169

اقبال

مفکرانہ نو جدیدیت

از پروفیسر عزیز احمد
ترجمہ: ڈاکٹر جمیل جالبی

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

آئینِ نو سے ڈرنا طرزِ کہن پہ اَڑنا
منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی میں

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

IqbalCyberLibrary

محمد اقبال (۱۸۷۷ء - ۱۹۳۸ء) شاعر، فلسفی اور سیاسی مفکر بیسویں صدی کے اسلامی مذہبی و سیاسی فکر پر اسی طرح چھائے ہوئے ہیں جس طرح انیسویں صدی میں سید احمد خاں۔ اقبال کی ذہنی شخصیت پہلے نو کلاسیکل اسلامی تعلیم سے اور بعد میں لاہور کے قیام کے دوران مغربی تہذیب کے زیر اثر ہیئت پذیر ہوئی۔ جہاں انہوں نے ٹی۔ ڈبلیو۔ آرنلڈ کے زیر نگرانی تعلیم حاصل کی۔ ۱۹۰۵ء سے ۱۹۰۸ء تک وہ کیمبرج میں زیر تعلیم رہے اور میونخ میں "فارس میں مابعد الطبیعیات کا ارتقاء" کے عنوان پر اپنا ڈاکٹریٹ کا مقالہ مکمل کیا۔

اقبال کا ابتدائی کلام ۱۹۰۵ء سے پہلے اردو زبان میں لکھا گیا جس میں چند سادہ اور پُر اثر نظمیں (بچوں کے لیے) فطرت کی عکاسی نظمیں اور سیاسی نظمیں جن میں ہندوستانی قومیت کا رنگ تھا، شامل تھیں۔ ۱۹۰۵ء اور ۱۹۰۸ء کے درمیان یورپ کے زمانۂ قیام میں ان کا رجحان ہندوستانی قومیت سے بین الاسلامیت کی جانب مڑ گیا۔ ان کی ابتدائی اردو شاعری کا تیسرا دور ۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۴ء تک رہا۔ "بانگِ درا" اسی دور میں شائع ہوئی۔ ان کی اس دور کی شاعری خاص طور پر رومانی، سیاسی شاعری ہے جس میں موجودہ دنیا میں اسلام کی زبوں حالی کو موضوعِ سخن بنایا گیا ہے۔

۱۹۲۰ء کے عشرے میں ان کی شاعری زیادہ مفکرانہ ہو گئی اور انہوں نے اپنی پوری توجہ فرد اور معاشرے کے تعلق، خودی (ذاتِ نفس) کے ارتقا اور اس کی فطرت پر منعطف کر دی۔ انہوں نے خودی اور بے خودی کا فلسفہ اپنی دو طویل بیانیہ فارسی مثنویوں "اسرارِ خودی"

اور رموزِ بے خودی، میں شرح و بسط کے ساتھ پیش کیا ہے۔

۱۹۲۳ء میں انہوں نے اپنی فارسی نظموں کا مجموعہ "پیامِ مشرق" کے نام سے شائع کیا جس کے موضوعات کا دائرہ وسیع ہے اور تصوف، رومان، مختلف موضوعاتی اور فلسفیانہ مضامین وغیرہ پر محیط ہے۔ اس پر کسی قدر اسٹرم اور ڈرانگ کے دور کی جرمن رومانیت کا اثر پایا جاتا ہے۔ ۱۹۲۷ء میں ان کا فارسی منظومات کا دوسرا مجموعہ "زبورِ عجم" شائع ہوا جو بیشتر غزلوں پر مشتمل ہے اور جن میں سیاسی اور فلسفیانہ رنگ غالب ہے۔ اقبال کی شاید سب سے پختہ شاعری کا نمونہ ان کی طویل مثنوی "جاوید نامہ" ہے جس کی تحریک دانتے کی ڈیوائن کامیڈی (طربیۂ خداوندی) سے ہوئی۔

۱۹۳۰ء کے عشرے میں وہ ایک مرتبہ پھر اردو کی جانب متوجہ ہوئے اور اردو منظومات کا دوسرا مجموعہ "بالِ جبریل" کے نام سے شائع کیا جس میں ان کی بعض نہایت عمدہ نظمیں شامل ہیں۔ ان کا اردو کا تیسرا مجموعہ "ضربِ کلیم" ہے جس میں موضوعاتی اور سیاسی نظمیں زیادہ ہیں۔ اردو اور فارسی کلام کا ایک مخلوط مجموعہ "ارمغانِ حجاز" کے نام سے ان کی وفات کے بعد شائع ہوا۔

اقبال کے بیشتر بلند پایہ خیالات ان کے اردو کلام اور فارسی مثنویوں میں نورِ بصیرت کے طور پر نمودار ہوتے ہیں۔ ان کی تصانیف میں بعض اقدار مثلاً حرکت، قوت، ارتقائیت کی اخلاقی توضیح اور آزادی نمایاں طور پر ملتی ہیں۔ "خضرِ راہ" سے جو پہلی جنگِ عظیم کے کچھ ہی عرصہ کے بعد لکھی گئی، اقبال کی شاعری میں انقلابی رجحان رونما ہوتے ہیں جن میں حرکت اور معاشی نشو و نما کی قدر و اہمیت پر بہت زیادہ زور دیا ہے۔ "اسرارِ خودی" میں وہ یونانی فکر کے جامد نظام کا بالعموم اور افلاطون کا بالخصوص ابطال کرتے ہیں۔ یونانی فلسفہ کی میراث کی نشو و نما میں اسلام نے جو کردار ادا کیا ہے اسے اقبال نے خاص طور پر تحریک آفریں قرار دیا ہے۔ اس مفروضہ کو یقیناً بہت سے اسلام پرست معرضِ بحث میں لا سکتے ہیں۔ اسلامی فلسفہ اور تصوف میں وہ نوفلاطونیت یا عیسائیت سے مکتسب متوکلانہ رجحانات کو ناپسند کرتے ہیں اور ان رجحانات سے بھی متنفر ہیں جو زوالِ اسلام کے تاریخی دور میں اس کے اپنے اندر پیدا ہوئے تھے، وہ قرآنی تعلیمات کو بنیادی طور پر دنیا کے متحرک نظامِ فکر کی جانب مبذول کرنے کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ ان کا استدلال ہے کہ اسی اصول کے تحت اجتہاد منبع قانون انفرادی خودی کی حرکت کا کائنات کے اصولِ حرکت سے براہِ راست تعلق ہے جو اسے

انتشار سے نظم و ضبط کی طرف لے جاتا ہے[۵۴] کائنات اور زندگی مسلسل عمل کُن میں مصروف ہیں۔ جو شخص ارتقائی چوٹی کو چھو لیتا ہے، وہ اپنی ذات میں اور جس معاشرے سے تعلق رکھتا ہے، اس میں فطرت کی قوتوں کی نو بہ نو تسخیر کی قدیم حرکت کے تسلسل کو جاری رکھ سکتا ہے اور اگر وہ ساکت و جامد رہتا ہے تو یہی قوتیں اسے تباہ و برباد کر دیتی ہیں[۵۵] عمل نام ہے اس حرکی قوت کی تنظیم کا جو کائنات کی تسخیر کی جانب آگے بڑھنے میں انسان کی راہنمائی کرتا ہے[۵۶] حیات اور فطرت کی اس مستقل جدوجہد میں انسان خود کو جبریت کا قائل کر کے بچ نہیں سکتا۔ تقدیر کا وجود اپنی جگہ مسلم ہے لیکن یہ کوئی پہلے سے مقرر شدہ شے نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے دی ہوئی قسمت خالص، غیر مسلسل زمانہ کے ہم مثل ہے اور اسی کی طرح متبادل امکانات کا ایک وسیع دائرہ رکھتی ہے۔

