اقبال اور ابن عربی

از : مولانا عبدالسلام خاں صاحب، رام پور

(۲)

موت اور برزخی اور اخروی حیات

اقبال اور ابن عربی دونوں متفق ہیں کہ نہ انسان کی شخصی حیات فنا ہونے والی شئے ہے اور نہ موت زندگی کا اختتام ہے۔ ؎

ازل اس کے پیچھے ابد سامنے — نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے

فرشتہ موت کا چھوتا ہے گو بدن تیرا — تیرے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

ابن عربی کہتے ہیں کہ موت کی حقیقت بس اتنی ہے کہ ایک زندہ چیز دوسری زندہ چیز کی تدبیر سے ہاتھ اٹھا لیتی ہے۔ چونکہ جسم روح سے علیحدہ بھی زندگی رکھتا ہے اور روح خود بھی ایک زندہ حقیقت ہے متعارف زندگی یہ ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ اس طرح کہ روح سے جسم کی تدبیر متعلق ہے اور روح کا جسم کی تدبیر سے دستکش ہو جانا موت ہے[1] اس سلسلے میں اقبال کا نظریہ وجود کی اساسی توجیہ پر مبنی ہے۔ اقبال کے خیالات کا حاصل یہ ہے کہ افراد اور اشخاص کو اس ماحول میں

---

[1] فتوحات مکیہ جزء سوم ص ۳۲۴ :

رہنے کی وجہ سے موجودہ ماحول سے انس اور دلچسپی پیدا ہوجاتی ہے اور ان کی پوری زندگی اور تاثیریں اسی ماحول کے مطابق ڈھل جاتی ہیں۔ اور ہر شئے کے متعلق شعور کا ایک خاص زاویہ نظر پیدا ہوجاتا ہے لیکن چونکہ کائنات کا یہ ماحول ان کی ترقی کے ان تمام امکانات کو جو ان میں مضمر ہیں بروئے کار لانے کے لئے کافی نہیں ہوتا بلکہ اس کی صلاحیتوں کے پھلنے پھولنے کے لئے دوسرے میدان کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس دوسرے میدان اور ماحول میں داخل ہونے کے لئے زندگی کے لئے اس میدان اور ماحول سے الگ ہوجانا ناگزیر ہے۔ چونکہ زندگی پوری طرح اس ماحول سے مانوس ہوتی ہے اور اس کی تمام خصلتیں اسی ماحول کے مطابق ڈھلی ہوئی ہوتی ہیں لہذا اس سے الگ ہونا سہل نہیں ہوتا بلکہ سخت قسم کی کش مکش اور تصادم سے دوچار ہونا پڑتا ہے اور اس کش مکش اور صدمے کا نام موت ہے[1]۔

ہوا جب اسے سامنا موت کا　　کٹھن تھا بڑا تھامنا موت کا

ابن عربی نے اگرچہ اس کی صراحت نہیں کی ہے کہ روح اس خاکی جسم کی تدبیر سے کیوں دست بردار ہوجاتی ہے لیکن برزخی اور اخروی حیات کے متعلق انھوں نے جو کچھ یہاں کہا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جسم سے روح کے قطع تعلق کی وجہ ان کے نزدیک بھی یہی ہے کہ انسان کی بڑھتی ہوئی صلاحیتوں کو بروئے کار آنے کے لئے اس خاکی جسم کی ضرورت نہیں رہتی۔ یا یہ کہ اس کے ساتھ مزید وابستگی اس کی ترقی میں حارج ہونے لگتی ہے۔ لہذا اس جسم کو چھوڑنا پڑتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ موجودہ ماحول سے نکلنے کا صدمہ جو موت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اتنا شدید ہوتا ہے کہ اس کو تمام موجودات یکساں برداشت نہیں کرسکتے۔

چوں حیات عالم از زور خودی است　　پس بقدر استواری زندگی است

کائنات کی وہ شخصیتیں جن کی تالیف اور ترکیب محکم نہیں ہوتی اس صدمہ سے بالکل

---

[1] خرابات ص۴۳

منتشر اور متفرق ہو جاتی ہیں اور ان کی تالیفی ہیئت فنا ہو جاتی ہے[1] صرف مستحکم تالیف والی شخصیتیں اس کو جھیل جاتی ہیں۔

ہو اگر خود نگر و خود گر و خود گیر خودی یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مر نہ سکے

