ماہنامہ
نومبر 2024ء
طلوعِ اسلام
لاہور
اشاعت کا اِسی واں سال

قرآنی نظامِ ربوبیت کا پیامبر

لَا نَبِیَّ بَعْدِیْ (الحدیث)

حضرت محمد ﷺ کے بعد نبوت کا ہر دعویٰ باطل ہے



علامہ اقبالؒ کے ایماء اور قائداعظمؒ کی خواہش پر 1938ء سے شائع ہونے والا ماہنامہ



عقابی روح جب بیدار ہوتی ہے جوانوں میں
نظر آتی ہے اُن کو اپنی منزل آسمانوں میں
نہ ہو نومید، نومیدی زوالِ علم و عرفاں ہے
اُمیدِ مردِ مومن ہے خدا کے راز دانوں میں

(علامہ محمد اقبالؒ)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پرویز صاحب کے علمی اسلوبِ تحقیق کی تائید

قرآنی نظریات کی روشنی میں مغرب کے غلط تصورات کی تردید میں محترم پرویز اور ہمارے ہاں کے مفکرین نے بہت کچھ لکھا ہے۔ ان میں سے ڈاکٹر علامہ اقبال، ڈاکٹر رفیع الدین احمد اور ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کی تصنیفات سے چند اقتباسات پیش کئے جا رہے ہیں۔ جب بھی قارئین ان اقتباسات کی روشنی میں محترم پرویز صاحب کی تصنیفات کا جائزہ لیں گے تو وہ ان تمام خوبیوں کو بشمول دیگر خوبیوں کے ان میں پائیں گے۔ اس موضوع پر محترم پرویز صاحب کا موقف جاننے کے لئے خصوصی طور پر ان کی تصانیف ''انسان نے کیا سوچا'' اور ''اسلام کیا ہے'' ملاحظہ فرمائی جا سکتی ہیں۔

(1) ڈاکٹر علامہ اقبالؒ کا موقف:

1- عقل اور وحی میں تصادم نہیں بلکہ دونوں لازم و ملزوم ہیں۔

2- قرآن سے راہنمائی حاصل کرنے کے لئے ضروری ہے کہ:

(الف) اپنے زمانوں کے تقاضوں اور اپنے دور کی فکری کاوشوں سے متعارف ہوں۔

(ب) قرآن کریم کو عربی زبان اور تصریفِ آیات کی رو سے سمجھنا چاہئے اور اس پر خارجی عناصر کو اثر انداز نہیں ہونے دینا چاہئے۔

(2) ڈاکٹر محمد رفیع الدین کا موقف:

مغرب کے غلط فلسفیانہ تصورات کی تردید قرآنی نظریات سے کرتے ہوئے مصنف کے لئے ضروری ہے کہ:

1- وہ روحِ قرآن کے ساتھ پوری پوری واقفیت پیدا کریں جس کے بغیر قرآنی اور غیر قرآنی تصورات میں تمیز کرنا مشکل ہوگا۔

2- وہ مغرب کے غلط تصورات کے اصل ماخذ اور ان کے متبعین کے طرزِ خیال و عمل سے پوری پوری واقفیت پیدا کریں۔

3- وہ علم کے تمام شعبوں سے یعنی مادی، حیاتیاتی اور نفسیاتی علوم اور فلسفہ سے جو ان علوم کو جمع کر کے ایک مکمل نظریہ کائنات ترتیب دیتا ہے، اس حد تک واقف ہوں کہ ان کی ساری وسعت میں جہاں کہیں کوئی اسلامی تصور موجود ہو اسے پہچان کر لے سکیں اور استخراج اور استنباط سے مزید صحیح اسلامی تصورات کو اخذ کر سکیں۔

بقیہ صفحہ نمبر 66 پر

ماہنامہ
طلوعِ اسلام
لاہور
نومبر2024ء

جلد 77 | شمارہ نمبر 11

اس شمارے میں

عنوان	مصنف	صفحہ نمبر
لمعات: کشمیر اقبالؒ کی نظر میں	ادارہ	4
شرح جاوید نامہ: (پہلا باب) تعارف اور مناجات (پہلے تین بند)	پرویز علیہ الرحمۃ	10
شرح جاوید نامہ: (دوسرا باب) تشریح شذرات اور اختتام مناجات	پرویز علیہ الرحمۃ	39

چیئرمین: خورشید انور

مجلسِ ادارت
ڈاکٹر انعام الحق، ڈاکٹر اعجاز رسول
اقبال ادریس ایڈووکیٹ

مدیر انتظامی: محمد سلیم اختر

قانونی مشیر: ملک محمد سلیم ایڈووکیٹ

ادارہ کا مضمون نگار کی تحریر سے کُلّی اتفاق ضروری نہیں۔

زرِتعاون: 50 روپے فی پرچہ
پاکستان: 600 روپے سالانہ
رجسٹرڈ ڈاک: 1000 روپے سالانہ

ادارہ طلوعِ اسلام B-25 گلبرگ 2، لاہور 54660، (پاکستان)
Phone: 042-35714546
Cell: +92 310-4800818
idarati@gmail.com www.facebook.com/Talueislam

Bank Account Idara Tolu-e-Islam
National Bank of Pakistan, Main Market Branch Gulbarg Lahore
For Domestic Transactions
Bank A/C No: 0465004073177672
For International Transactions
IBAN:PK36NBPA0465004073177672
Swift Code: NBPAPKKAA02L

ادارہ طلوعِ اسلام (رجسٹرڈ) کی مطبوعات سے حاصل شدہ جملہ آمدن قرآنی فکر عام کرنے پر صَرف کی جاتی ہے

ناشر: عرفان راٹھور اشتیاق اے مشتاق پرنٹرز سے چھپوا کر B-25، گلبرگ II لاہور سے شائع کیا

طلوعِ اسلام

غلامی میں نہ کام آتی ہیں شمشیریں نہ تدبیریں
جو ہو ذوقِ یقیں پیدا تو کٹ جاتی ہیں زنجیریں
کوئی اندازہ کرسکتا ہے اُس کے زورِ بازو کا!
نگاہِ مردِ مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں
ولایت، پادشاہی، علم اشیا کی جہاں گیری
یہ سب کیا ہیں، فقط اک نکتۂ ایماں کی تفسیریں
براہیمی نظر پیدا مگر مشکل سے ہوتی ہے
ہوس چھپ چھپ کے سینوں میں بنالیتی ہے تصویریں
تمیزِ بندہ و آقا فسادِ آدمیّت ہے
حذر اے چیرہ دستاں! سخت ہیں فطرت کی تعزیریں
حقیقت ایک ہے ہر شے کی، خاکی ہو کہ نوری ہو
لہو خورشید کا ٹپکے اگر ذرّے کا دل چیریں
یقیں محکم، عمل پیہم، محبت فاتحِ عالم
جہادِ زندگانی میں ہیں یہ مردوں کی شمشیریں

چہ باید مرد را طبع بلندے، مشرب نابے
دلِ گرمے، نگاہِ پاک بینے، جانِ بیتابے

(بانگِ درا۔ علامہ اقبالؒ)

(جاری ہے)

ادارہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

لمعات

کشمیر اقبالؒ کی نظر میں

علامہ اقبالؒ کو کشمیر سے قلبی لگاؤ تھا۔ اس لئے نہیں کہ وہ خود کشمیری الاصل تھے ___ وہ تو، وہ درویش خدا مست تھے جس کے متعلق انہوں نے کہا تھا کہ ___ گھر اس کا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند ___ اصل یہ ہے کہ اہلِ کشمیر کی جگر سوز مظلومیت نے اقبالؒ کے قلب حساس سے کشمیر کی یاد کبھی محو نہیں ہونے دی۔ اس نے اپنے کلام اور مکتوبات میں جا بجا کشمیر کا تذکرہ کیا ہے۔ لیکن اس تذکرہ کے ساتھ ہی اس کی نگہ دُوررس نے اس حقیقت کا بھی مشاہدہ کر لیا تھا کہ اہلِ کشمیر کی محکومیت زیادہ عرصہ تک باقی نہیں رہ سکتی۔ اس کی یخ بستہ وادیوں سے روحِ انقلاب ابھریگی اور اپنی غلامی کے اطواق وسلاسل کو توڑ کر رکھ دے گی۔ یہ کچھ اقبالؒ نے 1938ء سے پہلے کہا تھا۔ دیکھئے کہ حالات اس کی دیدہ وری کی کس طرح تصدیق کرتے چلے جا رہے ہیں۔ انہوں نے اپنے ایک مکتوب میں لکھا تھا۔

میرا عقیدہ ہے کہ کشمیر کی قسمت عنقریب پلٹا کھانے والی ہے۔

پھر انہوں نے مسلم کانفرنس منعقدہ 1932ء کے خطبہ صدارت میں فرمایا تھا:

''کشمیر کے سلسلے میں اس کی ضرورت نہیں کہ میں واقعات کے اس پس منظر کو بھی بیان کروں جو اس ملک میں حال ہی میں وقوع پذیر ہوئے ہیں۔ ایسی قوم کا بظاہر اچانک قیام جس کا شرارِ خودی تقریباً مردہ ہو چکا تھا، باوجود ان مصائب کے جو اس قیام کا لازمی نتیجہ ہیں ہر اس شخص کے لئے مسرت کا باعث ہے جس کی نگاہ عصرِ حاضر کی ایشیائی تحریکاتِ آزادی کے محرکات پر ہے۔ اہالیانِ کشمیر کا مطالبہ بالکل حق بجانب ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسی ہونہار اور ہنرمند قوم کا اپنے تشخص میں اعتماد کا ازسرِ نو احیا آخر کار نہ صرف خود ان کے لئے بلکہ ہندوستان بھر کے لئے تقویت کا باعث ہوگا۔ سب سے زیادہ قابلِ مذمت فرقہ وارانہ منافرت ہے جو اس وقت ہندوستان میں عام ہے۔ چنانچہ مسلمانوں کی اہلِ کشمیر سے قدرتی دلچسپی سے ہندوؤں نے جوابی تحریک شروع کر دی ہے جس کا مقصد از رہِ یاس یہ ہے کہ پان اسلام ازم اور برطانوی تسلط کے ہوے کھڑے کر کے کشمیر کی بربری حکومت کو بچایا جائے۔

مظلومیت کی داستان:

وہ جاوید نامہ میں، شاہ ہمدان سے اپنی ملاقات کے وقت کہتے ہیں:

1۔ زیرِ گردوں آدم آدم راخورد ملتے بر ملتے دیگر چرد
2۔ جاں زاہلِ خطہ سوزد چوں سپند خیزداز دل نالہ ہائے درد مند
3۔ زیرک ودراک وخوش گل ملتے است در جہاں تر دستی او آیتے است
4۔ ساغرش غلطندہ اندر خون اوست در نے من نالہ از مضمون اوست
5۔ از خودی تا، بے نصیب افتادہ است در دیارِ خود غریب افتادہ است
6۔ دست مزدِ او بدست دیگراں ماہی رودش بہ شستِ دیگراں
7۔ کاروانہا سوئے منزل گام گام کار او نا خوب و بے اندام و خام
8۔ از غلامی جذبہ ہائے او بمرد آتشے اندر رگِ تاکش فسرد
9۔ تانہ پنداری کہ بودست ایں چنیں جبہہ را ہموارہ سود است ایں چنیں
10۔ در زمانے صف شکن ہم بودہ است
چیرہ و جانبازو پردم بودہ است
11۔ کوہ ہائے خنگ سارے اونگر آتشیں دستِ چنارے اونگر
12۔ در بہاراں لعل می ریزدزسنگ خیزد از خاکش یکے طوفان رنگ
13۔ لکہ ہائے ابر در کوہ ودمن پنبہ پراں از کمان پنبہ زن
14۔ کوہ و دریاو غروب آفتاب من خدارا دیدم آنجابے حجاب

ترجمہ:

(1) آسمان کے نیچے (اس دنیا میں) آدمی، آدمی کو کھا رہا ہے اور ایک قوم دوسری قوم کو لوٹ رہی ہے۔

(2) میری جان خطہ کشمیر کے لوگوں کے حالات دیکھ کر سپند (حرمل) کے دانے کی طرح چٹخ (تڑپ) رہی ہے۔ اور میرے دل سے درد بھرے نالے اُٹھتے ہیں۔

(3) کشمیری قوم ایک باریک بیں بہت سوجھ بوجھ والی دانشمند اور خوش شکل ہے۔ دنیا میں اس کی ہنرمندی ایک دلیل (مثال) ہے۔

(4) اس کا پیالہ اس کے اپنے خون میں لت پت (ڈوبا ہوا) ہے۔ میری بانسری سے اسی کے حالات کی فریاد نکل رہی ہے۔

(5) جب سے یہ قوم خودی سے بے نصیب ہوگئی ہے وہ اپنے ہی وطن میں اجنبی بن کے رہ گئی ہے۔

(6) اس کے ہاتھوں کی مزدوری/کمائی دوسروں کے ہاتھ میں ہے۔ اس کے دریا کی مچھلی دوسروں کے کانٹے میں پھنسی ہوئی ہے۔

(7) دوسری قوموں کے قافلے (ترقی کی) منزل کی طرف قدم بقدم چلے جا رہے ہیں لیکن اس (بدقسمت قوم) کا کام ناخوب بھی ہے اور ان گھڑت اور ناقص بھی۔

(8) غلامی سے اس کے جذبے ختم ہو گئے ہیں اور اس کی تاک (انگور کی رگ) کے اندر آگ بجھ گئی ہے۔ (شراب خشک ہو گئی ہے)۔

(9) تو کہیں یہ نہ سمجھ کہ یہ قوم ہمیشہ ایسی ہی رہی ہے اور اسی طرح اس نے ہمیشہ دوسروں کے آگے اپنی پیشانی رگڑی ہے۔

(10) وہ کبھی صف شکن بھی رہی ہے اور زبردست (غالب) جانباز اور حوصلہ مند رہی ہے۔

(11) اس (کشمیر) کے برف پوش پہاڑ دیکھ اور یہاں کے درختِ چنار کے آتشیں ہاتھ یعنی پتے دیکھ۔ (چنار کے پتے سرخ ہوتے ہیں جنہیں آگ کی طرح کا کہا گیا ہے)۔

(12) موسم بہار میں یہاں کے پتھروں سے لعل اگتے ہیں۔ (لالہ کے سرخ رنگ کے پھول) یہاں کی مٹی سے رنگ کا ایک طوفان اُٹھتا ہے (جگہ جگہ رنگ برنگے پھول کھلتے ہیں)۔

(13) پہاڑ اور وادی میں بادلوں کے ٹکڑے اس طرح اُڑتے پھرتے ہیں جیسے روئی دُھنیئے کی کمان سے دُھنکی ہوئی روئی اُڑتی ہے۔ (یہ منظر بھی بڑا دلکش اور دلفریب ہوتا ہے)۔

(14) وہاں کے پہاڑ، دریا اور سورج کا وقتِ غروب (اتنا خوبصورت منظر پیش کرتے ہیں کہ) میں نے وہاں خدا کو بے حجاب دیکھا ہے۔ (اللہ تعالیٰ کا جمال بے نقاب نظر آتا ہے)۔

اس مقام پر غنی کاشمیری کی روح اقبالؒ سے کہتی ہے:

1۔ مرغکے می گفت اندر شاخسار — باپشیزے می نیرزد ایں بہار
2۔ لالہ رست و نرگس شہلا دمید — بادِ نو روزی گریبانش درید
3۔ عمر ہا بالید ازیں کوہ و کمر — نستر از نورِ قمر پاکیزہ تر
4۔ عمر ہا گل رخت بربست و کشاد — خاکِ ما دیگر شہاب الدین نزاد

ترجمہ:

(1) وہاں شاخوں میں بیٹھے ایک پرندے نے مجھ سے کہا کہ اس انمول بہار کی قیمت تو ایک کوڑی کے برابر بھی نہیں ہے۔

(2) لالہ کے پھول اُگے اور نرگسِ شہلا (اعلیٰ قسم کا سیاہ چشم نرگس کا پھول) پھوٹی۔ بادِ بہار نے اس سرزمین کا گریبان پھاڑ دیا ہے۔ مطلب یہ کہ موسمِ بہار کی ہوا سے لالہ و نرگسِ شہلا اور کئی پھول کھل اُٹھے۔

(3) اس کے پہاڑوں اور ان کے درمیانی راستوں میں مدتوں سے چنبیلی کے ایسے پھول کھل رہے ہیں جو چاند کی روشنی سے زیادہ پاکیزہ زیادہ چمکدار اور سفید تھے۔

(4)اس (وادی کشمیر) میں مدتوں گلاب کے پھول کھلتے اور مرجھا جاتے رہے لیکن ہماری سرزمین سے کوئی اور شہاب الدین پیدا نہ ہوا۔

دوسرے مقام پر لکھتے ہیں:

آج وہ کشمیر ہے محکوم و مجبور و فقیر — کل جسے اہلِ نظر کہتے تھے ایرانِ صغیر
سینۂ افلاک سے اٹھتی ہے آہِ سوز ناک — مردِ حق ہوتا ہے جب مرعوب سلطان و امیر
کہہ رہا ہے داستاں بے دردیٔ ایام کی — کوہ کے دامن میں وہ غم خانۂ دہقانِ پیر
آہ یہ قومِ نجیب و چرب دست و تر دماغ — ہے کہاں روزِ مکافات اے خدائے دیر گیر

اس قوم کے ساتھ کیا ہوا؟

1۔ بادِ صبا اگر بہ جنیوا گذر کنی — حرفے زما بمجلسِ اقوام باز گو
2۔ دہقان و کشت و جوی و خیاباں فروختند — قومے فروختند و چہ ارزاں فروختند

ترجمہ:

(1)اے بادِ صبا! اگر جنیوا کی طرف تیرا گزر ہو تو وہاں ہماری طرف سے مجلس اقوام سے ہماری یہ بات کہنا۔(علامہ نے لیگ آف نیشنز کو ''پیام مشرق'' میں ''چند کفن چوروں کی مجلس'' کہا ہے کہ یہ بظاہر تو قوموں کو انصاف دینے کے لئے قائم ہوئی تھی لیکن عملاً اس کے ذریعے کمزور قوموں کو مزید کمزور کرنے اور طاقتور قوموں کو مزید طاقتور بنانے کا یہ ایک ذریعہ تھا۔)

(2) کسان اور کھیت اور ندیاں اور کیاریاں انہوں نے بیچ دیں۔انہوں نے ایک قوم کو بیچ دیا اور کس قدر سستا بیچ دیا۔ (انگریز حکمرانوں نے اپنے لالچ اور مسلمانوں کو ذلیل و خوار کرنے کے لئے کشمیر کو ایک ہندو ڈوگرہ کے ہاتھ معمولی قیمت پر بیچ دیا تھا۔)

آثارِ حیات:

لیکن اقبالؒ کو اس (بظاہر) مردہ قوم میں زندگی کے آثار نمایاں طور پر دکھائی دیتے تھے۔چنانچہ وہ کہتے ہیں:

گرم ہو جاتا ہے جب محکوم قوموں کا لہو — تھر تھراتا ہے جہانِ چار سوو رنگ و بو
پاک ہوتا ہے ظن و تخمین سے انساں کا ضمیر — کرتا ہے ہر راہ کو روشن چراغِ آرزو
وہ پرانے چاک جن کو عقل سی سکتی نہیں — عشق سیتا ہے انہیں بے سوزن و تارِ رفو
ضربتِ پیہم سے ہو جاتا ہے آخر پاش پاش — حاکمیت کا بتِ سنگیں دل و آئینہ رو

دراج کی پرواز میں ہے شوکتِ شاہیں — حیرت میں ہے صیاد یہ شاہیں ہے کہ دراج

ہر قوم کے افکار میں پیدا ہے تلاطم مشرق میں ہے فردائے قیامت کی نمود آج
فطرت کے تقاضوں سے ہوا چشر مجبور وہ مردہ کہ تھا بانگِ سرافیل کا محتاج

جس خاک کے ضمیر میں ہے آتشِ چنار ممکن نہیں کہ سرد ہو وہ خاکِ ارجمند

نصیب خِطّہ ہو یا رب وہ بندۂ درویش کہ جس کے فقر میں انداز ہوں کلیمانہ
چھپے رہیں گے زمانے کی آنکھ سے کب تک گہر ہیں آبِ ولر کے تمام یک دانہ

دگر گوں جہاں ان کے زورِ عمل سے بڑے معرکے زندہ قوموں نے مارے
منجم کی تقویمِ فردا ہے باطل گرے آسماں سے پرانے ستارے
ضمیرِ جہاں اس قدر آتشیں ہے کہ دریا کہ موجوں سے ٹوٹے ستارے
زمیں کو فراغت نہیں زلزلوں سے نمایاں ہیں فطرت کے باریک اشارے
ہمالہ کے چشمے ابلتے ہیں کب تک خضر سوچتا ہے ولر کے کنارے

غنی کاشمیری کے الفاظ میں:

وہ جاوید نامہ میں، غنی کاشمیری کی زبان سے، اس انقلاب کے امکان کو ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔

1۔ ہیچ میدانی کہ روزے در ولر موجۂ می گفت با موج دگر
2۔ چند در قلزم بیک دیگر زنیم خیز تا یک دم بساحل سر زنیم
3۔ زادۂ ما یعنی آں جوئے کہن شورِ او در وادی و کوہ و دمن!
4۔ ہر زماں برسنگِ رہ خود را زند تابنائے کوہ رابر می کند
5۔ آں جواں کوشہر و دشت و در گرفت پرورش از شیرِ صد ما در گرفت
6۔ سطوتِ او خاکیاں رامحشرے است ایں ہمہ از ماست، نے از دیگرے است
7۔ زیستن اندر حدِ ساحل خطاست ساحلِ ماسنگے اندر راہِ ماست
8۔ باکراں در ساختن مرگِ دوام گرچہ اندر بحر غلطی صبح و شام
9۔ زندگی جولاں میانِ کوہ و دشت
اے خنک موجے کہ از ساحل گذشت

ترجمہ:

(1) کیا تجھے کچھ علم ہے کہ ایک روز ولر جھیل میں ایک موج نے دوسری موج سے (کیا) کہا؟

(2) ہم کب تک اس سمندر (جھیل) میں ایک دوسری سے ٹکراتی رہیں گی، تو اُٹھ تا کہ ہم کچھ دیر ساحل سے سر ٹکرائیں۔

(3) ہماری پیدا کی ہوئی وہ پرانی ندی جس کا شور وادی، پہاڑ اور دمن میں ہے۔

(4) وہ ہر لمحہ خود کو راستے کے پتھروں سے ٹکراتی ہے، یہاں تک کہ وہ پہاڑ کی بنیاد تک کو کھود دیتی ہے۔ (پہاڑ کے اندر سے بھی راستہ بنا لیتی ہے)

(5) وہ جوان دریا جس نے شہر و بیابان اور وادی کو اپنی لپیٹ میں لے رکھا ہے، اس کی پرورش سو ماؤں کے دودھ سے ہوئی ہے۔

(6) اس کا دبدبہ انسان کے لئے ایک قیامت کی حیثیت رکھتا ہے۔ (جب اس میں سیلاب آتا ہے تو وہ بڑی تباہی مچاتا ہے۔) یہ ہمارے اندر سے نکلا ہے کسی اور جگہ سے تو نہیں نکلا۔ تو یہ سب کچھ کشمیر ہی کی بدولت ہے۔ (گویا کشمیر نہ ہوتا تو جہلم بھی نہ ہوتا۔)

(7) ساحل کی حدود میں زندگی بسر کرنا غلطی ہے۔ ہمارا ساحل ہمارے راستے کا پتھر بنا ہوا ہے۔

(8) ساحل سے موافقت کر لینا (کناروں کے اندر رہنا) ہمیشہ کی موت ہے، خواہ اے موج تو سمندر میں صبح و شام کیوں نہ لڑھکتی رہے، طوفان ہی کیوں نہ برپا کرتی رہے۔

(9) زندگی تو کوہ و دشت میں اپنی جولانیاں دکھانا ہے۔ مبارک ہے وہ موج جو ساحل سے باہر نکل گئی۔

اس کے بعد غنی واضح تر الفاظ میں کہتا ہے:

1۔ دل میانِ سینۂ شاں مردہ نیست اخگرِ شاں زیرِ یخ افسردہ نیست!

2۔ باش تا بینی کہ بے آوازِ صور ملتے برخیزد از خاکِ قبور!

ترجمہ:

(1) ان (اہل کشمیر) کے سینوں میں مردہ دل نہیں ہیں۔ ان کا شعلہ (انگارہ) برف کے نیچے دب کر نہیں بجھا۔

(2) ذرا ٹھہر تا کہ تو دیکھے کہ ایک ملت (اہل کشمیر) صور کی آواز کے بغیر ہی قبروں کی مٹی سے اٹھنے والی ہے۔ (وہ وقت قریب ہے جب اہلِ کشمیر غلامی سے نجات پا لیں گے)۔

بالآخر اس ''خاکِ قبور'' سے ایک زندۂ و تابندہ ملت اُٹھ کھڑی ہوئی ہے۔ خدا اُس کا حافظ و ناصر ہو، اور اسے اس کے ہر بلند مقصد میں کامیابی و کامرانی عطا فرمائے تا کہ ''منتظرِ یومِ مکافات'' دنیا اپنی آنکھوں سے دیکھ لے کہ ظالم پنپ نہیں سکتا۔

پرویزؒ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

شرح جاوید نامہ

پہلا باب

تعارف اور مناجات (پہلے تین بند)

آج بتاریخ 22 مئی 1968ء بروز بدھ بوقت چھ بجے شام بمقام 25-B گلبرگ لاہور پاکستان ''مجلس قلندرانِ اقبالؒ کی پہلی نشست بسلسلہ ''جاوید نامہ'' منعقد ہوئی ہے۔ اس عدیم المثال فارسی شہ پارے کا ترجمہ محترم پرویز صاحب کی آواز میں ریکارڈ کیا گیا ہے۔

مجلسِ قلندرانِ اقبالؒ کی شریکِ محفل شخصیات کے اسمائے گرامی:

پچھلے دنوں حبیبِ مکرم جناب حبیب الرحمن خان [1] جو آج کل اتفاق سے لاہور ہی میں ایس ایس پی ہیں' نے یہ فرمایا کہ ''جاوید نامہ'' کے کچھ مقامات سمجھ میں نہیں آتے' اگر آپ دروس کی شکل میں ان کی وضاحت کر دیں تو اقبالؒ سمجھ میں آ جائے گا اور نیز یہ کہ اقبالؒ کے توسط سے قرآن فہمی میں بھی مدد ملے گی۔ اقبالؒ کے ساتھ میرا شغفِ بے پایاں اور قرآن مجید کے ساتھ ذوقِ بے کراں ایسا تھا کہ اس سے انکار کی گنجائش نہ رہی۔ چنانچہ آج ابتدائی نشست ہے اور ظاہر ہے کہ جب اقبالؒ موضوعِ درس ہو تو قرب و جوار کے قرآنی احباب اس سے کیسے دور رہ سکتے ہیں۔ اس نشست میں حبیب الرحمن خاں صاحب کے علاوہ اور احباب بھی ہیں۔ سرِ فہرست عزیزہ بہن بیگم سلام' عزیزہ بیٹی عارفی سلطانہ' سراج الحق صاحب (وفات 1981ء)' مرزا محمد خلیل [2] صاحب' ظفر احسن محمود صاحب ایڈووکیٹ' طالب حسین صاحب' ڈاکٹر سید عبدالودود (1908-2001ء)' شیخ عبدالحمید صاحب (وفات 1990ء)' غلام صابر صاحب اور بزم کے سب سے کم سن رکن اور سلیم بیٹا' خالد سلام ہیں۔ تو آج ہم ''جاوید نامہ'' شروع کریں گے۔

''جاوید نامہ'' کے متعلق علامہ پرویزؒ کے تاثرات: مربوط فکر اور ''قافیہ'' شاعر کے لیے وجہِ الجھن

ڈاکٹر علامہ محمد اقبالؒ کی کتابوں میں' میرے نزدیک سب سے مشکل' ایک اعتبار سے سب سے اہم' جاوید نامہ ہے۔ ان کے

---

[1] سابق آئی جی پولیس (پنجاب اور سندھ) 1977 تا 1979ء۔ [2] سابقہ ناظم ادارہ طلوعِ اسلام' لاہور

خطبات تشکیلِ جدید الہیاتِ اسلامیہ (THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM) کوسب سے مشکل کتاب کہا جاتا ہے۔اس میں شبہ نہیں کہ فلسفے کے اعتبار سے وہ بہت بلند پایہ کتاب ہے لیکن ''جاوید نامہ'' اس سے بھی مشکل تر ہے ۔ THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM نثر میں ہے اور نثر میں فکر کو مربوط طریق سے پیش کیا جاتا ہے۔ جاوید نامہ نظم میں ہے' نظم میں فکر مربوط نہیں رہتی اور پھر شاعر کی کچھ دشواریاں اور کچھ کمزوریاں بھی سامنے آجاتی ہیں۔

