علامہ اقبالؒ اور مسلم ثقافت کے خدوخال

(خطبہء پنجم کی روشنی میں)

ڈاکٹر تحسین فراقی

دائرۂ کار کی وسعت اور تاثیر کے نقطہ ء نظر سے دیکھا جائے تو شعراء اور فلسفی، مورخین پر واضح برتری رکھتے ہیں۔ اس تناظر میں علامہ اقبال کی مثال اس اعتبار سے اور زیادہ لائق توجہ ٹھہرتی ہے کہ وہ بیک وقت شاعر بھی ہیں اور ساتھ ہی ساتھ گہرا فلسفیانہ مزاج بھی رکھتے ہیں۔ اردو ہی کیا، کسی بھی زبان میں اس طرح کی مثالیں خال خال ہیں۔

علامہ اقبال کے فکر و فلسفہ میں بعض دیگر اہم موضوعات کی طرح مسلم ثقافت کے مباحث نے بھی قابل لحاظ جگہ پائی ہے۔ اس موضوع پر اقبال نے اپنی شاعری اور نثر میں متعدد مقامات پر اظہار خیال کیا ہے۔ محاسن شعری کے اعتبار سے علامہ اقبال کے دو مجموعے "اسرار و رموز" اور "ضرب کلیم" ان کے باقی شعری کارناموں کے مقابلے میں یقیناً" کم تر ہیں، لیکن اپنے تصورات کے ارتباط اور انضباط کے اعتبار سے دیگر تمام مجموعوں پر فضیلت رکھتے ہیں۔ ان دونوں مجموعوں میں اقبال نے مسلم تہذیب و ثقافت کے باب میں اپنے زاویہ ء نگاہ کی دلپذیر وضاحت کی ہے۔ نثر میں انہوں نے اپنے انگریزی خطبات میں پانچواں خطبہ سرتاسر اسی موضوع پر تحریر کیا اور اس کا عنوان "The spirit of Muslim culture" رکھا۔

علاوہ ازیں اپنی دیگر کئی نثری تحریروں مثلاً:-

(i) "A plea for deeper study of Muslim Scientists"

(ii) "Islam as a Moral and political ideal"

(iii) "Political Thought in Islam"

(iv) "Islam and Qadianism"

(v) "The Muslim Community"

خطبہ الہ آباد اور کئی دوسرے مضامین و خطبات میں بھی علامہ نے اس اہم موضوع کے خدوخال نمایاں کیے ہیں۔ زیر نظر مختصر مقالے میں ان تمام تحریروں کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

اقبال کا پانچواں خطبہ-- "مسلم کلچر کی روح" درحقیقت امت مسلمہ اور مسلم تہذیب کے حوالے سے ان کے انہی تصورات اور اظہارات کی توضیحی بازگشت ہے جو وہ 1915ء میں "اسرار خودی" اور 1918ء میں "رموز بے خودی" میں پیش کر چکے تھے۔ اسرار خودی میں افلاطون کے "مسلک گوسفندی" پر اقبال کے طنزیہ اشعار درحقیقت یونانی فکر کے جمود اور سکون پر طنز اور تنقید

ہیں جس کا واضح اظہار مذکورہ خطبے میں ہوا۔ پھر اس خطبے میں دنیا پر مسلم کلچر اور رسالت محمدیہ کے فیضان کا جو تفصیلی ذکر اقبال کے قلم سے ہوا ہے' اس کا اول اول اظہار "اسرار" اور "رموز" ہی کے اس طرح کے اشعار میں ہوا تھا۔

عصر نو از جلوہ ہا آراستہ
از غبار پاے ما برخاستہ
کشت حق سیراب گشت از خون ما
حق پرستان جہاں ممنون ما
عالم از ما صاحب تکبیر شد
از گل ما کعبہ ہا تعمیر شد
حرف اقراء حق بما تعلیم کرد
رزق خویش از دست ما تقسیم کرد[1]

○

زادن او مرگ دنیای کہن
مرگ آتش خانہ و دیر و شمن
حریت زاد از ضمیر پاک او
ایں می نوشیں چکید از تاک او
عصر نو کایں صد چراغ آوردہ است
چشم در آغوش او وا کردہ است
نقش نو بر صفحہ ی ہستی کشید
امتے گیتی کشای آ آفرید
امتے از گرمی حق سینہ تاب
ذرہ اش شمع حریم آفتاب
کل مومن اخوۃ اندر دلش
حریت سرمایہ ے آب و گلش
ناشکیب امتیازات آمدہ
در نہاد او مساوات آمدہ[2]

"رموز بے خودی" ہی میں "ملت محمدیہ" کے بے نہایت ہونے کا ذکر کرتے ہوئے اقبال نے لکھا کہ فرد تو ایک مشت گل سے پیدا ہوتا ہے اور قوم کسی صاحبدل کے دل سے جنم لیتی ہے۔ فرد کی زیادہ سے زیادہ عمر یہی ساٹھ' ستر برس ہوتی ہے اور قوموں کی تقویم میں سو برس کی حیثیت محض ایک سانس کی۔ فرد ربط جان و تن سے زندہ ہوتا ہے اور قومیں ناموس کہن کی حفاظت سے زندہ رہتی ہیں۔ فرد کی مرگ رود حیات کے خشک ہونے کا نتیجہ ہوتی ہے اور قومیں ترک مقصود

حیات کے نتیجے میں مرتی ہیں۔ رہا امت مسلمہ کا سوال تو اقبال کے نزدیک امت محمدیہ آیات الٰہی میں سے ہے اور اس کی اصل ہنگامہ ء "قالوابلیٰ" سے نسبت رکھتی ہے۔ زمانے کے انقلابات اس کے لیے حیات تازہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ عام مشاہدہ یہی ہے کہ قومیں بھی افراد کی طرح ایک خاص زمانہ گزار کر مرجاتی ہیں مگر ملت اسلامیہ کا مقدر حیات ابدی ہے۔

شعلہ ہای انقلاب روزگار
چون بہ باغ ما رسد گردد بہار
رومیاں را گرم بازاری نماند
آں جہانگیری جہانداری نماند
شیشہ ی ساسانیاں درخوں نشست
رونق خم خانہ ی یوناں شکست
مصر ہم در امتحاں ناکام ماند
استخوان او تہ اہرام ماند
در جہاں بانگ اذاں بودست و ہست
ملت اسلامیاں بودست و ہست[3]

بغور دیکھا جائے تو مندرجہ بالا اشعار ایک طرح سے شپنگلر کے اس موقف کا جواب ہیں کہ قومیں ایک دفعہ مر کر دوبارہ حیات تازہ سے ہمکنار نہیں ہوتیں۔ اقبال ملت اسلامیہ کو اس کلیے سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ملت اسلامیہ کی ابدیت اور جاودانیت کے اسباب کیا ہیں اور وہ کون سے عناصر ترکیبی ہیں جن سے مسلم کلچر ظہور پاتا ہے' اس کا تفصیلی جواب اقبال نے اپنے اس خطبے میں دیا ہے جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے۔ اقبال کا یہ خطبہ بھی ان کے دیگر خطبات کی طرح بے حد فکر افروز اور مباحث انگیز ہے۔ علامہ کی شخصیت کی جامعیت اور ہمہ گیری جس طرح ان کی دیگر تحریروں میں جھلکتی ہے' ویسی ہی جامعیت ان کے اس خطبے میں بھی نمایاں ہے۔ انہوں نے اس خطبے میں نبوت اور ولایت کے فرق' مسئلہ ء ختم نبوت' اسلام میں مطالعہ انفس و آفاق' اسلام کے تصور زمان و مکاں' استقرائی ذہن' نظریہ ء ارتقاء' اسلام کے تصور تاریخ اور یورپ پر اسلام کے احسانات جیسے اہم موضوعات پر تہذیبی' تاریخی' فلسفیانہ' حیاتیاتی اور ارتقائی نقطہ نظر سے بحث کی ہے اور مسلم ثقافت کی حرکیت اور دیگر امتیازات کو نہایت خوبی سے واضح کیا ہے۔

خطبے کے آغاز میں اقبال شعور نبوت اور شعور ولایت کے فرق کو واضح کرتے ہیں اور شیخ رکن الدین گنگوہی کی تالیف "لطائف قدوسی" سے شیخ عبدالقدوس گنگوہی کا ایک مشہور قول نقل کر کے نبوت اور ولایت کی معنویت اور اس کے دائرۂ کار کی حکیمانہ توضیح کرتے ہیں۔ شیخ نے کہا تھا "حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ در قاب قوسین او ادنیٰ رفت و باز گردید' واللہ ما باز نگردیم" یعنی یہ کہ حضور اکرمؐ فلک الافلاک پر تشریف لے گئے اور واپس چلے آئے' خدا کی قسم! اگر میں گیا ہوتا تو

ہرگز نہ لوٹتا۔ علامہ کے خیال میں یہ ایک بلیغ قول ہے جس سے نبوت اور ولایت کا نفسیاتی فرق واضح ہوتا ہے۔ صوفی اپنے انفرادی تجربے کی لذت میں ابدی طور پر مست رہنا چاہتا ہے' اور اگر لوٹ بھی آتا ہے تو اس سے نوع انسانی کو کوئی خاص فائدہ نہیں پہنچتا۔ اس کے برعکس نبی کی معراج سے واپسی تخلیقی ہوتی ہے۔ وہ اس لیے لوٹ آتا ہے کہ زندگی اور زمانے کی رو میں شریک ہو کر تاریخ کی باگ ڈور اپنے ہاتھ میں لے اور مقاصد اور نصب العینوں کی ایک نئی دنیا تخلیق کرے۔ علامہ اقبال کے خیال میں نبی کی یہ مراجعت دراصل اس کے مذہبی / باطنی تجربے کا ایک معروضی امتحان ہوتی ہے۔ یہ تجربہ اپنی فطرت میں اجتماعی ہوتا ہے۔ اس تجربے کی قدر و قیمت متعین کرنے کی ایک صاف اور سیدھی صورت یہ ہے کہ دیکھا جائے کہ نبی کے پیغام کے نتیجے میں کس طرح کے انسان پیدا ہوئے اور اس نے کس قسم کی ثقافت کو جنم دیا۔