لیکن ضعف اور اضمحلال سے وہ بھی نہیں بچتیں۔ اقبالؒ کے نزدیک یہ ضعف اور اضمحلال کا وقفہ ہی برزخی حیات ہے۔ یہ وقفہ ایک حیثیت سے آئندہ مناظر اور آئندہ ماحول کے لئے تربیت کا وقفہ بھی ہے۔ زندگی کے اس درجے میں حقیقت کے نئے مناظر اور نئے رخ محسوس ہونے لگتے ہیں اور بدلے ہوئے ماحول کے ہلکے اثرات نمایاں ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ شخصیتیں اس درجۂ حیات میں اپنے آپ کو نئے ماحول کے مطابق بنانے کی اور اپنے آپ میں نئے مناظر کو محسوس کرنے کی صلاحیت پیدا کرنے کی جدوجہد شروع کر دیتی ہے حشر پر زندگی کا یہ دور ختم ہو جاتا ہے اور اخروی زندگی شروع ہو جاتی ہے[2]

نظر اللہ پر رکھتا ہے مسلمان غیور موت کیا شئے ہے فقط عالم معنیٰ کا سفر

منتشر اور فنا کرنے والی قوتوں کا مفتوح ہو جانا اور ان تمام موانع اور عوائق کا مغلوب ہو جانا جو زندگی کی مزید ترقی میں حائل ہیں۔ اور آزادی کے ساتھ انسان کی بڑھتی ہوئی صلاحیتوں کا پھلنا پھولنا جنت ہے، دنیاوی اعمال کی وجہ سے جو شخصیتیں جامد اور بے حس ہو چکی ہیں اور اپنے آپ کو اس ماحول کے مطابق نہیں بنا سکی ہیں ان کا اپنے آپ کو حساس بنانے کی جدوجہد کرنا جہنم ہے[3]

ابن عربی کے یہاں برزخی اور اُخروی حیات کے متعلق اگرچہ اتنی دقیق تفصیل نہیں ہے لیکن ان کے خیالات کی رفتار بعینہٖ یہی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ عالم آخرت بالکل نئے یا ایک دوسرے سے علیحدہ عالم نہیں بلکہ اسی عالم کے مسلسل اور نہ ختم ہونے والے

---

[1] مقدمہ ص۲۴ ۔ [2] خطبات ص۱۶۶ ۔ [3] خطبات ص۱۶۷

تغیروں اور تبدیلیوں میں جیسے خاص تغیرات اور تبدیلیاں ہیں[۱] "انسانی تخم اسی دنیاوی عالم میں پڑتا ہے" اور وہ دنیاوی بطن میں نشو و نما پاتا رہتا ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس عالم میں اس کا نشو و نما اس حد تک ہو سکتا ہے جس حد تک دنیاوی بطن میں ممکن ہے۔ چنانچہ جس طرح ماں کے پیٹ میں انسانی نشو و نما کی تکمیل نہیں ہو سکتی اسی طرح دنیا کے پیٹ میں بھی اس کے نشو و نما کی تکمیل نہیں ہو سکتی تکمیل کے لئے دوسرے عالم میں جانا پڑتا ہے" وہ اس بطن سے نکل کر عالم برزخ میں داخل ہوتا ہے۔ یہ عالم اس کا مولا ہے۔ وہاں اس کی روز حشر تک اسی طرح تربیت ہوتی ہے۔ جیسے بچے کی" جب نشو و نما کی تکمیل ہو چکتی ہے تو اخروی نجات کا درجہ آتا ہے۔ جس میں لوگ ایسی قوت اور طاقت حاصل کر لیتے ہیں جس کے بعد کسی ضعف اور اضمحلال کا خطرہ نہیں رہتا۔ اور وہ اس قدر تکمیل پا چکا ہوتا ہے کہ "دنیا میں جو چیزیں محض معنوی اور تخیلی حیثیت رکھتی ہیں اس عالم میں وہ اس کے لئے محسوس حیثیت اختیار کر لیتی ہیں[۲]" گویا شیخ کے نزدیک عالم آخرت نئے مناظر اور نیا ماحول رکھتا ہے جس کو محسوس کرنے کے لئے خاص قسم کی تربیت اور خاص قسم کی نشو و نما کی ضرورت ہے۔ اسی مخصوص تربیت کا اثر یہ ہوتا ہے کہ انسان بالکل نئی قسم کی چیزوں کو محسوس کرنے لگتا ہے جن کو محسوس کرنے کی صلاحیت اس عالم میں پیدا نہیں ہوتی اور نہ یہ صلاحیت اس کے لیے اس عالم میں حاصل ہونا ممکن نہیں ہے۔ مزید برآں اس کی نشو و نما اس قدر تکمیل پا چکی ہے کہ پھر انسانی زندگی کے لئے کسی قسم کے ضعف اور اضمحلال کا خطرہ باقی نہیں رہتا۔