اقبالؒ کے ہاں جہاں تک کمزوریوں کا تعلق ہے' وہ اس لیے ہیں کہ انہوں نے اپنا ذریعہ اظہار (MEDIUM) نظم کو قرار دیا تھا' اس لحاظ سے ایک شاعر کی جتنی کمزوریاں ہوتی ہیں وہ اس میں در آئی ہیں۔ان کے ہاں بعض مقامات پر تضاد پایا جاتا ہے۔اگرچہ اس کے لیے کئی توجیہات بیان کی جاتی ہیں لیکن میں سمجھتا ہوں کہ اس کی بنیادی وجہ یہی ہے جو قرآن حکیم نے شاعر کے متعلق کہا تھا کہ اَنَّهُمْ فِيْ كُلِّ وَادٍ يَّهِيْمُوْنَ (26:225) (ان کی حالت اس اونٹ کی سی ہوتی ہے جو جھوٹی پیاس کی بیماری میں مبتلا ہو اور اس کی وجہ سے مختلف وادیوں اور بیابانوں میں مارا مارا پھرے اور اس کی پیاس کہیں بجھنے نہ پائے۔ساری عمر جذبات کا پرستار اور جذبات بھی جھوٹے اور بناوٹی)۔اس سے کوئی شاعر نہیں بچ سکتا اور نہ ہی یہ بچ پائے۔

عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ نہیں صاحب! ایک شخص میں فکری ارتقا ہوتا ہے اور اس ارتقا کو تضاد نہیں کہا جاسکتا۔یہ ٹھیک ہے کہ فکری ارتقا ہوتا ہے لیکن اس ارتقا کے اور معنی ہوتے ہیں۔پہلی اسٹیج میں ایک بات کہی' ذرا آگے بڑھے' خود ہی یہ کہا کہ میں نے جب مزید غور کیا تو دیکھا کہ نہیں! اس میں یہ سقم رہ گیا تھا' اس کی جگہ میں یوں سمجھا ہوں۔جوں جوں وہ آگے چلتا جاتا ہے' فکر بلند ہوتی چلی جاتی ہے لیکن ایسی صورت کبھی پیدا نہیں ہوتی جو ان کے ایک ہی دور کی کتب میں تضاد کی صورت میں دیکھنے کو ملتی ہے حتیٰ کہ ایک کتاب میں مختلف مقامات پر تضاد پایا جاتا ہے۔اور غزل میں تو پوچھیے نہیں۔غزل تو ایسی صنف ہے کہ جس کے ہر شعر میں تضاد ہوتا ہے۔پہلا شعر وصال کی لذتیں بیان کر رہا ہے تو اگلا شعر فراق کے نالے گنوا رہا ہے۔اور شاعر کی جو سب سے بڑی کمزوری ہوتی ہے وہ کم بخت قافیہ ہے۔قافیہ اس کے ساتھ ایسا چپکتا ہے کہ جوں ہی سامنے آئے تو یہ اس کو چھوڑ ہی نہیں سکتا' شاعر کو قافیے کی بڑی حرص (TEMPTATION) ہوتی ہے۔اور جب قافیہ لانا ہوتا ہے تو پھر اس کے لیے ایک مضمون باندھنا پڑتا ہے۔اب قافیہ تو برجستہ آجاتا ہے مگر وہ مضمون پتہ نہیں کہاں سے کہاں چلا جاتا ہے۔شاعری میں اس قسم کا امکان ہمیشہ رہتا ہے۔

تصوف کی طرف علامہ اقبالؒ کی وجہ رغبت بچپن کے اثرات اور حافظ و رومیؒ کی رفاقت کا ذکر:

ان تمام چیزوں سے قطع نظر میں نے جو کچھ اقبالؒ میں دیکھا' وہ یہ ہے کہ اس میں ایک بنیادی کمزوری رہ گئی ہوئی ہے۔ بچپن میں ان کی تربیت گہرے صوفیانہ ماحول میں ہوئی۔بعد ازاں تصوف کے متعلق انہوں نے خود لکھ دیا کہ ''یہ اسلام کی سر زمین میں ایک اجنبی پودا ہے'' اس کے باوجود آپ دیکھیں گے کہ وہ آخری وقت تک اس تصور کی دلدل سے نہیں نکل سکے۔ مختلف مقامات پر وہ بڑا زور لگا کر اس کشمکش سے نکلنے کی کوشش کرتے ہیں۔اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جب وہ اس سے آزاد

ہوتے ہیں تو وہاں بڑی عمدگی سے بلندی پہ چلے جاتے ہیں لیکن اس کے بعد پھر وہی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جس طرح ایک عادت راسخ ہو جاتی ہے بعینہٖ وہ چیز ان میں موجود ہے۔ غیر شعوری طور پر وہ اس راہ کو اپنانے پر مجبور دکھائی دیتے ہیں۔ پھر انہیں اس کا احساس ہوتا ہے' اس میں سے نکلتے ہیں' اس کی توجیہات بیان کرتے ہیں' کہیں عجمی اسلام اور کہیں عربی اسلام میں فرق پیدا ہوتا ہے' پھر کہیں عجمی صوفی اور حقیقی صوفی میں یہ تفاوت پیدا ہوتا ہے' کہیں حافظ اور کہیں (مولانا جلال الدین) رومیؒ (604-672/1207-1273ھ) میں فرق کرتے ہیں حالانکہ یہ بات ظاہر ہے کہ حافظ اور رومیؒ میں طرزِ بیان کا فرق تو ہو سکتا ہے مگر بنیادی طور پہ تو دونوں ہی تصوف کے نام لیوا ہیں' اسی کے پیامبر ہیں۔ ایک کے اسلوبِ بیان میں جلال' قوت اور توانائی آ گئی تو دوسرے میں عجز و انکسار پیدا ہو گیا۔ اس سے دو مختلف تصوف نہیں ہو جاتے' جبکہ ان کی بنیاد تو ایک ہی ہے۔

تصوف' فکرِ قرآنی اور سرچشمۂ علم

سارے تصوف کی بنیاد یہ ہے کہ کیا علم کا سرچشمہ فکرِ انسانی سے ماورا کوئی اور بھی ہے؟ قرآن کریم نے بتایا کہ وہ سرچشمہ صرف وحی ہے اور وحی خاصۂ نبوت ہے' غیر از نبی کو وحی نہیں ملتی۔ نبی اکرم ﷺ کی ذات پر نبوت کا خاتمہ ہو گیا لہٰذا اس کے بعد اب ہمارے لیے جو سرچشمۂ علم ہے' وہ تو قرآن کریم کے حقائق ہیں اور ان کو سمجھنے کے لیے انسانی فکر' شعور' مطالعۂ فطرت' مشاہدات' تجربات یعنی وہ ساری چیزیں ہیں جن کا تعلق فکر سے ہے۔ اس سے ماورا چلے جائیں تو فکر نہیں رہے گی' REASON نہیں رہے گا' دلیل نہیں رہے گی' برہان نہیں رہے گی' Logic (منطق) نہیں رہے گی۔ اس کی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ میں نے مشاہدہ کیا ہے۔ یہ تو کوئی دلیل نہیں ہے۔ بہرحال ان توجیہات کی بنیادوں پر تصوف کی عمارت قائم ہے اور یہ حقیقت ہے کہ یہ اسلام کی سرزمین میں ایک اجنبی پودا ہے' قرآن کریم کہیں اس کا ذکر نہیں کرتا۔ قرآن عقل و فکر کو ہی دعوت دیتا ہے' وحی پر ایمان لانے کے لیے کہتا ہے' اسے عقل و فکر کی رو سے سمجھنے کے لیے کہتا ہے۔

معراج کے سلسلہ میں پیش کردہ روایات کی بنیاد پر ابنِ عربی' ابوالعلا معرّی اور طٰہٰ حسین کے مشاہدات

''جاوید نامہ'' میں بھی اقبالؒ آپ کو کشمکش میں مبتلا نظر آئیں گے۔ جاوید نامہ تحریر کرنے کا جو طریق اقبالؒ نے اپنایا ہے وہ ہمارے ہاں معراج کے متعلق ایک خاص دور میں آیا اور اس کی بڑی روایات پھیلیں۔ وہ ایک ڈرامائی انداز ہے کہ نبی اکرم ﷺ آسمانوں پر جاتے ہیں' وہاں جا کر وہ گزرے ہوئے لوگوں سے ملتے ہیں۔ ملنے کے بعد واپس آ کر ان کی کچھ باتیں بیان کرتے ہیں' آخر میں آں سوئے افلاک چلے جاتے ہیں جہاں خود خدا سے ملتے ہیں۔ یہ بازگشت ہمارے ہاں ایک دور میں بڑی پھیلی تھی۔ اور ان روایات کی بنا پر ہمارے ہاں کے صوفیا میں سے اکثر نے اپنے اپنے مشاہدات کی کیفیات بھی بیان کیں۔

ان میں سب سے زیادہ تفصیل کے ساتھ (شیخ اکبر محی الدین) ابنِ عربیؒ (560-638/1165-1240ھ) نے ''فتوحاتِ مکیہ'' میں اپنی کیفیات بیان کیں۔ وہ یہاں سے چلا ہے' اپنے ساتھ دو راہبر لیے ہیں' ایک فلسفی اور دوسرا عالمِ دین

ہے۔ وہ افلاک پر پہنچتا ہے اور وہاں سے اپنے مشاہدات' نگاہ کے دامن میں لے کر واپس لوٹتا ہے' انہیں اپنی کتاب ''فتوحاتِ مکیہ'' میں بیان کرتا ہے۔ گویا یہ اس کی اپنی واردات ہیں۔ اس کا دعویٰ ہے کہ یہ میرے ذاتی واردات ومشاہدات (PERSONAL EXPERIENCES) ہیں جن کو وہ یوں بیان کر رہا ہے۔ ابنِ عربی کا سنِ وفات 638 ھجری بمطابق 1240 عیسوی ہے۔

اس سے بھی قبل ابوالعلامعرّی (م۔1058ء) ہمارے ہاں اندھا (عربی زبان کا) شاعر' ادیب اور ایک بہت بڑا عالم گزرا ہے' اس نے بھی ایک ذاتی معراج نامہ لکھا ہے۔ اگرچہ اس کا طریقہ کار ذرا مختلف ہے۔ اُس زمانے کے علما نے شعرا پر بہت سے اعتراضات کیے اور ان کے متعلق کہا کہ یہ سب جہنم میں ہوں گے۔ یہ معرّی اوپر گیا اور وہاں جنت میں بڑے بڑے شعرا سے ملا' واپس آ کر اس نے بیان کیا کہ میں تو انہیں جنت میں دیکھ کر آیا ہوں۔ اسی لیے ''رسالۃ الغفران'' معرّی کی ایک مشہور کتاب کا نام ہے یعنی مغفرت کا رسالہ کہ ان سب کی مغفرت ہوگئی ہے۔ معرّی کا یہ رسالہ اس لیے مشہور ہوا کہ عربی ادب میں اس پائے کی کوئی تصنیف نہیں یعنی ایک تو یہ اندھا تھا' اور ہمارے ہاں دوسرا اندھا ڈاکٹر طٰہٰ حسین ہے جس کا کہنا ہے کہ ادب کے اعتبار سے' ہم اسے قرآن کریم کے مقابلے میں پیش کر سکتے ہیں۔ بہرحال یہ الگ موضوع ہوگا۔ ادب کا مقام ہو یا نہ ہو' قرآن کریم کی مثل جب قرآن کریم کہتا ہے' کہ کوئی انسان نہیں لاسکتا' تو ہمارے لیے یہ سوال ہی نہیں پیدا ہوتا لیکن بہرحال یہ ''رسالۃ الغفران'' جو ابوالعلامعرّی کا رسالہ ہے' ادبی اعتبار سے اتنا بڑا ہے۔ ابوالعلامعری' ابن عربی سے پہلے آیا۔ 1058 عیسوی میں اس کی وفات ہوئی ہے۔

اٹلی کے ایک مشہور شاعر اور افسانہ نویس ''دانتے'' کے تحریر شدہ مشاہدات

یہ روایات چلی آ رہی ہیں۔ اس کے بعد اٹلی کے مشہور شاعر اور افسانہ نویس دانتے نے مقدس طربیہ ڈراما (DIVINE COMEDY) لکھی۔ اُس نے پہلے اس کا نام صرف کامیڈی رکھا تھا' بعد میں اس کے عقیدت مندوں نے اسے DIVINE COMEDY (مقدس طربیہ ڈراما) کا نام دے دیا۔ یوں سمجھیے کہ یہ ابنِ عربی سے تقریباً سو سال بعد کا دَور ہے' 1321 عیسوی کے قریب دانتے کی وفات ہوئی تھی۔ یہ اپنے مشاہدات بیان نہیں کرتا بلکہ ادبی انداز میں ڈرامہ تحریر کرتا ہے' جس کی اساس ایک لڑکی بیٹرس (BEATRICE) پہ رکھی جس سے اسے محبت ہوجاتی ہے مگر وہ لڑکی مرجاتی ہے' جس کی تلاش میں وہ اپنے شاعر دوست ورجل (VIRGIL) کی رہنمائی میں مختلف افلاک سے گزرتا ہوا جنت میں جاتا ہے۔ ورجل (C.70-19 BC) کے علاوہ یونانی فلسفی اور مختلف مقامات سے مزید تین چار ساتھی اس کے ہمرکاب ہوجاتے ہیں۔ بالآخر وہ جنت میں پہنچتا ہے تو وہاں صرف بیٹرس ہوتی ہے۔ اس کا مقدس طربیہ ڈرامہ اُن تمام روایات کا چربہ ہے جو ہمارے ہاں پہلے سے رائج ہیں' پلاٹ بہرحال وہی ہے' قریباً چربہ بھی وہی ہے لیکن وہ صوفیا کی طرح اپنی واردات بیان

نہیں کرتا بلکہ ایک ادیب کی طرح' ڈرامے کا پلاٹ لکھتا ہے۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ وہ بھی ایک شاہکار ہے' ادب میں اس کا بھی اپنا مقام ہے' اگرچہ مسلمانوں کے متعلق اس کی خباثت دیگر پادریوں سے کم نہیں ہے۔ وہ ڈرامے میں نبی اکرم ﷺ اور مسلمانوں کو جن مقامات پر دکھاتا ہے' وہ اس قابل نہیں ہیں کہ ہم ان کو دیکھ سکیں' برداشت کر سکیں یا بیان بھی کر سکیں۔ بہرحال یہ اس کا اپنا کام تھا جو اس نے کیا۔

مولانا رومیؒ کی پیش کردہ واردات' ابن عربی شیخِ اکبرؒ اور افلاطون کی وحدت الوجود کی تعلیم کے گہرے نقوش

(مولانا جلال الدین) رومیؒ (1207-1273AD) نے اگرچہ اس قسم کا کوئی معراج نامہ نہیں لکھا لیکن وہ اپنی واردات EXPERIENCES کو حکایات کے رنگ میں بیان کرتا ہے۔ یہ بھی قریباً ابن العربی ہی کا چربہ ہے۔ یہ یاد رکھیے ! میں ابن العربی کہہ کر فوراً مڑ گیا ہوں۔ یہ ابن العربی اور ہے۔ یہ ابنِ عربی (شیخِ اکبر محی الدینؒ: 1165-1240AD) ''فتوحاتِ مکیہ'' والا ہے' اور وہ جو ابن العربی ہے' اس کی ایک کتاب ''احکام القرآن'' ہے۔ محی الدینؒ ابنِ عربی کو شیخِ اکبر کہتے ہیں' ان کی ''فتوحاتِ مکیہ'' ہے۔ وحدت الوجود اس شخص نے ایک فلسفے کی حیثیت سے پیش کی اور جس طرح افلاطون (428-347 B.C) کی کیفیت تھی کہ اس کا دماغ بہت بڑا اور گردن ٹیڑھی تھی' وہ دنیا کو غلط راستے پہ ڈال گیا اور اڑھائی ہزار سال سے دنیا کی کوئی قوم اس کے اثر سے نہیں بچی اور آج تک اس اثر سے باہر نہیں نکل سکی۔

محی الدین ابن عربیؒ نے وحدت الوجود کا تصور افلاطون سے لیا اور سارے ادب کو متاثر کیا

افلاطون کے بعد اسی قسم کا دوسرا GENIUS (نابغہ) جو میں دیکھتا ہوں' وہ ابنِ عربی ہے۔ وہ بہت بڑا ادیب اور عالم ہے' اس کی گردن بھی ٹیڑھی ہے۔ اس نے وحدتِ وجود جیسی شے دی۔ حقیقت یہ ہے کہ وحدتِ وجود کا سارا تصور افلاطون (PLATO) سے لیا ہوا ہے لیکن افلاطون کے دلائل ایک مسلمان کو اپیل نہیں کر سکتے تھے۔ اس نے ان کو اسلامی دلائل کے رنگ میں وحدتِ وجود کے ساتھ اس طرح ثابت کیا کہ اس سے اسلام کو بالکل جڑ بنیاد سے اکھیڑ کر رکھ دیا۔

اس سارے قصے کی ابتدا یوں ہوئی جس طرح دانتے (DANTE) بیٹرس (BEATRICE) پر عاشق ہوئے اور آسمان پہ پہنچے' یہ محی الدین ابنِ عربیؒ بھی حج کرنے مکے گئے اور وہاں ایک بدولڑکی پہ عاشق ہو گئے۔ اور وہیں بیٹھ گئے' چناں چہ اس کو سامنے رکھنے کے بعد یہ ساری ''فتوحاتِ مکیہ'' لکھی۔ فرق صرف یہ ہے کہ دانتے (DANTE) نے بیٹرس (BEATRICE) کو مجازی محبوب کہا' ابنِ عربیؒ نے اس کو محبوبِ حقیقی قرار دے لیا۔ اب یہ مجاز اور حقیقت کا فرق کرتے جا رہے ہیں۔ وہ ایک دیانت دارانہ بات کر رہا ہے اور یہ سب کچھ لے کر آ گیا لیکن اس کم بخت ابن عربی کا منطق (LOGIC) چونکہ بڑا مدلل ہے جو بڑے بڑوں کو بہا لے جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ آپ دیکھ لیجیے کہ اس کو بھی گویا کوئی ہزار برس ہو گئے' وہ

مسلمانوں کے سارے ادب کو متاثر کر گیا ہے۔ ہر سمت تصوف بکھر گیا۔

ایرانی شاعری اور ہماری شاعری وحدت الوجود پر ہی استوار ہوتی ہے

اس کے بعد جب یہ شاعری ایران میں آئی تو اہلِ ایران کو تو ایسی چیز خدا دیتا۔ ان کی تو خواہش یہ تھی کہ اسلام کو کسی طرح اس کے اصل سے ہٹا دیا جائے۔ ایران کی ساری شاعری وحدتِ وجود کی شاعری ہے۔ وہی شاعری آپ کے ہاں آ پہنچی۔ یہاں بھی تمام شاعری کا محور وحدتِ وجود ہی ہے۔ محبوب و معشوق کے متعلق جو جی میں آئے کہتے جایئے' آپ آرام سے کہہ دیجیے کہ سب کچھ محبوبِ حقیقی کے متعلق کہا ہے جبکہ یہ جو کچھ بھی کہا گیا ہے' یہ سب کا سب جائز ہی نہیں ہے۔ یہ تو مذہب ہے جو آج ہمارے ہاں دین میں سند ہو گیا ہے۔

دانتے اور ابنِ عربیؒ کی فکر اور علامہ اقبالؒ کا ''جاوید نامہ''

اقبالؒ نے غالباً یہ تصور دانتے سے نہیں بلکہ ابن عربیؒ سے مستعار لیا ہوگا کیونکہ ابن عربیؒ پر اس کی نظر تھی۔ اس خیال اور اس طریقہ کار کے تابع انہوں نے ایک معراج نامہ لکھنا چاہا اور اس کا نام معراج نامہ نہیں رکھا کیونکہ اقبالؒ کو ذاتِ رسالت ﷺ سے اتنا عشق تھا کہ ان کی غالباً یہ خواہش رہی کہ اپنے تصورات کو معراج سے تعبیر کریں۔ اس لیے انہوںؒ نے اس کا نام ''جاوید نامہ'' رکھا ہے لیکن طریقہ کار اس کا بھی وہی ہے۔ فرق یہ ہے کہ اقبالؒ اسے اپنی اندرونی واردات (INNER EXPERIENCES) کہہ کر نہیں بیان کرتا بلکہ وہ اپنی علمی کیفیات کو بروئے کار لاتا ہے۔ اقبالؒ اسے اپنے علم کی اُن بلندیوں پر لے گیا ہے کہ میرے نزدیک اگر علمی اعتبار سے یہ پرکھنا ہو کہ اقبالؒ کتنا اونچا تھا' تو ''جاوید نامہ'' دیکھنا چاہیے۔ اس کے علم کی کیفیت یہ ہے کہ وہ ''بدھ اور بروٹ'' فلاسفر کے زمانے سے ابتدا کرتا ہوا آج تک کی دنیا کے ہر خطے میں گزرنے والے ہر مذہب سے وابستہ بڑے لوگوں کے نقطۂ نظر سے بحث کرتا چلا جاتا ہے۔ اقبالؒ ہر مکتبہ فکر کے نظریات' ان کا فلسفہ' عقیدہ' مذہب کی تفصیل' کچھ اس وضاحت سے پیش کرتا ہے کہ انسان سینکڑوں کتابوں سے مستغنی ہو جاتا ہے۔

اقبالؒ کی شاعری میں ایمائیت ایک مشکل مرحلہ ہے

اب یہاں ایک مشکل یہ ہے کہ وہ جس سے ملاقات کرتا ہے' اس سے SUGGESTIONS (تراغیب و اشاریات) کی بات کرتا ہے' جو شاعری میں ہے اور SUGGESTIVENESS (ایمائیت) کے اندر ہے۔ وہ تو بس اشارہ کر کے آگے بڑھ جاتا ہے لیکن جب تک آپ کو اس پر عبور نہ ہو کہ اس کا فلسفہ کیا ہے' یہ کیا کہہ گیا ہے' اس وقت تک وہ مصرع سمجھ میں نہیں آتا۔ اگر آپ ''جاوید نامہ'' کو یوں پڑھیں کہ اس میں بیان کردہ باتیں آپکی نظر میں پہلے سے موجود نہ ہوں اور آپ کو ان کا علم ہو جائے تو آپ سوچیے کہ اس کتاب کو ختم کرنے کے بعد وہ کیا کچھ نہیں' جو آپ کے سامنے نہ

آ جائے۔ یہ اقبالؒ کا طریقہ کار ہے۔

پیرِ رومی (مولانا جلال الدین رومیؒ) کو یہ اپنا مرشد کیوں بنا رہا ہے؟ اس لیے کہ رومی کی شاعری کے اندر توانائی ہے اور اقبالؒ کو توانائی بڑی پسند تھی۔ اسے یہ پیر و مرشد بناتا ہے۔ بجائے اس کے کہ وہ ستاروں کا نام لیتا' یہ ان ستاروں میں گیا۔ یہ چھ ستاروں [1] کے اندر جاتا ہے۔ یہ ہمارے نظامِ شمسی کے سات میں سے چھ ستاروں میں جاتا ہے اور انہیں فلک کہہ کر پکارتا ہے۔ اس کے بعد یہ ''آں سوئے افلاک'' چلا جاتا ہے۔ ''آں سوئے افلاک'' وہ مقام ہے جہاں یہ رومیؒ اور دانتے (DANTE) کو بھی پیچھے چھوڑ کر اکیلا آگے جاتا ہے۔ میں نے کہا ہے کہ اکیلا گیا تھا۔ اس نے وہاں سے تصور (IDEA) نہیں لیا۔ معراج کی روایات میں ایک مقام پر پہنچ کر جبریل کہتا ہے کہ اگر اس مقام پہ ایک قدم بھی میں آگے بڑھا تو ''فروغِ تجلیٔ بسوزد پراں'' میرے پر جل جائیں گے' میں اس سے آگے نہیں جا سکتا۔

علامہ اقبالؒ کے نزدیک ''زمان و مکاں'' ایک بنیادی موضوع کی حیثیت رکھتا ہے

حضور نبی اکرم ﷺ جب آگے تشریف لے گئے' حضور ﷺ تو تنہا گئے ہیں' اقبالؒ بھی وہاں سب کچھ چھوڑ کر تنہا آگے جاتا ہے اور واپس آ کر یہ مشاہدات ایسے انداز میں بیان کر گیا ہے جو اس کی کسی دوسری کتاب میں نہیں ملتے۔ ابتدا ہی میں' میں یہ عرض کر دوں کہ اس کا جو بنیادی موضوع (BASIC THEME) ہے' وہ ہے جی! فلاسفی آف ٹائم' یعنی زمان کا فلسفہ' زمان کا ہی نہیں بلکہ زمان و مکاں (TIME & SPACE) دونوں کہیے۔ زمان اور مکان کا فلسفہ اساسی (BASIC) فلسفہ ہے۔ اصل میں اس فلسفہ کو ہمارے زمانے میں برگسان (1859-1941ء) نے بڑی اہمیت دی ہے۔ اقبالؒ اس کو بڑا (APPRECIATE) (پسند) کرتا ہے۔ اقبالؒ سے پیشتر ہمارے حکما نے بھی ٹائم (زمان) کے اس فلسفہ کو تنقیدی طور پر بیان (DISCUSS) کیا ہے۔ امام اشعری نے سب سے پہلے اس پر غور کیا لیکن اس پر سب سے زیادہ اہم تحقیق رومیؒ کی ہے۔ اقبالؒ نے ان کا مطالعہ کیا اور موضوع کو آگے بڑھایا۔

زمان و مکاں کے تصورات کی اہمیت اور تصوف کی دنیا

آپ یہ کہیں گے کہ وقت کا فلسفہ کیا ہے؟ یعنی یہ ہے کیا؟ وقت کے متعلق ہمیں یہی پتا ہے کہ مثلاً اتنے بجے ہیں اور بس! لیکن جب یہ بات فلسفے میں پہنچتی ہے تو بڑی اہم ہو جاتی ہے۔ سارے تصوف کی بنیاد زمان و مکاں (TIME & SPACE) کے فلسفہ پر ہے۔ ایک ٹائم یا زمان یا زمانہ تو وہ ہے جسے ہم COMMON SENSE (فہمِ عامہ) کہتے ہیں' یعنی ہمیں پتا ہے کہ صبح ہوتی ہے' شام ہوتی ہے۔ وقت کی مثال تسبیح کے دانوں سے دی جاتی ہے یعنی یہ جو واقعات (EVENTS) ہیں' یہ اس کے دانے ہیں اور جو اس کے اندر تاگا ہے' یہ ٹائم ہے۔ اس تاگے میں یہ دانے ایک ایک کر کے گرتے ہیں۔ اقبالؒ نے بھی اپنے ہاں ''ارمغانِ حجاز'' میں ریگِ رواں کی یہی تشبیہ دی ہے کہ وہ صراحی میں سے ایک ایک قطرہ

[1] وہ یہ ہیں: فلکِ قمر' فلکِ عطارد' فلکِ زہرہ' فلکِ مریخ' فلکِ مشتری اور فلکِ زحل

نیچے گرتا ہے یعنی میری صراحی سے قطرہ قطرہ نئے حوادث ٹپک رہے ہیں۔

وہ یہ ہے جس کی مثال دی ہے ۔واقعات کو یہ یوں کہتے ہیں۔ اب دو واقعات کے درمیان ایک بُعد' فاصلہ (INTERVAL) رہ جاتا ہے' خلا رہ جاتا ہے۔اقبالؒ کہتے ہیں کہ اس میں PURE TIME (مطلق زماں) ہوتا ہے' کئی واقعات ہوتے ہیں۔ PURE TIME (مطلق زماں) کہہ کر مجھے ذرا یوں لگا کہ ہم فلاسفی کی طرف آنے لگے ہیں۔ انکے بقول یہ وقت ہے جس کا ہمیں یوں شعور ہوتا ہے کہ صبح ہوئی' شام ہوئی' دو بجے' چار بجے یا اکبر فلاں سال میں آیا' اس کے بعد جہانگیر آیا۔ یہ تمام واقعات' EVENTS (حوادث) ہیں' جو اس وقت میں بظاہر ظہور پذیر ہوتے ہیں اور ان کی اصطلاح میں یہ SERIAL TIME (سلسلہ وار زمانہ) کہلاتا ہے۔

اقبالؒ کی نظر میں زمان و مکاں دو بڑی اہم چیزیں ہیں۔ یہ سیریل ٹائم عام شعور (CONSCIOUSNESS) کی سطح پر ہوتا ہے۔ اس کے لیے فلسفے کی اصطلاح ہے کہ SERIAL TIME IS CONTINUUM FOR THE EFFECTIVE SELF (سلسلہ وار زمانہ' کارگر ذات کے لیے' سلسلہ ہائے تسلسل کی مانند ہے)۔

یہ اس ذات (SELF) یا شعور (CONSCIOUSNESS) کے دو حصے کرتے ہیں: کارگر اور قدر افزا (i) EFFECTIVE & (ii) APPRECIATIVE)۔ان میں کارگر (EFFECTIVE) وہ ہوتا ہے جسے ہم عام طور پر شعور (CONSCIOUSNESS) کہتے ہیں۔عمومی طور پر اصطلاح میں اسے سیریل ٹائم کہتے ہیں۔ برگسان (1859-1941ء) نے کہا تھا کہ جسے ہم سیریل ٹائم کہتے ہیں' یہ زماں کے گز پر گرہوں کے نشان لگے ہوئے ہیں جو ہم نے صرف پیمائش (MEASURE) کرنے کے لیے لگا رکھے ہیں ورنہ ان کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔

مکان (SPACE) کے متعلق بھی ان کا یہ کہنا ہے کہ اگر دو چیزیں ہمارے سامنے کھڑی ہوں تو اضافی طور پر (RELATIVELY) ان کے درمیان جو فاصلہ ہوتا ہے' ہم اس کو تو ماپ سکتے ہیں' وہ SPACE (مکان) تو ہمارے سامنے ہوتی ہے۔اور اگر چیزیں نہ ہوں' یا یہ ایک چیز ہے اور دوسرا اس کے آگے کچھ نہیں ہے' تو وہ کہتے ہیں کہ اس طرح سے تم مکان کو ذہن میں بھی نہیں لا سکتے۔ مکان تو اس وقت ہمارے ذہن میں آتا ہے' جب دو مادی چیزیں' CONCRETE THINGS (محسوس چیزیں) اس طرح رکھی ہوں کہ ایک کے بعد دوسری ہو' حتیٰ کہ وہ رکھی ہوئی بھی اس طرح سے ہوں کہ اگر ایک کے سامنے دوسری ایک لائن میں ایسے رکھی ہوئی ہے اور ہم اس پہلی کے پیچھے کھڑے دیکھ رہے ہیں تو وہ دوسری چیز ہمیں نظر نہیں آئے گی۔ اور اگر وہ ذرا سی اونچی ہے' نظر بھی آ رہی ہے تو درمیان میں مکاں نظر نہیں آئے گا۔

شعور کی سطح سے ہٹ کر زمان و مکاں کے وجود کی نوعیت

اگر شعور کی سطح مختلف ہو جائے تو صبح اور شام' رات اور دن' مہینے اور سال' سب' ختم ہو جاتے ہیں۔ بالکل ایسے ہی جیسے حالتِ نیند میں یہ سب ختم ہو گئے ہوئے ہوتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ حالت نیند میں چونکہ کوئی دوسرا شعور ہوتا ہی نہیں' اس لیے

اس وقت ہمیں زمان (TIME) کا احساس نہیں ہوتا۔ اگر شعور اس طرح سے بدلے کہ یہ سیریل ٹائم (سلسلہ وار زمانہ) نکل جائے' تو اس ٹائم کا نام ان کے نزدیک DURATIONLESS TIME (بلا مدت زمانہ) ہے۔ وہ DURATIONLESS TIME (بلا مدت زمانہ) آئے یا جو یہ مکاں (SPACE) ہے یا جو ہم نے اضافی چیزیں کہا ہے' یہ نکل جائیں' اور جسے ہم ABSTRACT SPACE (غیر محسوس مکاں) کہتے ہیں' وہ آ جائے' تو وہ کہتے ہیں کہ پھر یہاں سے لے کر عرش تک کچھ فاصلہ نہیں رہتا اور نہ ہی یہ چیز رہتی ہے کہ صاحب! اتنے وقت حضور ﷺ گئے اور اتنے میں واپس آ گئے۔ وہ جو کہتے ہیں کہ آپ ﷺ گئے تھے' کنڈی ہل رہی تھی' واپس آئے تو ابھی ہل رہی تھی' وہ یہی ہے۔ وہ چیز یہ ہے کہ شعور کے بدل جانے سے زمان و مکان کا جو تصور ہے' وہ اس تصور سے مختلف ہو جاتا ہے' جو شعور کی سطح سے پرے ہوتا ہے۔ اس لیے ہمیں سمجھانے کی خاطر روایت کو استعمال کر کے بتایا جاتا ہے کہ ایک ہی ثانیہ کے اندر حضور ﷺ اتنا کچھ طے کر کے واپس بھی آئے' تو اس میں زمان (TIME) نہیں رہتا' یہ لمبائی یا فاصلہ (SPACE) نہیں رہتا' یہ سب وہیں کے وہیں ہوتے ہیں۔ شعور کی تبدیلی سے TIME & SPACE (زمان اور مکان) کا' یہ CONCRETE AND ABSTRACT (محسوس اور بسیط) سیریل بدل کر' زمان و مکان بلا زمان و بُعد & (DURATIONLESS DISTANCELESS) رہ جاتے ہیں۔ اقبالؒ اس کے متعلق یہ کہتا ہے کہ

از شعور است ایں کہ گوئی نزد و دُور

تُو یہ جو نزدیک اور دُور کی بات کرتا ہے' تو یہ شعور کی وجہ سے ہے

چیست معراج؟ انقلاب اندر شعور

معراج کیا ہے؟ یہ شعور کے اندر ایک انقلاب ہے۔

تصوف میں معراج کا مفہوم

یہ جو شعور کے اندر انقلاب ہے' اس کے متعلق اہل تصوف کہتے ہیں کہ یہ تصوف کی ریاضتیں اور مراقبے ایک عمل (PROCESS) ہے' جس سے شعور میں اس قسم کا انقلاب آ جاتا ہے ''زماں اور مکاں'' کا بُعد کم ہونا شروع ہو جاتا ہے اور کم ہوتے ہوتے پھر اس مقام پہ پہنچ جاتا ہے جہاں نہ صبح و شام کی کوئی تمیز رہتی ہے' نہ نزد اور دُور کا کوئی فرق باقی رہتا ہے۔ وقت' بلا دورانیہ (TIME DURATIONLESS) ہو جاتا ہے اور مکاں سمٹ جاتا ہے۔ اور وہاں پہنچنے کے بعد اس کا

---

❶ اس کی ذات' زمان و مکاں کی نسبتوں سے ماورا ہے۔ سب سے اول بھی وہی ہے اور سب سے آخری بھی وہی۔ اُس کے لیے نہ ابتدا ہے' نہ انتہا۔ وہ ہر شے پر غالب ہے لیکن اس کا غلبہ غیر مرئی اور غیر محسوس طور پر کام کرتا ہے (قانون ہوتا ہی غیر مرئی اور غیر محسوس ہے) لیکن اس کے نتائج محسوس اور مرئی ہوتے ہیں۔ یا یوں سمجھو کہ جملہ کائنات' اس کی صفاتِ خالقیّت و ربوبیّت کی مظہر اور اس کی ہستی کی زندہ شہادت ہے' لیکن اس کی ذات' انسانی نگاہوں سے پنہاں اور مستور ہے۔ اس اعتبار سے وہ باہمہ بھی ہے اور بے ہمہ بھی۔ الٰہیات کی اصطلاح میں یوں کہا جائے گا کہ وہ TRANSCENDENT بھی ہے اور IMMANENT بھی (پرویزؒ: مفہوم القرآن' ص ص۔ 1275, 1276 نیز فٹ نوٹ 1)۔

آخری منتہا هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ❶ (57:3) ہوتا ہے۔ اول و آخر یوں ہے کہ زمان کے لحاظ سے وہ بلا مدت (DURATIONLESS) اور ظاہر و باطن مکاں کے اعتبار سے بلا فاصلہ (DISTANCELESS) ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ ہے انتہائی مقام' جو خدا کو حاصل ہے۔

جب انسان اپنے اندر خدائی شعور بیدار کرتا چلا جاتا ہے' تو زمان و مکان کی اضافی اصطلاحات (RELATIVE TERMS) واضح ہونے لگتی ہیں اور یہ مطلق (ABSOLUTE) چیزیں اس کی دسترس میں آنے لگتی ہیں' پھر اس کی کیفیت ایسے ہوجاتی ہے کہ وہ بیٹھے ہوئے آنے والے ہزار سال کے واقعات کو اپنے سامنے دیکھ لیتا ہے کیوں کہ آنے والا ہزار سال ان کے لیے ہے' جن کے شعور کی سطح ابھی سلسلہ وار زمانہ میں ہے۔ جب وہ سیریل ٹائم سے اونچا چلا جاتا ہے تو جس طرح خدا کے سامنے نہ کوئی شے اول ہے' نہ آخر' نہ PAST ہے' نہ PRESENT' نہ FUTURE ہے' جسے اقبالؒ ابدال آباد حالتِ موجودہ (ETERNAL NOW) کہتا ہے۔ وہ خدا کے سامنے موجودہ حالت ہے۔ اسی طرح جو انسان اپنے اندر ایسی شعوری تبدیلی پیدا کر لیتا ہے' اس کے لیے بھی ٹائم کی حدود اور مکاں کی حدیں ہٹتی چلی جاتی ہیں۔ لہٰذا ہماری روایات میں جو یہ مشہور ہے کہ حضرت صاحب یہاں' اور نماز مکے میں ادا کی تو اس کی وجہ یہ شعوری تبدیلی ہے۔ تم اس لیے نہیں مانتے کہ اس فاصلے کو شعور (CONSCIOUSNESS) کی سطح سے ماپتے ہو یا کہا جاتا ہے کہ کسی حضرت نے آنے والے واقعات کی آگاہی دی' تو تمہارے نزدیک وہ مستقبل (FUTURE) ہے' ان کے نزدیک وہ حال' موجودہ حالت (NOW) ہے' کیوں کہ وہ اس شعوری سطح پر پہنچ گیا ہے جہاں یہ ماضی' حال اور مستقبل (PAST, PRESENT & FUTURE) کا سلسلہ وار زمانہ (SERIAL TIME) ختم ہوجاتا ہے اور ایک حال (NOW) اس کے سامنے ہوتا ہے اس لیے قیامت تک کے واقعات اس کے سامنے آجاتے ہیں۔ یہ ہے اقبالؒ کے نزدیک معراج کا بنیادی موضوع (THEME) اور یہ ہے اس کے نزدیک تصوف کی بنیاد۔

اقبالؒ اس تصور پر چلتا ہے۔ یہ انقلاب اندر شعور ہے۔ اور شعور کے بدلنے سے وہ یہ کہتا ہے کہ زمان و مکاں کے تصورات (CONCEPTS) بالکل مختلف ہوجاتے ہیں۔ لہٰذا جو باتیں تم اپنے موجودہ تصور (CONCEPT) کے ماتحت ناممکن قرار دیتے ہو' اُس تصور کے ماتحت وہ ممکن ہوجاتی ہیں۔ میں نے اس طریقے سے اقبالؒ کا فلسفہ سمجھایا ہے' جس کی بنیاد پر یہ ''معراج'' ہمارے روایتی موضوعات ''جاوید نامہ'' اور ''تصوف'' کی عمارت استوار کرتا ہے مگر قرآنی نکتۂ نگاہ سے یہ سب کچھ افسانوی باتیں ہیں۔

زمان و مکاں کے سلسلہ میں قرآنِ حکیم کی راہنمائی اور نمودِ صالحیت

قرآن مجید اخْتِلَافِ الَّيْلِ وَ النَّهَارِ (3:190) کو آیات اللہ قرار دیتا ہے' وہ اس فرق کو مٹا کر کبھی آیات اللہ قرار نہیں دیتا۔ لیل و نہار کے اس فرق کو وہ تاریخ میں سلسلہ وار زمانہ کہتا ہے مثلاً حضرت نوحؑ آئے' حضرت نوحؑ کے بعد حضرت

ابراہیمؑ آئے' حضرت ابراہیمؑ کے بعد حضرت محمد ﷺ آئے۔ ان زمانوں میں جو وقت (TIME) اور بُعد (DISTANCE) کا فرق ہے' وہ اس کو برقرار رکھ رہا ہے۔ خدا بھی ہمارے لیے اس تمام فرق کو' اس زمان و مکاں (TIME & SPACE) کو' اسی طرح رکھتا ہے جس طرح وہ سلسلہ ہمارے سامنے آتا ہے یا ہمارے شعور کی سطح پر آتا ہے' دوسرے شعور کا تو اس میں کوئی ذکر ہی نہیں ہے۔ اور اگر یہ کوئی چیز تھی تو نبیؐ کے ساتھ تو یہ ہو سکتی تھی' ان کی واردات میں ہم قطعاً شریک نہیں ہو سکتے' کوئی غیر از نبی شریک نہیں ہو سکتا۔ باقی جو کچھ بھی ہے' جسے آپ انقلاب اندر شعور کہتے ہیں' وہ انسان کے قلب (MIND) کی کوئی صلاحیتیں (FACULTIES) ہیں' خبر نہیں ابھی کتنی ہیں' ان کے متعلق تو علمی طور پر ابھی تحقیق ہی نہیں ہو سکی ہے' جب تحقیق ہو گی' تو اس کے متعلق ہم سمجھ لیں گے کہ انسان کی قلبی صلاحیتیں (MENTAL FACULTIES) پیدا ہو کر ان لوگوں سے مختلف ہو جاتی ہیں جن کی ہنوز پیدا نہیں ہوتیں۔ اتنی سی چیز تو ہمارے روزمرہ کے مشاہدے میں ہے کہ بڑے سے بڑا ریاضی کا سوال جس کو ہم کھیت کنارے کھڑے ہو کر' ایک منٹ میں بتا دیتے ہیں وہ بے چارہ کسان ہے جو 5 بار 20 ہوئے پھر 6 بار اور اس کے سات 20 ہوئے تو وہ پھر بھول جاتا ہے۔ یہ ذرا سا فرق روزمرہ کی زندگی میں ہمیں نظر آ جاتا ہے۔

قرآنِ حکیم موجودہ زندگی کے شعور کے علاوہ کسی دوسرے شعور کو متعارف ہی نہیں کراتا

قرآن حکیم ہماری موجودہ زندگی کی صلاحیتوں کو جلا قرار دیتا ہے۔ قرآن حکیم اس کے علاوہ کسی دوسرے شعور کا اس صفحۂ ارض پہ ذکر ہی نہیں کرتا۔ وہ آخر میں جا کر شعوری سطح کو بدل کر بیان کرتا ہے۔ وہاں کہتا ہے کہ جب وہ اٹھیں گے تو پوچھیں گے کہ ہم وہاں کتنا عرصہ رہے؟ کوئی کہے گا کہ صاحب! کچھ دن رہے' کوئی کہے گا کہ دن کا کچھ حصہ رہے اور پھر وہ کہیں گے کہ اُس سے پوچھو' جس کو حساب یاد ہو۔ وہ یہ کہے گا کہ صاحب! ہم علمِ خداوندی میں رہے۔ یعنی موجودہ شعوری حالت باقی رہے گی' سب کچھ یاد ہوتا ہے' پہچان بھی ہوتی ہے لیکن وہاں ٹائم (زمان) کا تصور (CONCEPT)' قرآن حکیم کے مطابق موجودہ تصور کے ماتحت نہیں ہوتا۔ جس طرح خدا کا ایک ایک دن' پچاس پچاس ہزار سال (70:4) یا ہزار ہزار سال (32:5) کا ہوتا ہے' مِّمَّا تَعُدُّوْنَ (22:47) تم گنتی کرتے ہو۔ یہ تمہارے تصور سے جسے تم پچاس ہزار سال (70:4) کہتے ہو' خدا کے نزدیک تو یہ ایک آن ہوتی ہے یا ایک دن ہوتا ہے (22:47; 32:5; 70:4)۔ تو اس میں تصور کا فرق ہے۔

قرآنِ حکیم کی بیان کردہ جنتِ ارضی کا تصور اور قلبی صلاحیتوں کی اہمیت

اس صفحۂ ارض کے بعد کی زندگی میں جو ٹائم کا تصور ہے' میں سمجھتا ہوں کہ اس میں مکاں کا تصور بھی شامل ہے۔ موجودہ شعور میں ہر دو کیفیات کے اندر وہ تبدیلی تو بتاتا ہے کیوں کہ جنت کے متعلق وہ کہتا ہے کہ: عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَآءِ وَالْاَرْضِ (57:21) (اس کی وسعت' زمین و آسمان کو محیط ہے) اور وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَالْاَرْضُ (3:133) جنت کی جو ارض ہے' وہ سماوات والارض ہے۔ اگر سماوات والارض ساری جنت ہے تو پھر جہنم کہاں ہے؟ یہ ''کہاں ہے'' کا سوال پیدا ہوا جب ہم ان کو مقامات تصور کریں۔ ہمارے موجودہ شعور کے اعتبار سے اگر یہ ساری جنت ہے تو جہنم کہیں نہیں

ہوسکتی' اگر کہیں جہنم ہے تو ساری جنت نہیں ہوسکتی لیکن جب مکاں کا یہ تصور بدل جائے گا تو پھر آپ کے گمان کی تصویر کچھ اور ہوجائے گی لیکن قرآن کریم بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ہم نے صرف مثال دے کر بات سمجھائی ہے' کوئی آنکھ محسوس نہیں کر سکتی کہ اس کی ٹھنڈک کے سامان ہم نے کیا رکھے ہیں۔ جب کوئی آنکھ اس سطحِ ارض پر ابھی اس کا احساس نہیں کرسکتی تو اس صفحۂ ارض کے اوپر شعور میں جو اقبالؒ اتنی تبدیلی بتا رہے ہیں' اس کا امکان نہیں ہوسکتا ہے۔ اس لیے یہ جو کچھ بھی ہے' انسان کی اپنی قوتِ ارادی ہے' جو قلب (MIND) کی صلاحیتیں ہیں' جو قلبی قوتیں (MENTAL FORCES) ہیں' یہ ان کی نشوونما (DEVELOPMENT) ہے' جس کا تعلق دین سے کچھ نہیں ہے' روحانیت سے کچھ نہیں ہے' خدا سے کچھ نہیں ہے' رسول سے کچھ نہیں ہے' جس کا جی چاہے' وہ یہ کچھ کرسکتا ہے۔ مشرک بت کے سامنے کر لیتا ہے' آپ خدا کے سامنے کر لیتے ہیں۔ اس میں نہ شرک و توحید کا فرق ہے' نہ کفر و اسلام کا فرق ہے۔ یہ ایک مزاح ہے (IT IS ONLY A FUN)' یہ ایک قیاس ہے اور ہر فن کی طرح اسے بھی پیدا کیا جاسکتا ہے۔

انقلابِ شعور کے سلسلہ میں علامہ پرویزؒ کا ذاتی تجربہ اور قرآنِ کریم کی روشنی میں تجزیہ

یہ ہے وہ چیز جو میں قرآن کریم سے سمجھا ہوں جس کو یہ سارے ''انقلاب اندر شعور'' کہتے ہیں' کسی نہ کسی حد تک وہ سب کچھ مجھے بھی حاصل تھا [1]۔ اور جب یہ دیکھ لیا کہ یہ سب کچھ' صرف اپنے ہی قلب کی کچھ صلاحیتیں (FACULTIES) تھیں جو پیدا ہوئی تھیں اور ان سے وہ کچھ ہوجاتا ہے جنہیں وہ کرامتیں کہتے ہیں اور جن سے یہ سرزد نہیں ہوتیں ان کی صلاحیت DEVELOP نہیں ہوئی ہوتی ورنہ اس کے علاوہ ایسی صورت نہیں کہ شعور کی یہ تبدیلی' وہ تبدیلی ہے جسے ہم خدا کی طرف منسوب کردیں کہ اس کے نزدیک نہ اول اور آخر میں کوئی فرق ہے' نہ ظاہر اور باطن میں کوئی فرق ہے۔ قرآن کریم تو کہتا ہے کہ هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ (57:4) (تم جہاں بھی ہو' وہ تمہارے ساتھ ہے)۔ یہ صرف خدا کے لیے کہا جاسکتا ہے۔ اس قسم کے مکاں کے اندر جو بلا بُعد (DISTANCELESS) ہوجانا ہے تو یہ هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ (57:4) صرف خدا کی ذات کے لیے ہے' اس کے علاوہ اس صفحۂ ارض کے اوپر' یہ شعوری تبدیلی نہیں ہوسکتی۔

انسان کی طبعی زندگی کے بعد قلبی صلاحیتوں کی نشوونما اور خاصۂ نبوت

ہم آج نہیں کہہ سکتے کہ مرنے کے بعد شعور کیا ہوگا؟ یہاں جس چیز کو زیرِ بحث لایا جاتا ہے وہ سوائے اس کے کچھ نہیں کہ انسان کے اپنے ہی قلب یا قلبی صلاحیتوں کی نشوونما ہے۔ اس نشوونما سے طبعی تبدیلی پیدا ہوتی ہے' اس سے زیادہ اس کی کوئی حیثیت نہیں جبکہ نبوت ایک قطعاً الگ شے ہے' ہم اس کو سمجھ (CONCEIVE) ہی نہیں سکتے۔ اس ''نبوت'' میں جو کچھ تھا' وہ تھا' لیکن چونکہ وہ ختم ہوگئی لہٰذا اس کے متعلق اب بحث و تمحیص نہیں ہوسکتی کہ کیا اب یہ کسی اور کے لیے ممکن

---

[1] یہاں پرویزؒ (1903-1985) کا اشارہ اپنے اس دور کی طرف ہے جس میں ان کی آدھی زندگی تصوف کی وادیوں میں بسر کرتے ہوئے چلّوں اور مراقبوں کی نذر ہوگئی۔

(POSSIBLE) ہے یا نہیں؟ کیوں کہ جب وہ خاصۂ نبوت ہے اور نبوت ختم ہوگئی تو اس کے امکانات وممکنات وہیں ختم ہوگئے۔ اس کے علاوہ جو کچھ ہے اس کا تعلق ان چیزوں سے نہیں ہے جن کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ اس میں مقداری (QUANTITATIVE) فرق ہے' کمیت کا فرق نہیں ہے یا یہ کہ یہ صرف نوعیت کا (QUALITATIVE) فرق ہے۔ یہ سراسر مختلف کیفیت ہے' درجے کا فرق نہیں ہے۔ حقیقت میں نبوت اس سے یکسر ایک الگ خصوصیت ہے۔

نبوت ایک یکسر الگ خصوصیت ہے

تصوف وطریقت والے ڈگری (درجے) کا فرق بتاتے ہیں کہ نبی کے شعور میں جو تبدیلی ہوتی ہے' وہ ڈگری (درجے) کے اعتبار سے بہت اونچی ہوتی ہے اور اس کے بعد ان میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں' وہ ہوتی تو انہی شقوں کی ہیں لیکن وہ ذرا کم درجے کی ہوتی ہیں۔ یہ بات قطعاً غلط ہے۔ نبوت کی کوئی درجہ بندی نہیں ہوسکتی' اس میں ڈگری (درجے) کا فرق ہی نہیں ہوسکتا' مقداری فرق بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ نبوت ایک یکسر الگ خصوصیت تھی' جو ختم ہوگئی' اس خاتمہ کے بعد اس میں سے کسی کو کچھ بھی نہیں مل سکتا' اس کے حصے بھی نہیں ہوسکتے۔ نبوت کے برعکس یہ قلب کی صلاحیتیں ہیں جو آگے جاتی ہیں' انہی کی نشوونما کی جاسکتی ہے۔ اس لیے بقول ان کے اس کا تعلق روحانیت [1] سے ہوتا ہے۔

علامہ اقبالؒ کی ''مناجات'' کے موضوع کو اگر سمجھ لیا جائے تو ''جاوید نامہ'' سمجھ میں آجاتا ہے

اسے ذہن نشین کر لیجیے کہ روحانیت کا لفظ قرآن حمید میں نہیں ہے۔ یہ ہے وہ ساری چیز جو قابلِ غور ہے لیکن معراج کی جو مروجہ بنیاد ہے' اس کی رو سے اس کا نام ''جاوید نامہ'' کیوں نہ رکھ دیا جائے کیونکہ اس میں یہ سب کچھ موجود ہے۔ ''انقلاب اندر شعور'' جس میں زمان ومکاں کا تصور ہے' مختلف ہوجاتا ہے اور اقبالؒ اس کی بنیادوں پر چلتا ہے۔ اقبالؒ نے ''جاوید نامہ'' کی پہلی مناجات ہی میں اس بات کو واضح کر دیا ہے' کتاب کا سارا موضوع اس میں آ گیا ہے۔ اور وہ یہی ہے جو میں نے ابھی آپ کے سامنے پیش کیا ہے۔ اس کو سمجھ لیا جائے تو ''جاوید نامہ'' سمجھ میں آجائے گا۔ اگر اس بنیاد کو نہ سمجھا جائے تو پھر ''جاوید نامہ'' کی پہلی مناجات ہی سمجھ میں نہیں آتی۔

قرآنِ حکیم میں روحانیت کا لفظ نہیں ہے' فرق صرف اصطلاحات کا ہے

یہ اصطلاحات کا ہی تو فرق ہے کہ اقبالؒ نے ''انقلاب اندر شعور'' کہہ دیا۔ شعور تو عقل ہی ہوتا ہے اور اہلِ تصوف اس کو

---

[1] اپنے مطالعہ اور عملی تجارب سے میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ جو کچھ ''روحانیت'' کے نام سے پکارا جاتا ہے' وہ ایک فن ہے۔ جس طرح جسمانی کسرت سے انسان کی طبعی قوتوں میں ناقابلِ یقین حد تک اضافہ ہوجاتا ہے' اُسی طرح اِس قسم کی ذہنی مشقوں سے انسان کی قوتِ ارادی اور تخیل میں ایسا اضافہ ہوجاتا ہے' جس کا عام حالات میں تصور تک نہیں کیا جاسکتا۔ چونکہ جسمانی قوت کا مشاہدہ محسوس طور پر ہوسکتا ہے' اس لیے اسے کوئی فوق الفطرت تصور نہیں کرتا لیکن قوتِ ارادی غیر محسوس اور غیر مرئی ہوتی ہے' اس لیے اس کے مظاہر فوق الفطرت سمجھے جاتے ہیں۔ جو قومیں علمی میدانوں میں آگے بڑھ گئی ہیں' وہ اس حقیقت سے واقف ہوگئی ہیں۔ جہاں ہنوز توہم پرستی کا دور دورہ ہے' وہاں اسے ''روحانیت'' سے تعبیر کیا جاتا ہے (پرویزؒ: تصوف کی حقیقت' طلوعِ اسلام ٹرسٹ (رجسٹرڈ لاہور' 1992' ص۔م)۔

روحانیت کہہ دیتے ہیں جبکہ اہلِ مغرب اس کو عقلِ خالص (PURE INTELLECT) کہہ دیتے ہیں۔ سوال یہ نہیں، ہم کہتے ہیں کہ وہ ساری چیزیں قلبی صلاحیتیں (METNAL FACULTIES) ہیں۔ جب آپ عقل کہیں گے، تو اس کا تعلق قلبی (MENTAL) ہو جائے گا، فوق العقل (SUPRA-RATIONAL) کوئی چیز نہیں رہے گی۔ ان کے ہاں شعور سے ماورا کوئی چیز، کوئی نئی دنیا آ جاتی ہے، آپ شعور یا عقل کی جتنا جی چاہے نشوونما کرتے چلے جایئے، اسے متعین کرتے چلے جایئے، وہ منطقی قوانین کے زیرِ اثر (SUBJECT TO THE LOGICAL LAWS) ہی رہتا ہے۔ عقل (INTELLECT) کی کتنی ہی بلند صورت (HIGHER FORM) کیوں نہ ہو وہ ہمیشہ منطق کے قوانین کی شرائط کے مطابق ہی رہے گا THAT WILL ALWAYS BE SUBJECT TO THE LAWS OF LOGIC وہ ہمیشہ عقل (REASON) کے تابع رہے گا لیکن اقبالؒ کا ''انقلاب اندر شعور'' تصوف میں جا کر منطق کے قوانین سے ماورا (ABOVE THE LAWS OF LOGIC) ہو جاتا ہے۔ یہاں 'کیوں کہ' یہ نہیں ہوتا کہ ''کیوں کہ یہ ایسا ہے، اس کے بعد یوں ایسا ہوگا'' یہ ہے جی! منطق کا قانون (LAW OF LOGIC)۔

وحی یا خاصۂ نبوت کے علاوہ قانونِ منطق سے ماورا، شعور کے اندر انقلاب جیسی کوئی شے موجود نہیں ہے

اقبالؒ کے ہاں یہ چیز کہ ''یہ کیوں ہے'' جیسا کہ نبی نہیں بتا سکتا تھا کہ وحی کیسے آ گئی، یہ خاصۂ نبوت قانونِ منطق (LAW OF LOGIC) سے ماورا ہے، اسی طرح یہ کہتے ہیں کہ تصوف کی رو سے، شعور میں انقلاب آئے گا، جو قانونِ منطق سے ماورا ہوگا۔ آپ نے جوں ہی اسے ماورا کیا تو وہ فوق الانسان (SUPER HUMAN) ہو گیا، فوق العقل (SUPRA RATIONAL) ہو گیا، فوق الطبیعاتی (SUPRA PHYSICAL) ہو گیا، جنہیں آپ کرامات کہتے ہیں یعنی ان کرامات کا ظہور ہو گیا لیکن ان کے بہ قول عقل میں تغیر واقع ہوا، شعوری تغیر جب بھی فوق العقل (SUPRA RATIONAL) ہوا یا جب بھی فوق الطبیعاتی (SUPRA PHYSICAL) ہوا، منطق کے قانون کو اس نے للکارا اور یہ تغیر اس پر حاوی ہوا تو یہ نبوت ہو گیا۔ نبوت کا شعور، منطق کے قانون سے ماورا ہے۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ ایسا کس طرح اور کیوں کر ہو سکتا ہے؟ لیکن نبوت کے انقلاب کا جو متن و مواد ہے وہ ہمیشہ منطق کے قانون کی شرائط کے تابع ہوتا ہے:

THAT IS ALWAYS SUBJECT TO THE LAW OF LOGIC

تصوف کی پوری بنیاد، نبوت کی مہر کو توڑنے کے درپے ہے

اہلِ تصوف کی حیرت ناک بات یہ ہے کہ جو کچھ یہ کہتے ہیں وہ بھی منطق کے قانون کی شرائط کے مطابق (SUBJECT TO THE LAW OF LOGIC) نہیں ہوتا۔ وہ اس کے اندر باطنی معنی ٹھونسے چلے جاتے ہیں، اس میں سے باطنی معنی نکالتے چلے جاتے ہیں۔ یہ باطنی معنی کیا ہوتے ہیں؟ یہ قانونِ منطق سے ماورا ہو جاتے ہیں۔ قانونِ

