اقبالؒ کی فکری اساس، وجودی یا توحیدی؟

ڈاکٹر عروبہ صدیقی

زندگی کیا ہے؟ زندگی کا راز کیا ہے؟ کائنات کی حقیقت کیا ہے؟ اس کو کیسے سمجھا جا سکتا ہے؟ انسان کی حقیقت کیا ہے؟ وہ اس دنیا میں کیوں آیا ہے؟ خدا کیا ہے؟ کون ہے؟ کہاں ہے اور کب سے ہے؟ وقت کا تسلسل کس طرح سے برقرار ہے؟ خدا، انسان اور کائنات اور دیگر مظاہر کی حقیقت کے بارے یہ سوالات ہر فلسفی اور غور و فکر کرنے والے شخص کے ذہن میں اٹھ سکتے ہیں، اور وہ ان کا جواب کسی نہ کسی ذریعے سے جاننے کی کوشش کرتا ہے۔ اقبالؒ بھی ایک مفکر اور فلسفی کی طرح یہ سوال اٹھاتے ہیں اور قاری کو ان کا جواب تلاش کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ گو، اُن کی فکر کا ماخذ قرآن و سنت ہے اور وہ اپنے ہر سوال کا جواب انھی مآخذ میں تلاش کر لیتے ہیں، اس کے باوجود بعض اوقات وہ کائنات اور اس کے اسرار کے بارے میں مستفسر اور متعجّب نظر آتے ہیں:

یہ مہر و مہ، یہ ستارے، یہ آسمانِ کبود
کسے خبر کہ یہ عالم عدم ہے یا کہ وجود؟
نہ مجھ سے پوچھ کہ عمرِ گریز پا کیا ہے؟
کسے خبر کہ یہ نیرنگ و سیمیا کیا ہے؟
ہوا جو خاک سے پیدا، وہ خاک میں مستور
مگر یہ غیبت صغریٰ ہے یا فنا! کیا ہے؟
غبارِ راہ کو بخشا گیا ہے ذوقِ جمال
خرد بتا نہیں سکتی کہ مدعا کیا ہے
دل و نظر بھی اسی آب و گِل کے ہیں اعجاز
نہیں، تو حضرتِ انساں کی انتہا کیا ہے؟

جہاں کی روحِ رواں لا الٰہ الا ھو
مسیح و میخ و چلیپا، یہ ماجرا کیا ہے؟ [۱]

حیرت کا یہ سلسلہ تادیر برقرار نہیں رہتا اور یوں محسوس ہوتا ہے کہ اقبالؒ یہ سوالات محض قاری کی فکری سطح کو بلند کرنے کے لیے اٹھاتے ہیں۔ وہ جب ان کا جواب دینے سے قاصر ہوتا ہے تو علامہ خود اس کا جواب تلاش کرتے ہیں اور اس تلاش کے عمل سے قبل وہ ہر بات پر مذہب کی حد عائد کر دیتے ہیں۔ ہر شے کا علم دو راستوں سے ممکن ہے: عقل اور عقیدہ۔ یعنی ایک فلسفہ ہے، دوسرا مذہب۔ فلسفہ کائنات میں فطری وحدت تلاش کرتا ہے۔ وہ وحدت کسی بھی شے میں اگر نظر آ جائے تو اس کو اُسی ''ایک'' میں شمار کرتا ہے۔ مثلاً اگر دیمقراطیس مادی اشیا کے ذرّات یعنی اجزائے لایتجزیٰ میں وہ وحدت پاتا ہے تو اُسے کائنات کا ہر ظواہر، ذرّوں کا مجموعہ دکھائی دیتا ہے اور یوں ہر شے اُسی وحدت سے جُڑی معلوم ہوتی ہے۔ ارسطا طالیس اگر اس وحدت کو پانی میں دیکھتا ہے تو پھر کائنات کی ہر وہ شے جس میں پانی ہے، اُسے وحدتِ کاملہ کا ایک جز دکھائی دیتی ہے۔ دوسری شے جو علمِ خدا (الٰہیات) میں معاون ہے وہ شعورِ مذہبی ہے جو کائنات کی وحدت کو مذہب کے ذریعے سے دیکھتا ہے۔ وحدتِ مذہبی کا ہر شے میں ہونا ہی ضروری نہیں بل کہ اس کی ایک اپنی حقیقت کا ہونا بہت ضروری ہے۔ یعنی اپنی صفاتِ کاملہ کے ساتھ ساتھ وہ اپنی ایک ذات یا حقیقت بھی رکھتی ہو۔ اس حقیقت کی نشان دہی صرف مذہب کرتا ہے، فلسفہ نہیں۔ بقول ڈاکٹر برہان احمد فاروقی:

> شعورِ نظری کو اس امر پر ذرا بھی اصرار نہیں کہ وحدت کی ماہیت کیا ہو۔ علم منظّم کا نصب العین حاصل ہو سکے تو شعورِ نظری ممکن ہے۔ اس کے لیے سب یکساں ہے چاہے وہ وحدت پانی ہو یا ہوا یا جز ولایتجزیٰ ہو یا تصوّر مادہ ہو یا روح ذی شعور ہو یا غیر ذی شعور اور اس کی ضرورت میکانی ہو یا غائی۔ چاہے وہ کسی صفت سے متصف ہو یا نہ ہو حتیٰ کہ وہ بے صفت ہو۔ صرف ایک صفت جو وحدتِ نظری کے لیے درکار ہے وہ یہ ہے کہ اس سے کثرت کو منتزع کیا جا سکے۔ شعورِ نظری کو اس پر بھی مصر نہیں کہ وہ وحدت عددی ہی ہو۔ چاہے وہ تعداد میں واحد ہو یا کثیر، شعورِ نظری صرف وحدتِ نوعی کا طلب گار ہے۔ لیکن شعورِ مذہبی اس شدت پر مُصر ہے کہ وحدت کی حقیقت کیا ہو۔ [۲]

شعورِ نظری چوں کہ وحدت کو کثرت سے ماورا دیکھنے کی بجائے، کثرت میں جاری وساری دیکھتا ہے اس لیے وہ بالآخر اپنی امثلہ میں بالکلیہ ختم ہو جاتی ہے۔ یعنی کثرت سے ماورا اس کا وجود ختم ہو جاتا ہے۔ اسی لیے نظری شعور کی بنیاد محض ایک تصوّر یا خیال ہے، (افلاطون نے اس وحدت کو ''خیال'' کہا تھا) حقیقت نہیں ہے حقیقت کا ذکر مذہب کرتا ہے۔ اور حقیقت اپنا ایک الگ اور جداگانہ وجود رکھتی ہے۔ کثرت ہو یا نہ ہو، حقیقت موجود رہے گی ازل تا ابد (اوّل تا آخر) اب اگر حقیقت ہے، تو اس کا وجود بھی ہے اور وجود ہے تو اس کی صفات

بھی ہیں۔ اقبالؒ کائنات کا جوہر عشق کو قرار دیتے ہیں اور عشق کے لیے جو شے لازم ہے، وہ ایمان ہے، اور ایمان کا تعلق مذہب سے ہے۔ مذہب کے بارے میں وہ اپنے خطبے ''علم اور مذہبی شعور'' میں لکھتے ہیں:

The essence of religion, on the other hand, is faith; and faith, like the bird, sees its 'trackless way' unattended by intellect. ...... Religion is not a departmental affair; it is neither mere thought, nor mere feeling, nor mere action; it is an expression of the whole man.[3]

یعنی اقبالؒ کا فلسفہ مذہب کی اساس پر قائم ہے۔ لیکن علامہ مذہب کو عقلی بنیادوں پر ثابت کرنا ہی افضل سمجھتے ہیں، بلکہ ان کے خیال میں صرف مذہب ہی میں یہ استطاعت ہوتی ہے کہ وہ اشیا کو عقلی بنیادوں پر پرکھ سکے۔ سائنس (فلسفہ) صرف اشیا کے ظاہر سے مطالعہ کرتی ہے، وہ عقلی مابعد الطبیعیات کے بغیر بھی کام چلا لیتی ہے۔ لیکن مذہب اپنے اصولوں حتیٰ کہ عقائد کو بھی عقلی بنیادوں پر قائم کرنا ناگزیر سمجھتا ہے۔ علامہ کہتے ہیں کہ اسلام بہ نسبت دوسرے مذاہب کے، زیادہ اس بات کہ قریب ہے کہ فطرت کو عقلی حوالے سے دیکھا جائے۔ اس کی دلیل میں وہ رسول اللہ ﷺ کی ایک مسنون دعا کا حوالہ دیتے ہیں جو آپ ﷺ کا معمول تھی: رب ارنی الاشیاء کما ھی۔۔ علامہ فرماتے ہیں کہ اشیا کو ان کے حقیقی تناظر میں دیکھنا اس بات کا ثبوت ہے کہ اسلام غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ وجدان کو، جو مذہبی و روحانی شے ہے، فکر ہی کی ترقی یافتہ شکل قرار دیتے ہیں۔[۴] ان کے نزدیک معرفت یا حقیقتِ اولیٰ کی تلاش عقیدے کے بغیر ناممکن ہے اور عقیدہ مذہب کے راستے آتا ہے، اس کا عقل سے کوئی واسطہ نہیں۔ ڈاکٹر عبد الخالق اپنی کتاب *Problems of Muslim Mysticism* میں لکھتے ہیں کہ انسان کو تمام موجودات میں اس لیے سب سے اعلیٰ درجہ حاصل ہے کیوں کہ وہ نہ صرف مادہ ہے، نہ صرف حیات، نہ صرف نفسی شعور، بلکہ اس کی سب سے اعلیٰ صفت جو اور کسی وجود میں نہیں پائی جاتی، اخلاقی تجزیہ کرنے کی صلاحیت ہے، غلط اور درست کو جانچنے کی حس اسے باقی تمام موجودات سے افضل بناتی ہے۔[۵]

علامہ کے خیال میں یہ اخلاقی اور تجزیاتی شعور انسان کو مذہب ہی عطا کرتا ہے۔ ان کے خیال میں عقلِ محض اشیا کا علم تو فراہم کر سکتی ہے لیکن اشیا کی حقیقت کو نہیں پا سکتی، اس کے لیے مذہب کی لامحالہ ضرورت پیش آئے گی۔ مابعد الطبیعی حقائق کا پردہ چاک کرنے سے عقل قاصر ہے۔ خواہ افکار کتنے ہی بلند ہوں، عقل کتنی ہی رسا ہو، ان حقائق کا ٹھوس جواز تلاش نہیں کر سکتی کیوں کہ اس کی پرواز محدود ہے۔ یہی وہ بات ہے جو اقبالؒ کی پوری فکر کا احاطہ کرتی ہے کہ وہ روح کو جسم پر، دل کو عقل پر اور نظر کو خبر پر فوقیت دیتے ہیں۔ قلب و نظر کی بدولت تمام معمّے حل کیے جا سکتے ہیں۔ لہٰذا انھی سوالات کے بعد وہ اس کا جواب دیتے ہیں کہ زمان و مکان کے یہ سارے معمے دل (عشق) سے حل کیے جا سکتے ہیں:

غمیں مشو کہ بہ بندِ جہاں گرفتاریم
طلسم ہا شکند آں دلے کہ ما داریم![6]

