تبصرۂ کتب

زندہ رود کی تیسری جلد

مصنف: جسٹس ڈاکٹر جاوید اقبال

تبصرہ: سید صباح الدین عبدالرحمٰن

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

درین میخانه اے ساقی ندارم محرمے دیگر
که من شاید نخستین آدمم از عالمے دیگر

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

"زندہ رود" کی تیسری جلد

۱۲۳

ناشر : شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور
قیمت : ۷۵/- روپے

جناب ڈاکٹر جاوید اقبال (چیف جسٹس لاہور ہائی کورٹ) کی زندہ رود کی تیسری جلد زیر نظر ہے، جو ان کے والد بزرگوار علامہ محمد اقبال کی سوانح عمری کے زریں سلسلہ کی آخری کڑی ہے۔ اس سے پہلے جون ۱۹۸۱ء کے معارف میں اس کی پہلی جلد اور جنوری ۱۹۸۲ء میں اس کی دوسری جلد کا طویل ذکر آچکا ہے۔ پہلے بھی اس کی اہمیت یہ لکھ کر ظاہر کی گئی تھی کہ یہ ایک باپ کی کہانی بیٹے کی زبانی ہے۔ انیسویں اور بیسویں صدی میں جو ارباب کمال مسلمانوں کی زندگی کے معمار بنے ان میں سے کسی کے فرزند ارجمند کو اپنے والد بزرگوار کی سوانح عمری لکھنے کی سعادت اور توفیق نہیں ہوئی، علامہ محمد اقبالؒ اس حیثیت سے خوش نصیب باپ ہیں کہ ان کے لائق فرزند نے ان کی سوانح عمری لکھ کر نہ صرف ان کی روح کو خوش کیا، بلکہ ان کی ملت کو ایک بیش بہا اور دل نواز تحفہ پیش کیا، یہ وہی جاوید اقبال ہیں جن کو مخاطب کر کے ان کے والد بزرگوار نے کہا تھا۔

خدا اگر دلِ فطرت شناس دے تجھ کو
سکوتِ لالہ و گل سے کلام پیدا کر
میں شاخِ تاک ہوں میری غزل ہے میرا ثمر
مرے ثمر سے مئے لالہ فام پیدا کر

یہ تینوں جلدیں لکھ کر اس کے مصنف نے دلِ فطرت شناس کا ثبوت دیا ہے، اور اپنے والد بزرگوار کی زندگی کے سکوتِ لالہ و گل سے ہم کلام ہو کر اور ان کے خیالات کی شاخِ تاک اور ان کے افکار کی غزل کے ثمر سے مئے لالہ فام پیدا کر دیا ہے۔

علامہ کے حالات بہت کچھ لکھے جا چکے ہیں، اور ان کے شاعرانہ کمالات اور افکار کا تجزیہ بھی برابر ہو رہا ہے، اور آئندہ بھی طرح طرح کے زاویوں سے ہوتا رہے گا، لیکن ڈاکٹر جاوید اقبال کی زندہ رود کی تینوں جلدوں کو منفرد حیثیت برابر اس لحاظ سے حاصل ہوتی رہے گی کہ ان میں علامہ کی جو صبح و شام نظر آتی ہے، یا ان میں ان کے افکار کی صبوحی، تجزیہ کے بلوریں جام میں

جس طرح جھلکتی دکھائی دیتی ہے، کسی اور کتاب میں نہیں پائی جاتی۔

زیر نظر جلد میں علامہ کی حیات کے اختتامی دور کے احوال ہیں، یہ ۱۹۲۶ء سے شروع ہوتی ہے، اور ان کی رحلت کے سال ۲۱ اپریل ۱۹۳۸ء پر آ کر ختم ہوجاتی ہے یعنی کل بارہ سال کی تاریخ ہے، اس کو پڑھنے سے ان کی زندگی کے تین پہلو سامنے آتے ہیں، ان کی سیاسی زندگی، ان کی نجی زندگی اور ان کی وہ زندگی جو انہوں نے اپنی گہری نظر اور عمیق فکر کے ساتھ گذاری، ان کی سیاسی زندگی کی تفصیلات زیادہ ہیں، بیچ بیچ میں ان کی نجی زندگی کی جھلکیاں دکھائی دیتی ہیں، پھر ان کی نظر و فکر پر بھی جا بجا مباحث ہیں۔

پہلی اور دوسری جلدوں کی طرح اس کی خوبی یہ بھی ہے کہ اس کو پڑھتے وقت ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ہم کوئی مثنوی پڑھ رہے ہیں، جس میں اس کا ہیرو کبھی سیاست کے میدان عمل میں دکھائی دیتا ہے، کبھی بچوں کا شفیق باپ نظر آتا ہے اور کبھی اس کا دل کون و مکان کے راز مضمر کو فاش کر کے ایک ابدی پیام چھوڑنے کے لیے متفکر ہے۔ ان تمام باتوں کو قلم بند کرنے میں لائق مصنف نے کبھی اپنی بذلہ سنجی، کبھی طرز ادا کی خوش سلیقگی، کبھی تحریر کی شگفتگی کا وہی رنگ اختیار کیا جو ان کے والد بزرگوار نے اپنے متعلق کہا تھا ؎

کہ ہے ظریف و خوش اندیشہ و شگفتہ دماغ

کتاب کے زیادہ تر حصے میں علامہ کی سیاسی سرگرمیوں کی تفصیل ہے، ہندوستان میں ۱۹۲۶ء سے ۱۹۳۸ء تک سیاسی حالات بہت ہی پُر آشوب اور ہنگامہ خیز رہے، یہ زمانہ راقم کے عنفوان شباب سے شباب تک رہا، جبکہ وہ اس دور کے ملکی واقعات کو سیاست کے فلمی پردے پر دیکھتا رہا، اس کتاب میں اس مدت کی سیاست کی جو تفصیلات ہیں وہ متحرک تصویروں کی طرح پھر نظروں میں گھومنے لگتی ہیں، یہ مصنف کی بہت کمسنی کا زمانہ تھا، لیکن اس کے لکھنے میں ان کا انداز آنکھوں دیکھا حال کا ہے، یہ ان کی محنت اور تحریر کی خوبی ہے، اس دور کی سیاست مختلف زاویے سے بھی لکھی گئی ہے، اور لکھی جائے گی، لیکن جو زاویہ مصنف نے پیش کیا ہے اس سے چاہے کوئی کتنا اختلاف کرے، اس کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے، اور تمام زاویوں کے ساتھ اس زاویہ کا مطالعہ بھی بہر حال مفید ہوگا۔

بقول لائق مصنف علامہ کو فکری اعتبار سے سیاسیات سے گہری دلچسپی تھی لیکن ۱۹۲۶ء سے پیشتر انہوں نے عملی سیاست میں حصہ نہ لیا تھا، اس سے پہلے شاعر بن کر خوش تھے جیسا کہ انہوں نے خود کہا ؎

مرے سخن سے دلوں کی ہیں کھیتیاں سرسبز

جہاں میں ہوں میں مثال سحاب دریا کوش

وہ عملی سیاست میں اس وقت آئے جب ۱۹۲۶ء کے صوبائی انتخاب میں لیجسلیٹو کونسل کے ایک رکن کی حیثیت سے کھڑے ہوئے، ان ہی کا بیان ہے کہ اس زمانہ میں اپنی قوم کے مصائب کے سبب سے ان کی راتوں کی نیند اچاٹ تھی،

(ص ۳۰۲) ان مصائب کو دور کرنے کے لیے وہ پنجاب کی قانون ساز کونسل میں جانا چاہتے تھے، مگر اس انتخاب میں انکے حریفوں نے ان کے خلاف الزام تراشی اور بہتان طرازی کی جو مہم چلائی (ص ۲۹۰) اور بعض جو شرمناک حرکتیں کیں (۳۰۲) ان کو لائق مصنف نے گو دلچسپ انداز میں ضرور قلمبند کیا ہے، پھر بھی ان کی تفصیلات کو پڑھ کر دکھ ہوا، کہ اس فخر اسلام کی اہانت اس حد تک بھی ہو سکتی تھی، یا بعد میں مولوی ابو محمد دیدار علی نے ان پر جو کفر کا فتوٰی صادر کیا (ص ۳۴۳) اُس سے اور تکلیف ہوئی۔

۱۹۲۶ء کے بعد ہندوستان کے اندر بڑے بڑے سیاسی واقعات ظہور پذیر ہوتے رہے، ان ہی میں عبدالرشید کے ہاتھوں سوامی شردھانند کا قتل، شدھی اور سنگٹھن کے جواب میں مسلمانوں کی تبلیغ اور تنظیم جداگانہ اور مخلوط انتخاب کا جھگڑا، بمبئی سے سندھ کو الگ کرنے، صوبہ سرحد اور بلوچستان میں دستوری اصلاحات کا نفاذ، پنجاب اور بنگال کی کونسلوں میں مسلم اکثریت کی بحالی، مرکزی اسمبلی میں مسلم نمائندوں کے تناسب کا مطالبہ، کشمیر کی آزادی کی تحریک، رنگیلا رسول کے مصنف کا قتل، سائمن کمیشن کی آمد پر تعاون اور عدم تعاون کا سوال، آل پارٹیز کانفرنس کی تجاویز نہرو رپورٹ محمد علی جناح کے چودہ ۱۴ نکات، گول میز کانفرنس، شاردا بل، احمدی تحریک کے خلاف شورش، مسلم لیگ کی دھڑے بندی مولانا محمد علی کی وفات، محمد علی جناح کی بد دلی وغیرہ کی تفصیلات کا احاطہ مصنف نے محنت اور سلیقہ سے کیا ہے، علامہ پر جو سیاسی اثرات مرتب ہوتے رہے، ان کا تجزیہ بھی اچھی طرح کیا ہے، ان کو سمجھنے کے لیے ان کا مطالعہ ضروری اور مفید ہے، اور پھر انہوں نے مسلم ریاست کا جو تصور ۱۹۳۱ء میں پیش کیا، اس کی پوری تفصیل ہے، اس کو حق بجانب قرار دینے کے سلسلہ میں لائق مصنف کا بیان ہے کہ:

"اقبال نے مسلم ریاست کا تصور اس لیے نہیں پیش کیا تھا کہ وہ ہندوؤں سے کوئی بغض یا تعصب رکھتے تھے وہ برصغیر کے سیاسی حالات کے ذاتی مشاہدہ اور تجربہ سے اس نتیجہ پر پہنچے تھے کہ دونوں مذہبی فرقوں میں اقتدار کا کوئی قابل قبول سمجھوتہ ممکن نہیں، دو بھائیوں میں اگر اتفاق نہ ہو تو وراثت تقسیم کرنی پڑتی ہے، یہ انسانی زندگی، خاندانی یا اجتماعی زندگی کا خاصہ ہے۔" (ص ۴۱۰)

اس توجیہ پر اسباب سیاست بحث کر سکتے ہیں، ایک بہت اہم سیاسی واقعہ کی ایک توجیہ یہ بھی ہے، پھر اس تصور کو عملی جامہ پہنانے میں جو سرگرمیاں دکھائی گئیں، ان کی پوری تفصیلات اس کتاب میں ملیں گی، جو خوں ریز واقعات ہوئے، شاداب علاقوں کی جو بربادی ہوئی، عفت مآبی کی جو غارت گری ہوئی، بیواؤں کی جو سسکیاں سنائی دیں، یتیموں کے جو نالے بلند ہوئے، لائق مصنف ان تفصیلات کو اپنے ہم وطنوں کے لیے دہرا دیتے تو اچھا تھا، تاکہ ان کو معلوم ہو جاتا کہ کتنی قربانیوں کے بعد یہ مملکت بنی، مصنف ان کو درج نہیں کر سکے ہیں، شاید اس کو اپنے موضوع سے خارج سمجھا ہو، مگر جس علاقہ میں علامہ محمد اقبال مسلم ریاست قائم کر کے اسلامی شریعت کا جو نفاذ چاہتے تھے، وہاں کے عوام تو نہیں، لیکن مفاد

پرست اور خود غرض اکابر اپنی اپنی علیحدہ پارٹیاں بنا کر ان کو شاید محض غزل خواں سے زیادہ سمجھنے کے لیے تیار نہیں تھے، اسی لیے اپنی موت سے پہلے اپنے رسولؐ سے فریاد کی۔

بآں روزے کہ گفتم پے نبردند
ز شاخِ نخلِ من خرما نخوردند
من اے میرِ امم داد از تو خواہم
مرا یاران غزل خوانے شمردند

اور جب یہ تصور پاکستان کی شکل میں نمودار ہوا تو اس کا حال لائق مصنف نے یہ لکھا ہے:

"اسلامی ریاست کے تصور کو مسلمانانِ ہند کے متحدہ نصب العین کے طور پر مسلم لیگ کی قرارداد لاہور میں پیش کیا گیا۔ حصولِ پاکستان کے ایک سال کے بعد محمد علی جناح وفات پا گئے۔ ان کے بعد لیاقت علی خاں کے دور میں قراردادِ مقاصد منظور کی گئی، لیکن مسلم لیگی یا دیگر سیاسی لیڈروں میں سے بیشتر اس اعلان کے باوجود کہ پاکستان ایک اسلامی ری پبلک ہے، پاکستان کو اسلامی مملکت ہرگز نہ بنانا چاہتے تھے۔ ۔۔۔۔۔۔ ایم۔ اے اصفہانی نے جب تحریر کیا تھا کہ یہ کہنا کہ اقبال اسلامی ریاست کے تصور کے خالق تھے، تاریخ کو مسخ کرنا ہے، تو آخر ان کا ذہن کس بات کی غمازی کر رہا تھا؟ نتیجہ یہ ہوا کہ ملک میں اسلامی عصبیت کے بجائے علاقائی تعصب کو فروغ ہوا۔ سیاست داں ناکارہ ثابت ہوئے تو بیوروکریسی نے اقتدار سنبھالا، اور بیوروکریسی کی نااہلی کے سبب فوج اقتدار میں آئی۔ انتخابات تو غیر اسلامی نظریات کے حامل یا علاقائی تعصب کے بل بوتے پر اپنی سیاسی دکان چمکانے والے سیاستدانوں نے بالآخر پاکستان کے دو ٹکڑے کر دیے۔ اقبال نے غلاموں کو اسلامی اتحاد کا سبق دے کر آزادی کا راستہ دکھایا تھا، وہ برصغیر میں اسلامی انقلاب کے داعی تھے، جو بالآخر پاکستان کے قیام پر منتج ہوا۔ حقیقت یہ ہے کہ قیام پاکستان جدید عالم اسلام میں احیائے اسلام کی بنیاد پر پہلا اسلامی انقلاب تھا، لیکن اس کی تکمیل نہ ہو سکی۔" (ص ۴۲۶)

کیسا دردناک تجزیہ ہے، اور یہ سب کچھ وہی لکھ سکتا ہے جس کے سرچشمۂ زندگی میں مے شبانہ کچھ باقی رہ گئی ہے۔
دکھ یہ ہے کہ جس سرزمین سے یہ صدا اٹھی تھی ؎

قوم مذہب سے ہے، مذہب جو نہیں تم بھی نہیں
جذبِ باہم جو نہیں، محفلِ انجم بھی نہیں

وہاں اب چار قومیتوں کے نعرے بھی سنائی دیتے ہیں، اور یہ بھی کہ پاکستان کے بنانے والے پاکستان کے رہنے والے نہیں تھے، بلکہ پاکستان کے باہر کے رہنے والے تھے، اس کے لیے قربانی دینے والوں میں جو زندہ ہیں ان کی اکثریت

اب بھی اپنی خاموش زبان سے ان بھٹکے ہوئے آہوؤں کو سوئے حرم چلنے کی خاطر ان کے لیے یہ دعا کر رہی ہے۔

احساس عنایت کرم آثار مصیبت کا
امروز کی شورش میں اندیشۂ فردا دے

مگر علامہ محمد اقبال کے نام کو ابدیت پاکستان کی مملکت کے ساتھ نہیں ہے، اور نہ اس نام کو پاکستان کے مرکزی سکریٹریٹ اور اس کی عسکریت کی ضرورت ہے، یہ بانگ درا کے ہر شعر میں محفوظ ہے، اسرار خودی اور رموز بے خودی کے جریدے میں اس کا دوام ثبت ہے، پیام مشرق کی سطروں میں اس کو پیام بقا مل چکا ہے، یہ زبور عجم کی صداؤں میں ہمیشہ سنائی دے گا، جاوید نامہ میں زندۂ جاوید رہے گا، بال جبریل کے نغموں میں سرمدی ہو چکا ہے، اس کی ضرب کلیم کے ذریعے اس کا ہنگامہ خاموش برپا رہے گا، ارمغان حجاز سے اس کے افکار کا ارمغان حاصل ہوتا رہے گا۔

ان کی سیاسی سرگرمیوں سے ہٹ کر ذرا ان کو ان کے سیاسی اور دوسرے قسم کے سفروں میں دیکھا جا سکتا ہے، جس کو مصنف نے اپنے مخصوص انداز میں قلم بند کیا ہے، اس کتاب میں ان کے جتنے سفرنامے درج ہیں، ان کو سمیٹ کر علیحدہ کتاب میں شائع کر دیا جائے تو یہ ایک مستقل تصنیف ہو جائے گی، جو بہت ہی لطف و لذت کے ساتھ پڑھی جا سکتی ہے، ان میں تفصیل و اجمال اور اطناب و ایجاز دونوں کے مزے ملتے ہیں، جزئیات بھی سمیٹی گئی ہیں لیکن اس حد تک جتنی کتاب کے ناظرین کا ذوق متحمل ہو سکتا ہے، بعض غلط فہمیاں بھی دور کی گئی ہیں، اور غلط بیانیوں کی تردید بھی کی گئی ہے، لیکن کسی لمحہ یہ محسوس نہیں ہوتا کہ کوئی بیٹا اپنے باپ کی خواہ مخواہ مدافعت کر رہا ہے، آج کل کی اصطلاح میں تحریر میں جو معروضی انداز ہونا چاہیے وہی اختیار کیا گیا ہے، اس سفر و سیاحت کا مطالعہ کرتے وقت کبھی ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کوئی ابن بطوطہ اپنا ہی سفرنامہ مرتب کر رہا ہے، کبھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کا لکھنے والا سفر کرنے والے کے ساتھ ساتھ سایہ کی طرح رہا، اور جو اس نے خود دیکھا وہی سپرد قلم کر دیا ہے، حالانکہ لکھنے والے نے یہ ساری تفصیلات دوسروں کی کتابوں اور تحریروں ہی کو سمیٹ کر لکھا ہے، لیکن اس کے سمیٹنے میں ایک ماہر اہل قلم ہونے کا ثبوت دیا ہے، ان سفرناموں سے علامہ کی زندگی کے گوناگوں پہلو سامنے آتے ہیں، انہوں نے جنوری ۱۹۲۹ء میں جنوبی ہند کا سفر تو بظاہر اپنے ان انگریزی خطبات کو دینے کے لیے کیا جو بعد میں "ری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹس ان اسلام" کے نام سے شائع ہوئے، مگر اس سفر کا ایک بڑا مقصد یہ بھی تھا کہ وہ سلطان ٹیپو شہید کی تربت کی زیارت کریں، اور اس زیارت سے جو سوز و گداز کی کیفیت ان پر طاری ہوا سے نظم کر کے لافانی بنا دیں (ص ۳۴۴) اس سفر کی غیر معمولی مشغولیتوں کے ساتھ جب وہ سرنگا پٹم پہنچ کر سلطان کے مقبرے کے گنبد سلطانی میں داخل ہوئے تو قرآن مجید کی وہ آیت پڑھی جو شہدا کے لیے نازل کی گئی ہے، کہ "جو اللہ کے راستے میں مارے گئے انہیں مردہ مت کہو، وہ زندہ ہیں، پھر آنکھیں بند کر کے دیر تک قبر کے پاس کھڑے رہے، اور پوری عقیدت کے ساتھ فاتحہ خوانی کی، اس کے بعد روضہ کے قریب ایک چھوٹی سی مسجد کے باہر اپنے اور ساتھیوں کے ساتھ بیٹھ گئے، مہاراجہ میسور نے گانے والوں کا

ایک طائفہ ساتھ کر دیا تھا، یہاں اس نے ان کا کلام بڑے سوز کے ساتھ گانا شروع کر دیا تو ان کی آنکھوں سے آنسو جاری تھے جو تھمتے نہ تھے، اور حاضرین پر بھی رقت طاری تھی، اور جب وہاں سے رخصت ہوئے تو ان سے پوچھا گیا کہ کیا سلطان شہید نے کوئی پیغام دیا ہے؟ تو جواب دیا کہ ان کی معیت میں یہاں ایک لمحہ بھی بیکار نہیں گزرا، پھر فرمایا کہ یہ پیغام ملا ہے سے

در جہاں نتواں اگر مردانہ زیست

ہمچو مرداں جاں سپردن زندگی ست

یہ شعر اس واقعہ کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ جب سلطان سے یہ کہا گیا کہ وہ انگریزوں سے مصالحت کر لیں تو جواب دیا کہ گیدڑ کی صد سالہ زندگی سے شیر کی ایک دن کی زندگی بہتر ہے، پھر راستہ میں اس کے ساتھ یہ چار شعر بھی موزوں کر لیے سے

آتشے در دل دگر بر کردہ ام

داستانے از دکن آوردہ ام

در کنارم خنجرِ آئینہ فام

می کشم او را بتدریج از نیام

نکتہ گویم ز سلطانِ شہید

زاں کہ ز رسم تلخ گردد رو زِ عید

بیشتر رفتم کہ بوسم خاکِ او

تا شنیدم از مزارِ پاکِ او

در جہاں نتواں اگر مردانہ زیست

ہمچو مرداں جاں سپردن زندگی ست

مصنف نے ان اشعار کو سمجھانے کے لیے ان کے ترجمے بھی دیے ہیں، علامہ پر یہ اثر تھا کہ ان کو تو محسوس ہوا کہ اس تربت کی حاضری سے ان کے دل میں ایک آگ بھڑک اٹھی ہے، اور ان کے پہلو میں ایک ایسا چمکدار خنجر رکھ دیا گیا ہے جس کو وہ آہستہ آہستہ نکالتے رہیں گے، اور جب وہ اپنی مصیبت بیان کریں گے تو لوگوں کی عید کی خوشیاں جاتی رہیں گی، ان کو اس مزار سے یہ پیام بھی ملا کہ مردوں کی طرح زندہ رہنا ممکن نہ ہو تو پروانہ وار جان قربان کر دینے میں زندگی ہے

ضرب کلیم میں "سلطان کی وصیت" کے عنوان سے ایک نظم ہے، یہ جاننے کی خواہش ہوتی ہے کہ کیا یہ نظم بھی سلطان شہید کے مزار پر حاضری کے وقت کہی گئی، یا بعد میں دل کے اندر نئی حرارت پیدا کرنے کی خاطر کہی گئی۔

علامہ نے جاوید نامہ میں سلطان ٹیپو کا کردار سلطان شہید کے نام سے پیش کیا ہے جس سے ان کے سرنگا پٹم کے سفر کے دیرپا اثرات کا اندازہ ہوتا ہے، سلطان شہید پر بہت سے اشعار لکھے ہیں، حیات، مرگ اور شہادت کی حقیقت

بیان کرتے ہوئے اس کے متعلق لکھا ہے ؎

آنکہ گفتارش ہمہ کردار بود

مشرق اندر خواب و او بیدار بود

دوسری گول میز کانفرنس کے سفر کے کوائف اور بھی دلچسپ انداز میں لکھے گئے ہیں، جن کو پڑھتے وقت یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ سفر نامہ ختم نہ ہونے پاتے، ستمبر ۱۹۳۱ء کو انگلستان جاتے ہوئے وہ عدن اور پورٹ سعید میں وہاں کے اکابر سے ملتے اور ان کی بہت سی سیاسی غلط فہمیاں دور کرتے ہوئے لندن پہنچے تو گول میز کانفرنس کی کارروائیوں میں حصہ لینے کی تفصیلات کے ساتھ انگلستان کے اکابر سے جو ان کی ملاقاتیں ہوئیں یا کیمبرج اور لندن کی علمی و معاشرتی نشستوں میں ان کی جو تقریریں ہوئیں ان کا ذکر بہت ہی پر کیف انداز میں کیا گیا ہے، پھر وہ روم گئے، جہاں کے مشاہیر سے ملنے کے علاوہ مسولینی سے بھی ملاقات کی جس کی تفصیل لائق مصنف نے بہت ہی تجزیاتی انداز میں لکھی ہے، علامہ کی دو نظمیں مسولینی پر ہیں، ایک تو بال جبریل میں ہے جس کی ابتدا اس شعر سے ہوتی ہے ؎

ندرت فکر و عمل کیا شے ہے ذوق انقلاب

ندرت فکر و عمل کیا شے ہے ملت کا شباب

دوسری ضرب کلیم میں ہے، جس کا آغاز اس طرح ہوتا ہے ؎

کیا زمانے سے نرالا ہے مسولینی کا جرم

بے محل بگڑا ہے معصومان یورپ کا مزاج

یہ دونوں نظمیں متنازعہ فیہ بن گئی ہیں، کہ ان دونوں میں تناقض ہے، گو علامہ نے یہ کہہ کر مطمئن کیا ہے کہ اس بندۂ خدا میں ڈیول (شیطان) اور سینٹ (ولی) دونوں کی خصوصیات جمع ہوں تو اس کا میں کیا علاج کروں، (ص ۱۶۱ ہ) اس تناقض کا جواب تو مل جاتا ہے، لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ بال جبریل کی نظم کب کہی گئی، اور ضرب کلیم کی نظم کس موقع اور کن حالات سے متاثر ہو کر کہی گئی ہے، تو اس تناقض کا حل معلوم ہو جائے گا، گو علامہ کے قدر دان ایسے نکل آئے ہیں جو یہ لکھتے ہیں کہ ان دونوں میں تناقض اس لیے نہیں ہے کہ مسولینی اس زمانہ میں اٹلی میں ڈوچے کے نام سے مشہور تھا، اس کے متعلق صحافیوں نے ان کی رائے پوچھی تو فرمایا کہ ڈوچے ایک لوتھر ہے، مگر بغیر انجیل کے، اس سے اس کی پوری اسپرٹ سامنے آجاتی ہے اور وہ انجام بھی جو اس کا ہوا۔

روم میں ہر قسم کے لوگوں سے مل ملا کر اور وہاں کی مجلسوں سے لطف اندوز ہو کر وہ نیپلز او مالٹیئر اور برنڈزی ہوتے ہوئے اسکندریہ پہنچے، جہاں کے اکابر سے ان کی ملاقاتیں رہیں، ان میں مصر کے مشہور صاحب طریقت بزرگ سید محمد قاضی ابوالعزائم کی ملاقات کا ذکر بہت ہی پر کیف ہے، ان کی ملاقات کے لیے حضرت ابوالعزائم اپنے دو صاحبزادوں کے

ساتھ اس ہوٹل میں تشریف لائے جہاں وہ مقیم تھے، ان کو دیکھ کر علامہ نے کہا میں خود زیارت کے لیے حاضر ہو جاتا، تو انہوں نے فرمایا خواجۂ دو جہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس نے دین سے تمسک کیا ہو اس کی زیارت کر جاؤ گے تو مجھے خوشی ہوگی، لہذا میں اس ارشاد کی تعمیل میں چلا آیا ہوں، تاکہ میرے آقا مجھ سے خوش ہوں، علامہ یہ سن کر بے تاب ہو گئے، انہیں چُپ سی لگ گئی، حضرت سید ابو العزائم دیر تک بیٹھے نصیحتیں کرتے رہے، اور وہ خاموشی سے سنتے رہے، جب وہ چلے گئے تو ان کی آنکھوں سے آنسوؤں کا سیلاب بہہ نکلا کہ ایسا زمانہ بھی آگیا ہے کہ لوگ مجھ جیسے گنہگار کو متمسک بالدین سمجھ کر حضور خواجۂ دو جہاںؐ کے ارشاد کے اتباع میں بغرض خوشنودیٔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ملنے آتے ہیں (ص ۴۶۴) قاہرہ میں اکابر کی ملاقاتیں جاری رہیں، پھر ہر قسم کی پذیرائی کے بعد وہاں سے روانہ ہوئے تو فسطاط میں امام شافعیؒ کی قبر پر جا کر فاتحہ پڑھی، اسماعیلیہ اور قنطرہ ہوتے ہوئے فلسطین پہنچے، جہاں ایک موتمر کے اجلاس میں ان کو شرکت کرنی تھی، یہ موتمر مسلمانوں کے اتحاد و تعاون، صحیح اسلامی اخوت کی نشو و نما اور مسلمانوں کو اجتماعی اسلامی فرائض کی طرف متوجہ کرنے اور ان کے عقائد کو الحاد سے محفوظ رکھنے کے لیے منعقد کیا تھا، یہاں سات دن تک قیام کر کے اس میں حصہ لیا اور اپنی ایک تقریر میں فرمایا کہ میں جب کبھی سوچتا ہوں تو شرم و ندامت سے میری گردن جھک جاتی ہے کہ ہم مسلمان آج اس قابل ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم پہ فخر کریں، ہاں جب ہم اس نور کو اپنے دلوں میں زندہ کر لیں گے، جو رسول اللہ علیہ وسلم نے ہم میں داخل کیا تو اس وقت ہم اس قابل ہو سکیں گے کہ حضورؐ ہم پر فخر کریں، (ص ۴۶۹)

