ابھی کل ہی ہم نے دیکھا کہ سارے عالم — یعنی لندن، اطالیہ، پیرس، امریکہ، شرقِ اوسط، وسطی ایشیا، عرب اور چین و ماچین وغیرہ کے عالمان متبحر سرشاری و سرمستی کے عالم میں اشعار اقبال پڑھ کر زبان اردو کے عالمی رتبے کا علیٰ رؤس الاشهاد اعلان کر رہے تھے۔ تو یہ اردو زبان کا نابل رشک نصیب ہے کہ اسے حکیم الامتہ جیسے بلند اقبال شاعر نے با اقبال بنا دیا۔ مگر مقام انسوس

ہے کہ قائد اعظم اور علامہ اقبال کے فرمودات کے باوجود ،
پاکستان میں تیس سال گزر جانے کے بعد بھی دفتر ، عدالت اور
تعلیم میں اردو کو اس کا حق نہیں دیا گیا ۔

محترم رئیس جامعہ نے اقبال اور تعلیم خصوصاً تعلیم نسوان کے
موضوع پر بھی بڑے پتے کی باتیں کہی ہیں اور میں سمجھتا ہوں
کہ افکار اقبال کا تعلیمی حصہ بھی اتنا ہی قیمتی ہے جتنا کہ ان کے
سرمایہ فکر کا کوئی اور حصہ ہو سکتا ہے ۔ کیا ہی اچھا ہو کہ
ہمارے ملک کے ماہرین تعلیم ، جہاں امریکہ و یورپ کے نظریات و
تصورات سے خوشہ چینی کرتے ہیں ، وہاں حکیم الامتہ کے نظریات
تعلیمی و اخلاقی سے بھی استفادہ کریں تاکہ فکر اقبال (جو اسلامی
فکر ہی سے مستفید ہے) کی بنیاد پر ، اپنی قومی تعلیم کی ایک نئی
عارت تعمیر کر سکیں جس میں جدید علوم کے ساتھ دینی علوم کی
بھی آمیزش ہو اور تعلیم کو ایسا ماحول مل سکے جس میں طہارت
ذوق و نظر ، پاس ناموس ادب اور حفظ شرافت نفس کے عناصر
جمع ہو سکیں ۔ — یہ ایک معلوم حقیقت ہے کہ علامہ جدید تعلیم
کے ماحول اور نتائج سے حد درجہ غیر مطمئن تھے ۔ اگر ہمارے ماہرین
تعلیم ، جدید نظام تعلیم و تعلم کے سلسلے میں ان کی بے اطمینانی
کے اسباب دریافت کر کے ، پاکستان کے لیے ایک نیا فلسفہ تعلیم
وضع کر سکیں تو یہ علامہ کے اعتراف کے علاوہ ملک و قوم کی
بھی بڑی خدمت ہوگی ۔ خدا کرے علامہ کی تعلیم خودی کے
زیر اثر ہمیں غلبہ انگریزی اور بخار انگریزیت سے نجات مل جائے ۔

یہ امر موجب مسرت ہے کہ اب ملک میں اور بیرون ملک
علامہ اقبال کے نظام عقائد و افکار سے گہری دلچسپی کا اظہار

کیا جا رہا ہے۔ لیکن یہ ضرور ملحوظ خاطر رہنا چاہیے کہ جب بھی کوئی بڑی شخصیت، خواص و عوام دونوں طبقوں میں مقبولیت تامہ حاصل کر لیتی ہے تو معاً اس کی حقیقی شخصیت کے ساتھ ساتھ ایک افسانوی شخصیت بھی نمودار ہو جایا کرتی ہے۔ خدشہ ہے کہ علامہ اقبال کے سلسلے میں بھی کہیں یہی صورت پیش نہ آجائے۔ شاید بہت سے لوگ ”باما آشنا بود“ کا علم بلند کر کے، اپنے ذاتی و شخصی خیالات، علامہ کی طرف منسوب کرنے لگیں اور اس طرح ایک نقلی شبیہ، جو مطابق اصل نہ ہوگی، ہمارے سپرد کر کے ہمیں ان غایتوں سے دور لے جائیں جو علامہ کے مدنظر تھیں۔

لہذا میں گزارش کروں گا کہ علامہ کے خوش آئند قبول عام کے ساتھ ساتھ اہل فکر و نظر اور صاحبان تحقیق و تنقید کی ذمے داریاں بھی بڑھ گئی ہیں۔ ان کا ایمانی فرض ہے کہ فکر اقبال کی تشریح و تعبیر پر کڑی نظر رکھیں تاکہ اس عارف باللہ کے خیالات، ہمیں دین و دل کے ان لطائف سے دور نہ لے جائیں جن کے لیے علامہ نے اپنے دن اور اپنی راتیں کبھی سوز و سازِ رومی اور کبھی تب و تابِ رازی کی نذر کی تھیں۔ پس لازم ہے کہ اس مردِ حق آگاہ کے دلِ باخبر کی ان دھڑکنوں کو کسی سروشِ غلط آہنگ کی تفویض بننے سے روکا جائے اور اس کی یزدان شکارِ تعلیم کو صیدِ زبوں اہرمن نہ بننے دیا جائے۔

معلوم ہوا ہے کہ ملک کی بعض یونیورسٹیوں میں مطالعہ اقبالیات کے لیے علمی مسند قائم کیے جا رہے ہیں۔ اس امر سے بھی خوشی ہوئی کہ اسلام آباد کی اوپن یونیورسٹی کو اقبال کے نامِ فرخ پیام سے منسوب کر کے اس میں فکرِ عالیہ اقبال کی شایات و

نہایت کے مطالعہ و تحقیق کا اہتمام کیا جا رہا ہے :

بریں مژدہ گر جان فشامِ رواست

لیکن ایک بات کا خاص خیال رہے کہ، یہ کام طوطوں اور خربوزوں کے سپرد نہ کیا جائے۔ ہمارے ملک میں طوطوں کی طرح کی نری نقالی بہت ہے، اور خربوزہ بھی جو دوسرے کا رنگ پکڑنے میں ضرب العثل ہے، یہاں بکثرت ہے۔ مغربی خربوزے کا رنگ اتنا چڑا گیا ہے کہ، اپنی کیاری بے آب و رنگ ہو گئی ہے لہذا مغربی خربوزوں سے بچوں کو بچانے کی ضرورت واضح ہے یہ امر بھی ملحوظ رہے کہ، اقبالیات کے تدریسی اور نہایتی مطالعہ تحقیق کے کچھ ناگزیر تقاضے ہیں۔ اول یہ کہ، منتخب محققین، کامیاب اقبال پر وسیع نظر اور متعلقات فکر اقبال میں تنقیدی غور و فکر کا تجربہ رکھتے ہوں۔ علوم دینیہ و حکمیہ، قدیم، فارسی اور اردو کی روایات ادب سے کامل واقفیت کے علاوہ تاریخ و تمدن اسلام کا تجزیاتی ادراک اور دوسری طرف جدید سائنسی و معاشرتی علوم پر ناقدانہ عبور۔ یہ ارباب تحقیق کے بنیادی اوصاف ہونے چاہئیں ورنہ بالکل ممکن۔ کہ تحقیق اقبال منسطہ اور سراب علم ثابت ہو اور گوہر مقصود مقالات و مقولات میں گم ہو کر رہ جائے اور بالآخر یہ سب کہ، جہالت و گمراہی کی اشاعت و توسیع کا موجب بن جائے۔ کشتی دریا نا آشناؤں کے سپرد کر دینا خطرے سے خالی نہیں۔

جن اداروں میں یہ انتظام کیے جا رہے ہیں وہ اگر چاہیں رہنمائی کے لیے علامہ اقبال کی اپنی تحریروں سے رجوع کر سکتے ہیں اس سلسلے میں ہرکاتب و خطوط کے سلسلہ ہائے متعدد کے علاوہ ان کا لیکچر "ملت بیضہا پر ایک عمرانی نظر" (ترجمہ از مولانا

ظفر علی خاں) ، اور ان کے اشارات جو صاحبزادہ آفتاب احمد کی علی گڑھ تعلیمی سکیم پر انہوں نے لکھے بغایت مفید ثابت ہوں گے۔ ان دونوں تحریروں میں علامہ نے ایک مرکزی دارالعلم اور مرکزی دارالتحقیق کی ضرورت کا احساس دلایا تھا جس میں علوم دینی نئے مسائل و مشکلات تمدنی کے حوالے سے اور علوم مغربی ، اسلام کی دینیاتی اور تمدنی و علمی تاریخ کی روشنی میں زیر مطالعہ لائے جا سکیں۔ علامہ اقبال کے نزدیک ہماری جمہور مشکلات تعلیمی و فکری کا حل ، اسلامی اور مغربی علوم کا ناقدانہ امتزاج ہے۔ گویا دینیاتی علوم بھی فرض اور مغربی علوم بھی فرض (اگرچہ مغربی کلچر کی نقالی فرض نہیں)۔ غرض امتزاج کی بدولت ہم اپنی روایت سے وابستہ رہ کر علوم جدیدہ سے صحیح فائدہ حاصل کر سکیں گے اور اسی کے ذریعے ہم بقول علامہ ”جملہ علوم مغرب کو مسلمان بنا سکیں گے“۔ پس اقبالیاتی تعلیم و تحقیق کے سلسلے انہی شرائط و قیود کے ساتھ جو علامہ نے عائد کی ہیں یہ فریضہ انجام دے سکیں تو بڑا کام ہوگا اور یہ مطالبہ شاید ناجائز نہ ہوگا کہ یونیورسٹی کے ڈگری اور پوسٹ گریجویٹ درجے میں تعلیم بھی ہو اور تحقیق بھی۔ اور ذریعہ تعلیم ان کا اردو ہو تاکہ گیسوئے اردو جو اب آراستہ و پیراستہ ہو چکا ہے ، نئی مشاطگی سے مزید آرائش و زیبائش پاسکے جس کی آرزو اقبال کے دل میں موجزن تھی۔

اس کے علاوہ وہ ارباب تحقیق جنہیں یہ کام سونپا جائے انہیں سب سے پہلے ان مشکلات کو حل کرنا ہوگا جو جانچا اہل جستجو کے لیے موجب ہریشانی بن جاتی ہیں۔ اہامات اور تضادات مزعومہ کو دور کر کے قارئین کو حقیقی اقبال تک پہنچانا ہوگا۔

فکرِ اقبال کا مطالعہ دراصل ایک حد تک اسلام کا مطالعہ ہے۔
 ارباب تحقیق کو اقبال کی تعبیر میں اسلام کے پورے ادب کو مدنظر
 رکھنا ہوگا۔

فکرِ اقبال کا مغربی علوم سے ایک ناگزیر رشتہ ہے۔۔۔۔۔ اس
 رشتے کے سبب ہیچ اور سب گریں کھولنی ہوں گی۔

اور اس سے بھی آگے بڑھ کر، مغرب کے موجودہ ثقافتی و
 سیاسی و فکری منظر پر (جو مغرب کے معاشرتی و انسانیاتی علوم
 میں نمودار ہو گیا ہے) بحوالہ اخبار و تنبیہاتِ اقبال نظر ڈال کر، ان
 بحرانات کا تجزیہ کرنا ہوگا جن سے تہذیبِ مغرب اس وقت دوچار ہے
 ۔۔۔ اور پھر اس استبصار کی مدد سے، اپنی قوم اور اپنی ملت کے
 لیے ایک نیا معاشرتی، معاشی اور انسانیاتی منشور تیار کرنا ہوگا۔

اس حقیقت کے اعادے کی ضرورت نہیں کہ علامہ اقبال،
 بیسویں صدی کے مغرب کے سخت گیر نقاد تھے۔ بعض حضرات کو اس
 کی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔ دراصل اس صدی میں مغرب نے
 ضبطِ نفس کے سارے بند توڑ ڈالے ہیں۔۔۔ اور اب حال یہ ہے کہ
 بار بیک تھیٹر (Barbaric Theatre) ہے اور قتل، تشدد،
 بدکاری اور خلافِ وضع فطری کے منظر فی العمل دکھائے جاتے ہیں۔
 ادھر امریکہ میں اینٹی کلچر، اینٹی ریزن اور اب اینٹی نیچر کی تحریکیں
 ابھر رہی ہیں۔ تو اگر علامہ نے یہ فرمایا کہ:

شفق نہیں مغربی افق پر، یہ جوئے خوں ہے، یہ جوئے خوں ہے
 طلوعِ فردا کا منتظر رہ کہ دوش و امروز ہے فسانہ
 تو مغرب کا موجودہ دور اس خبر کی تصدیق کرنے کے لیے کافی ہے۔

مقصد یہ ہے کہ اقبالیاتی محقق مغرب کی بیسویں صدی کو سند نہ سمجھیں بلکہ اس پر تنقید کر کے اپنا مستقل زاویہ نظر پیدا کریں۔

اگر مذکورہ اداروں اور یونیورسٹیوں میں صحیح خطوط پر کام کیا گیا تو ہرکت ہی ہرکت ہے۔ لیکن اگر ان میں بدستور فرنگیوں، مشنریوں، استعمار پسندوں، فوضویت نوازوں اور مستشرق دانشوروں کے خیالاتِ فاسد، اور اباطیلِ غرض مندانه ہی کو دہرانا ہے تو:

وایے گر در پس امروز بود فردایے

آخر میں، میں اگر اس توقع کا اظہار کروں تو بے جا نہ ہوگا کہ متعلقہ اداروں میں غایات معلومہ کے لیے جامع الصفات استاد مقرر کیے جائیں، تاکہ آئندہ کے لیے سوزوں طالب علم اور ذمے دار محقق پیدا ہوں جن کی تعلیم و تحصیل میں دینیاتی علوم اور عربی و فارسی ادبیات کی سہارت بھی ایک لازمی وصف ہو، جیسا کہ علامہ اقبال نے خود فرمایا تھا۔

اور آخر میں یہ مطالبہ بھی بے وقت نہ سمجھا جائے کہ اردو کے نفاذ کے لیے ایک خصوصی آرڈینینس نافذ کیا جائے اور عربی و فارسی کے فروغ کے خصوصی انتظام کے لیے ضروری احکام صادر فرمائے جائیں کیونکہ مطالعہ اقبال کے موضوعات تحقیق اور علامہ اقبال کے پیدا کردہ ادب کے سرچشمے انہی زبانوں میں ہیں۔

اقبال کے غیر ملکی مداح اور نقاد

علامہ اقبال عظیم شاعر، عظیم فلسفی اور پاکستان کے حقیقی فکری رہنما ہیں۔ بظاہر وہ موجودہ دور کی اسلامی دنیا کے علمی و ادبی ہیرو ہیں لیکن درحقیقت وہ مشرق کی حدوں سے بہت آگے نکل چکے ہیں اور ان کے مداحوں کی ایک کثیر تعداد مغرب میں بھی موجود ہے۔ اس کا ایک شہاریاتی جائزہ ڈاکٹر انا ماری شمل نے اپنے ایک مضمون (Iqbal in Foreign Countries) میں پیش کیا ہے۔ جو "مارننگ نیوز" کراچی کی ۲۲ اپریل ۱۹۶۲ء کی اشاعت میں شائع ہو چکا ہے۔ اقبال کے افکار کا دنیا کی مختلف زبانوں میں جائزہ لیا گیا ہے اور انگریزی، جرمن، اطالوی، فرانسیسی، فن لینڈ کے علاوہ مسلمان ملکوں کی اہم زبانوں میں یہ کام اب بھی جاری ہے۔ لہذا ہمارے پاس اقبال پر مغربی اور مشرقی علما کی لکھی ہوئی کتابیں اور تحقیقی مضامین خاصی بڑی تعداد میں موجود ہیں جن کی قدر و قیمت کا جائزہ لینا بے حد ضروری ہے۔ اپنے موجودہ مقالے میں، میں اقبال کے ان مداحوں کا تذکرہ کروں گا جن کا تعلق یورپ اور امریکہ کے علاوہ، بھارت سے ہے (اور اسے مذکورہ بالا وسیع تر دائرہ مطالعہ کا ایک حصہ سمجھنا چاہیے)۔

میں نے یہ تقسیم اس وجہ سے کی ہے کہ یورپی علما اور ہندوستان کے غیر مسلم مصنفین کا، جنہیں مطالعہ اقبال سے دلچسپی ہے، اقبال

کو سمجھنے اور پڑھنے کا واضح طور سے مختلف انداز ہے۔ چنانچہ اگر مغربی مصنف مشرق و مغرب کے تصادم اور اسلام اور کایسا کے تعلق کو سامنے رکھ کر مسائل کا جائزہ لیتے ہیں تو غیر مسلم فضلاء ہند کے نقطہ نظر پر مقامی سیاسی روابط اور ثقافتی اختلافات کا اثر ملتا ہے جو کم و بیش دو صدیوں سے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان چلے آ رہے ہیں۔ خصوصیت کے ساتھ وہ اثرات جو جدوجہد آزادی کے دوران اور ہاکستان کے معرض وجود میں آنے کی وجہ سے مرتب ہوئے۔

فضلاء مغرب کی دلچسپی :

باضابطہ طور سے، مطالعہ اقبال سے فضلاء یورپ اور امریکہ کی دلچسپی کی ابتدا پروفیسر نکلسن (R. A. Nicholson) کے اسرار خودی کے انگریزی ترجمے (Secret of the self) سے ہوئی۔ اصل مثنوی ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی تھی جس کی وجہ سے خود اپنے ملک کے اندر بہت سے مباحث پیدا ہوئے۔ اس کا انگریزی ترجمہ ۱۹۱۹ء میں سامنے آیا اور اس کی وجہ سے انگلستان میں بھی تنقیدی بحث و مباحث کی صورت پیدا ہوئی۔ نکلسن کے ترجمے کے تعارف میں اقبال کی شاعرانہ صلاحیتوں اور ن کی فکری فطانت کو زبردست خراج تحسین پیش کیا گیا ہے۔ نکلسن اقبال کی شاعری کے فن کی نفاست اور فکر کی گہرائی سے اتنے متاثر ہوئے کہ انہوں نے فوراً ہی اقبال سے مثنوی کے ترجمے کی اجازت حاصل کر لی۔

اس ممتاز مترجم کے قول کے مطابق یورپی انداز فکر کے متعلق اقبال کا مطالعہ بہت گہرا اور عمیق تھا لیکن اس کے خیال میں اقبال خصوصیت کے ساتھ نشے سے متاثر تھے جس کا نظریہ "فوق البشر"

اقبال کے ہاں انسان کامل کی صورت میں ملتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اقبال کی شاعری شیلے کی Poesy کی یاد تازہ کرتی ہے۔

نکلسن کے خیال میں اقبال کی تخلیقات کا محرک مذہب (اسلام) ہے اور اپنے ملک کے اندر اپنے ہم مذہب لوگوں میں ان کی مقبولیت کی بنیاد بھی یہی ہے۔ اس کی رائے میں اقبال مصلح نہیں تھے بلکہ وہ ایک ایسے معاشرے (حرمِ نو) کی تعبیر کرنا چاہتے تھے جس میں اسلام کو فوقیت اور سر بلندی حاصل ہو اور میکاولی کا نظریہ، جہاں بانی اور اس کے غیر اخلاقی اثرات ختم ہو سکیں۔ اقبال کا حرمِ نو زمین پر ایک ایسا خطہ ہوگا جہاں خدا کے احکام نافذ ہوں گے۔ نکلسن مزید کہتا ہے کہ اقبال نے جہاد پر بھی بہت زور دیا ہے، مگر یہ جہاد جس کی اقبال حمایت کرتے ہیں، اس کا سیاسی استحصال اور علاقائی فتوحات سے تعلق نہیں، بلکہ وہ اخلاقی اور روحانی اقدار کی تشہیر اور اعلان کے لیے کیا جائے۔