خدا کے وجود کو بھی اقبالؒ مذہبی شعور سے ہی دیکھتے ہیں۔ خدا حقیقتِ مطلق ہے اور اس کی ہستی کے اثبات کے لیے کسی بھی عقلی یا فلسفیانہ دلیل کی ضرورت نہیں۔ فقیر سیّد وحید الدین اپنی کتاب روز گارِ فقیر میں لکھتے ہیں کہ ایک بار ایک ملاقاتی نے اقبالؒ سے یہ سوال کیا کہ کیا آپ خدا کے وجود کو فلسفیانہ دلائل سے ثابت کر سکتے ہیں؟ علّامہ نے اس کے جواب میں ''نہیں'' کہا۔ ملاقاتی نے کہا کہ جب یہ بات ہے تو پھر آپ کے نزدیک خدا کی حقیقت قابلِ تسلیم کیوں کر ہوئی؟ علّامہ نے فرمایا۔ یقیناً، خدا کی ہستی ناقابلِ انکار حقیقت ہے، اس کے لیے مجھے کسی فلسفیانہ دلیل کی ضرورت نہیں، میرے نزدیک اللہ تعالیٰ کے وجود پر سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ میرے پیغمبر ﷺ نے، جن کے متعلق ان کے دشمن بھی کہتے تھے کہ انھوں نے کبھی جھوٹ نہیں بولا، جب فرمایا کہ خدا مجھ سے ہم کلام ہوتا ہے، تو خدا کی ہستی یقیناً ہے۔[7] پروفیسر ممتاز حسن بیان کرتے ہیں کہ ایک روز آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کے سلسلے میں روشنی کی رفتار کا ذکر آیا تو میں نے کہا: ''عجیب بات ہے، اب تک خلا میں روشنی سے زیادہ تیز رفتار اور کوئی چیز دریافت نہیں ہوئی اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ روشنی بجائے خود طبیعیاتی نقطۂ نگاہ سے ایک قدرِ مطلق ہے۔'' علّامہ نے نہایت متانت سے میرا سوال سُنا اور فرمایا: ''کیا تمھیں قرآن حکیم کی وہ آیت یاد نہیں: اللہ نور السمٰوات والارض۔[8] ممتاز حسن سے اسی ملاقات کے دوران اُن کے ایک سوال کے جواب میں اقبالؒ نے فرمایا:

> I have seen Him. "There are moments in a man's life when he can experience God...Such moments are, however rare...very rare...No one is shut out but he who wants the experience has to wait for it.[9]

ان واقعات اور بیانات سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ اقبالؒ کا تصوّرِ خدا ایک جانب سائنسی و عقلی ہے لیکن اصل میں وہ اس سائنٹیفک تصوّر کو بھی مذہبی اور قرآنی نقطۂ نظر سے ہی دیکھتے ہیں۔ ڈاکٹر رضی الدین صدیقی کا یہ کہنا بجا ہے: ''اقبال طبیعی سائنس میں بھی ایک قسم کی روحانیت پاتے ہیں اور کائنات کے متعلق تحقیق و تجسّس کو عبادت کی قسم قرار دیتے ہیں۔''[10] ''Knowledge and Religious Experience'' میں اقبالؒ خود فرماتے ہیں کہ فطرت کا علم چوں کہ خدا کے وجود کو جاننے کا علم ہے، اس لیے یہ بھی ایک قسم کی عبادت ہے۔ کیوں کہ فطرت کے مشاہدے کے دوران ہم خدائے مطلق کے قریب تر ہو جاتے ہیں۔ شاعری یا فلسفے پر مذہب کی برتری اس وجہ سے ہے کیوں کہ یہ انسان کو انفرادیت سے اجتماعیت کی طرف بڑھاتا ہے۔[11] غالباً اسی وجہ سے عشرت حسن انور لکھتے ہیں کہ اقبالؒ کے لیے مذہبی صداقتیں از بس ضروری ہیں اور اقبالؒ انھی کا اثبات کرنا چاہتے ہیں۔[12] بنیادی طور پر چونکہ ان کا نقطۂ نظر قرآنی ہے اس لیے علامہ تصوّرِ الٰہ بھی براہ راست قرآن

سے ہی لیتے ہیں۔ ''سورۃ الاخلاص'' قرآن کی ایسی سورۃ ہے جس میں خدا کے وجود کا بڑا واضح تصوّر پایا جاتا ہے۔ بلکہ یہ واحد سورۃ ہے جو براہ راست اللہ عزوجل کی ذات کو بیان کرتی ہے اسی وجہ سے اسے جامع القرآن بھی کہا جاتا ہے۔ پہلی آیت میں صرف ذات کی انفرادیت، یکتائی، احدیت و وحدانیت کا ذکر ہے۔ آخری تینوں آیات میں ذات کے ساتھ صفات بھی شامل ہیں۔ قرآنی نکتہ نگاہ سے بے نیازی اللہ کی صفت خاص ہے۔ اللہ نہ بذاتہٖ، نہ صفاتی طور پر کسی کے مماثل ٹھہرایا جاسکتا ہے۔ گویا اللہ کے لیے کوئی مثال نہیں لائی جاسکتی، وہ آپ اپنی مثال ہے۔ اس کے علاوہ قرآنی تصوّرِ الٰہ میں جو تصورات نہایت اہم ہیں، وہ یہ کہ خدا واحد اور منفرد ہے (ھو اللہ احد)۔ بے مثل ہے (لیس کمثلہ شی)۔ خدا ابدی ہے، لا فانی ہے (کلّ من علیھا فان و یبقیٰ وجہ ربك ذو الجلال و الاکرام)۔ خدا قادرِ مطلق ہے، با اختیار اور طاقت ور ہے۔ (ان اللہ علیٰ کلّ شیءٍ قدیر)۔ خدا عالم الغیب والشھادۃ ہے (عالم الغیب والشھادۃ ھو الرحمٰن الرحیم)۔ عقلِ کل ہے (یعلم ما تسرون وما تعلنون)۔ خود مختار اور فاعل ہے (سبحنك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العلی العظیم)۔ خدا خالق کل اور مصور ہے (ھو اللہ الخالق الباری المصوّر)۔ خدا انائے مطلق (کامل خودی) ہے (ھو الاول والآخر والظاھر والباطن)۔

اقبالؒ کہتے ہیں کہ خدا کائنات کا خالق و مالک ہے، کائنات اور اس کے تمام مظاہر اُس کے حکم کے تابع ہیں اور دراصل اسی کی ملکیت ہیں، انسان اُس کا محض ایک نمائندہ ہے اور باقی مظاہر اس کی دیگر تابع دار مخلوقات ہیں۔ انسان خدا کو پہچان سکتا ہے، حقیقت کو دریافت کرسکتا ہے لیکن اس کے لیے اُسے پہلے اپنے آپ کو دریافت کرنا ہوگا، اپنی حقیقت سے آگاہ ہوکر ہی انسان خدا کو پہچانتا ہے۔ ''حضور عالمِ انسانی'' کی ذیل میں لکھتے ہیں:

اگر خواہی خدا را فاش بینی
خودی را فاش تر دیدن بیاموز[۱۳]

اقبال کی فکر کا مرکزی نقطہ خودی ہے جو ان کے ہر تصور اور نظریے کی بنیاد ہے۔ ''خودی'' جو عمل اور تحرک اور غور وفکر سے پروان چڑھتی ہے، دراصل قرآن ہی سے غذا حاصل کرتی ہے۔ وہ اپنے ایک مکتوب بنام ابو محمد مصلح (بانی تحریک قرآن) میں لکھتے ہیں: ''اس زمانے میں قرآن کا علم ہندوستان سے مفقود ہوتا جاتا ہے۔ ضرورت ہے کہ مسلمانوں میں (قرآن کے براہ راست مطالعے سے) نئی زندگی پیدا کی جائے۔''[۱۴]

تصوّرِ الٰہ سے متعلق اقبالؒ کے نظریات باقاعدہ طور پر ان کے خطبے ''Conception of God and the Meaning of Prayer'' میں ملتے ہیں۔ علامہ خدا کو مطلق اور اس کی خودی کو ''کامل خودی''[۱۵] (Perfect Ego) قرار دیتے ہیں۔ اپنے ۱۹۰۹ء کے ایک مضمون ''The Doctrine of Absolute Unity as

Expounded by Al-Jilani'' میں علامہ لکھتے ہیں کہ خدا فرد ہے، اکیلا و یکتا ہے، لیکن اس کی انفرادیت انسان کی انفرادیت جیسی نہیں ہے۔ وہ احد ہے اور 'احد' نہ ایک ہے، نہ دو، نہ تین ـ ـ ـ ـ نہ صفر۔ اس کا کوئی پیمانہ نہیں، نہ ہی اس کا تعین کیا جا سکتا ہے۔ کیوں کہ جب انفرادیت سے وہی معنے مراد لیے جائیں جو انسان بطور ایک فرد کے ہیں تو اس سے ذاتِ الٰہیہ پر متناہیت کا قیاس ہوگا۔ حالانکہ وہ لامتناہی ہے۔ اس لیے ذاتِ الٰہیہ کی لامتناہیت کا قیاس مکانی اور عالمِ دنیا کی لامتناہیت پر نہیں کرنا چاہیے۔ ذاتِ حقیقی زمان و مکان سے ماورا ہے۔[16] اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہی بات الجیلی نے اپنی کتاب 'انسان کامل' میں لکھی ہے کہ وجود خالص کا پہلا درجہ 'احدیت' (Oneness) ہے جو مطلق سے ایک قدم دور ہے یہاں وجود خالص تمام صفات اور اعتبارات سے ماورا ہے۔[17] یہ خدا کا وجودی نہیں بلکہ توحیدی تصور ہے۔ اقبالؒ کے نظریہ توحید کا اہم ترین ماخذ ''سورۃ الاخلاص'' ہے جس کا آغاز ہی ''احدیت'' سے ہوتا ہے۔ سورۃ اخلاص کی اصطلاح ''احد'' سے علامہ خدا کی ذات کی انفرادیت و یکتایت کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ امام راغب اصفہانیؒ کے نزدیک احدیت بطور صفت ایسا لفظ ہے جو صرف اللہ ہی سے مخصوص کی جا سکتی ہے۔[18] برگساں بھی یہی کہتا ہے کہ انفرادیت کے اظہار کے لیے ضروری ہے کہ جو ہستی منفرد ہے، اس کے جسم کا کوئی حصہ اس سے جدا ہو کر قائم نہ رہ سکے۔[19]

جب ہم خدا کی احدیت کو مان لیتے ہیں تو اس کے لیے مزید کوئی مثال نہیں لا سکتے، نہ ہی یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس سے کوئی شے جدا ہو گئی یا وہ کسی شے سے جدا ہو گیا۔ بلکہ اس کا اپنی ذات میں کامل و یکتا ہونا ہی احدیت ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ سورۃ نور کی جن آیات میں اللہ کو زمین و آسمان کا نور قرار دیا گیا ہے، ان آیات پر صوفیہ کرام کی تعبیر و تشریح کو مان لیا جائے، تو یہ مفاہیم وحدۃ الوجودی تصورات کو مہمیز دیتے ہیں۔ جب کہ روشنی کی سائنسی توجیہہ دیکھی جائے تو اس لحاظ سے اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں اپنی مطلقیت کا اظہار فرمایا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ فارنیل نے اپنے خطبات میں خدا کو نور ہی کی اصطلاح سے واضح کیا ہے، جو کہ غلط ہے۔[20] وہ کہتے ہیں کہ صوفیہ اور فلاسفہ نے قرآن کی اس آیت کی مکمل تعبیر نہیں کی، انھوں نے نور کی مثال پیش کر کے خدا کی صرف ہمہ گیریت پر زور دیا ہے جب کہ جدید سائنس کے مطابق نور ایسی شے ہے جس کی رفتار ہمیشہ ایک جیسی ہی رہتی ہے خواہ دیکھنے والا کوئی بھی ہو، اس لحاظ سے نور کی مثال دے کر ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے اپنی مطلقیت یا انفرادیت کا اظہار کیا ہے نہ کہ ہمہ گیریت کا، جیسا کہ وجودیوں نے سمجھ لیا ہے۔[21] قرآن کا تصورِ الٰہ توحیدی ہے اور توحید کے مطابق خدا منفرد، یکتا، کامل اور بے مثل ہے۔ لفظ ''احد'' اس کی انفرادیت کا اظہار کرتا ہے۔ اسی لیے علامہ، انائے مطلق کو اللہ کی صفت قرار دیتے ہیں۔

