نشوراتِ اقبالؒ

اقبال ۔ لاہور

منشوراتِ اقبال

بزمِ اقبال ۰ کلب روڈ ۰ لاہور

نثرِ اقبال

جملہ حقوق محفوظ

طبع دوم : مارچ ۱۹۸۸ء

تعداد : ۱۱۰۰

ناشر : ڈاکٹر وحید قریشی
اعزازی معتمد ، بزم اقبال
۲ - کلب روڈ ، لاہور

طابع : ایس - ایم - اظہر رضوی

مطبع : اظہر سنز پرنٹرز ، لاہور

قیمت : ۳۵ روپے

مقدمہ

از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

علامہ اقبال کے افکار کی وسعت، ان کی بلندی اور ان کی گہرائی بے پایاں ہے۔ علامہ کی زندگی ہی میں ان کے کلام اور ان کے پیغام کا اثر و نفوذ نمایاں ہو گیا تھا۔ پاکستان کی تاسیس اسی تاثیر کا ایک کرشمہ ہے۔ مسلمانوں کی تاریخ فکر و ادب میں کوئی ایسا شاعر اور مفکر دکھائی نہیں دیتا جس کا فکر اس قدر ہمہ گیر ہو۔ انفرادی اور اجتماعی زندگی کا کوئی اہم پہلو ایسا نہیں جس کے متعلق اس مفکر شاعر نے کوئی حیات آفریں حل پیش نہ کیا ہو۔ اقبال کے کلام میں فلسفہ بھی ہے اور دین بھی، ایقان بھی ہے اور عرفان بھی، شرق و غرب کی حکمت کا نچوڑ اس میں موجود ہے۔ اس میں خودشناسی بھی ہے اور خداشناسی بھی۔ ایک ایک نظم اور کہیں کہیں ایک ایک شعر ایک پوری تصنیف پہ بھاری ہے۔

اقبال کے کلام میں افکار کی جو کثرت اور ثروت ہے اور اس کے بیان میں جو دلاویزی ہے وہ فقید المثال ہے۔ اقبال کے افکار پر درجنوں کتابیں اور ہزاروں مقالے لکھے جا چکے ہیں، تقریروں کی کوئی حد اور شمار نہیں۔ اب ہند اور پاکستان کا مسلمان جس مسئلہ حیات پر جو کچھ بھی سوچتا ہے اس کے تفکر میں اقبال کا حصہ ضرور ہوتا ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ اقبال ایک پوری ملت کے شعور کا جزو لاینفک بن گیا ہے۔ جس سے

ریڈیو پر اقبال سے متعلق تقریریں نشر ہو رہی ہیں۔ لیکن اس کے اشعار و افکار کی دلاویزی ایسی ہے کہ نہ سننے والا سیر ہوتا ہے اور نہ سنانے والا تھکتا ہے۔

این سعادت بزور بازو نیست　　　تا نہ بخشد خدائے بخشندہ

حافظ علیہ الرحمۃ نے کیا سچ کہا ہے کہ

چہ رشک می بری اے سست نظم بر حافظ
قبول خاطر و لطف سخن خداداد است

ریڈیو پر بہت کچھ نشر ہوتا ہے جو کسی تصنیف میں منضبط نہ ہونے کی وجہ سے ہوا میں اڑ جاتا یعنی برباد ہو جاتا ہے لیکن خوش قسمتی کی بات ہے کہ منتظمین نشرگاہ بعض اچھی تقریروں کو محفوظ کر کے یا خود چھاپ دیتے ہیں یا دوسروں کو ان کے چھاپنے کی اجازت عطا فرماتے ہیں۔ اس مجموعے میں کوئی پندرہ تقاریر قارئین کے لطف طبع اور افزائش بصیرت کے لیے پیش کی گئی ہیں مقررین کا انتخاب بھی بہت سمجھ بوجھ سے کیا گیا ہے ان میں سے اکثر مقررین اس موضوع کے ماہر شمار ہوتے ہیں جس پر تقریر کرنے کی ان کو دعوت دی گئی ہے ریڈیو کی تقریروں میں ایک خصوصیت ایسی ہوتی ہے جسے بعض مقرر ہو ضیق سمجھ کر اور خود اپنے اوپر ظلم گردانتے ہیں کہ زیادہ سے زیادہ پندرہ منٹ میں ایک اہم موضوع کا خلاصہ عام فہم زبان میں پیش کریں لیکن اس ستم میں ایک کرم کا پہلو بھی ہے کہ مقرر کو طول بیان سے بچنا پڑتا ہے آرائش و افزائش و خطابت میں اصل مطلب گم نہیں ہو جاتا اختصار روح حکمت ہے۔ منتظمین ریڈیو شکریے کے مستحق ہیں کہ انھوں نے اقبال پر تقاریر کو ایک مستقل پروگرام میں داخل کیا اور بزم اقبال کو اجازت دی کہ ان بکھرے ہوئے موتیوں کو ایک مالا میں پرو دے اقبال پر جو کتابیں شائع ہو چکی ہیں ان میں ایک قابل قدر اضافہ ہو جائے گا

فہرست

اقبال اور دیگر مفکرین

نمبر	نام مضمون		صفحہ
۱۔	اقبال اور سنائی	پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر	۱۱
۲۔	اقبال اور عطار	سید عابد علی عابد	۳۱
۳۔	اقبال اور مجدد الف ثانی	ڈاکٹر برہان احمد فاروقی	۳۹
۴۔	اقبال اور برگساں	ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خاں	۳۷

تعلیماتِ اقبال

۱۔	فلسفۂ خیر و شر	ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم	۴۹
۲۔	اقبال اور خودی	سید نذیر نیازی	۵۹
۳۔	اقبال کا تصور وطن	مولانا صلاح الدین احمد	۶۷
۴۔	اقبال اور تقدیر	چودھری سردار اصغر	۷۵
۵۔	اقبال اور تصوف	صوفی غلام مصطفیٰ تبسم	۸۳
۶۔	اقبال اور فلسفۂ عجم	واحد بخش قادری	۹۱
۷۔	عقل و عشق	سردار عبدالحمید	۹۷
۸۔	اقبال کا نظریۂ فن	وقار عظیم	۱۰۵

تلمیحاتِ اقبال

۱۔	حضرت ابراہیم خلیل اللہ	ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی	۱۱۷
۲۔	حضرت موسیٰ کلیم اللہ	" "	۱۲۷

اقبال اور دیگر مفکرین

اقبال اور سنائی

از پروفیسر ڈاکٹر محمد باقر

سنائی کے ادب سے میں نے غواصی نہ کی ورنہ
ابھی اس بحر میں باقی ہیں لاکھوں لؤلوئے لالا

آج سے آٹھ سو سال قبل کا تصور کیجیے۔ جب کہ غزنویوں کا آفتاب نصف النہار پر چمک رہا تھا۔ سلطان غازی سلطان محمود کی سلطنت کی بنیادیں ایک مستحکم قلعے کی شکل اختیار کر چکی تھیں اور غزنی کے تخت پر سلطان محمود کی چوتھی پشت میں سے ایک سلطان بہرام شاہ نامی متمکن تھا۔ یہ نہایت شان و شوکت کا بادشاہ اور نہایت علم دوست اور مربیِ فن تھا۔ یہ وہی بادشاہ تھا جس کے عہد میں تصوف اور فارسی کی اخلاقی شاعری کا سنگ بنیاد رکھا گیا اور چھٹی صدی ہجری کے ختم ہونے سے پہلے پہلے یہ عمارت گویا انجام کو پہنچ گئی۔ بہرام شاہ ۵۱۲ ہجری / ۱۱۱۸ عیسوی سے ۵۴۷ ہجری / ۱۱۵۲ عیسوی تک غزنی کا تاجدار رہا اور اس عرصے میں دیگر مہمات کے علاوہ وہ دو بار ہندوستان میں آیا تھا۔ سلطان نے ایک مرتبہ جب ہندوستان پر حملہ کرنے کا خیال کیا تو اس کے درباری شاعر سنائی نے اس تقریب سے اس کی تعریف میں ایک قصیدہ لکھا۔ مقصد یہ تھا کہ سلطان کے مہم پر جانے سے پہلے یہ قصیدہ اس کی خدمت میں پیش کر کے انعام و اکرام حاصل کیا جائے۔ اس قصیدے سے پہلے اور بھی کئی قصیدے لکھے

جا چکے تھے اور شاعروں کا دامن بادشاہ کی حوصلہ افزائی سے پُر کیا جا چکا تھا۔ سنائی کے گھر پر قصیدہ، نظمیں اور دربار کے قصد سے گھر سے نکلا۔ راہ میں ایک حمام تھا۔ جہاں ایک پاگل رہا کرتا تھا۔ اس کا معمول تھا کہ شراب خانوں سے شراب کی تلچھٹ مانگ لاتا اور پی کر مست پڑا رہتا۔ اسی لیے اُس کو لای خوار کہتے تھے۔ سنائی حمام کے برابر سے نکلا تو گفتگو سننے کی آواز سنی۔ ٹھہر گیا تو لای خوار ساقی سے کہہ رہا تھا:

"بہرام شاہ کے اندھے پن کے صدقے میں ایک پیالہ دے دو۔"

ساقی نے کہا:

"کیا لغو بکتے ہو؟ بہرام شاہ جیسا بادشاہ تو روئے زمین پر پیدا نہیں ہوا، وہ نہایت عادل بادشاہ ہے۔"

پاگل بولا:

"ابھی غزنی کے انتظام سے فارغ نہیں ہوا اور دوسرے ملک پر حملہ کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔ اس سے بڑھ کر اندھا پن کیا ہوگا؟"

یہ کہہ کر پیالہ اٹھایا اور پی گیا۔ پھر ساقی سے کہا:

"اب سنائی کے اندھے پن کے صدقے میں ایک پیالہ اور دے دو۔"

ساقی نے کہا:

"سنائی نہایت خوش فکر اور خوش طبع شاعر ہے، اس کی برائی کیوں کرتے ہو؟"

پاگل نے کہا:

"اس سے بڑھ کر کیا حماقت ہوگی کہ دو چار جھوٹ سچ باتیں جوڑ کر کسی بے وقوف رئیس کے پاس جاتا ہے ادب سے

دست بستہ کھڑا ہوتا ہے اور اُس کو ستاتا ہے۔ قیامت میں
اگر سوال ہوا کہ اس دربار میں کیا دیا ہے تو کیا جواب
دے گا؟"

راوی کا بیان ہے۔ کہ سنائی پر اس گفتگو کا یہ اثر ہوا کہ اسی وقت سے سب کچھ چھوڑ چھاڑ کر گوشہ نشین ہو گیا اور یہ شہرت عام ہو گیا تو بہرام شاہ کے دربار میں جھنجھی کرتا تھا یا بہرام شاہ نے اپنی بہن کو اس کے عقد نکاح میں دینا چاہا اور اس نے انکار کر دیا۔ چنانچہ بہرام شاہ کو جواب میں لکھا ہے

من نہ مرد زن و زر و جاہم
بخدا گر کنم و گر خواہم
گر تو تاجم دہی ز احسانم
بہ سر تو کہ تاج نستانم

یہ تھے حکیم ابو المجد مجدود سنائی جو غزنی کے رہنے والے تھے اور جن کی خدمت میں فارسی کے سب سے بڑے صوفی شاعر مولانا روم نے یوں خراج عقیدت پیش کیا ہے ؎

عطار روح بود و سنائی دو چشم او
ما از پئے سنائی و عطار آمدیم

اور جن کی ادبی تخلیقات کو حضرت علامہ اقبال نے اس سمندر سے تشبیہ دی ہے، جس میں لاکھوں موتی ہیں۔

سنائی کے ادب سے میں نے غواصی نہ کی ورنہ
ابھی اس بحر میں باقی ہیں لاکھوں لولوئے لالا

سنائی کے ایک سوانح نگار نے لکھا ہے کہ سر و پا برہنہ غزنی میں گوشہ نشینی کی

زندگی بسر کرتے تھے اور ننگے پاؤں غزنی کے گلی کوچے میں پھرا کرتے تھے۔ اُن کے عزیزوں کو رحم آتا۔ اُن کو اس حالت میں دیکھتے تو بے اختیار رو دیتے۔ یہ ان کو سمجھاتے کہ میری حالت پر رونا نہیں بلکہ خوش ہونا چاہیے۔ ایک دن لوگوں نے پاپوش لاکر پیش کی اُن کی خاطر پہن لی۔ لیکن اتنا تعلق بھی اُن کی حالت میں خلل انداز ہوا۔ چنانچہ دوسرے دن جوتی اُتار کر پھینک دی اور کہا "جو بات کل تھی آج نہیں"۔

حکیم سنائی کی تاریخ پیدائش صحیح طور پر متعین نہیں ہو سکتی اور ان کی تاریخ وفات میں بھی اختلاف ہے۔ بہر صورت ۵۲۵ ہجری اور ۵۷۶ ہجری کے درمیان اُن کا انتقال ہوا اور غزنی میں دفن ہوئے جہاں اُن کا مزار آج تک مرجع خاص و عام ہے۔ حضرت علامہ اقبال نادر شاہ کی دعوت پر نومبر ۱۹۳۳ء میں افغانستان گئے تو بڑے شوق سے حکیم سنائی غزنوی کا مزار دیکھنے گئے۔ سید سلیمان ندوی اس سفر میں علامہ مرحوم کے ہمراہ تھے انھوں نے اپنی تصنیف "سیر افغانستان" میں اس سفر کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے "حکیم سنائی کی جلالت شان سے کون واقف نہیں ہم سب اس منظر سے متاثر تھے مگر ہم میں سب سے زیادہ اثر ڈاکٹر اقبال پر تھا۔ وہ حکیم ممدوح کے سرہانے کھڑے ہو کر بے اختیار ہو گئے اور دیر تک زور زور سے روتے رہے۔ علامہ مرحوم نے اپنے بقول "اس روز سعید کی یادگار میں" چند شعر نظم کیے ہیں جو "بال جبریل" کا ایک حصہ ہیں اور جن میں حکیم سنائی کے ایک مشہور قصیدے کی پیروی کی گئی ہے۔ ان اشعار کا آغاز یوں ہوتا ہے۔

سما سکتا نہیں پہنائے فطرت میں مرا سودا
غلط تھا اے جنوں شاید ترا اندازۂ صحرا

حکیم سنائی کی تصنیفات میں ایک کلیات ہے جس میں تیس ہزار شعر ہیں۔ ساتھ

مثنویاں ہیں۔ حدیقہ، سیر العباد، کارنامہ بلخ، طریق التحقیق، عشق نامہ، بہروز او بہرام سرالقدچھپ گئی ہے اور ہر جگہ ملتی ہے۔ باقی مثنویاں ناپید ہیں۔ کلیات میں قصائد قطعات، غزلیں، رباعیاں سب کچھ ہے۔

حکیم سنائی پہلے شخص ہیں جنھوں نے تصوف کو فارسی شاعری سے روشناس کیا۔ اس سے پہلے ابوسعید ابوالخیر کی چند رباعیاں تصوف میں پائی جاتی تھیں۔ لیکن اُن میں تصوف کے مسائل، اسرار اور معارف کو اس پُرزور انداز میں بیان نہیں کیا گیا جیسے سنائی کی تصنیفات تصوف میں۔ حکیم صاحب خود بھی اس کا دعویٰ کرتے ہیں۔

کس نگفت این چنین سخن بجہان
در کسی گفت، گو بیار و بخوان

زین نمط ہر چہ در جہان سخن است
گر بجز در خزانہ آن من است

چون ز قرآن گذشتی و ز اخبار
نیست کس را ازین نمط گفتار

حضرت علامہ مرحوم حکیم غزنوی کی شاعری کے اسی صوفیانہ رنگ سے بے حد متاثر نظر آتے ہیں۔ چنانچہ غزنی میں مزار حکیم سنائی کی زیارت کے موقع پر حضرت علامہ نے لکھا۔

خفتہ در خاکش حکیم غزنوی
از نوائے او دل مردان قوی

آن حکیم غیب آن صاحب مقام
ترک جوش رومی از ذکرش تمام

حسن ز پیدا ، او ز پنہاں در سرور
ہر دو را سرمایہ از ذوق حضور
او نقاب از چہرۂ ایماں گشود
فکر من تقدیر مومن وا نمود
ہر دو را از حکمت قرآں سبق
او ز حق گوید من از مردان حق

حضرت علامہ نے ان اشعار میں نہ صرف حکیم سنائی کی حکمت کے متعلق اپنے تاثرات کو بیان کیا ہے بلکہ مجمل لیکن نہایت واضح انداز میں حکیم موصوف کی حکمت پر بھی تبصرہ کیا ہے کہ وہ باطن کی اصلاح اور پاکیزگیٔ باطن کے مدعی تھے۔ حکیم غزنوی کے اپنے کلام کی طرف رجوع کریں تو ہمیں اس دعویٰ کی تائید میں بے شمار مثالیں ملتی ہیں اور ان تمام شاعروں میں حکیم سنائی نے تمثیل اور منطق دونوں سے کام لے کر اپنے مقصد کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً یہ بات عام ہے کہ طبیب جس چیز کو منع کرتا ہے لوگ اس سے پرہیز کرتے ہیں۔ لیکن اخلاقی حدود کی پابندی نہیں کرتے۔ حالانکہ ان کے لیے خدا حکم دیتا ہے۔ حکیم موصوف اس انسانی کمزوری کی طرف یوں اشارہ کرتے ہیں

ترا یزداں ہمی گوید کہ در دنیا مخور بادہ
ترا ترسا ہمی گوید کہ در صفرا مخور حلوا
ز بہر دین نہ بگذاری حرام از حرمت یزداں
ولیک از بہر تن مانی حلال از گفتۂ ترسا

دنیاوی تعلقات کے متعلق سنائی کہتے ہیں کہ لوگوں کے ساتھ اس طرح پیش آؤ کہ جب مرو تو جھگڑوں سے چھوٹ جاؤ نہ یہ کہ تم مرو تو لوگ جھگڑوں سے بچ رہیں۔

آن جہان زی کہ چو میری برہی
زین جہان زی کہ چو میری برستی

دنیا اور طالبان دنیا کے متعلق سنائی نے اپنا نقطہ نظر یوں پیش کیا ہے۔

این جہان بر مثال مرداریست
کرکسان گرد او ہزار ہزار
این مر آن را ہمی کشد مخلب
آن مر این را ہمی زند منقار
آخر الامر بگذرند ہمہ
وز ہمہ باز ماند این مردار

حصول مقصد کے لیے دیر اور انتظار شرط ہے اور جو مقصد جس قدر اہم ہوگا اس کے حصول میں اتنی ہی قدر زیادہ دیر ہوگی۔ سنائی نے اسی خیال کو تشبیہات سے واضح کیا ہے۔

ہر کسی از رنگ و رفتاری بدین رہ کی رسد
درد باید صبر سوز و مرد باید گام زن
ہفتہ ہا باید کہ تا یک پنبہ دانہ ز آب و گل
شاہدی را حلہ گردد یا شہیدی را کفن
ماہ ہا باید کہ تا یک مشت پشم از پشت میش
صوفیی را خرقہ گردد یا حماری را رسن
سالہا باید کہ تا یک سنگ اصلی ز آفتاب
لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن

ساعت بسیار می باید کشیدن انتظار
تا که در جوف صدف باران شود دُرِّ عدن
قرن‌ها باید که تا یک کودکی از لطف طبع
عالمی گویا شود یا فاضلی صاحب سخن
صدق و اخلاص و درستی باید و عمر دراز
تا قرین حق شود صاحبقرانی در قرن

حکیم غزنوی کی پیروی میں حضرت علامہ نے جو نظم لکھی ہے اس میں انہی اشعار میں اسی مضمون کو نئے اسلوب میں پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

وہی ہے صاحبِ امروز جس نے اپنی ہمت سے
زمانے کے سمندر سے نکالا گوہرِ فردا
عجب کیا گر مہ و پرویں مرے نخچیر ہو جائیں
کہ بر فتراکِ صاحب دولتے بستم سرِ خود را
رہے ہیں اور ہیں فرعون میری گھات میں اب تک
مگر کیا غم کہ میری آستیں میں ہے یدِ بیضا
وہ چنگاری خس و خاشاک سے کس طرح دب جائے
جسے حق نے کیا ہو نیستاں کے واسطے پیدا

حکیم الامت نے پھر فارسی میں انہی خیالات کو ساقی کی زبان سے "مسافر" میں لکھوایا ہے۔

لا جان کن چون زبان برتن تیغ
همچو مردان گوے در میدان فگن

سالها رفت اندر جهان آب و گل

نیست او قطره‌یی از خون دل

پاشنی تا بچینی بهار دیگری

از بهار بوستان رنگین تری

هر زمان تدبیرها دارد رقیب

تا بگیری از بهار خود نصیب

بر درون شاخ گل دارم نظر

غنچه‌ها را دیده ام اندر شجر

لاله را در وادی و کوه و دمن

از وزیدن باد خوان داغ عشق

شاعری را صاحب جلوه است

نغمه را که چون اندر گلو است

اقبال اور عطار

سید عابد علی عابد

بظاہر یہ بات حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے کہ اقبال نے اپنے اشعار میں عطار کا ذکر بہت کم کیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس معاملے میں تعجب کا کوئی مقام نہیں ہے سنائی، عطار اور رومی تصوف کے سلسلے کی تین اہم کڑیاں ہیں اور مسلم ہے کہ رومی ان میں سب سے زیادہ مضبوط کڑی ہے۔ اقبال جب رومی سے اپنی عقیدت کا اظہار کرتا ہے تو فی الحقیقت وہ سنائی اور عطار کی خوشہ چینی کا اعتراف بھی کر رہا ہوتا ہے کیونکہ رومی خود سنائی اور عطار کا فیض یافتہ ہے۔

میں خود عطار کے متخصصین میں سے نہیں ہوں اور مجھے اعتراف ہے کہ میں نے عطار کے کلام کا مطالعہ اس ہمدردی سے نہیں کیا جس سے عقیدت اور تجزیہ وسعت نظر پیدا ہوتی ہے لیکن اس کے باوصف میری نظر میں یہ بات مسلم ہے کہ اقبال نے عطار کے کلام کا بہت گہرا مطالعہ کیا ہے اور اس مطالعہ کے اثرات بیش و کم اقبال کی تصانیف میں نمایاں ہیں۔

فرید الدین عطار کے متعلق طالب علم کو یہ شکایت نہیں ہوتی کہ ان کی زندگی کے حالات کم ملتے ہیں بلکہ اصل شکوہ یہ ہے کہ ان کے سوانح حیات کے متعلق ایسے گوناگوں اور متضاد بیانات ملتے ہیں کہ یہ خواب کثرت تعبیر سے پریشان ہو جاتا ہے۔ بہر حال یہ مسلم

ہے وہ نیشاپوری تھے اور کسبِ کمال کے ساتھ طب کا شغل بھی کرتے تھے۔ آقائے سعید نفیسی نے تحقیق و جستجو کے بعد یہ ثابت کر دیا ہے کہ ان کا زمانِ حیات چھٹی صدی کے نصفِ آخر اور ساتویں صدی کے ابتدائی سالوں کے درمیان محدود ہے۔ یہ جو عطار کے متعلق مشہور ہے کہ وہ مغلوں کی یورش کے زمانے میں مقتول ہوئے سعید نفیسی اس روایت کو محلِ نظر قرار دیتے ہیں۔

عطار اپنی مثنوی منطق الطیر کی بنا پر بہت مشہور ہے اور یہ درست ہے کہ اس مثنوی کے مطالب عالیہ سلوک و معرفت کے باب میں ایک نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ لیکن عطار کی غزل بھی گھلاوٹ، بانکپن اور لوچ کے اعتبار سے کسی سے کم نہیں ہے قیاس یہ چاہتا ہے کہ اقبال نے عطار کی غزلوں کا بغور مطالعہ کیا ہو کیونکہ اقبال کے کلام کے سرسری مطالعے سے بھی یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اقبال نے کچھ غزلیں عطار کے تتبع میں لکھیں۔ عطار کے ایک مشہور قصیدے کی تشبیب کا رنگ دیکھیے گا۔

باد شمال می وزد جلوهٔ یاسمن نگر
وقت سحر ز عشق گل بلبل نعره زن نگر
سبزهٔ تازه روی را از خط جوی بار بین
سنبل شاخ شاخ را موی چمن نگر
خیز و بیا بوقت گل باده بده که عمر شد
چند غم جهان خوری شادی انجمن نگر
تا گل پادشاه وش تخت نهاد در چمن
لشکریان باغ را خیمه لشکری نگر

آپ کو فوراً کشمیر پر اقبال کی نظم کے یہ اشعار یاد آ گئے ہوں گے۔

رخت بہ کاشمر کشا کوہ و تل و دمن نگر
سبزہ جہان جہان ببیں لالہ چمن چمن نگر
باد بہار موج موج مرغ بہار فوج فوج
صلصل و سار زوج زوج بر سر نارون نگر
دخترکے برہمنے لالہ رخے سمن برے
چشم بروئے او کشا باز بخویشتن نگر

اقبال کو عطار سے جو عقیدت ہے اس کی وجہ میرے خیال میں یہ ہے کہ فارسی کے شعرا میں نعت یا عشق رسول کا جو مقام عطار کو نصیب ہوا ہے وہ کسی اور کے حصے میں نہیں آیا ہے۔ یوں تو رسول کی ذات گرامی سے بیشتر شعرا نے اپنی محبت اور عقیدت کا اظہار کیا ہے لیکن عطار اور اقبال کے ہاں اس عقیدت کا رنگ بہت شوخ ہے۔ عطار کے ہاں اسی رنگ کا شوخ ہونا غالباً سنائی کے کلام کا اثر ہے۔ مجھے سنائی کا ایک مطلع نعت میں نہیں بھولتا۔

تا بہ حشر اے دل ار ثنا گفتی
ہمہ گفتی چو مصطفیٰ گفتی

اب یہ داستان دل آویز شروع ہو ہی گئی ہے تو بعض دوسرے شعرا کی محبت اور عقیدت کے اظہار کا رنگ بھی دیکھ لیجیے۔

مرحبا سید مکی مدنی العربی
دل و جاں باد فدایت چہ عجب خوش لقبی
نسبت خود بہ سگت کردم و بس منفعلم
زانکہ نسبت بہ سگ کوئے تو شد بے ادبی

ہزار بار بشویم دہن ز مشک و گلاب
ہنوز نام تو گفتن کمال بے ادبی است

اور یہ شعر سنیے گا۔

بہ صورتِ تو بتے کمتر آفرید خدا
ترا کشیدہ و دست از قلم کشید خدا

بات ذرا دور جا پڑی۔ میں یہ عرض کر رہا تھا کہ حضرت رسول اکرم کی ذاتِ اقدس کا عاشقِ زار ہے روضۂ رسول کی یاد میں روتا ہے

منم در فرقت آں روضۂ پاک
کہ بر سر می کنم زاں آرزو خاک
اگر روزے ازاں میداں در آیم
چہ گوئی زیں غم چوگاں بر آیم
بہ آہے بگسلم بند جہاں را
شوے سازم از خاک تو جاں را

اقبال کو رسول پاک کی ذاتِ اقدس سے جو عقیدت ہے وہ شاعرانہ نہیں فلسفیانہ ہے۔ اس کی اساس جذبے پر نہیں عقل و خرد پر ہے۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ دنیا کی بیشتر اقوام قدیم الایام سے اس مہلک مرض میں مبتلا رہی ہیں جسے اصطلاح میں ثنویت یا دوئی کہتے ہیں۔ اس مرض کی اصل یہ ہے کہ انسان کو حقیقتِ مطلق کا ادراک نہیں ہوتا بلکہ اس کا ذہن حقیقت کو پارہ پارہ کر کے مختلف مظاہر جسمانی کی صورت میں دیکھتا ہے۔

زرتشت کے مسلک میں بھی آریائی ذہن کی یہ خصوصیت نظر آتی ہے یعنی خیر و شر کی آویزش اور اہرمن و یزداں کا معرکہ۔ مانی کے ہاں بھی اس دوئی کے آثار

ملتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب انسان اس مرض میں گرفتار ہو جاتا ہے تو زندگی کو کلی طور پر نہ دیکھ سکتا ہے نہ پہچان سکتا ہے۔ آریائی اقوام میں ارتقائے تہذیب اور عروجِ علم کے باوصف اس دوئی کا اثر قائم رہا۔ نسل و قوم کا اختلاف مذہب و سیاست کا افتراق شریعت و طریقت کی آویزش ذکر و فکر کی علیحدگی اسی دوئی کے کرشمے ہیں۔ دل کی ناصبوری اسی سے پیدا ہوتی ہے۔ اس مرض کے متعلق اقبال کہتا ہے

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی
سماتی کہاں اس فقیری میں میری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا
چلی کچھ نہ پیرِ کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی
ہوس کی امیری ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لیے نامرادی
دوئی چشمِ تہذیب کی نابصیری
یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا
بشیری ہے آئینہ دارِ نذیری
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری

رسولِ اکرم کی ذاتِ گرامی اسی مہلک مرض کی دوا تھی ان کی ذاتِ اقدس سے ذکر و فکر، دین و سیاست، شریعت و طریقت، فقر و سلطنت، خبر و نظر، دانش و بینش اور سوز و ساز کچھ اس طرح ہم آہنگ ہو گئے تھے کہ ان کا وجود حقیقتِ مطلقہ کی ایک دلیل و تفسیر بن کر رہ گیا تھا۔ اقبال کے خیال میں تو ان کا ہر فعل اسی

دا ئے مرض دوئی کا علاج تھا۔ یہاں تک کہ جب وہ مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے جاتے ہیں تو اقبال اسے بھی رفع دوئی کی ایک کوشش تصور کرتا ہے۔ اقبال کا خیال ہے کہ رسول اقدس کی ہجرت اس حقیقت کا اظہار ہے کہ مسلمانوں کے کوئی سرزمین مخصوص نہیں ہے اوطان و اقوام میں بٹ جانا دوئی ہے اور دوئی سے پرہیز اسلام کی تعلیم کا جزو اساسی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے ہجرت رسول ؐ کے متعلق کہا

