ڈاکٹر محمد سفیان صفی
ایسوسی ایٹ پروفیسر، شعبہ اردو، ہزارہ یونیورسٹی، مانسہرہ

مادہ، روح اور ابلیس، اقبال کی نظر میں

(بحوالہ مکاتیب اقبال)

Dr Muhammad Sufyan Safi

Associate Professor, Department of Urdu, Hazara University, Mansehra (KPK)

Matter, Soul and the Satan in Iqbal's view

In the essay Iqbal considered the concept of matter and soul in unification. According to him they are the parts of a single whole where each complements the other and they can be well understood in their relation. Matter is the physical embodiment of the delicacies of the soul and the only obstacle in science which deeply penetrated in our minds is to see the universe only in its physical dimension which adulterates our vision of spiritual delicacies. Accordingly his concept of Satan too is the balanced one. He admires Satan's self realization, revolution, and motion which made life and its charm possible in this world. In the essay Iqbal's concept of Satan, soul and matter is discussed in the light of Iqbal's letters to Chaudhry Muhammad Hussain.

تلبیسِ ابلیس کا قصہ اور آدم کے جنت سے نکالے جانے کی داستان قرآن سے قبل بھی صحفِ انبیا میں موجود تھی۔ پہلی امتوں نے اس کو ہبوطِ آدم اور زوالِ انسانیت کی داستان سمجھ لیا اور اس سے یہ نتیجہ نکالا کہ دنیاوی زندگی درحقیقت ابتدائی بغاوت کی سزا ہے۔ دیگر ادیان نے اس تمام قصے کو تذلیلِ آدم کا قصہ بنا دیا اور اس سے ایسا نظریہ حیات قائم کیا جس کے تحت زندگی ایک لعنت بن گئی لیکن قرآنِ پاک نے اس قصے کو ایسے انداز میں بیان کیا کہ اس سے تمام نظریات خلقتِ آدم اور مقصودِ حیات بدل گئے اور اس سے شیطان کی تذلیل، ملائکہ کی عاجزی اور آدم کی تکریم کو اخذ کیا۔ اقبال اپنے پیغام میں زور پیدا کرنے کے لئے نفس شیطانی کا جا بجا نام لیتے ہیں اور مسلمانوں کی غیرت وحمیت کو ابھارنے کے لئے شیطان کی عظمت کو وقتاً فوقتاً ذرا بڑھا چڑھا کر بھی بیان کرتے ہیں۔ یہ محض شاعرانہ شوخی نہیں ہوتی بلکہ اس کا مقصد دراصل یہ ہوتا ہے نفس انسانی غیرت

وحمیت کے تازیانے کھا کرا بھرے اور مسجود ملائک کو اپنی پستی اور پسماندگی کا تلخ احساس ہو۔(۱)

چوہدری محمد حسین کے نام اپنے ایک مکتوب محررہ ۱۸؍اگست ۱۹۲۳ء میں مادہ اور ابلیس پر بحث کے ضمن اقبال نے انہیں لکھا کہ :

۔۔۔تعجب ہے کہ شیطان کو اگر ہستی سمجھا جائے تو آپ اس کو مخلوق مانتے ہیں اور جب اس کو ہستی نہ تصور کیا جائے بلکہ ایک محض حقیقت سمجھا جائے تو اس کے ازلی وابدی ہونے کی بحث اٹھاتے ہیں۔اگر شیطان مخلوق ہے تو مادہ بھی مخلوق ہے اگر شیطان ازلی وابدی ہے تو مادہ بھی ازلی ابدی ہے۔لیکن حق بات تو یہ ہے کہ قرآنی روایت کا مقصد علم انسانی کی حقیقت کو واضح کرنا ہے کسی فلسفیانہ بحث کا فیصلہ کرنا مقصد نہیں ہے۔مادہ کے ازلی وابدی ہونے کی بحث ایک علیحدہ بحث ہے۔اس روایت کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔یہ بھی نہ سمجھنا چاہئے کہ آدم وشیطان کی روایت ایک تاریخی واقعہ ہے۔حقائق کو بیان کرنے کا ایک طریق یہ بھی ہے کہ عام فہم قصے کے پیرائے میں اسے بیان کر دیا جائے۔یہاں یعنی اس مقصد میں مذہب اور لٹریچر متحد ہیں اور ایک ہی طریق اختیار کرتے ہیں۔باقی رہا مادہ تو اس کے ازلی یا ابدی یا قدیم وحادث ہونے کی بحث میرے نزدیک ایک لایعنی بحث ہے۔قدیم فلسفی اس بحث میں پڑتے تھے محض اس وجہ سے کہ وہ مادہ کی حقیقت سے بے خبر تھے۔۔۔(۲)

چودھری محمد حسین کے نام ۲۱؍اگست ۱۹۲۳ء کو تحریر کیے گئے خط میں اقبالؔ لکھتے ہیں :

۔۔۔میں نے شیطان کے متعلق جو پوسٹ کارڈ آپ کو لکھا تھا اس میں شیطان کی جگہ ابلیس کا لفظ پڑھنا چاہیے ،میں غلطی سے شیطان لکھ گیا۔قرآنِ کریم کی رو سے شیطان اور ابلیس دو مختلف ہستیوں کے نام ہیں۔اس پر مفصل پھر گفتگو ہوگی۔۔۔ (۳)

