شخصیات

اقبال اور شاہ ولی اللہ

ڈاکٹر حسن اختر ملک

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

"میری رائے میں بحیثیتِ مجموعی زمانۂ حال کے
مسلمانوں کو امام ابنِ تیمیہؒ اور شاہ ولی اللہ محدّث دہلویؒ
کا مطالعہ کرنا چاہیے۔"
(اقبال)

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

شاہ ولی اللہ دہلویؒ پاک و ہند کے عظیم اولیائے کرام اور مفکرینِ اسلام میں شمار ہوتے ہیں۔ انہوں نے امام غزالیؒ کی طرح تصوّف اور فقہ دونوں میدانوں کی سیر کی تھی۔ ان کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ بہت زیادہ مشہور ہے اس میں انہوں نے صوفیانہ اور فقہی مسائل کو بیان کیا ہے۔ علاّمہ اقبال نے شاہ ولی اللہ کی کتب کا مطالعہ کیا تھا اور ان سے بے حد متاثر ہوئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ سیّد محمد سعید الدین جعفری کو ۴ نومبر ۱۹۲۳ء کو لکھتے ہیں:

"میری رائے میں بہ حیثیتِ مجموعی زمانۂ حال کے مسلمانوں کو امام ابنِ تیمیہ اور شاہ ولی اللہ محدّث دہلوی کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ ان کی کُتب زیادہ تر عربی میں ہیں مگر شاہ صاحب موصوف کی حجۃ اللہ البالغہ کا اُردو ترجمہ بھی ہو چکا ہے۔"[۲]

"حجۃ اللہ البالغہ" کا انہوں نے بغور مطالعہ کیا تھا اور اس کا مطلب سمجھنے میں جہاں کہیں دِقت محسوس کرتے تھے دوسرے لوگوں سے رجوع فرماتے تھے۔ اس کی ایک مثال سیّد سلیمان ندوی کے نام ایک خط میں ملتی ہے:

"لفظ شعار کے معنی کے متعلق پورا اطمینان آپ کی تحریر سے نہیں ہوا۔ کیا کسی جگہ حضرت شاہ ولی اللہ نے "حجۃ اللہ البالغہ" میں شعائر کی یہ تشریح کی ہے جو آپ نے کی ہے؟ دیگر غرض یہ ہے کہ شاہ صاحب نے اسی فقرہ میں لفظ ارتفاقات استعمال کیا ہے۔ مولانا شبلی نے ایک جگہ اس کا ترجمہ انتظامات اور دوسری جگہ مسلّمات کیا ہے۔ اُردو ترجمہ سے یہ نہیں کھلتا کہ اصل مقصود کیا ہے۔ کل

یالکوٹ میں "حجۃ اللہ البالغہ" مطالعہ سے گزری ۔ اس سے معلوم ہوا کہ شاہ صاحب
نے ارتفاقات کی چار قسمیں لکھی ہیں ۔ ان چار قسموں میں تمدنی امور مثلاً نکاح ،
طلاق وغیرہ کے مسائل بھی آجاتے ہیں ۔ کیا شاہ صاحب کے خیال میں ان معاملات
میں سخت گیری نہیں کی جاتی ؟ میرا مقصد محض شاہ صاحب کا مطلب سمجھنا ہے ۔
مہربانی کر کے اسے واضح فرمائیے"۔[3]

جب انہیں معلوم ہوتا ہے کہ "بدور البازغہ" چھپ گئی ہے تو فوراً ایک خط میں سید سلیمان ندوی کو تحریر فرماتے ہیں :

"میں نے سنا ہے کہ شاہ ولی اللہؒ کی کتاب "بدور البازغہ" چھپ گئی ہے۔ مہربانی فرما کر اس کا ایک نسخہ وی پی مجھے ارسال فرمائیے اگر آپ کے ہاں نہیں ہے تو مہربانی کر کے جہاں سے دستیاب ہو سکتی ہے، وہاں سے منگوا دیجیے یا ان کو لکھ دیجیے کہ ایک نسخہ میرے لیے وی پی کر دیا جائے۔ مجھے معلوم نہیں کہاں سے چھپی ہے اور کہاں سے دستیاب ہو سکتی ہے اس واسطے آپ کو تکلیف دی گئی ہے"۔[4]

علامہ کو شاہ ولی اللہؒ کی کتابوں کو دیکھنے کا کس قدر اشتیاق تھا، اس کا اندازہ سید سلیمان ندوی کے نام ذیل کے خط سے ہوتا ہے :

"۔۔۔۔۔ ہاں ایک ضروری بات یاد آگئی یہاں ایک صاحب کے پاس شاہ ولی اللہؒ کی "تفہیمات الٰہیہ" کی دوسری جلد ہے جو شاہ عاشق حسین (شاگرد شاہ ولی اللہ) کی لکھی ہوئی ہے۔ کیا ندوہ کے کتب خانہ میں یہ کتاب موجود ہے؟ مولوی نواب صدر یار جنگ کے ہاں جو نسخہ ہے، وہ پہلی جلد ہے یا دوسری یا دونوں؟ مجھے ایسا یاد پڑتا ہے کہ شاید "معارف" میں اس کے اردو ترجمہ کا اعلان کیا گیا تھا"۔[5]

یہ خط چھ ستمبر ۱۹۳۴ء کو لکھا گیا تھا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ "تفہیمات" کا حصول سید سلیمان ندوی سے نہ ہو سکا تھا چنانچہ تقریباً دو سال بعد یعنی ۲۳ ستمبر ۳۶ء کو مولوی احمد رضا صاحب بجنوری کو تحریر فرماتے ہیں :

" آپ کا نوازش نامہ کئی روز ہوئے مل گیا تھا جس کے لیے بہت شکر گزار ہوں ۔
آپ نے اس خط میں تحریر فرمایا تھا کہ لاہور کی ایجنسی سے "خیرِ کثیر" اور "تفہیمات" کے

نسخے پہنچ جائیں گے۔ اطلاعاً گزارش ہے کہ یہ کتابیں ابھی تک موصول نہیں ہوئیں[8] بجنوری صاحب سے یہ کتاب علامہ کو نہ بھجوائی تو انہوں نے اسے دوسرے ذرائع سے حاصل کر کے پڑھا مگر یہ کتاب انہیں پسند نہیں آئی۔ سید سلیمان ندوی کو اپنے ۱۹ مئی ۱۹۲۷ء کے خط میں تحریر فرماتے ہیں:

"شاہ ولی اللہ (م ۱۱۷۶ھ/۱۷۶۲ء) کی کتاب تفہیمات الٰہیہ میں نے ڈابھیل سے منگوائی ہے اس کتاب سے مجھے بہت مایوسی ہوئی ہے۔ آپ کی رائے اس کی نسبت کیا ہے؟"

بدور البازغہ کے بارے میں معلوم نہیں ہو سکا کہ انہیں ملی تھی یا نہیں البتہ حجۃ اللہ البالغہ ان کی نظر سے گزری تھی اور وہ اس کے مندرجات کو بڑی اہمیت دیتے تھے۔ شاہ صاحب کی ایک اور کتاب "فضیلت الشیخین" بھی ان کی نظر سے گزری تھی اور انہیں پسند بھی آئی تھی۔ وہ خان محمد نیاز الدین خاں کے نام ایک خط میں رقمطراز ہیں:

"شاہ ولی اللہ کی کتاب "فضیلت الشیخین" کے آخری حصے میں تصوف پر انہوں نے خوب بحث کی ہے اس وقت وہی قوم محفوظ رہے گی جو اپنی عملی روایات پر قائم رہے گی۔"

یہ خط ۱۱ ستمبر ۱۹۱۶ء کو لکھا گیا۔ اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ علامہ اقبال نے "اسرار و رموز" کی تالیف کے وقت سے ہی شاہ ولی اللہؒ کے افکار سے استفادہ کرنا شروع کر دیا تھا۔ اسی خط میں انہوں نے یہ اطلاع بھی دی ہے کہ انہوں نے مثنوی "رموزِ بے خودی" کے بہت سے اشعار لکھے ہیں۔ اقبال نے ان کے علاوہ بھی شاہ صاحب کی دیگر کئی کتابوں کو دیکھا ہوگا۔ ان کتب کا ذکر ان کی تحریروں میں آ گیا ہے مگر کتاب کا ذکر تحریر میں آنا ضروری نہیں۔ مجموعی طور پر وہ شاہ صاحب کی عظمتِ خیال کے قائل تھے۔ ہم ایک اقتباس شروع میں ان کے خط سے نقل کر چکے ہیں۔ خطبات میں وہ شاہ صاحب کی خدمات کا اعتراف یوں کرتے ہیں:

"ہمارا فرض یہ ہے کہ ماضی سے اپنا رشتہ منقطع کیے بغیر اسلام پر بحیثیت ایک نظامِ فکر از سرِ نو غور کریں۔ یہ غالباً شاہ ولی اللہ دہلوی تھے جنہوں نے سب سے پہلے ایک نئی روح کی بیداری محسوس کی لیکن اس عظیم الشان فریضے کی حقیقی اہمیت کا اندازہ تھا تو جمال الدین افغانی کو۔[9]"

شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنا رشتہ ماضی سے برقرار رکھا بلکہ یہ کوشش کی کہ مختلف مفکرین کے افکار میں جو اختلاف پائے جاتے ہیں ان کو رفع کیا جائے۔ ان کا خیال یہ تھا کہ سب نے نیک نیتی سے قدرت کے بحرِ ذخار میں غوطہ لگایا اور جو موتی جس کے ہاتھ لگا اس نے اسے لوگوں کے سامنے پیش کر دیا۔ چنانچہ ان کے خیال میں فقہ، علم کلام اور تصوف کے مسائل میں تطابق پیدا کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے آفندی اسمٰعیل بن عبداللہ الرومی ثم المدنی کے استفسار پر وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے درمیان تطابق پیدا کرنے کی کوشش کی اور اس سلسلے میں انہیں ایک مفصل خط لکھا جو مکتوبِ مدنی کے نام سے مشہور ہوا۔[۱۱]

مولانا عبید اللہ سندھی اس بارے میں رقم طراز ہیں:

"شاہ ولی اللہ نے یہ کیا کہ شیخ اکبر اور امام ربانی دونوں کے تصورات توحید میں بظاہر جو تضاد نظر آتا تھا اس کو رفع کیا اور دونوں کو اصلاً ایک ثابت کیا۔"[۱۲]

مگر شاہ صاحب اس تضاد کو رفع کرتے ہوئے خود بھی پوری طرح مطمئن نہ تھے کیونکہ انہوں نے دونوں بزرگوں سے کہیں اتفاق کیا ہے اور کہیں اختلاف۔ حضرت مجدد الف ثانی کے نظریۂ وحدت الشہود سے اتفاق کرتے ہوئے اسے وحدت الوجود سے اونچا مقام دیتے ہیں[۱۳] مگر آگے چل کر خود حضرت مجدد سے اتفاق نہیں کرتے اور فرماتے ہیں:

"اس عالم رنگ و بو سے متعلق ان کی رائے دو ٹوک اور صاف نہیں بلکہ ان کے اقوال میں اختلاف رونما ہوا ہے۔ کبھی تو وہ فرماتے ہیں کہ یہ عالم وجود ظلی سے بہرہ مند ہے اور کبھی یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ یہ کائنات وجود موہوم سے آراستہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اتقان و استواری سے نواز رکھا ہے اس لحاظ سے یہ عالم اگرچہ موہوم ہے مگر اس کے باوجود استوار و محکم بھی ہے۔"[۱۴]

انہوں نے حضرت مجدد کے ابن عربی کے اعتراضات کو ایک ایسی لغزش قرار دیا ہے جس کا کشف کی لغزش سے کوئی تعلق نہیں[۱۴] مگر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ "اس طرح کی چھوٹی چھوٹی لغزشوں سے محفوظ بھی کون رہ سکتا ہے۔"[۱۵] چنانچہ انہوں نے اس مکتوب میں ایک جگہ دونوں گروہوں میں کچھ خامیوں کے پائے جانے کی نشاندہی بھی کی ہے وہ کہتے ہیں:

"وجود کی اس وضاحت سے صاف صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ دونوں گروہ خطا و صواب کے ملے جلے موقف کے حامی ہیں جس سے کہ پوری پوری تشفی نہیں ہو پاتی۔"[۱۶]