ہو قید مقامی تو نتیجہ ہے تباہی
رہ بحر میں آزاد وطن صورت ماہی
ہے ترک وطن سنت محبوب الٰہی
دے تو بھی نبوت کی صداقت پہ گواہی
گفتار سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے
ارشاد نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

اب آپ خود اندازہ لگائیے کہ علامہ کی طرح جب اقبال نے یہ بھی ہو گا کہ رسول پاک کی ذات اقدس میں ذکر و فکر کے تمام مقامات جمع ہیں اور ان کا جز عمل دل کی نا محکمی کا علاج ہے۔ پھر جب انہوں نے اپنے اس یقین کو عقل و خرد کی کسوٹی پر پرکھا ہو گا اور دیکھا اور رسول کے قائم کیے ہوئے نظام حیات کو مکمل پایا ہو گا تو ان کی عقیدت کی کیا کیفیت ہوتی ہو گی۔ بے شک فارسی اور اردو کے اکثر شعرائے کلام میں عقیدت رسول کے نہایت دلپذیر نمونے ملتے ہیں لیکن یہ جذبہ اقبال کے اس جذبہ سرشار عقیدت سے کسی کے ہاں نہیں ملتا۔ اقبال کے ہاں تو ایسا معلوم ہوتا ہے گویا شاعر کے دل سے عقیدت کا ایک دریا ہے کہ پھوٹ رہا ہے۔ بانگ درا سے لے کر ارمغان حجاز تک جذب و سرور کا یہ عالم برابر کار فرما ہے۔ جواب شکوہ

پھر اس نے کہا:

مثلِ بو قید ہے غنچے میں پریشاں ہو جا
رختِ بر دوش ہوائے چمنستاں ہو جا

ہے تنک مایہ تو ذرّے سے بیاباں ہو جا
نغمۂ موج سے ہنگامۂ طوفاں ہو جا

قوتِ عشق سے ہر پست کو بالا کر دے
دہر میں اسمِ محمد سے اجالا کر دے

ہو نہ یہ پھول تو بلبل کا ترنم بھی نہ ہو
چمنِ دہر میں کلیوں کا تبسم بھی نہ ہو
نہ یہ ساقی ہو تو پھر مے بھی نہ ہو خم بھی نہ ہو
بزمِ توحید بھی دنیا میں نہ ہو تم بھی نہ ہو

خیمۂ افلاک کا استادہ اسی نام سے ہے
نبضِ ہستی تپش آمادہ اسی نام سے ہے

ارمغانِ حجاز میں اس نے کہا:

بہ ایں پیری رہِ یثرب گرفتم
نوا خواں از سرورِ عاشقانہ

چو آں مرغے کہ در صحرا سرِ شام
گشاید پر بہ فکرِ آشیانہ

اور پھر کہا۔

بہ پایاں چوں رسد ایں عالمِ پیر
شود بے پردہ ہر پوشیدہ تقدیر

مکن رسوا حضور خواجہ ما را

حساب من ز چشم او نہاں گیر

خود اقبال نے ضرب کلیم میں ذکر و فکر کے عنوان سے عطار کے ساتھ نہ صرف اپنی عقیدت کا اظہار کیا ہے بلکہ اس کی توضیح بھی کی ہے وہ کہتا ہے۔

مقام ذکر کمالات رومی و عطار

مقام فکر مقالات بوعلی سینا

مقام فکر ہے پیمائش زمان و مکاں

مقام ذکر ہے سبحان ربی الاعلیٰ

یہ مقام ذکر وہی مقام پر اسرار ہے جہاں فلسفے کی بحث طرازیاں، منطق کی موشگافیاں، خودی کی کارفرمائیاں، مابعد الطبیعیاتی تصورات کی نافرمانیاں حیرانیاں، حواس خمسہ ظاہری کے تمام کرشمے، خرد و عقل و نقل کے تمام جلوے باطل ہو جاتے ہیں اور سالک فقط اس قوت باطنی کے ذریعہ کسب علم و معرفت کرتا ہے اس مقام ذکر کے مختلف نام ہیں کشف بھی اسی کو کہتے ہیں شہود اور وحی و الہام بھی اسی کا نام ہے یہ وہ مقام ہے جہاں نہ زماں ہے نہ مکاں ہے نہ فردا ہے نہ دوش ہے یہاں ذرا سی لغزش ہو جائے تو شعور گنوا دے اور سیدھا اعتدال سے کام لے تو سالک ولی بن جائے یہی وہ مقام ہے جس کی تعریف میں اقبال نے کہا ہے۔

گم نہ ہو اس سحر و شام میں اے صاحب ہوش

اک جہاں اور بھی ہے جس میں نہ فردا ہے نہ دوش

صاحب ساز کو لازم ہے کہ غافل نہ رہے

گاہے گاہے غلط آہنگ بھی ہوتا ہے سروش

اقبال اور مجدد الف ثانی

از ڈاکٹر برہان احمد فاروقی

ہر انسان اپنی ہی آنکھ سے دیکھتا ہے، اپنے ہی فکر سے سوچتا ہے اور اپنی ہی عقل سے سمجھتا ہے۔ وہ دوسروں کے نتائج کو خود سوچے بغیر نہیں اپنا سکتا۔ اس لیے گو یہ صحیح ہے کہ ہر مفکر اپنے پیش روؤں کے فکر سے متاثر ہوتا ہے اور اپنے نتائج فکر سے بعد میں آنے والوں کے ذہن کو متاثر کرتا ہے۔ مگر یہ اثر پذیری یا تو مفکرین ماسبق کے نتائج فکر سے موافقت کی صورت اختیار کرتی ہے یا اختلاف کی، یا دوسروں کے نتائج فکر کے پیش نظر کوئی نیا پہلو سامنے آتا ہے۔ یا کسی اور کے ایک بیان کو اپنے نتیجہ فکر کی موافقت میں بطور دلیل کے استعمال کیا جاتا ہے۔ کیوں کہ خود غور کیے بغیر دوسروں کا فکر نہ اپنایا جا سکتا ہے اور نہ اس سے استفادہ ممکن ہے۔

اب ہمیں اس بات پر غور کرنا ہے کہ حضرت مجدد الف ثانی کا اثر علامہ اقبال کے فکر و فلسفہ پر کیا ہوا۔ لیکن اثر کو متعین کرنے کا سوال جب پیدا ہوتا ہے جب کوئی مناسبت پہلے سے موجود ہو چنانچہ پہلی نظر میں چند باتیں دونوں کے افکار میں مشترک نظر آتی ہیں جس کی وجہ سے اس مسئلہ پر غور کرنا ضروری ہو جاتا ہے کہ حضرت مجدد الف ثانی کے فکر کا علامہ اقبال کے فلسفہ پر کب اثر پڑا۔ حضرت مجدد الف ثانی کا

نام تاریخی شیخ احمد ہے۔ آپ سرہند میں ۹۷۱ھ میں پیدا ہوئے۔ آپ نے دینی
ابتدائی تعلیم گھر ہی پر پوری فرمائی۔ کم عمری ہی میں قرآن مجید حفظ کیا۔ حدیث و تفسیر
اور معقولات کا مطالعہ کیا اور اس کے بعد گھر سے نکلے تاکہ اس زمانہ کے اکابر علماء
کے پاس جا کر علم حاصل کریں۔ تعلیم سے فارغ ہو کر آپ نے اپنے والد سے چشتی
اور قادری طریقہ اخذ کیا اور حضرت خواجہ باقی باللہ سے طریقہ نقشبندیہ کے مطابق
سیر و سلوک کی تکمیل کی۔ جب حضرت مجدد الف ثانی نے اصلاح کا کام شروع
کیا اس وقت حالت یہ تھی۔ تصوف مسلمانوں کی روح میں جاگزیں ہو گیا تھا۔ توحید
تنزیہی کے بجائے متصوفین کے زیر اثر توحید وجودی کا اعتقاد عام ہو گیا۔ تعلیمات
اسلامی میں صرف فقہی نقطۂ نگاہ باقی رہ گیا تھا اور علماء فقہی موشگافیوں میں مصروف
تھے۔ اور دین الٰہی اکبر شاہی کے اثر سے لوگوں میں دین اسلام اور مسلمانوں کے
خلاف جرأت بے جا پیدا ہو گئی تھی۔ ان حالات میں آپ نے عرصۂ دراز
تک محنت جانکاہی سے جدوجہد فرمائی ہے کہ ان حالات کی اصلاح کی جائے۔
آپ نے مریدین کو بہت بڑی تعداد میں تیار کیا کہ وہ اسلام کی تبلیغ کریں اور کتاب و
سنت پر زور دیں۔ دربار شاہی کے بڑے بڑے امرا جو آپ کے حلقۂ ارادت
میں داخل تھے ان کے ذریعہ بادشاہ کے خیالات کو اسلام کی طرف پھیرنے کی
سعی کریں۔ آپ کی جدوجہد نے نہ صرف یہ کہ ہندوستان کی حکومت کا رخ اسلام
کی طرف پھیر دیا۔ بلکہ شریعت و طریقت میں جو بُعد پیدا ہو گیا تھا اسے دور کیا اور
تصوف اور متصوفین کے نظریات میں انقلاب پیدا کر دیا۔ مجدد الف ثانی اور علامہ
اقبال کے افکار میں بظاہر جو مماثلت نظر آتی ہے وہ یہ ہے کہ دونوں کے دل
میں ولولہ تھا کہ لوگوں کے خیالات کا رخ اسلام کی طرف پھیرا جا سکے۔ دونوں
کشف کو ذریعہ علم سمجھتے ہیں۔ دونوں وحدت الوجود کو غلط سمجھتے ہیں دونوں کو

اس بات پر اصرار ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات گرامی اسوۂ کامل اور معیار کمال کی حیثیت رکھتی ہے ۔ یعنی علامہ اقبال کے فکر و فلسفہ پر حضرت مجدد الف ثانی کا اثر کس حد تک ہے ۔ یہ بات جب ہی واضح ہو سکتی ہے جب حضرت مجدد کے افکار سے وہ اقتباسات پیش کیے جائیں جن سے علامہ اقبال کے افکار میں مماثلت پائی جاتی ہے ۔

چنانچہ حضرت مجدد الف ثانی ایک مکتوب میں تحریر فرماتے ہیں جس کا ترجمہ یہ ہے کہ :

صوفیوں کی بیہودہ باتوں سے کیا حاصل ہوتا ہے اور ان کے احوال سے کیا فائدہ ہے ۔ وجد و حال کو جب تک شریعت کی میزان پر نہ تولیں ہم نیم جیتل کے بدلے نہیں خریدتے اور ان کے کشفوں اور الہاموں کو جب تک کتاب و سنت کے معیار پر نہ پرکھ لیں نیم جو کے برابر بھی نہیں لیتے ۔

صوفیا کے طریق پر سلوک حاصل کرنے کا مقصود یہ ہے کہ معتقدات شرعیہ کی حقیقت ایمانی میں زیادہ یقین حاصل ہو جائے اور احکام فقہیہ کا ادا کرنا آسان ہو جائے ۔ اس کے سوا اور کوئی مقصود نہیں ہے ۔ رویت کا وعدہ آخرت میں ہے دنیا میں ہرگز واقع نہیں ہے ۔ وہ مشاہدات اور تجلیات جن سے صوفیا خوش ہیں وہ بجائے حقائق کے صرف اظلال سے آرام پاتا اور شبیہ اور مثال سے تسلی حاصل کرتا ہے ۔ حق تعالیٰ وراء الوراء ہے ۔ اگر ان کے مشاہدات و تجلیات کی حقیقت پوری پوری بیان کر دی جائے تو یہ ڈر ہے کہ اس راہ کے مبتدیوں کی طلب میں فتور اور ان کے شوق میں قصور واقع ہو جائے گا اور ساتھ اس بات کا بھی ڈر ہے کہ اگر باوجود علم کے کچھ نہ کہا جائے تو حق باطل کے ساتھ مل رہے گا ۔

اس قسم کے متعدد بیانات حضرت مجدد الف ثانی کے مکتوبات میں موجود ہیں اور حضرت مجدد الف ثانی کے اُن اعتراضات کو جو آپ نے صوفیین کے مکشوفات پر کیے ہیں۔ علامہ اقبال نے اپنے خطبات کے آخری خطبے میں ان الفاظ میں سراہا ہے۔ حضرت شیخ احمد سرہندی کے اس بے باک تجزیہ اور تنقید سے جو انہوں نے اس دور کے صوفیین کے مکشوفات کی نسبت فرمائی ایک جدید طریقہ کی نشوونما ہوئی۔

یہ الفاظ علامہ اقبال نے اپنے اس خطبے میں فرمائے ہیں جس کا عنوان ہے "کیا مذہب ممکن ہے؟" اور ان ہی خطبات کے دیباچہ میں علامہ اقبال نے فرمایا ہے کہ ایمان یا اعتقاد مذہبی کا انحصار کشف پر ہے۔

چنانچہ اسی خطبے میں امکانِ مذہب پر حسِ باطنی سے استدلال کرتے ہوئے علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ ایک ایسی سطح پر جہاں تصور اور تجزیہ کام نہ دیتے ہوں جو وہ ہمارے عام تجربے کی صورت میں انجام دیتے ہیں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے حس کی وہ سطح جہاں تصورات کا اطلاق نہ ہو سکتا ہو ہمیں "کل" کی ماہیت کا علم مہیا نہیں کرتی۔ کیونکہ صرف تصورات کلیہ ہی میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اجتماعی بن سکیں ایسے شخص کا موقف جو کشف کے ذریعہ حقیقت کی گرفت پر اعتماد رکھتا ہے انفرادی اور ناقابل اظہار ہی ہونا چاہیے۔

علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ کشف کے بیان و اظہار سے بالاتر اور انفرادی ہونے کا اعتراض اسی صورت میں وزنی اعتراض متصور ہو سکتا ہے۔ جب اس سے مراد یہ ہو کہ مکشوف پر اس کے مروجہ طریقے اس کے ذہن اور اس کی آرزوؤں ہی کا تمام تر اثر ہوتا ہے۔ لیکن علامہ اقبال نے یہ واضح کرنے کے لیے کہ یہ ضروری نہیں کہ سالک اپنے طریقہ اپنے ذہن اور اپنی آرزوؤں سے اتنا مغلوب ہو کہ وہ

کشف سے حاصل ہونے والی کیفیات کی نسبت قابلِ اظہار رائے قائم ہی نہ کر سکے حضرت مجدد الف ثانی کے حوالے سے دو باتیں کہی ہیں ایک یہ کہ تنقید کی صلاحیت باقی رہتی ہے اور کیفیات باطن کی تنقید سے طریقہ تحقیق کی اصلاح اور نشوونما ہو سکتی ہے۔

علامہ اقبال نے اسی خطبے میں پہلے ایک شخص عبدالمومن کی ایک باطنی کیفیت نقل کی ہے جو حضرت مجدد الف ثانی کو لکھی گئی تھی کہ آسمان، زمین، عرشِ الٰہی، جنت، دوزخ میری نظر میں معدوم ہو گئے جب میں گرد و پیش نگاہ کرتا ہوں ان کا نشان نہیں پاتا جب میں کسی کے سامنے ہوتا ہوں اپنے سامنے کسی کو موجود نہیں دیکھتا بلکہ میرا اپنا وجود بھی گم ہو جاتا ہے۔

علامہ اقبال نے اس کیفیت کی نسبت حضرت مجدد الف ثانی کا تبصرہ نقل کیا ہے۔ جو کیفیت یہاں بیان ہوتی ہے اس کا سرچشمہ قلب کی ہمیشہ بدلتی رہنے والی زندگی ہے اور مجھے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس کیفیت کے حامل نے لطیفۂ قلب کے لاتعداد مدارج میں سے ایک چوتھائی مدارج کی سیر بھی پوری نہیں کی۔ اس مقام کی سیر کو ختم کرنے سے پہلے ان باقی تین چوتھائی مدارج کو طے کرنا ضروری ہے۔ مقامِ قلب کے بعد اور مقامات ہیں جنہیں روح سرِ خفی، سرِ اخفیٰ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ مقامات عالمِ امر سے تعلق رکھتے ہیں اور عالمِ امر کی اپنی خصوصیات اور مدارج اور کیفیات ہیں۔ ان مقامات سے گزر کر سالک راہِ حقیقت بتدریج اسمائے الٰہی اور صفاتِ الٰہی کی تجلیات حاصل کرتا ہے اور انجام کار تجلی ذات تک رسائی ہوتی ہے۔

یہ تبصرہ نقل کرنے کے بعد علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ اس عبارت میں جو افکار ذات پیش کیے گئے ہیں ان کی نفسیاتی اساس کچھ ہی کیوں نہ ہو عالمِ باطنی

کی نسبت یہ اندازہ تو ہمیں ضرور ہو جاتا ہے کہ اسلام کے ایک صوفی مسلم نے عالم باطنی کا مشاہدہ کس طرح کیا ہے۔ حضرت مجدد الف ثانی اور علامہ اقبال دونوں وحدت الوجود یا نظریہ توحید وجودی کی تردید کرتے ہیں۔ اگرچہ دونوں کا طرز وحدت الوجود کی تنقیص و تردید میں متحد ہے۔

وحدت الوجود کا اثبات بربنائے کشف شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی نے کیا ہے۔ لہٰذا اس باب میں صرف بربنائے کشف استدلال کرنا درست ہو سکتا ہے۔ یہ پہلو حضرت مجدد الف ثانی کے فکر سے پیدا ہوتا ہے۔ آپ نے وحدت الوجود پر اپنے ذاتی کشف کی بنیاد پر ہر پہلو سے بحث کر کے یہ ثابت فرمایا ہے کہ جسے صوفیہ وجودیہ وحدت الوجود کہتے ہیں وہ درحقیقت وحدت شہود ہے۔ یعنی مشہود یہ ہوتا ہے کہ وجود ایک ہی ہے اور وہ خدا ہے۔ واقعے کے اعتبار سے یہ صحیح نہیں ہوتا۔ یہ سچ ہے کہ ایک مسلمان صوفی ان تمام چیزوں میں اعتقاد رکھتا ہے جو اُسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہنچی ہیں۔ لیکن اس کی روح میں ایک امنگ پیدا ہوتی ہے کہ وہ خدا کو جان لے۔ جس میں عام کی یہاں گنجائش نہیں۔ لہٰذا ایک نئی قسم کی حس ہے جسے کشف و شہود کہتے ہیں۔ سالک چند روحانی مشقیں کرتا ہے جنہیں مجاہدہ کہتے ہیں اور اس اثناء میں وہ سمجھتا ہے کہ میں خدا اور حقائق کا براہ راست ادراک کرنے لگا ہوں۔ یہی وہ حقیقت ہے جسے حس مذہبی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ اسے ذات خداوندی سے بلاواسطہ قرب حاصل ہو گیا ہے اور اسے خدا کی رویت ہونے لگی ہے اور اس رویت میں ماسوی اللہ کا وجود سالک کی نظر سے پوشیدہ ہو جاتا ہے۔ لہٰذا وہ "ہمہ اوست" کا اثبات کرتا ہے۔

علامہ اقبال نے خود صاحب کشف ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔ وہ صرف

کشف کو ذریعہ علم مانتے ہیں بلکہ خدا کے علم کا ذریعہ مانتے ہیں۔ اس باب میں حضرت مجدد الف ثانی کے کشف کے متعلق نتائج سے وہ کچھ زیادہ نتائج اخذ کرتے ہیں کہ کشف کے ذریعے خدا کا ادراک بھی ہو سکتا ہے۔ لیکن اس مسئلے پر انھیں اس لیے اصرار ہے کہ وہ حقیقت مذہب مابعد الطبیعی علم کو مانتے ہیں لیکن اُن کا یہی خیال ہے کہ یہ بات صرف الہیات کی تشکیل جدید کے مباحث سے ہی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن علامہ اقبال اپنے بعد کے نتائج فکر میں حضرت مجدد الف ثانی کے افکار کے زیادہ قریب آجاتے ہیں۔ کیونکہ حضرت مجدد الف ثانی کی سعی کا ایک نتیجہ منجملہ دوسرے نتائج کے یہ ہے کہ لوگوں میں یہ رجحان پیدا ہوا کہ علم باطن یعنی تصوف و عرفان سے غیر اسلامی اثرات کو علیحدہ کیا جائے جس سے وہ نکلا ہے یعنی براہ راست آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اخذ کیا جائے اور دوسرا اثر یہ ہے کہ حضرت مجدد الف ثانی کے اثر سے علمائے ظاہر کو بھی از سر نو کتاب و سنت کی طرف توجہ کرنی پڑی۔ آپ سے پہلے علم دین کے معنی صرف علم فقہ کے رہ گئے تھے۔

ایک خط میں حضرت مجدد الف ثانی نے ایک فقرہ تحریر فرمایا ہے کہ "فقد سعادۃ دارین وابستہ باتباع سید کونین است و بس" یعنی دونوں جہان کی سعادت صرف سرور دو عالم ہی کے اتباع سے وابستہ ہے اور آخر میں علامہ اقبال نے بھی فرمایا ہے:

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست
اگر باو نہ رسیدی تمام بولہبی است

اقبال اور برگساں

از ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان

فرانسیسی مفکر ہنری برگساں (Henry Bergson) جس نے تقریباً ۸۱ برس کی عمر میں ۴ جنوری ۱۹۴۱ء کو وفات پائی علامہ اقبال کا ہم خیال کہا جا سکتا ہے وہ کیا تھا اور کیونکر فلسفی کہلایا گیا۔ ایک ایسا سوال ہے جس کا جواب اس کی زندگی کی تحریروں اور ماحول کی تفصیلوں میں بھی مل سکتا ہے لیکن ہم کو یہاں صرف یہ دیکھنا ہے کہ نفس انسانی کے حقائق کی پردہ کشائی میں کیوں کر اور کہاں تک وہ کامیاب ہوا؟ ان حقائق کو سمجھنے اور سمجھانے کے لیے مختلف مفکرین نے مختلف نظریے قائم کیے لیکن برگساں اور اقبال کچھ اتنے قریب قریب ہیں کہ ان دونوں کے باہمی تبادلہ خیال کے بعد یہ فیصلہ بھی کس قدر مشکل معلوم ہوتا ہے کہ ان میں سے کون کس سے متاثر ہوا۔ تاہم یہ صحیح ہے کہ اقبال نے جب اپنی تھیسس

کے سلسلے میں مشرقی اور مغربی مفکرین کا مطالعہ

کیا تو انھوں نے یہی چاہا کہ مشرقی نظریات کو مغربی انداز میں پیش کیا جائے اور مادیت والے فلسفیانہ نظام کو اسلامی روحانیت سے ملا دیا جائے اسی لیے برگساں اور اقبال میں باوجود ہم آہنگی کے بھی بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔ چنانچہ بعض لوگ جو اقبال کا مطالعہ کرتے ہیں وہ بغیر سوچے ہوئے یہ کہنے کے لیے بھی تیار ہو جاتے

ہیں کہ اقبال برگساں سے بہت زیادہ متاثر ہیں۔ بلکہ اُس کی ترجمانی کرتے ہیں۔
اس کو یوں کہنا چاہیے کہ کوئی شخص مشرقی کھانوں کو مغربی پلیٹوں میں ہونے کی
وجہ سے مغربی کہنے لگے۔ بہرحال برگساں نے جدید فلسفے کی دنیا میں اپنے لیے
ایک بلند مقام پیدا کیا ہے اور اپنی کتاب کو حیات
جاوید بخشی ہے اُس نے اشیاء کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے بہت غور و فکر سے
کام لیا کیوں کہ اب تک اس کے لیے صرف دو راہیں کھلی ہوئی تھیں ایک فکر
ہے اور دوسری تجربیت لیکن افلاطون
کی طرح یہ خیال کہ اشیاء کا علم صرف فکر و تعقل سے حاصل ہو سکتا ہے صحیح نہیں
ہے۔ کیوں کہ بہت سی چیزیں ایسی ہیں جن کے لیے تجربہ اور مشاہدہ ضروری
ہے اور خود تجربہ بھی ناقص ہے کیوں کہ جو اس کے ذریعہ جو انکشافات یا تجربات
ہوتے ہیں وہ خود نامکمل اور غیر یقینی ہیں اور اُن جو اس کے آگے جو چیزیں ہیں
وہ سمجھ میں نہیں آتیں۔ اس طرح نفسِ انسانی کا پورا پتہ نہیں چلتا۔ غالباً ہیوم اسی
لیے اسے موہوم کہنے پر مجبور تھا۔ برکلے نے بھی علم اور حقیقت کو ایک ہی چیز
کہا۔ لیکن ایسا سمجھنے میں علم کی تنگ دامنی کا سوال پھر پیدا ہو جاتا ہے بہرحال
مختلف مفکرین اسی فکر میں رہے کہ اشیاء کا علم حاصل کیا جائے۔ اور فکر و تجربہ
سے آگے کوئی راہ ایسی نکال جائے کہ وہ ہر چیز کو سمجھنے کے لیے کافی اور وافی
ہو صوفیہ نے وجدان والی راہ ڈھونڈ نکالی تھی۔ گو کہ تمام کاروباری مسائل میں وہ
بھی وجدان سے نہیں بلکہ فکر و تعقل سے مدد لیتے تھے تاہم انھوں نے ایک
چراغِ راہ روشن کر دیا تھا جس سے منزل پہچانی جا سکتی تھی۔ برگساں نے صوفیہ
اور فقراء سے ضرور فائدہ اُٹھایا ہوگا کیوں کہ اُس کے یہاں اُن کے خیالات کی
جھلکیاں نظر آتی ہیں۔ اُس کے فکر و رجحان کا خلاصہ یہ ہے کہ کائنات کی جس

شے کی ہستی کا سب سے زیادہ یقینی علم ہے وہ ہماری اپنی ذات ہے۔ اب اگر میں اپنی ہستی کا تجزیہ کروں اور غور کروں کہ میں کیا ہوں تو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ میں ایک حالت سے دوسری حالت میں گذر رہا ہوں میری ہستی انھی تبدیلیوں میں منقسم ہے۔ اسی طرح میں اپنی ذات پر خواہ کتنی ہی زیادہ توجہ کروں اور اس کو براہ راست گرفت میں لینے کی کوشش کروں تو میری توجہ اور گرفت کا تعلق ہمیشہ کسی نفسی حالت سے رہے گا۔ اب اگر ان نفسی حالتوں کا جائزہ لیا جائے جو مجھ پر یکے بعد دیگرے طاری ہوتی رہتی ہیں اور بظاہر ایک دوسرے سے علیحدہ اور قائم وجود رکھتی ہیں تو معلوم ہوگا کہ میری ہر انفرادی حالت بھی ہر لمحہ بدل رہی ہے۔

برگساں کے خیالات کی رو سے حقیقی ہستی کے معنی تو یہ ہوئے کہ مسلسل تغیرات ہی ہوتے رہیں۔ لیکن پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر یہی معنی صحیح ہیں تو پھر مسلسل تغیرات کے بجائے ایک جیتی جاگتی اور قائم و ثابت حقیقت یعنی "انا" کو کیوں محسوس کیا جاتا ہے؟ برگساں جواب دیتا ہے کہ چونکہ توجہ کے الگ الگ عمل سے ذہنی حیات کا حقیقی تواتر اور بہاؤ قطع ہو جاتا ہے۔ اس لیے حقیقی تواتر اور استمرار کے بجائے ایک فرضی وحدت "انا" کو تسلیم کرلینا پڑتا ہے۔ بہرحال "انا" یا ذہنی حیات کی تبدیلیوں کی طرح کائنات اور اس کی ہر چیز بھی تبدیلیاں ہیں۔ یعنی کائنات محض حرکت اور تبدیلی ہوتے رہنے کا نام ہے۔

چنانچہ برگساں نے زمان اور وقت کو بھی حرکت اور استمرار کا ایک طرح تصور کیا ہے اور اس کو اس نے حقیقی واقعیت کہا ہے لیکن زمان اور وقت کے ریاضیاتی یا طبیعیاتی تصور کو حقیقی واقعیت نہیں سمجھا بلکہ محض سیلان حرکت اور استمرار کو حقیقی زمان کہا ہے کیونکہ اگر ہم غور کریں تو استمرار خود ماضی کی مسلسل ترقی ہے جو مستقبل سے مل جاتا ہے اور جتنی بڑھتی ہے اتنی ہی پھیلتی

جاتی ہے۔ اس چیز کو آسان لفظوں میں اس طرح بھی کہا جا سکتا ہے کہ حال اور زمانہ موجود کو اگر ایک درمیانی نقطہ تصور کر لیا جائے تو جتنا حصہ پار کرنا باقی ہے وہ مستقبل ہے اور جو حصہ لحظہ بہ لحظہ پار ہوتا جا رہا ہے یعنی ایسے ماضی سے لے کر مستقبل تک جتنی کیفیات پیش آتی ہیں وہ سب کی سب ایک ہی تسلسل سے تعلق رکھتی ہیں اور موجودہ حالتیں جو ایک خاص مقام پر پہنچ کر پچھلی کیفیات کے مقابلے میں مختلف خیال کی جاتی ہیں وہ سب کی سب ایک ہی سلسلے کی کڑیاں ہیں یعنی ماضی، حال اور مستقبل دراصل ایک ہی زمان اور وقت کے مختلف نقطے ہیں جو مختلف مقامات سے لیے گئے ہیں۔ غرضیکہ برگساں کے فلسفے کا خلاصہ یہ ہے۔

۱۔ زمان اور وقت ہی حقیقی واقعیت ہے جس کو استمرار بھی کہا جا سکتا ہے۔ اس میں ماضی خود بخود محفوظ ہوتا چلا جا رہا ہے اور وہی مستقبل پر پھیلتا جاتا ہے۔