انسان میں حرکت کا اصول، فطرت کے اسی اصول سے اخلاقی مقصدیت کی قدر و قیمت کی بنا پر متمیز ہے۔ فطرت آگے بڑھنے کی حرکت میں مصروف بغیر محتاط ہے رحم اور خیر و شر سے بے نیاز واقع ہوئی ہے۔ انسان کم سے کم بالقوی انسانیت رکھتا ہے۔ اس کی حرکت اور ترقی، انفرادی اور سماجی دونوں سطح پر اخلاقی اصول کی پابند ہوتی ہیں۔

انسان انتخاب اور عمل میں محض آزاد ہی نہیں ہے؛ اس کے اندر، زندگی اور فطرت کے خام مواد کی مدد سے تخلیق کرنے کی قوت بھی موجود ہے۔ اللہ نے خود کو بہترین پیدا کرنے والا (احسن الخالقین) فرمایا ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ خلاق اور بھی ہو سکتے ہیں انسان جب ایک تخلیقی عمل سے دوسرے عمل کی طرف بڑھتا ہے اور اس صورت میں جب کہ اس کی خلاقیت کا مطمح نظر اخلاقی اقدار کے معرضِ وجود میں لانے کا ہو تو، واقعی، وہ ایک خلاق ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے[۵۷]

تاریخ میں حرکت واقعتاً آگے بڑھنے کی حرکت کا نام ہے۔ اقبال نطشے[۵۸] کے نظریۂ تواترِ تاریخی[۵۹] کو باطل قرار دیتے ہیں۔ گو کہ وہ جرمن فلسفی کی فکر کے بعض عناصر سے بہت زیادہ متاثر ہیں۔ اقبال کے نزدیک تاریخ ترقی پذیر زندگی کے نمونے پر تیار ہوتی ہے اور زندگی میں تواتر کے عمل کے لیے نہ کوئی جگہ ہے اور نہ وہ کوئی معنی رکھتا ہے[۶۰] تاریخ بھی ایک قوم کی اجتماعی یادداشت ہوتی ہے جو اسے محفوظ اور زندہ رکھتی ہے اور شناخت کرنے کی جس کا تسلسل برقرار رکھتی ہے۔ کسی ثقافت کی خاص اقدار یا روایات کی حفاظت تاریخی

عمل ہے جسے احیائے مذہب کی تحریک سے گڈمڈ نہیں کرنا چاہیے[11] مسلم قوم کی نظریں بغداد کی شان و شوکت پر گڑی نہیں رہنی چاہئیں بلکہ اس کی نظر غیر منکشف مستقبل کی جانب، دور رس انداز میں لگی رہنی چاہیے[12] تاریخ اپنے عمل حرکت میں، زندگی کی طرح، ایک ایسے مستقبل کی سمت بڑھنے کی کوشش میں مصروف رہتی ہے اور اُس کی تعمیر میں سخت جدوجہد کرتی ہے[13] اس عمل میں وہ ان اقدار کا تحفظ کرتی ہے جنھوں نے ثقافت کی بنیادی شکل متعین کی ہے[14] ثقافت کے سفرِ دراز میں ان اقدار کو تازہ اور زندہ رکھنا چاہیے۔ سیاسی ابتری کے زمانے میں تاریخ ایک قدم پیچھے ہٹ سکتی ہے اور بجائے تازہ اور نئے غور و فکر کے رسمی اور قدامت پسند امثال پر اعتماد کر سکتی ہے[15]

تسخیرِ کائنات کے لیے انسان کی دوسری ناگزیر قدر "قوت" ہے۔ کائنات کی طاقتوں کو تصرف میں لانے اور ان کو اپنی ضرورتوں میں استعمال کرنے میں اسے تائیدِ الٰہی مکمل طور پر حاصل ہے۔

اقبال کی شاعری میں کبھی کبھی قوت کی خاطر قوت کا تصور حاوی نظر آتا ہے[16] "شاہین" ان کے تخیل پر چھایا رہتا ہے۔ جب وہ شیطان کی متحرک قوت کے جمع کرنے اور ان سے کام لینے کی تعریف میں رطب اللسان ہوتے ہیں تو ثنویت کی حدود چھونے لگتے ہیں[17] انسان کو شیطان کے انہماک تجسس اور اضطراب کا کچھ حصہ ضرور حاصل ہونا چاہیے[18]

ایک طرف تصورِ قوت سے اقبال کی روحانی وابستگی میں کبھی کبھار اخلاقی معیار کا تعطل اور دوسری طرف ان کے اصولِ حرکت میں اخلاقی افادیت پر اصرار ـــــ ان دونوں میں تضاد نظر آتا ہے۔ نطشے کے زیرِ اثر وہ مردانہ اخلاق Herren moral اور لشکری اخلاق Heerden moral میں امتیاز قائم کرتے ہیں[18] نپولین اور مسولینی کو خراجِ تحسین پیش کرنے میں اقبال سے جو فروگزاشتیں ہوئی ہیں، وہ شیطان کی کائناتی تعریف و توصیف سے مطابقت رکھتی ہیں[19] لیکن خوش قسمتی سے اُن کا ذہن اجتماعِ ضدین کے عمل کے تحت کام کر رہا تھا۔ لہٰذا اس کا رد انھوں نے قوت کے غلط استعمال اور فاشستی جبر کے خلاف اپنی دوسری نظموں میں پیش کیا ہے[20]

دوسری جانب اقبال کے نظریۂ ارتقا پر تعلیل اور سبب کا اخلاقی مفہوم حاوی ہے۔ برگسانی ارتقائیت ان کی طویل نظم "ساقی نامہ" اور دوسری نظموں پر جاری و ساری ہے نامیاتی

مادہ اور غیر نامیاتی مادہ میں امتیاز براہِ راست اظہار، تشبیہ، استعارہ اور رموز و کنایہ سے ظاہر ہے[21] روحِ حیات Elan Vital ارتقائی پُرپیچ بلندی پر ادنیٰ درجہ کی غیر مستقل حیاتِ حیوانی سے ترقی کر کے انسان کے مرتبہ تک پہنچتا ہے اور اس کا بھی امکان ہے کہ آگے بڑھ کر وہ مستقبل کا فوق البشر یا تاریخ کا انسانِ کامل بن جائے جو اقبال کے ذہن میں عبدالکریم الجیلی اور محی الدین ابن العربی کی "حقیقۃ المحمدیہ" سے وابستہ ہے۔

اقبال برگساں سے اس امر میں متفق ہیں کہ حیات نے ارتقا کے دو مختلف راستے منتخب کیے ہیں۔ حیوان میں جبلت اور انسان میں عقل۔ مستقبل کا فوق البشر "تاریخ کے انسانِ کامل کی طرح، وجدان کا تیسرا راستہ اختیار کر سکتا ہے جو جبلت اور عقل دونوں کا نچوڑ ہے وجدان کے لیے اقبال علمِ دین اور تصوف کی متعدد اصطلاحیں استعمال کرتے ہیں مثلاً عشق، یقین اور ایمان۔