منطق سے صرف نبوت ماورا ہوسکتی ہے۔ آپ دیکھیے بنیادی طور پر یہ تصور کس طرح سے صرف اسلام ہی کے خلاف نہیں بلکہ ختمِ نبوت ﷺ کی مہر کو بھی توڑنے کی وجہ جواز فراہم کرتا ہے۔ یہ تمام تصورات جو انہوں نے دیئے کہ جس قسم کا شعور کے اندر انقلاب' اس کا مواد (CONTENT)' واردات یا تجربات (EXPERIENCES) ہیں' وہ قانونِ منطق سے ماورا چلے جاتے ہیں' پھر وہ اسے نبوت بنا دیتے ہیں۔ یہ صرف کمیت کے درجے (QUALITATIVE) کا فرق کہہ دیتے ہیں اور وہ بھی احتراماً' کہیں رسول کے مقام پہ ہی نہ جا ملیں ورنہ ابنِ عربیؒ (560-638/1165-1240ھ) اس سے تکلف نہیں برتتا' وہ اعلانیہ کہتا ہے کہ ''جس مقام سے نبی لیتا ہے' اسی مقام سے ہم لیتے ہیں۔ بس سیدھی سی بات ہے کہ نہ نبوت کا مواد منطق کے قانون کے تابع ہوتا ہے' نہ ہم منطق کے تابع ہوتے ہیں''۔ اب آپ سمجھے کہ یہ صوفی' استدلال اور دلیل و برہان کے خلاف لٹھ لے کر پھرتے ہیں۔

پائے چوبی سخت بے تمکین بود

تصوف میں دلیل و برہان نام کی کوئی شے نہیں ہوتی: آخر ایسا کیوں؟

یہ استدلال کیا ہے؟ یہ قانونِ منطق ہے۔ یہ اپنے تجارب کو کبھی قانونِ تجارب و واردات کی شرائط کے مطابق (SUBJECT TO LAW OF EXPERIENCE) نہیں ہونے دیتے۔ وہ کہتے ہیں کہ تمہارا قانونِ منطق تو یوں ہی ظاہریت پر مبنی ہے اور یہ تو باطل ہے' اس کی حیثیت ہی کچھ نہیں ہے۔ تصوف کی بنیاد یہ ہے کہ دلیل و برہان کی اس میں کوئی گنجائش نہیں ہوتی کیونکہ دلیل اور برہان کی رو سے جو علم حاصل ہوتا ہے' ان کے نزدیک وہ بڑا ہی کمزور ہوتا ہے۔ ایسا کیوں ہے؟ اس لیے کہ وہ اپنی واردات کو اس مقام پہ لے جاتے ہیں' جہاں وہ قانونِ منطق کے تابع نہیں رہ سکتیں۔ اور نبوت کا تو خاصہ ہی یہ ہے یعنی نبوت کے متعلق ہم یہ نہیں بتا سکتے کہ وہ انہیں کیسے حاصل ہوئی' اس کے علاوہ ہر فکر کے متعلق ہم بتا سکتے ہیں۔ یہ اپنے اس علم کو قانونِ منطق سے بالاتر لے جاتے ہیں۔ یہ درحقیقت نبوت کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ان کے علم کو ذرا قانونِ منطق کے ساتھ لے کر آیئے تو یہ لٹھ لے کر پیچھے پڑ جاتے ہیں۔

علامہ اقبالؒ کی طرف سے پیش کردہ اصطلاحات کی نوعیت

اب اقبالؒ کے ہاں آپ یہاں سے وہاں تک دیکھیں گے کہ ثنویت (DUALITY) چلی آ رہی ہے مثلاً یہ عقل اور عشق' یہ خرد اور دل' یہ ذکر اور فکر' یہ سوز اور ساز' یہ متضاد اصطلاحات (TERMS) ہیں جو اس کی وضع کردہ ہیں۔ عشق' دل' ذکر' سوز' یہ تمام اصطلاحات قوانینِ منطق سے ماورا ہیں۔ اور ان کے مقابلے میں دوسری اصطلاحات مثلاً خرد' فکر' عقل' خبر' یہ ساری قانونِ منطق کے تابع آتی ہیں۔ جہاں جہاں ان دونوں کے مابین ٹکراؤ ہوگا آپ دیکھیں گے کہ اقبالؒ بھی عقل' خرد' فکر اور خبر کے پیچھے لٹھ لے کر پھریں گے۔

'خرد' کے پاس 'خبر' کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

(بالِ جبریل، ص:64)

آگے ایک بند [1] ہے کہ اس کے پاس ''چراغ راہ ہے، منزل نہیں ہے''۔

صوفی کی واردات قوانینِ منطق کے تصور ہی سے بالاتر ہوتی ہیں

آپ اس حقیقت کو ذہن نشین کر رکھیے کہ اگر کبھی دورانِ گفتگو کوئی نکتہ سمجھنا یا پھر قرآن کریم اور تصوف کے فرق کو سمجھنا مقصود ہو تو صوفی کبھی اپنی واردات کو قوانینِ منطق کی شرائط کے تابع نہیں لائے گا۔ اس کا کہنا ہے کہ یہ ان شرائط سے ماورا ہیں۔ قرآن کریم کی رو سے نبوت کے علاوہ اور کوئی علمِ انسانی قوانینِ منطق سے ماورا نہیں جا سکتا۔ اس لیے جہاں جہاں آپ دیکھیں کہ یہ منطق کے پیچھے پڑے ہوں، سمجھ لیجیے گا کہ وہ اپنے اس سرچشمۂ علم کا دعویٰ کر رہے ہیں جو قوانینِ منطق سے بالاتر چلا جاتا ہے۔ جو چیز قوانینِ فطرت سے ماورا جائے گی تو اس کے مظاہر وہ ہونگے جنہیں آپ کرامات یا معجزے کہتے ہیں لیکن جس کو تجاربِ واردات (EXPERIENCES) کہتے ہیں، جو صوفیانہ تجارب واردات (MYSTICAL EXPERIENCES) ہیں، وہ قوانینِ منطق کی شرائط کے مطابق (SUBJECT TO THE LAWS OF LOGIC) نہیں ہوتے۔ یہ ہے بنیادی فرق۔

جب ہم اس کا ادراک کریں گے تو اقبالؒ سمجھ میں آ جائے گا، تصوف بھی سمجھ میں آ جائے گا، آپ کو اس کے اشارے بھی سمجھ میں آ جائیں گے۔ اس لیے ان بنیادی چیزوں کا جاننا از بس ضروری تھا جنہیں میں نے اپنی بصیرت کے مطابق بیان کر دیا۔

1932ء میں ''جاوید نامہ'' کے پہلے ایڈیشن میں چھپنے والے دو اشعار کی کچھ وضاحت

اقبالؒ کی تصنیف ''جاوید نامہ'' سب سے پہلے 1932ء میں چھپی۔ یہ علامہ اقبالؒ نے 1929ء سے 1932ء تک، قریباً تین سال میں، لکھی تھی۔ جب یہ پہلی مرتبہ چھپی تو اس سے پہلے ایک دیباچہ بھی تھا، وصرف دو اشعار پر مشتمل تھا پھر اس کا دوسرا ایڈیشن 1947ء میں چھپا، جس میں یہ شعر نہیں ہیں۔ مجھے معلوم نہیں کہ وہ شعر کیوں نہیں چھپے جبکہ وہ ایڈیشن تو اقبالؒ (1877-1938ء) کی موت کے بعد چھپا ہے۔ اگر علامہؒ نے اپنی کوئی وصیت کی تھی تو یہ الگ بات ہے مگر کسی نے نہیں بتایا کہ آیا آپؒ خود کہہ گئے تھے کہ یہ شعر نکال دو۔ بہرحال اس کے بعد کے ایڈیشن میں یہ نہیں ہیں۔

---

[1] یہ بند یوں ہے کہ

تیرے سینے میں دَم ہے، دل نہیں ہے — تیرا دَم گرمیِ محفل نہیں ہے
گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نُور — چراغِ راہ ہے، منزل نہیں ہے

(بالِ جبریل (1996)، ص:95)

میرے پاس تو پہلا ایڈیشن ہے' وہ دو شعر یہ ہیں جی!

خیالِ من با تماشائے آسماں بود است
بدوش مہ و با آغوش کہکشاں بود است

میرا خیال' آسمان سے اوپر کی دنیا میں پہنچا ہوا تھا۔ چاند میرے کندھے پہ تھا اور کہکشاں میرے آغوش میں تھی

گماں مبر کہ ہمیں خاکداں نشیمن ما

یہ نہ خیال کر کہ یہ جو کرۂ ارض ہے یہی ہمارا نشیمن ہے

کہ ہر ستارہ جہان است یا جہاں بود است

کہ ہر ستارہ یا تو کبھی بستی ہوئی دنیا تھی یا آج بھی بستی ہوئی دنیا ہے۔ اور یہ تو ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں تو چونکہ اب علامہ اقبالؒ ان ستاروں میں پہنچ رہے ہیں' اس لیے کہہ رہے ہیں کہ یہ نہ سمجھ کہ یہی جو ارض ہے' یہی ہمارا نشیمن ہے۔ اس کے اوپر جو ستارے ہیں' ان کی جو بستی ہوئی دنیا ہے' میں ان کے اندر جا رہا ہوں' نہ کہ اُس کے اندر جو بس کر اجڑ گئی ہے۔ میں اس کے اندر نہیں جا رہا ہوں۔

علامہ اقبالؒ کو ان کے احساسِ تنہائی نے زندگی بھر پریشان کیے رکھا:

''مناجات'' کو سمجھنے میں اس چیز کا عمل دخل

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ۔ اب علامہ اقبالؒ مناجات سے یہ بات شروع کرتے ہیں۔ ''مناجات'' کو سمجھنے کے لیے اقبالؒ کی زندگی کا یہ پہلو جاننا از حد ضروری ہے کہ انہوںؒ نے تمام عمر اپنے آپ کو تنہا محسوس کیا اور تنہائی کے ہاتھوں یہ شخص روتا رہا۔ اس میں شبہ کی بھی کوئی بات نہیں ہے کہ ذہنی طور پر وہ جس مقام پہ تھے وہاں وہ واقعی تنہا تھے' اس قسم کے لوگ اپنے زمانے سے آگے ہوتے ہیں۔

ان (اقبالؒ) کی کیفیت ایسی ہے کہ ابتدا میں یہ کہتے ہیں کہ

من شاید نخستی آدم از عالمِ دیگر

مجھے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ میں کسی اور دنیا میں پہلا آدم پیدا ہوا ہوں یعنی یہ ان کی تنہائی کی انتہا ہے۔ یہ ان کی ابتدا ہے اور انتہا بھی وہی ہے کہ

چو رختِ خویش بربستم ازیں خاک
ہمہ گفتند باما آشنا بود!

و لیکن کس ندانست ایں مسافر
چہ گفت و با کہ گفت و از کجا بود !

(ارمغانِ حجاز، ص:199)

یہ آخری رباعی یعنی قطعہ، ان کی زبان پر تھا (کہ جب میں نے اس مٹی (جہان) سے اپنا سامانِ سفر باندھا تو سب کہنے لگے کہ مرنے والا ہمارا آشنا تھا لیکن اس آشنائی کا دعویٰ کرنے والوں کی حالت یہ ہے کہ ان میں سے کسی کو معلوم نہ ہو سکا کہ یہ مسافر کہاں سے آیا تھا، آ کر اس نے کیا کہا اور اس کی باتوں کے مخاطب کون تھے)۔

علامہ اقبالؒ کی تنہائی کی نوعیت دو قسم کی تھی

جس کی تنہائی کی یہ کیفیت [1] ہو تو آپ سوچیے کہ اس پہ کیا بیت رہی ہوگی! آپ دیکھیں گے، خاص طور پہ جوان کی ''زبورِ عجم'' ہے، وہ جذباتی (EMOTIONAL) کتاب ہے، بلندی پر پہنچی ہوئی ہے اور ''زبورِ عجم'' میں جو جذباتی چیز ہے، وہ بھی ان کا تنہائی کا رونا ہے [2]۔ آپ دیکھیے وہ چیخ رہے ہیں۔ ایک رونا یہ تنہائی کا ہے، جب کہ دوسرا رونا وحدت الوجود کے صوفی کا ہے۔ اس کی تنہائی یہ ہے کہ انسانی روح، خدا کی روح کا ایک حصہ تھی، جو وہاں سے الگ ہوئی، اور اس دنیا کی دلدل میں آ کر پھنس گئی۔ اب یہاں وہ تنہا ہے اور اپنی اصل کے ساتھ مل جانے کے لیے چیخ رہی ہے، رو رہی ہے۔ یہ اس کے اندر دوسری تنہائی ہے، ہر انسانی روح تنہا ہے۔

---

[1] تنہائی کے متعلق ڈاکٹر JUNG (جُنگ: 1875-1961ء) لکھتا ہے کہ

''تنہائی کے معنی یہ ہیں کہ جو باتیں اس کے نزدیک نہایت اہم ہوتی ہیں، کوئی ایسا نہیں ہوتا جسے وہ انہیں سمجھا سکے یا تنہا وہ ہے جس کے بعض خیالات ایسے ہوں جنہیں دوسرے لوگ قابلِ قبول نہ سمجھتے ہوں۔۔ اصل یہ ہے کہ جب کسی شخص کا علم دوسروں سے بڑھ جائے تو وہ تنہا رہ جاتا ہے (حوالہ MEMORIES, DREAMS, REFLECTIONS, RUTLEDGE & KAGAN PAUL 1963, PP.327-328)

[2] تنہائی ایک سوچنے سمجھنے والے انسان کے لیے سب سے زیادہ اذیّت ناک عذاب ہے! اس انسان کے لیے جو باصد آہ و فغاں کہے کہ

شریک دردوسوز لالہ بودم — ضمیر زندگی را وانمودم
ندانم با کہ گفتم نکتہء شوق — کہ تنہا بودم و تنہا سرودم

(ارمغان حجاز، ص:80)

یعنی میں لالے کے پھول (دردمندوں) کے درد اور سوز میں شریک رہا، میں نے زندگی کے ضمیر یعنی سرشت و اصلیت کو بیان کیا۔ میں نہیں جانتا کہ میں نے شوق کی باریک بات کس سے کہی کہ میں تنہا تھا اور تنہا ہی پیغام دیتا رہا۔

اور یہ کہ
من اندر مشرق و مغرب غریبم — کہ از یاران محرم بے نصیبم
غم خود را بگویم با دل خویش — چہ معصومانہ غربت را فریبم (ارمغانِ حجاز، ص۔70)

یعنی میں مشرق اور مغرب دونوں جگہ اجنبی ہوں کیونکہ میں اپنے محرم دوستوں سے بے نصیب ہوں۔ میں اپنے غم کو اپنے دل ہی سے کہتا ہوں۔ دیکھیے! کیسا معصومانہ انداز میں، میں اپنی اجنبیت کو فریب دے رہا ہوں!

مولانا رومؒ کی تنہائی کی کیفیت ہندو ویدانت کے تصور کی ترجمان تھی

یہ وہ تنہائی ہے جس کی ابتدا مولانا (جلال الدین) رومؒ (1207-1273AD) نے اپنی مثنوی سے کی کہ

بشنو از نَے چوں حکایت می کند
از جدائی ہا شکایت می کند

بنسری سے سن، جب وہ اپنی کہانی بیان کرتی ہے۔ یہ بنسری کی لَے نہیں بلکہ جدائی کے نالے ہیں جو اس سے نکلتے ہیں۔

آگے اقبالؒ نے اس موضوع کو پیداواستوار (DEVELOP) کیا کہ وہ شاخ جو اپنی اصل کے ساتھ تھی، جب اس کو وہاں سے کاٹا تو اب اس کی ساری عمر روتے ہوئے گزر رہی ہے۔ یہ ہے وحدت الوجود۔ یہ ہے ان کے ہاں کا تصوف۔ یہ حقیقت میں ویدانت ہے، ہندوؤں کا تصوف ہے۔

ابنِ عربیؒ کے تصوف کے بارے میں فلسفیانہ دلائل کی نوعیت کا معیار

یہی وہ تصوف تھا جو ایران کے اندر گیا اور وہاں آتش کدوں میں پھلتا پھولتا بدھ متوں کے ہاں گیا۔ وہاں اس نے پرورش پائی۔ بعد ازاں یہ عیسائیوں کی خانقاہوں میں جا پہنچا۔ انہیں کچھ کچھ اختلاف ہوا لیکن مسلمانوں نے جب ایران میں اپنی خانقاہیں بنائی ہیں تو ان کے ہاں یہی تصوف تھا، وحدت الوجود کے لیے فلسفیانہ دلیلیں نہیں تھیں (شیخ اکبر محی الدین) ابنِ عربیؒ (1165-1240ء) نے اس کے لیے فلسفیانہ دلیلیں دیں۔ دنیا کہتی ہے کہ یہ اس کی عظمت ہے، میرے نزدیک یہی ان کی کمزوری (WEAKNESS) ہے۔ ان صوفیوں کی کیفیت یہ ہے کہ یہ عقل کو عقلی دلائل سے ثابت کرتے ہیں۔ اوستیا ناس! اگر عقل ناقص ہے تو اس کے سارے دلائل ناقص ہوئے۔ یعنی ان سے جب بات کیجیے، ان کی کتابیں پڑھیے، عقل کی ناقصیت کے متعلق جتنی بحث کرتے ہیں، وہ ساری عقلی ہوتی ہے۔ اگر یہ ہمیں کہیں کہ صاحب! ہم نے آسمان پہ جا کر دیکھا کہ وہاں عقل کو مار پڑ رہی تھی تو یہ ہمارے لیے دلیل نہیں ہے۔ یہ ہمیں عقل کی ناقصیت ہمارے دلائل سے سمجھاتے ہیں اور آخر میں ثابت یہ کرتے ہیں کہ عقل کے دلائل اس قابل ہی نہیں ہیں کہ مانے جائیں ''تے تہاڈے کیویں منے جان فیر؟'' (تو پھر آپ کے کیسے تسلیم کر لیے جائیں؟) یعنی یہ چیز جو ابنِ عربیؒ نے ثابت کی اس کے لیے وحدتِ وجود کے عقلی دلائل دیئے ہیں۔ ٹھیک ہے وہاں تک تو فلسفہ ہے اور اس کے بعد یہ ثابت کرنے کے لیے عقلی دلائل دیئے ہیں کہ عقل کی رو سے جو علم حاصل ہوتا ہے، وہ اس قابل نہیں ہوتا کہ اس کو سند مانا جائے۔ مولانا رومؒ نے اپنی ساری مثنوی اسی عنوان پر لکھی ہے۔ اس نے پہلا شعر یہ کہا کہ

بشنو از نَے چوں حکایت می کند
از جدائی ہا شکایت می کند

مناجات

علامہ اقبالؒ کی ''مناجات'' کی نوعیت

اقبالؒ اپنی ''مناجات'' کو شروع کرتا ہے تو اسی طرح سے کہ

آدمی اندر جہانِ ہفت رنگ
ہر زماں گرمِ فغاں مانندِ چنگ!

(سات رنگوں والے جہان میں آدمی ہر لمحہ ستار کی مانند گرم فغاں رہتا ہے)۔ رومیؒ نے ''نے'' کہا ہے' اقبالؒ نے ''چنگ'' کہا ہے۔ بات وہی ہے۔ یہ جہانِ ہفت رنگ ہے' اس کے اندر بڑی بڑی جاذبیتیں ہیں' اس کے اندر بڑا تنوع ہے لیکن انسان اس کے اندر چنگ کی طرح' ستار کے ساز کی طرح' نَے کی طرح' ہر وقت گرمِ فغاں ہے۔ کیوں گرمِ فغاں ہے؟ کہا کہ

آرزوئے ہم نفس می سوزدش

ایک ہم نفس کی آرزو ہے۔ بس یہ اس کو جلاتی رہتی ہے۔

نالہ ہائے دل نواز آموزدش

اسے ہم نفس کی آرزو ہے' یہی وہ شے ہے جو اس کو ہر وقت نالہ ہائے دل نواسکھاتی رہتی ہے' اسی سے یہ آرزوئیں پیدا ہوتی ہیں' اسی سے پھر فراق میں تڑپتا ہے' ہر وقت اس کی یہ کیفیت ہے۔

لیکن ایں عالم کہ از آب و گِل است
کے تواں گفتن کہ دارائے دل است!

وہ جہانِ ہفت رنگ کے اندر تو موجود ہے لیکن یہ جہانِ ہفت رنگ مادی دنیا (MATERIAL WORLD) ہے' یہ تو جہانِ آب و گِل ہے' مٹی پانی کا جہاں ہے' اور جو دل ہے وہ طبعی مظہر (PHYSICAL PHENOMENON) کا پیدا کردہ نہیں ہے۔ انسانی ذات تو اس کی پیدا کردہ نہیں ہے' اس کی اصل و بنیاد (ORIGIN) تو کہیں اور ہے۔ لہٰذا وہ کہتا ہے کہ یہ جہانِ ہفت رنگ یا دنیائے آب و گِل کس طرح سے دل کا محبوب ہوسکتی ہے؟ دل کی ہم نفس یہ نہیں ہوسکتی' اس لیے کہ اس مادی دنیا اور دل کی دنیا میں بڑا واضح فرق ہے۔ اس لیے انسان اگر یہ چاہے کہ اس دنیائے ہفت رنگ میں اسے اپنا ہم نفس مل جائے تو یہ خیالِ خام ہے۔ کہتا ہے:

بحر و دشت و کوہ و کہ خاموش و کر
پہاڑ' سمندر' دریا' آسمان' زمین' سارے گونگے بہرے ہیں
آسمان و مہر و مہ خاموش و کر!

گرچہ بر گردوں ہجومِ اختر است
ہر یکے از دیگرے تنہا تر است!

(آسمان، سورج اور چاند بھی سب گونگے اور بہرے ہیں)۔ یہ ستارے یوں تو آسمان کے قریب ترین نظر آتے ہیں لیکن سب ایک دوسرے سے بالکل الگ الگ ہیں، تنہا ہیں۔ اب وہ اس جہانِ ہفت رنگ میں تنہائی اور خاموشی کو بیان کرتا ہے۔

ہر یکے مانندِ ما بیچارہ ایست
در فضائے نیلگوں آوارہ ایست!

ایک ہم نفس کی تلاش میں، ان میں سے ہر ایک بے چارہ مارا مارا پھر رہا ہے۔

کارواں برگِ سفر ناکردہ ساز!

وہ کہتا ہے کہ ذرا تنہائی کی کیفیت دیکھیے۔ قافلے میں سفر کا سامان بھی تیار نہیں ہوا۔ ''ساز کردن'' فارسی میں سامانِ سفر تیار کرنا ہے، وہ جیسے کہتا ہے ''آ کہ خورشید کا سامانِ سفر تازہ کریں'' یہ جو ''تازہ کردن'' ہے، یہ فارسی میں ''ساز کردن'' ہے۔ اس کارواں نے ابھی اپنا سامانِ سفر ہی تیار نہیں کیا۔ یہ بیکراں افلاک ہے اور جس بیابان میں سفر کرنا ہے، وہ بیکراں ہے، جس کا کوئی اختتام نہیں، وہ لامنتہا (INFINITE) ہے۔

بیکراں افلاک و شب ہا دیریاز!

''یاز'' فارسی میں ''بہت سُستی سے حرکت کرنے'' کو کہتے ہیں۔ یعنی صحرا جس میں جانا ہے، یا دشت جس کو طے کرنا ہے، وہ بیکراں ہے۔ آپ کو معلوم ہے کہ عرب رات میں سفر کرتے تھے۔ راتیں حرکت کے اعتبار سے بڑی سست ہوتی ہیں، کارواں نے ابھی سامانِ سفر بھی تیار نہیں کیا۔ اس کے بعد ہے کہ

ایں جہاں صید است و صیّادیم ما؟

وہ اعتراض کرتا ہے کہ میں یہ سوچنا چاہتا ہوں کہ اس دنیا میں یہ کیسی کیفیت ہے کہ ہم شکار ہیں اور یہ دنیا ہماری شکاری ہے؟ ہم اس میں گرفتار ہیں۔

یا اسیرِ رفتہ از یادیم ما؟

یا ہماری یہ کیفیت ہے کہ کسی نے ہم کو قید کیا اور قید کرنے کے بعد بھول گیا۔ کہتا ہے کہ اس دنیا کے اندر ہماری یہ کیفیت ہے۔ یعنی وہ جو تصوف چلا آتا تھا کہ انسان کو دنیا کے اندر بھیج دیا، یہ ایک جیل خانہ ہے، جیل خانے کے اندر یہ دن کاٹ رہا ہے، کہنے لگا کہ کیفیت تو کچھ ایسی نظر آتی ہے کہ یہاں بھیج دیا اور ''اسیرِ رفتہ از یادیم ما'' (ہم وہ قیدی ہیں جنہیں قید کرنے کے بعد بھلا دیا جاتا ہے)۔ کہتا ہے کہ میں نے

زار نالیدم صدائے بر نخواست

اس وسعت نا آشنا افلاک کے نیچے' اس بیکراں دشت میں جہاں کوئی ساتھی نہیں' میں چیخا چلایا' صدائے برنخواست کی' کسی نے ''ہنگارا ای نہ بھریا میری اس گل دا'' (میری اس بات کا کسی نے ہنکارہ ہی نہ بھرا) 'صدائے برنخواست' کے معنی پنجابی ہی یہ بات کہہ سکتی ہے۔ کہا کہ

ہم نفس فرزندِ آدم را کجاست؟

یہاں آدم کے بیٹے کا ہم نفس کہاں ہوگا؟

وحدت الوجود کے تصور کی ترجمانی

یہ دنیا تو مادی ہے' فرزندِ آدم کا ہم نفس اس مادی دنیا(MATERIAL WORLD) سے تو نہیں مل سکتا' اس سے کہیں اونچا جانا چاہیے' تو وہاں یہ ملے گا۔ اس کے بعد وہ اونچا جاتا ہے۔ پھر زمان و مکاں (TIME & SPACE) کی دونوں چیزیں آگے آجاتی ہیں۔

میں نے تمہید میں زماں و مکاں کے متعلق جو عرض کیا تھا' وہ کہتا ہے کہ اس جہان کے اندر تو وہ ہم نفس نہیں مل سکتا

دیدہ ام روزِ جہانِ چار سُوے

(میں نے اس چار اطراف میں گھرے ہوئے جہان کے یوم کو دیکھا)۔ یہ دنیائے محسوس (WORLD OF CONCRETE) جو خلا کی حدود و قیود میں گھری ہوئی (LIMITED BY THE SPACE BOUNDRAY) ہے' اس کو تو میں نے دیکھ لیا ہے۔ یہ محدود جہانِ چار سو ہوگئی ہے' جسے مکان کے اندر محدود کیا ہوا ہے۔ ''روز'' کے معنی ''دَور (PERIOD)'' کے ہیں۔

آنکہ نورش بر فروزد کاخ و کُوے

کہ جس کے نور سے یہ محلات اور کوچے روشن ہوجاتے ہیں۔ یہ میں نے دیکھا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ کیا ہے؟

از رمِ سیارۂ اورا وجود

اس کا وجود سوائے اس کے کچھ نہیں کہ یہ ایک سیارہ(PLANET) ہے جو گردش کر رہا ہے۔ یہ اس کا وجود ہے۔ اگر یہ گردش کرنا چھوڑ دے تو یہ اختلافِ لیل و نہار ختم ہوجائے' یہ جہانِ چار سو باقی ہی نہیں رہ سکتا۔ اس کا وجود تو ایک سیارے کی یہ گردش ہے۔

نیست الّا اینکہ گوئی رفت و بود

یہ اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ ''بس یہ تھا جو چلا گیا''۔ یہ جو سیریل ٹائم (SERIAL TIME) ہے' یہ تو ہے ہی' یہ صبح جو ہمارے ہاں دس بجے تھے' 'گوئی رفت و بود' اس کے بعد یہ نہیں آئے گا۔ کہتا ہے کہ اس دنیا میں مَیں جو ہم نفس تلاش کر رہا

ہوں اس کی کیفیت یہ ہے کہ وہ تھا' اب نہیں ہے اور آئندہ وہ نہیں ہوگا۔

اے خوش آں روزے کہ از ایّام نیست

میں تو اس دن کی تلاش میں ہوں جو اس طرح سے سیریل ٹائم (SERIAL TIME) کے اندر نہ آئے' دنوں میں اس کو نہ گنا جائے یعنی وہ ''از ایام نیست'' ہو۔

صبحِ اورا نیمروز و شام نیست

کہ جب اس کی صبح ہو تو پھر اس کے لیے نہ دوپہر ہو' نہ شام ہو۔

اب آپ نے سمجھ لیا کہ ابتدا میں جو وضاحت کی گئی تھی' اب اگر وہ فلسفیانہ وضاحت ہمارے سامنے نہ ہو' جو کچھ وہ ان شعروں میں کہہ رہا ہے تو اس کو سمجھنا مشکل ہو جائے گا کہ یہ کیا کہتا ہے؟ وہ جہان جو چار سُو میں گھرا ہوا نہ ہو' وہ ٹائم کہ جس کی صبح کے لیے نہ دوپہر ہو' نہ شام ہو۔

روشن از نورش اگر گردد رواں

یہ جو بلا دورانیہ اور بلا وقت (DURATIONLESS & TIMELESS) زماں ہے' اس میں اگر اس کے نور سے انسان کی روح روشن ہو جائے (رواں کے معنی روح یا جان ہے) تو پھر کیا ہو؟ یہ بڑی عجیب چیز ہے۔ وہ کہتا ہے کہ شعور کے اندر تبدیلی سے ہمارے حواس (SENSES) کے اندر کیا تبدیلی پیدا ہوتی ہے؟

صوت را چوں رنگ دیدن می تواں

(آواز کو رنگ کی طرح دیکھا جا سکتا ہے) یعنی پھر کیفیت یہ ہوگی کہ میوزک (موسیقی) کی آواز کو رنگ کی طرح ہم دیکھ لیں گے' رنگ کو آواز کی طرح سن لیں گے۔ آنکھ کا فعل (FUNCTION) بدل جائے گا' کان کا فعل بدل جائے گا۔ وہ (مرزا اسداللہ خاں) غالب (1797-1869ء) نے اپنے ہاں ایک محفل کی جو کیفیت بیان کی ہے' اس میں بھی وہ یہ کہتا ہے:

نشہ ہا شاداب رنگ و بو ہا مستِ ترنگ
شیشۂ مے طرزِ سبزِ جوئے بارِ نغمہ ہے

اس کا انداز بڑا خوبصورت ہوتا ہے' غزل کا انداز ہوتا ہے۔ بات وہی کہتا ہے۔ کہا کہ یہ نشہ ہا شاداب رنگ و بو کی کیفیت ہے۔ شاداب رنگ و بو میں آپ دیکھتے ہیں کیا کیفیت بیان کر جاتا ہے! کہتا ہے کہ جب مستیاں آ جائیں' پھر رنگینیوں کی شادابی کا کیا کہنا ہے! ہامستِ ترنگ' اس وقت پھر کیفیت یہ ہوتی ہے کہ شیشۂ مے طرزِ سبزِ جوئے بارِ نغمہ۔ یہ کہتا ہے کہ

روشن از نورش اگر گردد رواں
صوت را چوں رنگ دیدن می تواں
غیب ہا از تابِ او گردد حضور

(اگر آدمی کی روح اس دن کے نور سے منور ہو جائے تو آواز کو رنگ کی طرح دیکھا جا سکتا ہے۔ ایسے دن کی روشنی سے ہر قسم کا غیب 'حضور' بن جاتا ہے) یعنی جو مستقبل ہے' آنے والا ہے' جو غیب کی چیزیں ہیں' وہ اس کے نور سے حال (PRESENT) بن جاتا ہے' وہ سامنے آ جاتا ہے۔

نوبتِ او لا یزال و بے مرور !