ابلیس کی ماہیت اسرارِ حیات میں سے ایک سر بستہ راز ہے۔کیا ابلیس زندگی کے کسی مظہر کا نام ہے یا وہ کوئی مادہ بشر شخصیت ہے یا اس جناتی مخلوق کا امام ہے جسے قرآن نے ناری قرار دیا لیکن خود نار ایک استعارہ ہے یا دنیا کی آگ کی طرح جلانے والا ایک عنصر ہے۔یہ سب باتیں متشابہات میں سے ہیں جن کا علم اللہ ہی کو ہے۔ابلیس کے بہت سے روپ ہیں مثلاً سانپ ، طاؤس اور ہندو دیو مالا میں ناگ دیوتا ، انگریزی میں ابلیس کے لئے DEVIL کا لفظ استعمال ہوتا ہے اور SATAN کا بھی۔عبرانی میں یہ کلمہ شیطان ہے۔اور اس کے معنی ہیں مخالفت کرنے والا ، دشمن ۔ابلیس کے لغوی معنی ہیں ناامید از رحمت ،اور رحمت سے رحمت الٰہی مراد ہے۔ابلیس قوت شر کا مظہر ہے جبکہ آدم قوت خیر کی نمود کا وسیلہ بھی ہے۔ابلیس سے متعلق طرح طرح کے تصورات ملتے ہیں کسی نے اس کو ملعون ہونے کی بجائے ایک بہت بڑا موحد قرار دیا ہے۔کسی نے اس کو مادیت کا امام گردانا ہے۔قدیم یونانیوں کے مذہب میں شیطان کی ہستی کا کوئی وجود نہیں بلکہ ان کا نظریہ یہ ہے کہ انسان خداؤں کے ہاتھ میں محض ایک کٹھ پتلی کی حیثیت رکھتا ہے۔رومانیوں کے نزدیک ابلیس عنانیت اور خود بینی کا نمائندہ اول ہے۔رومانی اسے خودداری، آزادی رائے اور حریتِ فکر کا مثالی پیکر سمجھتے ہیں۔اقبال بھی دوسرے رومانیوں کی طرح ابلیس کی شخصیت کے سحر سے محفوظ نہ رہ سکے۔وہ اسے حرکت وعمل سعی وآرزو اور جوشش حیات کا ترجمان سمجھتے ہیں۔اقبال نے شیطان کو جس

انداز میں پیش کیا ہے اس اعتبار سے وہ ایک ہیرو معلوم ہوتا ہے جو تمام حرکات اور تمام تغیرات کی تخلیق کا مدعی ہے۔ از روئے قرآن شیطان کی پیدائش کسی خاص مقصد کے تحت ہوئی کیونکہ کائنات میں ہر جگہ آئینِ الٰہی کارفرما ہے۔ قرآن کا ابلیس آدم کے سامنے جھکنے سے انکار کرتا ہے۔ کیونکہ آگ سے تخلیق کے سبب وہ خود کو آدم سے اعلیٰ و افضل تصور کرتا ہے۔ قرآن میں سینکڑوں جگہ ابلیس کو ذلیل و خوار، گمراہ کرنے والا اور دھتکارا ہوا کہہ کر پکارا گیا ہے اور اس کی پیروی سے منع کیا گیا ہے۔ (۴)..... اس لئے کائنات کی کوئی قوت خدا کے خلاف بغاوت نہیں کرسکتی۔ قرآن یہ بھی کہتا ہے کہ خیر و شر سب خدا کی طرف سے ہے لیکن اس کے باوجود سب کچھ خدا کے دستِ خیر سے صادر ہوتا ہے۔ گویا شیطان کی ذات از روئے قرآن ازلی و ابدی نہیں بلکہ اس کی پیدائش ایک خاص مقصد کے تحت خداوند تعالیٰ کے حکم سے ہوئی۔ اس کائنات کے نظام کو چلانے کے لئے خدا جو خیرِ مطلق ہے، اس نے شیطان کی ہستی کو پیدا کیا۔ حکما نے شر کے دو بڑے اقسام قرار دیئے ہیں۔ ایک شرِ طبعی ہے، جیسے آندھیاں، طوفان، زلزلے وغیرہ جبکہ دوسرا شرِ نفسی یا اخلاقی ہے جو انسان کے اختیار کے غلط استعمال سے پیدا ہوتا ہے۔ اقبال شیطان کو خودی اور تخلیق کی وہ عظیم الشان قوت سمجھتا ہے جو محبت و اطاعت کی راہ مستقیم سے بھٹک گئی ہے۔ اقبال نے ''شیطان کی مجلس شوریٰ'' میں جس طرح شیطان کو پیش کیا ہے اس میں شیطان رسمی عقائد سے خواہ کتنا ہی مختلف کیوں نہ ہو وہ پھر بھی شیطان ہے۔ پروفیسر خیال امروہی کے مطابق شیطان کی شخصیت خواہ کیسی ہی شاندار ہو پھر بھی شیطان جن رجحانات کا مظہر ہے اگر انسان انہی رجحانات کا مطیع ہو جائے تو نتیجہ تباہی کے سوا کچھ نہ نکلے گا۔ اقبالؔ خیر اور شر کے امتیاز کے قائل تھے اور انہیں یقین تھا کہ نیکی کو بدی پر آخری فتح حاصل ہوگی۔ اقبال نے اپنی نظم ''تسخیر فطرت'' کے آخری شعر میں تمثیل حیات کے منتہا کے طور پر شیطان کے بالآخر شکست کھانے اور انسانِ کامل کے آگے جھک جانے کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اقبالؔ کے نزدیک جنت سے آدم کا بے آبرو ہو کر نکالا جانا آدم کی تذلیل نہیں بلکہ خداوند تعالیٰ کی مشیت کا ایک خاص راز ہے۔ جس کے تحت ابلیس کے ذریعے انسان کی اصل زندگی اور خلافت الٰہیہ کے لئے اس کی تربیت کا اہتمام کیا گیا تاکہ اسے جنت سے نکال کر زمین پر آباد کیا جاسکے۔ اقبالؔ نے ابلیس کا جو تصور قائم کیا ہے اس کے مطابق تو ابلیس بھی اس کی جنت سے خارج نہیں ہوسکتا۔ آدم اور شیطان دونوں پہلے کسی جنت میں یکجا موجود تھے اگر شیطان جنت کے اندر نہ ہوتا تو آدم و حوا کو کہاں بہکاتا۔ اس کے بعد جب جنت سے نکلنے کی نوبت آئی تو دونوں نکال دیئے گئے۔ اقبالؔ کے نزدیک آدم کا خمیر امتحان کے لئے ہے۔ جب کہ شیطان کا وجود امتحان کے مواقع فراہم کرنے کے لئے۔ اسی لئے اقبالؔ اپنی تصوراتی جنت میں ابلیس کو بھی اپنے ساتھ رکھتا ہے کیونکہ علامہ کو ایسی زندگی پسند نہیں جہاں یزداں تو ہو لیکن شیطان نہ ہو۔ خدا نے بھی شیطان کو فنا نہیں کیا، کیونکہ اس کا وجود امتحانِ عمل اور تکمیلِ ایمان کے لئے ضروری ہے۔ درحقیقت شیطان کو مومن بنانے کی مسلسل کوشش ہی سے روحانی ارتقا ممکن ہے۔ (۵)