دراصل یہی تشفی نہ ہونے کا احساس ہے جس کی وجہ سے انھوں نے اپنا ایک نیا نظریہ پیش کیا مگر وہ اس نئے نظریے کو پیش کرتے ہوئے دوسروں پر شدید اعتراض نہیں کرتے۔ اوپر کی وضاحت سے یہ بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ شاہ صاحب نے کمال دیانت سے وحدت الشہود اور وحدت الوجود کے حامیوں کو ایک پلیٹ فارم پر لانے کی کوشش کی۔ مگر پھر بھی بعض حضرات نے ان پر اعتراض کرنا ضروری سمجھا۔ مثلاً ڈاکٹر برہان احمد فاروقی کا شاہ صاحب پر اعتراض مناسب معلوم نہیں ہوتا:

"جو نظریہ شیخ مجدد نے پیش کیا ہے اسے وحدتِ شہود کہنا غلطی ہے۔ اس کا کوئی نام نہیں رکھا گیا لیکن اگر کوئی نام رکھا جائے تو تشنۂ وجود یا وحدتِ وجود کہنا مناسب ہوگا۔ دوسری بات قابل لحاظ یہ ہے کہ وحدتِ وجود سے شیخ مجدد کا انکار بربنائے کشف و شہود ہے........ پس شیخ مجدد کے دعوے کا جواب بربنائے کشف و شہود ہونا چاہیے تھا یعنی شاہ ولی اللہ اور ان کے متبعین کو یہ بتانا چاہیے تھا کہ شیخ مجدد کا یہ بیان غلط ہے کہ وحدتِ وجود کے شہود سے بالاتر بھی کچھ مقامات ہیں یا یہ کہنا چاہیے تھا کہ ان اعلیٰ تر مقامات سے (جن پر شیخ مجدد فائز ہوئے) بالاتر اور مقامات ہیں جہاں پہنچ کر وحدتِ وجود کا اذعان پھر مکمل ہوجاتا ہے لیکن مقامِ تعجب ہے کہ ان حضرات نے اپنی تقریر کا مبنیٰ کشف و شہود کو نہیں بنایا بلکہ عقل و استدلال پر اس کی بنا رکھی لہٰذا شیخ مجدد کے مذہب کی تردید اور توحیدِ وجودی سے اس کی تطبیق ایک بے نتیجہ چیز رہ جاتی ہے۔"[۱۲]

"ڈاکٹر برہان احمد فاروقی صاحب کا پہلا اعتراض تو حضرت مجدد کی تحریروں سے ہی غلط ثابت ہوجاتا ہے کیونکہ انھوں نے خود ہی اپنے نظریہ کو وحدت شہود یا توحید شہودی کا نام دیا ہے اور دوسرا اعتراض جو انھوں نے شاہ ولی اللہ دہلوی پر کیا ہے اس کی تردید خود انھوں نے ہی اپنی اس کتاب کی اشاعتِ دوم کے دیباچے میں کر دی ہے۔ جب ان پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا کہ جو شخص خود صاحبِ کشف نہ ہو وہ دو صاحبانِ کشف و شہود کے مابین کسی مسئلہ مابہ نزاع کے باب میں حکم بننے کا مجاز نہیں ہو سکتا۔"[۱۳]

ظاہر ہے کہ یہ اعتراض ان پر بجا تھا کیونکہ انھوں نے شاہ ولی اللہ کے دلائل کو اس بنا پر قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا کہ انھوں نے کشف کے ذریعے مجدد صاحب کے بیانات کی تردید نہیں

کی مگر جب یہ اعتراض ان پر وارد ہوا تو جناب نے فرمایا:

"تصوف اور کشف دو مختلف چیزیں ہیں اور کشف کے دو پہلو ہیں ایک تاثیری اور ایک تخیلی تاثر کی حیثیت سے۔ کشف ایک امر باطنی یعنی ذاتی اور صرف صاحبِ کشف کی زندگی کا جزو اور اس کی ملکیت ہے اور غیر صاحبِ کشف کی دسترس سے بالاتر ہے لیکن تخیلی پہلو کشف کی تعبیر ہے، اس لیے بجا طور سے اسی پر بحث کی جا سکتی ہے، اسی کو تعبیر کہتے ہیں اور یہی تصوف ہے کیونکہ وہ نظریۂ حقیقت کی تشکیل کرتا ہے اور اسے بیان کرتا ہے۔ تشکیلِ حقیقت کی یہی تمنا ہے جس کی وجہ سے صوفیہ نے اپنے مافی الضمیر کو بیان کرنے کے لیے اس قدر فصاحت سے کام لیا ہے کہ اس کی نظیر غیر صوفیہ کے ہاں نہیں ملتی لیکن ایک دفعہ یہ کشف بیان ہو چکا تو اب ساری بحث اس بیان پر ہوگی لہٰذا ان تعبیرات کو پرکھنے کے لیے خود صاحبِ کشف ہونے کی شرط لگانا محض مغالطہ انگیزی ہے اور ان تعبیرات کو تنقید و جرح سے بالاتر سمجھنا شرک فی النبوۃ کے مترادف ہے"[19]

لیجیے صاحب فاروقی صاحب اعتراض کریں تو یہ شرک فی النبوۃ نہیں ہے لیکن کوئی اور اعتراض کرے تو یہ شرک فی النبوۃ ہو جاتا ہے۔ حالانکہ فاروقی صاحب نے جس شخص پر اعتراض کیا ہے وہ خود صاحبِ کشف ہے اور ان کے بیانات سے یہ حقیقت سامنے آجاتی ہے کہ وہ اپنے باطنی مشاہدے کی بنا پر ہی یہ بات کہہ رہے ہیں یوں بھی ان کا کارنامہ بہت بڑا ہے کہ انھوں نے وحدت الوجود اور وحدت الشہود کو ایک ثابت کرنے کی کوشش میں ایک نیا فلسفہ پیش کر دیا جس پر دونوں پر کیے گئے اعتراضات کو رفع کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ مجدد صاحب کا ابنِ عربی پر ایک بڑا اعتراض یہ تھا کہ انھوں نے اس کائنات کو مظہرِ الٰہی سمجھا اور خدا کی صفات کا عین جانا۔ اس طرح اس کائنات میں موجود شر بھی خدا کی ذات کا حصہ بن جاتا ہے۔ مجدد صاحب نے شر کو عدمِ محض کا نام دیا اور جس کے ساتھ صفاتِ الٰہی مل کر اس کائنات کی تخلیق کرتی ہیں انھوں نے اس کائنات کو خدا کی تخلیق اور خدا کی ذات کو اس سے وراء الوراء قرار دیا۔ شاہ صاحب نے ان دونوں میں پوری مطابقت پیدا کی کہ یہ کائنات خدا کی تخلیق ہے جو نفسِ کلیہ سے بنی ہے جو اس ساری کائنات میں جاری و ساری ہے۔ نفسِ کلیہ کو اللہ نے پیدا کیا ہے مگر اس کی پیدائش عام تخلیق سے مختلف ہے یہ اس طرح نہیں ہے جیسے مادہ سے کوئی چیز پیدا ہوتی ہے بلکہ اس کی تخلیق بغیر کسی مادہ یا وجود کے ہوئی ہے اس کے لیے انھوں نے ابداع کا لفظ استعمال

کیا ہے۔ چنانچہ ان کے خیال میں جب ابن عربی یہ کہتے ہیں کہ چیز واجب الوجود کی عین ہے تو اس سے مراد نفسِ کلیہ ہوتا ہے۔ شاہ صاحب کا نظریہ زیادہ سائنسی ہے اور وہ اسے سائنسی انداز سے ہی پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ساری کائنات مختلف انواع میں تقسیم ہے۔ زید نوعِ انسان کا ایک جز ہے اس سے اوپر نوعِ جنس ہے جس میں حیوان اور انسان دونوں شامل ہیں اس سے آگے جنسِ عالی ہے جس میں حیوانات کے ساتھ ساتھ نباتات بھی شامل ہیں۔ اس سے اوپر جسم یعنی عرض اور اس سے اوپر جوہر ہے۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ حکماء یہاں پہنچ کر رک گئے اور انھوں نے خیال کیا کہ جوہر و عرض کے درمیان کوئی ایسا علاقہ نہیں جو دونوں کو ایک نوع کے تحت لے آئے۔ حالانکہ ان دونوں کو حقیقتِ وحدانیہ یا حقیقتِ وجود کے تحت جمع کیا جاسکتا ہے[20] یا اسے نفسِ کلیہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ شاہ صاحب ہمعات میں آگے چل کر لکھتے ہیں:

"بہرحال یہ نفسِ کلیہ یا وجود منبط یا آپ اسے کوئی اور نام دے دیجئے اس کی کیفیت یہ ہے کہ یہ ہر شئے میں جاری و ساری اور ہر شئے سے قریب ہے اور اس کے باوجود یہ سب اشیاء سے پاک اور ان کی آلائشوں سے منزہ ہے۔ نفسِ کلیہ کے مقابلے میں جو حیثیت ان اشیاء کی ہے، وہی حیثیت ذاتِ الٰہی کے مقابلے میں اس نفسِ کلیہ کی ہے بلکہ نفسِ کلیہ اشیاء سے باوجود قرب کے جس قدر دور ہے اس سے سوگنا زیادہ نفسِ کلیہ سے ذاتِ الٰہی دور ہے اور اسی طرح وہ اس کے تمام تعینات اور تقیدات کی حد بندیوں سے بھی مبرا ہے۔ ہاں اس ضمن میں ایک بات کا ضرور خیال رہے کہ نفسِ کلیہ اور اس سے اوپر وجود کے جو مراتب ہیں ان پر ذاتِ الٰہی از قبیل ابداع اثر انداز ہوتی ہے نہ کہ از قسم خلق۔ ابداع سے مراد یہ ہے کہ مادہ کے بغیر عدم سے وجود کا صدور ہو اور ایک چیز سے دوسری چیز کا پیدا ہونا خلق کہلاتا ہے۔"[21]

چونکہ ہر چیز میں نفسِ کلیہ موجود ہے اس لیے شاہ صاحب کہتے ہیں کہ سالک کو اس کا نہ صرف یہ کہ علم ہونا چاہیے بلکہ اُسے اس کا مشاہدہ بھی کرنا چاہیے تب وہ سلوک کی اعلیٰ منزل کو پاسکے گا۔

"توحیدِ افعالی اس راہِ سلوک کا پہلا قدم ہے، اس کے بعد توحیدِ صفاتی کا مرتبہ آتا ہے۔ توحیدِ صفاتی سے مراد یہ ہے کہ سالک مختلف صورتوں میں صرف ایک اصل کو جلوہ گر دیکھے اور بغیر کسی شک و شبہ کے اس بات کو بداہتہً مان لے کہ سارے کے سارے اختلافات ایک ہی اصل میں ثابت اور موجود ہیں اور پھر اس اصل کو

نوع بر نوع صورتوں میں جلوہ گر بھی دیکھے اور ہر جگہ اس اصل کو پہچانے۔
اس کی مثال یوں سمجھیے کہ کوئی شخص نوعِ انسان کے تمام افراد میں ایک انسانِ کلی کا مشاہدہ کرتا ہے یا وہ موم کی مختلف صورتوں میں موم کی ایک ہی جنس کو ہر صورت میں موجود پاتا ہے۔ الغرض یہ ایک اصل وجود وجود کے ہر مظہر میں اور کائنات کی ہر شکل میں مشترک ہے سالک کو چاہیے کہ وہ اصل کو ہر چیز میں بے رنگ دیکھے۔"[22]

شاہ صاحب مولانا روم سے اس بات سے اتفاق کرتے ہیں کہ جب سالک ذاتِ باری کا مشاہدہ کرتا ہے تو کائنات کا وجود اس کی نظر سے غائب ہو جاتا ہے جیسے سورج کے سامنے شمع کی روشنی ختم ہو جاتی ہے لیکن ان کے نزدیک انسانِ کامل وہ ہے جو نفسِ کلیہ اور ذاتِ باری کا مشاہدہ الگ الگ کرے اور تمام اشیاء کو بھی موجود پائے۔

وہ لمعات میں رقم طراز ہیں:

"اس سلسلہ میں یہ بھی معلوم ہونا چاہیے کہ اگر سالک نفسِ کلیہ کا مشاہدہ چشمِ حال سے کرتا ہے تو لامحالہ اسے مظاہرِ کائنات میں اتحاد و وحدت نظر آئے گی اور اگر وہ ذاتِ الٰہی کو چشمِ حال سے دیکھتا ہے تو کائنات کا وجود اس کی نظر سے یکسر غائب ہو جاتا ہے لیکن اگر وہ نظر شامل رکھتا ہے اور نفسِ کلیہ اور ذاتِ باری دونوں کا مشاہدہ چشمِ حال سے کرتا ہے تو یہ وجود کے ایک مظہر کو دوسرے مظہر کے حکم سے خلط ملط نہیں ہونے دیتا۔ الغرض ذاتِ باری اور نفسِ کلیہ ہر دو کو اپنے مشاہدہ میں جمع کر لینا یہ مقام افرادِ کاملین کا ہے باقی ہر شخص کی اپنی اپنی راہ ہوتی ہے۔"[23]

