افکارِ اقبال رحمۃ اللہ علیہ

منظوم

صد سالہ جشنِ اقبال

سمیع اللہ قریشی

افکارِ اقبال

سمیع اللہ قریشی

سنگِ میل پبلیکیشنز ○ لاہور

تعداد اشاعت ـــــ ایک ہزار

پہلی بار ـــــــــ نومبر ۱۹۷۷

قیمت ـــــــــ پندرہ روپے

طابع ـــ منظور احمد، منظور پرنٹنگ پریس۔ لاہور

ناشر ـــ نیاز احمد، سنگ میل پبلی کیشنز۔ چوک اردو بازار لاہور

والد محترم محمد عبداللہ قریشی

اور

والدہ محترمہ رشیدہ خاتون

کے نام

جن کے گہوارۂ تربیت سے مجھے اولین درسِ اقبال

"لب پہ آتی ہے دعا بن کے تمنا میری"

کی

صورت میں نصیب ہوا

سلسلۂ خیال

گفتگو ۷

۱۔ خطباتِ اقبال کا پس منظر ۱۱

۲۔ اقبال کے ہاں عبادات اور دعا کا مفہوم ۳۱

۳۔ اقبال کی فکرِ مذہبی ۷۵

۴۔ کلامِ اقبال میں حسینؓ اور شہادتِ حسینؓ کا مقام ۹۳

۵۔ اقبال اور نوجوان نسل ۱۰۷

۶۔ اقبال کا نظریۂ آبادی ۱۲۹

۷۔ فلسفۂ وجودیت اور اقبال ۱۵۹

گفتگو

برصغیر میں اسلامی فکر کا وقار شاہ ولی اللہؒ کے بعد اقبال کے دم قدم سے قائم ہوا۔
اقبالؔ جو مسلمانوں کی نظریاتی سرحدوں کے محکم ترین حصار تھے۔
اقبالؔ جنھوں نے مذہب کو مافوق الفطری حوالوں سے سمجھنے کی کبھی کوشش نہ کی۔

شاہ ولی اللہؒ کے بعد پورے برصغیر میں اقبالؔ ہی وہ صاحبِ نظر تھے جنھوں نے دین اور دنیا کے درمیان دوئی کے پردے اٹھا دیئے اور یہی ان کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔ اُن میں ایک خوبی تھی، اور بہت بڑی خوبی تھی کہ وہ ملی روایات کو ایسا زندگی بخش ورثہ خیال کرتے تھے جو کڑے وقتوں میں انسان کو صبر اور ضبط کی دولت بخشتا ہے لیکن ساتھ ہی ساتھ وہ یہ عقیدہ بھی رکھتے تھے کہ معاشرے کو ہر سطح پر اور ہر وقت نئے نئے افکار و خیالات کی ضرورت پڑتی رہتی ہے۔ اسلامی ثقافت کو ایک زندہ اور متحرک ثقافت تسلیم کرنے کے باعث انھوں نے فرد کی ذات اور معاشرے کی ہیئت میں الٰہیاتِ اسلامیہ کی تشکیلِ جدید کرتے ہوئے نمو اور تخلیق کی شمع کو اپنے افکارِ تازہ کا زیتون عطا کیا جس کے نتیجے میں برصغیر کے جامد مسلمان معاشرے نے اپنے خیالات، اپنے طرزِ فکر، اپنے عمل اور اپنے رویّے کا از سرِ نو جائزہ لینے کی ضرورت کو محسوس کیا۔ برصغیر کے مسلمانوں پر یہ احسان اقبال ہی کا ہے۔

یہ احسان بھی اقبال ہی کا ہے کہ انھوں نے مسلمانانِ برصغیر کے فکر و خیال کے ارتقا کی راہوں کے بھاری پتھر ریزہ ریزہ کر دیئے تاکہ مسلم فکری ارتقا جامد ہو کر رہ جانے سے بچ جائے اور مسلمانوں کا عدم تحفظ کا احساس شدید نہ ہونے پائے۔ ہر چند کہ ہمارے

اسلاف نے اپنے مخصوص تقاضوں کے پس منظر میں اپنی فکر اور اپنے عمل کے زاویے تراشے اور زندگی کو برتا اور جانچا پرکھا۔ اپنی سطح اور اپنے عہد میں یہ جانچ پرکھ ساری کی ساری غلط بھی نہ تھی لیکن افکار کا جو نظام ازمنۂ وسطیٰ میں اسلاف نے ڈھالا تھا اس کی خامیاں اور کوتاہیاں بیسویں صدی تک آتے آتے کھل کر سامنے آ چکی تھیں۔ ظاہر ہے کہ سوچوں کا یہ ورثہ نئی نسلوں کو نئے تقاضوں کے زیرِ اثر کھلتا ہے کیونکہ اس ورثے میں مسائلِ زیست کے حل کی صلاحیت ایک طویل سفر کے بعد اب زنگ آلود ہو چکی تھی اور جب یہ صورتِ حال یہ تھی تو اس فکری نظام کی نئی ترتیب و تشکیل بھی لازمی تھی۔ ہر انسان بدل رہا ہے اور ہر گزرا ہوا دن ہر نیا تجربہ اور ہر وہ شخص جو زندگی کی شاہراہ پر ہمیں ملتا ہے ہم پر اثر ڈالتا ہے۔ یہ سارا عالمی اور انسانی رویّہ دیکھتے ہوئے اقبال نے مسلمانوں کے معاشرتی نظام کو نئے عہد کا سامنا کرنے پر تضادات کا شکار ہونے سے بچانے کی ذمّہ داری اٹھائی اور سرخرو ہوئے۔

یہ اطلاع ہمیں صدیوں کے فاصلے کے بعد اقبال ہی نے بہم پہنچائی تھی کہ محض مسلمان ہونا ہمارے معتبر اور معقول ہونے کا کوئی حتمی ثبوت نہیں اگرچہ یہ حادثہ آج بھی عام ہے کہ اقبال کی اس اطلاع پر کان دھرنے والا کم کم ہی دیکھنا نصیب ہوتا ہے بہر حال اقبال تو مسلم افکار کی بند جھیل کے ٹھہرے ہوئے پانیوں میں اپنی جدّتوں اور جراتوں کے پتھر گرا کر اس کی سطح پر لہریں پیدا کئے بغیر نہ رہ سکے۔ مذہب میں مبتلا نہیں بلکہ مذہب کو واردات بنانے کا شعور بھی اقبال ہی کی وساطت سے مسلمانوں کے ذہنوں میں بحال ہوا۔ انھوں نے بروقت یاد دلایا کہ اسلام احساسِ ذمہ داری اور احترامِ انسانیت کا مؤید ہے یہ فقط ایک خیال ہی نہیں بلکہ ایک عمل بھی ہے، تہذیب و شائستگی ایک عظیم ذمّہ داری ہے اور انسان کے نتائجِ اعمال ہی کا نام عقبیٰ ہے۔ مذہب کی تشریح جن مستحکم بنیادوں پر ہونی چاہیے تھی اقبال ان کی تلاش میں کامیاب رہے۔

اقبال ایک عظیم شخصیت تھے وہ شخصیتوں کی اس ذیل میں آتے ہیں جو دوسروں سے بہت کم لیتی ہیں لیکن دوسروں کو بہت زیادہ عطا کر جاتی ہیں جو اپنی ذات میں ایک دُبِ اکبر اور ایک سمت ہوتی ہیں اور لوگ خود بخود اسی سمت کی طرف لپکتے ہیں۔ ان کی شخصیت میں بے پناہ گوناگونی ہے۔ میں برسوں کے مطالعہ کے بعد اُن کی فکر کے صرف سات گوشوں تک جزواً رسائی حاصل کر سکا ہوں یہ ہیں اسلام اور فکرِ جدید' دعا' علمِ کلام' شخصیت' تربیت' اقتصاد اور فلسفہ اتنی بڑی شخصیت کے افکار کی تہوں تک رسائی ایک بہت بڑا دعویٰ ہے جس کا ثبوت کم از کم میری تحریریں فراہم کرنے سے عاجز ہیں۔ نہ اقبال ایک خاص عہد کے انسان تھے نہ ان کے افکار کی تفہیم ایک عمرِ فقط ایک عمر پر منحصر ہے۔ میں نے تو اک ذرا افکارِ اقبال کے ساتھ رہ و رسمِ آشنائی پیدا کرنے کی سعی کی ہے یا پھر یہ اقبال کی فکر وسعتوں کے طے کرنے کے لئے ایک رختِ سفر ہے ورنہ اقبال کی انقلابی معنویت بے پایاں ہے اس کی عظمت کی ایک جمالیاتی بنیاد ہے اور وہ یہ ہے کہ انہوں نے اسلام کو اِن معنوں میں اپنی فکر کا موضوع بنایا ہے کہ اسلام واقعی آدمی کو انسان بنانے کی قوت رکھتا ہے۔ وہ اپنی ذات میں ایک تحریک تھے ہیں اور رہیں گے۔ کاش میں آپ' ہم سب اس تحریک کا فعال حصہ بن سکیں۔

سمیع اللہ قریشی

اسسٹنٹ پروفیسر گورنمنٹ کالج جھنگ

۲۱، اپریل ۱۹۷۷ء

اِسلام اور فکرِ جدید

خطباتِ اقبال کا پس منظر

۱

مسلمانوں میں اپنی فکری میراث اور مذہبی روایت کو تنقیدی نظر سے دیکھنے کا رجحان بحیثیت ایک تحریک، انیسویں صدی میں ہوا، رفتہ رفتہ مغربی علوم مشرق میں رواج پانے لگے اور مذہبی مسلمات کو تشکیک کی نظروں سے دیکھا جانے لگا۔ ۱۴۰۶ء کے بعد سے جب ابنِ خلدون نے وفات پائی ۱۸۳۰ء تک اسلامی دنیا علوم و فنون کی ہر شاخ میں فکرِ تازہ محروم رہی، انھی درمیانی صدیوں میں تہذیبِ مغرب کی نمو ہوئی اور اس کے عالمگیر امکانات واضح ہوئے۔ انیسویں صدی کی ابتداء میں دنیائے اسلام میں جگہ جگہ ایسے مفکرین اُبھرے جنھوں نے چاہا کہ اسلامی تہذیب کے علمی اور ثقافتی ورثے کی تشکیلِ نو کے سامان کئے جائیں، ایسے ہی دوسری صدی ہجری کے معتزلہ اور تعقل پسند اخوان الصفا کی مذہبی تشریحات پھر سے سامنے آنے لگیں، تاکہ متکلمین سائنس، فلسفہ اور مذہب کے مسلمات کا تعارض کسی طور رفع کر سکیں، لیکن سابقہ صدیوں میں مغربی نشأۃ ثانیہ سے اغماض برتنے اور تحریک احیائے علوم سے عمداً گریزاں رہنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان غیر شعوری طور پر غرور کا شکار ہو کر رہ گئے، یہ انیسویں صدی سے ذرا قبل کا ایک تہذیبی حادثہ بلکہ المیہ تھا جو دنیا بھر میں مسلمانوں کے ساتھ بیت گیا اور اس غرور نے انھیں علوم و فنون کے نئے اُفق تلاش کرنے سے روک دیا۔

برِ عظیم پاک و ہند میں حالت قدرے مختلف رہی، اگرچہ غرور یہاں بھی کچھ کم نہ تھا،

تاہم اٹھارہویں صدی میں شاہ ولی اللہؒ کی صحت مندانہ فکر کے اثرات مسلمان معاشرے نے بالعموم اور آنے والے مفکرین نے بالخصوص بڑی شدت سے قبول کئے۔ اسلامی فکر کی تاریخ میں صدیوں بعد شاہ ولی اللہ پہلے شخص ہیں کہ اجتہاد سے متعلق ان کی تعلیمات میں اپنے عہد کے علما کے رویے سے بے اطمینانی کا برملا اظہار ہوا۔ انھوں نے ابن خلدون کے بعد صدیوں کے فاصلے سے خالص عمرانی انداز میں سوچا اور معاشرتی ذمہ داری یا معاشرتی توازن پر زور دیا۔ اس انقلابی فکر میں تغیر کا احساس انیسویں صدی کے آخر میں آکر ہوا۔ سید جمال الدین افغانی، سر سید احمد خاں، علامہ رشید رضا، فرید وجدی آفندی، مفتی محمد عبدہ، شیخ جوہری طنطاوی وغیرہم ان بزرگوں میں پیش پیش تھے جنھوں نے آگے چل کر اسلام میں عقلیت کی تحریک کو سہارا دیا۔ علامہ اقبال فرماتے ہیں:

"سر سید احمد خاں کا اثر بحیثیت مجموعی ہندوستان تک محدود رہا، غالباً یہ عصر جدید کے پہلے مسلمان تھے جنھوں نے آنے والے دور کی جھلک دیکھ لی تھی، سر سید احمد خان کی حقیقی عظمت اس واقعہ پر مبنی ہے کہ یہ پہلے ہندوستانی مسلمان ہیں جنھوں نے اسلام کو جدید رنگ میں پیش کرنے کی سعی کی اور سرگرم عمل ہوئے۔" (حرف اقبال)

کچھ اسی قسم کے خیالات کو حالی نے حیات جاوید میں محفوظ کیا ہے:

"سر سید کو کسی پہلو سے بھی دیکھا جائے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک بڑا بھاری پتھر تھا جو اسلامی معاشرے کے ٹھہرے ہوئے پانی میں لڑھکا دیا گیا اور اس نے جو لہریں پیدا کیں وہ آج تک برابر حرکت میں ہیں، خواہ وہ ہمیشہ اس سمت میں نہ ہوں جسے سر سید پسند کرتے تھے۔"

(حیات جاوید)

سر سید پہلے آدمی ہیں جنھوں نے تقلید محض کو مسلمان کے وقار کے خلاف گردانا،

چنانچہ برصغیر میں اسلامی فکر کی تشکیلِ جدید میں جن بزرگوں کی کوششوں کو زیادہ دخل ہے ان میں نمایاں سرسید، سید امیر علی، مولوی چراغ علی اور اقبال ہیں، یہ سب وہ لوگ تھے جنہوں نے قرآن کو اپنا رہنما ٹھہرایا اور تعقل (RATIONALISM) نیز حصولِ علم کے جملہ ذرائع کو بروئے کار لاتے ہوئے زیادہ تر وحیٔ الٰہی پر اپنے مذہبی فکر کی بنیاد رکھی۔

۲

اقبال جو بیسویں صدی کے مسلمان متکلمین اور فقہا میں بہت نمایاں ہیں اور جو اسلام میں تحریکِ تعقل کے پُرجوش موید تھے، فلسفۂ جدید کا طالب ہونے کی وجہ سے انھیں اس بات کا پورا پورا احساس تھا کہ کسی بھی تہذیب کی فکری بنیاد فلسفہ پر ہی استوار ہوا کرتی ہے، اور اقوامِ عالم اپنے مخصوص فلسفے کے سہارے ارتقار کی منزلیں طے کرتی اور سیاسی، ثقافتی، عمرانی، تعلیمی اور معاشی تقاضوں سے عہدہ برآ ہوتی ہیں۔ اپنے مخصوص فلسفۂ حیات سے گریز کر کے ہر تہذیب پہلے زوال آمادہ اور رفتہ رفتہ موت کا شکار ہو جاتی ہے۔ تہذیبی زوال آمادگی کا مرض اس وقت لاحق ہوتا ہے جب ان کا اندازِ فکر و نظر اور علم و عمل عصری تقاضوں کی پروا نہیں کرتا، کسی تہذیب پر بیتنے والا یہ لمحہ بے حد نازک ہوتا ہے۔ اقبال جس عہد میں ایک متکلم، فقیہ، فلسفی شاعر اور تہذیب اسلامی کے نباض کی حیثیت سے ابھرے، برصغیر کے مسلمان عوام ذہنی طور پر پسماندہ، نفسیاتی مریض اور زندگی کی ہر سطح پر احساسِ محرومی کا شکار تھے، وہ صرف ماضی میں گم تھے۔ ان کا حال بے معنی تھا اور مستقبل سے ان کا تعلق صرف مہدی کے موہوم انتظار کی حد تک باقی تھا ورنہ وہ بُری طرح مایوسی اور قنوطیت کا شکار تھے۔ مسلمانوں کے ماضی کے پُرشوکت ہونے میں کوئی کلام نہیں لیکن محض ماضی پرستی کی بنا پر مستقبل اور باوقار مستقبل کی تعمیر نہیں ہو سکتی، جس قوم کا اپنے مذہب کی انقلاب آفریں تعلیم پر یقین باقی نہ رہا ہو وہ عصرِ حاضر کے تقاضوں اور مستقبل کی ضرورتوں سے خوف زدہ رہنے لگتی ہے نتیجۃً خود اعتمادی اور عمل کی قوت کھو دیتی ہے۔

GHALIB ACADEMY

اپنے ایک مکتوب میں اقبال نے بھی یہی سوچتے ہوئے تحریر کیا:

"ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں ان کو عربی اسلام سے اور اس کے نصب العین اور غرض و غایت سے آشنائی نہیں"

'روزگارِ فقیر' کے حوالے سے یہ قول بھی انہی کا ہے کہ:

"ہندوستان کے مسلمان اس عربی اسلام کو بہت کچھ فراموش کر چکے ہیں اور عجمی اسلام ہی کو سب کچھ سمجھ رکھا ہے"

اور یہ بھی کہا کہ:

"اسلام اس وقت گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید اسلام کی تاریخ میں ایسا وقت پہلے کبھی نہیں آیا"

اقبال کے نزدیک مسلمانوں کی مادی اور ذہنی پسماندگی کا یہی تاریخی پس منظر تھا جس سے متاثر ہو کر انھوں نے اسلام کی فکری اور ثقافتی ہیئت کی تشکیلِ جدید کو اپنا موضوع بنایا۔ ۱۹۲۶ء میں سید سلیمان ندوی کو ایک خط میں لکھا:

"مسلمانوں پر اس وقت روحانی اعتبار سے وہی زمانہ آرہا ہے جس کی ابتدا یورپ کی تاریخ میں لوتھر کے عہد سے ہوئی مگر چونکہ اسلامی تحریک کی کوئی خاص شخصیت رہنما نہیں ہے اس واسطے اس تحریک کا مستقبل خطرات سے خالی نہیں، اور نہ عامۃ المسلمین کو یہ معلوم ہے کہ صلاح لوتھر نے مسیحیت کے کیا نتائج پیدا کئے" (اقبال نامہ)

۱۹۲۵ء میں یہی سوچتے ہوئے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطہ نظر سے زمانہ حال کے فقہ (JURISPRUDENCE) پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکامِ قرآنیہ کی ہدایت کو ثابت کر دے گا وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم —— صوفی غلام مصطفیٰ تبسم کو تحریر فرمایا:

"افسوس ہے زمانۂ حال کے اسلامی فقہا یا تو زمانے کے میلانِ طبیعت سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں۔ مذہب اسلام اس وقت زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے۔"