تقدیر اور جبر و اختیار

اقبال اور ابن عربی دونوں کے نزدیک تقدیر کوئی ایسا خارجی نوشتہ نہیں ہے جو

---

[۱] فتوحات جزء سوم ص۲۵۳ - [۲] ایضاً جزء چہارم ص۱۰۱

چیزوں کو جبراً ان کی خواہشوں کے خلاف کسی خاص طرف پھیر دیتا ہے بلکہ حقیقتاً تقدیر کا مدار اشیاء کی اپنی ذاتی صلاحیتوں اور استعدادوں پر ہے۔ ابن عربی کہتے ہیں کہ اشیاء کی علمی صورتیں موجود ہونے سے پہلے باری تعالیٰ کے علم میں ثابت ہیں۔ اشیاء اپنی ذات کے اعتبار سے مختلف استعدادوں کی حامل ہیں۔ بعض تغیر پذیر ہیں اور بعض ناقابل تغیر۔ پھر ان تغیر پذیر اشیاء میں بھی قسم قسم کے تغیروں اور تبدیلیوں کی صلاحیتیں ہیں۔ ان میں مختلف اعمال وافعال کے میلانات اور عدم الطف ہیں۔ مگر یہ سب ان کی ذاتی خصوصیتیں ہیں جن میں کسی بیرونی اور خارجی سبب اور علت کو دخل نہیں۔ باری تعالیٰ ان اشیاء کے ضمن میں ان کے ان واضعی حالات سے بھی واقف ہے اس کا اشیاء کے متعلق یہی قبل لا ایجاد علم اشیاء کی تقدیر ہے۔ چنانچہ وہ اپنے اس علم کے مطابق اشیاء کو پیدا یا ظاہر کرتا ہے۔ لہذا جہاں تک تقدیر یعنی ان کے قبل از خلق علم کا تعلق ہے اشیاء کو مجبور نہیں کہا جا سکتا[1]

اقبال کا خیال ہے کہ وہ تخلیقی حرکت یا مستمر حقیقت جو وجود کی اساس ہے اپنی مجموعی حیثیت میں ایک بسیط وحدت ہے۔ یہ بسیط وحدت خارجی عالم میں مسلسل پھیلتی اور بڑھتی چلی جاتی ہے اس کے آگے کو پھیلنے اور بڑھنے ہی سے افعال یا اشیاء صورت پذیر ہوتے ہیں۔ اس بسیط اور وحدانی حقیقت کا بطن اپنے تمام افعال اور اشیاء کی ذاتی صلاحیتوں پر اور ان کے ارتقائی امکانات پر مشتمل ہے چنانچہ اس وحدت سے اس کے مسلسل سیلان اور روانی میں جو افعال یا اشیاء صورت پذیر ہوتی ہیں وہ ان استعدادوں اور قابلیتوں کے تحت ہی ہوتی ہیں جن پر وہ مشتمل ہیں۔ کیونکہ کوئی چیز اور کوئی فعل اپنی اس استعداد اور قابلیت سے آگے نہیں بڑھ سکتا جو اس کی ذاتی ہے۔ اقبال کے نزدیک اپنی مجموعی حیثیت میں بسیط وحدت جس میں اس کے افعال کی استعدادیں اور ارتقائی

---

[1] فتوحات جزء چہارم صفحہ ۱۴ فصوص الحکمۃ القدریۃ فی الکلمۃ العزیزیہ

امکانات مخفی ہیں تقدیر ہے۔ گویا تقدیر ایک شئے کی ذاتی اہلیت اور اس کی رسائی کی وہ آخری اندرونی حد ہے جہاں تک وہ شئے ترقی کر سکتی ہے۔

چہ می پرسی چہ گوں است وچہ گوں نیست — کہ تقدیر از نہاد او بروں نیست
چہ گویم از چگوں و بیگونش — بروں مجبور و مختار اندرونش

اقبال کے نزدیک اشیاء کے یہ ارتقائی امکانات غیر محدود ہیں اس لئے اشیاء اپنی حیثیت میں بالکل آزاد ہیں۔ جن کے بڑھنے کے لئے لامتناہی میدان موجود ہے۔

تو اگر تقدیر نو خواہی رواست — زانکہ تقدیرات حق لا انتہاست

ان کے لئے پہلے سے مقرر کیا ہوا کوئی منصوبہ نہیں ہے جس کے تحت ان کو بڑھنا ہے۔ نہ ایسا ہے کہ کوئی بیرونی طاقت انہیں کسی مقررہ سمت میں کھینچے لئے جارہی ہے۔ تخلیقی حرکت کامل طور پر آزاد ہے۔ اس سے ظاہر ہونے والے افعال خود اس کے اپنے افعال ہیں جن میں کسی دوسرے کی کوئی ذمہ داری شامل نہیں۔ ان کی جو کچھ ذمہ داری ہے وہ اس پر ہے[1]