اپنی فطرت میں نبی کے تجربے کے اجتماعی ہونے کے تصور کو اقبال نے بڑے تواتر سے بیان کیا ہے۔ 1930ء کے معرکہ آرا خطبہ الہ آباد میں بھی انہوں نے اس تجربے کے اجتماعی ہونے کا ذکر کیا ہے اور مغرب کے اس موقف کی تردید کی ہے کہ یہ تجربہ محض انفرادی اور ذاتی واردات پر مبنی ہوتا ہے۔ لکھتے ہیں:

> "یہ دعویٰ کہ مذہبی واردات محض انفرادی اور ذاتی واردات ہیں' اہل مغرب کی زبان سے تو تعجب خیز معلوم نہیں ہوتا کیونکہ یورپ کے نزدیک مسیحیت کا تصور ہی یہی تھا کہ وہ ایک مشرب رہبانیت ہے جس نے دنیائے مادیت سے منہ موڑ کر اپنی تمام تر توجہ عالم روحانیت پر جمائی ہے۔ اس قسم کے عقیدے سے لازماً" وہی نتیجہ مرتب ہو سکتا تھا جس کی طرف اوپر اشارہ کیا گیا ہے۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واردات مذہب کی حیثیت' جیسا کہ قرآن پاک میں ان کا اظہار ہوا ہے' اس سے قطعاً" مختلف ہے۔ یہ واردات محض حیاتی نوع کی واردات نہیں ہیں کہ ان کا تعلق صرف صاحب واردات کے اندرون ذات سے ہو لیکن اس سے باہر اس کے گرد و پیش کی معاشرت پر ان کا کوئی اثر نہ پڑے۔ برعکس اس کے یہ وہ انفرادی واردات ہیں جن سے بڑے بڑے اجتماعی نظامات کی تخلیق ہوئی ہے اور جن کے اولیں نتیجے سے ایک ایسے نظام سیاست کی تاسیس ہوئی جس کے اندر قانونی تصورات مضمر تھے اور جن کی اہمیت کو محض اس لیے نظرانداز نہیں کیا جا سکتا کہ ان کی بنیاد وحی و الہام پر ہے۔ لہٰذا اسلام کا مذہبی نصب العین اس کے معاشرتی نظام سے' جو خود اسی کا پیدا کردہ ہے' الگ نہیں۔"[۴]

نبوت اور ولایت میں فرق کو واضح کرنے کے بعد علامہ ختم نبوت کے مسئلے کو چھیڑتے ہیں۔ یہ معلوم ہے کہ مسلم نظریات میں ختم نبوت کا مسئلہ ایک بنیادی اور مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔

اقبال کے خیال میں نوع انسانی نے اپنے دور طفلی میں افکار اور اعمال کے فطری سانچوں سے انحراف نہ کیا اور اس کا سبب یہ تھا کہ یہ تقلید و اتباع دوسروں کے لیے بھی بلاحیل و حجت طریق عمل کا روپ دھار لے' لیکن جب انسان ذہنی ارتقاء کی ایک خاص نہج پر پہنچ گیا تو فطرت نے یہ طریق کار ترک کر دیا۔ چنانچہ اب انسان نے بلوغت کے درجے میں قدم رکھا اور مشاہدے اور مطالعے سے اپنے ماحول کی تسخیر کا بیڑا اٹھایا۔ اقبال کے خیال میں یہی وہ لمحہ مسعود تھا جب حضور اکرم ﷺ نے ظہور فرمایا۔ گویا حضور اکرم ﷺ کی ذات گرامی قدیم و جدید کے سنگم پر کھڑی ہے۔ اپنے سرچشمہ وحی کے اعتبار سے آپ کا تعلق قدیم دنیا سے بنتا ہے' لیکن اپنی روح کے اعتبار سے انؐ کا تعلق جدید دنیا سے ہے۔ اقبال نے بہت زور دے کر اس حقیقت کا اعلان کیا ہے کہ اسلام کا ظہور دراصل استقرائی عقل و دانش کا ظہور تھا اور چونکہ نبوت اب اپنے درجہ کمال کو پہنچ گئی تھی' لہٰذا اس کے بعد کسی نئی نبوت کی ضرورت نہ رہی تھی۔

اے کہ بعد از تو نبوت شد بہر مفہوم شرک

یعنی "بروز"، "ظل" اور "حلول" کی اصطلاحات کے کوئی معنی نہ رہے کیونکہ جیسا کہ اقبال نے "Islam and Qadianism" میں لکھا ہے' یہ اصطلاحات مجوسی اثر کے تحت وضع ہوئیں۔ ان کے خیال میں "مسیح موعود" کی اصطلاح بھی مسلم مذہبی شعور کی نہیں' قبل از اسلام کے مجوسی نقطہ نظر کی زائیدہ ہے۔ اقبال کے نزدیک مذہبی پیشوائیت اور موروثی بادشاہت کی اسلام میں کوئی جگہ نہیں اور اس کا سبب بھی دراصل حضور اکرم ﷺ کی نبوت کی خاتمیت ہے۔

یہاں ایک غلط فہمی کا اندیشہ ہے۔ ممکن ہے آپ سوال اٹھائیں کہ نبوت کی خاتمیت کا مطلب یہ ہے کہ اب نوع انسانی ہمیشہ کے لیے باطنی تجربے سے محروم ہو گئی۔ اقبال نے اس غلط فہمی کا ازالہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ تصور خاتمیت سے یہ غلط فہمی نہیں ہونی چاہیے کہ زندگی میں اب صرف عقل ہی کا عمل دخل ہے' جذبات کے لیے اس میں کوئی جگہ نہیں۔ یہ بات نہ کبھی ہو سکتی ہے نہ ہونی چاہیے۔ اس کا مطلب صرف اس قدر ہے کہ واردات باطن کی کوئی بھی شکل ہو' ہمیں بہرحال حق پہنچتا ہے کہ عقل اور فکر سے کام لیتے ہوئے اس پر آزادی کے ساتھ تنقید کریں۔ خاتمیت کا تصور ایک طرح کی نفسیاتی قوت ہے جس سے اس قسم کے دعووں کا قلع قمع ہو جاتا ہے[5]۔ معقولیت اور معروضیت کی جانب اقبال کے میلان کے تیور دیکھنے ہوں تو ذرا "ارمغان حجاز" کا وہ قطعہ دیکھ لیجئے جو "حضور حق" کے زیر عنوان لکھا گیا ہے' اور جس میں خدا سے خطاب کرتے ہوئے اقبال کمال اعتماد سے کہتے ہیں۔

غلامم جز رضائے تو نجویم
جز آں راہے کہ فرمودی نپویم
ولیکن گر بہ ایں ناداں بگوئی
خرے را اسپ تازی گو' نگویم[6]

آگے چل کر اقبال سوال اٹھاتے ہیں کہ علم کے حقیقی سرچشمے کیا ہیں۔ ان کے خیال میں

مشاہدات باطن صرف ایک ذریعہ ء علم ہیں۔ قرآن پاک نے علم کے دو اور سرچشمے بھی بتائے ہیں: اول عالم فطرت' دوم عالم تاریخ۔ قرآن حکیم بار بار مظاہر فطرت اور واقعات تاریخ پر غور و تدبر کی دعوت دیتا ہے۔ شمس و قمر' سایوں کا گھٹنا بڑھنا' صبح و شام کا اختلاف' رنگ و زبان کا فرق' اور قوموں کا عروج و زوال' انسان کا فرض ہے کہ ان تمام مظاہر کو دو بہ نظر سے دیکھے اور اندھوں اور بہروں کی طرح زندگی بسر نہ کرے' کیونکہ قرآن کا ارشاد ہے: ومن کان فی ھذہ اعمیٰ فھو فی الاخرۃ اعمیٰ و اضل سبیلا[7] ○ اس آیت کو سورہ الانعام کی بعض آیات سے جو اسی مضمون سے متعلق ہیں' ملا کر پڑھیں تو حقیقت حال اور واضح ہو جاتی ہے۔

علامہ کا ارشاد ہے کہ مسلم ثقافت کا پہلا امتیاز یہی ہے کہ اس نے فطرت اور تاریخ کے ذرائع علم سے کام لیا' چنانچہ اسی کی بنیاد پر مسلمانوں نے استقرائی طریق کار اختیار کیا اور گویا جدید علم کی عمارت اٹھائی۔ اپنی تاریخ کے ابتدائی سو برسوں میں اسلام کو قدیم ایرانی اور یونانی تہذیبوں سے واسطہ پڑا۔ یونانیوں کا تصور علم حواس اور ٹھوس حقائق کے بجائے منطق سے کام لیتا تھا۔ مسلمانوں نے اس تصور علم کو رد کر کے تجربے اور مشاہدے کو علم کی اساس قرار دیا۔ علامہ کا خیال ہے کہ یورپ اب تک تعصب کی دلدل سے باہر نہیں نکل پایا' ورنہ حقیقت یہ ہے کہ استقرائی طریق علم اور نتیجتہً جدید سائنس کی بنا کاری کا سہرا مسلمانوں کے سر ہے۔ اس ضمن میں اہل مغرب میں بریفو (Briffault) نے مسلمانوں کے اس اعزاز اور اولیت کا اعتراف کھل کر اپنی کتاب The Making of Humanity میں کیا ہے۔ بیسویں صدی کے بعض دیگر اہل علم میں سے فلپ کے حتی' برنارڈ لوئیس اور ہنری کوربین وغیرہ کے نام لیے جا سکتے ہیں جنھوں نے تاریخ علوم میں مسلمانوں کی خدمات کا بہت حد تک اعتراف کیا ہے۔ حال ہی میں ترکی کے ممتاز مسلمان عالم ڈاکٹر فواد سیزگین نے اپنی کتاب "تاریخ التراث العربی" کی نو ضخیم مجلدات میں علوم و فنون کے باب میں مسلمانوں کی خدمات کا بھرپور جائزہ لیا ہے۔ علاوہ ازیں تاریخ علوم عربیہ و اسلامیہ پر ان کے محاضرات بھی پڑھنے سے تعلق رکھتے ہیں۔