ان حالات میں اور کچھ ایسی ہی سوچ کے تحت اقبال نے فکرِ اسلامی کی تشکیلِ جدید کا بیڑا اٹھایا اور مسلمان دانش وروں، ذہین افراد اور طبقۂ علماء کے لئے ایسے راستے تجویز کئے جو درخشندہ اور جاندار مستقبل کی طرف لے جاتے ہوں۔ وہ خود خطۂ مشرق کے فرد تھے، اس لئے مشرقی روایات کی مخالفت کرنا ان کے لئے ممکن نہ تھا، انھیں ان روایات پر ناز بھی تھا۔ دوسری طرف مغربی افکار کو تمام تر رد کر دینا بھی عالمانہ دیانت داری کے خلاف تھا لہٰذا اپنے خطبات میں اقبال نے پوری کوشش کی کہ فکر و دانش اور علوم و فنون کے میدان میں مسلمانوں نے جو کچھ کیا ہے اسے گنوایا جائے۔ اقبال نے مشرق و مغرب کے افکار کو متناسب اور موزوں امتزاج کے ساتھ قرآنی معیارِ علم پر جانچ کر نئی اسلامی فکر کا موضوع بنایا لیکن مغرب سے بس اسی قدر تعلق رکھا کہ متکلم کی حیثیت سے سائنسی رویے اور محسوسات سے رابطہ رکھا جائے کہ (بقول اقبال) یہ بھی اصل میں اسلامی فکر ہی کی میراث ہے۔ تاہم اقبال نے کہیں اور کبھی تہذیب و ثقافت کے ان پہلوؤں کو قبول نہیں کیا جو دینی اقدار کے برعکس تھے۔ ان کے نزدیک مشرق کی اخلاقی اور مذہبی فضا صرف اس لئے زہر آلود ہوئی کہ عقیدۂ آخرت کے بارے میں مسلمانوں نے مایوس کن غور و فکر کا ثبوت دیا۔ ان حالات میں اس بات کی ضرورت تھی کہ اسلامی فکرِ نو کی تشکیلِ جدید محسوس حقائق ہی پر استوار کی جائے۔

اقبال اس نتیجے پر پہنچ چکے تھے کہ مسلمانوں نے اپنی نااہلی اور روحانی افلاس کے سبب وحدتِ ملت کے مفہوم کو وطنیت اور قوم پرستی میں خبط کر دیا ہے اور وہ ایک طرح سے اپنے روحانی احیاء سے مایوس ہو کر نام نہاد تصوف کی فکری آسودگی کی جانب نکل گئے ہیں۔ انھیں یقین تھا کہ "اسلام اب بھی ایک زندہ قوت ہے جو ذہنِ انسان کو

نسل و وطن کی قیود سے آزاد کر سکتی ہے اس کے امکانات ابھی ختم نہیں ہوئے ہیں"۔
چنانچہ مسلم کانفرنس کے خطبۂ صدارت ۱۹۳۱ء میں فرمایا:

"مگر آپ کے مذہب کا یہ اعلیٰ تخیل مولویوں اور فقہ پرستوں کی دقیانوسی خیال آرائیوں سے رہائی کا طالب ہے۔ روحانی طور پر ہم ایسے خیالات اور جذبات کے قید خانے میں زندگی بسر کر رہے ہیں جنھیں ہم نے صدیوں کے دوران میں اپنے گرداگرد اپنے ہی ہاتھوں سے بُن لیا ہے اور اس بات کے کہنے کی ضرورت ہے (اگرچہ یہ بات بوڑھی نسل کے لئے باعث شرم ہے) کہ ہم نوجوان نسل کو اقتصادی، سیاسی، نیز مذہبی خطرناک مواقع کے لئے جو موجودہ دور اپنے ہمراہ لا رہا ہے، مسلح کرنے سے قاصر رہے ہیں"۔

اقبال سمجھتے تھے کہ اسلام محض عقائد کے مجموعے کا نام نہیں، نہ اسے مذہبی اجارہ داروں کی ملکیت تسلیم کیا جا سکتا ہے، بلکہ یہ ایک سراپا حرکت دین ہے اور اسلام ماہیت حیات و کائنات کے عرفان اور اس کے مطابق زندگی کے رُجحان اور میلان کا نام ہے، اور اسلام کا مقصد زندگی کو کسی ایک شکل میں جامد کرنا ہرگز نہیں، بلکہ اسے ایک لامتناہی انقلاب و ارتقا کا راستہ بنانا تھا۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ:

"اسلام جدید تفکر اور تجربے کی روشنی میں قدم رکھ چکا ہے اور کوئی ولی یا پیغمبر بھی اس کو قرونِ وسطیٰ کے تصوف کی تاریکی کی طرف واپس نہیں لے جا سکتا"۔

ایک اور تحریر میں ان کے قلم سے یہ جملے بھی ادا ہوئے کہ:

"چونکہ ہمارے فقہا کو ایک عرصہ دراز سے عملی زندگی سے کوئی تعلق نہیں تھا اور وہ عصرِ جدید کی داعیات سے بالکل بیگانہ ہیں لہٰذا اس امر کی ضرورت ہے کہ ہم اس میں از سرِ نو قوت پیدا کرنے کے لئے اس کی ترکیب و تعمیر کی طرف متوجہ ہوں"۔

اسی طرح قسطنطنیہ کے شعبۂ دینیات کے سربراہ کو مشورہ دیتے ہوئے لکھا:

"ادارۂ دینیات پر کسی ایسے شخص کو پروفیسر متعین کیا جائے جس نے اسلامی دینیات اور جدید یورپین فکر و تصورات کا مطالعہ کیا ہو تاکہ وہ مُسلم دینیات کو افکارِ جدید کا ہم پایہ بنا سکے۔ قدیم اسلامی دینیات کا تار و پود بکھر چکا ہے جس کا مدار زیادہ تر یونانی حکمت پر تھا۔ وقت آچکا ہے کہ اس کی نئی شیرازہ بندی کی جائے۔" (اقبال نامہ)

۳

دسمبر ۱۹۲۸ء کے آخری دنوں میں اقبال کو دعوت دی گئی کہ وہ مدراس مُسلم ایسوسی ایشن کے زیرِ اہتمام اپنے خطبات پیش کریں۔ چنانچہ اقبال نے مدراس کے سہ روزہ قیام کے دوران خطبات دیئے۔ جنوبی ہندوستان کے اس علمی سفر میں اقبال بنگلور اور سرنگاپٹم بھی ٹھہرے۔ ایک خطبہ میسور یونیورسٹی میں بھی دیا۔ جنوری ۱۹۲۹ء میں اقبال حیدرآباد دکن پہنچے اور عثمانیہ یونیورسٹی کے زیرِ اہتمام خطبات کا دوسرا دور شروع ہوا۔ یہاں سے اقبال علی گڑھ آئے اور مسلم یونیورسٹی کے شعبۂ فلسفہ نے ان خطبات کے تیسرے دور کا اہتمام کیا۔ یہاں خطبات کی افتتاحی تقریب کا آغاز وائس چانسلر سر راس مسعود کی تقریر سے ہوا اور اختتامی اجلاس سے خطاب کرتے ہوئے ڈاکٹر سیّد ظفر الحسن صدر شعبۂ فلسفہ نے اقبال کو خراجِ تحسین پیش کیا۔ انھوں نے خطباتِ اقبال کو ذہنی مائدہ (INTELLECTUAL FEAST) قرار دیتے ہوئے اپنی تقریر میں کہا:

"اسلام کے اصولوں اور جدید سائنس اور فلسفہ پر اقبال بہت گہری نظر رکھتے ہیں ان مسائل پر انھیں بھرپور اور تازہ ترمعلومات حاصل ہیں ایک نئے فکری نظام کی تشکیل کے لئے وہ حددرجہ صاحبِ فراست ہیں۔ اسلام اور فلسفہ کو قریب تر لانے پر جو قدرت انھیں حاصل ہے اس میں وہ اپنی

مثال آپ ہیں۔ اسی چیز نے انھیں اس بات پر آمادہ کیا ہے کہ وہ اس روایت کا ایک دفعہ پھر احیاء کریں جس کا آغاز صدیوں پہلے نظام اور اشعری جیسے علماء نے اس وقت کیا تھا جب ان کا سامنا یونانی علوم اور فلسفہ سے ہوا۔ اپنے خطبات میں جن سے انھوں نے ہمیں نوازا ہے گویا ایک نئے علم کلام کی بنیاد رکھی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ یہ کام صرف وہی کر سکتے تھے۔

ڈاکٹر ظفر الحسن نے ان خطبات کو نہ صرف اسلام کے عظیم اصولوں کی شاندار تشریح قرار دیا بلکہ انھیں علمائے وقت کے لئے "معنی خیز ذہنی تحریک" (PREGNANT SUGGESTIONS) کا نام بھی دیا۔

۱۹۳۰ء میں جب ان خطبات کا پہلا ایڈیشن لندن سے شائع ہوا تو ان کی تعداد چھ تھی۔ ۱۹۳۴ء میں (ARISTOTELEN SOCIETY, LONDON) کی دعوت پر جب ساتواں خطبہ لکھا گیا تو خفیف لفظی ترمیمات کے ساتھ اسی سال یہ مجموعہ اپنی قطعی اور مکمل شکل میں "THE RECONSTRAUTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM" کے نام سے شائع ہو گیا۔

اقبال کے ہم عصر مستشرق سر ڈینس راس کو یہ تسلیم کرتے ہی بنی کہ:

"خطبات میں اقبال نے اسلام کو مرکز بنا کر ایک بہتر نظام عالم کے قیام لئے اپنے نظریات اور مقاصد پیش کئے اور وہ غالباً ان خطبات ہی کی بنا پر زیادہ بہتر طریقہ سے یاد رکھے جائیں گے۔" (اردو، اقبال نمبر)

۴

اسلامی الٰہیات یا اسلامی فکر کی تشکیلِ نو کے عنوان سے ترتیب دیئے گئے ان خطبات کا آغاز جس جملے سے ہوتا ہے وہی دراصل تمام خطبات کی روح ہے یعنی "قرآن ایک ایسی کتاب ہے جو فکر کے مقابلے میں عمل پر زیادہ زور دیتی ہے۔"

دیباچہ بے حد فکر انگیز ہے۔ جس میں اقبال نے کھل کر کہا کہ صحیح قسم کے سلسلہ ہائے تصوف

نے تو بے شک ہم مسلمانوں میں مذہبی احوال و واردات کی تشکیل اور رہنمائی میں بڑی قابلِ قدر خدمات سر انجام دی ہیں، لیکن آگے چل کر ان کی نمائندگی جن حضرات کے حصے میں آئی، وہ عصرِ حاضر کے ذہن سے بالکل فائدہ نہ اٹھا سکے۔ وہ آج بھی انھیں طریقوں سے کام لے رہے ہیں، جو ان لوگوں کے لئے وضع کیے گئے تھے جن کا تہذیبی مطمحِ نظر بعض اہم پہلوؤں کے لحاظ سے ہمارے مطمحِ نظر سے بہت مختلف مخاطبین نے اسلام کی روایات، فکر، علیٰ ہذا ان ترقیات کا لحاظ رکھتے ہوئے جو علم انسان کے مختلف شعبوں میں حال ہی میں رونما ہوئیں۔ الٰہیات اسلامیہ کی تشکیلِ جدید سے ایک حد تک پورا کرنے کی کوشش کی ہے یہ مطالبہ غلط نہیں کہ مذہب کی بدولت ہمیں جس قسم کا علم حاصل ہوتا ہے۔ اسے سائنس کی زبان میں سمجھا جائے ۔۔۔ یہ وقت اس طرح کے کام کے لئے بے حد مساعد ہے۔ وہ دن دور نہیں کہ مذہب اور سائنس میں ایسی ایسی ہم آہنگیوں کا انکشاف ہو جو سردست ہماری نگاہوں سے پوشیدہ ہیں، تاہم یہ یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفیانہ غور و فکر میں قطعیت کوئی چیز نہیں جیسے جیسے جہاں علم میں ہمارا قدم آگے بڑھتا ہے اور فکر کے لئے نئے نئے راستے کھل جاتے ہیں۔ اور شاید ان نظریوں سے، جو ان خطبات میں پیش کئے گئے ہیں زیادہ بہتر نظریے ہمارے سامنے آتے جائیں گے۔ ہمارا فرض بہر حال یہ ہے کہ فکرِ انسانی کے نشو و نما پر بہ احتیاط نظر رکھیں اور اس باب میں آزادی کے ساتھ نقد و تنقید سے کام لیتے رہیں۔"

میر غلام بھیک نیرنگ کو خطبات کے ترجمے کے سلسلے میں پیش آنے والی مشکلات کا ذکر کرتے ہوئے تحریر کیا:

"ان خطبات کے مخاطب زیادہ تر وہ مسلمان ہیں جو مغربی فلسفے سے متاثر ہیں اور اس بات کے خواہش مند ہیں کہ فلسفۂ اسلام کو فلسفۂ جدید کے الفاظ میں بیان کیا جائے اور اگر پرانے تخیلات میں خامیاں تو ان کو

رفع کیا جائے۔ میرا کام زیادہ تر تعمیری ہے اور اس تعمیر میں میں نے فلسفۂ اسلام کی بہترین روایات کو ملحوظِ خاطر رکھا ہے۔ مگر میں خیال کرتا ہوں کہ اُردو خواں دنیا کو شاید ان سے فائدہ نہ پہنچے کیونکہ بہت سی باتوں کا علم میں نے فرض کر لیا ہے کہ پڑھنے یا سُننے والے کو پہلے سے حاصل ہے اس کے بغیر چارہ نہ تھا۔"

۵

مختلف عناوین کے تحت ترتیب دیئے گئے، ان سات خطبات کے موضوعات بظاہر الگ الگ ہیں لیکن ان میں ایک ایسا تسلسل اور منطقی ربط موجود ہے جو انھیں ایک مکمل کتاب کی شکل دے دیتا ہے۔ خطبات کے موضوعات بالترتیب یہ ہیں:

۱۔ علم اور مذہبی مشاہدات۔

۲۔ مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار

۳۔ ذاتِ الٰہی کا تصور اور حقیقتِ دعا۔

۴۔ خودی، جبر و قدر اور حیات بعد الموت۔

۵۔ اسلامی ثقافت کی روح

۶۔ الاجتہاد فی اسلام۔

۷۔ کیا مذہب کا امکان ہے!

اقبال نے فکرِ مذہبی کو اپنا موضوع قرار دیا ہے۔ یہی چیز اسلام کے واسطے سے الٰہیاتِ اسلامی کہلاتی ہے۔ پہلے دو خطبوں میں علم اور ذرائع علم پر بحث ہے اور فکر و وجدان کی راہ سے ذاتِ الٰہی کا اثبات کیا گیا ہے، عقل اور وجدان علم کے دو معتبر ذرائع ہیں عقل خیالات اور وجدان محسوسات کے لئے ذمہ دار ہے مگر وجدان بھی ایک طرح کی اعلیٰ تر عقل ہی ہے اور اسلامی تہذیب کے ارتقا میں دونوں ممد و معاون ہیں۔ ذرائع علم کی تشریح کرتے

ہوئے اقبال کہتے ہیں کہ سماعت تو تاریخ انسانیت کا مطالعہ ہے، بصارت سے مراد فطری علوم یا مطالعہ فطرت ہے اور دل و دماغ میں انسان کی ذہنی اور روحانی صلاحیتیں شامل ہیں۔ جیسے جیسے انسان ان تمام ذرائع کے صحیح استعمال پر قادر ہوتا جائے گا، انفس و آفاق میں خدا کے قوانین اور ان کے اثرات (یا آیات الٰہیہ کی تفہیم) اس پر منکشف ہوتے چلے جائیں گے۔ اقبال کے نزدیک وجدان کی طاقت انسان کے تحت الشعور کا حصّہ ہے اس لئے یہ محسوسات کا حصّہ بھی ہے مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کا کوئی وجود نہیں۔ روح کے وجود سے انکار ممکن نہیں۔ رسول عربی نے وقت یا زمانے کو خدا کہا اور وقت کو عصر حاضر کے فلسفی اور سائنس دان بھی ازلی اور ابدی مانتے ہیں۔ یہ احساس گویا خدا کے تصوّر کا ایک نیا پہلو ہے یعنی خدا محسوس تو نہیں کیا جا سکتا لیکن خود محسوسات کا وجود خدا کا ثبوت ہے۔ اسی کو اقبال وجدانی تجربے کی اہمیت قرار دیتے ہیں۔ یونانی فلسفے کے زیر اثر جونہی مسلمانوں نے عقل و وجدان میں تفریق پیدا کردی وہ علوم و فنون میں مغرب سے پیچھے رہ گئے۔ اقبال نے محسوس کیا کہ نظریۂ اضافیت اور 'زمان و مکان' کے نئے نظریات نے عقل و وجدان کا مفہوم وسیع کر دیا ہے۔ اب مسلمانوں کو اسلام کی تہذیبی ترقی کے لئے نئے افق تلاش کرنا ہوں گے۔ چنانچہ تیسرے اور چوتھے خطبے میں ذات الٰہی کا تصور اس کی صفات، انسان، کائنات، حیات بعد الموت، دعا خیر و شر اور جبر و قدر کے مسائل زیر بحث آئے۔ گویا اس بات پر غور کیا گیا ہے کہ زمان و مکان میں انسان کا نظریۂ حیات کیا ہونا چاہیے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر خدا نہ ہوتا تو اس کا تصور بھی نہ ہوتا، کیونکہ معروض کے بغیر تصوّر کی کوئی حقیقت نہیں۔ یہی وہ روحانی تجربہ ہے جس سے وجدانی کیفیت نصیب ہوتی ہے۔ اور یہ قوّت مادی، حیاتی اور شعوری تین مدارج سے گزر کر نصیب ہوتی ہے۔ حیات ایک ایسا جوہر ہے انسانی زندگی کی خارجی اور داخلی سمتوں کو متصل کرتا ہے۔ عالم موجودات

میں ہر چیز متحرک ہے اور زندگی میں یقینِ محکم کے بغیر کسی مثبت عمل کی توقع عبث ہے۔ یہاں اقبال نے خودی کو قدر آفریں قرار دیا ہے۔ اقبال کے نزدیک انسانِ کامل کی خودی بقائے دوام حاصل کرتی ہے۔ مادے کو اقبال نے ایک ایسی روح قرار دیا جو زمان و مکان میں محصور ہے۔ درحقیقت یہی روح وحدتِ انسانی ہے جو نصب العین کی تلاش میں سرگرمِ عمل ہے اور اسی نصب العین کو زمان و مکان میں متشکّل کرنے کی آرزو، دراصل قیامِ مملکت کا دوسرا نام ہے۔ لہٰذا جو کچھ بھی مادی یا دنیاوی ہے، اس کی اصل روحانی ہے۔ مادی اشیا کی کوئی حقیقت نہیں جب تک کہ ان کی بنیاد روحانی نہ ہو۔ پس اسلام کے نقطۂ نظر سے مملکت، انسانی اداروں کے روحانی پہلو کو اپنے معراج تک پہنچانے کی ایک کوشش ہے۔ اسلامی فکر و فلسفے کا امتیاز یہی ہے کہ مسلمان، روح، مادہ، حیات و ممات اور حیات بعد الموت پر یقینِ محکم رکھے۔ جب ایسا ہو گا تو اس دنیا میں انسان کے بنیادی مسائل یعنی خدا، تخلیق، دعا، جبر و اختیار اور حیات بعد الموت کے تصورات کا مفہوم آسان ہو جائے گا۔ اسی کے ادراک پر اسلامی ثقافت کی بنیاد ہے۔ اسلامی ثقافت، اسلام کے نظامِ مدنیت، ریاست اور قانون کی بحث پانچویں اور چھٹے خطبے میں کی گئی ہے۔ اقبال اسلام کی تمدنی تاریخ کو باطنی اور ظاہری دو حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ اسلام کی ظاہری تاریخ مسلمان بادشاہوں کے جاہ و جلال سے عبارت ہے، جب کہ باطنی تاریخ وہ ہے جس پر اسلامی فکرِ دینی کی تشکیلِ جدید کی بنیاد ہے۔