توحیدِ قرآنی کے مطابق اللہ فاعل مطلق ہے۔ یونانی تصوّرِ الٰہ کے مطابق خدا فاعل نہیں ہے کیوں کہ فعل انجام دینے والے کے ذہن میں فعل کا تصوّر آنا ضروری ہے۔ اگر خدا فاعل ہے تو لازماً فعل کا پہلے تصوّر کیا ہو

گا۔اس طرح خدا نے جو فعل انجام دیا وہ حقیقی نہ ہوا بلکہ ثانوی درجے کا ہوا یا خیالی۔ان کے خیال میں چوں کہ مطلق کبھی غیر خالص نہیں ہوسکتا اس لیے مطلق فاعل ہی نہیں ہے۔یہی وہ تصور ہے جس نے مادیت کو فروغ دیا کہ کائنات از خود وجود میں آ گئی، اس کا کوئی فاعل نہیں ہے۔اب جب کوئی ذات ایسی نہیں جس نے اس کائنات کو تخلیق کیا ہو، چناں چہ اس کا کوئی مقصد بھی نہیں ہے۔اقبالؒ اس تصور کے قطعاً خلاف ہیں،ان کے نزدیک خدا فاعلِ مطلق ہے۔قرآن بار بار خدا کی فعلیّت اور ارادے کا ذکر کرتا ہے۔انه هو یبدئ و یعید۔فعال لما یرید(سورۃ بروج۔آیات:۱۳،۱۶)۔قصہ تخلیقِ آدم سے ہی خدا کے ارادے کا اظہار؛اس کی چاہت،فعل اور مقصد کا اقرار ہوتا ہے۔واذ قالَ ربُّك للملئكة انی جاعل فی الارض خلیفه(سورۃ البقرۃ۔آیت:۳۰)۔اس ایک آیت کریمہ سے بہ یک وقت خدا کی جن صفات کا اظہار ہوتا ہے،وہ یہ کہ خدا خالق ہے،ارادہ کرتا ہے،کلام کرتا ہے،فاعل ہے اور اس کی فعلیت (تخلیق) بامقصد ہے۔(لفظ''خلیفہ'' سے مقصد کا اظہار ہوتا ہے نیز اللہ کا ملائکہ سے یہ فرمانا کہ میں جو جانتا ہوں وہ تم نہیں جانتے، سے بھی اللہ کے مقصد کا اظہار ہوتا ہے)۔اقبالؒ بھی اسی نظریے کے حامی ہیں،ان کا عقیدہ ہے کہ خدا کی مطلقیت اس کے ہر فعل اور صفت میں پائی جاتی ہے،وہ اعلیٰ اور عظیم ہے۔خدا نے نہ صرف یہ کہ کائنات کو تخلیق کیا ہے۔بلکہ کائنات کے ہر مظہر، ہر شے اور ہر عمل کا فاعل انائے مطلق ہے۔زبورِ عجم کی ایک غزل میں اقبالؒ نے انھی خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے:

مُرغِ خوش لہجہ و شاہینِ شکاری از تُست
زندگی را روشِ نوری و ناری از تُست [۲۲]

دل کی بیداری ہو، خاک کی مٹھی میں حرکات ہوں، کائنات کا مشاہدہ ہو یا چاند کی چاندنی، سب خدا کے افعال ہیں۔فکرِ انسان کا فاعل خدا، دل کے درد کا فاعل خدا، سمندر سے موتی کا نکلنا یا نہ نکلنا خدا کے باعث ہے۔انسان تو محض مٹی کا ایک ڈھیلا ہے، بے جان مادہ ہے۔اس میں جان اور حرکت اللہ کی وجہ سے ہے۔گلستان کے پھولوں کی بہار اور رونق، بہار کے بادل کی نمی کا سبب بھی اللہ ہی ہے۔انسان کے ہر فعل اور ارادے اور فکر و خیال کا فاعلِ اولیٰ اللہ کی ذات ہے۔بلاشبہ انسان اپنے ارادوں اور افعال کا ذمّہ دار ہے لیکن اس کے ارادوں پر خدا کا ارادہ فوقیت رکھتا ہے۔کائنات کی تخلیق خدا کا فعل ہے چناں چہ وہ فاعلِ مطلق ہے:

نقش پرداز توئی ما قلم افشانیم
حاضر آرائی و آیندہ نگاری از تُست
گلہ ہا داشتم از دل بزبانم نرسید
مہر و بے مہری و عیاری و یاری از تُست [۲۳]

زبورِ عجم ہی کی ایک اور غزل میں فرماتے ہیں:

ز سلطان کنم آرزوے نگاہے
مسلمانم از گِل نسازم الٰہے[۲۴]

توحیدی نقطۂ نظر میں خدا روحانی وجود رکھتا ہے۔ بعینہٖ اقبالؒ کا خدا، مٹّی کا بنا ہوا، کسی سانچے میں ڈھلا ڈھلایا نہیں ہے۔ اُن کے نزدیک خدا کا وجود روحانی ہے۔ جیسا کہ وہ ایک مکتوب میں فرماتے ہیں کہ حقیقت اپنی کُنہ میں محض ''روح'' ہے۔[۲۵] اللہ جب اپنے ارادے یا فعل کا اظہار کرتا ہے تو وہ روحانی طور پر ہوتا ہے۔ قرآن کریم میں خدا کے ارادے کا اظہار لفظ ''کُن''[۲۶] سے ہوا ہے۔ کائنات کی ہر شے کا خالق خدا ہے۔ وہ بے جان کو جاندار اور جان دار کو بے جان بنانے پر قادر ہے۔ کورچشم کو دلِ بینا عطا کرسکتا ہے اور صاحبِ بصارت کو کور باطن بنا دیتا ہے۔ زمین، دریا، پہاڑ، آسمان اور اجرام فلکی، سمندر، دشت، جنگل، بیابان، میدان، چرند پرند، جانور، انساں، غرض ہر شے کو اس نے متحرک کیا ہے اور جب چاہے اپنے ایک اشارے یا قول (کُن) سے ان کو ساکن کر دے۔ اسی نے دریا کی موج کو یہ احساس فراہم کیا ہے کہ وہ موتی اور ٹھیکری میں فرق روا رکھے:

نمی دانم کہ داد ایں چشمِ بینا موجِ دریا را
گہر در سینۂ دریا خزف بر ساحل افتاد است[۲۷]

دریا کی لہروں میں یہ بصیرت خود بخود پیدا نہیں ہوگئی بلکہ یہ بصیرت خدا کی عطا کردہ ہے کہ وہ سمندر سے موتی کو اُچھال کر ساحل پر پھینک دیتی ہیں۔ قرآن میں اللہ ارشاد فرماتا ہے: کائنات میں کوئی ذرّہ اُس کی مشیّت کے بغیر حرکت نہیں کرتا، تو ہر حرکت کا فاعلِ اولیٰ، اللہ کی ذاتِ اقدس ہے: واللہ الذی ارسل الریح فتثیر سحابا فسقنٰہ الیٰ بلد میت فاحیا بہ الارض بعد موتھا کذلك النشور (سورۃ فاطر: آیت: ۹)۔ دلوں اور روحوں میں پیدا ہونے والے احساسات کا فاعل بھی خدا ہی ہے۔ خدا ہر شخص کے قریب تر ہے۔ وہ رگِ حیات سے بھی زیادہ قریب ہے۔[۲۸] گویا ہر وہ خیال جو ذہن میں اُٹھے، ہر وہ جذبہ یا احساس جو دل میں پیدا ہو، اللہ کی طرف سے ہے۔ سقراط کا کہنا تھا کہ کوئی غیبی آواز یا سرگوشی ہے جو اس پر اثر انداز ہوتی ہے۔[۲۹] اسی سے اس نے نتیجہ نکالا تھا کہ اصل شے وہ غیبی آواز ہے اور باقی سب دیوتا اور ان سے منسوب داستانیں من گھڑت ہیں۔ اللہ فرماتا ہے: واذا سالک عبادی عنی فانی قریب (سورۃ بقرۃ: آیت: ۱۸۶)۔ اقبالؒ بندے سے خدا کی قربت کا ذکر جاوید نامہ کی مناجات میں گلے وشکوے کے انداز میں کرتے ہیں کہ کہنے کو اللہ نے اتنی قربت کا اظہار کیا ہے، درحقیقت مٹّی کا بنا کر اسے ہجر سے دوچار کر دیا ہے:

زیرِ گردوں خویش را یابم غریب
ز آں سوئے گردوں بہ گو، 'اِنّی قریب'[۳۰]

اللہ کی توحید یہ کہتی ہے کہ خدا ایک بابصر، خلّاق ہستی ہے۔ اس کی فعلیّت، حکمت اور شعور سے جُڑی ہے، مبہم اور بے مقصد نہیں ہے۔ ذات نہیں، لیکن اس کی فعلیتِ مطلقہ میں حرکت اور تغیّر پایا جاتا ہے، جو زمان کے تسلسل سے ظاہر ہے۔ یہیں اقبالؒ کا نظریۂ وقت، برگساں کے نظریے سے مختلف ہو جاتا ہے۔ برگساں حرکت اور تغیّر کو ہی حقیقت مطلقہ سمجھ لیتا ہے، چناں چہ وہ اُسے محض انائے مطلق کہہ کر کائنات کی روح میں جاری وساری (élan vital) قرار دیتا ہے۔ جب وہ خدا کی انفرادیت کے بارے یہ کہتا ہے کہ اس سے مزید کوئی ہستی کا اظہار نہیں ہوسکتا تو دراصل وہ وجودی نقطہ نظر کی ترجمانی کرتا ہے، جس کے مطابق خدا ہی موجود ہے۔ اگر اس نقطے کو مان لیا جائے تو اس کا یہ مطلب ہوا کہ خدا کچھ بھی تخلیق کرنے سے مفلوج ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ خود برگساں نے لکھا ہے:

> For the individuality to be perfect, it would be necessary that no detached part of the organism could live separately. But then reproduction would be impossible.[31]