مصنف نے اس کی طرف توجہ دلائی کہ علامہ عربوں کے اتحاد پر جاوید نامہ میں مہدی سوڈانی کے منہ سے اپنے عقیدے کا اظہار پہلے بھی کر چکے تھے، گو اس وقت تک یہ مثنوی شائع نہیں ہوئی تھی، پھر فلسطین میں وہ فلسطینی عربوں کے جوش و خروش سے یقیناً متاثر ہوئے، اور انہوں نے ایک نظم لکھی جس کو مصنف نے نقل کیا ہے، (ص ۴۷۰) اس کا پہلا شعر یہ ہے ؎

زمانہ اب بھی نہیں جس کے سوز سے فارغ

میں جانتا ہوں وہ آتش ترے وجود میں ہے

یہ نظم ضرب کلیم میں بھی درج ہے، (ص ۶۲۱) اگر یہ فلسطین کے قیام کے زمانہ میں کہی گئی تو بال جبریل کے بجائے ضرب کلیم میں کیوں درج ہے، ضرب کلیم تو بال جبریل کے بعد شائع ہوئی، بال جبریل میں وہ نظم بھی ہے جس کا عنوان ذوق و شوق ہے، اس کے نیچے یہ لکھا ہوا ہے کہ ان اشعار میں سے اکثر فلسطین میں لکھے گئے (ص ۴۰۳) مصنف نے اس نظم کا ذکر نہیں کیا ہے، بال جبریل میں یہ مسجد قرطبہ کے بعد اور مسولینی سے پہلے درج ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ ان نظموں کا اندراج ترتیب زمانی کے لحاظ سے نہیں ہے، لیکن ان مجموعوں کی ترتیب خود علامہؒ نے دی تھی، جس سے ظاہر ہے کہ اس میں ان کا اپنا ذوق کارفرما تھا، لیکن ترتیب زمانی ہوتی تو ان کے افکار کی ارتقائی منزلیں آسانی سے سمجھ میں آجاتیں۔

تیسری گول میز کانفرنس کے لیے ان کا سفر ۱۷ اکتوبر ۱۹۳۲ء کو شروع ہوا، اور وہ ۲۵ فروری ۱۹۳۳ء کو لاہور واپس آئے۔ اس درمیان میں گول میز کانفرنس میں حصہ لینے کے بعد پیرس اور اسپین کی سیاحت کی۔ مصنف کے قلم سے یہ بات دلچسپی سے پڑھی جائے گی کہ انہوں نے اپنے والد بزرگوار سے لندن سے گراموفون لانے کی فرمائش کی تھی تو اس کے جواب میں انہوں نے وہ نظم لکھ بھیجی جو بال جبریل میں "جاوید کے نام" سے درج ہے۔ اس کا پہلا شعر یہ ہے ؎

دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر

نیا زمانہ، نئے صبح و شام پیدا کر

یہ معلوم ہو جانے کے بعد اس کے پڑھنے میں کچھ اور کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ بال جبریل میں درج ہے، لیکن اس سے پہلے مصنف ہی کے نام سے وہ نظم درج ہے، جس کا پہلا شعر یہ ہے ؎

خودی کے ساز میں ہے عمرِ جاوداں کا سراغ

خودی کے سوز سے روشن ہیں امتوں کے چراغ

معلوم نہیں یہ کس موقع پر لکھی گئی۔ پھر ضرب کلیم میں "جاوید سے" کے عنوان سے وہ غزل نما نظم ہے جس کا پہلا شعر یہ ہے ؎

غارت گرِ دیں ہے یہ زمانہ

ہے اس کی نہاد کافرانہ

یہ کب لکھی گئی نہیں معلوم ہو سکا۔ اگر مصنف ان سب کی وضاحت کر دیتے تو علامہ کو باپ کی حیثیت سے سمجھنے میں مدد ملتی۔

اس سفر میں علامہ پیرس میں لوئی مسینوں اور برگساں سے بھی ملے۔ مسینوں نے منصور حلاج پر کام کیا تھا، اور اس کی کتاب "کتاب الطواسین" کے عربی متن کو ایک مدلل مقدمہ اور مفید حواشی کے ساتھ شائع کیا تھا۔ مصنف کا بیان ہے کہ اس تصنیف کو پڑھ کر حلاج کے متعلق ان کا نظریہ بدل گیا (ص ۴۶۵) نظریہ کی اس تبدیلی کی نوعیت کا ذکر بھی مصنف کو کر دینا چاہیے تھا۔ وہ برگساں سے بھی ملے، جن سے نظریۂ واقعیتِ زمان پر خوب بحث ہوئی، اور جب علامہ نے ان کے روبرو اللہ تعالیٰ کے متعلق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث سنائی: لا تسبوا الدھر ان الدھر ھو اللہ، تو اس کو سن کر برگساں بہت متاثر ہوئے، اور بار بار پوچھتے رہے کہ یہ قول واقعی درست ہے؟ (ص ۴۶۶)

انہوں نے نپولین کے مزار پر بھی حاضری دی، جس کا ذکر کرنا مصنف بھول گئے ہیں۔ بال جبریل میں "نپولین کے مزار پر" کے عنوان سے جو نظم ہے اس میں جوشِ کردار پر زیادہ زور دیا گیا ہے، نپولین کے ساتھ تیمور کے سیلِ ہمہ گیر کا بھی ذکر ہے، پھر نظم کا سحر موثر کر یہ لکھا گیا ہے کہ جوشِ کردار ہی سے صفِ جنگ گاہ میں مردانِ خدا کی تکبیرِ خدا کی آواز بن جاتی

ہے، اور یہ بھی ہے کہ جوشِ کردار کے مقابلہ میں فرصتِ کردار کے ایک دو نفس کے عوض قبر کی شبہائے دراز ملتی ہے۔

فرانس ہی میں علامہ نے وہ نظم نما غزل لکھی جس کا مطلع یہ ہے ؎

ڈھونڈ رہا ہے فرنگ عیشِ جہاں کا دوام

وائے تمنائے خام وائے تمنائے خام

یورپ کے متعلق علامہ کے جو خیالات تھے وہ اس مطلع سے ظاہر ہیں، مگر اس میں جو اور اشعار ہیں ان کو پڑھ کر یہ جاننے کی خواہش ہوتی ہے کہ یہ کس موقع پر کن حالات سے متاثر ہو کر لکھے گئے، اس کے معلوم ہو جانے کے بعد ان کی تاثیر کی نوعیت شاید کچھ اور ہو جائے۔

پیرس سے علامہ اسپین پہنچے، جہاں ان کی مختلف مشغولیتوں کی تفصیل لطف و لذت سے پڑھی جا سکتی ہے، مصنف نے مسجد قرطبہ کی حاضری کی تفصیل لکھنے میں امعانِ نظر سے کام لے کر مستند روایتوں پر بھروسہ کیا ہے، یہاں علامہ پر جو کیفیت طاری ہوئی ہے، اس کا بہت ہی ولولہ انگیز ذکر ہے، اندلس کے قیام میں انہوں نے مسجد قرطبہ کے علاوہ کئی نظمیں لکھیں۔ دعا، عبد الرحمٰن کا بویا ہوا کھجور کا پہلا درخت "ہسپانیہ، طارق کی دعا، ان سب کا ذکر مصنف نے نہیں کیا ہے، جس طرح وہ خاص خاص نظموں کے ذکر میں اس کا تناظر پیش کرتے رہے ہیں، اگر ان کے قلم سے ان کے تناظر کا بھی ذکر آجاتا، تو ان تمام نظموں کے پڑھنے کی کیفیت اور لذت دوبالا ہو جاتی۔

علامہ کا یورپ کا یہ سفر آخری تھا، مگر پھر عرض ہے کہ ان کے افکار کو سمجھنے کے لیے یہ ضروری تھا کہ انہوں نے یورپ کے مختلف مقامات میں جو نظمیں لکھی تھیں، ان کے موقع و محل کی تصریح کر دی جاتی، بال جبریل میں ایک چھوٹی سی نظم "یورپ سے ایک خط" کے عنوان سے ہے، اس کو اچھی طرح سمجھانے کی ضرورت تھی، بال جبریل ہی میں لینن، فرشتوں کا گیت، فرمانِ خدا، دین و سیاست، الارض للہ، فلسفہ، مذہب کے عنوانات سے جو نظمیں ہیں، ان کے متعلق بھی یہ جاننے کی فطری خواہش ہوتی ہے، کہ وہ کیا یورپ میں لکھی گئیں، یا وہاں سے واپسی پر منظوم ہوئیں، یا یورپ کے سفر سے پہلے ہی لکھی جا چکی تھیں،

پھر ایک غزل ہے جس کا مطلع یہ ہے ؎

خرد نے مجھ کو عطا کی نظرِ حکیمانہ

سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ رندانہ

یہ تو واضح ہے کہ یورپ میں لکھی گئی، یہ صحیح ہے کہ ان موضوعات کے متعلق ان کے جو خیالات پختہ ہو چکے تھے، ان کا اظہار برابر کرتے رہے، ضرب کلیم میں افرنگ زدہ، مکہ اور جنیوا، مغربی تہذیب، عورت، مرد فرنگ، سیاست مشرق و مغرب، کارل مارکس کی آواز، یورپ اور یہود، بالشویک روس، سیاستِ افرنگ، جمہوریت، یورپ اور سود، انتداب، لادینی

سیاست، جمعیت اقوام اور شام و فلسطین وغیرہ کے عنوانات سے جو نظمیں ہیں ان میں تو افرنگی سیاست، تہذیب اور سیاسی نظر و فکر پر اور بھی زیادہ حملہ آور ہوئے ہیں، یورپ کی روشنی علم و ہنر کے قائل ہونے کے باوجود انہوں نے اس کو ظلمات بے چشمۂ حیواں پایا، تو اس پر اپنے خیالات کا اظہار برابر کرتے رہے۔ ان نظموں کے لکھنے کی بھی زمانی ترتیب معلوم ہو جائے تو ان کو اور ان کے خیالات کو سمجھنے میں اور بھی زیادہ مدد ملے، اگر سعی مشکور سے ایسی فہرست تیار کی جائے جس میں ان کی تمام نظموں کا سنہ و سال واضح کر دیا جائے تو ان کے نظام و فکر و فن کی گیسوئے تابدار اور بھی تابدار بن سکتی ہے یہ کوئی مشکل کام نہیں، ان پر اتنا لٹریچر فراہم ہو چکا ہے کہ تھوڑی سی کوشش سے یہ ضروری کام انجام پا سکتا ہے، صرف لائق مصنف کی توجہ کی ضرورت ہے۔ غالب کی غزلوں کو ترتیب زمانی کے ساتھ مرتب کرنے کی کوشش ہوئی تو ان کے ذہنی ارتقا کا اندازہ ہوا، اس ارتقا کا پتہ تو ان کے فن غزل گوئی کی خاطر لگایا گیا، لیکن علامہ کا کلام تو فکر بلند پر صفت برق اس لیے چمکتا ہے کہ ظلمت شب میں راہی بھٹکتے نہ پھریں، اور یہ کلام اس لیے بھی ہے کہ مسلمانوں میں چیتے کا جگر اور شاہین کا تجسس پیدا ہو پھر اس کی ارتقائی منزلوں کو سمجھانے کے لیے ہر قسم کی محنت پیہم کی ضرورت ہے۔

۱۹۳۳ء میں وہ افغانستان گئے، ان کے ساتھ سر راس مسعود اور حضرت الاستاذ مولانا سید سلیمان ندوی بھی مدعو تھے، وہاں کے حکمران نادر شاہ نے تعلیمی امور کے مشورے کے لیے ان حضرات کو اپنے یہاں بلایا، اس سفر کا حال بھی مصنف نے اسی دلچسپ طریقے سے قلمبند کیا ہے، جیسا کہ ان کے اور سفروں کا کیا ہے۔

یہ وفد کابل پہنچا تو وہاں ہر قسم کے سرکاری اعزازات اور مدارات ہوئے، وہاں کے اکابر اور علمی حلقہ کے مشاہیر نے ان کو سر آنکھوں پر بٹھایا، اس سفر کے دلچسپ کوائف وہ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ کس طرح غزنین میں محمود غزنوی کے مزار پر حاضر ہوئے، حکیم سنائی کی آخری آرام گاہ کی زیارت کی، بابر کی قبر پر پہنچے، حضرت علی ہجویریؒ کے والد ماجد کی تربت پر دعائے مسنونہ پڑھی، مجذوب فقیر بابائے خوار کی قبر پر بھی پہنچے، پھر قندھار پہنچے کہ خرقہ شریف کی زیارت کریں، احمد شاہ ابدالی کے مقبرے کو دیکھا، پھر قندھار سے ارغنداب کا دلکش منظر دیکھتے ہوئے چمن پہنچے، اور جب علامہ اپنے وطن پہنچے تو انہوں نے اپنی سیاحت کے تاثرات اور جذبات کا اظہار اپنی تالیف مسافر میں کیا، جو ۱۹۳۴ء میں شائع ہوئی، لیکن جس وقت یہ لکھی جا رہی تھی اس وقت نادر شاہ قتل کیے جا چکے تھے، یہ مثنوی ایک غزل کے سوا زیادہ تر مثنوی معنوی کے بحر میں ہے، اور بقول حضرۃ الاستاذ مولانا سید سلیمان ندویؒ خیبر، سرحد، کابل، غزنین اور قندھار کے عبرت انگیز مناظر و مفاخر پر شاعر اقبال کے آنسو ہیں اور بابر، سلطان محمود، حکیم سنائی اور احمد شاہ درانی کی خاموش تربتوں کی زبان حال سے سوال و جواب ہیں، اس کا آغاز نادر شاہ شہید کے مناقب سے اور اختتام محمد ظاہر شاہ سے توقعات کے اظہار پر ہے۔ (ص ۵۲۹)

اسی سفر میں کابل میں انہوں نے وہ غزل لکھی جس کا مطلع یہ ہے ؎

مسلمان کے لہو میں ہے سلیقہ دل نوازی کا
مروت حسن عالمگیر ہے مردان غازی کا

اس کا مقطع ان کے حسب حال تھا۔
کہاں سے تو نے اے اقبال سیکھی ہے یہ درویشی
کہ چرچا بادشاہوں میں ہے تیری بے نیازی کا

اس سفر میں حضرت الاستاذ مولانا سید سلیمان ندوی "مفکر اسلام" سے جس طرح متاثر ہوئے اس کا اندازہ ان کے اس غمناک نثری نوحہ سے ہوگا، جو انہوں نے علامہ کی وفات پر لکھا تھا، اس کے کچھ ٹکڑے یہ ہیں:

"شاعری کی دنیا میں چالیس برس چہچہا کر یہ بلبل ہزار داستان اب ہمیشہ کے لیے خاموش ہوگیا، وہ ہندوستان کی آبرو، مشرق کی عزت اور اسلام کا فخر تھا، آج دنیا ان ساری عزتوں سے محروم ہوگئی، ایسا عارف فلسفی، عاشق رسول شاعر، فلسفۂ اسلام کا ترجمان، اور کاروان ملت کا حدی خوان صدیوں کے بعد پیدا ہوا، اس کے مذہبی کا سرزاد بانگ درا اس کی جان حزیں کی ہر آواز زبور عجم، اس کے دل کی ہر فریاد پیام مشرق، اس کے شعر کا ہر پرپرواز بال جبریل تھا، اس کی فانی عمر گو ختم ہوگئی، لیکن اس کی زندگی کا ہر کارنامہ زندۂ جاوید رہے گا۔"

اس نوحہ سے یہ بھی اندازہ ہوگا کہ وہ کیا سمجھے جاتے تھے، اور بیرونی ملکوں میں ان کی پذیرائی اسی حیثیت سے ہوتی تھی، یہ ان کے لیے درس ہے جو ان کی زندگی اور شاید ان کی زندگی کے بعد بھی ہر قسم کی الزام تراشی اور بہتان تراشی میں مشغول رہے، یا ہیں، یا ان کی غلط فہمیوں کا شکار اور ساحرین برطانیہ کے سحر میں مبتلا سمجھتے رہے ہے۔

اب ذرا اس کتاب کے ذریعے سے ان کی خانگی زندگی کا بھی تھوڑا سا مشاہدہ کیا جائے، جن کی اخلاقی اور روحانی قدروں کو جاننے کے لیے ان کے شیدائی ان کے شاعرانہ کمالات اور علمی افکار ہی کی طرح بے چین رہتے ہیں، ان کے افکار پر تو اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، لیکن ان کی خانگی زندگی کا جو حال ان کے فرزند ارجمند نے قلمبند کیا ہے، وہ اوروں کی تحریروں سے زیادہ وقیع ہے، بلکہ جس دلچسپ انداز میں پیش کیا گیا ہے، وہ کسی اور کتاب میں نہیں، پھر اس کی خوبی یہ ہے کہ ان کی خانگی زندگی پر لائق مصنف نے کوئی پردہ ڈالے بغیر سب کچھ قارئین کے سامنے پیش کر دیا ہے وہ اپنی والدہ ماجدہ کے متعلق لکھتے ہیں کہ وہ پرانی وضع کی خاتون تھیں، نماز پڑھتیں، روزے رکھتیں اور رمضان میں باقاعدہ قرآن مجید کی تلاوت کیا کرتیں، ضعیف الاعتقاد بھی تھیں، جن، بھوت، سایہ اور جادو وغیرہ سے بہت ڈرتی تھیں مصنف کی سالگرہ پر ہمیشہ بکرے کی قربانی دیا کرتیں (ص ۶، ۷) گھر کے تمام افراد کے لیے کھانا خود پکاتی تھیں، ان کی مدد کے لیے فوجی دروازہ کی ایک ادھیڑ عمر کشمیری خاتون رحمت بی بی تھیں جنہیں ہر چھوٹا بڑا اماں وڈی (بڑی اماں) کہہ کر بلاتا تھا، محلے کی لڑکیاں ان سے قرآن مجید پڑھنے آتیں، اور گھر کے کام کاج میں ہاتھ بٹاتیں، ان میں سے بعض کی شادیاں

انہوں نے ہی کروائی تھیں (ص ۴۹۵) علامہ نے ان کو کبھی اپٹو ڈیٹ بنانے کی کوشش نہیں کی۔ ان کو شمع محفل بنانے کے بجائے ان کو ان کے حقوق ادا کرنے کی بڑی فکر رہتی، ایک بار درد گردہ میں مبتلا ہوئے تو ان کو خیال ہوا کہ زندگی کا کیا ٹھکانہ ان کے لیے دس ہزار کی رقم سنٹرل کوآپریٹو بینک لاہور میں یہ لکھ کر جمع کر دی کہ یہ روپے ان کے ہیں، اس رقم سے خود ان کا کوئی تعلق نہیں رہے گا، ان کے کچھ زیورات فروخت کر دیے تھے، اس کے بدلے بھی پندرہ سو روپے اور جمع کر دیے، پھر ان کے نکاح کے وقت مہر کی کوئی رقم مقرر نہیں کی گئی تھی، انہوں نے اپنی مرضی سے ان کا حق مہر پندرہ ہزار روپے مقرر کیا اور جب تک یہ رقم وصول نہ ہوئی ان کو ہر قسم کی جائیداد منقولہ وغیر منقولہ سے وصول کرنے کے حق کے علاوہ ان کی ہر قسم کی جائیداد پر قابض اور متصرف رہنے کا حق بھی دیا۔ (ص ۴۳۶۔۳۷)

مصنف کی والدہ کی بڑی خواہش تھی کہ رہنے کے لیے کوئی مکان بن جاتا، کیونکہ پورا خاندان کرایہ کے مکان میں رہتا تھا، علامہ نے ان کی خواہش کو پورا کرنے کے لیے میورو روڈ پر ایک قطعہ زمین خریدا۔ کوٹھی کی تعمیر ان کے یعنی مصنف کی والدہ کے روزمرہ خرچ سے بچی ہوئی اور ان کے زیورات کی فروخت سے حاصل کی ہوئی اور بینک میں ان کے نام سے جمع کی ہوئی رقموں سے ہوئی، اپریل ۱۹۳۵ء میں خاندان اس میں منتقل ہوا، لیکن ۲۴ مئی ۱۹۳۵ء میں مصنف کی والدہ کا انتقال ہو گیا، اور وہ اپنی نئی کوٹھی کی بہار صرف ایک مہینہ دیکھ سکیں، مصنف کی عمر اس وقت گیارہ سال کی تھی، ان کی بہن منیرہ ان سے کئی سال چھوٹی تھیں، مصنف بہت ہی درد انگیز الفاظ میں لکھتے ہیں کہ جب ان کی والدہ کی تجہیز و تکفین کی تیاریاں ہونے لگیں تو وہ اپنی بہن منیرہ کا ہاتھ پکڑے ہوئے اپنے والد ماجد کے کمرے کی طرف گئے، وہ اپنی چارپائی پر نیم دراز تھے، بہن بھائی دروازہ تک پہنچ کر ٹھٹک گئے، یوں روتے دیکھ کر انہوں نے انگلی کے اشارے سے قریب آنے کے لیے کہا، پھر اپنے پہلوؤں میں دونوں کو بٹھالیا، اپنا ہاتھ پیار سے اکلوتے بیٹے کے کندھے پر رکھ کر قدرے کرختگی سے گویا ہوئے: تمہیں یوں نہ رونا چاہیئے تم تو مرد ہو، مرد رویا نہیں کرتے، اس کے بعد زندگی میں پہلی بار بھائی بہن کی پیشانیوں کو چوما۔

اس کے بعد کی جو تفصیل ہے اس کو پڑھ کر میری طرح اس کتاب کے قارئین کو بھی تکلیف ہوگی، وہ لکھتے ہیں کہ جنازہ میں ان کے والد کے چند احباب شریک تھے (ص ۵۴۹) اس آبروئے مشرق اور فخر برصغیر کی رفیقۂ حیات کی رحلت پر تو ان کی غم گساری کی خاطر پورے شہر کو ٹوٹ پڑنا چاہیئے تھا، لیکن ایسا کیوں نہیں ہوا، وہ سمجھ میں نہیں آتا۔ تدفین کے وقت علامہ انتہائی پریشانی کے عالم میں ایک پختہ قبر پر دونوں ہاتھوں سے سر تھامے بیٹھے رہے، پھر ان کے مزار کے لیے جو قطعۂ تاریخ لکھا اس کا ایک مصرعہ یہ تھا:

لالے کا خیاباں ہے مرا سینۂ پُر داغ

مرحومہ کی وصیت یہ تھی کہ وہ دونوں بچوں کو ایک دن کے لیے بھی اپنے سے جدا نہ کریں، اس پر ان کا عمل رہا، ان کی وفات

کے بعد ایک بار زنان خانے میں آئے، جب مصنف کو بخار آ گیا تھا، ایک کمرہ میں ان کی والدہ کی بڑی تصویر لگا دی گئی تھی تو اس کو دیکھ کر خوش ہوئے۔ (ص ۶۱۹)

ان کو اپنی اولاد سے شروع ہی سے بڑی محبت رہی، جب ان کی اہلیہ امید سے ہوئیں تو حضرت مجدد الف ثانیؒ کے مزار پر حاضری دی اور دعا کی، اور جب اللہ تعالیٰ نے ان کو بیٹا عطا کیا تو فوراً اپنے سارے کبوتر احباب میں بانٹ دیئے، اور کبوتر بازی کے شغل کو اس لیے ترک کر دیا کہ کہیں یہ بھی بڑا ہو کر کبوتر اڑانے کی عادت نہ ڈال لے۔ (ص ۴۹۴) مصنف نے اپنے بچپن میں والدین کی محبت و سرزنش کا حال بہت ہی خوش مذاقی سے لکھا ہے، ان کو چھپانے کی کوشش نہیں کی ہے، لکھا ہے کہ ان کی والدہ اپنی محبت میں ان کو آٹھ نو برس کی عمر تک اپنے ہاتھ سے کھانا کھلاتی رہیں، ان کے والد بزرگوار ان سے برابر یہ کہہ کر تکرار کرتے کہ یہ جوان ہو کر اپنے ہاتھ سے کھانا نہ کھا سکا تو کیا ہوگا، ان کی والدہ پر اس کا کوئی اثر نہ ہوتا، البتہ کھلاتے وقت جب کبھی وہ ان کے قدموں کی آہٹ سن لیتیں تو اپنا ہاتھ پھرتی سے کھینچ کر آگے چمچہ رکھ دیتیں۔۔۔۔۔۔۔

(ص ۴۷۶)

مصنف اس کے لکھنے میں بالکل نہیں ہچکچائے ہیں کہ اپنے بچپن میں اپنے والد بزرگوار کے ہاتھ سے کس کس طرح مار کھائی، ایک بار کی مار کا حال بہت ہی دلچسپ انداز میں کیا ہے، ایک روز وہ چپکے سے گھر میں کچھ کہے بغیر سینما دیکھنے چلے گئے، ساڑھے نو بجے رات کو جب چھپا کر گھر پہنچے تو اپنے والد بزرگوار کے سامنے پیش کیے گئے، وہ غصہ کی شدت سے کانپ رہے تھے، مارنے کے لیے ہاتھ اٹھایا تو والدہ بیچ میں آ کر کھڑی ہوئیں، اب ایک طرف ان کے والد بزرگوار تھے اور دوسری طرف ان کی والدہ تھیں، وہ جب مارنے کے لیے ہاتھ اٹھاتے تو والدہ ان کا ہاتھ پکڑ لیتیں، پھر دوسرا ہاتھ اٹھاتے تو وہ لپک کر اس کو بھی پکڑ لیتیں، وہ خود اپنے والد کی ٹانگوں سے چپکے ہوئے تھے، ان کی والدہ سراسیمگی کے عالم میں اچک اچک کر ان کے والد بزرگوار کا ہاتھ پکڑتی رہیں تو ان کے والد صاحب کو ہنسی آ گئی، (ص ۴۷۷) مصنف لکھتے ہیں کہ عام طور پر وہ خفا ہوتے تو احمق، بے وقوف ہی کہہ کر ڈانٹتے بعض اوقات غصہ کی حالت میں پنجابی یا اردو کے بجائے انگریزی میں ڈانٹتے۔ (ص ۴۷۷) ان کی محبت کا یہ عالم بھی رہا کہ بیٹا ایک بار منہ کے بل گر پڑا جس سے اس کا نچلا ہونٹ اندر سے کٹ گیا، خون جاری ہو گیا، اس کو دیکھ کر شفیق باپ کو غش آ گیا۔ (۴۷۸)

اپنی مالی پریشانیوں کے باوجود بچوں کے لیے بینک میں کچھ نہ کچھ رقم جمع کرتے رہے، جب مصنف کی والدہ بستر مرگ پر تھیں تو جاوید منزل کو مصنف کے نام سے ہبہ کر دیا اور جب تک زندہ رہے اس کا کرایہ اپنے نابالغ بیٹے کے نام سے جمع کرتے رہے، پھر ان کے نام سے جو نظمیں لکھی ہیں ان سے بھی کیسی محبت ٹپکتی ہے، اللہ تعالیٰ کی یہ بے پایاں رحمت بیٹے پر رہی کہ ان کے والد بزرگوار کی دعائیں بڑی حد تک قبول ہوئیں،

مصنف نے اپنے والد بزرگوار کی مالی حالت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان کی تمام زندگی معاشی تنگی میں گزری، آخری

چند برسوں میں علالت کے سبب وکالت چھوٹ گئی، بیوی فوت ہو چکی تھیں، گھر کے اخراجات ان کو دو نابالغ بچوں کی نگہداشت اور تعلیم کے اخراجات برداشت کرنے پڑ رہے تھے (ص ۴۰۵)