۲۔ مادہ اور روح، شعور اور لاشعوری دونوں کی دونوں چیزیں اسی حیاتیاتی حرکت اور عمل کی دو صورتیں ہیں۔ یعنی حرکت اور عمل ہی کائنات ہے جو کسی سوچے سمجھے ہوئے منصوبے کے مطابق بھی نہیں ہے اور نہ ماحول و حالات کے اختلاف سے تیار ہوتی ہے۔

۳۔ عقل اور وجدان ہمارے شعور کی دو مختلف تصویریں ہیں یعنی کاروباری معاملات میں عقل بہت مفید ہے لیکن حقیقت اور واقعیت تک پہنچنے کے لیے وجدان ضروری ہے۔ عقل زیادہ سے زیادہ یہ کر سکتی ہے کہ جامد ہونے کی وجہ سے متحرک کائنات کی جامد تصویریں لے سکتی ہے۔ لیکن وجدان کا تعلق استمرار سے ہے اس لیے وہ متحرک اعمال کے لیے لازمی بلکہ محض لازمی ہے۔ اب علامہ اقبال کی مابعد الطبیعیات پر نظر ڈالیے۔ انھوں

نے اپنی تجسس کے لیے مشرق اور مغرب کے تمام باکمال مفکرین کا مطالعہ کیا تھا۔ ہیگل کے طلسم خیال سے باہر نکلنے کے "مومن" قلب اور "کافر" دماغ کو بھی جانچا پرکھا تھا۔ "افلاطون" کے "گوسفندانہ" نظریوں اور سوچنے اور دماغی کرب و الم کی دنیا کا فلسفہ بھی پڑھا تھا اور ساتھ ہی گوئٹے کے میں خواہشات سے انسان کی ازلی کشمکش پر بھی غور کیا تھا، لیکن اقبال اسلام ہی پیش کرنا چاہتے تھے اور اس کے لیے ذرائع فلسفے سے اور مغربی طرزِ فکر سے تلاش کر رہے تھے۔ چنانچہ اسلامی مابعد الطبیعات کو متصوفین اور متکلمین کے رنگ میں پہلے خود سمجھنے کی کوشش کی پھر اُسے نطشے کے "؟" اور برگساں کے زمانی فلسفے میں جذب کر دیا۔ حقیقتِ وقت، زمان اور استمرار حیات کا فلسفہ جو برگساں کے رنگ میں اسرار خودی میں موجود ہے وہ اسی طرح توجہ کرو:

این و آں پیداست از رفتار وقت
زندگی سرّیست از اسرار وقت
اصل وقت از گردش خورشید نیست
وقت جاوید است و خور جاوید نیست

لیکن برگساں نے دہر کو اصل حقیقت اور زمان قرار دیا ہے اس کا خیال ہے کہ زمان یقیناً مکان سے الگ ہے کیوں کہ زمان ایک لامکانی چیز ہے جس میں مکان کے برعکس ہر وقت استمرار ہے یعنی برگساں اس تغیر و ارتقا والے زمان کے علاوہ کسی دوسری حقیقت کا قائل نہیں اور وہ حقیقت بھی دہر ہے۔ لیکن اقبال نے اس کی دہریت کو چھوڑ کر "لا تسبوا الدہر" والی دہریت کو کھلی جگہ پیش کیا ہے اور دہریت کے بجائے توحید کو بیان کیا ہے۔ چنانچہ زمان کو مکان سے بے نیاز سمجھے

ہو سکتے ہیں :

وقت را مثل مکاں گسترده

امتیاز دوش و فردا کرده

وقت ما کو اول و آخر ندید

از خیابان ضمیر ما دمید

اور اسی کے ساتھ انھوں نے اُس حدیث کو بھی یاد کیا ہے کہ،

زندگی دہر است و دہر از زندگی است

لا تسبوا الدہر فرمان نبی است

بہر حال برگساں کی طرح اقبال نے اس زمان والی حقیقت کو ضرور سمجھا ہے۔ چنانچہ وہ بھی کائنات کے لیے تخلیقی حرکت کو ضروری سمجھتے ہیں۔ کیونکہ :

ع جنبش سے ہے زندگی جہاں کی

اسی لیے ہر چیز ارتقا کے لیے بے قرار ہے اور تکرار کے بجائے "تازگی" کے لیے تیار ہے :

ایک صورت پر نہیں رہتا کسی شے کو قرار

ذوقِ جدت سے ہے ترکیبِ مزاجِ روزگار

ٹھہرتے نہیں کاروانِ وجود

کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود

اسی لیے وہ صرف تکرار بلکہ کسی طرح کا سکون بھی چاہتے نہیں :

سکوں محال ہے قدرت کے کارخانے میں

ثبات ایک تغیر کو ہے زمانے میں

لیکن اقبال نے برگساں کی طرح کائنات کے استمرار کو بے مقصد نہیں سمجھا بلکہ مقصد

سمجھا ہے۔ کیوں کر وہ نقصان سے کمال اور کمال سے اکملیت کی طرف ارتقائی حرکت کر رہی ہے:

فطرتِ ہستی شہید آرزو رہتی نہ ہو
خوب تر پیکر کی اس کو جستجو رہتی نہ ہو
زندگی کا شعلہ اس ذرّے میں جو مستور ہے
خود نمائی خود فزائی کے لیے مجبور ہے

اسی طرح "روز و شب" جو بذاتِ خود زمان کے دو عکس ہیں وہ کائنات کے استمرار اور حادثات کی نقش گری سے زندگی کا پیام دیتے ہیں:

سلسلۂ روز و شب نقش گرِ حادثات
سلسلۂ روز و شب اصلِ حیات و ممات
سلسلۂ روز و شب تارِ حریرِ دو رنگ
جس سے بناتی ہے ذات اپنی قبائے صفات
سلسلۂ روز و شب سازِ ازل کی فغاں
جس سے دکھاتی ہے ذات زیر و بمِ ممکنات
تیرے شب و روز کی اور حقیقت ہے کیا
ایک زمانے کی رو جس میں نہ دن ہے نہ رات

اس کے علاوہ برگساں اور اقبال میں ایک فرق یہ بھی ہے کہ برگساں کے نزدیک نفسِ انسانی میں از خود تخلیقی صلاحیت موجود ہے اور وہ خود بخود استمراری کیفیت کی طرف مائل ہو جاتی ہے۔ کیوں کہ کائنات خود ایک بدلتی ہوتی چیز ہے اور صرف یہی تغیر اس کا مقصد ہے یعنی زندگی نام ہے تغیر اور تخلیق کا، اس لیے اُسے موج بیتاب ہونا چاہیے۔ لیکن جہاں ایسا نہیں ہے اور زندگی کے جن پہلوؤں

میں تقلید اور ثبات ہے وہاں زندگی محض مادہ جسم یا مادیات ہو کر رہ گئی ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں یوں سمجھئے کہ زماں یعنی حقیقی واقعیت کا تعلق برگساں کے نزدیک استمرار اور فعلیت کے تسلسل اور سیلان سے ہے۔ لیکن اقبال کے نزدیک اس کا تعلق عضوی کیفیت سے ہے کیونکہ جب تمام اشیاء اور فعل محض اپنی ذاتی صلاحیتوں اور اتفاقی امکانات کی صورت میں ہیں اور جونہی ان کا ظہور ہوتا ہے (اور وہ بھی ذات کی اہمیت کی وجہ سے) تو وہ خلق کہلائیں گے۔

راز ہے راز ہے تقدیر جہان تگ و تاز
جوش کردار سے کھل جاتے ہیں تقدیر کے راز
میری میں فقیری میں شاہی میں غلامی میں
کچھ کام نہیں بنتا ہے جرأت رندانہ

پھر فرد اور سوسائٹی کے "انا" یا شعور ذات میں بھی برگساں اور اقبال کے ہاں تھوڑا سا فرق ہے کانٹ اور نطشے کی طرح برگساں کا خیال ہے کہ فرد میں شعور ذات پیدا ہوتا ہے اور یہ "انفرادی" انا" جب وسعت اختیار کر لیتا ہے تو پوری سوسائٹی میں بھی شعور ذات پیدا ہو جاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک شعور کا تصور بھی ذات کے تصور پر مبنی ہے اور چونکہ شعور کا تعلق ہماری حیات سے ہے اور حیات ایک روحانی حقیقت ہے اس لئے شعور بھی مادی نہیں بلکہ روحانی ہے۔ اگر ذات کی کاروباری حیثیت سے اس کا تعلق ہے تو وہ ظاہری ہے اور اگر ذات کے باطن اور اندرونی حقیقت سے تعلق ہے تو وہ وجدان ہے۔ اقبال نے علم و عقل کے مقابلے میں اس کو عشق اور دل سے تعبیر کیا ہے۔ جس کے لئے بجلیاں اور طوفان بھی حلال ہیں۔ "ساحل اور ساحل" حرام ہیں۔ اسی وجدان اور عشق کو "اقبال نے خالص اسلامی نقطہ نظر سے پیش کیا ہے یا یوں کہئے کہ اسلام کی عملی

روح کو مغربی قالب میں پیش کر دیا ہے۔ بہر حال یہی عشق کائنات کی عین زندگی ہے :

عشق کی گرمی سے ہے معرکۂ کائنات
علم مقام صفات عشق تماشائے ذات

اور : عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسمان کو بے کراں سمجھا تھا میں

اسی عشق کی بدولت حقیقی واقعیت اسم بامعنی ہو سکتی ہے ورنہ محض بتکدۂ تصورات کہلاتی جائے گی :

عقل و دل و نگاہ کا مرشد اولیں ہے عشق
عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات

اور ایک جگہ تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ :

کہ "عشق تمام مصطفیٰ عقل تمام بولہب"

بہر حال یہی عقل جو محو تماشائے لب بام ہی رہتی ہے ایک عظیم معرکہ کے سامنے لاکھوں حکمتوں کے باوجود ہیچ ہے۔ اقبال کے یہاں عشق کی اسی روح میں وہ گرمی ہے کہ بہترین مفکرین کے پر پرواز بھی جل جاتے ہیں اور حقیقت بھی ہے کہ انسانی رفعت و بلندی کے لیے اور استمراری کائنات کی فعیت کے لیے اس سے بہتر و بلند کسی مفکر اور کسی مصلح کے یہاں نہیں ہے :

عاشق آں است کہ بر کف دو جہانے دارد

تعلیمات اقبال

فلسفۂ خیر و شر

از ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

کسی مذہب یا فلسفے میں خیر و شر کا نظریہ ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔ انسان فطرتاً خیر کا طالب اور شر سے گریزاں ہے۔ سقراط کی یہ تعلیم تھی کہ کوئی شخص بدی کو بدی جان کر اس کا مرتکب نہیں ہوتا۔ ہر قسم کی بدی کا مرتکب اس کو کسی نہ کسی طرح کی بھلائی ہی سمجھ کر کرتا ہے۔ بدی کو بھلائی سمجھنا دراصل ہر قسم کی غلط کاری کی بنیاد ہے اور بدی کا ارتکاب صحیح علم کے نہ ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ ہر قسم کی بداخلاقی درحقیقت جہالت کا نتیجہ ہے۔ نیکی علم ہے اور بدی جہل سے سرزد ہوتی ہے۔ اسی طرح لذت اور تسکین کی خواہش بھی فطری ہے۔ ایک ولی بھی اپنی آرزوؤں کی تسکین چاہتا ہے اور ایک چور بھی۔ انسانوں میں فرق صرف اس سے پیدا ہوتا ہے وہ کس چیز سے لذت حاصل کرتے ہیں۔ عادل کو عدل میں اور رحیم کو رحم میں مزہ آتا ہے۔ عالم علم سے لذت اندوز ہوتا ہے اور ظالم ظلم سے۔ چنگیز خان کے سوانح حیات میں لکھا ہے کہ ایک مرتبہ اس نے اپنے فوجی سرداروں اور درباریوں سے یہ سوال کیا کہ بتاؤ کہ انسان کو سب سے زیادہ لذت کس موقع پر اور کس چیز سے حاصل ہوتی ہے۔ اپنے اپنے مزاج کے موافق مختلف سرداروں نے اس کا مختلف جواب دیا۔ کسی نے حصول عزت کا ذکر کیا اور کسی نے فتح و فتوحات کا اور

کسی نے جسمانی لذتوں کا نقشہ کھینچا۔ سب کے جوابات سن کر چنگیز خان نے کہا کہ تم لوگوں نے جتنی لذتیں بیان کی ہیں وہ سب ادنیٰ درجے کی ہیں اور کسی میں انبساط کی وہ شدت نہیں جو اس موقع پر پیدا ہوتی ہے کہ دشمن کا کٹا ہوا سر تمہارے قدموں کے سامنے پڑا ہو اور اس کے بیوی بچوں کی آہ و زاری اور نالہ و فغاں، جو سب نغموں سے زیادہ دلکش ہے، سنائی دے رہی ہو۔ اس سے اندازہ کیجیے کہ انسان کا لذت و الم اور خیر و شر کا معیار کس قدر مختلف ہوتا ہے۔ کسی مذہب کا اندازہ بھی اسی سے ہو سکتا ہے کہ اس کی تعلیم میں خیر اور شر کا کیا مفہوم ہے؟ کسی فرد کا نظریہ حیات بھی حقیقت میں اسی چیز کا نام ہے کہ وہ کس بات کو خیر اور کس کو شر سمجھتا ہے۔ آیئے اقبال کے فلسفہ خیر و شر کی تمہید کے طور پر بڑے بڑے ادیان اور مشہور فلاسفہ کی تعلیم پر ایک سرسری نظر ڈالیں تاکہ اس تبصرے کے بعد اقبال کے نظریہ خیر و شر پر روشنی پڑ سکے اور اس کی امتیازی خصوصیت معلوم ہو سکے۔ بدھ مت کو لیجیے گوتم بدھ ایک چھوٹی سی ریاست کے شہزادہ تھے۔ زمانہ بلوغ تک بدھ کو بڑے ناز و نعم میں رکھا گیا اور اس امر کا اہتمام کیا گیا کہ وہ خود بھی ہر قسم کے شر سے محفوظ رہے اور دوسرے انسانوں کی بھی کسی قسم کی مصیبت اس کی آنکھوں کے سامنے نہ آئے۔ اس کا شعور خیر محض سے آشنا اور شر و آفات سے بیگانہ رہے۔ لیکن یہ تدبیر کب تک کام دے سکتی تھی۔ جب زندگی کے حقائق یک بیک اس کے سامنے آئے اس نے موت بیماری اور بڑھاپے کا مشاہدہ کیا تو وہ گھبرا گیا اور سوچنے لگا کہ یہ سب کچھ کیوں ہے اور اس سے چھٹکارے کی کیا ترکیب ہو سکتی ہے۔ ہندوستان کے مروجہ ادیان اور فلسفے اس کو مطمئن نہ کر سکے۔ وہ آزادانہ فکر و تحقیق اور ذاتی تجربے سے اسی نتیجے پر پہنچا جس کو غالب نے اس شعر میں ادا کیا ہے کہ:

قیدِ حیات و بندِ غم اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں

بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ وہ اس خیال سے بھی ایک قدم آگے بڑھا اور ذوق کا ہمنوا ہو کر پکار اٹھا،

اب تو گھبرا کے یہ کہتے ہیں کہ مر جائیں گے
مر کے بھی چین نہ پایا تو کدھر جائیں گے

مہاتما بدھ نے کہا کہ خالی موت سے بھی نجات نہ ہو سکے گی جب تک کہ تمام زندگی کی جڑ یعنی آرزو کا قلع قمع نہ کیا جائے۔ جب تک کسی قسم کی آرزو بھی باقی رہے گی وہ ضرور زندگی کی کسی شکل میں صورت پذیر ہوگی، اور یہ صورت پذیری لازماً باعثِ الم ہوگی۔ زندگی کی کوئی چیز قابلِ اعتنا نہیں ہے۔ فنائے مطلق کے بغیر کلی نجات محال ہے۔ جاوید نامے میں اقبال نے فلکِ قمر کی سیر کا حال لکھتے ہوئے بیان کیا ہے کہ وہ وادیِ طواسین میں پہنچا تو گوتم بدھ سے ملاقات ہوئی۔ گوتم نے اپنا نظریۂ حیات ان اشعار میں بیان کیا:

ہر چہ از محکم و پایندہ شناسی گذرد
کوہ و صحرا و بر و بحر و کران چیزے نیست
از خود اندیش و ازیں بادیہ ترساں مگذر
کہ تو ہستی و وجودِ دو جہاں چیزے نیست

شاید عالمِ بالا میں پہنچ کر گوتم بدھ نے اپنے نظریۂ حیات میں کچھ تبدیلی کر لی ہو۔ ورنہ اس کی حقیقی تعلیم میں تو "تو ہستی" بھی نہیں۔ اس کے ہاں تو نفس یا خودی یا روح بھی محض مظاہر و حوادث کی سیمابی کیفیت ہی کا نام ہے۔ اس کے ہاں تو یہ تصور ہے کہ زندگی ایسا گھاٹے کا سودا ہے کہ اس کو کسی شرط اور کسی قیمت

اور کسی اجر کے ساتھ بھی قبول کرنا اور یا یا جہل ہے۔ بالفاظ دیگر زندگی اپنے تمام مظاہر میں شر ہی شر ہے اور اگر شر سے نجات حاصل کرنا مقصد حیات ہے تو ہر قسم کی زندگی سے منہ پھیر لینا ہی صحیح راستہ ہے:

؎ ترک دنیا ترک عقبیٰ ترک مولیٰ ترک ترک

؎ عدمی عدم عدمی عدم ز عدم چہ صرفہ بری جیت

ایسے تمام نظریات گریز کے نظریات ہیں۔ دنیا اچھی نہیں۔ زندگی میدان کارزار اور عرصۂ پیکار ہے۔ جس میں جیت کہیں نہیں ہار ہی ہار ہے۔ جو سمجھتا ہے کہ جیتا وہ بھی در اصل ہارا ہی ہے۔ اقبال کو نطشے کے فلسفے کے بعض پہلو حیات آفرین ہونے کی وجہ سے بہت پسند تھے۔ اگرچہ اس کی نسبت بھی اقبال کی یہی رائے تھی کہ "قلب او مومن دماغش کافر است" نطشے کہتا ہے کہ مذاہب حقیقت میں فقط دو ہی قسموں کے ہوتے ہیں۔ ایک وہ جو زندگی کا اثبات کرتے ہیں اور دوسرے وہ جو اس کی نفی کرتے ہیں۔ نفی کرنے والے مذاہب میں فنا پر اور فرار پر بہت زور ہے اور ان سلبی مذاہب میں رہبانیت ہی اصل روحانیت سمجھی جاتی ہے۔ دوسری طرف اثباتی مذاہب زندگی کو اس کی تمام تلخیوں کے باوجود ایک آزمائش گاہ میدان عمل اور نردبان عروج سمجھتے ہیں۔ مشکلوں پر غالب آکر سیرت کو قوی کرنا اور مزاحم قوتوں کو تسخیر کرنا ان کا مطمح نظر ہوتا ہے۔ اقبال کا زاویہ نگاہ بھی یہی ہے۔ اس کے ہاں خیر و شر کا پیمانہ لذت و الم کا پیمانہ نہیں۔ اس کے ہاں جمود سب سے بڑا شر ہے اور حرکت میں برکت ہے۔ اس کو زندگی کے جمال کے ساتھ اس کا جلال بھی قبول ہے۔ دلبری کے ساتھ ساتھ اس کو قاہری بھی پسند ہے۔ خدا کی صفات میں کل یوم ہو فی شان کی صفت اس کے نزدیک اور تاثرات میں سمائی

اور معمولی ہوتی ہے۔ فطرت میں جہاں جتنی زندگی ہے اتنی ہی خلاقی ہے۔ حیات اور خلاقی ہم معنی صفات ہیں۔ اقبال کا مرشد عارف رومی کہہ گیا تھا کہ ہر قسم کی کوشش جمود اور خفتگی پر فضیلت رکھتی ہے۔ خواہ وہ کوشش بے ہودہ ہی ہو۔

کوشش بے ہودہ بہ از خفتگی

اقبال بھی اسی رنگ میں غیرہ شعر کے ساتھ زیبا سے علیحدہ ہو کر کہتا ہے:

چو از دست تو کار نادر آید

گنہ ہم اگر باشد ثواب است

اقبال کو زندگی میں محض تکرار یا بغیر کسی جدت کے کسی طور عمل کو دہرانا روح فرسا معلوم ہوتا ہے۔ اکثر زندگیاں بے جدت و ندرت محض تکرار اعمال ہی ہوتی ہے۔

صبح ہوتی ہے شام ہوتی ہے

عمر یونہی تمام ہوتی ہے

اقبال کو جب فطرت میں بھی شب و روز کی محض تکرار معلوم ہوتی ہے۔ تو وہ اکتا کر خدا سے شکایت کرنے لگتا ہے کہ تو تو خلاق ہے تیرے ہر فعل میں جدت ہونی چاہیے۔ تیری آفریدہ فطرت میں یہ بے روح سی یکسانی سی تکرار کیوں نظر آتی ہے۔

طرح نو افگن کہ ما جدت پسند افتادہ ایم

ایں چہ حیرت خانۂ امروز و فردا ساختی

جدت پسند اور خلاق فطرتوں کو ایسی کائنات بھی جامد معلوم ہوتی ہے جو ایک مقررہ راستے پر چند قاعدوں کو دہراتی رہے اور اس میں ہر وقت نئے عالموں کی آفرینش نہ ہوتی رہے۔ دیوان غالب کے بھوپالی نسخے میں اسی نظریہ حیات کا ایک لاجواب شعر ہے جو عام مطبوعہ دیوان میں نہیں تھا:

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یارب
ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پا پایا

وہ کہتا ہے کہ تمنائے حیات ہر قدم پر ایک کائنات کی آفرینش کرتی ہے۔ یہ ہماری تمام کائنات اپنی وسعت میں اس کا ایک نقشِ قدم ہے۔ ضرور ہے کہ اس کا دوسرا قدم کسی اور عالم کی آفرینش کا باعث ہوا ہو۔ روح اسی دوسرے عالم کی طرف بڑھنے کے لیے بے تاب ہے۔ لیکن معلوم نہیں کہ وہ قدم کہاں پڑا ہے۔ اقبال کے ہاں خیر، لذت اور سکون کے ہم معنی چیز نہیں کیونکہ ذاتی زندگی اگر ایک حالت پر قائم ہو جائے تو وہ خیر بھی جمود کی وجہ سے شر بن جاتا ہے۔ عام مذہبی عقیدہ یہ ہے کہ نیک آدمی اعمالِ حسنہ کا اجر حاصل کر کے جنتِ ابدی میں معلق ہو جائے گا۔ جہاں زندگی کا اضطراب ختم ہو جاتا ہے۔

ترقی کی ضرورت اور گنجائش نہیں رہتی۔ مقاصد آفرینی اور ان کے حصول کی کوشش کا کوئی سوال نہیں رہتا۔ بعض صوفی جو جنت کے عام تخیل سے اوپر ہو گئے ہیں ان کے ہاں خیر مطلق واصل باللہ ہو جاتا ہے جہاں سفرِ حیات ختم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ انسان اپنی آخری منزلِ مقصود پر پہنچ گیا ہے۔ اقبال کا نظریۂ جنت جو اس کے نظریۂ خیر و شر کا آئینہ ہے لذت پرستوں، تن آسانوں اور سکون پسندوں سے بھی الگ ہے اور واصل باللہ یا فنا فی اللہ ہونے والے صوفیوں سے بھی جداگانہ ہے۔

ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلی
اللہ کرے مرحلۂ شوق نہ ہو طے

وہ ابدالآباد تک جدت آفرینی اور خلاقی کے ساتھ زندہ رہنا چاہتا ہے۔ اس کے ہاں خیر کا تصور یہ ہے کہ زندگی اپنے امتناہی ممکنات کو ظہور میں لاتی رہے اور

خوب سے خوب تر کی طرف بڑھتی جاتی ہے۔ وہ باغ و شاہد و شراب کی جنت میں پہنچ کر آسودہ و مطمئن نہیں ہو سکتا۔ وہ جنت میں پہنچتا ہے تو حور اس سے شکایت کرتی ہے کہ تو رہ و رسم آشنائی سے بیگانہ معلوم ہوتا ہے:

نہ بہ بادہ میل داری نہ بمن نظر کشائی
عجب این کہ تو نہ دانی رہ و رسم آشنائی

اقبال اس کا جواب دیتا ہے:

چہ کنم کہ فطرت من بہ مقام در نسازد
دل ناصبور دارم چو صبا بہ لالہ زارے
چو نظر قرار گیرد بہ نگار خوب روئے
تپد آن زمان دل من پئے خوب تر نگارے
ز شرر ستارہ جویم ز ستارہ آفتابے
سر منزلے ندارم کہ بمیرم از قرارے
چو ز بادہ بہارے قدحے کشیدہ خیزم
غزلے دگر سرایم بہ ہوائے نوبہارے
طلبم نہایت آن کہ نہایتے ندارد
بہ نگاہ ناشکیبے بہ دل امیدوارے
دل عاشقاں بمیرد بہ بہشت جاودانے
نہ نوائے دردمندے نہ غمے نہ غمگسارے

ہر موجود سے غیر مطمئن ہو کر غیر موجود و بلند تر مقام کی آرزو اور اس کے لیے جد و جہد حیات کا اصلی جوہر ہے۔ مولانا روم کی وہ غزل اقبال کو بہت پسند تھی جس کا یہ شعر ہے:

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما
گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

میرے طالب علمی کے زمانے میں ایک مرتبہ علامہ اقبال نے مجھ سے فرمایا کہ میں بتاؤں کہ انسان کس وقت مر جاتا ہے؟ کسی آدمی کو اس وقت مردہ شمار کرنا چاہیے جب اس میں نئے افکار کی قبولیت کی صلاحیت باقی نہ رہے اور اس کے طرزِ فکر اور طرزِ عمل میں کوئی تبدیلی ممکن نہ رہے۔ ایسی حالت میں زندگی زندگی نہیں بلکہ مادے کی طرح محض تکرارِ عمل بن جاتی ہے۔ نور و ظلمت، یقین و گمان، خیر و شر اور علم و جہل کی کشاکش ہی سے زندگی کا ارتقا ہوتا ہے۔

جرمنی کے ایک مشہور فلسفی ادیب لیسنگ کا ایک قول مشہور ہے جو اقبال ہی کے نظریۂ حیات کی پیش بیانی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر قادرِ مطلق کے ایک ہاتھ میں صداقتِ ازلی ہو اور دوسرے ہاتھ میں تلاشِ حق اور وہ مجھے اس کا اختیار دے کہ ان میں سے جو چاہو وہ لے لو۔ تو میں مؤدبانہ عرض کروں اے قادرِ مطلق صداقتِ ازلی کو تو اپنے پاس ہی رہنے دے اور تلاشِ حق مجھے عنایت فرما کیونکہ فقط تیری ہی ذاتِ مطلق کی یہ خصوصیت ہے کہ تو مطلق حق کا مالک ہونے ہوئے بھی حی و قیوم رہ سکتا ہے۔ مجھے اگر معرفتِ کلی حاصل ہو گئی تو میں زندہ درگور ہو جاؤں گا۔ میری زندگی کا جوہر اصلی طلب اور کوشش ہے اور وہ اسی حالت میں باقی رہ سکتی ہے کہ تلاشِ حق ہمیشہ جاری رہے۔ خیر و شر کے متعلق اکثر مذہبوں اور فلسفوں میں یہ ایک معرکۃ الآرا مسئلہ ہے کہ اگر خدا قادرِ مطلق اور رحیم و کریم ہے تو اس نے شر کو یا شرِ مجسم شیطان کو کیوں پیدا کیا اور فطرت کی الم آفرین اور کرب انگیز کیفیتوں کو عمل پیرا ہونے کی کیوں اجازت دی۔ اقبال کے نزدیک یہ مسئلہ انہیں نفوس کے لیے لاینحل ہوتا ہے جو زندگی کی حقیقتوں سے آشنا نہیں۔ زندگی

مزاحمتوں پر مسلسل غلبہ حاصل کرنے کا نام ہے۔ اگر شر یا مزاحمت و الم کا وجود نہ ہو تو خیر بھی مفقود ہو جائے۔ زندگی خیر و شر یا یزداں و شیطان کے محاربہ کا نام ہے۔ تمام سیرت سازی اور روح پروری اسی پیکار کی رہین منت ہے جو یہ پوچھتا ہے کہ زندگی میں شر کیوں ہے وہ حقیقت میں یہ پوچھ رہا ہے کہ زندگی زندگی کیوں ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ اگر زلیخا کا شر نہ ہو تو یوسف کے جوہر کیسے کھلیں۔

اگر آتش نمرود نہ ہو تو باغ خلیل میں بہار کہاں آئے۔

اگر فرعون کا جبر نہ ہوتا تو موسیٰ کس طرح کلیم اللہ بنتے۔

اگر طوفان نہ ہوتے تو شناوری کہاں سے ترقی پاتی۔

اگر اندیشۂ ہجراں نہ ہو تو لذت وصال کہاں۔

اقبال کے نزدیک اگر شیطان نہ ہوتا تو جہان بالکل بے لذت اور کور ذوق رہ جاتا۔ شیطان اور شر کی شکایت کرنا زندگی اور خیر حقیقی کی ماہیت سے ناآشنائی کا نتیجہ ہے۔ زندگی کی اصل جولانیاں متاع درد اور امکان امتحان ہی سے ظہور میں آتی ہیں۔ عرفی نے حمد میں کیا حکیمانہ مطلع کہا ہے:

اے متاع درد در بازار جاں انداختہ
گوہر ہر سود در جیب زیاں انداختہ

فقط جامد طبیعتوں کے لیے ہی شر کا وجود خدا کی رحمت اور ربوبیت سے انکار کا باعث بنتا ہے۔ لذت و سکون والی جنت پر اقبال کے اعتراضات سنیے:

کجا ایں روزگارے شیشہ بازے
بہشت ایں گنبد گرداں ندارد
ندیدہ درد زنداں یوسف او
زلیخا عشق دل نالاں نہ دارد

خلیل او حریف آتشے نیست
کلیمش یک شرر در جان ندارد
بہ عمر خود نیفتد زورق او
خطر از لطمۂ طوفان ندارد
کجا آن لذت عقل غلط سیر
اگر منزل رہ پیچاں ندارد
مزی اندر جہانے کور ذوقے
کہ یزداں دارد و شیطان ندارد

مسلمانوں کو قرآن کریم نے یہ تعلیم دی کہ مومن خیر و شر دونوں کو من جانب اللہ مانتے ہوئے بھی خدا کو رحیم و کریم اور رب مانے۔

یہ متضاد سا عقیدہ اسی حالت میں قابل فہم ہو سکتا ہے کہ خیر و شر کے احساس تصور کو یوں سمجھا جائے جیسے اقبال نے پیش کیا ہے۔ ورنہ خدا بے رحم و عدل اور زندگی داستان الم رہ جاتی ہے۔

خودی

از سید نذیر نیازی

شاعری اور فلسفہ کی بارگاہ میں جب کبھی یہ سوال کیا جائے گا کہ وہ سب سے بڑی بات جسے اقبال نے پیش کیا، کیا تھی تو اس کا جواب ہوگا خودی۔ لیکن خودی کا جو تصور اقبال سے پہلے قائم تھا یعنی ہم اس لفظ کو جن معنوں میں استعمال کر رہے تھے وہ کوئی ایسی بات نہیں تھی جس کی تشریح میں اقبال کو ورق کے ورق سیاہ کرنے پڑتے کیوں کہ خودی کے عام معنی غرور و تکبر کے ہیں۔ یا زیادہ نیک نظر سے دیکھا جائے تو خودی نام ہے ہمارے اس احساس کا کہ ہم "ہیں"، ہماری ذات فی الواقع موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب اقبال نے خودی کے متعلق اپنے خیالات ترتیب دیے اور ان کی وضاحت "اسرارِ خودی" میں کی تو اس کی پہلی اشاعت میں اُن معنوں کی طرف بھی اشارہ کر دیا جن میں یہ لفظ استعمال ہوا اور جن کا تعلق نہ غرور سے ہے، نہ تکبر سے۔ چنانچہ ایک ایرانی شاعر کا شعر ہے:

غریقِ قلزمِ وحدت دم از خودی نزند
بود محال کشیدن میانِ آب نفس

شاعر کہتا ہے جو کوئی وحدت کے سمندر میں غرق ہو گیا خودی کا نام نہیں لے گا۔ اس لیے کہ کون ہے جو پانی کے اندر سانس لے سکے اور یہ بات ہے بھی

ٹھیک یوں کہ اگر ہستی صرف ایک ذات واحد کی ہے تو جو کوئی اس ہستی میں گم ہو گیا اس کی اپنی ہستی مٹ گئی جیسے قطرہ دریا میں مل گیا تو قطرہ کہاں رہا۔ لہٰذا اقبال نے بجا طور پر یہ نتیجہ اخذ کیا کہ یہاں خودی کا لفظ احساسِ نفس یا تعین ذات یا محض اپنی ہستی اور وجود کے لیے استعمال ہوا اور اس لیے جب اس سلسلے میں خود اقبال کو ایک لفظ کی تلاش ہوئی تو یہی لفظ انتخاب کیا گیا۔ اب خودی کو عربی میں "انا" اور مغربی فلسفہ میں "ایگو" کہتے ہیں جو یونانی زبان کا لفظ ہے اور جسے ہمارے ایک بہت بڑے فلسفی ابن رشد نے بھی استعمال کیا ہے، مگر یہ دونوں لفظ فارسی میں نہیں چل سکتے تھے جیسے اردو کا لفظ 'میں' اردو میں بھی اس کے لیے نامناسب رہتا۔ بہر حال خودی پر گفتگو کرتے ہوئے اقبال نے ہر اس مسئلے پر گفتگو کی ہے جس کا تعلق انسان کی ہستی، ذات اور وجود سے ہے وہ چاہتا تھا انسانی ہستی سے متعلق ایک آخری بات کہے، ایسی بات جس پر ہماری زندگی اور مستقبل کا دارومدار ہے۔ لہٰذا یہ کہنا کچھ غلط نہیں ہوگا کہ خودی ہی اقبال کی شاعری اور فلسفہ کا حاصل ہے۔ خودی ہی وہ مضمون ہے جو اس کی شاعری اور فلسفہ میں بار بار اور نت نئی شکل میں بیان ہوتا ہے۔ گویا اگر ہم خودی کے مفہوم کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لیں تو کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کی شاعری اور فلسفہ بھی سمجھ لیا۔

تو آپ کہیں گے خودی کا وہ کیا تصور تھا جو اقبال نے پیش کیا؟ اقبال کہتا ہے آیئے ذرا اس بات پر غور کریں ہماری ہستی ہے کیا۔ ہستی کے معنی ہیں ہونا اور ہونا ایک احساس ہے۔ جب تک یہ احساس قائم ہے ہم بھی قائم ہیں۔ جہاں یہ احساس ختم ہوا ہم بھی ختم ہو گئے۔ لہٰذا ہماری زندگی یا زیادہ صحیح لفظوں میں یوں کہیے کہ ہماری ذات اور وجود کا تسلسل اس احساس کے تسلسل سے ہے۔ گویا یہ اپنے آپ کا شعور ہی ہماری ہستی کا راز اور ہمیں "ہم" کہنے پر مجبور کرتا ہے۔ شعور ہی سے ہم اپنی

ذات کی تعیین کرتے اور اسے دوسروں سے الگ متعین ٹھہراتے ہیں۔ ہماری بقا اس شعور کی بقا ہے اور فنا اس کی فنا۔ یا پھر لفظ خودی کے پیشِ نظر ہم یہ کہیں گے کہ خودی ہی سے ہمارا وجود ہے اور خودی ہی سے ہماری زندگی۔

لیکن سوال یہ ہے کہ خودی یا میں یا انا یا ایگو، یہ اپنی ہستی کا احساس یا شعور آ کہاں سے گیا۔ خود بخود یا کسی دوسری ہستی کی بدولت۔ ہم دیکھتے ہیں انسان مخلوق ہے۔ جب تک خالقِ کائنات نے اسے پیدا نہیں کیا تھا اس کی کوئی ذات بھی نہ وجود لہٰذا خودی مخلوق ہے اور بقول اقبال ایک نعمت اور عطیہ جو پروردگارِ عالم نے اپنی رحمتِ خاص سے ہمیں عطا کیا۔ لیکن اس کے مخلوق ہونے کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ ہم خودی کی حقیقت سے انکار کر دیں۔ یہ مطلق حقیقت نہ سہی، اضافی اور اعتباری حقیقت تو بہر حال ہے۔ لہٰذا ہم کیا کریں پروردگارِ عالم کی اس نعمت اور اس عطیے کو خواب و خیال سمجھیں یا یہ کہ اس کے کچھ معنی ہیں، کچھ قدر و قیمت کیوں کہ خودی کے مخلوق ہونے کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ہمارا شعورِ ذات محض ایک فریب ہے جس کو فراموش کر دینا ہی بہتر ہے جیسا کہ شاعر نے کہا ہے:

شورے شد و از خواب عدم چشم کشودیم
دیدیم کہ باقیست شبِ فتنہ غنودیم

لیکن اس شعر کا مطلب کچھ بھی ہو یہ تو ہو نہیں سکتا کہ ہم اپنی ہستی کو محض خواب و خیال سمجھیں، ایک دھوکا اور فریب جس کی کوئی حقیقت ہے نہ قدر و قیمت۔ غالب نے بھی تو کہا ہے:

ہاں کھائیو مت فریبِ ہستی
ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے

لیکن یہ شعر بھی ایک خاص کیفیت کا حامل ہے اور شاعر کا مقصد غالباً یہ نہیں کہ

ہم اپنی ہستی کی نفی کر دیں بلکہ یہ کہ ایک خاص رنگ میں اس کے فریب سے بچیں۔ کیوں کہ خودی کو مخلوق مان کر بھی ہمیں اس کی حقیقت کا اقرار کرنا پڑتا ہے۔ وہ آخر کوئی شے تو ہے جسے پروردگارِ عالم نے خلق کیا۔ لہٰذا بطور مخلوق اس کی کچھ حقیقت بھی ہوگی جو اگر ہے تو کچھ قدر و قیمت، معنی اور مدعا بھی۔ یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک چیز مخلوق ہو، خالقِ کائنات اسے وجود کی صفت سے متصف کرے اور ہم کہیں یہ محض دھوکا ہے، فریب ہے، خواب و خیال ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ خالق کے مقابلے میں مخلوق کی کوئی حقیقت نہیں، لیکن اس صورت میں بحث یہ ہونی چاہیے کہ خودی کا تعلق اپنے خالق سے کیا ہے اور اس کی اصل حقیقت کیا۔ اقبال نے اس نہایت مشکل سوال کے جواب میں جو فلسفیانہ بحث چھیڑی ہے اس کا یہ موقع نہیں۔ لیکن بطور ایک امرِ واقع کے دیکھا جائے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ پروردگارِ عالم نے اس کی تخلیق اس لیے نہیں کی کہ ہم اس کو بے معنی سمجھ کر ضائع کر دیں۔ لہٰذا کیوں نہ ہم اس سے وہ مقصد پورا کریں جس کے لیے خالقِ کائنات نے اسے خلق کیا۔ ہم دیکھتے ہیں فطرت کی کوئی چیز عبث نہیں، ہر چیز سے کوئی نہ کوئی غرض پوری ہو رہی ہے۔ پھر یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ دنیا کی ہر چھوٹی بڑی چیز کے تو کچھ معنی ہوں، نہ ہوں تو خودی یعنی ہماری اپنی ذات اور وجود کے اور وہ بھی اس صورت میں جب فطرت نے ہمیں شعور کی دولت، قوتیں اور عمل کی بے شمار صلاحیتیں عطا کی ہیں۔ ہم کیوں نہ اس کو سمجھنے کی کوشش کریں تاکہ ہمیں معلوم ہو جائے اس کے تقاضے کیا ہیں اور غرض و غایت کیا۔ یوں شاید ہم پر اس کا جوہر کھلے۔ لیکن یہ جب ہی ممکن ہے کہ اول ہم اس کا اثبات کریں اور پھر اس کی حفاظت اور نگہداشت کا خیال رکھیں۔

اب فرض کیجیے ہم خودی کا اثبات کرتے اور اس کی حفاظت اور نگہداشت کا بھی خیال رکھتے ہیں۔ تو سوال یہ ہے کہ اس کا کوئی مستقبل بھی ہے یا نہیں اور یہ عمل

جب ہی تک ہے جب تک ہم زندہ ہیں۔ ادھر موت آئی اور ادھر اس کا وجود ختم ہو گیا۔ ایک خاص نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اس سوال کا تعلق حیات بعد الموت سے اتنا نہیں جتنا اس امر سے کہ ہمارا شعور ذات کیا ہمیشہ قائم رہ سکتا ہے؟ کیا خودی کو بقا ہے؟ کیونکہ ایک تو بطور مخلوق وہ بہرحال فانی ہے اور اس لیے یہ دعویٰ نہیں کیا جا سکتا کہ بقائے دوام اس کا حق ہے۔ یہ پھر ایک نعمت اور ایک عطیہ ہوگا جو خالق کائنات کی طرف سے اسے ملے گا۔ لہٰذا ہو سکتا ہے اس کا وجود ہمیشہ قائم رہے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے کہا تھا یہاں پھر اصل بحث فنا اور بقا کی نہیں، بلکہ شعور ذات کے تسلسل یعنی اس امر کی کہ کیا ہستی کا وہ شعور جو بہرحال عالم نے ہمیں عطا کیا، ہمیشہ قائم رہ سکتا ہے؟ بقائے دوام کیا ہے؟ کسی بڑی ہستی میں کھو جانا، مٹ جانا، اپنا احساس ذات کھو بیٹھنا۔ جیسے قطرے اور دریا کی مثال ہمارے سامنے ہے کہ قطرہ دریا میں واصل ہوا تو اس کی ہستی فنا ہو گئی۔ یا اس کی کوئی دوسری صورت بھی ہے۔ اس کے جواب میں پھر یہی کہنا پڑے گا کہ ہم جب ہی تک ہیں جب تک ہمیں اپنے ہونے کا احساس ہے، یا یہ کہ خودی ہی کا تسلسل ہمارے شعور کا تسلسل ہے۔ لہٰذا اگر خودی کو بقا ہے تو ہمارے اس شعور کو بھی جس کی بدولت ہمیں اپنی ذات کا احساس ہوتا ہے اور ہم سمجھتے ہیں ہم "ہیں"۔ رہا یہ سوال کہ خودی کو کیا واقعی بقا ہے سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں سے اس لیے کہ ایک تو بقا کی خواہش فطری ہے، دوسرے خالق خودی نے جب اسے خلق کیا تو اس میں یہ صلاحیت بھی رکھ دی کہ بقائے دوام کی آرزو کرے بلکہ ہمیں کہنا چاہیے کہ حصول بقا کی خواہش اس کی فطرت میں داخل ہے۔ اقبال کہتا ہے یوں دیکھئے ہیں تو خودی کی کوئی حقیقت نہیں، وہ مخلوق ہے، فانی ہے، چشم زدن میں پرکاہ کی طرح اڑ سکتی ہے۔ لیکن اگر ہم نے اس کی حقیقت اور قدر و قیمت کو سمجھ لیا، اس کے

معنی اور مدعا کو پا گئے تو یہی قطرہ بے مایہ، یہی شعور اور احساس جو اکثر ایک دھوکہ اور ایک خواب و خیال معلوم ہوتا ہے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے زندہ و پائندہ رہ سکتا ہے بلکہ یہیں ممکن ہے کہ اس میں ثبات و استحکام پیدا کرتے ہوئے ہم موت کے صدمے کو بھی یوں برداشت کر لیں جیسے ایک باہمت اور صاحب عزم انسان کسی پر خطر منزل سے مردانہ وار گزر جاتا ہے۔ خودی فانی ہے۔ لیکن ثبات اور دوام کی اہل۔ جاوید نامے کا ایک شعر ہے

اے زاہد ظاہر بیں گیرم کہ خودی فانی است

لیکن تو نمی بینی دریا بہ حباب اندر

اور ایسے ہی ایک دوسرے مقام پر اقبال نے کہا ہے۔

جانے کہ بخشند دیگر نہ گیرند

آدم بمیرد از بے یقینی

از مرگ ترسی اے زندہ جاوید

مرگ است صیدے تو در کمینی

بیشک خودی ایک قطرہ ہے لیکن دریا بہ آغوش اور اس لیے یہاں قطرہ دریا میں نہیں بلکہ دریا قطرے میں گم ہے یہاں موت انسان کا پیچھا نہیں کر رہی کہ اس پر قابو پا لے اور اسے ہمیشہ کے لیے فنا کر دے بلکہ انسان موت کی تلاش میں ہے کہ کب اس پر فتح حاصل کرتا اور زندہ جاوید ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ فتح "عمل" سے حاصل ہو گی۔ خودی سے متعلق ایسے خاص نقطۂ نظر اور اس کے ماتحت سیرت اور شخصیت کی تعمیر سے۔ عمل، جد و جہد اور سعی و کوشش کے بغیر بقائے دوام ایسی نعمت حاصل نہیں ہو سکتی۔ خالق کائنات یہ عطیہ مفت نہیں دیتا۔ اس کے لیے ایک خاص قسم کی اہلیت شرط ہے۔ یہ اہلیت کیا ہے۔ اس کو پیدا کرنے کی صورت کیا ہو گی۔ مذہب، اخلاق، علم و حکمت اور عقل و فکر

اس کے متعلق کیا کہتے ہیں؟ تہذیب و تمدن پر اس کا کیا اثر پڑے گا؟ ہماری ذات میں اس کا اظہار کیسے ہوگا؟ ہماری ذات کے ایک نہیں متعدد پہلو ہیں، ذاتی، انفرادی، اجتماعی، یوں ان میں کیا تبدیلی پیدا ہوگی؟ یہ سب باتیں بڑی اہم ہیں اور اقبال نے ایک ایک کر کے ان سب کا جواب دیا ہے لیکن یہ موقع ان کی تفصیل کا نہیں، صرف اتنا عرض کر دینا کافی ہوگا کہ خودی کے متعلق اگر اقبال کا نقطۂ نظر سمجھ لیا جائے تو ناممکن ہے ہمارے دل میں انسانی ہستی کی قدر و قیمت اور اس کی عظمت کا احساس پیدا نہ ہو اور ہم اسے غنیمت سمجھتے ہوئے کچھ بننے کی کوشش نہ کریں۔ اقبال کا مقصد بھی یہی تھا۔

اقبال کا تصورِ وطن

از مولانا صلاح الدین احمد

آج سے کم و بیش پچاس برس پیشتر جب اقبال نے شعر کہنا شروع کیا تو شاعر کے ہنگامۂ دل کے سوا باقی سب ہنگامے خاموش تھے۔ ہندوستان میں سرسید کی تحریک بار آور ہو چکی تھی اور مسلمانانِ ہند حصولِ تعلیم کے ذریعے فلاحِ دنیوی کا راستہ تلاش کر چکے تھے۔ اُدھر کانگرس تاجِ برطانیہ کے زیرِ سایہ مقامی حکومت میں ملکی عناصر کی شمولیت پر آہستہ آہستہ اصرار کر رہی تھی۔ بیرونِ ہند کے ان ممالک پر جنھیں آج دنیائے اسلام کے نام سے یاد کیا جاتا ہے ایک کامل سکوت و جمود مسلط تھا۔ ہمارا ہمسایہ ملک افغانستان انگریز کی شاطرانہ سیاست سے مات کھا کر قریب قریب ایک ہندوستانی ریاست کی سطح تک گر چکا تھا اور اسی حال میں خوش تھا۔ ایران پر ایک طرف سے انگلستان اور دوسری جانب سے روس کا اقتدار آہستہ آہستہ بڑھ رہا تھا اور ایرانی قوم اپنے قاچاری فرماں رواؤں کے ظلم و استبداد اور اُن کے مغربی حلیفوں کے سحر سامری سے مدہوش ہو کر ایک خوابِ طویل میں گم ہو چکی تھی۔ ٹرکی اور اُس کے مقبوضات مثلاً شام، فلسطین، عرب اور عراق پر ایک جابر اور مستبد سلطان ایسی حکمت سے حکومت کر رہا تھا کہ ہنگامی طور پر اخبار و افراد دونوں دم بخود تھے۔ مصر پر خدیو کے پردے میں تو انگریز حکمران تھا اور اہلِ مصر کو انگریزی تعلیم کے ذریعے سے مغربی تہذیب و تمدن کے سانچے میں نجات

سرعت سے ڈھالا جا رہا تھا انڈونیشیا کو کسی نے نام تک نہیں سنا تھا اور وہاں کے
مسلمان ولندیزی حکومت کے خواب آور سائے میں تعدد ازدواج اور تواترِ حج سے اپنے
اسلام کا ثبوت دے کر شعر اور مسالے کی تجارت میں اپنی قومی زندگی کو مدغم کر چکے
تھے۔ غرضیکہ بحرالکاہل کے مجمع الجزائر سے لے کر مغرب اقصیٰ تک سارے عالم
اسلام پر ایک خواب گراں طاری تھا اور ایسا معلوم ہوتا تھا کہ یہ نیند کا ماتا صور اسرافیل
کے پھونکے جانے تک یونہی سوتا رہے گا۔ اس میں کلام نہیں کہ انیسویں صدی کے
آخر میں ایک مردِ غیب نے جو بیک وقت مفکر بھی تھا اور مجاہد بھی، میری مراد جمال الدین
افغانی سے ہے۔ اپنی پوری قوت سے اس سکوتِ مرگ نما کو توڑنے کی کوشش
کی لیکن فرنگ کی عیاری نے انہی ہاتھوں سے اس کی نحیف آواز کو ہمیشہ کے لیے
خاموش کرا دیا جن ہاتھوں کو وہ از سرِ نو قوتِ حیدری سے آشنا کر دینا چاہتا تھا۔ جمال الدین
افغانی کا موقف سراسر سیاسی تھا اور وہ ایک ایسے وقت میں مسلمانوں کے سیاسی اتحاد
کو دیکھنے کا آرزومند تھا جب اس کا رکنا محال ہو چکا تھا۔ نتیجہ وہی ہوا جو مقدر تھا یعنی
اُسے اپنے مشن میں پوری ناکامی ہوئی اور اگرچہ وہ اپنے عمل غروب میں ایک غبار نور
ضرور اپنی یادگار میں چھوڑ گیا۔ لیکن اقوام اسلام کو ایک لڑی میں منسلک دیکھنے کی آرزو
اس کے سینے ہی میں تڑپتی ہی رہی۔ نہ اس کی زندگی میں بر آئی اور نہ اس کی موت کے
بعد، اور کون جانتا ہے کہ اتحادِ اسلامی کا خواب جو اُس نے اس صدی کے شروع میں
ہونے سے پہلے دیکھا تھا، کب تک شرمندۂ تعبیر رہے گا۔

جمال الدین افغانی، محمد تغلق کی طرح اپنے زمانے سے بہت پہلے پیدا ہوا تھا اور
اُس نے تغلق ہی کی طرح بیک جست وہ فاصلے طے کرنے چاہے تھے، جو ایک بہت
بڑی تیاری کے طالب تھے۔ اُن کی نگاہ نتائج پر تھی، وسائل پر نہیں تھی اور انھوں
نے اس عظیم الشان تربیت کو نظر انداز کر دیا تھا، جو ہر ملت کے لیے کسی اقدام عظیم

سے پہلے ناگزیر ہوتی ہے۔ یہ سعادت اقبال کے حصے میں آئی اور خوش بختی سے اُس نے اپنا پیغام ملت کے ایک اُبھرتے ہوئے گروہ کو ایسے وقت میں دیا جب وہ اُس سے پورا پورا فائدہ اُٹھا سکتی تھی۔ یہ اور بات ہے کہ وہ اس کا اہل ثابت ہوگا یا نہیں، لیکن قدرت نے پیام بر کا منشا اُس کی آرزو کے عین مطابق پورا کیا اور اُسے اُس قرب عظیم سے سرفراز کیا جو خاصان ازل ہی سے مخصوص ہے۔

اقبال کی شاعری کا آغاز، جیسا کہ میں نے ابھی عرض کیا، ایک عالم سکون میں ہوا تھا، اس لیے لازم تھا کہ اس کے ابتدائی دور میں وہی عناصر فروغ پائیں جو شاعر کی فطرت کے ساتھ خلق کیے گئے تھے۔ یہاں ہمیں شاعر کی ان تخلیقات سے بحث نہیں جو خاصتاً اُس کی داخلی دنیا سے تعلق رکھتی ہیں یا جن کے مظاہر نے عالم رنگ و بو میں سے مختلف انفرادی لباس اختیار کر لیے، بلکہ ہمیں صرف اُس کی اُن تخلیقات سے غرض ہے جنھیں اُس کے بنیادی جذبات نے اجتماعی محبت کا جامہ پہنایا۔

اس اندازِ نظر سے جب ہم اقبال کی ابتدائی شاعری کا جائزہ لیتے ہیں، تو قدرت اور عورت کے حسن کی پرستش کے بعد، جو جذبہ ہمیں سب سے نمایاں نظر آتا ہے وہ وطن کی پرستش ہے اور ہمیں یہ کہنے میں کوئی تامل نہیں کہ شاعر کی جبلت میں اس جذبے کی تخلیق اور فروغ دونوں ایک فطری اور وہی حیثیت رکھتے ہیں، یعنی اسی طرح جیسے حسن کی کشش اور جمال کا جذب اُس کی جبلت کا فطری حصہ ہے۔ وطن کی محبت کا فروغ و ارتقا، اُس کی شاعری میں اُنھی خطوط کے متوازی ہوا جن خطوط پر اُس کے اظہار کی قوت اور اُس کے محسوسات کی شدت بڑھتی چلی گئی اور حب وطن کا انداز بھی اُسی نسبت سے وسعت و جمال حاصل کرتا گیا جس نسبت سے اُس کے احساس کا افق پھیلتا اور رنگین تر ہوتا چلا گیا۔ "ہمالہ سے خطاب" حب وطن کے اظہار میں اُس کی پہلی نظم ہے اور اپنے اندر شگفتگی و لطافت اور حیرت و قوت کے

وہ بیشتر عناصر رکھتی ہے جو عظیم شاعری سے مخصوص ہیں۔ اس کیفیت کے علاوہ وہ وحشی عمر کے قلب کا ایک گہرا انقباض و انفعال بھی پیش کرتی ہے۔ شاعر کے وطن پر اغیار کا قبضہ ہو چکا ہے۔ وہ خود روز و شب غلامی کی گھٹی ہوئی فضا میں سانس لے رہا ہے۔ اس کے ملک کی تاریخی عظمت ایک دفترِ پارینہ ہو چکی ہے۔ قدم قدم پر اُسے ایسے سوانح و حوادث پیش آ رہے ہیں جو اُسے برابر اپنی غلامی اور اپنے ابنائے وطن کی پستی کی یاد دلاتے جاتے ہیں۔ ایسے میں اس کا تخیل اپنے لیے ایک فرار کی تلاش میں سرگرداں ہوتا ہے۔ ایک ایسا فرار جو بیک وقت جمیل بھی ہو اور بلند بھی، جو اس کی جستجوئے جمال اور آرزوئے عظمت دونوں کی تسکین کا سامان بہم پہنچا سکے اور آخر اس نے وہ فرار عظیم و جمیل تلاش کر لیا۔ ہمالیہ! عظمت مآب اور وہ لطافت آثار ہمالیہ!