نئی روح اور نیا طریق علم عربوں کی بدولت یورپ کو نصیب ہوا۔ ریاضی' طب' فلکیات' نفسیات' منطق' سیاست' نحو' بلاغت' علم الارض وغیرہ کوئی شعبہ ء علم ایسا نہ تھا جس میں مسلمان اہل علم نے نئی راہ تلاش نہ کی ہو۔ علامہ نے راجر بیکن کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے کہ اس نے علم و حکمت کا درس اندلس کی اسلامی درسگاہوں سے لیا۔ اہل یورپ اسے تجربیت اور استقراء کا بانی قرار دیتے ہیں' حالانکہ اس سے بڑا جھوٹ کوئی نہیں ہو سکتا۔ یہ حضرت جس دیدہ دلیری سے عربوں کے نتائج تحقیق پر ہاتھ صاف کرتے رہے' اس کی قلعی علم منطق کے فاضل مورخ سی پرانتل نے انیسویں صدی کے اواخر میں کھول دی تھی۔ علامہ نے اگرچہ کہیں بھی پرانتل کا اس حوالے سے ذکر نہیں کیا مگر زیر نظر خطبے میں ان کا اسلوب تحریر صاف بتا رہا ہے کہ انھیں حقیقت حال کا بخوبی علم تھا۔ مثنوی "مسافر" میں بھی اقبال نے علوم و فنون کی دنیا میں مسلمانوں کے اکتشافات کا کھل کر اعلان کیا ہے اور اس غلط خیال کی تردید کی ہے کہ تجربیت اور سائنسی منہاج کی

بنیاد یورپ نے رکھی۔

حکمت اشیا فرنگی زاد نیست — اصل او جز لذت ایجاد نیست
نیک اگر بینی مسلمان زادہ است — این گہر از دست ما افتادہ است
چوں عرب اندر اروپا پر کشاد — علم و حکمت را بنا دیگر نہاد
دانہ آں صحرا نشیناں کاشتند — حاصلش افرنگیاں برداشتند
ایں پری از شیشہ ء اسلاف ماست — باز صیدش کن کہ اواز قاف ماست[8]

زیر نظر خطبے کا ایک قابل قدر پہلو یہ ہے کہ اس میں انھوں نے اس عام غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے کہ مسلمان یونانی فکر کے مقلد محض تھے۔ اس غلط فہمی کو عام کرنے میں یورپ کے اکثر دانشوروں کا ہاتھ ہے۔ علامہ کے نزدیک اسلامی ثقافت کی حقیقی روح یہ ہے کہ اس نے محسوس اور متناہی پر اپنی نگاہ مرتکز کی تاکہ علم و حکمت کا حصول ممکن ہو۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں میں تجربی منہاج وضع ہوا تو حکمت یونانی سے کسی مفاہمت کی بنا پر نہیں' بلکہ اس سے مسلسل فکری پیکار کے نتیجے میں منشکل ہوا۔ بریفو نے درست لکھا ہے کہ یونانی' حقائق سے زیادہ تصورات و نظریات سے دلچسپی رکھتے تھے' لہٰذا ان کے افکار نے دو سو برس تک مسلمانوں کو حقیقی قرآنی روح تک نہ پہنچنے دیا۔ افسوس یہ ہے کہ یورپ کی پھیلائی ہوئی مذکورہ غلط فہمی ہمارے بعض جدید دانشوروں کے لیے صحیفہ ء آسمانی کا درجہ رکھتی ہے۔ حال ہی میں اصغر علی انجینئر کی کتاب The Islamic State شائع ہوئی ہے جس کے آخری باب میں موصوف نے کمال بے خبری کا ثبوت دیتے ہوئے لکھا ہے کہ تیرہ صدیوں سے زیادہ عرصہ ہوا' مسلمان جمود کا شکار ہیں' بس درمیان میں عباسیوں کا ایک مختصر سا عہد گزرتا ہے جب "یونانی فکر کے اثرات کے نتیجے میں مسلم کلچر کے کئی نامور علماء اور فلسفی پیدا ہوئے۔"[9]

ظاہر ہے کہ مغربی فکر کا ایک جامد مقلد اس سے زیادہ کیا کہہ سکتا ہے!

حصول علم کے لیے محسوس و متناہی پر ارتکاز کو ضروری قرار دیتے ہوئے علامہ لکھتے ہیں کہ علم کا آغاز محسوس سے ہوتا ہے کیونکہ جب تک ہمارا ذہن محسوس اور مقرون پر حاوی نہیں ہو جاتا' وہ محسوس سے آگے بڑھ ہی نہیں سکتا۔ اقبال کی یہ بات اصولاً" درست ہے' مگر اس کو ثابت کرنے کے لیے وہ قرآن حکیم کی جس آیت سے استشہاد فرماتے ہیں' میری ناقص رائے میں اس آیت سے وہ کچھ ثابت نہیں ہوتا۔ اقبال نے جس آیت کا حوالہ دیا ہے' وہ سورہ الرحمٰن میں ہے۔ ارشاد ربانی ہے:

یامعشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموٰت والارض فانفذوا ط لاتنفذون الا بسلطان[10] ○

اس آیہ کریمہ کے سیاق سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس سے فوراً پہلے زمین کی دو مخلوقات کا ذکر کرتے ہوئے انھیں زمین کا بوجھ قرار دیا گیا ہے اور ان سے (جن و انسان سے) کہا گیا ہے کہ عنقریب اللہ ان سے باز پرس کرنے والا ہے۔ پھر مذکورہ بالا آیت وارد ہوتی ہے جس کا مفہوم یہ

ہے کہ اے گروہ جن و انسان! تم زمین و آسمان کی سرحدوں سے نکل کر بھاگ سکتے ہو تو بھاگ دیکھو، مگر تم ایسا نہیں کر سکو گے۔ گویا ان آیات کریمہ میں اس امر پر زور دیا گیا ہے کہ گنہ گار خواہ وہ جن ہوں یا انسان، اللہ کی پکڑ سے بچ نہیں سکیں گے۔ اس باب میں مجھ سے زیادہ تفحص تو ممکن نہ ہوا مگر چند قدیم و جدید تفاسیر کے متعلقہ حصوں کے مطالعے سے اندازہ ہوا کہ ان آیات سے تسخیر فطرت کا مفہوم نہیں نکلتا۔

تفسیر ابن کثیر کے الفاظ ہیں:

"لایستطیعون هربا من امر الله و قدره بل هو محیط بکم لاتقدرون علی التخلص من حکمه ولا النفوذ عن حکمه اینماذهبتم احیط بکم"[11]

جلالین نے مذکورہ آیت کی مختصر تشریح میں لکھا ہے:

"لاتنفذون الا بسلطان.. بقوة ولاقوة لکم علی ذالک"[12]

جدید تفاسیر میں تفسیر ماجدی، تفہیم القرآن، تدبر قرآن اور فی ظلال القرآن (سید قطب شہید) بھی اس معنی کی تصدیق کرتی ہیں جو تفسیر ابن کثیر اور جلالین میں مذکور ہیں۔ صاحب تدبر قرآن لکھتے ہیں:

"یعنی اگر تمہارا گمان ہے کہ تم بالکل غیر مسئول اور مطلق العنان ہو تو ذرا اللہ کے بنائے ہوئے آسمانوں اور اس کی پیدا کی ہوئی زمین کی حدود سے بالکل باہر نکل کر دکھاؤ تاکہ ثابت ہو جائے کہ تم اس کی گرفت سے آزاد ہو یا ہو سکتے ہو!

لاتنفذون الا بسلطان۔ لفظ سلطان اختیار و اقتدار کے معنی میں بھی آتا ہے اور سند کے معنی میں بھی۔ یہاں یہ اس دوسرے معنی میں ہے یعنی تم لاکھ چاہو لیکن زمین اور آسمان کے حدود سے باہر نہیں نکل سکتے۔ یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہے جب تمہارے پاس پاسپورٹ ہو، اور وہ چیز، ظاہر ہے اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی اور تمہیں نہیں دے سکتا۔"[13]

سید قطب شہید اس ضمن میں لکھتے ہیں:

"جن و انس اللہ تعالیٰ کی سلطنت سے نکل کر نہیں جا سکتے۔ اس کا انہیں کوئی اختیار نہیں ہے، اور جب تک اختیار نہ ہو، طاقت نہ ہو، کوئی بھی سلطنت الٰہی کی حدود اور کناروں سے باہر نہیں جا سکتا۔ اختیار تو صرف صاحب سلطنت خدا کے پاس ہے، اور یہ بھی اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا انعام ہے کہ اس نے کسی کو اپنی سلطنت سے نکلنے کی طاقت نہیں دی، ورنہ ساری کائنات فساد و اضطراب کا شکار ہو جاتی۔"[14]

جس طرح اپنی شاعری میں بیسیوں مقامات پر اقبال نے کائنات کی حرکی تعبیر کی ہے، اسی

طرح چوتھے خطبے میں بھی وہ کائنات کو ہر دم متغیر اور متحرک قرار دیتے ہیں۔ وہ اسلامی ثقافت کو لامتناہیت کی جویا قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "اسلامی تہذیب و ثقافت کی تاریخ کا مطالعہ کیجئے تو ہم دیکھتے ہیں کہ فکر محض ہو یا نفسیات مذہب یعنی تصوف کے مدارج عالیہ، دونوں کا نصب العین یہ رہا کہ لامتناہی سے لطف اندوز ہوں بلکہ اس پر قابو حاصل کریں۔ یہاں یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ جس تہذیب و ثقافت کی یہ روش ہو گی، اس کے لیے زمان و مکان کا مسئلہ زندگی اور موت کا مسئلہ بن جائے گا۔"[15]

گویا زمان و مکان کا مسئلہ مسلم ثقافت میں بے حد اہمیت کا حامل ہے۔ یونانی، کائنات کو ساکن و جامد قرار دیتے تھے۔ مسلم حکماء میں محقق طوسی اور البیرونی وغیرہ نے اس کی شد و مد سے مخالفت کی۔ البیرونی کے خیال میں کائنات کوئی بنی بنائی شے نہیں بلکہ یہ حالت تکوین میں ہے۔ اقبال نے متعدد مقامات پر اس حقیقت کی نشاندہی شعر اور نثر کے پیرائے میں کی ہے۔ وہ تیسرے خطبے میں بھی اس پر گفتگو کر چکے ہیں۔[16] شاعری میں انہوں نے اس موضوع کو نوبہ نو انداز میں بیان کر کے اپنے ذیل کے شعر کی تصدیق کی ہے کہ ان کی فکر میں حرکت اور حرارت کے عناصر عربوں کے حرکی تصور حیات سے ماخوذ ہیں:

عجمی خم ہے تو کیا، مے تو حجازی ہے مری
نغمہ ہندی ہے تو کیا، لے تو حجازی ہے مری[17]

ذرا ذیل کے چند شعر ملاحظہ کیجئے:

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آ رہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں[18]

○

فریب نظر ہے سکون و ثبات
تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات

ٹھہرتا نہیں کاروان وجود
کہ ہر لحظہ ہے تازہ شان وجود[19]

○

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان، نئی آن
گفتار میں، کردار میں، اللہ کی برہان[20]

○

عالمے در سینہ ما گم ہنوز

عالمے در انتظار قم ہنوز[21]

○

ـ
مرد حق از کس نگیرد رنگ وبو
مرد حق از حق پذیرد رنگ و بو
ہر زماں اندر تنش جانے دگر
ہر زماں او را چو حق شانے دگر[22]

○

ـ
نکتہ ء می گویم از مردان حال
امتاں را لا جلال الا جمال
لا و الا احتساب کائنات
لا و الا فتح باب کائنات
ہر دو تقدیر جہان کاف و نون
حرکت از لا زاید از الا سکون[23]

○

ـ
امتاں را در جہان بے ثبات
نیست ممکن جز بکراری حیات[24]

○

ـ
میان امتاں والا مقام است
کہ آں امت دو گیتی را امام است
نیا ساید ز کار آفرینش
کہ خواب و خستگی بر دے حرام است[25]

○

ـ
خدا آں ملتے را سروری داد
کہ تقدیرش بدست خویش بنوشت
بہ آں ملت سروکارے ندارد
کہ دہقانش برائے دیگراں کشت[26]

ابھی اوپر میں نے اقبال کا ایک فارسی شعر درج کیا ہے جس میں انہوں نے امتوں کے عناصر ترکیبی کے طور پر جلال اور جمال کا ذکر کیا ہے۔ جمال کا ذکر انہوں نے متعدد مواقع پر کیا ہے مگر اس ضمن میں ضرب کلیم میں شامل اقبال کی نظم "مدنیت اسلام" خصوصیت سے قابل ذکر ہے۔ اس نظم کے تین شعر ملاحظہ کریں جن میں مسلم کلچر کا جوہر کھنچ آیا ہے۔ فرماتے ہیں ۔

بتاؤں تجھ کو مسلماں کی زندگی کیا ہے

یہ ہے نہایت اندیشہ و کمال جنوں
نہ اس میں عصر رواں کی حیا سے بیزاری
نہ اس میں عہد کہن کے فسانہ و افسوں
عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوق جمال
عجم کا حسن طبیعت، عرب کا سوز دروں[27]

ان اشعار کے ساتھ علامہ کی لافانی نظم "مسجد قرطبہ" کا ذیل کا شعر ملاحظہ کریں تو اندازہ ہوتا ہے کہ مسلم کلچر کی کلیت کے کیا معنی ہیں:

تیرا جلال و جمال مرد خدا کی دلیل
وہ بھی جلیل و جمیل، تو بھی جلیل و جمیل[28]

عیسیٰ نورالدین نے کہیں لکھا ہے کہ اسلامی فنون لطیفہ دو اجزاء سے عبارت ہیں یعنی دانش اور مہارت سے۔ دانش، تفکر کے ذریعے معرفت ذات تک رسائی کا ذریعہ بنتی ہے اور مہارت، دانش کے منضبط اظہار کا طریقہ ہے۔ ان دونوں عناصر کے اتصال سے "کمال" پیدا ہوتا ہے۔ اب جا کے اس فارسی مصرع کے معانی منکشف ہوتے ہیں:

کسب کمال کن کہ عزیز جہاں شوی

علامہ کی نظم مسجد قرطبہ کے حوالے سے میں نے مسلم کلچر کی کلیت کا ذکر کیا ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ مرحوم دانشور سراج منیر کے بقول دنیا کی تمام اقوام میں ان کے بنیادی تصور کائنات کا سب سے بھرپور اظہار بالعموم معبد ہی کی تعمیر میں ہوتا ہے۔ شاید اسی وجہ سے علامہ کا یہ موقف رہا ہو کہ مسلم ثقافت کی اصل روح مسلم فن تعمیر کے سوا اور کسی فن میں نظر نہیں آتی۔ فرماتے ہیں:

"اسلامی تعمیرات میں جو کیفیت نظر آتی ہے، وہ مجھے اور کہیں نظر نہیں آئی..... بہت عرصہ ہوا جب میں نے مسجد قوۃ الاسلام کو پہلی مرتبہ دیکھا تھا، مگر جو اثر میری طبیعت پر اس وقت ہوا، وہ مجھے اب تک یاد ہے۔ شام کی سیاہی پھیل رہی تھی اور مغرب کا وقت قریب تھا۔ میرا جی چاہا کہ مسجد میں داخل ہو کر نماز ادا کروں لیکن مسجد کی قوت و جلال نے مجھے اس درجہ مرعوب کر دیا کہ مجھے اپنا یہ فعل ایک جسارت سے کم معلوم نہ ہوتا تھا۔ مسجد کا وقار مجھ پر اس طرح چھا گیا کہ میرے دل میں صرف یہ احساس تھا کہ میں اس مسجد میں نماز پڑھنے کے قابل نہیں ہوں۔"[29]

مزید فرماتے ہیں:

"دراصل یہی قوت کا عنصر ہے جو حسن کے لیے توازن قائم کرتا ہے۔"[30]

بے محل نہ ہو گا اگر "مدنیت اسلام" نامی محولہ بالا نظم میں مذکور "روح القدس کے ذوق جمال" کی تھوڑی سی تشریح کر دی جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ "جمال" کی دو جہات ہیں: اول انضباط،

دوم اسرار۔ انہی دو اجزا کے باہمی تال میل سے جمال وجود میں آتا ہے۔ گویا اقبال نے مسلم کلچر کے عناصر ترکیبی کا اظہار کرتے ہوئے نہایت حکیمانہ انداز میں یہ بتایا ہے کہ مسلم کلچر انضباط' اسرار' عجم کے حسن طبیعت یعنی لطافت اور عرب کی باطنی تڑپ کے حسین امتزاج سے عبارت ہے۔ اقبال نے اپنے انگریزی شذرات میں جو 1910ء میں لکھے گئے تھے' ایک جگہ عرب و عجم کے اس امتزاج اور اتصال پر بے حد مسرت کا اظہار کیا تھا۔ فرماتے ہیں:

> "اگر آپ مجھ سے پوچھیں کہ تاریخ اسلام کا اہم ترین واقعہ کون سا ہے تو میں بے تامل کہوں گا فتح ایران۔ نہاوند کی جنگ نے عربوں کو ایک حسین ملک کے علاوہ ایک قدیم تہذیب بھی عطا کی۔ بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ ایک ایسی قوم سے روشناس ہوئے جو سامی اور آریائی عناصر کے امتزاج سے ایک نئی تہذیب کو جنم دے سکتی تھی۔ ہماری مسلم تہذیب سامی اور آریائی تصورات کی پیوند کاری کا حاصل ہے۔ گویا یہ ایسی اولاد ہے جسے آریائی ماں کی نرمی و لطافت اور سامی باپ کے کردار کی پختگی و صلابت ورثے میں ملی ہے۔ فتح ایران کے بغیر اسلامی تہذیب یک رخی رہ جاتی۔ فتح ایران سے ہمیں وہی کچھ حاصل ہوا جو فتح یونان سے رومیوں کو ملا تھا۔"[31]

کم و بیش انہی الفاظ میں اقبال نے علی گڑھ میں 1910ء میں دیے جانے والے اپنے ایک قابل قدر خطبے ---- "The Muslim Community" میں مسلم کلچر کے عناصر ترکیبی کا ذکر کیا تھا۔ انہوں نے عجم کے حسن طبیعت اور عرب کے سوز دروں کے جو عناصر ضرب کلیم میں گنوائے تھے' انہی کا ذکر بہ تفصیل دیگر اپنے اس خطبے میں کرتے ہوئے لکھا تھا:

> "It inherits the softness and refinement of its Aryan mother and the sterling character of its Semitic father."[32]

مذکورہ بالا اقتباسات میں اقبال نے اظہار مسرت و شادمانی کا جو رنگ اپنایا' یہ بعد ازاں' کچھ دیر تک' قائم نہ رہ سکا کیونکہ کچھ عرصہ بعد اقبال نے اپنے ایک انگریزی مقالے "Bedil in the light of Bergson" میں فتح ایران کے نتیجے میں اسلام کے "مجوسیت" سے شدید طور پر متاثر ہونے کو حادثہ قرار دیتے ہوئے اس پر تاسف کا اظہار کیا ہے۔[33] بہرحال' میرا احساس یہ ہے کہ یہ اقبال کا ایک لمحاتی اور گریزپا تاثر تھا مگر ایسا گریزپا تاثر جو ان کی بعد کی زندگی میں بھی کبھی کبھی اپنی جھلکی دکھاتا جاتا تھا۔ "ضرب کلیم" میں انہوں نے تخلیق کے آتشیں لمحوں میں جس پر جوش انداز میں مسلم کلچر کے ترکیبی اور امتزاجی عناصر کی نشاندہی کی تھی' وہ فتح ایران پر ان کے ابتدائی تحریری ردعمل سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔

کائنات کی حرکی تعبیر سے جڑا ہوا مسئلہ "ارتقا" کا ہے۔ علامہ کا خیال ہے کہ مغربی

حکماء مثلاً ڈارون وغیرہ سے بہت پہلے مسلمان دانشور اس مسئلے پر غور کر چکے تھے۔ اقبال بھی ارتقاء کے نظریے کے مؤید ہیں اور اپنے پی ایچ۔ ڈی کے مقالے میں بھی اس بحث کو چھیڑ کر رومی کے اشعار اس کی تائید میں پیش کر چکے ہیں۔[36] اپنے چوتھے خطبے "The Human Ego__ His Freedom and Immortality" (شیخ اشرف، ص ...) میں بھی انہوں نے اس مبحث کو چھیڑا ہے اور دوبارہ رومی کے اشعار (انگریزی ترجمہ) بطور حوالہ درج کیے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ ڈارون سے صدیوں پہلے مسلمان حکماء مثلاً جاحظ، ابن مسکویہ اور رومی تصور ارتقاء پیش کر چکے تھے۔ ان کے خیال میں ڈارون نے نظریہء ارتقاء کی مادی اور میکانکی تعبیر کر کے حیات انسانی میں حزن و یاس کا عنصر شامل کیا ہے۔ اس کے برعکس رومی کا نظریہء ارتقاء عمل، رجائیت اور روحانیت کا حامل ہے۔