ان کی مالی پریشانیوں کا حال پڑھ کر قارئین کو ضرور دُکھ ہوگا، آج ان کے نام پر جیسے روپے خرچ کیے جا رہے ہیں اگر اس کا عشر عشیر بھی انتظام کر کے ان کی مالی فراغت کا سامان کر دیا جاتا تو معلوم نہیں وہ ساز زندگی اور راز حیات کا کیا کیا پیام دے جاتے اور سینۂ کائنات کے راز کو کس کس طرح فاش کر گئے ہوتے، مگر یہ بھی اچھا ہی ہوا کہ قلندر بن کر زندگی بسر کرتے رہے، کہیں مالی فراغت حاصل ہو جاتی تو کیا عجب کہ ان کا بدن بیدار اور روح خوابیدہ ہو جاتی، پھر ملت کے لیے بڑا المیہ ہوتا، ان کی مالی پریشانیوں کے باوجود جو ہر لحظہ نیا طور اور نئی برق تجلی دکھائی دیتی رہی، ان کا اصلی سرمایہ حیات ہے، ان کے معاصروں میں بعض ایسے اکابر بھی تھے، جن کو جاہ و ثروت سب کچھ حاصل ہوا لیکن ان کو یاد کر کے کہا جا سکتا ہے ؎

ترا وجود ہے قلب و نظر کی رسوائی

علامہ اپنے متعلق جو یہ کہہ گئے ہیں کہ ؎

مرا طریق امیری نہیں فقیری ہے

خودی نہ بیچ فقیری میں نام پیدا کر

تو ان کی فقیری کی وجہ سے ان کا جو نام ہوا، وہ ان کے ہم وطنوں اور ہم مذہبوں کا سرمایۂ حیات ہے

نہ تخت و تاج میں، نے لشکر و سپاہ میں ہے

جو بات مرد قلندر کی بارگاہ میں ہے

ان کی زندگی کا جو آنکھوں دیکھا حال ان کے نامور فرزند نے لکھا ہے اس کے جستہ جستہ ٹکڑوں سے قارئین کو کیف و نشاط ضرور حاصل ہوگا۔

ایک عرب روزانہ ان سے ملنے آیا کرتے تھے، قرآن مجید پڑھ کر سناتے، ایک بار انھوں نے سورۂ مزمل پڑھی تو اتنا روئے کہ تکیہ آنسوؤں سے تر ہو گیا، قرآن مجید سنتے وقت رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اسم مبارک کسی کی نوک زبان پر آ جاتا تو آنکھیں امڈ آیا کرتی تھیں، رات گئے تک وہ جاگتے رہتے، کیونکہ انہیں عموماً رات کو تکلیف ہوتی تھی، اور جب شعر کی آمد ہوتی تو وہ اور بھی زیادہ بے چین ہو جاتے، چہرہ کا رنگ بدل جاتا، بستر پر کروٹیں بدلتے رہتے، کبھی اٹھ کر بیٹھ جاتے کبھی گھٹنوں میں سر دے دیتے، بسا اوقات وہ رات کے دو بجے علی بخش (ملازم) کو تالی بجا کر بلاتے، اور اسے اپنی بیاض اور قلم دوات لانے کو کہتے، جب وہ لے آتے تو بیاض پر اشعار لکھ دیتے، اشعار لکھ چکنے کے بعد ان کے چہرے پر آہستہ آہستہ سکون کے آثار نمودار ہو جاتے، اور آرام سے لیٹ جایا کرتے، ان کی عادت سر کے نیچے

بازو رکھ کر بستر پر ایک طرف سونے کی تھی، اس حالت میں ان کا پاؤں عموماً ہلتا رہتا جس سے دیکھنے والا یہ اندازہ کر سکتا تھا کہ وہ ابھی سوئے نہیں، بلکہ کچھ سوچ رہے ہیں، جب گہری نیند سو جاتے تو زور سے خراٹے لیا کرتے تھے، صبح کی نماز بہت کم چھوڑتے تھے، گرمیوں میں دالان میں رکھے ہوئے تخت پوش ہی پر نیت باندھ لیتے، دھوتی اور بنیائن زیب تن ہوتی اور سر پر تولیہ رکھ لیتے، سردیوں میں دھوتی قمیض پر دھسہ اوڑھ لیا کرتے تھے، ان کے کمرے کی حالت پریشان رہتی تھی، بستر ان کی دھوتی اور بنیائن کی طرح میلا ہو جاتا تو بھی بدلوانے کا خیال نہ آتا، چارپائی پر نیم دراز پڑے رہنے میں بڑے مطمئن رہتے، بارہا دوپہر کا کھانا کسی کتاب کے مطالعہ میں منہمک ہونے کے سبب بھول جاتا کرتے اور جب وہ کتاب ختم ہو جاتی تو علی بخش کو بلوا کر معصومانہ انداز میں پوچھتے: کیوں بھئی! میں نے کھانا کھا لیا ہے؟ (ص ۶۱۸-۶۱۹) مرض الموت کے زمانہ کا حال بھی فاضل مصنف نے جس طرح لکھا ہے وہ بھی پڑھنے کے لائق ہے، وہ لکھتے ہیں:

قلب، گردے اور جگر سب ماؤف ہو چکے تھے، نیند آتی نہ تھی، اور مسلسل بے خوابی کا عالم طاری تھا، وقت کاٹنا مشکل سے مشکل تر ہوتا جا رہا تھا، پاس بیٹھے احباب سے کہتے کہ باتیں کیے جاؤ، کبھی دیوان علی سے بلھے شاہ کی کوئی کافی یا ہدایت اللہ کی سی حرفی یا یوسف زلیخا سنتے اور کبھی سید نذیر نیازی کو تاریخ اسلام کا کوئی واقعہ بیان کرنے یا کوئی ایسا افسانہ سنانے کی ہدایت کرتے جس میں بغداد، قاہرہ اور غرناطہ، یا قرطبہ کا ذکر آتا ہو، بعض اوقات کھانستے کھانستے غشی کی کیفیت طاری ہو جاتی، ایک دفعہ تو بے خبری میں پلنگ سے فرش پر گر گئے۔ ان ہی ایام میں دمہ کے پے در پے دوروں کے بعد نیم بیہوشی کے عالم میں راقم نے انہیں دو مرتبہ اپنی خوابگاہ میں مرزا اسد اللہ خاں غالب اور مولانا جلال الدین رومی سے باتیں کرتے سنا تھا، دونوں مرتبہ علی بخش کو بلوا کر پوچھا کہ مرزا غالب یا مولانا رومی ابھی اٹھ کر گئے ہیں، دیکھنا کہیں چلے تو نہیں گئے، علی بخش کے اس جواب پر کہ یہاں تو کوئی بھی نہیں تھا، فرمایا: چلو ٹھیک ہے۔ (ص ۶۷۰)

اپنی وفات سے پہلے اپنے ایک وصیت نامہ میں لکھا کہ میں عقائد دینی میں سلف کا پیرو ہوں، نظری اعتبار سے فقہی معاملات میں غیر مقلد ہوں، عملی اعتبار سے امام ابوحنیفہؒ کا مقلد ہوں (ص ۵۸ ۵) ان کی بڑی آرزو تھی کہ وہ حج کریں۔ ایک خط میں حیدرآباد کے وزیر اعظم سر اکبر حیدری کو لکھتے ہیں:

"ایک ہی خواہش جو ہنوز میرے جی میں خلش پیدا کرتی ہے یہ رہ گئی ہے کہ اگر ممکن ہو سکے تو حج کے لیے مکہ جاؤں اور وہاں سے اس ہستی کی تربت پر حاضری دوں، جس کا ذات الٰہی سے بے پایاں شغف میرے لیے وجہ تسکین اور سرچشمۂ الہام رہا ہے۔ میری جذباتی زندگی کا سانچہ کچھ ایسا واقع ہوا ہے کہ انفرادی انسانی شعور کی ابدیت پر مضبوط یقین رکھے بغیر ایک لمحہ بھی زندہ رہنا میرے لیے ممکن نہیں، مجھے یہ یقین پیغمبر اسلام کی ذات گرامی سے حاصل ہوا ہے۔ میرا ذرہ ذرہ آنحضورؐ کی احسان مندی کے جذبات سے لبریز ہے، اور میری روح ایک ایسے بھرپور اظہار کی طالب ہے جو صرف آنحضورؐ کے روضۂ مقدس پر ہی ممکن ہے، اگر خدا نے مجھے توفیق

بخشی تو میرا حج اظہار تشکر کی ایک شکل ہوگی۔" (ص ۶۰۹ - ۶۰۸)

حج کرنے کی آرزو تو ان کی پوری نہیں ہوئی، لیکن انہوں نے ارمغان حجاز میں حضور رسالت مآبؐ کے عنوان سے مکہ اور مدینہ کا جو خیالی سفر کر کے اس دربار سے اپنے جن والہانہ جذبات کا اظہار کیا ہے، کیا عجب کہ بارگاہِ ایزدی سے ان کو وہی ثواب اور اجر ملے جو عشق الٰہی اور عشق رسولؐ میں سرشار ہو کر حج کرنے والے ایک حاجی کو ملتا ہے۔

ان کی علالت کے زمانہ کی پریشانیوں کا حال مصنف نے جس طرح قلمبند کیا ہے اس کو پڑھ کر یہ دکھ بھرا جذبہ طاری ہوتا ہے کہ حرف راز کا سکھانے والا، نفس جبریل کا رکھنے والا، حریم ذات میں اپنی نوائے شوق سے شور برپا کرنے والا بیمار نہ پڑتا، اس کی زندگی اس کے سینے کے داغ سے لالے کا خیاباں بننے کے بجائے اس کی غزلوں کے تغزل کی طرح شروع سے آخر تک نشاط انگیز رہتی، مصنف نے اس دانائے راز کے جنازہ کی جو تفصیل لکھی ہے اس کو پڑھتے وقت قاری کو ایسا معلوم ہوگا کہ وہ اپنی آنکھوں سے دیکھ رہے ہیں، کہ وزرائے حکومت، حکام اعلیٰ، عدالتوں کے جج، کالجوں کے پروفیسر، اساتذہ، طلبہ، شعراء، ادباء، صحافی، مشائخ، علماء، صناع اور پیدل اور سوار پولیس، سرخ پوش رضا کار، نیلی پوش والنٹیر، خاکساروں کے جیش اور شہر کے ساٹھ ہزار آدمی جنازے کے ساتھ جا رہے ہیں، لیکن اسی کے ساتھ میری طرح قارئین کو یہ بھی دکھ ہوگا کہ لوگوں نے اس میت کے ساتھ جس عقیدت کا اظہار کیا، اگر یہی عقیدت ان کی زندگی میں ظاہر ہوتی رہتی تو مصنف کو اپنے والد بزرگوار کی زبانی ان کی طویل علالت کی یہ دردناک کہانی نہ لکھنی پڑتی کہ :

> "بعض احباب نے علاج کے لیے جرمنی اور آسٹریا جانے کا مشورہ دیا ہے، لیکن میں سمجھتا ہوں کہ وہاں کے اخراجات میری استطاعت سے باہر ہوں گے، مزید براں یہ بات میرے بچوں کے ساتھ زیادتی کے مترادف ہوگی کہ عمر کے ان ڈھلتے ہوئے سالوں میں جب کہ میری زندگی کا کام عملاً انجام کو پہنچ چکا ہے، میں اپنی ذات پر اس قدر خرچ کروں" (ص ۶۰۸)

یہ صحیح ہے کہ اس مرغ لاہوتی کو اس رزق سے موت بہتر ہوتی جس سے اس کی پرواز میں کوتاہی ہوتی، مگر ان کے کلام کے مجموعوں ہی کو پوری فیاضی اور قدر دانی سے خرید کر ان سے اپنی محبت و شیفتگی کا ثبوت دیا جاتا تو مصنف کو یہ لکھنا نہ پڑتا کہ کوٹھی کی تعمیر کے لیے مزید روپیوں کی ضرورت تھی، ان کی خواہش تھی کہ جامعہ ملیہ ان کی طباعت پر رضامند ہو جائے تو انہیں اس ایڈیشن کی رقم یکمشت اور فوراً ادا کر دی جائے، لیکن جامعہ ملیہ کی مالی مشکلات کے باعث یہ مسئلہ حسب منشا طے نہ ہو سکا۔ (ص ۵۴۲)

مصنف نے اپنے والد بزرگوار کی شیریں حکایتوں اور پرسوز روایتوں کو کچھ ایسی شیریں‌بیانی اور دلسوزی سے قلمبند کیا ہے، کہ اس کتاب پر میرا یہ ریویو مضمون کی شکل میں منتقل ہو گیا، یہ طویل ہوتا جا رہا ہے، پھر بھی اس کی بہت سی باتوں کا ذکر باقی رہ گیا ہے، انہوں نے ان کی ملی نظر اور مذہبی فکر کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس پر اظہار رائے رہا جاتا ہے، یہ کتاب

علامہ کے آخری بارہ سال کی زندگی کے واقعات پر مشتمل ہے، اس مدت میں ان کے اہم ترین اور زریں کارناموں میں ان کی زبورِ عجم (۱۹۲۷ء) جاوید نامہ (۱۹۳۲ء) بالِ جبریل (۱۹۳۵ء) ضربِ کلیم (۱۹۳۶ء) مسافر (۱۹۳۴ء) پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق (۱۹۳۶ء) ارمغانِ حجاز (۱۹۳۸ء) کی اشاعت تھی، لائق مصنف نے ان پر اپنی کتاب میں زیادہ تفصیلی بحث نہیں کی ہے، یہ صحیح ہے کہ ان پر اب تک بہت کچھ لکھا جا چکا ہے، لیکن وہ ان پر جو کچھ لکھتے وہ لذیذ سے لذیذ تر اسی طرح ہوتا جس طرح انہوں نے اپنے والد بزرگوار کی جانی بوجھی زندگی کے کوائف کو بنا دیا ہے، ان ہی مجموعوں سے ان کی آفاقیت کا اظہار ہوتا ہے، جن کے مطالعہ کے بعد کوئی ان کو ایک پنجابی شاعر قرار دے کر پنجاب کے پنجرے میں بند نہیں کر سکتا ہے، (ص ۴۳۶) اس کتاب کی دوسری جلد میں وعدہ تھا کہ علامہ کے مسئلہ وحدت الوجود اور صوفیانہ خیالات پر سیر حاصل بحث ہوگی، زیر نظر کتاب میں وہ اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ:

"اقبال نے وحدت الوجود کو رد کرنے کے بعد نہ تو وحدت شہود کے مسلک کو اپنایا اور نہ وحدت وجود کے مسلک کی طرف واپس ہوئے"۔ (ص ۶۶۸)

مگر اسی کتاب میں جب وہ پیرس میں لوئی میسیوں سے علامہ کی ملاقات کا ذکر کرتے ہیں تو لوئی میسیون کے تاثرات کا حوالہ دیتے ہوئے اس کی زبانی یہ روایت بھی قلمبند کی ہے:

"اقبال نے پیرس میں میرے ساتھ ملاقات کے دوران اس بات کا اقرار کیا تھا کہ "وحدت الوجودی نہیں بلکہ وحدت الشہودی ہیں"۔ (ص ۴۹۶)

راقم نے زندہ رود کی جلد دوم پر ریویو کرتے ہوئے عرض کیا تھا کہ علامہ نے اس وحدت الوجود کو ضرور رد کیا جس میں غیر اسلامی رنگ پیدا ہو گیا تھا، لیکن وہ اسلامی وحدت الوجود کو کسی حال میں رد نہیں کر سکتے تھے، ان کے یہاں جو عشق کا تخیل ہے وہ وہی ہے جو وحدت الوجود کی قرآنی تعبیر میں ہے، وہ خودی کے ذریعے خدا تک پہنچنے کی تلقین کرتے ہیں، ان کے یہاں تو اس کی برابر تلقین کی گئی ہے کہ زندگی کا موتی انسان کے جسم خاکی میں گم ہو کر رہ گیا ہے، اور اب یہ فیصلہ کرنا ہے کہ یہ دنیا خود آدمی ہے یا خداوند تعالیٰ ہے، اور جب کبھی ان کا یہ شعر نوک زبان پر آئے گا کہ ؎

درخاکدانِ ما گہرِ زندگی گم است
ایں گوہرے کہ گم شدہ ماییم یا کہ اوست

تو یہ خیال آئے گا کہ انہوں نے مروجہ غیر اسلامی توحید وجودی کو تو پسند نہیں کیا، لیکن ممکن ہے کہ ان کے تخیل میں کوئی ایسا توحید وجودی ہو جو ان کا اپنا ہو اور خالص اسلامی رنگ کا ہو، علامہ کے افکار میں اس مسئلہ کے علاوہ عقل، حواس خمسہ، عرفان، عشق، خودی، مکان، زمان، مرد کامل، مرد مومن، علم اور مذہبی مشاہدات، ذات الٰہیہ کے تصور، جبر، اختیار، حیات بعد الموت، اسلامی ثقافت کی روح اور الاجتہاد فی الاسلام، نئے علم کا کلام، فقہ اسلامی کی نئی تدوین کی ضرورت، احیائے

تمدن، اسلامی معاشی جمہوریت، اسلامی طرز حکومت وغیرہ پر برابر بحثیں ہوتی رہیں گی، ان مباحث میں نظری و فکری اختلافات بھی ہوں گے، لیکن مصنف نے اپنی اس کتاب میں جس سلیس، عام فہم لیکن دل نشین انداز میں ان مسائل کو سمجھانے کی کوشش کی ہے وہ ہر طرح لائق ستائش ہے۔ علامہ کی کتاب "دی ری کنسٹرکشن آف ریلیجس تھاٹس ان اسلام" کو سمجھنا ہر کس و ناکس کے بس کی بات نہیں، فاضل مصنف نے اس کے مختلف خطبات کو بھی جس طرح سمجھایا ہے اس سے عام قارئین کو سمجھنے میں بڑی مدد ملے گی، اس کے لیے علمی حلقہ کو ان کا ممنون ہونا چاہیے۔

اس کتاب کے ختم کرنے کے بعد ممکن ہے کہ اس کے بعض قارئین اس کے کچھ حصے سے اختلاف کریں، لیکن یہ شروع سے آخر تک جس انداز میں لکھی گئی ہے، اس سے اس لحاظ سے وہ ضرور متاثر ہوں گے کہ اس میں جو کچھ لکھا گیا ہے اس میں تصنع نہیں ہے، بیٹے نے باپ کی سوانح عمری لکھی ہے، لیکن ان کی زندگی کے کسی پہلو پر پردہ نہیں ڈالا ہے، تاویل یا حسن تاویل سے بھی کام نہیں لیا ہے، ان کی جن باتوں سے لوگوں نے اختلاف کیا، ان کا ذکر بھی کرتے گئے ہیں، ان کی گھریلو زندگی کے سارے پہلوؤں کو پیش کر دیا ہے، مگر جس کے متعلق وہ یہ سب کچھ لکھ رہے تھے، اس کی ادائے محبوبی میں کچھ ایسی دلنوازی رہی ہے کہ ان کے ذکر میں ان کی تحریروں میں دل نوازی کیونکر نہ پیدا ہو جاتی، یہی اس کتاب کی بڑی خوبی ہے۔

All rights reserved. ©2002-2006

مہ و ستارہ سے آگے مقام ہے جس کا
وہ مُشتِ خاک ابھی آوارگانِ راہ میں ہے

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
اقبال سائبر لائبریری
©2002-2006

۱۷۵

فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو

مصنف : پروفیسر محمد عثمان
تبصرہ : ڈاکٹر وحید عشرت

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

کمالِ ترک نہیں آب و گِل سے مہجوری

کمالِ ترک ہے تسخیرِ خاکی و نوری!

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
اقبال اردو سائبر لائبریری
©2002-2006

"فکرِ اسلامی کی تشکیلِ نو"

۱۶۶

ناشر ——— سنگ میل پبلی کیشنز چوک اُردو بازار لاہور
قیمت ——— ساٹھ روپے
سفید اعلیٰ کاغذ، عمدہ کتابت، مجلّد دیدہ زیب گرد پوش

اقبالیات میں تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کی اہمیت کے مسلم ہونے کے باوجود اس پر ہونے والا کام انگلیوں پر گنا جاسکتا ہے۔ لے دے کے چند کتب ہیں جو خطبات کے حوالے سے لکھی گئی ہیں اس کی وجہ ایک تو خطبات کا انگریزی زبان میں ہونا ہے تو دوسری وجہ اس کے گہرے کلامی اور فلسفیانہ مسائل ہیں۔ کلامی اور فلسفیانہ مسائل کی زبان عام زبان سے زیادہ مشکل اور نازک ہوتی ہے جس کی وجہ سے عام قاری کے لیے اس کے مفاہیم تک رسائی اتنی آسان نہیں ہوتی۔ چنانچہ عام محققین اس بھاری پتھر کو چوم کے بغیر ہی چھوڑ دیتے ہیں۔ پھر تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ تو ایک ایسی کتاب ہے جو ہمارے زمانہ زوال کے بعد لکھی جانے والی کتب میں اہم ترین ہے۔ اس سے ہماری ثقافتی اور تہذیبی ترقی کی روح اور ہمارے زوال کے بنیادی اسباب کی تفہیم ہوتی ہے اور جدید عصری تقاضوں سے عہدہ برا ہونے کے لیے پھر اسی ثقافتی اور تہذیبی روح کے انکشاف سے ہمیں ہمارے حال اور مستقبل کی تعمیر کی راہ سجھائی گئی ہے اور بتایا گیا ہے کہ ہماری نشاۃ ثانیہ کی اساس کس اصول پر ممکن ہے۔ اقبال نے گہری بصیرت کے ساتھ جدید مغربی تہذیب اور ہمارے زوال کی صدیوں کا مطالعہ کرنے کے بعد اس کتاب میں ایسے سوالات اٹھائے ہیں جس کے جوابات پر حال اور مستقبل میں ہماری ہیئت اجتماعیہ کی تشکیل کا دارومدار ہے۔ ظاہر ہے یہ اساسی سوالات اور ان کے جوابات ایسے نازک موضوعات ہیں جن پر قلم اٹھانا کارے دارد کے ضمن میں آتا ہے۔ پروفیسر محمد عثمان کی تازہ کتاب فکر اسلامی کی تشکیل نو علامہ اقبال کے خطبات پر ایک جرأت آمیز اور فکر انگیز تصنیف ہے جس کا جائزہ لینا مقصود ہے۔

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ کے حوالے سے اُردو میں چند اور کتب بھی دستیاب ہیں ان میں محمد شریف بقا کی "خطبات اقبال پر ایک نظر" اور اسی نام سے ممتاز عالم دین مولانا سعید احمد اکبر آبادی کی کتاب اور ڈاکٹر سید محمد عبداللہ کی مرتب کردہ متعلقاتِ خطباتِ اقبال شامل ہیں۔

اس کے علاوہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے اپنی کتاب فکرِ اقبال کے آخر میں علامہ اقبال کے ان خطبات کا اختصاریہ دیا ہے۔ یہ تمام کام قابلِ قدر اور اقبال فہمی میں معاون تو ضرور ہے مگر یہ تمام کام خطبات جیسی اہم کتاب کے حوالے سے نہ ہونے کے برابر ہے۔ سچی بات تو یہ ہے کہ جتنا مستند کام شاعری کے حوالے سے ہوا ہے اتنا کام علامہ اقبال کے خطبات پر نہیں ہوا چنانچہ اس وقت تک اپنی تمام تر خامیوں اور کمزوریوں کے باوجود سید نذیر نیازی مرحوم کا ترجمہ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ہی واحد ذریعہ ہے جس سے اردو دان طبقہ خطبات کا کسی قدر مطالعہ کر سکتا ہے۔ میر حسن الدین نے ایک آدھ خطبے کا اچھا ترجمہ کیا تھا مگر مکمل کتاب کا ترجمہ نہ ہونے کی وجہ سے یہ بھی زیادہ مفید ثابت نہیں ہو سکا۔ خطبات اقبال کا جو اختصاریہ میر ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم نے کیا وہ چنداں مفید نہیں۔ اس سے سوائے اقبال فہمی میں مغالطہ اور خلط مبحث کے اور کچھ پلے نہیں پڑتا اس سے طلبا کو صرف ان خطبات کے موضوعات سے شدبد پیدا ہو سکتی ہے ان سے خطبات کے مطالعہ کی تحریک بھی پیدا نہیں ہوتی خطبات اقبال پر ایک نظر کے عنوان سے محمد شریف بقا کی کتاب خطبات کے عنوانات اور موضوعات کا اچھا تعارف ہے مگر خطبات میں جو گہرائی ہے وہ ان میں نہیں آ سکی۔ اور نہ ان موضوعات سے ہی انصاف ہو سکا ہے جن کو علامہ نے چھیڑا اسے ایک طالب علمانہ سعی کہا جا سکتا ہے بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ خطبات کی افادیت کو سمجھا ہی نہیں گیا۔ برصغیر اور عالم اسلام میں کروٹ لیتی ہوئی نئی زندگی کرتے ہوئے مسلمانوں کے لیے جو مذہبی، علمی، کلامی، اخلاقی، سیاسی اور عملی مسائل پیدا ہوئے اور مغرب جدید نے جو مبارزتیں مسلم امہ کو دیں یہ خطبات اس وسیع کینوس پر محیط ہیں۔ مذہب کو بذاتہ اور مسلم امہ کو اپنے وجود کی بقا کے لیے جو اساسی چیلنج درپیش ہوئے ان کا جواب پوری اسلامی دنیا میں اسلامی اور مغربی تعقلات کے تناظر میں صرف اور صرف اقبال نے دیا اس کی وجہ یہ تھی کہ برصغیر کے علما دین اسلام کو صرف ایک مخصوص روایتی تناظر میں سمجھتے تھے اکثر بڑے بڑے علما محض اسلامی درس گاہوں کے اچھے معلم تھے اپنے عہد کا فکری شعور اور رواں صدی میں مسلمانوں کو درپیش سیاسی، عمرانی اور اقتصادی مسائل کے شعور سے بے بہرہ تھے۔ بلکہ بعض کے رویوں نے عہد جدید میں مسلمانوں کی آزادی کی تحریکوں کو بھی زک پہنچائی اور وہ دانستہ یا نادانستہ طور پر مسلم مفادات کی مخالف قوتوں کے ہاتھوں میں کھیلتے رہے۔ یہ علما مغربی فلسفہ، مغربی علم الکلام جدید، نفسیات اور نئی ٹیکنالوجی کی پیش رفت سے ناواقف تھے۔ ان کے برعکس جدید تعلیم یافتہ ذہن مکمل طور پر مغربیت اپنا رہا تھا۔ مغربی تہذیب جدید ٹیکنالوجی کے کاندھوں پر سوار ہو کر جس طرح دھیرے دھیرے غیر محسوس طور پر مسلمانوں کی ثقافتی، سیاسی اور اخلاقی زندگی پر اپنی گرفت مضبوط کرتی چلی آ رہی ہے اس سے پیدا شدہ تغیرات نے مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ کو شدید طور پر متاثر کیا۔ ہمارے علما کی کثیر تعداد اس صورت حال کا ادراک نہ کر سکی۔ اور مسلمانوں کو عہد حاضر میں درپیش مسائل کی نوعیتوں کی تفہیم سے قاصر رہی چنانچہ زندگی کی مقتضیات، علما کی تبلیغ اور فتاوے کے باوجود مسلمانوں کو مغربی تہذیب کی طرف کھینچتی رہی ہیں اور خود مذہب خصوصاً اسلام کے بارے میں ژولیدگی فکر کو رفتہ رفتہ مسلمانوں کے قلوب میں اتارتی رہی ہیں۔ علما چونکہ اس صورت حال کا ادراک نہیں رکھتے تھے لہٰذا ان کی افسوس ناک