جبلیوں کے مرتبہ سے باہر فوق البشر کا ارتقاء کافی طویل وقت لے سکتا ہے لیکن اقبال کی شاعری میں اکثر ایک غیر متعین مردِ ایمان یعنی مومن کا حوالہ ملتا ہے۔ جو انسان کے فوق البشر کی طرف اخلاقی ارتقاء کے راہِ سفر میں کہیں نہ کہیں پہلے سے موجود ہے۔ وہ ایسا شخص ہے جس نے اپنی خودی یا ذات کو انتہائی عروج پر پہنچا دیا ہے۔ اسے روحانی متصوفانہ اصطلاح میں قلندر سے بھی موسوم کرتے ہیں (قلندر ایک ایسا مرتاض زاہد جو ہر شے سے بے نیاز دنیا بھر میں گھومتا رہتا ہے) اس کے کردار کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اس میں نظم و ضبط ہوتا ہے لیکن راہبانہ فقر — (یعنی صبر و رضا کے ساتھ مفلوک الحالی میں دن گزارنا) نہیں ہوتا[22]

"مردِ مومن" کی فراست کی تشریح کے ضمن میں اقبال عقل کی دو قسموں، جدلیاتی اور وجدانی میں امتیاز پیدا کرتے ہیں[24]

جدلیاتی عقل اپنی غذا خود مہیا کرتی ہے: وجدانی عقل جو مردِ مومن کی فراست ہوتی ہے، ملکوتی بصیرت کی حامل ہوتی ہے۔ قلبِ آدم کے اضطراب کے ساتھ وہ پوری کائنات کو سمیٹ سکتا ہے۔ اور عشق یا وجدان سے زیادہ دور نہیں ہوتا۔ وجدانی فراست مردِ مومن کی تخلیقی صلاحیت کی رہنمائی کرتی ہے اور سلسلۂ زمان میں لافانی فکر و فن کو وضع کرتی ہے[25] مردِ مومن عملِ تخلیق میں زمان و مکان دونوں کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے[26]

آزادی، عام انسان کی طرح، مردِ مومن کے لیے بھی اہم قدر ہے اور فرد کی طرح معاشرہ

کے لیے بھی بہت ضروری ہے۔ انسان اللہ کی مخلوق ہے اور کسی کی اطاعت و فرمانبرداری اس پر لازم نہیں ہے۔ غلامی ذہن کی موت ہے۔ وہ انسانی معاشرہ کو طفیلی منفردات میں منقسم کر دیتی ہے[27] حالتِ غلامی میں جو فن وجود میں آتا ہے، اس میں مُردے اجل آتی ہے[28] غلامی مذہب کے لیے اور بھی زیادہ مہلک ہے۔ وہ عبادت اور ایمان کو الگ الگ کر دیتی ہے۔ مذہب مالِ تجارت بن جاتا ہے جسے خریدا اور بیچا جا سکتا ہے۔ غلام کے لبوں پر خدا کا نام ہوتا ہے اور دل میں آقا کا خوف ہوتا ہے۔ وحدت الوجود کے رجحانات اور تصوف میں نظریات فنا معاشرہ کی سیاسی غلامی کے ادوار کی نشاندہی کرتے ہیں[29] ایمان ہی وہ طاقت ہے جو انسان یا معاشرہ کو حالتِ غلامی کے خلاف جد وجہد کے لیے تیار کرتا ہے۔ ایمان فرد کو اپنے اندرون کی گہرائی تک پہنچنے کے لیے تیار کرتا ہے۔ وہ غلام پر عزت کے راز اور انفرادی و سیاسی آزادی کی شان و شوکت کا انکشاف کرتا ہے۔

مغرب کی جانب اقبال کا رویہ خاص طور پر اسلامی معاشرہ کی آزادی کی پُرجوش تائید و معاونت پر منحصر ہے۔ ان کی انقلابی شاعری کا بیشتر حصہ ۱۹۱۸ء اور ۱۹۳۸ء کے درمیانی عرصہ میں معرضِ وجود میں آیا جب کہ بہ استثنائے چند پوری اسلامی دنیا مغربی بادشاہوں کے زیرِ انقلاب آ گئی تھی۔ وہ مغرب کی نسل پرستی کے سخت مخالف اور نقاد تھے جسے وہ شہنشاہیت کا سنگِ بنیاد سمجھتے تھے[30] اسلامی سیاسی تفکر میں نسل پرستی سے انہوں نے چشم پوشی نہیں کی اور ابنِ خلدون کی عصبیہ (گروہی عصبیت) کو انہوں نے یہ کہہ کر مسترد کر دیا کہ وہ دورِ انحطاط کی عکاسی کرتی ہے۔ مغرب میں جمہوریت مالدار طبقے کی حکومت کا نام ہے۔ اس میں مذہبی اعتقادات کا نام و نشان تک نہیں پایا جاتا۔ نجی کاروبار میں نفع کا محرک انسان کو سخت جان لیوا مقابلے کی طرف لے جاتا ہے۔ اور یہ عمل غیر انسانی ہے[31]

مشرق (اسلامی مشرق) اور مغرب کے فرق کا موضوع اقبال کی شاعری میں بار بار سامنے آتا ہے۔ وہ دونوں پر معترض ہیں۔ مشرق کا تخیل کوٹھوں کی چھتوں سے اڑ کر ستاروں کو چھو لیتا ہے۔ لیکن وہ یہ نہیں سمجھتا کہ انسان کی اپنی خودی کا امتحان اور اس کا میدانِ عمل اس مادی دنیا کے سوا اور کوئی نہیں ہے۔ مشرق نے تنازع للبقا سے کنارہ کشی اختیار کر لی ہے اور تاریخ اور سائنس کی رفتار کا محض تماشائی ہے۔ مشرقی تخیل کی بلند پروازیوں تک تو عملاً مغربی ٹیکنالوجی ہی پہنچ رہی ہے۔ مغرب باعمل اور متحرک ہے لیکن ساتھ ہی خود غرض، عیار، بے اصولا

اور عاقبت نا اندیش ہے۔ وہ محبت اور یقین سے عاری ہے۔ وہ خرد کی گتھیوں میں الجھا ہوا ہے جو اسے سانپ کی طرح ڈستی رہتی ہیں اس نے آفتاب کی شعاعوں کو تو مسخر کر لیا، لیکن انسان کی شب تاریک کو روشن نہ کر سکا۔[۳۲]

مختصر یہ کہ مشرق اگر بد ہے تو مغرب بدتر۔ مشرق کا المیہ یہ ہے کہ وہ مغرب کی خارجی چمک دمک پر فریفتہ ہے لیکن اس کی سائنسی تخلیق سے سبق نہیں لیتا۔[۳۳]

مذہبی تفکر[۳۴]