مسلم حکماء کے نظریہء ارتقاء کی توضیح کے ضمن میں اقبال نے اپنے چوتھے خطبے میں جاحظ اور ابن مسکویہ کے ساتھ اخوان الصفا (چوتھی صدی ہجری) کا بھی ذکر کیا ہے۔ جاحظ (م 255ھ) اور ابن مسکویہ (م 421ھ) کا ذکر زیر بحث پانچویں خطبے میں بھی ملتا ہے۔ چوتھے خطبے میں اقبال نے ابن مسکویہ کے تصور ارتقاء کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ وہ پہلا مسلم مفکر تھا جس نے ارتقاء پر گفتگو کرتے ہوئے بڑی واضح اور جدید تصور ارتقاء سے بڑی حد تک مماثل تصور پیش کیا ہے۔ پانچویں خطبے میں اقبال نے ابن مسکویہ کی "الفوز الاصغر" کے حوالے سے اس کے نظریہء ارتقاء کی تفصیل مہیا کی ہے۔ واضح رہے کہ اقبال سے بہت پہلے شبلی جون 1907ء کے الندوہ میں "مسئلہء ارتقاء اور ڈارون" کے زیر عنوان ایک تفصیلی مضمون رقم کر چکے تھے جس میں انہوں نے رسائل اخوان الصفا، ابن مسکویہ اور نظامی عروضی سمرقندی کے تصورات ارتقاء کی تفصیل مہیا کی تھی۔ ان کا یہ مضمون اس بات کا غماز ہے کہ وہ ڈارون کے تصور ارتقاء سے متفق ہیں۔ میرا گمان ہے کہ اقبال نے شبلی کے اس مضمون سے اپنے پانچویں خطبے کی تعمیر میں مدد لی ہے۔ اسی طرح انہوں نے "ایران میں الٰہیات کا ارتقاء" میں ابن مسکویہ کے تصور ارتقاء کی توضیح میں شبلی کی [illegible] سے استشہاد کیا تھا۔[35]

ابن مسکویہ کے تصور ارتقا کی وضاحت کے لیے علامہ نے اپنے پانچویں خطبے میں "الفوز الاصغر" سے نباتی اور حیوانی زندگی کے حوالے سے مثالیں پیش کی ہیں اور لکھا ہے کہ ابن مسکویہ کے بقول انگور اور کھجور ارتقائے نباتی کی آخری منزل ہیں جبکہ حیوانی زندگی میں گھوڑا حیوانیت کا مظہر اتم ہے اور پرندوں میں عقاب۔ اہم بات یہ ہے کہ ابن مسکویہ سے پہلے رسائل اخوان الصفا کے ساتویں رسالے میں اخوان نے بھی کھجور کو ارتقائے نباتی کی آخری منزل بتایا ہے۔ ابن مسکویہ کے بعد محقق طوسی نے اپنی معروف تالیف "اخلاق ناصری" (ساتویں صدی ہجری) میں نباتی اور حیوانی ارتقاء کی آخری منازل کے باب میں کھجور اور اسپ و عقاب کا ذکر کیا ہے (یہ بات معلوم ہے کہ محقق طوسی نے اپنی تالیف میں ابن مسکویہ کی کتاب "طہارۃ الاعراق فی تہذیب الاخلاق" سے استفادہ کیا تھا)۔ چونکہ محقق طوسی کا بیان دلچسپ اور قابل توجہ ہے اور اس میں بیان کردہ کچھ

حقائق ابن مسکویہ کے بیان کردہ حقائق پر مستزاد ہیں' لہٰذا اس کا درج کرنا استفادے سے خالی نہ ہو گا:

"وہم چنیں تا بدرخت خرما رسد کہ چند خاصیت از خواص حیوانات مخصوص است و آں آنست کہ در بنیہ او جزوی معین شدہ است کہ حرارت غریزی درو بیشتر باشد بمثابہ دل دیگر حیوانات را تا اغصان و فروع ازو روید چنانکہ شرائین از دل و در لقاح و گشن دادن و بار گرفتن و مشابہت بوی آنچہ بدان بار گرد بوی نطفہ ء حیوانات و مانند دیگر جانوراں است و آنکہ چوں سرش ببرند یا آفتی بدلش رسد یا در آب غرق شود' خشک شود... و بعضی از اصحاب فلاحت خاصیتی دیگر یاد کردہ اند۔ درخت خرما از ہمہ ء کشاورزی عجیب تر و آن آنست کہ درختی میباشد کہ میل کند با درختی و بار نمیگیر داز گشن ہیچ درختی دیگر جز از گشن آن درخت و این خاصیت نزدیک است بخاصیت الفت و عشق کہ در دیگر حیوانات است برجملہ امثال این خواص بسیار است دریں درخت واو را یک چیز بیش نماندہ است تا بحیوان رسد و آن انقلاع است از زمین و حرکت در طلب غذا و آنچہ در اخبار نبوی علیہ السلام آمدہ است کہ درخت خرما را عمہ ء نوع انسان خواندہ آنجا کہ فرمودہ است اکرموا عمتکم النخلۃ و انہا خلقت من بقیۃ طین آدم ہمانا اشارہ بدین معنی باشد وایں مقام غایت کمال نباتات است۔"[36]

ارتقاء کے مبحث کے آخر میں اقبال' ابن مسکویہ سے استناد کرتے ہوئے بندر کا ذکر کرتے ہیں اور لکھتے ہیں:

"آخر الامر جب بندروں کا ظہور ہوتا ہے تو حیوانیت گویا انسانیت کے دروازے پر آکھڑی ہوتی ہے اس لیے کہ بندر باعتبار ارتقاء انسان سے صرف ایک ہی درجہ پیچھے ہیں۔"[37]

ارتقاء پر ان کے درج کردہ مختصر اقتباسات سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ وہ وکٹورین عہد میں شد و مد سے اور کسی قدر منضبط انداز میں مرتب ہونے والے اس تصور سے بہت حد تک متفق تھے۔ چوتھے خطبے میں اگرچہ انہوں نے ارتقاء کو اس حوالے سے ہدف تنقید بنایا ہے کہ اس کے ماننے والے عہد حاضر میں انسان کو نفسیاتی یا عضویاتی ہر لحاظ سے ارتقاء کی آخری منزل قرار دیتے ہیں' مگر پانچویں خطبے میں انہوں نے اسے تنقیدی کسوٹی پر نہیں کسا۔ شاید اس کا سبب یہ بھی رہا ہو کہ بیسویں صدی کے اوائل میں ابھی ارتقاء کے خلاف کوئی بہت باضابطہ اور مستحکم بنیادوں پر مبنی ردعمل سامنے نہیں آیا تھا جیسا کہ ادھر پچیس تیس برس سے سامنے آیا ہے۔ اس ضمن میں کوالالمپور (ملائیشیا) سے 1987ء میں شائع ہونے والی کتاب

"Critique of Evolutionary Theory" (مرتبہ عثمان بکر) لائق مطالعہ ہے۔ اس کتاب میں شامل مختلف اہل نظر کے مضامین کا خلاصہ یہ ہے کہ چوتھی صدی ہجری کے اخوان الصفا ارتقاء کے موجودہ معنوں کے مطابق ارتقائی نہیں تھے بلکہ وہ روایتی اصول مراتب وجود کے علمبردار اور مئوید تھے' نیز ایک نوع کا کسی دوسری نوع میں مترقی ہونا ممکن نہیں کیونکہ ہر نوع ایک آزاد حقیقت کا درجہ رکھتی ہے جو معیاری حوالے سے دوسری نوع سے مختلف ہے۔ علاوہ ازیں مابعد الطبیعات اور منطق کم تر سے برتر کے وجود میں آنے کے امکان کو رد کرتی ہے الا یہ کہ یہ کسی نہ کسی شکل میں اس کے اندر پہلے سے موجود ہو۔ آج بہت سے ایسے سائنس دان موجود ہیں جو خالصتاً" سائنسی بنیادوں پر تصور ارتقاء کو رد کرتے ہیں اور ایک ایسے مثبت متبادل تصور کی ضرورت پر بحث کرتے ہیں جو حیات کے آغاز کے بارے میں غیر میکانکی بنیادوں پر مرتب کیا گیا ہو۔

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انیسویں صدی کے دوسرے نصف میں یورپ میں تصور ارتقاء کے مقبول ہونے کا سبب کیا تھا' اس کا جواب دیتے ہوئے عثمان بکر لکھتے ہیں کہ فطرت کے بارے میں مستند مابعد الطبیعاتی علم کی غیر موجودگی اور علت و معلول کے مسئلے پر یورپی الہیات کی جانب سے اطمینان بخش جوابات کی عدم فراہمی کے باعث اہل یورپ کو حیات کے تنوع اور اس کی ابتداء کے باب میں ارتقاء کا تصور بڑا منطقی اور معقول محسوس ہوا۔

مذکورہ بالا کتاب میں ڈگلس ڈیوار کی کتاب "The Transformist Illusion" کا بھی تفصیلی ذکر کیا گیا ہے۔[38] اس کتاب میں ڈیوار نے لکھا ہے کہ جدید انسان کے ڈھانچے سے عین مین مماثل فاسل موجود ہیں جو "پیکن مین" اور اسی قبیل کی دیگر مفروضہ ارتقائی کڑیوں سے کہیں زیادہ قدیم ہیں جس کا مطلب اس کے سوا کچھ نہیں کہ انسان اپنی تخلیق سے اب تک ویسا ہی ہے اور اس میں نوعی اعتبار سے کوئی نام نہاد جسمانی ارتقاء واقع نہیں ہوا۔ بہرحال ارتقاء کا مسئلہ نہایت تفصیلی اور پیچیدہ مباحث کا متقاضی ہے جس کا نہ وقت ہے نہ راقم السطور میں اس کی اہلیت۔ اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ سوال بھی اہم ہے کہ اگر تصور ارتقاء نے مسلم فکریات کے بعض اہم اساطین مثلاً ابن مسکویہ' رومی' محقق طوسی اور بیدل وغیرہ کے ہاں قبول پایا تو اس کے اسباب کیا تھے۔