اے ہمالہ اے فصیلِ کشورِ ہندوستاں
چومتا ہے تیری پیشانی کو جھک کر آسماں
تجھ میں کچھ پیدا نہیں دیرینہ روزی کے نشاں
تو جواں ہے گردشِ شام و سحر کے درمیاں
ایک جلوہ تھا کلیمِ طورِ سینا کے لیے
تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے
آ رہی ہے ندی فرازِ کوہ سے گاتی ہوئی
کوثر و تسنیم کی موجوں کو شرماتی ہوئی
آئینہ سا شاہدِ قدرت کو دکھلاتی ہوئی
سنگِ رہ سے گاہ بچتی گاہ ٹکراتی ہوئی
چھیڑتی جا اس عراقِ دل نشیں کے ساز کو
اے مسافر دل سمجھتا ہے تری آواز کو

لیلیٰ شب کھولتی ہے آ کے جب زلفِ رسا
دامنِ دل کھینچتی ہے آبشاروں کی صدا
وہ خموشی شام کی جس پر تکلم ہو فدا
وہ درختوں پر تفکر کا سماں چھایا ہوا
کانپتا پھرتا ہے کیا رنگِ شفق کہسار پر
خوشنما لگتا ہے یہ غازہ ترے رخسار پر
اے ہمالہ داستاں اُس وقت کی کوئی سنا
مسکنِ آبائے انساں جب بنا دامن ترا
کچھ بتا اُس سیدھی سادی زندگی کا ماجرا
داغ جس پر غازۂ رنگِ تکلف کا نہ تھا
ہاں دکھا دے اے تصور پھر وہ صبح و شام تو
دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشِ ایام تو

شاعر کی یہ التجا کہ گردشِ ایام پیچھے کی طرف دوڑ اُٹھے اور وہ صبح و شام اُس کے پیشِ نظر کر دے جب اُس کے آبا انسانیت کے اس مسکنِ اول کی وادیوں میں آکر آباد ہوئے اور ایک سیدھی سادی زندگی بسر کرنے لگے، عہدِ حاضر کی انسانیت کُش تہذیب کے خلاف ایک پُرزور ردِ عمل کی حیثیت رکھتی ہے اور فرار کی اُس شدید کیفیت سے بھرپور ہے جس سے خود شاعر صریحاً متاثر نظر آتا ہے۔

اقبال کو ہندوستان کی غلامی کا نہایت شدید احساس تھا اور یہ احساس اُس کی اُن نظموں میں خاص طور پر نمایاں ہے جو اس نے اپنی شاعری کے پہلے دور میں یعنی انگلستان جانے سے پہلے لکھیں۔ ان میں "تصویرِ درد" ایک ممتاز مقام رکھتی ہے اور اس کیفیت کو سامنے لاتی ہے جو اس محکوم ملک کی دو بڑی قوموں کے باہمی اختلاف اور نفرت ایک

بیرونی قوم کے تسلط میں کارفرما تھیں۔ "تصویرِ درد" بھی شاعر کے جذباتی پہلو سے ایک نمایاں تعلق رکھتی ہے اور اس کے تخلیقی عناصر نے شاعر کے ضمیر میں اسی طرح پرورش پائی ہے، جس طرح اُس کی ابتدائی شاعری کے دیگر جذباتی عناصر نے، اور اس لیے مرورِ ایام کے باوجود اور کیفیتوں کے نابود ہو جانے کے باوصف، جو اس نظم کی تخلیق کا باعث ہوئیں، اُس کی اپیل آج بھی کارگر اور اس کا جذب آج بھی تازہ ہے۔

رلاتا ہے ترا نظارہ اے ہندوستاں مجھ کو
کہ عبرت خیز ہے تیرا فسانہ سب فسانوں میں
دیا رونا مجھے ایسا کہ سب کچھ دے دیا گویا
لکھا کلکِ ازل نے مجھ کو تیرے نوحہ خوانوں میں
نشانِ برگِ گل تک بھی نہ چھوڑ اس باغ میں گلچیں
تری قسمت سے جھگڑے ہو رہے ہیں باغبانوں میں
چھپا کر آستیں میں بجلیاں رکھی ہیں گردوں نے
عنادل باغ کے غافل نہ بیٹھیں آشیانوں میں
وطن کی فکر کر ناداں مصیبت آنے والی ہے
تری بربادیوں کے مشورے ہیں آسمانوں میں
ذرا دیکھ اس کو جو کچھ ہو رہا ہے، ہونے والا ہے
دھرا کیا ہے بھلا عہدِ کہن کی داستانوں میں
نہ سمجھو گے تو مٹ جاؤ گے اے ہندوستاں والو
تمہاری داستاں تک بھی نہ ہوگی داستانوں میں

اس نظم میں شاعر کے بیان کی ممتاز ترین کیفیت اُس عالمگیر جذبۂ محبت کا اظہار ہے، جس نے پہلے وطن اور بعد میں ملت کے عشق کی صورت اختیار کی۔ اور از بسکہ عشق ہی

وہ قدرِ مطلق ہے جسے شاعر کے نظامِ فکر و احساس میں اوّلین عنصر کی حیثیت حاصل ہے اس لیے اُس کے ارتقاء کی ہر منزل میں اس کے اندر سے ایک یگانہ اور ہمہ گیر کیفیت اختیار کرتی ہے۔ اس رجحان کی انتہا یہ ہے کہ جب شاعر وطن کی محدود فضا سے کائنات کی غیر محدود فضا کی طرف بڑھتا ہے اور اُس کے ضمیر میں ملت کے جمیل تر تصور کی تشکیل ہوتی ہے اُس وقت بھی وہ عشق ہی کے بازوئے ہمت کا سہارا لیتا ہے اور اس کے برعکس جب وہ اپنے اولین محسوسات و تجربات میں ملت کی غیر مرئی فتوحات سے منہ موڑ کر وطن کی حرارت اندوز کیفیات کی طرف پلٹتا ہے، تب بھی وہ محبت ہی کا اعتماد آفریں سہارا ڈھونڈتا ہے۔

بیابانِ محبت دشتِ غربت بھی وطن بھی ہے
یہ ویرانہ قفس بھی، آشیانہ بھی، چمن بھی ہے
محبت ہی وہ منزل ہے کہ منزل بھی ہے، صحرا بھی
جرس بھی، کارواں بھی، راہبر بھی، راہزن بھی ہے
اُجاڑا ہے تمیزِ ملت و آئیں نے قوموں کو
مرے اہلِ وطن کے دل میں کچھ فکرِ وطن بھی ہے
سکوت آموز طولِ داستانِ درد ہے ورنہ
زباں بھی ہے ہمارے منہ میں اور تابِ سخن بھی ہے

فکرِ اقبال میں یہ حیرت انگیز تضاد بظاہر حیران کن ہے، لیکن اگر ہم لمحہ بھر کے لیے اس حقیقت کو اپنے ذہن پر ثبت کر لیں کہ ضمیرِ شاعر میں حبِ وطن اور عشقِ ملت دراصل ایک ہی کیفیت کے دو توام مظاہر ہیں جنھیں شاعر اور روحِ کائنات کی ہم آہنگی باہم مربوط کرتی ہے تو یہ تضاد ظاہراً معدوم

ہو جاتا ہے۔ وہی کی ایک کیفیت باقی رہ جاتی ہے جسے خود اقبال نے یوں ظاہر کیا ہے کہ:

محبت کے شرر سے دل سراپا نور ہوتا ہے
ذرا سے بیج سے پیدا ریاضِ طور ہوتا ہے

اقبال اور تقدیر

از چودھری سردار اصغر

جب سے انسانی ذہن میں خدا کا تصور پیدا ہوا ہے انسانی فکر ایک عجیب کشمکش میں مبتلا ہے۔ وہ قطعی طور پر اس بات کا فیصلہ نہیں کر سکا کہ اس کی ذاتی استعداد کی حدود کیا ہیں اور ذات باری کے منشا اور مرضی کو اس کے اعمال میں کہاں تک دخل حاصل ہے۔ اسلام جب آیا تو قدرتی طور پر ان مسائل کو زیادہ اہمیت حاصل ہوئی جو انسان اور خدا سے تعلق رکھتے ہیں۔ اسلام کی روشنی اور ہدایت میں اس بات کی جستجو ہونے لگی کہ انسان کی آزادئ عمل اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ میں جو ایک تناقض نظر آتا ہے اس کا فوری حل تلاش کیا جائے۔ رسول اکرمؐ اور ان کے قریب کا زمانہ اس نوع کی کاوش کے لیے زیادہ سازگار نہ تھا۔ لوگوں پر اسلام کی گرفت زیادہ تر جذباتی تھی اور اس کی تاثیر بھی رسول اکرمؐ اور ان کے صحابہ کی ذاتی جاذبیت کی بنا پر تھی۔ قدرتی طور پر بہت کم ذہن اسلامی عقاید اور اسلامی تعلیم کی عقلی تحلیل کی طرف راغب ہو سکے۔ ایک عجیب سی وارفتگی نے ان کی قوت تنقید کو بالکل سلب کر رکھا تھا۔ اللہ کے ہر حکم پر بے چون و چرا سر تسلیم خم کر دینا اور رسول پاکؐ کے ہر فرمان اور ہر عمل کو اپنی زندگی کا وظیفہ بنا لینا، یہی ان کے لیے ایک سب سے بڑی سعادت

تھی۔ کچھ عرصے کے بعد البتہ جب سرشاری کا یہ عالم نہ رہا تو تجسس کرنے والے ذہنوں کو اسلامی عقائد میں ایسی باتیں بھی نظر آنے لگیں جو بظاہر متضاد تھیں۔ مثلاً یہی کہ قرآن میں جگہ جگہ یہی آیا ہے کہ اللہ تعالیٰ قادرِ مطلق ہے اور اس کی مرضی انسانی مرضی پر غالب ہے۔ حتیٰ کہ ہدایت کی توفیق بھی اللہ تعالیٰ ہی بخشتے ہیں۔ جسے چاہتے ہیں اس کے لیے ہدایت آسان فرما دیتے ہیں اور جسے چاہتے ہیں اس کی آنکھوں پر پردہ ڈال دیتے ہیں اور اس کے دل پر مہر لگا دیتے ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنے عمل کا پورا ذمہ دار ٹھہرایا ہے اور اپنے اس اصول کو بار بار دہرایا ہے کہ قوم ہو یا فرد دونوں اپنی قسمت کے مالک ہیں۔ چاہیں تو اسے بنا لیں اور چاہیں تو بگاڑ لیں۔ بیک وقت مجبوری اور آزادی کا تصور ایسا سادہ نہیں کہ الجھن نہ پیدا کرتا۔ اور آخر کار یہی ہوا۔ عقیدے کے اعتبار سے بہت جلد مسلمانوں کے دو گروہ ہو گئے۔ ایک قدری جو انسان کے عمل کو آزاد تصور کرتے اور دوسرے جبری جو اپنے تئیں اللہ کے سامنے مجبور سمجھتے۔ اس گروہ بندی کی بنیاد فکری نہ تھی بلکہ اس میں ذاتی رجحانات کو زیادہ دخل تھا۔ وہ جو اللہ تعالیٰ کی عظمت اور قدرت سے زیادہ متاثر ہوتے جبر کے قائل ہوتے اور جن میں عمل کا جذبہ زیادہ کار فرما تھا۔ وہ قدر کے علمبردار ہوتے۔ اقبال کا خیال ہے کہ تقدیر کا وہ تصور جو انسانی مجبوری پر زیادہ زور دیتا ہے، اصل میں سیاسی حالات کا پیدا کردہ ہے۔ اس نے لکھا ہے کہ بنو امیہ کے خلفا نے لوگوں کے دلوں سے سیاسی جدوجہد کا جذبہ مٹانے کے لیے اس خیال کو عام کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بنو امیہ نے اس مسئلہ میں غیر معمولی دلچسپی لی۔ نکلسن نے ابن قتیبہ کے حوالے سے ۱۲۷ ایسے لوگوں کا ذکر کیا ہے جو بنو امیہ کے زمانے میں اس بات کے قائل نہ تھے کہ انسانی تقدیر اٹل اور پہلے سے طے شدہ ہوتی ہے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ایسے لوگ محض گنتی کے تھے اور ان میں سے کئی ایک کو شاہی عتاب کا نشانہ بننا پڑا۔ بعد میں معتزلہ نے اپنے عقائد کی بنیاد ہی انسان کی آزادی عمل پر رکھی

اور علم کلام وجود میں آیا جس کا مقصد عقاید اسلام کا اثبات ہے۔ متکلمین کا نقطۂ آغاز یہ تھا کہ اللہ تعالٰی کی قدرت اور انسان کی خود ارادیت ایک دوسرے کی متضاد نہیں، بلکہ دونوں بیک وقت حق ہیں۔ اس کی توضیح مختلف انداز میں کی گئی۔ امام غزالیؒ نے جو حل پیش کیا وہ یہ تھا کہ ارادہ تو مطلق اللہ تعالٰی ہی کا ہے۔ لیکن کسی طور پر اس ارادے کا کچھ حصہ انسان کو مل جاتا ہے جس کی مدد سے وہ گویا بظاہر اپنے اعمال اور کردار میں خود مختار ہو جاتا ہے۔ لیکن انسان کی یہ خود مختاری اللہ تعالٰی کے کامل ارادے میں کوئی نقص نہیں پیدا کرتی۔ مسئلہ تقدیر کا یہ حل گویا قدیم علم کلام کا حرف آخر ہے۔

اقبال کو اس مسئلہ سے بہت جلد دوچار ہونا پڑا۔ انسانی خودی کا وہ تصور جو اس نے شعر اور فلسفے میں پیش کیا اور جو اس کے خیال کا گویا مغز ہے وہ ایک بے معنی سا تصور بن کے رہ جاتا اگر وہ اس مسئلے کو صاف نہ کرتا کہ آیا انسان اپنے اعمال میں آزاد بھی ہے یا نہیں۔ جب تک انسان اپنے خیر و شر کا مالک نہ ہو اور اپنے ارادے سے اپنی صلاحیتوں کو ترقی نہ دے سکے اس وقت تک خودی کی تکمیل کا سوال بے معنی ہے۔ اس لیے اقبال نے اپنے خیال کی بنیاد ہی اسی پر رکھی کہ انسان کا ارادہ پوری طرح آزاد ہے۔ وہ اس نتیجے پر استدلال سے نہیں بلکہ نفسیاتی انداز میں پہنچا۔ وہ کہتا ہے کہ جب ہم اپنے ضمیر پر نگاہ ڈالتے ہیں اور اپنی اندرونی کائنات کی سیر کرتے ہیں تو ہمیں اپنے ولولوں اور ارادوں میں کسی رکاوٹ یا حد بندی کا احساس نہیں پیدا ہوتا۔ خود عمل کی آزادی ہمارے ضمیر میں ہے۔ اس لیے اس کا انکار ممکن نہیں۔ علم حیات کے ماہرین کا ایک عام خیال یہ ہے کہ ہمارے احساسات اور اعمال کی تحریک کسی نہ کسی واسطے سے ماحول اور مادی دنیا کی مرہون منت ہوتی ہے۔ اقبال نے اس خیال پر کڑی نکتہ چینی کی ہے کیونکہ اس کی بنا پر انسانی ارادہ ایک موثر محرک کی

حیثیت سے بالکل معمولی سی چیز بن کے رہ جاتا ہے۔ اقبال کہتا ہے کہ ان ماہرین کو زیادہ تر زندگی کے سفلی اور غیر ترقی یافتہ نمونوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے اور ان ہی کے مطالعے سے وہ اپنے اصول وضع کرتے ہیں جنہیں وہ حیات کے مختلف طبقات پر یکساں طور پر چسپاں کر دیتے ہیں۔ یہ ان کی بنیادی غلطی ہے۔ زندگی کی غیر ترقی یافتہ صورتوں میں مادے کا غلبہ ہوتا ہے۔ اس لیے مادی اصول بھی کسی نہ کسی حد تک ان پر اطلاق ہوتے ہیں۔ لیکن اگر انسان اپنی نفسیاتی زندگی کا مطالعہ کرے تو یہ حقیقت خود بخود آشکار ہو جائے گی کہ مادی اصول انسانی زندگی میں کارفرما نہیں ہیں اور یہاں علت اور معلول کے اصول کی بجائے انسانی ارادے کی خودمختاری کو زیادہ دخل ہے۔ البتہ یہ بات سب انسانوں میں یکساں طور پر نہیں مگر اس کا دارومدار اس بات پر ہے کہ ذاتی تکمیل کس درجے کی ہے۔

اس طرح نفسیاتی طور پر اقبال کو انسانی ارادے کی آزادی اور خودمختاری کا یقین حاصل ہوا۔ اب اقبال کی کوشش یہ ہوئی کہ اس خیال کی تعبیر جدید تحقیقات کی روشنی میں کی جائے۔ تقدیر کا پرانا تصور ایسا تھا کہ اقبال نے محسوس کیا کہ اس مسئلے کو صاف اسی طرح کیا جا سکتا ہے کہ زمان کی اصل حقیقت کو آشکار کیا جائے۔ خوش قسمتی سے اسی وقت یورپ کے بہت سے فلاسفر بھی اسی تحقیق میں مشغول تھے۔ خصوصاً برگساں اور آئن سٹائن کی کاوشوں سے زمان کے متعلق ایک نیا تصور پیدا ہو رہا تھا۔ اقبال نے بھی زمان کی اصلیت کو سمجھنے کی کوشش کی۔ کیونکہ اس کا خیال تھا کہ تقدیر کا حل اسی گتھی کو سلجھانے میں ہے۔ میں اس کا اہل نہیں ہوں کہ بتا سکوں کہ زمان کے مسئلے پر اس نے جدید معلومات کو کہاں تک قبول کیا۔ یا کیا ترمیم اور اضافہ اس کی طرف سے ہوا۔ البتہ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس مسئلے کے ساتھ اقبال کو ایک غیر معمولی شغف تھا۔ تشکیل جدید میں بار بار اس کا علم اس کا محبوب موضوع

کی طرف اشارہ ہے اور آخر کار اسی کی مدد سے اس نے اپنے خیال کی بہت سی مشکلیں حل کیں۔

تقدیر کا روایتی تصور یہ ہے کہ ہمارے اعمال خدا کے ہاں پہلے سے متعین ہوتے ہیں اور وہ ایک ایک کرکے غیب سے پردۂ ظہور پر آتے جاتے ہیں۔ اقبال کہتا ہے کہ ہمارے اعمال کا پہلے سے متعین ہونا متصور ہی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ زمان کے متعلق ماضی اور مستقبل کا خیال ہمارے فہم کی کمی پر مبنی ہے۔ زمان کی اصلی حقیقت کو تسلسل سے کوئی واسطہ نہیں اور وقت جو حقیقت میں ہے وہ نہ گزرتا ہے اور نہ اس کا کوئی حصہ ابھی گزرنے والا ہے۔ ماضی اور مستقبل دونوں اس میں اسی طرح ملے ہوئے ہیں کہ حقیقی زمان میں ان کا تصور ناممکن ہے۔ گویا پورے کا پورا وقت ازل سے ابد تک ایک تھمے ہوئے لمحے کی طرح ہے۔ جب اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ تخلیق عالم محض ایک کن کے کہنے سے ہوئی۔ تو وہاں بھی وقت کی اسی حقیقت کی طرف اشارہ ہے۔ البتہ انسانی ذہن اور اس کی سہولتوں کے لیے زمان کی تعبیر اس انداز میں کر لیتا ہے کہ اس میں ایک تسلسل کی صورت نظر آتی ہے گویا انسانی فکر اپنی نارسائی میں زمان کی اصل حقیقت کو بدل کر ایک ایسی شکل میں دیکھتا ہے جو اس کی پہنچ سے زیادہ قریب ہے۔ جس طرح ایک نقطہ جو طول و عرض سے محروم ہے اگر ایک خط کی لمبائی پر چلنا شروع کرے تو اسے خط کی لمبائی کا شعور نہ ہوگا بلکہ اسے تمام خط ایسے نقطوں کا مجموعہ نظر آئے گا جو خود اسی کی طرح طول و عرض سے محروم ہیں۔ اسی طرح انسانی ذہن اپنی نارسائی میں زمان کی حقیقی صورت کو مسخ کر دیتا ہے۔ اسی قسم کی ایک اور مثال لیجیے۔ واقعات عالم اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایسے نہیں کہ ان میں علت و معلول کا رشتہ اور واسطہ ہو لیکن انسانی ذہن ان واقعات کو اپنی سہولت کے لیے ایک مربوط شکل میں ڈھال لیتا ہے تاکہ وہ ماحول کو سمجھ سکے اور اس کی تسخیر کر

لگے۔ اس لیے اقبال کہتا ہے کہ تسلسل کا وہ جامہ جو ہمارا ذہن زمان کو پہنا دیتا ہے وہ گمراہ کن ہے۔ حقیقت میں ایسا کوئی وقت نہیں جو ابھی آنے والا ہے اس لیے ایسی تقدیر کا تصور بھی نہیں ہو سکتا جو کہیں مستقبل میں معین اور پوشیدہ ہے۔ تقدیر ایک خارجی قوت نہیں جو انسان کو خاص اعمال کے کرنے پر مجبور کرے اور وہ ہی انسانی اعمال پہلے سے متعین صورت میں مستقبل میں پوشیدہ ہیں اور وقت کی رفتار سے ایک ایک کرکے نمودار ہوتے جاتے ہیں۔ بلکہ حقیقت میں تقدیر ہر شے کی اندرونی صلاحیتوں اور قابل حصول امکانات کا نام ہے۔ خلق فقدرہ سے یہی تقدیر مراد ہے۔ انسان کا ہر عمل پوری آزادی اور ذمہ داری کے احساس کے ساتھ ظہور میں آتا ہے جس میں جبر کو کوئی دخل نہیں۔ ہر انسان کے سامنے لامحدود امکانات ہیں اور اپنی ہمت اور ارادے کے مطابق ان امکانات میں سے چنتا جاتا ہے اور یہ عمل کی صورت میں ظاہر ہوتے جاتے ہیں۔ یہ ہے وہ تعبیر جو اقبال نے تقدیر کے متعلق پیش کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگرچہ انسانی انا کی قوت اور خود ارادیت کا سرچشمہ ذات باری ہی ہے۔ لیکن اس کی آزادی میں کسی مجبوری کا شائبہ نہیں۔ صرف اسی طرح اعمال کی ذمہ داری انسان پر ڈالی جا سکتی ہے اور خدا کا قانون جزا و سزا برحق ہو سکتا ہے۔ اسی جذبے سے کام لے کر انسانی خودی ماحول کو مسخر کرتی ہے جس کے ساتھ اس کی مسلسل آویزش جاری ہے۔ اور اسی سے آخر کار انسان خودی کی اس معراج پر پہنچتا ہے جہاں وہ ذات باری کی خودی کا سامنا ایک خاص وقار کے ساتھ کر سکتا ہے اور خوف اور ہیبت سے مضمحل نہیں ہوتا۔ جس کی کیفیت قرآن کریم ما زاغ البصر و ما طغیٰ سے بیان کی ہے۔ جہاد کا مقصد بھی یہی ہے کہ وہ اضمحلال اور پسپائی کی کیفیت جو انسان میں مادی دنیا سے برسرپیکار رہنے سے پیدا ہوتی ہے اسے خدا کے قرب سے دور کر جاتی ہے۔ یہی چیز نماز کی غایت ہے کہ انسان کشمکش حیات اور تسخیر کائنات کے لیے بار بار تازہ دم ہو جائے۔

تقدیر کا یہ تصور اقبال کے فکر اور شعر کا ایک اہم موضوع ہے اور اسے اس نے جگہ جگہ بیان کیا ہے۔ غالباً سب سے اچھے انداز میں اس نے اس خیال کو دو شعروں میں پیش کیا ہے۔ پہلا شعر ہے:

تو اپنی سرنوشت اب اپنے قلم سے لکھ
خالی رکھی ہے خامۂ حق نے تری جبیں

اور دوسرا

پرواز ہے دونوں کی اسی ایک فضا میں
کرگس کا جہاں اور ہے شاہیں کا جہاں اور

ہم اپنی تقدیر کے خود معمار ہیں۔ اللہ کی دی ہوئی صلاحیتوں سے کام لیں تو احسن تقویم کا مصداق بن سکتے ہیں۔ نہیں تو ہمارا مقام اسفل سافلین ہے۔

یہ بحث طویل ہو جائے گی۔ اگر ہم اقبال کے خیال کو قرآن کی روشنی میں جانچنے لگیں۔ مختصر یہ ہے کہ اقبال نے تقدیر کا ایک پہلو جو انسان کی آزادی عمل کا مظہر ہے خوب کھول کر بیان کیا ہے۔ لیکن اللہ تعالیٰ کی غایت اور قدرت کی پوری وضاحت نہیں کی کہ اسے انسان کے ارادے سے کیا نسبت ہے۔ خود اقبال "جدید تشکیل" کو نہ اپنے فکر کا اور نہ انسانی فکر کا حرف آخر تصور کرتے تھے۔ اور ترمیم کا خیر مقدم کرنے کے لیے تیار تھے۔ ابھی اس بات کی ضرورت ہے کہ تقدیر کے دونوں پہلوؤں کو جو انسان اور خدا سے تعلق رکھتے ہیں زیادہ واضح اور صاف کیا جائے!

اقبال اور تصوف

صوفی غلام مصطفیٰ تبسم

اقبال ایک صوفی تھے لیکن ان کے فلسفیانہ افکار کا سرچشمہ فی الحقیقت وہ ذہنی وراثت تھی جو انھوں نے غیر شعوری طور پر اپنے آباؤ اجداد سے حاصل کی تھی۔ وہ ایک نومسلم خاندان کے چشم و چراغ تھے۔ ایسا خاندان جو نہ صرف ہندو تھا بلکہ برہمن نسل سے تھا۔ طبعی طور پر اس خاندان کا مذاق ویدانت میں رچا ہوا تھا۔ مسلمان ہونے پر اس پر تصوف اسلامی کا رنگ آ گیا۔ اقبال نے جس گھر میں پرورش پائی وہاں اسی تصوف کا چرچا تھا اور اسی کے زیر اثر ان کی ابتدائی تعلیم و تربیت بھی ہوئی۔ انھوں نے تصوف کی معیاری کتابوں کا عمیق مطالعہ کیا اور شیخ شہاب الدین اور محی الدین ابن عربی کے خیالات و عقاید سے بہت متاثر ہوئے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ انھوں نے قرآن و حدیث کو بھی بامعان نظر دیکھا تھا اور ان کی تعلیمات کی صحیح روح نے ان کے ابتدائی عقاید کو متزلزل کر دیا اور ان کے ذہن میں ایک کش مکش پیدا ہوئی۔ یہ کش مکش خالص اسلامی تعلیمات اور تصوف کے مروجہ عقاید کے درمیان تصادم کی وجہ سے پیدا ہوئی اور وہ رفتہ رفتہ اس نتیجے پر پہنچے کہ تصوف کے عام مروجہ عقاید کو اس اسلام سے دور کا تعلق بھی نہیں جس نے مسلمانوں میں بے پناہ عملی قوتیں پیدا کی تھیں اور انھیں زندگی کے ہر شعبے میں ممتاز اور سربلند کیا تھا۔

حقیقت جوئی کی کئی ایک راہیں ہو سکتی ہیں۔ انھیں میں ایک تصوف کی راہ بھی ہے جو خالص مذہب کے ظاہری رسوم و آداب کے خلاف ایک ردِ عمل کی صورت تھی۔ روحانیت کے پرستاروں نے کہا کہ حقیقت تک رسائی حاصل کرنے کے لیے کوئی مخصوص راہ متعین کرنا یا ظاہری ارکان و رسوم کی شدت سے پابندی کرنا اور انھیں مقصود بالذات یا لازمۂ دین قرار دینا ضروری نہیں۔

؎ ہر جا کلیم سجدہ بداں آستاں رسم

مذہب کا کام انسانی زندگی میں انسان اور اللہ کے درمیان ایک رشتہ قائم کرنا ہے۔ اور بس۔ اور باقی دوسری چیزیں سب عارضی ہیں۔ لیکن ان تصورات نے رفتہ رفتہ انسانوں میں قوتِ عمل کو کسلمندی کی نیند سلا دیا اور ویدانت اور تصوف دونوں سکون و جمود کا پیغام بن کر رہ گئے۔

اقبال کو اس کا احساس تھا۔ اس کے سامنے اسلام کا وہ تصوف تھا جسے قرآن کی اصطلاح میں "احسان" کہتے ہیں۔ احسان کا ماحصل یہ ہے کہ انسان اپنی تمام کوششوں اور مساعی کو ایک بلند ترین مقصد ایک انتہائی حقیقت کے لیے وقف کر دے۔

ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی للہ رب العالمین

میری نماز، میری قربانی، میری زندگی، میری موت اللہ ہی کے لیے ہے۔ اسلام نے اس حقیقت نمائی کو ایک ان دیکھے خدا سے تعبیر کیا اور اس کی طرف رجوع کرنے والوں کو یؤمنون بالغیب کا لقب دیا۔

احسان درحقیقت ایمان ہی کی ایک بلند تر منزل کا نام ہے۔ یوں سمجھیے کہ ایمان اگر پہلا قدم ہے تو احسان دوسرا۔ دونوں ایک ہی سلسلے کی کڑیاں ہیں۔ اقبال ایمان کے ساتھ احسان کو تسلیم کرتا ہے اور آمنو کے بعد عملوا الصالحات کے حکم پر نظر ڈالتا

ہے۔ گویا احسان حسن عمل کا دوسرا نام ہے جس کے بغیر ایمان کی تکمیل نہیں ہو سکتی اور ایک مومن صحیح مومن نہیں ہو سکتا۔ اسی عقیدۂ تصوف پر اقبال نے اپنے فلسفۂ خودی کی بنیاد رکھی اور اس انسان کو مومن کہہ کر پکارا جس کی خودی صحیح طور پر تشکیل پا چکی ہو۔ دوسرے لفظوں میں وہ انسان مومن کہلانے کا مستحق ہے جو ایمان کے ساتھ ساتھ ایمان صالح کا حامل بھی ہو۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ اعمال صالح کیا ہیں؟ وہ اعمال صالح صرف ارکان اسلام کی ظاہری صورت گری کا نام نہیں۔ یہ اعمال صالح دراصل وہ تمام اعمال ہیں جو انسان سے کسی بلند نصب العین کے حصول کے لیے سرزد ہوتے ہیں۔ ان اعمال میں بے پناہ قوت تسخیر ہوتی ہے اور ان کا دائرہ غیر محدود ہوتا ہے۔ اسی قوت عمل نے مسلمانوں کو ایک صحیح تعمیر کے ضمن میں ساری دنیا کا رہنما بنا دیا اور انھیں خیر الامم کا لقب دے کر دنیا میں ممتاز کر دیا تھا۔ ان مسلمانوں میں صرف شجاعت اور خشونت ہی نہیں تھی وہ محض قوت کے بل پر ہی دنیا پر مسلط نہیں ہوئے تھے بلکہ انھوں نے انسانی تہذیب کے لیے عظیم الشان خدمات بھی سرانجام دی تھیں۔ ان کے افکار و تدبر نے علوم و فنون کو بھی معراج کمال پر پہنچا دیا تھا۔ غرض وہ شاہراہ حیات میں طریق معرفت کے سہ گانہ پہلوؤں کے معتدل امتزاج کا صحیح مرقع تھے۔

اقبال کے نزدیک عمل صرف مادی یا جسمانی حرکت کا نام نہیں۔ اس کے نزدیک عمل اس وقت تک عمل نہیں بنتا جب تک کہ:

۱۔ انسانی شعور نے پورے غور و خوض کے بعد اس کے سیاق و سباق کا اچھی طرح جائزہ لے لیا ہو اور حالات کے پیش نظر اس کے حسن و قبح کو جانچ کر اسے احسن قرار دیا ہو۔

۲۔ قلب انسانی کے لطیف اور بلند احساسات نے پرکھ کر اس پر صاد کیا ہو۔

۳۔ وہ حرکت جو ان دونوں یعنی عقل و دل کی روشنی میں ظہور میں آئے تیسری چیز حرکت جب تک وجود میں نہیں آتی، پہلی دونوں چیزیں بیکار ہیں۔ بلکہ احساس شکست خوردگی ہے جو زندگی کو تلخ اور حیا تک بنا دیتی ہے اور بدترین خصائص کو پیدا کرتی ہے۔ یہ امر واضح ہے کہ حرکت کی رفتار، شدت اور پھیلاؤ کسی عمل کا قطعی معیار نہیں۔ ورنہ ایک سانس میں پچیس میل دوڑنے والا پہلوان اس بے نیاز فقیر سے بہتر ہوتا جو کسی ظالم حاکم کے سامنے سر تسلیم خم نہیں کرتا۔ یا ایک بلند آہنگ مقرر کی شبانہ روز تقریریں کسی غازی کی خلوص آمیز لپک سے بڑھ جاتیں۔

اقبال ایک مردِ مومن میں ان تمام چیزوں کا معتدل امتزاج دیکھتا ہے۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندۂ مومن کا ہاتھ
غالب و کار آفریں، کارکشا، کارساز
خاکی و نوری نہاد، بندۂ مولا صفات
ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز
اس کی امیدیں قلیل اس کے مقاصد جلیل
اس کی ادا دلفریب، اس کی نگہ دلنواز
نرم دمِ گفتگو، گرم دمِ جستجو
رزم ہو یا بزم ہو، پاک دل و پاکباز

اقبال کے نزدیک اگر ان تینوں صفات میں سے کسی ایک میں کوتاہی واقع ہو تو خودی کی تکمیل صحیح نہیں ہو سکتی۔ تمدن و شریعت، سیاست، تصوف سب ناتمام رہ جاتے ہیں اس کی مزید تشریح وہ یوں کرتا ہے۔