شیطان کو ازلی و ابدی تصور کرنا درحقیقت فلسفہ مجوسیت کا اثبات ہے کیونکہ مانی کے اہرمن کا نقشِ ثانی ابلیس ہی ہے۔ مجوسیت میں ہرمزد روشنی اور خیر کا نمائندہ ہے جبکہ اہرمن شر اور تاریکی کا۔ روشنی اور تاریکی یا خیر و شر کے ملاپ سے کائنات میں تغیر، زندگی اور حرکت کا ظہور ہوا۔ (۶) گویا کہ مانی کے نزدیک خیر اور شر دونوں ازلی و ابدی ہیں۔ یہی تصور شیطان کے ازلی و ابدی ہونے سے متعلق مجوسی فلسفے کے زیرِ اثر مسلمانوں میں بھی پیدا ہوا۔ اقبالؔ کے ابلیس کی ایک خصوصیت اسے ملٹن کے شیطان اور مانی کے اہرمن سے سے ممتاز کرتی ہے۔ وہ ابلیس کو عارفِ کامل سمجھتے ہیں جس کے ظاہری کفر و طغیان کے پردے

میں نورِ ایمان جلوہ گر ہے۔ علامہ اقبال کے تصور شیطان کے بارے میں اطالوی مستشرق باؤسانی نے لکھا ہے کہ اقبالؔ کے شیطان کے پانچ اہم پہلو ہیں۔ پہلا یہ کہ شیطان حسن تدبیر اور عملِ پیہم کے معاملے میں اپنا ثانی نہیں رکھتا دوسرا یہ کہ وہ خداوند تعالیٰ کی ضد ہے یعنی جس طرح خدا خیر کا سرچشمہ ہے اسی طرح شیطان شر کا منبع ہے تیسرا یہ کہ وہ اپنی تمام کوتاہیوں کے باوجود عاشقِ توحید ہے، چوتھا یہ کہ وہ خدا کی تخلیقات میں سے ایک ہے اور پانچواں یہ کہ شیطان کی شخصیت سیاسی اہمیت کی بھی حامل ہے۔ باؤسانی کے نزدیک شیطان کی سیاسی شخصیت کو متعارف کروانا علامہ کا ایک اچھوتا تخلیقی اضافہ ہے۔ اقبالؔ کے شیطان کا تصور متذکرہ بالا پانچ مختلف نوع کے تصورات کے امتزاج سے تخلیق ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود علامہ کے ہاں اس کا تصور خالصتاً اسلامی ہے۔ نیز شیطان کے اس تصور سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ اقبالؔ کے نزدیک شیطان چونکہ خدا کی تخلیقات میں سے ایک ہے، لہٰذا اس کے ازلی وابدی ہونے کا تصور قابلِ قبول نہیں۔ اقبال صرف ابلیس کی انانیت سے ہی متاثر نہیں ہوئے بلکہ مانی کی طرح ذہنی طور پر بھی وہ شر کو کائنات کا مایہ خمیر سمجھتے تھے۔ عطیہ بیگم کے نام ۹/اپریل ۱۹۰۹ء کے خط میں لکھتے ہیں :