چناں چہ برگساں اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ منفرد ہونے کے باوجود خدا نے اپنے ہی گھر اپنا دشمن (دیگر انائیں) پال رکھا ہے۔[۳۲] علامہ برگساں کی اس بات کی تو حمایت نہیں کرتے کہ مزید اناؤں کی تخلیق سے اس نے اپنا دشمن پال رکھا ہے۔[۳۳] بلکہ اس سے یہ مراد لیتے ہیں کہ اللہ کی ذات توالد وتناسل سے بالاتر ہے، یہی قرآن کا نقطہ نظر ہے جو بار بار اللہ کی اسی انفرادیت کا اظہار کرتا ہے۔ (لم یلد ولم یولد) (اخلاص:۳)۔ (سبحنه ان یکون له ولد) (آل عمران:۱۷۱)۔ (ام جعلوا لله شرکآء خلقوا کخلقه فتشبه الخلق علیهم (الرعد:۱۶)۔ لو اراد الله ان یتخذ ولدا (الزمر:۴)۔ لٰهذا جب اقبال ذاتِ الٰہیہ کا توحیدی نقطہ نظر پیش کرتے ہیں تو وہ خودی کو برگساں کی طرح عین ذات نہیں بلکہ خدا کی صفتِ اعلیٰ قرار دیتے ہیں۔ دوسری جانب اکثر شارحینِ اقبالؒ نے اسرار خودی کے باب اوّل میں خودی کی شان سے متعلق لکھے گئے اشعار کی شرح کرتے ہوئے خودی کو عینِ ذات قرار دیا ہے۔ جیسا کہ خواجہ عبدالحمید یزدانی نے اسرار ورموز کی شرح کرتے ہوئے خدا کی ذات کو خودی مطلق بتایا ہے۔ اسی طرح ڈاکٹر جاوید اقبال زندہ رود میں لکھتے ہیں کہ اقبال کے ہاں خدا، خودی مطلق ہے اور چوں کہ وہ انسان سے خدا تک پہنچے ہیں اس لیے خدا بھی اُن کے نزدیک ایک ایسی شخصیّت ہے جو کائنات وحیات کی طرح متحرک ہے۔[۳۴] علی عباس جلال پوری[۳۵] اور الطاف احمد اعظمی[۳۶] نے بھی علامہ کے خطبات کی شرح انھی خیالات کے تحت کی ہے اور علامہ کے مطالعۂ قرآن کو ناقص قرار دیا ہے۔ علی عباس علامہ کے تصورِ خودی سے اسی نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انائے مطلق سے اقبال کی مراد ذاتِ الٰہی ہے۔[۳۷] اقبالؒ نے خدا کی ذات کو خودی مطلق کہا ہے یا خودی کو خدا کی ایک

شان؟، اس کا جائزہ اسرارِ خودی کے انھی اشعار سے لیا جا سکتا ہے جہاں اقبالؒ نے خودی کی یہ صفات بیان کی ہیں کہ: کائنات کا وجود خودی کا اثبات کر رہا ہے، خود کو خودی کے ذریعے سے پہچانا جا سکتا ہے، اس میں سیکڑوں جہان پوشیدہ ہیں، وہ اپنا غیر پیدا کر کے اپنا اثبات کرتی ہے، وہ مسلسل ارتقا کی طرف گامزن رہتی ہے اور جب وہ کچھ برباد کرتی ہے تو اس سے مقصود تعمیرِ نو ہے۔

بظاہر ان تمام افعال وصفات کو خدا کے افعال وصفات سے جوڑا جا سکتا ہے اور یوں لگتا ہے کہ خودی، خدا ہی ہے۔ لیکن ایسا محض اس وجہ سے ہوا ہے کہ ان اشعار کی تشریح کرتے ہوئے براہِ راست قرآن کو ماٰخذ بنانے کی بجائے مغربی فلسفے اور تصوّف کے نظریہ وحدت الوجودی فکر کا سہارا لیا گیا ہے۔ شارحین نے صوفیہ کے معروف قول: [۳۸] من عرف نفسه فقد عرف ربه، جس کو عموماً حدیثِ قدسی سمجھا جاتا ہے، سے جوڑ کر اقبال کے اس مصرعے (خویشتن را چون خودی بیدار کرد) کو غلط معنی پہنایا گیا ہے۔ اس قول کا مفہوم اقبالؒ کے اس مصرعے پر صادر نہیں آتا۔ اقبال یہاں ''خودی'' کی صفات کا ذکر کر رہے ہیں، خدا کی ذات کا نہیں۔ خدا کی ذات کو کسی بھی مثال سے نہیں سمجھا جا سکتا (لیس کمثله شی)۔ دوم، علامہ کے اس شعر: (در جہاں تخمِ خصومت کاشت است) [۳۹] کی تشریح کرتے ہوئے خواجہ حمید یزدانی لکھتے ہیں: ''اپنی ذات سے غیروں کا وجود (کائنات) تیار کرنا گویا اپنا ہی دشمن پیدا کرنا ہیں، جن سے برسرِ پیکار رہ کر ہی انائے مطلق کا اثبات بھی ہوتا ہے اور لذتِ پیکار سے اسے جلا بھی ملتی ہے''۔ [۴۰] یہ تصوّر بھی مغربی فلسفہ کے زیرِ اثر اسلامی تصوّف میں در آیا ہے۔ شارحین نے برگساں کے اس قول کو مدِ نظر رکھا ہے کہ انائے مطلق نے اپنا غیر خود پیدا کر رکھا ہے، حالاں کہ اپنے خطبے ''خدا اور تصورِ دعا'' میں علامہ نے برگساں کی اسی بات سے اختلاف کیا تھا۔ اگر خدا کو اپنا غیر بنا کر ہی اپنے وجود کا اثبات کروانا ہوتا تو ابلیس کے شیطان بننے سے پہلے کی کائنات اور زمان یا عرصہ بے مقصد اور بے کار ہو جاتا ہے۔ جب کہ کائنات آدم کی تخلیق سے قبل بھی قائم تھی۔ یہ دراصل ہیگل کا ''نظریۂ اجتماعِ نقیضین''، [۴۱] ہے، کہ چیزیں اپنے غیر سے پہچانی جاتی ہیں۔ ہیگل کی یہ بات کائنات اور اس کے لوازم پر تو منطبق کی جا سکتی ہے، خدا کے وجود پر نہیں۔ شارحین نے اس فکر کو خدا کے وجود (ذات) پر بھی لاگو کر دیا ہے۔ چناں چہ وہ کہتے ہیں کہ خدا، خودی مطلق ہے۔ سوم، چوں کہ خودی مسلسل ارتقا پذیر ہے اور جب خودی اپنی انتہائی شکل (مطلقیت) میں خدا ہی ہوئی تو پھر خدا بھی ارتقا پذیر ہو گیا۔ یہ سب سے بڑا ظلم ہے جو خدا کی ذات کے ساتھ ہوا ہے۔ کیوں کہ اگر ذاتِ خداوندی کو ارتقا پذیر مان لیا جائے تو خدا قدیم نہیں رہتا، حادث ہو جاتا ہے۔ لہٰذا خدا اور خودی کو ایک قرار نہیں دے سکتے۔ خودی کی سب سے اعلیٰ صفت یہ ہے کہ وہ متغیّر ہے اور مسلسل ارتقا کی طرف گامزن رہتی ہے۔

اقبالؒ خدا کے وجود کا اثبات مذہب کے ذریعے کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ بندہ خواہ کتنا ہی اعلیٰ مقام پا

لے، خدا سے نہیں جاملتا، یہ فرق ملحوظ رہنا چاہیے۔ چناں چہ خودی بندے کی صفت ہے اور خدا کی ایک شان ہے جو بندے میں جلوہ گر ہوتی ہے۔ ضربِ کلیم کے یہ اشعار اسی تفریق کو واضح کرتے ہیں:

تری نگاہ میں ثابت نہیں خدا کا وجود
مری نگاہ میں ثابت نہیں وجود ترا
وجود کیا ہے، فقط جوہرِ خودی کی نمود
کر اپنی فکر کہ جوہر ہے بے نمود ترا [۴۲]

علامہ کے مطابق خودی مطلق ایک شان ہے جس سے خدا اپنا اظہار کرتا ہے، خدا کی ذات کا حصہ نہیں۔ خودی مطلق کو عین خدا قرار دینے کی وجہ سے ہی صوفیہ کرام کے یہاں قطرے اور سمندر کی مثال سامنے آتی ہے کہ ہر فرد کی انفرادی خودی، اور پھر یہ تمام خودیاں مل کر ایک خودیِ مطلق میں ضم ہو جائیں۔ اقبالؒ اس ضمن میں حجۃ الاسلام امام غزالیؒ سے ہوتے ہوئے قرآن ہی کا نظریہ اپناتے ہیں۔

اقبالؒ فرماتے ہیں کہ حرکت اور تغیر، حقیقت مطلق نہیں بلکہ حقیقتِ مطلقہ کی شانیں (آیات) ہیں۔ ابن مسکویہ بھی مادہ اور روح کی بات کرتے ہوئے اپنی کتاب الفوز الاصغر میں کہتا ہے کہ روح، مادے کا وظیفہ نہیں ہوسکتی۔ وہ روح کو غیر مادی قرار دیتا ہے اور خدا کو غیر متغیر، لہٰذا خدا روح ہے مادہ نہیں اور جب خدا مادہ نہیں تو اس کا کوئی بھی تصور قائم کرنا محال ہے۔ [۴۳] خودی مختلف مدارج رکھتی ہے، مختلف مراحل سے گزرتی ہے بلکہ ہر دم رواں رہتی ہے۔ تغیر اس کی خو ہے تو خودی خدا نہیں ہوسکتی البتہ وہ خدا کی ایک صفت، اس کی ایک شان ہے۔ (کل یوم ھو فی شأن)۔ البتہ یہ بات اہم ہے کہ خدا کی صفات، ارادہ، خودی، مقصد اور فعل، انسانی مقصد و ارادہ و فعل و صفت و خودی سے مختلف ہیں۔ امام غزالیؒ نے بھی تہافت الفلاسفۃ میں یونانی حکما پر یہی حکم لگایا تھا کہ خدا کا ارادہ، انسانی ارادے سے مختلف ہے۔ خدا کی ذات متغیّر نہیں ہے۔ [۴۴] اللہ فرماتا ہے: ولن تجد لسنۃ اللہ تبدیلاً۔ (سورۃ الاحزاب: آیت: ۶۲)۔ مراد یہ ہے کہ اللہ اپنا راستہ یا طریق یا رنگ نہیں بدلتا وہ ثابت، محکم اور مسلّم ہے۔ تغیّرات و حوادث انسان اور دیگر ظواہر کی فطرت کا خاصہ ہیں۔ خدا چوں کہ قدیم ہے اس لیے غیر متغیّر ہے۔ جیسے اللہ کی دیگر صفات میں مطلقیت ہے، اسی طرح اس کی خودی بھی انائے مطلق ہے، جو اپنی صفات میں اعلیٰ تر، غیر متغیر اور کامل تر ہے۔

علامہ فرماتے ہیں کہ انائے مطلق اللہ کی صرف ایک شان ہے اور اس شان سے انا ہی کا ظہور ہوسکتا ہے۔ [۴۵] یہی خودی کائنات کی دیگر اناؤں کی علت ہے، عالم کے نظام کی وجہ ہے، حیات کا تسلسل خودی ہی کے استحکام سے ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ وہ، جو حبل الورید سے بھی قریب تر ہوتی ہے، انائے مطلق ہے۔ [۴۶] خودی کی صفات بیان کرتے ہوئے اسرارِ خودی میں لکھتے ہیں:

پیکرِ ہستی ز اسرارِ خودی است
ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
آشکارا عالمِ پندار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذاتِ او
غیرِ او پیداست از اثباتِ او[۴۷]