اسلام نے تاریخِ عالم میں پہلو دار انقلاب برپا کیا۔ علم کی دنیا میں اسلام کا ظہور اپنی ذات میں استقرائی عقل کے ظہور کے مترادف ہے۔ الہامی کتب میں صرف اسلام نے تدبر و فکر اور مشاہدہ انفس و آفاق کی دعوتِ عام دی ہے۔ انسان کی تاریخ قرآن کے نزدیک تیسرا ذریعہ علم ہے۔ عروج و زوالِ اقوام کے بارے میں قرآن کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اقوام کو اجتماعی طور پر جانچا جاتا ہے اور انھیں اپنی بدکرداریوں کے نتیجے اسی دنیا میں بھگتنا پڑتے ہیں

یہ انسانی معاشرے کا سائنسی تقاضا ہے۔ سائنسی تاریخ نگاری کا امکان اس وقت روشن ہوتا ہے جب پختہ عقل وسیع تجربہ اور زندگی اور وقت کی ماہیت کے بارے میں بعض بنیادی تصورات سے پوری آگاہی حاصل ہو۔ اسلامی ثقافت کا مفہوم اس کے سوا کچھ اور نہیں کہ مشاہدات کے لئے زاویۂ نظر بدلتے ہی تصورات کو نیا مفہوم مل جائے کیونکہ اسلام بذاتِ خود تحریک ہے جو ہر دور کے تغیرات کو اپنے اندر جذب کر کے تجربے اور روایت کو نئے سرے سے منظم کرتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن محض عقیدے کی بجائے عمل یعنی تجربے پر زور دیتا ہے۔ جب تک اسلام ایک تہذیبی قوت رہا مسلمان دنیا پر چھائے رہے۔ جونہی مذہب عقائد و رسوم کا ایک انبار بنا، اشاعتِ اسلام اور اسلام کے تہذیبی اُفق کی وسعت کا عمل رُک گیا۔ ارتقا کے نظریے کو اقبال نے اپنے خطبات میں اسلامی فکر و فلسفے کی روشنی میں پیش کیا ہے۔ نظریۂ ارتقا کے بارے میں ان کا اہم ترین مرکزی نقطہ یہ تھا کہ اس کا تصور نہ صرف اسلامی فلسفہ میں بلکہ قرآن میں بھی پوری طرح موجود ہے۔ اقبال کے نزدیک مذہب کا جوہر صرف اجتہاد سے حاصل ہو سکتا ہے۔ آخری خطبے میں عصرِ جدید کے لئے فلسفہ اور مذہب کے امکان یا انسان کی تقدیر اور انسانی تہذیب و تمدن کے مستقبل پر غور کیا گیا ہے اور یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ انسان کی تقدیر بہر حال کسی ایسی برتر ہستی سے وابستہ ہے جو کائنات کے ذرے ذرے پر محیط ہے اور مذہب اسی لئے ایک ناقابلِ انکار سچائی ہے۔

۶

خطبات کے واسطے سے اقبال کو نژادِ نو کو یہ بتانا مقصود تھا کہ اگر وہ فکرِ مغرب کی اس ترقی پسند قوت کو اپنے اندر جذب کر لے جو گزشتہ پانچ صدیوں سے فلسفے اور سائنس کے میدان میں ظہور پذیر ہوئی ہے تو اسلام اپنے پیروؤں کے ذوقِ تحقیق میں نئی روح پھونک سکتا ہے۔ کچھ یہی افکار "خطاب بہ نژادِ نو" کا موضوع ہیں۔ یہاں بھی

اقبال تہذیب و افکارِ مغربی کے بارے میں دنیائے اسلام کے تردد کا ذکر کرتے ہیں اور فکرِ اسلامی کا از سرِ نو جائزہ لینے پر زور دیتے ہیں۔ اقبال عقیدتاً اس بات کے قائل تھے کہ فکرِ مغربی کی یلغار سے بچنے کی صرف یہی صورت ہے کہ اسلامی فکر اور ثقافتی و تمدنی رُجحانات، مغربی فکر سے اثر پذیر ہوں۔ انھیں اس بات کا بھی احساس تھا کہ مغرب معاصر فلسفہ، مذہب اور الہام کی روشنی سے بیگانہ ہو کر نہ صرف گمراہ ہو چکا ہے بلکہ اب ایک سائنسی تجربہ گاہ تک محدود ہو کر رہ گیا ہے۔ انھیں یقین تھا کہ اسلامی افکار کی فلسفیانہ تشکیلِ نو اور مغربی تمدن کے ادغام سے صحت مند ثقافتی اور فکری نتائج مرتب ہو سکتے ہیں۔ تاہم اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ اقبال تہذیبِ مغرب کی ہر چیز کو حرفِ آخر سمجھتے تھے یا اُسے بے سوچے سمجھے اختیار کر لینے کے قائل تھے۔ انہوں نے تہذیبِ جدید کے بے شمار اخلاقی تصورات و اقدار کو پوری جرأت کے ساتھ رد بھی کیا، لیکن اس کے ساتھ ہی وہ یہ چاہتے تھے کہ جدید سیاسی اور معاشی نظام کو ایسی انسانی قدروں کے مطابق ڈھالا جائے جن کی بنیاد اسلام کی آفاقی تعلیم پر ہو۔

۷

اقبال کے نزدیک اسلام کے ماضی کی نئی دریافت اس لئے بھی ضروری ہے کہ اسلام کو زمانۂ حال کی اصطلاحوں میں کوئی منطقی بنیاد مہیا کی جائے۔ شاید اسی لئے انھوں نے وحی کے لئے PRAGMATIC TEST کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ یہ بات درست ہے کہ اپنے موقف کے ثبوت میں جو دلائل اقبال دیتے ہیں وہ پہلے سے قائل لوگوں کو اپنے یقین میں پختہ تر کر دیتے ہیں مگر ایسا بھی نہیں کہ منکرین پر کوئی اثر مرتب نہ کریں۔ اقبال نے اپنے علمِ کلام کے ذریعے ایک طرح سے علی گڑھ تحریک کو زیادہ مربوط الفاظ میں بیان کیا ہے بلکہ خطبات اسی تحریک کی بلوغت کے شاہد

ہیں۔ اقبال کے ان فکری رجحانات کو زندگی کے کئی پہلوؤں میں شناخت کیا جاسکتا ہے۔ اوّل اقبال نے خطبات میں جو کام اپنے ذمہ لگایا ہے وہ یہ ہے کہ قرآن کے اس دعویٰ کو کہ وہ ایک مربوط، جامع اور متحرک نقطۂ نظر ہے ثابت کیا جائے۔ دوسرے اقبال کا موقف یہ ہے کہ تعقل اور ایمان کے درمیان قرآن کسی دوئی اور تفریق کا قائل نہیں۔ وہ مذہب اور سائنس کو اپنے مقاصد میں ایک دوسرے سے الگ نہیں جانتا۔ تیسرے اقبال نے اسلام کے ثقافتی اور فلسفیانہ تصوّرات کو ازسرِنو تعمیر کرنے کی قابلِ صد ستائش کوشش کی ہے اور اس میں وہ پوری طرح کامیاب رہے ہیں۔ لیکن دین کی موجودگی میں بھی فلسفے کا امکان باقی ہے۔ ایک فلسفی دین کے اصولوں کی پابندی کرتے ہوئے دین کے افکار کی تشکیلِ نو میں حصّہ لے کر اس کی آب و تاب میں اضافے کا باعث بن سکتا ہے۔ اقبال خود اس کی بہترین مثال ہیں۔ چوتھے وحی و الہام کے سہارے انسان سوچ کے جنگل میں بے راہ ہوئے بغیر سفر کر سکتا ہے۔ یہ سفر موجودات کو نئے رشتوں میں منقلب کر کے ایک طرح کی تخلیقی سرگرمی دکھا سکتا ہے اگر وحی کی روشنی کے بغیر محض چند مفروضات کے سہارے فکر کی ایسی عمارت استوار ہو سکتی ہے جس پر مشکل ہی سے منطقی اعتراض وارد ہو سکے تو وحی کی بنیاد پر انسانی فکر کی عمارت لازماً صحیح اور قطعی درست ہوگی۔ یہاں اگر انسان اپنی تخلیقی صلاحیتوں کا عرق بھی ساتھ شامل کر دے تو فکر کی یہ بنیادیں زیادہ پائیدار ثابت ہوں گی۔ پانچویں اور اہم بات یہ بھی ہے کہ اقبال نے خطبات کے واسطے سے اپنی پوری کوشش کی ہے کہ علم و فنون اور فکر و دانش کے میدان میں مسلمانوں نے جو کچھ پیش کیا ہے، سامنے لایا جائے۔ مگر اس بات کا کیا علاج کہ من حیث المجموع مسلمانوں نے فلسفے کو کبھی اس قابل خیال نہ کیا کہ اس کی وساطت سے بھی کون و مکاں اور حیاتِ انسانی کی معنویت کی تفہیم بآسانی ہو سکے اور یہ کہ دین

کے اصولوں کی وضاحت فلسفے کے تعاون سے کی جائے کہ آج خطباتِ اقبال کے وسیلے سے اسلام کی فکری روایت کو آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔ اگر سرسید اور اقبال کی اسلامی فکر کے سوتے خشک ہونے کے لئے چھوڑ دیئے گئے اور مسلمانوں نے اپنے آس پاس بہنے والی ندیوں کے تازہ تر پانیوں کو اپنے علوم وفنون اور فکرودانش کی خاموش اور ساکن جھیل میں آنے سے روکے رکھا تو اسلام کی نشاۃ ثانیہ کی اُمید عبث ہوگی۔

مآخذ

۱۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ — اقبال ترجمہ نذیر نیازی

۲۔ حیاتِ جاوید — الطاف حسین حالی

۳۔ روزگارِ فقیر — سید وحید الدین

۴۔ اقبال نامہ — شیخ عطاءاللہ

۵۔ اردو' اقبال نمبر — انجمن ترقی اُردو دہلی

۶۔ ISLAMIC EDUCATION — EDT. DR. RAFIUDIN LAHORE

اقبال کے نزدیک دُعا اور عبادت کا مفہوم

تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے تیسرے خطبے میں اقبال نے دو چیزوں کو اپنا موضوع بنایا ہے:-

ذاتِ الٰہیہ کا تصور اور حقیقتِ دعا۔

ظاہر ہے کہ دونوں موضوعات لازم و ملزوم ہیں۔ ذاتِ الٰہی کے بارے میں وہ اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ

"تغیر کی اس دنیا میں نور ہی وہ شے ہے جس کو ذاتِ مطلق سے قریب ترین مماثلت حاصل ہے" اور از روئے طبیعیاتِ جدید "نور کی رفتار میں کوئی اضافہ ممکن نہیں تو اس لئے ناظر کا تعلق خواہ کائنات کے کسی بھی سیارے سے کیوں نہ ہو اس نور کی یکسانی میں کوئی فرق واقع نہ ہو گا"

—— اس سے بقول اقبال یہ نتیجہ مترتب ہوا کہ "فلسفۂ مذہب کی تاریخ میں جس طرزِ فکر کا اظہار ہوتا ہے اس کا رجحان بے شک وحدت الوجودی ہے لیکن قرآن نے ذاتِ الٰہیہ کو نور سے تعبیر کر کے ذاتِ الٰہی کی مطلقیت کی طرف اشارہ کیا ہے، ہر کہیں موجودگی کی طرف نہیں" اقبال بطور شہادت قرآن کی آیت پیش کرتے ہیں:

اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ، اَلْمِصْبَاحُ

فِي الزُّجَاجَةِ وَالزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ۔ (نور - ۳۵)

اللہ (ہی کے نور سے) آسمانوں اور زمین کی روشنی ہے۔ اس کے نور کی مثال یہ ہے کہ جیسے ایک طاق ہو جس میں ایک چراغ ہے اور وہ چراغ ایک شیشے کی قندیل میں ہے اور وہ قندیل (اس قدر شفاف ہے کہ) گویا وہ موتی کی طرح چمکتا ہوا ایک ستارہ ہے۔

ذہن اس آیت سے بادی النظر میں یہی خیال قبول کرتا ہے کہ ذاتِ الٰہیہ کو انفرادیت سے دور دکھایا گیا ہے اور اس کی ہر کہیں موجودگی کی طرف اشارہ ہے لیکن اقبال نور کے استعارے کا تجزیہ کرتے ہوئے اس خیال کی نفی کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں:

"اوّل تو اس استعارے نے نور کو شعلے میں مرکوز کر دیا ہے اور پھر اس کی انفرادیت پر مزید زور اس طرح دیا ہے کہ یہ شعلہ ایک شیشے میں ہے اور شیشہ ستارے کی مانند ہے جس کا ظاہر ایک مخصوص اور متعین وجود ہے"

مگر پھر بھی وہ کہتے ہیں کہ "روحانی مراتب کی تعیین میں وسعت اور پہنائی ایک بے حقیقت سی چیز ہے اور ذاتِ الٰہیہ ان معنوں میں مطلق اور انفرادی ہے کہ زمان و مکاں سے بے نیاز ہے، مگر ان معنوں میں ہر کہیں موجود ہے کہ ہمارے زمان و مکاں اس کی ذات کا ایک حصہ ہیں اور بقول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم 'زمانہ خدا ہے' لہٰذا ذاتِ حقیقی نہ ہو تو مکانی لامتناہیت کے معنوں میں لامتناہی ہے اور نہ ہم انسانوں کی طرح جو مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے جدا ہیں، متناہی۔ وہ لامتناہی ہے تو ان معنوں میں کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے ممکنات جو اس کے اندرون وجود میں مضمر ہیں لامحدود ہیں اور یہ کائنات جیسا کہ ہمیں اس کا علم ہوتا ہے ان کا جزوی مظہر۔ گویا ذاتِ الٰہیہ کی لامتناہیت اس کی افزونی اور وسعت میں ہے۔ امتداد اور پہنائی میں نہیں۔ وہ ایک سلسلۂ لامتناہیہ پر تو ضرور مشتمل ہے لیکن بجائے خود یہ سلسلہ نہیں۔"

"خدا کی ابتدا ہے نہ انتہا۔ اس کی آنکھ جملہ مرئیات کو دیکھتی اور اس کے کان تمام آوازوں کو سنتے ہیں مگر ایک واحد اور ناقابل تجزیہ عمل ادراک کی صورت میں۔ زمان و مکان اور مادہ بجائے خود ذات الہیہ کی آزادانہ تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیریں ہیں جو فکر نے اپنے رنگ میں کی ہیں۔ ان کا کوئی مستقل وجود نہیں کہ اپنے سہارے آپ قائم رہ سکیں۔"

پہلے خطبہ" مذہبی مشاہدات کا فلسفیانہ معیار" میں انھوں نے یہ نظریہ بھی پیش کیا ہے کہ:

"فطرت یا عالم طبیعی ایک گزرتا ہوا لمحہ ہے حیات الٰہیہ میں ہیں۔ اس کا 'ہونا' مستقل بالذات ہے۔ اس کی اپنی سرشت اور وجود میں داخل 'سر تا سر مطلق ہے اور اس لئے ناممکن ہے کہ ہم اس کا کوئی کامل و مکمل تصور قائم کر سکیں۔ قرآن پاک کا ارشاد ہے' لیس کمثلہ شی' اس کے باوجود اس نے اسے سمیع و بصیر کہا ہے۔"

اقبال کہتے ہیں:

"عالم فطرت مادے کا کوئی ڈھیر نہیں کہ خلا میں پڑا ہو بلکہ حوادث کی ایک ترکیب، ایک باقاعدہ طریق کار اور اس کے لئے حقیقی 'انا' سے نامی طور پر وابستہ ہے لہذا فطرت کو ذات الہیہ سے وہی نسبت ہے جو سیرت اور کردار کو ذات انسانی سے۔ قرآن مجید نے بھی کس خوبی سے اسے سنت الہیہ قرار دیا ہے۔ یوں ہمیں عالم فطرت کے بارے میں کہنا چاہیے کہ یہ حقیقی 'انا' کی تخلیقی فعالیت کی وہ تعبیر ہے جو ہم اپنے ارتقا کی موجودہ منزل میں انسانی نقطۂ نظر سے کرتے ہیں پھر اس پیہم اور ہر لحظہ پیش رس حرکت میں اس کی حیثیت، گو ہر لمحے پر متناہی ہوگی لیکن وہ ہستی جس سے اس کو جزو اور کل کا سا تعلق ہے چونکہ خلاق ہے۔ لہذا اس میں اضافہ ممکن ہے اس لئے ہم اسے بھی غیر محدود کہتے ہیں تو ان معنوں میں کہ اس کی وسعت پر کوئی حد قائم نہیں کی جا سکتی

یعنی وہ غیر محدود ہے تو بالقوۃ نہ کہ بالفعل۔ اس لئے فطرت کا تصور بھی بطور ایک زندہ اور ہر لحظہ بڑھتی اور پھیلتی ہوئی وحدتِ نامیہ کی حیثیت سے کرنا چاہیئے جس کے نشوونما پر ہم خارج سے کوئی حد قائم نہیں کر سکتے۔ اس کی کوئی حد ہے تو داخلی یعنی وہ ذات مشہود جو اس میں جاری و ساری ہے۔ اور جس نے اس کو سہارا دے رکھا ہے۔ قرآن پاک کا ارشاد بھی یہی ہے وان الیٰ ربك المنتھیٰ (نجم: ۴۲) اس نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو علوم طبیعہ میں بھی روحانی اعتبار سے نئے معنی پیدا ہو جاتے ہیں کیونکہ فطرت کا علم سنت اللہ کا علم ہے جس کے مشاہدے میں ہم ذاتِ مطلق ہی سے قرب و اتصال کی سعی کرتے ہیں اور اس لئے یہ بھی گویا عبادت ہی کی دوسری شکل ہے۔"