ڈاکٹر نکلسن کے اس تعارف سے اختلاف رائے بھی پیدا ہوا اور برطانوی اخبارات اور ادبی جریدوں کے تبصرہ نگاروں نے اقبال کے تصورات پر تنقیدیں کیں۔ اس موضوع پر لکھنے والے نقادوں میں فورسٹر اور ڈکنسن کے نام قابل ذکر ہیں۔ اول الذکر نے رسالہ Athenium میں ”امرارِ خودی“ کے انگریزی ترجمے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا کہ اقبال قومی شاعر ہونے کی بہ نسبت ملی شاعر زیادہ تھے اور ان کی فکر پر ہندوستان میں ”احیائے حاکمیت اسلام“ کا وہ رنگ چھایا ہوا نظر آتا ہے جس کی ابتدا علی گڑھ سے ہوئی۔ آگے چل کر وہ یہ بھی کہتا ہے کہ اقبال کا انسان کامل کا نظریہ نشے سے مستعار ہے جس میں صوفیہ فرقہ ہے کہ اقبال نے مغربی فلسفیانہ

مجاورے کے بجائے اظہار خیال کے لیے قومی اصطلاحات استعمال کی ہیں۔ فورسٹر کے یہ تاثرات غیر معمولی نہ تھے، اس کے باوجود اس کی یہ رائے کہ اقبال فلسفہ و سیاست میں ہندو غلبے کے خوف میں مبتلا تھے، انتہائی عجیب اور ناخوش کن محسوس ہوتا ہے۔ فورسٹر مزید کہتا ہے کہ اقبال وحدت الوجود کے حامی بھی تھے اور اس کے منکر بھی اور فکری تناقض کا شکار تھے۔ فورسٹر کی یہ تنقید انتہائی غیر منصفانہ ہے اور یہ زمانہ قدیم کے تعصب کی پیداوار نظر آ رہی ہے جس کا اظہار ابتدائی مستشرقین کی کتابوں میں ہوا ہے، لہذا اسے نظر انداز کرنا ہی مناسب ہے۔ اس کے برعکس پروفیسر ڈکنسن کی رائے عجیب و غریب تھی جو اسرار خودی کے انگریزی ترجمے پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ قوت اور غلبے سے متعلق اقبال کا فلسفہ آنے والی نسل انسانی کے لیے کوئی نیک فال نہیں کیونکہ اقبال مسلمانوں کو جہاد کے نام پر یورپ کے خلاف کھلی دعوت جنگ دے رہے ہیں۔ آگے چل کر ڈکنسن نے یہ داول پیش کی ہے کہ جنگ کی بنیاد خواہ کوئی مذہبی نیکی ہو یا بدی، چونکہ اس کے نتائج تباہی اور بربادی کی شکل میں سامنے آتے ہیں اس لیے اس کی رائے میں اقبال کا پیغام بدی، برے شگون، خون خرابے اور قتل و غارت کے مشورے سے کم نہیں۔

بہر حال ابتدا میں مغرب میں اقبال کے متعلق جو خیالات ابھرے وہ کچھ اسی طرح کے تھے حالانکہ نکلسن کی رائے عالمانہ اور بہتر دانہ تھی۔

علامہ اقبال نے اس نامناسب تنقید پر اپنا رد عمل ایک خط کی صورت میں نکلسن کو لکھا جو رسالہ "Query" میں چھپا اور اس

کا اردو ترجمہ ماہنامہ ”معارف“ اعظم گڑھ کے اکتوبر ۱۹۲۱ء کے شمارے میں شائع ہوا۔ جو اختلافی نکتے فورسٹر اور ڈکنسن نے اٹھائے تھے، علامہ نے ان کی وضاحت یا تردید کی۔ اس خط میں اقبال نے قطعی طور پر متذکرہ نقادوں کے اس خیال کو رد کیا ہے کہ ان کا نظریہ ”انسان کامل“ نئشے سے مستعار ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ تقریباً بیس سال قبل جب کہ وہ نئشے کے فلسفے سے قطعاً نا آشنا تھے، انہوں نے انسان کامل کا خالصتاً اپنا نظریہ پیش کیا تھا۔ اقبال مزید توضیح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ان کا تصور جہاد اپنی ماہیت کے لحاظ سے روحانی اور اخلاقی ہے اور یہ کہ وہ جنگ اور اس کے محرکات یعنی استحصال، توسیع پسندی وغیرہ پر یقین نہیں رکھتے۔ لیکن جنگ سے اپنی اس نفرت کے باوجود اقبال نے یہ دلیل دی ہے کہ انسانی جبلتوں کی آویزش اور کشمکش کی وجہ سے جنگیں ہوتی ہیں اور لوگ انسان ہونے کے ناطے کبھی کبھی غلبہ پسندی اور جبلت جارحیت کی وجہ سے جنگ کی طرف راغب ہو جاتے ہیں۔ اقبال کہتے ہیں کہ ۱۹۱۴ء کی پہلی جنگ عظیم جب لڑی گئی تو مغربی سائنس اور کلچر کا عروج تھا مگر اس کے باوجود یہ جنگیں نہ رک سکیں۔ اقبال نے جو سوال اٹھایا وہ یہ تھا کہ جنگجووانہ جبلت چونکہ فطری چیز ہے اس لیے اسے کالی طور پر ختم نہیں کیا جا سکتا، البتہ اسے اعلیٰ و ارفع مقاصد کے لیے ڈھالا جا سکتا ہے۔ خالص حرب و ضرب اس جہان میں ممکن نہیں۔

جس وقت علامہ نے یہ خط لکھا دوسری جنگ عظیم کے آثار ابھی پیدا نہیں ہوئے تھے۔ تقریباً سات سال کے اندر اندر ہی دوسری جنگ شروع ہو گئی اور اس سے اقبال کے نظریے کے حق میں ایک

اور قوی ثبوت فراہم ہوا کہ صرف روحانیت کے ذریعے ہی جنگ کے رجحانات کو روکا یا کم کیا جا سکتا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ڈکنسن کے خیالات پر اس کشمکش کی چھاپ ہے جو اسلام اور عیسائیت کے مابین ناخوشگوار تعلق کی صورت میں ظاہر ہوتی رہی جس نے اسلام سے متعلق اور بھی بہت سے بے بنیاد غلط تصورات کو ہوا دی ہے۔ حقیقت میں ڈکنسن کی تنقید کا اقبال نے جو جواب دیا ہے وہ عقلی اور فکری لحاظ سے معقول بھی ہے اور قابل قبول بھی۔ اس لحاظ سے کہ اس جواب میں اقبال جذباتی نہیں ہوئے اور وضاحتیں، لہجے اور مفہوم کے اعتبار سے منطقی بھی ہیں۔

حال ہی میں پینسلوانیا یونیورسٹی کے معروف ماہر معاشریات رابرٹ کنگ نے چالیس ملکوں کے مشہور فلسفیوں کے لکھے ہوئے ۱۹۲ تحقیقی مقالات میں سے اٹھارہ منتخب فلسفیانہ مضامین شائع کیے ہیں۔ یہ کتاب ۱۹۶۹ء میں چھپی ہے اور اس کا نام **The Critique of War** ہے۔ اس کتاب کے تقریباً تمام مضامین میں اس بات پر زور دیا گیا ہے کہ جنگ کے امکانات کو ختم کرنا چاہیے اور تمام جھگڑے افہام و تفہیم کے ذریعے پُر امن طریقے سے طے کرنا چاہیے۔ لیکن سائنسی ذہن رکھنے والے مقالہ نگاروں نے توقع کے عین مطابق، اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ انسان چونکہ فطری طور پر 'جارج' مخلوق ہے اس لیے اکثر تحفظ ذات کے لیے جارحیت کی جبلتوں کے سامنے جھک جاتا ہے (جیسا کہ میکڈونل نے بھی کہا ہے)۔ مذکورہ کتاب کے مقالہ نگاروں نے اس بات کی سفارش کی ہے کہ مذکورہ انسانی جبلتوں کی تطہیر اور تشکیل نو کرنی چاہیے کہ وہ اجتماعی اور پُر امن مقاصد کے حصول میں معاون

ہوسکیں اور یہ بات علامہ اقبال کے نظریہٴ جہاد سے پوری طرح مطابقت رکھتی ہے، یعنی بقا و تحفظ کا جذبہ جبلی ہے، مگر اسے پاک و صاف کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اقبال کے نظامِ خودی میں تربیت و ضبطِ نفس کو خاص اہمیت دی گئی ہے۔ اقبال کا جہاد تربیتِ نفس سے شروع ہوتا ہے لیکن اس میں اپنے تحفظ و بقا کو ایک حقیقت تسلیم کیا گیا ہے۔

بہر حال یورپ میں اقبال کو پہچاننے اور سمجھنے کی ابتدا اس طرح ہوئی اور پھر رفتہ رفتہ ان کے مداحوں اور نقادوں کی تعداد بڑھتی گئی۔

برصغیر کی تقسیم سے پہلے مغرب میں اقبال پر بہت زیادہ نہیں لکھا گیا لیکن ہندوستان کے غیر مسلم لکھنے والوں میں ابتدا کرنے والے ان کے بعض ذاتی دوست تھے، لیکن علامہ کے انتقال (۱۹۳۸ع) کے بعد ان کی شاعری اور سیاسی فلسفے سے عمومی دلچسپی لی جانے لگی۔ اس کی ایک خاص وجہ اقبال کا خطبہٴ الہ آباد تھا جس میں انہوں نے ہندوستان میں سیاسی کشمکش کے حل کے سلسلے میں اپنا نظریہ پیش کیا جس کے نتیجے میں پاکستان ظہور میں آیا۔ اس کے زیر اثر ہندوستان کے سیاسی ذہن رکھنے والے علما و ادبا نے ذہن اقبال کے خصوصی تجزیے کی طرف توجہ دی۔ اس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

یہ امر قابل غور ہے کہ اقبال کے ساتھ مغربی علما کی دلچسپی ۱۹۵۰ع کے بعد اچانک تیزی سے بڑھتی گئی اور انہوں نے اس فلسفی شاعر کے کلام کا گہرا مطالعہ شروع کیا۔ ایسے لوگوں کی فہرست خاصی طویل ہے۔ ان میں مترجم، نقاد اور عام مبصر

شامل ہیں -

دوسری زبانوں کے چند خاص مترجم یہ ہیں :

Eve Meyerovitch	(پیام مشرق ، فرینچ ۱۹۵۶ ع)
Dr Anne - Marie Schimmel	(جاوید نامہ ، جرمن ۱۹۵۷ ع)
Alessandro Bousani	(جاوید نامہ ، اطالوی ۱۹۵۲ ع)

(اس موضوع سے متعلق مزید معلومات کے لیے جلال الدین احمد کا مضمون Some English Translators of Iqbal جو روزنامہ سی - ایم - جی لاہور میں ۲۱ - اپریل ۱۹۵۲ ع کو شائع ہوا ، دیکھا جا سکتا ہے -

مغرب میں اقبال پر مزید لکھنے والوں میں یہ لوگ شامل ہیں :

1. Henri Broms (French, 1955).
2. Arthur Jeffery (Italian, 1934).
3. Sir. H.A.R. Gibb (English : Dictionary of National Biography, 1934-1950).
4. Alfred Guillaume (1954).
5. G.E. Von Grunbeaum (English, 1960).
6. Ilsa Lichtenstaden (1939).
7. L.S.S.O., Mally (English, 1941).
8. Wilfred Cantwell Smith (English, 1943, 1947)
9. Richard Symonds (English, 1951).
10. Edward Thompson (English, 1940).
11. Peter Avery (English, 1961).
12. A. Fernandez (Italian, 1954).
13. M.A. Harris (English, 1952).
14. J. Honben, (English, 1954).
15. William Jordan (English, 1961).

16. Edward M.C. Carthy (English, 1961).
17. L. Massignon (French, 1955)
18. Northrop, (English, 1952).
19. Pierre Dondot (English, 1961).
20. Sir Denison Ross (English, 1930).
21. Robert Whittemore (English, 1961).
22. Henri Masse (French, 1954).
23. J.W.Foch (German, 1954).
24. N. Nallino (Italian, 1932).
25. Jan Marik (Czech).

میں نے یہ فہرست مرحوم کے - اے - وحید کی Bibliography

of Iqbal سے حاصل کی ہے جسے اقبال اکیڈمی کراچی نے ۱۹۶۵ء میں شائع کیا - اس میں پیش کیے گئے تمام حوالوں کا یہاں کرنا میرے لیے ممکن نہ تھا اس لیے میں نے کچھ ایسے معروف لکھنے والوں کی بحث تک خود کو محدود کر لیا ہے ، جو مطالعہ اقبال میں خاص مقام رکھتے ہیں - (اس کے علاوہ جگن ناتھ آزاد کی کتاب ”اقبال اور مفکرینِ مغرب“ بھی ملاحظہ کی جاسکتی ہے) - یورپ اور امریکہ میں مطالعہ اقبال کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :

(الف) معروف مستشرقین کا مطالعہ جن کی تحریک تعصباتی ہے -

(ب) عام رسمی مگر غیر معیاری تحریریں -

(ج) اقبال کا سنجیدہ اور غائر مطالعہ -

اس مقالے میں مناسب یہ ہے کہ میں صرف آخری قسم کے

فضلا کی تحریروں کا مختصر جائزہ لوں -

میری رائے میں اصل مسئلہ یہ ہے کہ یورپی لکھنے والوں میں

اسلام کے خلاف تعصب کی جڑیں بہت گہری ہیں۔ لیکن خوش قسمتی سے وہاں حقیقت پسندانہ آرا بھی موجود ہیں جن سے متعصب گروہ کی کوتاہی کی تلافی ہو جاتی ہے۔

سنجیدہ تحریروں میں انسائیکلو پیڈیا برٹینیکا اور انسائیکلو پیڈیا امریکانا کی حالیہ اشاعتیں شامل ہیں، نیز ڈاکٹر اینا ماری شمل کا علامہ اقبال پر مختصر مگر حوصلہ افزا وہ مضمون بھی ہے جو انسائیکلو پیڈیا آف اسلام میں انہوں نے لکھا ہے۔ درحقیقت نکاسن، آربری اور شمل ان مستثنیات میں سے ہیں جن کی سنجیدگی اور خلوص پر شک نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اقبال پر بڑے بڑے دیانت دار لکھنے والے بھی اقبال کے متعلق لکھتے ہوئے مخفی ذہنی تحفظات کے تحت لکھتے ہیں۔ مثلاً انسائیکلو پیڈیا امریکانا میں اقبال پر لکھنے والا اقبال سے اس لیے خفا ہے کہ انہوں نے اس تکنیک کو قبول کرنے سے انکار کیا ہے جو مستشرقین کے طریق بحث کے ساتھ مخصوص ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ ”اقبال عام اصولوں میں تبدیلی کے معاملے میں کسی حد تک ترقی پسندی کی طرف مائل نظر آتے ہیں لیکن کوئی بنیادی تبدیلی لانے کے معاملے میں وہ محض قدامت پرست ہیں۔“ مغربی لکھنے والے اس نکتے پر بار بار زور دیتے رہتے ہیں۔ کچھ لکھنے والوں نے اقبال کو روایت کا ہاشی کہا ہے، جب کہ ایبٹ (Abbot) اور کچھ دوسروں نے انہیں روایت پرست کا لقب دیا ہے۔ مثلاً بندر اور سمتھ (Binder and Smith) نے۔ بہر حال ان نقادوں کی خلش یہ ہے کہ اسلام کو جدیدیت (مغربیت) کی طرف راغب کرنے کے سلسلے میں اقبال ان کے دام میں نہیں آئے۔

کچھ بھی ہو، ہمیں اقبال پسندوں میں چند معروف العزاج

مستشرقین ملتے ہیں۔ مثلاً ای۔ جی۔ براؤن (E.G. Brown)، نکلسن (Nicholson)، گب (Gibb)، ڈینی سن راس (Deni son Ross)، لیلینو (Nallino)، ماسینو (Massignon)، بوسانی (Bousani)، آربری (Arberry)، اور شمل (Schimmel)۔ ان کے علاوہ ولفرڈ کینٹ ویل سمتھ (W. Cant Well Smith) نے بھی اپنی معروف تصنیف ”ہسٹری آف ماڈرن اسلام ان انڈیا“ میں بار بار اقبال کا ذکر کیا ہے، تاہم اس کے خیالات انتہائی تنقیدی احتیاط سے پڑھنے کے لائق ہیں۔

اے۔ جے۔ آربری (A.J. Arberry) نے اپنا کام کیمبرج کے فضلا براؤن اور نکلسن کی فاضلانہ روایت کے مطابق جاری رکھا۔ اس کے کارہائے نمایاں میں قرآن پاک کے ترجمے سے لے کر صوفیوں کی تصانیف کے ترجمے — مثلاً کتاب التعرف (Introduction of mysticism) اور ابن عربی کے بیش رو النفاہی کی کتاب المواقف و المحاطبات (Book of Cognitive pances and Dialogues) شامل ہیں۔ اس کے علاوہ منتخب جدید عربی شاعری کے ترجموں سے لے کر اقبال کے مجموعہ ہائے شاعری زبور عجم، رموز بے خودی اور جاوید نامہ کے ساتھ کچھ مختصر نظموں کے ترجمے بھی کیے ہیں۔

اس مختصر مقالے میں اتنی گنجائش نہیں ہے کہ میں اقبال پر آربری کے کام کا مفصل جائزہ لوں یا تحسین و تنقید کا حق ادا کرسکوں۔ لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ مطالعہ اقبال کے سلسلے میں آربری کا نظریہ فورسٹر اور ڈکنسن کے مقابلے میں کافی حقیقت پسندانہ بھی ہے اور یقیناً فارسی محاورے اور خصوصیت کے ساتھ

تصوف کی عربی کتابوں کے متعلق اس کا علم گہرا ہے۔ وہ اسلامی نظریات کو پسندیدگی کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور مسلمان ذہن اور ثقافت سے پوری طرح واقف ہے۔ وہ اسلامی تہذیب کی روح کی گہرائیوں تک گیا ہے اور اس کی تنویر سے آشنا ہے۔ اس طرح اور اس پس منظر کے ساتھ آربری یورپ میں مطالعہ اقبال کے سلسلے میں قابل اعتناء راہ نما نظر آتا ہے۔ اس کی کارگزاریاں کسی اور مقصد کے حصول کی محرک معلوم نہیں ہوتیں جو بعض دوسرے مستشرقین سے مخصوص ہیں۔

مشرق اور مغرب کے روابط :

واضح ہو کہ، محرک کچھ بھی کیوں نہ ہو، مقصد مشرق اور مغرب کو اور اسلام و عیسائیت کو ایک دوسرے کے قریب لانا تھا۔ اس کی کتاب *Mysteries of Self-lessness* جو رموز بے خودی (Translation of Rumuz-i-bekhudi) کا ترجمہ ہے، اس سلسلے کی کڑی ہے جس کا مقصد ایسی کتابیں پیش کرنا تھا جو مغرب و مشرق میں خیر سگالی کے سفیر کا کام دے سکیں۔

آربری نے یورپ کے مغربی فضلا کے درشت اور بدظنی پر مبنی خلاف اسلام حملوں کے برعکس اقبال کے نقطہ نظر کی حمایت کی اور انہیں حق بجانب قرار دیا۔ جب اقبال نے یہ کہا کہ ”میرا یقین کرو کہ بلند اخلاقی معیار کے حصول کے راستے میں یورپ سب سے بڑی رکاوٹ ہے“، تو اس وقت علامہ اقبال کے سامنے خاص صورت حالات تھی۔

رموز کے ترجمے کے دیباچے میں آربری لکھتا ہے :