(ایسے دن کے آشنا کا وقت ہمیشہ رہنے والا اور کبھی نہ ختم ہونے والا بن جاتا ہے)۔ وہ ابدی حالتِ موجود (ETERNAL NOW) ہو جاتا ہے' وہ ٹائم جو اس کا ہوتا ہے' وہ لایزال و لا زوال آتا ہے' وہ بے مرور آگے چلتا ہے' وہ ختم نہیں ہوتا۔ مرور کے معنی ہیں ''پاس ہو جانا' گزر جانا''۔ کہتا ہے کہ وہ ٹائم کبھی نہ ختم ہونے والا ہو جاتا ہے۔ اسے اقبالؒ ابدی حالتِ موجود (ETERNAL NOW) کہتا ہے۔

اے خدا روزی کُن آں روزے مرا

اے خدا! وہ دن میرے نصیب کر دے۔ ''روزی کن'' کے معنی ہیں ''میرے نصیب کر دے''۔ وہ دن میرے نصیب کر کہ جس میں سیریل ٹائم نہ ہو' بلا دورانیہ زمان (DURATIONLESS TIME) ہو' حواس (SENSES) کی کیفیت یہ ہو کہ آنکھیں موسیقی کو سنیں' کان رنگوں کو دیکھیں' اس میں مرور نہ ہو' اس میں صبح و شام نہ ہو' جہانِ چار سو نہ ہو' یہ انقلاب شعور ہو۔

جہانِ آب و گِل سے بے زاری اور جہانِ فردا کے سلسلہ میں ایک سوال

اور اگلے ہی مصرع میں کہا کہ

وارہاں زیں روزِ بے سوزے مرا

(اور مجھے اس بے سوز دن سے رہائی دے)۔ یہاں اب وہ ''سوز'' آیا جو میں نے کہا تھا۔ یہ جو روزِ دل سوز ہے' یہ جو مادی دنیا کے اندر گھرا ہوا ہے' یہ روز' یہ ایام' یہ زندگی' بے سوز ہے۔ جب وہ زندگی آئے گی تو وہ چار سو زندگی ہو گی۔ ''وارہاں'' کے معنی ہیں ''رہا کر دے' آزاد کر دے''۔ اب اس کے بعد اقبالؒ یہ بتاتا ہے کہ کیا یہ ممکن بھی ہے کہ ایسا ہو جائے؟ اب اقبالؒ یہاں آیا ہے۔ وہی جو اِن کی خصوصیت ہے کہ قرآن حکیم کی چیز لی اور اس سے انہوں نے یہ منطق ثابت کی کہ یہ چیز جو کچھ بھی ہے' اس سے اونچا ہو جائے۔

یہ ممکن کیوں نہیں ہے؟ کہتا ہے کہ

آیۂ تسخیر اندر شان کیست؟

(قرآنِ کریم میں تسخیر کی آیت کس کی شان میں آئی ہے؟) قرآن مجید میں تسخیر کی آیت یہ ہے: وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا مِّنْهُ (45:13)۔ (کائنات کی پستیوں اور بلندیوں میں جو کچھ ہے' اس نے سب کو

تمہارے لیے قوانین کی زنجیروں میں جکڑ رکھا ہے)۔ کہا کہ بتاؤ! تم کس کے حق میں آئی ہو؟ اب یہ سائنسی دنیا (SCIENTIFIC WORLD) ختم ہوئی اور اب یہ اپنے کمرے کے اندر' چارپائی پہ بیٹھے حقہ پیتے ہوئے' اس واردات (EXPERIENCES) سے' صاحبِ تسخیرِ فطرت ہو گئے۔ جب واردات کے اندر یہ زمان (TIME) نہ رہا' نہ یہ مکاں (SPACE) رہا' تو اس سے اونچے چلے گئے۔ اس تسخیرِ فطرت کو تو مغرب کے سائنٹسٹ کے لیے چھوڑ دو اور آپ یہاں بیٹھے ہوئے ان سے اونچا ہو کر' شعور کے اندر ایک انقلاب لے آیئے اور کہیے کہ کائنات مسخر ہے۔ ملاحظہ کیا آپ نے کہ دلیل کیا ہے؟ آگے کہا کہ

ایں سپہرِ نیلگوں حیرانِ کیست؟

یہ نیلگوں آسمان کس کو حیرت کی نگاہوں سے دیکھ رہا ہے؟ اسی آدم کو' یہی تو ہے اور ہے کون' جس کے لیے یہ سب کچھ آیا تھا۔

رازدانِ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ کہ بود؟

وہ کون تھا جس کے لیے اس نے کہا تھا کہ وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ کُلَّهَا (2:31) تمام اشیائے فطرت کا علم' اسما کا علم' اس کو دے دیا۔ اب یہ ''اسما کے علم'' کے معنی لیتے ہیں ''وہی جولا ہوتی علم ہوتا ہے'' جس سے باطن کے یہ سارے واردات طے ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ یہ (تمام اشیائے فطرت کا علم) کس کو سکھایا تھا؟

مستِ آں ساقی و آں صہبا کہ بود؟

اب یہ شاعری آ گئی۔ کہتا ہے کہ وہ ساقی اور وہ جو صہبا تھی' اس کا نشہ کس کو آیا؟

برگزیدی از ہمہ عالم کرا؟

کون ہیں وہ جس کو تُو نے یہ کہا ہے کہ وہ اس پوری کائنات کے اوپر افضل ہے جس کو ہم نے پیدا کیا ہے۔

کردی از رازِ دروں محرم کرا؟

کس کو کہا ''رازِ دروں'' میں چھپے بھید تم نے سکھائے؟ یہ ہیں رازِ دروں' ان سے اونچا ہو جانے کے۔

اے ترا تیرے کہ مارا سینہ سفت

اب یہ دلیل و برہان لائی گئی۔ اے کہ تیرے تیر نے ہمارے سینے کو چھید ڈالا! ہم یہ پوچھتے ہیں کہ

حرفِ اُدْعُوْنِیْ کہ گفت و با کہ گفت؟

(اُدْعُوْنِیْ ''مجھے پکارو'' کا حرف یا بات کس نے کہی تھی اور کس سے کہی تھی؟)

قرآنِ حکیم کے الفاظ ''خدا ہر پکارنے والے کی پکار کا جواب دیتا ہے'' کے متعلق اقبالؒ کا نکتہ نظر

یہ قرآن حکیم میں ہے کہ اُدْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَکُمْ (40:60) تم مجھے بلاؤ' میں جواب دوں گا۔ اقبالؒ کہتا ہے کہ انسان کا جو بلانا ہے' یہ تو اسی صورت میں ہوسکتا ہے جب وہ اس کے برابر کا ہو۔ مادی دنیا میں ہی کیا' یہاں تو کسی میں یہ قوت نہیں کہ وہ بُلا سکے۔ بلانے کی قوت تُو نے اِس کو دی ہے اور اُس کے بعد یہ کہا ہے کہ میں اِس کا جواب دوں گا۔ ان کے فلسفے میں یہ جو تصور ہے [1] وہ کہتے ہیں کہ

ONE WHO CAN NOT SAY I, CAN NOT SAY THOU

(جو ''میں'' نہیں کہہ سکتا' وہ ''تم'' بھی نہیں کہہ سکتا)

یہ ''میں'' اور ''تُو'' ہے (جس کی بات ہے)۔ کہا کہ اُدْعُوْنِیْٓ اَسْتَجِبْ لَکُمْ (40:60) تو ان میں سے' ایک طرف ایک شخصیت (PERSONALITY) ہوئی اور دوسری طرف دوسری شخصیت ہوئی۔ وہ کہتا ہے کہ یہ جو نکات ہیں' یہ تو کوئی برابر کا ہی ہو تو یہ کہہ سکتا ہے۔ کہ ''وہ'' بلائے ''تُو'' اس کو جواب دے۔ تو وہ کہتا ہے کہ تُو (THOU) تو مکاں سے بھی بلند اور ٹائم سے بھی اونچا ہے۔ جب یہ تجھے بلائے گا اور اگر اس دنیائے محسوس (CONCRETE WORLD) کے اندر رہتا ہوا بُلاتا ہے تو بات تجھ تک کیسے پہنچ سکتی ہے۔ اور وہاں سے تُو جواب دیتا ہے' اگر یہ اسی چار دیواری کے اندر گھرا ہوا ہے' تو انہی حواس سے اس نے سننا ہے' انہی آنکھوں سے اس نے دیکھنا ہے' تو وہ تیرا جواب کیسے سن سکتا ہے۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے کہ جو ادراک بالحواس (SENSE PERCEPTION) کی دنیا ہے' وہ اس سے اونچا ہو جائے' جہاں اس کے کان صوت کو دیکھیں' جہاں اس کی آنکھیں موسیقی کو سنیں' تو یہ دنیا وہ دنیا ہو جائے گی۔ وہ اس لیے کہتا ہے کہ جب تُو نے خود کہا کہ مجھے بلاؤ' میں جواب دوں گا' تو تیرا جواب سننے کے لیے یہ ادراک بالحواس (SENSE PERCEPTION) تو کافی نہیں ہو سکتے' اس سے اونچا جانا ہوگا۔ اس سے ثابت ہوا کہ میں جب کہتا ہوں کہ یہ جہان بلا بُعد اور بلا مدت (DURATIONLESS TIME & SPACELESS) ہے' میں وہاں آنا چاہتا ہوں' تو میں نے ثابت کر دیا (اللہ میاں سے کہتا ہے کہ تیرے ہی اقوال سے میں نے ثابت کر دیا) کہ ایسا ممکن ہے۔ اس لیے یہ کہہ کر مجھے ٹال نہ دے کہ نہیں! یہ ناممکن ہے تُو وہاں نہیں پہنچ سکتا۔

روئے تو ایمانِ من' قرآنِ من

(تیرا چہرہ میرا ایمان ہے' میرا قرآن ہے)۔ یہاں یہ ''تیرا دیکھ لینا'' آیا ہے۔ اب یہ خدا کا اپنے سامنے مشاہدہ کرنا

---

[1] اس فلسفے کا امام آسٹریلوی نژاد مارٹن بیوبر (MARTIN BUBER: 1878-1965) ہے اور اس کا دیا گیا یہ جملہ اس کی کتاب "I AND THOU" کے 1950ء کے ایڈیشن سے ماخوذ ہے۔ یہ کتاب سب سے پہلے 1923ء میں شائع ہوئی تھی۔

چاہتا ہے حالانکہ وہ قرآن کریم میں کہتا ہے کہ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ (6:103) کوئی آنکھ اس کا احاطہ نہیں کر سکتی لیکن یہ کہتے ہیں کہ یہ ابصار تو یہ ادراک بالحواس ہے' یہ ادراک بالحواس کی ابصار ہے۔ الابصار' انسانوں کی یہ آنکھ' ال اس کے لیے ہے لیکن وہ جو آنکھیں ہوتی ہیں' وہ تو اس میں آتی نہیں ہیں' اس لیے ہم تو دوسری آنکھیں لے لیتے ہیں لہٰذا قرآن کریم کا یہ قول کہ تم ابصار پہ ادراک نہیں کر سکتے' وہ ان کے اوپر APPLY (لاگو) ہی نہیں ہوتا' وہ آنکھ ہی اور ہو جاتی ہے۔ اسی لیے

روئے تُو ایمانِ من' قرآنِ من

لہٰذا یہ وحی' قرآنی حدود و قیود کو پسِ پشت ڈال کر رب کو اپنے سامنے دیکھنے کے متمنی ہیں۔

جلوۂ داری دریغ از جانِ من؟

(جب تُو میرے لیے یہ کچھ ہے تو اس کے باوجود تُو مجھ کو اپنے جلوے سے کیوں محروم رکھتا ہے' ایسا کیوں ہے؟) یہ ساری ممکنات کی کیفیتیں تم نے ہمیں دے دیں کہ ایسا ہو سکتا ہے اور جب یہ ہو سکتا ہے تو پھر آپ بھاگ کہاں رہے ہیں' ایسا کیوں ممکن ہوگا؟ ''دریغ رکھنا'' کے معنی ہیں ''کسی سے چھپا رکھنا' الگ کرنا' نہ دینا''۔

از زیانِ صد شعاعِ آفتاب
کم نمی گردد متاعِ آفتاب

(سورج کی سینکڑوں شعاعوں کے نقصان یا خرچ ہونے پر کہیں سورج کی روشنی کی دولت کم تو نہیں ہو جاتی)!

وحدت الوجود کے سلسلہ میں آفتاب اور اس کی شعاعوں کی مثال کی حقیقت

کہتا ہے کہ آفتاب کی سو شعاعیں اگر کسی کے اندر جذب ہو جائیں' تو آفتاب کی متاع میں اس سے کمی نہیں واقع ہو سکتی۔ یہ بڑی غلط منطق ہے جو یہاں دے گیا ہے۔ آفتاب کی متاع میں کمی واقع ہوتی ہے۔ ہر کرن جو وہاں سے نکلے گی یعنی یہ الگ بات ہے کہ اس کی متاع اتنی زیادہ ہے کہ کروڑوں سال لگ جائیں گے لیکن یہ منطق غلط ہے کہ ایک کرن اگر اس میں سے نکلے گی تو اس متاع میں کمی نہیں ہوگی۔ یہ ''کم نمی گردد متاعِ آفتاب'' غلط ہے۔ اگر خدا' انسان اور آفتاب کا تعلق ہے اور حرارت جذب کرنے والی چیز کے متعلق ہے تو ہر کرن جو خدا کے سرچشمۂ آفتاب سے نکلے گی' انسان اگر اس کو جذب کر لے گا تو وہاں اس کی کمی آ جائے گی۔ اور یہی دلیل وحدتِ وجود کے خلاف ہے کہ اگر وہ خدا کی ذات کا کوئی حصہ ہے جو یہاں آتا ہے تو حصہ وہاں سے الگ آ جانے کے بعد اس میں نقص پیدا ہو جاتا ہے' وہ کل نہیں رہ سکتا' خواہ وہ آفتاب کی ایک کرن ہی کیوں نہ ہو۔

تصوف کی ساری عمارت تشبیہات پر استوار ہے اور مرزا بیدل تشبیہات کا بادشاہ ہے

یہ سارا تصوف تشبیہات پہ چلتا ہے جی! دلیل پہ نہیں چلتا۔ تشبیہ جتنی برجستہ ہوگی' اتنی ہی وہ کھب جائے گی۔ میں آپ کو

تشبیہ کی بات بتاتا ہوں کہ شاعری تشبیہ کے اندر اکملیّت (PERFECTION) پہ پہنچتی ہے' حقیقت یہ ہے کہ شاعری ہے ہی تشبیہ۔ وحدتِ وجود یہ ہے کہ انسان خدا سے الگ ہوا ہے' اس میں اور انسان کے درمیان ایک حجاب آیا ہوا ہے۔ اگر یہ اپنے آپ سے آ کر کہیں کہ ذرا اپنے اندر دیکھ لے تو پھر یہ وہی وحدتِ وجود ہوتا ہے۔ مرزا بیدل [1] (علیہ الرحمۃ) ہمارے ہاں تصوف میں تشبیہات کا بادشاہ ہے' بہت مشکل بات کہتا ہے لیکن آپ دیکھیے کہ وہ بات کیسے چپک جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے (اس زمانے کا لکھا ہوا شعر ہے) کہ۔

ز سیرِ عالمِ دل غافلین

ہم دل کی دنیا سے درحقیقت غافل ہیں' ورنہ

حباب سرِ اگر بہ گریباں سرو برد دریا

ارے! یہ تو اس وقت تک اس سے الگ ہے جب تک یہ اپنے اندر جھانکتا نہیں ہے۔ جو حباب ہے' جو بلبلا ہے' جو پانی کے اوپر اٹھا ہوا ہے' جو دریا کے اوپر اٹھا ہوا ہے' یہ اگر اپنے سر کو' اپنے گریباں کے اندر' ذرا نیچے لے جائے تو دریا ہے۔ آپ دیکھ رہے ہیں کہ ساری بات تشبیہ کی ہے لیکن یہ بتانے کے لیے کہ ہم جو اس سے الگ ہیں' صرف اس لیے ہیں کہ اپنے سر کو ذرا' اپنے گریباں میں' نیچے نہیں لے جاتے' ہم اس کو اونچا رکھتے ہیں تو باہر کی دنیا کی ہم سیر کرتے رہتے ہیں' اگر اس کو ذرا سا نیچے لے جائیں تو وہاں پھر دریا ہے' لیکن یہ ساری شاعری ہے' ان لوگوں کا انداز ہے اور اس شاعری کو اگر آپ ذرا سا بھی منطق کی دنیا کے اندر لے آئیں' تو اس کے خلا بالکل عیاں ہو جاتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ جب حباب اٹھا تھا' تو پانی میں اس کے تناسب سے کمی آ گئی تھی۔ سیدھی سی بات ہے' یہ منطق بتاتا ہے۔ اسی طرح سے جواس نے کہا کہ اگر آفتاب سے سو شعاع بھی نکل آئیں تو متاعِ آفتاب میں کمی نہیں آتی' یہ سائنسی لحاظ سے غلط ہے۔ ہم اس کو منطق میں لے آئے ہیں۔

تصوف سے متعلق پیش کردہ تشبیہات منطق کے سامنے بالکل بے معنی ہیں

اہلِ تصوف کہتے ہیں کہ یہ منطق کی بات نہیں' پھر اس کو سمجھ ہی نہیں سکتے کہ یہ کیسے ہو جاتا ہے لیکن انکی دلیل یہ ہے۔ اس لیے اقبالؒ کہتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ بلا مدت زماں و بلا بُعد مکاں (DURATIONLESS TIME AND DISTANCELESS SPACE) مل جائے کیوں کہ تُو نے آدم کے متعلق کہا تھا کہ تسخیرِ ارض وسما اس نے کیا' مسخر اس نے کیا ہے' اس سے اونچا چلا گیا۔ تُو نے جب کہا تھا کہ مجھے بلاؤ' میں تمہیں جواب دوں گا' تو تُو تو زمان ومکاں کی مثل نہیں ہے' میری آواز اگر TIME & SPACE پہ رہے گی تو کس طرح تم تک پہنچے گی۔ تُو کہتا ہے میں جواب دوں گا' میں جواب کس طرح سُنوں گا اگر میرے ادراک بالحواس (SENSE PERCEPTION) یہی رہے۔ لہٰذا اس سے یہ نظر آیا کہ اس چیز کا امکان موجود ہے کہ اس ادراک بالحواس سے بالاتر بھی ہمارے پاس ایک ذریعہ علم (SOURCE OF

[1] مولانا ابوالمعانی عبدالقادر بیدل (1642-1720ء)۔

(KNOWLEDGE) موجود ہے' وہاں پہنچنے کے بعد تیرا چہرہ میرے سامنے بے نقاب آ سکتا ہے۔ اگر تُو اِن آنکھوں کے سامنے' قرآن کریم کے بہ قول نہیں آ سکتا' تو میرے سامنے بے نقاب ہونے سے دریغ نہ کر۔

ہم نے یہاں تک ''مناجات'' کے یہ تین بند ختم کر دیئے۔ آئندہ بدھ کو' اگلے بند پڑھ لیں گے اور گمان اغلب ہے کہ ''مناجات'' ختم ہو جائے گی۔ یاد رہے! آج کی یہ ''مناجات'' 1932ء والے ''جاوید نامہ'' کے تیسرے صفحے کے اوپر کے تین اشعار تک آئی ہے' اس کے بعد ہم آگے شروع کریں گے۔

اس سعیٔ لاحاصل اور بے سروسامانی کے جنگل سے نکلنے کا علاج خود علامہ اقبالؒ کے الفاظ میں

ہمارے ہاں جو اس قدر تضادات اور کشاکش (CONFLICTS) آتے ہیں' ان سے واقعی انسان کے ذہن میں کشمکش پیدا ہوتی ہے کہ ہم اس سے کیسے نکلیں؟ نکلنے کا راستہ بہت آسان ہے۔ اقبالؒ نے اپنی سب سے پہلی تصنیف ''اسرار و رموز'' [1] کے سب سے آخر میں یہ چیز کہی ہے۔ رموز کے آخر میں یہ لکھا ہے کہ میں نے جو کچھ کہا ہے' قرآن کریم سے کہا ہے' اگر میں نے قرآن کریم سے باہر ایک حرف بھی کہا ہو' تو مجھ پر لعنت' مجھ پر یہ گرفت' میری یہ سزا' میری یہ سزا۔ اور اگر میں نے قرآن کریم کے مطابق یہ کہا ہے تو اس چیز کو تُو قبولیت عطا فرما [2]۔ خود اقبالؒ اس چیز کا تیقنِ پیمان سے پابند (COMMITED) ہو گیا کہ اس کے کلام کو پرکھنے کی کسوٹی کیا ہے؟ وہ قرآن کریم ہے۔ ہم جب بھی اپنے خیالات کو قرآن کریم کے سامنے پیش کرتے ہیں' تو ہم اقبالؒ کے سارے کلام کو بھی اس کے سامنے پیش کریں گے۔ جس چیز کی تائید ہمیں وہاں سے ملے گی' ہم کہیں گے کہ یہاں وہ صحیح بات کہہ گیا ہے' جہاں بات اس کے خلاف جائے گی ہم کہیں گے کہ اپنے عہد و پیمان کی پابندی کے مطابق ہی یہاں اس سے سہو ہو گیا ہے' وہ بات کو سمجھا نہیں۔ اقبالؒ پیغمبر نہیں ہے کہ اس کے ہر لفظ کو صحیح تسلیم کرنا ہمارا جزوِ ایمان ہو۔ اس نے فکر کو پیش کیا جس کا قرآنِ کریم سے اتفاق ہونا لازمی ہے۔ کشاکش اور حقائق مابعد الطبیعات میں اقبالؒ دوسری طرف نکلا ہے لیکن پیغامات میں اقبالؒ بڑی حد تک قرآنِ کریم کے ساتھ ہے اور اس دور میں اسے بہت ہی اچھی طرح پیش کیا ہے۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ط اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ

❀...❀...❀

---

[1] مثنوی ''اسرارِ خودی و رموزِ بے خودی'' علامہ محمد اقبالؒ مدظلہ العالی کی پہلی مطبوعہ تصنیف ہے۔ اس کی طباعت پر اس کا ایک نسخہ حضرت علامہ نے' اپنے دستخطوں سے' پرویزؒ کے دادا جان' حکیم چوہدری رحیم بخش صاحب کو ارسال کیا تھا۔ ''اسرارِ خودی'' سب سے پہلے 1915ء میں شائع ہوئی اور اس کا دوسرا حصہ ''رموزِ بیخودی'' 1918ء میں۔

[2] اس کے لیے دیکھیے: اسرار و رموز کا آخری عنوان ''عرض حال مُصنّف بحضورِ رحمۃ العالمینؐ'' احسن برادرز' چوک انارکلی' لاہور' 1948' ص ص۔ 196 تا 199 (اختتام)۔

پرویزؒ

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

دوسرا باب

تشریحی شذرات اور اختتامِ مناجات

آج مئی 1968ء کی 29 تاریخ ہے اور ''جاوید نامہ'' کے درس کے سلسلے میں یہ ہماری دوسری نشست ہے۔

کائنات کے متعلق افلاطونی نظریہ کی مختصر سی تفصیل

میں نے پہلی نشست میں یہ عرض کیا تھا کہ دنیا میں فکری طور پر اور بعد ازاں اہل تصوف کے ہاں داخلی دنیا میں' بڑا الجھاؤ پیدا ہوا جس کی بڑی وجہ افلاطونی نظریہ ہے۔ اس کی تفصیل تو لمبی ہے لیکن مختصر الفاظ میں اس کی بنیاد یہ ہے کہ یہ دنیائے محسوس حقیقت میں موجود ہی نہیں۔ IT DOES NOT EXIST IN REALITY; IT IS ALL ILLUSION .

یہ محض سراب ہے۔ یہ ایک عالمِ امثال (THE WORLD OF IDEAS) ہے' اصل دنیا اس کائنات سے کہیں ماورا ہے اور وہ عالمِ امثال میں EXIST کرتی ہے اور ہمیں جو کچھ نظر آتا ہے یہ اس کا سایا ہے' سراب ہے۔ یہ افلاطونی نظریہ ہے۔ یہ تھیوری بظاہر بڑی معصوم (INNOCENT) سی نظر آتی ہے۔

دنیا کے نامی گرامی فلاسفروں کی بڑی تعداد ''مثالی سوچ'' کی حامی ہے

جیسا میں نے عرض کیا ہے کہ گزشتہ اڑھائی ہزار سال سے شاید ہی دنیا کی کوئی سوچنے والی قوم ایسی ہو جو اس سے غیر متاثر رہی ہو۔ فکری طور پر اس تصور کے زیر اثر جو قوم آگے بڑھی اسے فلسفے میں مثالیت کہا جاتا ہے۔ اس پورے نقطۂ نظر کو مثالی فلسفہ کہتے ہیں یعنی اس میں فلاسفی کی دو قسمیں ہوگئیں ۔ ایک تو فلسفہ مادیت (MATERIALISTIC PHILOSOPHY) ہے' اسے ثبوتی (POSITIVISTIC) بھی کہتے ہیں۔ یہ ثبوتیّت (POSITIVISM)' مادیّت (MATERIALISTIC) اور مرئیّت (CONCRETISM) ہے۔ ان کو اس بات پر یقین ہے کہ کائنات جو کچھ ہے وہ مبنی بر حقیقت ہے۔ فلسفۂ مادیّت کے پیروکار تعداد میں مختصر ہیں۔ اور دوسرا فلسفۂ مثالیت (IDEALISTIC PHILOSOPHY) ہے جس پر یقین کرنے والے کہتے ہیں کہ یہ جو کچھ ہمیں دکھائی دیتا ہے وہ حقیقتاً ایسا نہیں۔ یہ عجیب بات ہے۔ یہ فلسفہ زیادہ گہرا' عمیق اور بلند ہے' افلاطون کے بقول یہ سارا مثالیت کا فلسفہ ہے۔ شاعری کے لیے چونکہ بڑا وسیع میدان ہوتا ہے لہٰذا ابتدا ہی سے یہ تمام مشہور و معروف فلسفی مثالی فلسفے کے مقتدی دکھائی پڑتے ہیں۔

''تصوف میں کائنات کا محیر العقول سلسلہ اپنا وجود ہی نہیں رکھتا''

اس تصور کے مطابق کائنات سے بے تعلقی کا روّیہ

چلیے! فلسفے کی دنیا نے جس زاویئے سے سوچا اس سے سروکار نہیں لیکن آگے چل کر اس کا اثر پڑا جب اس فلسفے کو تصوف بنالیا گیا۔ یہ تصوف کیسے بنا؟ اہلِ تصوف کو اس سے کیا غرض کہ کائنات EXIST کرتی ہے یا نہیں؟ اہل تصوف نے پہلی بات تو یہ کہی کہ چونکہ یہ کائنات حقیقت میں EXIST نہیں کرتی' اس لیے یہ کوئی اہم نکتہ نہیں جس پر سنجیدگی کے ساتھ اس کے متعلق غور کیا جائے۔ پہلی چیز تو یہ آ گئی کہ ان کا رویہ کم از کم بے تعلق سا ہو گیا کہ دنیا تو یہی کائناتِ محسوس ہے۔

THIS WORLD IS THIS UNIVERSE OF CONCRETE.