تیسرے خطبے میں اقبال ایک سوال اُٹھاتے ہیں کہ "ہم اللہ تعالیٰ کی قدرتِ کاملہ اور اس کی خیر کا دامن اس سے جس کی کائنات میں اتنی فراوانی ہے کیسے جوڑ سکتے ہیں جبکہ زندگی جیسی امانت کا بارِ گراں بھی انسان کو سونپا گیا ہو" اقبال قرآن کے حوالے سے کہتے ہیں کہ انسان ہونا نام ہی اس بات کا ہے کہ ہر قسم کی سختیاں اور مصائب برداشت کئے جائیں۔

والصابرین فی الباساء والضراء وحین الباس (بقرہ: ۱۷۷)

تنگی اور بیماری میں اور دورانِ جنگ برداشت سے کام لینے والے کامل یہی لوگ ہیں۔

یہ مرحلہ خودی میں استحکام پیدا کرنے سے طے ہوتا ہے اور یہیں پہنچ کر ہمارا یہ ایمان کہ انجام کار غلبہ خیر ہی کو ہوگا ایک مذہبی عقیدے کی شکل اختیار کر لیتا ہے:

واللہ غالب علیٰ امرہٖ ولکن اکثر الناس لا یعلمون (یوسف ۲۱)

خدا اپنی بات پوری کرنے پر کامل قدرت رکھتا ہے لیکن لوگوں کی اکثریت

اس حقیقت سے بیگانہ ہے ۔"[1]

چنانچہ اس بارے میں اقبال کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس حقیقت مطلقہ کے ادراک کی بے شک ایک صورت یہ ہے کہ اپنے حواس سے کام لے کر مظاہر اور موجودات عالم کے مطالعہ اور مشاہدہ کی عادت اپنائی جائے لیکن اس کا دوسرا طریق یہ بھی ہے کہ اس حقیقت سے براہِ راست تعلق پیدا کیا جائے جس کا انکشاف ہمارے اندرونِ ذات میں ہوتا ہے۔ قرآن نے اسی اندرونِ ذات کے لئے 'فواد' یا دِل کا لفظ استعمال کیا ہے۔ جسے قرآن ہی کے ارشاد کے مطابق قوتِ بینائی بھی حاصل ہے۔ دعا اسی دل کا پیرایہ ہے۔ دعا کے لئے اصل لفظ جو اقبال نے استعمال کیا وہ PRAYER ہے۔ 'دعا' بھی درحقیقت عبادت کا مفہوم رکھتی ہے۔ عبادات خواہشِ دعا کی مختلف شکلیں ہیں جنہیں PRAYER یا عبادات یا نماز بھی کہا جا سکتا ہے۔ قران نے بھی عبودیت کے اظہار کی عملی خواہشات کے لئے ایک ہی جامع لفظ صلواۃ انتخاب کیا ہے گویا عبادات اور دعا ایک ہی چیز ہے۔ چنانچہ دعا کی حقیقت کو پانے اور ذاتِ الٰہیہ کے تصور کو واضح کرنے کے لئے اقبال بے شک جدید عصری تقاضوں کے تحت مخصوص فلسفیانہ اصطلاحوں میں گفتگو کرتے ہیں مگر وہ تسلیم کرتے ہیں کہ "مذہب کے مراتم فلسفہ سے بلند تر ہیں" چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ "مذہب کے لئے یہ ممکن نہیں کہ صرف تصورات پر قناعت کر لے وہ چاہتا ہے کہ اپنے مقصود و مطلوب کا گہرا علم حاصل کر لے اور اس سے قریب تر ہوتا چلا جائے اور یہ قرب دعا کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے۔"[2]

قرآن نے دنیا میں انسان کی تخلیق کی غرض عبودیت قرار دی ہے اور صرف اس عبودیت کو کامل قرار دیا ہے جس میں خدائی صفات کا پَرتو نظر آئے اور جو اخلاقِ خداوندی کا مکمل ظہور ہو۔ بے شک انسان کی پیدائش کی غرض و غایت معرفتِ الٰہی ہے مگر حصولِ معرفتِ الٰہی کا ایک اور بڑا وسیلہ دعا بھی ہے جو انسان اور خدا کے درمیان نہ صرف یہ کہ ایک طرح براہِ راست تعلق ہے بلکہ خدا شناسی کا ایک ذریعہ بھی ہے۔

اپنے پہلے خطبے "علم اور مذہبی مشاہدات" میں اقبال نے دعا اور عبادت کے مفہوم کو یوں واضح کیا ہے:

"ہمیں اپنی ذات اور ہستی کا علم تو بے شک داخلی غور و فکر اور ادراک بالحواس دونوں ذرائع سے ہوتا ہے لیکن دوسرے اذہان کے مشاہدے کی ہمیں کوئی حس نہیں ملی لہذا ہمارے پاس نفسِ غیر کی موجودگی کی کوئی دلیل ہے تو صرف یہ کہ دوسروں سے بھی کچھ ویسی ہی جسمانی حرکات سرزد ہوں جیسی ہم سے، اور جن کو دیکھتے ہوئے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ کوئی صاحب شعور ہستی ہمارے سامنے موجود ہے"

اقبال جسے شعور ہستی کہتے ہیں درحقیقت وہی حقیقت مطلقہ ہے جو انسان کی رگِ جان سے قریب تر ہے:

وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِیْدِ (ق - ۱۶)

ہم انسان سے اس کی رگِ جان سے بھی قریب تر ہیں۔

قرآن مجید خود قبولیت دعا کو خدا کی ہستی کے ثبوت کے لئے بطور دلیل پیش کرتا ہے۔

اَمَّنْ یُّجِیْبُ الْمُضْطَرَّ اِذَا دَعَاہُ وَیَکْشِفُ السُّوْٓءَ وَیَجْعَلُکُمْ خُلَفَآءَ الْاَرْضِ ءَاِلٰہٌ مَّعَ اللّٰہِ - (نمل: ۶۲)

بتاؤ خدا کے سوا مضطر کی دعا کون سنتا ہے، جب وہ اس کے حضور دعا کرتا ہے اور اس کی مصیبت کو کون دور کرتا ہے اور انہیں زمین کا وارث بناتا ہے؟ کیا اس کے سوا بھی کوئی معبود ہے۔؟

یہ درست ہے کہ بعض اوقات دعا کے بغیر بھی مشکلات کا ازالہ ہو جاتا ہے اور مسائل حل ہو جاتے ہیں لیکن اس سے دعا کی افادیت کو ضعف نہیں پہنچتا۔ بے شمار بیمار بغیر دوا بھی صحت یاب ہو جاتے ہیں مگر اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا ہے کہ دوا بے فائدہ ہے البتہ یہ نتیجہ ضرور نکلتا ہے کہ خدا جسے چاہے بغیر دوا کے بھی صحت بخش ہو سکتا ہے۔

تمام دوسرے اعمال کی طرح دعا بھی ایک عمل ہے اس لئے نتیجہ خیز بھی ہے۔ تدبیر کا عمل اور نتیجہ امور قانونِ فطرت سے متعلق ہے اس لئے انسانی علم وادراک کے حیطہ میں ہے مگر دعا کا عمل اور نتیجہ قانونِ مشیت کے تابع ہے۔ اس لئے انسانی علم و ادراک کے حیطہ سے باہر ہے۔

تاہم اقبال نے اپنی تائید میں مغربی مفکر پروفیسر رائس Royce کے اس قول کو پیش کیا ہے جس نے خود اپنے نظریئے کی سند قرآن سے تلاش کی ہے :-

"RESPONSE IS NO DOUBT THE BEST OF THE PRESENCE OF A CONSCIOUS SELF, AND THE QURAN ALSO TAKES THE SAME VIEW."

اور پھر اپنے نظریے کی بنیاد قرآن کی اس آیت پر رکھی ہے :

و قال ربکم ادعونی استجب لکم ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جھنم داخرین (المومن : ۶۰)

اور تمہارا رب کہتا ہے مجھے پکارو، میں تمہاری دُعا سنوں گا۔ جو لوگ ہماری عبادت کے معاملہ میں اکڑتے سے کام لیتے ہیں وہ ضرور جہنم میں رسوا ہو کر داخل ہوں گے۔

واذا سالک عبادی عنی فانی قریب ۔ اجیب دعوۃ الداع اذا دعان (بقرہ: ۱۸۶)

اے رسول جب میرے بندے تجھ سے میرے متعلق پوچھیں تو انہیں بتا کہ میں ان سے قریب تر ہوں، جب دعا کرنے والا مجھے پکارے تو میں اس کی دُعا قبول کرتا ہوں۔

اقبال کو یقین ہے کہ نفسِ غیر کے معاملے میں ہمارا مشاہدہ حضوری طور پر ہوتا ہے اور ہمیں کبھی شبہ نہیں ہوتا کہ ہمارا آپس کا معاملہ محض فریب ہے ہم دوسری صاحب شعور ہستیوں سے اپنے نفس کی طرح شعور سے عاری اشیاء سے بھی جواب کا انتظار کرتے ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ ہمارا تعلق واقعی کسی حقیقت سے ہے یا نہیں۔ خدا تو پھر خدا ہے

اور یہ سب ہم اس لئے کرتے ہیں کہ مذہب نے سائنس سے بہت پہلے اس بات پر زور دیا کہ ہم اپنی مذہبی زندگی میں ٹھوس حقیقتوں سے تعلق پیدا کریں۔ اس کیفیت کے اظہار کے لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کس قدر پُر حکمت ہے کہ یوں عبادت کے لئے کھڑا ہو کہ تجھے یہ محسوس ہو کہ تو خدا کو دیکھ رہا ہے۔ اگر یہ نہیں تو کم از کم یہ سمجھ کہ خدا تجھے دیکھ رہا ہے:

كانك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك -

اور یہی عبدیت کا کمال ہے۔

اقبال کے نزدیک نفسِ انسانی حقیقتِ کلی کا عکس اپنے اندر جذب کرتا ہے جیسا کہ خدا تعالیٰ کا ارشاد ہے:

صبغة الله ومن احسن من الله صبغة (بقرہ: ۱۳۸)

خدا کا رنگ اور خدا کے رنگ سے بڑھ کر بھلا کون سا رنگ ہو سکتا ہے۔

خدا تعالیٰ کے رنگ میں رنگین ہونے کا مطلب یہی ہے کہ انسان کی تمنا، آرزو، میلان اور رجحان، اس کی دعائیں اور عبادات، ذاتِ خداوندی کے ساتھ ہم آہنگ ہو جاتے ہیں جو سرچشمۂ حسن خیر ہے۔

خطبات میں اقبال کہتے ہیں:

"فلسفہ اشیاء کو عقلی اعتبار سے اور حقیقت کو فاصلے سے دیکھتا ہے لیکن مذہب حقیقت سے قریبی تعلق پیدا کرتا ہے۔ فلسفہ صرف نظریہ ہے جب کہ مذہب ایک جیتا جاگتا تجربہ۔ اور قریبی اور گہرا تعلق۔ اس گہرے تعلق کے حصول کے لئے خیال کو اپنی سطح سے بلند ہونا چاہیے اور یوں اپنے مقصودِ قلب کو اس کیفیت کی رو سے حاصل کرنا چاہئے جسے مذہب کی زبان میں دعا کہتے ہیں۔ دعا یعنی ان گراں مایہ الفاظ میں سے ایک لفظ جو دمِ آخر، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان اقدس پر تھے۔"

اقبال نے دعا کی تعریف یہ ہے کہ "دعا وہ چیز ہے جس کی انتہا روحانی تجلیات پر ہوتی ہے۔ اور جس سے مختلف طبائع مختلف اثرات قبول کرتی ہیں۔"

پھر اقبال نے نبوت اور ولایت کے شعور پر دعا کے نتیجے میں مذہبی مشاہدات کے جو مختلف اثرات مترتب ہوتے ہیں ان کا ذکر کیا ہے۔ اور اس معاملے میں ادراک اور تعقل کے غلبے کا اعتراف کیا ہے۔ صلوٰۃ بمعنی دعا یا عبادت کو اقبال ایک جبلی امر ٹھہراتے ہیں۔ وہ ولیم جیمز (WILLIAM JAMES) کے ساتھ متفق ہیں۔ اپنے خطبات میں اس کی مشہور کتاب VARITIES OF RELIGIOUS EXPERIENCES (نفسیات واردات روحانی) سے ایک اقتباس نقل کرتے ہیں:

"سائنس کچھ بھی کہے مجھے تو یوں نظر آتا ہے کہ جب تک دنیا قائم ہے دعا یا عبادت کا سلسلہ بھی قائم رہے گا سوائے اس کے کہ ہم انسانوں کی ذہنی ساخت میں کوئی اساسی تبدیلی واقع ہو جائے مگر جس کا (جہاں تک ہمارے علم کا تعلق ہے) کوئی امکان نہیں۔ دراصل دعا کو تحریک ہوتی ہے تو اس لئے کہ اختیاراً نفسِ انسانی کے اگرچہ کئی مراتب ہیں باایں ہمہ اس کی تہوں میں ایک نفسِ اجتماعی پوشیدہ ہے جسے اپنا سچا ہمدم (نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان میں رفیقِ اعلیٰ) کسی عالمِ امثال ہی میں مل سکتا ہے۔ لہٰذا کتنے انسان ہیں جو ہمیشہ نہیں تو اکثر اس رفیق اور دم ساز کی تمنا اپنے سینوں میں لئے پھرتے ہیں اور جس کی بدولت ایک حقیر سا انسان بھی جسے بظاہر لوگوں نے دھتکار دیا ہو محسوس کرتا ہے کہ اس کی ہستی اپنی جگہ پر کچھ ہے۔ یہ اندرونی سہارا نہ ہو تو ان حالتوں میں جب ہمارا نفسِ اجتماعی ناکام ہو کر ہمارا ساتھ چھوڑ دیتا ہے دنیا بہتوں کے لئے جہنم بن جائے۔ میں کہتا ہوں بہتوں کے لئے کیونکہ جہاں تک یہ احساس کہ ایک اعلیٰ و ارفع ہستی ہمارے اعمال و افعال کو دیکھ رہی ہے، بعض لوگوں میں تو بڑا قوی ہوگا بعض میں خفیف۔ گو بعض طبائع کی ساخت ہی ایسی ہے کہ ان میں یہ

یہ احساس بہ نسبت دوسروں کے زیادہ شدت کے ساتھ جاگزیں ہوگا لہذا میں سمجھتا ہوں جتنا یہ احساس کسی دل میں قوی ہوگا اتنا ہی مذہب سے اسے زیادہ لگاؤ ہوگا لیکن پھر اس کے ساتھ مجھے یہ بھی یقین ہے کہ جو لوگ اس سے انکار کرتے ہیں وہ اپنے آپ کو دھوکا دیتے ہیں کیونکہ تھوڑا ہو یا بہت یہ احساس ان کے اندر بھی موجود ہوگا۔"

جیمز کا مذہب دعا کے بارے میں یوں ہے کہ اگر ہم خدا پر یقین رکھتے ہیں تو دعا بھی اسی کا لازمہ ہوگی اور دعا کے نتیجے میں یہ خواہش بھی ہوگی کہ اسے بپایۂ قبولیت جگہ بھی ملے۔ قرآن صدیوں پہلے اس بارے میں صاف الفاظ میں اعلان کر چکا ہے۔

ادعونی استجب لکم۔ (مومن : ۶۰)

تم مجھے پکارو۔ میں تمہاری دعا قبول کرونگا۔

اقبال اور جیمز دونوں کے نزدیک دعا ایک ایسی نفسیاتی حقیقت ہے جس سے انکار کسی طور ممکن نہیں اور جو سارے نفسِ انسانی کو کچھ اس طرح محیط ہے کہ تمام تمناؤں، خواہشوں، آرزوؤں، ضرورتوں، حالتوں اور کیفیتوں کا سہارا بھی ہے مگر اقبال اس سے بڑھ کر دعا کو حصولِ علم کا ذریعہ بھی شمار کرتے ہیں اور اسے ایک طرح کے غور و تفکر سے مشابہ بلکہ اس سے ارفع ٹھہراتے ہیں کہ:

"بالفعل غور و فکر بھی تحصیل و اکتساب کا ایک عمل ہے جو بحالتِ دعا ایک نقطے پر مرکوز ہو جاتا ہے اور کچھ ایسی طاقت اور قوت حاصل کر لیتا ہے جو فکرِ محض کا حاصل نہیں۔ فکر کی حالت میں تو ہمارا ذہن حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ کرتا ہے اور اس کے اعمال و افعال پر نظر رکھتا ہے لیکن دعا کی صورت میں ایک نرم خرام کلیت کی منزل بہ منزل رہنمائی کو چھوڑ کر فکر سے آگے بڑھتا ہے اور حقیقتِ مطلقہ پر تصرف حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے تاکہ یوں بالارادہ اس کی زندگی میں حصہ لے سکتے۔" اس کا جواز

اقبال بیش کرتے ہیں کہ:

"دعا بھی روحانی تجلی کے ایک ذریعہ کی حیثیت سے ایک حیاتی عمل ہے جس میں انسان دفعتاً یہ محسوس کرتا ہے کہ اس کی بے نام شخصیت کے لئے ایک وسیع تر زندگی میں بھی کوئی نہ کوئی جگہ ہے۔"

خالص روحانی مشاہدہ بوسیلۂ دعا زندگی کے ان سرچشموں کی خبر لاتا ہے جو ہمارے اعماقِ وجود میں سربستہ ہیں۔ دعا جس قسم کی روحانی تجلی سے روشناس کراتی ہے وہ شخصیت ساز ہوتی ہے اور انسان اسی سے ایک نئی اور انوکھی قوّت اپنے اندر محسوس کرتا ہے۔ خدا کو ماننے کے بعد انسان کا یہ بھی جی چاہتا ہے کہ اسے اس کی موجودگی کا حقیقی اور واقعی تجربہ ہو۔ یہ تجربہ بذریعہ دعا زیادہ ممکن الحصول ہوجاتا ہے۔ دُعا کو ایک نفسیاتی حقیقت اور ایک ذریعۂ علم قرار دینے کے بعد اقبال اس کا تاریخی مطالعہ بھی کرتے ہیں تو بھی یہی نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ دعا یا عبادت کی روش اختیار کرکے انسان خدا تک پہنچتا ہے اور یہی مقصدِ انسانیت ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

"دعا گویا ان ذہنی سرگرمیوں کا لازمی تکملہ ہے جو فطرت کے علمی مشاہدے میں سرزد ہوتی ہیں۔ فطرت کا علمی (SCIENTIFIC) مشاہدہ ہمیں حقیقتِ مطلقہ کے کردار سے قریب تر رکھتا ہے اور یوں اس میں زیادہ گہری بصیرت کے لئے ہمارا اندرونی ادراک تیز تر کردیتا ہے۔"

اقبال کو اپنے جوانی کے ایام میں دو ایسی شخصیتوں کا پورا پورا مطالعہ کرنے کا موقع ملا جنھوں نے اپنے اپنے انداز میں ہندوستان کے مسلمانوں پر جدا گانہ مگر دور رس نتائج مرتب کئے اور مسلمانوں کے علم کلام کو بھی شدت سے متاثر کیا۔ یہ سرسید احمد خاں اور مرزا غلام احمد قادیانی تھے۔ دعا کے بارے میں دونوں نے جو نظریات پیش کئے وہ نہ صرف یہ کہ ایک دوسرے کی ضد تھے بلکہ افراط اور تفریط کا مضمون بھی تھے۔