ابن عربی چونکہ ممکنات کے ذاتی وجود کو تسلیم نہیں کرتے ان کے نزدیک ممکنات کی ہستی باری تعالیٰ کی ہستی کا سایہ ہے۔ حقیقی ہستی صرف باری تعالیٰ کی ہے۔ بنا بریں ہر قسم کے افعال اور صفات خواہ ان میں ممکنات کا توسط ہو یا نہ ہو اپنا وجود نہیں رکھتے۔ وہ بھی باری تعالیٰ کے افعال اور صفات کا پرتو ہیں۔ چنانچہ جہاں تک تقدیر کا تعلق ہے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ وہ خود ممکنات کی اپنی صلاحیتوں کے علم کا نام ہے لیکن جہاں تک خود ممکنات کے افعال کا تعلق ہے۔ ممکنات کو مختار نہیں کہا جا سکتا۔ جبر کے اگر یہ معنی ہیں کہ کسی چیز سے اس کے ارادے اور خواہش کے خلاف کوئی فعل سرزد کرانا تو اس معنی میں ممکنات میں سے کوئی ممکن مجبور نہیں۔ اس لئے کہ شیخ کے نزدیک ممکنات کا ارادہ

---

[1] خطبات ص ۴۹، ۵۳، ۷، ۱۰۹، ۱۵۲

اور خواہش رکھنا بالکل بے معنی ہے۔ ارادہ اور خواہش صرف خالق ممکنات کے لئے سزاوار ہے کائنات میں صرف اسی کی مرضی اور ارادہ کام کر رہے ہیں۔ ہاں اگر جبر کے معنی فقط اتنے ہیں کہ کسی چیز سے بلا اس کے ارادے اور بغیر اس کی خواہش کے کسی فعل کا سرزد کرانا تو اس معنیٰ میں شیخ کہتے ہیں کہ تمام کائنات مجبور ہے[1]

زمانہ

اقبال اور ابن عربی دونوں کے نزدیک زمانہ اپنے متعارف معنی کے اعتبار سے کوئی حقیقی ہستی نہیں رکھتا ابن عربی کہتے ہیں کہ یہ متعارف زمانہ طبعی اجسام کے عوارض اور انتزاعات میں سے ایک عرض اور ایک انتزاع ہے۔ فلک الافلاک (لواں آسمان) یا دوسری وضع اور مقام رکھنے والی چیزوں کی حرکت سے اس کا انتزاع اور استنباط ہوتا ہے[2] اقبال اس کو مکانی زماں کہتے ہیں۔ کیونکہ ان کے نزدیک وضع اور مکان یا مقام رکھنے والی چیزوں کے پیہم مکانی تعاقب سے یعنی ان کے یکے بعد دیگرے مسلسل مقام بدلنے سے اس کا استنباط ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ اقبال کے نزدیک بھی ہمارے متعارف زمانے کی بنیاد وضع اور مقام رکھنے والی چیزوں کی مکانی حرکت پر ہے۔ یہی وہ وقت ہے جو بہتے ہوئے دریا کی مانند چپ چاپ چلا جا رہا ہے اور جو گذر جاتا ہے وہ کبھی واپس نہیں آتا۔

وقت را مثل مکاں گسترده امتیاز دوش و فردا کرده

قدم، حدیث، تقدم، تاخر اور معیت کی نسبتیں زمانے کے اس مفہوم سے متعین ہوتی ہیں۔

قدیم و محدث ما از شمار است شمار ما طلسم روزگار است

---

[1] فتوحات جزاول ص۴۵ جزدوم ص۳۵ چہارم ص۱۰۱۔ [2] فتوحات جزدوم ص۵۵۹، ایضاً جزسوم ص۵۴۶، جزاول ص۳۲۵

دن رات، ہفتہ، اور ماہ وسال اسی زمانے کے اجزاء ہیں جن کا آفتاب کے طلوع وغروب اور اس کی حرکت سے اندازہ کیا جاتا ہے[3]

در گل خود تخم ظلمت کاشتی — وقت را مثل خطے پنداشتی

باز با پیمانۂ لیل و نہار — فکر تو پیمود طول روزگار

اس متعارف مفہوم کے علاوہ اقبال اور ابن عربی دونوں کے نزدیک زمانے کا ایک مفہوم اور بھی ہے زمانہ اپنے اس مفہوم کے اعتبار سے محض تاثیر اور فعل ہے۔ اس کو اس کی باطنی اور اندرونی حیثیت میں "آن" "آب" یا لمح بصر سے تعبیر کیا جا سکتا ہے اس آن یا آب کی خارجی عالم میں شمسی دنوں کے پیمانے سے مقدار طویل بھی ہو سکتی ہے۔ اقبال اور ابن عربی ان نقطوں پر متحد ہونے کے باوجود زمانے کے اس مفہوم کی توجیہہ اور تعین میں مختلف ہیں۔