ہماری تباہی کی اصل وجہ خدا اور کائنات کے متعلق غلط تصور ہے

انسان کا کائنات سے بے تعلق ہو جانا بجائے خویش تخریبی بات ہے لیکن انہوں نے مزید آگے بڑھ کر کہا کہ اگر یہ نہیں تو پھر یہ ہے کیا؟ یہ بات ہماری تباہی کی وجہ جواز بنی۔ انہوں نے کہا کہ THIS IS ALL GOD'S یہ سب کچھ خدا ہی کے مختلف روپ ہیں۔ وجود تو صرف خدا کا ہے اور یہ جو کچھ ہمیں نظر آتا ہے' یہ موجود نہیں ہے۔ ہماری لسانیات میں لفظ موجود کسی اور معنی میں استعمال ہوتا ہے تاہم انہوں نے اسے اصطلاح کا رنگ دیدیا کہ EXISTENCE یعنی واجب الوجود صرف خدا ہے۔ واجب الوجود کے معنی ہوئے جس نے OFF NECESSITY یعنی ضرورت سے ماورا EXIST کرنا ہے ۔ فلسفے میں ضرورت سے ماورا (OFF NECESSITY) کے معنی مطلقیت کے ساتھ لابدی (ABSOLUTELY MUST) ہوتے ہیں ۔ اس کی ہستی (EXISTENCE) مطلقاً از بس لا ینفک (ABSOLUTLY MUST) ہے اس کے علاوہ کوئی اور شے موجود نہیں ہے۔ موجود کے معنی وجود والی ہے۔ تو اب لا موجود الا اللہ یا لا موجود غیر اللہ ہے۔ آپ نے دیکھا کہ اہلِ تصوف یہ فقرہ عموماً استعمال کرتے ہیں۔ جس کی بنیاد ہے کہ کوئی چیز EXIST نہیں کرتی' یہ سب وہی خدا ہے' اس کائنات سے باہر کی چیزیں بھی وہی خدا ہیں' اور اس کے بعد یہ سارے انسان بھی وہی ہیں۔ تُو بھی وہی ہے' میں بھی وہی ہوں' ہر انسان وہی ہے:

خود کوزہ و خود کوزہ گر و خود ِگل کوزہ خود رند و سبو کش
خود برسرِ آں کوزہ خریدار برآمد' بشکست و رواں خُود

''آپے ای مٹی' تے آپے ای چک' آپے ای کمہیار' آپے ای بنڑ دا لوٹا' آپے ای آوے خریدے' تے آپے ای توڑے' آپے ای رند' تے سبوکش ہووے' فیر اوس لوٹے دا بناوے کجّا۔ آپ ای اے اوسب کچھ اوکر دا ہیگا۔ اوندا اے آپ' تے ناں رکھدا اے تاپ'' (یہ سب کچھ خدا ہے۔ خدا کے سوا کسی شے کا وجود نہیں۔ یہ خدا ہی ہے جو مختلف شکلوں میں جلوہ گر ہے)۔

تصوف کے وہ مافوق الفطرت تصورات جنہوں نے پوری نوعِ انسانی کو مفلوج کر دیا ہے

تصوف افلاطونی نظریہ (PLATONIC THEORY) کے تابع' ایران کے آتش کدوں سے ہوتا ہوا' ہندوستان میں آیا تو یہاں آ کر یہ ویدانت بنا۔ اہلِ تصوف نے کہا کہ یہ دنیا مایہ اور فریب ہے۔ کسی نے کہا کہ یہ ایشور کا خواب ہے' کسی نے کہا کہ یہ اس کی رچائی ہوئی لیلا ہے یعنی یہ سب تماشہ ہی ہے' EXIST کچھ نہیں کرتا لیکن آتما' پرم آتما ہے یعنی مطلقاً لا ینفک آتما (THE ABSOLUTE NECESSARY AATMA) جسے میں نے کہا کہ یہ پرم آتما ہے' باقی تمام آتمائیں' اس پرم آتما کے اجزا ہیں جو یہاں آئے ہوئے ہیں۔ یہ وہی ہے جسے ہمہ اوست کہتے ہیں' اور ہمارے ہاں وحدت الوجود کہلاتی ہے یعنی وجود صرف ایک خدا کا ہے اور کوئی وجود نہیں ہے۔ یہ سب کچھ خدا ہے۔ WHATEVER YOU FEEL EXISTING IS GOD. صرف اس کے روپ الگ ہیں' سپنے الگ ہیں۔ یہ ہے جی وحدت الوجود جو اپنے ہاں رائج ہے۔ یہ وہ فلسفہ تھا جو ہمارے اندر آ کر جاگزیں ہوا۔

اہلِ تصوف کے متعلق مولانا رومیؒ کا ایک مشہور شعر' فلسفۂ مادیت اور خدا کا تصور

انہیں راستوں سے خالص کفر کا ایک فلسفہ مسلمانوں کے پاس آ کر عین دین ہی نہیں بلکہ مغزِ دین بن گیا۔

ما زِ قرآں مغز را برداشتیم
استخواں پیشِ سگاں انداختیم

(رومیؒ)

مولانا جلال الدین رومیؒ یہ کہہ رہا ہے کہ ہم نے دین کا مغز پا لیا ہے۔ باقی سب ہڈیاں ہیں جو ہم نے کتوں کے آگے پھینک دی ہوئی ہیں' جو پیشِ سگاں ہیں۔

یہ ہمہ اوست والی دنیا ہے جسے وحدت الوجود (PANTHEISM) کہتے ہیں۔ اس وحدت الوجود والی دنیا میں آپ دیکھیے کہ جب انسان تک EXIST نہیں کرتا تو پھر انسانی ذات (HUMAN PERSONALITY) بھی ختم ہوگئی۔ دین کا سارا دارومدار انسانی ذات پر چل رہا ہے کہ ذاتِ انسانی ہی دراصل معیار و محور ہے۔ آگے چل کر ہم بتائیں گے کہ خیر اور شر (GOOD & EVIL) کا تمام کاروبار ذات (PERSONALITY) کے تصور پر چل رہا ہے۔ یہ تصور نہ ہو تو کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ اور جب یہ کیفیت ہو کہ EXIST ہی نہیں کرتی تو سارا معاملہ ہی ختم ہو گیا۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ موجود نہیں تو انسان یا اس میں جو کچھ بھی باقی رہ گیا ہو اس کا قصہ ہی ختم ہو جاتا ہے۔

فلسفۂ مادیت (MATERIALISTIC PHILOSOPHY) کے مطابق مادہ ہی EXIST کرتا ہے۔ ماورائے مادہ کچھ EXIST نہیں کرتا۔ دوسری طرف انتہا پسندوں (EXTREMISTS) کے نزدیک خدا اور شخصیتیں یہ

سب کچھ اپنا وجود نہیں رکھتیں ۔ یہ مادی دنیا ہے اور مادہ ہی کی مختلف شکلیں ہیں ۔ یہ ہے فلسفۂ مادیت جسے وحدت الوجود (PANTHEISM) کہتے ہیں۔ یہ وہی بات رہ گئی کہ اس میں بھی وحدت الوجود کا تصور ہے یعنی کسی خدا کا تصور جو اس کائنات کا خالق (CREATOR) ہے' جو اس کائنات کو چلا رہا ہے' جو آپ کو ہدایتیں دے رہا ہے' جس کی رو سے انسان کو اس کی ذات ملی ہوئی ہے۔ اب خدا جب درمیان میں سے نکل گیا تو اس قسم کا مادیت کا تصور یہی ہوگا جیسا وحدت الوجود کا تصور ہے۔

انسانی دنیا میں جذبات کی آمیزش' خدا تعالیٰ کو عرش پر بٹھانے کا نتیجہ'

ماورائیّتِ اور ماورائیّتِ خدا کے غلط تصورات

میں نے اپنے ہاں کتاب [1] میں ایک جگہ لکھا ہے کہ

THIS PANTHEISM IS NOTHING BUT MATERIALISM GROWN SENTIMENTAL.

(یہ وحدت الوجود اس کے سوا کچھ نہیں کہ یہ مادیّت ہے جو بڑھ کر جذباتی چیز بن گئی ہے) جب کہ مادیت میں جذباتی چیز کوئی نہیں تھی' انہوں نے اس کے اندر جذبات کی آمیزش کی اور اس کا نام وحدت الوجود رکھ دیا ورنہ آپ دیکھیے کہ نتیجے کے اعتبار سے یہ بالکل وہی چیز ہے۔ یعنی انسان کو ظاہر کرتی ہے' اس کا خدا نہیں ہے اور انسان سے بھی تعلق نہیں ہے۔ یہی سب کچھ ہے صاحب ! اس لیے خدا کے متعلق دو چیزیں آئیں ۔ ایک یہ کہ اس کائنات سے اوپر کہیں خدا ماوراء الماورا (TRANSCENDENCE OF GOD) ہوا' اور ان کی اصطلاح میں عرش پہ کوئی بیٹھا ہوا ہے۔ اب وہاں بیٹھنے والے کا تو اس کائنات سے کوئی تعلق نہیں ہے' اسے ماورائیت (TRANSCENDENCE) کہتے ہیں' وہ وہاں بیٹھا ہوا ہے۔ فلاسفی میں اس قسم کے خدا کو ماننا الٰہیّت کہلاتا ہے۔ (اس سے PERSONAL GOD یعنی تجسیمِ خدا' خدا کے صاحبِ جسم ہونے کا تصور پیدا ہوتا ہے)۔ دوسری تھیوری یہ ہوئی کہ خدا کائنات کے اندر ہر جگہ ہے' یہ رگِ کائنات میں خون کی طرح بہہ رہا ہے۔ یہ اس طرح سے تشبیہاً کہا کرتے ہیں۔ یہ ہے IMMANCE OF GOD (ماوائیّتِ خدا' ہم اُوسیّتِ خدا) کہ خدا ہر جگہ موجود ہے (یعنی کائنات اور خدا ایک ہی حقیقت کے دو رُخ ہیں۔ نہ خدا کائنات سے الگ ہے' نہ کائنات خدا سے الگ اپنا کوئی وجود رکھتی ہے۔ اسی کا نتیجہ یہ PANTHEISM (وحدت الوجود) کا عقیدہ ہے یعنی ہر شے خدا ہے)۔ یہ THEISM (ہمہ از اوست کا نظریہ) ہے۔ THEISM بھی خدا کی احدّیت کو کہتے ہیں۔ DEISM میں DE بھی GOD (خدا) ہے لیکن یہ وہ خدا ہوتا ہے جسے الٰہیت (DEISM) کے اندر تجسیمِ خدا (PERSONAL GOD) کہتے ہیں۔ وہ یہ ہے کہ ''خدا کا ادراک بطور تجسّم کیا جاتا ہے''

---

[1] اس نکتے کی تفصیل کے لیے دیکھیے:

Parwez, G.A.: (1968). Islam: A Challenge to Religion. Lahore: Idara Tolu-e-Islam.

GOD IS CONCEIVED OF AS A PERSON.

تو جو تجسیم (PERSON) ہے' وہ تو کہیں کسی خاص مکاں (SPACE) کے اندر ہونا چاہیے اس لیے خدا کا ادراک بطور تجسّم کیا جاتا ہے یعنی GOD IS CONCEIVED OF AS A PERSON. اور یہ جو خدا کا ادراک بطور ایک تصور ہے (GOD IS CONCEIVED OF ONLY AS AN IDEA) یہ THEISM میں IMMANENCE OF GOD (ماوائیتِ خدا) کے اندر آتا ہے' ایسا خدا کائنات کے اندر ہے' اگر وہ ماورا ہے تو مکاں میں الگ ہوگیا (اب وہ وہاں بیٹھا ہے' کائنات سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے) یعنی اس کے لیے جگہ (SPACE) الگ ہوگئی۔ یہ دونوں تصورات (CONCEPTS) بھی غلط ہیں۔

قرآنِ حکیم نے اس کائنات کو بالحق قرار دیا اور صرف خدا کو اس کا خالق کہا

قرآن حکیم دو دو الفاظ میں ان باطل عقائد کو کاٹ کر صحیح تصور دیتا چلا گیا ہے۔ افلاطونی نظریہ کو اس نے ایک لفظ میں کاٹ کر رکھ دیا۔ کہا کہ خَلَقَ اللّٰہُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ بِالْحَقِّ (29:44) اس نے اس ارض وسما کو بالحق پیدا کیا۔ AND THEY EXIST AS A MATTER OF FACT, AS A REALITY. (اور حقیقت میں' نفس الامری طور پر' اپنا وجود رکھتے ہیں)۔ یہ حقیقت میں EXIST کرتے ہیں۔ یہ کائنات بالحق پیدا کی گئی ہے۔ یہ ایک تخلیق شدہ حقیقت ہے اور وہ (بحیثیتِ حقیقی خالق ہے اور یہ بحیثیت حقیقت اس کی تخلیق کی گئی ہے۔) اب ان دونوں میں فرق ہوگیا۔ جب اس نے خلق کہا تو اس کا فاعل الگ ہوگیا' وہ مخلوق میں نہیں۔ جب اس نے پیدا کیا تو پیدا کرنے کے بعد کہا کہ اسے بالحق پیدا کیا ہے۔ تو یہ حقیقت میں EXIST کرتی ہے' یہ مایہ نہیں' سراب نہیں' یہ صرف تصور نہیں' یہ کسی اوپر کی دنیا کا سایہ نہیں بلکہ درحقیقت EXIST کرتی ہے۔ اور اس کے پیچھے ایک مقصد ہے AND THERE IS A PURPOSE BEHIND IT. کیوں کہ بالحق تو اس کو کہتے ہیں جس کے ساتھ مقصد ہوتا ہے۔

ذاتِ خداوندی زمان ومکاں کی قید سے ماورا ہے

یہ ساری کائنات ایسی ہے جس پر انسان کو سنجیدگی سے غور کرنا چاہیے۔ پہلی چیز یہ ہوگئی۔ خلق میں یہ بات کہہ دی کہ خالق ہے۔ جو خالق ہے وہ مخلوق سے الگ ہوگیا۔ یہ تو ہو ہی نہیں سکتا کہ وہ خالق بھی ہو اور مخلوق بھی ہو۔ خلق میں جو خاصیت ہے اسے خود سے منسوب کرلیا۔ ہمہ اُوسیّت اور ماورائیّت (IMMANENCE & TRANSCENDENCE) کے متعلق اُس نے یہ کہا کہ ٹھیک ہے کہ وہ مخلوق تو نہیں ہوسکتا اور وہ مخصوصِ مکاں (SPACIALIZE) تو ہے نہیں' کسی مکاں (SPACE) کے اندر تو وہ آ نہیں سکتا' اس کے لیے اس نے هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ (57:3) کہا ہے۔ یہ سب کچھ کہہ دیا لیکن یہ کہنا کہ وہ کائنات سے ماورا' کہیں تجسیمِ خدا (PERSONIFIED GOD) کی حیثیت

سے بیٹھا ہے' وہ بھی غلط ہے۔ هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ (57:4) وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں بھی تم ہو۔ وہ دونوں چیزیں بھی اس نے کاٹ دیں۔ نہ تو وہ اس قسم کا کوئی تجسیمی خدا ہے جو کسی خاص مقام کے اندر محدود ہے۔ وہ ہے

IMMANENT OF THE UNIVERSE BUT NOT EXCLUDED FROM IT

(ہمہ اوستِ کائنات ہے لیکن اس سے خارج نہیں ہے) اسے یوں کہتے ہیں کہ HE IS INSIDE THE UNIVERSE BUT NOT BOUND WITHIN IT [1] (وہ کائنات کے اندر ہے لیکن اس کے کسی خاص مقام میں محدود نہیں ہے)۔

خدا کی تخلیق کردہ انسانی ذات کے لیے ایک معیار

اب قرآن کریم کا تصور آ گیا۔ اس تصور کی رو سے انسان تخلیق تو ہوا۔ پھر ایسا ہوا کہ انسان کی ایک شخصیت کے ساتھ تخلیق کی گئی HE HAS BEEN CREATED WITH A PERSONALITY وہ تخلیق الگ ہوگئی۔ اور شخصیت (PERSONALITY) بھی خدا کا حصہ نہ رہی کیوں کہ یہ مخلوق ہے' یہ اس سے الگ ایک چیز ہوگئی۔

انسانی ذات کے تصور کے متعلق میں نے ابھی عرض کیا تھا کہ یہ اس لیے بنیادی ہے کہ IT GIVES US A STANDARD FOR GOOD & EVIL یعنی یہ انسان کی ذات کا تصور ہمیں خیر و شر کا تصور دیتا ہے اور یہ بھی کہ

CONCEPT OF GOOD STRENGTHENS HUMAN PERSONALITY WHILE CONCEPT OF EVIL WEAKENS IT.

(خیر (Good) کا تصور انسانی ذات کو تقویت بخشتا ہے جبکہ شر کا تصور اسے کمزور کرتا ہے)۔ اب تصور یہ ہے کہ سارا مسئلہ ہی خیر و شر کا ہے جس نے اڑھائی ہزار سال سے انسانی فکر کو اور آنے والے تمام فلسفیوں کو متاثر کر رکھا ہے لہٰذا شخصیت خیر و شر کے لیے معیار (STANDARD) ہوگئی لیکن ذات کی نشوونما کے لیے کوئی فوق التجسیم معیار (SUPRA PERSONAL STANDARD) ہونا چاہیے جس سے ماپ کر یہ ہر وقت دیکھتی رہے کہ اس کی نشوونما ہو رہی ہے یا

---

[1] یہ جو کچھ کہا گیا ہے وہ آسان انداز میں یہ ہے کہ قرآنِ کریم کی رو سے یہ دونوں تصور باطل ہیں۔ اس کی رو سے خدا IMMANENCE (ماوائیت' ہمہ اوست) بھی ہے اور TRANSCEDENT (ماورائیتِ کائنات) بھی۔ وہ کائنات کے اندر ہے لیکن اس میں محبُوس (BOUND) نہیں۔ وہ کائنات سے باہر ہے لیکن اس سے خارج (EXCLUDED) نہیں۔ وہ کائنات کا خالق ہے لیکن اس کی مخلوق (CREATED) کائنات' اسی کی الوہیاتی توانائی (DIVINE ENERGY) کے بل بوتے پر چل رہی ہے۔ اسے خدا کا امر یا DIRECTIVE FORCE کہا جاتا ہے۔ اسے زمان (TIME) میں ابدیّت (ETERNITY) حاصل ہے۔ اس لیے هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ (57:3) اُس کی شان ہے۔ وہ مکاں (SPACE) میں لامحدودیّت (INFINITY) کا مالک ہے اس لیے وَ الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ (57:3) اس کی صفت ہے۔ وہ کائنات سے کہیں باہر الگ تھلگ بھی نہیں بیٹھا اور نہ ہی کائنات کی ہر شے خدا ہے اس لیے تجسیمِ خدا (PERSONAL GOD) اور وحدتِ وجود (PANTHEISM) کے دونوں تصورات غیر قرآنی ہیں۔

اس میں کمزوری واقع ہورہی ہے لیکن اس معیار کو لازمی طور پر فوق التجسیم ہونا چاہیے۔
(THAT STANDARD MUST BE SUPRA PERSONAL) یعنی وہ انسانی ذات سے بالاتر ہونا چاہیے۔

ذاتِ خداوندی کی صفات قرآنی فکر کی روشنی میں

یہ جو فوق التجسیم معیار (SUPRA PERSONAL STANDARD) ہے، یہ قرآن کریم کی رو سے خدا ہے کیوں کہ
GOD IS THE MOST BASIC CHARACTERISTIC OF THE PERCEPTION OF DEVELOPED PERSONALITY.

(خدا ہی نشوونما یافتہ ذاتِ انسانی کے ادراک کا اہم ترین بنیادی وصف ہے)۔

اب بات یوں ہے کہ شخصیتیں اپنی اصل کے لحاظ سے یکساں ہیں (PERSONALITIES ARE THE SAME IN NATURE) یعنی ذات تو ذات ہی ہے فرق صرف یہ ہے کہ ایک نچلی (LOWER) سطح کی ہے اور دوسری اعلیٰ (HIGHER)۔ ان کا فرق مقداری (QUANTITATIVE) ہوتا ہے، خاصیت و کیفیت کے لحاظ سے شخصیت تو شخصیت ہی ہوتی ہے۔ اس لیے انسانی ذات (HUMAN PERSONALITY) محدود (FINITE) پیمانے کے اندر خصوصیت (CHARATERISTICS) رکھے گی اور لا محدود معیار (INFINITE STANDARD) خدا کی شخصیت کے اندر ہے، وہ بھی خصوصیات (CHARATERISTICS) ہی رکھے گی۔ اب اس شخصیت کے لیے پیمائش کا ایک اساس مل گیا ۔ چنانچہ یہ ہوا خدا کا فوق التجسیم معیار (SUPRA PERSONAL STANDARD OF GOD)۔ شخصیت ملی تو اس کے خیر و شر کا پیمانہ (MEASURE) بھی ہم کو مل گیا کہ جو خیر (GOOD) ہے وہ اس کو اکمل (INTEGRATE) کرے، مضبوط کرے، جو شر (EVIL) ہے وہ اس کو پژمردہ (DISINTEGRATE) کرے۔ ذات ہی کے حوالے سے ہم کو خدا مل گیا۔ آپ دیکھتے ہیں کہ ہم کو یہ چیزیں مل جانے سے باہر کی دنیا بالحق ہوگئی اور یہ دنیا EXIST کرتی ہے۔

مختصر یہ کہ افلاطونی نظریئے نے دنیائے فکر اور جہانِ تصوف دونوں کو بری طرح سے متاثر کر رکھا ہے جبکہ قرآن حکیم نے آ کر کس طرح چند الفاظ میں اس کی جڑ کاٹ کر رکھ دی اور اس کی جگہ ہمیں ایک مثبت تصور (POSITIVE CONCEFT) دے دیا۔

''اسرارِ خودی'' میں افلاطون کے ''نظریہ ہمہ اوست'' کی مخالفت لیکن دوسرے مقام پر علامہ اقبالؒ کے متضاد تصورات پر مبنی اظہارِ خیال

اقبالؒ نے اپنی پہلی کتاب ''اسرارِ خودی'' میں افلاطون (C.428-347BC) کو خوب رگیدا ہے۔ وہ اسے ''از گروہِ گو

سفندانِ قدیم'' (وہ بھیڑوں کے گروہ سے تھا) کہتا ہے لیکن آگے چل کر مختلف مقامات پر ہم دیکھتے ہیں کہ وہی تھیوری اس کے دماغ کے اندر ہے۔ وہ یہ کہ جو کچھ تجھے نظر آتا ہے' نہیں ہے۔ یہاں اقبالؒ افلاطون کے نظریئے کی تائید کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ اور اس میں آپ دیکھیں گے کہ یہ چیزیں بار بار آپکے سامنے آئیں گی۔ یہ وہ مقام ہے جہاں سمجھ نہیں آتی کہ یہ کیا کہہ رہا ہے۔ یہ ٹھیک ہے کہ مادی دنیا کے اندر ہر آن تغیرات آتے ہیں لیکن خدا تغیر سے ماورا ہے۔ GOD IS ABOVE CHANGE انسانی ذات کا اصول یہ ہے کہ انسانی ذات نشوونما پا کر مستحکم ہوتی ہے۔ HUMAN PERSONALITY STRENGTHENS WHEN DEVELOPED لیکن خدا کی ذات تغیر سے ماورا ہے۔

تغیرِ ذات کے متعلق فلاسفی یہ ہے کہ اگر وہ کوئی شے ہے تو اس میں تغیر آتا ہے IF IT IS A THING, IT CHANGES اور وہ ایک سی نہیں رہتی۔ پہلے اس کا وجود معدوم ہو جاتا ہے اور پھر اس کی تشکیلِ نو ہو جاتی ہے۔

FIRST IT CEASES TO EXIST AND THEN IT IS RECONSTRUCTED

یہ بات ٹھیک ہے لیکن اُدھر (باردیو BARDYAEV کے الفاظ میں) یہ انسانی ذات کچھ یوں ہے کہ تغیر میں عدم تغیر کا نام ذات ہے۔

IT IS CHANGELESSNESS IN CHANGE

اور برگسان (1859-1941ء) کے الفاظ میں ''ہم میں تغیر آتا ہے معدوم ہوئے بغیر''۔

WE CHANGE WITHOUT CEASING TO EXIST

یہی تصور اقبالؒ کے ہاں ملتا ہے۔ وہ یہ چاہتا ہے کہ اس جہانِ تغیر میں شخصیت کی اس طرح سے نشوونما ہو جائے کہ یہ تغیرات اس پر اثر نہ کریں۔

تغیر کے لیے تو اقبالؒ یہ کہتا ہے کہ

ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

اس کی فلاسفی یہی ہے۔ تغیر کی فلاسفی کی رُو سے جس چیز کو ثبات ہے وہ چیز تغیر ہے۔ لیکن ذات کے متعلق وہ یہ کہتا ہے کہ ''با اضطراب موج سکونِ گہر بدہ''۔ PHYSIQUE یعنی جسمانی تلاطم خیزیوں کی مثال سیپ یا صدف سے دی جا سکتی ہے' لیکن جسم انسانی تغیرات کی شرائط کے تابع آتا ہے

A PHYSICAL BODY OF MAN IS SUBJECT TO CHANGES.

لیکن اس کے اندر جو ذات ہے' سیپ میں جو موتی ہے' یہ تلاطم خیزیاں اس پر اثر انداز نہ ہوں۔ یہاں پہنچنے کے بعد اقبالؒ کا یہ حصہ قرآن حمید کے بالکل مطابق ہو جاتا ہے۔

علامہ اقبالؒ کی طرف سے پیش کردہ مختلف اصطلاحات کا ذکر

ان تصورات کو لے کر ہم آگے بڑھتے ہیں۔ دنیائے محسوسات کے متعلق جیسا کہ میں پہلے واضح کر چکا ہوں کہ وہ ان چیزوں کو کہیں خرد، کہیں خبر، کہیں عقل اور کہیں دماغ کہے گا۔ اس کے برعکس ذات سے متعلق چیزوں کو اقبالؒ کہیں نظر، کہیں ذکر، کہیں قلب، کہیں عشق، کہیں جنون کہہ کر پکارے گا۔ اگر ہمارے سامنے اس کا یہ فرق آ جائے تو پھر اس میں ثنویت نظر آتی ہے جو قابلِ توضیح (EXPLAINABLE) ہو جاتی ہے۔ اس میں جہاں جہاں انکا ذکر آئے گا وہ تمام تر توجیہات کے باوجود انکا اثر لیے ہوئے ہوگا۔ اقبالؒ پر تصوف کا اثر اکثر و بیشتر ہوتا دکھائی دیتا ہے۔ اور میں سمجھتا ہوں کہ وہ غیر شعوری طور پر آتا ہے اور شاعری کے لیے بڑا مفید ہوتا ہے۔ اس میں پھر کہیں، افلاطون کے نظریہ کی اور کہیں نظریۂ مثالیت کی بھی تائید ملتی ہے، کہیں ویدانت کی تائید ملتی ہے، کبھی ہمہ اوست کی تائید مل جاتی ہے۔ اور ''جاوید نامہ'' میں جب وہ مولانا جلال الدین رومیؒ کو لے کر چلا ہے تو رومیؒ تو ہمہ اوست کا بادشاہ ہے، اس کی راہنمائی میں جب وہ مسافت طے کرتا ہوا اس کو اپنا پیر و مرشد بنا رہا ہے تو وہ تو سیدھی سی بات ہے لیکن بعض مقامات پر آپ دیکھیں گے کہ ہمہ اوست کو ایسا کاٹتا ہے کہ حیرت ہو جاتی ہے کہ یہ کیا کہتا ہے۔ ان نکات کو ہم موضوعِ گفتگو بنائیں گے۔

درس کا آغاز

سابقہ لیکچر میں ہم ''جاوید نامہ'' کے تیسرے صفحے پر آ گئے تھے۔ وہ کہتا ہے کہ

عصرِ حاضر را خرد زنجیرِ پاست

(خرد موجودہ زمانے کے پاؤں کی زنجیر ہے یعنی دورِ حاضر کا انسان ''عشق'' کے جذبہ سے ناواقف ہے، وہ ہر بات میں عقل پر بھروسہ کرتا ہے لیکن اس کا قلب تاریک ہے)۔

تہذیبِ مغرب کی مخالفت میں اقبالؒ اور اکبر الہ آبادیؒ میں بنیادی فرق

اب آپ نے اور ہم نے سمجھ لیا کہ جو عصرِ حاضر کی تہذیب ہے، یہ فلسفۂ مادیتِ حیات (MATERIALISTIC PHILOSPHY OF LIFE) پہ استوار ہوئی ہے۔ یہ سارا لُبِ لباب ہے جسے یہ تہذیبِ مغرب کہتا ہے۔ اس نے اس فلسفۂ تصورِ مادیت (MATERIALISTIC CONCEPT OF PHILOSOPHY) کی مخالفت کی ہے۔ اور یہ اس قدر مخالفت اقبالؒ صرف اس تصور کی کرتا ہے۔ یاد رکھیے! اکبر الہ آبادی (1846-1921ء) اور (ڈاکٹر محمد) اقبالؒ (1877-1938ء) کی مخالفت میں بڑا بنیادی فرق ہے۔ اقبالؒ کے مظاہرات (MANIFESTATIONS) کی اکبر الہ آبادی مخالفت کرتا ہے، اقبالؒ ان کو کچھ اہمیت نہیں دیتا کہ یہ بال کٹا رہی ہیں اور ان کی لڑکیاں فراک (FROCK) پہن رہی ہیں۔ یہ ان مظاہرات کی پرواہ کے بغیر تصورِ مادیت، جو بنیادی تصور تھا، کے خلاف جاتا ہے۔ اس