انائے مطلق کی اس صفت کو قرآن کے تصورِ زمان سے بھی سمجھا جا سکتا ہے۔ اللہ قرآن میں زمانے کی قسم کھاتا ہے[۴۸] اور رسول اللہ سے ایک صحیح حدیث بیان ہوتی ہے کہ زمانے کو برا مت کہو کیوں کہ خدا ہی زمان ہے۔[۴۹] امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہاں دہر سے مراد خود اللہ نہیں بلکہ زمانہ اللہ کی ایک شان ہے۔ وہ صبح شام، دن رات، حادثات، واقعات کو چلاتا اور بناتا اور فاعل ہے۔ لہٰذا جب حادثات کو گالی دیں گے تو گویا اس کے فاعل کو گالی دیں گے۔[۵۰] علامہ اقبالؒ اپنے خطبے ''Conception of God & Meaning of Prayer'' میں 'دہر' کا ذکر کرتے ہوئے، اسے خدا کی ایک صفت ہی قرار دیتے ہیں، نہ کہ خدا کو زمان۔[۵۱] آگے چل کر علامہ فرماتے ہیں کہ زمان وہ شے ہے، جو مسلسل تبدیل ہوتی اور تکمیل کے مراحل طے کرتی رہتی ہے۔ اس لیے ہم خدا کی ذات کے لیے زمان کا وہ خارجی تصور نہیں لا سکتے جو عموماً کیا جاتا ہے، اور جو اشاعرہ نے پیش کیا تھا۔[۵۲] یہ زمان ہی خدا کی وہ صفت ہے جس سے انائے مطلق ظہور میں آئی ہے۔ ہر زمان اپنے باطن میں خودی لاتا ہے، زمان کی صفتِ تغیر کی وجہ سے ہی خودی متغیر ہے۔ یعنی ذات میں صفات زمان کی وجہ سے ہیں۔ نظم ''مسجدِ قرطبہ'' کے پہلے بند میں علامہ نے زمان کا یہی تصور پیش کیا ہے۔[۵۳] تاہم خودی کامل کی طرح خدا کا زمان بھی کامل اور صاحبِ دوام ہے۔ قرآن کی یہ آیت کہ اللہ کے طریق میں بدلاؤ نہیں، سے یہی مراد ہے۔ اسی دوام یا ازل کو قرآن نے ''لوحِ محفوظ'' کہا ہے۔ یہ خدا کا زمان ہے۔ مادی اشیا کا زمان ماضی، حال اور مستقبل رکھتا ہے۔ روحانی اجسام کا زمان تیز رفتار ہے، خدا کا زمان اس ترتیب یا تسلسل سے مبرا ہے۔ خودی زمانِ ابدی میں بھی ہے اور عصرِ رواں میں بھی۔[۵۴] اسی لیے اقبالؒ نے عشق (جو خودی کا وظیفہ ہے) کے زمان کو عقل کے زمان سے مختلف اور تیز رو قرار دیا ہے:

تند و سبک سیر ہے گرچہ زمانے کی رَو
عشق خود اک سیل ہے، سیل کو لیتا ہے تھام
عشق کی تقویم میں عصرِ رواں کے سوا
اور زمانے بھی ہیں جن کا نہیں کوئی نام[۵۵]

عشق ہی کی طاقت ہے کہ وہ لامکان تک پہنچا دیتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ عشق ہی کی طاقت سے معراج پر تشریف لے گئے ان کی روحانیت کی ترقی کی انتہا تھی کہ زمانِ عقل سے نکل کر روح کے زمان اور پھر اس سے بھی پرے زمانِ دوام (خدا کا زمان جس میں حرکت نہیں، وقت کی قید نہیں) میں سفر کیا۔ علامہ لکھتے ہیں:

> Rising higher and higher in the scale of immaterial beings we reach Divine time- time which is absolutely free from the quality of passage, and consequently does not admit of divisibility, sequence, and change. It is above eternity; it has neither beginning nor end. The eye of God sees all the visibles, and His ear hears all the audibles in one indivisible act of perception. The priority of God is not due to the priority of time; on the other hand, the priority of time is due to God's priority.[56]

تو اے اسیرِ مکاں ، لامکاں سے دور نہیں
وہ جلوہ گاہ ترے خاک داں سے دور نہیں
وہ مرغ زار کہ بیمِ خزاں نہیں جس میں
غمیں نہ ہو کہ ترے آشیاں سے دور نہیں [۵۷]

غزالیؒ ہی کی طرح علامہ بھی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ ہم حقیقتِ مطلقہ سے اگر صفات اور افعال کو منسوب کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ان کی وہی حیثیت ہے جو انسانی صفات و افعال کی ہے۔ یا حقیقتِ مطلقہ اگر با بصر اور خلاق مشیت ہے تو اس کی خلاقی اور بصارت کی کیفیت وہ نہیں جس کا اطلاق ذاتِ انسانی پر ہوتا ہے۔[۵۸] اقبالؒ مغربی مفکرین کی اس بات سے اتفاق نہیں کرتے کہ اگر خدا سے ارادے یا غایت کو منسوب کیا جائے گا تو اس سے اُس کے اختیارات میں شرکت لازم آتی ہے۔ وہ قرآنی فکر کے مطابق خدا سے فعلیّتِ ارادہ کو تسلیم کرتے ہیں۔ خدا نا صرف ارادہ کرتا ہے (فعال لما یرید) بلکہ اس کا ارادہ با مقصد اور پُر حکمت ہوتا ہے۔ تاہم خدا کا ارادہ یا فعل، انسانی شعور سے بالاتر ہے۔ انسانی عقل یا فہم اس کا ادراک نہیں کر سکتی۔ وہ فاعلِ تقدیر و قدر ہے۔ گو کہ جو کچھ ہے ''لوحِ محفوظ'' میں مقرّر ہو چکا ہے تاہم اس کی غایت ڈھلی ڈھلائی بھی نہیں۔ (آ رہی ہے دما دم صدائے کُن فیکون) سے مُراد ہی یہ کہ اس کی تخلیقی فعلیت (اس کا ارادہ و اختیار) مسلسل ارتقا کی طرف گامزن ہے اور یہ ارتقا اس کی ذات میں نہیں بلکہ صفات میں جاری و ساری ہے۔

اسرارِ خودی کے تمہیدی حصے میں اقبالؒ نے تصادم کا ذکر کیا ہے کہ حقیقتِ مطلقہ ایک کُل ہے اور یہ کُل تصادم کی صورت نہیں اختیار کر رہا بلکہ بہت سارے حقیقی اجزا ایک دوسرے سے تصادم کی صورت میں 'کُل' کی صورت اختیار کرنے کی سعی کر رہے ہیں۔[۵۹] لیکن ناقدین نے اکثر یہاں خدا (حقیقتِ اولیٰ) یا 'کُل' کا تصادم مراد لیا ہے اور اس کی وجہ یہی ہے کہ وہ ان اشعار میں خودیِ مطلق کو 'بذاتہ خدا' قرار دیتے ہیں اور ایسا اس

وجہ سے ہوا ہے کہ وہ اقبالؒ کو سمجھتے ہوئے قرآن کو ماخذ بنانے کی بجائے ہیگل کا تصادم کا نظریہ اور مسولینی کی کلیّت کا تصوّر پیشِ نظر رکھتے ہیں اور نتیجے کے طور پر علامہ کو وجودی قرار دینے پر مُصر ہیں۔[۶۰] اقبالؒ اس حقیقی اجزا کے تصادم کا لازمی نتیجہ بقائے دوام قرار دیتے ہیں اس لیے اس تصادم کو مثبت معنوں میں لیتے ہوئے اسے بقائے شخصی کے لیے ضروری قرار دیتے ہیں۔ اس کے برعکس نطشے سرے سے شخصی بقا کا ہی منکر ہے۔ اور بقول اقبالؒ "حصولِ بقا کے آرزومندوں کو وہ زمانے کی پشت کا بوجھ قرار دیتا ہے۔"[۶۱] خدا کا وجود ثابت ہے۔ وہ واجب الوجود ہے، قدیم ہے، غیر متغیّر ہے، اس کی ذات میں کوئی تبدیلی نہیں آسکتی۔ یہ نظریہ خدا اور انسان میں بہت بڑا فرق قائم کرتا ہے۔ خدا کی خودی کو انسان کی خودی سے سمجھنے کی کوشش درست نہیں۔ اگر دونوں کو ایک ہی سمجھ لیا جائے تو اپنی آخری انتہا پر جا کر خدا اور بندے کے مابین فرق ختم ہو جاتا ہے، اور دونوں ایک ہی بن جاتے ہیں۔ یہ قرآنی فلسفے کے خلاف ہے اور اقبالؒ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے۔ بیسویں صدی کے اوائل میں لکھی جانے والی علامہ کی تحریریں (مکاتیب / مضامین) اس بات کا واضح ثبوت ہیں کہ وہ اس یونانی تصورِ خدا کے خلاف تھے، جو ایک مقام پر بندے اور خدا کو ایک ہی ذات میں ڈھال دیتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ بندے کو بندہ اور خدا کو خدا ہی رہنا چاہیے: مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی۔[۶۲]

وحدت الوجودی تصورِ خدا میں خدا اور بندے کا جو تعلق پیش کیا جاتا ہے اس کے پس پردہ حسنِ مطلق اور اس کے اظہار کا نظریہ بہت اہمیت کا حامل ہے۔ اقبالؒ اپنے مقالے فلسفۂ عجم میں ابن سینا کا تصورِ الٰہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ ابن سینا حقیقتِ مطلقہ کو حسنِ ازل قرار دیتا ہے۔ لہٰذا کائنات کے مظاہر کا مشاہدہ کرنے سے یہ معلوم ہوگا کہ ہر شے میں اسی کی جھلک ہے۔ یہ تصور خالص عربی فکر کی پیداوار ہے، اور خدا کو حسن کامل سمجھنا کسی لحاظ سے غیر اسلامی نہیں۔ لیکن اس تصور میں اختلاف اس وقت پیدا ہوا جب حسنِ کامل سے اتصال اور کائنات کے تمام مظاہر میں حسن ازلی کو دیکھنے کا رواج ہوا۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ یہ قریب قریب وہی تصور ہے جو قدیم ایران میں زرتشت مذہب میں پایا جاتا تھا، اسی لیے پہلے پہل اسلام میں یہ تصور ایرانی النسل صوفیہ، معروف کرخیؒ اور بایزید بسطامیؒ کے ذریعے ہوا۔ اقبالؒ فرماتے ہیں کہ یہ ویدانت کی طرح ایک غیر شخصی خدا کا تصور ہے۔ یہ تصور انسان کے اندر ایک احساسِ ہجر و فراق پیدا کرتا ہے، اور انسان کے اندر حسنِ کامل سے اتصال کی خواہش اجاگر کرتا ہے۔ یہ کہ انسان، حسنِ ازل کی ایک شبیہ ہے، اس کی معراج یہ ہے کہ وہ اس حجاب کو پھاڑ ڈالے اور اصل سے الحاق کر کے خود کو مکمل کر لے۔ ایک زمانے تک اسی شے (حسنِ کامل سے الحاق) کو معرفت یا علم اولیٰ یا علمِ حقیقی قرار دیا جاتا رہا ہے۔[۶۳] اقبالؒ کے نزدیک خدا کی ایک صفت جلال ہے تو دوسری جمال۔ وہ خدا کا صفاتی تصوّر پیش کرتے ہوئے اُسے حُسنِ مطلق قرار دیتے ہیں۔ ایما ویگے ناسٹ کے نام ایک خط میں وہ موت کا فلسفہ بیان کرتے ہوئے اُسی حقیقتِ اولیٰ کو دائمی حُسن قرار دیتے ہوئے لکھتے