فکر اقبال ان کی تصنیف "اسلام کی مذہبی فکر کی تشکیل نو" میں زیادہ نظم و ترتیب سے پیش کی گئی ہے۔ پہلے کی کسی جدید پسند کے برخلاف، ان کے تبحر علمی کی مرکزی تربیت مغربی تھی ان کی فکر میں اسلامی ورثہ کی جو توضیح کی گئی ہے یا ڈرامہ پیش کیا گیا ہے، وہ کسی قدر نطشے اور فشطے کی حرکت اور برگساں کی حیوّیت Vitalism سے متاثر ہے۔ انھوں نے اکثر الجیلی پر برگساں کی اور رومی پر نطشے کی تہ چڑھائی ہے۔ جدید مغربی اور ازمنۂ وسطی کی اسلامی تہذیبوں کے دو مختلف سرچشموں سے ادغام، فکر کی دو لہروں یعنی فلسفیانہ اور متصوفانہ کے انضمام اور رفعت شناسی کے دو کناروں یعنی اخلاقی اور حرکی کے باہمی ارتباط سے انھوں نے جو کچھ حاصل کیا وہ امتزاج نہ تھا بلکہ ان کا اپنا منفرد عمل فکر تھا جو ان کے سانچے کے عین مطابق تھا، اور فکر کی اسلامی اور مغربی تدابیر کے وسیع اور مختلف النوع عوامل کو مربوط کرنے کا ایک انفرادی اظہار تھا۔ انھوں نے مذہبی، متصوفانہ یا اسلام کے عقلیت پسند فکر سے یا جدید مغرب کے فلسفیانہ یا سیاسی فکر سے جن ذریاتی عناصر کا انتخاب کیا تھا ان کی انھوں نے نئی تعریف اور توضیح کی (جس میں انھوں نے اپنی متوازیت یا انتقاد کے انکشافات بھی کیے) اور اپنے فکر کے سانچے کی تکمیل میں ان سب کو مجتمع کرنے کی کوشش کی۔

ان کا دعویٰ یہ ہے کہ وجدان خرد کی ایک اعلیٰ شکل ہے، اس کا دشمن نہیں ہے۔ مذہب جو بذریعہ وجدان اپنا جواز حاصل کرتا ہے، فلسفیانہ خرد کی رُو سے قابل فہم ہے کیونکہ علم کے یہ دونوں ذرائع باہم متضاد ہونے کے بجائے ایک دوسرے کے ساتھ ہیں۔ حقیقت کی تامیت جس کا ذکر قرآن مجید (۲۰ : ۸۳) میں آیا ہے اور لوح محفوظ سے موسوم ہے، بحیثیت کُل وجدان سے مدرک ہے لیکن خرد کے لیے واضح تعریفات کے تسلسل کی وساطت سے ہی مدرک ہے

جن کا سمجھنا صرف باہمی حوالے کے ذریعہ ممکن ہے[34] سائنس کی زبردست ترقی کے ساتھ انسانی ذہن اپنی تعریفات کی بنیادی اقسام (زمان، مکان اور سببیت) سے آگے بڑھ کر وجدان کی جانب حرکت کر رہا ہے جو مذہب کا طریقِ عمل ہے[35]

اس روشنی میں خرد، انسان اور خدا و کائنات کے مابین حکمِ قرآنی کی جانچ پڑتال کر سکتی ہے۔ مشیتِ الٰہی کے تحت تخلیق شدہ کائنات وسعت پذیری، انقلاب اور ارتقاء کی اہل ہے اور اسے انسان فتح کر سکتا ہے۔ اور اپنی منشا کے مطابق اس سے کام لے سکتا ہے۔ وہ انسان جو ارتقاء کی چوٹی پر کھڑا ہے اور خلیفۃ اللہ فی الارض کا منصب رکھتا ہے[36] اور اس ترقی پذیر تبدیلی کے عمل کے دوران اللہ اس کا ہم کار ہو جاتا ہے بشرطیکہ انسان خود پہل کرے[37] قرآن (۲: ۳۰-۳۱) انسان کو اسمائے اشیاء کا علم ودیعت کیے جانے کا ذکر کرتا ہے یعنی ان کے متعلق تصورات قائم کرنے کا علم۔ علم انسانی کی نوعیت تصوراتی ہے۔ وہ ذہنی اور متصوفانہ دونوں سطحوں پر یکساں طور پر کارفرما ہو سکتا ہے۔ لہٰذا تصوف، حقیقت شناسی کے لیے اسی طرح جائز طریقہ ہے جیسے عقلیت پسندی۔ اگرچہ اس کا طریقۂ کار قطعی طور پر مختلف ہے۔ اس کا معرفتی تجربہ فوری، کامل، ماورائی، ناقابلِ اظہار اور زمان و مکان کے عمومی و طبعی تجربہ سے بعید ہوتا ہے[38]

اقبال کے نزدیک قرآن میں سب سے زیادہ جاندار موضوع انقلاب اور حرکت کے علم الوجود کی حقیقت پر زور ہے۔ کائنات کے سفرِ زمانی کے حوالوں میں قرآن حقیقت کی نوعیت کا قطعی سراغ پیش کرتا ہے۔ اقبال قرآن کے تصورِ زمان کی تشریح برگساں کی 'خالص مدت' اور مکانی یا 'تسلسلِ وقت' کے امتیاز کی اصطلاحوں میں پیش کرتے ہیں[39] زمان میں عرصۂ قیام کا نام زندگی ہے۔ وقفۂ قیام کے دو رخ ہیں، توصیفی اور اثر آفریں۔ خودی کا اثر آفریں رخ دنیائے زمان کے تعلق سے کام کرتا ہے اور اس لیے تسلسلِ زمانی میں خودی کا توصیفی رخ تجربہ کے بطون تک نفوذ کرتا ہے اور وہ ایک کلیت ہے جو تمام تغیرات کو ایک واحد بلکہ ناقابلِ تقسیم وحدت میں سمیٹ لیتی ہے:

> "وہاں تغیر اور حرکت کا وجود ہے لیکن یہ تغیر اور حرکت ناقابلِ تقسیم ہیں۔ ان کے عناصر ایک دوسرے کے اندر پیوست ہو جاتے ہیں اور کردار میں غیر متواتر ہوتے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ توصیفی خودی کا وقت ایک واحد 'حال' "یا آن"[41] ہے جسے اثر آفریں خودی دنیائے زمانی کے ساتھ معاملت و روش میں "حالوں" یا

"اکنونوں" کے سلسلوں میں بیس کر مُرتسم کر دیتی ہے"[39]

اپنے دعوے کے ثبوت میں اقبال توضیحی انداز میں قرآن کی آیت ۵۴ : ۵۰ کا حوالہ دیتے ہیں :

یقیناً ہم نے ہر شے ناپ تول کے پیدا کی ہے
ہمارا حکم ایک واحد لفظ ہوتا ہے۔
طرفۃ العین کی طرح۔

اقبال اسے خودیِ الٰہیہ کے توصیفی رخ کے لیے معقول سمجھتے ہیں جب کہ قرآن کا دوسرا حوالہ، (۲۵ : ۶۰) دوسری کتبِ سماوی کی طرح، چھ دن میں تخلیقِ کائنات کی جانب اشارہ کرتا ہے اور استعارتاً خودی کے اثر آفریں رُخ کا ذکر کرتا ہے جو تسلسل وقت سے متعلق ہے[40] اس سے اقبال کو "اختیار" کے مسئلہ پر غور کرنے میں مدد ملتی ہے :