لبھاتا ہے دل کو کلام خطیب
مگر لذت شوق سے بے نصیب

بیاں اس کا منطق سے سلجھا ہوا
لغت کے بکھیڑوں میں الجھا ہوا

وہ صوفی کہ تھا خدمت حق میں مرد
محبت میں یکتا حمیت میں فرد

عجم کے خیالات میں کھو گیا
یہ سالک مقامات میں کھو گیا

یہ عجم کے خیالات اور سالک کے مقامات وہی ہیں جو صحیح حرکت سے عاری ہیں اور اعمال صالح کے تحت میں نہیں آسکتے۔

ظاہر ہے کہ اقبال کا یہ انداز نظر اس تصوف سے بالکل مختلف ہے جو صدیوں سے دنیائے اسلام میں مروج رہا ہے، جو بدقسمتی سے بڑی حد تک مسلمانوں میں جمود پیدا کرنے کا باعث بنا رہا۔ جن لوگوں نے اس تصوف جمالی کو اپنا مسلک اور دین بنایا ان کے لیے مادی ماحول کے تکلیف دہ عناصر سے مصروف پیکار ہونا ناممکن ہے ان کو اس محویت میں وہ لطف حاصل ہوتا ہے کہ وہ وہیں کے ہو رہتے ہیں۔ اقبال کا نظریہ تصوف انھیں جھنجھوڑتا ہے اور خواب سے بیدار کرتا ہے۔

اقبال نے اپنے خیالات کو ایک اور مقام پر بڑی وضاحت سے بیان کیا ہے۔ وہ فقر کی تشریح یوں کرتے ہیں:

ہمت ہو اگر تو ڈھونڈ وہ فقر
جس فقر کی اصل ہے حجازی

اس فقر سے آدمی میں پیدا
اللہ کی شان بے نیازی
کنجشک و حمام کے لیے موت
ہے اس کا مقام شاہبازی
روشن اس سے خرد کی آنکھیں
بے سرمہ بوعلی و رازی
حاصل اس کا شکوہ محمود
فطرت میں اگر نہ ہو ایازی
تیری دنیا کا یہ سرافیل
رکھتا نہیں ذوق نے نوازی
ہے اس کی نگاہ عالم آشوب
درپردہ تمام کارسازی
یہ فقر غیور جس نے پایا
بے تیغ و سناں ہے مرد غازی
مومن کی اسی میں ہے امیری
اللہ سے مانگ یہ فقیری

تصوف میں فنا کا مسئلہ بہت اہمیت رکھتا ہے۔ اسی ذوق فنا نے رفتہ رفتہ مسلمانوں میں ترک دنیا کا جذبہ پیدا کیا جو بڑھتے بڑھتے توکل، قنوطیت اور تقدیر پرستی تک پہنچ گیا اور اس سے قوم کے قوائے عمل بیکار ہو کر رہ گئے۔ فرد کی خودی اور شخصیت دب کر رہ گئی اور زندگی کے ولولے اور مقاصد اسے زہر قاتل نظر آنے لگے۔ انہیں کے ساتھ زندگی کی ساری خوشیاں اور مسرتیں سو گئیں۔ حدیث

شریف میں آیا ہے:

تخلقوا باخلاق اللّٰہ

"اپنے میں اللہ تعالیٰ کی صفات پیدا کرو"

اس حدیث کی روشنی میں انسانی زندگی کا مقصد یہ ٹھہرا کہ انسان اپنی شخصیت میں ان اوصافِ حمیدہ کی تکمیل کرتا جائے اور تکمیل کا ہر قدم اُسے خدا کے قریب کرتا رہے۔ یہاں پہنچ کر اہلِ تصوف کے دو گروہ ہو جاتے ہیں۔ عام گروہ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان مختلف مقامات سے گزر کر اپنے آپ کو ذاتِ باری تعالیٰ میں فنا کر دے لیکن ایک دوسرا گروہ اس کے برعکس کہتا ہے کہ انسانی انا کا مقصد یہ نہیں ہے کہ وہ ذاتِ واجب کے سمندر میں غرق ہو جائے بلکہ ذاتِ الٰہی کو اپنے میں جذب کرے تاکہ کبھی فنا نہ ہو۔ یہ اس کا بلند ترین مقام ہے کہ وہ اس کا دیدار و مشاہدہ کرتے ہوئے بھی اپنی ہستی کو بدستور قائم رکھے۔ یہی اقبال کا نظریہ ہے وہ کہتا ہے:

بہ بحرش گم شدن انجام ما نیست
اگر او را تو در گیری فنا نیست

"انسانی انا اس قطرے کی طرح ہے جو اپنے وجود کو کبھی سمندر میں
گم ہونے نہیں دیتا۔ تنک مایہ بوندیں ریگستان میں جذب ہو جائے
یعنی سمندر میں اپنے وجود کو فنا نہیں کرتی۔"

اے خوش آں جوئے تنک مایہ کہ از ذوقِ خودی
در دلِ خاک فرو رفت و بدریا نرسید

ایسی شخصیت جو خودی یا انا کی پوری پوری تکمیل پائے، اقبال مومن کا لقب دیتا ہے۔ صوفیائے اسلام اس امر میں اقبال سے متفق ہیں کہ ایسے شخص میں تاثیر ہوتی ہے اور وہ جسے پاتا ہے فیضیاب کر دیتا ہے۔ صوفیہ اس تاثیر کو نظر یا توجہ کا نام دیتے ہیں۔ اقبال بھی نظر کو

معتقد ہے۔ فطرت خیر پیدا ہوتی ہے۔ جو شخص ایسے انا کے زیر اثر آتا ہے وہ پہلے سے بہتر بن جاتا ہے۔ مردِ مومن درحقیقت افراد اور اقوام کی سیرت اور تاریخ کا صانع ہوتا ہے۔ انسان کے فکری، اخلاقی اور روحانی ارتقا کی تاریخ دراصل ایسے ہی برگزیدہ لوگوں کے کارناموں کی تاریخ ہوتی ہے۔

ایسا بزرگ صحیح معنوں میں صاحبِ کرامات ہوتا ہے۔ ایسی نمایاں اور عظیم شخصیت جب کسی قوم یا جماعت میں پیدا ہوتی ہے تو وہ قوم اور وہ جماعت اپنے اندر ایک نیا احساس زندگی پاتی ہے۔

اقبال اس قوم کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہے جس میں نہ اہل نظر ہوں نہ اہل دل نہ اہل عمل۔

اقبال اور فلسفۂ عجم

از واحد بخش قادری

فلسفۂ عجم سے اقبال کی مراد تاریخی اعتبار سے وہ سلسلۂ فکر ہے جو ایران میں شروع ہوا اور موضوع کے لحاظ سے وہ نظامِ فکر ہے جس کے بنیادی تصورات غیر اسلامی اور یونانی اثرات سے مرکب ہوتے۔ اس سلسلے کی نشوونما بھی زیادہ تر ایران ہی میں ہوئی اور اسی لیے اس کا دوسرا نام ایرانی تصوف یا مابعد الطبیعیات ہے۔

اقبال کا سلسلۂ فکر ایرانی مابعد الطبیعیات کے تجزیے سے شروع ہوا کیوں کہ اقبال فطرتاً مفکر تھے اور فلسفہ کی مقدس تثلیث خدا انسان اور کائنات کے بنیادی تصورات کا انکشاف حقیقت کی ناگزیر امنگ تھی۔ لیکن بالخصوص تفکر کے ساتھ ساتھ اقبال کے مد نظر ان کی قوم کی ذہنی اور روحانی تشکیل بھی تھی۔ اس لیے انھوں نے کسی نئے نظام فکر یا نظریۂ حیات کے وضع کرنے کی بجائے ان تصورات اور خیالات کا تاریخی و منطقی جائزہ لیا جو ان کے زمانے میں مسلم نظریات فلسفہ بن چکے تھے۔ اس طریق فکر میں تخلیق نہیں ہو سکتی اور حقیقت یہ ہے کہ کوئی مسلمان مفکر اس اعتبار سے کوئی نیا دستور حیات پیش کرنے میں تخلیقی نہیں ہو سکتا۔ کیوں کہ اس کا دستورِ حیات اور اس کے نظریات حیات کے لیے صحیح رہنمائی میں منضبط ہو چکے ہیں اور وہ اس سے زیادہ کچھ نہیں کر

سکتا تھا ان نظریات کی تجدید کرے اور ان کی حقیقت کو سمجھے اور جس سے ایرانی فلسفے کی تشریح، تنقید اور تردید کے لیے اقبال کے پاس وہ تمام آلات موجود تھے، جن سے خود ایرانی مفکروں نے اپنے نظریات کی تقویم کی تھی۔ یعنی جدلیات، مابعد الطبیعیات اور تصوف۔ اس لیے انھوں نے اسی نظر سے ان عجمی فکروں کو منہدم کیا جس سے وہ بنے تھے۔ لیکن اقبال کا بنیادی مقصد افکار عجم کی تشکیل تھی اس لیے وہ بہت متعصب، معترض اور ناقد تھے اور جہاں کہیں انھیں صحیح فکر ملا اس کو انھوں نے اخذ کر لیا اور اپنے رنگ میں رنگ کر اس کی تجدید کی۔ افکار کی صداقت اور صحت پرکھنے کا آخری معیار اقبال کے نزدیک مذہب تھا کیونکہ مذہب ایک اساسی صداقت ہے۔ ایران کے مابعد الطبیعیاتی فکر کے دو دور تھے ایک دور اسلام سے پہلے اور دوسرا ایران پر عربوں کے تسلط کے بعد۔ اقبال نے ان دونوں ادوار کے مفکرین کے افکار پر نظر ڈالی۔ کیونکہ قدیم ایرانی فکر اسلام کے بعد بھی اپنا روپ بدل کر ایرانیوں پر کافی حد تک غالب رہا اور ایران سے باہر بھی پھیل گیا تھا۔

قدیم ایرانی نظام فکر کی بنیاد زرتشت نے ڈالی جو اقبال کے نزدیک ایک محض افسانوی ہستی نہیں تھا۔ زرتشت نے دو اصول منضبط کیے۔ ایک یہ کہ فطرت میں تعاون ہے اور دوسرا یہ کہ فطرت میں تنازعہ ہے اس لیے خدا کی ازلی نیکی اور بدی میں صلح کرانا اس کا بنیادی مقصد تھا اس کے نزدیک ہستی اولی اگرچہ ایک ہی لیکن اس کے دو پہلو تھے۔ اقبال نے اس نظریہ کا ابطال اس طرح کیا کہ خیر اور شر کی متضاد ہستیوں کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ وہ ہستی اولی اپنے آپ سے برسرِ پیکار رہے اور اگر ایسا ہے تو وہ ہستی اولی متحد نہیں ہو سکتی کیونکہ پیکار اور اتحاد ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ اقبال زرتشت کو دنیاوی اعتبار سے موحد اور فلسفیانہ اعتبار سے ثنویہ سمجھتے ہیں۔ اقبال اگرچہ متضاد ہستیوں

کے وجود کو تسلیم نہیں کر سکتے تھے۔ کیوں کہ یہ عقلی اور مذہبی دونوں اعتبار سے ناقابل قبول ہیں۔ لیکن خیر اور شر کا نظریہ ایک حد تک اسلامی نظریہ کے مماثل ہے۔ کیوں کہ نور اور ظلمت کا وجود خود قرآن سے ثابت ہے اقبال نے اس نظریہ کو اس طرح بیان کیا ہے کہ:

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز
چراغ مصطفوی سے شرار بولہبی

اسلام کے بعد ایرانی تفکر کے تین نظامات قابل ذکر ہیں جن پر اقبال نے تنقیدی نظر ڈالی عقلیت تصوریت اور تصوف۔ عقلیت جسے فلسفہ معتزلہ بھی کہا جاتا ہے ایران ہی کی پیداوار ہے۔ اس کی بنیاد واصل بن عطا نے ڈالی اور ابن حزم اور ابو ہاشم جیسے علماء اعتزال کے حامی تھے معتزلہ کے نزدیک صفات الٰہی کا علم ممکن نہیں تھا اور جس وجود کا علم متعین نہ کر سکے وہ منطقی اعتبار سے ناقابل قبول ہے۔

منطقی اعتبار سے معتزلہ کا نظام فکر مضبوط تھا لیکن اس کا مابعد الطبیعیاتی پہلو بہت کمزور تھا۔ کیوں کہ ان کے نظریہ کے مطابق خدا کی ہستی کا وجود ہی ختم ہو گیا۔ اقبال نے معتزلہ کے نظریات کی تنقید میں وہی دلائل پیش کیے ہیں جو امام غزالی نے پیش کیے تھے یعنی یہ کہ ادراک مادے کی مدد کے بغیر بھی کیا جا سکتا ہے لیکن خالص تفکر کی تنقید سے اقبال غزالی سے ایک منزل آگے پہنچ گئے اور انھوں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ادراک یا احساس علم سے علیحدہ کوئی چیز نہیں ہے۔ بلکہ اس میں موجود ہے معتزلہ کا رد عمل ایران میں بہت جلد شروع ہو گیا اور الاشعری نے تصوریت کی تحریک کی بنیاد رکھی۔ اشاعرہ سنت اور معقول کو شامل کیے تھے اور توحید کے سخت حامی تھے اور ان کا مقصد مذہبی شعور اور اسلامی فلسفہ میں توافق پیدا کرنا تھا اشاعرہ میں ایران کے معتبر مفکرین شامل ہیں جن میں خاص طور پر قابل ذکر غزالی اور

رازی ہیں اکثر علماء غزالی کو اشاعرہ میں نہیں شامل کرتے لیکن اقبال کے نزدیک اشاعری نظام فکر غزالی کے بغیر ناکافی اور ادھورا ہے۔

اگرچہ اس تحریک نے اعتزال کی محدود عقلیت کی کمر توڑ دی جو اسلامی افکار کی آئندہ ترقی کے لیے ضروری تھی۔ لیکن اقبال کے نزدیک یہ مابعد الطبیعی نظام بھی کسی حد تک غیر اسلامی اثرات میں الجھا رہا۔ عقلیت نے خدا کے منفی تصور کو منہدم کر دیا اور اشاعرہ نے خارجی فطرت کو مٹا دیا اور اس اعتبار سے اشاعری فلسفہ اس تباہ کن تصوف کا پیش خیمہ بن گیا۔ جس کے وحدت الوجود کے نظریہ نے مسلمانوں کو خدا اور دنیا دونوں سے غافل کر دیا۔

تصوف کا دور ایران میں بحیثیت ایک مابعد الطبیعی نظام فکر کے اشراقی سے شروع ہوا اور رفتہ رفتہ تصوف وحدۃ الوجود کے مترادف ہو گیا وحدۃ الوجود کا نظریہ سب سے پہلے اندلسی مفکر محی الدین ابن عربی نے ایک منضبط اور بسیط فلسفہ کی صورت میں پیش کیا اور اپنے تصورات کو قرآن مجید کی روشنی میں ثابت کرنے کی کوشش کی۔ وحدۃ الوجود کا بنیادی تصور یہ ہے کہ خدا اور کائنات ایک ہیں کیوں کہ وجود حقیقی صرف ذات باری تعالیٰ ہے اور خدا کی ذات اور صفات مماثل ہیں اس مماثلت کو ثابت کرنے کے لیے یا تو وہ کائنات کا انکار کرتے ہیں یا خدا کا اثبات۔ کائنات کے انکار سے وہ جس نتیجے پر پہنچتے ہیں وہ یہ ہے کہ کائنات وہمی اور غیر حقیقی ہے اور خدا کے اثبات سے شروع کرکے جس نتیجے پر پہنچے وہ یہ ہے کہ کائنات خدا ہے کیوں کہ وہ ظل یا تجلی کو اصل یا ذات سمجھتے ہیں۔

اگرچہ اقبال تصوف کے حقیقی مقصد کے بڑے حامی تھے جس کی تعلیم روحانی ترقی اور احساس باطنی کی تشکیل تھی مگر ان کے نزدیک یہ نظریہ وحدت الوجود غیر اسلامی تھا کیوں کہ یہ مسلمانوں کو زندگی سے گریز سکھاتا ہے اس تصور نے ایک طرف تو مذہب

کی تھا اس توحید کو تقویت پہنچائی اور دوسری طرف مسلمانوں کو باعمل زندگی بسر کرنے کی ترغیب دی۔ وحدۃ الوجود کے ابطال میں اقبال نے خودی کا تصور پیش کیا۔ جو بہت حد تک اشاعرہ و علامہ الجیلی کے نظریہ وجود اور کائنات سے ملتا ہے الجیلی کے نزدیک وجود مطلق خدا ہے اور وہ وجود جو عدم سے مرکب ہے کائنات ہے۔ اقبال کے نزدیک یہی خودی تلاش حق ہے اور اس تلاش میں اس کا تصادم غیر خودی یعنی کائنات سے ہوتا ہے وحدۃ الوجود نے انسان کی مادی ترقی کو اس کی روحانی ترقی کے مانع قرار دیا۔ کیوں کہ وجودیت کا تقاضا تھا کہ انسان اپنی شخصیت اور ذاتیت کی نفی کرے۔ اقبال نے اس کے خلاف ایک ایسے کامل انسان کا نظریہ پیش کیا جس کو وہ مرد قلندر کہتے ہیں جو زندگی کے اثبات سے خدا کے اثبات تک پہنچتا ہے۔

اقبال کے فلسفہ خودی کا مابعد الطبیعی ماخذ الجیلی کا نظریہ تھا اور روحانی ماخذ پیر رومی کا فیضان نظر۔ رومی نے اقبال کو تصوف کا وہ صحیح تصور سکھلایا جس میں وجودیت کی بجائے توحید تھی اور نفی کی بجائے اثبات۔ رومی زندگی کو ذوق نمو اور عشق سے تعبیر کرتے ہیں توحید کو سمجھنے کے لیے علم سے زیادہ کیف کی ضرورت ہے کیوں کہ بقول اقبال:

انجام خرد ہے بے حضوری
ہے فلسفۂ زندگی سے دوری

اور اس مقام پر پہنچ کر اقبال پکار اٹھے کہ

تب و تاب بتکدۂ عجم نرسد بسوز و گداز من
کہ بیک نگاہ محمد عربی گرفت حجاز من

عقل و عشق

از سردار عبد المجید

اقبال کی حکمت اور ان کا فلسفہ اُمت اسلامیہ کے لیے کوئی اجنبی چیز نہیں۔ یہ وہ فلسفہ اور وہ حکمت ہے۔ جسے قرآن مجید نے سرکار دو عالم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعے سے ہم تک پہنچایا تھا۔ اسلام ایک زندہ رہنے اور زندہ رکھنے والا مذہب ہے۔ یہ وہ مذہب ہے جس میں نہ رہبانیت ہے نہ مادیت پرستی۔ یہ خالق و مخلوق میں نہایت سادہ طریقوں سے تعلق قائم کرتا ہے۔ یہ عبد و معبود کے مراتب کو واضح کرتا ہے اور انسان کو ایک بے حد مستقیم اور آسان راستہ بتاتا ہے اور یہ ایک ایسا راستہ ہے جس سے اولاد آدم کی نجات دنیوی و اخروی ہوتی ہے۔ اقبال کا فلسفہ عرفان خودی ہے اور یہی دین کا مقصود ہے۔ من عرف نفسہٗ فقد عرف ربہٗ

تو راز کن فکاں ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا
خودی کا راز داں ہو جا خدا کا ترجماں ہو جا

انسان رازِ کن فکاں ہے۔ اور بقول علامہ مرحوم اگر وہ خودی کا راز داں ہو جائے تو وہ خدا کا ترجمان ہو سکتا ہے حضرت مرحوم کے اس مسئلے کو سمجھنے کے لیے ایک نگاہ حقیقت بیں کی ضرورت ہے۔

اقبال فرماتے ہیں

چیست دنیا یافتن اسرار خویش
زندگی مرگ است بے دیدار خویش

اقبال نے اپنی زندگی اسی فلسفے کے مبلغ کی حیثیت سے بسر کی ان کا منشا تھا کہ انسان اور خصوصاً مسلمان اس فلسفے اور اس تعلیم اسلامی کو سمجھیں اور اکناف عالم میں اس کی ضیا پاشی سے اُجالا ہی اُجالا ہو جائے۔ درس خودی میں مسلمانوں کے لیے بقول اقبال یہ راز مضمر ہے۔

یہ پیام دے گئی ہے مجھے باد صبح گاہی
کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقام پادشاہی

اب ہم اس امر کی طرف رجوع کرتے ہیں کہ انسان کو اپنی خودی کے عرفان کے لیے کن ذرائع سے کام لینا پڑتا ہے۔ اقبال عرفان خودی کے لیے عقل پر انحصار و اعتبار نہیں رکھتے۔ عقل ایک ایسی قوت ہے۔ جو زندگی کے پر پیچ اور تاریک راستوں کو تو روشن کر سکتی ہے۔ مگر روحانی زندگی کے مدارج و مسائل کو سمجھنے سے قطعاً قاصر ہے علامہ فرماتے ہیں۔

خرد سے راہرو روشن بصر ہے
خرد کیا ہے چراغ رہگذر ہے
درون خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا
چراغ رہگذر کو کیا خبر ہے

ان اشعار سے یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ علامہ مرحوم کی نظر میں عقل ایک ایسی چیز ہے جو مادی فوائد اور عام دنیوی آسائشوں کو مہیا کر دیتی ہیں تو ہماری مددگار اور معاون ہوتی ہے۔ مگر روح کی گہرائیوں تک پہنچنے اور رازہائے سربستہ کے انکشاف

اور اظہار سے عاجز ہے۔ جو شخص محض عقل کے بل بوتے پر زندگی بسر کرتا ہے، جسے اپنے ادراکِ ظاہری پر ناز ہے، اس کی دولتِ عقل دراصل اسے بصیرت و دانش سے محروم کر رہی ہے۔ اس کی یہ عقل اُسے ایسے طوق و سلاسل میں مقید کیے رہتی ہے جن سے وہ کبھی رہائی حاصل نہیں کر سکتا۔ وہ محض حیاتِ مستعار کے مشاغل و افکار میں گم رہتا ہے اور بس۔ عقل یا عرفانِ حق کی ابتدا و انتہا زندگی کی ضروریات کی تکمیل تک ہے۔ عقل ہمیں زندگی کی حفاظت میں مدد دیتی ہے۔ یہ ایک ایسا آلہ ہے جو معاشیات اور عام روزمرہ زندگی کے مسائل کو سلجھانے میں ہمارا معاون ہوتا ہے۔ عقل ہمیشہ مظاہرِ قدرت کے اصول و قوانین کو سمجھنے کی کوشش میں لگی رہتی ہے اس کا ہمیشہ یہی منشا رہتا ہے کہ قوائے فطرت پر پوری طرح سے قابو پائے انہیں مسخر کرے۔ عقل کا رُخ مادے کی طرف ہوتا ہے اور وہ ہمیشہ مادے کی خوشگواریوں کے پیچھے لگی رہتی ہے یہ ہر دم آسائش و آرام کے لیے تابع نفس رہتی ہے اور اس کی وسعتِ نظر محض جسم سے آگے نہیں بڑھتی۔ عقل کی دنیا محدود اور تنگ ہے اور اس میں روحِ انسانی کی پرواز کے لیے کوئی گوشہ نظر نہیں آتا۔

فلسفہ جو عقل کے رہوار پر سوار ہو کر میدانِ حیات میں پرچمِ عمل لہراتے ہوئے آتا ہے اور کائنات کے جلوہ ہائے دنیا کی تخلیق اور زندگی کی اصل و ماہیت کی تشریح و تفسیر کرنے کی سعی کرتا ہے آخر بے نصیب و نامراد رہتا ہے۔ مگر کیوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فلسفہ حضورِ حق سے محروم ہے۔ وہ حقیقتِ عالم کو چند خود ساختہ اصولوں کی کسوٹی پر رکھ کر پرکھنا چاہتا ہے۔ وہ زندگی کی اصلیت کو کتابوں اور اپنے روزمرہ کے مشاہدات سے سمجھنا چاہتا ہے۔ مگر آخر کار وہ حیرت کی ایک لا انتہا تاریکی میں کھو جاتا ہے حضورِ حق سے عقل و فلسفہ کی اس محرومی کے متعلق حضرت علامہ اقبال فرماتے ہیں :

انجام خرد ہے بے حضوری
ہے فلسفہ زندگی سے دوری
ہیگل کا صدف گہر سے خالی
ہے اس کا طلسم سب خیالی
دل در سخن محمدی بند
اے پور علی ز بو علی چند

ارشاد ہے کہ ہیگل اور بو علی سینا کی قوت فہم و ادراک زندگی کے اصل رازہائے درون پردہ کو سمجھنے سے بالکل قاصر رہتی ہے۔ اس لیے کہ اس کی بنیاد محض عقل انسانی پر ہے۔ جو خود اس ذات عظیم کی پیدا کردہ ہے جس نے ہر ذرۂ حیات کی تشکیل کی ہے۔ اس عقل سے جو جز کا پیکر ہے کس طرح سے حقائق فطرت اور رموز قدرت کو تصور میں لایا جا سکتا ہے۔ فرماتے ہیں۔

حکیماں مردہ را صورت نگارند
ید موسیٰ دم عیسیٰ ندارند

اس مقالہ کے آغاز میں میں نے عرض کیا تھا کہ اقبال انسان کو یہی تعلیم دیتے ہیں کہ وہ خدا کے ترجمان ہونے کے لیے خودی کا رازداں ہو جائے اور انہی کے ارشادات گرامی سے یہ ظاہر کیا جا چکا ہے۔ کہ خدا کا ترجمان ہونے یا حقیقت قدرت کو سمجھنے کے لیے محض عقل پر انحصار نہیں رکھا جا سکتا عقل کے علاوہ کوئی اور چیز ہونی چاہیے جس پر دار و مدار رکھا جائے۔ وہ چیز کیا ہے جو اقبال کے نظریہ کے مطابق حقائق کو سمجھنے کے لیے ہماری معاون ہو سکتی ہے۔ وہ ہے عشق۔ وہ عشق جسے حضوری حاصل ہو۔ ایسا عشق جو عبد کو معبود کے تمام اسرار و رموز بتلا دے۔ ایک ایسا عشق ایک ایسی قوت جس سے وہ نور خداوندی کو اپنی آنکھوں سے دیکھ سکے۔ عشق کے

اختیار کرلینے ہی سے حقیقت کا انکشاف وحصول ممکن ہے۔ اقبال نے اسلام کی یہی تعلیم کی روشنی ہی میں عقل کو عشق کا تابع بنانے کا درس دیا ہے اور رموز فطرت کو نگاہ عشق سے دیکھنے کی تلقین کی ہے۔ فرماتے ہیں:

بچشم عشق نگر تا سراغ او گیری

جہاں بچشم خرد سیمیا و نیرنگ است

اب دیکھنا یہ ہے کہ اقبال کی مراد اپنے عشق سے کیا ہے۔ پیشتر عرض کیا جا چکا ہے کہ اقبال ایک مرد مومن ہیں ایک سچے اور راسخ العقیدہ مسلمان۔ ان کے ہاں عشق سے مراد ایمان ہے۔ ایمان کا پہلا جز حق تعالیٰ کی "الوہیت" کا اقرار ہے اور اس پر شدت سے یقین۔ یعنی اس امر پر یقین کہ حق تعالیٰ کے ان کمالات اور احسانات پر جب غور کرتے ہیں اور اس کا یقین ہمارے قلب کی گہرائیوں میں سما جاتا ہے تو حق تعالیٰ سے لازمی طور پر محبت پیدا ہوتی ہے اور یہی مراد ہے حق تعالیٰ کے اس قول کی کہ:

"والذین آمنوا اشد حباً للہ"

مومنوں کو اپنے اللہ سے شدت سے محبت ہوتی ہے۔ اس شدت حب کو صوفیہ کرام نے عشق سے تعبیر کیا ہے۔ عاشق اقبال کے ہاں توحید کے ان اسرار کا قلب میں اتارنا ہے۔

عاشقی توحید را بر دل زدن

وانگہے خود را بہر مشکل زدن

کاروان شوق بے ذوق رحیل

بے یقین و بے سبیل و بے دلیل

اور دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

زندگی را شرع و آئین است عشق — اصل تہذیب است دین، دین است عشق

دین نگر دو پختہ بے آداب عشق   دین بگیر از صحبت ارباب عشق

ظاہر او سوزناک و آتشیں

باطن او نور رب العالمین

حضرت مرحوم کے ان اشعار سے مجملاً یہ ظاہر ہوگیا کہ عشق کے متعلق اُن کا کیا نظریہ ہے۔ اب ہمیں دیکھنا ہے کہ عشق اختیار کر کے عقل کو عشق کا تابع کر کے انسان کیا سے کیا ہو جاتا ہے اور اس کے عمل میں کتنی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور اس کے علم و ادراک میں کتنی وسعت اور گہرائی پیدا ہو جاتی ہے۔ عقل ہمیں زندگی کی راہ میں پیش آنے والی مشکلات کا حل سمجھاتی ہے۔ لیکن جو شے عمل پر آمادہ کرتی ہے وہ جذبہ ہے اور عشق و ایمان سے زیادہ قوی کوئی جذبہ نہیں۔ اس لیے مرد مومن کی قوت بازو اور اس کی شوکت و جلال کا اندازہ آسان نہیں۔ اس کی نگاہوں سے تقدیریں بدل جاتی ہیں اس کی ہیبت سے کائنات میں لرزہ پڑ جاتا ہے۔

کوئی اندازہ کر سکتا ہے اس کے زور بازو کا

نگاہ مرد مومن سے بدل جاتی ہیں تقدیریں

اس کے علاوہ عقل جزئی کو عقل کل یا علم اللہ یا بالفاظ دیگر عشق و ایمان کے تابع کرنے سے اس میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے کیوں کہ بقول مولانا روم عقل جزئی قبر کے آگے نہیں دیکھ سکتی۔ اسباب و علل کے چکر میں پھنسی رہتی ہے۔ قبر سے آگے عشق کا قدم اٹھتا ہے۔ اس کو چشم بینی نصیب ہوتی ہے اور عشق ایک ہی جست میں اس زمان و مکان والی کائنات سے آگے نکل جاتا ہے۔