ہیں: ''۔۔۔آپ کو یاد ہوگا کہ گوئٹے نے اپنی زندگی کے لمحۂ آخریں میں کیا کہا۔۔۔''مزید روشنی''۔موت ہمارے لیے ایسے باب وا کرتی ہے اور ہمیں ان منزلوں تک پہنچاتی ہے جہاں ہم دائمی حسن وصداقت کے روبرو ہوتے ہیں۔''[۶۴] عبداللہ قریشی کے مطابق اقبالؒ نے نطشے سے جو اخذ کیا ہے تو اس کی وجہ یہ تھی کہ وہ اُس کے تصوّرِ خدا سے متاثر تھے، جو اُن کے اپنے تصوّرِ خدا سے مماثلت رکھتا تھا۔[۶۵] تاہم اس سے یہ مُراد نہیں کہ اقبالؒ کے تصوّرِ خدا کی تشکیل میں نطشے کے تصوّرِ یزداں کا کوئی اثر تھا جیسا کہ عموماً سمجھا جاتا ہے۔اسی طرح وہ اپنے ایک خط بنام نکلسن میں اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ الٰہیات کے متعلق انھوں نے الگزنڈر کے خطبات دیکھے ہیں۔[۶۶] اس اعتراف سے بھی یہ خیال نہیں کرنا چاہیے کہ انھوں نے الگزنڈر سے کچھ اخذ کیا ہے۔مکتوب ھذا میں آگے چل کر وہ الگزنڈر کے بعض خیالات کی تردید بھی کرتے ہیں اور یہاں پر اپنا عقیدہ واضح کرتے ہیں: ''میرا عقیدہ یہ ہے کہ کائنات میں جذبہ الوہیت جاری وساری ہے لیکن میں الگزنڈر کی طرح یہ نہیں مانتا کہ یہ قوّت ایک ایسے خدا کے وجود میں جلوہ آرا ہوگی، جو وقت کے تابع ہوگا۔اس باب میں میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قوت ایک اکمل واعلیٰ انسان کے پیکر خاکی میں ظاہر ہوگی۔''[۶۷] دراصل اقبال جب بھی کسی یورپی، جرمن یا مشرقی مفکّر کے کسی فلسفے کا ذکر یا تائید کرتے ہیں تو اس لیے کہ وہ ان کے اپنے فلسفہ (جو قرآن سے آیا ہے) سے میل کھاتا ہے۔اس لیے یہ کہنا کہ مثنویات یا دیگر کلام اقبالؒ نے یورپی فلسفیوں سے اثر لیتے ہوئے لکھی ہیں، سراسر غلط ہے۔کیوں کہ خود اقبالؒ اس کا رد کرتے ہیں۔وہ اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں: ''شاید ان کو یہ معلوم نہیں کہ جو خیالات میں نے ان مثنویوں میں ظاہر کیے ہیں ان کو برابر ۱۹۰۷ء سے ظاہر کر رہا ہوں۔اس کے شواہد میری مطبوعہ تحریریں، نظم ونثر انگریزی واُردو موجود ہیں۔''[۶۸]

خدا کی صفات سے شیخ اکبر ابن عربیؒ نے کائنات کی دیگر اشیا کا ہونا قرار دیا ہے۔ابن عربیؒ خدا کو ''حقیقت الحقائق'' کہہ کر پکارتے ہیں۔[۶۹] کیوں کہ خدا ہر شے کا مبدا ہے۔لہٰذا ابن عربیؒ کے مطابق ''ذات/وجود'' صرف حقیقت مطلق (خدا) ہے باقی کوئی شے ''ذات'' کہلانے کے لائق نہیں۔وجود صرف خدا کا ہے باقی سب لاموجود (لا موجود الا اللہ) ہے، سب کچھ خدائی صفات کا ظہور ہے، کسی نہ کسی روپ میں (ماخوذ از ''فصوص الحکم)۔اقبال اس خیال کی تائید نہیں کرتے۔ان کے نزدیک خدا حقیقتِ اولیٰ ضرور ہے، وہ حقیقت الحقائق بھی ہے، لیکن اس حقیقت سے جن حقائق کا صدور ہوا ہے وہ بھی اپنا وجود اور مقام رکھتی ہیں۔ان میں آدم سرِفہرست ہے جو اپنا ایک وجود رکھتا ہے۔ابن عربی اشیا کو ''وجود (ذاتِ الٰہی)'' کا ایک مرتبہ قرار دیتے ہیں عین وجود نہیں کہتے، اور کہتے ہیں کہ ان مراتب میں سب سے افضل آدم ہے اور آدم میں سب سے افضل رسول اللہ ﷺ ہیں۔[۷۰] جب کہ اقبالؒ، آدم کو محض ایک مرتبہ یا شے کہنے کی بجائے ایک مبین ''وجود'' قرار دیتے ہیں۔اقبالؒ نا صرف انسان کے وجود کو حقیقی تسلیم کرتے ہیں، بلکہ اس کے ہونے کو کائنات

کے ہونے کی وجہ قرار دیتے ہیں۔ حافظ عباداللہ فاروقی اپنے مضمون ''علامہ اقبال اور وحدت الوجود'' میں لکھتے ہیں کہ جس زمانے میں اقبالؒ وحدت الوجودیوں کے تصورِ فنا سے بیزار ہو کر فلسفۂ خودی پیش کر رہے تھے، اسی زمانے میں امام ربانیؒ کے مکتوبات کی اشاعت ہوئی، جس میں وحدت الوجود کی تردید کر کے وحدت الشہود کا نظریہ پیش کیا گیا تھا۔ حافظ عباداللہ فاروقی لکھتے ہیں کہ علامہ کو یہ نظریہ قدرے بھایا، کیوں کہ یہ ان کے تصورِ خودی کے مطابق ہو نہ ہو، فنائیت کے تصور کے خلاف ضرور تھا۔[۱] دوسرا یہ کہ امام ربانیؒ نے آیاتِ قرآنی کے ذریعے وحدت الوجود کے نظریے کی نفی کی۔ یہ طریق کار خود اقبالؒ کے طریقے کے مطابق تھا۔ اس عرصے کے مکاتیب گواہ ہیں کہ وہ ابن عربیؒ کے اکثر تصورات سے بیزار نظر آتے ہیں۔ گو کہ ان کی تردید نہیں کرتے تاہم ان ''عقائد کی پیروی'' کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ مزید برآں امام ربانیؒ نے شیخ اکبرؒ کے عین ذات وصفات کے تصور کی بھی تردید کی تھی اور فرمایا کہ صفات عین ذات نہیں بل کہ زائد علی الذات ہیں۔ اللہ اپنی ذات میں افضل و کامل ہے اور صفات کی حاجت سے بے نیاز۔ صفات اللہ کے وجود کے تعینات یا ظلال ہیں[۲]۔ قرآن میں اسی کو لفظ ''آیت'' (نشانی) سے واضح کیا گیا ہے۔ اس نظریے کی رو سے کائنات معدوم کی بجائے ''موجود'' ٹھہرتی ہے۔ لہٰذا شیخ اکبرؒ کا کائنات یا آدم ہی کو خدا کہنا قرآن کے نظریے کے خلاف جاتا ہے۔ بقول حافظ عباداللہ: ''حضرت مجدد ذاتِ حق کو وراء الوراء تسلیم کرتے ہیں، جب کہ شیخِ اکبرؒ کائنات ہی کو خدا مانتے ہیں۔''[۳]

فکرِ قرآن کے مطابق علامہ اقبالؒ بھی بہ اعتبارِ ذات خدا تعالیٰ کی ماورائیت کے قائل ہیں۔ اللہ وحدہ لا شریک ہے۔ اور ذات اور صفات کے حوالے سے نہ ہی اس کی کوئی مثال لائی جا سکتی ہے، نہ ہی کوئی اس میں شریک ہو سکتا ہے۔ وجودی، خدا کی ذات میں شرک لاتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ علامہ، امام ربانیؒ کے وحدت الشہود کے نظریہ ظِل کے بھی قائل نہیں، کہ انسان یا کائنات خدا کا ظلی وجود ہے کیوں کہ اس طرح صفات میں شرک لازم آتا ہے۔ درحقیقت اقبالؒ ہر اس فلسفے کے خلاف ہیں، جو قرآن کے تصورات سے ٹکراتا ہے، جس پر یونانی فلسفے کی بنیاد کھڑی ہے۔ اس کے لیے خواہ ابن عربیؒ ہوں، یا امام ربانیؒ؛ الجیلی ہوں یا امام غزالیؒ، ہر وہ شخص جس کا کوئی ایک بھی نظریہ توحید کے خلاف ہو، علامہ اس کی تردید کرنے سے نہیں ہچکچاتے، اور اس کی وجہ وہ خود یوں بیان کرتے ہیں:

زمانہ کہنہ بتاں را ہزار بار آراست
من از حرم نگذشتم کہ پختہ بنیاد است[۴]

سروری زیبا فقط اس ذاتِ بے ہمتا کو ہے
حکمراں ہے اک وہی، باقی بتانِ آزری[۵]

علامہ نظریہ اسلام (توحید) کی ہمہ گیریت واجتماعیت پر زور دیتے ہوئے اسے عالمِ انسانی کی نجات کا واحد حل قرار دیتے ہیں۔[76] جہاں تک خدا کی خلّاقی کی بات ہے تو اقبالؒ فرماتے ہیں کہ کائنات، مادہ اور دیگر عناصر وظواہر خدا کی تخلیقی فعالیت کی تعبیریں ہیں۔ جو فکر نے اپنے اپنے رنگ میں کی ہیں، ان کا کوئی مستقل وجود نہیں، یہ محض عقلِ انسانی کے تعینات ہیں جن کے ذریعے ہمیں جہاتِ الٰہیہ کا ادراک ہوتا ہے۔[77] اقبالؒ کا نظریہ ہے کہ خدا کی ذات کا ادراک تو انسان کسی صورت نہیں کرسکتا لیکن اس کی صفات کو پایا جاسکتا ہے اور اس کا صفاتی مشاہدہ بھی کرسکتا ہے، ایسا ایک ہی روحانی قوّت کے ذریعے ممکن ہے جو خودی کی ترقّی سے حاصل ہو تی ہے۔ اقبالؒ اسے وجدان کا نام دیتے ہیں۔ وجدان کا لفظ اقبالؒ سے پہلے برگساں کے یہاں بھی ملتا ہے، لیکن برگساں نے اسے ذہنی کیفیت کا نام دیا تھا۔ اقبال، وجدان کو خالصتاً قلبی وروحانی تجربہ قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ وجدان، قلب کی مخصوص صفت یا خاصیت ہے جو ہمیں حقیقتِ مطلقہ کے اس پہلو سے آشنا کراتا ہے جہاں حسّی ادراک (فکر) کی رسائی نہیں۔ فکر سے حاصل ہونے والا علم اضافی، چناں چہ ہمیشہ مجازی یعنی مظاہر کا علم ہوتا ہے۔ لیکن وجدان، جو ایک کیفیت قلبی ہے، کے ذریعے ہم اپنی ذات سے ماورا ہوکر، اپنی ذات اور کائنات کو تسخیر کرکے حقیقتِ مطلقہ تک پہنچ سکتے ہیں۔ اقبالؒ کے نزدیک بقا، انسان کی ایسی متاعِ گراں مایہ اور بلندترین آرزو ہے جس کے حصول پر اسے تمام قوّتیں مرکوز کردینی چاہئیں۔[78]