"تقدیر وہ وقت ہے جو اس کے عمل پذیر امکانات کے ظاہر ہونے سے پہلے کا ہوتا ہے ...... یہ کسی شے کے باطن تک رسائی ہے ، اس کے ممکن الحصول امکانات جو اس کی فطرت کی گہرائیوں میں موجود ہوتے ہیں اور بغیر کسی بیرونی دباؤ کے احساس کے سلسلہ وار وقوع پذیری قبول کرتے رہتے ہیں"[41]

اپنے شعوری تجربے کی تحلیل سے ہم کائنات کی تعریف یہ کر سکتے ہیں کہ یہ ایک آزاد تخلیقی تحریک ہے۔ وہ شے نہیں بلکہ عمل ہے اور اسی تحلیل کی بنیاد پر اقبال برگساں کی حیاتیت Vitalism کی انتہا پسندی کو مسترد کرتے ہیں :

"حقیقت کوئی اندھا حیاتی جذبہ نہیں ہے جو تصور کی روشنی سے یکسر محروم ہو اس کی فطرت من و عن غائیاتی ہے۔ حقیقت واقعی عقل کی سرگرمی میں ایک خلاق زندگی کا نام ہے...... وجدان زندگی کو ایک ارتکازی انا کی صورت میں منکشف کرتا ہے....... حقیقت کی اساسی فطرت روحانی ہے اور اسے انا سے تعبیر کرنا چاہیے"[42]

انائے قطعی کی لامحدودیت میں خدا کے اپنے لا انتہا تخلیقی امکانات کی دولت پوشیدہ ہے[43] اس پر زور دیتے ہوئے اقبال پانچ اور صفاتِ الٰہیہ کو اس میں شامل کرتے ہیں ، جو قرآن میں موجود ہیں۔ وہ صفات خلاقیت ، علم ، قدرتِ مطلق اور ابدیت ہیں ۔ قوتِ الٰہیہ نے جو

تخلیقی طریقۂ کار منتخب کیا ہے، اشعریہ کے مطابق، اس کی نوعیت جوہری ہے۔ یہ ایک قدیمی نظریہ ہے جس سے اقبال اتفاق کرتے ہیں کیونکہ وہ اسلام میں جوہریت کو، ارسطو کے غیر تغیر پذیر کائنات کے تصور کے خلاف، ایک ذہنی بغاوت خیال کرتے ہیں۔[45]

ازلی و ابدی خودی سے تخلیق شدہ خودیاں آگے بڑھتی ہیں اور انائی ہستیوں کا کام انجام دیتی ہیں۔ میزانِ ارتقا میں یہ انائی ہستیاں انسان میں کاملیت پیدا کرتی ہیں۔ ان انائی ہستیوں کا علم مبرہن ہے اور علم الٰہی کے برعکس زمان و مکان سے محیط ہوتا ہے لیکن یہ پہلے سے مقدر نہیں ہوتا۔ انسانی خودی کا قرآنی تصور، جو ابجلی خودی سے متمیز ہے، ہبوطِ آدم کے واقعہ سے علامتاً ظاہر ہوتا ہے۔ قصہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ:

> "جبلّی اشتہا کی ابتدائی حالت سے آزاد خودی کے شعور تک (جس میں شک اور نافرمانی کی اہلیت شامل ہے) یہ عروجِ آدم کا اظہار ہے۔ ہبوط کے معنی کسی قسم کی اخلاقی پستی کے نہیں ہیں۔ یہ انسان کے سادہ شعور سے شعورِ خودی کی پہلی جھلک کا عبوری دور ہے۔ یہ ایک طرح سے خوابِ فطرت سے بیداری کا عمل ہے جس میں اُس کی ذات کی نجی علّت اس کے اپنے وجود کے اندر دھڑکنے لگتی ہے ...... انسان کی نافرمانی کا پہلا عمل اس کے آزاد انتخاب کا پہلا فعل بھی ہوتا ہے۔"[46]

ہبوط کا قصہ ایک ایسے معاشرتی نظام کے وجود میں آنے کی نشاندہی کرتا ہے جس میں انفرادیتوں کی کثرت اپنے امکانات کی تلاش کرتی ہے اور اپنی مرضی کو دوسروں پر مسلط کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ انفرادیتوں کا یہ ہلاکت آفریں تصادم انسانی معاشرے کا دردِ زیست یا غمِ دوراں Weltschmerz ہے۔ اس کی محدود فطرت کے باعث انسان کی خودی میں اچھے اور بُرے دونوں عناصر موجود ہوتے ہیں۔ یہ باہمی تصادم بقولِ اقبال قرآن کی آیت ۳۳ : ۷۲ کے مفہوم میں پوشیدہ ہے۔

> "ہم نے اپنی امانت آسمانوں، زمین اور پہاڑوں کے آگے پیش کی لیکن انھوں نے اس کو اٹھانے سے انکار کر دیا۔ اور اس سے ڈر گئے۔ لیکن انسان نے اس کو اٹھا لیا۔ یقیناً وہ ستم گار اور نادان ہے۔"

چنانچہ نبیوں پر وجدان کے ذریعے وحی کا آنا، دراصل انسانی معاشرے کی تنظیم کے لیے، خدا اور انسان کے درمیان اخلاقی رابطے کو دوبارہ قائم کرنے کے مترادف ہے؛ اور اس لیے

بھی کہ معاشرے میں انسانی ذوات کے حقوق و فرائض کا تعین کرکے اسے قابو میں رکھا جا سکے۔ متقررہ عبادات کا عمل تفکر کی ایک صورت ہے اور یہ معیاراتِ علم و اخلاق کے باطنی تجربے کا عمل انجذاب بھی ہے۔ اس لیے عبادت خدا اور انسان کے درمیان ایک ایسا رابطہ ہے جو انسانی معاشرے کی اخلاقی ضرورتوں کے باعث وجود میں آتا ہے اور اس کا مقصد اس وقت بہتر طور پر پورا ہوتا ہے جب وہ باجماعت ہو۔

انفرادی خودی جو معاشرے میں خیر و شر اور زندگی میں جبر و اختیار کے مسائل سے دوچار ہوتی ہے فی الحقیقت آزاد اور لافانی ہے۔ انسان کی انفرادیت اور یکتائی پر زور دیتے ہیں قرآن انجیل کے نظریہ نجات بالکفارہ کو مسترد کرتا ہے۔ قرآن کے مطابق خدا نے انسان کو تین جہتی یکتائیوں سے نوازا ہے: وہ اللہ کا برگزیدہ ہے، اپنی تمام کوتاہیوں کے باوجود سطح ارض پر اللہ کا نائب و خلیفہ ہے اور ایک آزاد شخصیت کا امانت دار ہے جسے اس نے خود اپنی ذمہ داری پر قبول کیا ہے۔

فاعلیت اہدافِ امرانہ بھی ہے اور تخلیقی بھی۔ بربنائے قیاس انسانی خودی کی مکمل حقیقت کا انداز رہبرانہ ہے۔ انسانی تجربہ افعال کا ایک سلسلہ ہے جو ہدایتی مقصد کی وحدت سے باہم دگر مربوط ہے۔ علت کے سرچشمے فطرت کی طرف سے انسانی تجربے میں اور انسانی تجربے سے فطرت کی طرف موجزن رہتے ہیں۔ اس عمل میں انسانی خودی وہ شے حاصل کرتی ہے جسے ترتیبِ اجزا کی نفسیات میں بصیرت کہتے ہیں یا اشیاء کے مکانی اور علتی تعلق کا ادراک اور اشیا کے ملغوبے میں سے انتخاب کا اصول۔