> ۔۔۔آپ کہتی ہیں دُنیا کو ایک خدائے خیر نے پیدا کیا۔ ممکن ہے ایسا ہی ہو مگر اس زندگی کے حقائق تو کسی دوسرے نتیجے کی طرف رہنمائی کرتے ہیں۔ عقلی طور پر تو یزداں کی نسبت ایک قادرِ مطلق اور ابدی اہرمن پر ایمان لانا زیادہ آسان نظر آتا ہے۔۔۔(۷)

مگر اس وقت اقبال یورپ سے واپسی کے بعد اپنی پہلی بیوی سے علیٰحدگی حاصل کرنے اور خاندانی جبر کے خلاف بغاوت کرنے پر آمادہ تھے وہ اس وقت شدید جذباتی ہیجان کے سبب منفی رجحانات کی جانب مائل نظر آتے تھے اور پہلی بیوی سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لیے ہندوستان چھوڑنے اور شراب نوشی کے ذریعے خودکشی کرنے پر آمادہ دکھائی دیتے تھے۔ اس ذہنی کشمکش کا اندازہ عطیہ فیضی کے نام اس خط سے بھی ہوتا ہے۔

اقبال اپنے خطبے ''اسلامی ثقافت کی روح'' میں مادے کی عقلی تسخیر کے قائل دکھائی دیتے ہیں۔ مادے پر عقل کے تسلط ہی سے عقل انسانی اس لائق ہوتی ہے کہ مادے سے گزر سکے۔ اقبال نے یہ خیال بھی قرآن پاک کی ان آیات سے اخذ کیا ہے۔'' ....**یا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذو من اقطار السمٰوٰت والارض فانفذوا . لا تنفذون الا بسلطٰن** (۳۳...۵۵الرحمٰن)..اے گروہِ جن وانس اگر تمہیں قدرت ہو کہ آسمان اور زمین کے کناروں سے نکل جاؤ تو نکل جاؤ..اور زور کے سوا تم نکل سکتے ہی نہیں۔...'' ...اقبال کے نزدیک عقل حامل حقیقی نہیں ہے بلکہ خودی عامل حقیقی کے طور پر کام کرتی ہے اور خودی کا کام یہ ہے کہ عقل کو مادے پر حاوی کرے اور مادے کو عقل پر حاوی نہ ہونے دے۔ اقبالؔ کے نزدیک مادہ شر نہیں ہے بلکہ مادیت شر ہے۔ مادہ نہ ہوتا تو عقل کا جوہر نہ کھلتا۔ بدی کی تخلیق بھی اسی لئے ہوئی ہے کہ نیکی کا جوہر کھلے۔(۸) اقبالؔ نے انجمن حمایتِ اسلام کے اکتالیسویں سالانہ اجلاس میں THE SPIRIT OF MUSLIM CULTURE کے موضوع پر ایک جامع تقریر کی۔(۹) تقریر کے اختتام علامہ نے اس کا خلاصہ اردو زبان میں پیش کرتے ہوئے فرمایا..'' ...مکان وزمان کی حقیقت انسان سے پوشیدہ ہے۔ ہر انسان کے دل میں ہوس ہے ہر شخص کی یہ خواہش ہے کہ اسے نظامِ عالم کی حقیقت معلوم ہو جائے۔ یہود کا سوال ' **لن نومن حتٰی نری الله جهرة** '.(ہم خدا پر اس وقت تک ایمان نہ لائیں گے جب تک کہ اسے عیاناً نہ دیکھ لیں) اسی ہوس کا نتیجہ تھا۔ خود موسیٰ کلیم اللہ نے بھی '' **رب ارنی انظر علیک**