کو وہ عصرِ حاضر کہتا ہے اور اسی لیے کہتا ہے کہ اس کی ''خرد زنجیرِ پاست''۔ خرد کی اپنی کچھ بندشیں (RESTRICTIONS) ہوتی ہیں جن سے یہ آگے نہیں جاسکتی۔ ان کی تمام معلومات (DATA) کا دارومدار حواس (SENSES) پر ہے۔ حواس کو آپ جہاں تک استعمال میں لاسکیں بال آخر ان کی ایک حد ہوتی ہے جس سے آگے نہیں جا سکتے۔ اور جب معلومات فراہم کرنے کے ذرائع ایک مخصوص حد سے تجاوز نہ کرسکیں تو اس کی بہم کردہ معلومات بھی محدود ہو کر رہ جائیں گی۔ معلومات سے عقل جو نتائج حاصل کرے گی وہ بھی بہرحال محدود ہوں گے۔ یہ ہے وہ زنجیر جو اس کے پاؤں میں ہوتی ہے۔ یہ ''زنجیرِ پا'' جو اس نے بتائی وہ بہت اہمیت کی حامل ہے لیکن اس کے مقابلے میں جب یہ وحی کو لائے گا تو وحی تو ''زنجیرِ پا'' نہیں ہوگی ۔ وہ ایک ایسا ذریعۂ علم (SOURCE OF KNOWLEDGE) ہے جو لامنتہا (INFINITE) ہے۔ خرد بہرحال ''زنجیرِ پا'' والی ہوتی ہے۔

تو کہا کہ

عصرِ حاضر را خرد زنجیرِ پاست
جانِ بے تابے کہ من دارم کجاست ؟

(موجودہ فلسفۂ مادیتِ حیات کے ہاتھوں عقل پابندیٔ سلاسل ہے' میں ایسی ذات رکھتا ہوں جو سوز سے معمور ہے لیکن ایسی ذات دورِ حاضر کے لوگوں میں نہیں ہے)۔

انسانی ذات اور اس کے سوز و گداز کی ماہیت کے اسرار و رموز

اس موجودہ فلسفۂ مادیتِ حیات کے تقابل میں وہ ایک دوسری چیز لاتا ہے جسے سوز و گداز کہتا ہے اور اس سے آرزو تعمیر کرتا ہے۔ اب یہ انسانی ذات کی دنیا آ گئی۔ وہ کہاں ہے؟

عمر ہا برخویش می پیچد وجود
تا یکے بے تاب جاں آید فرود

(وجود خود پر مدتوں پیچ و تاب کھاتا ہے تب کہیں جا کر ایک بے قرار' پرسوز جان ظہور میں آتی ہے)۔ وہ کہتا ہے کہ کیا اس قدر' تڑپنے والی جان' ایسے ہی وجود میں آ جاتی ہے؟ وہ تو قرن ہا قرن' عمر ہا' اپنے وجود کے ساتھ کوشاں رہتی ہے اور پھر کہیں جا کر اس قسم کا ایک وجود کائنات میں یا دنیا میں آتا ہے۔ اقبالؒ نے یہ چیز بہت سے مقامات پہ کہی ہے۔ یہ اس کا عام شعر ہے:

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

وہ بھی یہی ہے لیکن اس کا اصل شعر یہ ہے کہ

عمر ہا در کعبہ و بت خانہ تا نالد حیات
تا زبزمِ عشق یک دانائے راز آید بروں

اس میں وہ کہتا ہے کہ کعبہ و بت خانہ کے اندر وہ حیات کو بنا رہا ہے۔ عمر کو جس طریقے سے اس نے یہاں استعمال کیا' یہ تصور درحقیقت مرزا اسداللہ خاں غالب (1869-1797ء) کے ہاں کا ہے۔ غالب بھی یہی کچھ اپنے متعلق کہتا ہے کہ

عمر ہا بہ چرخ بے گردد کہ جگر سوختہ ریخت
چوں من از دودہ آذر فغاں می گیزد

اس میں تغزل کی بات ہوتی ہے۔ یہ آسمان کمہار کے اس چاک کی طرح کتنی گردشیں لیتا ہے پھر کہیں جا کر میرے جیسا ''جگر سوختہ'' یہ ''آذر فغاں'' جو آگے ان کے خاندان سے بنے ہوئے ہیں' پیدا ہوتا ہے' وہ کمہار کے چاک کی طرح کتنی ہی گردشیں دیتا ہے! اس میں تغزل ہے۔ اس کے بعد کہا کہ

گر نرنجی ' ایں زمینِ شورہ زار
نیست تخمِ آرزو را سازگار

(اگر تُو ناراض نہ ہو تو میں ایک بات کہوں! وہ یہ کہ اس دور کی شورہ والی زمین آرزو کے بیج کے لیے سازگار نہیں ہے کیونکہ اس دور کے لوگ مادہ پرست ہیں' آرزوئے عشق ان میں پیدا ہونا مشکل ہے)۔

(یہاں سے اگلے تین اشعار کی ریکارڈنگ نہیں ہو سکی تھی۔ تسلسل کو قائم رکھتے ہوئے اشعار کا مفہوم ہدیۂ قارئین ہے)۔

از درونِ ایں گِلِ بے حاصلے
بس غنیمت داں اگر روید ولے!

اس بے حاصل یا بنجر مٹی میں سے اگر ایک دل بھی پیدا ہو جائے تو اسے غنیمت جان!

تو مہی اندر شبستانم گذر
یک زماں بے نُوریِ جانم نگر

تُو چاند ہے' میری انجمنِ شب کی طرف گزر کر اور ایک لمحہ میری جان کی بے نُوری کو دیکھ' میری زندگی کی تاریک رات کو اپنے نور سے روشن کر دے۔

شعلہ را پرہیز از خاشاک چیست
برق را از برفتادن باک چیست

شعلے کو خاشاک یعنی خشک تنکوں سے پرہیز کس لیے ہے۔ بجلی کو خرمن پر گرنے سے ڈر کیا ہے۔

(اب اس کے بعد کی جو ریکارڈنگ ہے' وہ درجِ ذیل ہے)۔

یہاں ایک آرزو کی گئی ہے۔ان کے اس فلسفۂ تڑپ' خلش' جستجو' ذوق وشوق اور آرزو کے متعلق' میں آگے جا کر بتاؤں گا۔

ذاتِ انسانی اپنے فراق میں سرگرداں محمل کو پانے میں مصروفِ کار ہے

اب یہاں ''مناجات'' کے پانچویں بند کا پہلا مصرع ہے کہ:

زیستم تا زیستم اندر فراق

(میں جیسا اور جب تک جیا' فراق ہی میں رہا)۔کہتا ہے کہ یہ فراق میں جینا بھی کوئی جینا ہے' یہ بھی کوئی زندگی ہے جو میں فراق کے اندر جی رہا ہوں!

وا نما آنسوئے ایں نیلی رواق !

(اس نیلے آسمان سے پرے جو کچھ ہے وہ مجھ پر نمایاں اور عیاں کر دے)۔کہتا ہے کہ یہ جو اوپر آسمان پہ نیلی چھت سی نظر آتی ہے' اس سے اُدھر کی جو دنیا ہے' وہ دکھا' وہ مجھ پہ عیاں کر' نمایاں کر۔اس طرح اس شعر کے پہلے مصرعے کے اندر اب وہ کہتا ہے کہ یہ فراق کے اندر جینا' کوئی جینا نہیں ہے۔یہ بات اقبالؒ کی ساری فلاسفی کے خلاف ہے۔اس کا فلسفہ تو یہ ہے کہ

تو نمی دانی ہنوز شوق بمیرد بود

(تُو ابھی نہیں جانتا کہ شوق مر جائے) اور اس کے بعد کہتا ہے کہ

ستیز نو نہ رسیدن چہ لذت دارد

(نئی کوشش نہ ہو سکے تو پھر اس میں کوئی لذت باقی نہیں رہتی) لذت تو تڑپنے جلنے میں مگر پہنچ نہ پانا کے اندر ہے

خوشا کسے کہ بدنبال محمل است ہنوز

وہ دل کتنا خوش قسمت ہے کہ محمل کے پیچھے پیچھے جا رہا ہے لیکن جا کر محمل کو پکڑ نہیں رہا۔اس کا سارا فلسفہ ہی یہ ہے کہ یہ تڑپ اور خلش' آرزو اور جستجو' شوق وذوق' سب اس لیے ہے کہ فراق کے اندر تڑپ ہے۔یہ اسی لیے ہے کہ وہ ملتا نہیں ہے ۔زندگی اسی کا نام ہے ورنہ اگر اسے پا لیا جائے تو اس کے بعد یہ تڑپ ختم ہو جاتی ہے لیکن یہاں بہرحال اس کی آرزو یہی ہے کہ وہ شعلۂ بے باک' اس خس وخاشاک پہ آ کر گرے اور اس کو جلا دے' وہ برقِ سفاک آئے اور اس آشیانے کو خس و خاشاک بنا دے کیوں کہ فراق کی زندگی کوئی زندگی نہیں ہے۔وہ ادھر آں سوئے افلاک کی بات ہے۔کہا کہ

بستہ در ہا را برویم باز کُن
خاک را با قدسیاں ہمراز کُن!
آتشے در سینۂ من بر فروز
عود را بگذار و ہیزم را بسوز

وہ کہتا ہے کہ (بند دروازوں کو مجھ پر کھول دو۔ اس خاک کو قدسیوں کا ہمراز کر دو اور) میرے سینے کے اندر آگ لگا دو۔ یہ جتنا ایندھن ہے اس کو تُو جلا دے اور وہ جو میرے اندر عود ہے' اس کو باقی رکھ لے۔ (عود ایک خوشبودار لکڑی ہے۔ جب اسے سلگاتے ہیں تو اس سے خوشبودار دھواں پیدا ہوتا ہے)۔ آگے کہتا ہے کہ

باز بر آتش بنہ عُودِ مرا
در جہاں آشفتہ کن دُودِ مرا

پھر یہ جو میرا عُود ہے' اس کو آگ کے اوپر رکھ اور پھر اس عود کا جو دھواں نکلے' اس کو دنیا کے اندر پھیلا دے۔ اس نے کہا ہے کہ

ہو صداقت کے لیے جس دل میں مرنے کی تڑپ
پہلے اپنے پیکرِ خاکی میں جاں پیدا کرے
پھونک ڈالے یہ زمین و آسمانِ مستعار
اور خاکستر سے آپ اپنا جہاں پیدا کرے

تو یہ چیز ہے کہ ہیزم کو جلا دے' عود کو برقرار رکھ' پھر اس عود کو اپنی آگ کے اوپر چھڑک اور اس کا دھواں ساری کائنات میں' بکھیر دے۔ (یہ ہیزم عام لکڑی ہے جو سلگنے پر بے خوشبو دھواں دیتی ہے)۔

آتشِ پیمانۂ من تیز کن
با تغافل یک نگہ آمیز کن

میرے پیمانے کی آتش کو تیز کر دے۔ آتش جب پیمانے میں آتی ہے تو یہ شراب کا ایک مخصوص حصہ ہو جاتا ہے۔ اور اس نے کہا ہے کہ تغافل کے ساتھ یک نگہ آمیز کن (یعنی اپنے تغافل کے ساتھ ایک نگاہ ملا دے)۔ یہ (مرزا اسداللہ خاں) غالب کے ایک شعر کا مفہوم ہے اور اس کا انداز بڑا ہی شوخ ہے:

بہت دنوں میں تغافل نے تیرے کی پیدا
وہ اک نگہ کہ بہ ظاہر نگاہ سے کم ہے

اس کا یہ ''بہ ظاہر'' کتنا خوبصورت ہے! ''آپ دیکھیے اس میں یہ کتنا دلچسپ ہے کہ اک نگہ جو بہ ظاہر نگاہ سے کم ہے اور جو نگاہ ہے اگر اس میں وہ ''اک نگہ'' نہیں ہے تو وہ اس سے کم ہے لیکن وہ کہتا یہ ہے کہ یہ ''بہ ظاہر'' کم ہے' ورنہ غور سے دیکھیں تو یہ بہت دنوں کے تغافل نے جو اتنی سی ''اک نگہ'' پیدا کی ہے' وہ اس ''نگاہ'' سے کہیں زیادہ بڑی چیز ہے۔

یہاں بھی (اقبالؒ) یہی کہتا ہے کہ آتشِ پیمانۂ من تیز کن (میرے پیمانے کی آتش کو تیز کر)۔ با تغافل یک نگہ آمیز کن (اپنے تغافل کے ساتھ ایک نگاہ ملا دے)۔

آگے کہا ہے کہ

ما ترا جوئیم و تو از دیدہ دور
نے غلط ' ما کور و تو اندر حضور !

ہم تجھے ڈھونڈ رہے ہیں اور تُو اتنی دور ہے۔ کہتا ہے کہ یہ بات غلط ہے' تُو تو ہمارے اندر ہے' ہم ہی اندھے ہیں' جو تجھے دیکھ نہیں سکتے۔

یا کُشا ایں پردۂ اسرار را
یا بگیر ایں جانِ بے دیدار را

یا تو بے حجاب ہو کر سامنے آ ورنہ یہ جان تو ''بے دیدار'' کی ہے یا پھر اس جان کو' جو تیرے دیدار سے محروم ہے' واپس ہی لے لے۔

نخلِ فکرم نا امید از برگ و بر
یا تبر بفرست یا بادِ سحر

میرے فکر کا سوکھا ہوا درخت برگ و بار سے محروم ہے۔ اب یا تو وہ بادِ سحر بھیج کہ اس میں دوبارہ شادابی پیدا ہو' اس میں دوبارہ کونپلیں کھلیں اور یا پھر کوئی کلہاڑا بھیج کہ اس کو جڑ سے کاٹ کر ختم کر دے۔ ''اے ٹھڈ دا ٹھڈ کھلوتا ہو یا ہیگا۔ فائدہ کی ہیگا ایس دا'' (یہ ٹنڈ منڈ کھڑا ہے۔ اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے)۔

عقل دادی ہم جنونے دِہ مرا
رہ بجذبِ اندرونے دِہ مرا
علم در اندیشہ می گیرد مقام

(تُو نے مجھے عقل دی ہے' ''جنون'' بھی عطا کر۔ مجھے اپنے اندرونی جذب تک کا راستہ عطا کر)۔ یہاں ''اندیشہ'' کے معنی INTELLECT یا فکر کے ہوتے ہیں' خوف کے معنوں میں یہ استعمال نہیں کرے گا بلکہ اندیشہ' فکر کے معنوں میں استعمال کرے گا۔ علم کا مقام فکر ہے یعنی علم' فکر کے اندر مقام رکھتا ہے۔ علم کا تعلق عقل' سوچ اور فکر سے ہے۔

اونگھ تک کا نہ آنا' صرف صفتِ خداوندی ہے' انسان کو یہ چیز حاصل نہیں ہے

کہا ہے کہ

عشق را کاشانہ قلبِ لا ینام

''عشق'' کا کاشانہ وہ دل ہوتا ہے جو کبھی نہیں سوتا' جس کو کبھی نیند نہیں آتی۔ یہ خدا کی صفت ہے کہ لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّ

لَا تَاْخُذُہٗ (2:255) اس کو نہ اونگھ آتی ہے نہ نیند آتی ہے۔ اسے تو اس نے ''قلبِ لا ینام'' کہا ہے۔ دیکھا! اب یہ ''نہ سونے والا قلب'' بلا دورانیہ زمان (DURATIONLESS TIME) کے اندر چلا گیا۔

اقبالؒ یہاں اپنے خاص مفہوم کے تحت عقل یا خرد کو سحرِ سامری کے معنوں میں استعمال کرتا ہے جو صحیح نہیں کہتا ہے کہ:

علم تا از عشق برخوردار نیست
جز تماشا خانۂ افکار نیست

بس عقل وفکر کی دنیا میں وہ علم پھرتا رہتا ہے' اس کا تعلق عشق کے ساتھ نہیں ہوتا۔

(وہ افکار کے تماشہ خانہ کے سوا کچھ بھی نہیں ہوتا)۔

ایں تماشا خانہ سحرِ سامری است
علم بے رُوح القدس افسونگری است

(یہ سامری کے جادو خانہ کا تماشہ ہے۔ روح القدس کے بغیر علم شعبدہ بازی ہے' جادوگری ہے)۔

سحرِ سامری کہنے سے اقبالؒ اسی افلاطونی نظریہ کی طرف چلا جاتا ہے کہ جو چیز نظر آتی ہے' یہ حقیقت میں وہ نہیں ہے' نظر کچھ اور آتا ہے۔ خالی علم اور خالی عقل وخرد کے پیچھے یہ لٹھ لیے پھرتا ہے کہ اس کی حقیقت کچھ نہیں ہے حالانکہ علم کے متعلق اقبالؒ کا یہ نظریہ سراسر غیر قرآنی ہے۔ علمِ انسانی' بہرحال اس کے ادراک (PERCEPTION) کا ہی پیدا کردہ ہوتا ہے اور قرآنِ کریم نے ادراک کو ذریعۂ علم قرار دیا ہے۔ کہا ہے کہ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا [1] (17:36)۔ علم کی تعریف قرآن کریم کی رو سے یہ ہے کہ وہ تمہارے سمع اور بصر اور فؤاد کا پیدا کردہ ہے۔ اور قرآن کریم نے علم کی بڑی عظمت بیان کی ہے۔ علم کو سحرِ سامری کہنا' افلاطونی نظریئے کی توثیق کرنے کے مترادف ہے۔ میں نے کہا تھا کہ آپ اس میں عجیب چیزیں دیکھیں گے۔ یہاں وہ جن باتوں کی تردید کرتا ہے جب انکا تقابل تصوف سے کرتا ہے تو وہاں پھنس جاتا ہے۔ پھر یہ وہی کچھ کہتا ہے جو ہر صوفی کہتا ہے۔

---

[1] یاد رکھو! جس بات کا تمہیں ذاتی طور پر علم نہ ہو (جس کی خود تحقیق نہ کرلو) اس کے پیچھے مت لگو۔ (ذاتی تحقیق کے معنی یہ ہیں کہ) تم اپنی سماعت و بصارت (حواس) کے ذریعے معلومات حاصل کرو' اور پھر ان معلومات کی بنا پر اپنے ذہن سے فیصلہ کرو' اور اس طرح صحیح نتیجہ پر پہنچو۔ ان میں سے اگر ایک کڑی بھی گم ہوگئی' تو تمہاری تحقیق ناقص رہ جائے گی۔ سوچو کہ اس باب میں تم پر کتنی بڑی ذمہ داری عائد ہوتی ہے (اس لیے کہ خدا نے تمہیں صاحبِ اختیار وارادہ بنایا ہے' مجبور مشین نہیں بنایا۔ اور اس اختیار کے استعمال کے لیے ذرائع علم وتحقیق عطا کر دیئے ہیں۔ ان سے کام نہ لینے والا اپنی ذمہ داری سے جی چراتا ہے)۔ (پرویزؒ : مفہوم القرآن' ص۔ 636)۔

قرآنِ حکیم کے برعکس صوفی کا پیش کردہ تصور ہمیشہ استدلال سے بالاتر ہوتا ہے

میں نے پچھلی دفعہ کہا تھا کہ صوفی استدلال کے خلاف ہیں کیوں کہ ان کا علمی ذریعہ منطق سے ماورا ہے۔ یہ بھی ان کے تتبع میں وہیں آ جاتا ہے۔ اقبالؒ کا علم کو ''سحرِ سامری'' کہنا وہی ہے' جو افلاطونی نظریہ ہے کہ جو کچھ نظر آتا ہے حقیقت میں وہ نہیں ہے۔ قرآن کریم تو علم بالحواس (PERCEPTUAL KNOWLEDGE) کو بڑی اہمیت دیتا ہے لیکن یہ وہاں (تصوف میں) آ جاتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوا کہ ڈاکٹر صاحب (اقبالؒ) کے ہاں جہاں یہ چیزیں آتی ہیں تو وہ علم کی مذمت کرتے ہیں اور پردۂ اسرار اٹھانے کے لیے کہتے ہیں۔ پھر یہ کیا ہے؟ میں نے عرض کیا ہے کہ یہ وہی تصوف کا اثر ہے جس کو یہ روح القدس کہتے ہیں' جس کو سوز و گداز کہتے ہیں' جس کو وہ علم کے ساتھ عشق کی آمیزش کہتے ہیں۔

قرآنِ حکیم اپنی تمام تر تعلیمات اور محسوسات کو اس دنیا تک ہی محدود رکھتا ہے اور اس کے بعد کی زندگی کو وہ تمثیلاً بیان کرتا ہے

تصوف کی رو سے جو ماورا الاصل' ماورائے کائنات' ایک کائنات ہے' اس کے اپنے اسرار و رموز ہیں۔ ملاحظہ فرمایئے کہ ''یا بگیر ایں جانِ بے دیدار را'' (یا پھر اس جان کو' جو تیرے دیدار سے محروم ہے' واپس ہی لے لے) کیوں کہ یہ وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ ''بستہ در ہا را بر و یم باز کن (بند دروازوں کو مجھ پر کھول دو) اور ''خاک را با قدسیاں ہمراز کن!'' (اس خاک کو قدسیوں کا ہمراز کر دو) کہ یہ جو دنیائے فوق العقل (SUPRA RATIONAL WORLD) سے اس کا تعلق طبعی تجارب و واردات (PHYSICAL EXPERIENCES) سے ہوتا ہے۔ جہاں یہ چیزیں آتی ہیں وہاں ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ پردہ اٹھانا چاہتے ہیں' وہی چیزیں دیکھنے کے متمنی ہوتے ہیں۔ اس کے لیے وہ کہتے ہیں کہ حواس کے ذریعے حاصل کردہ قوانین پر مبنی علم ان اسرار و رموز کو بے نقاب کرنے سے قاصر ہوتا ہے۔ ایسا صوفیانہ تجربہ (MYSTICAL EXPERIENCE) تصوف کے تجربے کی رو سے ہو سکتا ہے۔ اس مقام پہ ان کی ساری دعائیں یہ ہیں۔

مجھے آپ کو یہ بتانا مقصود تھا کہ میں ان کی ان تمام اصطلاحات کو وحی سے تعبیر کرتا تھا۔ مقصد یہی تھا اور ہے کہ انسانی علم کے ساتھ اگر وحی کی آمیزش ہو تو یہ ہو جائے۔ بہ قول اقبالؒ اس نے جو کچھ کہا وہ قرآن حکیم کی رو سے کہا ہے۔ بات یہاں تک تو ٹھیک ہے لیکن جب وہ اس مقام پر پہنچتا ہے جہاں قرآن کریم بھی ہمیں پہنچنے نہیں دیتا تو اسے مشکلات کا سامنا ہوتا ہے۔ قرآن کریم تو اس سے ورے کہیں دوسری دنیا میں جاتا نہیں۔ اقبالؒ اس دنیا کی باتیں کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جو علم دوسروں کو حاصل ہے' وہ مجھے بھی ہو جائے حال آں کہ وہ تو صرف نبی کو حاصل ہوتا ہے غیر از نبی کو نہیں۔ اگر وہ یہ تمنا کرے کہ علم کا دوسرا ذریعہ جو قرآن کریم کی رو سے ہمارے پاس آ گیا اس کے ساتھ اس (انسانی علم) کی آمیزش ہو جائے تو ایسا کہنا اور کرنا ٹھیک ہے لیکن یہ کہنا کہ علم کا وہ ذریعہ جو دوسروں کو حاصل ہوا' دوسروں پر جو راز افشا ہوئے' میری تڑپ ہے کہ وہ مجھے بھی حاصل ہو

تو اس سے پھر ہم وحی مراد نہیں لے سکتے بلکہ یہ تو صوفیانہ تجارب ہی رہ جاتا ہے۔ اقبالؒ کہتا ہے کہ اس مقام پر پہنچ کر مجھے مشکلات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور جہاں وہ مشکل نہیں ہوتی اس کو میں اس طور سے یونہی حل کر لیا کرتا ہوں۔

وحی خدا کی جانب سے نبی ﷺ کی طرف ایک امر ہوتا ہے'

اہلِ تصوف کا اسے خود خدا سے حاصل کرنا غلط دعویٰ ہے

میں عرض کر رہا ہوں کہ یہ حل کامیاب نہیں رہتا کیوں کہ جب یہ خود اس مقام پہ پہنچتا ہے یا غیر از نبی کو ان مقامات کے اوپر پہنچاتا ہے تو واضح ہو جائے گا۔ رومیؒ وغیرہ جس مقام پہ کھڑے ہیں وہاں وحی کا مرتبہ کم ہو جاتا ہے۔ اور یہی ہمارا اور ان کا جھگڑا ہے کہ جس مقام سے وہ علم و پیغام لاتے ہیں' یہ وہ مقام ہے جس کے بارے میں ابنِ عربی کہتا ہے کہ جہاں سے پیغمبر لاتا تھا اسی مقام سے ہم لاتے ہیں تو قصۂ نبوت ختم ہوا۔ اگر اقبالؒ بھی اسی مقام سے لانا چاہتا ہے یا اس کا امکان سمجھتا ہے کہ اس مقام سے غیر از نبی کو بھی یہ علم مل سکتا ہے تو پھر یہ بات تو قرآن حکیم کے خلاف چلی جاتی ہے۔ اس لیے ہماری یہ وضاحت وہاں جا کر فیل ہو جاتی ہے۔ وہ جو خود اس علم کو حاصل کرنا چاہتا ہے' وہاں سے خود لانا چاہتا ہے' اور غیر از نبی کے متعلق کہتا ہے کہ وہ وہاں سے لاتے ہیں تو پھر وہاں یہ وضاحت و تصریح نہیں چل سکتی۔ ہم خود خالی علم کو راہنما نہیں مانتے' علم وحی کے تابع چلنا چاہیے۔ قرآن کریم میں جو اِنَّ كَثِيْرًا لَّيُضِلُّوْنَ بِاَهْوَآئِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ [1] (6:119) کہا ہے تو علم کے معنی وہاں علمِ خداوندی ہی کے ہیں۔ اس سے مراد وحی ہے لیکن علمِ وحی کے متعلق نہ تو کسی غیر از نبی کو ہم کہہ سکتے ہیں کہ اسے حاصل تھا' نہ ہم اس کی آرزو کر سکتے ہیں کہ وہ ہمیں بھی حاصل ہو۔ یہ وہ مقامات آتے ہیں جہاں ایسی وضاحت کامیاب نہیں رہتی۔

''تجلی'' اور خبر و نظر کے سلسلہ میں علامہ اقبالؒ کا تصور اور اس کی ماہیت

کہتا ہے کہ

بے تجلّی مردِ دانا رہ نبرد
از لکد کوبِ خیالِ خویش مُرد

(مردِ دانا نے تجلی کے بغیر راستہ نہ چلا لیکن نادان اس تجلی کے بغیر خیالوں کی دولتیوں سے مر گیا' بے کار اور بے مقصد زندگی گزارتا رہا) یہاں پھر ''تجلی'' کا لفظ آ گیا۔ یہ وہی اُس دنیا کا نور ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس تجلی کے بغیر مردِ دانا کسی راستے پر نہیں چل سکتا یعنی ایسا ہوتا ہے کہ اگر وہ ساتھ نہ ہو تو وہ اپنے خیالِ خویش کی دولتیاں کھا کھا کر مر جاتا ہے' بے کار اور بے مقصد زندگی گزارتا ہے۔ اب یہ اس علم کے پیچھے پڑا ہے۔ اگر تجلی کے معنی ہم وحی لیں تو یہاں تک بات بنے گی لیکن وہ تو خود جلوہ گاہ کے اندر

---

[1] یہ لوگ جو اس طرح کی باتیں کرتے ہیں تو ان کی کوئی بات وحی کے علم و یقین پر مبنی نہیں۔ محض ان کے ذاتی خیالات ہیں جن کی بنا پر یہ تمہیں صحیح راستے سے بہکانا چاہتے ہیں (پرویزؒ: مفہوم القرآن' ص۔ 319)

پہنچتا ہے جو آگے چلتی ہے' پھر ہم کیا کریں گے!!