بے بسی کے اندھیرے کے سوا اس پورے عہد میں کچھ نظر نہیں آتا۔ مصر، ترکی اور خود برصغیر کا تجدد پسند طبقہ اسلامی تعلیمات کی ایسی توجیہات کر رہا تھا کہ اس سے ان کی پست ہمتی، مغربی تہذیب کے سامنے سرافگندگی اور اسلام اور مغربی تہذیب دونوں کی روح سے ناآشنائی جھلک پڑتی تھی۔ ایسے میں اقبال نے مغربی فلسفے اور اسلامی علم الکلام کے تناظر میں جدید مسلم اُمہ کو درپیش چند اساسی سوالات کو متشکل کیا یوں اپنے عہد کی روح کے حوالے سے مسلم امہ خصوصاً برصغیر کے مسلمانوں کو ان بنیادی سوالات سے آگاہی ہوئی جن کے جوابات مسلمانوں کی نئی عمرانی، ثقافتی، سیاسی اور اقتصادی تشکیل کے لیے اساسی تھے ہمارے ہاں یہ سوالات پہلی بار اقبال نے اٹھائے۔ تاریخ فلسفہ میں اکثر اوقات جوابات کو اتنا اہم تصور نہیں کیا گیا جتنا اہم سوالات کو اس لیے کہ کسی سوال کی تشکیل نئے علمی مباحث کو جنم دیتی ہے اور اس سے ذہن انسانی علم کی نئی جہتوں اور وسعتوں کی طرف راجع ہوتا ہے۔ یہ سوالات ہی ہیں جو علم کے فروغ اور ارتقاء کا باعث بنتے ہیں۔ اقبال نے اپنے عہد کی روح کو سمجھا اور اپنے عہد کے اساسی رویوں کے پس منظر میں نئے علمی سوالات اٹھائے اقبال اگر ان سوالات کے جوابات نہ بھی دیتے تو بھی ان کی عظمت کا جواب نہیں تھا مگر اقبال کا کمال یہ ہے کہ انہوں نے ان سوالات کو ہوا میں معلق نہیں رکھا ایک سنجیدہ سوچ اور بصیرت کے ساتھ ان کے جوابات بھی فراہم کیے۔ اقبال کے یہ خطبات ہمارے ملی شعور کا آئینہ ہیں پھر جیسا کہ خود اقبال نے کہا "فلسفیانہ غور و تفکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں جیسے جیسے جہان علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لیے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں، کتنے ہی اور، اور شاید ان نظریوں سے جو ان خطبات میں پیش کیے گئے ہیں زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے" ہمیں علامہ اقبال کے خطبات میں پیش کردہ خیالات کی قطعیت پہ اصرار نہیں اور نہ ہونا چاہیے بلکہ بقول علامہ "ہمارا فرض بہر حال یہ ہے کہ فکر انسانی کی نشو و نما پہ باحتیاط نظر رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں" یعنی علامہ نے جس طرح اپنے عہد کے فکر انسانی کی نشو و نما پر باحتیاط نظر رکھتے ہوئے اسلامی اور مغربی علوم و فنون پر نظر رکھی۔ اسی طرح ہمیں اپنے عہد کے فکر انسانی کی نشو و نما پر باحتیاط نظر رکھنی چاہیے اور علامہ اقبال کے علمی اور فکری استنباجات کی روشنی میں آج کے شعور کی تشکیل کرنی چاہیے۔

انیسویں صدی کی طبیعیات کے حاصلات نے مذہب اور قدیم نظریات پر وار کر کے جس طرح ان کی توڑ پھوڑ کی۔ اس سے قدیم نظریات اور مذاہب کے اندر ایک فکری بھگدڑ مچ گئی اور مذہب پر نفسیات کے راستے سے فرائیڈ، معاشیات کے راستے سے مارکس، وی آنا سرکل نے زبان کے حوالے سے حیاتیاتی حوالے سے ڈاروِن اور تجربیت کے حوالے سے کانٹ ہیوم لاک اور برکلے نے اعتراضات کیے اور جارج فریزر اور بعض دیگر علماء نے تاریخیت اور تہذیبی، تمدنی حوالوں سے مذہب کو دیومالائیت اور جادو ٹونے کے ارتقاء سے جو جا ملایا، اس سے مذہب کی ہیئت کذائی کا تماشا اک دنیا نے دیکھا۔ اور بقول ان کے مذہب سوائے چند اندھے اعتقادات، چند عبادات اور رسومات کا ایک غیر عقلی اور غیر منطقی گورکھ دھندا نظر آنے لگا۔ جو از منہ قدیم میں انسان کے لیے مفید ہو تو ہو عہد جدید میں انسانی ترقی کی راہ میں روک اور استحصالی قوتوں کے ہاتھ میں مظلوموں کو کچلنے کا ایک آلہ ہے۔ مذہب کے خلاف طبیعیات کی اس خود ساختہ گواہی کو مذہب

کے ناقدین نے استعمال کیا مگر بیسویں صدی میں خود طبعیات کے انکشافات نے اپنے ہی اساسی نظریات کی جو تردید اور مذہب کے بعض بنیادی مسلمات کی تصدیق شروع کر دی تو اقبال نے طبعیات کے دعاوی کے تناقص سے اور طبعیات جدیدہ کی طرف سے مذہب کے دعاوی کی موافقت کو مذہبی معتقدات کی محکمی کے لیے استدلال کیا اور مذہب، طبعیات اور دیگر سائنسوں کے انکشافات میں ہم آہنگیوں کے انکشاف سے مذہب کی صداقت پر دلیل اور حجت قائم کی۔ اور یہ موقف اختیار کیا کہ ”فکر انسانی کی نشو و نما پر باحتیاط نظر“ سے ہم مذہب کی صداقت کے نئے زاویہ کو منظر میں لا سکتے ہیں۔

ہمارے ہاں اکثر اقبال کے اس بنیادی موقف اور منہاج فکر پر غور و خوض کرنے اور اس منہاج کا سے مسائل کو سمجھنے کی زحمت کیے بغیر ان خطبات کا مطالعہ کیا گیا ہے۔ اور اقبال کی فکر کی اساسیات کو تشخص کیے بغیر خطبات اقبال کے مختلف موضوعات اور مسائل پر عامیانہ نظر ڈالی گئی ہے۔

”خطبات اقبال پر ایک نظر“ کے عنوان سے مولانا سعید احمد اکبر آبادی مرحوم کی ایک معروف کتاب اقبال انسٹی ٹیوٹ سری نگر کشمیر سے شائع ہوئی ہے۔ مولانا کا تبحر علمی تو اپنی جگہ مسلم ہے مگر کیا کیا جائے کہ علامہ اقبال کے خطبات کی تشریح و توجیہہ کرتے ہوئے مولانا نے جو طریق اپنایا ہے وہ بڑی کمزور بیساکھیوں پر کھڑا ہے۔ علامہ اقبال کے خطبات ان کے نزدیک عصر حاضر کا جدید علم کلام ہیں اور یہ علم الکلام ہمارے قدیم علم الکلام سے بدرجہا فائق، مستحکم اور ایمان و بصیرت کو جلا بخشنے والا ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو علامہ اقبال کا علم کلام قدیم علم کلام کی ہی توسیع اور پھیلاؤ ہے بلکہ کہنا چاہیے کہ فلاطونس اور اس سے قبل یہودی فلسفی فلو کے ہاں کا علم الکلام ہی الکندی، الفارابی، ابن سینا، ابن رشد اور دیگر مسلمان متکلمین کے لیے اسلام اور یونانی فلسفہ و منطق میں تطبیق کے لیے مثال بنا۔ قدیم مسلمان متکلمین یونانی افکار سے اسلام کی تطبیق کرتے رہے۔ سر سید نے اپنے عہد کے ممتاز فکری رویے نیچرل ازم یعنی فطرتیت سے اسلام کی تطبیق کی اور یہی تطبیق ہمیں ایک منہاج کار کے طور پر خطبات میں بھی نظر آتی ہے۔ ہر عہد کے تقاضے قدیم نظریات و افکار کی نئی توجیہہ چاہتے ہیں کنفیوشس اس عمل کو پرانی شراب نئی بوتلوں میں پیش کرنا کہا کرتا تھا۔ اقبال نے اپنے عہد کی طبعیات، سائنس، ٹیکنالوجی جدید نفسیات، حیاتیات اور ثقافتیات کے اسلامی معتقدات کی تطبیق کر کے مذہب کا جواز پیدا کیا۔ اقبال کا علم کلام اپنی منہاجاتی روح میں اپنے متقدمین سے مختلف نہیں۔ اقبال کے علم کلام کو متقدمین سے مافوق کرنے کے لیے مولانا نے تین دلائل دیئے ہیں مگر وہ اپنے دعویٰ کی تائید نہیں کرتے بلکہ اس بات کے شاہد ہیں کہ یہ دعویٰ عجلت میں اور بغیر کسی دلیل کے شاعرانہ تعلی میں قائم کیا گیا ہے خود اقبال کو ایسا دعویٰ نہیں تھا اور نہ عظمت اقبال کے لیے ایسے بے سر و پا دعاوی کی ضرورت تھی۔ پھر خطبات کے مختلف موضوعات پر کی گئی بحث اتنی مختصر، مبہم اور غیر جامع ہے کہ اقبال کے ساتھ اس سے انصاف نہیں ہو سکا۔ یہ اہم اور سنجیدہ مباحث یوں چٹکیوں میں اڑانے والے بھی نہ تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کتاب کو پڑھ کر خطبات اقبال کے بارے میں ذہن انتشار کا شکار ہو جاتا ہے۔ مولانا سعید احمد اکبر آبادی کا کہیں تو رویہ

علامہ کی بے جا توصیف اور کہیں بے مقصد معذرت خواہی کا ہے۔ کاش وہ علامہ کے مباحث کو اسلامی علم کلام کی وسیع روایت میں رکھ کر دیکھتے اور اسلامی تاریخ علم کلام میں ان مباحث کی نشاندہی کرتے تاکہ مسلم علم کلام کی روایت کے حوالے سے اقبال کے مباحث کو سمجھنے میں مدد ملتی۔ مصر کے ڈاکٹر محمد البہی کے حوالے سے مولانا نے بھی علامہ سے کچھ اختلافات ظاہر کیے ہیں ان پر مفصل بات یہاں تو ممکن نہیں تاہم محمد البہی کے اعتراضات عہد اقبال کی تفہیم سے بے بہرہ ہونے کی چغلی کھاتے ہیں۔ علامہ نے اپنے عہد کی اسلامی دنیا میں ابھرنے والی ہر تحریک کی جو حمایت کی وہ وقت کا تقاضا تھی اس لیے کہ ہر کہیں دبے کچلے اور مسلے ہوئے مسلمانوں میں کسی تحریک کی روئیدگی از خود بہت بڑی بات تھی۔ مسلمانوں کو متحرک کرنے والا ہر عمل اقبال کے لیے مستحسن تھا۔ اس کا صائب اور غیر صائب ہونا اس وقت کم اہم تھا پھر جب یہ تحریک اپنی راہ چھوڑنے لگتی تو اقبال اس کی بھی نشاندہی کرتے محمد البہی کا یہ اعتراض اس عہد کی نوآبادیاتی صورت کو نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے۔ مولانا نے یہاں اقبال کی صحیح پوزیشن واضح کرنے کی بجائے خود اپنا زور بھی محمد البہی کے پلڑے میں ڈال دیا ہے۔ یوں یہ کتاب ایک ایسا نوالہ ہے جو بغیر چبائے نگلنے کی کوشش کی گئی ہے۔

خطبات اقبال کے سلسلے میں ڈاکٹر سید عبداللہ کی مرتب کردہ کتاب متعلقات خطبات اقبال بھی بڑی معروف کتاب ہے اس کتاب میں عبدالحفیظ کاردار کا مضمون اقبال اور دینی تجربہ، ڈاکٹر محمد عبداللہ چغتائی کا مضمون علامہ اقبال کا جنوبی ہند کا سفر، اعلام خطبات اقبال ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کا مقالہ پروفیسر محمد منور کا علامہ اقبال کا تصور تقدیر، اقبال کا تصور بقائے دوام مظفر حسین کا مقالہ اور ڈاکٹر امین اللہ وثیر کا مقالہ خطبات میں حکمائے اسلام کے حوالے اور اقبال اور فخرالدین رازی خود ڈاکٹر سید عبداللہ کا مقالہ گلشن راز جدید خطبات کے آئینے میں اقبال اور شبستری ڈاکٹر سید عبداللہ کے مقالات اور اقبال کے ہم صفیر محمد عبداللہ قریشی کا مقالہ شامل ہیں، پروفیسر محمد منور، مظفر حسین چودھری اور عبدالحفیظ کاردار کے مقالات تو موضوعات خطبات اقبال کے حوالے سے اہم ہیں جبکہ ڈاکٹر سید عبداللہ، عبداللہ قریشی امین اللہ وثیر اور ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار کے مقالات خطبات میں زیر بحث آنے والی شخصیات کے تعارف اور حالات و آثار پر مشتمل ہیں بعض مباحث اس کتاب کے قابل قدر ہیں۔ خطبات کا ایک گیشٹالٹ تو ان مقالات میں دیکھا جاسکتا ہے مگر چونکہ یہ کتاب کسی ٹھوس تھیم کے بغیر لکھی اور مرتب کی گئی ہے اور اس کا تاثر بھی دھندلا دھندلا اور غیر واضح ہے اور خطبات کی تفہیم میں خاطر خواہ رہنمائی اس سے ممکن نہیں اس تمام کام کے پس منظر میں ہم پروفیسر محمد عثمان کی کتاب "فکر اسلامی کی تشکیل نو" پر نظر ڈالتے ہیں اور اس کام کی نوعیت کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔

پروفیسر محمد عثمان معروف ماہر اقبالیات ہیں۔ حیات اقبال جذباتی دور اور اسرار و رموز پر ایک نظر یا اقبال کا فلسفہ خودی ان کی اقبالیات میں قابل قدر شناخت ہیں۔ مطالعہ اقبال میں ان کا نقطۂ نظر تجریدی کی بجائے عملی اور اطلاقی ہے انہوں نے اقبال کو ہمیشہ ایک ہنستے بولتے، جیتے جاگتے، محسوس کرتے اور زندگی کرتے دیکھا اور دکھایا ہے۔ ایک گوشت

پوست کا انسان جو محرومیوں کا شکار رہتا اور کامیابیوں پر مسرور ہوتا ہے۔ پروفیسر محمد عثمان کا اقبال عقیدتوں کے حصار سے پرے ایک بھرپور زندگی کا مظہر اقبال ہے۔

فکر اسلامی کی تشکیل نو کی دو خصوصیات بڑی نمایاں ہیں اگرچہ پروف ریڈنگ کی اغلاط کی بھی کمی نہیں اور بعض جگہ انگریزی الفاظ کے لیے چھوڑی گئی جگہ پر انگریزی الفاظ لگنے سے بھی رہ گئے ہیں مگر ان چھوٹی موٹی کوتاہیوں کے باوجود یہ کتاب اپنی عمدہ کتابت اور اعلیٰ کاغذ پر خوبصورت طباعت کا نمونہ ہے۔ مصنف اور پبلشر کی اس سلسلے میں مساعی قابل قدر ہیں۔ دوسرے اس کتاب کی صفت اس کی زبان کا سلیس اور عام فہم ہونا ہے۔ پروفیسر محمد عثمان نے نہایت درجہ اعلیٰ مضامین اور مباحث کو نہایت عام اور سادہ زبان میں پیش کر کے اقبالیات کے شائقین کو اس قدر ان خطبات کے قریب کر دیا ہے کہ ایک اوسط درجے کا پڑھا لکھا بھی اب بڑی آسانی کے ساتھ خطبات کے موضوعات، مضامین اور مباحث کو پڑھ اور سمجھ سکتا ہے اب عام آدمی کے لیے یہ خطبات اقبال شجر ممنوعہ نہیں رہے۔ یہ ایسا بنیادی کام ہے جس کے لیے پروفیسر محمد عثمان تحسین کے لائق ہیں۔ ہر خطبے کا عنوان علامہ اقبال کے قائم کردہ عنوان پر ہے اور پھر ایک ایک خطبہ لے کر ان مباحث کی تشریح اپنی زبان میں کی ہے۔ یوں پروفیسر موصوف نے خطبات کے ترجمہ کی جگہ ترجمانی کا انداز اختیار کیا ہے۔ یہ بات بڑی حد تک کہی جا سکتی ہے کہ پروفیسر محمد عثمان نے ہر خطبے پر پہلے خود غور کیا ہے اس کے مضامین کا تعین کیا ہے اور پھر ہر خطبے کے مضمون کو اختصار کے ساتھ ادا کیا ہے اس سلسلے میں عام طور پر انسان اپنی رائے کا زیادہ اظہار کرتا ہے مگر پروفیسر موصوف نے اپنی موضوعیت کی بجائے معروضی طور پر خطبات کی تفہیم اور تشریح کی ہے اور اس سلسلے میں انہیں کافی کامیابی ہوئی ہے۔ یوں یہ کتاب اب تک خطبات کی تفہیم کے لیے لکھی جانے والی کتب میں سب سے زیادہ توجہ کے لائق ہے۔ بعض جگہ پروفیسر محمد عثمان نے اقبال کے مدعا کو کھول کر اور جدید عصری انداز و بیان میں بیان کرنے کی بھی سعی کی ہے۔ یہاں بھی پروفیسر صاحب کا انداز خود اقبال کو سمجھنے اور سمجھانے کا ہے۔ پروفیسر محمد عثمان نے ان خطبات کی ترجمانی سے قبل خود بھی ایک مبسوط دیباچہ لکھا ہے جو خود بہت اہم ہے۔ اس سے پروفیسر موصوف کی خود ان خطبات پر نظر دکھائی دیتی ہے۔

فکر اسلامی کی تشکیل نو کے ان محاسن کے ساتھ ساتھ متعدد جگہوں پر بہت سی تشنگیوں کا بھی احساس ہوتا ہے اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ ہر خطبے میں کچھ مباحث پر مزید گفتگو کی ضرورت تھی۔ یہ احساس ہر کتاب میں ہونا ممکن ہے مگر اس کتاب میں یہ احساس کئی پہلوؤں سے زیادہ ابھرتا ہے اس لیے کہ اگر صرف تسہیل خطبات مقصود تھی تو وہ مقصد اس کتاب سے کافی حد تک پورا ہو گیا ہے لیکن اگر ان سے مراد تفہیم خطبات تھی تو بہت سے موضوعات جو ان خطبات کے مطالعہ کے دوران سامنے آتے ہیں وہ اب بھی جواب طلب ہیں اور ان پر ابھی تک کوئی پیش رفت سامنے نہیں آئی۔ یہاں جملہ معترضہ کے طور پر یہ عرض کرنا بھی مناسب ہوگا کہ پہلے خطبہ کے شروع میں جو خوارق عادت واقعہ انہوں نے اپنی زندگی کے ابتدائی مشاہدہ سے پیش کیا ہے اس کا کوئی ٹھوس حوالہ یہاں نہیں بنتا کیونکہ یہ نہ ایک نبی کے روحانی تجربے سے مشابہ ہے اور

نہ کسی ولی کی باطنی واردات سے کوئی علاقہ رکھتا ہے۔ اقبال اس پہلے خطبہ میں جس بنیادی سوال کو اٹھاتے ہیں وہ خود بھی تشریح طلب اور توجہ طلب ہے صرف یہ کہہ دینا کہ "مذہب کی حیثیت محض احساس کی نہیں اس میں تعقل کا ایک عنصر بھی شامل رہتا ہے۔" اس وقت تک ایک تشنہ بات ہے جب تک ہم مذہب میں تعقل کے عنصر کی نوعیت کا تعین کر کے اسے ایک ایسی ماہیت علم میں نہیں لاتے جس سے روحانی تجربہ دوسرے تجربات کی طرح قابل تصدیق VERIFIABLE نہیں بن جاتا۔ اگر ہم روحانی تجربے کی بازدید کے ذریعے تصدیق کر کے اسے معروضی طور پہ پرکھ نہیں سکتے تو ہم کس طرح اسے دوسرے عمرانی علوم کے اور سائنس کے تجربات کے معیار پہ لا سکتے ہیں اور جو تجربہ تصدیق نہیں ہو سکتا اور جو معروضی طور پہ پرکھا نہیں جا سکتا اسے کس طرح علم کے قالب میں ڈھالا جا سکتا ہے۔ بہرحال اس اشکال کا سبب یہ معلوم ہوتا ہے کہ روحانی تجربہ کی صحیح نوعیت منکشف نہیں ہو سکی کہ وہ کن معنوں میں معروضی ہے۔ اس کو بیان کرنے کی ضرورت تھی کہ مذہب میں تعقل کے عنصر کی موجودگی کا مفہوم کیا ہے۔ اسی طرح علامہ اقبال نے اسلام کو عقل استقرائی کا ظہور قرار دیا مگر اسلام میں استقرائی عقل کی نشوونما کا کچھ احوال معلوم نہیں۔ پھر یہ بھی سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام عقل استخراجی کا کیونکر مخالف ہے جبکہ علم کا مبدا محض استقرائیت نہیں علم استقرائی اور استخراجی دونوں منہاجوں کی پیداوار ہے۔

پھر محض استخراجیت کو اسلام کے زوال کا سبب بتانا اور محض استقرائیت سے توقع وابستہ کر لینا کہ مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ کی یہ اساس بن سکے گی۔ استخراجیت پر ضرورت سے زیادہ نقد اور استقرائیت پہ ضرورت سے زیادہ انحصار کی چغلی کھاتا ہے جو ایک ایسا مخمصہ ہے جس سے کئی نئے کنفوژن پیدا ہو سکتے ہیں۔

استخراجیت سے اسلام کو کیا ضعف پہنچا، یہ خلاف اسلام یا اسلام کے مزاج سے موافق کیوں نہیں خود مسلم متکلمین کی اکثریت جو فلسفہ یونان کی شارح اور یونانی علم کلام کے تابع رہی ہے ان کے علمی حاصلات یونانی استخراجیت سے آزاد نہ تھے۔ علم کی اساس استقرائیت پر رکھنا کیا خود ایک منطقی مغالطہ نہیں قرآن کائنات کا استقرائی اور استخراجی دونوں حوالوں سے مطالعہ کرنے پہ زور دیتا ہے اس کی قرآن سے متعدد امثال پیش کی جا سکتی ہیں۔ استقرائیت محض کو علم کا منبع قرار دینا خود نصف سچائی ہے دوسری نصف سچائی استخراجیت کو نظر انداز کر کے اسی منطقی مغالطے کا اعادہ کیا گیا ہے جو استخراجیت والوں نے استقرائیت کے بارے میں کیا تھا۔ جدید علوم اور سائنسوں کی اساس استقرائیت محض کو قرار دینا بھی روا نہیں جدید علوم اور سائنسیں دونوں ہی منہاجوں کو استنتاجات علمی میں استعمال میں لاتی ہیں۔ بہرحال اس موضوع پر مفصل گفتگو کسی اور جگہ کی جائے گی کہ خطبات میں یہ منطقی مغالطہ کن ثمرات پہ منتج ہوا ہے۔ اسی طرح کا ایک منطقی مغالطہ اس مفروضے پر پیدا ہوا ہے کہ اگر اسلامی تعلیم اپنی استقرائی منہاج پہ ارتقا کوش ہوتی اور پروان چڑھتی تو وہ جدید یورپی مغربی تہذیب کی جگہ پر کھڑی ہوتی۔ پہلی بات تو اوپر واضح کر دی گئی ہے کہ محض استقرائیت سے اسلامی تہذیب اس کمال کو نہ پہنچتی۔ دوسرے یہ بھی فرض کر لیا گیا ہے کہ موجودہ مغربی تہذیب کسی کمال پہ کھڑی ہے۔ تہذیب سے مراد اگر محض ٹیکنالوجی

کی یافت ہے تو مسلمان صرف ٹیکنالوجی کے حصول سے مغربی تہذیب کے مقام پر پہنچ سکتے ہیں مگر کیا ٹیکنالوجی تہذیب کا صرف ایک جزو نہیں، پھر ٹیکنالوجی جو گل کھلا رہی ہے کیا اس تک پہنچنا ہی اسلامی تہذیب کا کمال ہے۔ ٹیکنالوجی نے جس قدر انسان کی خدمت کی ہے اس سے کہیں زیادہ انسان کو خوف، دہشت، بھوک، بیماری اور جنگ کی حالت میں معلق کر دیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ٹیکنالوجی جس کو ہم یورپی تہذیب کا کمال سمجھ کر اپنا رہے ہیں توازن اور غایت سے محروم اندھی میکانکیت کے زیر اثر ہے اور انسان اس ٹیکنالوجی کے ہاتھ ہلاکت خیز اسلحے کے انبار پر کھڑا ہے کیا استقرائیت سے اسلامی تہذیب اسی کمال تک پہنچتی۔ مغربی تہذیب، اسلامی تہذیب کی ارتقا پذیر صورت قرار دینا بھی ایک فکری مغالطہ اور خطرناک عمل ہے کیونکہ اس سے اسلامی دنیا میں یہ ذہن تیار ہوا ہے کہ خدا اور رسول کو مان کر یورپی تہذیب کو اپنا لو تو اسلامی تہذیب کا مقصود حاصل ہو جائے گا۔ اس فکری مغالطے نے مسلمان ذہن کو مغربی تہذیب کے لیے مفتوح کر دیا ہے۔ استقرائیت پر اساس رکھنے والا ذہن جب ارتقا کی مزید منازل طے کرے گا تو وہ اسی نتیجہ تک پہنچے گا۔ اور سوچ کا یہ یک رخا پن ایسے ہی نتائج پیدا کرے گا۔

پروفیسر محمد عثمان کی ژرف نگاہی سے یہ اور ایسے ہی کئی اشکالات اور سوالات ان چھوئے رہ گئے ہیں۔ انہوں نے خطبات کے پس منظر اور پیش منظر سے اٹھنے والے ایسے متعدد موضوعات پر اپنی بصیرت افروز آرا کا اظہار نہیں کیا۔ یہ چند مباحث تو بطور نمونہ پیش کیے گئے ورنہ خطبات اقبال تو ایک سمندر ہے جس سے ہماری ثقافتی اور تہذیبی شناخت کے حوالے سے ایسے ایسے سوالات اٹھے ہیں اور اٹھائے جا سکتے ہیں کہ اس سے ایک نئی بصیرت وجود آ سکتی ہے

اسی طرح نبی کے لیے اقبال نے نتائجیت کو جو معیار بنایا ہے اس کی اگر یہ تاویل کی جائے کہ اقبال صرف صاحب کتاب نبی کے لیے یہ نتائجی معیار روا رکھتے ہیں تو مفہوم کچھ سمجھ میں آ سکتا ہے اگر ہر نبی کی نبوت کا ثبوت نتائجی معیار ہو تو ہر نبی کے لیے نتائجی معیار پر پورا اترنا ممکن نہیں ہو گا کیونکہ بے شمار انبیا دعویٰ نبوت کے ساتھ ہی قتل کر دیے گئے ان کی نبوت کے نتائج کبھی منظر پر نہیں آئے۔ ان کی نبوت کی تصدیق ان کے بعد میں آنے والے نبی سے ہوئی ہے یہاں یہ سوال بھی پیدا ہو گا کہ کیا نبوت نے خود اپنے لیے یہ معیار تصدیق کبھی تجویز کیا ہے۔ تو اس کا جواب اثبات میں دینا مشکل ہو گا۔ اسی طرح ختم نبوت کے ضمن میں یہ سوال تشنۂ جواب ہے کہ کیا واقعی انسانی عقل اس مقام پر پہنچ گئی ہے کہ وہ اپنا راستہ خود متعین کر سکتی ہے اور ختم نبوت کے لیے یہ دلیل کافی ہے؟ پھر اقبال نے روحانی جمہوریت اور فرد کے روحانی استخلاص کے لیے جس اصول کی نشاندہی کی ہے، وہ کیا ہے اس روحانی جمہوریت کی صورت کیا ہے۔ اسی طرح اجتہاد کے بارے میں ترکی کے حوالے سے پارلیمان کو حق اجتہاد دینے کا معاملہ بھی غور طلب ہے کیونکہ اگر انفرادی اجتہاد ختم کر کے صرف پارلیمان کو حق اجتہاد دیا جائے تو پھر یہ اشکال پیدا ہو گا کہ پارلیمان کی اہلیت کا معیار کیا ہے۔ اور کیا پارلیمان حکمرانوں کی اہوائے نفس کو لگام دے سکے گی اور اس طرح پارلیمان کے حق اجتہاد کے درست طور پر استعمال کی کیا ضمانت ہے۔ پارلیمان کو حق اجتہاد دیتے ہوئے بھی اجتہاد کے انفرادی حق کو ختم نہ کرنا ہی صائب ہے کہ بسا اوقات