'..کی درخواست کی تھی ۔غرض مشاہدہ کی ہوس عالمگیر ہے۔..موسیٰ کی کہانی پرانی نہیں ۔آج بھی ہر شخص رب ارنــــی کہہ رہا ہے ۔حق تعالیٰ نے فرمایا..'.. **و جعل لکم السمع و الابصار والافئدہ لعلکم تشکرون ..** (۱۶؛۳۰)....اس آیت میں حصولِ علم کے ذریعوں کی طرف اشارہ ہے ۔ایک ذریعہ تو سمع و بصر ہے اور دوسرا ذریعہ انسان کا قلب ہے یعنی یہ نہ ہو کہ سمع و بصر کو چھوڑ کر کلی طور پر قلب کی طرف متوجہ ہو جاؤ اور ایسا بھی نہ ہو کہ قلب سے غافل ہو کر یورپ والوں کی طرح بالکل سمع و بصر کے ہو رہو۔اقبالؔ نے مزید نکات کی وضاحت کرتے ہوئے مشاہدہ حقیقت کے ساتھ اپنے آپ کو فنا کر دینے سے گریز کی تلقین کی اور یہ بتایا کہ اسلام کا عطیہ یہ ہے کہ حقیقت کا مشاہدہ مردنہ وار کیا جائے ۔اسلامی نکتہ خیال میں یہی معراج ہے کہ مشاہدہ ذات کے بعد بھی عبودیت قائم رہے ۔مسلمان کو کسی صورت میں فنا نہیں ہونا چاہیئے گو وہ فنا فی اللہ کے مقام پر ہی کیوں نہ ہو(۱۰)۔اقبال کا دعویٰ ہے کہ دنیائے علم میں خواہ وہ علم سائنسی ہو یا دینی ،یہ ناممکن ہے کہ فکر کو ٹھوس تجربے سے بالکل آزاد کر دیا جائے ۔دینی اور سائنسی طریقے ہر چند کہ مختلف راستے اختیار کرتے ہیں تاہم یہ دونوں اپنی غایت نہائی کے اعتبار سے مشابہ ہیں۔دونوں کا مقصد یہ ہے کہ وہ اصل حقیقت تک پہنچ جائیں (۱۱)۔اس سوال کے جواب میں کہ حقیقت کا ادراک معروضیت کے طور پر کس طرح حاصل کیا جا سکتا ہے،اقبال فرماتے ہیں کہ:''..اس کے حصول کے لئے وہ راستہ اختیار کرنا چاہیئے جسے تجربے کی تجرید اور تزکیہ کہا جا سکتا ہے..''(۱۲) .اس نکتے کی وضاحت کے لئے اقبال دونوں تجربے کی دونوں قسموں میں فرق کرتے ہیں ۔ایک تجربہ امر واقع ہے جو حقیقت کے عام طور پر قابلِ مشاہدہ سلوک کا اظہار کرتا ہے اور دوسرا تجربہ حقیقت کی باطنی نوعیت کو آشکار کرتا ہے۔اقبالؔ بیان کرتے ہیں کہ اسلام میں تعقلی اساس کی تلاش کی ابتدا خود رسول اکرمؐ سے شروع ہوتی ہے۔ان کی مستقل دعا یہ تھی کہ..''.اے خداوندِ کریم مجھے اشیا کی اصل حقیقت کا علم عطا فرما.''(۱۳). لہٰذا سائنسی عقائد کی نسبت دین کے لئے اس بات کی بہت زیادہ ضرورت ہے کہ اس کے مبادی کی بنیاد عقل پر ہو نہ کہ اندھے تقلیدی عقائد پر۔(۱۴)..

اصطلاحاً قدیم سے مراد ازلی اور ابدی ہونا ہے ۔محدث یا حادث سے مراد یہ ہے کہ فانی اور آنی ہو۔مخلوقات محدث یا حادث ہیں، خدائے تعالیٰ قدیم ہیں ۔بعض فلسفی عالم کو قدیم لیکن مخلوق تسلیم کرتے ہیں ۔حدوث و قدم کے متعلق قدیم فلسفیوں کے مباحث شبلی نعمانی نے کم و بیش تفصیل سے قلم بند کئے ہیں ۔علامہ شبلی کے بقول ''.قدیم وہ ہے جس پر کسی کو ذاتی سبقت نہ ہو اور کسی علت سے اس کا استناد نہ ہو سکے اور محدث اس کے خلاف ہے..''.

گزشتہ دو تین سو سال سے طبعی علوم یا سائنس کا دور دورہ ہے ۔اسی وجہ سے اسے دورِ اقلیت یا سائنس کا عہد کہا جاتا ہے۔اس عہد میں جنم لینے والی تہذیب کے نقطۂ نظر کا لبِ لباب یہ ہے کہ کائنات مادی ہے زندگی ایک جسمانی چیز ہے ۔مادی عالم میں جو کون و فساد ہوتا ہے اس میں مقصد پوشی نہیں ہوتی کیونکہ طبعی فطرت کا مقاصد سے کوئی واسطہ نہیں ۔علاوہ ازیں کائناتِ مادی کا ہر عمل جبری ہے اور چونکہ انسانی اجسام بھی اس کائناتِ جبری کے اجزا ہیں لہٰذا ان میں بھی جو عمل ہوتا وہ سراسر جبرِ فطرت کے ماتحت ہوتا ہے ۔اگر کائنات میں کوئی قادرِ مطلق ہستی ہو بھی تو اس کی قدرتِ کاملہ ریاضی کے معاملے میں اپنا اختیار نہیں برت سکتی ۔ کائنات سراسر طبعی ہے اور طبیعات سراسر ریاضیات ہے ۔اس حسی تہذیب و تمدن اور نظریہ کائنات نے دلوں میں یہ بات بٹھا دی کہ مادے کے علاوہ اور کوئی حقیقت نہیں اور حواس کے علاوہ کوئی ذریعہ علم نہیں ۔اس حسی تہذیب نے دو قسم کے لوگ پیدا کئے ۔