"اس طرح انا کی انفعالیت کی رہنمائی اور اس پر اختیار کے عنصر سے یہ بات صاف طور پر واضح ہو جاتی ہے کہ انا (خودی) ایک آزاد شخصی علت ہے انسان مطلق انا کی آزادی اور زندگی میں حصہ دار ہے جو متناہی انا کو جس میں بھی آزادیٔ کار کی صلاحیت ہوتی ہے، ابھرنے میں مدد دیتا ہے اور جس نے خود خدا کی آزاد منشا کی آزادی کو محدود کر دیا ہے۔"

اس نتیجے کے اخذ کرنے میں اقبال نے آزاد منشا (ارادۂ مطلق) کے جدید پسند نظریہ کو نقش بندی، متصوفانہ نظریۂ وحدت الشہود سے باہم قریب و مربوط کر دیا ہے جسے ہندوستان میں سترھویں صدی میں مجدد الف ثانی شیخ احمد سرہندی نے پروان چڑھایا تھا۔

انسان کو جو ارادہ کی آزادی حاصل ہے، بہرحال مطلق نہیں ہے۔ تقدیر کے متعلق قرآن میں کثرت سے حوالے ملتے ہیں لیکن وہ انسان کی اس تقدیر کی جانب اشارہ کرتے ہیں جو کچھ حیاتیاتی ہے اور کچھ حیاتِ خودی کے لیے ایک اخلاقی اور حیاتیاتی موقع مہیا کرتی ہے اور موت اس کی "ترکیبی فعالیت" کا پہلا امتحان ہے۔ ذاتی لافانیت انسانی خودی یا روح کا حق نہیں ہے بلکہ صرف ذاتی سعی سے حاصل ہو سکتی ہے[۵۶]۔

ایک قوم انسانی خودیوں کی تکثیر اور باہمی تعامل سے وجود میں آتی ہے۔ ایک قوم میں انسانی خودی کاملیت تک رسائی حاصل کر سکتی ہے، جو نبوت کے مترادف ہے۔ تعلیمِ نبوی سے قوم تکمیل حاصل کرتی ہے۔ اس ضمن میں اقبال عبدالکریم الجیلی کے "انسانِ کامل" کے نظریہ کو برگساں کے نظریۂ ارتقائے تخلیقی پر فوقیت دیتے ہیں۔ اقبال پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے کردار کو "انسانِ کامل" کا اسوہ گردانتے ہیں:

"پیغمبر کی تعریف یوں کی جاسکتی ہے کہ یہ متصوفانہ شعور کی وہ صورت ہے جس میں "وجدانی تجربہ" اپنے حدود سے باہر موجزن ہونے کی کوشش کرتا ہے اور ایسے مواقع کی تلاش میں رہتا ہے جن سے اجتماعی زندگی کی قوتوں کی ازسرِنو رہنمائی کرے اور انہیں نیا رُخ عطا کرے .... اب انسان کے عہدِ طفلی میں نفسیاتی توانائی، جسے میں پیغمبرانہ شعور سے تعبیر کرتا ہوں، پروان چڑھتی ہے۔ یہ انفرادی فکر اور انتخاب کو میانہ روی کے ساتھ پیش کرنے کا ایک ڈھنگ ہے جو تیار شدہ فیصلوں، انتخاب اور راہِ عمل کے ذریعہ مہیا ہوتا ہے۔ بہرنوع عقل اور تنقیدی صلاحیت کی آفرینش کے ساتھ ہی حیات، خود اپنے فائدے کے لیے غیرعقلیانہ شعور کے نوع بہ نوع گوشوں کو، بننے اور نشوونما پانے سے روکتی ہے جس کے ذریعے نفسیاتی توانائی ارتقائے انسانی کے ابتدائی مرحلہ میں، موجزن ہوتی تھی .... پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم قدیم اور جدید دنیا کے درمیان کھڑے ہیں۔ جہاں تک ان کے ذرائع کشف کا تعلق ہے، وہ قدیم دنیا سے تعلق رکھتے ہیں اور جہاں تک ان کے کشف کی روح کا تعلق ہے، وہ جدید دنیا سے تعلق رکھتے ہیں۔ آپؐ کی ذاتِ مبارک میں، حیات علم کے نئے ذرائع دریافت کرتی ہے جو اس کی نئی سمت کے لیے موزوں ہوتے ہیں۔ اسلام کا ظہور ....

> استقرائی ذہن کا ظہور ہے۔ اسلام میں نبوت اپنی تکمیل کو پہنچ جاتی ہے، اس لیے وہ خود اسے موقوف کرنے کی ضرورت کو دریافت کر لیتی ہے...... پروہتائی اور موروثی بادشاہت کا انسداد، اسلام میں قرآن میں بار بار خرد سے اور تجربہ سے کام لینے کی ہدایت اور علم انسانی کے ذرائع کے طور پہ تاریخ اور فطرت (نیچر) پر اصرار اسی تصور کی نہایت کے مختلف رخ ہیں۔[۵۱]

لہٰذا یونانی فلسفہ و علوم کے جامد نظامِ خیال کے خلاف اپنی ذہنی بغاوت میں اور کائنات کے ایک متحرک تصور کی بالیدگی میں اسلامی فکر کے تمام رجحانات ــــــ عقلیت پسند، روایت پسند اور متصوفانہ، ایک ہی نقطے کی طرف مائل ہو جاتے ہیں۔ حکیمانہ اسلام نے جدید مغربی تہذیب کے لیے راستہ ہموار کر دیا ہے۔[۵۲]

اجتہاد اسلام میں قانونی پیش رفت کا اصول ہے۔ اسلامی تاریخ میں جو خرابی پیدا ہوئی، وہ تہذیب کے اس متحرک عنصر کے فقدان کی وجہ سے ہوئی، جو چند تاریخی حقائق کے دباؤ کے باعث رونما ہوا مثلاً المتوکل کے دور میں معتزلین پر قدامت پرست علما کی قطعی سیاسی فتح جو اپنی جگہ پر عقلی تاویلات میں کم غیر محتاط ہے، راہبانہ تصوف کا آغاز اور عروج جس نے اس دنیا کے حقائق سے بالکل مبرا رہنے اور دامن بچانے کو ترجیح دی اور پھر ۱۲۵۸ء میں منگولوں کے ہاتھوں بغداد کی تباہی نے اس کی تکمیل کر دی۔ ان تاریخی حالات نے روایتی مسلم دینیات کے اس نظریہ کو مستحکم کر دیا کہ باب الاجتہاد بند ہو چکا ہے۔ ابن تیمیہ اور ان کے مسلک کے چند علما نے جن میں جدید پسند اساسیاتی تحریکات کے مؤسسین محمد بن عبدالوہاب، شاہ ولی اللہ اور دیگر حضرات شامل تھے، اس دینیاتی اذعان کے خلاف سخت احتجاج کیا اور اجتہاد کا حق از سرِ نو قائم کیا۔ مصر اور ترکی کے جدید پسندوں نے ان اساسیت پسندوں کے نقشِ قدم پر چل کر اس حق پر پوری طرح عمل کیا۔[۵۳]