”مسلمانوں کی مثبت تہذیبی کامرانیاں نظر انداز کی جاتی رہی ہیں اور صدیوں تک یورپ میں علمی تحقیق کورانہ مذہبی تعصب کی کنیز رہی ہے۔ رموز کا ترجمہ کرتے وقت میں نے مسلمانوں کے معاملات کی تفسیر و تشریح کی اسی طرح کوشش کی جس طرح اس فلسفی اور منفرد شاعر اقبال نے اسے پیش کیا ہے۔“

علامہ اقبال کے نصب العین اور مقاصد کے متعلق آربری کی واقفیت اور ہمدردی قابل تحسین ہے۔ اس کے باوجود کہ وہ بہت سے مقامات پر اقبال سے متفق نہیں ہے، پھر بھی وہ اقبال کے افکار غلط رنگ میں پیش نہیں کرتا۔ جاوید نامے کے ترجمے سے اس کی محنت اور لگن کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ پھر بھی وہ بعض مقامات پر شاعر کے خیال کی گہرائی تک پہنچنے میں ناکام رہا ہے (مثال کے طور پر جاوید نامہ میں حکیم جہاں دوست کا معاملہ) لیکن اس قسم کی کوتاہیوں کے باوصف وہ عموماً اقبال کو اصل رنگ میں پیش کرنے کے معاملے میں کامیاب رہا ہے۔ آربری اپنی تصنیف *Revelation and reason in Islam* (طبع لندن ۱۹۵۶ء) میں اقبال سے غیر معمولی طور پر متاثر نظر آتا ہے، حالانکہ یہ کتاب اپنے موضوع کے اعتبار سے خصوصیت کے ساتھ اقبال سے اتنی متفق بھی نہیں ہے۔ کئی موقعوں پر آربری نے ان موضوعات کی طرف رجوع کیا ہے جن پر اقبال نے خطبات میں بحث کی ہے۔ مثلاً حلاج اور تصوف کے متعلق اقبال کا نظریہ۔ اپنے ایک مقالے میں ڈاکٹر شمل نے بھی اس موضوع سے بحث کی ہے۔ آربری نے اپنی تصنیف بعنوان *Aspects of Islamic Civilization* (طبع لندن ۱۹۶۳ء) میں

(جیسا کہ متن سے ظاہر ہوتا ہے) اقبال کو ایک غیر روایت پسند فلسفی اور شاعر کہا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ”انقلاب اے انقلاب کا پر جوش نعرہ اس شخص نے بلند کیا جسے اس کی وفات کے بعد ”مصور پاکستان“ کا درجہ دیا گیا۔ سر ہمد اقبال نے جو منفرد و ممتاز شاعر اور مغربی سائنس اور مشرقی روایات کے نبض شناس تھے، برصغیر کے ہم عصر مسلمانوں میں خود شناسی اور خود آگاہی کی روح پھونکی کہ یہی ایک ایسا راستہ ہے جو قوموں کو آزادی سے روشناس کرا سکتا ہے“ (س ۳۷۹)۔

مغرب میں مطالعہ اقبال سے متعلق پروفیسر اینا میری شمل ایک اور نمایاں شخصیت ہیں۔ انہوں نے ”جاوید نامہ“ کا ترکی اور جرمن زبان میں اور ”پیام مشرق“ کا جرمن زبان میں ترجمہ کیا ہے۔ اس کے علاوہ اقبال کی فکر اور شاعری سے متعلق متعدد موضوعات پر مقالے بھی لکھے ہیں۔ چند اور نظموں کے ترجمے بھی کیے ہیں اور ان ہی موضوعات پر ان کے مقالے انسائیکلو پیڈیا امریکانا ۱۹۷۳ء اور انسائیکلو پیڈیا آف اسلام لائن کی اشاعت ثانی میں بھی شامل ہیں۔

ڈاکٹر شمل متنوع ذوق کی سکالر ہیں۔ تصوف اسلام ان کا خاص موضوع ہے، مگر انہوں نے خود کو اسی موضوع تک محدود نہیں رکھا۔ انہوں نے اسلامی ثقافت سے متعلق بہت سے موضوعات پر لکھا ہے۔ اسلامی خطاطی پر ان کا مقالہ مسلمانوں کے ذوقِ جمالیات پر تحقیق کا ایک اعلیٰ نمونہ ہے۔ اس کے علاوہ وہ ماہر لسانیات بھی ہیں اور انہوں نے برصغیر ہند و پاک کی کئی زبانوں کے ادب کا مطالعہ کیا ہے۔ شاہ عبداللطیف بھٹائی پر ان کا کام بڑی اہمیت کا حامل ہے۔

اس کے ساتھ خواجہ میر درد پر ان کا تحقیقی کام اور ہندوستانی ادب کی تاریخ History of Indian Literature جس میں اردو ادب کی تاریخ بھی شامل ہے، ان کے ایسے کارنامے ہیں جنہوں نے انہیں ماہرینِ اسلامیات اور مستشرقین کی صفِ اول میں نمایاں مقام عطا کیا ہے۔ مطالعہ اقبال پر بھی ان کے مقالے بے حد قابلِ قدر ہیں۔ (اس سلسلے میں Bibliography of German Literature on Pakistan اور کے۔ اے وحید کی A Bibliography of Iqbal کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے)۔

ڈاکٹر شمل کے ان بے شمار مضامین کو چھوڑ کر بھی، جو مختلف اوقات میں یورپی اور پاکستانی رسائل اور اخبارات میں چھپتے رہے ہیں، یہاں ان کے چند اہم مضامین کا ذکر ضروری ہے۔

جاوید نامہ اور بال جبریل سے متعلق ڈاکٹر شمل کی تحقیق کئی دوسرے اقبال شناسوں سے بہت مختلف ہے اور اس اعتبار سے غیر معمولی بھی ہے کہ انہوں نے اقبال کے فلسفے کا قطعی غیر جانب داری اور غیر جذباتی انداز سے جائزہ پیش کیا ہے۔ انہوں نے ایک ماہرِ مابعدالطبیعیات اور شناسائے تصوف کے نقطہ نظر سے تمام مسائل سے بحث کی ہے۔ ان کی تحریریں مذہبی تعصب اور سیاسی محرکات سے مبرا ہیں۔ انہوں نے جاوید نامے کی طرف گہری توجہ دی ہے جو فارسی نظم میں اقبال کے شاہکار کا درجہ رکھتا ہے۔ انقرہ کے رسالہ Yurdu (۱۹۵۸ء) میں اپنے ایک مقالے میں جس کا عنوان ہے "Iqbal's Jawaid Nama from the point of view of history of religion" میں وہ اس نتیجے پر پہنچی ہیں کہ اقبال مشرق کے حقیقی مذہبی مفکروں میں سے ایک ہیں۔ انہوں نے

اسی قسم کے خیالات کا اظہار اپنے ایک اور مقالے میں بھی کیا ہے جو ”نیو دہلی میگزین“ (Studies in Islam, 1968) میں Iqbal as seen by a European Historian of religion کے عنوان سے چھپا ہے۔ ڈاکٹر شمل کے دوسرے اہم مقالے یہ ہیں :

- (1) The place of the Prophet of Islam in Iqbal's thought ;
- (2) Iqbal and German thought ;
- (3) The Western influence on Sir. M. Iqbal's Thoughts ;
- (4) The Figure of Satan in Iqbal ;
- (5) A Study on the Religious ideals of Sir M. Iqbal ;
- (6) The idea of prayer in the thought of Iqbal

اپنی ایک تصنیف ”Classical urdu literature from

the beginning to Iqbal“ میں ڈاکٹر شمل نے علامہ اقبال کو برصغیر میں مسلمانوں کی بیداری کی علامت اور پاکستان کا روحانی پیشوا کہا ہے (ص ۲۴۴) اور ایک دوسری جگہ انہوں نے اقبال کی اردو نظموں کو ہر زور زبان میں ایک کھلا ”پیغام“ کہا ہے (حالانکہ وہ روایتی تشبیہوں اور استعاروں سے آراستہ ہیں) جو کلاسیکی اسلامی تصورات سے لہریز ہیں اور جن میں کہیں کہیں فلسفہ مغرب کی چھاپ نظر آ جاتی ہے (ص ۴۹ - ۲۴۸)۔ تاہم ڈاکٹر شمل اقبال کے ہاں تضادات کا بھی ذکر کرتی ہیں ، (حالانکہ وہ خود اس بات کو مانتی ہیں کہ صرف پتھر تضادات کا شکار نہیں ہوتے ، یعنی باقی ہر شے مجموعہ تضادات ہی ہے ، گویا اقبال کے مزعومہ تضادات قدرتی ہیں ، بے آہنگ نہیں)۔

علامہ اقبال کے بارے میں ڈاکٹر شمل کی تحریروں کے تفصیلی جائزے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی خواہش کے مطابق اقبال کو علم دینیات کے بجائے بلا واسطہ وجدان ذات خداوندی کا راستہ اختیار کرنا چاہیے تھا۔ دوسرے الفاظ میں مناسب تھا کہ وہ علم دین یا فلسفے کے بجائے تصوف کا راستہ اپناتے۔ بال جبریل کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے ڈاکٹر شمل نے اقبال کی دینی علامت نگاری کا تفصیلی تجزیہ کیا ہے اور مفصل اشاریہ پیش کیا ہے۔ بہر حال انہوں نے جو کچھ بھی لکھا ہے ایک باشعور، نیک نیت اور غیر جانب دار نقاد کی حیثیت سے لکھا ہے۔

اقبال پر لکھنے والے بھارتی مصنف :

اب میں بحث کے دوسرے حصے کی طرف متوجہ ہو رہا ہوں جس کا تعلق اقبال کے ہندو مداحوں اور نقادوں سے ہے۔ ایسا نظر آتا ہے کہ اقبال کے فکر اور شاعری کے ساتھ ہندو فضلا کی دلچسپی میں تبدیلی آتی رہی ہے۔ کبھی تعریف و توصیف اور پسندیدگی، اور کبھی نا پسندیدگی اور تلخی اور کبھی توصیف و بے اطمینانی کا ملاجلا انداز اختیار کیا گیا ہے۔ یہ سب کچھ اس صدی کے پہلے نصف میں برصغیر میں ہندو پاک سیاسی ماحول کا نتیجہ تھا۔

جر نوع سر جوگندر سنگھ اور سر کشن پرشاد کی طرح بہت سے ہندو اقبال کے دوست تھے۔ اول الذکر کا نام اقبال کے ایک شعر میں بھی آیا ہے :

کیسے ہنرے کی بات جگندر نے کل کہی
موثر ہے ذوالفقار علی خاں کا کیا خموش

اور پھر جب علامہ اقبال نے اس دار فانی سے کوچ کیا تو جو گندر سنگھ نے اس پر بڑے رنج و غم کا اظہار کیا اور اس عظیم شاعر کی موت کو اپنا ایک بڑا ذاتی نقصان قرار دیا (ملاحظہ ہو ان کا مضمون 'A Friend's Memoir' - سول اینڈ ملٹری گزٹ، لاہور ۲۹ نومبر ۱۹۳۸ء) - حیدرآباد دکن کے مدار المہام، سرکشن پرشاد بھی اقبال کے خاص مداحوں اور دوستوں میں تھے۔ ان کے مابین ہونے والی خط و کتابت شائع ہو چکی ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ دونوں شخصیتوں کے درمیان کتنا پیار اور خلوص تھا۔ سرتیج بہادر سپرو بھی علامہ اقبال کے مداحوں میں سے تھے۔ اپنے ایک مضمون میں سرتیج بہادر سپرو نے علامہ اقبال کو عظیم شاعر کہا ہے: "ان کا شمار برصغیر کے عظیم ترین شاعروں میں ہوتا ہے" (Introduction to Mr. Sinha's work on Iqbal)۔ ان اکابر کے علاوہ ایسے لوگ جنہوں نے اقبال کے فکر اور شاعری کے ساتھ علمی نقطہ نظر سے دلچسپی لی ان میں درج ذیل نام بڑے نمایاں ہیں۔

روپ کرشن (Iqbal's poetry)، جے۔ کھوسلا (Poetry of Iqbal)

رام بابو سکسینہ (History of Urdu Literature)، جی۔ سی۔

چٹرجی (Iqbal a Great personality)، ہنس راج رتن (Insan)

دوست اقبال (Dost Iqbal)، مہندر راج سکسینہ (شعر و حکمت شناس)، راجندر

پرشاد شیدا (اقبال کی ذہنی الجھنیں)، ملک راج آنند (Poetry of Iqbal and his poetic faith)

امیہ راج چکرورتی (Iqbal India's Muslim poet)

بیرا لال چوہڑا (Immortal Poet Iqbal)

مہندر داس (The Philosophy of Iqbal)، جی سی

دیو (Iqbal and the Future)، ایچ سی کالیا (Iqbal Scholar)

Iqbal poet and Enigma) ، جسے این کلمن (poet of eminence (of his age) سبھاش کیشب (Sir M. Iqbal and F. Nietzsche,) اقبال سنگھ (A study in paradox : the Ardent Pilgrim) -

ان کے علاوہ سچدا ندا سنا ، وشوا ناتھ ، نروان آند اور جگن ناتھ آزاد وہ لوگ ہیں جن کا شمار باقاعدہ لکھنے والوں میں ہوتا ہے -

مذکورہ بالا مقالات کے عنوانات اور ان کے لکھنے والوں کے ناموں سے یہ بات بخوبی عیاں ہے کہ ان مقالہ نگاروں کی دلچسپیاں متنوع اور محرکات مختلف ہیں -

وطن پرستی اور اسلامیت :

اس کے باوجود چند خصوصیات ان سب میں مشترک ہیں - یہ تمام فضلا اقبال کی شاعرانہ فطانت کے اعتراف کے باوصف ان کے سیاسی فلسفے سے متفق نہیں - خصوصیت کے ساتھ ان خیالات کے ساتھ جو اقبال کے ہاں ذہنی ارتقاء کی پہلی منزل سے گزرنے کے بعد سامنے آتے ہیں - وطنیت پرستی (علاقائی قوم پرستی) سے ملت پرستی اور وسیع تر اسلام پرستی کی طرف اقبال کا سفر وہ پہلو ہے جس پر ہندو لکھنے والوں نے سخت نکتہ چینی کی ہے - یقیناً سپرو اور جگن ناتھ آزاد ان لوگوں میں شامل ہیں جنہوں نے اس کے باوجود کہ اقبال نے وطن پرستی کے خلاف لکھا ، وہ اقبال کو عظیم ”ہندوستانی“ شاعر تسلیم کرتے ہیں جو ہندی کہلانے پر فخر بھی محسوس کرتا ہے اور ہندوستان سے محبت بھی کرتا ہے - حال ہی میں ہندوستانی زبانوں کے ادب میں بڑے زور شور سے یہ بات لکھی گئی ہے کہ اقبال ہندوستان کا مثالی فرزند ہے جس کے دل میں

ہندوستانی فلسفے کے لیے بہت احترام موجود ہے۔ تاہم اقبال کے سیاسی نقطہ نظر سے عدم اتفاق کی کیفیت بہر حال نمایاں نظر آتی ہے۔ تقریباً تمام ہندو لکھنے والے اقبال پر یہ الزام عائد کرتے ہیں کہ وہ تضاد کا شکار ہیں اور ان کے نظریات بدلتے رہتے ہیں اور وہ کسی ایک نقطے پر قائم نہیں رہتے۔ یہ باتیں اس اعتبار سے غلط ہیں کہ ان فضلا نے اقبال کے ذہن اور فکر کے فطری ارتقائی عمل کو نظر انداز کر دیا ہے۔

اقبال چونکہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے مسلمانوں کے لیے علیحدہ وطن کے حق میں آواز اٹھائی اس لیے قدرتی طور پر وہ ہندوستانی دانشوروں کی حمایت سے محروم رہے۔ لہذا اس معاملے میں وہ سب متفقہ طور پر اقبال کے نظریے اور خیالات کے خلاف ہیں۔

اس کے باوجود ہندوستان میں اقبال پر جس سنجیدگی سے کام کیا گیا ہے ہم پر اس کا اعتراف لازم ہے۔ بلاشبہ اختلافات موجود ہیں لیکن اس بات کی توقع کی جا سکتی ہے کہ آنے والا وقت ان دانشوروں کو اس بات کا قائل کر سکے گا کہ اقبال اپنی جگہ پر حق بجانب تھے۔ بہر نوع ہم پاکستانی اس معاملے میں ان فضلا کو معذور خیال کریں تو مناسب ہوگا۔

اب میں چند کتابوں کا ذکر کرنا چاہتا ہوں جو بھارت کے فضلا نے اقبال پر لکھی ہیں۔ ان میں ڈاکٹر سچدا نندا سنہا کی اہم کتاب *The poet and his message* ۱۹۴۷ء میں الہ آباد سے شائع ہوئی جس میں یاور جنگ اور سر تیج بہادر سپرو کے دیباچے شامل ہیں۔ کتاب اس اعتبار سے اہم ہے کہ اس کا مصنف ہندوستان

کا ممتاز شہری ہے اور اسے ۱۹۴۷ء میں آزاد ہندوستان کی مشنہ کے اجلاس کی صدارت کا اعزاز بھی حاصل ہوا تھا۔ علاوہ اس کے اسے کچھ مدت کے لیے پٹنہ یونیورسٹی کے وائس چانسلر رہنے کا علمی امتیاز بھی حاصل رہا۔

اس کتاب کا تفصیلی تجزیہ یہاں ممکن نہیں۔ میں صرف مصنف کے نقطہ نظر کا مختصر جائزہ پیش کروں گا۔

ڈاکٹر سنہا کا کہنا ہے کہ بحیثیت شاعر و فلسفی اقبال کے کلام کی صحیح قدر و قیمت متعین کرنے کا ارادہ رکھتے ہیں۔ ان کے خیال میں اقبال کو سمجھنے اور متعارف کرانے کے لیے توصیفی تنقید کے بجائے معیاری تنقید کی ضرورت ہے۔ اس مقصد کے لیے مصنف نے بہت سے نئے نئے راستے تلاش کیے ہیں جن پر کافی تفصیل کے ساتھ ۲۴ ابواب اور چند ضمیموں میں بحث کی ہے۔

ڈاکٹر سنہا نے خاص طور پر اس نکتے پر زور دیا ہے کہ اقبال کا مقام فلسفی کی نسبت شاعر کی حیثیت سے زیادہ بلند ہے۔ انہوں نے بھی اقبال کے ”لفی“ وطنیت نظرے“ پر نکتہ چینی کی ہے جیسا کہ بہت سے دوسرے ہندو لکھنے والے کرتے رہے ہیں۔ ان کی رائے میں حافظ اور تصوف پر اقبال کی تنقید میں زیادہ وزن نہیں اور فارسی کے بجائے اردو کو اقبال کی توجہ کی زیادہ ضرورت تھی۔ یعنی اقبال کو فارسی کی نسبت اردو میں زیادہ لکھنا چاہیے تھا۔ ڈاکٹر سنہا نے ان نکات کے علاوہ بھی بہت سے موضوعات پر قلم اٹھایا ہے جن کا تجزیہ یہاں ممکن نہیں، تاہم سنہا کی کتاب پر سر تیج بہادر سپرو اور نواب یاور جنگ نے جو مقدمے لکھے ہیں وہ خاصے مفید ہیں۔

آفاقیت :

سر تیج بہادر سپرو نے ڈاکٹر سنہا کے اس مؤقف سے اختلاف کیا ہے کہ ”اقبال کا فلسفہ نہ ہندوستانی ہے اور نہ اسلامی“ سپرو کا خیال ہے کہ ”اقبال اگرچہ اسلامی روایات سے گہرے طور پر وابستہ ہیں مگر بنیادی جذبے اور نظریات کے اعتبار سے وہ سچے ہندوستانی ہیں اور ان کی کچھ نظموں میں آفاقیت کی ایسی روح موجود ہے جو ہر فلسفی ذہن کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہے۔“