اقبالؒ کے خیال میں حقیقتِ مطلقہ سے مسلسل تخلیق کا ظہور ہوتا رہتا ہے (کل یومٍ هو فی شان)۔ گویا وہ اپنی صفت میں حرکی (Dynamic) ہے۔ حقیقت کے حرکی ہونے کا اظہار اقبالؒ، برگساں اور رومیؒ کے یہاں ملتا ہے۔ تاہم اقبالؒ اور رومیؒ کا راستہ اپنے آخری مقام (مقصدیت) پر آکر برگساں سے الگ ہو جاتا ہے، جہاں حقیقت مطلقہ کا معادی تصوّر سامنے آتا ہے۔ برگساں حقیقتِ مطلقہ کو کائنات کی رگ وپے میں جاری و ساری قرار دیتا ہے لیکن اس کی سمت اور مقصد کا تعیّن نہیں کرتا۔ برگساں یہ کہتا ہے کہ جوشِ حیات (élan vital) کسی منزل کی جانب گامزن نہیں۔ عملِ ارتقا میں ایک تشویق پہلے سے ہی پائی جاتی ہے جو اسے اپنی منزل پر رواں دواں رکھتی ہے۔ اس کے لیے کسی اردادے یا مقصد کی ضرورت نہیں۔ گویا حقیقت ایک بے مقصد رو ہے، بے منتہا ہے۔ اقبالؒ اس تصور کو قطعاً تسلیم نہیں کرتے، ان کے نزدیک حقیقتِ اولیٰ ایک بامقصد وبا ارادہ تخلیقی حرکت ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے: کیا انھوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ ہم نے کائنات کو بے مقصد ہی تخلیق کر دیا؟ اقبال اور رومیؒ حقیقت کے نہ صرف معادی پہلو کا ذکر کرتے ہیں بلکہ وجدانی تجربے کا اصل مقصد یہی قرار دیتے ہیں۔ تاہم برگساں جب یہ کہتا ہے کہ انسان ہی وہ واحد مخلوق ہے جو صاحبِ اختیار ہے۔[79] تو اقبالؒ اس کو نا صرف تسلیم کرتے ہیں بلکہ اسی نظریے کو انسانی ارتقا کی دلیل بھی بناتے ہیں۔ خدا وہ حقیقتِ مطلقہ ہے جو لازوال اور لامکان ولازمان ہے، اس کی کوئی حد، کوئی کنارہ نہیں۔ وہ سراپا جمال وکمال وجلال ہے۔ خدا اپنے

حُسن اور جلال کو صفات کے پردے میں ظاہر کر کے بندے کو ان صفات کا تابع دیکھنا چاہتا ہے۔ بندے میں صفاتِ خداوندی پیدا ہونے سے خدا کی صفات میں کوئی کمی نہیں آئے گی کیوں کہ وہ مطلق اور اٹل اور ماورائے کائنات والعقل ہیں۔ البتہ بندے کی ذات اور رُتبے میں بلندی والوہیت پیدا ہوگی اور یہ خود بندے ہی کے لیے خیر ہے۔ خدا کسی خیر یا فائدے کا محتاج یا طلب گار نہیں۔ خدا لافانی اور باقی سب فانی ہے۔ انسان کی زندگی کی جو چند سانسیں ہیں، وہ بھی اُدھار ہیں، عارضی ہیں، خدا کی امانت ہیں۔ اقبالؒ جہاں ایک طرف خدا کی ابدیت، لامتناہیت اور عظمت کا ذکر کرتے ہیں، تو ساتھ ہی انسان کی عظمت اور بقائے دوام کا بھی اعتراف کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان کی عظمت اس وجہ سے بھی ہے کہ وہ آزمائشیں سہتا ہے، موت و زیست کی کشمکش میں مبتلا رہتا ہے اور نہایت غم واندوہ سہتا ہوا مقامِ بقا حاصل کرتا ہے۔ جاوید نامہ کی مناجات میں وہ اسی فنا سے بقا کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:

تو فروغِ جاوداں ما چوں شرار
یک دو دم داریم و آں ہم مستعار
اے تو نشناسی نزاعِ مرگ و زیست
رشک بر یزداں برد ایں بندہ کیست؟
آنیم من جاودانے کن مرا
از زمینے آسمانے کن مرا[۸۰]

حقیقتِ مطلقہ یا ذاتِ باری کے وجود کو صرف وجدان کے ذریعے سے سمجھا جا سکتا ہے جو سراسر روحانی، ماورالطبعی اور مذہبی شے ہے۔ انسان کا مقصد اولیٰ اس وجدان کو پا کر ذاتِ الٰہی کا ادراک کرنا ہے۔ لیکن خدا چوں کہ انسان کی رسائی سے ہر لحاظ سے ماورا ہی ہے اس لیے انسان کبھی مکمل طور پر حقیقتِ مطلقہ کی ماہیت کو نہیں پا سکتا۔ اور اگر وہ اس فنا کا یہ عارضی تجربہ کر لے تو اس کی بقا اور عظمت اسی میں ہے کہ وہ اس مقامِ حضوری سے عالمِ دنیا میں واپس آ جائے۔[۸۱] (واقعۂ معراج اس کی سب سے بڑی دلیل ہے، جو افضل البشر، بشر کامل کو نصیب ہوا)۔ اقبالؒ کو اپنے آدم ہونے پر کوئی شرمندگی نہیں، بلکہ وہ اس مقام و مرتبے، جو رب کریم نے اسے ''احسنِ تقویم'' اور ''خلیفۃ الارض'' بنا کر عطا کیا ہے، فخر کرتے ہیں۔[۸۲] اس کے بدلے وہ اور کوئی مقام لینا گوارا نہیں کرتے۔ کیوں کہ آدم وہ ذات ہے، جسے فرشتوں نے سجدہ کیا ہے، اور ابلیس کو جس کے آگے سر نہ جھکانے کی وجہ سے راندہ درگاہ کیا گیا۔ وہ اپنے اس بشریت کے مقام کو کبھی ہاتھ سے نہیں جانے دینا چاہتے۔

چناں با بندگی در ساختم من
نہ گیرم گر مرا بخشی خدائی[۸۳]

خدائی اہتمام خشک و تر ہے
خداوندا خدائی دردِ سر ہے
ولیکن بندگی؟ استغفر اللہ!
یہ دردِ سر نہیں، دردِ جگر ہے[۸۴]

انسان آخری درجے میں خدا کی رضا میں اپنی رضا کو گم کر کے بقائے دوام حاصل کر لیتا ہے اور اسی پر نائبِ الٰہی کا مقام پاتا ہے جو تخلیقِ آدم کا مقصدِ اولیٰ تھا کہ اللہ نے فرمایا کہ میں آدم کی تخلیق کر رہا ہوں تاکہ زمین پر اپنا نائب بناؤں۔[۸۵] 'Conception of God...' میں علامہ، تخلیقِ آدم اور اس کو جنت سے نکال کر زمین پر بھیجے جانے کا مقصد ہی خدا کا بندے پر اعتماد قرار دیتے ہیں، اللہ نے بندے کو علم، اختیار اور خودی عطا کر کے اس کو نیابت کے لائق سمجھا ہے تو انسان کا حق ہے کہ وہ اس اعتماد کا جواب اس شر کے خلاف لڑ کر دے، جس نے اس کو اس کی جنت سے نکلوایا تھا[۸۶] اور یہ کام وہ اپنی خودی کو پہچان کر ہی کر سکتا ہے۔ خدا نے اس کو زمین پر اس کی خودی کی آزمائش کے لیے ہی بھیجا ہے۔ یہی جبر اس میں اختیار پیدا کرتا ہے۔ علامہ لکھتے ہیں:

> The only way to correct this tendency was to place him in an environment which, however painful, was better suited to the unfolding of his intellectual faculties... And the experience of a finite ego to whom several possibilities are open expands only by method of trial and error.[87]

چناں چہ وہ امانت جس کو اٹھانے سے ہر شے نے انکار کیا، خودی ہی تھی۔ ''تمہیدِ آسمانی'' میں وہ لکھتے ہیں کہ انسان اسی امانت (خودی) سے بے خبر ہے، تاہم اپنے ہی وجود پر نگاہ ڈال کر وہ اس کو پہچان سکتا ہے۔

اے امینے از امانت بے خبر
غم مخور، اندر ضمیرِ خود نگر
روزہا روشن ز غوغائے حیات
نے ازاں نورے کہ بینی در جہات[۸۸]

یہی نکتہ حکیم سنائیؒ کی زبان سے ادا کیا ہے:

ہر زماں تدبیر ہا دارد رقیب
تا نگیری از بہارِ خود نصیب
بر درونِ شاخِ گل دارم نظر
غنچہ ہا را دیدہ ام اندر سفر![۸۹]

اپنے وجود پر نگاہ ڈالنے کے لیے وجود کو حقیقی تسلیم کرنا ضروری ہے۔ اقبالؒ کہتے ہیں کہ الجیلی نے انسانِ

کامل کے افضل ترین درجے میں اس کو اسم ''اللہ'' میں گم اور فنا اس لیے کر دیا ہے کیوں کہ وہ ''صفات'' اور ''حقیقت'' میں امتیاز برقرار نہیں رکھ سکا۔[۹۰] وہ مزید لکھتے ہیں کہ الجیلی نے جسے شناخت ''صفات اور حقیقت'' کا نام دیا تھا، اس نظریے نے ہیگل کے "Thought & Being" کو بنیاد فراہم کی۔[۹۱] الجیلی کی ''عالمِ صفات'' کی اصطلاح جو وہ ''عالمِ مادی'' کے لیے لاتے ہیں قدرے گمراہ کُن ہے۔ جب وہ کہتے ہیں کہ حقیقت اور صفت کا اختلاف صرف خارجی ہے اور یہ اشیائے فطرت میں اپنا وجود نہیں رکھتا، یہ صرف ہمارے ذہن کا خیال ہے جس سے ہم مادی دنیا کو سمجھتے ہیں، حقیقی نہیں ہے،[۹۲] تو اقبالؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ الجیلی 'تجرباتی سوچ' کی سچائی (The Truth of Empirical Idealism) کو تو پہچانتا ہے لیکن اختلافات کی مطلقیت (The absoluteness of distinction) کو نہیں مانتا۔[۹۳] حقیقت مطلق کو سمجھنے کے لیے حقیقت اور صفت میں امتیاز رکھنا ضروری ہے۔ اسی فرق کی شناخت کرنے سے انسان اُس الوہی مقام کو پاتا ہے، جسے الجیلی نے روحانی خودمختاری کہا ہے۔[۹۴]