اقبال کہتے ہیں کہ ذات سے افعال یا اشیاء کا ظہور ان کی اپنی استعدادوں کے مطابق مسلسل یا یکے بعد دیگرے ہوتا ہے۔ یہ ظاہر ہونے والے افعال یا اشیاء بسیط صورت میں ذات میں مضمر ہیں۔ جن کا اپنی باطنی حیثیت میں امتیاز محض کیفی ہے افعال اور ان اشیاء کا ظہور چونکہ تدریجی اور یکے بعد دیگرے ہے لہذا ذات کے اندر ان کی یہ ظہوری تدریج بھی کیفی حیثیت میں موجود ہے۔ گویا اشیاء کے ساتھ ساتھ پورا زمانہ بھی بسیط وحدت کی صورت میں مضمر ہے۔ باطنی حیثیت میں اس کی تعبیر ایک آن یا آبؔ سے ہی کی جا سکتی ہے۔ ذات کے پھیلنے یا ظاہر ہونے سے جس طرح اشیاء اور افعال پھیلتے اور ظاہر ہوتے جاتے ہیں بالکل اسی طرح یہ بسیط آن بھی پھیلتی اور بڑھتی جاتی ہے اس طرح کہ ماضی مسلسل آگے بڑھتا جاتا ہے جس سے حال اور آگے ایک

---

[3] مقدمہ ص۴۵ خطبات ص۶۴

کھلے ہوئے امکان کی صورت میں استقبال ہوتا ہے۔ زمانہ اپنے تصور کے اعتبار سے بقائے محض اور استمرار خالص ہے۔ یہ زمانہ متعارف زمانے کا پابند نہیں۔ بلکہ اس کا خلاقہ ہے۔ اس میں ذات کے اعتبار سے نہ تعاقب ہے اور نہ تسلسل۔ اس کا ظہور گویا خود اشیاء کا اظہار ہے۔ اور ساتھ ساتھ متعارف زمانے کا بھی یہ وجود تاثیر اور تخلیق ہے[1]

اصل وقت از گردش خورشید نیست وقت جاوید است و خور جاوید نیست

زندگی از دہر و دہر از زندگی است "لاتسبوا الدہر" فرمان نبی است

ابن عربی کے نزدیک زمانے کی اس دوسری حیثیت کا مدار باری تعالیٰ کی شان پر ہے۔ باری تعالیٰ کی شئون غیر محدود ہیں۔ جو مسلسل پھیلتی رہتی ہیں۔ اس آن اس کی ایک شان ہے اور دوسری آن میں دوسری شان۔ ایک شان سے دوسری شان میں تبدیلی اتنی تیز ہوتی ہے کہ اس کی حقیقی تعبیر ممکن نہیں۔ افہام و تفہیم کی سہولت کے لئے اس کو لمح بصر (پلک کی جھپک) یا آن سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ابن عربی قائل ہیں کہ باری تعالیٰ کی ہر شان فعل اور تاثیر ہے جس سے ممکنات کا اپنی استعدادوں کے مطابق ظہور ہوتا ہے۔ چونکہ ممکنات کی استعدادیں مختلف ہیں اس لئے خارجی عالم میں اس کی اس شانِ کن فیکون کا ظہور شمسی ایام کے پیمانے پر مختلف ہوتا ہے۔ چنانچہ باری تعالیٰ کی یہ شان اور "کن" جو اپنی اندرونی حیثیت میں لمح بصر یا آن سے زائد نہیں خارجی عالم میں ہزاروں سال تک ممتد ہو سکتی ہے۔ مگر اس کی یہ وسعت اور امتداد تاثیر اور تخلیق کے اعتبار سے نہیں ہے کیونکہ اس اعتبار سے تو وہ آنی ہے۔ بلکہ اس کی یہ وسعت اور امتداد واثر مخلوق کے اعتبار سے ہے جس میں خود ممکن یا اثر کی استعداد کو دخل ہے[2]

---

[1] مقدمہ ص ۲۳، ۲۵ خطبات ص ۶۳، ۶۸، ۷۴، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۹۰، ۱۰۶، ۱۴۷

[2] فتوحات جزء اول ص ۲۳۵ جزء چہارم ص ۴۲۵ ایضاً جز اول ص ۲۳۵

وحدتِ وجود

ابن عربی تو نہ صرف یہ کہ وحدت وجود کے سرگرم حامی ہیں بلکہ بعض علماء کا تو خیال ہے کہ وہ مسلمانوں میں سے پہلے شخص ہیں جنہوں نے اس خیال کو پیش کیا اور کم ازکم یہ تو ناقابل انکار حقیقت ہے کہ انہوں نے مسلمانوں میں سب سے پہلے اس خیال کو پھیلا کر ایک نظام کی صورت میں مرتب کیا۔ اقبال کے اگر تمام مابعد الطبیعیاتی خیالات پر ایک مجموعی نظر ڈالی جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی وجود کی وحدت کے قائل ہیں۔ لیکن تاہم وحدت وجود کے دونوں تصوروں میں کافی اختلاف ہے۔