بعض ایسی عظیم شخصیات حکمرانوں کو راہ راست پر رکھنے کی عزیمت کا باعث بھی بن سکتی ہیں۔ پھر اگر پارلیمان ہی کو شارع محض بنا دیا گیا تو اس سے تھیا کریسی کی صورت پیدا ہو جائے گی جس کی بیخ کنی اسلام کا طرۂ امتیاز رہا ہے۔ ایسے اور اسی طرح کے بے شمار سوالات پروفیسر محمد عثمان خطبات کی ترجمانی کرتے ہوئے زیر بحث لا سکتے تھے۔ مگر جیسا کہ ظاہر ہے ایک کتاب میں تمام موضوعات پر قلم اٹھانا ممکن بھی نہیں ہوتا سو ایسے بہت سے نہایت اہم سوالات اس کتاب میں بھی رہ گئے ہیں۔ پروفیسر محمد عثمان سے توقع کی جا سکتی تھی کہ وہ ایسے ہی بہت سے سوالات کو بھی زیر بحث لائیں گے دیکھیے شاید آئندہ ان کی کسی کتاب میں یہ چیزیں شامل ہوں۔ تاہم موجودہ کتاب تشنگی کے شدید احساس کے باوجود بھی ایک اچھی کوشش اور اقبال فہمی میں مددگار سعی کہی جا سکتی ہے۔

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

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
2002-2006

از همه کس کناره گیر صحبت آشنا طلب

هم ز خدا خودی طلب هم ز خودی خدا طلب

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

رسالۂ ابدالیہ

و

رسالۂ اُنسیہ

مُصنّف : مولانا یعقوب چرخی
تبصرہ : احمد جاوید

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

تری خودی سے ہے روشن ترا حریمِ وجود
حیات کیا ہے؟ اسی کا سُرور و سوز و ثبات

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

رسالۂ ابدالیہ　رسالۂ انسیہ

ص : ۸۱　ص : ۱۱۲

قیمت : ۲۰ روپے　قیمت : ۲۱ روپے

ناشر : مرکزِ تحقیقاتِ فارسی ایران و پاکستان، اسلام آباد

یہ عجلت اور جلد بازی کا زمانہ ہے۔ اب ہر وہ عمل اور خیال بے مصرف اور بے معنی ہو چکا ہے جو اس محدود زمان و مکان میں نہ سما سکے۔ آج کا آدمی فوری نتیجہ مانگتا ہے۔ اور لطف یہ ہے کہ نتیجہ اس کی مرضی کے مطابق ہو تو کیا کہنے اور اگر نہ ہو تو بھی ٹھیک ہے مثلاً چت بھی میری ہے پٹ بھی میری ہے ـــــ دال نہ بنی تو دلیا ہی سہی۔ جدید انسان اندھا تیر انداز ہے جس کے لیے ناوک کا کمان سے نکلنا ہی کافی ہے۔ جہاں لگا وہی ہدف۔ ایک حقیقی غیر طرف داری کے ساتھ دیکھا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ عہدِ حاضر کے تقریباً تمام ہی کارنامے ایک طرح کے وبائی اضطرار کی پیداوار ہیں۔ اور یہ اضطرار اختیار کی ضد تو ہے ہی، اس فطری تعلق کی بھی نقیض ہے جو فاعل، فعل اور مفعول کو یک جہت کر کے حوادث کو حقائق سے نسبت فراہم کرتا ہے جو ہر شے کو اس کے اپنے درجے میں قائم رکھتی ہے اور دیگر مراتبِ حقیقت سے پیوست۔ اگر یہ نسبت گم ہو جائے تو پھر سارا معاملہ خلا میں ہے۔ کوئی چیز اپنے اصلی محل میں نہیں رہے گی۔ سب کچھ گڈمڈ اور اُلٹ پلٹ ہو کر رہ جائے گا حتیٰ کہ انسان بھی کیونکہ یہ کائنات میں اس نسبت کا برزخ ہے اور اس کی قوتِ نافذہ۔ آپ خود دیکھ لیجیے کہ انسان اور تمام موجودات کے درمیان فقط طبیعی اور حیاتیاتی مماثلتیں نکال کے اُس ماورا الطبیعی ہم اصلی کی کیا گت بنائی جا رہی ہے جس کا رخ توحیدِ خداوندی کے اثبات کی طرف تھا۔ صاف ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ اسی نسبت کے انسانی شعور اور اختیار سے محو ہو جانے کا پھل ہے جو پتے کی کھڑک کو بھی نہایت معروضیت کے ساتھ درجہ بدرجہ ارادۂ الٰہی سے جُڑا ہوا دکھا دیتی تھی مطلب یہ ہوا کہ اس حقیقی تعلق کو گنوا دینے کی وجہ سے انسانی تاریخ کی بھیانک ترین صورتِ حال پیدا ہو چلی ہے۔ ہم یہاں بعض ضروری تفصیلات سے بھی مجبوراً صرفِ نظر کرتے ہوئے صرف ایک اصول کے بیان پر اکتفا کریں گے جو اس صورتِ حال کی اجمالی تفہیم میں ان شاء اللہ معاون ثابت ہوگا۔ انسان سہ درجہ تعلق سے عبارت ہے۔ ماورا سے تعلق یعنی وہ حقائق جو انسان سے مافوق اور اعلیٰ ہیں جن کا آخری مرتبہ تعلق باللہ ہے۔ یہ تعلق دوسرے تعلقات سے نہایت بلند ہے مگر

ان کو جامع بھی۔ یہ ان میں سے ہر ایک کے لیے جو ہر لازم کا حکم رکھتا ہے۔ ۲۔ ماتحت یعنی اپنے سے کمتر موجودات مثلاً جمادو نباتات وغیرہ سے تعلق۔ یہ تعلق انسان کے ذریعے سے ان اسفل موجودات کو حقیقت کے علوی مراتب سے ملا دیتا ہے اس میں انسان کی حیثیت برزخ کی سی ہے۔ ۳۔ انسان کا دوسرے انسانوں اور خود اپنے نفس یعنی مساوی سے تعلق۔ یہ تینوں ایک دوسرے پر منحصر ہیں۔ اگر ایک میں بھی رخنہ پڑ جائے تو باقی دونوں بھی متاثر ہوں گے۔ تاریخ انسانی میں زوال اور انحطاط کے بدترین مرحلے پر بھی تعلق کی یہ صورتیں جزوی طور پر تو ضرور متاثر ہوئیں لیکن ایسا کبھی نہیں ہوا کہ بالکل معدوم ہو گئی ہوں۔ انسانوں میں اپنے سے ماوراء حقیقت کا تصور تطبیق کی غلطی کے باوجود ہمیشہ برقرار رہا۔ لیکن یہ دور ابھی میں آتا ہے کہ قسم کھا کر عرض کروں کہ آگ اس گھر میں لگی ایسی کہ جو تھا جل گیا۔ ماضی کے ادوارِ زوال کا ایک بنیادی سبب تھا خلق میں افراط اور حق میں تفریط مخلوق کی علوی یا عروجی جہت کو اتنا بڑھا دیا کہ خلق و خالق کے مابین وہ حدِ اتصال پیچھے رہ گئی جو ایک نازک معنی میں حدِ فاصل بھی ہے۔ اور دوسری طرف حق کی نزولی جہت کو اتنا گھٹا دیا کہ اس میں خلق کا عنوان پیدا ہو گیا۔ مگر یہ عہد انقلابِ حقائق کا عہد ہے۔ ہر شے کو اس کی اصل اور اس کی حقیقت سے کاٹ کر معلق کر دیا گیا ہے۔ ہر چیز اوپر اٹھ کر اپنے سے بلند تر حقیقت تک پہنچنے کی سکت سے محروم ہو چکی ہے۔ ساری کائنات کا تجزیہ ان معیارات پر کیا جا رہا ہے جو اس سے کمتر اور پست ہیں۔ انسان کو بھی محض اس کی اسفل سطح پر منجمد کر دیا گیا ہے۔ ہر چیز فقط اپنے سے نچلے مرتبے سے متعلق بلکہ اس پر منحصر ہے —— شاید اسی لیے پہلے انسانوں کو زوال سے نکالنے کے لیے نبوت کا ظہور ہوتا تھا جو حقائق کی باہم نسبت کو اصلی بنیادوں پر بحال کر دیتی تھی۔ مگر اب قیامت آئے گی جو کل اشیاء کو از سرِ نو ان کی اصل میں قائم کرے گی۔

اس صورت حال میں کسی ادارے کا ایسے علوم و فنون کی اشاعت پر کمربستہ ہونا جن کا موضوع لازمانی اور لامکانی ہے، نہایت اچنبھے کی بات ہے۔ مجھے ہرگز یہ اُمید نہیں کہ مثنوی کی کوئی عرفانی شرح یا رسالہ ابدالیہ وغیرہ کی عالی سطح کی متصوفانہ تحریریں موجودہ اندھیرے کو رفع کر سکتی ہیں —— نہیں بالکل نہیں۔ این خیالست و محالست و جنوں۔ آج کے انسان پہ اثر انداز ہونے کے لیے اسی کی سطح پر ٹھہر جانا ضروری ہے۔ یہ چیزیں اس کے حافظے سے بھی محو ہو چکی ہیں۔ اور وہ اس فراموشگاری کو اپنے ارتقاء (گرتے ہوئے کا ارتقاء۔ سبحان اللہ) کا لازمہ جانتا ہے لہٰذا اسے اپنی محرومی نہیں بلکہ ترقی اور پیش قدمی کی علامت سمجھتا ہے۔ اسے کس جتن سے اُن مقامات کی طرف متوجہ کیا جا سکتا ہے جنہیں وہ اپنی چھوڑی ہوئی منزلیں گردانتا ہے؟ کسی خوش فہمی کے بغیر ہمیں اچھی طرح جان لینا چاہیے کہ تمام مابعد الطبیعیاتی اور روایتی علوم فی زمانہٖ ایسی نامطلوب چیزیں ہیں جنہیں صاف صاف رد کرنے کی بجائے کسی ایسے مصرف میں کھپا لیا جاتا ہے جو ان سے کوئی نسبت نہیں رکھتا مگر تضاد کی۔ یہ عمل کھلم کھلا تردید سے زیادہ ہولناک ہے۔ اس میں مابعد الطبیعیات کو طبیعیات سے، حقیقت کو غیر حقیقت سے گھلا ملا دیا جاتا ہے۔ نتیجہ ظاہر ہے: بقول محمد حسن عسکری "حق + باطل = باطل"۔ یہی وجہ ہے کہ ساری دنیا

تنہا ماورائی حقائق اور علوی اصطلاحات کو اسفل سے اسفل اور گھٹیا سے گھٹیا مقامات پر گھسیٹا جا رہا ہے۔ انیسویں صدی کے آخر بلکہ بیسویں صدی کے شروع تک چند حضرات اس خطرے کی نشاندہی کر رہے تھے کہ ربانی حقیقتوں کو انسانی بنایا جا رہا ہے۔ اُن بھلے لوگوں کو کیا پتہ کہ ایک زمانہ ایسا بھی آئے گا جب وہی حقیقتیں نپٹ حیوانی سطح تک آ جائیں گی۔ خیر یہ تو لمبا رونا ہے۔ اسے یہیں چھوڑیں۔ ذکر تھا مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان کے حوصلے کا کہ ان نامساعد حالات میں بھی ایسی کتابیں چھاپ رہے ہیں جو اس معاشرے کو درکار نہیں۔ لیکن یہ بھی کیا کم ہے کہ وہ اکا دکا وارفتہ حال جو اس ماحول میں تو کیا شاید اپنے گھر میں بھی اجنبی ہیں، ان کے ذریعے کچھ ڈھارس اور تقویت پا لیتے ہیں۔ یوں تو اس ادارے نے اچھی خاصی تعداد میں کتابیں شائع کی ہیں جن میں سے ہر ایک تفصیلی مدح و ستائش کی سزاوار ہے مگر فی الوقت میں اس مختصر تبصرے کو حضرت مولانا یعقوب چرخی علیہ الرحمۃ کے انشاء کردہ دو رسائل ابدالیہ اور انسیہ تک محدود رکھوں گا۔ جو جناب محمد نذیر رانجھا کی قابل قدر کاوشوں سے منظر عام پر آئے ہیں۔ مولانا یعقوب چرخی نقشبندیہ سلسلۂ عالیہ کے ایک باعظمت شیخ تھے۔ بانیٔ سلسلۂ نقشبندیہ سید الطائفہ حضرت خواجہ بہاء الدین نقشبند رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے محبوب مُرید اور خواجہ علاء الدین عطّار رحمۃ اللہ علیہ کے تربیت یافتہ۔ مولانا جامیؒ کے مُرشد خواجہ عبید اللہ احرار قدس سرہٗ انہیں کے جانشین تھے۔ قرآن شریف کے کچھ پاروں کی تفسیر اور چند رسائل آپ سے یادگار ہیں جن میں ابدالیہ کو ایک خاص اہمیت حاصل ہے۔ یہ رسالہ اُن لوگوں کے لیے بڑی معنویت اور افادیت رکھتا ہے جنہیں تصوف سے عملی نسبت نصیب ہے۔ اولیاء اللہ کے وجود اور اُن کے تصرفات کا اثبات اور ولایت کے مختلف مراتب کا بیان اس رسالے کا موضوع ہے۔ اس کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ چیز لازماً پیش نظر رہنی چاہیے کہ انسان جامع الحقائق ہے۔ صوفیاء کے نزدیک انسان کا شرف اور فضیلت اس کے اختیار اور عقل وغیرہ پر منحصر نہیں بلکہ اس کی جامعیت پر۔ یہ جامعیت انسان کے علاوہ کسی مخلوق کے حصے میں نہیں آئی۔ یہی دلیلِ فضیلت انسانوں کے باہمی مراتب کا بھی تعین کرتی ہے۔ یہ مرتبۂ جامعہ باری تعالیٰ کی جناب سے اقربیت کی نسبت رکھتا ہے لہٰذا اس کی طرف عروج کرنے والا طائفہ نوعِ انسانی کے دوسرے گروہوں پر تفوق رکھتا ہے۔ انہیں حضرات کو اولیاء اللہ کہا جاتا ہے۔ پھر ان میں بھی دو حصے ہیں۔ اولیائے باطن اور اولیائے ارشاد۔ اولیائے باطن میں حُبِ عشقی، تصرف فی الاحوال اور فنا کی شان غالب ہوتی ہے۔ جبکہ اولیائے ارشاد حبِ عقلی، امر بالمعروف و نہی عن المنکر اور ہدایتِ خلق کے حامل ہوتے ہیں۔ اس ڈھیلی ڈھالی اور نامکمل تقسیم کا یہ مطلب نہیں کہ ایک گروہ دوسرے کی خصوصیات سے عاری ہے۔ اس سے یہ سمجھنا چاہیے کہ عنوان ہمیشہ غلبے پر مرتب ہوتا ہے۔ مثلاً اہلِ باطن میں سلوک اور تعلیم و تربیت مفقود نہیں ہے بلکہ ثانوی۔ صاحبانِ ارشاد کی بھی یہی صورت ہے ذرا آگے چل کر میں ان معاملات کو وضاحت سے قریب الفہم بنانے کے لیے کچھ مثالیں پیش کروں گا لیکن اس سے پہلے پیش بندی کے طور پر ایک ممکنہ غلط فہمی کا ازالہ ضروری ہے۔ تصوف کی چند ابتدائی تشریحی کتابوں میں باطن کی خفی

اور ارشاد کی ظاہری جہت کو ترجیح دیتے ہوئے اہلِ باطن کو اولیائے مستورین اور اہلِ ارشاد کو اولیائے ظاہرین کہا گیا ہے یہ بات ایک رُخ سے درست ہے۔ لیکن چونکہ یہاں میرا مقصود تعلق باالحق کے اصول کا بیان ہے صورت کا نہیں لہذا اس موقع پر اولیائے باطن کو مستورین پر اور اولیائے ارشاد کو ظاہرین پر کلیتہً قیاس نہ کیا جائے۔ ہمارے مشہور بزرگوں میں حضرت بایزید بسطامیؒ، حضرت ابوالحسن خرقانیؒ، حضرت حسین بن منصور حلاجؒ، حضرت شمس تبریزیؒ اور برعظیم میں حضرت میاں میرؒ، حضرت بوعلی شاہ قلندرؒ، حضرت گیسو درازؒ، اور حضرت شاہ محمد غوث گوالیاریؒ اہلِ باطن میں سے تھے۔ آپ نے دیکھا ان بزرگوں کا نام آتے ہی دو چیزیں مجسم ہو کر سامنے آگئیں۔ جذب اور تصرف ـــــ آگے بڑھنے سے پہلے مناسب ہو گا کہ ہم ذرا رک کر جذب اور تصرف کی دو دو حرفی تعریف بھی کرتے چلیں۔ جذب کیا ہے؟ اللہ تعالیٰ کا بندے کو اپنی طرف کشش کرنا، کھینچ لینا ـــــ شے اور شے کی حقیقت کے بیچ واسطہ حجابات کو جو زوائد ہیں سے ہیں موانع ہیں سے نہیں، زائل کر دینا تصرف ہے۔ چونکہ حقیقتِ شے، شے اور عالمِ شے سے مافوق ہے لہذا صاحبِ تصرف، موضوعِ تصرف اور محلِ تصرف سے وراء کی نسبت رکھتا ہے۔ اور یہ نسبت جذبِ الٰہیہ سے مشروط ہے یہ دونوں نعمتیں یعنی جذب و تصرف صاحبانِ ارشاد کو حاصل ہوتی ہیں۔ لیکن اس فرق کے ساتھ کہ اہلِ باطن کا جذب احوالی، کشفی اور عشقی ہوتا ہے اور تصرف تکوینی۔ جبکہ اہلِ ارشاد جذب میں علمی اور عقلی شان رکھتے ہیں اور تصرف میں تشریعی۔ اسی طرح سردارانِ ارشاد میں حضرت جنید بغدادیؒ، حضرت شیخ عبدالقادر الجیلانیؒ، حضرت شیخ شہاب الدین سہروردیؒ، حضرت شیخ علی ہجویریؒ، حضرت خواجہ معین الدین چشتیؒ، حضرت ابوالحسن علی شاذلیؒ، حضرت خواجہ بہاء الدین نقشبندؒ، حضرت شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانیؒ اور حضرت خواجہ نظام الدین اولیاؒ کو یادداشت پہ ذرا بھی زور دیے بغیر گویا نوکِ زباں ہیں۔ لیکن یہ بات بہت احتیاط بہت ہی احتیاط سے سمجھ لینی چاہیے کہ یہ تقسیم ایسی نہیں ہے جیسی ڈاکٹر اور انجینئر میں ہوتی ہے۔ ڈاکٹر، انجینئر نہیں ہوتا اور انجینئر، ڈاکٹر۔ ان دونوں طبقات کے حضرات قدسیہ جامع الطرفین ہیں۔ ولایت باطنی کے بغیر ولایت ارشاد محال ہے اور ولایتِ ارشاد کے بغیر ولایت باطنی ـــــ فرق صرف لباس کا ہے ـــــ کوئی اس میں ملبوس ہے اور کوئی اُس میں ـــــ ہر دو طرف کے اولیاء شیخیت کی مسند پر فائز رہے ہیں۔ ایک احوال اور معارف میں مقتدا ہو اور ایک عقاید اور اعمال میں امام۔ دونوں بہم دِگر مربوط اور مشروط:

ہے رنگِ لالہ و گُلِ نسرین جُدا جُدا ہر رنگ میں بہار کا اثبات چاہیے

یہ ہے وہ پس منظر جو ناتمامی کے باوجود ابدالیہ اور رُأنسیہ کے مطالعے میں کام آسکتا ہے۔ البتہ اُنسیہ کے ضمن یہ بات اور کہی جاسکتی ہے کہ اعمالِ شرعی کی دو سمتیں ہیں۔ ایک خلق پر مرکوز اور دوسری حق کی طرف عروج در عروج۔ اُنسیہ دوسری جہت کا انعکاس ہے ایک کراماتی ایجاز کے ساتھ۔

دونوں رسالے اچھی کتابت اور طباعت کے حامل ہیں خصوصاً ابدالیہ۔

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

غایۃ الامکان فی درایۃ المکان

مصنف : عین القضاۃ ہمدانی

تسوید و ترجمہ : لطیف اللہ

تبصرہ : محمد سہیل عمر

کھو نہ جا اس سحر و شام میں اے صاحبِ ہوش!
اِک جہاں اور بھی ہے جس میں نہ فردا ہے نہ دوش!

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
اقبال سائبر لائبریری
©2002-2006

مکتبہ ندیم ۔ ۲/۹ ڈی ۔ ۳ ناظم آباد کراچی
قیمت : ندارد
سن اشاعت : ندارد

اسی روز و شب میں الجھ کر نہ رہ جا
کہ تیرے زمان و مکاں "اور" بھی ہیں

غایۃ الامکان فی درایۃ المکان تفصیل ہے اس اجمال کی جس کی طرف علامہ اقبال نے "اور" کے لفظ سے اشارہ کیا تھا۔ ایک مکان تو وہ ہے کہ جس سے ہمارے حواس کو ہر دم سابقہ رہتا ہے، جو اسیر شش جہات اور فاصلہ، قرب و بعد اور طول و عرض کی بندشوں میں جکڑا ہوا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ مکان کی اور بھی قسمیں ہیں جن میں درجہ بدرجہ یہ قیود نرم ہوتے ہوتے مفقود ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح ایک زمان یا وقت وہ ہے جو ہمارے عالم انسانی ادراک میں آتا ہے مگر اقلیم انسانی کے علاوہ دوسرے درجات وجود میں ہر درجہ وجود کے لیے اس کی اپنی نوع کا زمان ہے اور پھر ان سب کے علاوہ ورائے وجود کے لیے نہ زمان ہے نہ مکان ـــــ یہ اقلیم لازمان بھی ہے اور کشور لامکاں بھی ـــــ یہاں تک آتے آتے وہ تمام الفاظ، اسالیب اور مصطلحات جو مادے کی اقلیم سے مستعار اور انسانی زبان و بیان کے سانچوں کے پابند اور اس کے متعلقات استعمال کرنے پر مجبور ہیں چھٹ جاتے ہیں اور ہم اس درجہ کی طرف صرف سلبی الفاظ میں اشارہ کر پاتے ہیں۔

عام طور پر انسان کے احاطۂ ادراک میں آنے والے زمان و مکان کے علاوہ یہ "اور" زمان و مکاں کیا ہیں، کیسے ہیں اور کیونکر ہیں، مسلمان مفکرین اور بالخصوص متصوف مفکرین نے ان سوالات پر اپنے اپنے دور اور اپنے اپنے انداز میں بہت کچھ لکھا ـــــ علامہ اقبال کو بھی ان مباحث سے مدت العمر دلچسپی رہی ۔ دلچسپی کیا مطلب، یہ مسائل ان کی فکر اور شعری کاوشوں

میں محوری حیثیت اختیار کیے رہے ـــــ وہ اپنے عہد کے مسائل سے بالخصوص اور امت کے مسائل سے بالعموم جس قدر آگاہ تھے اور ان کے اندر مسائل اور ان کے حل کے لیے جو جدل ہمہ وقت جاری رہتا تھا اس کے پیش نظر بعید ہے کہ وہ زمان و مکان جیسے اہم مسئلے کی دورِ جدید میں تعبیرِ نو اور توضیح کی طرف متوجہ نہ ہوتے۔ انہیں بخوبی احساس تھا کہ "ایں سرِ عزیز را فہم نتواں کرد جز بمعرفت امکنۂ جسمانیات و روحانیات و ازمنۂ ایشاں تا معرفت قرب حق تعالیٰ براں آفتد......... و شناخت ایں سر الاسرار کلید کنوزِ معرفت و سبب رسیدن بہ حضرت مالک الملوک۔"

۱۹۲۸ء سے انہوں نے مختلف علماء سے اس ضمن میں جو خط و کتابت کی تھی اس کے نتیجے میں ان کو کئی اصحاب کی طرف سے اس موضوع پر مواد ارسال کیا گیا ہوگا، تاہم تک اس مکاتبت کی جو تفصیلات پہنچی ہیں ان کے مطابق ان کو ایک رسالہ حضرت سید انور شاہ کاشمیری علیہ الرحمۃ نے بھی ارسال کیا تھا۔ حضرت علامہ اس کا عنوان "فی درایۃ الزمان" لکھتے ہیں اور اس کے مصنف کا نام قیاساً عراقی بتاتے ہیں ـــــ جناب بشیر احمد ڈار نے جو مضمون "اقبال اور مسئلہ زمان و مکان" کے عنوان سے ماہِ نو کراچی، اقبال نمبر اپریل ۱۹۷۰ء (ص ۱۷۷) میں لکھا تھا اس میں گو زمان کے مسئلے پر تو مطالبات ہی درج ہیں تاہم مذکورہ بالا مکاتبت کی تفصیلات کا خلاصہ سلیقے سے بیان ہو گیا ہے ـــــ ڈار صاحب کے بیان کے مطابق حضرت علامہ کو جو نسخہ فراہم کیا گیا تھا اس میں سہو کتابت سے عراقی کا لفظ وارد ہوا تھا اور علامہ نے اس پر قیاس کرتے ہوئے رسالہ کو فخر الدین عراقی کی تصنیف سمجھا۔ اس کا حوالہ ۱۹۲۸ء اورینٹل کانفرنس کے صدارتی خطبہ میں بھی دیا اور بعد ازاں تشکیل جدید......... میں بھی اس سے استفادہ کیا ـــــ اس رسالہ کے دو نسخے تا دمِ تحریر (مراد ہے ڈار صاحب کی تحریر) اقبال اکادمی کے کتب خانے میں تھے۔ ایک تہران کا مطبوعہ نسخہ (رحیم فرنش ۱۹۵۹ء) اور دوسرا رامپور کا خطی نسخہ ـــــ انہی دونوں نسخوں کو سامنے رکھ کر اقبال اکادمی کے ایک رکن جناب عبد الحمید کمالی نے رسالہ مذکور کا انگریزی ترجمہ کیا جو اقبال اکادمی پاکستان (کراچی) کی طرف سے ۱۹۷۱ء میں شائع کیا گیا۔ کمالی صاحب نے اس ترجمہ کے ساتھ حضرت علامہ کا مکمل صدارتی خطبہ بھی شائع کیا اور اس خطبہ کے متن پر اپنی بعض آراء کا اظہار کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ رامپور اور تہران دونوں ہی کے نسخوں میں عراقی کا لفظ موجود نہیں ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ علامہ اقبال کو ارسال کردہ نسخہ میں یہ نام درج تھا تو بھی اس سے عراقی مراد نہیں لیا جا سکتا۔ عراقی سے منسوب کرنے کے ضمن میں انہوں نے حفیظ ہوشیارپوری کے حوالے سے ایک دلچسپ بات لکھی ہے ـــــ وہ کہتے ہیں کہ نسخے کی عبارت یوں تھی "از دست ایں ساقی عراقی جمال زلال شیریں مشاہدہ نمایند" ـــــ اس میں ایک قرینہ تو وہ تھا جو علامہ نے مراد لیا اور دوسرا یہ بھی ہو سکتا تھا جس کی طرف حفیظ صاحب نے اشارہ کیا کہ "عراقی جمال" کی ترکیب ساقی کی صفت کے طور پر لائی گئی تھی یعنی "حسن عراق والا" اور عراقی کا لفظ اسمِ معرفہ کے طور پر نہیں برتا گیا۔

۱۹۷۰ء میں جناب نذر صابری صاحب نے یہی رسالہ "غایۃ الامکان فی معرفۃ الزمان والمکان" کے عنوان سے

سے مکمل پورے شائع کیا اس پر جو مقدمہ صابری صاحب نے تحریر کیا اس میں اس رسالہ کو شیخ تاج الدین محمود بن خداداد اشنوی کی تصنیف قرار دیا۔ صابری صاحب کا خیال تھا کہ اس وقت تک یہ رسالہ عراقی اور عین القضاۃ ہمدانی دونوں سے غلط منسوب ہوتا رہا ہے اور وہ پہلی بار اس رسالے کو صحیح حوالے سے شائع کر رہے ہیں۔