سید نذیر نیازی کی مرتب کردہ ۱۴ مارچ ۱۹۳۸ء کی گھریلو نشست اور گفتگو میں اقبال نے دونوں کا محاکمہ کرتے ہوئے کہا:۔

"دُعا کے بارے میں سرسید احمد خاں اور مرزا صاحب نے انتہا کر دی۔ سرسید پر تو علت و معلول کا خیال اس درجہ غالب تھا کہ اس وقت کے علوم طبیعی کے زیر اثر انھوں نے نیچر کا جو تصوّر قائم کیا اس کی رو سے یہ ممکن ہی نہیں تھا کہ حوادث کی ترتیب میں کوئی رد و بدل ہو سکے یا ان سے وہ نتیجہ مترتب نہ ہو جس کا باعتبار علت و معلول مترتب ہونا ضروری ہے، لہٰذا وہ بار بار نیچر کا نام لیتے اور پھر اس کے اس حد تک قائل ہو گئے کہ انھوں نے سمجھا کائنات کے جملہ حوادث علت و معلول کی کڑی زنجیر میں اس سختی سے منسلک نہیں کہ ایک کے بعد دوسرے کا ظہور یقینی ہو۔ اب فرض کیجیے حادثہ 'الف' رونما ہے اور یہ حادثہ کسی دوسرے مثلاً حادثہ 'ب' کی علت ہے۔ تو بحیثیت معلول حادثہ 'ب' کا ظہور گویا پہلے متعین ہو چکا ہے لہٰذا حادثہ وقوع میں آئے گا اور ضرور آئے گا۔ یہ نیچر ہے اور نیچر کی کارروائی رک سکتی ہے نہ اسے کوئی روک سکتا ہے۔ نیچر اپنا کام کرتا رہے گا جو حوادث کی ترتیب علّت و معلول کی پابند ہے اور اس ترتیب میں رد و بدل ناممکن ہے۔ یہ گویا امر ربّی ہے۔ یوں سرسید کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ دعا سے بجز تسکینِ قلب کے اور کچھ حاصل نہیں ہوتا۔

اقبال کو الدعا والاستجابۃ کے نام سے شائع ہونے والے سرسید احمد خان کے اس رسالے کی اطلاع تھی جو ۱۸۹۲ء یا ۱۸۹۳ء کے لگ بھگ تصنیف کیا گیا تھا۔ جس میں سرسید احمد خاں نے یہ موقف اختیار کیا ہے کہ دعا کی حیثیت سوائے اس کے کچھ بھی نہیں کہ اس کے نتیجے میں اضطرار کی جگہ صبر و استقلال کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اور یہی دعا کا مستجاب ہونا ہے۔ ان کے نزدیک استجابتِ دعا کے یہ معنی نہیں کہ جو کچھ دعا میں مانگا گیا ہے وہ دیا جائے گا۔ کیونکہ اگر استجابتِ دعا کے یہی معنی ہوں کہ

سوال بہر حال پورا کرایا جائے تو دو مشکلات پیش آتی ہیں۔ اوّل یہ کہ ہزاروں دعائیں عاجزی اور اضطرار سے مانگی جاتی ہیں مگر انہیں پایۂ قبولیت جگہ نہیں ملتی۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ دعا قبول نہیں ہوتی۔ دوم یہ کہ جو امور ہونے والے ہیں وہ مقدر ہیں اور جو نہیں ہونے والے وہ بھی مقدر ہیں۔ ان مقدّرات کے خلاف ہرگز کوئی چیز ممکن الوقوع نہیں، مگر خدا یہ بھی کہتا ہے کہ اُدْعُونِیْ اَسْتَجِبْ لَکُمْ اس تناقض کو سرسید احمد خان یہ کہہ کر دور کرتے ہیں کہ استجابتِ دعا کی حقیقت اس کے سوا کچھ بھی نہیں کہ دعا ایک عبادت متصور ہو کر اس پر ثواب مترتب ہوتا ہے۔ اگر مقدر میں ایک چیز کا ملنا ہے اور اتفاقاً اس کے لئے دعا بھی کی گئی ہے تو وہ چیز مل جاتی ہے، مگر دُعا سے نہیں بلکہ اس کا ملنا مقدر تھا۔ دعا سے قوتِ متخیلہ حرکت میں آ کر صبر و استقلال کا جذبہ اضطرار پر غالب ہوتا ہے اور ایک پرسکون کیفیتِ دل کو نصیب ہو جاتی ہے۔ یہی عبادت اور دعا ہے۔ سرسید کہتے ہیں۔ اضطرار کے تحت استمداد کی توقع انسانی فطرت کا خاصہ ہے اس لئے انسان اپنے فطری حاصے کے زیرِ اثر دعا کرنے پر مجبور ہوتا ہے قطعِ نظر اس کے کہ اس کا سوال پورا ہوگا یا نہیں۔ اس لئے یہ جو کہا گیا ہے کہ خدا ہی سے مانگو تو بمقتضائے فطرتِ انسانی کہا گیا ہے۔ گویا سرسید کے نزدیک دعا ذریعۂ حصولِ مقصود نہیں نہ تحصیل مقاصد کے لئے اس کا کچھ اثر ہے، اور دعا صرف عبادت کے لئے موضوع ہے اس کے سوا کچھ بھی نہیں۔

عبادت اور دعا کے معاملے میں سرسید واقعی افراط کا شکار ہو گئے تھے۔ ان کا نقطۂ نظر اس باب میں معتزلہ سے بھی آگے نکل جاتا ہے۔ مضامین سرسید میں ان کی ایک عبارت نقل ہے کہ:

"تمام نیکیاں اور عبادتیں جو قانونِ قدرت کے برخلاف ہیں پوری نیکیاں اور عبادتیں نہیں ہیں، اصلی اور سچی عبادت وہی ہے جو قانونِ قدرت کے اصول کے مطابق

ہے، تمام قویٰ جو خدا تعالیٰ نے انسان میں پیدا کئے ہیں اس لئے پیدا نہیں کئے کہ وہ بے بیکار کر دیئے جاویں بلکہ اس لئے پیدا ہوئے ہیں کہ سب کام میں لائے جاویں۔ شریعت حقہ مصطفویہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام نے کوئی نئی بات نہیں پیدا کی بلکہ صرف ان قویٰ کے کام میں لانے کا طریقہ بتایا ہے جن سے جملہ قویٰ شگفتہ و شاداب اور اعتدال پر رہیں اور ایک کے غلبہ سے دوسرا بیکار اور پژمردہ نہ ہو جائے مگر بہت ہی کم لوگ ہیں جو اس نکتے کو سمجھتے ہیں بلکہ اس طریقہ کو جس کو ہمارے پیغمبر خدا نے رہبانیت قرار دیا ہے۔ اور جس کو ہندی زبان میں جوگ کہتے ہیں کمالِ عبادت اور منتہائے زہد و تقویٰ قرار دیتے ہیں۔"

سرسید کے آخری عہد کے مضامین میں ایک مضمون "مکاشفہ" کے موضوع پر ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ 'مکاشفہ' فقط وہ حالت ہے جو خود انسان کے خیال میں پیدا ہوتی ہے۔ مکاشفہ' نظری' نوری' الہٰی' روحانی' صفاتی ہر چیز سرسید کے نزدیک بجز انسان کے اپنے خیال کے اور کوئی دوسری چیز نہیں وہ کہتے ہیں:

"اگر یہ حالت انسان کی خدا کی صفت علمی میں بیٹھ جانے سے پیدا ہوئی ہو تو اس کو علم لدنی حاصل ہوتا ہے اور اگر خدا میں جو صفت سننے کی ہے اس میں بیٹھ گیا ہو تو وہ خدا کا کلام سن سکتا ہے جیسا کہ موسیٰ سنتے تھے اور اگر وہ خدا کے بصیر ہونے کی صفت میں بیٹھ گیا ہے تو اس کو خدا کا دیدار ہونے لگتا ہے، اور اگر وہ خدا کے جلال کی صفت میں بیٹھ جاتا ہے اس کو بقائے حقیقی حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح وہ خدا کی جس صفت میں بیٹھ جاتا ہے اس کے موافق حالت اس پر طاری ہو جاتی ہے جس کو وہ مکاشفہ سمجھتا ہے۔ مگر وہ بجز اس کے خیال کے اور کوئی چیز نہیں۔

"اب صوفیا کرام فرماتے ہیں کہ مکاشفہ ذاتی ایسی چیز ہے جس کا بیان کسی طرح نہیں ہو سکتا۔ پس ان بیانات سے اس قدر سمجھ میں آتا ہے کہ انسان جو کچھ اپنے خیالات

میں پکا لیتا ہے۔ اس کا نام مکاشفہ ہے اور یہ حالتیں جو صوفیاء کرام نے بیان کی ہیں سب خیال ہی خیال ہیں اور خیال کے سوا کچھ نہیں۔"

گویا سرسید کے نزدیک دعا اور عبادت کے نتیجے میں پیش آنے والا مکاشفہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا اور اس باب میں اولیا یا صوفیا بلکہ پیغمبران کرام نے بھی جو کچھ بیان کیا وہ محض ایک اتفاق اور دل کا خیال ہی تھا۔ اگر سرسید کے اس نقطۂ نظر سے اتفاق کر لیا جائے تو انبیا، صوفیا اور اولیا کی راست بازی، نیکی اور معاملت مشکوک ہو جاتی ہے۔ بلکہ اس سے سلسلۂ نبوّت پر بھی زد پڑتی ہے اور بقول سرسید گویا انبیا کے مکاشفے وہم اور ان کے دل کے خیالات کے سوا کچھ بھی نہ تھے، نہ خدا کے نور کی تجلی سے ان کا دل منور ہوتا تھا۔

مرزا غلام احمد کے تصورِ دعا کے بارے میں اقبال کا خیال تھا کہ "مرزا صاحب کے نزدیک دعا سے سب کچھ ممکن ہے۔ آپ دعا کرتے جائیے، جو چاہتے ہیں ہو جائے گا، حالانکہ ایک بہت بڑا مسئلہ اس سلسلے میں یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب کسی حادثے کی توجیہ یہ سمجھ کر کی جاتی ہے کہ وہ نتیجہ ہے قبولیتِ دعا کا تو ہمارے پاس اس کا ثبوت کیا ہوگا، یہ کیسے معلوم ہوگا کہ دعا نہ کی جاتی تو یہ حادثہ پیش نہ آتا۔ معترض کہہ سکتا ہے کہ اسے بہرکیف پیش آنا تھا اس لئے کہ حوادث ماقبل کا رُخ اسی جانب تھا۔ لہٰذا پھر وہی سوال سامنے آتا ہے کہ حوادث میں کیا ردِعمل ممکن ہے؟ کیا دعا اس ترتیب کو روک سکتی ہے؟ علت و معلول کا تقاضا تو یہی ہے کہ ان کی ایک ترتیب ہو ماضی میں بھی اور مستقبل میں بھی۔"

خود مرزا غلام احمد نے دعا کے بارے میں اپنا نقطۂ نظر اپنی کتاب "برکات الدعا" میں یوں بیان کیا ہے کہ:

"جس وقت بندہ کسی سخت مشکل میں مبتلا ہو کر خدا تعالیٰ کی طرف کامل یقین اور

کامل امید اور کامل محبت اور کامل وفاداری اور کامل ہمت کے ساتھ جھکتا ہے اور نہایت درجہ بیدار ہو کر غفلت کے پردوں کو چیرتا ہوا فنا کے میدانوں میں آگے سے آگے نکل جاتا ہے، پھر آگے کیا دیکھتا ہے کہ بارگاہ الوہیت ہے اور اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں، تب اس کی روح اس کے آستانہ پر سر رکھ دیتی ہے اور قوتِ جذب جو اس کے اندر رکھی گئی ہے وہ خدا تعالیٰ کی عنایات کو اپنی طرف کھینچتی ہے تب اللہ جل شانہٗ اس کام کو پورا کرنے کی طرف متوجہ ہوتا ہے اور اس دعا کا اثر ان تمام مادی اسباب پر ڈالتا ہے جن سے ایسے اسباب پیدا ہوتے ہیں جو اس مطلب کے حاصل ہونے کے لئے ضروری ہیں۔ اسباب طبعیہ کے سلسلہ میں کوئی چیز ایسی عظیم التاثیر نہیں جیسی کہ دعا ہے۔"

اپنی کتاب 'ایام الصلح' میں مرزا غلام احمد نے دعا کی تعریف یہ کی ہے کہ:

"غرض جب کہ ہماری روح ایک چیز کے طلب کرنے میں بڑی سرگرمی اور سوز و گداز کے ساتھ مبدا فیض کی طرف ہاتھ پھیلاتی ہے اور اپنے تئیں عاجز پاکر فکر کے ذریعہ سے کسی اور جگہ سے روشنی ڈھونڈتی ہے تو درحقیقت ہماری وہ حالت بھی دعا کی ہی ایک حالت ہوتی ہے۔ اس دعا کے ذریعہ سے دنیا کی کل حکمتیں ظاہر ہوئی ہیں اور ہر ایک بیت العلم کی کنجی دعا ہی ہے، اور کوئی علم اور حرفت کا دقیقہ نہیں جو بغیر اس کے ظہور میں آیا ہو۔ ہمارا سوچنا، ہمارا فکر کرنا اور ہمارا طلب امر خفی کے لئے خیال دوڑانا یہ سب امور دعا ہی میں داخل ہیں۔" پھر یہ لکھا ہے کہ:

"حکیم مطلق ہماری دعاؤں کے بعد دو طور سے نصرت اور امداد کو نازل کرتا ہے۔ ایک یہ کہ اس بلا کو دور کرتا ہے جس کے نیچے ہم دب کر مرنے کو تیار ہیں۔ دوسرے یہ کہ بلا کی برداشت کے لئے ہمیں مافوق العادت قوت عنایت کرتا ہے بلکہ اس میں لذت بخشتا ہے اور انشراح صدر عنایت فرماتا ہے۔

دعا کے بارے میں اپنے عہد کی دو اہم شخصیتوں کے نقطہ ہائے نظر پر اقبال کے محاکمے سے ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب خدا تعالیٰ قادرِ مطلق ہے تو ہم اس کی قدرتِ کاملہ کا رشتہ علت و معلول کی کارفرمائی سے کیسے جوڑیں؟ اور کیا اس کارفرمائی کی نوعیت ابدی، مطلق اور غیر متبدل ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ دعا میں جبر و اختیار دونوں پہلو موجود ہیں، دعا اپنی ذات میں تسلیم و رضا، سکون و اطمینان، صبر و تحمل، عزم و حوصلہ اور امید و اعتماد کا مجموعہ ہے بلکہ یہ کہنا درست ہے کہ انسانی زندگی اپنی ذات میں یکسر دعا کا مفہوم رکھتی ہے۔

اقبال نہ دعا کی ضرورت کے منکر تھے نہ اس کی تاثیر کے، لیکن ان کا موقف سر سید احمد خان اور مرزا غلام احمد دونوں سے مختلف تھا۔ وہ دعا کے موقع اور محل کے قائل تھے، یہی نہیں بلکہ خودی کے استحکام کے بعد تو وہ خود میں اس سے بھی اگلی منزل دیکھتے تھے:

ع   خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے

یہی مسلک ان کے مرشد مولانا روم کا بھی تھا۔

ع   مرضئ او در رضائش گم شود

دعا عزم و ہمت کا منبع ہے، بے چارگی اور بے بسی کا مظہر نہیں، توکل اور یقین اور چیز ہے اور یہ کہ دعا کے نتیجے میں وہی کچھ ہوگا جس کی ہم آرزو رکھتے ہیں اور چیز۔ توکل کا مفہوم اسلام کے نزدیک یہ ہے کہ حصول ترقیات کے لئے انسان محنت کرے جیسا کہ محنت کرنے کا حق ہے مگر اس پر بھروسا نہ کرے کیونکہ محنت خدا نہیں ہے۔ دعا بھی ہونی چاہیے مگر صرف دعا پر بھروسا غلط ہے کیونکہ دعا بھی خدا نہیں۔ قرآن کہتا ہے:

اِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَآءُ وَاللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيْمِ (حدید: ۲۹)

(فضل خدا کے ہاتھ میں ہے جس کو چاہتا ہے عطا کرتا ہے۔ اللہ بڑے فضلوں والا ہے)

دنیا عالمِ اسباب ہے جہاں زندگی کچھ اصولوں اور ضابطوں کے تابع ہے۔ اس میں ہماری سعی و عمل، ہمارے وسائل، ذرائع، ہمارے اقدام، بہرحال اپنے مستقل معنی اور مفہوم رکھتے ہیں۔ دعا کے بارے میں سر سید احمد خان اور مرزا غلام احمد سے بالکل علیحدہ اور معتدل موقف یہی تھا جو اقبال نے اختیار کیا۔ یہ ذہنی رویہ اس لئے بھی قابلِ قبول ہے کہ بقول سید نذیر نیازی (بحوالہ اقبال نشستیں اور گفتگوئیں):

"یوں مانگنے کو لوگ شب و روز دعائیں مانگتے ہیں، اوراد و وظائف میں مشغول رہتے، مزاروں اور خانقاہوں کا رخ کرتے اور پیروں فقیروں کا سہارا لیتے ہیں جیسے سلسلۂ امور کسی پراسرار قوت کے تابع ہے اور نفسِ نسانی اس کی نیرنگیوں کی آماج گاہ، مگر کیا اس سارے عمل کے نتائج بھی مثبت برآمد ہوتے ہیں؟ ظاہر ہے کہ ہرگز نہیں۔"

اقبال نے ۲۴ مارچ ۱۹۳۸ء کی گھریلو نشست میں مسئلے کو یہ کہتے ہوئے زیادہ صاف کر دیا کہ "وہ جس کے ہاتھ میں سب کچھ ہے وہ ہم سے اور ہماری دنیا سے بے تعلق تو نہیں، ہم جو کچھ کہتے ہیں اسی سے کہتے ہیں، وہ کہتا ہے مجھ ہی سے دعا کرو میں تمہاری دعا کو سنتا ہوں اور اس کو قبول کرتا ہوں۔ زندگی کیا ہے؟ ایک مسلسل دعا۔ اس نکتے کو دو شخص خوب سمجھے: ابن خلدون اور ابن عربی۔"

اور واقعہ یہ ہے کہ دعا اور عبادت کے بارے میں ابن خلدون اور ابن عربی کا نقطۂ نظر مسلمانوں کے علم الکلام میں خاصے کی چیز اور اقبال کے موقف سے بہت حد تک مماثلت رکھتا ہے تاہم اقبال کا تفکر ان دونوں سے بھی آگے نکل گیا ہے۔