اقبال کے نزدیک موجودات کی اصل ایک متعین اور بسیط وحدت ہے جو غیر محدود فعلی اور تخلیقی صلاحیتوں کی حامل ہے۔ یہ وحدت روحانی نوعیت کی لافانی حیات ہے۔ علم ارادہ اور مقصدیت اس میں باہم دیگر اس طرح پیوست ہیں کہ ایک کی حقیقت دوسرے کے بغیر ممکن نہیں۔ اظہار ذات اس وحدانی حقیقت کا ذاتی تقاضا ہے۔ یہ تقاضا علم وارادہ کے تحت ہے۔ اظہار ذات کے معنی ہی یہ ہیں کہ اس کی فعلی اور تخلیقی صلاحیتیں بروئے کار آجائیں چنانچہ ہمیشہ سے ذات اپنی ذات کے اس تقاضے کو پورا کر رہی ہے۔ اس کے ظاہر ہونے کے معنی ہیں۔ ان اشیاء یا افعال کا مسلسل تدریجی ظہور جو بسیط کیفیتوں کی صورت میں ذات کے بطن میں پوشیدہ ہیں۔ ان افعال اور اشیاء کے بقدر استعداد یکے بعد دیگرے ظہور سے مکانی اور زمانی نسبتیں متعین ہوتی ہیں۔ چونکہ اقبال کے نزدیک وجود کی اصل اور اس کا جوہر حرکت ہے لہٰذا یہ اشیاء اور افعال بھی حرکتیں ہیں۔ گویا ہستی حرکت کا ٹھاٹھیں مارتا ایک بے پایاں سمندر ہے جو ہمیشہ سے ہمیشہ تک کے لئے آگے بڑھتا چلا جا رہا ہے۔ اس سے اس میں اور چیزیں صورت پذیر ہو رہی ہیں۔

چو موج از بحر خود بالیدہ اَم من ‏‏ ‏بخود مثل گہر پیچیدہ اَم من

یہ مسلسل اور مستمر وجودی حرکت اپنے باطن اور اندرون کے اعتبار سے واحد ہے مگر ظاہری اور بیرونی رخ کے اعتبار سے ساکن اور جامد شخصیتوں کے مجموعے ہیں۔

خود شکن گردید و اجزا آفرید　　اندکے آشفت و صحرا آفرید

گویا شخصیتیں اس ذاتِ واحد کے خاص خاص افعال یا خاص خاص صورتیں ہیں۔ مرکزِ حرکت اور منبعِ حیات سے جو ایک تکاشفی نقطہ ہے گوناگوں حرکتیں آگے بڑھتی ہیں اور پھیلتی جاتی ہیں باہم وگر تالیف اور ترکیب سے اشیاء ظاہر ہوتی ہیں اور یہی اس ذات واحد کا ظہور ہے[1]

باشش تا عریاں شود ایں کائنات　　شوید از دامانِ خود گردِ جہات

در وجود او نہ کم بین و نہ بیش　　خویش را بینی از و اور از خویش

ابن عربی اس ذات واحدہ کو جو ان کے نزدیک کل موجودات کی اصل ہے مبہم عام اور بے تعین تسلیم کرتے ہیں۔ ذات کے ظہور کے لئے اس کا متعین ہونا ضروری ہے۔ تعینات اور تشخصات کا اعتبار کئے بغیر کسی مطلق اور عام ذات کا ظہور ممکن نہیں۔ کائنات اس ذات کے تعینات کا نام ہے۔ ان تعینات کی اپنی کوئی مستقل ہستی نہیں۔ ان کی ہستی کے معنی بس یہ ہیں کہ ذات ایک خاص نوعیت کی ہستی رکھتی ہے یعنی اس کا وجود ایسی نوعیت کا ہے کہ اس سے اُن تعینات اور خصوصیات کا اخراج اور استنباط کیا جاسکتا ہے۔ اگر ذات سے قطع نظر کر لی جائے تو جہاں تک ان تعینات اور تشخصات کا تعلق ہے وہ کوئی ہستی نہیں رکھتے وہ فقط ذات کی ہستی کا پرتو ہیں[2]

---

[1] مقدمہ ص۱۷، خطبات ص۵۲، ۶۵، ۷۶، ۷۷، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۷، ۹۰، ۹۳، ۹۵، ۹۹، ۱۰۷، ۱۰۹، ۱۳۱، ۱۴۴، ۲۰۷،

[2] فتوحات جزو اول ص۱۳۱، ۱۸۱، ۱۸۲ جزو دوم ص۵۴، ۳۰۹، ۳۱۳، کتاب الاجوبۃ سوال ص۵۰، ۶۵، رسالہ مراتب وجود، فصوص کلمہ طیبہ کلمہ شعیبیہ، کلمہ انباسیہ، کلمۃ الالیاسیہ، کتاب النصوص. نص اول۔