ابن مسکویہ اور دیگر مسلمان حکماء کے تصور ارتقاء پر روشنی ڈالنے کے بعد اقبال' خواجہ محمد پارسا اور عراقی کا ذکر کرتے ہیں: یہ بات معلوم ہے کہ اقبال کو زمان و مکان کے مسئلے سے غیر معمولی دلچسپی تھی۔ انہوں نے اس موضوع پر ایک مستقل مقالہ تحریر کرنے کا ارادہ بھی کیا تھا مگر افسوس کہ یہ مضمون ان کی شدید علالت کے باعث مکمل نہ ہو سکا۔[39] اس باب میں سید سلیمان ندوی' عبداللہ چغتائی اور خواجہ غلام السیدین کے نام اقبال کے متعدد مکاتیب میں بھی زمان و مکان کی ماہیت کی جانب اجمالی اشارے ملتے ہیں۔ پیش نظر پانچویں خطبے میں انہوں نے خواجہ محمد پارسا[40] کا تو محض ذکر کیا ہے مگر عراقی کے تصور مکان پر تفصیلی گفتگو کی ہے۔ اس خطبے کے علاوہ اقبال نے عراقی کا ذکر اپنے تیسرے خطبے میں بھی کیا ہے اور اپنے اس خطبے میں بھی جو انہوں نے 1928ء میں اورینٹل کانفرنس کے صدر کی حیثیت سے دیا تھا۔ اپنے مذکورہ صدارتی خطبے میں بھی مکان کی بحث

کرتے ہوئے "غایۃ الامکان فی درایۃ المکان" نامی رسالے کو بنیاد بنایا ہے مگر یہاں اس کے مصنف کے بارے میں شک کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حاجی خلیفہ نے اس نام کے رسالے کو محمود اشنوی کی تصنیف بتایا ہے۔ تاہم اقبال نے یہ بھی لکھا ہے کہ ذاتی طور پر وہ اسے عراقی ہی کی تصنیف سمجھتے ہیں۔ حال کی تحقیقات سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ مذکورہ رسالے کا مصنف نہ تو محمود اشنوی ہے نہ عراقی بلکہ عین القضاۃ ہمدانی ہے[41]۔ بہرحال' علامہ اسے عراقی سے منسوب کر کے اس کی بتائی ہوئی مکان کی تین اقسام کا ذکر کرتے ہیں۔ اول وہ قسم جس کا تعلق مادی اشیاء سے ہے' دوم وہ جس کا تعلق غیر مادی اشیاء سے ہے اور سوم وہ جو ذات الٰہ سے نسبت رکھتی ہے۔ خدا کی لامکانیت کو ثابت کرنے کے لیے مصنف روشنی کی مثال دیتے ہیں جس کی رفتار کے سامنے وقت صفر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ روشنی کا مکان ہوا اور آواز دونوں سے مختلف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ روشنی ہوا کی موجودگی کے باوجود سارے کمرے میں پھیل جاتی ہے۔ گویا نور کا مکان ہوا کے مکان کی نسبت کہیں زیادہ لطیف ہے۔ آگے چل کر مصنف لکھتے ہیں کہ نور کے مکان میں باہمد گر مزاحمت کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ایک دیے کی روشنی اگرچہ ایک حد تک ہی پہنچتی ہے' لیکن اگر دیے سو بھی موجود ہوں تو ان کی روشنی یوں باہم مل جائے گی کہ ایک روشنی کی موجودگی میں دوسری روشنی کے اخراج کی ضرورت پیش نہیں آئے گی۔ عین القضاۃ ہمدانی (م 525 ھ۔ق) (یا اقبال کے خیال میں عراقی) نے دیوں کی روشنیوں کی باہمی وحدت کی جو تمثیل پیش کی ہے' اسی کی صدائے بازگشت بعد ازاں رومی (م 672 ھ۔ق) کے ہاں سنائی دیتی ہے۔

دہ چراغ ار حاضر آری در مکاں	ہر یکے باشد بصورت غیر آں
فرق نتواں کرد نور ہر یکے	چوں بنورش روے آری بے شکے
در معانی قسمت و اعداد نیست	در معانی تجزیہ و افراد نیست[42]

اقبال جن حکماء اور دانشوروں کے افکار سے رجوع کرتے ہیں' ان کا گہری نظر سے ناقدانہ جائزہ بھی لیتے ہیں' چنانچہ وہ عراقی (عین القضاۃ ہمدانی) کی علمی خدمات کے اعتراف کے ساتھ ساتھ اس کی نارسائیوں کو بھی نمایاں کرتے چلے جاتے ہیں۔ عراقی کے پیش کردہ تصور مکان پر اقبال یہ اعتراض وارد کرتے ہیں کہ وہ مکان کا تصور ایک حرکی مشہود کے طور پر کرنا چاہتا تھا لیکن چونکہ وہ ارسطو کے سکونی نظریہ ء حیات کی جانب میلان رکھتا تھا اور ریاضی سے ناواقف تھا اس لیے وہ کلی نتائج تک نہ پہنچ پایا۔ مختصر یہ کہ ان شواہد سے اسلام کے حرکی تصور کائنات کی بہرحال تصدیق ہوتی ہے۔

اقبال نے زیر نظر خطبے میں قرآن کے تصور تاریخ کی بھی توضیح کی ہے اور اس ضمن میں بہت سے فکر افروز نکات بیان کیے ہیں۔ قرآن ہی کے تصور تاریخ سے ابن خلدون جیسے ممتاز مسلم مورخ نے اپنا چراغ روشن کیا۔ قرآن' تاریخ کو "ایام اللہ"[43] قرار دیتا ہے اور اسے علم کا ایک سرچشمہ۔ اس کی ایک بنیادی تعلیم یہ بھی ہے کہ قوموں اور امتوں کا محاسبہ انفرادی اور اجتماعی ہر دو سطحوں پر کیا جاتا ہے' مزید یہ کہ انھیں اپنی بداعمالی کی سزا اس دنیا ہی میں مل جاتی ہے۔ اس حوالے

سے قرآن بار بار تاریخ سے استناد کرتا ہے۔ اقبال نے اپنے خطبے میں چار ایسے مقامات کی نشاندہی کی ہے جہاں قارئین کو نوعِ انسانی کے گزشتہ اور موجودہ احوال کے مطالعے کی ترغیب دی گئی ہے۔ اس ضمن میں اقبال نے سورہ آلِ عمران کی 137 ویں اور 139 ویں آیت، سورہ اعراف کی 34 ویں آیت اور سورہ ابراہیم کی پانچویں آیت کا اندراج کیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن حکیم میں ایسے اور بھی متعدد مقامات ہیں جہاں سابقہ واقعات تاریخ کا ذکر کر کے نوعِ انسانی کے لیے عبرت آموزی کا سامان کیا گیا ہے، مثلاً:-

الف۔ وماکنا مھلکی القریٰ الا واھلھا ظلمون: (28:59)

ب۔ ذلک بان اللہ لم یک مغیراً نعمۃ انعمھا علیٰ قوم حتیٰ یغیروا ما بانفسھم وان اللہ سمیع علیم: (8:53)

اسلام کے تصورِ تاریخ کی وضاحت کرتے ہوئے محمد مظہر الدین صدیقی لکھتے ہیں:

"اس میں شک نہیں کہ واقعات تاریخ اور حوادث فطرت میں ایک گہری مشیت کارفرما ہے جسے اہل مذہب مشیت الٰہی اور مادیین مشیت تاریخ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن یہ مشیت اسباب و علل کے واسطے سے کام کرتی ہے اور اس کے مستقل قوانین ہیں جن کی وہ کبھی خلاف ورزی نہیں کرتی۔ یہ خیال بنیادی طور پر غلط ہے کہ مشیت الٰہی کوئی اندھی بہری قوت ہے جس کے اصول و قوانین غیر متعین اور نامعلوم ہیں۔ قرآن حکیم نے اس غلط تصور مشیت کی پرزور تردید کرتے ہوئے بتایا ہے کہ خداوند تعالیٰ کا کوئی کام بلاسبب، بلامصلحت نہیں ہوا کرتا کیونکہ اس نے اس کائنات کو چند معین اصولوں پر چلایا ہے اور انہی اصولوں کی پابندی کر کے قومیں طبعی فطرت اور انقلابات تاریخ پر قابو پا سکتی ہیں۔"

اقبال کہتے ہیں کہ اگر سورہ "الاعراف" کی آیت: ولکل امۃ اجل پر غور کیا جائے تو اس کی حیثیت ایک مخصوص تاریخی تعمیم کی ہے جس میں بڑے حکیمانہ انداز میں سمجھایا گیا ہے کہ امتوں کا مطالعہ بھی ہمیں اجسام نامیہ کے طور پر کرنا چاہیے۔

اقبال نے جس طرح اپنے خطبے میں تاریخ کو حقائق اندوزی کا منبع قرار دیا ہے، اسی طرح وہ "رموز بیخودی" میں بھی اس کی قدر و قیمت متعین کرتے ہوئے اسے جسم ملت کے لیے بمنزلہ اعصاب قرار دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ تاریخ قوموں اور افراد میں تخلیقی اور عملی جذبوں کو اجاگر کرتی ہے، قوموں کو اس کا عرفان عطا کرتی ہے اور وقت کے تسلسل سے عبارت ہے۔

چیست تاریخ اے ز خود بیگانۂ / داستانے قصۂ افسانۂ
این ترا از خویشتن آگہ کند / آشنائے کار و مرد رہ کند
روح را سرمایۂ تاب است این / جسم ملت را چو اعصاب است این
ہمچو خنجر بر فسانت می زند / باز بر روئے جہانت می زند

شمع او بخت امم را کوکب است　　　　روشن از وے امشب وہم دیشب است
بادۂ صد سالہ در مینائے او　　　　مستی پارینہ در صہبائے او!
ضبط کن تاریخ را' پایندہ شو　　　　از نفسہائے رمیدہ زندہ شو
دوش را پیوند با امروز کن　　　　زندگی را مرغ دست آموز کن[45]