حال ہی جناب لطیف اللہ صاحب نے کراچی سے اس رسالہ کا اردو ترجمہ اور تصحیح شدہ فارسی متن شائع کیا ہے ——— اس ترجمہ و تسوید کا دیباچہ جناب ڈاکٹر رضی الدین صدیقی صاحب نے تحریر کیا ہے جس میں رسالہ کے مبحث کا خلاصہ سمٹ آیا ہے۔ خود لطیف اللہ صاحب نے اس پہ ایک طویل مقدمہ لکھا ہے۔ صاحب مذکور نے اس رسالہ کی دریافت، اس کے نسخے، حضرت علامہ کا اس سے شغف اور اس کے مصنف سے متعلق تسامحات کا مفصل پس منظر بیان کیا ہے۔ یہ پس منظر اس رسالہ کی دریافت اور اردو اشاعت کے درمیان گذرنے والے ۵۰ سالوں پہ محیط ہے لطیف اللہ صاحب کو نذر صابری کی تحقیقات سے اتفاق نہیں ہے اور انہوں نے اپنے نقطۂ نظر کی تائید اور تثبیت کے لیے بالتفصیل دلائل پیش کیے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ رسالہ عین القضاۃ ہمدانی ہی کی تصنیف ہے ——— داخلی اور خارجی دونوں شہادتوں سے اس دعویٰ کی دلیل فراہم ہوتی ہے ——— ان داخلی اور خارجی شہادتوں کے ذیل میں انہوں نے ایرانی محققین خصوصاً (ڈاکٹر رحیم فرمنش اور ڈاکٹر بہمن کریمی) کی تصانیف سے بطور خاص استفادہ کیا ہے۔ خود عین القضاۃ کی دیگر معلوم تصانیف میں زیر تبصرہ رسالہ کے حوالے تلاش کیے ہیں اور آخر میں عین القضاۃ کے عام اسلوب تحریر اور اس رسالہ کے اسلوب میں مماثلت ثابت کرنے کے لیے دیگر تصانیف سے وافر اقتباسات فراہم کیے ہیں۔ اس تبصرہ میں ان تمام دلائل کا خلاصہ بیان کرنا بھی ممکن نہیں تاہم مؤلف نے جس قدر مواد معاصر تاریخ، ایرانی ماہرین کی تحقیقات اور تصانیف عین القضاۃ کی داخلی اور اسلوبی شہادتوں سے مجتمع کر دیا ہے اس کے پیش نظر یہ کہنا درست ہوگا کہ یہ رسالہ عین القضاۃ ہی کی تصنیف ہے تاہم مؤلف کی کاوش تحقیق کی داد دینے کے ساتھ ساتھ ہم بصد ادب ان سے گذارش کریں گے کہ علمی تحقیق میں اور خصوصاً زمان و مکان سے متعلق ایک رسالے پہ لکھتے ہوئے ایک نپٹ جذباتی تحریر بھلی معلوم نہیں ہوتی۔ ہمارا اشارہ ان کے مقدمہ کے صفحہ ۴۶ کی طرف ہے۔ وہ عین القضاۃ کے اسلوب کے متعلق فرماتے ہیں۔ "ان کی تصانیف میں بشمول غایت الامکان ایسے حصے آتے ہیں جہاں محسوس ہوتا ہے کہ ایک شعلہ نور اتفاق قلب سے نمودار ہوا ہے اور آن کی آن میں قاری کو استعجاب اور مسرتوں کی کیفیات سے ہمکنار کرتا ہوا دور بہت دور اپنی اصل سے واصل ہونے کے لیے فضائے بسیط میں گم ہو جاتا ہے" ——— یہ دور بہت دور کیا ہوتا ہے؟ ایک عام واعظ سے تو اس قسم کی عبارت کی توقع کی جا سکتی ہے مگر غایت الامکان کے مترجم کو یہ بے احتیاطی زیب نہیں دیتی ——— کسی حکیم دانا کا قول ہے کہ الٰہیات میں مبنی بہ مکان استعاروں کا استعمال ہمیشہ خطرناک ہوتا ہے تاہم اس کے سوا چارہ بھی نہیں۔ عالم مادی یا مکان مادی میں اگر الف ب کو مس کر رہا ہے تو ب بھی لازماً ا کو مس کر رہا ہوگا۔ عالم روح میں ایسا نہیں ہوتا۔ خدا میرے قریب ہے مگر ممکن ہے میں اس

سے دور ہوں کہ میں اپنے آپ سے دور ہوں ـــــ اس اقلیم میں الفاظ اپنے لغوی معنی میں کچھ ابلاغ نہیں کرتے۔

اطلاق قلب، دور، وہاں، اونچا، عالی، تعالیٰ، اندرونی وغیرہ لفظی معنی میں کچھ نہیں بتاتے۔ مگر مسئلہ یہ ہے کہ ان اصطلاحات سے مفر بھی نہیں۔ انسانی ذہن جب سوچے گا مکانی استعارے ناگزیر ہوں گے کیونکہ فکر زبان کے سہارے چلتی ہے اور زبان تب بنتی ہے جب ہم عالم زمان و مکان سے دوچار ہوتے ہیں۔ لہٰذا اگر ایسے الفاظ کے بغیر تحریر چلتی تو نوا نہیں فرا سلیقے

یہ مسئلہ ہم نے یونہی نہیں اٹھایا۔ دیگر روایتی تصانیف کی طرح غایت الامکان .... کے مصنف بھی مراتبِ وجود کو مان کر گفتگو کرتے ہیں۔ اور ہر مبحث، ہر توضیح و تشریح اور ہر مسئلے کے پس منظر میں وجود کے مختلف درجات کا تصور ایک مسلمہ حقیقت کے طور پر جھلکتا ہے۔ اس چیز کی طرف علامہ اقبال نے بھی اس رسالہ پر گفتگو کرتے ہوئے اشارہ کیا ہے۔
جدید قارئین جو اس تصور کو ملحوظ رکھنے میں عموماً کامیاب نہیں ہوتے موضوع کو سمجھنے میں دشواری محسوس کرتے ہیں

قاری کو سمجھ لینا چاہیے کہ ایک حد کے بعد انسانی زبان کے عام وسائل اور لغوی مفاہیم بے بس ہو جاتے ہیں اور علامت کی زبان ناگزیر ہو جاتی ہے۔ جب تک وہ یہ چیز پیش نظر نہیں رکھے گا زیرِ تبصرہ رسالہ میں بھی قدم قدم پر ایسی ہی دشواریوں سے دوچار رہوگا۔ مثال کے طور پر وجود کا لفظ ہے ـــــ ایک تو یہ اپنے عام مفہوم میں استعمال ہوتا ہے، یعنی صفتِ وجود جس کے لیے حس و حرکت مترتب ہوتی ہے ـــــ مگر جب آپ اسے یوں استعمال کریں کہ اللہ کا وجود ہے تو اب یہ استلزامِ صفتِ وجود کے لیے نہیں بلکہ محض بیانِ مفہوم کے لیے استعمال ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے ہی صفتِ وجود سے نہیں ـــــ بعینہٖ جب آپ مکان کے لفظ کا اطلاق ذاتِ الٰہی پر کریں گے تو یہ فقط بیانِ مفہوم ہوگا لزومِ مکانیت کے مترادف نہ ہوگا۔

مصنفِ رسالہ مروجہ طریقے کے مطابق زمان و مکان کی ماہیت کے بیان یا منطقی اور فلسفیانہ تعریف سے آغاز نہیں کرتے۔ ان کا طریقہ کار نسبتی اور تقابلی ہے یعنی وہ مختلف درجاتِ وجود کو مسلّم مان کر ان کے مختلف نوع کے زمان و مکان سے بحث کرتے ہیں اور ان کے باہمی فرق کو ایک دوسرے سے موازنہ اور مقابلہ سے واضح کرتے ہیں۔ بعض اوقات ایک ہی درجۂ وجود کے اندر زمان و مکان کی متعدد قسمیں بھی بیان کرتے ہیں جو اس درجۂ وجود کے ذیلی درجات سے متعلق ہوتی ہیں اس کی مثال جسمانیات ـــ Corporeal World ـــ کے مکان کی ہے جسے انہوں نے تین ذیلی اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ ان کی شرائط بیان کی ہیں اور متعلقہ حسی اور عقلی مثالیں دی ہیں۔ نیز یہ بھی واضح کیا ہے کہ کونسی شرط پائی جائے تو کس قسم کا مکان ثابت ہوگا اور کونسی شرط مفقود ہو تو نوعِ مکان کیونکر تبدیل ہو جائے گی۔

اسی طرح زمان کی بھی تین قسمیں ہیں۔ زمانِ جسمانیات، زمانِ روحانیات اور زمانِ الوہی ـــــ ان تینوں میں کیا فرق ہے، اسے بیان کرنے کے بعد مصنف نے ممکنہ اعتراضات کے جواب بھی دیے ہیں۔

لطیف اللہ صاحب نے رسالے کے فارسی متن کے ساتھ اردو ترجمہ بھی متقابل متن کے طور پر شائع کیا ہے۔ ترجمہ

کے بارے میں کچھ عرض کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ فارسی متن کے سلسلے میں چند باتیں گوش گزار کردی جائیں — اوّلاً تو جناب مؤلف نے اس متن کی تصحیح اور تسوید کے لیے استعمال کردہ خطی نسخے یا مطبوعہ نسخے کی نشاندہی نہیں کی۔ ان کے مقدمے میں صرف ایک مائیکروفلم سے استفادہ مذکور ہے جس کے اصل نسخے کے بارے میں مقدمہ خاموش ہے۔ دوم متن کو پڑھتے ہوئے بار بار یہ احساس ہوتا ہے کہ سیاق و سباق اور ربط کلام کے اعتبار سے نشانات اوقاف کو موجودہ صورت سے مختلف ہونا چاہیے۔ ایسے بعض مقامات پر تو کاتب کی ہنرمندی قیاس کی جاسکتی ہے تاہم یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ فارسی متن میں بھی اصلاح کی گنجائش موجود ہے۔ آئندہ اشاعت میں اگر فارسی متن کو اس کے قدیم مخطوطوں سے ملا کر دیکھ لیا جائے تو ان ممکنہ تسامحات کا ازالہ ہوجائے گا۔

اردو ترجمہ کے بارے میں لطیف اللہ صاحب کی محنت اور دیانت کا پورا پورا اعتراف کرنے کے باوجود ہم یہ کہنے پر مجبور ہیں کہ یہ ایک کمزور اور نرا لفظی ترجمہ ہے۔ وہ شخص جسے فارسی کی شد بد حاصل ہے اور جو تصوف اور فلسفے کی فنی اصطلاحات و تکنیکی تراکیب سے واقف ہے اس ترجمہ کی مدد سے متن کو سمجھ سکتا ہے۔ مگر ظاہر ہے کہ ترجمہ ایسے اصحاب کے لیے تو نہیں کیا گیا۔ ترجمہ کا مقصود تو یہی تھا کہ صرف اردو جاننے والے کے لیے فارسی متن اردو میں منتقل کردیا جائے تاکہ وہ فارسی سے ناآشنا ہونے کی وجہ سے اس رسالے سے استفادہ کرنے سے محروم نہ رہے۔ اس لحاظ سے یہ ترجمہ ناکام ہے۔ اپنی رائے کے جواز میں ہم فارسی اور اردو کے اقتباسات کا موازنہ کرسکتے ہیں اور بہت سی مثالیں ہم نے نوٹ کر رکھی ہیں لیکن اس تبصرے کی حد تک ہم خود کو اصولی باتوں تک محدود رکھیں گے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ سارے ترجمے کا اسلوب، انتخاب تراکیب، محاورہ، فقروں کی نشست، تقدیم و تاخیر اور عمومی لہجہ بہت غریب اور نامانوس ہے۔ اگر آپ ۱۹۸۴ء کے اردو قاری کی سہولت کے لیے اردو ترجمہ کر رہے ہیں تو زبان ممکنہ حد تک اس کے لیے قریب الفہم ہونا چاہیے۔ تیرہواں معاملے میں دو رائیں ہوسکتی ہیں۔ لطیف اللہ صاحب شائد اسی اردو کو ترجیح دینا چاہیں مگر ہمیں دوسرا اشکال یہ ہے کہ سارے ترجمے میں ہر اصطلاحی لفظ کو بالعموم برقرار رکھا گیا ہے۔ اردو پڑھنے والے کو رفت گیا اور ربود تھا کا ترجمہ تو مل جاتا ہے مگر متن کے مفاہیم تک پہنچنے کے لیے کلیدی الفاظ چونکہ فارسی ہی میں رہنے دیے گئے ہیں لہذا اکثر مقامات پر فارسی اور اردو میں کچھ بیّن فرق واقع نہیں ہوتا۔

تیسرا اشکال یہ ہے کہ بعض مقامات پر متن کا مفہوم اردو میں درست منتقل نہیں ہوسکا، یا کوئی فقرہ رہ گیا ہے۔ سطور آئندہ میں ہم یہاں وہاں سے چند مثالیں دیں گے جن سے تینوں اعتراضات کی وضاحت ہوسکے گی۔

فارسی	اردو
وقرب حقیقی جز قرب حق تعالیٰ نیست زیرا کہ قرب صفت اوست و صفت او جز حقیقت نباشد و قرب حقیقی	اور قرب حقیقی کا اطلاق سوائے حق تعالیٰ کے نہیں ہوتا کیونکہ قرب اسکی صفت ہے اور اسکی صفت بجز حقیقت اور کچھ

آں باشد کہ بہ ہیچ وجہ قابل بعد نہ باشد نہ بصورت و نہ بہ معنی و نہ بوہم و نہ بہ خیال و فہم کردن قرب بدین کمال با تنزہ و تقدس ذات حق تعالیٰ از ہمہ عوارض حدثان و سمات نقصان بہ غایت (غایت) غامض و باریک است۔ ص ۔ ۶۲

نہیں ہوتی اور قرب حقیقی وہ ہوتا ہے جو کسی سبب سے بھی قابل بعد نہیں ہوتا، بصورت و معنی کی حیثیت سے نہ وہم و خیال کی حیثیت سے، اور ذات حق تعالیٰ کی اس کمال تنزیہہ اور تقدس کے ساتھ اس کے قرب کو تمام عوارض اور نشانات کے نقص کے پیش نظر سمجھ لینا بہت ہی گہرا اور نازک معاملہ ہے

زبان و اسلوب پر قارئین خود غور فرمائیں ہم صرف اپنے دو موخرالذکر اشکالات کی طرف اس اقتباس کے ذریعہ اشارہ کریں گے۔ بجز حقیقت، قابل بعد اور تنزیہہ اور تقدس کے ساتھ کو بعینہٖ برقرار رکھنے سے اردو عبارت فارسی سے زیادہ گنجلک ہو گئی ہے۔ پھر یہ بات بھی توجہ طلب ہے کہ کیا 'حیثیت' کا لفظ بڑھانے سے فارسی متن کا مفہوم متغیر نہیں ہوتا؟۔ نیز آخری خط کشیدہ حصہ پر غور کرنے کے باوجود معانی ناپید اہی رہتے ہیں۔ عبارت کا یہ حصہ یہ کہہ رہا ہے کہ یہ بات سمجھ لینا کہ اللہ تعالیٰ کے اس کمال قرب کے باوجود ان کی ذات کا تقدس حدوث کے عیوب اور کمی کے نشانات سے پاک ہے نہایت نازک اور گہرا معاملہ ہے۔ اس فقرہ میں کمال کا مرجع قرب ہے تنزہ نہیں جیسا کہ مترجم نے سمجھا۔ اس سے ایک فقرہ اوپر مصنف کنایہ چاہتے ہیں کہ حقیقی قرب وہ ہے جو صورتاً، معناً، وہماً اور خیالاً (باعتبار صورت یا باعتبار معنی یا باعتبار وہم و خیال) کسی طرح بھی دوری کو قبول نہیں کرتا۔

وما را فتنۂ خلق و خلق را فتنۂ ما مگرداناد . . . . . . ص ۔ ۶۴

اور ہم کو خلق کے فتنہ کا اور خلق کو ہمارے فتنے کا باعث نہ بنائیں۔

یہ لفظ کی جگہ لفظ رکھ کر ترجمہ کرنے کی مثال ہے۔ فتنہ کا لفظ عربی میں اور پرانی فارسی میں آزمائش کے معنی میں آتا ہے۔ یہاں اسی معنی میں برتا گیا ہے جبکہ مترجم نے فتنہ کا لفظ برقرار رکھ کر اردو کا کینڈا مجروح کر دیا ہے۔ اردو میں اس کے معنی صرف فساد، بلوہ اور ہنگامہ کے لیے جائیں گے اور عام اردو دان کیلئے یہ فقرہ بے معنی ٹھہرے گا۔

وحق جل جلالہ متفرد است بادراک کنہ وحدانیت عظمیٰ و متاثر ست باسمی کہ از آن واحدانیت مبنی باشد

. . . .

. . . .

و نصیبۂ (نصیبہ) خلقیت از طلب ایں وحدانیت جز نظارگی این جمال و جلال بودن نیست، نہ حرکت و وہم در او گنجد و نہ عبارتی از و دست و ہد و نہ اشارتی بدو ممکن گردد بیت

حق جل جلالہ وحدانیت عظمیٰ کی حقیقت کے ادراک کے ساتھ متفرد ہے اور ایسے اسم کے ساتھ متاثر ہے جس سے وحدانیت کا اظہار ہوتا ہے . . . .

. . . .

اور اس واحدنیت کی طلب سے مخلوق کے حصے میں سوائے اس کے جمال و جلال کی نظارگی کے اور کچھ نہیں ہے، نہ حرکت و وہم کی اس میں سمائی ہے نہ عبارت کا اس میں

عاشقان را چہ روی باتو جز آنکہ
لب بدو زند و در تو می نگرند
بر در مقیم نتوان بود
حلقہ میزنند و می گزرند

ص ۔ ۶۸

ذخل ہے نہ اشارت سے وہ بات سمجھ میں آسکتی ہے
عاشقوں کی کیا مجال ہے سوائے اس کے کہ اپنے ہونٹ
سی لیں اور تیری ذات (جمال و جلال) کو تکتے رہیں تیرے
آستانے پر مقیم نہیں ہو سکتے بس کچھ دیر کے لیے حلقہ
ڈالتے ہیں اور وہاں سے گزر جاتے ہیں۔

متفرد اور مستاثر کو برقرار رکھ کر اردو میں کیا ابلاغ ہو سکتا ہے یہ قارئین اندازہ کر سکتے ہیں۔ علاوہ ازیں وحدانیت بمعنی باشد کے ترجمہ کے لیے وحدانیت کا اظہار موزوں ترجمہ نہیں ہے ریہاں اظہار نہیں بلکہ بنیاد مراد ہے۔ حرکت وہم کو حرکت و وہم لکھنا شاید کتابت کی غلطی ہے مگر عبارت از دوست داون کے لیے عبارت کا دخل درست نہیں۔ عبارت اس تک نہیں پہنچاتی زیادہ درست ہوگا اسی طرح نہ اس کی طرف اشارہ ممکن ہوتا ہے۔ زیادہ بہتر ترجمہ ہوتا۔

شعر کے ترجمہ میں ذات کے بعد (جلال و جمال) کا اضافہ غلط مبحث پیدا کر رہا ہے اور مصنف نے چند سطور قبل جو وضاحت کی ہے اس کے خلاف جاتا ہے۔ آخری مصرعہ میں حلقہ میزنند سے مراد حلقہ ڈالنا یا دائرہ بنانا نہیں بلکہ کنڈی کھٹکھٹانا ہے۔ پرانے گھروں میں اب بھی یہ حلقہ دستک دینے کے لیے لٹکا ہوا مل جاتا ہے۔

واین توحید از زوال و تزلزل دور ترست و بسلامت
وثبات نزدیکتر (نزدیکتر) از توحید۔ کسانی کہ بعقل تاریک
شدہ بدود غفلت و اسیر ماندہ در بند شہوت محجوب
گشتہ در حجب فضول، قصد سراپردہ عزت توحید کنند
زیراکہ بآلت وحدت عقل صافی از غفلات و مجرد از شہوات
بتوحید رسیدن ہم محال است تا بعقل تاریک مختصر چہ
رسد۔ ص ۔ ۷۰

یہ توحید زوال و انحطاط سے پاک ہے اور سلامتی و ثبات
سے نزدیک تر ہے۔ وہ لوگ جو غفلت کے دھوئیں سے
عقل کے ساتھ سیاہ ہو گئے اور قید شہوت میں گرفتہ ہے
اور جن پر فضول (باتوں کے) پردے پڑ گئے وہ کس طرح
عزت توحید کا سراپردہ اٹھانے کا ارادہ کر سکتے ہیں جبکہ
عقل صافی جو غفلتوں اور شہوتوں سے مجرد ہو چکی ہو اس کے
ذریعے سے توحید تک رسائی محال ہے تو تاریک و محدود
عقل کے ذریعے توحید تک پہنچنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا

ہمارے خیال میں اس اقتباس میں توحید اور کسانی کے درمیان وقف غلط ہے۔ توحید اور کسانی میں اضافت کا تعلق ہونا چاہیے یعنی از توحیدِ کسانی کہ...... مترجم نے اسی وقف کے مطابق ترجمہ کیا ہے تو دونوں حصوں میں ربط نہیں واضح رکھتا زوال اور انحطاط ہم معنی ہیں۔ تزلزل اچھل اور جنبش کے معنی میں ترجمہ ہونا چاہیے تھا۔ اس سے اگلے فقرے میں غفلت کے دھوئیں سے عقل کے ساتھ سیاہ والا حصہ نہ صرف غلط ترجمہ ہے بلکہ زبان کے اعتبار سے بھی مجہول ہے۔ شہوت کا لفظ در بار

استعمال ہوا اردو میں اس کا کوئی مفہوم سوائے جنسی خواہش کے متداول نہیں ہے۔ قارئین کیا سمجھیں گے! اسی طرح مترجم نے فضول کا لفظ برقرار رکھا اور اردو میں اس کو کھپانے کے لیے (باتوں کے) الفاظ بڑھائے جبکہ فضول یہاں سرے سے بیہودہ، فالتو اور زائد کے رائج الوقت معانی میں استعمال ہی نہیں ہوا۔ یہ اس کے اصل لفظی معنی یعنی بہت سے، زیادہ، بہتات، میں استعمال ہوا ہے۔ قصد سراپردہ عزت توحید میں پردہ اٹھانے کا نہیں بارگاہ توحید تک پہنچنے کا ارادہ کرنے کا ذکر ہے۔ مناسب ہوگا کہ ہم سارے اقتباس کا ترجمہ دوبارہ لکھ دیں۔

یہ توحید ان لوگوں کی توحید کی نسبت زوال اور خلل سے محفوظ تر ہے اور سلامتی اور پختگی سے قریب بھی جو غفلت کے دھویں سے تاریک اور خواہشات میں جکڑی ہوئی عقل جس پر بہت سے پردے پڑے ہوتے ہیں، کی مدد سے توحید کی بارگاہ ذی شان کا قصد کرتے ہیں اس لیے کہ توحید تک رسائی تو غفلتوں سے پاک اور خواہشات سے آزاد عقل کے ذریعے اور سہارے سے بھی محال ہے چہ جائیکہ گمراہ اور محدود عقل سے اس تک پہنچا جائے۔

در نور ظہور حق گم کند و آگاہی خود از گم کردن ہم گم کند ص۔ ۸۲	حق تعالیٰ کے نور ظہور میں گم کردے اور اپنی معرفت کے گم کرنے کو بھی گم کردے

ترجمہ یوں ہونا چاہیے کہ اپنے فراموش کرنے کو بھی فراموش کردے۔

و روح نسیم کل شیٔ ہالک الا وجہہ جز دریں فضا بمشام روح نرسد ص۔ ۸۲	اور اس فضا میں سوائے کل شی ہالک الا وجہہ کی روح نسیم کے مشام روح تک کوئی خوشبو نہیں پہنچتی۔

اس فقرہ کے ترجمہ میں مبتدا خبر میں تغیر ہو گیا ہے۔ صحیح ترجمہ کچھ یوں ہوگا۔
اور کل شیٔ ہالک الا وجہہ کی خوشبو کا جھونکا اس فضا کے علاوہ روح تک نہیں پہنچتا۔

پس بدلائل شرعی اثبات کنیم کہ بجہت مخصوص نیست پس آں مکاں را بیاں کنیم چناں کہ مستفاد بود از مشاہدات بصائر ص۔ ۹۰	پھر دلائل شرعی سے ثابت کریں گے کہ حق تعالیٰ کا مکان کسی جہت کے ساتھ مخصوص نہیں الغرض اس مکان کو بیان کریں گے جو مشاہدات بصیرت سے مفہوم ہوتا ہے

الغرض غلط ہے۔ یہاں بھی اس کا ترجمہ بعد ازاں، پھر سے ہونا چاہیے۔ مفہوم ہوتا ہے، کونسی اردو ہے یہ ہم سمجھنے سے قاصر ہیں۔ پھر مشاہدات بصائر کو مشاہدات بصیرت کردیا گیا۔ جبکہ مصنف نے وہی دلائل دیئے ہیں جو حسی مشاہدات، آنکھوں دیکھے تجربے پر مبنی ہیں۔

وباللہ العصمۃ والتوفیق ص۔ ۱۰۰	صرف اللہ کی عصمت اور توفیق کی مدد سے

Iqbal Cyber Library All rights reserved ©2002

یہ صریحاً غلط ہے ۔ اللہ کی عصمت کیا بمعہ بالفظ کی جگہ لفظار کھنے کی مثال ۔

اور اللہ ہی حفاظت کرتا ہے اور توفیق دیتا ہے ۔

ان مثالوں میں بہت اضافہ ممکن ہے تاہم تبصرہ کے لیے اسی قدر کافی ہو گا ۔ قارئین نے ملاحظہ فرمایا ہو گا کہ یہ صرف پہلے ۴۰ صفحات میں سے سرسری مطالعہ سے اخذ کی گئی ہیں ۔ جوں جوں آگے بڑھتے جائیے ایسے حصے کم ہوتے جاتے ہیں ۔ آخری حصہ اغلاط سے محفوظ ہے تاہم اسلوب کے نامانوس ہونے اور لفظ کی جگہ لفظار کھتے جانے کے اعتبار سے باقی ترجمہ جیسا ہی ہے ـــــ مترجم نے بعض جگہ تو اتنا اہتمام کیا ہے کہ املا بھی وہی رکھی ہے جو فارسی میں ہے مثلاً ارادہ کو ارادت ، تُوبہ اور تنزیہ کو تنزیہہ ۔

ترجمہ کے آخر میں حضرت سلطان المشائخ محبوب الٰہی رحمۃ اللہ علیہ کی تلخیص غایت الامکان اور خواجہ محمد پارسا کی تصنیف فصل الخطاب میں سے اسی مبحث کا خلاصہ بھی دو ضمیموں کی شکل میں دے دیا گیا ہے جو قارئین کے لیے مطالعہ کو تازہ کرنے اور ضروری مباحث کو اختصار سے دیکھنے کی ضرورت پوری کرتے ہیں ۔

ترجمے پر تمام اعتراضات از روئے دردمندی درج کیے گئے ہیں ۔ آئندہ اشاعت میں کم از کم اسلوب اور اصطلاحی الفاظ کی حد تک اگر اس خامی کو دور کیا جا سکے تو اردو خواں حضرات کے لیے رسالہ کی افادیت واقعی چند در چند بڑھ جائے گی ۔

اگر یک ذرّہ کم گردد ز انگیزِ وجودِ من
باین قیمت نمی گیرم حیاتِ جاودانی را

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
اقبال اکادمی پاکستان
©2002-2006

205

قرآن کی ببلوگرافی

مصنف : محمد عادل عثمانی
تبصرہ : محمد اکرام چغتائی

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

نظر تو ہمہ تقصیر و خرد کوتاہی

رسی جز بہ تقاضائے کلیم اللّٰہی

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

ISLAMIC STUDIES

"LITERATURE ON QURAN IN ENGLISH LANGUAGE"

(A bibliography)

فن کتاب شناسی میں ببلیوگرافی کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ عام و خاص قارئین کی رسائی ان ماخذ تک کرا دی جائے، جو ان کے موضوع یا موضوعات سے گہرا تعلق رکھتے ہیں۔ علوم کی موجودہ تقسیم کے حوالے سے ببلیوگرافی تو علم کتاب داری کا ایک جزو لاینفک ہے اور چونکہ اس علم اور فن تحقیق کا آپس میں چولی دامن کا ساتھ ہے، اس لیے کہ ببلیوگرافی کو کسی بھی موضوع کی تحقیق کی خشت اول کہہ دیا جائے، تو بے جا نہ ہوگا۔ تحقیق کا تو پہلا زینہ ہی ان منابع کو جاننا ہے، جن سے متعلقہ موضوع پر مفید معلومات فراہم ہو سکتی ہیں اور ایسے منابع کا پتہ ببلیوگرافی ہی سے چلتا ہے۔