عشق کی اک جست نے طے کر دیا قصہ تمام

اس زمین و آسمان کو بے کراں سمجھا تھا میں

عشق یا ایمان انسان کو وہ قوت و طاقت عطا کرتا ہے جس سے وہ ایک مقام محمود پر

پہنچ جاتا ہے۔ ایک ایسا مقام جہاں وہ جملہ موجودات غیبی کا رازدار ہو جاتا ہے اور آخر اسے وہ کیفیت حاصل ہوتی ہے جس کے متعلق اقبال فرماتے ہیں۔

دو عالم را تواں دیدن بہ مینائے کہ من دارم
کجا چشمے کہ بیند آں تماشائے کہ من دارم

عشق کا وہ مقام ہے جسے انتہائی سمجھنا چاہیے۔ اس میں عاشق و معشوق کی انفرادی حیثیتیں باقی نہیں رہتیں۔ صوفیائے کرام نے اس مقام کو فنا فی الذات کے نام سے معنون کیا ہے۔ اقبال اس کے متعلق ایک جگہ فرماتے ہیں۔

تن سبک تر گشت و جاں ہشیار تر
چشم دل بینندہ و بیدار تر

الغرض عشق و ایمان کامل کے حصول سے عبدیت کا مقام کامل حاصل ہو جاتا ہے۔

من بندۂ آزادم عشق است امام من
عشق است امام من عقل است غلام من
ہنگامۂ ایں محفل از گردش جام من
ایں کوکب شام من ایں ماہ تمام من
پیدا بہ ضمیرم او پنہاں بہ ضمیرم او
ایں است مقام او دریاب مقام من

اقبال کا نظریۂ فن

از وقار عظیم

کسی بڑے ادیب، شاعر، مفکر یا ماہرِ فن کے نظریۂ فن پر گفتگو کرتے وقت اب سے چند برس پہلے تک جو چیز ناگزیر طور پر گفتگو کرنے والوں کے سامنے آتی تھی یہ تھی کہ بڑا ادیب، شاعر، مفکر یا ماہرِ فن، فن کے کس نظریے کا قائل ہے — وہ فن کو محض فن جانتا ہے یا اُسے زندگی کا خادم سمجھتا ہے اور اب جب کہ لیل و نہار کی گردشوں نے دنیا کی ہر چیز کو انقلاب کا شکار بنا دیا ہے، فن برائے فن اور فن برائے زندگی کی بحثیں بھی فرسودہ اور بے معنی بن کر رہ گئی ہیں۔ اب زندگی سب کچھ ہے وہ ہر شے پر حاوی ہے اور چھوٹی بڑی ہر چیز اس کے محور و مرکز پر گھومتی اور سامانِ بقا حاصل کرتی ہے اور اس لیے اقبال جیسے شاعر اور مفکر کے متعلق جب یہ سوال کیا جاتا ہے کہ اقبال کا نظریۂ فن کیا ہے تو ذہن اس فرسودہ روایت کو راستے میں حائل نہیں ہونے دیتا کہ دیکھیں اقبال کے نزدیک فن سب کچھ ہے یا زندگی سب کچھ۔ گویا یہ چیز اس ساری بحث میں بنیادی طور پر پہلے سے موجود ہے کہ اقبال زندگی کا شاعر ہے اور فن کو اس کا خادم جانتا ہے — سوال صرف یہ ہے کہ فن خدمت گزاری کا یہ منصب کس طرح ادا کرتا ہے۔ اسے اس اہم منصب کی ادائیگی سے پہلے ترک و اختیار کی کون کون سی کڑی منزلیں جھیلنی پڑتی ہیں اور کس طرح وہ

خود بکھر کر اور ابھر کر زندگی کو نکھارتا اور ابھارتا ہے۔ اقبال نے ایک جگہ زندگی اور فن کے اس رشتہ کی صراحت بڑے صاف لفظوں میں یوں کی ہے۔

علم و فن از پیش خیزانِ حیات
علم و فن از خانہ زادانِ حیات

زندگی اور فن کے اس رشتہ میں اقبال نے حیات کو جو بلند مقام دیا ہے، اس کا احساس ہی اقبال کے تصورِ حیات و کائنات کی بنیاد بھی ہے اور اس کے نظریۂ فن کا مرکزی نقطہ بھی۔ مشرق و مغرب کے بہت سے مذاہب کے فکر کے خلاف اقبال نے دنیا میں ورودِ آدم کو اس کی سزا کہنے کے بجائے اس کی صلاحیتوں کے شرف کا اعتراف کیا ہے۔ انسان دنیا میں اسی لیے آیا ہے کہ وہ اپنی بے شمار صلاحیتوں سے کام لے کر زندگی کو حسین سے حسین تر بناتا رہے۔ تسخیرِ فطرت اور فطرت کی تسخیر میں سعیِ پیہم یہ اس کی شخصیت کے جوہر ہیں۔ یہی جوہر اسے دوسری مخلوق سے ممتاز اور مشرف بنا دیتے ہیں۔ انسان دنیا میں آتا ہے اور مظاہرِ فطرت سے متصادم ہوتا ہے۔ اس تصادم میں وہ اپنی جفاکشی سے فطرت کی سختیوں، اس کی پہنائیوں اور وسعتوں پر قابو پاتا ہے۔ اور دنیا کچھ سے کچھ بن جاتی ہے یہاں تک کہ انسان اس قابل بنتا ہے کہ وہ اپنے خالق کے سامنے اپنے کارناموں کا ذکر بڑی گستاخی اور بے باکی سے کرتا ہے۔

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کہسار و راغ آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم

من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

دنیا میں وارد ہونے کے آزمائشی لمحے سے زندگی کے ارتقا کی مختلف منزلوں کے تحت اور دشوار مراحل طے کرنے تک انسان کو جو کچھ کرنا پڑتا ہے اس میں اس کی فن کار فطرت کو بڑا دخل ہے اور اسی لیے اقبال جب زندگی اور فن سے ربط پیدا کرتے ہیں تو انسان کے اس ازلی منصب اور اس کے حصول اور تکمیل کی ساری منازل کو پیش نظر رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک ہر فن کا مقصد زندگی کی تاریکیوں میں نور بھرنا اور اسے زیادہ سے زیادہ حسین بنانا ہے۔ فرد اور معاشرہ کو پستی سے بلندی کی طرف لے جانا، اسے حیات ابدی کا سوز بخشنا، اسے انقلاب کی لذتوں سے آشنا کرنا اور ہر آن ایک نئے دور کی جستجو میں آوارہ رکھنا اس کا کام ہے۔ اقبال کے ان شعروں اور مصرعوں میں فن کے ان گوناگوں بلند مقاصد کی طرف اشارے ہیں

گر ہنر میں نہیں تعمیر خودی کا جوہر
وائے صورت گری و شاعری و نائے و سرود

کھینچیں نہ اگر تجھ کو چمن کے خس و خاشاک
گلشن بھی ہے اک سرِ سراپردۂ افلاک

مقصود ہنر سوز حیات ابدی ہے
یہ ایک نفس یا دو نفس مثل شرر کیا

ہے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

کھل تو جاتا ہے مغنی کے بم و زیر سے دل
نہ رہا زندہ و پائندہ تو کیا دل کی کشود

ہے ابھی سینۂ افلاک میں پنہاں وہ نوا
جس کی گرمی سے پگھل جائے ستاروں کا وجود
جس کی تاثیر سے آدم ہو غم و خوف سے پاک
اور پیدا ہو ایازی سے مقام محمود

تاریخ کے ہر عہد کا فن اور ہر بامعنی اور صاحب تاثیر فن کار کا فن زمانے کے اہم تقاضوں کا تابع ہوتا ہے۔ فن اور زندگی کا گہرا رابطہ فن کے اظہار کی راہیں متعین کرتا ہے اور اسی راستے پر چل کر فن زندگی کی رہنمائی اور دستگیری کا فریضہ انجام دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تاریخ کے ہر قابل ذکر دور میں فن کے ساتھ مختلف روایات وابستہ رہی ہیں اور ہر دور میں فن کے حسن و قبح کے معیار بدلتے رہے ہیں۔ مثلاً یونانیوں نے فن کے ان مظاہر کو جو انسان میں احساس جمال، قوت و جرأت کے جذبات کو ابھاریں، پسندیدہ اور قابل ستائش سمجھا۔ یونانی دور ختم ہوا اور زندگی کے تقاضے بدلے تو فن کی پرکھ کے لیے معیار بھی بدلے اور اس طرح برابر بدلتے اور انقلاب کی تپش سے پگھل پگھل کر نئے سانچوں میں ڈھلتے رہے۔ اقبال کے مطالعے مشاہدے اور فکر نے ان کے نظریۂ خودی کی تشکیل و تعمیر کی اور اثبات خودی کے مسئلے کو حیات انسانی کی ہر گتھی کا حل سمجھ کر اقبال نے اسے اپنے فکری اور ذہنی نظام کا محور بنایا اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اقبال حیات و کائنات کے متعلق جو کچھ کہتے ہیں اس میں خودی کا خیال لازمی طور پر عکس فگن ہوتا ہے —— چنانچہ اقبال نے فن اور ہنر کے مقاصد کے متعلق جو بہت سی گوناگوں، متنوع اور بظاہر منتشر باتیں کہی ہیں ان میں بنیادی طور پر اس فلسفے کی ہم آہنگی موجود ہے۔ ہر شعر کا مرکزی خیال گویا اس زنجیر کی کوئی نہ کوئی کڑی ہے۔ اقبال کے نظریۂ خودی کا ابتدائی تصور انسان اور کائنات کے کبھی نہ ٹوٹنے والے رشتے سے شروع ہوتا ہے۔ انسان مظاہر فطرت

کاوش وہ کرتا ہے۔ انھیں مسخر کرکے حیات و ممات کی تزئین کی خدمت انجام دینے کا خواہش مند ہے اور تسخیر و تزئین کے اس عمل میں ہر لحظہ ہی ایک جہان تازہ کی جستجو اور عمل کی ندرت و تازگی اس کا منظر ہے۔ اقبال کے نزدیک تخلیقی عمل کی یہ تازہ کاری فنون لطیفہ کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے۔ بہت سے دوسرے مفکروں کی طرح اقبال فن کو زندگی کی نقالی، عکاسی یا مصوری نہیں کہتے۔ ان کے نزدیک فن اور حیات کا یہ ربط و تعلق اس سے کہیں زیادہ گہرا، کہیں زیادہ استوار اور کہیں زیادہ با معنی ہے۔ انسان کو ازل سے تخلیق و ارتقا کا جو منصب عطا ہوا ہے فنون اس کی بجا آوری و تکمیل میں اس کے مد و معاون بنتے ہیں۔ انسان کی حسن آفرین فطرت زندگی کے نقوش کو واضح، دائم اور باثبات بنانے میں فنون کی صورت میں ظاہر و آشکار ہوتی ہے۔ اقبال اہرام مصر، مسجد قوت الاسلام، مسجد قرطبہ کا ثنا خواں اس لیے ہے کہ ان میں کوئی زندگی کی ابدیت کا مظہر ہے۔ کسی میں بندگی و شکوہ کی جلوہ فرمائی ہے اور کوئی حیات کے جلال و جمال کا آئینہ ہے لیکن سنگ و خشت کے ان مظاہر کو وہ بجائے خود سب کچھ نہیں سمجھتا بلکہ ان کے پیچھے فکر انسانی کی ندرت و تازگی کا جو جلوہ ہے وہ اسی کا ناظر اور اسی کا ثنا خواں ہے۔

جہان تازہ کی افکار تازہ سے ہے نمود
کہ سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا

فکر تازہ کا یہ تصور بھی اقبال کے نظریۂ خودی کا پیدا کیا ہوا ہے اور اسی لیے اقبال ان دونوں چیزوں کا ذکر اکثر دو ملی جلی کڑیوں کی طرح کرتے ہیں اور یہ کہہ چکنے کے بعد کہ "سنگ و خشت سے ہوتے نہیں جہاں پیدا" وہ دوسرے ہی سانس میں یہ کہتے سنائی دیتے ہیں:

خودی میں ڈوبنے والوں کے عزم و ہمت نے
اس آبجو سے کیے بحر بے کراں پیدا

اس خیال کو اقبال نے اپنے مشہور قطعہ "دین و ہنر" میں بڑے واضح، بڑے پُر تاثیر اور پُرشکوہ لفظوں میں بیان کیا ہے۔

سرود و شعر و سیاست، کتاب و دین و ہنر
گہر ہیں ان کی گرہ میں تمام یک دانہ
ضمیر بندۂ خاکی سے ہے نمود ان کی
بلند تر ہے ستاروں سے ان کا کاشانہ
اگر خودی کی حفاظت کریں تو عین حیات
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیر فلک امتوں کی رسوائی
خودی سے جب ادب و دیں ہوئے ہیں بیگانہ

ادب و دین یا اگر ان دونوں لفظوں کے مفہوم کو وسعت دیں تو فنون جہاں ایک طرف خودی کی حفاظت کی خدمت انجام دیتے ہیں خود فن کار سے بھی اسی بات کے طالب ہیں کہ وہ اپنی خودی کے مقام سے آگاہ ہو۔۔ جس کے دل میں اپنی خودی کا احترام نہیں وہ دوسروں کی خودی کے تحفظ کے منصب کو پورا کرنے کا بھی اہل نہیں ہے اس لیے کہ ایسا فن کار اپنے فن کو ایسے علائق اور وسائل کا محتاج بنا دیتا ہے جو فن کو محدود کر کے اُسے ابدیت سے محروم رکھتے ہیں۔

نظر سپہر پہ رکھتا ہے جو ستارہ شناس
نہیں ہے اپنی خودی کے مقام سے آگاہ

جس طرح ستارہ شناس سپہر کا محتاج بن کر اپنے فن کو بلند بینی و بلند روی کی طرف

حائل نہیں ہو سکتا اسی طرح سرخ و سپید و گلو دگی دستِ بخودی معصوم کے لیے باعث ننگ ہے۔ مٹی کے ناد نے کی سرمستی کا راز چوبِ نے میں نہیں تو نے نواز کی سرمستی دل میں پنہاں ہے اور شعر و سرود کی اثر انگیزی و روح افزائی کا سارا سحر خودی کے حضور کا پیدا کیا ہوا ہے۔

غلامی چاہے محمودی ہو یا اسود و احمر کی، چوبِ نے کی ہو یا انسان کی، فن کے حق میں زہرِ ہلاہل ہے۔ یہ زہر فن کی رگوں میں سرایت کر جائے تو فن کا جوہرِ اصلی یا لطیفی تاثیر اس میں سے مفقود ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ غلامی کی فضا انسانی ذہن کے لیے سب سے بڑا پردہ ہے۔ یہ پردہ سامنے آجائے تو فکر میں الجھن اور نظر میں تاریکی آجانے کا اندیشہ ہے۔ نظر تاریک ہو تو حقیقت کا مشاہدہ ممکن نہیں اور حقیقت کا مشاہدہ نہ ہو تو فن کار زندگی کے اس سرمائے سے محروم ہو جاتا ہے جو ہر فن کا خام مواد اور اس کے تخلیقی اور جذباتی پس منظر کی بنیاد ہے۔ یہی منطق ہے جس کی بنا پر اقبال نے فن کار کی نگاہِ شوق کے وجود کو فنی تخلیق کا لازمہ قرار دیا ہے۔

نگاہِ شوق میسر نہیں اگر تجھ کو
ترا وجود ہے قلب و نظر کی رسوائی

فن کار کی نظر ہر لحظہ نئے طور اور نئی برقِ تجلی کی جویا ہے اور ہر آن اس کی منتہیٰ کہ شوق کا یہ مرحلہ کبھی طے نہ ہو لیکن غلامی اس کی اس تمنائے شوق کی راہ کی بڑی سنگلاخ دیوار ہے۔ اقبال فن اور فن کار کے راستے سے اس دیوار کو ہٹانا چاہتے ہیں۔ اقبال نے اپنی ضربِ کلیم والی اس نظم میں جس کا عنوان "فنونِ لطیفہ" ہے اسی نگاہِ شوق کا ذکر اس طرح کیا ہے:

اے اہلِ نظر ذوقِ نظر خوب ہے لیکن
جو شے کی حقیقت کو نہ دیکھے وہ نظر کیا

دیکھنے دیکھنے میں جو فرق ہے اس کا اثر فنون کے مظاہر پر بہت گہرا ہوتا ہے لیکن دیکھنے دیکھنے کا یہ فرق صرف ظاہری آنکھ کے اپنے اختیار کی بات نہیں اس کے لیے اقبال پھر فن کار سے کچھ ذہنی اور جذباتی خصوصیات کا مطالبہ کرتے ہیں اور ساری خصوصیات ان کے فلسفۂ خودی کی مستحکم زنجیر کی کڑیاں ہیں۔ خودی کا نگہبان اور خودی کا شناسا ہر گھڑی ایک نئے جہاں کی تسخیر کا طالب ہے اور اس لیے نئی آرزوؤں کا خالق ہے۔ فن کار انسان کے اعلیٰ منصب میں اس کا ہم عنانؔ ہم سفر ہونے کے علاوہ اس کا ہمدم و دمساز ہے۔ اس لیے سراپا جستجو ہونا اس کی فطرت ہے۔ وہ جستجو کے اس سفرِ مسلسل میں لحظہ بہ لحظہ نئی آرزوؤں کی تخلیق کرتا اور انہیں اپنے فن کا موضوع بناتا ہے۔ نئی آرزوؤں کی یہ تخلیق اسے پیغمبری اور آدم گری کے بلند مقامات تک لے جاتی ہے اور نئے زمانوں اور نئے جہانوں کا یہ خالق ہر نئے زمانے اور ہر نئے جہان سے حسنِ عالم کو افزوں بناتا اپنی تخلیق کو تعمیر سے ہم کنار کرتا رہتا ہے اور اس کی تخلیق و تعمیر کی اسی پیغمبرانہ شان سے زندگی برابر نئے حسن سے آشنا ہوتی رہتی ہے۔ اقبال اسی لیے فن کار کو خالقِ حسن بھی کہتے ہیں۔ لیکن اس فن کار سے جو سراپا جستجو اور خالقِ آرزو ہو، جو آدم گر اور پیغمبر ہے جو حسن کا جویا اور اس کا محرمِ راز بھی ہے اقبال حق اور صداقت کا تقاضا کرتے ہیں۔ فن کے اس حق و صداقت کا تقاضا صرف اسی لیے پورا ہوتا ہے کہ فن کار کا باطن پاک ہو ان کے نزدیک جس نے نواز کا ضمیر پاک نہیں وہ موجِ نفس سے نوا کو زہر آلود بناتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ انہیں پیرس کی مسجد میں کمالِ ہنر کی کمی محسوس ہوتی ہے کہ یہ حرم منزلِ حق سے بے گانہ ہے۔ اسی حق و صداقت کی آنچ فن میں خونِ جگر کی

سرخی بھرتی ہے اور یہی سرخی فن کی تزئین اور اس کے استحکام کا بڑا ذریعہ ہے۔ مسجد قرطبہ کے نقش دوام میں اقبال کو اسی خون جگر کا معجزہ نظر آتا ہے۔

رنگ ہو یا خشت و سنگ چنگ ہو یا حرف و صوت
معجزۂ فن کی ہے خون جگر سے نمود

اور اس رنگ کے بغیر وہ ہر نقش کو ناتمام اور ہر نغمے کو سودائے خام جانتے ہیں۔

نقش ہیں سب ناتمام خون جگر کے بغیر
نغمہ ہے سودائے خام خون جگر کے بغیر

ٹالسٹائے نے اپنی ڈائری میں جس تخلیقی عمل کو نیم دیوانگی سے تعبیر کیا ہے اسی کا دوسرا نام اقبال کی اصطلاح میں خون جگر ہے یہ خون جگر کیا ہے اس کی وضاحت و صراحت اقبال کے ان شعروں میں کی گئی ہے۔

ہر چند کہ ایجاد معانی ہے خدا داد
کوشش سے کہاں مرد ہنرمند ہے آزاد
خون رگ معمار کی گرمی سے ہے تعمیر
میخانۂ حافظ ہو کہ بتخانۂ بہزاد
بے محنت پیہم کوئی جوہر نہیں کھلتا
روشن شرر تیشہ سے ہے خانۂ فرہاد

مے خانۂ حافظ اور بت خانۂ بہزاد کی سرمستی و رنگینی کے لیے جب اقبال خون رگ معمار کی گرمی کو لازمی قرار دیتے ہیں تو ان کا اشارہ فن کار کی ان پیہم فکری کاوشوں اور کاہشوں کی طرف ہوتا ہے جن سے وہ اپنے فن میں حسن و تزئین کے مختلف رنگ بھرتا ہے۔ مختلف فنون میں تاثیر کی گرمی اور گداز کی لچک اور گھلاوٹ جن اشاروں، کنایوں اور رموز سے پیدا ہوتی ہے وہ اسی محنت پیہم کا نتیجہ ہے۔ اقبال جب

فن کے اس نقطۂ نظر کی اس شدت سے حمایت اور تبلیغ کرتے ہیں تو ان کا نظریۂ فن ، فن برائے زندگی کا ایک موثر ، عملی اور دلنشیں امتزاج بن جاتا ہے اس میں جہاں ایک طرف مقصد کی بلندی کا اشارہ ہے ۔ دوسری طرف اس بلند مقصد کو موثر پیرایے میں پیش کرنے کی تلقین بھی ہے اور اظہار کا یہ موثر پیرایہ اس وقت تک میسر نہیں آتا جب تک فن کار سعی پیہم اور مسلسل جد و جہد سے کام نہ لے ۔ جب تک اپنے فن کی رگوں کو اپنے خون جگر سے نہ سینچے اور جب تک فن اور اپنے درمیان دیوانگی و وارفتگی کا رشتہ قائم نہ کرے اقبال دوسرے فن کاروں سے بھی انھی چیزوں کا مطالبہ کرتے ہیں اور "ناقۂ بے زمام" کو "سوئے قطار" لانے کے لیے "بزم شوق" میں گلوں کی رنگینی ، نے کی نغمگی اور مے کی سرمستی کا تحفہ لاتے ہیں ۔

آنچہ من در بزم شوق آوردہ ام دانی کہ چیست
یک چمن گل ، یک نیستاں نالہ ، یک خم خانہ مے

تلمیحات اقبال

حضرت ابراہیم خلیل اللہ

از ڈاکٹر عاشق حسین بٹالوی

اقبال نے اپنا بیشتر وقت اسلامیات کے مطالعہ میں صرف کیا۔ اس دوران میں انہیں فقہ و تفسیر کے علاوہ اسلامی تہذیب و تمدن اسلامی تاریخ و ادب اور اسلامی روایات و حکایات کے ساتھ بہت شغف رہا یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اپنے کلام میں جا بجا ایسی تلمیحات استعمال کی ہیں۔ جن کا تعلق قرآن کریم کے بیان کردہ حقائق اور تاریخ اسلام کے درخشاں واقعات سے ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام جن کا لقب خلیل اللہ ہے فی الحقیقت مجدد انبیاء ہیں۔ قرآن مجید نے انہیں مسلم کے لفظ سے یاد کیا ہے۔ آپ کی زندگی تلاش حق کی مسلسل کوشش اور طاغوت باطلہ کو شکست دینے کی ایک ایسی سعی پیہم ہے کہ اس میں ہمارے لیے رشد و ہدایت کے علاوہ عبرت و بصیرت کا ایک دفتر موجود ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اپنے کلام میں تشریح مطالب اور حسن معانی کے لیے ابراہیم علیہ السلام کے واقعات زندگی کو بطور تلمیح اکثر استعمال کیا ہے۔

(۱) براہیمی نظر پیدا مگر مشکل سے ہوتی ہے
ہوس سینوں میں چھپ چھپ کر بنا لیتی ہے تصویریں

(۲) توڑ دیتا ہے بت ہستی کو ابراہیم عشق
ہوش کا دارو ہے گویا مستی تسنیم عشق

(۳) ہاتھ بے زور ہیں الحاد سے دل خوگر ہیں
اُمتی باعثِ رسوائیِ پیغمبر ہیں
بت شکن اُٹھ گئے باقی جو رہے بت گر ہیں
تھا براہیم پدر اور پسر آزر ہیں

اقبال نے ابراہیمی نظر کو ایمان و ایقان کے نور اور یزداں شناسی کے اُس جذبے سے تشبیہ دی ہے، جو ظلمت و عصیاں کے ہزاروں پردوں کے باوجود خالق حقیقی کو پہچان لیتا ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے والد کا نام آزر تھا جو لکڑی اور پتھر کے بت بنا کر فروخت کیا کرتے تھے۔ ابراہیم علیہ السلام نے جب ہوش سنبھالا تو ان کی فطری نیکی نے اس صنم تراشی اور صنم فروشی کے خلاف احتجاج کیا۔ اُنھیں یقین تھا کہ بت نہ سن سکتے ہیں نہ دیکھ سکتے ہیں۔ نہ کسی کی پکار کا جواب دینے کے قابل ہیں اور نہ انسانوں کے نفع و ضرر سے اُنھیں کوئی واسطہ ہے چنانچہ اُنھوں نے اپنے باپ سے صاف صاف کہہ دیا کہ وہ بت پرستی کو ترک کر کے خدائے واحد کی پرستش کرنا چاہتے ہیں آزر نے جب دیکھا کہ بیٹا ہاتھ سے جا رہا ہے تو اس نے دھمکایا کہ اگر تو بتوں کی مذمت سے باز نہ آیا تو میں تجھ کو سنگسار کر دوں گا۔ مجبوراً آپ اپنے باپ کو آخری سلام کر کے گھر سے رخصت ہو گئے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا خطاب اپنے باپ ہی سے نہ تھا بلکہ پوری قوم کی اصلاح اُن کے پیشِ نظر تھی۔ اقبال نے اس موقع پر خلیل کی حق گوئی و حق کوشی کو ایک غیر فانی تمثیل قرار دے کر آزر کو استعارے کے طور پر استعمال کیا ہے جس سے مراد ہے کہ ہر دور اور ہر عہد میں خلیل اور آزر پیدا ہوتے رہیں گے۔ آزر بت تراشی کا پیشہ ترک نہیں کرے گا لیکن خلیل اپنے بتوں کو پاش پاش کر کے گم کردہ راہ انسانوں کو صحیح راستہ دکھائے گا۔ بانگِ درا میں شاعر کی تعریف کرتے ہوئے اقبال نے کیا خوب کہا ہے:

شاعرِ دل نواز بھی بات اگر کہے کھری
ہوتی ہے اُس کے فیض سے مزرعِ زندگی ہری
شانِ خلیل ہوتی ہے اس کے کلام سے عیاں
کرتی ہے اس کی قوم جب اپنا شعار آزری

بالِ جبریل کی دو نظموں میں بھی اُس نے اسی مخصوص جذبے کا اظہار کیا ہے

آزر کا پیشہ خارا تراشی
کارِ خلیلاں خارا گدازی

تو زندگی ہے پائندگی ہے
باقی ہے جو کچھ سب خاکبازی

نے تخت و تاج میں نے لشکر و سپاہ میں ہے
جو بات مردِ قلندر کی بارگاہ میں ہے
صنم کدہ ہے جہاں اور مردِ حق ہے خلیل
یہ نکتہ وہ ہے کہ پوشیدہ لا الٰہ میں ہے

اُس زمانے میں بتوں کو پوجنے کے علاوہ کواکب پرستی کا بھی عام رواج تھا۔ چاند سورج اور ستاروں کی لوگ بڑے ذوق و شوق سے پرستش کرتے تھے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس توہم پرستی کو شرک سے تعبیر کر کے اس کے خلاف بھی پوری قوت سے جہاد کیا۔ جب چاند، سورج اور ستارے مقررہ وقت تک روشن رہنے کے بعد غروب ہو جاتے، تو ابراہیم اپنی قوم کو مخاطب کر کے فرماتے کہ دیکھو یہ تمہارے معبود اپنی عارضی چمک دمک دکھا کر کہاں غائب ہو گئے ہیں۔ ان خداؤں پر تو زمانے کے تغیرات کا اثر مجھ سے بھی کہیں زیادہ ہوتا ہے پھر ایسی لاحاصل چیزوں کی عبادت کرنا کیوں کر روا ہے۔ اقبال نے اپنی مشہور نظم خضرِ راہ میں اسی واقعہ کی طرف اشارہ کیا تھا۔

خضر اپنی صحرا نوردی کے جواز میں یہ شعر پڑھتا ہے۔

وہ سکوتِ شامِ صحرا میں غروبِ آفتاب
جس سے روشن تر ہوئی چشمِ جہاں بینِ خلیل

پھر اُن خود فریبیوں اور ہوس کاریوں کا ذکر کرتے ہوئے جو چشمِ ظاہر بین کی کوتاہی سے پیدا ہو جاتی ہیں اقبال نے اُن کا علاج بھی ایمانِ خلیل ہی تجویز کیا ہے۔

ذوقِ حاضر ہے تو پھر لازم ہے ایمانِ خلیل
ورنہ خاکستر ہے تیری زندگی کا پیرہن

اقبال کے نزدیک حقیقی علم وہ ہے جو کردار کی بلندی، اخلاق کی پاکیزگی اور دل و دماغ کی روشنی کا باعث ہو۔ اسی لیے وہ عہدِ جدید کے اُن تمام علوم کے ساتھ جن کا مقصد انسان کی معاشی اور جسمانی حالت میں انقلاب برپا کرنا ہے علمِ دین کی تحصیل بھی بے حد ضروری سمجھتا ہے ایسا علم جو بیک وقت دل و نظر کا ندیم بن جائے اقبال کے نزدیک علمِ ابراہیم کہلانے کا مستحق ہے۔