اقبال کے خیال میں قرآن نے نہ صرف یادگار تاریخی واقعات سے عبرت اندوزی کی تلقین کی ہے بلکہ تاریخی تنقید کا ایک بنیادی اصول بھی قائم کیا ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:

یایھاالذین امنوا ان جاء کم فاسق بنبا فتبینوا ان تصیبوا قوما بجھالۃ فتصبحوا علی مافعلتم ندمین○ (49:6)

"اے لوگو جو ایمان لائے ہو' اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو تحقیق کر لیا کرو۔ ایسا نہ ہو کہ تم کسی گروہ کو نادانستہ نقصان پہنچا بیٹھو اور پھر اپنے کیے پر پشیمان ہو۔"

اقبال کے خیال میں آگے چل کر اسی اصول کا اطلاق راویان حدیث پر ہوا تو رفتہ رفتہ تاریخی تنقید (Historical Criticism) کے قوانین مرتب ہونے لگے۔ سائنسی بنیادوں پر علم تاریخ کی تدوین میں اقبال کے خیال میں دو تصورات کام کر رہے تھے: اول یہ کہ تمام نوع انسانی ایک ہی منبع و مبدء سے تعلق رکھتی ہے' اور دوم یہ کہ زمانہ ایک حقیقت ہے اور زندگی مسلسل حرکت کا نام ہے۔ اقبال کے نزدیک انسانی مساوات کا خیال اگرچہ دوسری تہذیبوں میں بھی پایا جاتا ہے مگر یہ امر کہ نوع انسانی ایک جسم نامیاتی ہے' مسیحی روما کی سمجھ میں نہ آیا اور یورپ نے بھی اسے دل سے قبول نہیں کیا۔ اسلام میں وحدت انسانی کا تصور نہ تو محض فلسفیانہ تصور تھا نہ شاعرانہ خواب بلکہ روزمرہ زندگی کا ایک ایسا زندہ و سلامت عنصر تھا جو چپکے چپکے اور غیر محسوس طور پر اپنا کام کرتا رہا۔ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

یایھا الناس اتقوا ربکم الذی خلقکم من نفس واحدۃ (4:1)

وحدت انسانی کے اس اسلامی تصور کے برعکس یورپ میں وطنی قومیت نشوونما پاتی رہی جس کا سارا زور بقول اقبال نام نہاد قومی خصائص پر ہے۔ یورپ میں پروان چڑھنے والی وطنی قومیت کے منفی اثرات کا شعور خود اہل مغرب کے دانشوروں کو بھی ہے۔ صرف ٹائن بی کی مثال لے لیجیے وہ اس بات پر تاسف کا اظہار کرتا ہے کہ اس بیسویں صدی میں ترکی اور کئی دیگر مسلمان ممالک میں مغربی قومیت کے مضر جراثیم پھیل رہے ہیں۔ پھر وہ تنگ نظر مغربی وطنیت کے برعکس اسلام کے تصور وحدت انسانی کا ذکر کرتا ہے جس کی رو سے نسل' لسان اور جغرافیائی اختلاف کے باوجود انسان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ اس کے خیال میں دوسری عالمی جنگ کے بعد یورپ کا چالیس قومی ریاستوں میں بٹ جانا اس کے زوال اور سقوط کا باعث بن سکتا ہے۔ وہ کس قدر درست لکھتا ہے کہ مغربی وطنیت کے وائرس کا مقابلہ اسلامی اخوت کے روایتی تصور کی مدد سے ممکن ہے۔[46] غور کیا جائے تو ٹائن بی کا یہ موقف دراصل اقبال ہی کے پیش کردہ وحدت انسانی کے تصور کی توثیق ہے

(یہ الگ بات کہ بعدازاں ٹائن بی ہندومت اور بدھ مت سے متاثر ہو کر ان مذاہب کی نام نہاد آفاقیت کی ڈفلی بجانے لگا۔"[47]

زندگی کی مسلسل حرکت مسلم ثقافت کا دوسرا اہم تصور ہے۔ ابن خلدون کے خیال میں تاریخ ایک مسلسل حرکت ہے، اور مسلسل حرکت بھی زمانے کے اندر۔ چنانچہ یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اس کی نوعیت دراصل تخلیقی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہ وہ حرکت نہیں جس کا راستہ بقول اقبال پہلے سے متعین ہو۔ اقبال نے حرکیت کے اس تصور کے پیش نظر ابن خلدون کو برگساں کا پیشرو تصور کیا ہے۔ اقبال کے خیال میں قرآن حکیم کی روح سرتاسر یونانیت کے برعکس ہے کیونکہ یونانی فکر کے نزدیک اول تو زمانے کی کوئی حقیقت نہیں جیسا کہ زینو اور افلاطون[48] کا خیال تھا یا یہ کہ وہ ایک دائرے کی شکل میں گردش کرتا ہے جیسا کہ ہرقلیتس اور رواقیوں کا خیال تھا۔ اب یہ ظاہر ہے کہ اگر ہم حرکت کا تصور ایک دائرے کی شکل میں کریں تو اس کی خلاقی کالعدم ہو جائے گی۔ اقبال کے نزدیک دوامی رجعت دوامی تخلیق نہیں، اسے دوامی تکرار ہی کہا جائے گا۔ اقبال کے اسی تصور کی بازگشت بعدازاں ٹائن بی کے ہاں سنائی دیتی ہے۔ اپنی کتاب "Civilization on Trial" میں اس نے لکھا تھا:

> "To our western minds the cyclic view of history, if taken seriously, would reduce history to a tale told by an idiot, signifying nothing."[49]

باآسانی اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ اقبال کے تفکر کے شعلہء رقصاں سے مشرق و مغرب کے کتنے الاؤ روشن ہوئے ہیں!

خطبے کے آخر میں اقبال نے ایک غلط فہمی کا ازالہ کیا ہے جو اشپنگلر نے اپنی کتاب "زوال مغرب" کے ذریعے پھیلائی۔ اشپنگلر کے خیال میں ہر تہذیب اپنی جگہ ایک نامیاتی کل ہوتی ہے، چنانچہ اس کا اپنے سے قبل یا بعد کی تہذیب سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اسی خیال کی مزید توضیح کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے کہ یورپی تہذیب اپنی روح میں غیر کلاسیکی یا مخالف یونانیت ہے اور اس کی یہ مخالف یونانیت روح خود اس کے باطن سے پھوٹی ہے۔ اقبال، اشپنگلر کے "خود مکتفی تصور تہذیب" سے اختلاف کرتے ہیں[50] اور لکھتے ہیں کہ اس بات کا عین امکان ہے کہ یورپ کی حرکی روح مسلم کلچر کے حرکی اصول و اسالیب سے متاثر ہوئی ہو۔ پھر اشپنگلر کا یہ کہنا کہ اسلام بھی مجوسی مجموعہء مذاہب میں شامل ہے، اس کی کم نظری کی دلیل ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ اسلام پر مجوسیت کا غلاف ضرور چڑھ گیا تھا لیکن اس کو ہٹا کر مسلم تہذیب کے اصل خدوخال نمایاں کیے جا سکتے ہیں۔ مجوسی تو خدایان باطل کے وجود کا اعتراف کرتے تھے جبکہ اسلام خدایان باطل کے وجود کی کامل نفی کرتا ہے۔ افسوس، اشپنگلر نہ تو یہ حقیقت سمجھ سکا اور نہ اسلام میں نبوت کے اصول خاتمیت کی روح اور اس کی تہذیبی قدر و قیمت اس پر واضح ہو سکی۔ اقبال کے خیال میں مجوسی کلچر

میں "کچھ آنے والوں--- زردشت کے نازائیدہ بیٹوں" کا انتظار رہتا ہے' حالانکہ انتظار کے اس میلان کا علاج ضروری ہے کیونکہ یہ اصلاً" تاریخ کا غلط تصور ہے(---- تاریخ کا وہ دولابی تصور جس کی اقبال نے نفی کی ہے۔ اقبال کے خیال میں ابن خلدون نے اس تصور پر کڑی تنقید کر کے اسے جڑ سے اکھاڑ پھینک دینا چاہا ہے۔ ان کی رائے میں نجات دہندہ کا یہ تصور اسلام میں یقیناً" مجوسی اثرات کے نتیجے میں شامل ہوا۔ ان مجوسی اثرات کا اجمالی ذکر اقبال نے اپنی کئی نثری تحریروں اور خطوط مثلاً سید سلیمان ندوی' راغب احسن اور محمد احسن کے نام مکتوبات میں کیا ہے۔ راغب احسن کے نام 11 دسمبر 1934ء کے ایک خط میں بڑی شد و مد سے لکھتے ہیں:

> "مذہب اسلام پر قرون اولیٰ سے ہی مجوسیت اور یہودیت غالب آگئی یعنی اسلام کے اصل افکار کو یہودی اور مجوسی افکار نے عوام کی نگاہوں سے چھپالیا۔ میری رائے ناقص میں اسلام آج تک بے نقاب نہیں ہوا۔"[51]

چودھری محمد احسن کے نام خط میں بھی اسی خیال کا اظہار کیا ہے۔ 7 اپریل 1932ء کے مکتوب میں لکھتے ہیں:

> "میرے نزدیک مہدی' مسیحیت اور مجددیت کے متعلق جو احادیث ہیں' وہ ایرانی اور عجمی تخیلات کا نتیجہ ہیں۔ عربی تخیلات اور قرآن کی صحیح سپرٹ سے ان کو کوئی سروکار نہیں۔"[52]

ابھی اوپر ذکر کیا گیا ہے کہ ابن خلدون نے مہدویت وغیرہ کے تصور پر کڑی تنقید کی تھی۔ اس ضمن میں ابن خلدون نے مہدی کے ذکر پر مبنی چوبیس احادیث کا ذکر کیا ہے۔ ان احادیث میں سے کوئی ایک بھی بخاری یا مسلم میں شامل نہیں۔ ابن خلدون نے ان تمام احادیث کے اسنناد کو چیلنج کیا ہے۔[53]