کئی اور علوم کی طرح ببلیوگرافی کا سنگ بنیاد بھی مسلمانوں ہی نے رکھا اور اس سلسلے میں ایسی شاندار روایات قائم کیں جنکو آج بھی علم کتاب داری کے بڑے بڑے مغربی ماہرین سراہتے ہیں۔ ان میں ایک نام جے۔ ڈی پیرسن کا ہے، جس نے "انسائیکلوپیڈیا آف اسلام" (انگریزی) کی طبع جدید میں "ببلیوگرافی" کے تحت مسلمانوں کی بلند پایہ خدمات کو خراج تحسین پیش کیا ہے۔ اس ضمن میں صرف تین کتابوں کے نام گنوا دینا ہی کافی ہے۔ ان میں ایک تو ابن الندیم ہے، جس کی "الفہرست" اتنی صدیاں گذر جانے کے باوجود آج بھی مستند ترین مصادر میں شامل کی جاتی ہے۔ اس کے بعد حاجی خلیفہ کی "کشف الظنون" ہے اور اس عہد میں آغا بزرگ طہرانی کی "الذریعۃ الی تصانیف الشیعۃ" ہے، جس کو اب اضافوں کے ساتھ نئے سرے سے شائع کیا جا رہا ہے۔ افسوس مسلمانوں کی قائم کردہ یہ ناقابل فراموش روایات زیادہ عرصے تک قائم نہ رہ سکیں اور دیگر علوم کی طرح انہیں بھی اغیار لے گیا اور پھر انہیں بنا سنوار کر ایک مکمل علم کے درجے تک پہنچا دیا۔ اب ان دنوں اس موضوع پر جو کچھ ترتیب دیا جا رہا ہے، وہ اہل مغرب ہی کی خوشہ چینی ہے اور ہم اس کے تتبع ہی کو اپنے لیے قابل افتخار سمجھتے ہیں اور اس موضوع پر اپنے اسلاف کے درخشندہ کارناموں کو فراموش کر دیا ہے۔

مغربی زبانوں میں اسلام پر جو کچھ لکھا جا چکا ہے، وہ اتنا زیادہ ہے کہ اس کا احاطہ کرنا خاصا مشکل ہے۔ اگر مغرب

کے اس تصنیفی سرمائے کا سرسری جائزہ لیا جائے تو یہ حقیقت منکشف ہوتی ہے کہ مغرب کے اسلام شناسوں نے سب سے زیادہ مسلمانوں کی الہامی کتاب یعنی قرآن اور پیغمبر آخر الزماں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر کتابیں لکھیں ہیں انہیں ایسا کرنا بھی چاہیے تھا کیونکہ پورے دین اسلام کی اساس انہیں دو چیزوں پر استوار ہے۔ سید سلیمان ندوی مرحوم نے "خطبات مدراس" میں سیرت پر اہل مغرب کی کتابوں کی تعداد ایک ہزار سے اوپر بتائی ہے۔ اور اگر پچھلے تقریباً پچاس برس میں چھپنے والی کتابوں کو بھی اس میں شامل کر لیا جائے تو اس تعداد میں سینکڑوں کا اور اضافہ ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس مغربی زبانوں میں قرآن کے جتنے تراجم شائع ہوئے ہیں اور اس پر جو کتابیں طبع ہوئی ہیں، ان کی تعداد ابھی تک تخمیناً بھی نہیں بتائی گئی، لیکن وثوق سے یہی کہا جا سکتا ہے کہ ایسی کتابوں کی تعداد بھی سینکڑوں نہیں بلکہ ہزاروں تک پہنچتی ہے اور اب بھی اس میں روز بروز اضافہ ہوتا چلا جا رہا ہے۔ قرآن پر ایسی کتابوں کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ زیر نظر ببلیوگرافی کے مرتب کو بھی اسے صرف ان مطالعات تک محدود کرنا پڑا، جو صرف ایک مغربی زبان یعنی انگریزی میں طبع ہوئے ان کی اس اوّلین کوشش کو دیکھتے ہوئے یہ توقع ضرور کرنی چاہیے کہ وہ آگے چل کر مغرب کی دوسری بڑی زبانوں مثلاً جرمن اور فرانسیسی میں قرآن سے متعلق کتب کی ایسی ہی ببلیوگرافی مرتب کریں گے۔

یہ ببلیوگرافی "اسلامک سٹڈیز" کے عنوان کے تحت شائع ہوئی ہے اور اس کا ناشر دانشگاہ کراچی کا ادارہ Islamic documentation and information Centre. ہے۔ اس کے مرتب محمد عادل عثمانی صاحب ہیں وہ جن دنوں شاہ عبدالعزیز یونیورسٹی جدہ (۱۹۶۸ء ــ ۱۹۷۳ء) اور ام القریٰ یونیورسٹی، مکہ مکرمہ (۱۹۷۹ء) میں کتابدار کے عہدے پر فائز تھے، تو انہوں نے ایک منصوبہ تشکیل دیا، جس کے تحت ایک ایسی ببلیوگرافی کو مرتب کرنا تھا، جس میں اردو، انگریزی اور دیگر مغربی زبانوں میں قرآن سے متعلق کتب اور مقالات جمع ہو جائیں۔ اس پر کام تو شروع ہو گیا، لیکن بعد میں مرتب کو احساس ہوا کہ اس طرح منصوبے کا دائرہ بہت وسیع ہو جائے گا۔ چنانچہ یہ فیصلہ ہوا کہ پہلے قرآن پر ان کتابوں کی ببلیوگرافی تیار کر لی جائے، جو انگریزی میں شائع ہوئی ہیں۔ یہ صرف کتب تک ہی محدود ہوں۔ اور اس میں مقالات کو شامل نہ کیا جائے۔ چنانچہ یہ ببلیوگرافی انہی خطوط پر مدون ہوئی ہے۔ اس کی افادیت سے انکار نہیں ہو سکتا، لیکن کیا اچھا ہو کہ مرتب نے اس نہج پر جو کام اردو اور دیگر مغربی زبانوں کے حوالے سے کر رکھا ہے، وہ بھی علیحدہ علیحدہ کتابی شکل میں منظر عام پر آ جائے اور پھر مقالات کی بھی ایک الگ جامع اور مبسوط ببلیوگرافی تیار کر لی جائے۔

اس ببلیوگرافی کے پچانوے صفحات ہیں۔ اشخاص اور موضوعات کے اشاریے کے علاوہ اس ببلیوگرافی کو مندرجہ ذیل سات حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے:

(۱) فہارس مخطوطات و کتب

(۲) اشاریے اور فرہنگیں

(۳) تراجم قرآنی اور نقل لفظی
(۴) منتخبات قرآن کے تراجم
(۵) تفاسیر
(۶) قرآنی مطالعات
(۷) مقالات خصوصی

مرتب نے ہر حصے کے شروع میں مختصر سا تعارف بھی لکھا ہے۔ اس میں ہر موضوع کا سرسری سا جائزہ پیش کیا گیا ہے اور اس سے متعلق بعض اہم کتابوں کی نشاندہی بھی کی گئی ہے۔ مرتب کے یہ تبصرے مختصر ضرور ہیں، لیکن ان سے جہاں مرتب کی موضوعاتی دشواریوں اور حد بندیوں کا احساس ہوتا ہے، وہاں عام قارئین کو متعلقہ معلومات کی فراہمی کے کٹھن مراحل میں کچھ آسانیاں بھی پیدا ہو گئی ہیں۔ اس اعتبار سے ان مختصر تعارف ناموں نے زیر نظر ببلیوگرافی کی افادیت کو مزید بڑھا دیا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ مرتب نے اس ببلیوگرافی کو بڑی محنت اور جانفشانی سے ترتیب دیا ہے اور معلوم نہیں کہاں کہاں سے حوالوں کو جمع کر کے اتنی خوش اسلوبی اور حسن ترتیب کے ساتھ ارباب علم کے روبرو پیش کیا ہے۔ اس کے باوجود اس کے مندرجات کے سرسری مطالعے ہی سے بعض ایسی باتیں سامنے آتی ہیں، جو سنجیدہ قارئین کی نظر میں ضرور کھٹکتی ہیں۔ ایسے چند تسامحات درج ذیل ہیں:

(۱) جیسا کہ عنوان سے ظاہر ہے، یہ فہرست صرف ان کتابوں پر مشتمل ہے، جو اب تک قرآن پر انگریزی میں طبع ہوئی ہیں۔ بظاہر اس کی پابندی تو کی گئی ہے، لیکن پھر بھی کہیں کہیں ایسی کتابوں کے حوالے آ گئے ہیں، جو مطلقاً انگریزی میں نہیں۔ مثلاً صفحہ سات پر پرسچہ کی فرانسیسی کتاب کا حوالہ (نمبر ۲۷) یا صفحہ ۳۷ پر جلال الدین سیوطی کی "طبقات المفسرین" (عربی متن) کا حوالہ نمبر (۱۷۲)۔

(۲) اس فہرست کی طباعت دیدہ زیب ہے اور اسے جدید طباعتی طریقے سے چھاپا گیا ہے۔ اس التزام کے باوجود اس میں بہت سی اغلاط رہ گئی ہیں۔ اگر انہیں درست کر دیا جاتا، تو کتاب کی افادیت میں یقیناً اضافہ ہوتا۔ بعض جگہوں پر ان طباعتی اغلاط نے ایسی صورت پیدا کر دی ہے کہ اصل حوالے کو سمجھنے میں دقت محسوس ہوتی ہے

(۳) اس کے مرتب خود ایک تجربہ کار کتابدار ہیں اور وسیع عملی تجربہ بھی رکھتے ہیں، اس لیے ان سے یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ حوالوں کو ویسے ہی درج کریں گے، جیسے ان کو علم کتابداری کے مطابق درج ہونا چاہیے لیکن ایسا نہیں ہوا اور حوالہ دینے کے مسلمہ اصولوں کی ہر جگہ پابندی نہیں کی گئی۔ متعدد کتابوں کے سنین اشاعت نہیں لکھے گئے اور اگر کوئی کتاب عکسی طور پر شائع ہوئی ہے، تو اس کے ہمراہ "ری پرنٹ" کے الفاظ بھی استعمال

نہیں ہوتے۔ اصولی طور پر ایسی ببلیوگرافی میں شامل تمام مندرجات کو بالکل درست ہونا چاہیے۔

(۴) اس ببلیوگرافی پر سنِ طباعت نہیں دیا گیا، لیکن بعض قرائن سے یہ ۱۹۸۳ء کی مطبوعہ معلوم ہوتی ہے۔ اس سن کے بعد قرآن کے جو نئے تراجم شائع ہوئے ہیں مثلاً احمد علی کا ترجمہ (مطبوعہ ۱۹۸۴ء) اور جو نئی کتابیں منظرِ عام پر آئی ہیں، وہ تو اس ببلیوگرافی کے آئندہ ایڈیشن میں ضرور شامل ہوں گی، لیکن اس سن یعنی ۱۹۸۳ء سے قبل کی بعض انگریزی کتب اس فہرست میں شامل ہونے سے رہ گئی ہیں۔ یہاں ایسی کتابوں کے نام بخوفِ طوالت نہیں دیے جا رہے یقیناً فاضل مرتب ایسی کتابوں کو بھی اگلے ایڈیشن میں شامل کر لیں گے۔

www.IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved. ©2002-2006 اقبال سائبر لائبریری

211

تاریخِ مشغلہ

(نواب آبادی جان بیگم کے نام واجد علی شاہ اختر کے خطوط)

مصنف: محمد اکرام چغتائی
تبصرہ: انور جاوید

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
اقبال سائبر لائبریری
©2002-2006

[illegible]

All rights reserved

قیمت : ۳۶ روپے
صفحات : ۱۲۰
سائز : ۳۶ × ۲۲ / ۱۶
ناشر : پاکستان رائٹرز کوآپریٹو سوسائٹی۔ ۷۔ شاہراہ قائد اعظم، لاہور ۔ ۳

مغلیہ سلطنت کے زوال کے وقت دہلی کی روزمرہ زندگی میں سیاسی بے اطمینانی اور اقتصادی سرد بازاری کے برعکس اودھ میں معاشی فارغ البالی اور عیش پسندی عروج پر تھی۔ اور معاش کی طرف سے مطمئن معاشرے کے سامنے جب کوئی بلند مقصد حیات نہ ہو تو وہ خوش وقتی، لہو و لعب اور رواد و دہش کی طرف راغب ہو جاتا ہے۔ عیش و عشرت کا بڑھا ہوا رجحان یوں تو شجاع الدولہ ہی کے عہد سے نظر آتا ہے لیکن آصف الدولہ کے زمانے میں جمالیاتی ذوق ہر کس و ناکس کی زندگی کا مطمح نظر بن کر رہ گیا تھا، اور یہ سلسلہ ایک تواتر کے ساتھ اودھ کے آخری حکمران واجد علی شاہ تک چلتا رہا۔

زیر نظر کتاب تاریخ کے اس دور سے تعلق رکھتی ہے جب انگریز استبداد کی مکروہ ڈرائن ہندوستانی ریاستوں کی خود مختاری اور سالمیت کے ساتھ خونیں آنکھ مچولی کھیل رہی تھی ــــــ "ہم پہلے کسی دیسی حکمران کی ریاست پر قبضہ کرتے ہیں اور پھر معزول فرمانروا یا اس کے جانشین کو جی کھول کے بدنام کرتے ہیں" سر جان کے Sir John Kay ــــــ کا یہ قول انگریز حکمت عملی کا نمایاں اصول ہے جس کی تان اودھ پر آکر ٹوٹی ــــــ اودھ کی سلطنت کا زوال چونکہ واجد علی شاہ کے عہد میں ہوا تھا، اس لیے فرنگی پروپیگنڈے کا شکار ہونا اور تاریخ کی نظر میں مشکوک ٹھہرنا واجد علی شاہ کا مقدر تھا ــ یہ بات اپنی جگہ بجا، مگر اس حقیقت سے بھی انحراف نہیں کیا جا سکتا کہ واجد علی شاہ فطری طور پر وافر جمالیاتی احساس اور شاعرانہ ذوق کے حامل تھے اور ولی عہدی کے زمانے ہی سے حسن، غمزہ و ادا ان کے لیے نشاط زیست کا سامان رکھتا تھا، اور پری خانہ کی نشستیں، رس کے ناٹک، رقص و موسیقی کی محفلیں، حسینان بازاری کی صحبتیں اور مصاحبات کے جلسوں کے مشاغل رخش عمر کے ساتھ ساتھ جوان اور اقتدار کے ساتھ ساتھ منہ زور ہوتے چلے گئے۔

واجد علی شاہ کو شاعری، موسیقی، رقص اور اداکاری کے ساتھ ساتھ تصنیف و تالیف کا بھی شوق تھا۔ ان کے تصنیفی سرمائے میں فارسی اور اردو نظم و نثر کی ستو(۷۰) سے زیادہ کتب بیان کی جاتی ہیں۔ ان کی نثری تصنیفات میں مکتوبات کے کچھ مجموعے بھی داخل ہیں جو ان خطوط پر مشتمل ہیں جو مٹیا برج میں سکونت اور فورٹ ولیم میں قید کے دوران انہوں نے لکھنؤ میں مقیم اپنی محلات اور بیگمات کے نام تحریر کیے۔ یہ خطوط اور ان کے جوابات نفسیاتی اعتبار سے واجد علی شاہ کے لیے قیدِ تنہائی میں ایک بڑا سہارا تھے۔ ان خطوط سے واجد علی شاہ کے کردار، شخصیت اور بے اعتدالیوں کو سمجھنے میں بے حد مدد ملتی اور اودھ معاشرے کی تہذیبی اور اخلاقی تصویر واضح ہو کر سامنے آتی ہے۔ بادشاہ فورٹ ولیم میں قید ہیں لیکن حسن پرست طبیعت کی دیوانگی کا اس عالم میں بھی یہ حال ہے کہ کبھی دلدار محل سے ان کی مسّی کی خواہش ہے تو کبھی اختر محل سے ان کی زلفوں کے بالوں کی آرزو، اور کبھی جعفری بیگم سے ان کی دُلائی اور دوپٹہ طلب کیا جاتا ہے۔

یہ مراسلات بنیادی طور پر نجی نوعیت کے ہیں اور ہر چند یہ ادبی اعتبار سے کسی گراں قدر حیثیت کے حامل نہیں لیکن اُردو کے تاریخی اور عمرانیاتی ادب میں ایک معتدبہ اضافہ ضرور ہیں۔ واجد علی شاہ کی مشہور تصنیف "بنّی" سے ان خطوط کے نو (۹) مجموعوں کا سراغ ملتا ہے جنھیں خود ان کی فرمائش پر مرتب کیا گیا۔ واجد علی شاہ کی طرح ان کی بیگمات بھی انہیں پابندی سے خط لکھتی رہیں لیکن ان کی خاصی تعداد دستبردِ زمانہ کی نذر ہو گئی، اور اس وقت ایسے صرف دو مجموعوں کا حوالہ ملتا ہے۔

زیر نظر کتاب مشغلۃ السلطان نواب آبادی جان بیگم کے نام واجد علی شاہ اختر کے چوبیس ۲۴ خطوط پر مشتمل مجموعہ ہے جس میں کا پہلا خط ۱۱ ذیقعد ۱۲۷۲ھ کو مٹیا برج میں قیام کے دوران اور آخری خط ۱۳ محرم ۱۲۷۶ھ کو بادشاہ کی فورٹ ولیم سے رہائی کے بعد لکھا گیا۔ تاریخ مشغلہ کا یہ واحد قلمی نسخہ اس وقت آسٹریا کے قومی کتب خانے (وی آنا) کے شعبۂ مخطوطات میں محفوظ ہے جو غالباً واجد علی شاہ کی وفات کے بعد ان کے سامان کی نیلامی میں نوادرات کے کسی تاجر کے ہاتھ لگا اور آسٹریا پہنچ گیا۔ ایک صدی سے زائد عرصہ بعد محمد اکرام چغتائی ہماری ادبی اور تہذیبی تاریخ کا یہ گمشدہ خزانہ اس دور افتادہ مقام سے ڈھونڈ لائے اور اسے مرتب اور زیورِ طباعت سے آراستہ کر کے تاریخ و ادب کے طالب علموں کے افادے کا سامان کیا۔

ان خطوط کی تاریخی حیثیت اپنی جگہ مسلّم، مگر فاضل مرتب کے حواشی اور تعلیقات کے ساتھ ساتھ ان خطوط کے پس منظر کی وضاحت میں ان کا تحقیقی رس مقدمہ بھی بہت خاصے کی چیز ہے ـــــ محمد اکرام چغتائی اپنی اس دریافت اور اس پر گراں قیمت تحقیق کے لیے یقیناً مبارکباد کے مستحق ہیں۔

215

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

تصوف اور تاؤمت

مصنف : توشیہیکو ایزوتسو
تبصرہ : حسن عبد الحکیم (گے اِیٹن)
ترجمہ : محمد سہیل عمر

216

ذات را بے پردہ دیدن زندگی است

بر مقامِ خود رسیدن زندگی است

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

"تصوف اور تاؤمت"

SUFISM AND TAOISM

(A comparative study of Key Philosophical concepts)

Toshihiko Izutsu,

University of California Press, 1984.

بیسویں صدی کی چھٹی دہائی کے وسط میں جاپانی عالم، فلسفی اور ماہر لسانیات توشیہیکو ایزوٹسو نے ایک کتاب شائع کی عنوان تھا "تصوف اور تاؤمت کے کلیدی فلسفیانہ تصورات کا تقابلی مطالعہ"۔ مصنف ان دنوں میکگل یونیورسٹی کینیڈا میں فلسفۂ اسلام کے استاد تھے۔ کتاب لکھی تو انگریزی میں گئی تھی لیکن چھپی جاپان سے۔ یہ کتاب کسی بڑے امریکی یا یورپی ناشر کے ہاں سے بھی شائع ہوئی ہوتی تب بھی خدشہ یہی تھا کہ چھاپے خانوں سے امڈنے والے ماہوار کتابی سیلاب میں گم ہو کر رہ جائے گی اس کا نام بھی ایسا تھا کہ اسے زیادہ فروخت ہونے والی کتب میں شامل نہیں کر سکتا تھا۔ پھر جب اسے جاپان سے شائع کیا گیا تو کاروبار کتب سے آشنا کوئی شخص بھی پیشین گوئی کر سکتا تھا کہ کتاب بے نام ونشان دفن ہو جائے گی۔ ایسا ہوا نہیں۔ بلکہ حسین نصر کے الفاظ میں کہیے تو "اس کتاب کے چھپنے کے بعد سے ابن عربی اور مابعد الطبیعیاتی تصوف کے بارے میں ہر تصنیف پر اس کا اثر پڑا ہے ...... (اور) گذشتہ پندرہ سال میں تصوف کا سرسری مطالعہ بھی ایزوٹسو کے اثرات کی وسعت کا انکشاف کرنے کے لیے کافی ہے"۔ گذشتہ دو تین دہائیوں میں یہ فی الحقیقت اشاعت کتب کے انتہائی غیر معمولی واقعات میں سے ایک ہے۔

راقم تبصرہ کو جن کتب سے دلچسپی تھی ان میں ایزوٹسو کے بار بار حوالے دیکھ کر اس کا جذبۂ تجسس بیدار ہوا۔ اس نے کتاب کا نسخہ حاصل کرنے کی متعدد کوششیں کیں ـــــ سکول آف اورینٹل اینڈ افریقن سٹڈیز کے کتب خانے کی فہرست میں اس کتاب کے دو نسخے مندرج تھے۔ دونوں ہی الماری میں سے غائب (کتاب نکلوانے والے اگر اسے واپس کرنے سے انکار کر دیں تو کتاب کے لیے اس سے بڑا اعزاز کیا ہو گا!)

اب کیلیفورنیا یونیورسٹی پریس نے اس کتاب کا نظر ثانی شدہ ضخیم تر ایڈیشن شائع کیا ہے۔ اس کی قیمت اگرچہ اتنی زیادہ ہے کہ بہت سے قارئین کی قوت خرید سے باہر ہو گئی ہے تاہم تقابل ادیان سے دلچسپی رکھنے والے تمام

لوگوں کی یہ ایک اہم خدمت ہے جس کا وہ خوشی سے استقبال کریں گے۔

کتاب کا عنوان قدرے غلط فہمی پیدا کرتا ہے۔ یہ کتاب تصوف کے متنوع اور عمومی تصورات اور تاؤمت کے مابعد الطبیعیاتی تصورات کا موازنہ نہیں ہے۔ کتاب کا نصف سے زیادہ حصہ محی الدین ابن عربیؒ کے علوم کے مطالعے اور توضیح پر مشتمل ہے۔ اس کام کے لیے مصنف نے صرف فصوص الحکم اور کاشانی کی شرح پر انحصار کیا ہے۔ فتوحات مکیہ یا کسی دوسرے مختصر رسالے کا کوئی حوالہ نہیں۔ اس طریقے کا معقول جواز موجود ہے کیونکہ فصوص الحکم شیخ ابن عربیؒ کی تحریروں کا خلاصہ بھی ہے اور تجمیع کی نمائندہ بھی۔

یہ کہنا غالباً درست ہوگا کہ ابن عربیؒ اسلامی تاریخ کے سب سے زیادہ متنازعہ فیہ مفکر ہیں۔ کل بھی اور آج بھی کتنے ہی مردوزن کے لیے وہ لفظی معنی میں بھی شیخ اکبر (عظیم ترین روحانی مرشد) رہے ہیں جو ان کے ایمان کو جلا اور ذہن کو روشنی عطا کرتے ہیں۔ ان سے کہیں زیادہ وہ لوگ ہیں جن کے لیے وہ بظاہر ایک خطرناک "زندیق" ہیں جس نے اسلام کے پیام کو توڑ مروڑ کر ناقابل شناخت بنا دیا اور ایمان کی بنیاد کھود ڈالی۔ ان کے انداز تحریر نے اس مناظرے کو اور ہوا دی۔ ان کو یقین تھا کہ ان کی تصانیف الہام ربانی کے زیر اثر لکھی جا رہی ہیں لہٰذا ان میں کوئی ترمیم نامناسب ہے خواہ یہ ترمیم بات کو واضح اور معقول انداز میں کہنے کے لیے ضروری ہی کیوں نہ ہو۔ کہتے ہیں کہ وہ اپنے لکھے کو کبھی نہ تو بدلتے تھے نہ نظر ثانی کرتے تھے۔ نتیجہ یہ ہے کہ آپ بہت بھی چھوٹ دیں تو بھی یہ کہنا پڑتا ہے کہ (ان کی تحریر) قاری کے لیے پریشان کن ہوتی ہے اور اس میں تقریباً ہمیشہ غلط فہمی کی گنجائش رہتی ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ جن موضوعات پر وہ لکھتے ہیں وہ از خود ہی دشوار ہیں۔

اگر سیاق و سباق سے الگ کر لیا جائے تو ان کے بہت سے بیانات ٹھیٹھ اسلامی نقطۂ نظر سے باعث فساد گردانے جائیں گے۔ آج کل کسی تحریر کا جو محرک یا نیت ہو سکتی ہے اس کے مطابق پرانے مصنفین کو پرکھنا اچھی چیز نہیں مگر جی چاہتا ہے یہ مان لیا جائے کہ ابن عربی اپنے قارئین کو عمداً جھنجوڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کسی فکری یا روحانی ڈھرے سے قاری کو نکالنا ہو تو ذہنی جھٹکا دینے کی یہ تکنیک اپنا جواز رکھتی ہے خواہ اس میں قاری کو تکلیف ہی کیوں نہ پہنچتی ہو۔ مگر بعض اوقات یہ محسوس ہوتا ہے کہ ابن عربی لوگوں کی ملامت لینے کے لیے یا "زندقہ" کا الزام لگوانے کے لیے جان بوجھ کر اس انداز میں لکھتے ہیں۔ البتہ جس شخص نے ان کے مختصر رسالوں کا مطالعہ کیا ہو یا جو ان کی زندگی کی تفاصیل سے واقف ہو اسے یقیناً معلوم ہوگا کہ وہ شریعت کی کیسی سختی سے پابندی کرتے تھے اور اپنے نقش قدم پر چلنے والوں سے بھی شریعت کی ایسی ہی کڑی پابندی کا تقاضا کرتے تھے۔ جو لوگ ابن عربی کو یونہی بلا جواز رد کرنے کی کوشش کرتے ہیں انھیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ عہد حاضر میں مسلمانوں کی عظیم ترین شخصیات میں سے ایک امیر عبدالقادر الجزائری ہیں جنھوں نے الجزائر پر فرانسیسیوں کے حملے کے خلاف ۱۸۳۲ء سے ۱۸۴۷ء تک جہاد کیا اور جرأت

شرافت اور مردانگی کی ایسی مثال قائم کی جس کی نظیر امت کی حالیہ تاریخ میں بہت کم ملتی ہے۔ امیر عبدالقادر ابن عربی کی تعلیمات کے بہت شائق اور پیروکار تھے۔ اپنے طویل جلاوطنی کے زمانے میں انہوں نے ابن عربی کی تعلیمات کی ایک بڑی شرح تصنیف کی۔ ایسی شخصیت پر "کفر" کا الزام نہیں لگایا جاسکتا۔

یہ تو سامنے کی چیز ہے کہ ابن عربیؒ کی تحریریں کچھ منظم نہیں ہیں۔ پروفیسر ایزوٹسو کا ذہن اتنا نتھرا ہوا ہے کہ شاید یہ کہنا درست ہوگا کہ انہوں نے اس صوفی مرشد کے افکار کو ایک مربوط نظام کے قالب میں کچھ زیادہ ہی ڈھال دیا ہے۔ یوں بھی ہو تب بھی انہوں نے ایک محال کو (یا یوں کہیے کہ جسے ناممکن سمجھا جاتا تھا) ممکن بنادیا ہے۔ یعنی فصوص الحکم میں جو عقائد و تعلیمات بیان ہوئے ہیں وہ ان تمام لوگوں کے لیے اب قابل فہم ہو گئے ہیں جو ان کو سمجھنے کے لیے کاوش کرنے پر تیار ہوں۔ یہاں میں ایک ذاتی تجربہ بیان کرتا چلوں ——— آں ری کوربین کی تصنیف ـــ Creative Imagination in the Sufism of Ibn-e-'Arabi ـــ ایک غیر معمولی کتاب ہے۔ چند سال قبل جب میں نے یہ کتاب پڑھی تھی تو کتاب تو بہت پسند آئی مگر دو مرتبہ پڑھنے کے بعد بھی مجبوراً یہ تسلیم کرنا پڑا (غصے اور خفت کے باوجود) کہ کوربین کا لگ بھگ چوتھائی بیان میری سمجھ میں آسکا ہے۔ ایزوٹسو میں قوی فکر، گہرائی میں جاکر بات سمجھنے والا ذہن اور موضوع پر مکمل گرفت کا اجتماع نظر آتا ہے اور اس اجتماع کی مدد سے وہ ان تمام مبہم اور پریشان کن چیزوں کو حل کر دیتے ہیں۔ جن قارئین کو اس کام سے دلچسپی ہے وہ محسوس کریں گے کہ بالآخر وہ یہ سمجھنے میں کامیاب ہو گئے ہیں کہ ابن عربیؒ نے کہا کیا ہے۔ ان کو اتفاق ہو یا نہ ہو اور وہ ان تحریروں کو اسلام کے "راسخ العقیدہ" تصور کے مطابق سمجھیں یا نہ سمجھیں یہ غیر متعلق چیز ہے۔ اہم نکتہ یہ ہے کہ ابن عربیؒ اتنی بڑی علمی شخصیت کے مالک ہیں اور صدیوں تک مسلمانوں کی سوچ پر ان کا اتنا اثر رہا ہے کہ ان کے بارے میں کوئی فیصلہ صادر کرنے سے پہلے ان کو سمجھنا لازم ہے۔ ان کے ناقدین میں سے چند ہی نے یہ زحمت گوارا کی ہوگی۔