ڈاکٹر سنہا اپنی تصنیف کے اس باب میں خاصے نامہربان نظر آتے ہیں جہاں انہوں نے اقبال کا دنیا کے بعض عظیم شاعروں کے ساتھ موازنہ کیا ہے ، جن میں کالیداس ، دانترے ، ملٹن اور ٹیگور کے نام آتے ہیں۔ ارشاد کیا ہے کہ ”اقبال لافانی عظمت کی مالک ہستیوں کی صف میں مقام حاصل کرنے میں ناکام رہے ہیں“ اور یہ کہ ”اقبال صف اول کے شاعروں میں شامل ہونے میں بھی ناکام رہے ہیں“ (ص ۲۴۰)۔ ظاہر ہے کہ سنہا کی ان دونوں آرا سے اتفاق نہیں کیا جا سکتا۔

ڈاکٹر سنہا کی مشکل یہ معلوم ہوتی ہے کہ وہ خود ادیب کم اور سیاست دان زیادہ ہیں۔ جس زمانے میں انہوں نے یہ کتاب لکھی ہندو مسلم فسادات اور سیاسی کشیدگی کا دور تھا جس کا ان کی کتاب پر بھی اثر پڑا ہے۔ اس میں معاصر دور کے متعلق مفید معلومات جمع ہو گئی ہیں۔

اس تصنیف کو یورپ میں اس وجہ سے کوئی اہمیت حاصل نہیں ہو سکی کہ یہ پاکستان کے متعلق ہندو مسلم نزاعات کے اثرات سے بری طرح متاثر ہوئی ہے۔

منہا کے علاوہ دوسرے متعدد ہندی فضلا نے بھی اقبال کا مطالعہ کیا ہے۔ کشیدگی کے بعد جوں جوں حالات معمول پر آتے گئے کچھ دوسرے ادیبوں کی تحریریں جن میں مضامین اور کتابیں شامل ہیں منظرِ عام پر آتی گئیں جن میں توازن نظر آتا ہے۔ معروف ہندوستانی فلسفی سر رادھا کرشنن نے اپنی تصنیف، "Philosophy, Eastern and Western" میں ڈاکٹر خلیفہ، عبدالحکیم کا جو مضمون اقبال پر ہے شامل کیا۔ فلسفے کے ایک پروفیسر نروان نے ایک کتاب Modern Indian thought مرتب کی ہے (طبع لندن ۱۹۶۴ء) اس میں اقبال پر بھی ایک باب ہے۔ نروان کا تنقیدی انداز فلسفیانہ ہے۔ ضروری نہیں کہ ہم اس سے کلیتاً متفق ہوں لیکن ہمیں یہ یقین کرنا پڑتا ہے کہ اس کی تحریریں پراپیگنڈے اور سیاست سے خالی ہیں اور وہ لوگ بھی جو اس کے خیالات سے متفق نہ ہوں گے اس کتاب کو مفید پائیں گے۔

آخر میں معروف شاعر اور ادیب جگن ناتھ آزاد کی تصنیف "اقبال اور اس کا عہد" اس اعتبار سے بے حد اہم اور دلچسپ ہے کہ مصنف کا مقصد سوائے اس کے کچھ نہیں کہ ہندوؤں اور مسلمانوں میں یگانگت، اخوت اور محبت کے جذبات پیدا ہوں اور اس مقصد کے حصول کی خاطر ہندوستان اور پاکستان کے مابین خیرسگالی کے جذبات کو ابھارا جائے۔ آزاد کی کتاب اقبال اور منکرین مغرب خاصی معلومات افزا ہے۔ آزاد ان مخلص اہل قلم میں سے ہیں جن کا قلب جذباتِ محبت سے سرشار ہے۔ اسی بنیاد پر وہ اقبال کو عظمت کی مسند پر بٹھاتے ہیں۔ کچھ عرصہ قبل جگن ناتھ آزاد نے علامہ اقبال کی صد سالہ برسی کے سلسلے میں سری نگر میں اقبالیات کی ایک

نمائش کا اہتمام کر کے اقبال کے کلام اور حالاتِ زندگی سے متعلق مفید معلومات کو یکجا کیا تھا۔ بدقسمتی سے میرے پاس اقبال پر ان کا تمام کام موجود نہیں ہے مگر جو کچھ بھی ہے وہ علمی لحاظ سے اعتبار افزا اور پُر از معلومات ہے۔

مطالعہٴ اقبال کے سلسلے میں ہندی فضلا میں ڈاکٹر گوپی چند نارنگ کا نام بھی لیا جا سکتا ہے جن کا نقطہٴ نظر علمی اور ہمدردانہ ہے۔ اور جب ہم بھارت میں مطالعہٴ اقبال کی تحریک کا ذکر کرتے ہیں تو قدرتاً اس میں مسلم مصنفین علی سردار جعفری، آل احمد سرور اور دوسرے اہل قلم کا تذکرہ بھی آنا چاہیے تھا لیکن مضمون کی وسعت کی وجہ سے ان کا ذکر فی الحال ترک کر دیا گیا ہے۔ اس غرض سے ایک الگ مقالہ لکھنے کا ارادہ ہے۔



اقبال کی اردو شاعری

اس مقالے کا موضوع اقبال کی اردو شاعری ہے۔ اور اس پر بجا طور سے سوال کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کی مکمل شاعری کے بجائے اقبال کی صرف اردو شاعری کیوں؟ اعتراض یہ ہوگا کہ اقبال کی فارسی شاعری کو اردو شاعری سے جدا کرنے کا جواز کیا ہے؟ سرسری جواب تو یہ ہے کہ میں اس تحدید و انحراف کے لیے ایک ضرورت سے مجبور ہوا ہوں، البتہ علمی طور سے یہ اقدام اطمینان بخش جواب کا تقاضا کرتا ہے۔ قصہ یہ ہے کہ دونوں سوالوں کا جواب نفی میں دیا جا سکتا ہے اور اثبات میں بھی۔ نفی میں اس لیے کہ دونوں زبانوں کا شاعر شخص واحد اور اس کی Genius حقیقت واحد ہے۔ پس جب ایک ہی شاعر دونوں جگہ بول رہا ہو تو اظہار و بیان کے لحاظ سے فرق کیوں ہو۔ ایک ہی جام کے مختلف جرعی الگ الگ کیسے ہو سکتے ہیں۔ یہ تو رہا نفی کا معاملہ، جواب اثبات میں اس لیے ہے کہ میڈیم یا وسیلہ اظہار کے بدل جانے سے کچھ نہ کچھ فرق تو ہو ہی جاتا ہے۔ مثال اور آہگینے میں مشروب کا مزہ کچھ نہ کچھ بدل تو جاتا ہی ہے، خصوصاً جب کہ معاملہ مخاطبین کے فرق کا بھی ہو۔ اس میں اور کچھ نہیں تو قاری کی سہولتِ فہم اور عجزِ فہم کا مسئلہ ضرور در آتا ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ افکار میں نہ سہی اظہار و ابلاغ کی حد تک میڈیم کی تبدیلی سے فرق ضرور پیدا ہو جاتا ہے۔ پس

ظاہر ہوتی اور خلوت کی شاعری ریزہ خیالی میں -

یہی بات ہم علامہ اقبال کی طویل فارسی نظموں کی سالمیت اور ان کی مختصر اردو نظموں کی جزویت کے بارے میں کہہ سکتے ہیں -

پہلے بیان ہو چکا ہے اقبال کی اردو شاعری کا بہت بڑا حصہ معاشرتی و تاریخی ماحول کے واقعات کا ردعمل ہے - مجلہ 'مخزن' کے مختصر دور کو چھوڑ کر ان کی باقی شاعری کی واقعاتی روداد مرتب ہو سکتی ہے مگر اس محرومی کا احساس بار بار ہوتا ہے کہ اس اصول کے تحت کایات اقبال کی کوئی تدوین نہیں ہوئی۔۔۔ بانگ درا سے ارمغان حجاز (حصہ اردو) تک اکثر نظمیں واقعاتی ہیں - یہ یا تو مختلف جلسوں میں پڑھی گئیں یا اہم تاریخی و معاشرتی واقعات کے صدور کا ردعمل ہیں - نالہ یتیم ، فریاد امت ، شکوہ ، جواب شکوہ ، خضرِ راہ اور طاوعِ اسلام تو قطعی طور سے جاسوں سے وابستہ ہیں مگر نظم ع مسجد تو بنادی شب بھر میں ، دروازہٴ خلافت ، خطاب بہ مبلغ اسلام در فرنگستان۔۔۔ اور اس طرح کی بہت سی نظمیں تاریخی واقعات کے ردعمل کا نتیجہ ہیں - کاش ! کوئی ایسا ایڈیشن شائع ہو جاتا جس میں ہر نظم کے ساتھ واقعاتی پس منظر بھی درج ہو جاتا - اس سے فہمِ اقبال میں

۱ - یوں ہر قسم کی شاعری کسی نہ کسی اہم اور شدید طور سے متاثر کرنے والے کسی واقعے ، سانحے یا حادثے کے ردعمل کے طور پر ظہور میں آتی ہے - یہ ظہور کبھی اچانک ہوتا ہے اور مختصر ، لیکن کبھی دیر سے اور قدرے غور و فکر کے بعد ، جو طویل تشکیل کا متقاضی ہوتا ہے -

آج بہت آسانی ہوتی — — — یہ کام اب بھی ہو سکتا ہے مگر واقعاتی پس منظر کے جاننے والے لوگ اب کچھ زیادہ موجود نہیں ، اور جو چند موجود ہیں ڈر یہ ہے کہ ان کے رخصت ہو جانے کے بعد اکثر نظموں کا پس منظر گم ہو جائے گا اور یہ سخت نقصان ہوگا ۔

بہر صورت اقبال کی اردو شاعری کا بڑا حصہ اس رنگ احساس کے تحت ارتقا پذیر دکھایا جا سکتا ہے ۔ متفرق نظموں کے سوا جنہیں خلوت کی نظمیں کہنا چاہیے ، باقی کا رنگ عدوسی نہیں واقعاتی ہے ۔ واقعاتی نظموں کو چند حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے مثلاً (۱) وطنیت سے وابستہ ، (۲) دور اتحاد اسلام سے وابستہ ، (۳) دور تحریک خلافت سے وابستہ ، (۴) دور تہذیبِ خلافت سے وابستہ ، (۵) دور تحریک آزادی سے وابستہ ، (۶) تحریک احرار اور تحریک مسلم لیگ سے وابستہ ، اور (۷) امیر امان اللہ خاں اور نادر شاہ سے وابستہ ۔ ان کے علاوہ وہ نظمیں بھی ہیں جو یورپ کی شخصیات سے وابستہ ہیں ۔ اس تفصیل سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ کے اردو کلام میں واقعاتی نظموں کا بہت بڑا حصہ ہے (اور یہ واقعاتی احساس اگرچہ فارسی نظموں میں بھی ہے ، تاہم جو قطعی واقعہ پسندی یعنی واقعات سے اثر پذیری اردو کلام میں ہے وہ فارسی کلام میں نسبتاً کم ہے) ۔

ایک اور لحاظ سے دیکھا جائے تو اقبال کی اردو شاعری کو مختصر طویل نظموں کی شاعری کہا جا سکتا ہے — — — ان کی طویل مثنویاں اور طویل نظمیں صحیح معنوں میں فارسی ہی میں ہیں ۔ اسرار خودی اور رموز بے خودی کے بعد زبور عجم کی مثنویاں ، مثلاً گلشن راز جدید اور بندگی نامہ اور جاوید نامہ اور پس چہ باید کرد

مرکب نظام فکر کو سالم طریق سے پیش کرنے کی ایک سعی ہے۔
یہ سالمیت فارسی تک محدود ہے، اردو میں سالمیت کی اس آرزو کو
مختصر طویل نظموں میں پورا کیا گیا ہے۔

ایک بحث اصناف کی بھی ہے۔ فارسی کلام میں طویل نظموں
اور مثنویوں کے علاوہ علامہ نے غزل سے خصوصی اعتنا کیا ہے۔
اس کا باعث وہ اصالیبِ عظیمہ ہوسکتے ہیں جو فارسی شاعری میں
حافظ، سعدی، خسرو، نظیری، عرفی اور غالب وغیرہ کے مطالعے
نے مہیا کیے ہیں۔۔۔ علامہ نے ان اصالیب کو اپنے نظامِ
احساس و فکر کا سانچا بنایا۔۔۔ اردو میں علامہ کی دقت یہ تھی
کہ غالب کے سوا علامہ کو کسی کلاسیکی اردو شاعر سے بطور
خاص دلچسپی نہ تھی۔ اور کہا جا سکتا ہے کہ معمولی سے رنگ
داغ کو چھوڑ کر ان کی اردو غزل، کم و بیش فارسی غزل ہی کا
عکس ہے۔۔۔ اور 'ضربِ کایم' کی غزلیات کو تو غزل نما نظموں
میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ یہ غزل کے توسیعی نظریے کے تحت رقم
ہوئی ہیں۔ [برصغیر کی ادبیات خصوصاً اردو غزل وغیرہ کی شاعری
کی کمتری اور کم معیاری کے بارے میں علامہ کی جو رائے تھی
اس کے متعلق میں نے ایک مختصر سا مضمون "برصغیر کی ادبیات پر
علامہ کی تنقید" کے عنوان سے رسالہ 'ماہ نو' اقبال نمبر ۱۹۸۲ء میں
رقم کیا ہے۔ میں نے اسے اس مجموعے میں بھی شامل کر لیا ہے]۔

اسلوبی لحاظ سے اقبال کی اردو شاعری کئی مراحل سے گزرتی
ہے۔ پہلا مرحلہ جس کے نشانات بانگِ درا کے حصہ اول و دوم میں
ہیں دراصل رومانی آشفنگی اور متصوفانہ انسردگی کا دور ہے۔ اس
میں شاعر مغرب کے رومانی فطرت پسند شاعروں کے انداز میں اپنے

ماحول کے استعارات و تشبیہات اور علامتوں سے کام لے کر جذبات اور مناظر کی تصویر کشی کرتا ہے۔ اس میں عروضی تشکیل بھی انہی موضوعات کے مطابق ہے۔

دوسرا مرحلہ وہ ہے جس میں شاعر واقعات سے متاثر ہو کر خطاب یا راست طرزِ مخاطب سے کام لیتا ہے۔ مثلاً شکوہ و جوابِ شکوہ میں۔

تیسرا مرحلہ یا تیسرا رنگ وہ ہے جس میں شاعر فلسفیانہ تجزیے کا رنگ اختیار کرتا ہے اور علت و معلول یا قیاس تمثیلی سے کام لے کر بیان کو فلسفیانہ شکل دیتا ہے۔ یہ رنگ بال جبریل میں ہے جو فکری شاعری کے بہترین نمونوں کی نمائندگی کرتی ہے۔

چوتھا مرحلہ ضربِ کایم کے اسلوب میں ہے جس میں شاعر سادہ بیانی سے کام لے کر حقائق کا اظہار سادہ اور بے تکلف زبان میں کرتا ہے۔ بظاہر اس میں غزلیات بھی ہیں لیکن قطعاً اور غزل کا فرق مشتاً نظر آتا ہے۔

علامہ اقبال کے اسلوبِ شعری اور صنفی تشکیلات کی بحث طویل ہے۔ اس موقع پر میں اسی پر اکتفا کرتے ہوئے آگے بڑھتا ہوں۔ البتہ اتنا کہنا ضروری ہے کہ اردو شاعری کی حد تک علامہ نے صنفی اور تشکیلی جدتیں کم سے کم کی ہیں۔ ان کی اردو شاعری اسلوب کے لحاظ سے روایت کی پابند ہے اور اس میں وہ صنفی جدتیں تقریباً مفقود ہیں جو فارسی شاعری (مثلاً پیامِ مشرق، زبورِ عجم) میں ہیں۔

یہاں پہنچ کر میرا فرض ہو جاتا ہے کہ میں علامہ کی کامیاب اور ہلیخ اردو شاعری کے کچھ نمونے بھی پیش کروں، مگر کامیابی

اور بلاغت کے معیار قدرتاً مختلف ہوں گے۔ بنابرین نمونے پیش کرنے سے پہلے معیاروں کی کچھ گفتگو مناسب معلوم ہوتی ہے۔

شاعری کو ہرکھنے کے لیے کئی معیار بیان کیے گئے ہیں۔ ان میں سے بعض معانی و مطالب کی بنیاد پر شاعری کی درجہ بندی کرتے ہیں اور بعض اسلوب (زبان، پیرایہ، بیان اور ہیئت) کی بنیاد پر۔

اس موقع پر معانی و مطالب کے حوالے سے درجہ بندی کا ارادہ نہیں ورنہ ڈر یہ ہے کہ شاعری کے مضامین و معانی کی بحث طول پکڑ جائے گی اور یہاں اس کی ضرورت بھی نہیں لہذا زیادہ تر میرا تجزیہ اسلوبیاتی ہوگا۔

اگر ملامت کی بات مانی جائے تو شاعری بجز آہنگ کچھ نہیں۔ اگر کروشے کا تتبع کیا جائے تو شاعری کا حسن عبارت ہے باطنی شعور سے، اس کے نزدیک ظاہر کی ہر کوشش ایک سعیِ ناتمام ہے۔ دوسری طرف اگر لمبورن کے کہنے پر چلیں تو شاعری لفظوں کی مصوری کا دوسرا نام ہے۔ اور رکرٹ (Rickert) تو یہاں تک پہنچ آیا ہے کہ شاعری کو ان وسائل اظہار کے حوالے سے دیکھا جائے جن کی بدولت قاری یا سامع اس کا اثر قبول کرتا ہے۔ اس نے شعر کے مارے کاروبار کو پیکر تراشی، نیرنگ، آہنگ اور صوتی فضا تک محدود کر دیا۔ لیکن ان سب خیالات کو تسلیم کرنے کے بعد بھی ہم ضرورت سمجھتے ہیں کہ اس معاملے میں خود اقبال ہی سے سوال کیا جائے کہ ان کا اپنا تصور شاعری کیا ہے۔ اس سوال کا جواب انہوں نے ضربِ کیم کے ایک قطعے میں یہ دیا ہے :

میں شعر کے اسرار سے محرم نہیں لیکن
یہ نکتہ ہے، تاریخِ اُمم جس کی ہے تفصیل

وہ شعر کہ پیغامِ حیاتِ ابدی ہے
یا نغمہٴ جبریل ہے یا صورتِ سرافیل

ظاہر ہے کہ علامہ نے ان اشعار میں اس جذباتی اور روحانی آواز کا ذکر کیا ہے جو ارفع معانی اور جلیل القدر حقائق کی ترجمان ہوتی ہے۔ گویا اعلیٰ شاعری حیات آفریں معانی اور اثر انگیزی کے خارجی وسائل کے باہم جذب و انجذاب سے پیدا ہوتی ہے۔

بائیں ہمہ یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ شاعری کی دو تہیں ہیں؛ ایک خارجی اور دوسری باطنی، لیکن یہ بھی ماننا پڑتا ہے کہ ہر تہہ کو جدا جدا کرنا دشوار تو ہے مگر اثر آفرینی کی پیمائش کرتے وقت ہر ایک کی الگ الگ تشریح کی جاسکتی ہے۔ میں اس وقت اسی تصور کے تحت، اسلوبیات (اور وسائل اثر آفرینی) کا الگ تذکرہ کر رہا ہوں۔