مسلم کلچر کے باب میں علامہ کی جملہ تحریروں اور خصوصاً" ان کے پانچویں خطبے کا مطالعہ یہ بتاتا ہے کہ وہ مسلم کلچر کو کوئی جامد اور منحجر شے نہیں سمجھتے تھے۔ ان کے نزدیک مسلم کلچر نہ صرف زمانے کی رو کا شریک ہے' بلکہ اس کا رخ متعین کرنے والا ہے۔ مسلم کلچر نہ صرف جمال کا حامل ہے بلکہ جلال سے بھی اتنا ہی فیض اندوز ہے' بلکہ میرا احساس ہے کہ شاید اقبال کے ہاں جلال کی لے کچھ بڑھی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔ تبھی تو انھوں نے کہا تھا۔

نہ ہو جلال تو حسن و جمال بے تاثیر
نرا نفس ہے اگر نغمہ ہو نہ آتشناک
مجھے سزا کے لیے بھی نہیں قبول وہ آگ
کہ جس کا شعلہ نہ ہو تند و سرکش و بے باک[54]

حواشی

-1 کلیات اقبال' فارسی (شیخ غلام علی ایڈیشن ص 74 / (اقبال اکادمی پاکستان ایڈیشن) صفحہ 88
-2 کلیات اقبال' فارسی (غلام علی ایڈیشن) ص 104 / (اقبال اکادمی ایڈیشن) صفحہ 116
-3 ایضاً' ص 120 / ایضاً' ص 130
-4 علامہ اقبال اور مسلمانوں کا سیاسی نصب العین (ڈاکٹر برہان احمد فاروقیؒ) ص 54'55
-5 تشکیل جدید الہیات اسلامیہ (نذیر نیازی) ص 194' 195
-6 کلیات اقبال' فارسی (شیخ غلام علی ایڈیشن) ص 892 / (اقبال اکادمی پاکستان ایڈیشن) صفحہ 773
-7 القرآن (72 : 17)
-8 کلیات اقبال' فارسی (شیخ غلام علی ایڈیشن) ص 880 / (اقبال اکادمی ایڈیشن) صفحہ 749
-9 The Islamic State ص 200
-10 القرآن (33 : 55)
-11 تفسیر ابن کثیر' الجزء الثامن ص 156
-12 جلالین ص 707
-13 تدبر قرآن' جلد ہفتم ص 140
-14 فی ظلال القرآن (اردو ترجمہ) جلد نہم ص 611
-15 تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص 203' 204- نیز علم نظریات میں زمان کے مسئلے پر اقبال کے تصورات کی تفصیل کے لیے ان کا تیسرا خطبہ ملاحظہ ہو۔
-16 ایضاً' ص 103' 107
-17 کلیات اقبال اردو (شیخ غلام علی ایڈیشن) ص 170 / (اقبال اکادمی ایڈیشن) صفحہ 199
-18 ایضاً ص 320 / (ایضاً) صفحہ 364
-19 ایضاً ص 418 ایضاً صفحہ 454
-20 ایضاً ص 522 / ایضاً صفحہ 573
-21 کلیات اقبال فارسی (شیخ غلام علی اینڈ سنز) ص 655 (اقبال اکادمی ایڈیشن صفحہ 539
-22 ایضاً ص 665 / (اقبال اکادمی ایڈیشن صفحہ 550

-23 ایضاً" ص 813 / اقبال اکادمی ایڈیشن صفحہ 689
-24 ایضاً" ص 878 / (اقبال اکادمی ایڈیشن) صفحہ 747
-25 ایضاً" ص 953 / (اقبال اکادمی ایڈیشن) ص 815
-26 ایضاً" ص 950 / (اقبال اکادمی ایڈیشن) صفحہ 813
-27 کلیات اقبال اردو (غلام علی ایڈیشن) ص 510، 511 / اقبال اکادمی ایڈیشن صفحہ 561، 562
-28 ایضاً" ص 388 / (اقبال اکادمی پاکستان ایڈیشن) صفحہ 422
-29 ملفوظات (مرتبہ محمود نظامی) ص 125
-30 ایضاً" ص 126- قوت کے اسی عنصر کو انہوں نے نبوت کے لیے بھی لازم گردانا ہے۔

"وہ نبوت ہے مسلماں کے لیے برگ حشیش
جس نبوت میں نہیں قوت و شوکت کا پیام"

-31 شذرات فکر اقبال ص 101
-32 "The Muslim Community" مشمولہ مجلّہ "اقبال" جنوری 1995ء میں 71/26
-33 کم و بیش یہی بات انہوں نے 28 جولائی 1917ء کو "نیو ایرا" میں شائع ہونے والے ایک مختصر مضمون "Islam and Mysticism" میں کی ہے۔ ملاحظہ ہو:

Speeches, writings and statements of Iqbal: (شیروانی) ص 122

-34 ملاحظہ فرمائیے: "The development of Metaphysics in Persia" ص 91
-35 ملاحظہ ہو' "The development of Metaphysics in Persia" ص 29- شبلی نے "سوانح مولانا روم" میں بھی ارتقاء کا اجمالاً ذکر کیا ہے' ملاحظہ ہو نسخہ مجلس ترقی ادب کے صفحات 240-241
-36 اخلاق ناصری' ص 47، 48
-37 تشکیل جدید الہیات اسلامیہ ص 207
-38 اس ضمن میں ڈیوار کی ایک دوسری کتاب ___ "Is Evolution A Myth" کا مطالعہ بھی مفید اور چشم کشا ہے نیز ایون شیوٹ کی کتاب ___ "Flaws in the Theory of Evolution" بھی فائدے سے خالی نہیں۔
-39 علامہ نے یہ مضمون "The Problem of Time in Muslim Philosuphy" کے زیر عنوان لکھنا شروع کیا تھا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب "جہات اقبال" کے ص 12-29
-40 خواجہ محمد پارسا کے فارسی رسالے "رسالہ در زمان و مکان" کے اردو ترجمے کے لیے ملاحظہ ہو المعارف لاہور' جولائی 1984ء (مترجم خواجہ حمید یزدانی)
-41 اس رسالے کو پہلے ڈاکٹر رحیم فرمنش نے دریافت کر کے مرتب کیا اور ثابت کیا کہ اس کا مصنف عین القضاۃ ہمدانی ہے۔ بعد میں اسے بڑی قوی داخلی اور خارجی شہادتوں کے ساتھ پروفیسر لطیف اللہ نے مرتب کر کے (مع اردو ترجمہ) شائع کیا اور ڈاکٹر فرمنش کے موقف کی توثیق کی۔

-42 مثنوی دفتر اول (نسخہ سجاد حسین) ص 97

-43 اس ترکیب کی تشریح کے ضمن میں سید ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں: "ایام کا لفظ عربی زبان میں اصطلاحاً" یادگار تاریخی واقعات کے لیے بولا جاتا ہے۔ "ایام اللہ" سے مراد تاریخ انسانی کے وہ اہم ابواب ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے گزشتہ زمانے کی قوموں اور بڑی بڑی شخصیتوں کو ان کے اعمال کے لحاظ سے جزا یا سزا دی ہے۔" ____ ترجمہ قرآن مجید مع حواشی ص 659

-44 اسلام کا نظریہء تاریخ ص 11- اس باب میں مظہرالدین صدیقی کی انگریزی تالیف "The Quranic Concept of History" بھی قابل توجہ ہے۔

-45 کلیات اقبال' فارسی' غلام علی ایڈیشن ص 147' 148 / (اقبال اکادمی پاکستان ایڈیشن) صفحہ 155' 156

-46 ملاحظہ کیجئے اس کی کتاب: "The world and the west" ص 30' 31

-47 اس ضمن میں اس کی کتاب "The Present- day Experiment in Western Civilization" کے ص 74' 75 ملاحظہ ہوں۔

-48 اقبال نے "اسرار" میں افلاطون کے بارے میں یہی بات یوں کہی تھی:

آں چناں افسون نامحسوس خورد
اعتبار از دست و چشم و گوش برد!

-49 کتاب مذکور ص 14

-50 اقبال نے 1928ء کے اپنے صدارتی خطبے "A Plea for Deeper Study of Muslim Scientists" میں بھی اشپنگلر کی اسی غلط فکری کو بے نقاب کیا ہے۔ ملاحظہ ہو شروانی کی مرتبہ مذکورہ کتاب کے ص 135' 136-

-51 اقبال جہان دیگر ص 91

-52 اقبالنامہ' جلد دوم ص 231

-53 خطبات اقبال مرتبہ سعید شیخ ص 188

-54 کلیات اقبال اردو (غلام علی ایڈیشن) صفحہ 585' 586 / (اقبال اکادمی پاکستان ایڈیشن) صفحہ 635

گولڈن جوبلی تقریبات پاکستان

اقبال اکادمی پاکستان کی شائع ہونے والی کتب

طبع شدہ

۱۔ بشیر احمد ڈار	Articles on Iqbal
۲۔ ڈاکٹر وزیر آغا	غالب کا ذوق تماشا
۳۔ کلیم اختر	اقبال اور مشاہیر کشمیر

زیر طبع

۴۔ طاہر شادانی	تسہیل ارمغان حجاز
۵۔ زیب النساء	اقبال کی اردو نثر
۶۔ محمد سہیل عمر	خطبات اقبال ــــــ نئے تناظر میں
۷۔ قاضی قیصر الاسلام	فلسفے کے جدید نظریات
۸۔ اختر النساء	اشاریہ اقبالیات
۹۔ پروفیسر اکبر منیر	اقبال و منیر
۱۰۔ انجم رومانی	منتخب کلام اقبال فارسی (منظوم اردو ترجمہ)
۱۱۔ ڈاکٹر منیر احمد سلیچ	اقبال اور گجرات
۱۲۔ ڈاکٹر معین الرحمٰن	جہان اقبال
۱۳۔ ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی	تسہیل پس چہ باید کرد (مع مسافر)
۱۴۔ جمیل ملک	عہد اقبال
۱۵۔ بریگیڈیر محمد اشرف چودھری	اقبال اور مسلم لمۃ
۱۶۔ پروفیسر غلام عباس	Iqbal- The Humanist
۱۷۔ ڈاکٹر معین الدین عقیل	Resurgence of Muslim Separation in B. India
۱۸۔ پروفیسر نیاز عرفان	Iqbal and Existentialism
۱۹۔ راجہ سلطان ظہور اختر	شکوہ جواب شکوہ (انگریزی ترجمہ)
۲۰۔ سلیمان زبیر	شکوہ جواب شکوہ (انگریزی ترجمہ)