ابن خلدون نے اپنے 'مقدمہ' کے باب فی علم التصوف' میں انسان کے ذوق عبادت کے سلسلے میں یہ حکم لگایا کہ انسان حیوانات سے اپنے ادراکات کی وجہ سے ممتاز ہے۔ انہوں نے ان ادراکات کی دو اقسام گنوائی ہیں۔ اوّل وہ جن کا تعلق علوم و معارف اور یقین و ظن کی کیفیتوں سے ہے، اور دوسرے وہ جو حزن و فرح کے

کے احوال سے متعلق ہیں لیکن وہ محض ادراکات کو مجاہدہ اور ریاضت کا رہینِ منت بھی قرار دیتے ہیں۔ عبادت کے طور پر کوئی جب ریاضت کرتا ہے تو اس پر مسرت و شادمانی کے در وا ہوتے ہیں، یہاں تک کہ وہ توحید و معرفت کی اس سرحد تک پہنچ جاتا ہے جو مطلوب اور عنایت اصلی ہے۔ ابن خلدون نے فقیہہ اور صوفی کی عبادت میں ایک فرق قائم کیا ہے۔ فقیہہ اعمال کو اطاعت و امتثال کے ترازو پر تولتا ہے اور یہ دیکھتا ہے کہ آیا عبادات صحیح طریق پر ادا ہوئیں یا نہیں، جبکہ صوفی عبادات کو ذوق اور وجدان کی کسوٹی پر پرکھتا ہے اور یہ دیکھتا ہے کہ روح کو ان سے لذّت اور ارتقا نصیب ہوا ہے یا نہیں۔ یہ ایک طرح کا محاسبۂ نفس ہے۔

ابنِ خلدون کے نزدیک نفس اور روح کا ارتقا عبادت کے نتیجے میں جاری رہتا ہے، اور سالک کے سامنے ایک مقام کے بعد دوسرا مقام آتا رہتا ہے۔ اس لئے عبادت یا ریاضت کی کوئی ایک ہی شکل نہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اگر قوائے جسمہ کے تقاضوں کو ختم کر کے روح کو اس کی صحیح غذا بہم پہنچائی جائے تو موجودات کا کوئی گوشہ انسان کی دسترس سے باہر نہیں رہ سکتا اور از سمک تا بہ سماک ہر چیز کی حقیقت اس پر منکشف ہوتی رہتی ہے۔ ابنِ خلدون کہتے ہیں کہ یہ کیفیت اپنے نتائج کے اعتبار سے ہمیشہ صحیح اور کامل نہیں ہوتی جب کہ اس میں استقامت نہ ہو، کیونکہ کبھی کبھی فاقہ اور خلوت سے ایسے لوگوں کو بھی کشف عطا ہو جاتا ہے جو دینی اعتبار سے کسی مقام پر فائز نہیں ہوتے۔ اقبال نے یہی نکتہ بخاری اور مسلم میں عبداللہ بن عمرؓ کے روایت کردہ مدینہ کے یہودی قبیلہ کے نوجوان ابنِ صیاد کے واقعہ سے واضح کیا ہے جس کی غیر معمولی کیفیات معلوم کرنے کے لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحابہ کی ایک جماعت کے ہمراہ خود چل کر اس کے پاس گئے، اسے پکڑ کر خوب بھینچا اور پوچھا "تو امورِ غیب میں سے کیا دیکھتا ہے؟" اس نے کہا "کبھی سچی خبر اور کبھی جھوٹی"۔ فرمایا "تجھ پر امور کو مشتبہ کیا گیا ہے"۔

پھر حضور ایسے وقت اسے دیکھنے تشریف لے گئے جب وہ ایک باغ میں چادر اوڑھے لیٹا ہوا تھا اور اس کے بستر سے ناقابلِ فہم آواز آ رہی تھی مگر اس کی ماں نے حضور کو دیکھتے ہی اسے جگا دیا۔ حضور نے فرمایا۔

"اگر اس کی ماں اس کو اس کے حال پر چھوڑ دیتی تو اس کی کچھ ذہنی کیفیت کا پتہ چل جاتا۔" ابنِ خلدون نے اپنے نقطۂ نظر کو بڑی خوبصورتی سے ایک اور مثال دے کر پیش کیا ہے۔ اس کے نزدیک اس حقیقت کو آئینہ کی مثال سے سمجھا جا سکتا ہے جو چیز بھی اس کے سامنے جائے گی اس میں منعکس ہوگی اور اس کی ایک صورت اس میں مرتسم ہوگی' اگر یہ آئینہ مسطح نہیں بلکہ محدب یا مقعر ہے تو اس کا اثر اس نقش اور عکس پر بھی پڑے گا' اس لئے اس کا ٹیڑھا اور ترچھا نظر آنا لازمی ہے۔ صحیح اور کامل انعکاس اس وقت حاصل ہو سکتا ہے کہ جب آئینہ مسطح اور ہموار ہو۔ نفسِ انسانی کی بھی یہی حالت ہے۔ اگر اس میں استقامت اور استواری ہے تو ریاضت و عبادت سے اس میں حقائقِ اشیاء کا انعکاس درست ہوگا۔ ورنہ نہیں۔ حقائقِ اشیا کو جس پیرایہ میں دیکھا جاتا ہے وہ سراسر وجدانی ہے' اور الفاظ کا جامہ چونکہ صرف محسوسات ہی کے لئے بنایا گیا ہے اس لئے حقائق تک درست رسائی وہ شخص حاصل کر سکتا ہے جو وجدان سے مالا مال ہو۔ پروفیسر Ray نے بڑے اختصار کے ساتھ یہی بات عصرِ حاضر میں کہی تھی جسے اقبال نے اپنی تصدیق کے ساتھ خطبات میں نقل کیا ہے' تاہم ابنِ خلدون کے نزدیک اچھا یہی ہے کہ جس طرح ہم عالمِ حس میں کشف سے پہلے اطاعت و پیروی کو اپنا شعار بنائے ہوئے ہوتے ہیں' عبادت کے نتیجے میں کشوف کے بعد بھی اپنا وطیرہ وہی رکھیں۔

جہاں تک شیخ اکبر کا تعلق ہے عبادت کے بارے میں ان کا نقطۂ نظر ان کے نظریۂ وحدت الوجود کے ساتھ مربوط ہے۔

شیخ اکبر محی الدین ابن عربیؒ جن پر مسئلہ وحدۃ الوجود کے باب میں عینیت یا حلول و اتحاد کا الزام ہے۔ فتوحات مکیہ کے باب ۵۵۷ میں تصریح کرتے ہیں۔

"عالم حق تعالیٰ کا عین نہیں اس لئے کہ اگر وہ حق تعالیٰ کا عین ہوتا تو حق تعالیٰ کا بدیع ہونا صحیح نہیں ہوتا۔"

گویا شیخ اکبر خود تسلیم کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی حقیقت یہ ہے کہ وہ عدم سے وجود میں لانے والا ہے کیونکہ عالم اگر عین حق ہوتا اور حق تعالیٰ کبھی عدم کے ساتھ متصف نہیں ہوا تو عالم بھی عدم کے ساتھ متصف نہ ہوگا، پھر اس کو عدم سے وجود میں لانے کے کیا معنی ہوتے ہیں؟ پس ثابت ہوا کہ عالم اور حق متحد اور عینیت اور اتحاد اگر انسانی کلام میں ہے تو اصطلاحی طور پر ہے جس کا حاصل بہر حال یہی ہے کہ خلق کا وجود حق کے وجود کے تابع ہے۔

اسی طرح اپنی کتاب "فصوص الحکم" میں شیخ اکبر لکھتے ہیں کہ "اگرچہ حق نے ہمیں بھی تمام وجوہ سے ان چیزوں کے ساتھ موصوف فرمایا ہے جن سے اپنے کو متصف فرمایا ہے، پھر بھی کوئی بات فرق کی ضرور ہے کہ ہم وجود میں اس کے محتاج ہیں۔ ہمارا وجود اس پر موقوف ہے اس لئے کہ ہم ممکن ہیں اور وہ ایسی ہر چیز سے غنی ہے جس میں ہم اس کے محتاج ہیں۔"

غیریت کے اثبات پر شیخ اکبر کے ہاں یہ ایک نص صریح ہے جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا، اس طرح 'العقیدۃ الصغریٰ' میں شیخ کا ارشاد ہے کہ "خدا تعالیٰ اس سے برتر ہے کہ اس میں حوادث حلول کریں یا وہ حوادث میں حلول فرمائے۔"

اسی طرح 'شجرۃ الکون' میں فرمایا ہے:

"وہ فرد ہے صمد ہے، نہ کسی شے کے اندر ہے نہ کسی شے پر ہے، نہ کسی شے کے ساتھ قائم نہ کسی شے کا محتاج ہے نہ وہ ہیکل ہے نہ شبیہ ہے نہ صورت ہے نہ

جسم ہے نہ ذی کیفیت ہے نہ مرکب ہے۔ لیس کمثلہ شیٔ وھوالسمیع العلیم"۔

عبادت کے ضمن میں کشف کی ماہیت پر شیخ اکبر نے جو نتائج مرتب کئے ان کا ماحصل یہ ہے کہ معین انسانوں میں اس کی طبعی صلاحیت ہوتی ہے جو مجاہدہ، ریاضت، دعا اور عبادات سے بڑھ جاتی ہے، مگر شیخ کے نزدیک کشف کوئی بے خطا ذریعۂ علم نہیں، زیادہ سے زیادہ اس کی حیثیت ایک حاسہ ادراک کی ہو سکتی ہے اور جس طرح انسان کے دیگر حواسی ادراکات بہر حال انسانی یعنی محدود، ناقص اور خطا پذیر ہوتے ہیں وہی حال کشفی ادراکات اور معلومات کا ہے۔

شیخ اکبر نے 'فتوحات مکیہ' باب ۱۸۱ میں مشائخ صوفیا کی دو اقسام واضح کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ "ایک وہ جو کتاب وسنت کے عارف ہیں، ظاہر میں کتاب وسنت کے موافق گفتگو کرتے ہیں اور باطن میں کتاب سنت کے رنگ میں رنگین ہوتے ہیں، خدا کی حدود کے پاسدار ہیں اور اس کے عہد کو پورا کرتے ہیں، احکام شریعت کے پابند ہیں، امت پر شفقت کرتے ہیں، کسی گناہگار کو حقیر وذلیل نہیں کرتے، اللہ کو جو محبوب ہے اس سے محبت کرتے ہیں، اور جو اللہ کو مبغوض ہے اس سے بغض رکھتے ہیں، اللہ کے راستے میں کسی ملامت کی پروا نہیں کرتے ہیں، اچھی باتوں کا امر کرتے ہیں، متفق علیہ منکر سے منع کرتے ہیں، یہ وہ ہیں جن کی اقتداء کی جاتی ہے۔ ان کا احترام واجب ہے۔ انہی کی صورت دیکھنے سے خدا یاد آتا ہے۔

دوسرے وہ ہیں جو صاحب احوال ہیں۔ ان کی حالت بدلتی رہتی ہے۔ ظاہر ہیں ان کے اندر شریعت کا وہ تحفظ نہیں جو اگلوں میں ہے، نہ ان کی سی احتیاط ہوتی ہے کہ ان کے احوال کو تسلیم کر لیا جائے مگر ان کی صحبت اختیار نہ کی جائے۔ اگر ان سے کچھ کرامات بھی ظاہر ہوں تو ان پر بھروسہ نہ کرنا چاہیئے جبکہ ان کے اندر شریعت کے ساتھ سوء ادب بھی موجود ہے، کیونکہ ہمارے لئے خدا تک پہنچنے کا راستہ اس کے سوا

کوئی نہیں جو خدا نے شریعت میں مقرر کر دیا ہے۔ جس شخص میں شریعت کا ادب نہ ہو اس کی اقتداء نہ کی جائے اگرچہ وہ اپنے حال میں سچا ہو البتہ اس کا احترام کیا جائے گا۔"

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوۂ بدر کے شرکاء کو خدا کی طرف سے یہ بشارت دی تھی۔

اِعْمَلُوْا مَا شِئْتُمْ فَقَدْ غَفَرْتُ لَکُمْ۔

(جو چاہو کرو میں نے تمہیں بخش دیا)

لیکن فتوحاتِ مکیہ کے باب ۱۹۶ میں شیخ اکبر کہتے ہیں" اس سے یہ ہرگز مراد نہیں کہ ان صحابہ سے فرائض ساقط ہو گئے تھے، دنیا میں انبیا سمیت حدود کسی سے بھی ساقط نہیں کی گئیں، اسی لئے نبی کریم عبادات اور دعاؤں میں شبانہ روز مصروف رہتے تھے۔ بے شک وہ آخرت میں ہر قسم کے مواخذہ سے بری ہیں اور ازلی طور پر مغفور ہیں لیکن دنیا میں انہیں بھی تکالیف برداشت کرنا پڑیں۔"

اس باب میں ابن عربی کے فلسفہ کی ایک خوبصورت مگر بالواسطہ وضاحت PROFESSOR ROM LONDAU نے اپنی کتاب ISLAM AND THE ARABS کے باب نہم میں صفحہ ۱۵۸ پر PHILOSOPHY کے موضوع پر بحث کرتے ہوئے کی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"The universe is, however, not created, caused or willed by God—as it is for most of the other Muslim philosophers ; it is simply the coming into manifestation of something already existing in God. A thing comes into existence not because of God's will but because of the specific nature of the laws with the thing itself. So Ibn Arabi's God is actually the name for all the laws inherent in existence. Since everything that is an aspect of manifestation of the divine essence, there is, for Ibn Arabi, no separation between man and God. Our sense of separation is only apparent and due to our ignorance. Like-

wise though God does not specifically desire evil, even evil (or rather what man considers evil) is a manifestation of certain laws that have their being in God. In order to be perfect, that is complete, the universe must include what we regard as imperfection : Otherwise it would be incomplete. Everything being a manifestation of God, man's free-will too belongs to that category. In other words, whatever man does comes from God. This however does not imply that God is a capricious despot who wilfully imposes His decision upon man. If man cannot escape from making a particular choice, this is due to the fact that he can not escape the law inherent within himself. Such an interpretation by us *implies* predestination, for, man is never fully aware of the laws under whose command he acts, and thus he must behave as though He actually had a free-will. His fate is not predetermined but self- determined."

اقبال زندگی میں علم کی جستجو کو بھی عبادت اور دعا ہی کی ایک شکل گردانتے ہیں۔ وہ کائنات کو اضافہ پذیر سمجھتے ہیں اور اس پر زندۂ جاوید تمدن کی بنیاد استوار کرنے کے حامی ہیں، اسی لئے وہ اجتماعی عبادت یا دعا کے قائل ہیں اور اسے زیادہ مبنی بر صداقت و خلوص تصور کرتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ حالتِ اجتماعی میں ایک عام انسان کی قوتِ ادراک بھی کہیں زیادہ تیز ہو جاتی ہے، اس کے ارادے اور عزم میں جو تحریک اجتماعی دعا کے نتیجے میں پیدا ہو سکتا ہے وہ تنہا اور الگ تھلگ رہنے سے ہرگز ممکن نہیں اقبال فطرت کے علمی مشاہدے کو ویسا ہی عمل قرار دیتے ہیں جیسا کہ تلاش حقیقت میں۔

صوفی سلوک اور عرفان کی منازل طے کرتا ہے۔ علمی تگ و دو کا قافلہ بھی بالآخر مشاہدۂ حق پر آ کر ٹھہرے گا بصیرت عبادت کی طاقت اور قوت کے بغیر اخلاق و عادات میں تو ترفع

پیدا کردے گی مگر علمی بصیرت میں عبادت اور دعا کا امتزاج ہی وہ چیز ہے جو زندۂ جاوید تمدن کی بنیاد بن سکتا ہے۔ تہذیبِ نو کی یہی محرومی ہے اور اس لئے بقول اقبال تہذیب مغرب اپنے خنجر سے آپ خودکشی کر رہی ہے۔ اقبال کہتے ہیں مسلمانوں کے لئے "دونوں کا امتزاج ضروری ہے تاکہ عالم انسانی روحانی اعتبار سے آگے قدم بڑھا سکے"۔ وہ سمجھتے ہیں کہ نفسیات اس راز کو آج تک دریافت نہیں کر پائی کہ آخر وہ کیا قوانین ہیں جن سے اجتماعی حالت میں انسان کی قوت احساس افزوں ہو جاتی ہے۔ اس سلسلے میں تیسرے خطبہ میں انھوں نے یہ بھی کہا کہ:-

"اسلام نے عبادت کو اجتماعی شکل دے کر روحانی تجلیات میں ایک اجتماعی شان پیدا کر دی ہے، اور اس پر ہمیں خاص طور پر توجہ کرنی چاہئے۔ ذرا خیال کیجئے کہ روزمرہ کی صلوٰۃ باجماعت کے ساتھ ساتھ جب ہر سال مسجدِ حرام کے اردگرد مکہ معظمہ میں حج کا منظر ہماری آنکھوں میں پھر جاتا ہے تو ہم کس خوبی سے سمجھ لیتے ہیں کہ اسلام نے اقامت صلوٰۃ کے ذریعے عالم انسانی کے اتحاد و اجتماع کا فلسفہ کس کس طرح سے وسیع سے وسیع تر کرایا ہے"۔

دعا اپنے نتائج کے لئے تدبیر بھی چاہتی ہے گویا دوا اور دعا کا باہمی گہرا تعلق ہے۔ تدبیر علم و عقل کی کارفرمائی اور ہماری کوشش و کاوش اپنی ذات پر اعتماد اور ذمہ داری کے احساس ہی کے اجتماع کا نام ہے، اور دعا اپنے اعماقِ حیات میں جذب ہو کر اپنے وجود اور ہستی کے حقیقی کرشمے یعنی ذاتِ خداوندی سے ربط و اتصال ہے۔ جب یہ منزل انسان کو یا بالفاظِ دیگر دعا کرنے والے کو نصیب ہو جاتی ہے تو قبولیت دعا کا مقام آ جاتا ہے۔ درحقیقت یہی وہ مقام ہے جسے خدا تعالیٰ نے

يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ (فاطر: ۱)

اللہ جس قدر چاہتا ہے زیادتی بخشتا ہے

کہا ہے 'یہ وہ مرحلہ ہے جب انسان کُن کے تخلیقی عمل میں شریک ہو کر فیکون کا حصہ بن جاتا ہے اور گویا کائنات اور اس کے حوادث میں ایک طرح سے اس کا عمل دخل بھی ممکن ہو جاتا ہے جیسا کہ خود اقبال نے کہا ہے:

نائب حق در جہاں بودن خوش است
بر عناصر حکمراں بودن خوش است

ان کے کلام میں خدائی میں مومن اسی عمل دخل کی طرف یہ اشارات بھی ملتے ہیں

"تو خود تقدیر یزداں کیوں نہیں ہے؟"
"خدا بندے سے خود پوچھے بتا تیری رضا کیا ہے؟"
"در رضائے او رضائش گم شود"

کیا عجب کہ قرآن نے جسے 'حق' کا نام دیا ہے وہ یہی انسان کی رضا یا انسان کے قول و فعل کا نتیجہ 'دعا' ہو۔ قرآن کہتا ہے:

وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ مَا خَلَقْنٰهُمَآ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ (دخان: ۳۹-۳۸)

اور آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے ہم نے کھیل ہی کھیل میں تخلیق نہیں کیا ہم نے انہیں ایک دائمی مقصد کے لئے پیدا کیا تھا لیکن لوگوں میں سے اکثر اس حقیقت سے واقف نہیں ہیں۔

دوسری جگہ قرآن نے اسے مزید واضح کیا ہے:

اِنَّ فِىْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰيٰتٍ لِّاُولِى الْاَلْبَابِ ۔ الَّذِيْنَ يَذْكُرُوْنَ اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰى جُنُوْبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُوْنَ فِىْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هٰذَا بَاطِلًا ۔ (آل عمران: ۱۹۱-۱۹۰)

اس میں کیا شک ہے کہ آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور گردش لیل و نہار میں

دانش مندوں کے لئے بے شمار نشانات موجود ہیں۔ وہ دانش ور جو اٹھتے بیٹھتے اور پہلوؤں پر لیٹے، اللہ کو یاد کرتے رہتے ہیں اور اعتراف کرتے ہیں کہ خدایا تو نے اس عالم کو بے فائدہ اس لئے نہیں کیا۔

گویا دعا کے نتیجے میں غیر جامد کائنات میں وسعت کی گنجائش موجود ہے۔

یزید فی الخلق مایشاء (فاطر: ۱)

اللہ جس قدر چاہتا ہے زیادتی بخشتا ہے۔

قرآن نے یہ نظریہ باطل ٹھہرایا ہے کہ کائنات ایک بے حرکت یا ناقابل تغیر چیز ہے بلکہ بقول اقبال "اس کے باطن میں ایک نئی آفرینش کا خواب پوشیدہ ہے"۔

قل سیروا فی الارض فانظروا کیف بدء الخلق ثم اللہ ینشی النشاۃ الاخرۃ۔ (عنکبوت: ۱۹)

تو کہہ ملک میں چلو پھرو پھر دیکھو کہ اللہ نے مخلوق کی پیدائش کس طرح شروع کی تھی پھر موت کے بعد انہیں دوبارہ زندہ بھی کیا۔

انسانی آنکھ زمانے کی وسیع تر مگر خاموش روانی کا مشاہدہ شاید گردش لیل و نہار سے آگے کرنے سے قاصر ہے لیکن یہی گردش لیل و نہار کائنات کے پر اسرار اہتزار کی طرف معنی خیز اشارہ ضرور ہے:

یقلب اللہ الیل والنھار ان فی ذالک لعبرۃ لاولی الابصار۔ (نور: ۴۴)

اللہ رات اور دن کو گردش میں رکھتا ہے۔ اس میں دانش وروں کے لئے بڑی عبرت ہے۔

درحقیقت یہ ایات الٰہی ہیں جن پر تفکر انسان کے لئے اُن ذرائع کی تلاش آسان کر دیتا ہے جو تسخیرِ فطرت سے وابستہ ہیں یا جن سے تسخیرِ فطرت متعلق ہے:

وسخر لکم الیل والنھار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرہ ان فی ذالک لایات لقوم یعقلون۔ (نحل: ۱۲)

اللہ نے دن رات اور چاند سورج کو تمہاری خدمت پر مامور کر رکھا ہے اور دوسرے تمام سیارے اور ستارے بھی اس کے حکم سے تمہاری خدمت پر متعین ہیں جو لوگ دانشور ہیں ان کے لئے اس میں بے شمار نشانات ہیں:

الم تروا ان اللہ سخر لکم ما فی السموات وما فی الارض وابتغ علیکم نعمہ ظاہرۃ و باطنۃ۔ (لقمان : ۲۰)

کیا تم لوگوں نے نہیں دیکھا کہ اللہ نے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور زمین میں ہے تمہاری خدمت پر لگا رکھا ہے۔ اور تمہارے لئے زمین میں ظاہری اور باطنی نعمتیں مسخر کر دی ہیں۔

اقبال اپنے پہلے خطبے "علم اور مذہبی مشاہدات" میں کہتے ہیں:

"جب انسان کے گرد و پیش کی قوتیں اسے اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں تو وہ ان کو جیسی چاہے شکل دکھا سکتا ہے اور جس طرف چاہے موڑ سکتا ہے، لیکن اگر اس کا راستہ روک لیں تو اسے یہ قدرت حاصل ہے کہ اپنے اعماقِ وجود میں اس سے بھی ایک وسیع تر عالم تیار کر لے۔ جہاں اس کو لا انتہا مسرت اور فیضانِ خاطر کے نئے نئے سرچشمے مل جاتے ہیں، اس کی زندگی میں آرام ہی آرام ہیں اور اس کا وجود برگِ گل سے بھی نازک ہے۔ اس کے باوجود حقیقت کی کوئی شکل ایسی طاقت ور، ایسی ولولہ خیز اور حسین و جمیل نہیں جیسی روحِ انسانی، لہٰذا باعتبار اپنی کنہ کے، جیسا کہ قرآن مجید کا ارشاد ہے انسان ایک تخلیقی فعالیت ہے ایک صعودی روح جو اپنے عروج و ارتقاء میں ایک مرتبۂ وجود سے دوسرے میں قدم رکھتا ہے۔

فلا اُقسم بالشفق واللیل وما وسق۔ والقمر اذا اتسق۔ لترکبن طبقا عن طبق۔ (انشقاق : ۲۰۔ ۱۷)

اور اُن کے خیال کے بطلان کے طور پر ہم شفق کو بطور ثبوت پیش کرتے ہیں اور

رات کو بھی اور اُسے بھی جسے وہ سمیٹ لیتی ہے۔ اور چاند کو بھی جب وہ تیرھویں کا ہو جائے تم ضرور مزید درجہ بدرجہ ان حالتوں کو پہنچو گے۔

انسان ہی کے حصے میں سعادت آئی ہے کہ جہاں وہ اس عالم کی گہری آرزوؤں میں شریک ہو جو اس کے گردوپیش موجود ہے اور اپنی، علیٰ ہذا القیاس کائنات کی تقدیر خود متشکل کرے وہیں اس کی قوتوں سے توافق پیدا کرتے ہوئے اور کبھی پوری طاقت سے کام لیتے ہوئے اپنی خواہش کے مطابق ڈھالے اس لحظہ بلحظہ پیش رس اور تغیر زا عمل میں خدا بھی اس کا ساتھ دیتا ہے لیکن شرط یہ ہے کہ پہل انسان کی طرف سے ہو:

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ (رعد: ۱۲)

خدا کسی قوم کی حالت نہیں بدلتا جب تک وہ اپنی حالت آپ بدل نہیں لیتی لیکن اگر انسان پہل نہیں کرتا اپنی ذات کی وسعتوں اور گوناگوں صلاحیتوں کو ترقی نہیں دیتا، زندگی کی بڑھتی ہوئی رَو کا کوئی تقاضا اپنے اندرون ذات میں محسوس نہیں کرتا، تو اس کی روح پتھر کی طرح سخت ہو جاتی ہے اور وہ گر کر بے جان مادے کی سطح پر جا پہنچتا ہے۔ اس کی زندگی اور علیٰ ہذا القیاس پے درپے ترقی پذیر روح کے سفر کا دارو مدار اس بات پر ہے کہ اس حقیقت سے رابطہ استوار کرے جس نے اس کا ہر چہار طرف سے احاطہ کر رکھا ہے۔

یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ جو نفوس و اقوام یا تو دعا کی قائل ہی نہیں یا اس کے ذکر سے غافل ہیں یا سرے سے دھریہ ہیں اور انہوں نے مادیت کے زیر اثر عبودیت اور ربوبیت کے رشتہ کو منقطع کر دیا ہے پھر ان کو دعا یا عبادت کے بغیر مثبت نتائج کس لئے حاصل ہو جاتے ہیں؟ اس کا جواب اگرچہ کائنات کی اضافہ پذیری میں مضمر ہے اور یزید فی الخلق ما یشاء میں ہر ایک کے لئے خدا کی ربوبیت کا اعلان ہے، تاہم قرآن یہ بھی تو کہتا ہے کہ:

مَن کَانَ یُرِیدُ حَرثَ الاٰخرۃِ نزدہ فی حرثہٖ وَمن کان یرید حرث الدنیا نؤتیہ منھا وماله فی الاٰخرۃ من نصیب : (شوریٰ : ۲۰)

جو کوئی آخرت کی کھیتی چاہتا ہے ہم اس کی آخرت کی کھیتی کو اس کے لئے بڑھاتے ہیں اور جو کوئی اس دنیا کی کھیتی چاہتا ہے ہم اس کو اس دنیا کی کھیتی سے حصہ دے دیتے ہیں (اسے متاعِ دنیاوی مل جاتی ہے) مگر آخرت میں اس کا کوئی حصہ نہیں رہتا۔

بغیر دعا اور عبادت کے بندوں کو خدا کی یہ عطاء اس کی صفت ربوبیت کا مظہر ہے۔

مَن کَانَ یُرِیدُ العَاجِلَۃَ عَجَّلنَا لَہٗ فِیھَا مَا نَشَاءُ لِمَن نُرِیدُ ثُمَّ جَعَلنَا لَہٗ جَھَنَّمَ یصلٰنھا مذموماً مَدحُوراً وَمَن اراد الاٰخرۃ وسعیٰ لھا سَعیَھَا وَھو مؤمِن فاولٰئک کان سَعیُھُم مشکوراً کُلًّا نُمِدُّ ھٰؤُلَاءِ وَھٰؤُلَاءِ من عطاء ربک وما کان عطاء ربک محظوراً۔ (بنی اسرائیل : ۱۸-۲۰)

جو شخص صرف دنیا کا خواہاں ہو ہم ایسے لوگوں میں سے جسے چاہتے ہیں اس دنیا میں کچھ دنیاوی فائدہ عطا کر دیتے ہیں۔ پھر اس کے لئے جہنم کا عذاب مقرر کر دیتے ہیں جس میں وہ مذمت کیا گیا اور دھتکارا گیا بن کر داخل ہو جاتا ہے اور جو آخرت کے حصول کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے لئے کما حقہٗ کوشش کرتا ہے ایسے حال میں کہ وہ ایمان لانے والا ہوتا ہے۔ خدا ایسوں کی کوشش کی قدر کرے گا ہم دونوں قسم کے انسانوں کی مدد کرتے ہیں جو میرے رب کی عطاء کی وجہ سے رد نہیں کی جاتی۔

اس آیت سے یہ مضمون اخذ ہوتا ہے کہ خدا انسانوں کی دنیا کے اندر کوشش وکاوش کو جس کے لئے اور جس حد تک چاہتا ہے بارآور کرتا ہے ان کوششوں کی وجہ سے نہیں دیتا کیونکہ ربوبیت کے تقاضوں میں یہ بھی شامل ہے کہ انسانوں کی کوششوں کو

کو بھی ان کی نیت کا پھل دیا جائے اگر وہ ایسا نہ کرے تو ایمان کا معاملہ اسی طرح واضح ہو جاتا ہے کہ کفر کی موجودگی کا ملال بھی باقی نہیں رہتا خدا کی مشیت اس قسم کی ہے کہ دونوں قسم کے انسانوں کو فائدہ پہنچاتی ہے اگرچہ اس کا نتیجہ یہ ہوگا:

من کان یرید حیوٰۃ الدنیا و زینتھا نوفّ الیھم اعمالھم فیھا و ھم فیھا لا یبخسون اولئک الذین لیس لھم فی الاٰخرۃ الا النار و حبط ما صنعوا فیھا و باطل ما کانوا یعملون ۔ (بقرہ)

جو کوئی چاہتا ہے دنیاوی زندگی کی آسائش اور اس کی زینت ہم انہیں ان کے اعمال کا بدلہ اسی زندگی میں پورا کر دیں گے۔ اور اس میں کوئی کمی نہیں کی جائے گی مگر وہ لوگ ایسے ہوں گے کہ آخرت میں ان کے لئے سوائے آگ کے اور کچھ نہیں ہوگا۔ کیونکہ جو کچھ انہوں نے اس دنیا کی زندگی میں کیا تھا وہ ضائع ہو چکا ہوگا اور ان کے سب اعمال بے بنیاد ثابت ہوں گے۔ جس مقصد کے لئے انہوں نے اعمال کئے تھے وہ ان کو یہاں مل چکا۔ آخر زندگی کے لئے کچھ باقی نہ رہا۔

گویا خدا کی صفت ربوبیت اپنے عمومی معنوں میں مادی فوائد تو ہر انسان کو پہنچاتی ہے مگر مادی کے علاوہ روحانی فوائد صرف اسلام کے واسطے سے ملتے ہیں اور اسلام کی یہی وہ بنیادی اور درست تعلیم ہے جو دنیا کے ہر پیغمبر نے اپنی قوم کے سامنے رکھی۔

فمن الناس من یقول ربنا اٰتنا فی الدنیا ماله فی الاٰخرۃ من خلاق و منھم من یقول ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنۃً و فی الاٰخرۃ حسنۃً و قنا عذاب النار اولئک لھم نصیب مما کسبوا واللہ سریع الحساب : (البقرہ : ۲۵)

لوگوں میں سے بعض ایسے ہیں جو کہتے ہیں کہ اے ہمارے رب ہمیں اس دنیا میں دے اور ان کے لئے آخرت میں کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ ان میں سے بعض وہ ہیں جو کہتے ہیں اے ہمارے رب ہمیں دنیا میں بھی اچھی چیزیں دے اور آخرت میں بھی

اور ہمیں آگ کے عذاب سے بچا ان کے لئے حصّہ ہے اس نے اور خدا جلد حساب لینے والا ہے۔

ان تمام آیات سے یہ ظاہر ہے کہ خدا تعالیٰ انسانوں کی سعی و عمل کا ضرور لحاظ کرتا ہے اور اس میں ایمان یا کفر کا کوئی امتیاز نہیں انسان کی کوشش اگر فقط دنیاوی امور تک محدود ہے تو اسے دنیا مل جاتی ہے مگر یہ شخص روحانی اور اخلاقی متاع کھو بیٹھتا ہے اور خدا کی دی ہوئی دولت سے اپنا جہنم آپ پیدا کرتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تا دمِ مرگ سے یہ علم ہی نہیں ہوتا کہ مرنے کے بعد اس کے ساتھ کیا ہوگا دعا سے مستغنی انسانوں کے دلوں کے نیچے جیتے جی جہنم بڑھکتی رہتی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ دعا اچھے نتائج کے ساتھ انسان کی روحانی تربیت کا سامان بھی ہے، اور انسانی عقل کی تربیت کر کے ایسے متاع اور وسیلے تک اسے بہم پہنچا دیتی ہے جو عام حالات میں انسان کی پہنچ سے باہر ہوتے ہیں اور انسان کے اندر بے پناہ امید اور حوصلہ کا باعث بنتی ہے، انسان کا عزم راسخ ہو جاتا ہے اور وہ خدا کی مدد پر بھروسا کرتے ہوئے کسی کام کو بھی اپنے لئے مشکل نہیں سمجھتا اس میں سراسر انسان کی اپنی فلاح کے سامان ہیں، ورنہ خدا تعالیٰ تو انسان کے اس رویے سے بے نیاز ہے انسان کی دعا سے فائدہ نہ اٹھانا خود اس کے لئے عذاب کا موجب بن سکتا ہے:

قل ما یعبؤ بکم ربی لولا دعاءکم فقد کذبتم فسوف یکون لزاما

(فرقان: آیت آخرہ)

تو ان سے کہہ دے کہ میرے رب کو تمہاری کیا پرواہ ہے اگر تمہاری طرف سے دعا نہ کی جائے پس جب تم نے اس حقیقت کو جھٹلا دیا تو یہ مستقل عذاب بن کر تمہارے ساتھ چمٹ جائے گی۔

دعا انسانی تدبیر کو صائب بناتی ہے اور مطلوبہ امور کی طرف نہ صرف رہنمائی کرتی ہے بلکہ

بلکہ اس راہ میں پیش آنے والی تمام مشکلات کو دور کر کے اچھے نتائج کے حصول کی وجہ بن جاتی ہے تاہم قبولیتِ دعا سے یہ ہرگز مراد نہیں کہ دعا بعینہ اسی شکل میں قبولیت کا درجہ حاصل کرتی ہے جس رنگ میں وہ کی جائے۔ یہ قبولیت خدا کی مرضی کے مطابق ہوگی وہ جس قدر چاہے گا قبول کرے گا، وہ اگر چاہے گا تو اس کی قبولیت کو کسی اور شکل میں تبدیل کر سکتا ہے۔

هل یسمعونکم اذ تدعون او ینفعونکم او یضرون (انبیاء)

کیا وہ تمہاری دعا سنتے ہیں جب تم انہیں پکارتے ہو یا تمہیں کوئی نفع دے سکتے ہیں یا کوئی نقصان پہنچا سکتے ہیں:

مگر خدا تعالیٰ کی قوتوں کا اندازہ انسان نے بہت کم لگایا ہے وہ کہتا ہے:

ماقدروا اللہ حق قدرہٖ والارض جمیعاً قبضتہٗ یوم القیامۃ والسماوات مطویات بیمینہ سبحٰنہ وتعالیٰ عما یشرکون۔ (زمر)

ان لوگوں نے خدا کی صفات کا صحیح اندازہ نہیں لگایا، حالانکہ قیامت کے دن زمین ساری کی ساری اس کے کامل تصرف میں ہوگی اور آسمان اس کے دائیں ہاتھ میں لپٹے ہوں گے وہ ذات پاک ہے اور مشرکانہ عقائد سے بالا ہے۔

واللہ غالب علیٰ امرہٖ ولکن اکثر الناس لا یعلمون۔ (یوسف)

اللہ اپنی بات کو پورا کرنے پر کامل قدرت رکھتا ہے مگر اکثریت اس حقیقت سے واقف نہیں۔

کائنات میں اضافہ بے شک وشبہ خدا تعالیٰ کے اختیار میں ہے مگر انسان کی خواہش اور آرزو بھی بشکلِ دعا اس اختیار میں شامل ہے تاہم اس کا یہ ہرگز مطلب نہیں کہ ہم سعی وتدبیر سے دست کش ہو جائیں اور عمل واقدام کو کوئی وقعت نہ دیں:

ویستجیب الذین اٰمنوا وعملوا الصالحات ویزیدھم من فضلہٖ (شوریٰ: ۲۷)

خدا ان کی دعائیں قبول کرتا ہے جو ایمان لاتے ہیں اور اعمال صالحہ بجا لاتے ہیں اور اللہ اپنے فضل سے ان کی دعاؤں سے بڑھ کر انہیں دیتا ہے۔