علامہ اقبال بھی حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی سے اس معاملے میں متفق ہیں کیونکہ یہ خیالات ان کے نظریۂ خودی کے عین مطابق ہیں۔ انہوں نے منصور کے انا الحق کی تشریح اثباتِ خودی کے ذریعے کی تھی۔ وہ کہتے ہیں کہ انسانِ کامل خدا کی ذات میں مدغم نہیں ہوتا اور نہ اپنا وجود ختم کر دیتا ہے۔ وہ اپنے نظریے کی تائید میں واقعہ معراج کو پیش کرتے ہیں اور قرآن کی آیت سے دلیل لاتے ہیں۔ وہ اپنے خطبے "خودی، جبر و قدر، حیات بعد الممات" میں رقم طراز ہیں:

"لہٰذا اس (خودی) کے نشوونما کا معراجِ کمال یہ ہے کہ اس خودی سے براہِ راست اتصال میں بھی جو سب پر محیط ہے اپنے آپ کو قائم اور برقرار رکھ سکیں جیسا کہ قرآن پاک نے حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے مشاہدۂ ذات کے بارے

میں ارشاد فرمایا

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغٰی ۝ (۵۳ : ۱۷)

یہ ہے اسلام کے نزدیک انسانیت کامل کا تصوّر جس کا اظہار فارسی کے اس شعر سے بڑھ کر جو حضور رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے واقعہ معراج کے بارے میں کہا گیا اور کہیں نہیں ہوا ہے۔

موسیٰ زہوش رفت بیک جلوۂ صفات
تو عین ذات می نگری در تبسمی [۲۴]

اب تک ہم نے شاہ صاحب کی جو تحریریں پیش کی ہیں ان میں نفسِ کلیہ ذاتِ خداوندی کی تخلیق ہے اور اس سے ہزار درجے فروتر ہے مگر بعد میں وہ بھی وحدت الوجود سے مسحور ہو جاتے ہیں اور نفس کلیہ کو ذاتِ خداوندی کا ہی حصہ قرار دینے لگتے ہیں جو اگرچہ ذاتِ الٰہی سے الگ ہے مگر اسی میں موجود بھی ہے۔ وہ اسے ایک مثال سے واضح کرتے ہیں:

"ذاتِ الٰہی اور نفسِ کلیہ کے درمیان جو علاقہ ہے اس کی حقیقت کو سمجھانے کے لیے یہاں ایک مثال دی جاتی ہے۔ ذاتِ الٰہی اور نفسِ کلیہ میں وہی نسبت ہے جو چار کے عدد اور جوڑے میں ہوتی ہے چنانچہ جب ہم چار کے عدد کو اصلی مرتبے میں جہاں وہ بحیثیت چار کے بذاتِ خود قائم ہے دیکھتے ہیں تو سوائے چار کے وہاں کوئی چیز نظر نہیں آتی لیکن اس کے بعد اس کو خالص چار کے عددی مرتبہ سے نیچے دیکھا جاتا ہے اور گو اس مرتبہ میں باہر سے کوئی اور چیز اس میں ضم نہیں ہوتی تو یہ چار ہمیں دو جوڑے نظر آتے ہیں۔ بہرحال اس طرح چار کے عدد کے دو رتبے ہوئے ایک خالص چار کا مرتبہ دوسرے دو اور دو چار کا مرتبہ۔ اب اگر کوئی کہے دو اور دو نام ہے اس حقیقت کا جو چار ہے تو اس شخص کی بات بے جا نہ ہوگی۔"

ان کے اس بیان سے ابنِ عربی کی تائید ہوتی ہے۔ بلکہ وہ اپنی کتاب "خیرِ کثیر" میں اور بھی ابنِ عربی کے قریب ہو جاتے ہیں، فرماتے ہیں:

"حکمت کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ اقدس کی معرفت اسی ذاتِ اقدس کے ذریعے حاصل کر کے اس کے اسماء پاک، ان کی خصوصیات

اور ان کے احکام کی معرفت حاصل کی جائے۔ اس کے بعد اس عالم کون و فساد کی نشو و نما اور ارتقا کا علم حاصل کیا جائے اور یہ کہ اسماء پاک نے کن کن خاص خاص حیثیتوں سے اس میں ظہور کیا ہے اور تجلی افگن ہوئے ہیں۔[۲۵]

ابن عربی نے کہا تھا کہ ذات پاک اشیاء میں محدود ہے اور اشیاء کے علم سے ہم اس کا علم کرتے ہیں مگر چونکہ اشیا لامحدود ہیں اس لیے اس لامحدود کا علم ہمارے لیے ممکن نہیں۔ بلکہ ہم تو یہ کہیں گے کہ اعداد کی جو مثال ابن عربی نے دی ہے وہ شاہ صاحب سے زیادہ جامع اور بامعنی ہے۔ ابن عربی کے نزدیک تمام اعداد ایک ہی عدد کا مجموعہ ہیں۔ اس طرح ذات واحد بھی تمام اشیاء میں جاری و ساری ہے۔ شاہ صاحب کو بھی ابن عربی کی عظمت فکر کا احساس تھا چنانچہ وہ ان کے بارے میں کہتے ہیں:

"ان کا علم سب اولیاء سے وسیع تر ہے۔"[۲۶]

علامہ اقبال نے اگرچہ ابن عربی کی عظمت کا اتنا کھلا اعتراف نہیں کیا مگر وہ ابن عربی کے نقطۂ نظر سے اتفاق کرتے نظر آتے ہیں۔[۲۷]

وہ انسان کو محدود خودی اور خدا کو لامحدود خودی کہتے ہیں۔ اس طرح خدا اور انسان دونوں خودی ہوئے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ خودی چاند، سورج، تارے، پتھر غرضیکہ ہر چیز میں موجود ہے صرف مدارج کا فرق ہے۔ وہ ساقی نامے میں خودی کے بارے میں کہتے ہیں۔

سفر اس کا انجام و آغاز ہے　　　یہی اس کی تقویم کا راز ہے
کرن چاند میں ہے شرر سنگ میں　　　یہ بے رنگ ہے ڈوب کر رنگ میں
ازل سے ہے یہ کشمکش میں اسیر　　　ہوئی خاک آدم میں صورت پذیر[۲۸]

تو زندگی اور خودی ایک ہی چیز ہیں، ساقی نامہ میں ہی زندگی کے بارے میں لکھے گئے اشعار ملاحظہ فرمائیں:

یہ وحدت ہے کثرت میں ہر دم اسیر　　　مگر ہر کہیں بے چگوں، بے نظیر
یہ عالم، یہ بت خانۂ شش جہات　　　اسی نے تراشا ہے یہ سومنات
پسند اس کو تکرار کی خو نہیں　　　کہ تو میں نہیں، اور میں تو نہیں
من و تو سے ہے انجمن آفریں　　　مگر عین محفل میں خلوت نشیں
چمک اس کی بجلی میں تارے میں ہے　　　یہ چاندی میں، سونے میں، پارے میں ہے
اسی کے بیاباں، اسی کے ببول　　　اسی کے ہیں کانٹے، اسی کے ہیں پھول

کہیں اس کی طاقت سے کہسار چوُر کہیں اس کے پھندے میں جبریل و حوُر[29]

علامہ اقبال کے یہ دو شعر ملاحظہ ہوں جن میں انہوں نے خدا اور خودی کے تعلق کو واضح کیا ہے۔

خودی را از وجودِ حق وجودے
خودی را از نمودِ حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر
کجا بودے اگر دریا نبودے[30]

علامہ اقبال نے یہاں انسان کو قطرے کے بجائے گوہر کہا ہے کیونکہ بعض صوفیا کا نظریہ یہ تھا کہ قطرہ دوبارہ سمندر میں مل کر سمندر ہو جاتا ہے۔ علامہ نے انسان کو موتی قرار دے کر یہ کہنے کی کوشش کی ہے کہ انسان کا وجود خدا سے الگ برقرار رہے گا۔ لیکن شاہ ولی اللہ دہلوی انسان کو قطرہ ہی قرار دیتے ہیں اور ان کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان کی معراجِ کمال یہ ہے کہ وہ دوبارہ ذاتِ باری تعالیٰ میں ضم ہو جائے مگر علامہ اقبال نے اپنی شاعری اور اپنے خطبات میں اس نقطۂ نظر کو غلط ٹھہرا کر اس کی تردید کی ہے۔ ان کی تحریر کا ایک اقتباس ہم گزشتہ صفحات میں نقل کر چکے ہیں۔ اب شاہ ولی اللہ دہلوی کا وہ بیان ملاحظہ ہو جس میں وہ قطرے کے دوبارہ سمندر میں مل جانے کو معراجِ انسانی قرار دیتے ہیں:

"نفسِ کامل کی حرکات میں آخری حرکت یہ ہے کہ وہ اس تجلی میں گم ہو جائے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ صورتِ الٰہیہ جو ان نفوس کی اصل ہے (جس سے سارے نفوس بنتے ہیں) اور جو سب اجزا کے نقاط میں سب سے طاقت ور چیز ہے، اپنی معنوی وحدت کے اعتبار سے عین تجلی اعظم ہے جیسے کہ آفتاب کی صورت اگر ہزار آئینوں میں ظاہر ہو جب بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ آفتاب ایک ہی ہے فرق صرف آئینے آئینے کا ہے۔ ان میں باہمی تمیز ہے۔ اسی فرق کی اصل اس امر سے ہے کہ نفس کا تعلق مادہ سے قائم ہوتا ہے۔ پہلے یہ مادہ عنصری یعنی گوشت پوست کا تھا جب گوشت پوست کا بدن نفس سے جدا ہو گیا تو وہ نفسِ بدنِ نسمی کے ساتھ متعلق ہو گیا اور جب نسمی بدن بھی منتشر ہونے لگا تو جس قدر نسمی بدن منتشر ہوتا چلا گیا نفس اس سے اتنا ہی ہٹتا چلا گیا۔ عالم مثال کے کئی طبقے ہیں۔ ان میں سب سے اعلیٰ طبقہ وہ نقطۂ بسیطِ وحدانی ہے جو سارے شخصِ اکبر میں جاری و ساری ہے اس جیسا اور کوئی نہیں۔ مادے کی ترقی کا انتہائی نقطۂ ارتقا یہ ہے

کہ وہ لطیف سے لطیف تر ہوتا ہوا اس نقطۂ بسیط وحدانی تک پہنچ جائے اور جب
وہ نقطۂ بسیط تک پہنچ گیا اور اس کی صورت تجلّیِ اعظم کے آئینہ میں مل کر ایک ہو
گئی تو اس کا طویل سفر ختم ہوگیا الفقر اذا تم فہو اللہ یعنی فقر جب اپنے
کمال پر پہنچ گیا تو وہ اللہ ہی ہوتا ہے اس قول سے یہی مراد ہے۔"[31]

شاہ صاحب کا یہ بیان ان کے اس پہلے بیان سے متصادم ہے کہ مردِ کامل ذاتِ باری تعالیٰ اور نفسِ کلیہ کا مشاہدہ الگ الگ کرتا ہے اور اپنی ذات کو کبھی فنا نہیں کرتا۔ بہرحال انہوں نے نفسِ کلی کا جو نظریہ پیش کیا ہے وہ سائنس کے انکشافات سے بھی ثابت ہوگیا ہے۔ سائنس والوں کے نزدیک یہ کائنات عناصر کا مجموعہ ہے اور یہ عناصر صرف الیکٹران کی تعداد کی کمی بیشی سے ظہور میں آتے ہیں لہٰذا یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ الیکٹران نفسِ کلیہ ہیں جو ساری کائنات میں جاری و ساری ہیں۔

"سطعات" میں شاہ صاحب نے کائنات اور خدا کے تعلق پر بحث کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ وجود کے تین درجے ہیں ایک ذاتِ بحت ہے جس تک عقلِ انسانی کی رسائی نہیں ہے۔ دوسرا مرتبہ عقل کا ہے یعنی یہ کائنات عقلی طور پر ذہن میں قائم ہے اور تیسرا درجہ شخصِ اکبر یعنی اس کائنات کا ہے۔[32]

یہ کائنات یا شخصِ اکبر دو اجزا پر مشتمل ہے۔ ایک نفسِ کل ہے جو ساری کائنات میں جاری و ساری ہے اور دوسرے نفسِ رحمانی یعنی خاص شکل و صورت کے تعین کے ساتھ)۔[33]