انسانِ کامل کی معراج یا معرفت یہ نہیں کہ انسان اپنے وجود کو حقیقت مطلقہ کے وجود میں گم کر دے اور فنائے دوام حاصل کر لے بلکہ فنائے حقیقی بقائے دوام میں ہے۔ عبودیت کی انتہا یہ ہے کہ انسان خود کو اللہ کی رضا میں (نہ کہ وجود میں) گم کر کے (انی اسلمت وجهی) کا نعرہ لگا کر اپنی رضا کو اللہ کی رضا میں فنا کر دے۔ فنا سے بقا کے اس سفر میں علامہ اقبالؒ، جسم کی بجائے روح کی بقائے دوام کے قائل ہیں۔ وہ انسان کو ہمیشہ کی زندگی کی طرف رجوع کرنے کا درس دیتے ہیں اس لیے انسان کا وجود حقیقی قرار دیتے ہیں۔ انھوں نے الجیلی کی طرح انسان کی تکمیل کے تین ہی مراحل پیش کیے ہیں: اطاعتِ الٰہی، ضبطِ نفس، نیابتِ الٰہی۔ لیکن الجیلی اور اقبالؒ کے تصوّر میں فرق یہ ہے کہ الجیلی انسانِ کامل کا آخری رُتبہ فنا فی اللہ (اسم ''اللہ'' میں گم ہو جانا) قرار دیتا ہے (وجودی صوفیہ اسی شے کو اللہ کے وجود میں گم ہونا قرار دیتے ہیں)۔ اقبالؒ اس کے قائل نہیں، وہ توحیدِ قرآنی کے عین مطابق انسان کے ہر شے سے بے نیاز ہو جانے کے بعد خدا کی ''رضا'' میں گم ہو جانے کو افضل قرار دیتے ہیں نہ کہ خدا کے ''وجود'' میں گم ہو جانے کو۔

حوالہ جات و حواشی

۱۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (ارمغانِ حجاز)، اقبال اکادمی، لاہور، اشاعت ششم، ۲۰۰۴ء، ص۷۲۳-۷۲۴۔
۲۔ برہان احمد فاروقی، ڈاکٹر، حضرت امام ربانیؒ کا نظریہ توحید، آئینہ ادب، لاہور، اشاعت چہارم، ۱۹۷۴ء، ص۵۱-۵۲

3. Muhammad Iqbal, Allama, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, M. Saeed Sheikh(Ed), Institute of Islamic Culture, Lahore, 2011, p.01-02
4. Ibid. p. 2
5. Abdul Khaliq, Dr, *Problems of Muslim Mysticism*, Iqbal Academy Pakistan, Lahore, 2012, 1st. Ed, p.16

۶۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (ارمغانِ حجاز)، ص۷۲۵
۷۔ فقیر، سید وحید الدین، روز گار فقیر، مکتبہ تعمیر انسانیت، لاہور، ۱۹۶۳ء، جلد دوم، ص۲۶۹
۸۔ ایضاً، ص۲۶۹
۹۔ ایضاً، جلد دوم، ص۲۳۰
۱۰۔ رضی الدین صدیقی، ڈاکٹر، اقبال کا تصوّر زمان و مکان اور دوسرے مضامین، بزمِ اقبال، لاہور، ۱۹۷۳ء، طبع اول، ص۸۴

11. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, p.1

۱۲۔ عشرت حسن انور، ڈاکٹر، اقبال کی ما بعد الطبیعیات، ڈاکٹر شمس الدین صدیقی (مترجم)، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۱۹۸۸ء، ص۴۰
۱۳۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (ارمغانِ حجاز)، ص۹۹۱
۱۴۔ ابو محمد مصلح، قرآن اور اقبال، ادارہ عالم گیر تحریک قرآن مجید، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۹ھ، ص۱۵

15. *Reconstruction*, p.50
16. Muhammad Iqbal, Allama, *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, Latif Ahmed Sherwani (Ed),Iqbal Academy Pakistan,Lahore, 5th Edition, 2009, p.81
17. Ibid

۱۸۔ اصفہانی، امام راغب، مفردات القرآن، باب الف

19. Bergson, Henry, *Creative Evolution*, (Trnas.) Arthur Mitchell, London,1911, p. 13
20. Ibid, p.15
21. Ibid, p.15,16

۲۲۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، شیخ غلام علی اینڈ سنز، لاہور، ۱۹۷۷ء، (زبورِ عجم)، ص۴۲۶
۲۳۔ ایضاً۔
۲۴۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (زبورِ عجم)، ص۴۶۶
۲۵۔ محمد اقبال، علامہ، تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ، سید نذیر نیازی (مترجم)، بزمِ اقبال، لاہور، اشاعت

پنجم، ۲۰۰۰ء، ص ۸۲

۲۶۔ سورۃ یٰسین، آیت نمبر ۸۲

۲۷۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، (زبورِ عجم)، ص ۴۹۵

۲۸۔ سورۃ ق، آیت نمبر: ۱۶

۲۹۔ افلاطون، مکالماتِ افلا طون، محمد رفیق چوہان (مترجم)، اسلام آباد، م-ن، ۱۹۸۷ء، ص ۸۶

۳۰۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، (جاوید نامہ)، ص ۵۹۸

31. Bergson, Henry, *Creative Evolution*, (Trans.) Arthur Mitchell, London, 1911, p. 13

32. Ibid

33. *Reconstruction*, p.50

۳۴۔ جاوید اقبال، ڈاکٹر، زندہ رود، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۰ء، ص ۱۴۷

۳۵۔ علی عباس جلال پوری، اقبال کا علم الکلام، تخلیقات، لاہور، ۱۹۹۹ء، ص ۴۷

۳۶۔ الطاف احمد اعظمی، خطباتِ اقبال – ایک مطالعہ، دار التذکیر، لاہور، ۲۰۰۵ء، ص ۱۰۴ تا ۱۰۶

۳۷۔ علی عباس جلال پوری، اقبال کا علم الکلام، ص ۷۵ تا ۷۷

۳۸۔ یہ ایک غیر مستند روایت ہے، جلال الدین السیوطی، الحاوی للفتاویٰ، (فتاوی الصوفیا) دار الفکر للطباعۃ والنشر، ۲۰۰۴ء ص ۲۸۸۔ صوفیا کی کتب اس قول سے بھری ہوئی ہیں کہ یہ حدیثِ قدسی ہے، جب کہ ابن تیمیہؒ کے مطابق یہ موضوع حدیث ہے، امام نوویؒ کے مطابق اس کی سند میں اشتباہ ہے۔ ابن سمعانی کا کہنا ہے کہ پہلی بار اس حدیث کو یحییٰ معاذ رازی نے بیان کیا ہے۔

۳۹۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، (اسرارِ خودی)، ص ۱۳

۴۰۔ یزدانی، خواجہ حمید، شرح اسرار و رموز، لاہور، سنگِ میل پبلیکیشنز، ۲۰۰۴ء، ص ۲۶

۴۱۔ عبدالرؤف ملک، مغرب کے عظیم فلسفی، پاکستان رائٹرز کوآپریٹو سوسائٹی، لاہور، ص ۲۵۷، ۲۵۸

۴۲۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (ضربِ کلیم)، ص ۵۴۶

۴۳۔ محمد اقبال، علامہ، فلسفۂ عجم، میر حسن الدین (مترجم)، نفیس اکیڈمی، حیدر آباد دکن، تیسرا اڈیشن، ۱۹۴۴ء، ص ۵۹ تا ۶۲

۴۴۔ امام غزالیؒ، تہافۃ الفلاسفۃ، محمد حنیف ندوی (مترجم)، ادارہ ثقافتِ اسلامیہ، لاہور، ۱۹۷۴ء، ص ۱۸

45- *Reconstruction*,p.57

46- *Reconstruction*,p.57

۴۷۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، (اسرارِ خودی)، ص ۱۲-۱۳

۴۸۔ سورۃ عصر، آیت نمبر: ۱

۴۹۔ صحیح بخاری، کتاب الادب، حدیث ۵۸۲۸؛ صحیح مسلم، باب النھی عن سب الدھر، حدیث: ۱۷۶۲

۵۰۔ سنن البیھقی الکبری، حدیث: ۶۲۸۳

51- *Reconstruction*,p.58

52- *Reconstruction*,p.60

۵۳۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (بالِ جبریل)، ص ۴۱۹

54- *Reconstruction*, p.61

۵۵۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (بالِ جبریل) ص ۴۲۰

56- *Reconstruction*, p.60

۵۷۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (بالِ جبریل) ص ۳۸۰

58- *Reconstruction*, p.62

۵۹۔ مظفر حسین برنی، سید، کلیاتِ مکاتیب اقبال، ترتیب پبلیکیشنز، لاہور، جلد دوم، ص ۱۶۴

۶۰۔ دیکھیے: علی عباس جلال پوری، یوسف سلیم چشتی، الطاف احمد اعظمی، خواجہ حمید یزدانی، ڈاکٹر برہان فاروقی

۶۱۔ مظفر حسین برنی، سید، کلیاتِ مکاتیب اقبال، ص ۱۶۴

۶۲۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (بالِ جبریل) ص ۳۵۲

۶۳۔ محمد اقبال، علامہ، فلسفۂ عجم، ص ۱۵۴ تا ۱۵۶

۶۴۔ مظفر حسین برنی، سید، کلیاتِ مکاتیب اقبال، جلد اول، ص ۲۳۶

۶۵۔ درانی، سعید اختر، ڈاکٹر، اقبال یورپ میں، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص ۸۸

۶۶۔ مظفر حسین برنی، سید، کلیاتِ مکا تیبِ اقبال، جلد دوم، ص ۱۶۰

۶۷۔ ایضاً، ص ۱۶۰-۱۶۱

۶۸۔ ایضاً، جلد دوم، ص ۹۷

۶۹۔ عبدالقدیر صدیقی (مترجم)، دیباچہ فصوص الحکم، کتاب محل، لاہور، ۲۰۱۴ء

۷۰۔ ایضاً۔

۷۱۔ ڈاکٹر رفیع الدین ہاشمی ودیگر، اقبالیات کے سو سال، اقبال اکادمی پاکستان، لاہور، ص ۴۴۰

۷۲۔ ایضاً۔

۷۳۔ ایضاً، ص ۴۴۳

۷۴۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، (پس چہ باید کرد) ص ۸۶۰

۷۵۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (بانگِ درا) ص ۲۹۰

۷۶۔ مظفر حسین برنی، سید، کلیاتِ مکاتیبِ اقبال، جلد دوم، ص

۷۷۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ، ص ۱۱۸-۱۱۹

۷۸۔ ایضاً

۷۹۔ فلسفۂ اقبال، مرتبہ، بزمِ اقبالؒ، ۲ کلب روڈ، لاہور، طبع دوم، مارچ ۱۹۸۴ء، ص ۱۲۳

۸۰۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، (جاوید نامہ) ص ۵۹۸

81- *Reconstruction*, p.18

82- *Reconstruction*, p.66-68

۸۳۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، ص ۸۹۷

۸۴۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال اردو، (بالِ جبریل) ص ۴۱۳

۸۵۔ سورۃ بقرہ، آیت نمبر ۳۰

86- *Reconstruction*, p.69

87- *Reconstruction*, p.69

۸۸۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، ص۶۰۲

۸۹۔ محمد اقبال، علامہ، کلیاتِ اقبال فارسی، ص۸۶۶

90- *Speeches, Writings and Statements of Iqbal*, p. 83

۹۱۔ ایضاً، ص۸۲، ۸۳

۹۲۔ ایضا، ص۸۳

۹۳۔ ایضا، ص۸۴

۹۴۔ محمد اقبال، فلسفۂ عجم، میر حسن الدین (مترجم)، ص۵۱