اقبالؔ اور ابن عربی کے مذکورۂ صدر خیالات پر اگر گہری نظر ڈالی جائے اور ان کے مشترک اور ممتاز نقطوں کا تجزیہ و تحلیل کی جائے تو واضح ہو جائے گا کہ بعض نظریہ مثلاً کائنات کی تبدیلیوں کا ارتقائی ہونا یا دنیوی برزخی اور اخروی حیات کی توجیہیں، ان میں محض اجمال اور تفصیل کا فرق ہے۔ ابن عربی کے یہاں جو خیال مجمل اور غیر مشرح ہے اقبالؔ کے یہاں اس کی توضیح اور تشریح ہے۔ لیکن جہاں دونوں کے افکار میں حقیقی فرق ہے تو اس کا تعلق حقیقتاً زیر نظر تصورات کے بجائے دونوں نظاموں کی اصولی اور اساسی خصوصیتوں سے ہے۔ بلکہ دونوں کے افکار کے بنیادی اختلاف کا ہی نتیجہ ہے مثلاً کائنات کے تغیر و تبدل کی نوعیت دونوں کے یہاں الگ الگ ہے۔ اقبال کائنات میں تکرار اور اعادے کو ممکن نہیں جانتے۔ مگر ابن عربی کے نزدیک زیادہ سے زیادہ تکرار اور اعادے کا وقوع نہیں۔ ابن عربی کے نزدیک ہر شئے جہاں تک اس کی ذات اور حقیقت کا تعلق ہے قدیم ہے۔ کیونکہ ممکنات کی حقیقت اور ذات خود باری تعالیٰ کی ذات ہے۔ محض اس کی شخصیت اور تعینی حیثیت یا صورت حادث ہے۔ اقبال کے نزدیک اشیاء اپنے مستمر سلسلے اور دائمی روانی سے الگ ہو کر اپنی منفصل حیثیت میں کامل طور پر حادث ہیں۔ اقبال کے نزدیک کائنات آزاد ہے اور ابن عربی کے نزدیک مجبور۔ حقیقی زمانے کے دونوں تصوّر جدا جدا ہیں۔ وحدت وجود کے دونوں قائل ہیں مگر دونوں میں کافی فرق ہے۔

حرکت کو کائنات کی اصل مان کر جیسا کہ اقبالؔ کا خیال ہے نہ تو اعادہ اور تکرار کو ممکن کہنا صحیح ہے اور نہ تغیر و تبدل کو محض صورتوں تک محدود کرنا۔ اسی طرح کائنات کو ایک متعین اور مستمر وحدانی حقیقت تسلیم کر لینے کے بعد وحدانی سلسلے کے بجائے الگ الگ شخصیتوں کے محسوس ہونے کی توجیہ یہ فرض کئے بغیر ممکن نہیں کہ انسانی عقل و فکر کی خاصیت یہ ہے کہ وہ مستمر حرکت و سیلان کو پارہ پارہ کر کے اور پھر ان کو جامد اور قائم بنا کر ہی گرفت کر سکتی ہے اور اس توجیہ کے تحت اشیاء کے حدوث کی تشریح ہو سکتی ہے۔

جو اقبال نے کی۔ چونکہ اقبال اس مستمر تخلیقی حرکت کو آزاد تسلیم کرتے ہیں اس لیے شخصیت یا خودی کو بھی آزاد اور مختار کہنا پڑتا ہے لیکن ابن عربی کی تشریح وجود کی بنا پر کسی چیز کا بھی آزاد اور مختار ہونا ممکن نہیں۔

زمانے کے حقیقی مفہوم کے تعین میں جو فرق ہے اس کو اگر غور سے دیکھا جائے تو وہ بھی ذات اور اس کے افعال کی نوعیت میں اختلاف کا نتیجہ ہے۔ اگرچہ ابن عربی اور اقبال دونوں نے حقیقی زمانے کا معیار باری تعالیٰ کے فعل اور اس کی شان کو ہی قرار دیا ہے۔ لیکن ابن عربی کی تشریح کے اعتبار سے اس کا فعل یا اس کی شان ایک آنی حقیقت ہے لیکن اقبال کی تشریح کو دیکھتے ہوئے باری تعالیٰ کا فعل ایک نہ قطع ہونے والی تخلیقی حرکت ہے۔ یہی فعل اقبال کے نزدیک حقیقی زمانے کا معیار ہے۔ لہذا جس طرح فعل ایک مستمر اور آگے کو بڑھتی ہوئی حرکت ہے اسی طرح زمانہ بھی ایک مستمر اور آگے کو بڑھتی ہوئی شے ہے۔ ذات اندرونی حیثیت میں ایک بسیط عضوی وحدت ہے جس میں اس کے تمام افعال مجملاً موجود ہیں۔ لہذا ان افعال کے مطابق ہی ذات کا اندرونی زمانہ ہے جو ذات میں ایک بسیط یا آنی حیثیت میں موجود ہے۔