شاہ صاحب نے کائنات کے اس مرتب نظام پر غور کرنے کے بعد انسانی زندگی اور ظہورِ واقعات کے متعلق جو نتیجہ اخذ کیا ہے اس سے نہ ہم متفق ہو سکتے ہیں اور نہ علامہ اقبال۔ اس سلسلے میں شاہ صاحب کا بیان ملاحظہ ہو:

> "ماہیات کے اس مرتب سلسلہ اور مظاہرِ وجود کے اس باقاعدہ نظام کو دیکھ کر عقلِ انسانی لامحالہ اس نتیجے پر پہنچتی ہے کہ ماہیات کے سلسلہ کی یہ ترتیب بالضرور کسی نہ کسی موطن میں پہلے ہی سے مقرر شدہ ترتیب ہی کا نتیجہ ہے کہ ہر ماہیت کے ظہور کے اپنے احکام ہیں جن میں کوئی تغیر نہیں ہو سکتا چنانچہ جس طرح محاسب کا کام صرف یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے ذہنی عمل سے اعداد پر تاثیر ڈالتا ہے اور انہیں عدم سے وجود میں لاتا ہے لیکن اعداد کی ترتیب چونکہ پہلے کسی موطن میں مقرر ہو چکی ہوتی ہے اس سے وہ اسی ترتیب سے اعداد کو اپنے ذہن میں متحضر

کرتا ہے اور اس ضمن میں اعداد کو عدم سے وجود میں لاتے وقت وہ ان میں اپنی طرف سے کوئی تبدیلی نہیں کرتا چنانچہ اس دنیا میں ماہیات پہلے کی طے شدہ ترتیب کے مطابق ظاہر ہوتی ہیں۔[۳۴]

یہاں تک تو خیر ٹھیک تھا اور ان کے بیان کی یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ اشیاء کی صفات مقرر ہیں جیسے کہ آگ میں جلانے کی صفت ہے اور اسے ختم نہیں کیا جا سکتا یا یہ کہ پانچ کا ہندسہ جو مفہوم رکھتا ہے اس کو بدلنے پر ہم قادر نہیں ہیں مگر آئندہ چل کر ان کے ہاں ایسے بیانات ملتے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ قدر کے بجائے جبر کے ماننے والوں میں سے ہیں۔ وہ اس حد تک تقدیر پرستی کے قائل ہیں کہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ دنیا محض پتلیوں کے تماشے کی طرح ہے اور پیچھے بیٹھا ہوا پتلیوں والا ان کو جس طرح چاہتا ہے نچاتا رہتا ہے۔[۳۵]

اس کے لیے وہ عالم مثال کا تصور پیش کرتے ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اس کائنات کے اوپر ایک اور کائنات ہے جس کا یہ کائنات ظل ہے جو کچھ اس کائنات میں ہوتا ہے وہی یہاں بھی ظاہر ہو جاتا ہے:

"اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسرار میں سے جو بھی چیز اس عالم میں ظاہر ہوتی ہے لامحالہ دوسرے عالم میں جسے عالم مثال کہتے ہیں اس چیز کی ایک نہ ایک شکل اور صورت ہوتی ہے جس کی طرف یہ چیز منسوب ہوتی ہے۔"[۳۶]

اس کی مزید وضاحت ان کی کتاب "حجۃ اللہ البالغہ" میں ملتی ہے:

"جاننا چاہیے کہ اکثر حدیثوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک ایسا عالم موجود ہے جس کی ترکیب عناصر سے نہیں ہے۔ اس میں ہر ایک جسمانی چیز کی مناسبت سے صفت اور حالت میں وہ چیزیں جو معنوی ہیں، صورت پکڑتی ہیں اور قبل اس کے کہ وہ چیزیں زمین پر ظاہر ہوں پہلے اس عالم میں موجود ہو جایا کرتی ہیں اور موجود ہونے کے بعد ہو بہو انہیں معانی کے اندازہ کی ہوتی ہیں۔"[۳۷]

شاہ صاحب کا عالم مثال کا یہ نظریہ ابن عربی کے اعیان ثابتہ سے مشابہت رکھتا ہے۔ نیز یہ افلاطون کے نظریۂ اعیان ناشہود سے بھی مماثلت رکھتا ہے۔ افلاطون کا بھی یہ خیال تھا کہ ہر چیز کی اصل عالم مثال میں موجود ہے اور اس دنیا کی چیزیں عالم مثال کی نقل ہیں۔ علامہ اقبال نے

افلاطون کے نظریۂ اعیان نامشہود پر اسرارِ خودی میں شدید تنقید کی ہے۔

راہب دیرینہ افلاطوں حکیم
از گروہِ گوسفندانِ قدیم
رخشِ او در ظلمتِ معقول گم
در کہستانِ وجود افگندہ سم
بسکہ از ذوقِ عمل محروم بود
جانِ او وارفتۂ معدوم بود
منکرِ ہنگامۂ موجود گشت
خالقِ اعیانِ نامشہود گشت
زندہ جاں را عالمِ امکاں خوش است
مردہ دل را عالمِ اعیاں خوش است

شاہ صاحب کے نقطۂ نظر سے عالم ایک جبر میں جکڑا ہوا ہے اور یہاں کچھ بھی نہیں کیا جا سکتا۔ علامہ اقبال کہتے ہیں کہ عالمِ امکاں یا عالمِ مثال مردہ دلوں کے لیے ہے۔ زندہ دل کے لیے عالمِ امکان ہے جس میں وہ اپنی خودی کے کارنامے سرانجام دیتا ہے مگر شاہ صاحب تو کہتے ہیں کہ لوگوں کو اس دنیا میں جیسا پیدا کیا گیا ہے وہ ویسے ہی رہتے ہیں۔ بعض بادشاہ پیدا کیے گئے ہیں اور بعض رعیت اور بعض کو عقل مند بنایا گیا ہے تو بعض کو غبی۔ اب ان کے اختیار میں کچھ نہیں نہ غبی عقل مند بن سکتے ہیں اور نہ عقل مند غبی۔

"ان میں سے بعض لوگوں کو پیدائشی سردار بنایا ہے اور بعض کی طبیعت میں یا اتفاقی اسباب سے غلامی کی خصلت پیدا کی ہے۔ بعض کو ان میں بادشاہ بنایا ہے بعض کو رعیت۔ بعض میں مادہ حکمت کا رکھا ہے کہ حکمتِ الٰہیہ کے مطابق گفتگو کرے۔ بعض کو علمِ طبعی میں خوض کرنے کی قوت دی ہے۔ بعض کو علومِ ریاضی اور حکمتِ عملی کے مسائل حل کرنے کی۔ ایسے ہی بعض کو غبی پیدا کیا ہے کہ وہ بغیر تقلید دوسرے علومِ بالا کو نہیں سمجھ سکتا۔"[۱۳]

علامہ اقبال اس زبردست تقدیر پرستی کے خلاف ہیں۔ اگر اس فلسفۂ حیات کو مان لیا جائے تو پھر جس طرح ہے ویسا ہی رہے گا اور اپنے آپ کو بدلنے کی کوشش نہ کرے گا۔ دراصل یہ

فلسفہ بادشاہوں نے ایجاد کیا تھا کیونکہ اس طرح بادشاہت ان کے خاندان میں محدود ہو کر رہ جاتی تھی۔ اور عوام میں سے کوئی کبھی انہیں اس منصب جلیلہ سے اتارنے کی کوشش نہیں کرتا ان کے خیال میں بادشاہت انہیں اللہ نے عطا کی تھی اور لوگوں کی مرضی کو اس میں دخل نہ تھا مگر یہ فلسفہ علامہ اقبال کے زمانے میں بڑا خطرناک تھا کیونکہ ایک غیر ملکی طاقت حکمران تھی اور اگر اسی نقطہ نظر پر عمل کیا جاتا تو کوئی بھی اس کے خلاف آواز نہ اٹھاتا لہٰذا علامہ نے تقدیر پرستی کے اس رجحان کے خلاف زبردست آواز اٹھائی۔

شاہ صاحب نے یہی نہیں کیا کہ صرف بادشاہوں کو مخاطب اللہ قرار دیا بلکہ انہوں نے یہی فارمولا اولیاء کے لیے بھی استعمال کیا اور کہا کہ اولیاء بھی اللہ ہی مقرر کرتا ہے اور اس میں ان کی اپنی کوشش اور ہمت کا کچھ دخل نہیں ہوتا۔ اپنی کتاب "سطعات" میں لکھتے ہیں :

"کشف صحیح سے یہ بات ثابت ہے کہ سیر و سلوک کا اس کے سوا کوئی اور سبب نہیں ہے کہ ارادۂ الٰہی میں یہ بات آجاتی ہے کہ فلاں شخص خطیرۃ القدس کے فلاں مقام کی سطح تک پہنچے گا۔ جب یہ ارادہ قائم ہو گیا تو پھر اس شخص کو مختلف احوال سے گزارا جاتا ہے اور مقدمات میں اس انداز سے تصرف کیا جاتا ہے کہ وہ شخص، خطیرۃ القدس کی مطلوبہ سطح تک (خود بخود) منتقل ہو جائے۔ ان تغیرات میں اس شخص کے قصد و ارادہ کو کوئی دخل نہیں ہوا کرتا۔"

اگر شاہ صاحب کا یہ نظریہ قبول کر لیا جائے تو پھر نہ تو کوئی دنیا دار زہد و عبادت میں کوشش کرے گا کہ وہ دنیا میں بلند مقام حاصل کر سکے اور نہ عبادت کی طرف ہی راغب ہوگا کیونکہ اسے معلوم ہے کہ جب اللہ چاہے گا تو خود بخود ایسا ہو جائے گا نیز تبلیغ اور ہدایت کی بھی کوئی ضرورت نہ رہے گی۔

چنانچہ علامہ اقبال شاہ صاحب سے اس سلسلے میں شدید اختلاف کرتے ہیں۔ تقدیر پرستی کا یہ تصور اسلام میں کس طرح پیدا ہوا، علامہ اقبال نے اس کی وضاحت اپنے چھٹے خطبے میں کی ہے وہ لکھتے ہیں:

"مگر پھر شاید آپ کہیں کہ عالم اسلام میں قرن ہا قرن سے جس نہایت درجہ ذلت خیز تقدیر پرستی کا سلسلہ رہا ہے اس سے کون انکار کر سکتا ہے؟ یہ صحیح ہے لیکن اس تقدیر پرستی کی ایک تاریخ ہے جس کی تشریح کے لیے دفتر چاہیے یہاں صرف اتنا عرض کر دینا کافی ہوگا کہ یہ تقدیر پرستی جس کو مغربی مصنفین لفظ قسمت سے ادا کرتے ہیں کچھ تو نتیجہ تھی بعض فلسفیانہ افکار اور کچھ سیاسی مصلحت پسندیوں کا۔ پھر اس کی ایک وجہ یہ بھی کہ زندگی کی وہ قوت جو اسلام نے مسلمانوں کے

اندر پیدا کی تھی رفتہ رفتہ کم ہوتی گئی اور آگے چل کر جب فلسفہ نے اس امر کی تحقیق میں کہ لفظ علت کا اطلاق اگر ذاتِ ایزدی پر کیا گیا تو اس کے معنی کیا ہوں گے۔ علیٰ ہذا یہ فرض کرتے ہوئے کہ علت و معلوم کو آپس میں جو نسبت ہے زمانہ اس کی شرط ضروری ہے، ایک ایسے خدا کا تصور قائم کیا جو موجوداتِ عالم سے ورا و الورا قدیم ہی سے موجود اور اس لیے خارج سے اس پر عمل کر رہا ہے، لہٰذا کہا گیا کہ علت و معلوم کا سلسلہ چونکہ بالآخر ذاتِ خداوندی پر ختم ہو جاتا ہے اندریں صورت جو کچھ ہو رہا ہے خدا ہی کے حکم سے ہو رہا ہے۔ دوسری جانب دمشق کے موقع شناس اُموی فرمانرواؤں کو بھی جو عملاً مادہ پرستی اختیار کر چکے تھے کسی ایسے عذر کی ضرورت تھی جس سے وہ کربلا کے مظالم پر پردہ ڈال دیں تاکہ اس طرح عوام کو موقع نہ ملے کہ وہ ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوں اور انہیں امیر معاویہ کی بغاوت کے ثمرات سے محروم کر دیں چنانچہ کہا جاتا ہے جب معبد نے حسن بصری سے کہا: اموی مسلمانوں کو قتل کرتے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ کی مرضی یونہی تھی، تو حسن بصری نے کہا: یہ اللہ کے دشمن جھوٹ کہتے ہیں۔ یہ وجوہ تھے جن کی بنا پر علمائے اسلام کے کھُلم کھُلا احتجاج کے باوجود عالمِ اسلام نے ایک بڑی ذلت آمیز تقدیر پرستی اختیار کر لی تھی[۴۱]