ایک وہ جو عقل کی حقیقتِ حسی پر ایمان لے آئے ۔ یہ لاادری نہیں تھے، کیونکہ اس کے ساتھ ساتھ عقل کی نارسائی اور محدود استعداد کے قائل بھی پیدا ہوگئے ۔ پہلا طبقہ کامل مادیت کی وجہ سے زندگی کو بے معنی سمجھنے لگا۔ لاادری طبقہ جو مادیت کی قطعیت کا مدعی نہ تھا، وہ حیات کے عمل کے نافہم ہونے کی وجہ سے محسوسات ہی کے دائرے میں رہ گیا اور اس کا فلسفہ عمل بھی جسمانی لذات کا حصول قرار پایا۔ ان کے نزدیک نیکی لذت آفرینی اور بدی الم انگیزی کا ایک عمل ہے۔ اس کے علاوہ انسان کے پاس اور کوئی معیار نہیں۔ اقبالؔ نے اس نظریہ حیات کے خلاف جہاد کیا۔ اقبالؔ کا نظریہ یہ ہے کہ کائنات مظہر حیات ہے اور حیات کی ماہیت مادی نہیں بلکہ نفسی ہے۔ مادی حوادث اس نفس کی تخلیقی اور تکمیلی کوششوں کے مظاہر ہیں۔ ان مظاہر کو عقلِ انسانی عملی زندگی کی خاطر لزوم کے نقطہ نظر سے سمجھتی ہے لیکن اس جبر و لزوم کو سمجھنے والا نفس خود لزوم کی کوئی کڑی نہیں ہے۔ زندگی کا جوہر خودی اور اختیار ہے اور اس کا عمل تخلیق مسلسل۔ اس زندگی کے وجدان کو جو نفس کو براہِ راست حاصل ہوتا ہے، عشق کہتے ہیں۔ بالفاظِ دیگر عشق زندگی کی اصل ہے۔ اقبالؔ کے نزدیک جسم اور نفس کی کوئی الگ الگ حیثیت نہیں۔ روح جسم میں اس طرح قید نہیں ہوتی کہ جس طرح کوئی پرندہ قفس میں قید ہو۔ جسم اور نفس دونوں حیات کے توام مظاہر ہیں، خودی کا مقام ان دونوں سے عمیق تر ہے۔ حیات ابدی کی ماہیت خودی کے اندر ہے۔ ۲۹ دسمبر ۱۹۳۰ء کو آل انڈیا مسلم لیگ کے سالانہ اجلاس منعقدہ الٰہ آباد کی صدارت کرتے ہوئے اقبالؔ نے کہا تھا :

> اہل مغرب بجا طور پر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ مذہب کا معاملہ ہر فرد کی اپنی ذات تک محدود ہے، اسے دنیاوی زندگی سے کوئی تعلق نہیں لیکن اسلام کے نزدیک ذات انسانی بجائے خود ایک وحدت ہے، وہ مادے اور روح کی کسی ناقابل اتحاد ثنویت کا قائل نہیں۔ مذہب اسلام کی رو سے خدا اور کائنات، کلیسا اور ریاست اور روح اور مادہ ایک ہی کل کے مختلف اجزا ہیں۔ انسان کسی ناپاک دنیا کا باشندہ نہیں جس کو اسے ایک روحانی دنیا کی خاطر جو کسی دوسری جگہ واقع ہے، ترک کر دینا چاہئے۔ اسلام کے نزدیک مادہ روح کی اس شکل کا نام ہے جس کا اظہار قید مکانی و زمانی میں ہوتا ہے، معلوم ہوتا ہے کہ مغرب نے مادے اور روح کی ثنویت کا عقیدہ بلا کسی غور و فکر کے قبول کر لیا ہے (۱۵)

ہندی ایرانی اور عیسائی اربابِ فکر کے نزدیک روح مادے سے برتر اور ایک علٰیحدہ وجود ہے۔ اس لئے روحانیت کے حصول کی خاطر مادے اور مادیات سے قطع تعلق ضروری ہے۔ مادے سے قطعِ نظر کرنے والوں میں سے وحدت الوجودیوں نے سرے سے مادے کی ہستی ہی سے انکار کر دیا۔ جب کہ دوسرے اربابِ فکر نے جو روح کی کلیت اور حقیقت کے اطلاق کے قائل تھے مگر مادی عالم کے وجود سے انکار نہ کر سکتے تھے، انہیں حلول کا نظریہ ایجاد کرنا پڑا، جس کی رو سے اگرچہ روحِ مطلق کی حیثیت مادے سے علٰیحدہ ہے، لیکن روحِ مطلق کائنات کے ہر ذرے میں حلول کئے ہے۔ حقیقت کا یہ تصور مادے کی روح سے مطابقت قائم نہ کر سکا۔ اہم مسئلہ یہ ہے کہ جب روح اور مادہ اقبالؔ کے نزدیک ایک ہی ہیں تو اقبالؔ نے رہبانیت کے ماننے والوں کی طرح مادیت سے قطعِ نظر کرنے کی ترغیب کیوں دی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اقبالؔ کا مقصد اور مسلک زندگی سے گریز نہیں بلکہ خودی یا حقیقت کو سمجھنے کے لئے اپنی قوتوں کو مجتمع کرنا ہے۔ (۱۶)

روح کی فنا و بقا اور اس کے حادث و قدیم ہونے کا مسئلہ بھی قدیم فلاسفہ میں زیر بحث رہا ہے حالانکہ قرآن پاک میں