بے تجلّی زندگی رنجوری است
عقل مہجوری و دیں مجبوری است

اب دیکھیے کہ اگر تجلی نہیں آتی تو زندگی حقیقت میں بیماری ہے' رنجوری ہے' غم ہے' تکلیف ہے۔ عقل تو مہجور ہوتی ہے یعنی اس کا زندگی کے درمیان بُعد ہوتا ہے۔ وہ حقیقت تک جا ہی نہیں سکتی۔ وصل کے مقابلے میں عقل ہے مہجور' ہجر والی۔ ''و دیں مجبوری است''۔ پھر دین کے احکام کی اطاعت ایسے ہوتی ہے جیسے کسی نے باہر سے کسی کے اوپر پابندیاں عائد کر دی ہوں۔ یہ چیزیں اندر سے نہیں آتیں۔ یہاں تک یہ چیز ٹھیک ہے۔

ایں جہانِ کوہ و دشت و بحر و بر!
ما 'نظر' خواہیم و او گوید 'خبر'

قرآن کریم نے انسان کو جس قدر اس کائنات پر غور و فکر کرنے کی تلقین کی ہے' ان کو اولی الالباب کہا ہے' ان کو مومن کہا ہے تو یہ ساری چیز ختم ہوگئی۔ اس لیے کہ یہ کائنات اور اس کا تمام علم تو ''خبر'' دیتا ہے اور ما نظر خواہیم اور ہم اس کائنات سے ''نظر'' کے طالب ہیں جو خود بے نظر ہے' وہ تو صرف ''خبر'' رکھتی ہے اور ''خبر'' کا کوئی اعتبار نہیں۔ اعتبار صرف ''نظر'' کا ہے۔ قرآن حمید ان کے ایسے نکات کی مذمت کرتا چلا جاتا ہے۔ وہاں اس ''نظر'' کی کوئی وقعت نہیں بلکہ اصل مقام ''خبر'' کو حاصل ہے۔ کائنات کا جو علم حواس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے' اس علم کے ماحصل کو ہم وحی کے تابع رکھ کر استعمال کرتے ہیں۔ بس اصل بات یہ ہے۔

اقبالؒ کے تصور کے مطابق یہ مہ پارہ' ماہ کے اندر مدغم ہو جائے گا

منزلے بخش ایں دلِ آوارہ را
باز دِہ با ماہ ایں مہ پارہ را

پھر وحدتِ وجود میں جا ملا۔ وہاں جا کر اس کے اندر مل گیا' یہ ''مہ پارہ'' ہو گیا اور وہ ''ماہ'' ہو گیا' وہاں سے بچھڑا ہوا تھا' اپنے آپ کو آوارہ کہا' دلِ آوارہ کہا ہے کہ آوارہ دل کو منزل بخش' وہیں ملا دے۔ یہ سارا ویدانت ہے۔ جو پہلے تھا پھر وہاں ماہ سے ''مہ پارا'' یعنی اس میں تو وہ بالکل ''ماہ'' ہے یہاں یہ ''مہ پارہ'' ہو گیا۔ اس کے بعد باز دِہ کو' اس واپس ہونے والے کو جا کر اس کے اندر ملا دے گا۔ بتایئے! وحدتِ وجود اس کے سوا اور کیا ہوتا ہے؟ یہ وحدتِ وجود ہی تو ہے۔ اور کہتا یہ ہے کہ ابنِ عربیؒ کے ''فصوص الحکم'' میں الحاد و زندقہ کے سوا کچھ نہیں ہے' اُدھر وحدتِ وجود پہ اعتراض ہے۔ اور اِدھر اس کے متعلق یہ لکھ رہا ہے۔

ابنِ عربیؒ بھی یہی کچھ کہہ رہا ہے کہ مہ پارہ' پھر ماہ کے اندر جا کر مل جائے۔ کہتا ہے کہ:

''بازدِہ باماہ ایں مہ پارارا''۔ چاند کے اس ٹکڑے کو دوبارہ چاند سے ملا دے۔

گرچہ از خاکم نروید جز کلام
حرفِ مہجوری نمی گردد تمام!

اگرچہ میں ہر وقت اپنے جسم سے باتیں کرتا رہوں اور تُو کچھ کر نہیں سکتا' لیکن ان باتوں کی کیفیت یہ ہے کہ جو فراق' مہجوری اور ہجر کی بات ہے' یہ کبھی ختم نہیں ہوگی حالانکہ جیسا میں نے عرض کیا ہے وہ زندگی بتاتا تھا ''تو نمی دامی ہنوز شوق بمیرد بود'' یہ کہتا ہے اور یہاں پہنچنے کے بعد اقبال یہ کچھ لے کر بیٹھا ہوا ہے

زیرِ گردوں خویش را یابم غریب

''غریب'' کے معنی مفلس نہیں بلکہ اجنبی ہوتا ہے۔ کہا ہے کہ میں آسمان کے نیچے' اس دنیا میں' خود کو اجنبی پاتا ہوں۔ اس لیے

ز آنسوئے گردوں بگو اِنِّیْ قَرِیْبٌ

(تُو آسماں کے اُس طرف سے مجھے کہہ کہ ''میں قریب ہوں'')۔ یہ وہی ہے جو قرآن حکیم نے کہا ہے کہ اِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ (2:186) اے رسول! جب میرے بندے تم سے میرے متعلق دریافت کریں تو ان سے کہہ دو کہ میں ہر وقت ان کے قریب ہوں۔

اِنِّیْ قَرِیْبٌ کے تحت زمان و مکاں کی نوعیت بدل جائے گی

زیرِ گردوں خویش را یابم غریب
ز آنسوئے گردوں بگو اِنِّیْ قَرِیْبٌ
تا مثالِ مہر و مہ گردد غروب
ایں جہات و ایں شمال و ایں جنوب

یہ دنیائے مکان (THIS WORLD OF SPACE) اس طرح سے غروب ہو جائے جس طرح چاند اور سورج غروب ہو جاتے ہیں۔ یہ کہتا تھا کہ مکان (SPACE) اور زمان (TIME) کا تصور بدل جائے۔ تُو ادھر سے کہے اِنِّیْ قَرِیْبٌ اور میری کیفیت یہ ہو جائے کہ یہ زمان و مکان کے تصورات سب بدل جائیں یعنی میں قیدِ زمان و مکاں سے آزاد ہو جاؤں۔

اس نے مکاں کے متعلق یہ کہا:

از طلسمِ دوش و فردا بگذرم
از مہ و مہر و ثریاّ بگذرم!

یہ زماں کے متعلق آ گیا۔ اب زماں کی لامحدودیت میں پہنچ گیا۔ جب لامحدودیّتِ زماں (INFINITY OF TIME) میں پہنچ جائے تو وہ تو خدا ہو جاتا ہے۔ یعنی خدا کی ابدیّت' زماں میں لامحدودیّت ہے۔

GOD'S ETERNITY IS INFINITE IN TIME.

یہ وہی وحدتِ وجود نہیں تو اور کیا ہے! یہ وہیں جانا چاہتا ہے۔

تو فروغِ جاوداں ما چوں شرار
یک دو دم داریم و آں ہم مستعار!

اے خدا! تُو ہمیشہ رہنے والا فروغ ہے اور میں مانندِ چنگاری ہوں کہ ابھی بجھا۔ میں ایک دو سانس رکھتا ہوں وہ بھی ادھار ہیں یعنی ہماری زندگی کی یہ کیفیت ہے کہ یہ ایک دو نفس کی زندگی ہے اور وہ بھی مانگی ہوئی ہے۔

اس کے بعد خدا کے متعلق کہتا ہے کہ

اے تو نشناسی نزاعِ مرگ و زیست

تجھے کیا پتا کہ موت اور زندگی کی نزاع کیا ہوتی ہے۔ تُو تو کبھی مرتا نہیں ہے اس لیے تجھے کیا پتا کہ یہ ہمارے حلق میں کس طرح آ کر اٹکتی ہے۔ جو اگلا مصرع ہے' یہ پہلے کے ساتھ نہیں' اگلا یوں ہے کہ جیسے کہیں اور سے آواز آتی ہے

رشک بر یزداں برد ایں بندہ کیست؟

کہیں اور سے آواز آئی ہے کہ یہ کون ہے جو اللہ پر رشک کرتا ہے۔ یہ وہی ہے جو ''جوابِ شکوہ'' میں ہے کہ وہ ''پیرِ گردوں نے کہا سن کے کہیں ہے کوئی'' ''شکوہ'' یہ تھا کہ ''شکوہ اللہ سے خاکم بدہن ہے مجھ کو''۔

بندۂ آفاق گیر و ناصبور

یہ بندۂ آفاق گیر ہے' کائنات پر چھایا ہوا ہے لیکن ناصبور ہے کیوں کہ فراق میں ہے

نے غیاب اورا خوش آید' نے حضور

(نہ اُسے تیری حضوری بھلی لگتی ہے اور نہ تجھ سے دوری)۔ اب یہاں آ کر پھر مصیبت پڑ گئی۔ اسے غیاب بھی خوش نہیں آتا اور حضوری بھی خوش نہیں آتی ''تے فیر اینوں لے کتھے جان؟'' (تو پھر اسے لے کہاں جائیں؟) اب مشکل یہ پیدا ہو گئی ''اوجیویں بگڑے ہوئے بچے ہوندے ہیگے نے' سمجھا ای نئیں اوندی' روندا ای جاندا اے'' (جس طرح بگڑے ہوئے بچے

ہوتے ہیں' سمجھ ہی نہیں آتی مگر وہ ہیں کہ روئے ہی چلے جا رہے ہیں)۔ یہ ہے وہ چیز کہ 100% صوفی بھی نہیں رہنا چاہتا' حضور اس لیے خوش نہیں آتا' صرف مفسر نہیں رہنا' غیاب اس لیے خوش نہیں آتا۔ یہ اس کی عجیب منطق ہے۔

آنیم من جاودانی کن مرا

آنیم کے معنی ہوتا ہے ''کم عمر والا یعنی تھوڑے وقت کے لیے رہنے والا''۔ کہا ہے کہ میں لمحاتی ہوں' میری زندگی عارضی ہے' میں فانی ہوں۔ مجھے ہمیشہ کی زندگی عطا کر دے۔

از زمینی آسمانی کن مرا
ضبط در گفتار و کردارے بدہ
جادہ ہا پیداست' رفتارے بدہ

(میں زمین سے تعلق رکھتا ہوں مگر تُو مجھے آسمان والوں میں سے بنا دے۔ میرے قول و فعل یا کردار و عمل میں ضبط پیدا کر دے کہ جو کچھ زبان پر ہو وہی دل میں ہو' جو کچھ قال میں ہو وہی حال میں ہو۔ راستے ظاہر ہیں ان پر چلنے کے لیے رفتار عطا فرما)۔

یہ کتنے خوبصورت الفاظ ہیں!

آنچہ گفتم از جہانے دیگر است
ایں کتاب از آسمانے دیگر است

(میں نے اس کتاب ''جاوید نامہ'' میں جو کچھ کہا ہے اس کا تعلق کسی اور جہان سے ہے۔ یہ عام کتاب نہیں بلکہ کوئی اور ہی چیز ہے)۔ کیا بات ہے صاحب اس کی! بڑی بلندیوں پہ جاتا ہے یہ شخص!

بحرم و از من کم آشوبی خطاست

میں تو سمندر ہوں' یہ اس کے اندر جو پاؤں پیادہ چلنا ہے' غلط بات ہے۔

جہانِ فردا کے سلسلہ میں علامہ اقبالؒ کی مناجات اور تمام امیدیں نوجوان نسل سے وابستہ تھیں

آں کہ در قعرم فرد آید' کجاست ؟

وہ جو میری گہرائیوں کے اندر اتر جائے' وہ کہاں ہے؟

یک جہاں بر ساحلِ من آرمید

ایک دنیا میرے ساحل پہ بیٹھی ہوئی ہے' آرام سے بیٹھی تماشہ دیکھ رہی ہے۔

از کراں غیر از رمِ موجے ندید

کنارے پہ بیٹھ کر سوائے اس کے کہ یہ میری موجوں' تلاطم خیزیوں کا تماشہ دیکھتے ہیں' انہیں اس سے زیادہ کیا نظر آئے گا۔ میرے ہاں آ کر گہرائی میں اترو تو تمہیں پتہ چلے کہ میں کہتا کیا ہوں۔

من کہ نومیدم زپیرانِ کہن

یہ پرانے بوڑھے' جو میرے ساتھی ہیں' میں ان سے ناامید ہوں۔ اور یہ بے چارا اقبالؒ ناامید ہی مر گیا اس لیے کہ

دارم از روزے کہ می آید' سخن !

میں' کل جو آنے والا دن ہے' اس کی باتیں کر رہا ہوں ''روزے کہ می آید'' وہ دن کہ جو ابھی آئے گا' میں تو اس کی باتیں کر رہا ہوں۔ یہ بوڑھے جو ماضی کے اندر بس رہے ہیں' یہ میری بات کو کیا سمجھیں گے' یہ اس کو کیا پہچان سکیں گے۔ اس لیے

بر جواناں سہل کن حرفِ مرا

بہرِ شاں پایاب کن ژرفِ مرا

جوانوں کے ساتھ ان کی بڑی امیدیں بندھی ہوئی ہیں اور پیغامبر بھی ہمیشہ آنے والے وقت کا امام ہوتا ہے' اس قسم کا شاعر بھی شاعرِ فردا ہوتا ہے۔ ٹھیک کہتا تھا یہ بات کہ جو آنے والی نسلیں ہیں' وہ یہ بات سمجھ سکیں گی' ان پر میری باتوں کو آسان کر دے۔ اور یہ کہہ کر اس نے اپنی مناجات (اپنی دعا) ختم کر لی ہے۔

مناجات کے بعد اگلا سفر

اب اس کے بعد اس کا سفر شروع ہو جائے گا۔ پہلے یہ ''تمہیدِ آسمانی'' ہے۔ یہ بتائے گا کہ آفرینش کے وقت جب کائنات پیدا ہوئی تھی تو اس کی کیا صورت تھی۔ اقبالؒ ڈے (یوم اقبالؒ) پہ میں نے کہا تھا کہ جب یہ دنیا نئی نئی پیدا ہوئی تھی اور اس آفرینش کے وقت شبنم کا رونا تھا' وہ بات اس اگلی نظم میں آئی ہوئی ہے۔

اور یہاں سے آگے' ''نغمۂ ملائکہ'' کے تمہیدِ زمینی میں پھر پیرِ رومی کی روح آ جائے گی اور پھر تصورِ وحدتِ وجود پہ سوار ہو کر یہ دونوں نکل جائیں گے۔

اسے ہم آئندہ لیں گے۔

رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا ط اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ

❀...❀...❀

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

شرحِ جاوید نامہ شائع ہوگئی!

مفکرِ قرآن غلام احمد پرویز علیہ الرحمتہ کے لیکچرز کی تحریر پر مشتمل اپنے انداز کی منفرد شرح جاوید نامہ شائع ہوگئی ہے۔ بڑے سائز کے 800 صفحات پر مشتمل اِس یکتائے روزگار شرح کی قیمت صرف ایک ہزار روپے ہے۔ ''جاوید نامہ'' کیا ہے اس کے متعلق پرویز علیہ الرحمتہ کی زبانی خود ملاحظہ فرمایئے:۔

''علامہ اقبالؒ کی فارسی کی کتاب ہے ''جاوید نامہ''۔ اگر آپ نوجوانوں کو اسلام کی تعلیم دینا چاہتے ہیں تو میں یہ عرض کروں گا' مبالغے کی بات نہیں ہے' یہ ایک کتاب ''جاوید نامہ'' پڑھا دیجئے لیکن اس کے پڑھانے کے لیے ایسے لوگوں کی یا ایسے شخص کی ضرورت ہوگی جو علومِ حاضرہ کے اوپر پوری دسترس رکھتا ہو۔ یہ بڑی جامع کتاب ہے اور میں سمجھتا ہوں یہ اقبالؒ کی فکر کا شاہکار ہے۔ تاریخ عالم پہ نگاہ' مذاہبِ عالم پہ نگاہ' سارے فلسفے کے اوپر نگاہ' الٰہیات کے اوپر نگاہ' سوشیالوجی کے اوپر نگاہ' تمدن کے اوپر نگاہ' نظام کے اوپر نگاہ' سب سے بڑی یہ چیز کہ قرآن کی گہرائیوں کے اوپر بڑی نگاہ۔ اگر کہیں یہ چیز نصاب کی اس انداز سے سامنے آئے پھر آپ دیکھئے گا کہ انہی نوجوانوں کی ذہنیت کیسے بنتی ہے اور کیا بنتی ہے۔ یہ جو چیز ہے کہ کوئی دوسری قوم آئے گی۔ بڑا حسین انداز ہے۔ اقبال کے الفاظ ہیں وہ اس انداز سے بات شروع کرتا ہے کہ یہ نظام آیا تو ملوکیت بھی گئی اور یہ پاپائیت بھی گئی اور سرمایہ داری بھی گئی یہ سب چیزیں انہوں نے اُڑا دیں۔ میرے دل کے اندر جو بات چھپی ہوئی ہے آج میں اسے بے نقاب کہہ دینا چاہتا ہوں۔ الفاظ نہیں مل رہے یہ کہنے کے لیے کہ میں کیا کہوں کہ یہ قرآن ہے کیا' یہ کتاب تو نہیں کچھ اور ہی ہے۔ اس کی کیفیت یہ ہے کہ جب جان کے اندر کسی کے یہ اتر جاتی ہے تو جان بدل جاتی ہے اور جب جان بدل جاتی ہے تو دنیا بدل جاتی ہے''۔

(بحوالہ دروس القرآن سورۃ المائدہ آیات 51 تا 56)

اہم نوٹ: پی ٹی سی ایل کے لینڈ لائن نمبر صرف دفتری اوقات کے لیے ہیں۔ لینڈ لائن رابطہ نمبر خراب ہونے کی صورت میں یا چھٹی کے دن/وقت آپ سیل فون نمبر پر ٹیکسٹ/ وٹس ایپ میسیج کر سکتے ہیں۔

آپ سے درخواست ہے کہ اپنا مدعا تفصیلی طور پر ایک ہی میسیج میں لکھ دیجئے۔ شکریہ

منگوانے کا پتہ

ادارہ طلوعِ اسلام (رجسٹرڈ) 25-بی، گلبرگ 2، لاہور فون نمبرز: +92 42-35714546, +92 318-2221851, +92 310-4800 818

قرآن حکیم کے طالب علموں کے لیے خوشخبری

علامہ غلام احمد پرویزؒ کے سات سو سے زائد دروسِ قرآنی پر مبنی تفسیری سلسلہ کے تحت ادارہ طلوعِ اسلام، لاہور کی طرف سے مندرجہ ذیل تفسیری کتب کی اشاعت الگ الگ جلدوں میں ہوچکی ہے۔ یہ جلدیں 20X30/8 کے بڑے سائز کے بہترین کاغذ پر خوبصورت طباعت اور مضبوط جلد بندی کے ساتھ دستیاب ہیں۔ جن کی تفصیل درج ذیل ہے۔

مطالب القرآن فی دروس الفرقان

نام کتاب	سورہ نمبر	صفحات	ہدیہ
سورۃ الفاتحہ	(1)	240	200/-
سورۃ الفاتحہ (سٹوڈنٹ ایڈیشن)	(1)	240	110/-
سورۃ البقرہ (اوّل)	(2)	500	400/-
سورۃ البقرہ (دوم)	(2)	538	400/-
سورۃ البقرہ (سوم)	(2)	500	400/-
سورہ آل عمران (اوّل)	(3)	472	500/-
سورہ آل عمران (دوم)	(3)	480	500/-
سورۃ النساء	(4)	870	700/-
سورۃ المائدہ	(5)	450	500/-
سورۃ الانعام	(6)	600	600/-
سورۃ الاعراف (اوّل)	(7)	480	500/-
سورۃ الاعراف (دوم)	(7)	400	500/-
سورۃ الانفال	(8)	210	250/-
سورۂ توبہ	(9)	530	550/-
سورۂ یونس	(10)	360	400/-
سورۃ ھود	(11)	400	400/-
سورۃ یوسف	(12)	288	300/-
سورۂ رعد، ابراہیم، الحجر	(13-14-15)	500	500/-

سورۃ النحل	(16)	334	300/-
سورۃ بنی اسرائیل	(17)	396	400/-
سورۃ الکہف، سورۃ مریم	(18-19)	532	500/-
سورۃ طٰہٰ	(20)	416	350/-
سورۃ الانبیآء	(21)	336	300/-
سورۃ الحج	(22)	380	350/-
سورۃ المؤمنون	(23)	408	400/-
سورۃ النور	(24)	264	350/-
سورۃ الفرقان	(25)	389	350/-
سورۃ الشعرآء	(26)	454	400/-
سورۃ النمل	(27)	280	300/-
سورۃ القصص	(28)	334	350/-
سورۃ العنکبوت	(29)	388	350/-
سورۃ روم، لقمان، السجدہ	(30-31-32)	444	400/-
سورۃ الاحزاب، سبا، فاطر	(33-34-35)	570	400/-
سورۃ یٰسٓ	(36)	164	150/-
سورۃ الصٰفٰت، ص، زمر	(37-38-39)	450	400/-
سورۃ مومن، حٰمٓ سجدہ، سورہ شوریٰ	(40-41-42)	624	550/-
سورۃ زخرف، دخان، جاثیہ، احقاف، محمدؐ	(43-44-45-46-47)	520	500/-
سورۃ الفتح، الحجرات، قٓ، الذاریات، الطور، النجم	(48-49--51-50-52-53)	550	500/-
سورۃ القمر، الرحمٰن، واقعہ، الحدید	(54-55-56-57)	384	400/-
28واں پارہ (مکمل) مجادلہ، حشر، ممتحنہ، صف، جمعہ، منافقون، تغابن، طلاق، تحریم	-64-65-66) (58-59-60-61-62-63	300	300/-
29واں پارہ (مکمل)		544	400/-
30واں پارہ (مکمل)		624	400/-
شرح جاوید نامہ		800	1000/-
فہرست موضوعات مطالب القرآن فی دروس الفرقان		800	1000/-

مطبوعات طلوعِ اسلام ٹرسٹ (رجسٹرڈ)

بانیٔ پاکستان قائداعظم محمد علی جناحؒ کے تحریکِ پاکستان کی دینی اساس سے متعلق
ذاتی مشیر، منفرد مفکرِ قرآن و بانی تحریک طلوعِ اسلام اور تحریکِ پاکستان گولڈ میڈلسٹ

علامہ غلام احمد پرویز کی تصانیف

2024

نام کتاب	پیپر بیک	مجلّد
مفہوم القرآن (مکمل سیٹ مجلّد)		5000
مفہوم القرآن (مکمل سیٹ مجلد۔ دو جلدوں میں)		5500
لغات القرآن (مکمل سیٹ مجلّد)		7500
تبویب القرآن (مجلّد)		5500
مطالب الفرقان (مکمل سیٹ ـــــ سورہ فاتحہ تا سورہ الحجر)		
مطالب الفرقان (جلد اول)	800	1600
مطالب الفرقان (جلد دوم)	800	1600
مطالب الفرقان (جلد سوم)	800	1600
مطالب الفرقان (جلد چہارم)	800	1600
مطالب الفرقان (جلد پنجم)	*	1600
مطالب الفرقان (جلد ششم)	800	*
مطالب الفرقان (جلد ہفتم)	Out Of Print	
من و یزداں (اللہ کا صحیح تصور)	800	*
اِبلیس و آدم	800	1600
جُوئے نور	800	*
برقِ طور (داستانِ حضرت موسیٰؑ)	800	1600
شعلۂ مستور (حضرت عیسیٰؑ کی داستان)	*	1600
معراجِ انسانیت (سیرتِ رسولِ اکرم ﷺ)	1000	2000

نام کتاب	پیپر بیک	مجلّد
مذاہبِ عالم کی آسمانی کتابیں	700	1400
انسان نے کیا سوچا؟	800	1600
اِسلام کیا ہے؟	700	1400
کتاب التقدیر	800	1600
جہانِ فردا (مرنے کے بعد کیا ہوگا؟)	*	1600
شاہکارِ رسالت (سیرتِ فاروقِ اعظمؓ)	1000	2000
نظامِ ربوبیت (قرآن کا معاشی نظام)	800	1600
تصوف کی حقیقت	800	1600
قرآنی قوانین	700	1400
سلیم کے نام خطوط (جلد اول)	700	1400
سلیم کے نام خطوط (جلد دوم)	*	1400
سلیم کے نام خطوط (جلد سوم)	*	1400
طاہرہ کے نام خطوط	700	1400
ختمِ نبوت اور تحریکِ ''احمدیت''	600	1200
حسنِ کردار کا نقشِ تابندہ (قائدِ اعظمؒ)	*	600
اقبالؒ اور قرآن (اول۔ دوم)	800	1600
مجلس اقبالؒ۔ اول (شرح مثنوی اسرارِ خودی و رموزِ بے خودی)	800	1600
مجلس اقبالؒ۔ دوم (شرح مثنوی پس چہ باید کرد...)	Out Of Print	
قائدِ اعظمؒ کے تصور کا پاکستان (مجموعۂ مقالات و خطبات)	700	*
بہارِ نو (مجموعۂ مقالات و خطبات)	700	1400

نام کتاب	پیپر بیک	مجلّد
ISLAM: A Challenge to Religion	1000	2000
Exposition of the Holy Quran	*	5500
The Book Of Destiny	1000	2000
Reasons for Decline of Muslims	*	800
Islamic Way of Living	400	800
Letters to Tahira	*	1500
Quranic Laws	*	1500
The Quranic System of Sustenance	*	1500
Did Quaid-e-Azam Want to Make Pakistan a Secular State?	*	500
اسلامی معاشرت (روزمرہ کے متعلق قرآنی احکام وہدایات)	350	700
اسبابِ زوالِ امت	350	700
جہاد (جہاد کے متعلق قرآنِ کریم کے احکامات)	*	600
خدا اور سرمایہ دار (مجموعہ مقالات وخطبات)	600	1200
سلسبیل (مجموعہ مقالات وخطبات)	700	1400

نام کتاب	پیپر بیک	مجلّد
فردوسِ گم گشتہ (مجموعہ مقالات وخطبات)	700	*
متفرق کتب		
مقامِ حدیث	700	1400
قرآنی فیصلے (جلد اول)	800	*
قرآنی فیصلے (جلد دوم)	800	1600
قتلِ مرتد، غلام اور لونڈیاں اور یتیم پوتے کی وراثت	*	600
مزاج شناسِ رسول	600	1200
تحریکِ پاکستان کے گم گشتہ حقائق	Out Of Print	
The Best Of A.S.K. Joommal	*	2000
The Pakistan Idea	*	700
Woman - Recreated	*	700
The Bible - Word of God or Word of Man	*	800
The Holy Quran and our Daily Life	*	800

کتابیں ملنے کا پتہ

طلوعِ اسلام ٹرسٹ (رجسٹرڈ) کی مطبوعات سے حاصل شدہ جملہ
آمدن قرآنی فکر عام کرنے پر صرف ہوتی ہے۔

طلوعِ اسلام ٹرسٹ (رجسٹرڈ) 25-بی، گلبرگ 2، لاہور

Whatsapp: **0300-5842023, 042-35753666**

tolueislam@gmail.com
www.islamicdawn.com

ان قیمتوں میں ڈاک خرچ اور پیکنگ کا خرچہ شامل نہیں۔ یہ قیمتیں کسی بھی وقت تبدیل ہوسکتی ہیں۔

4- وہ دائرہ اسلام سے باہر چوٹی کے حکماء اور فُضلاء کو ذہن میں رکھیں کیونکہ یہی لوگ ہیں جن کے قائل ہونے سے دنیا کی ذہنی فضا سے باطل تصورات کا اثر زائل کیا جا سکتا ہے۔

5- وہ علمی دنیا کے مسلمہ حقائق سے آغاز کر کے ان قرآنی حقائق کی طرف آئیں جن کی صحت لوگوں کے نزدیک مسلم نہیں۔

6- کسی غلط عقیدہ کی محض نفی مخالفین کو قائل نہیں کر سکتی جب تک اس کے مقابل کے صحیح تصور کا اثبات نہ کیا جائے۔

7- وہ ایک فلسفہ یا ایک فلسفیانہ خیال کی تردید کے لئے جن تصورات کو صحیح سمجھ کر کام میں لائیں تو کسی دوسرے فلسفہ یا فلسفیانہ خیال کی تردید کرتے ہوئے اسے غلط قرار نہ دیں۔ بلکہ اپنے موقف پر قائم رہیں۔

8- مغرب کے صحیح تصورات کو نہ تو رد کریں اور نہ ہی ان کے غلط تصورات کو قبول کریں۔

9- ہر غلط فلسفہ کے اندر وہ جن تصورات کو صحیح سمجھیں انہیں دوسرے فلسفوں کی تردید کرتے ہوئے غلط قرار نہ دیں اور جن تصورات کو غلط سمجھیں، انہیں دوسرے فلسفوں کی تردید کرتے ہوئے صحیح قرار نہ دیں ورنہ وہ اپنی تردید خود کریں گے۔

(3) ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کا موقف:

1- کسی علمی صداقت کے ساتھ متصادم نہ ہو بلکہ ہر زمانہ میں تمام علمی صداقتوں کے ساتھ پوری طرح سے ہم نوا اور ہم آہنگ رہے اور جوں جوں علمی صداقتیں منکشف ہوں وہ اس کے اندر سماتی چلی جائیں۔

2- جس کے تمام تصورات ایک دوسرے کے ساتھ عقلی ربط وضبط رکھتے ہوں اور ایک دوسرے کی عقلی تائید اور توثیق کرتے ہوں۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہو سکتا ہے جب اس کے تمام تصورات قرآن کے بنیادی تصور کے ساتھ عقلی طور پر متعلق ہوں۔

3- جو تمام باطل فلسفوں کی موثر تردید کرتی ہو۔

4- جو کائنات کا ایک مکمل فلسفہ ہو اور حقیقتِ انسان و کائنات کے اہم مسائل کے بارے میں عملی راہ نمائی کرتی اور صداقت اور سچائی کا راستہ بتاتی ہو۔

5- جو علمی تصورات کی خامیوں کو آشکار کر کے انہیں پاکیزہ اور شُستہ بناتی ہو۔

6- جو ہمیں احکامِ دین کی حکمتوں اور علتوں کے پورے سلسلہ سے آگاہ کرتی ہو اور ان حکمتوں اور علتوں کا ایک ایسا تصور دیتی ہو، جس میں اندرونی طور پر کوئی تضاد نہ ہو۔



(اشاعت کے لئے محترم ڈاکٹر انعام الحق نے تعاون کیا ہے۔)

PUBLISHED SINCE 1938 AT THE BEHEST OF ALLAMA IQBAL[R] AND QUAID-E-AZAM[R]

CPL.NO. 28
VOL.77
ISSUE
11

Monthly
TOLU-E-ISLAM

25-B, Gulberg 2, Lahore, Pakistan
Phone. 042-35714546, 042-35753666
E-mail:idarati@gmail.com Web: www.toluislam.org
www.facebook.com/idaratolueislam1/ www.youtube.com/idaratolueislam