ان کے خیال میں تقدیر پرستی کا یہ مفہوم غیر اسلامی ہے اور ابلیس نے اسے رائج کیا ہے۔ علامہ ابلیس کی زبان سے کہلواتے ہیں۔

میں نے ناداروں کو سکھلایا سبق تقدیر کا
میں نے منعم کو دیا سرمایہ داری کا جنوں[۴۲]

اور ضربِ کلیم میں تن بہ تقدیر کے عنوان سے یہ شعر لکھے ہیں۔

اسی قرآں میں ہے اب ترکِ جہاں کی تعلیم
جس نے مومن کو بنایا مہ و پرویں کا امیں
تن بہ تقدیر ہے آج ان کے عمل کا انداز
تھی نہاں جن کے ارادوں میں خدا کی تقدیر

تھا جو ناخوب بتدریج وہی خوب ہوا
کہ غلامی میں بدل جاتا ہے قوموں کا ضمیر[43]

بالِ جبریل میں علامہ اقبال پیرِ رومی سے حدیثِ جبر و قدر دریافت کرتے ہیں تو جواب ملتا ہے:۔

بال بازاں راسوئے سلطاں برد
بال بازاں را بگورستاں برد[44]

یعنی باز اگر چاہے تو سلطان کے پاس جا سکتا ہے اور اگر ہمت ہار دے تو گورستان میں پہنچ جاتا ہے۔

علامہ اقبال شاہ صاحب کے مذکورہ تقدیر پرستی کے نقطۂ نظر کو نہیں مانتے البتہ شاہ صاحب نے "سطعات" میں ہی تقدیر کا جو مفہوم بیان کیا ہے اس سے مولانا روم اور علامہ اقبال دونوں کو اتفاق ہے۔ اس کے مطابق تقدیر کے معنی اندازہ کرنا کے ہیں اور یہ کہ چیزوں کے خواص کا اندازہ مقرر کر دیا گیا ہے یعنی جانور چار پاؤں پر چلتے ہیں تو انسان دو پر اور سونا سنہری ہے تو چاندی سفید۔ شاہ صاحب فرماتے ہیں:

"تشریح تتمۂ تقدیر ہے۔ تقدیر سے مراد یہ ہے کہ ہر نوع کے لیے خلقت، اخلاق اور اعمال معین کر دیے گئے ہیں (ان ہی کو تقدیر کہا جاتا ہے) مثلاً انسان بولنے والا اور گفتگو کو سمجھنے والا ہے۔ اس کا چہرہ صاف ستھرا اور روشن ہے۔ اس کا قد سیدھا ہے اور وہ دو پیروں پر چلنے والا جاندار ہے (اس کے برخلاف) گھوڑا ہنہنانے والا اور گفتگو کو نہ سمجھنے والا جانور ہے جس کے چہرے پر بال ہوتے ہیں قد میں کجی ہوتی ہے اور وہ چوپایہ ہے۔ غصہ کی حالت میں کاٹ کھاتا اور دم نہیں جھاڑتا ہے بچھڑے میں بھینگ باقی ہے..........[45]"

علامہ اقبال بھی تقدیر کے بارے میں یہی نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک بھی تقدیر کا مطلب چیزوں کی عمومی صفات اور ان کی ماہیت ہے۔ دو اشخاص کا ایک ہی مخصوص زمانے میں ہونا یا کسی کا امیر یا غریب گھر میں پیدا ہو جانا یا انسان کی شکل و صورت تقدیر کے تابع ہیں۔ اپنے افعال میں انسان آزاد ہے۔ وہ دوسرے خطبے میں ارشاد فرماتے ہیں:

"دراصل تقدیر عبارت ہے اس زمانے سے جس کے امکانات کا انکشاف ابھی باقی ہے۔ یہ گویا وہ زمانہ ہے جو علت و معلول کی ترتیب سے آزاد ہے علیٰ ہذا اس ہندسی شکل سے جس کا از روئے فہم متشکل ہونا ضروری ہے۔ بہ الفاظِ دیگر یہ وہ زمانہ ہے جسے ہم محسوس کرتے ہیں وہ نہیں جو ہمارے تصور میں آتا اور جس کا

ہم حساب و شمار کرتے ہیں۔ اندریں صورت اگر ہم سے سوال کیا جائے شہنشاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ ایرانی باہم معاصر کیوں تھے تو ہم اس کی کوئی علت پیش نہیں کریں گے ہمارے پاس اس کا کوئی جواب ہے تو یہ کہ حقیقتِ مطلقہ کی ماہیت کچھ ایسی ہے کہ اس کے لامتناہی امکانات کی تکوین میں وہ دو امکان جن کو شہنشاہ ہمایوں اور شاہ طہماسپ ایرانی سے تعبیر کیا جاتا ہے ایک ساتھ فعل میں آتے لہٰذا بہ حیثیت تقدیر زمانہ ہی ہر شے کا جوہر ہے۔ قرآن پاک کا بھی یہی ارشاد ہے:

ہمیں نے ہر شے پیدا کی اور ہمیں نے اس کا اندازہ مقرر کیا۔[۴۶] لیکن کسی شے کی تقدیر قسمت کا وہ بے رحم ہاتھ نہیں جو ایک سخت گیر آقا کی طرح خارج سے کام کر رہا ہو بلکہ یہ ہر شے کی حدِ وسع ہے یعنی اس کے وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے اور جو اس کے اعماقِ وجود میں مضمر اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے علی التواتر قوت سے فعل میں آجاتے ہیں لہٰذا جب اسلام کو وحدتِ نامیہ ٹھہرایا جائے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ جتنے بھی حوادث ہیں پہلے ہی سے ڈھلے ڈھلائے حقیقتِ مطلقہ کے بطن میں کہیں پڑے ہیں اور اب ایک ایک کر کے اس طرح باہر آ رہے ہیں جیسے شیشۂ ساعت کے دانہ ہائے ریگ۔[۴۷]

ایک اور جگہ فرماتے ہیں کہ لوگوں نے تقدیر کے مفہوم کو نہیں سمجھا اس میں بڑی باریکی پائی جاتی ہے اگر انسان بدل جائے تو اس کی تقدیر بھی بدل جاتی ہے چنانچہ اگر وہ مٹی ہو تو ہوا کے سپرد ہو جاتا ہے اور اگر پتھر ہو تو شیشے پر گر کر اسے چکنا چور کر دیتا ہے

ار ضیاں نقدِ خودی در باختند
نکتۂ تقدیر را نشناختند
رمزِ باریکش بحرفے مضمر است
تو اگر دیگر شوی او دیگر است
خاک شو نذرِ ہوا سازد ترا
سنگ شو بر شیشہ انداز د ترا[۴۸]

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ غلامی کی زندگی اور پستی تقدیر نہیں ہے بلکہ خود مسلمانوں کی کمزوری ہے مسلمانوں نے تقدیر کا سبق ایسا پڑھا کہ خود عمل سے فارغ ہو گئے۔

خبر نہیں کیا ہے نام اس کا، خدا فریبی کہ خود فریبی
عمل سے فارغ ہوا مسلماں بنا کے تقدیر کا بہانہ[49]

وہ مسلمانوں کو بتاتے ہیں کہ اگر وہ کوشش کریں تو ان کی تقدیر بدل سکتی ہے کیونکہ زندہ قومیں تقدیر کی غلام نہیں ہوتیں۔ ان کی تقدیر ان کے عمل کے تابع ہوتی ہے:

نشاں یہی ہے زمانے میں زندہ قوموں کا
کہ صبح و شام بدلتی ہیں ان کی تقدیریں[50]

مگر غلامی کے زمانہ میں اہلِ علم و دانش اپنے علم و فضل اور قوتِ دلائل کو حکمرانوں کی تقویت کے لیے استعمال کرتے ہیں وہ لوگوں کو راضی بہ رضا رہنے کی تلقین کرتے ہیں اور انہیں قسمت پر شاکر رہنا سکھاتے ہیں۔ علامہ اقبال کے نزدیک مسلمانوں کی غلامی کی ایک وجہ ان کا نظریۂ تقدیر بھی ہے۔ وہ "نفسیاتِ غلامی" کے عنوان سے کہتے ہیں:

شاعر بھی ہیں پیدا، علما بھی، حکما بھی
خالی نہیں قوموں کی غلامی کا زمانہ
مقصد ہے ان اللہ کے بندوں کا مگر ایک
ہر ایک ہے گو شرحِ معانی میں یگانہ
بہتر ہے کہ شیروں کو سکھا دیں رمِ آہو
باقی نہ رہے شیر کی شیری کا زمانہ
کرتے ہیں غلاموں کو غلامی پہ رضامند
تاویلِ مسائل کو بناتے ہیں بہانہ[51]

چنانچہ علامہ اقبال مسلمانوں کو وہ نظریۂ تقدیر سکھانا چاہتے ہیں جو انہیں عمل اور جدوجہد کی طرف مائل کرے اور اس کے لیے وہ دلائل قرآنِ حکیم سے لاتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ تقدیر پرستی کا نظریہ مسلمانوں میں بہت بعد میں پیدا ہوا چنانچہ وہ اس کے خلاف فلسفیانہ اور شاعرانہ دلیلیں فراہم کرتے ہیں۔ ان کا یہ نظریہ اسلامی عقاید اور شریعت کے عین مطابق ہے۔ شاہ ولی اللہ کو خود یہ گمان گزرا تھا کہ ان کے نظریۂ عالمِ مثال سے لوگ اسباب و نتائج سے ہی بے نیاز ہو جائیں گے اور ان کا یہ عمل شریعت کے خلاف ہو گا چنانچہ وہ کہتے ہیں:

"........ اور وہ محض فکر یا خیال سے ترجیحِ افعال کی حقیقت کا ادراک نہیں

کرے گا بلکہ اس پر یہ حالت طاری ہو جائے گی کہ وہ کل عالم اور اس کی تمام حرکت اور نمو کو ایک شخص واحد کی تدبیر کا اثر اور ایک ذات واحد کے فعل کا نتیجہ سمجھے گا اور اس کی تمام حرکات و سکنات یوں نظر آئیں گی جیسے پتلیوں کا تماشہ ہوتا ہے کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ پتلیاں از خود چل پھر رہی ہیں لیکن اصل میں ان کے پیچھے پتلی والا بیٹھا ہوتا ہے جو ایک تار سے سب پتلیوں کو حرکت دیتا ہے۔ اگر سالک پہلے ہی سے توحید افعالی کا معتقد ہے تو اس شغل سے اس پر توحید افعالی کے اثرات نمایاں ہونے لگتے ہیں مثلاً اس میں توکل کی صفت پیدا ہو جاتی ہے اور وہ اپنے سارے معاملات اللہ کے حوالے کر دیتا ہے۔ نیز وہ موت، زندگی، شفا اور مرض کو ان کے اسباب و عوارض میں منحصر نہیں سمجھتا بلکہ سب کچھ من عند اللہ ہی سمجھتا ہے لیکن اس توکل کے یہ معنی نہیں کہ وہ اسباب و نتائج کے سلسلہ کو ہی بالائے طاق رکھ دے۔ اسباب و نتائج کا سلسلہ تو اللہ کی سنت ہے اس پر کاربند ہونا شریعت کی طرف سے فرض ہے۔"[۵۲]

یہاں بالآخر شاہ صاحب علامہ اقبال سے متفق ہو جاتے ہیں کہ اسباب و نتائج کے سلسلہ کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے اور ان کو اپنی مرضی کے مطابق ڈھالنا چاہیئے، یہی شریعت کا منشا ہے اور یہی علامہ اقبال چاہتے ہیں۔

علامہ اقبال بعض دوسرے امور میں بھی ان سے اتفاق رکھتے ہیں۔ عدالت کا جو تصور شاہ صاحب نے پیش کیا ہے وہ علامہ اقبال کے لیے بھی قابل قبول ہے۔ ان کا مشہور شعر ہے:

سبق پھر پڑھ صداقت کا، عدالت کا، شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا[۵۳]

اس شعر میں لفظ عدالت کی اس سے بہتر تشریح نہیں ہو سکتی جو شاہ ولی اللہ دہلوی نے کی ہے:

"ان چار خصلتوں میں سے آخری خصلت عدالت کی ہے اور عدالت پر ہی دنیا میں عادلانہ نظام اور سیاسی اصول و کلیات کا دارومدار ہے۔ عدالت کے بہت سے شعبے ہیں، ان میں سے ایک شعبہ ادب کا ہے۔ ایک آدمی اپنی حرکات و سکنات پر برابر نظر رکھتا ہے اور اس ضمن میں جو بہترین وضع ہوتی ہے اسے اختیار کرتا اور اس پر چلتا ہے اور جو بھی معاملہ اسے پیش آتا ہے اس میں وہ مناسب

تزین پیرایہ اختیار کرتا ہے اور اس کی طبیعت کا فطری طور پر اسی طرف میلان بھی ہوتا ہے۔ اس شخص میں جب یہ کیفیت بطور عادت قائم ہو جاتی ہے تو اسے ادب کہتے ہیں۔ انسان کا اپنے کاموں کی دیکھ بھال اور جمع و خرچ، خرید و فروخت اور اس طرح کے دوسرے معاملات میں عدالت کو ملحوظ رکھنا کفایت ہے۔ گھر کو ٹھیک طرح چلانا حریت ہے۔ شہروں لشکروں کا اچھی طرح سے انتظام کرنا سیاستِ مدنیہ ہے اور ساتھیوں میں اچھی طرح سے زندگی گزارنا، ہر شخص کا حق ادا کرنا اور ہر ایک کے ساتھ حالات کے مطابق الفت برتنا اور ان سے خوشی خوشی ملنا حسنِ معاشرت ہے۔ الغرض یہ تمام خصلتیں عدالت کے شعبے ہیں۔ ان سب کی اصل ایک اور صرف ایک ہے اور وہ یہ کہ انسان کا نفسِ ناطقہ خود اپنی فطرت کے تقاضے سے عادلانہ نظام اختیار کرے اور نہ صرف اختیار کرے بلکہ اس کے برسرِکار لانے میں کوشاں بھی ہو۔"[۲۴]

اسی طرح شاہ ولی اللہ دہلوی نے سلوک کی پہلی منزل اطاعت قرار دی ہے۔ وہ اطاعت کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"عقاید کو درست کرنے کے بعد اس کے لیے (سالک کے لیے) ضروری ہے کہ وہ اسلام کے جملہ ارکان کو بجالائے گناہوں سے بچے۔ شریعت نے جن مقاصد کو ملعون قرار دیا ہے ان کا سدِ باب کرے۔ یہ راہِ طریقت کا پہلا مقام ہے اور اسی کا نام اطاعت ہے۔ اطاعت درحقیقت تصوف اور احسان کی اصل جڑ ہے جس کے بغیر طریقت اور سلوک کبھی درست ہو ہی نہیں سکتے۔"[۲۵]

اور علامہ اقبال اطاعت کو خودی کا مرحلۂ اول قرار دیتے ہیں اس کے بغیر خودی کی تربیت ہو ہی نہیں سکتی۔ وہ کہتے ہیں کہ اطاعت کا مطلب ایک آئین کے تابع ہونا ہے اور سب سے بہتر آئین قرآن ہے لہٰذا جو بھی قرآنی احکامات کی اطاعت کرے گا خودی کے پہلے مرتبہ پر فائز ہوگا

در اطاعت کوش اے غفلت شعار
می شود از جبر پیدا اختیار
ہر کہ تسخیرِ مہ و پروین کند
خویش را زنجیریٔ آئین کند

قطرہ ہا دریاست از آئینِ وصل
ذرہ ہا صحراست از آئینِ وصل
باطنِ ہر شے ز آئینے قوی
تو چرا غافل ز ایں ساماں روی
شکوہ سنج منحنیٔ آئیں شو
از حدودِ مصطفےٰ بیروں مرو

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں اطاعت کا یہ تصور شاہ ولی اللہ دہلوی کے تصورِ اطاعت سے ملتا جلتا ہے۔ شاہ صاحب کے افکار سے علامہ اقبال نے جابجا فائدہ اٹھایا ہے اور بعض مقامات پر ان کا حوالہ بھی دیا ہے۔ اجتہاد کے مسئلہ پر انہوں نے شاہ صاحب کے افکار کو بطور سند کے پیش کیا ہے وہ اپنے خطبے "الاجتہاد فی الاسلام" میں رقمطراز ہیں:

"شاہ ولی اللہ نے اس مسئلے میں بڑی سبق آموز بحث اٹھائی ہے۔ ہم اس کا مفاد ذیل میں پیش کریں گے۔ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ انبیاء کا عام طریقِ تعلیم تو یہی ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں ان پر اسی قوم کے رسم و رواج اور عادات و فضائل کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے لیکن جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اصول ہیں اس پر نہ تو مختلف قوموں کے لیے مختلف اصول نازل کیے جائیں گے نہ یہ ممکن ہے کہ وہ ہر قوم کو اپنی اپنی ضروریات کے لیے الگ الگ اصول عمل متعین کرنے کی اجازت دے۔ وہ کسی ایک قوم کی تربیت کرتا اور پھر ایک عالمگیر شریعت کی تشکیل میں اس سے تمہید کا کام لیتا ہے لیکن ایسا کرنے میں اگرچہ انہیں اصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوعِ انسانی کی حیاتِ اجتماعیہ میں کارفرما ہیں پھر بھی ہر معاملے میں اور ہر موقع پر عملاً ان کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے لہٰذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً تعزیرات) ایک لحاظ سے اسی قوم کے لیے مخصوص ہوں گے پھر چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں اس لیے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لیے واجب ٹھہرایا جائے شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابوحنیفہؒ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے، احادیث سے اعتنا نہیں کیا۔"

شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں لکھا ہے کہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جو کام انہوں نے کیے وہ آنے والے زمانے میں امت کے لیے لازمی نہیں ہیں[۵۷] اور اس سلسلے میں انہوں نے رسول اکرمؐ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ "میں انسان ہوں، دین کے معاملات میں جو بات کہوں اس کو اختیار کرو اور اپنی رائے سے کہوں تو بس میں انسان ہوں"۔ چنانچہ شاہ صاحب اجتہاد کو آنے والی نسلوں کے لیے بہت ضروری قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اسی لیے قرآن میں بہت زیادہ سوال کرنے سے منع کیا گیا تھا کہ اس طرح بہت سی باتیں متعین ہو جاتیں۔

"خداوند کریم کی اصل مرضی یہی ہے کہ نزول شرائع کے وقت اس قسم کے سوالات کم ہوا کریں اس سے وہ امور نازل ہو جایا کرتے ہیں جن میں مصلحت خاص کا حکم اور اثر غالب ہوا کرتا ہے اور اکثر اس میں آئندہ نسلوں کے لیے تنگی اور بزدلی پیش آیا کرتی ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم زیادہ مسائل دریافت کرنے کو بُرا خیال فرماتے تھے کہ مجھ کو میرے حال پر چھوڑ دو میں نے کوئی چیز تمہارے لیے باقی نہیں چھوڑی ہے تم سے اگلے لوگ زیادہ سوالات کرنے اور انبیاء پر اختلافات کی وجہ سے ہلاک ہو گئے[۵۸]"

چنانچہ اجتہاد کے اس اصول سے علامہ اقبال بھی متفق ہیں کہ احادیث کو قانون سازی میں کم سے کم استعمال کرنا چاہیے اور قرآن حکیم کو ہی قانون سازی کی بنیاد بنانا چاہیے۔ اجتہاد کے بارے میں علامہ کے نظریات جاننے کے لیے ان کا چھٹا خطبہ ملاحظہ فرمائیں۔

اسی طرح جب علامہ اقبال روح کے متعلق اپنے خطبات میں بحث کرتے ہیں تو شاہ ولی اللہ دہلوی کا حوالہ دیتے ہیں:

"بہر حال فلاسفۂ اسلام اور علمائے الٰہیات کے درمیان جو مسئلہ مختلف فیہ ہے وہ یہ کہ انسان کی بعثت ثانیہ پر کیا اس کا جسم پھر سے زندہ ہو جائے گا اس میں زیادہ تر خیال یہ ہے اور شاہ ولی اللہ دہلوی کی رائے بھی جن کی ذات پر گویا الٰہیات اسلامیہ کا خاتمہ ہو گیا یہی تھی کہ حیات بعد الموت پر ایسا کوئی مادی پیکر ناگزیر ہے جو خودی کے نئے ماحول میں اس کے مناسبِ حال ہو لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ان کے نظریے کی حقیقی وجہ یہ ہے کہ جب ہم خودی کا تصور بہ حیثیت ایک فرد کے کرتے ہیں تو ضروری ہو جاتا ہے کہ اسے کسی مقام یا اختیاری پس منظر سے نسبت دیں"[۵۹]

www.iqbalcyberlibrary.net All rights reserved 2002-2006

علامہ اقبال نے شاہ صاحب کی جس رائے کی طرف اشارہ کیا ہے وہ انہیں کے الفاظ میں ملاحظہ ہو:

"مرنے کے بعد روح ہوائی کو از سرِ نو زندگی ہوتی ہے اور روح الٰہی کے فیضان سے ان امور میں جو حس مشترک کے ذریعہ سے اس میں باقی رہ گئے تھے ایک طاقتِ جدید پیدا ہوتی ہے اور عالمِ مثال یعنی اس قوت کے ذریعہ سے جو کہ مجرد اور محسوس کے مابین ہے اور افلاک میں پھیلی ہوتی ہے وہ روح ہوائی ایک نورانی یا تاریک لباس پہن لیتی ہے اور اس طرح عالمِ برزخ کے عجائبات نمودار ہو جاتے ہیں پھر جب صور نوں میں روح ڈالی جائے گی ویسا ہی فیضان پھر ہوگا جیسا کہ ابتداءِ عالم میں ہوا تھا اور روحیں بدنوں میں ڈالی گئی تھیں اور عالمِ موالید کی بنیاد قائم کی گئی تھی تو اس وقت روح الٰہی کے فیضان سے روح ایک جسمانی لباس یا ایسا لباس جو عالمِ مثال اور جسم کے بین بین ہوگا پھر پہن لے گی۔"[۶۰]

علامہ اس بات میں ان سے متفق ہیں کہ انسان موت کے بعد بھی اپنی شخصیت کو برقرار رکھے گا البتہ وہ کہتے ہیں کہ یقین سے کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ انسان مرنے کے بعد کس حالت یا کس لباس میں ہوگا۔ علامہ اقبال روح یا خودی کو ایک روشن نقطہ کہتے ہیں[۶۱] اور شاہ صاحب بھی روح کو ایک نورانی نقطہ قرار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ بچہ ہونے کی حالت میں بھی ویسی ہی رہتی ہے جیسی بڑا ہونے کی حالت میں۔[۶۲]

شاہ ولی اللہ دہلوی امام مہدی اور حضرت عیسیٰ کی دوبارہ آمد کے قائل ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ دجال کے شر کو حضرت عیسیٰ ختم کریں گے۔ وہ خیر کثیر میں فرماتے ہیں:

"جب اس طرح تمام زمین ظلم اور بے اعتدالیوں سے بھر جائے گی اور اس اُمت مرحومہ کے اکثر لوگ ضلالت میں مبتلا ہوں گے تو اسم مُحمدی اس حالت میں ان کی دستگیری فرمائے گا۔ اور وہ اسمِ پاک ایسے شخص پر تجلّی فرمائے گا جس کا نام آنحضرت صلّی اللہ علیہ وسلّم کے اسم گرامی کے موافق ہونے کے علاوہ اس کا حلیہ اور اخلاق بھی آپ کے موافق ہوں گے۔[۶۳] اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ مبتلائے ضلالت اُمت کو راہِ راحت پر لائے گا اور وہ زمین کو عدل و انصاف کے ساتھ بھر دے گا۔ اس حالت میں دجال سے نہیں رہا جائے گا اور وہ گوشۂ عزلت سے نکل کر دعویٔ اُلوہیت کا کرے گا۔ زمین میں فساد پھیلاتا پھرے گا اور ہر طرح سے لوگوں کو گمراہ کرنے میں تن مصروف ہوگا۔ جب اس کی یہ دوڑ دھوپ انتہا تک پہنچ جائے گی تو اسم پاک عیسوی

> اس کے مٹانے پر متوجہ ہوگا۔ اس تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام یہودیوں کے بے منزلہ محافی کے تھے[64] اور دجال ان ہی شرور کا مجسم ہے۔ اسم جامع محمدی سے اس کو مزید تقویت حاصل ہوگی اور حضرت عیسیٰؑ نازل ہو کر دجال کو قتل کریں گے اور زمین پر حکومت کر کے اس جامع کا حق ادا کریں گے۔ تھوڑے عرصہ کے بعد دجال کی روح جو مجموعہ شرور کی وحدت تھی یاجوج ماجوج کی شکل میں ظہور کرے گی جس کے آثار پھر عیسیٰ علیہ السلام کی توجہ سے محو ہو جائیں گے لیکن جب عیسیٰ علیہ السلام وفات پائیں گے تو لوگ پھر برائیوں میں منہمک ہو جائیں گے۔ دجال کی روح مطروح ان میں سرایت کر جائے گی اور اس کا نتیجہ شر مستطیر ہوگا جو تمام روئے زمین پر چھا جائے گا جس کا زبان قلم سے بیان نہیں ہو سکتا اسی حالت میں قیامت کا ظہور ہوگا۔[65]