خود ایزوٹسو کا قول ہے کہ "فی الواقع ابن عربی کی تمام فلسفہ طرازی کا مرکزی حصہ جو وجودیات سے متعلق ہے حیران کن حد تک سادہ اور بنیادی(؟) غیر متغیر ہے۔ جن زاویوں سے وہ اس مرکز کا جائزہ لیتے ہیں وہ بار بار بدلتے اور حرکت کرتے رہتے ہیں لہٰذا ہر قدم پر اس مرکز کا ایک نیا پہلو سامنے آتا ہے۔ ہر نیا زاویہ اس کا ایک غیر متوقع پہلو ظاہر کرتا ہے۔ ان معاملات میں ان کے الفاظ میں "ہم ہمہ وقت اس جگہ ہوتے ہیں جہاں ناقابل بیان کی سرحد شروع ہوتی ہے" ابن عربی کا سامنا بھی انہی قریب قریب لاینحل مسائل سے تھا جو ان سب لوگوں کو درپیش ہوتے ہیں جو الہامی علم کی صورت گری انسانی زبان اور انسانی تصورات کے سانچوں میں کرنے کی کوشش کرتے ہیں جبکہ ایسا علم ان سانچوں کو مشکل ہی قبول کرتا ہے۔ کتاب میں آگے چل کر ایزوٹسو لکھتے ہیں کہ "ابن عربی کی فکر کی امتیازی خصوصیت اس کا تہہ دار ہونا ہے۔ کسی اہم مسئلے کی موجودگی میں وہ عموماً اپنی فکر بھرپور تماثیل کی مدد سے مختلف سمتوں اور مختلف شکلوں میں پھیلاتے جاتے ہیں۔ میرا خیال ہے

کہ اس کی بڑی وجہ ان کے تجربات کی غیر معمولی گہرائی اور زرخیزی ہے جو ان کی سوچ کی تہہ میں ہمیشہ موجود ہوتی ہے۔ باطنی تجربے کی گہرائی اور گیرائی ان کے ہاں تھی ہی اتنی کہ اس کے لیے اسالیب اظہار کا تنوع ضروری تھا۔"

پانچ سو صفحات کی اس کتاب کا خلاصہ عرض کرنا بدیہی طور پر ناممکن کام ہے خصوصاً جبکہ اس میں دلائل اس قدر گتھے ہوئے ہوں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کیا جاسکتا ہے کہ چند نکات کی طرف اشارہ کر دیا جائے جو خصوصی دلچسپی کی چیز ہوں خواہ اس عمل میں ان نکات کو سیاق و سباق سے علیحدہ کرنا پڑے۔

سب سے پہلے تو ابن عربیؒ پر عائد کیے جانے والے ---- Pantheism ---- کے الزام سے نمٹنا ضروری ہے ان پر یہ الزام متعدد مستشرقین نے عائد کیا اور پھر مسلمان اہل علم دہاں سے یہ چلتا ہوا لفظ لے اڑے ہیں کیونکہ اسے برتنا آسان تھا۔ اس لفظ ---- Pantheism ---- کے صحیح معنی کا تعلق ان عقائد سے ہے جو خدا مساوی دنیا اور دنیا مساوی خدا کی تعلیم دیتے ہیں اور ان کی بڑی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ خدا کو ماوراء ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ اگر کسی نے ابن عربیؒ کو بالکل ہی نہ سمجھا ہو تو اور بات ہے لیکن جاننے بوجھنے ایسا الزام ان پر کوئی بھی عائد نہیں کر سکتا جو قرآن کے بنیادی اصولوں کے خلاف ہو۔ خدائے مطلق، اللہ تعالیٰ اپنی دروں ترین حقیقت و غایت میں ان کے نزدیک نہ صرف تمام مخلوقات سے کاملاً ماوراء اور بلند ہے بلکہ ان تمام تصورات سے بھی جن میں مخلوقات اسے قید کرنے کی سعی کرتی ہیں۔ کاشانی کہتے ہیں کہ مطلق کو کسی متعین صورت کا اسیر نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی وضاحت میں لکھتے ہیں کہ "ہر وہ شے جسے کسی حد میں مقید کر دیا گیا ہو بایں وجہ مخلوق ہوگی" مزید لکھتے ہیں کہ "حقیقت واحدہ جو تمام انفرادی تعینات میں ظاہر ہوتی ہے۔ ان تعینات کے حاصل جمع سے مختلف ہے"۔ یہ حلول و اتحاد کے عقائد کی صریح تردید ہے۔

کتاب کے ابتدائی حصے میں ہی ابن عربیؒ کے ناقدین کی ایک رائے کی قلعی کھل گئی ہے۔ یہ لوگ ان سے منسوب کرتے ہیں کہ وہ انسان مخلوق اور اللہ کے درمیان ایک طرح کے مکمل اتحاد (ایک ہو جانے) کے قائل تھے۔ ایزوٹسو کے بیان کے مطابق: "شعوری تجربے کی ان عام شکلوں ہی میں نہیں جو عالم طبیعی سے متعلق ہیں بلکہ باطنی تجربے کی بلند ترین حالتوں میں بھی ابن عربیؒ کے خیال میں ناظر اور منظور کا امتیاز پوری طرح باقی رہتا ہے۔ صوفیاءؒ اللہ کے ساتھ ایک ہو جانے کا اکثر ذکر کرتے ہیں۔ ابن عربیؒ نے خاص طور پر کہا ہے کہ "اتحاد کامل صرف ایک مغالطہ ہے خواہ صوفیاء کا ہو خواہ ان کے اقوال کی غلط شرح کرنے والوں کا"۔ اس سے وہ معروف مقولہ یاد آتا ہے "العبد یبقی العبد ولو ترقی"۔ (بندہ بندہ ہی رہتا ہے خواہ کتنا ہی بڑھ جائے) مخلوق ہمیشہ مخلوق ہی رہے گی اور کبھی بھی کسی اعتبار سے خدا نہیں "ہو" سکتی۔ مجرد ابن عربی نے تشریح کی ہے کہ جب ایک "عارف باللہ" اپنی ہمت کا واقعی استعمال کرتا ہے تو "عبد ہونے کے سارے نقوش اس کے شعور سے محو ہو جاتے ہیں اور وہ اپنے اندر "ربوبیت" کو زندہ اور فعال پاتا ہے"۔ مگر انہوں نے اس پر یہ اضافہ بھی کیا ہے کہ یہ حال اپنی نوعیت کے اعتبار سے وقتی ہے۔ جب شدت ارتکاز ختم ہو جاتی

ہے تو انسان فی الفور اپنے عجز کا احساس کرتا ہے اور اسے اپنی "عبدیت" کا شعور دوبارہ حاصل ہو جاتا ہے۔

آن ری کوربین نے اپنی مذکورہ کتاب میں "بے چارہ خدا" کی ترکیب استعمال کی ہے جسے مخلوقات کی "ضرورت" ہے۔ یہ باتیں ایسی اصطلاحات میں کی گئی ہیں جو غلط فہمیاں پیدا کر سکتی ہیں۔ کاشانی نے فصوص پر شرح لکھتے ہوئے یاد دلایا ہے کہ "خدا اپنی ذات میں مطلقاً غنی اور بے نیاز ہے" مگر یہ صمدیت اس کے ناموں سے منسوب نہیں ہے۔ ان اسماء کی تعریف اس نے "خدا کا مخلوقات سے رشتہ" کے الفاظ سے کی ہے۔ مزید برآں "یہ اسماء مخلوق کے کارن اور اس کے مفاد ہی کے لیے ہیں۔" ذات الٰہی کسی اعتبار سے بھی کسی طرح کے "رشتے" کی محتاج نہیں ہے مگر "اسماء" ایک معنی میں اپنی اشیاء کے مقتضی ہیں ـــــ خالق کا تقاضا مخلوق ہے۔ الرزاق میں کسی ایسے کا ہونا مقدوف ہے جسے رزق دیا جائے، المصور کے لیے ایسی شے کا وجود ہونا چاہیے جس کی صورت گری کی جائے۔ علیٰ ھذا القیاس۔

چونکہ اسلام از روئے تعریف "درمیانی راستہ" ہے، متخالف قوتوں کے درمیان توازن اور ظاہری تضادات کے حل کا راستہ، لہٰذا یہ باعث حیرت نہیں ہونا چاہیے اگر ہم ابن عربیؒ کے ہاں یہ مطالبہ دیکھیں کہ تنزیہ اور تشبیہ دونوں کو علم میں جمع کر دیا جائے۔ نری تنزیہ خدا کو اتنا دور کر دیتی ہے کہ عبادت کی رسائی سے باہر۔ نری تشبیہ میں یہ خطرہ رہتا ہے کہ خدا کو اشیاء ہی سے ایک "شے" سمجھ لیا جائے۔ ایزوٹسو کے الفاظ میں "المطلق کا تصور کرنے میں اگر صرف تشبیہ کا سہارا لیا جائے تو شرک میں جا پڑتے ہیں؛ تشبیہ کو خارج کر کے تنزیہ کو بڑھانے سے اللہ کا تعلق سارے عالم خلق سے منقطع ہو جاتا ہے۔ صحیح رویہ یہ ہے کہ تسلیم کیا جائے "تو وہ (تعالیٰ) نہیں ہے" (یعنی عالم طبیعی المطلق سے مختلف ہے) اور یہ بھی کہ "مگر تو سی سے ہے اور تو اسے مادی وجود رکھنے والی اشیاء میں دیکھتا ہے۔ کاملاً بے تعین اور پھر بھی متعین"۔ اس طرح جمع اور فرق کے تصورات اکٹھے ہو جاتے ہیں۔

اس سے ابن عربیؒ کی تعلیمات کے ایک ایسے پہلو کی نشاندہی ہوتی ہے جس کو اکثر بری طرح مخالفت کا سامنا کرنا پڑا ہے۔ ان کے اس خیال کی بنیاد بلاشبہ بخاری اور مسلم کی بیان کردہ معروف حدیث قدسی پر ہے جو ان الفاظ سے شروع ہوتی ہے، "میں ویسا ہوں جیسا میرا بندہ میرے بارے میں سوچتا ہے کہ میں ہوں......." ابن عربیؒ "عقائد کے خدا" اور "خدا فی نفسہٖ" میں فرق کرتے ہیں۔ "خدائے عقائد" لازماً ایک محدود تصور یا روحانی عکس ہے مگر خدا جیسا کہ وہ ہے اپنی رحمت کاملہ سے اس تصور یا عکس کے ذریعے عبادت کرنے والے کو اپنی حضوری نصیب کرتا ہے۔ ایزوٹسو کی تشریح ہے کہ "ہر قوم ایک خاص شکل میں خدا کو مانتی ہے اور اسی کی عبادت کرتی ہے۔ ابن عربیؒ کا خیال ہے کہ ہر شخص کا اپنا خدا ہے۔ وہ اپنے خدا کی عبادت کرتا ہے اور فطری طور پر دوسروں کے 'خداؤں' کا انکار کرتا ہے۔ ہر شخص جس اپنے خدا کی عبادت کرتا ہے وہ اس خاص شخص کا رب ہے" ـــــ لہٰذا ایک عام صاحب ایمان کی عبادت ایک اعتبار سے بالواسطہ ہوتی ہے اور ابن عربی نے اس بات پر زور دیا ہے (مستند ماخذ کے حوالے سے) کہ قیامت کے دن

اللہ تعالیٰ اہلِ ایمان کے سامنے کئی صورتوں میں آئیں گے۔ فصوص میں لکھتے ہیں کہ "اگر تم واقعی مومن ہو تو یقین کرو کہ روزِ قیامت اللہ تعالیٰ (یکے بعد دیگرے مختلف صورتوں) میں ظاہر ہوں گے: پہلے ایک صورت جسے تم شناخت کرو گے پھر ایک مختلف صورت میں جس سے تم انکار کرو گے۔ پھر وہ صورت بدل دیں گے اور تم پہچان لو گے۔ اس سارے عمل میں وہ خود وہی رہیں گے جو ہیں۔ وہ خواہ کسی صورت میں ظاہر ہوں وہی رہتے ہیں بدل نہیں جاتے۔"

بقول ابن عربیؒ "ہر انسان" اللہ کی شناخت کا اثبات صرف اس وقت کرتا ہے جب وہ اس پر اس کی روایتی عقیدے کی ہیئت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ مگر جب وہ دوسرے اعتقادات میں ظاہر ہوتے ہیں تو انسان ان سے بھاگتا ہے اور قبول کرنے سے صاف انکار کر دیتا ہے ـــــ ایسا کرنا اللہ کے لیے نامناسب رویہ کے مترادف ہے جبکہ انسان ایسا اللہ کے ادب کے خیال سے کرتا ہے...... خدا کے بارے میں تمام اعتقادات میں اہل ایمان کی جانب سے فرض کرنے کا داخلی عمل (جعل) شامل ہوتا ہے۔" دورِ جدید میں اس نظریہ کی اہمیت یہ ہے کہ دنیا کے تمام بڑے مذاہب آج ایک دوسرے سے الجھ رہے ہیں اور صرف یہی نقطۂ نظر وہ ممکنہ عقلی بنیاد فراہم کرتا ہے جو باہمی رواداری کو جنم دے سکتی ہے (رواداری اپنے اعتقادات کے بارے میں انکسار یا محض خوش اخلاقی کی وجہ سے بھی ہو سکتی ہے مگر وہ مختلف معاملہ ہے)

اسی سے قریب ایک اور نظریہ ہے جو متصلب مسلمانوں کے لیے خاص طور پر اشکال پیدا کرتا ہے۔ وہ ہے، "ثنویت ارادۃ الٰہیہ" یا دوسرے الفاظ میں کہیے تو ابن عربیؒ کی بیان کردہ تفریق جو وہ "مشیت الٰہی" اور "امر الٰہی" کے درمیان کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ کہتے ہیں کہ "اس نقطۂ نظر سے" کوئی بھی "مغضوبین میں سے نہیں ہے" اور کوئی بھی "ضالین" نہیں ہے ـــــ "غضب" اور "ضلالت" دونوں ثانوی طور پر وجود میں آئے ہیں اور ہر چیز اپنی نہایت میں رحمت خداوندی کی طرف لوٹتی ہے جو کہ بنائی ہے اور ان ثانوی امتیازات کے ظہور پر مقدم ہے۔ واضح رہے کہ ابن عربیؒ "اس نقطۂ نظر سے" کہہ رہے ہیں اور اس پر اضافہ کرتے ہیں کہ یہ انسانی ہست و بود کا نقطۂ نظر نہیں ہے۔ بآسانی سمجھا جا سکتا ہے کہ اس قسم کے قول کی اگر ذرا بے احتیاطی سے شرح کی جائے تو یہ تقویٰ کو برباد اور اخلاقیات کو منہدم کرنے والا نظر آئے گا۔

ایسی عبارتوں کا صحیح معنی یہ ہے کہ تمام مخلوقات خواہ چاہیں نہ چاہیں امر الٰہی کی پابند ہیں اور اس کے تعمیل سے انہیں مفر نہیں (اس معنی میں تمام مخلوقات مسلم (تسلیم کرنے والی) ہیں) اگر ان میں سے چند ـــــ ہمارے ارضی نقطۂ نظر سے ـــــ اس امر کی نافرمانی کرتی معلوم ہوتی ہیں اور اسے نظر انداز کر کے گمراہ ہوتی لگتی ہیں ـــــ مشیت الٰہی اچھی بری تمام اشیاء کو بلا امتیاز جامۂ ہستی عطا کرتی ہے۔ یہ اشیاء وہی کچھ ہیں جو انہیں بنایا گیا مگر امر خداوندی جو خدا بطور حاکم و فرمانروا اور خدا بطور شریعت دہندہ کی طرف سے صادر ہوتا ہے واجب الاذعان ہے اور یہی امر شر کی سزا

دیتا ہے اور خیر کی جزا ہو عطا کرتا ہے۔ ایزوٹسو کے الفاظ ہیں: "خدا صرف وجود عطا کرتا ہے؛ انسان انفرادی طور پر اپنے اپنے عین ثابتہ کے مطابق اس کا تعین کرتے ہیں اور اسے محدود کر کے اسے مخصوص رنگ دیتے ہیں"۔ خدا واحد ہے۔ عین ثابتہ اسی کی مشیت ہے (یا قدرے مختلف نقطہ نظر سے اس کی فطرت کا ایک پہلو ہے) اور ہر شے اس عین ثابتہ کی خاصیت کے مطابق اپنا وجود پاتی ہے کہ یہی عین ثابتہ، فی الواقع، اس کی "تقدیر" ہے ــــ ایزوٹسو کہتے ہیں کہ "ابن عربی" کے نزدیک تمام انسان ویسے ہی ہیں جیسے ہونے چاہییں کیونکہ ان کا تعین ان کے مستقل عین ثابتہ سے ازل سے ہو چکا ہے۔ دنیا میں کوئی بھی خواہ اچھا ہو یا برا، مومن ہو یا کافر، مشیت الٰہی کے خلاف نہیں کر سکتا۔ مزید کہتے ہیں کہ: "ضروری نہیں کہ امر خداوندی اور مشیت الٰہیہ ایک ہی ہوں۔ ان میں اکثر تخالف ہو جاتا ہے"۔ ایک حاشیہ میں اس پر یوں اضافہ ہے، "یہ تصور عام سوچ کو شاید اللہ تعالیٰ کے لیے ناروا بدعت معلوم ہو مگر آپ اس میں ایسی کوئی چیز نہیں پائیں گے اگر ذرا غور کریں کہ کسی شے کی "استعداد" جو اتنی زبردست قوت کی حامل کہی جاتی ہے آخر کار مطلق کے ایک خاص وجودی انداز کے سوا اور کیا ہے۔ یہ بات یاد رہنا چاہیے کہ ابن عربی" کی فکر میں یہ سب کچھ اپنی نہایت میں ایک داخلی ڈراما ہے جو ازلی طور پر المطلق کے اندر ہی صورت پذیر ہوتا ہے"۔

یہ ہے مختصر خاکہ اس کتاب کے مصنف کی توضیحات کا جو وہ ابن عربی" کی تعلیمات مبنی بر فصوص الحکم کے لیے پیش کرتے ہیں ــــ اگر ان معاملات سے کوئی سروکار رکھنا ہی ہو تو ان لوگوں کے لیے بھی جنہیں یہ خیالات باعث وحشت لگتے ہیں ضروری ہے کہ ان تعلیمات سے آشنا ہوں اور انہیں سمجھیں۔ کسی شے کو بلا سمجھے ہدف تنقید بنانا اپنی حماقت کا ثبوت دینا ہے۔ ہم یہ تو نہیں کہتے کہ پروفیسر ایزوٹسو نے ابن عربی" کو سمجھنا آسان بنا دیا ہے۔ یہ انسانی امکان سے باہر ہے۔ تاہم ہمارے علم میں جتنے مصنفین ہیں ان سب میں ایزوٹسو کا کام ابن عربی" کو سمجھنے کے لیے سب سے مفید ہے۔ اب ہر وہ شخص جسے تصوف سے دلچسپی اور مابعد الطبیعیات کا کچھ علم ہو انہیں سمجھ سکتا ہے ــــ یہ ایک غیر معمولی کامیابی ہے۔

تاؤمت کے بارے میں مصنف نے جو کچھ لکھا ہے اس کے اجمالی تذکرہ کی بھی اس تبصرے میں گنجائش نہیں البتہ ایک خاص نکتہ قابل ذکر ہے۔ یہ اکثر کہا جاتا ہے کہ ابن عربی" اور بعض دوسرے صوفیاء "متاخرین" نے ہندو ویدانت سے بہت سے نظریات مستعار لیے ہیں ــــ یہ شبہ سب سے پہلے مستشرقین نے پیدا کیا تھا جو یہ تسلیم کرنے سے قاصر تھے کہ ایسے عمیق خیالات اسلام جیسے "خشک اور تخیل سے عاری" دین میں از خود پیدا ہو سکتے ہیں۔ جلد ہی ان آراء کو مسلمان اہل علم بھی لے اُڑے کیونکہ ان کے سہارے وہ مذکورہ تعلیمات و تصورات کو غیر اسلامی کہہ کر رد کر سکتے تھے۔ حقیقت جو بھی رہی ہو یہ کہنے کی جسارت کوئی نہیں کر سکتا کہ تصوف چینی تاؤمت کی قدیم ستری تعلیمات سے متاثر ہوا ہے۔ لہٰذا اگر ان دونوں کے ہاں مماثل نظریات یا سوچ کے متوازی دھارے نظر آئیں اور یہ مماثلت موجود ہے تو اس کی توجیہہ صرف دین فطرت یا اسلام کی اس تعلیم کی روشنی میں کی جا سکتی ہے جس کی رو سے روئے ارض کی کسی قوم

کو ایسے پیامبر سے محروم نہیں رکھا گیا جو اس کے پیغام حق لے کر آیا تھا۔ یہ حقیقت البتہ مرور زمان کے بعد انسان کی جز بینی کے ہاتھوں جزئی اور منحرف ہو گئی کہ انسانوں میں یہ رجحان ہوتا ہے کہ وہ پیام ربانی کا ایک خاص حصہ یا رُخ پکڑ لیتے ہیں اور دوسرے اتنے ہی اہم حصے نظر انداز کر دیتے ہیں۔ حق واحد ہے اور اگر چین کی حکمت و دانش میں اس کی موجودگی محسوس ہو تو تعجب نہیں ہونا چاہیے۔ یہ حکمت چین معلوم تاریخ کے آغاز سے بھی پہلے چلی آ رہی ہے۔

جاپان کے مذہب اور ثقافت کی اتنی چیزوں کی جڑیں قدیم چین میں پیوست ہیں کہ اگر ہم ایک جاپانی عالم سے مغربی مستشرقین کی نسبت تاؤمت کی بہتر اور گہری شناخت اور تفہیم کی امید رکھیں تو بے جا نہ ہوگا۔ پروفیسر ایزوٹسو اس ضمن میں ہماری توقعات پر پورے اترتے ہیں۔ تاؤمت کی تعلیمات بھی تصوف ہی کی طرح غلط فہمی کا شکار رہی ہیں پروفیسر ایزوٹسو کا عالمانہ مطالعہ ان تعلیمات کو اجاگر کرتا ہے۔ ہم نے ان کی علمیت کی تعریف کی مگر علم والے تو بہت سے ہیں۔ اس کتاب کی خاص قدر و قیمت اس حیران کن وجدانی عبور اور گرفت سے متعین ہوتی ہے جو پروفیسر ایزوٹسو کو گنبلک مابعد الطبیعیاتی تصورات پر حاصل ہے۔

IQBAL ACADEMY PAKISTAN Library 2003-2006 3669 LAHORE
All rights reserved. ©2006 www.iqbal...

کے بارے میں سننے، آگ کو دیکھنے اور آگ میں جل جانے سے تشبیہ دی گئی ہے[۱۲۳] اس کا اطلاق غزالی کی تلاش ایقان پر کیجیے تو وہ "حتمی اور یقینی" ایمان جو ان کے بقول انہوں نے مختلف علوم میں تفحص سے حاصل کیا علم الیقین کا مصداق ہے کیونکہ حق کو قبول کرنا باعتبار نوعیت استنباطی ہے کہ اس کی بنیاد ان چیزوں پر ہے جو وحی اور نبی علیہ السلام کی سند پر میسر آئی ہیں بالفاظ دیگر ایمان کی سطح پر وہ حقیقت جسے آپ مان رہے ہیں وہ بلا واسطہ یا براہ راست آپ کے علم میں نہیں آتی۔ تاہم ایمان لانے کے فعل سے جس حد تک کسی کا قلب اور عقل جزئی (ذہن) حق میں مشارکت کرتے ہیں اسی قدر ایمان بھی گویا ایک مخصوص سطح تک علم اور یقین کا مترادف بن جاتا ہے۔ چنانچہ الغزالی کو الحق کے سچے علم کی جو تلاش تھی اس میں ابتدا ہی سے یقین کا ایک عنصر موجود رہا ہے۔ احیاء العلوم الدین کی کتاب العلم میں الغزالی نے یقین کے لفظ کے استعمال پر بحث کی ہے اور اسلام کے بڑے مکاتب فکر میں اپنے زمانے تک اس کا استعمال دکھایا ہے۔ ان کی تحقیق کے مطابق اس اصطلاح کا استعمال دو واضح معانی پر ہوتا ہے۔ ایک گروہ فلاسفہ اور متکلمین پر مشتمل ہے جو اس اصطلاح کو شک کی نفی یا شک کی غیر موجودگی پر دلالت کے لیے برتتے ہیں بایں معنی کہ مذکورہ علم یا حقیقت ایسے شواہد سے ثابت ہو چکی ہے جن میں شک کی گنجائش یا شک کا امکان باقی نہیں رہا۔ تیقن کی اصطلاح کا دوسرا اطلاق وہ ہے جو فقہا، صوفیاء اور بیشتر اہل علم کرتے ہیں۔ ان کے ہاں یقین کے معنی ایمان باللہ کی شدت یا جذبہ ایمانی کی شدت کے ہیں جس میں نفس کا اس شئے کو قبول کرنا شامل ہے جو قلب پر چھا جاتی ہے اور اسے گرفت میں لے لیتی ہے، اور نفس شئے مذکور کو برضا تسلیم بھی کر لیتا ہے۔ الغزالی کے خیال میں دونوں قسم کے یقین کو قوی کرنا ضروری ہے تاہم دوسرا یقین زیادہ قابل قدر ہے کیونکہ اسی سے پہلے یقین کی زندگی اور حیثیت عبارت ہے۔ نیز اسی یقین سے دینی اور روحانی اطاعت اور عادات محمودہ پروان چڑھتی ہیں بالفاظ دیگر فلسفیانہ یقین کوئی قدر و قیمت نہیں رکھتا اگر اس کے ساتھ حق کو تسلیم کرتے ہوئے اس کے مطابق اپنی ہستی کی قلب ماہیت کا عمل بھی شامل نہ ہو۔ صوفیاء اور فقہاء دونوں کی شناخت اگرچہ دوسرے یقین سے ہوتی ہے تاہم وہ مرکزی طور پر یقین کے مختلف مراتب سے علاقہ رکھتے ہیں۔ صوفیاء بنیادی طور پر الحق کے براہ راست اور بلا واسطہ تجربے سے خود کو مشغول رکھتے ہیں اور صرف شریعت کے ظاہری معانی (فقہ) کی سطح کی تسلیم و سپاآوری پر قناعت نہیں کرتے بلکہ ان کی کوشش ہوتی ہے کہ نفس کی تمام قوتوں کو روح خالص کے سامنے سرنگوں کر دیا جائے۔ بنابریں یقین کے جن درجات کا تذکرہ ہم نے پہلے کیا ہے ان کا تعلق فقہ سے نہیں بلکہ معرفت (عرفان اسلامی) سے ہے بلکہ الغزالی کی مقبول اصطلاحات میں کہیے تو ان کا تعلق علم المعاملہ سے نہیں علم المکاشفہ سے ہے۔ یہ اصطلاحات انہوں نے الاحیاء العلوم میں بیان کی ہیں۔

اب ہم غزالی کے "حتمی اور یقینی ایمان" کی بحث کی طرف لوٹتے ہیں۔ ان کی منزل مقصود یا درش کے حوالے سے ان میں حصول علم کے انداز اور اسے پوری ہستی کے ساتھ تسلیم کرنے، ہر دو اعتبار سے کوتاہیاں موجود تھیں۔ اول الذکر کی کوتاہی ان کے پہلے شخصی بحران کی جڑ تھی اور اس کا تعلق جیسا کہ ملاحظہ کیا گیا، علمیات سے تھا۔ موخر الذکر میں کوتاہی ان کے