اب کہنا یوں چاہیے کہ وہی شاعری کامیاب ہے جو اپنے معانی کی توضیح کے لیے متناسب وسائل اثر آفرینی استعمال کرے۔ یہ وسائل ہیں الفاظ (۱) چرب و (۲) شیریں و (۳) تہ دار (۴) لفظی مصوری، (۵) آہنگ، (۶) حروف کی متناسب صوتی تشکیل، اور (۷) پوری نظم کی موزونِ حال عروضی تشکیل۔

ان سب کے نقطہٴ نظر سے میں خارجی وسائل اثر آفرینی کے حوالے سے علامہ اقبال کے چند نظم پاروں کا حوالہ دینا چاہتا ہوں۔ اس سلسلے میں علامہ اقبال کی فطرت نگاری ہر اگر نظر ڈالی جائے تو ہمیں درجنوں عمدہ نظموں سے واسطہ پڑتا ہے۔ مثلاً انہی نظموں کو دیکھ لیجیے:

- (۱) ہائیڈل برگ میں دریائے نیگر کی ایک شام (بانگ درا)۔
- (۲) کوہ سرین پر ابر کی کیفیت (بانگ درا)۔
- (۳) کنارِ راوی کی ایک شام (بانگ درا)۔
- (۴) ہمالہ (بانگ درا)۔

ان نظموں میں مذکورہ بالا جملہ اوصاف پائے جاتے ہیں، مگر قابل ذکر امر یہ ہے کہ ہر نظم اپنی ذات میں مکمل ہے۔ حروف و الفاظ، عروضی تشکیل، صوت و آہنگ اور نضا سازی — تجزیہ کیجیے تو مرصع کاری کا نادر نمونہ ہر نظم میں ملتا ہے۔ (اس کی تفصیل کے لیے دیکھیے ”مسائلِ اقبال“ ص ۱۹۵ و بعد، میرا مضمون ”اقبال کی فطرت نگاری“)

میرے اپنے خیال میں سب سے زیادہ حسین تصویر وہ ہے جو نظم ”شاعر“ میں موجود ہے۔ اس میں ندی کی تصویر کشی ضمنی ہے اور شاعر ندی کا تصور دلا کر شاعری کے منصب اور اس کے بلند مقام کا تصور دلانا چاہتا ہے۔ مگر ندی کے ایک رخ کا نہایت خیال آفرین اور مسرت بخش نقشہ ہماری آنکھوں کے سامنے کھنچ جاتا ہے اور ہمارے تخیل کی دنیا میں بھی ہلچل پیدا ہوتی ہے۔

جوئے سرود آفرین آتی ہے کوہسار سے
پی کے شرابِ لالہ گوں میکدہ بہار سے
مست مٹے خرام کا سن تو ذرا پیام تو
زندہ وہی ہے، کام کچھ جس کو نہیں قرار سے
پھرتی ہے وادیوں میں کیا دختر خوش خرام ابر
کرتی ہے عشقِ بازیاب سبزہ مرغزار سے

جام شراب کسوف کے خمکدے سے اڑاتی ہے
ہست و بلند کر کے طے کھیتوں کو جا پلاتی ہے

(بانگ درا ، ص ۲۳۵)

اس بند میں شاعر نے وادیوں اور مرغزاروں میں پیچ و خم
کھاتی ہوئی ندی کا تصور دلایا ہے۔ ان میں سب سے زیادہ جو چیز
شاعر کے لیے دلکشی کا سامان رکھتی ہے، وہ سرمست ندی کی رفتار
اور اس کا نغمہ ہے، اور اس سے بھی زیادہ اس کی البیلی ادائیں
جن کی بنا پر شاعر نے اسے ایک دختر خوش خرام سے تشبیہ دی ہے۔
اس بند سے جو تصویر بنتی ہے اس کی تفصیل نثر میں یوں بیان کی
جا سکتی ہے۔

پہاڑی ندی گاتی ہوئی سرمستی کے عالم میں جھومتی جھومتی
آ رہی ہے، گویا کہ میکدے سے ابھی ابھی شراب پی کے نکلی ہے۔
یہ کون ہے؟ ابر کی خوش خرام بیٹی جو نہایت بے پروائی سے
اور بڑے ناز و انداز سے وادیوں میں ٹہلتی پھرتی ہے اور سبزہ
مرغزار سے عشق بازیاں کرتی ہے۔ کبھی اس کے گلے لگ جاتی ہے
کبھی اس سے پیچ کر نکل جاتی ہے۔ کبھی پیچ و خم کھا کر
پھر آ ملتی ہے۔ کبھی دور نکل جاتی ہے۔ کبھی شرارت سوجھتی
ہے۔ غرض دختر خوش خرام ابر کے حوالے سے جوانی و سرمستی،
ناز و انداز اور کرشمہ ہائے دل ربائی کی ہر شان نظم میں
سمٹ کر آ گئی ہے۔ مگر اس ساری ظاہری فضا سازی کے باوجود
شاعر فطرت کے سامنے اتنا مغلوب نہیں ہوا کہ حقائقِ زندگی سے دور
جا پڑے۔ چنانچہ اس کے نزدیک : ع

زندہ وہی ہے، کام جس کو نہیں قرار سے

اس نظم میں حسن کاری اور مطالب عالیہ کا اتنا عمدہ اجتماع ہوا ہے کہ بارید و شاید۔

بال جبریل میں ایک نظم لالہ صحرایہ ہے جس میں اثر آفرینی کے بہت سے وسائل جمع ہو گئے ہیں :

یہ گنبد مینائی یہ عالم تنہائی
مجھ کو تو ڈراتی ہے اس دشت کی پہنائی
بھٹکا ہوا راہی میں ، بھٹکا ہوا راہی تو
منزل ہے کہاں تیری اے لالہ صحرائی
تو شاخ سے کیوں پھوٹا میں شاخ سے کیوں ٹوٹا
اک جذبہ پیدائی اک لذت یکتائی
اے باد بیابانی مجھ کو بھی عنایت ہو
خاموشی و دلسوزی ، سرمستی و رعنائی

(بال جبریل ، صفحہ ۱۶۴)

بال جبریل کی نظم ساقی نامہ کی بحر اور اس کی صوتی تشکیل اس تھریک کی سمعی تصویر کھینچ دیتی ہے جس کا مشاہدہ و احساس شاعر نے کیا ہے :

وہ جوئے کہستاں اچکتی ہوئی
انکتی لچکتی سرکتی ہوئی
اچھلتی پھسلتی منبھلتی ہوئی
بڑے پیچ کھا کر نکاتی ہوئی
رکے جب تو سل چیر دیتی ہے یہ
پھاڑوں کے دل چیر دیتی ہے یہ

ذرا دیکھ اے ساقی لالہ فام
سناتی ہے یہ زندگی کا پیام

یہی حسن اور لطف اقبال کی نظم ساقی نامہ میں ہے۔ تصویر
کاری اور صوتی اثر آفرینی ملاحظہ ہو :

پھر چراغِ لالہ سے روشن ہوئے کوہ و دمن
مجھ کو پھر نغموں پہ اکسانے لگا مرغِ چمن
بھول ہیں صحرا میں یا ہریاں قطار اندر قطار
اودے اودے نیلے نیلے پیلے پیلے پیرہن
برگ گل پر رکھ گئی شبنم کا موتی باد صبح
اور چمکتی ہے اس موتی کو سورج کی کرن
حسن بے پروا کو اپنی بے نقابی کے لیے
ہوں اگر شہروں سے بن پیارے تو شہراچھے کہ بن

اس گفتگو کے بعد اقبال کی مختصر طویل نظموں کا معاملہ
ہمارے سامنے آتا ہے۔ ان کے معانی و مطالب کچھ بھی ہوں ،
ان کی تشکیل بھی ہمارے لیے قابل توجہ ہے۔ علامہ نے جو نظمیں
جلسوں میں پڑھیں ان میں خطابت و بلاغت کے ساتھ ساتھ منطقی
طرز استدلال اور عقل و جذبات کی آمیزش برقرار رہتی ہے۔ اور
تخیل کی کارفرمائی بھی صحیح چلتی نظر آتی ہے۔ چونکہ یہ
خطابیہ نظمیں ہیں اس لیے مخاطب کا قلب اور اس کے جذبات
پر حال میں مدنظر ہیں۔ لیکن دور اول کے مرحلہ ثانی کی نظمیں
(مثلاً شمع و شاعر) ، مکالمہ و مخاطبہ کا درجہ رکھتی ہیں۔
اس صورت میں شاعر روح القدس سے ہم کلام ہے اور ساری فضا
لہامی و آسمانی ہے۔ طویل نظموں میں جہاں ”مخضر راہ“ شاعر کی

معراج ہے وہاں 'مسجدِ قرطبہ' سنگ و خشت کی اصطلاحوں میں فکر کا
مقامِ مدرة المنتہی ہے -

طویل نظموں کا موضوع بذات خود ایک بلند اور ذمے دارانہ
موضوع ہے ، اور اس پر ہمارے چند فاضل دوست کچھ لکھ بھی
چکے ہیں اس لیے میں ان کے تجزیے سے دستکش ہوتے ہوئے علامہ
اقبال کی اردو شاعری کا تذکرہ ختم کرتا ہوں -

* * *

Umrani Nazar. In this lecture Iqbal made a forceful plea for the establishment of a central Dar-ul-Ulum for education and research having a distinctly Muslim character.

The other writing is in the form of Iqbal's comments on Sahibzada Aftab Ahmad Khan's scheme of 'a Muslim centre of education and reserch at Aligarh'.

In addition to these two notes, we have ample materials relating to education and research, in the various collections of Iqbal's letters to his friends and admirers.

Thus the nature of research at the Universities with regard to Iqbalian thought should bear a distinctive mark, should be carried on in strictly Iqbalian spirit and should be entirely directed towards the goals and ends which Iqbal wished and intended. The Weltenschaung of Iqbal must at all costs be protected.

It may also be remarked in the end, that the Universities might also (as a second or anxiliary step), prepare a scheme of teaching for the degree and post-graduate levels, in order that the sum total of research on Iqbal could be tested in the course of instruction. This in its own turn would give further impetus to research on Iqbal and has many other advantages also. A full scheme of papers and relevant readings can be prepared subsequently.

modern sciences, particularly in sociology and modernist movements in Religion should be utilized in the study of Iqbal's thought.

During the last twenty-five years or so, much interest has been taken by Western authors in the understanding of Islam, although the major part of their books relates to the Middle East indicating their political motive, yet quite a number of books of this category could be termed as objective, and could be used safely, particularly those, written by Shoun, Grunbeum, Arberry, Tirimingham, Schimmel etc etc.

A deeper study of Iqbal would be, practically and ultimately a deeper study of Islam. Researchers of Iqbalian thought should be required to be fully conversant with Islamicology. Advanced knowledge of Arabic and Persian Literatures is a must for every students of Iqbal, particularly for those who aspire to specialise in this subject. Deep insight into Islamic History, culture, jurisprudence and other Quranic and Hadith sciences (Ulum) is also essential.

Another important point worth consideration is the implementation of Iqbal's contemplated plans e.g. books on Islamic jurisprudence, Islamic mysticism, a history of Muslim culture, a history of Muslim Economics and others proposed or intended projects of Iqbal.

Unfortunately, the Allama could not actually undertake these projects. It should therefore be the duty of the Departments of Iqbal Studies to make full arrangements for implementing these plans in the light of Allama's established views.

The Iqbal Departments in the country might also take advantage of some available writings of Iqbal on special requirements of Muslim education. One such writing is Iqbal's lecture delivered in 1910 at Aligarh and later, translated into Urdu by M. Zafar Ali Khan under the Caption : *Millat-i-Baida par ek*

clude the mundane in its texture ; the critique of Pure Reason ; evolutionary process of creation as against the mechanistic view of the Universe, and consequently the idea of man as an architect of his own destiny ; the psychological basis of Du'aa (prayer) ; nature of Iqbal's conception of culture ; the dynamic principle in Iqbal's view of Islamic culture ; the critique of Western Culture ; a criticism of the contemporary Muslim society (the Ulama, the West-oriented Muslim Intelligentsia the status of women etc etc ; Western Modernism analysed and criticised ; emphasis on science : inadequacy of discursive reasoning ; unity and brotherhood of the Muslim nations ; the economics of Iqbal ; Iqbal's views on new jurisprudence and Ijtihad ; right of self-determination for the Muslims of the Indo-Pakistan sub-continent ; and many other questions and answers.

Now, as preliminary step it should be the duty of the researchers to determine dispassionately the actual Iqbalian standpoint, then explain it in a thread-bare manner and ultimately analyse it in the light of Islamic doctrine and history as well as the most modern thinking in sociology, Psychology, anthropology, biology and the various modern schools of experience, e.g. existentialism, behaviourism, futurism, logical positivism, and so on so forth.

The modern sociological thought would, I am sure, help the researchers substantially. The latest theories of social action (religion being one of the most important spring of action and motivation), as propounded by Talcott Parson, Emile Durkheim, Max Weber and Daniel Bell are worthy of special attention in this connection.

It may be noted that Iqbal, in at least two of his lectures (1) the Nature of Prayer and (2) Is Religion possible) has based his views on biological and psychological arguments. This methodology should be pursued further and latest researches in

- (c) Translations of extracts from Iqbal's works into the various important languages of the world. These should be edited and printed nicely with scholarly introductory notes and explanations.
- (d) Carrying on higher research in the problems discussed and questions raised by Iqbal in his poetry and prose works in whatever language he wrote.
- (e) Studies beyond Iqbal and connected with Iqbal.

Some more objectives can be added to this list, (for instance, the teaching programme at the University, if necessary) but evidently the University will be called upon in the first instance to concentrate on research in the thought of Iqbal, which is more important than anything else at least at present. The so-called contradictions must be solved.

Naturally, one has to determine the goals of Iqbal Studies which will have to be given first priority in order to chalk out a clear-cut plan of work so that the researchers devote their time and energy fruitfully to the realisation of the ends of their investigation.

As far as I am aware, the greatest goal of Iqbal's Literary and philosophical effort was the creation of an intellectual and emotional climate for the rehabilitation of the neglected values of Islam, and recovery of the lost glory of the Muslims as well as the preparation of ground for a New Order based on Islamic doctrine.

Iqbal also aimed at a renaissance of intellectual fervour among the Muslims and wished the Muslim investigators to work on empirical lines. Keeping in view the conclusions arrived at by modern scientists and social scientists.

Iqbal's main themes are well-known i. e. nature of Reality, validity of religious experience, totality of religion so as to in-

Iqbal Studies At The Universities Of Pakistan

With the establishment of Iqbal studies departments in several Universities of Pakistan, it seems proper that some guidelines for adequate research and teaching may be formulated in order that these new efforts bear fruit and good results are produced. First of all there is the question of the scope.

I am not aware what are the plans of the Academic Authority of the Universities in this respect but one thing is certain that at this University associated with the august name of the Allama elaborate and befitting arrangements will have to be made for profound and thorough researches in the thought of the Poet-Philosopher covering all the spheres of his philosophical and literary activity.

This being the main objective, it seems necessary that we must be very clear about the plans, which Iqbal researchers would (or should) be called upon to carry out and implement at a particular University.

In my opinion, the Departments of Iqbal Studies should undertake the following :—

- (a) Critical and authoritative editing of all the prose and poetical works (Persian, Urdu and English) of Iqbal with necessary footnotes and appendices where necessary. The footnotes should give dates and occasion of a particular poem or essay, the faces may be prefixed to every period to which a set of certain poems belong.
- (b) Compilation of graded text-books and selections of Iqbal poetry keeping in view the various age and intelligence groups of readers.

at perfection of composition, and over-looks the richness of colour but on other occasions, he concentrates on colour in order to give fullest expression to produce a shape of idealised excellence. For this purpose, he uses all kinds of colours necessary for the occasion. His water colour paintings have been admired Universally and his pictures in red are also charming.

Sometimes, it is noticed that Chughtai's paintings are completely detached. They are without any background what so ever. In this case, he depends solely on a sense of structure and the liveliness of the faces and gestures conveyed by a sure unflinching use of line.

Times have changed, and there is no doubt that norms of artistic appreciation have also changed. In view of this some tastes are dull and cannot appreciate Chughtai, it would not be surprising. But Chughtai's place among the master painters of the world is assured. If a few people are unable to admire piccasso or Cezanne, the greatness of these great masters will not suffer on that account.

Chughtai has combined in his Art, the qualities of the East as well as the West and the spirit of the past and the taste and technique of the present, and as an illustrator of Iqbal's poetry, he has become immortal among the mortals.

I only wish that some real critic of Art could attempt a study of the Amal-i-Chughtai for giving us a better view of Chughtai's Art in these illustrations. I have only set the ball rolling, and in my opinion, it is a fit subject for others to tackle with.



and beasts : domes and minarets, the forts and citadels in buildings, and the arrow and the Sword in armoury are the favourite objects which form the materials Chughtai's paintings generally.

The female faces, to a large degree, reflect the genius of Chughtai more superbly. These are dignified, grave and sublime in a Muslim atmosphere. The female characters are mostly shown in the company of the Book (the Holy Quran) and the sword. Depth of emotion coupled with modesty, dignity and restraint are the main features of the Muslim way of life. Here tradition is writ large on each face.

As noted above, Holy Quran and the Sword are the two permanent companions of Muslim women. These appear not only in the picture of Sharaf-un-Nisa but in a few others also. The Book and the Sword were the guardians of every Muslim home. The mothers, the daughters and the wives who protected the citadel of Islam for the last thirteen hundred years or so.

In this way, they have a special place in the themes of Chughtai who has transferred the spirit of Iqbalian ideals into line and colour by combining beauty with grave and grim postures and modesty with sublimity.

In this brief note it is not possible for me to deal with questions of techniques and methods, nor am I competent in any way to express opinion on other subtle technical points. Yet a few remarks are called for. It is generally observed that Chughtai is greatly fond of yellow colour. This is partially incorrect but his interest in green and red is also immense. In fact, his fondness for green is symbolic, in the sense, that it reflects an age-long Muslim Cultural tradition in the choice of colours for national purposes. However the correct position seems to be that in spite of his preferences, Chughtai is interested in all colours for the sake of form. At times, he aims

because media are different. First comes the question of selection of verses containing significant ideas of course it is a personal matter but the fact is that Chughtai's choice of the verses is happy and representative, in the sense that the said verses convey the characteristically Iqbalian ideas.

It may be noted that the Artist is not a mere translator. His pictorial translations are imaginative. He has his own version of the meaning, his own method of communication, and his own technique of expression.

Chughtai has not given us a meaning of the verses but only makes a metaphorical reference to the meaning, in the nature of a transferred epithet poetry. He does not insist on the details of the original but like a lyricists, he conveys the substance only. Hence, we note that some representations appear to be strange. But on deeper examination, one is convinced that the metaphor is rich and appropriate. Chughtai's effort to imbibe the true spirit of Iqbal is remarkable. For instance, we know that Chughtai revels in themes reflecting calmness and solitude. In spite of this natural bent of mind, he has fully acclimatised himself to the vigorous and tumultuous themes for Iqbal, and is everywhere at one with the soul of the poet.

This, is, in fact, a great step forward from the *Muraqqa-i-Chughtai* to *Amal-i-Chughtai*. From the idealised conceptions of passionate beauty-inspired by the Mughal school and perhaps the New Bengal school of Rabindra Nath Tagore, he gradually rose to the heights of Sublimity. His characters, in the spirit of Iqbal, consist of Sultans and Generals (in men), of ladies of rank, princesses and wives and daughters of dignatories. In women Sharaf-un-Nisa, Nur Jahan, and Zeb-un-Nisa are some of the models. In men, Aurangzeb, Babur, Humayun, Jahangir and Sultan Shaheed are his types.

The falcon, the hawk, the panther and the tiger in birds

The second point is an affirmation of the principle that Religion has always been a strong source of inspiration for the Artists, and Islam, as a religion, has played the same part in the field of the aesthetic creativity.