واضح طور پر کہہ دیا گیا تھا۔ ’’...یعنی اے پیغمبر آپ سے روح کے بارے میں لوگ پوچھتے ہیں تو آپ فرما دیجئے کہ روح میرے رب کے حکم میں سے ہے۔‘‘ ...پھر بھی بعض لوگوں نے اس کی تحقیق کو ضروری سمجھا اور اسی قسم کی بحثیں جن کا عملی زندگی سے تعلق نہ تھا بعد میں زوال کا باعث ثابت ہوئیں۔ اقبالؔ چونکہ ملت اسلامیہ کی نشأۃ ثانیہ کے علم بردار تھے اس لئے وہ ان کلامی بحثوں کی بجائے ان پہلوؤں پر زور دیتے ہیں جن کا تعلق حرکت وعمل اور ترقی سے ہے۔ اقبالؔ نے ارمغان حجاز کی مشہور نظم ’’ابلیس کی مجلس شوریٰ‘‘ میں اپنے مدعا کی خوب وضاحت کی ہے۔ اقبالؔ کے نزدیک تمام حیات وکائنات توحید کا مظہر ہے اس کی ماہیت نہ مادی ہے نہ نفسی۔ اس کی کن حیاتِ ابدی ہے جو خلاق اور ارتقا پذیر ہے۔ مادہ اور نفس حیات کے مظاہر ہیں۔ مادی عالم خود حیات سرمدی کی پیداوار ہے۔ مادی عالم کی اپنی کوئی مستقل حقیقت نہیں۔ وہ فقط ان معنوں میں حقیقی ہے کہ وہ زندگی کا ایک مظہر ہے۔ وہ باطل نہیں بلکہ حق کا ایک پہلو ہے۔ قرآن میں نفس اور روح کے مابین کوئی تضاد دکھائی نہیں دیتا۔ اقبالؔ نے بھی قرآنِ مجید کی روشنی میں یہ بتایا کہ اللہ تعالیٰ محض خالق ہی نہیں بلکہ عامل بھی ہے۔ اور روح محض مخلوق ہی نہیں، بلکہ مامور بھی ہے۔ روح کو امرِ ربی قرار دینے سے اقبالؔ نے یہ استدلال کیا ہے کہ روح کی فطرت قائم بالامر ہے۔ ظاہر ہے کہ بغیر کسی غایت الامر کے روح کا محض DIRECTIVE ہونا کوئی معنیٰ نہیں رکھتا۔ اقبال کے نزدیک مادہ اور روح دونوں ایک ہی مختلف الجنس حقیقت ہیں اور ان کی قدرِ مشترک جوہری واقعات کا ایک ایسا تسلسل ہے جس میں ماضی حال اور مستقبل کا کوئی حقیقی امتیاز باقی نہیں رہتا۔ اقبالؔ مغربی فلسفے کے برعکس سائنسی تجربے کے حق میں ہیں اور مادے کو بھی ایک حقیقت تسلیم کرتے ہیں مگر وہ سائنس زدگی کے مخالف ہیں جو مادی اقدار کو مادی اور روحانی قدروں پر غالب دیکھنا چاہتی ہے۔ سائنس کی وجہ سے مغربی ذہن ثنویت پسند یا تفریق پسند ہو گیا تھا جس کی وجہ سے وہ کلیت یا حقیقت مطلقہ یا لامتناہیت کا احاطہ کرنے سے قاصر تھا۔ اسی ثنویت کی وجہ سے کلیسا اور ریاست کو مارٹن لوتھر نے علیحدہ علیحدہ کر دیا تھا۔ (۱۷)

حوالہ جات

۱۔ گوہر نوشاہی، مطالعۂ اقبال (منتخبہ مقالات مجلّہ اقبال) ص۱۷۲، فروغ احمد (پروفیسر) تفہیم اقبال ص ۱۵۴

۲۔ ثاقب نفیس، مکتوبات اقبال بنام چوہدری محمد حسین ص..۱۵. ص۳۸/
برنی (سید مظفر حسین)، کلیات مکاتیب اقبال، جلد چہارم ص..۹۷۹

۳۔ برنی (سید مظفر حسین)، کلیات مکاتیب اقبال، جلد چہارم ص..۹۸۳/ رسالہ تحقیق نامہ لاہور شمارہ نمبر ۲
..۹۳-۱۹۹۲ء

۴۔ انور سدید (ڈاکٹر)، اقبال شناسی اور ادبی دنیا؛ ص.. ۷۶

۵۔ گوہر نوشاہی، مطالعۂ اقبال..ص.. ۱۸۱.۱۸۴ / عبدالحکیم، خلیفہ، ڈاکٹر؛ فکرِ اقبال. ص..۵۰۱.۵۰۲ /
فروغ احمد (پروفیسر)، تفہیم اقبال. ص..۱۹۲.۱۹۰

۶۔ انور سدید (ڈاکٹر)، اقبال شناسی اور ادبی دنیا؛ ص.. ۷۶

۷۔ کلیاتِ مکاتیبِ اقبال جلد اول. ص۱۷۵

۸۔ فروغ احمد (پروفیسر)، تفہیم اقبال. ص..۱۹۴ / جاوید اقبال (ڈاکٹر)، مئے لالہ فام. ص.. ۱۴۳..۱۴۵