وہ علم اپنے بتوں کا ہے آپ ابراہیم
کیا ہے جس کو خدا نے دل و نظر کا ندیم
چمن میں تربیتِ غنچہ ہو نہیں سکتی
نہیں ہے قطرۂ شبنم اگر شریکِ نسیم
وہ علم کم بصری جس میں ہم کنار نہیں
تجلیاتِ کلیم و مشاہداتِ حکیم

پھر اس حقیقت کو اس نے نہایت بلیغ لیکن حد درجہ پُرجوش انداز میں یوں بیان کیا ہے۔

خودی کا سرِ نہاں لا الٰہ الا اللہ
خودی ہے تیغِ فساں لا الٰہ الا اللہ
یہ دور اپنے براہیم کی تلاش میں ہے
صنم کدہ ہے جہاں لا الٰہ الا اللہ
یہ مال و دولتِ دنیا، یہ رشتہ و پیوند
بتانِ وہم و گماں لا الٰہ الا اللہ

جب حضرت ابراہیم نے پوری بلند آہنگی سے تبلیغ حق شروع کی تو باطل کی بالا و بلند عمارتوں کے کنگرے ہل گئے اور طغیان و سرکشی کے ایوانوں میں زلزلے آگئے۔ اُس زمانے میں ملک عراق کا بادشاہ نمرود تھا جو اپنی رعایا کا صرف دنیوی حکمران ہی نہیں بلکہ اُن کا خدا اور معبود بھی تھا۔ اُس نے جب یہ سُنا کہ ابراہیم اُس کی خدائی کا منکر اور خالق حقیقی کی عظمت کا پرچار کرتا ہے تو اُس نے اُنھیں اپنے دربار میں طلب کیا۔ ابراہیم علیہ السلام اور نمرود کے درمیان جو گفتگو ہوئی اُس میں نمرود نے اپنی خدائی کے جس قدر دلائل پیش کیے سب باطل ہو گئے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا کہ میرا رب وہ ہے جس کے قبضے میں موت و حیات ہے۔ وہی موت دیتا وہی زندگی بخشتا ہے۔ میں اُس ہستی کو اللہ کہتا ہوں جو روزانہ سورج کو مشرق سے نکالتا اور مغرب کی جانب لے جاتا ہے اور جس نے اس پورے نظام کو اپنی حکمت کے قانون سے اس درجہ مسخر کر دیا ہے کہ اس کی کوئی شے وقت مقررہ سے پہلے نہ اپنی جگہ سے ہٹ سکتی ہے اور نہ ادھر اُدھر ہو سکتی ہے۔ اگر نمرود بھی خدائی کا دعویدار ہے تو اُسے چاہیے کہ کم از کم ایک بار تو سورج کو مشرق کی بجائے مغرب سے طلوع کرے۔ نمرود نے ان دلیلوں سے عاجز آکر حکم دیا کہ ابراہیم کو آگ کے شعلوں میں پھینک دیا جائے۔ چنانچہ ایک خاص جگہ بنوائی گئی جس میں مسلسل کئی روز آگ دہکتی رہی۔ حتیٰ کہ اس کے قرب و جوار کی اشیاء جھلسی

سیاہ ہوگئیں۔ پھر حضرت ابراہیم کو نہایت بے دردی سے اُن شعلوں میں پھینک دیا گیا۔ لیکن خدا نے تعالیٰ کی مرضی سے وہ آگ دفعتاً سرد ہو گئی اور ابراہیم علیہ السلام بالکل محفوظ و مامون نکل کر باہر آ گئے۔ آتشِ نمرود اور استقامتِ ابراہیم پر ہمارے شعر و ادب میں استعارے اور کنایے کے طور پر بہت کچھ لکھا گیا ہے اقبال نے بھی اس موضوع پر بڑے دل آویز پیرائے میں اظہارِ خیال کیا ہے۔

بے خطر کود پڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشائے لبِ بام ابھی

اقبال کی شاعرانہ زندگی کا سب سے بڑا جہاد "عقلِ فسوں پیشہ" کے خلاف ہے۔ اسی لیے وہ بار بار "فسوں گریٔ خرد" کی طاقتوں پر نشتر چلاتا ہے اور سمجھتا ہے کہ جب تک اس خس و خاشاک سے میدان صاف نہ ہو جائے اس کا حقیقی پیام نہیں سنا جا سکتا وہ عقل و دانش کی کار فرمائیوں سے بے نیاز ہو کر ایک "جذبۂ عرفان" مانگتا ہے اور یہی "جذبۂ عرفان" اُس کے لغت میں عشق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اقبال کے نزدیک عشق ایک ایسے جذبۂ بے اختیار، ایک ایسی آتشِ سوزاں اور ایک ایسے عزمِ صمیم کا نام ہے جس کے سامنے راستے کی مشکلات آنکھ جھپکنے میں مٹ جاتی ہیں عقل کی تاریکیاں بار بار راستہ روک کر کھڑی ہو جاتی ہیں طرح طرح کے اندیشے روحِ عمل کو مضمحل بناتے اور اندیشہ ہائے دور و دراز جوشِ ہمت کو افسردہ کرتے ہیں۔ لیکن عشق کی آگ اور مقصد کی لگن ان تمام رکاوٹوں سے منہ موڑ کر اپنے نصب العین کی طرف بڑھتی چلی جاتی ہے اقبال کے نزدیک ابراہیم علیہ السلام کا ایمان صادق عشق کی زندہ، مکمل اور حقیقی تصویر ہے وہ سمجھتا ہے کہ اگر آج بھی ہمارا عشق ابراہیم کی طرح پختہ، محکم اور غیر متزلزل ہو جائے تو نمرود کی آگ اثر انداز نہیں ہو سکتی۔

آج بھی ہو جو براہیم کا ایماں پیدا
آگ کر سکتی ہے انداز گلستاں پیدا

صدق خلیل بھی ہے عشق صبر حسین بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

مٹ نہیں سکتا کبھی مرد مسلماں کہ ہے
اس کی اذانوں سے فاش سر کلیم و خلیل

یقیں مثل خلیل آتش نشینی
یقیں اللہ مستی خود گزینی
سن اے تہذیب حاضر کے گرفتار
غلامی سے بتر ہے بے یقینی

وہ تمام شکوک و شبہات اور تمام ترددات و توہمات جنھوں نے نئی نسل کے دلوں میں ایک محشر بپا کر رکھا ہے دراصل حق پرستی اور یزداں شناسی سے محروم ہو جانے کا نتیجہ ہیں۔ اقبال کا ایمان پختہ ہے وہ دانش افرنگ سے مرعوب نہیں ہوتا۔ یہاں بھی وہ ایمان خلیل ہی کو اپنا رہبر بناتا ہے۔

عذاب دانش حاضر سے باخبر ہوں میں
کہ میں اس آگ میں ڈالا گیا ہوں مثل خلیل

آج سے تیس برس پہلے جب مسلمانان عالم پر انتہائی نکبت و فلاکت کا دور طاری تھا اور ہمارے دشمن ہمیں صفحۂ روزگار سے مٹا دینے پر تلے ہوئے تھے اقبال نے للکار کر کہا۔

آگ ہے اولاد ابراہیم ہے نمرود ہے
کیا کسی کو پھر کسی کا امتحاں مقصود ہے

جاوید نامے کے اس باب میں جسے فلک زہرہ کے نام سے موسوم کیا گیا ہے جب شاعر سیر کے لیے نکلتا ہے تو سب سے پہلے اسے خدایانِ کہن کی ایک محفل نظر آتی ہے۔ یہ خدا عہدِ حاضر کے حالات کو اپنے لیے سازگار سمجھ کر اپنی اپنی خدائی کو پھر سے زندہ کرنے کی تدبیر سوچ رہے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اس بات پر بے حد مسرور ہے کہ چونکہ موجودہ زمانے میں کوئی ابراہیم نہیں اس لیے ان کی خدائی پھر قائم ہو جائے گی۔

اندرو بینی خدایانِ کہن
می شناسم من ہمہ را تن بہ تن
بعل و مردوخ و یعوق و نسر و فسر
رم خن و لات و منات و عسر و غسر
بر قیامِ خویشتن می آرد دلیل
از مزاجِ این زمان بے خلیل

جھوٹے خداؤں کی اس مجلس رقص و سرود کی تصویر کشی میں بھی اقبال نے اپنا پورا فنی کمال دکھایا ہے جو دجل و فریب اور مکر و سحر کے ہتھیاروں سے مسلح ہے لیکن اس کے باوجود ہر ایک کے دل میں ایک خوف ہے جس کے سبب کی رو سے اندر ہی اندر کانپ رہے ہیں۔ انھیں ڈر ہے کہ اگر معرکۂ زیست میں یکایک کوئی ابراہیم پیدا ہو گیا تو وہ بے بس ہو جائیں گے۔ اس کی تو ایک ضرب سے باطل کا یہ قلعہ پاش پاش ہو کر رہ جائے گا۔

اندریں وادی خدایانِ کہن
آن خدائے مصر و این رب الیمن

آں ز ارباب عرب ایں از عراق
ایں ال الوصل و آں رب الفراق
ایں ز نسل عمرو و اولاد قمر
آں بہ زوج مشتری دارد نظر
آں یکے در دست او تیغ دو رو
و آں دگر پیچیدہ مارے در گلو
ہر یکے ترسندہ از ذکر جمیل
ہر یکے آزردہ از ضرب خلیل

جب یہ خدا اپنی محفل میں کفر و ضلالت اور فتنہ و فساد کے منصوبے مکمل کر چکتے ہیں تو پیر روم جسے اقبال نے صاحب ذکر جمیل کے نام سے یاد کیا ہے ایک غزل پڑھتا ہے حسن کی ہیبت سے باطل کے تمام خدا بے اختیار سجدے میں گر جاتے ہیں اس غزل کو بھی اقبال نے ضرب خلیل ہی سے تعبیر کیا ہے۔

پیر روم آں صاحب ذکر جمیل
ضرب او را سطوت ضرب خلیل
ایں غزل در عالم مستی سرود
ہر خدائے کہنہ آمد در سجود

اقبال نے اپنے کلام میں جا بجا مرد مومن کا ذکر کیا ہے علم و عمل کے محاسن دل و دماغ کے معارف اور سیرت و کردار کے مکارم کے اعتبار سے اقبال کا مرد مومن اس کائنات کا حاصل ہے۔ جرمنی کے مشہور فلسفی نطشے نے بھی فوق البشر کے نام سے اسی قسم کی ہستی کا تصور پیش کیا تھا لیکن چونکہ نطشے کا فوق البشر "خدا کا منکر اور اخلاق و عواطف کی جملہ اقدار سے منحرف ہے اس لیے اس کی روحانی ترقی ہر اعتبار سے محدود ہے۔

اقبال نے ابراہیمؑ سے تلمیح لے کر مرد مومن کے جو خصائص بیان کیے ہیں اُن سے عیاں ہے کہ اقبال حضرت خلیل اللہ کو انسانیت کے ارتقا کا جوہر سمجھتا ہے۔

جز تو اے دانائے اسرار فرنگ
کس نکو ننشست در نار فرنگ

باش مانند خلیل اللہ مست
ہر کہن بت خانہ را باید شکست

اُمتاں را زندگی جذب دروں
کم نظر ایں جذب را گوید جنوں

ہیچ قومے زیر چرخ لاجورد
بے جنون ذو فنوں کارے نکرد

مومن از عزم و توکل قاہر است
گر ندارد ایں دو جوہر کافر است

خیر را او باز میداند ز شر
از نگاہش عالمے زیر و زبر

کوہسار از ضربت او ریزہ ریزہ
در گریبانش ہزاراں رستخیز

اے خوش آں مردے کہ دل با کس نداد
بند غیر اللہ را از پا گشاد

حضرت موسیٰ کلیم اللہ

اقبال نے اپنے کلام میں جہاں حضرت خلیل اللہ ابراہیم کی ذات گرامی کو جا بجا بطور تلمیح استعمال کیا وہاں سیدنا موسیٰ کلیم اللہ کی زندگی کے مختلف پہلوؤں کو بھی بے شمار جگہ تلمیح کے طور پر ذکر کیا ہے۔ بلکہ یہ کلام اقبال کا ایک مستقل باب ہے اور اس کے ثبوت میں اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اقبال نے اپنے ایک مجموعہ کلام کا نام ہی ضرب کلیم رکھا ہے جو بجائے خود تلمیح ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ کی زندگی کے واقعات کے ساتھ اقبال کو بہت ربط تھا کیوں کہ اس نے اپنے اشعار میں جس کثرت سے ان واقعات کی طرف اشارہ کیا ہے اور کسی واقعہ کا ذکر اس شدت و تواتر کے ساتھ نہیں ملتا۔

قرآن مجید اور احادیث میں موسیٰ علیہ السلام کے مناقب و فضائل اور حی الرحیل کے واقعات کے سلسلے میں ان کی جلالت و عظمت کا جس طرح اظہار کیا گیا ہے اس سے یہ نمایاں ہوتا ہے کہ ختم المرسلین محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور جد انبیا حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام اولوالعزم رسول اور پیغمبر تھے۔ قرآن کریم نے جگہ جگہ حضرت موسیٰ کے واقعات سے اسی لیے استشہاد کیا ہے کہ امتوں کی سہل انگاری، حق سے انحراف، گمراہ قوموں کی اصلاح اور ان کے

رشد و ہدایت کے لیے پیہم اور مسلسل سعی کا جس قدر مواد حضرت موسیٰ اور بنی اسرائیل کے واقعات میں فراہم ہے اور کہیں نہیں پایا جاتا۔

حضرت موسیٰ، بنی اسرائیل، فرعون اور قوم فرعون کی طویل تاریخی داستان ایک قصہ اور حکایت نہیں بلکہ حق و باطل کے معرکے، ظلم و عدل کی جنگ، آزادی اور غلامی کی کشمکش، عجز و پستی کی سربلندی، جابر و ظالم کی ہلاکت، صبر و استقلال و شکر و احسان کے مظاہر کی ایسی پُرعظمت اور لبریز نتائج داستان ہے جس کی آغوش میں بے شمار عبرتیں اور بصیرتیں پنہاں ہیں یہی وجہ ہے کہ اقبال نے اپنے کلام میں تشریح مطالب اور حسن معانی کے لیے اس داستان کو بطور تلمیح بار بار استعمال کیا ہے۔ مثلاً:

نہیں مقام کی خوگر طبیعت آزاد
ہوائے سیر مثال نسیم پیدا کر
ہزار چشمہ ترے سنگ راہ سے پھوٹے
خودی میں ڈوب کے ضرب کلیم پیدا کر

بے معجزہ دنیا میں ابھرتی نہیں قومیں
جو ضرب کلیمی نہیں رکھتا وہ ہنر کیا

ہو اگر قوت فرعون کی در پردہ مرید
قوم کے حق میں ہے لعنت وہ کلیم اللہی

اس کی بڑھتی ہوئی بے باکی و بے تابی سے
تازہ ہر عہد میں ہے قصہ فرعون و کلیم

معجزہ اہل فکر فلسفہ پیچ پیچ
معجزہ اہل ذکر موسیٰ و فرعون و طور

اقبال نے ضرب کلیمی کو حق و صداقت کے ایک ایسے کرشمے سے تشبیہ دی ہے جس کے سامنے باطل کی تمام سحر طرازیاں سرنگوں ہو جاتی ہیں اور جس کی جان بخش حرارت سے مردہ قوموں میں قوت و توانائی کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے دیکھا کہ فرعون کے مظالم ہر روز بڑھتے جا رہے ہیں اور بنی اسرائیل کو غلامی و نکبت سے نجات دلانے کا اس کے سوا اور کوئی طریقہ نہیں کہ انھیں مصر سے ہجرت کرنے پر آمادہ کیا جائے تو بارگاہ ربی سے بھی حکم صادر ہوا کہ بنی اسرائیل کو ہمراہ لے کر راستے ارض کنعان کی طرف لے جاؤ۔ ارض موعودہ کی طرف جانے کے لیے ایک خشکی کا راستہ بھی تھا لیکن خدائے تعالیٰ کی مصلحت کا تقاضا یہی ہوا کہ موسیٰ اپنی قوم کو خشکی کی راہ چھوڑ کر قلزم کو پار کر کے لے جائیں۔ فرعون کو جب یہ معلوم ہوا تو اس نے اپنا لشکر لے کر بنی اسرائیل کا تعاقب کیا اور اس وقت جب حضرت موسیٰ سمندر کے کنارے پہنچ چکے تھے فرعون اپنی قہرمانی طاقتوں کے ساتھ نمودار ہوا بنی اسرائیل ڈر کر موسیٰ علیہ السلام سے جھگڑنے لگے کہ اب ہمیں خواہ مخواہ موت کا شکار ہونا پڑے گا۔ حضرت موسیٰ بالکل مطمئن تھے اور انھوں نے اپنی قوم کو بالکل تسلی دی کہ گھبرانے اور ڈرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ خدا ہماری مدد کرے گا۔ ادھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اشارہ ہوا کہ اے موسیٰ اپنی لاٹھی کو پانی پر مار تا کہ پانی پھٹ جائے اور بیچ میں سے راستہ نکل آئے چنانچہ موسیٰ علیہ السلام نے ایسا ہی کیا جب انھوں نے قلزم پر اپنا عصا مارا تو پانی پھٹ کر دونوں جانب دو پہاڑوں کی طرح کھڑا ہو گیا اور بیچ میں راستہ نکل آیا۔ جس پر حضرت موسیٰ اور بنی اسرائیل چل کر سمندر کے اس پار چلے گئے۔ فرعون کا لشکر بنی اسرائیل کے پیچھے اسی راستے سے چلا اور جب یہ لشکر عین درمیان میں پہنچا تو دونوں طرف کا پانی مل گیا اور فرعون اپنی فوج سمیت غرق ہو گیا

اقبال نے حضرت موسیٰ کے عصا کی اس ضرب کو جس سے بحر قلزم دو حصوں

میں پھوٹ گیا تھا۔ حق و صداقت، ایمان و ایقان اور عزم و ارادہ کی اس قوت سے تعبیر کیا ہے جس کے بغیر قوموں کی ترقی محال ہے۔ اقبال چونکہ حرکت و عمل کا پیامبر تھا اس لیے وہ اپنے اشعار میں بار بار عصائے موسوی کی اس ضرب کا ذکر کرکے یہ جتانا چاہتا ہے کہ ذہن و فکر کی بلندی کے ساتھ جب تک عمل کی قوت شامل نہ ہو اس وقت تک قومیں عروج و سربلندی حاصل نہیں کر سکتیں۔

رشی کے فاقوں سے ٹوٹا نہ برہمن کا طلسم
عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد

کھلتے نہیں اس قلزمِ خاموش کے اسرار
جب تک تو اسے ضربِ کلیمی سے نہ چیرے

جاوید نامہ میں بھی اقبال نے جب فرعون اور کچنر سے اپنی ملاقات کا ذکر کیا ہے تو اس ضربِ کلیمی کو وہ ایک ایسی روحانی و جسمانی طاقت سے تشبیہ دیتا ہے، جس کے سامنے سمندر کی پہنائیاں اور آبِ محیط کی فلک بوس لہریں محو ہو کر رہ جاتی ہیں۔ فرعون اور کچنر دونوں کا انجام سمندر کی تہہ میں ہوا تھا۔ اس لیے اقبال نے ان دونوں سے سمندر ہی میں ملاقات کی۔ رومی اقبال سے کہتا ہے کہ اپنا ہاتھ میرے ہاتھ میں دے اور ڈر نہیں۔ چپ چاپ میرے پیچھے چلا آ۔ میں موسیٰ کی طرح سینۂ بحر کو چیر کر اس کے ضمیر کے اندر داخل ہو جانا چاہتا ہوں۔ چنانچہ یہ دونوں پانی میں قدم رکھتے ہیں تو سمندر اپنا سینہ کھول کر ان کو اندر آنے دیتا ہے۔ یہ سب کچھ ضربِ کلیمی کی معجز نمائیاں ہیں۔ اقبال نے اس حیرت انگیز منظر کی تصویر کشی میں اپنے شاعرانہ کمال کو بھی بدرجۂ غایت صرف کیا ہے۔

بحر بر ما سینۂ خود را گشود
یا ہوا بود و چو آبے وا نمود

قعر او یک وادیِ بے رنگ و بو
وادیِ تاریکی او تو بتو

پیر رومی سورۂ طٰہٰ سرود
زیر دریا ماہتاب آمد فرود

فرعون حیران ہو کر نوواردوں سے پوچھتا ہے کہ یہ سحر ہے یہ جوئے نور، یہ صبح درخشاں یہ ظہورِ جمال یہاں سمندر کی تہ میں کیسے پیدا ہو گیا تو رومی دو لفظوں میں اس کی آنکھیں کھول دیتا ہے اور حقیقت منکشف کر دیتا ہے۔ فرعون کے سوال کا جواب صرف ایک شعر ہے۔

ہر چہ پنہان است از و پیدا ستے
اصل این نور از ید بیضا ستے

یہ جواب سن کر فرعون حد درجہ افسوس و ندامت کے ساتھ پکار اٹھتا ہے۔

آہ نقد عقل و دیں در باختم
دیدم و ایں نور را نشناختم

پھر اپنے اور ملوکیت و فرعونیت کے انجام پر آٹھ آٹھ آنسو رو کر کہتا ہے۔

چیست تقدیر ملوکیت؟ شقاق
محکمی جستن ز تدبیر نفاق

سمندر کی تہ میں موت کے دن سے آج تک فرعون یہ حسرت لیے بیٹھا ہے کہ۔

باز اگر بینم کلیم اللہ را
خواہم از وے یک دل آگاہ را

اقبال نے اپنے کلام کو طاقت و توانائی بخشنے کے لیے جہاں ضربِ کلیمی اور عصائے موسوی کا ذکر کیا ہے وہاں شعر میں حسن و جمال پیدا کرنے کے لیے وادیٔ سینا، کوہ طور، وادیٔ ایمن، سحرِ سامری اور یدِ بیضا کی طرف بھی بار بار اشارہ کیا ہے حضرت موسیٰ کو نبوت کی دو نشانیاں عطا ہوئی تھیں ۔ عصا اور یدِ بیضا۔ جب وہ اپنا ہاتھ بغل سے مس کرتے تو وہ سورج کی طرح چمکنے لگتا تھا ۔ فرعون نے اپنے دربار میں ان سے سوال کیا کہ تمہارے پاس نبوت کا کیا ثبوت ہے تو انھوں نے یہی دو نشانیاں دکھائی تھیں ۔ فرعون نے ان کو جادوگر کہہ کر ان کا مذاق اڑایا۔ پھر اپنے ملک کے بڑے بڑے جادوگروں کو جمع کرکے ان کا حضرت موسیٰ سے مقابلہ بھی کرایا ۔ جادوگروں نے مختلف رسیاں ، بان اور لاٹھیاں زمین پر پھینک دیں تو وہ سانپوں کی صورت اختیار کرکے چلنے لگیں ۔ حضرت موسیٰ کو خدا کی طرف سے حکم ہوا کہ تم بھی اپنا عصا زمین پر ڈال دو ۔ چنانچہ انھوں نے عصا زمین پر پھینکا تو وہ ایک بہت بڑا اور خوفناک اژدھا بن گیا جس نے جادوگروں کے تمام سانپوں کو کھا لیا۔

اقبال یدِ بیضا کو نورِ ربانی اور جلوۂ حقانی سے تعبیر کرکے اس انداز سے اس کا خیال کرتا ہے گویا اس نور کے بغیر کفر و عصیاں کی ظلمت سے جنگ کرنا محال ہے ۔ جب کائنات پر جور و ظلم اور مکر و فریب کی تاریکی مسلط ہو جاتے تو مردانِ باخدا اسی نور کی مدد سے تاریکی کو دور کر دیتے ہیں اور سیاہ بادلوں کے چھٹ جانے کے بعد آفتاب کا چمکتا ہوا چہرہ نمودار ہوتا ہے۔

نہ پوچھ ان خرقہ پوشوں کی ارادت ہو تو دیکھ ان کو
یدِ بیضا لیے بیٹھے ہیں اپنی آستینوں میں

جلوۂ طور میں جیسے یدِ بیضائے کلیم
موجۂ نکہتِ گلزار میں غنچے کی نسیم

کبھی میں ذوقِ تکلم میں طور پہ پہنچا
چھپایا نورِ ازل زیرِ آستیں میں نے

رہے ہیں اور بھی فرعون میری گھات میں اب تک
مگر کیا غم کہ میری آستیں میں ہے یدِ بیضا

موسیٰ علیہ السلام کو وادیٔ ایمن ہی میں جہاں وہ بکریاں چراتے تھے منصبِ نبوت سے سرفراز کیا گیا تھا۔ یہیں انھوں نے وہ آگ دیکھی تھی جو دراصل جلوۂ حق تھا اور یہیں خدائے تعالیٰ نے انھیں شرفِ ہمکلامی بخش کر کلیم اللہ کا لقب مرحمت فرمایا تھا۔ کوہِ طور پہ موسیٰ علیہ السلام نے چالیس روز تک اعتکاف فرمایا تھا اور اس کے بعد انھیں شریعتِ دین موسوی عطا ہوئی تھی۔ جب اللہ تعالیٰ عطائے شریعت کے سلسلے میں ان سے ہمکلام ہوا تو حضرت موسیٰ نے سرور و انبساط کے عالم میں عرض کیا:

"خدایا، جب تو نے مجھ کو لذتِ کیفِ سماع سے سرفراز فرمایا ہے تو پھر لذتِ دیدار سے کیوں محروم رکھا ہے یہ نعمت بھی عطا کر۔"

وہاں سے جواب آیا:

"موسیٰ! تم شاید ہماری ذات کی تاب نہ لا سکو گے اچھا دیکھو ہم اپنی ذات کی تجلی کا ظہور اس پہاڑ پر کریں گے اگر پہاڑ اسی

تجلی کو برداشت کرے تو پھر تم یہ سوال کرنا۔"

قرآن مجید کے الفاظ ہیں:

ولما جاء موسیٰ لمیقاتنا و کلمہٗ ربہٗ قال رب
ارنی انظر الیک قال لن ترانی۔

اس کے بعد اللہ تعالیٰ کی تجلی نے ظہور کیا تو پہاڑ کا وہ حصہ ریزہ ریزہ ہو گیا اور حضرت موسیٰ بھی اس نظارے کی تاب نہ لا کر بیہوش ہو گئے۔ جب ہوش آیا تو انھوں نے خدا سے برتر کی حمد و ثنا کی اور کہا کہ میں اقرار کرتا ہوں اور ایمان لاتا ہوں کہ تیرے جمال کی تجلی اور عرفان نور حق میں کوئی کمی نہیں۔ نقصان صرف میری اپنی ہستی کے عجز و بے چارگی کا ہے۔

موسیٰ علیہ السلام کی عدم موجودگی میں ایک شخص سامری نے سونے کا ایک بچھڑا بنایا جس کے اندر سے آوازیں نکلتی تھیں اور بنی اسرائیل سے کہا کہ یہی تمہارا خدا ہے۔ موسیٰ نے غلطی کی کہ وہ خدا کی تلاش میں کوہ طور پر چلے گئے۔ چنانچہ بنی اسرائیل اس شخص کی باتوں میں آکر اس بچھڑے کی پرستش کرنے لگے۔ حضرت موسیٰ واپس آئے تو انھوں نے اس بچھڑے کو جلا کر خاک کر دیا اور سامری کو ملعون و مردود قرار دے کر وہاں سے نکال دیا۔ اقبال نے اس واقعہ کی طرف بھی متعدد شعروں میں اشارہ کیا ہے۔

خون اسرائیل آجاتا ہے آخر جوش میں
توڑ دیتا ہے کوئی موسیٰ طلسم سامری

نہ سلیقہ مجھ میں کلیم کا نہ قرینہ تجھ میں خلیل کا
میں ہلاک جادوئے سامری، تو قتیل شیوۂ آزری

اقبال نے اس واقعہ کو جذب و شوق، راز و نیاز، عشق و محبت اور جنون و وارفتگی کی وہ بے پناہ کیفیت بخشی ہے کہ جب وہ کوہ طور کا ذکر کرتا ہے تو اس کے قلم سے الفاظ نہیں بلکہ موتی ٹپکنے لگ جاتے ہیں۔

کھینچے خود بخود جانب طور موسیٰ
کشش تیری اے شوق دیدار کیا تھی

کچھ دکھانے دیکھنے کا تھا تقاضا طور پر
کیا خبر ہے تجھ کو اے دل فیصلہ کیونکر ہوا

اڑ بیٹھے کیا سمجھ کے بھلا طور پر کلیم
طاقت ہو دید کی تو تقاضا کرے کوئی

چھپایا حسن کو اپنے کلیم اللہ سے جس نے
وہی ناز آفریں ہے جلوہ پیرا نازنینوں میں

ذرا سا تو دل ہے مگر شوخ اتنا
وہی لن ترانی سنا چاہتا ہوں

شوخی سی ہے سوال مکرر میں اے کلیم
شرط رضا یہ ہے کہ تقاضا بھی چھوڑ دے

قصۂ دار و رسن بازئ طفلانۂ دل
التجائے ارنی سرخئ افسانۂ دل

کچھ اس میں جوش عاشق حسن قدیم ہے
چھوٹا سا طور تو یہ ذرا سا کلیم ہے

کب تک طور پہ دریوزہ گری مثل کلیم
اپنی ہستی سے عیاں شعلۂ سینائی کر

تھا ارنی گو کلیم، میں ارنی گو نہیں
اس کو تقاضا روا مجھ پہ تقاضا حرام

عشق طلب ہو اگر معرکہ آزما کوئی
اب بھی درخت طور سے آتی ہے بانگ لاتخف

گو آتی ہے نسیم چمن طور کبھی
سمت گردوں سے ہوائے نفس حور کبھی

صدائے لن ترانی سن کے اے اقبال میں چپ ہوں
تقاضوں کی کہاں طاقت ہے مجھ فرقت کے مارے میں