The third point emphasised invariably by Chughtai is the importance of History as a great (and necessary) means of future reconstruction of a nation and it is the duty of an Artist to depict historical situation and character in order to awaken a national spirit for the sake of re-construction. In fact, all these ideas are Iqbalian because Iqbal has laid repeated stress on these points in almost all of his works.

With this background which was necessary for a proper understanding of Chughtai's theory and practice of Art, we now proceed to discuss the quality of the present illustrations (as contained in the *Amal-i-Chughtai the poet of the East*).

(C) TREATMENT OF IQBALIAN THEMES.

An illustrator like a translator, has a dual responsibility. The first is to the themes of the original, and the second is to his own genius and Art. At times, the Artist's genius is at cross-purposes with the spirit of the original. For instance, the illustrator of the fitzgeralds translation of *Rubaiyyat of Omar Khayyam* is in most cases alien to the real character of Khayyam's poetry. Similarly, some of the illustrations of the *Divine Comedy* in their pictorial representations are sometimes at variance with the original. The same can be said about some of Shakespeares illustrations.

Chughtai's too had such a double responsibility which fortunately he has fulfilled with an extra-ordinary success. Extra-Ordinary because he has felt his subject spiritually.

How far Chughtai has succeeded conveying the meaning of Iqbal through his artistic medium requires a thorough study. The question of the transference of meaning is an arduous task

The term orientalism ('Mashriqiyyat') therefore means a way of feeling which has a consciousness of a great role to be played by the East (Muslim East inclusive) in the near future. It stands for all that is opposed to the domination of the West.

(B) CHUGHTAI'S VIEWS ON ART

Chughtai has expressed his views on the nature and functions of the Arts on many occasions, in the Introduction of the *Muraqqa* (Ghalib themes), the present *'Amal* (Iqbalian themes), and in a few other independent writings.

Incidentally, his theory of Art is practically the same as propounded by Iqbal in his works. In addition to common observations found everywhere in Chughtai's writing, there is a special note in his work, which, to a large extent, governs his Artistic practice also.

In his introduction to the *Amal-i-Chughtai our Artist*, particularly criticises the most modern Western theories of Art which, according to him, indicate a decline in the imaginative and creative vitality of the West. For instance, the Abstract Art (Which is a revolt against the tyranny of over-Naturalism and may have its justification to some degree) is according to Chughtai a disgraceful degeneration of the creative genius of the Western artists. It is an 'art of escape' ; because it can not face life securely. It is unfair to the observer of Art. It is affront to the public taste.

In some Arts of the West, he reminds us, we find over-sentimentalism and over-sexyiness which is a sign of spiritual decay born out of the mortal depth-psychology of the Western thinkers.

Chughtai is very particular about three points :

The first point, under the direct influence of Iqbal is the condemnation of imitative tendencies of our (Indo-Pakistan or Oriental) artists and literateurs.

painter. He is 'religious' in the sense, that he glorifies the ideals of Islam.

The religious painters of the Middle Ages tried to represent in pictures topics such as "Vision of Christ in Majesty", and the colourful pictures of "The virgin and the child), and so many other themes depicting the super natural and the mythological but Chughtai does not belong to this category.

Chughtai firmly declines to have any special influence from the so-called Kangra and the Rajput schools of Indian painting because, according to him, these were no independent schools and were merely off-schools of the Mughal style.

In fact, Chughtai belongs to no particular school. He has achieved and cultivated an individual style in which all other styles have been fused. However in the Introduction of his *Amal-i-Chughtai* (Iqbalian themes), he affirms that he is dedicated and committed to the classical style of Europeans. He also describes his art as Mashriqi (Oriental) Fun (فن).

The term oriental Art (Mashriqi Fun) has a special significance in the context of *Amal-i-Chughtai* (Iqbalian themes). Here, it does not connote merely Islamic or Indian or Indo-Pakistan style but it reflects the Artists aspiration to represent the spirit and ideals of the entire East-including the present Muslim Block.

We remember that in the *Muraqqi-i-Chughtai*, the Artist was an admirer of the spirit of the Indian Art when he was only twenty-nine (as Iqbal has told us in his preface to that edition), but in his present adventure of the post-Pakistan periods he is a spokesman of the fresh ideals, of which Pakistan is a symbol. Indeed Pakistan is the fountain head of that great inspirational movement which is bound to play its part in the salvation of the East. Hence Chughtai is an artist of the East as against the West.

But Chughtai's art cannot be considered as unreal or un-natural. As a matter of fact, it is moderately realistic and naturalistic in so far his details are concerned. But since he is a painter of the past glory of Islam, he imaginatively reconstructs the dreams of the future. He belongs mentally to a brilliant tradition of oriental Arts. He succeeds by a combination of exalted mysticism and joy: Mysticism, because his inspirations come forth from the springs of a religion which has a spiritual meaning for him: And joy, because his pictures (mostly) have special cultural background emerging from a history of grand achievements.

It has been argued by some critics that Chughtai's pictures are always gloomy but this is not correct. These may rightly be called grave and reserved: he has a fondness for repose and solitude more than fervour and vigour but it has been overlooked that Chughtai is in a way a 'mourner' of what is lost but he represents dignity and grandeur as well. As already stated, Chughtai's art has been described by his cousins and others as belonging entirely to Mughal tradition. This may be correct to an extent but Chughtai has himself contradicted this ascription. In the Introduction of the *Amal-i-Chughtai* he has explicitly declared: "I am not a follower of the Mughal models. I have only given expression to the Mughal spirit". This spirit can be nothing but the greatness of the house of Timur and their ideals of power and conquest.

Moreover the Mughal Art was essentially secular (as Wilkinson in his dissertation on Mughal painting has rightly observed) while Chughtai's pictorial art is religious in essence. Here the term religious is not in the sense Arnold has used it in his book 'Painting in Islam'. According to him, essentially religious subjects are Buraq, congregations of prayers, pictures of heaven etc etc.). In this sense Chughtai is not a religious

painting is decidedly evident and it has been confirmed by Chughtai himself. Says cousin about his style, "he retains the distinctive mood and posture of the Persian tradition but gives his pictures a special quality of own in lovely colour combination, in delicious lines that seem to be less lines of painting than of some inaudable poetry....., in decorative backgrounds based on saracenic architecture that call the imagination away from the tyranny of the actual into free citizenship of the realm of romance." (Introduction to Murraqq-i-Chughtai).

As remarked else-where this is quite in accord with Chughtai's own Conception of Arts, and this is the view which has consistently been emphasised by Iqbal in his works as well as, in the brief introduction written by him on the above-mentioned Muraqqa. It may however be noted that Iqbal has unequivocally denounced morbid romanticism, and decadent Naturalism. Iqbal says in his remarks on the Muraqqa :- "The modern age seeks inspiration from Nature. But Nature simply 'is', and her function is simply to obstruct our search for 'ought' which the Artist must discover within the depth of his own being".

Chughtai, therefore, belongs to the romantic school but he is not a naturalist in its present-day meaning, nor realist, nor expressionist.

Chughtai has been included by some historians of Art among the Nature lyricists but by others among the traditionalists (see Hans Steber, Jalalud Din and others). The modernists (Realists and men of other modern styles : Abstractionists etc) may be critical of chughtai's traditional out-look, but the fact remains that he is a strong believer of his own convictions, Also under the strong influence of Iqbal, he questions the validity or quality of Abstractionist Art. He never fights shy of his liking for the Mughal painting or other old conventions of Western painting particularly those belonging to the classical school.

with other pressing assignments but at last he succeeded in his long-cherished project before he (chughtai) died.

Chughtai also planned to produce an illustrated addition of the *Zabur-i-Ajam*, as is indicated by him in the introduction to *Muraqqa (Diwan-i-Ghalib)*. Unfortunately this wish could not be fulfilled. *Amal-i-Chughtai* is however with us.

The name was chosen for these illustrations by the Artist himself. This large-size album has sixty six paintings (including a few drawings and etchings). Each painting is produced by an appreciation of the piece in Urdu and English: English translation of the verses of Iqbal has been given as rendered by eminent scholars like Arberry, Nicholson and others.

Before passing on to an evaluation of Chughtai's accomplishment with reference to the present Art production (in the *Amal-i-Chughtai*), it appears necessary that the west should have an idea of Chughtai's Art-tradition, and also his conception of Art. This will greatly help the reader to grasp the real quality of Chughtai's present illustrations of Iqbal's Verses. In this way, we will be able to judge the work of Chughtai as a whole, with a particular reference to the *Amal-i-Chughtai*.

There is some controversy about Chughtai's Art-tradition. Some of the critics have tried to brush him aside by ironically dubbing his art as 'oriental', while others would like to trace Japanese influence in his paintings (especially of Uthmaro's ladies). The talk of Persian and Indian (the Kangra, the Rajput and the New Bengal) art's influence is also wide and persistent.

One thing is however clear that Chughtai's art has very little association with modern European Schools of cubism, sur-realism and exprescionism, and not even with Realism and Naturalism in their strictest sense. His romanticism can not be denied however. His tendency to appreciate models of Persian

Pictorial Representation Of Iqbal's Poetry

“Early in the 18th century” says Martin Birnbaum, a vesell bound for Rome was wrecked near Civitiavacchis carrying as a portion of its cargo a priceless copy of the ‘Divinia Commedia’. It belonged to sculptor Antonio Montauti and its margins had been decorated with pen and ink illustrations by Michelangelo” (Jacov-Leff and other Artists, P.67).

Iqbal has several similarities with Dante, more so on account of his *Jawid Namah*, an Islamic Version of heavenly pilgrimage, commenting on modern Islamic History, and incidently somewhat on the pattern of the *Divine Comedy*: Luckily, however, Iqbal was better off than Dante in this that his illustrator Rahman Chughtai had the unique privilege of being a contemporary and friend of his poet and thus was in much more privileged position to produce a voluminous and valuable book consisting of highly meaningfull and excellent illustrations of Iqbal's verses, executed in his peculiar style, exhibiting his exquisite craftsmanship.

We learn on the authority of Rahman Chughtai himself that Allama Iqbal ardently desired that his poetical works should be suitably illustrated by the Artist (Chughtai), just as the works of Dante and Goethe had once been done by some famous men of Art in the past so that his poetry could be understood and appreciated by a wider circle of readers. This wish was in respect of the *Jawid Namah*, Iqbal's masterpiece in Persian verse. This wish however could not be fulfilled by Chughtai for quite a long time on account of his pre-occupation

creation but action and a part of life.

Iqbal had an affinity with Goethe and has acknowledged his debt in one of his books - "The Message of the East". He was not a cynic and was not an epicure like Khayyam or Wilde. He was a poet of hope, faith and action. He was unlike his great Contemporay Tagore who was a poet of hope, joy and optimism (but not of action). The maturer poetry of Iqbal is saturated with the vital ideas of movement, restlessness, love and a sense of the dignity of the self. He worked for the revival of life and light in the East, and was an ardent admirer of the Wisdom and philosophical achievement of the Easterners : though he drew inspiration from the West also.

Iqbal's poetry is not only sweet, it is also full of vigour and life. He had strong faith in Man and his Destines, but had stronger belief in the Existence and Unity of God. Iqbal was an admirer of Nature but it was Man which appeared to him more important because Nature was the Cradle and Home around which man was to live and work wonders and play miracles by his incessant striving fortified with deep convictions and will-to-live—nay—will-to-live well.

Iqbal created an interest in the traditional Past of the Mussalmans, but gave a philosophy for the reconstruction of a New World. He was a Classicist as well as a Romanticist : classicist because he was not a total discarder of what the Past handed over to the Moderns : and Romanticist because he was a staunch believer in individuality and was a great discoverer and creator of "Wonder-lands" of imagination and poesy.



no denying the fact that Iqbal did not believe in parochial nationalism, but it would be unjust to think that he was not patriotic or that he did not love his country. His important book "Jawid Nama", his poems on Kashmir, and his vindication of the rights of India and the East in one of his Mathnawis 'pas chi bayad kard, would abundantly prove that he was a great lover of his home-land a zealous admirer of his country. He, however, believed in a social order of an international pattern (=pan human) which may be capable of uniting human family rather than dividing it.

He was a tremendous force in the politics of his country but he was not a politician. He was a thinker and a political philosopher. He took part in active politics for some time but he was not destined to be a politician : he was made a Thinker and a Reformer gifted with a genius to reconstruct and recreate the ideas which could form a basis for a new political theory born of an ideology which was not essentially new (so far as Islam is concerned) but was forgotten.

Poetry Of Iqbal : Its Form And Content.

Iqbal wrote in urdu as well as in Persian. All his poems deal with basic problems of life. The earlier poems are particularly delicate and spontaneous work of beauty. The masterpieces of his art are to be found in his earlier poems (of Urdu). His greatest poetry could be found in his musings over life rather than in his political and philosophical theories. Iqbal's art possesses the qualities of grandeur, beauty and sublimity. Iqbal was a "Progressive" in this sense that he gave new modes of expression and patterns to Urdu and Persian poetry and discarded several conventions of classical Literature. Iqbal was not a believer in the conception of 'Art for Art's sake, and thought that Art draws from life and then has a bearing on life. Art, according to him, is not only an experience and a

the West which, according to him, has lost sight of the basic human sympathies and has encouraged clashes and conflicts. This over-intellectualism has ignored the inner beauties and profundity of the human soul and has given birth to certain systems that are thoroughly 'inhuman' and 'barbaric'. Iqbal has, therefore, discarded the over-intellectual approach to Life and Reality and has written much against the material view of life held by European over intellectualism.

Iqbal's main objection against this over-materialistic view of life is this that it breeds mutual distrust and mutual estrangement, and ultimately tears asunder the bonds of human kinship—a fact which must be regarded the chief fact of Human Existence. This engenders such psychological conditions as are essentially inimical to human happiness and internal satisfaction.

Akin to this is Iqbal's view of a freer and a happier—and of course a sounder social order which may be responsible for the Unity and one-ness of Human race. Such an order, according to Iqbal, can be brought about by belief in the God and nothing else. Where blood-relationships and territorial affiliations have failed, there such a spiritual or extra material notion has brighter prospects for uniting the human race. The 'isms' of the 19th and the 20th centuries have achieved nothing but distrust and disillusionment and have vivisected the humanity into warring camps. It is the Tawhid alone which can reunite the human family and bring about the rapprochement by recreating the consciousness that Men are the 'Children of One God, i.e. Heavenly Father.

Internationalism.

Iqbal has been regarded by some critics an anti-nationalist politician". This view is evidently based on a mis-understanding of Iqbal's ideas which require a thorough knowledge of the languages in which most of his works were written. There is

INTUITION OF THE SELF.

Now this Intuition, according to Iqbal, is of two kinds :-

(i) Intuition of God ; (ii) Intuition of the self. Iqbal believes in the reality of the material world. Life to him is activity, strife and effort. This is the outcome of ego consciousness of the self which grows and lives through striving and activity. The "ego" or the realisation of the Self is strengthened by action and this creates strong individuals of dynamic personality. According to Iqbal, life is not "will-to-live" or "will-to-power", but "will-to-live well". 'Power' is not the only purpose and end of human life, as Nietzsche thinks, but 'love' and the 'will-to-live well, are also the two fundamental and basic factors of life.

Ego, according to Iqbal, is a creative force which enables Human Beings not only to live well but to discover and conquer the Higher Spheres of Life and Reality till it reaches its goal : perception of the Ultimate Reality i e. God.

According to Iqbal, Man (the finite ego) can embrace God (the "Highest Ego") through love, prayer and action. All human striving is directed towards the achievement of a life which is free from pain, sorrow and gloom, and which may promise a blissful consciousness of being one with the Beloved (God). Now the same striving becomes a creative force and proves to be a powerful factor in the development of personality. All this leads to a happier and richer life which can never be obtained by a mere contemplation. For this, Iqbal has stressed the need for self-reliance and faith in this world which is not purposeless, but has on the contrary, a purpose. Man has been created to fulfil a mission and to perform a duty which is very sacred and sublime in its character.

Intellectualism Of The West.

Iqbal, with all his admiration for the scientific achievements of the West, is not an admirer of 'over-intellectualism' of

own contemplation and reflection because he had his own spiritual values and conceptions which give him a new system and a new philosophy.

THEORY OF THE SELF.

The pivot-stone of Iqbal's philosophy is his "Theory of **Khudi**", i.e. Ego or the Development of the self. Another important point is his idea of a world-order based on some spiritual foundation. Iqbal has, therefore, rejected all notions emphasising the importance of blood-relationship. Geographical factor as the sole basis of human unity has not appealed to the imagination of Iqbal.

INTUITION versus INTELLECT.

Iqbal has also criticised thoroughly the dogmatic spirit of Modern Science which generally, does not believe in the possibility of any reality beyond sense-perception. Iqbal has discovered that Senses are defective on account of their inherent inaptitudes so far as the discovery of a Higher sphere of life is concerned—a sphere, the existence of which has been admitted by Philosophy from the time of Plato till Bergson and after. This transcendental sphere of life can only be "sensed" by another more direct perception called **Intuition** which is a surer source of the knowledge of the Reality. This **Intuition** is not a mere "Intellectual Sympathy" as Bergson seems to think, but according to Iqbal, this is a deeper and purer fountain-head and centre of knowledge and cognitive illumination.

According to Iqbal, inferential or relative knowledge is extremely insufficient and is incapable of satisfying the inner urge of the human mind for having a glimpse of the Absolute and the Infinite. Only the intuition or the intuitive perception can satisfy this Thirst or Hunger, but this intuitive perception is not a quality of Mind : it is a quality of Heart (قلب)

Brief Analysis Of Iqbal's Thought

Iqbal is one of those Muslim thinker who are widely known in the west for their outstanding original modes of thought and have received an adequate measure of recognition in Europe in the domain of philosophy and letters. According to G. Sayyidain, he was "a great poet, a great philosopher, a great educationist, a great humanist and a great Muslim". In his poetical works (in Urdu & Persian) as well as in his English Lectures, now entitled, "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", he has tried to reconcile religion with philosophy, and has made consistent and systematic effort to elucidate the eternal values, along with a discussion of the current problems and issues that are facing the Modern World.

In this age of disbelief, and uncertainty, Iqbal has given to the world a message of hope and faith, and has unmasked the meaning and mystery of man's life whose creative role in the drama of evolution has stirred up Iqbal's imagination tremendously.

CHIEF PROBLEMS.

What are chief problems of Iqbal? These are mainly : to affirm the existence of God, the reality of the Self : its Freedom and Immortality, and lastly, the creation of a dynamic social order, based on Freedom, Equality and Solidarity. Besides Rumi, Iqbal has drawn his inspiration from the vitalism of Bergson and was very much influenced by Neitzsche. He learnt much from Mactaggart also when he was a student of Philosophy at cambridge. It must, however, be made clear that Iqbal with all these influences had a distinct message of his own to give the world which was the result of his

emotional experience. Iqbal is not an inventor of new verse-forms, yet he was deeply conscious of his verse-forms. His sense of rhythmic arrangement is always appropriate to the occasion. No doubt, Iqbal discarded several conventions of rhyme and metre but all the same, he insisted on rhyme and meter because his romantic themes and also his notion of poetic art required pronounced 'music' rather than the concealed or implied forms of music in his poetry. The view that cadence or 'implied' music was all that was required in a poem did not appeal to Iqbal, because poetry, according to him, must contain music which should catch the ear of a listener immediately.

In any case, Iqbal's gifts as a literary artist are in no way inferior to his qualities as a thinker. He was in fact, like Goethe, a great 'painter-in-words' of concepts and natural realities born out his sublime wisdom.



dramatist, although virtually dramatist he was because he painted realities by presenting the inherent conflicts in the minds of men, and also in nature, may, even in the whole scheme of the Universe.