شاہ صاحب کے اس بیان پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ اول یہ کہ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اسم جامع محمدی سے اسم جامع عیسوی زیادہ قوی ہوگا کیونکہ دجال امام مہدی سے نہیں بلکہ حضرت عیسیٰ کے ہاتھوں قتل ہوگا بلکہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ اسم محمدی، اسم عیسوی سے زیادہ قوی ہے۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ دجال کی روح بار بار ظہور پذیر ہوتی ہے۔ اس سے ہندوؤں کے عقیدہ تناسخ کو تقویت ملتی ہے۔ جبکہ مسلمانوں کا عقیدہ یہ ہے کہ جو ایک بار مر جاتا ہے دوبارہ اس دنیا میں نہیں آتا۔ تیسرے یہ کہ شاہ ولی اللہ کے بیان سے نعوذ باللہ یہ نتیجہ بھی نکلتا ہے کہ دجال اسم جامع محمدی اور اسم عیسیٰ سے زیادہ جاندار اور سخت ہے کیونکہ حضرت عیسیٰ کی وفات کے بعد دوبارہ لوگوں کی روح میں سرائت کر جاتا ہے اور برائی کو پھیلا دیتا ہے جبکہ حضرت عیسیٰ ایسا نہیں کرتے۔ چوتھے یہ کہ حضرت عیسیٰ اور امام مہدی کا ظہور تو برائیوں کے خاتمہ کے لیے قیامت کے قریب فرض کیا گیا ہے۔ اگر ان کی وفات کے بعد دوبارہ برائیوں کو ہی عروج حاصل ہونا ہو تو ان کی دوبارہ آمد کا کیا فائدہ ہے۔

علامہ اقبال بھی ابن خلدون کی طرح امام مہدی اور حضرت عیسیٰ کی آمد کے قائل نہیں ہیں۔[66] وہ ضیاء الدین برنی کو ۱۴ اگست ۱۹۱۶ء کے خط میں لکھتے ہیں:

> "مہدی اور مسیح کے متعلق جو احادیث ہیں ان پر علامہ ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں مفصل بحث کی ہے۔ ان کی رائے میں یہ تمام احادیث کمزور ہیں جہاں تک اصول فن تنقید احادیث کا تعلق ہے میں بھی ان کا ہمنوا ہوں۔"[67]

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ یہ مجوسیوں کا اثر ہے کہ وہی آنے والے کی امید اور توقع میں زندہ رہتے

ہیں۔ اقبال اس نظریہ کی مخالفت اس لیے بھی کرتے ہیں کہ اس سے بے عملی کا رجحان پیدا ہوتا ہے اور نفسیاتی اعتبار سے بھی قوم کے لیے مضر ہے۔ اسی عقیدے کی وجہ سے اشپنگلر نے کہا:

"تعلیماتِ نبوی کا لبِ لباب مجوسی ہی تو ہے"۔[۶۸]

علامہ اقبال نے نہ صرف یہ کہ اس کے اس نظریہ کی تردید کی بلکہ خاتمیت کا مفہوم بھی واضح کیا۔

"یہاں جو بات یاد رکھنے کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ مجوسی بہرحال خدایانِ باطل کے وجود کا قائل تھا۔ یہ دوسری بات ہے کہ اسے ان عبادات سے انکار تھا لیکن اسلام نے تو خدایانِ باطل کا وجود ہی تسلیم نہیں کیا۔ نہ اشپنگلر یہ سمجھا کہ اسلام کے اصول خاتمیت کی تہذیبی قدر و قیمت اس پر واضح ہو سکی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ امید اور توقع مجوسی تہذیب و ثقافت کی ایک مستقل روش ہے، یعنی زرتشت کے نازائیدہ بیٹوں کے ظہور کا مسلسل انتظار خواہ کوئی مسیح ہو یا انجیل چہارم کا فارقلیط لیکن جو طالب علم یہ سمجھنا چاہتا ہے کہ اسلام کے اصول خاتمیت کے معنی تہذیب و ثقافت کے لیے کیا ہیں تو اس کو چاہیے کہ اس سمت کا رُخ کرے جس کی طرف ہم اشارہ کر آئے ہیں، اس لیے کہ یہ اصول مسلسل انتظار کی اس مجوسی روش کے خلاف جس سے تاریخ کا ایک غلط نظریہ قائم ہو جاتا ہے، ایک نفسیاتی روک بھی ہے۔ دراصل ابنِ خلدون نے تاریخ کا جو نظریہ قائم کیا وہ اس کی حقیقی روح کو خوب سمجھ گیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اسی نوع کے ایک اسلامی عقیدے کی تنقید سے جس نے مسلمانوں میں گویا مجوسی خیالات کے زیر اثر سر اٹھایا تھا، ہمیشہ کے لیے ثابت کر دیا کہ اور نہیں تو کم از کم ان نتائج ہی کے اعتبار سے جو بلحاظ نفسیات اس سے مترتب ہوتے ہیں، اسلام میں اس کی کوئی جگہ نہیں"۔[۶۹]

شاہ ولی اللہ دہلوی امام ابوالحسن اشعری کے طریقہ کو پسند فرماتے ہیں اور تفصیل سے بتاتے ہیں کہ ان کے بنیادی عقاید درست ہیں۔ ان کی رائے میں امام ابوالحسن اشعری کا مذہب صحابہ کے مذہب کے موافق ہے اور اسی کا تسلسل ہے"۔[۷۰]

علامہ اقبال نے اشاعرہ کا ذکر زمان و مکان کی بحث میں کیا ہے مگر ان کے نظریہ سے اتفاق نہیں کیا وہ فرماتے ہیں:

"لیکن ابن حزم نے اشاعرہ کے ملہ تجمزات کا وجود تسلیم نہیں کیا اور جدید ریاضیات کو بھی اس سے اتفاق ہے لہٰذا اشاعرہ کے استدلال سے از روئے منطق زینو کے مغالطات کا کوئی جواب ممکن نہیں۔"[۴۱]

شاہ صاحب آئمۂ اربعہ میں سے سب سے زیادہ امام شافعیؒ کو پسند کرتے ہیں انکے نزدیک:

"مذاہب اربعہ میں اقرب الی السنۃ امام شافعی کا مذہب ہے بشرطیکہ اس کی تنقیح اور تمحیص کی جائے۔ امام ممدوح کی عقابی نظر علل و اسباب کی حقیقت تک فوراً پہنچ جاتی ہے۔"[۴۲]

مگر علامہ اقبال نے چاروں اماموں سے فائدہ اٹھایا ہے اور بعض مقامات پر ایک کی رائے کو دوسرے پر ترجیح دی ہے۔ قیاس کے معاملے میں وہ امام ابوحنیفہ کے مقابلے میں امام شافعی کی رائے کو درست سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں "امام مالک اور امام شافعی نے بطور ایک ماخذ قانون امام ابوحنیفہ کے اصول قیاس کی تنقید جس بالغ نظری سے کی ہے وہ اس آریائی رجحان کے خلاف ایک بڑی مؤثر سامی روک تھی جس نے ہمیشہ مجرد کو محسوس پر ترجیح دی مگر اجتہاد کے معاملہ میں مجموعی طور پر امام ابوحنیفہ کے طریقہ کو پسند کرتے ہیں۔ ہم نے اس کا جائزہ ایک الگ مضمون میں لیا ہے اس لیے یہاں تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔

شاہ ولی اللہ دہلوی کا عشق و عقل کا تصور بھی علامہ اقبال کے نظریات کے بہت قریب ہے فرق صرف یہ ہے کہ علامہ اقبال جسے عشق کہتے ہیں شاہ صاحب اُسے ذوق کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ایک اور فرق یہ ہے کہ شاہ صاحب کے ہاں عقل اور عشق کی باقاعدہ لڑائی نہیں ہوتی البتہ وہ بھی ذوق یا عشق کو عقل پر ترجیح دیتے ہیں۔ وہ فرماتے ہیں:

"معلوم ہونا چاہیے کہ جس طرح جوارح کے اعمال ظاہر اور روشن و محسوس ہوتے ہیں اور احوال نفس و قلب اور روح و سر مخفی اور پوشیدہ ہوتے ہیں۔ ایک عالم شہادت سے اور دوسرا عالم غیب سے تعلق رکھتا ہے۔ اس قیاس سے جو کچھ ان لطائف پر گزرتا ہے ظاہر اور روشن ہوتا ہے اور جو کچھ ان لطائف خفیہ پر گزرتا ہے وہ مخفی اور مستور رہتا ہے۔ عقل و وجدان سے اس کو محسوس نہیں کیا جا سکتا ان کا حاسہ اور ہی ہے جو انتہائی لطیف اور نازک ہے اور اس کو صوفیہ کی اصطلاح میں ذوق کہتے ہیں۔"[۴۳][۴۴]

ایک اور مقام پر لکھتے ہیں:

"بعض افراد کے لیے ایک دوسری حالت بھی ظاہر ہوتی ہے ایسی کہ عقل اس کے ادراک سے قاصر ہوتی ہے باین معنی کہ عقل کے لیے ایک خاص حد تک وسعت ہے کہ اس وسعت تک وہ عقل آمد و رفت کرتی ہے اور اسی دائرہ میں ہاتھ پاؤں مارتی ہے اور اس کے آگے عقل کے لیے گز نہیں اور نہ وہاں کی کچھ خبر رکھتی ہے۔"[۵]

شاہ صاحب کی یہ عبارت پڑھ کر علامہ اقبال کے یہ اشعار یاد آجاتے ہیں۔ ایسا محسوس ہونے لگتا ہے کہ علامہ نے یہ شعر کہتے ہوئے شاہ صاحب کے ہی خیالات کی ترجمانی کی ہے:

خرد سے راہرو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے چراغ رہگذر ہے
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغ رہگذر کو کیا خبر ہے[۶]

ترے سینے میں دم ہے دل نہیں ہے
ترا دم گرمیٔ محفل نہیں ہے
گزر جا عقل سے آگے کہ یہ نور
چراغ راہ ہے منزل نہیں ہے[۷]

عقل چونکہ محدود ہے اسی لیے علامہ اقبال نے اسے خیر باد کہا اور عشق کا دامن پکڑ لیا۔

عطا اسلاف کا جذب دروں کر
شریک زمرۂ لایحزنوں کر
خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں
مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر[۸]

اور شاہ صاحب بھی عقل کو چھوڑ کر ذوق کی مدد سے پرواز کرتے ہیں۔

گزشتہ صفحات کے مطالعہ سے یہ واضح ہوجاتا ہے کہ علامہ اقبال نے شاہ ولی اللہ دہلوی کے نکات سے استفادہ کیا ہے مگر انہوں نے آنکھیں بند کر کے ان کے نظریات کو قبول نہیں کیا بلکہ تنقید کی آنکھ سے ان کا جائزہ لیا ہے اور جن باتوں کو اپنے فلسفۂ خودی کے حق میں پایا ہے انہیں لے

لیا ہے اور جو اُن کے نقطۂ نظر کے خلاف تھیں اُنہیں رد کر دیا ہے۔ انُھوں نے استفادہ کرتے ہوئے بھی شاہ صاحب کے نظریات کی نقل نہیں کی ہے بلکہ اِن کی روح کو پیشِ نظر رکھا ہے۔ نقل اور تقلید کو وہ پسند نہیں کرتے۔ علامہ اقبال کا یہ رویّہ تقریباً تمام مفکرین کے ساتھ ایک سا ہے یہی وجہ ہے کہ انہوں نے ان کے نظریات کا مطالعہ کرنے کے بعد اپنا ایک ایسا نظریہ پیش کیا ہے جو قرآنی تعلیمات کے خلاف نہیں ہے نیز عہدِ حاضر کے تقاضوں کو بھی پورا کرتا ہے۔