ترکی میں اداروں کے ارتقا اور تطبیق میں، متحرک فکر کا تصور بہت دنوں سے چلا آ رہا ہے۔ حلیم ثابت کا نظریۂ قانونِ اسلامی جدید عمرانی تصورات پر مبنی ہے۔ اس ضمن میں اقبال نے ایک فیصلہ کن پیش گوئی کی جو آج کے پاکستان اور اسلامی ہند کی غالب سیاسی و مذہبی فکر پر پوری طرح صحیح اترتی ہے۔

"ہمیں بھی ایک دن ترکوں کی طرح، اپنے ذہنی ورثہ کی قدر و قیمت کو پھر سے

جانچنا پڑے گا اور اگر ہم عام فکرِ اسلام میں کوئی نیا اضافہ نہیں کر سکتے تو صحت مند قدامت پسند تنقید کے ذریعے، اسلامی دنیا میں تیزی سے پھیلنے والی آزاد خیالی کی تحریک کو روک سکتے ہیں[۵۵]

اسلامی فقہ ناقابلِ تغیر قانون نہیں ہے، اجتہاد کے ذریعے جدید معاشرہ کی ضروریات کے مطابق اسے بدلا جا سکتا ہے۔ وہ مقدس نہیں ہے اور نہ اسلامی عقیدہ کا ضروری عنصر ہے۔ عباسیوں کے عروج سے پہلے، سوائے قرآن کے، اسلام کا کوئی تحریری قانون نہیں تھا۔ پہلی صدی ہجری کے وسط سے تیسری صدی کے اوائل تک اسلام میں کم سے کم انیس[۱۹] دار الافتاوی تھے جن کے نوع بہ نوع فقہی نظریے ایک نشو و نما پانے والی تہذیب کی ضروریات کے غماز ہیں۔ بعد کے فقہی مکتبوں میں اسلامی شریعت کا منجمد ہو جانا ایک مصنوعی حالت ہے جسے اسلامی مقننہ کے دوسرے تین مخارج کی جانب، بذریعہ اجتہاد، رجوع کر کے دور کیا جا سکتا ہے۔ اول قرآن جس کا مطالعہ اور توضیح، وقت اور عصر کے تقاضوں کے مطابق کیا جائے۔ دوسرے حدیث، جسے شریعت کے سرچشمے کے طور پر، بے سمجھے بوجھے استعمال نہ کیا جائے اور تیسرے اجماع[۵۵]

اجماع کو اس کے کلاسیکی مفہوم میں قطعی طور پر مسترد کر دیا گیا تھا کہ یہ بالکلیہ علما کے لیے مختص ہے۔ اس کے رد کرنے والوں میں ابتدائی جدید پسند سید احمد خان اور چراغ علی شامل تھے۔ اقبال اسے اسلام کی نہایت اہم قانونی فکر قرار دے کر تسلیم کرتے ہیں لیکن انقلابی معنی میں اسے بھی اجماع ہی کہا جائے گا جسے ایک اسلامی ریاست میں پارلیمانی نظامِ حکومت کے ذریعے متفقہ طور پر حاصل کیا گیا ہو۔

"دنیا کی نئی قوتوں کا دباؤ اور یورپی اقوام کے سیاسی تجربے، جدید اسلام کے ذہن پر "اجماع" کے امکانات اور قدر و قیمت کو مرتسم کر رہے ہیں[۵۶]

اسلامی ریاستوں میں جمہوریت کی نشو و نما ایک حوصلہ افزا شگون ہے۔

"اجتہاد کی طاقت کا قدیمی ادارہ ہائے شریعت کے انفرادی نمائندوں سے لے کر ایک مسلم مقننہ کو تفویض کرنا، جو باہم مخالف فرقوں کی افزائش کے پیشِ نظر عہدِ حاضر میں اجماع کی ایک ممکن صورت ہے۔ اس کے ذریعہ عوام کے غیر پیشہ ور نمائندوں کے قانونی مباحث سے بہت کچھ حاصل کیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ لوگ معاملات

...میں بڑی دوررس اور تیز نگاہ رکھتے ہیں[۴۵]

اقبال کے خیال میں یہی ایک صورت ہے جس سے روایاتی اور قدیمی اسلام کی "سربندگلی" کے ایک دھماکے سے پرخچے اڑا کر نئے راستے نکالے جا سکتے ہیں۔

مسلم ہند اور پاکستان میں، مسلم قانونی تفکر کی نشوونما میں اقبال کا خصوصی کارنامہ اس اصول کا از سرِ نو قیام ہے یعنی اجماع کے دائرۂ اختیار اور حدود میں اضافہ کرنا۔ برصغیر میں مغرب پسند مسلم دانشور طبقے نے ان کے نظریہ کو فوراً تسلیم کر لیا اور یہ نظریہ رائے عامہ اور پارلیمانی اداروں کے ہم مرتبہ ہو گیا۔ دوسرے مسلم ممالک، بالخصوص ترکی اور مصر میں، اس نظریہ سے ہم آہنگ نظریے پائے جاتے ہیں۔ لیکن "معتدل قدامت پسندی" نے جو ان کے مذہبی اور سیاسی نظامِ فکر کا نصف دیگر ہے، جمہور اور خواص کے ان طبقوں کو جو مذہبی قانون سے قطعاً نابلد ہیں، اجماع کی تشکیل کا حق بلا کسی پابندی اور قید کے منتقل کرنے میں ہچکچاہٹ محسوس کی۔ یہ وہ مسئلہ تھا جس سے پاکستان کے خالقوں کو اس کے وجود میں آنے کے بعد ہی سے دوچار ہونا پڑا۔ اس مسئلہ کا اقبال کو بھی سامنا کرنا پڑا اور انھوں نے قانون ساز اداروں میں علماء کو ناگزیر مان کر ان کی نمائندگی کو تسلیم کیا۔ یہ حل پاکستان کے حکمران زعما کو بھی معقول نظر آیا اور انھوں نے بھی چند پابندیوں کے ساتھ اسے قبول کر لیا۔ لیکن اس کے باوجود دستور و قانون سازی میں آج بھی یہ مسئلہ دردِ سر بنا ہوا ہے۔

حواشی

۱۔ اے بوسانی، دانتے اور اقبال مطبوعہ در کریسنٹ اینڈ گرین پاکستان کے متعلق مضامین کا مجموعہ (لندن ۱۹۵۵ء)

۲۔ اقبال کی اردو نظموں کا انتخاب اور انگریزی میں ترجمہ از وی۔ کیرنان، "پوئمس فرام اقبال" (لندن ۱۹۵۵ء)، اقبال کا دوسرا منتخبہ کلام پوئیسی (پرما ۱۹۵۶ء) اطالوی ترجمہ از اے بوسانی

۳۔ بانگِ درا (۱۹۲۴ء) ص ۲۸۸۔۳۰۲

۴۔ اسرارِ خودی (لاہور۔ س۔ن) صفحہ ۳۲۔۳۶ (نکلسن، ص ۵۶۔۵۹)