Iqbal was a symbolist, but not in the sense, Baudlaire Mellarme and others were symbolist, because while the latter used symbols in order to conceal reality, Iqbal used symbols to expose reality more clearly. However he insisted on language which was more poetic or more musical or more picturesque and illuminated what was already unknown. His metaphors or symbols are illuminative and not decorative. Even his dream poems, where there is a blending of myth with reason have a clarity and transparency. Still, his symbolism is there because he has used symbols, although he has infused a new meaning into the conventional symbols of the persian mystical poetry.

Now, a few words about the diction and rhythmic patterns of Iqbal. Proceeding from the known fact that diction is not seperable from the content or the quality of poetic experience, it is obvious that Iqbal insists on words, experssive of the qualities of vigour and power. He is a lover of powerful words—and powerful in this context connotes intense emotional state and all that is inherent in conflict and sweep and stress and sway. This however does not mean that he is not discreet about the situation of the content. He is certainly a scrupulous observer of propriety. He uses proper words for proper situations and knows the tone and tune of the moment. He is not much fond of onomatopoeics and does not consciously select sounds of his words but he never forgets situations and contexts and is watchful about the music of his words - but such music which further intensifies the basic emotion which has inspired him to create.

The same is true of his rhythmic patterns. His selection of 'verse-forms' depends on the occasion and the nature of his

There is one big question about Iqbal's artistic temper. Was he a romantic or a realist, a classicist or a symbolist? And he has been called so one by one by the critics in one way or the other. The fact seems to be that he can not be associated with any single school of poetry. He has his own individuality—individuality which synthesises like Plato or Kant (thinkers) or Goethe (Poet), the various discordant notes. One thing is however certain that according to him poetry is not mere expression, nor rhetoric but also power. He has the passionate fervour and individuality of a romantic: he has a capacity for grasping and depicting the real: he has his own symbols; and takes much advantage of symbolic language. His poetry is a mixture of the natural and the mythical and mystical elements, and there is no doubt that he, though belongs to no individual school of poetry but all the same combines in his artistic work factors coming from different attitudes and sensibilities. The dogma, the symbol, the myth, the natural, the real and the actual all are there to give a specific significance to the poetry of Iqbal such as none before him, in Persian or urdu, had ever attained.

One of the greatest skills of a poet (and a great poet) is his capacity to concretise his ideas and concepts.

Iqbal's concepts are, to a large degree, metaphysical in nature. Generally, the poets 'allegorise' in such a case and employ the artifice of 'personification' but Iqbal has attempted allegorisation rarely. He has employed a more effective method and that is the *dramatic method*. His drama-like compositions such as '*Javednama*' and smaller poems constructed by means of dialogues or occasional anecdotes, show that Iqbal had a strong bent of mind towards dramatic art. He was deeply influenced by Goethe (and may be by Schiller), and also by Dante and all of them had employed the dramatic art in a most successful manner. Yet Iqbal preferred not to be called a

Poetic Artistry of Iqbal

Iqbal was one of the most distinguished thinkers of the contemporary age but unfortunately, his greatness as a literary artist has not been recognised adequately, the one reason being, his own dislike to be called a 'poet', an epithet, which had gone down in general estimation in his own days in India. This has tragically led the critics to concentrate on understanding only his thinking and paying less attention to his artistic genius.

Iqbal had a universality of mind. A universal mind "Can grasp the singular in its relation to the totality of mind". But this does not relate only to his contemplative and cognitive qualities: it includes also his aesthetic and creative qualities. He could form conceptions of the great realities of life but he could also draw a picture of the order of the world. He could not only 'Order' what exists in external consciousness, he could also create what lies deep in imagination. In short, Iqbal's existence as an *artist* is not less than as a thinker.

In a sense, all poetry is image-making. Image is 'picture' of ideas, perceptions and emotions in imaginative language. The greatness of a poet, and therefore of his poetry lies in the excellence and appropriateness of his images. Iqbal can be distinguished, from other poets by means of his imagery—which phenomenon reflects, in its turn, the quality of Iqbal's genius and the nature of his artistic temperament. Iqbal was a thinker as well as a poet—and this duality of his mind manifests itself abundantly in the images of his creative work, one of its distinctive feature being this that his imaginative pictures are also capable of evoking the minds of others i.e. in addition to their entertainment value, they can encourage reflection. In other words these are cognitive as well as aesthetic.

science and of Western methods, by emphasising the intuitive forms of knowledge.

It is, however to be regretted that Iqbal is not being properly studied and re-interpreted in his own country. In fact, his views are being mutilated. If Iqbal were alive today and had his way, he would have banned all such writings on his thought. Iqbal, the great critic of the Western culture (and Western ways of Thinking) is being utilised today for the furtherance of Western ideology and culture.



opus' of God and his Representative on 'Earth, he alone can not be the object of Man's Study; Divine Being must also occupy man's attention through education.

The most fundamental subject of study according to Iqbal is 'Din' - which also includes science. Science should not be considered as being 'Knowledge' gained by observation and experiment alone, but it should embody all 'Knowledge based on truth'. Iqbal has also emphasised the study of History (the chief branch of Humanities)-and is also an admirer of 'vital' literature and Arts including Architecture. He has however opposed Drama and Theatre, perhaps in consonance with the general Muslim temper, which has perhaps, assimilated the spirit of Plato considered Drama thrice removed from reality.

Iqbal has condemned the 'West and the Western type of education invogue in Indo-Pakistan sub-continent, mainly on the ground that it is too much secular, thoroughly materialistic, aimless and foreign to national genius. so far as its Pakistani version is concerned. This has killed originality and creativity. The old type learning, according to Iqbal, is rigid, formal and detached from life and real modern values which must either be recognised or challenged. Iqbal, therefore advocates a re-orientation on an Islamic-scientific pattern, which may not tally with any sample of Western Education which is doing nothing except engendering distrust, disbelief and doubt causing confusion and inner estrangement (alienation).

A comprehensive view of Iqbal's thought concerning education would reveal that he has tried to repair the broken link of Educational Tradition of Islam. His emphasis on 'anfus' and 'afaq' is, in a way, a restatement of the doctrines propounded, on the one hand, by Rumi and on the other hand, by Ibn - Khaldun and later by Shah Wali Ullah. He also intends a reform of old educational methods by the reinterpretation of Din inclusive of

In view of the above, Iqbal's view of education is also synthetic as well as selective.- It is scientific as well as religious. The aim of education, according to Iqbal, is to develop personality with a view to preparing Man for Conquest of Nature and then achieve the transcendent heights. Iqbal believes in change and evolution, also, of human personality but has differed from Bergeson and Herbert Spencer in several details. His thoughts have certain affinities with the views of Lloyed Morgan who believed in Emergent Evolution. Iqbal believes in 'divinely-gifted' extraordinary personalities also—who may emerge without undergoing the natural process of Evolution.

Iqbal has greatly emphasised the importance of the 'individual' as against Society but it may be noted, the individual of Iqbal's conception will be a thoroughly community-minded man—who will be the voice of the Society.

Iqbal, like Plato, combines empiricism as well as rationalism in his philosophy of Knowledge but in a way he is more empirical in all what can be acquired by experience and intellect. Beyond these realms, there is also the realm of *Intuition* which is a higher form of reason - and is therefore not 'irrational'; Iqbal has not condemned Reason but has certainly deprecated the exclusiveness of reason insisting on senses alone. Iqbal stresses the equal development of body as well as spirit and considers both a single reality.

Iqbal, while agreeing with naturalism of Rosseau in certain respects and idealism of Pestaloussie and Herbert in certain others, does not agree with absolute 'freedom' idea in Education. He is an advocate of rigid discipline and strict regulation which should prepare the child for the strenuous obligations that lie ahead, Iqbal has several similarities with Devey's pragmatism and certain aspects of Humanism, but according to him *utility* is not confined to material ends but should also extend to the needs of the spirit. Similarly while man should be regarded as the '**magnum**

Iqbal on Education

The chaos of human values following the decline of Absolute idealism in the West, ruined the inner equipoise of man resulting in disbelief, bohemian freedom, uncertainty, doubt and utter dissatisfaction, revolt against this morbid materialistic attitude was not far off — and there was a great reaction in favour of subjectivity in the field of literature and philosophy represented by Maritain Proust, Santayana and others. But this was not adequate. Faith was to be rehabilitated on a more positive plane, and that was the plane of Science and materialistic philosophy itself.

The Quantum physics and Relativity Theories followed soon to quash the Newtonian position. which was the stronghold of the Scientist as well as the positive philosopher. The need for a "Scientific religion" had become apparent long ago.

Iqbal's philosophy is a strong affirmation of faith in this age of disbelief and scepticism. But this affirmation is not that of the Absolute Idealists — but is an outcome of Iqbal's scientific analysis of the absolutes. Iqbal has bridged the gulf between religion and science on the one hand and between science and philosophy on the other. His attitude is, therefore, profoundly religious and at the same time thoroughly scientific. He has exposed the weaknesses of the unilateral scientific view of reality as well as the exclusively speculative attitude of the philosophers. His philosophy is deeply religious as well as essentially practical : synthetic as well as selective. Although he has concentrated on the structure of the Millat, yet laid the foundation-stone of a universal culture in a Universal Society.

is also a manifestation of scienticism'. This view considers arts as a form of *narcotic* - - which is surely a 'pleasure-giving' agency but may also cause a paralysis of useful activity. Anyhow, some such reasons actuated Iqbal to disown some forms of over-fondness for the Arts - - and some of the reasons seem quite sound and cogent.

In view of this religious-cum-scientific attitude of Iqbal towards the Arts, can we believe that there is no future for the Arts? Personally, my answer would be in the negative but this depends on some alteration of the standard of Art criticism or some modification in our attitude towards the Arts.

We must remember that the Arts will have to recognise that this is an age of science and mathematics — — and also of 'usefulness. Secondly, the *social purpose* of the Arts must be clear, and as such, it must be in agreement with the social standard of the community. Here also comes the question of religion. Religion, generally speaking is not against Art but at times Arts of decadent category militate against religion. This clash must be avoided. In the words of Bruce Allogg (in *Future of the Arts*), "Art, like science and religion has a way of enlightening us. Therefore there is no fundamental antagonism between the two." Thirdly, we should avoid over-emphasis on arts as against religion and science. Life cannot be lived through Art alone: life means total human experience which requires for its fructification a synthetic view about Art as well as religion and science.



There is still another question which has to be discussed necessarily. The question is : what is the nature of 'pleasure', which Arts are supposed to give to the observer or to the Artist. Let me take the Artist first. The 'pleasure' of the Artist is just his awareness that he has created 'something' which can please his audience. It may be his satisfaction caused by the release of emotion. Both ways, the artist seeks or gets a pleasure of the kind which may be considered as something akin to spiritual experience. The Arts have mostly been associated with religion and as such this experience is a sort of religious experience.

Iqbal however seems to think it was the primitive man when religion took the form of Art. But gradually, when human civilization progressed, his religion also became closer to intellectual motivity' than to artistic activity. Therefore Arts became subservient to religion or at any rate a subordinate activity. According to Iqbal, Religious experience has greater satisfaction than artistic experience. If Art is a sort of inner experience, giving pleasure then, religious experience must necessarily give more satisfaction to the Artist as well as his audience. Art is a sort of passive activity. Religious experience is source of volitional movement, necessary for human progress. This is the meaning of شمشیر و سنان اول طاؤس و رباب آخر. This may also mean that Arts are the product or the cause of decadence of civilization, just as Macaulay and Buckle both thought it to be.

In short, Iqbal is not against artistic activity but he is certainly against the 'indulgence' or over-emphasis on Arts as against religious experience. Artistic experience can go hand in hand with religious experience, if it starts from the latter or under its impulse. In that case, the antagonism between the two can disappear.

Some modern critics of Arts, under the influence of scientific development, have stressed the element of 'usefulness' in the artistic activity. This is generally called 'functionalism' which

good terms with Iqbal, because they are out to drag humanity to the baser domains of existence, as Iqbal sees it.

According to Iqbal, Absolute Beauty exists as an Ideal for which efforts should be made. Now this Ideal Beauty must be sought by idealising, and not by debasing values just as *surrealists* are doing.

The present writer does not know what the views of Iqbal are on Abstract Art of the '*cubism*' type - or of 'constructivist' line, but certainly his leanings towards the abstract arts are more to the geometrical arts of Islamic pattern. The modern abstract art may be baffling for some people but it is a general phenomenon that 'abstract' art has always been a manifestation of an age when majority of men take greater interest in scientific and mathematical truth. The Saracenic period of history was essentially a period of science and practicality, Naturally therefore the Muslims took interest in geometrical and decorative arts, and naturally therefore Iqbal greatly admired the Muslim architectural monuments like the Mosque of Cordova.

Iqbal's preference in Arts seem to be in the following order: Poetry, Music, Architecture and Painting: Poetry because it is a dignified medium for 'thought emotionalised.' Music because, it is the most abstract art (and as Schopenhauer tells us: 'all arts aspire to the condition of music') and also because it lifts one's soul on the path of higher existence: Architecture because it is a symbol of solidity and solemnity: and last of all painting, being a method of presenting and interpreting beauty. But painting suffers from several handicaps. It lacks movement. It is static. It cannot expand itself in time. All these factors run counter to the spirit of Iqbal's thought.

Representation of human figure is a part of Naturalism in which Man plays the most important role. Iqbal may be an humanist in other respects but imitative arts are not favoured by him in any shape.

presented "with cold indifference and detachment a literal transcript of the physical world around." They refused to recognise any hidden meanings in things and objects and opposed the 'cultivation of 'classic beauty' in an idealistic sense. They were 'truthful' to Nature and non else.

In spite of a slight inclination to Naturalism in certain spheres, Iqbal is deadly opposed to this doctrine so far as fine arts are concerned.

There are several reasons for this. In the first place, Iqbal does not believe in the theory of '*imitation*.' The Artist is an 'inspired' man. He should therefore create ideals for his fellow-beings in 'dignified' and impressive shapes so that his fellow-beings should be able to perceive and appreciate Ideal Beauty, which does not exist in Nature but in regions beyond Nature. The artist should 'perfect' and supplement what already exists: he should not merely copy; he should create.

Further the Artist should re-interpret Nature, not in terms of physical appearance but in the light of his own esoteric experience. This esoteric element has been recognised by many including Croce and lies at the basis of Iqbal's Aesthetic conceptions.

According to Iqbal, imitative naturalism is bound to destroy the originality and the individuality of the Artist because he would only be an 'efficient' copyist. Originality is the foundational attribute of a true artist.

The decadent art, according to Iqbal, is the one which has no originality in detail as well as in content or vision. The Freudian influences on Art and literature have also been condemned by Iqbal because the Freudians try to interpret the whole life in terms of sex behaviours, whereas, according to Iqbal, there are several other superior human and spiritual motives which touch spheres much beyond the sexual urges of human beings. The surrealists, mainly influenced by the Freudians, also cannot be on

place. The themes arousing sense of fear or ambiguity about life are also condemned by Iqbal. Realistic Art though not openly condemned by him, however, been discouraged by him because such subjects must naturally be a portraiture of the ugly, the ignoble, the diseased, the low and the sordid.

Realism may have its good features but it is now associated with *ignobility* and *deformity* - and therefore Iqbal did not favour such representation because it would necessarily be devoid of (جلال) *Jalal* (dignity and sublimity). And Iqbal is not alone in this condemnation of the Realistic cult: Herbert Read has also joined him by saying: 'the realistic writer is generally one who emphasises a certain aspect of life that being the one, least flattering to human dignity, '

But what about tragedy? Tragedy is admittedly the greatest Art according to Greeks but surely, Iqbal can not be considered a believer in the 'pity-provoking' aspect of tragedy; nay, he may even oppose the idea of *Catharsis* -as a function of the tragedy because like all other facts of life, tragedy lies in the very foundation of the natural processes of existence and progress. Some sort of tragedy is being enacted everyday and every moment, which is just a process of growth and development of life. Then what is there in tragedy which may be regarded as something "extraordinary" and worthy of special interest.

Iqbal has not said this in so many words but his whole attitude about drama (تمثیل) points to this very direction.

Naturalism is a great philosophy and a very popular doctrine and practice in Aesthetics. Naturalism, in simple words, would mean, representing objects of Nature objectively, without interpretation or editing. The natural representation would be one which exists apart for an 'uninfluenced man', although man himself is an object of nature. This tendency exhibited itself in several directions which need not be discussed here but it may be said, for reference sake that the naturalists generally,

of drowsiness but ecstatic so as to further create 'pathos' not of a passive nature but of a positive and enthusiastic character.

It may be objected that Iqbal's aesthetic theory is unduly dominated by his philosophy of 'Power' neglecting the importance of love (an ideal asking for self-sacrifice).

Apparently the objection seems to be acceptable because, if we really believe (as Iqbal did) in strife (an admitted law of Nature and also of evolution) it will follow from this as a corollary that strife or 'war' is not only justified but it is on the other hand a *basic necessity for human progress*. If the conclusion is correct, it is really horrible because, any war in the present day conditions will sound a death-knell to the entire humanity. So the idea of 'strife' and conquest may sound to many, a life-annihilating rather than a life-serving idea. But this is not the whole truth. Iqbal has some explanations.

Evidently Iqbal has followed the line of the 'naturalists.' It may be a paradox because in his Aesthetic theories, Iqbal has instructed the Artist to free his art from the bondage of Nature (فطرت کی غلامی سے کر آزاد ہنر کو). But through a different channel, Iqbal catches the influence of the Naturalists, and was perhaps wiser because in a conflict between Art and Science, one is compelled (may be very reluctantly) to admit the force of scientific truths.

Unpalatably, Man is still an animal. The law of Nature has proved the existence of a life-instinct in Man (and other animals). It has also proved that in the entire world there is a strife for conquest (or existence). So, this is a law which affirms life: it is not a negation of life. The idea of self-sacrifice is also not absent from Iqbal's philosophy.

In any case, Iqbal's Aesthetic theory does not believe in mere idealisation. Iqbal deprecated representation which paints in order to glorify or bring into prominence ideas or situations indicating weakness, depression, frustration, and also common-

but this discussion can come a bit later, in order that a few more basic problems could be discussed before that.

The big question about Aesthetics is ; what is the function of Art. Iqbal has two answers to give (1) Art being something intuitive should sharpen our appreciation of cognitive values (ادراک) revealed through impressive forms; and (2) Art should intensify our love for active life. In this way, Art, according to Iqbal, is a means, not only of perception but also of realisation (of the self). It also has a life-serving end, including satisfaction and instruction, not detached from 'utility.' The word utility has been used both in ordinary as well as extraordinary sense.

I will not introduce here the hackneyed topic of 'Art for Arts sake (or Art for the sake of life)'. The track has been beaten so much that it carries a somewhat bad smell now. It would, however, be useful to determine the meaning of the term 'life' with reference to Iqbal's Aesthetics. Iqbal would never agree with *Baudlaire* that Art and literature have nothing to do with morality and religion. Iqbal stresses the moral side of the Arts and desires to effect a compromise between religious and aesthetic ideals. In this respect, he is a modern exponent of Islamic values of Art.

But, in a way, Iqbal's theory of the Arts is inseparably linked up with his theory of 'khudi', and the doctrine of Khudi, in its own turn, is linked up with 'life-serving'. Since *khudi* is awareness of the individual or of a nation for a higher and still higher ideals of existence, the real art will have such qualities as will be helpful to, these ideals, or may be product of this continually striving and progressing self for the higher ideals.