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

حواشی

۱۔ ان کا نام قطب الدین تھا مگر ولی اللہ کے نام سے مشہور ہوئے۔ والد کا نام شیخ ابوالفیض عبدالرحیم تھا۔ باپ کی طرف سے سلسلۂ نسب حضرت عمرؓ اور ماں کی طرف سے امام موسیٰ کاظم رضا سے جاملتا ہے۔ آپ کی پیدائش کی بشارت قطب الدین بختیار کاکیؒ نے دی تھی اور کہا تھی کہ نام قطب الدین احمد رکھنا مگر آپ کے والد نے ان کا نام ولی اللہ رکھ دیا۔ لیکن جب بعد میں بشارت یاد آئی تو قطب الدین کے نام سے موسوم کر دیا۔ اللہ کی قدرت کہ شہرت ولی اللہ کو ہی ہوئی۔ شاہ ولی اللہ دہلی میں ۴ شوال ۱۱۱۴ھ مطابق ۲۱ فروری ۱۷۰۳ء کو پیدا ہوئے۔ پندرہ برس کی عمر تک علوم متداول کی تعلیم مکمل کر چکے تھے۔ سترہ برس کی عمر میں والد کی وفات کے بعد درس و تدریس میں مصروف ہو گئے ۱۱۴۳ھ (۳۱-۱۷۳۰ء) میں مدینہ شریف چلے گئے اور ابوطاہر ہمدانی سے علم حدیث حاصل کیا۔ حج کرنے کے بعد ۱۱۴۵ھ (۳۳-۱۷۳۲ء) میں واپس ہندوستان آئے۔ ۱۱۷۶ھ (۱۷۶۲ء) میں فوت ہوئے۔ ان کی قبر پرانی دلی میں شاہ جہاں آباد کے جنوب میں ہے۔ انہوں نے ہی سب سے پہلے قرآن کا ترجمہ فارسی زبان میں کیا تاکہ عام لوگ اسے سمجھ سکیں۔ ان کی کئی تصانیف ہیں جن میں انہوں نے دین کے مسائل کو فلسفیانہ انداز سے سلجھایا ہے۔

۲۔ خطوطِ اقبال، مرتبہ رفیع الدین ہاشمی ناشر مکتبۂ خیابانِ ادب لاہور ۱۹۷۶ء۔ ص ۶۴-۱۶۳

۳۔ اقبال نامہ از شیخ عطاء اللہ حصۂ اوّل ص ۶۳-۱۶۲۔ ناشر شیخ محمد اشرف تاجر کتب لاہور

۴۔ ایضاً۔ ص ۱۹۸

۵۔ ایضاً۔ ص ۱۸۸

۶۔ اقبال نامہ حصۂ دوم از شیخ عطاء اللہ۔ ناشر شیخ محمد اشرف تاجرِ کتب لاہور ۱۹۵۱ء ص ۲۴۱ خیر کثیر بھی شاہ صاحب کی تصنیف ہے۔

۷۔ روحِ مکاتیبِ اقبال۔ مرتبہ محمد عبداللہ قریشی، ناشر اقبال اکادمی لاہور ۱۹۷۷ء۔ ص ۶۹۹

۸۔ ایضاً۔ ص ۱۵۶

۹۔ تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ۔ ترجمہ سید نذیر نیازی۔ ناشر بزمِ اقبال لاہور ۱۹۵۸ء ص ۱۴۵
۱۰۔ اس کا اردو میں ترجمہ مولانا محمد حنیف ندوی نے کیا ہے اور اسے ادارہ ثقافتِ اسلامیہ کلب روڈ لاہور نے ۱۹۶۵ء میں شائع کیا۔ یہی ترجمہ ہمارے پیشِ نظر ہے۔
۱۱۔ شاہ ولی اللہ اور اُن کا فلسفہ از عبیداللہ سندھی۔ ترجمہ محمد سرور۔ ناشر سندھ ساگر اکیڈمی لاہور، ۱۹۶۴ء۔ ص ۲۰
۱۲۔ مکتوبِ مدنی۔ ص ۶
۱۳۔ ایضاً۔ ص ۲۴
۱۴۔ ایضاً۔ ص ۳۱
۱۵۔ ایضاً۔ ص ۳۱
۱۶۔ ایضاً۔ ص ۱۵
۱۷۔ حضرت مجدد کا نظریۂ توحید از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی ناشر مقبول اکیڈمی لاہور ۱۹۴۰ء ص ۱۴۲
۱۸۔ ایضاً۔ ص ۸
۱۹۔ ایضاً۔ ص ۱۰
۲۰۔ ہمعات از شاہ ولی اللہ دہلوی ترجمہ محمد سرور۔ ص ۳۶۔۱۳۵
۲۱۔ ایضاً۔ ص ۱۴۱۔۱۴۰
۲۲۔ ایضاً۔ ص ۸۸
۲۳۔ ایضاً۔ ص ۱۴۶
۲۴۔ تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ۔ ترجمہ سید نذیر نیازی ناشر بزمِ اقبال لاہور ۱۹۵۸ء ص ۱۸۸ سورہ النجم کی آیت کا ترجمہ شاہ عبدالقادر نے یوں کیا ہے۔ "بہکی نہیں نگاہ اور حد سے نہیں بڑھی" یہ اُس وقت کا ذکر ہے جب رسولِ اکرمؐ معراج کے وقت اللہ سے اتنے قریب ہوئے کہ دو کمان یا اس سے بھی کم کا فاصلہ رہ گیا (۵۳ : ۹)
۲۵۔ خیرِ کثیر۔ از حجۃ الاسلام حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلوی، ترجمہ مولانا عبدالرحیم صاحب ناشر ابناء مولوی محمد بن غلام رسول سورتی، تاجرانِ کتب بمبئی نمبر ۳۔ ص ۴
۲۶۔ ایضاً۔ ص ۱۲۵
۲۷۔ تفصیل راقم کے مضمون اقبال اور ابنِ عربی میں دی گئی ہے۔

۲۸۔ کلیاتِ اقبال اُردو۔ ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز۔ لاہور۔ ص ۲۸۔ ۱۲۷

۲۹۔ ایضاً۔ ص ۲۶۔ ۱۲۵

۳۰۔ کلیاتِ اقبال فارسی۔ ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور ۱۹۸۱ء۔ ص ۱۰۰۳

۳۱۔ سطعات از شاہ ولی اللہ دہلوی (سطعہ نمبر ۲۹) ترجمہ سید محمد متین ہاشمی۔ ص ۱۴۰۔ ناشر ادارہ ثقافتِ اسلامیہ۔ لاہور۔ بار اوّل ۱۹۷۶ء

۳۲۔ سطعہ اول۔ از شاہ ولی اللہ دہلوی۔ ترجمہ محمد متین ہاشمی۔ سطعات۔ ص ۷۔ ۵

۳۳۔ سطعات (سطعہ دوم) از شاہ ولی اللہ دہلوی ترجمہ محمد متین ہاشمی۔ ص ۶۳

۳۴۔ ہمعات از شاہ ولی اللہ دہلوی ترجمہ محمد سرور۔ ص ۱۳۹

۳۵۔ ایضاً۔ ص ۸۷۔ ۸۶

۳۶۔ ایضاً۔ ص ۱۱۹

۳۷۔ حجۃ اللہ البالغہ از شاہ ولی اللہ دہلوی۔ ترجمہ مولوی خلیل احمد صاحب۔ ناشر کتب خانہ اسلامی پنجاب بار دوم۔ ص ۱۸

۳۸۔ حجۃ اللہ البالغہ از شاہ ولی اللہ ترجمہ مولوی خلیل احمد۔ ص ۳۳

۳۹۔ خطیرۃ القدس کو شخصِ اکبر کا دماغ کہہ سکتے ہیں۔ یہ ملاء اعلیٰ ہی کے ایک بلند مقام کا نام ہے اور ملاء اعلیٰ عالمِ مثال میں ایک ایسی جگہ ہے جہاں کاملین رہتے ہیں۔ خطیرۃ القدس کو رفیقِ اعلیٰ بھی کہتے ہیں۔

۴۰۔ سطعات از شاہ ولی اللہ دہلوی ترجمہ محمد متین ہاشمی (سطعہ نمبر ۳۲) ص ۱۵۱

۴۱۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ۔ ترجمہ سید نذیر نیازی۔ ناشر بزمِ اقبال لاہور ۱۹۸۳ء ص ۱۶۸۔ ۱۶۷

۴۲۔ کلیاتِ اقبال ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔ ص ۶۴۷

۴۳۔ کلیاتِ اقبال۔ ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔ ص ۸۰۴

۴۴۔ ایضاً۔ ص ۳۱۴

۴۵۔ سطعات از شاہ ولی اللہ دہلوی۔ ترجمہ سید محمد متین ہاشمی۔ ناشر ادارہ ثقافتِ اسلامیہ لاہور ۱۹۷۶ء۔ ص ۱۰۴ (سطعہ نمبر ۱۵)

۴۶۔ [illegible]

IqbalCyberLibrary All rights reserved ©2002-2006

۴۷۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ترجمہ سید نذیر نیازی۔ بزم اقبال لاہور ۱۹۸۳ء ص ۷۷۔۷۶

۴۸۔ کلیاتِ اقبال فارسی۔ ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔ ص ۶۹۵

۴۹۔ کلیاتِ اقبال اردو۔ ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔ ص ۶۸۷

۵۰۔ ایضاً۔ ص ۶۸۴

۵۱۔ ایضاً۔ ص ۶۰۳۔۶۰۲

۵۲۔ ہمعات از شاہ ولی اللہ دہلوی۔ ترجمہ محمد سرور۔ ص ۸۷۔۸۶

۵۳۔ کلیاتِ اقبال اردو۔ ص ۲۷

۵۴۔ ہمعات از شاہ ولی اللہ دہلوی۔ ترجمہ محمد سرور۔ ناشر سندھ ساگر اکیڈمی لاہور، ۱۹۵۰ء ص ۱۷

۵۵۔ ایضاً۔ ص ۵۵

۵۶۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ ترجمہ سید نذیر نیازی۔ ناشر بزم اقبال لاہور ۱۹۵۸ء ص ۲۶۵

۵۷۔ حجۃ اللہ البالغہ۔ از شاہ ولی اللہ دہلوی۔ ص ۲۰۰

۵۸۔ ایضاً۔ ص ۱۴۱

۵۹۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ۔ سید نذیر نیازی۔ ص ۱۸۴

۶۰۔ حجۃ اللہ البالغہ از شاہ ولی اللہ دہلوی۔ ترجمہ مولوی خلیل احمد۔ ص ۲۸

۶۱۔ دیباچہ اسرارِ خودی بحوالہ روزگارِ فقیر۔ جلد دوم۔ از فقیر وحید الدین بار دوم ۱۹۶۵ء ص ۴۴

۶۲۔ حجۃ اللہ البالغہ از شاہ ولی اللہ دہلوی۔ ترجمہ مولوی خلیل احمد۔ ص ۲۷

۶۳۔ امام مہدی مراد ہیں

۶۴۔ محاق چاند کی اس حالت کا نام ہے جبکہ اس کی روشنی نورِ آفتاب میں محو ہو جاتی ہے یہ حالت ۲۷، ۲۸ قمری تاریخ کو پیش آتی ہے۔

۶۵۔ خیرِ کثیر (ص ۵۰۔۴۹ ۲) از شاہ ولی اللہ محدث دہلوی ترجمہ مولانا عبدالرحیم

۶۶۔ اقبال اور ابنِ خلدون۔ مطبوعہ اقبال ریویو۔ جنوری ۱۹۸۴ء

۶۷۔ انوارِ اقبال۔ مرتبہ بشیر احمد ڈار۔ اقبال اکیڈمی۔ لاہور ۱۹۷۷ء (ص ۱۴۴)

۶۸۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ترجمہ سید نذیر نیازی۔ بزم اقبال لاہور ۱۹۸۳ء ص ۲۲

۶۹۔ ایضاً۔ ص ۲۲۲۔۲۲۱

۷۰۔ خیر کثیر۔ از شاہ ولی اللہ دہلوی ترجمہ مولانا عبدالرحیم۔ ص ۲۷

IqbalCyberLibrary All rights reserved

۷۱۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ۔ ص ۵۵۔۵۴

۷۲۔ خیر کثیر۔ ص ۷۴۔۲۷۳

۷۳۔ جسم مراد ہے

۷۴۔ الطاف القدس فی معرفت لطائف النفس از حکیم الامت امام ولی اللہ دہلوی۔ ترجمہ عبدالحمید سورتی ناشر ادارہ نشر و اشاعت مدرسہ نصرۃ العلوم گوجرانوالہ ۱۹۶۴ء۔ ص ۱۳۲

۷۵۔ ایضاً۔ ص ۱۲۵

۷۶۔ کلیاتِ اقبال اُردو ناشر شیخ غلام علی اینڈ سنز لاہور۔ ص ۳۷۵

۷۷۔ ایضاً۔ ص ۳۷۶

۷۸۔ ایضاً۔ ص ۳۷۹

---

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