اقبال اور ابن عربی دونوں وجود اور ہستی کو وحدانی حقیقت تسلیم کرتے ہیں لیکن اس وحدانی حقیقت کی تشریحیں اور ان کی خصوصیات دونوں کے نزدیک اصولی طور پر ایک دوسرے سے ممتاز ہیں لہذا اقبال کی وحدت وجود کی تشریح کا ابن عربی کی تشریح مختلف ہونا بھی ضروری ہے۔

خلاصہ یہ کہ ابن عربی اور اقبال کے خیالات میں جو حقیقی فرق ہے وہ اُن کے اصولی اختلاف کا ضروری نتیجہ ہے۔ جہاں تک دونوں کی توجیہوں اور تشریحوں کے مآخذ کا تعلق ہے دونوں عقل و وجدان کی نہایت نازک اور دقیق تحلیلوں پر مبنی ہے ہر نظام اپنے عہد کے تصورات اور خیالات کا عکس ہے۔ اقبال کے افکار موجودہ عہد کی

عقیلات کی نمائندگی کر رہے ہیں اور ابن عربی کے تصورات ان کے عہد کی عقلیت کی۔ اصل حقیقت کیا ہے غالباً ہر عقلی موشگافی سے برتر اور ہر منطقی نظم و استدلال سے بلند ہے

نے عقل بغایت جلال تو رسد — نے فکر بکنہ لایزال تو رسد
در کنہ کمالات نرسد ہیچ کسے — کو غیر تو، تا کنہ کمال تو رسد

عرضداشت

خریدار اور ممبران حضرات کو یہ معتبر اطلاع دی جا رہی ہے کہ ماہ جنوری ۱۹۷۵ء سے حلقۂ معاونین علم کا شعبہ ختم کر دیا گیا تھا۔ کچھ پرانے ممبران خصوصی تعلقات ہونے کی بنا پر اب تک یہ سلسلہ تھوڑے اضافے کے ساتھ چلتا رہا۔

پہلے اس قدر دقتیں اور مشکلات نہیں تھیں حالات کی پیچیدگیاں اور کاغذ کی بے پناہ مہنگائی یعنی اقتصادی و بحرانی کیفیت کے پیشِ نظر مراعات کا یہ سلسلہ بالکل ختم کر دیا گیا ہے اس لیے کارکنانِ ادارہ معذرت پیش کرتے ہیں، کم سے کم پچاس روپے کا حلقہ رکھا ہے اس سلسلہ میں استدعا ہے کہ آپ معاونین عام والے حضرات پچاس روپے والے شعبہ معاونین کے ممبر بن جائیں اور مزید اپنے حلقۂ احباب میں سعی فرمائیں۔

عمید الرحمٰن عثمانی

جنرل منیجر ندوۃ المصنفین و رسالہ برہان دہلی۔ اردو بازار جامع مسجد دہلی ۶

فکرِ اقبال کے چند پہلو

جناب وقار احمد صاحب رضوی

اقبال نے جرمنی کے مشہور شاعر گوئٹے سے اپنا موازنہ کرتے ہوئے کہا تھا۔

او چمن زادے، چمن پروردۂ   من دمیدم از زمین مردۂ

مگر عجیب بات ہے کہ اسی زمین مردہ سے تین گلہائے سرسبد پیدا ہوئے جنھوں نے اپنی نواہائے گرم سے اپنے عہد کے تہذیب و تمدن اور تعلیم و تربیت کو متاثر کیا۔ میری مراد ہے بیدل، غالب اور اقبال سے یہ بھی عجیب اتفاق ہے کہ غالب کی طرح اقبال بھی بیدل سے متاثر ہوئے۔ اس لحاظ سے غالب اور اقبال، بیدل کی فکر کے پروردہ ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیدل کا انفس و آفاق کا مشاہدہ گہرا ہے۔ اور ان کی شاعری حکیمانہ تفکر کی حامل ہے۔ اسی لئے غالب نے بیدل کو "بحر بیکراں اور محیط بے ساحل" کہا ہے۔ گوئٹے کے افکار پر حافظ، سعدی، فردوسی اور عطار کے تخیلات کا اثر ہے۔ اس کا اشارہ اقبال کے اس شعر میں ملتا ہے:

پیر مغرب شاعر المانوی   آن قتیل شیوہ ہائے پہلوی

غالب اپنے آپ کو ایران کے شعراء — عرفی، نظیری، ظہوری، صائب، طالب اور کلیم کے زمرے میں شامل کرتے تھے۔ مگر دانائے ضمیر کائنات۔ علامہ اقبال نے کبھی تعلی سے کام نہیں لیا۔ ان کو اپنے کلام پر زعم نہیں تھا۔ وہ شراب علم کے متوالے تھے۔ اور عظمت فکر کے آئینہ دار۔ یہی سبب ہے کہ غالب کے مقابلہ میں ان کی فکر بلند سے بلند تر پرواز کر سکی۔ وہ احترام انسانیت کے شاعر تھے اور عظمت آدم کے نقیب۔ اقبال نے