Taking this in view, Iqbal's ideal art will have three qualities. First, it will be a representation of ideas such as *grandness* (not *grandeur*), resistance, conquest and domination. Second, it will arouse in the 'imaginative mind' of the observer, an effect, not

In spite of all that has been written, it is a fact that Muslims never made Arts a matter of 'national' prestige except in architecture. They considered religion and 'Ilm (knowledge) the most sacred of all values, Art was looked upon more or less 'functional' or a decorative activity, music and poetry of course excepted which have their instructional or inspirational value also.

Looked at from the present-day western point-of-view, we are driven to find some similarity with Muslim mind in this that growth of scientific knowledge is gradually pushing the Arts down to a much low position. The idea that Arts aims at human improvement of a higher level is growingly falling into disfavour. The modern minds, dominated by scientific and practical attitudes, are less favourable to Arts i.e. poetry, representational art, and sculpture. Here we find architecture attracting more interest on account of its 'practicality' and 'functionality.'

The Muslim mind, in the same way, found great satisfaction in things, either useful or designed on the principle of abstraction.

This long digression is very much regretted. This has one justification only that Iqbal's theory of Art cannot be explained without an appreciation of Muslim creative genius. After this I now hasten to examine the various aspects of Iqbal's Aesthetics.

Iqbal has exhibited a vigorous interest in certain Arts, and it would be very unfair to consider him a person insensitive to artistic beauty, just as it is very unfair to consider that Muslim civilization was not friendly to Arts. It must however be kept in view that Iqbal has his own views about the comparative value of the various arts.

For this, he has classified Arts in two kinds: (a) Arts of the free People and (b) Arts of the slaves. This classification may be put in another way: that is, (a) Real Art (b) Decadent Art. Both of these kinds have their own respective characteristics

It is a matter of common knowledge that the Muslim tradition of Art was conditioned by the circumstances of Islamic religion and Islamic culture. In the first instance, the Muslims expressed themselves most exquisitely in geometrical Art rather than organic and representational Arts. Their creative genius found fuller delight in Abstract forms instead of human figure or animate objects. Art, according to Muslims, is not an end in itself: it is a means to an end, largely of a practical or useful nature. Some sort of functional utility is found at the basis of Muslim Art. The Mosques and palaces and madrasas (in architecture), the models of pottery (in plastic arts) and floral decorations and geometrical designs in books and buildings — — and several other arts — — all show that 'pleasure seeking' has never been the aim or incentive of the Muslim artist or his audience.

It has been above that Muslim mind was essentially fond of abstraction: by which I mean, lifting one's mind from 'materiality' as an end in itself to a state of spirituality by putting 'non-sensuous' meaning in certain forms. The original home of Islamic religion was the desert of Arabia and the most fundamental article of Faith with Muslims was the doctrine of 'Tauhid'. The latter idea greatly influenced the Muslim mind and gave it a protection towards abstraction.

Why Muslims took more interest in geometrical arts than in representational art? The reason for this seems to be that with an amount of indifference to or abhorrence of 'portraiture' of human form — — the magnum opus of God, in painting as well as in sculpture (which they justified on religious grounds), they inherited a liking for the "Golden section" on the Greeks for geometrical designs or shapes. The Arabs believed in the presence of a geometrical law in all life because they sought harmony, through which perception of beauty is possible which depends on geometrical laws. This assertion relates to the Sarsanic mind.

Iqbal on Fine Arts

Iqbal was a great literary artist but he was also a critic of art (or a philosopher of Aesthetics). His Aesthetic theory can be summed up under four principles:-

- (a) Art is means of communication through self-realisation.
- (b) This communication has a purpose. That is to say, it must serve *life*, not only by giving pleasure but effecting social improvement.
- (c) Art is primarily an expression of personal emotion but it cannot be detached from its social associations and implications because the artist has to communicate in such a way as to be intelligible immediately to the social group to which he belongs.
- (d) Real Art is activity which arouses sense of power and dignity, and interprets in terms of strife, not only for existence but also for greater evolution of mankind.

It will be seen from the above that Iqbal's theory of Art is just a mixture of several conceptions of art. Partially, it resembles the theory of Plato in as much as he believes that beauty is at one with truth. Further, Iqbal seems to be in agreement with Tolstoy or Ruskin who considers art to be a "universal language" which should be understood by all and used for ethical purposes. Iqbal is also not far away from Croce, whose first principle of Art rests on his definition of 'Art, as *intuition*.'

Here, we must also examine the validity of the claim that Iqbal was an exponent of the Islamic tradition of *aesthetics*. For this, we will have to enumerate the distinctive features of Muslim Art.

This also accounts for Iqbal's interpretation of the ordinary ascension (معراج) that it could only be a higher state of consciousness without involving any physical implication. But this refers to men other than the Holy Prophet. Others can attain to some sort of super consciousness but the Ascension of the Holy Prophet is a unique experience and without parallel.

It is quite certain that Ibn-i-Arabi's *Futuhut* and his other work on Isra could not be the model of Iqbal for his *Jawid Nama* because details differ widely and basically.

Similarly al-Ma'arri's *Risalatul-Ghufran* could not catch the imagination of Iqbal because its contents contain heretical material.

There are certain other works of importance such as the *Miraj Nama* of Ibn-i-Sina (in Persian) and certain poems on Miraj in the *Mathnawiyat* of great Persian poets such as Nizami Ganjawi Amir Khusru, Jami and others. These also could not serve as models because most of these contain vague rhetorical statements lacking in accuracy and precision.

Ibn-i-Sina's work is more or less an interpretation of the facts of Miraj in philosophical terms, and in Amir Khusru's *Matla-ul-Anwar*, the only resemblance with *Jawid Nama* is that Khasru has described the various stages of the heavenly journey but that too only casual.

There are certain chapters in the *Maarijun-Nubuwan* also which could benefit Iqbal but their subject matter is different and more theological.

In any case, Iqbal owes a bit to Dante but only to the extent indicated in this article. But with all his indebtedness to Dante, he has his own scheme and his own ideals.



The system of the Universe which Dante employed was Ptolemie and not the familiar Copernican———the macrocosmic system as one would say. But Iqbal is not very strict about the system: he simply follows the usual familiar astronomical system in vogue among the Muslims.

Anyhow, in the words of Robert H. Lynn, (Notes on the Divine Comedy, vol. 1 p. 9) "the Commedia is a cathedral in language and is unique in several ways" just as *Jawid Nama*, which is unique in certain other ways.

Miguel Asin, who has already been quoted above has taken great pains to prove that Dante based his book on the Muslim legends related to the Isra and the Miraj. Isra means undertaking of journey at night as the Holly Prophet did, according to the Holy Quran, from the Holy mosque of Mecca to the Holy mosque of Aqsa (Jerusalem), followed by ascession to the Heavens, Miraj. Quite a large mass of Muslim literature exists on these topics, and M.Asin has examined it to arrive finally at the conclusion that Dante with all his fame, as a great poet, which praise he deserves has substantially borrowed from the above-mentioned Muslim Sources.

In this article, I do not propose to go into the question of Iqbal's utilization of the original Muslim sources from which Dante undoubtedly borrowed a lot.

I do not claim to have gone through the entire body of this literature but I have an impression that Iqbal did not depend much on these stories of the Miraj and the Isra. Conversely, he partially based his poem on the plan of the Divine Comedy as is suggested by the systematic arrangement of the episodes having almost the same details here and there .

Iqbal did not follow the pattern of Isra and the Miraj out of respect for the Holy Prophet whose special privilege it was to have ascended to the Heavens with prophetic dignity and sublimity. No other human being according to Muslims can have that honour.

As observed before, the differences of the two are those of the temper of the age——— and also those of the religious tradition.

Iqbal follows the Holy Quran which maintains that nobody from the Earth could penetrate into the Heavens—except with the essential (spiritual or divine) powers (Quranic words : *الابسلطان*). This means that the Heavens could through Sultan be pierced through by human beings—— and the Holy prophet set an example of that.

The recent space conquest has further strengthened the view but Iqbal's reference may be read in a wider context.

Dante could not conceive that Heavens could be pierced through. Therefore he proceeded *fictionally*. Yet another sphere of distinction between Dante and Iqbal is found in the handling of the mythological materials. Dante has utilized Greek mythology to the fullest,——three headed demon, some creatures half human and half animal and so many other things. But Iqbal's use of mythology is *rare*. It exists only in the episode dealing with the Hindu saint Jahan dost (Vishwa Mitr) and the Hindu poet Bartari Hri.

Dante is allegorical througout while Iqbal's statements are factual, logical with allegorical significance only rarely. However, in spite of all this, Dante excels in his superb characterisation excellent artistry and marvellous power of description as also in his great dramatic skill and this justifies T.S. Eliot's remarks that Shakespeare gives the greatest width of human passion; Dante the greatest altitude and greatest depth. They compelment each other. It is futile to ask which undertook the more difficult job'. (T.S. Eliot, selected Essays P. 265). one thing however is certain that Iqbal's job was decidedly more difficult because he belonged to the age of scientific thought in which concrete reality rather than fiction reigned supreme.

Another great difference between the two poets lies in their treatment of the *super natural element* as a means of the evolution of the story.

In Dante, this element is very strong. He creates an atmosphere completely flouting the *law of probability*, He wishes his reader to believe what is not believable. He carries his reader through his undoubtedly superior power of description and delineation which captures the imagination not allowing him to ponder rationally. However, Iqbal does not forfeit his rational sense under any situation. In most difficult situations necessitating the intervention of the super natural element, his regard for *the law of causality* and probability never fails him. For instance, if we compare the episode of the Heavens, appearance of the suburbs of the *inferno* in the *D.C* and of reaching the lower limits of the sphere of the Moon in the *J.N.*, we will at once find that while Iqbal's approach is gradual and almost natural and therefore intelligible, Dante's approach is sudden like a jerk.

Iqbal passes through the various stages methodically:—

For instance, after the first prayer (مناجات) there is (1) Tamhidi-Asmani, (2) the the song of the Angels, (3) Tamhid-i-Zamini, (4) Rumis Appearance and sudden emergence of Zarwan—(the Higher spirit controlling time space—and then entrance of the two poets (the Guide and the Disciple) into the Aflak : Falak-i-Qamar, Falak-i-Utarad, Falak-i-Zuhra and so on. All this process is gradual and therefore credible.

But in Dante, in the 3rd canto (of the Inferno), Caronte refuses to take the poets further; a severe whirlwind takes over, an earthquake sets in along with lightening and lashing winds Here Dante falls down unconcious. But after a thunder, when he regains his conciousness, he finds that someone has carried him across the chasm which was hitherto impossible.

Now this is sheer *phantasy* overloaded with fiction of the most violent type, Usually, we find Dante crossing one stage after the other in a state of unconciousness.

Here we have two different tempers. Generally speaking Dante is always seen frightened, depressed, terrified, confused and panicstricken throughout his heavenly journey while Iqbal even in a very grave situation looks calm and composed, although enthusiastic and eager to know more. Again Dante is too much submissive, even timid. When he accompanies his guide he puts very few questions and even when he has even the courage of asking about anything he is snubbed and is satisfied with one or two casual remarks of his guide. As against this, Iqbal is very inquisitive, goes deep into delicate questions, and in most cases argues with 'heavenly personalities' nay even with his Guide.

Jawid Nama begins with *Munajat* (prayer in Quiet.) or whispering with the Lord —, in which the poet expresses his craving for a vision of Reality. Here, Iqbal's approach is positive. His passion for Higher Knowledge is intense. In such a state of Mind, he prays he may be granted Light, yet more light.

Dante's attitude throughout his journey smacks of his conviction in the christian idea of the *original sin*, whereas Iqbal's idea of human dignity and glorious destiny is based on God's declaration on the eve of Adam's mission to earth that Man is going to be the Deputy of God on earth (خليفة) and has a great future. There is no guilt complex, no inferiority indication, no wavering, no defeatism. In a section of the *Jawid Nama*, there is an assurance from the Angels about the superiority of Man (of *Naghma-i-Malaik*—the song of the angels), after which the great Rumi appears on the scene with a still surer and more positive and more confident voice. Those interested may examine the canto in the D.C regarding the emergence of Virgil who exhorts the poet (Dante) to proceed under the lure of poets' love for Beatrice (Dante's beloved idealised by him).

Here we find the two poets on two different planes. While Ideal Love is the chief motive with Dante, with Iqbal it is love for the knowledge of Reality which is the main motivating force.

mountains covered with snow, landscape, characters and mythological figures and several other matters.

Differences

This is a list of similarities but as already observed, differences are more glaring and are of a basic nature.

As against Dante, who takes deeper interests in the spiritual conversion of the individual on theological basis of the Catholic type, in vogue in the 14th Century A.D., Iqbal is more concerned with the metaphysical questions of his own age and political questions of the Muslim world during the twentieth century.

The age of Dante was that of scholastic rationalism as expounded by St. Thomas Aquinas but Iqbal belonged to the age of Science, Mathematics and space Physics. While Dante insists on the identity of Religion and Reason, Iqbal emphasises the unity of spirit and Matter, hence of Religion and Science. So, the interpretation of Reality is different in both cases.

In a sense, we come across two different voices while going through the texts of these two poets. In Dante, we have a christian voice while in Iqbal, we find a Muslim voice expressing ideas characteristically Muslim.

For Iqbal Ascension to the Divine Sphere (معراج) is not an unfamiliar phenomenon because every Muslim believes in *Miraj* (ascension) and *Isra* (nocturnal journey) of the Holy Prophet. Iqbal refers to the idea of the *Miraj* in the first section of the book.

He thereby suggests that ascension of man to the Divine Sphere was not an impossibility.

No doubt, Iqbal's view of *Miraj* apparently does not strictly conform to the traditional belief, and he interprets *Miraj* to be a change or revolution in consciousness but this is general. The case of the Holy Prophet is quite different and specific, as we shall see later.

their adaptations in verse and prose) which, according to Miguel Asin (the author of the famous book *Islam and the Divine Comedy*), Dante also used profusely.

- (c) What are the characteristic features of the *Jawid Nama* which account for its distinction and individuality as against the *Divine Comedy*.
- (d) Some other notable aspects of the *Jawid Nama*.

Nature and extent of resemblances

It can not be denied that the *Jawid Nama* seems to have some similarities with the pattern of the *Divine Comedy*. It may also be surmised that the idea of compiling such a book may have struck the Poet of the East, after studying the memorable book of Miguel Asin on the subject, the first English Edition of which had already appeared in 1926, and became very popular among the Muslim intellectuals of the time. However, we know on the authority of the late chauthri Muhammad Husain—a disciple and trusted associate of Allama Iqbal——(who wrote an article on *J. N.* soon after it was published) that the Allama had always in his mind to compile a book on the mysteries of the Miraj of the Holy Prophet, till in 1929 he decided to compile to present work. *J. N.* (see *Nairang-i-Khayal* Annual Number 1942, PP. 108). In any case, Dante's work may have been taken as a model by Iqbal.

Similarities

In fact the basic scheme of the work is the same. Of course, differences are there as we shall see later, but the general outline is the same: eg., (1) the starting point (an incident in the *D.C.* (*Divine Comedy*), mis-track in a Jungle), (2) sudden appearance of a guide (Rumi in the case of the *J.N.*, and Virgil in the case of the *D.C.*), (3) Ascension of both poets stage by stage, according to the Astronomical (or theological) arrangement, (4) Interviews with several men or personalities in Hell and Heaven, (5) Various kinds of torments and tortures, and rewards to the sinners and the righteous men respectively, (6) description of several places providing an atmosphere to each situation (rivers of gold and silver

1

The Nature of Dante's Influence on Iqbal

Almost all the important writers on Iqbal have referred to Dante's influence on Iqbal, so far as the *Jawid Nama* is concerned.

This has left an impression in the minds of some students of Iqbal that *Jawid Nama* is an *imitation*, and lacks originality because of its' resemblances with the *Divine Comedy*.

That *Jawid Nama* has some similarities with the *Divine Comedy*, there is no doubt. But mere resemblance in a few details or even imitation of certain aspects does not necessarily prove that Iqbal was an imitator having no scheme of his own, conceptual as well as artistic. In fact, Iqbal's work is almost original in ideational approach as also in the architecture of his story.

Inspiration in the field of ideas, life and culture is one of the commonest phenomena of human Culture, even great masters like Shakespeare not excluded.

Dante's own borrowings from old poets and men of letters (including the Muslim authors and Scholars) were considerable. Yet, Dante's masterpiece, the *Commedia* stands aloft as a wonderful piece of originality. Similarly, Iqbal's claim to originality and greatness is not vitiated because of a few resemblances, or for reasons of casual inspiration from Dante.

This assumption necessitates a critical and fuller discussion on a few points, e.g:—

- (a) what is the nature and extent of Iqbal's borrowings?
- (b) why should Iqbal solely depend upon Dante, when he could fall back directly upon the muslim materials (like *Mirajnamas*, prophetic traditions relating to Miraj and

”اس خیال سے میں نے پہلے اقبال اور شعراے فارسی کی باہمی قربتوں کا کھوج لگایا ، اس کے بعد صوفیوں سے ان کے تعلق کی جستجو کی اور اب آخر میں کچھ عرصے سے مسلم متکلمین اور حکماء سے ان کی ذہنی و علمی مماثلتوں اور رابطوں پر نظر ڈال رہا ہوں ۔

”اس سلسلے کی تازہ ترین چیزیں موجودہ کتاب میں شائع کی جا رہی ہیں ۔ ان میں پہلا مقالہ ”اقبال اور ابن خلدون“ ہے اور دوسرا ہے ”البیرونی کا تصور زمان و تاریخ اقبال کی نظر میں“ میرا ارادہ ہے کہ میں اپنے اس مطالعے کو جاری رکھوں اور آئندہ کسی موقع پر ابن مسکویہ ، شیخ الاشراق ، الاشعری ، ابن تیمیہ ، منصور حلاج اور شاہ ولی اللہ دہلوی کے متعلق علامہ اقبال کے استدراکات کو بھی پیش کرنے کی کوشش کروں ۔“
(ڈاکٹر سید عبداللہ)

بزمِ اقبال کی چند مطبوعات

نمبر شمار	قیمت
۱ - ذکرِ اقبال : از عبدالمجید مالک	۳۰/۰۰
۲ - فکرِ اقبال : از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۵۰/۰۰
۳ - فلسفہٴ اقبال : مرتبہ بزمِ اقبال	۳۰/۰۰
۴ - شعرِ اقبال : از سید عابد علی عابد	۲۵/۰۰
۵ - مطالعہٴ اقبال : مرتبہ گوہر نوشاہی	۴۵/۰۰
۶ - اقبال درونِ خانہ : مؤلفہ خالد نذیر صوفی	۳۰/۰۰
۷ - ایران نامہ : مرتبہ گوہر نوشاہی	۱۲/۰۰
۸ - نذرِ اقبال : مرتبہ محمد حنیف شاہد	۷/۰۰
۹ - اقبال دیان لمیان نظماں : (منظوم پنجابی ترجمہ)	
از خلیل آتش	۱۰/۰۰
۱۰ - اقبال سید سلیمان کی نظر میں : مرتبہ پروفیسر اختر راہی	۲۰/۰۰
۱۱ - اقبال کی شخصیت اور شاعری : از پروفیسر	
حمید احمد خان	۲۵/۰۰
۱۲ - اقبال کا فنی ارتقا : مؤلفہ پروفیسر جابر علی سید	۱۳/۰۰
۱۳ - علم الاقتصاد : پنجابی ترجمہ از پروفیسر شریف کنجاہی	۲۰/۰۰
۱۴ - اقبال ممدوح عالم : از ڈاکٹر سلیم اختر	۳۰/۰۰
۱۵ - حیاتِ اقبال کی گمشدہ کڑیاں : از محمد عبداللہ قریشی	۳۰/۰۰
۱۶ - تشکیلِ جدید النہیاتِ اسلامیہ : از سید نذیر نیازی	۳۵/۰۰

بزمِ اقبال ، کلب روڈ ، لاہور