۵۔ ایضاً، ص ۵۰ (نکلسن، ص ۸۲)؛ بالِ جبریل (۱۹۴۲ء)، ص ۲۹۔۴۴ الف۔

۶۔ رموزِ بے خودی (لاہور، س۔ن) ص ۱۶۵۔۱۶۶، آربری، ص ۵۴۔۵۷

۷۔ اسرار، ص ۲۶۔۲۹، ۵۴؛ نکلسن، ص ۴۳۔۴۷، ۸۹۔۹۰

۸۔ دیباچہ اسرارِ خودی (لاہور ۱۹۰۸ء) ص ۳، حکمتِ اقبال مرتبہ جی۔ ڈی رشید (حیدرآباد ۱۹۴۵ء) ص ۱۲؛ بالِ جبریل، ص ۵۵۔۸۱

۹۔ ری کنسٹرکشن، ص ۱۱۵۔۱۱۹

۱۰۔ ساقی نامہ در بالِ جبریل، ص ۱۷۰

۱۱۔ پیامِ مشرق، (۱۹۴۲ء)، ص ۲۶۴؛ رموز، ص ۱۷۲۔۱۷۳ (آربری ص ۶۱۔۶۲)

۱۲۔ بالِ جبریل، ص ۱۰۱

۱۳۔ "زمانہ"، ایضاً ص ۱۷۵۔۱۷۶، نوائے وقت در پیامِ مشرق، ص ۱۰۲

۱۴۔ اسرار، ص ۶۵۔۶۹؛ نکلسن، ص ۱۰۸۔۱۱۵

۱۵۔ ایضاً، ص ۲۲ (نکلسن ص ۳۶؛ رموز، ص ۱۴۳۔۱۴۵ (آربری، ص ۴۰۔۴۲)

۱۶۔ جاوید نامہ، ص ۱۵۷۔۱۵۸؛ پیامِ مشرق ص ۹۷۔۹۸، بالِ جبریل ۹۲۰۔۱۹۴؛ ارمغانِ حجاز (۱۹۳۸ء)، ص ۲۱۳۔۲۲۸

IqbalCyberLibrary.Net All rights reserved 2002-2006

۱۷۔ ارمغان، ص ۱۱۱، ۱۸۳؛ جاوید نامہ، ص ۱۶۰۔۱۶۱ نیز تقدیر در بالِ جبریل ماخوذ از ابن العربی۔

۱۸۔ اسرار، ص ۲۹۔۳۳، (نکلسن ص ۴۸۔۵۵)

۱۹۔ بالِ جبریل، ص ۲۰۱۔۲۰۳؛ ضربِ کلیم (۱۹۳۷ء) ص ۱۵۱

۲۰۔ ضربِ کلیم، ص ۲۳، ۱۴۷

۲۱۔ بالِ جبریل (۹۶)۔ ۴۷؛ مکتوب بنام آر۔ اے نکلسن، اردو ترجمہ در مکاتیب (۱۹۴۴ء) ص ۴۵۷۔۴۶۴

۲۲۔ بالِ جبریل، ص ۹۴، ۱۳۲؛ ضربِ کلیم ص ۷۴؛ ارمغان ص ۲۶۲

۲۳۔ اسرار، ص ۲۴۔۲۶؛ (نکلسن، ص ۳۸۔۴۲)؛ ضربِ کلیم، ص ۲۵، ۸۸، ۱۲۸

۲۴۔ پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق؟ (۱۹۴۷ء) ص ۱۲۔۱۸؛ بالِ جبریل ص ۳۱

۲۵۔ مسجد قرطبہ در بالِ جبریل، ص ۱۲۷۔۱۳۰

۲۶۔ ایضاً، ص ۱۱۰۔۱۱۱، ۱۳۱، ۱۳۸؛ ضربِ کلیم ص ۳۹۔۴۱، ۴۷؛ پس چہ باید کرد اے اقوامِ شرق، ص ۲۲۔۲۷؛ زبورِ عجم (۱۹۴۶ء) ۱۷۰۔۱۷۱

۲۷۔ پیامِ مشرق، ص ۱۵۷؛ اسرار، ص ۸۲۔۸۳؛ بالِ جبریل ص ۸۰؛ پس چہ باید اے اقوامِ شرق، ص ۳۴۔۳۵

۲۸۔ بندگی نامہ (زبورِ عجم)، ص ۲۵۱۔۲۵۷، ۲۶۲۔۲۶۴؛ بالِ جبریل ص ۴۰، ۹۴؛ ضربِ کلیم ۹۹، ۱۱۷، ۱۱۳، ۱۲۸؛ جاوید نامہ، ص ۴۵

۲۹۔ رموز، ص ۱۲۵۔۱۲۸؛ (آربری ۲۶۔۲۸)؛ ضربِ کلیم، ص ۳۶؛ ارمغان، ص ۹۴

۳۰۔ طلوعِ اسلام (بانگِ درا) ۳۰۳۔۳۱۵

۳۱۔ گلشنِ رازِ جدید (زبورِ عجم) ص ۲۳۳؛ پس چہ باید کرد، ص ۴۶۔۴۷، ص ۵۶ تا ۶۴

۳۲۔ پیام، ۲۲۵۔۲۳۳؛ ضربِ کلیم، ص ۶۷

۳۳۔ ضربِ کلیم، ۲۸، ۷۹؛ زبورِ عجم ص ۱۷، ۱۱۸؛ بالِ جبریل، ۳۸۔۳۹، ۴۵؛ ارمغان ص ۶۳

۳۴۔ ری کنسٹرکشن، ص ۶

۳۵۔ ایضاً، ص ۳

Iqbal Cyber Library, All rights reserved, IAP © 2002-2006

۳۶۔ ایضاً، ص ۱۰۔۱۲، ماخوذ از قرآن ۴۴: ۳۸، ۳: ۱۸۸، ۳۵، ۱۱، ۲۹: ۱۹ وغیرہ

۳۷۔ ری کنسٹرکشن، ص ۱۱۔۱۲

۳۸۔ ایضاً، ص ۴، ۱۳، ۱۸ تا ۲۴

۳۹۔ اسرار، ص ۸۰۔۸۲ (نکلسن، ص ۱۳۴۔۱۳۸)

۴۰۔ ری کنسٹرکشن، ص ۶۴، ماخوذ از قرآن ۱۰: ۶، ۳۱: ۲۸ وغیرہ

۴۱۔ ایضاً، ص ۴۹، ۵۰، ۶۰۔۷۷

۴۲۔ ایضاً، ص ۷۴؛ اسرار، ۱۳۔۱۵ (نکلسن ص ۱۶۔۲۲)

۴۳۔ ری کنسٹرکشن، ص ۵۱، ۵۸

۴۴۔ ایضاً، ص ۷۳

۴۵۔ ایضاً، ۶۴ تا ۶۸

۴۶۔ ایضاً، ص ۷۸۔۸۲

۴۷۔ ایضاً، ص ۸۷

۴۸۔ ایضاً، ص ۹۰

۴۹۔ ایضاً، ۱۰۲۔۱۰۳

۵۰۔ ایضاً، ص ۱۱۳، رموز، ۸۔۱۰ (انگریزی، ۸۔۹)

۵۱۔ ری کنسٹرکشن، ۱۱۹۔۱۳۰

۵۲۔ ایضاً، ص ۱۲۲

۵۳۔ ایضاً، ص ۱۲۵۔۱۲۶

۵۴۔ ایضاً

۵۵۔ ایضاً، ص ۱۵۷ تا ۱۶۴

۵۶۔ ایضاً، ص ۱۴۶۔۱۶۵

۵۷۔ ایضاً، ص ۱۶۵

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