۹۔ مضمون 'علامہ اقبال اور سید سلیمان ندوی'' مطالعۂ اقبال، مرتبہ گوہر نوشاہی (منتخبہ مقالات مجلّہ اقبال)...ص..
۷۶..۶۸

۱۰۔ روزنامہ زمیندار..۲۰/ اپریل ۱۹۲۷ء

۱۱۔ نذیر نیازی، سید، مترجمہ؛ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ...ص.۹۶

۱۲۔ نذیر نیازی، ایضاً. ص..۱۹۶

۱۳۔ نذیر نیازی، ایضاً ص...۳

۱۴۔ عبداللہ، ڈاکٹر، سید..متعلقاتِ خطباتِ اقبال. ص..۲.۳ / احمد رفیق افضل، مرتبہ، گفتار اقبال. ص..۲۴..۲۵

۱۵۔ لطیف احمد خان شیروانی، حرفِ اقبال؛ لاہور..المنارہ اکادمی. طبع دوم جولائی ۱۹۴۷ء...ص...۲۰

۱۶۔ خلیفہ عبدالحکیم ''اقبال کی شاعری میں عشق کا مفہوم'' مرتبہ گوہر نوشاہی، مطالعۂ اقبال...ص..۱۹۳..۱۹۶ /
عابد، سید عابد علی..تلمیحاتِ اقبال..ص..۳۳۱ / عبدالحکیم، خلیفہ، ڈاکٹر؛ فکرِ اقبال. ص..۵۹۴ /
میکش اکبر آبادی، نقدِ اقبال ...ص..۲۶۲..۲۶۵

۱۷۔ شاہین، رحیم بخش (پروفیسر)، ارمغان اقبال. مجموعہ مضامین:.ص..۵۷..۵۶ /
عبدالحکیم، خلیفہ، ڈاکٹر؛ فکرِ اقبال. ص..۵۹۴.. / فروغ احمد (پروفیسر)، تفہیم اقبال. ص..۱۵۸، ۱۶۸
عبداللہ، ڈاکٹر، سید؛ مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ ...ص...۸۷

رسائل/اخبارات :

۱۔ رسالہ تحقیق نامہ،شمارہ نمبر۵ گورنمنٹ کالج لاہور..۹۳-۱۹۹۲ء

۲۔ روزنامہ زمیندار..۲۰/اپریل ۱۹۲۷ء

کتابیات :

۱۔ افضل،احمد رفیق، گفتار اقبال..لاہور..ادارہ تحقیقات پاکستان دانش گاہ پنجاب..جنوری ۱۹۶۹ء/نومبر ۱۹۶۱ء

۲۔ انور سدید(ڈاکٹر)،اقبال شناسی اور ادبی دنیا ؛لاہور..بزم اقبال نومبر ۱۹۸۸ء.

۳۔ برنی(سید مظفر حسین)،کلیات مکاتیب اقبال جلد I..دہلی..اردو اکادمی،طبع اول ۱۹۹۲ء

۴۔ برنی(سید مظفر حسین)،کلیات مکاتیب اقبال جلد IV...دہلی..اردو اکادمی،طبع اول ۱۹۹۸ء

۵۔ ثاقب نفیس، مکتوبات اقبال بنام چوہدری محمد حسین..لاہور..الوقار ۲۰۰۰ء

۶۔ جاوید اقبال(ڈاکٹر)، مئے لالہ فام ..لاہور..شیخ غلام علی اینڈ سنز..پبلشرز.۱۹۶۶ء ۱۹۷۳ء

۷۔ شاہین،رحیم بخش(پروفیسر)،ارمغان اقبال..مجموعہ مضامین: لاہور..اسلامک پبلی کیشنز..نومبر ۱۹۹۱ء

۸۔ عابد،سید عابد علی..تلمیحات اقبال، لاہور..بزم اقبال..اکتوبر ۱۹۵۹ء

۹۔ عبدالحکیم،ڈاکٹر خلیفہ،فکر اقبال..لاہور..بزم اقبال..طبع پنجم..جون ۱۹۸۳ء

۱۰۔ عبداللہ،ڈاکٹر،سید..متعلقات خطبات اقبال؛ لاہور..اقبال اکادمی..۱۹۷۷ء.

۱۱۔ عبداللہ،ڈاکٹر،سید ؛ مطالعہ اقبال کے چند نئے رخ : لاہور..بزم اقبال..جون ۱۹۸۴ء.

۱۲۔ فروغ احمد(پروفیسر)،تفہیم اقبال ... کراچی..اردو اکیڈمی سندھ.۱۹۸۵ء

۱۳۔ گوہر نوشاہی، مطالعہ اقبال(منتخبہ مقالات مجلہ اقبال)، لاہور..بزم اقبال ..طبع دوم..مئی ۱۹۸۳ء

۱۴۔ لطیف احمد خان شیروانی، حرف اقبال؛ لاہور..المنارہ اکادمی..طبع دوم جولائی ۱۹۴۷ء.

۱۵۔ میکش اکبرآبادی، نقد اقبال ؛لاہور..آئینہ ادب..بار سوم ..۱۹۷۰ء

۱۶۔ نذیر نیازی،سید،مترجمہ،تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ..لاہور..بزم اقبال..طبع سوم مئی ۱۹۸۶ء