دعا کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ ہم توقعات و امکانات کے پابند ہو کر رہ جائیں۔ اور قوتِ عمل کو ترک کر دینے کے باوجود ہمیشہ مثبت نتائج کی امید رکھیں۔ دعا کا یہ مطلب بھی ہرگز نہیں کہ کائنات تو پہلے سے بنی ہوئی مصنوع ہے جس میں فقط علت و معلول کی کارفرمائی ہے اور یہاں حوادث کی ایک ایسی ترتیب ہے جس میں رد و بدل کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ ایسی صورت میں دعا کی حیثیت سوائے تسکینِ قلب کی ایک صورت کے اور کچھ بھی نہیں رہ جاتی۔ اس اعتبار سے دعا کے باب میں سرسید احمد خان اور مرزا غلام احمد دونوں کے دعاوی اقبال کے نزدیک بجا طور پر افراط و تفریط کا شکار ہیں۔ دعا کا اصل مفہوم یہ ہے کہ حصولِ مقاصد کے لئے انسان اپنے خدا کے احکام کے مطابق اسباب اور ذرائع فراہم کرے اور منزلِ مقصود تک پہنچنے کے لئے پوری قوتِ عمل میں لائے اور دل کی گہرائیوں سے اس بات پر ایمان رکھے کہ:

افوض امری الی اللہ ان اللہ بصیر بالعباد۔ (:)

واقعہ یہ ہے کہ علت و معلول اور حوادث کی ترتیب کا تعلق صرف انسان کی خارجی دنیا ہی سے نہیں بلکہ انسانی ذہن سے بھی ہے اور انسان کا باطن ایک ایسی صورتِ حال ہے جو علت و معلول سے کوئی واسطہ نہیں رکھتی قرآن کا ارشاد ہے:

وان الی ربک المنتہیٰ۔ (نجم: ٤٢)

اور بے شک آخری فیصلہ تیرے رب ہی کے اختیار میں ہے۔

اس آیت میں خدا نے اپنی ہستی کے ثبوت میں اس بات کو بطور دلیل پیش کیا ہے کہ عالم موجودات میں جو علل و معلولات کا سلسلہ مربوط نظر آتا ہے اس کی آخری علت خدا کی ذات ہے، کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ اس محدود دنیا میں علل و معلولات کا سلسلہ غیر محدود ہو اسے

کہیں تو جا کر ختم ہونا ہے یہی آخری علتِ خدا کی ذات منتہیٰ بھی ہے اور انتہا بھی ہے۔

ھوالاوّل و الاخر والظاھر والباطن وھو بکل شیٔ علیم۔ (حدید ۳)

وہی اول و آخر و ظاہر و باطن ہے اور وہ ہر چیز سے آگاہ ہے۔

خدا تعالیٰ کا علت العلل ہونا اس بات کا مقتضی ہے کہ وہ خود تو کوئی تغیر و تبدل قبول نہ کرے لیکن انسان کے ساتھ اپنے رشتۂ ربوبیت کی تصدیق و تشویش کے لئے ان کی پکار کا جواب یوں دے کہ حوادث کی ترتیب بدل جائے اگرچہ یہ تبدیلی اس کی علت کی تبدیلی کے مترادف ہرگز نہ ہوگی کیونکہ یہ بھی تو ہے کہ:

کل یوم ھو فی شان۔ (رحمٰن: ۲۹)

وہ ہر آن ایک نئی حالت میں ہوتا ہے۔

اور اس سے مراد بھی یہی ہے کہ خدا کا کائنات کے لئے ہر لحظہ نئی شان سے ربوبیت کرنا فقط انسان کی خاطر ہے تاکہ انسان خلافتُ اللہ کی برکت سے نہ صرف موجوداتِ عالم پر حکومت کرے بلکہ عالمِ موجودات میں متصرف ہو کر خدا کی ہر لحظہ نئی شان کا مظہر بنے۔

۷ فروری ۱۹۳۸ء کی گفتگو میں اعمال کے بارے میں اقبال کی رائے یہ تھی کہ نیک عمل کبھی ضائع نہیں جاتا یہ خیال غلط ہے کہ اس کا اجر صرف آئندہ زندگی میں ملتا ہے:

وما تقدموا لانفسکم من خیر تجدوہ عند اللہ (:)

کے ساتھ یہ ارشادِ باری بھی قرآن مجید میں موجود ہے:

ان اللہ لا یضیع اجر المحسنین۔ (توبہ: ۱۲۰)

اللہ احسان کرنے والوں کا صلہ ضائع نہیں کرتا

عبادت یا دعا بھی اعمالِ صالحہ میں سے ایک عمل ہے اگرچہ اس کا تعلق انسان کے باطن اور ضمیر سے ہے۔ قرآن تو اس معاملے میں اصولاً کسی خاص سمت کی طرف منہ کرنے کا بھی قائل نہیں۔

وَاللہ المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجہ اللہ ۔ (بقرہ: ۱۱۵)

مشرق وجنوب اللہ ہی کے لئے ہیں اس لئے تم جدھر بھی رُخ کرو گے ادھر ہی اس کی توجہ کو پاؤ گے۔

لیس البر ان تولوا وجوھکم قبل المشرق والمغرب ۔ (بقرہ: ۱۷۷)

تمہارا مشرق وجنوب کی طرف منہ پھیرنا کوئی بڑی نیکی نہیں۔

تاہم اقبال نے عبادت کی غرض سے ایک خاص سمت کے انتخاب کے لئے تیسرے خطبے میں بڑی خوبصورت دلیل دی ہے وہ کہتے ہیں:

"اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے کہ جسم کی وضع بھی ان عوامل میں سے ایک ہے جن سے ذہن کی روش متعین ہوتی ہے لہذا اسلام نے عبادت کے لئے ایک مخصوص سمت انتخاب کی تو محض اس لئے کہ جماعت کے اندر ایک ہی قسم کے جذبات کارفرما ہوں بعینہ جس طرح اس کی ظاہری شکل سے مساواتِ اجتماعی کی حس بیدار ہوتی اور پرورش پاتی ہے، کیونکہ صلوٰۃ بالجماعت سے مقصود ہی یہ ہے کہ شرکائے جماعت میں اپنے مرتبہ ومقام یا نسلی حیثیت کا کوئی احساس باقی نہ رہے، مثلاً یوں ہی سوچئے کہ جنوبی ہندوستان کا وہ برہمن جس کو اپنے شرفِ ذات کا غرہ ہے اگر ہر روز ایک اچھوت کے پہلو بہ پہلو کھڑا ہونے لگے تو ہمارے دیکھتے ہی دیکھتے کیسا زبردست انقلاب رونما ہو جائے گا۔ نوعِ انسان ایک ہے اس لئے کہ وہ محیط ہر ذاتِ کُل جس نے ہر شے کو اپنے دامن میں سمیٹ رکھا ہے جو ہر 'انا' کی خالق اور اس کا سہارا ہے، ایک ہے۔"

اقبال کہتے ہیں اگر مسلمان عبادت اور دعا کے نتیجے میں زیادہ سے زیادہ مثبت نتائج حاصل کرنا چاہتے ہیں تو انہیں اپنے اس ادارے کو اجتماعی شکل دینا ہوگی کیونکہ صرف وہی عبادت خلوص اور صداقت پر مبنی ہوتی ہے جس کی روح ہمیشہ اجتماعی ہو اگرچہ دعا انفرادی ہو یا اجتماعی بہرحال انسانی ضمیر کی اس حد درجہ پوشیدہ آرزو کی ترجمان ہے کہ

کائنات کے ہولناک سکوت میں کوئی اس کی پکار کا جواب دے۔ دعا اور عبادت کے دوران ہی میں دراصل انسان کو اثباتِ ذات کا وہ لمحہ بھی نصیب ہوتا ہے جس میں انسان نہ صرف اپنی قدر و قیمت سے آگاہ ہو جاتا ہے بلکہ اس کو تنبیہ بھی ہوتی ہے کہ کائنات میں اس کا مقام واقعی ایک فعال عنصر کا ہے اقبال کے الفاظ میں "یہی وجہ ہے کہ نفس انسانی کی اس روش کے پیش نظر جو دعا میں اختیار کی جاتی ہے اسلام نے صلوۃ میں نفی و اثبات دونوں کی رعایت کو ملحوظ رکھا"۔

واقعہ یہ ہے کہ اسلام کے فلسفہ حیات میں فرد کی حیثیت ملت کے مقابلے میں کچھ نہیں، فرد کو بہر حال اپنی خودی کے استحکام کے بعد ملت کے اندر جذب ہو جاتا ہے' اس لئے قرآن فرد کے لئے یہی تجویز کرتا ہے کہ وہ اجتماعی مصالح اور مفاد کو پیش نظر رکھتے ہوئے دعا مانگے اور اجتماعی خیر و بہبود کا لحاظ رکھے۔ شاید اسی لئے قرآن کی دعاؤں کی انفرادی زبان ہونے کی بجائے ہر جگہ اجتماعی ہے اس لئے قرآنی دعاؤں کا آغاز بھی ربّنا سے ہوتا ہے۔

خطبہ چہارم بعنوان "خودی' جبر و قدر اور حیات بعد الممات میں ایک ضمنی بحث میں اقبال کہتے ہیں کہ اوقات صلوۃ کی تعین بھی جو قرآن مجید کے نزدیک خودی کو زندگی اور اختیار کے حقیقی سرچشمے سے قریب لا کر اسے اپنی ذات پر قابو یا محاسبہ نفس حاصل کرنے کا موقع دیتی ہے اس مقصد کے پیش نظر کی گئی ہے کہ ہم نیند اور کسب معاش کے ایسے اثرات سے محفوظ رہیں جن سے انسان کی زندگی ایک کل کی صورت اختیار کر لیتی ہے، اقبال کے الفاظ میں:

"دعا یا صلواۃ سے اسلام کی غرض یہ بھی ہے کہ خودی میکانیت سے بچے اور اس کے بجائے آزادی اور اختیار کو اپنائے"۔

صلوۃ باجماعت پر اسلامی معاشرے میں اسی لئے شروع سے زور دیا جاتا رہا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ مراقبات ذکر و فکر کے نتیجے میں جماعتی مصالح مجروح ہوں۔ اقبال

نے خطبۂ ہفتم "کیا مذہب کا امکان ہے؟" میں اس نقطہ نظر کو پیش کرتے ہوئے کہا ہے کہ شاید اسی لئے اسلامی صلوٰۃ میں موسیقی کی آمیزش برداشت نہیں کی گئی تاکہ مشاہدہ روحانی میں جذبات کی آمیزش نہ ہونے پائے۔ یہ کہتے ہوئے غالباً اقبال کے ذہن میں قرآن کے یہ ارشادات ہیں کہ:

ادعوا ربکم تضرعاً وخفیۃً انہٗ لا یحب المعتدین۔ (اعراف: ۵۱)

تم اپنے رب کو گڑگڑا کر بھی اور آہستگی سے بھی پکارو۔ وہ حد سے بڑھنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔

قد افلح المومنون الذین ھم عن صلوٰتھم خاشعون۔ (مومنون: ۱۰)

وہ اپنی مراد کو پاگئے جو اپنی عبادات میں خشوع وخضوع اختیار کرتے ہیں۔ ان کی نمازیں خشک اور بے مغز نہیں ہوتیں، بلکہ وہ اسے اپنے آنسوؤں سے تر کرتے ہیں اور ان میں ایک روح پیدا کر دیتے ہیں۔

اقبال اپنی بحث کو سمیٹ کر بالآخر اس نقطے پر لانے میں کامیاب ہوگئے کہ:

"اسلام میں صلوٰۃ باجماعت حصول معرفت ہی کا سرچشمہ نہیں، اس کی قدر و قیمت اس سے کہیں زیادہ ہے۔ صلوٰۃ اجتماعی سے اس تمنا کا اظہار بھی مقصود ہے کہ ہم ان سب امتیازات کو مٹاتے ہوئے جو انسان اور انسان کے درمیان قائم ہیں اپنی اس وحدت کی ترجمانی جو گویا ہماری خلقت میں داخل ہے اس طرح کریں کہ ہماری عملی زندگی میں اس کا اظہار واقعی ایک حقیقت کے طور پر ہونے لگے۔"

صلوٰۃ از روئے حدیث معراج مومن ہے جس سے اقبال کے نزدیک یہ مفہوم تبادر ہے کہ صلوٰۃ میں ہر شخص حضور سرور کی معراج سے مماثل کیفیت پیدا کر سکتا ہے۔ قرآن کہتا ہے۔

الیٰ ربک منتھٰھا۔ (نازعات: ۴۴)

اور اقبال کہتے ہیں ؎

در بدن داری اگر سوزِ حیات
ہست معراجِ مسلماں در صلوات

نظامِ صلوٰۃ کا قیام اسلامی معاشرے کی صحیح اور صحت مند تشکیل کا ایک لازمہ ہے۔

اقبال انسان کو ایک جہانِ امکان سمجھتے ہیں جیسا کہ قرآنی ارشادات سے واضح ہوتا ہے کہ انسان غیر متناہی ترقیات کے لئے تخلیق کیا گیا ہے اس کی استعداد اعلیٰ سے اعلیٰ تر ہے اور اپنی غیر معمولی صفات کی وجہ سے اسے تمام مخلوقات پر فضیلت حاصل ہے:

لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ۔ (التین : ۴)

یقیناً ہم نے انسان کو بہت خوبصورت ڈھانچے میں ڈھالا ہے۔

ولقد کرمنا بنی آدم ۔ (بنی اسرائیل : ۷۵)

ہم نے بنی نوعِ انسان کو بہت شرف بخشا ہے۔

ھو الذی جعلکم خلٰئف فی الارض ۔ (فاطر : ۳۹)

اللہ ہی ہے جس نے تمہیں دنیا میں اپنا نائب بنایا

وسخر لکم ما فی السماوات وما فی الارض جمیعاً منہ ۔ (جاثیہ : ۱۳)

آسمانوں اور زمین میں جو کچھ ہے سب کچھ اس نے تمہارے لئے مسخر کر رکھا ہے۔

خدا نے انسان کو اپنی نیابت اسی لئے بخشی ہے کہ وہ انسان کی صفاتِ حسنہ کو ظاہر کرے تاکہ انسان اپنی سعی و عمل اور محنتِ شاقہ سے ایک نیا جہانِ معنی آباد کرے، جو اس بات کی دلیل ہو کہ انسان واقعی متصف بصفاتِ الٰہیہ ہے اور کائنات کو اپنے تصرف میں لاکر اوجِ کمال تک پہنچانا اس کے فرائض میں شامل ہے۔ انھیں لامتناہی ترقیات کے حصول اور جہانِ امکان کی دریافت کے لئے انسان کو دعا کا حربہ اور قوتِ مؤثرہ عطا ہوئی ہے عقلی معرفت صرف اللہ تعالیٰ کی عبادت اور اعانت کی ضرورت محسوس کراتی ہے، خدا سے تعلق پیدا کرنے کا باعث نہیں بنتی۔ کامل معرفت صرف ایمان سے نصیب ہوتی ہے جس کی

لازمی شرط 'عالمین' کی تخلیق پر غور و فکر ہے۔ یہ ایک طرح کی روحانی مسافت ہے جو انسان کو خدا تک طے کرنا پڑتی ہے یہی قرآن کی زبان میں صراطِ مستقیم ہے۔ اقبال جسے صلوۃ بالجماعت کہتے ہیں وہ یہ ہے کہ انسان کو تخلقوا باخلاق اللہ کے ارشادِ نبوی کے تحت چار صفات اپنے اندر پیدا کرنا ہیں ربوبیت' رحمانیت ' رحیمیت اور مالکیت ' معاشرے میں خدا کی مخلوق سے محض خدا کی رضا کی خاطر اپنی صفات کے مطابق انسان کا سلوک عبادت کہلاتا ہے۔ یہ تمام صفات یا خدا تعالیٰ کے فیوض محنت اور دعا سے وابستہ ہیں، محنت یہ ہے کہ انسان صفاتِ الٰہی کے مطابق بھرپور اور باعمل زندگی گزارنے کی کوشش کرے اور دعا یہ ہے کہ انسان خدا کی قدرتوں پر کامل یقین رکھتے ہوئے خدا کی صفات کا مظہر بننے کے لئے اس کا فیض طلب کرے۔ یہاں دعا ایک ایسا عمل ثابت ہوتی ہے جو بے شک پیش کرنے والے واقعہ کو روک تو نہ سکے لیکن انسان کے اندر ایک ایسی کیفیت پیدا کر دے جو انسان پر منفی اثرات مرتب ہی نہ ہونے دے اس کے برعکس ایک نئی صحت مند تبدیلی پیدا کر دے جیسا کہ اقبال نے کہا ہے؛

تری دعا سے قضا تو نہیں بدل سکتی
مگر ہے اس سے یہ ممکن کہ تو بدل جائے

یہی انعمت علیھم کا مقام ہے اور یہی دعا اور عبادت کا اصل مفہوم ہے۔

مآخذ

۱۔ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ — ڈاکٹر شیخ محمد اقبال ترجمہ سید نذیر نیازی

۲۔ نفسیات واردات روحانی — ولیم جیمز ترجمہ ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم

۳۔ الدعا والاستجابہ — سید احمد خاں

۴۔ برکات الدعا — مرزا غلام احمد

۵۔ ایام الصلح — مرزا غلام احمد

۶۔ مضامین سرسید — مرتبہ محمد اسماعیل پانی پتی

۷۔ فصوص الحکم — محی الدین ابن عربی

۸۔ فتوحاتِ مکیہ — محی الدین ابن عربی

۹۔ مقدمہ ابن خلدون

۱۰۔ اقبال کے حضور (نشستیں اور گفتگوئیں) — سید نذیر نیازی

۱۱۔ العقیدہ الصغریٰ — محی الدین ابن عربی

۱۲۔ *Islam and the Arabs* — PROF ROM LANDAU

علمِ کلام

اقبال کی فکرِ مذہبی

اقبال بیسویں صدی میں عصرِ حاضر کی روح میں اُتر کر، اسلام کی ترجمانی کرنے والے، دُنیا بھر کے ممتاز ترین مسلمان عالم تھے۔ ان کا فلسفہ مذہب اور اسلامی فکر تجدّد پسند، ان مسلمان متکلمین اور فقہاء میں بہت نمایاں ہے جو تحریک تعقّل کے پرجوش مؤید تھے۔ اقبال اسلامی فکر فلسفہ اور علم کلام میں قدیم علماء کے وارث بھی تھے۔ اور مغربی قدیم و جدید فلسفے پر بھی ان کی نظر بہت گہری تھی، چنانچہ اپنا فلسفۂ مذہب مرتّب کرتے ہوئے انھوں نے اسلامی معتقدات اور تصورات کی بھی ترجمانی کی اور مغربی افکار کے حسن و قبح کو بھی نظرانداز نہیں کیا، اپنی "فکرِ مذہبی کو" الٰہیات اسلامیہ کی بنیادوں پر استوار کرتے ہوئے انہیں اس بات کا پورا پورا احساس تھا کہ عصرِ حاضر میں نصوص کے ظاہری معانی پر کسی طور پر اکتفا نہیں کیا جاسکتا، وہ اجتہاد کو مسلمانوں کی ایک زندہ و نمو پذیر روایت خیال کرتے تھے، اقبال کے نزدیک مذہب اپنی معراج کی منزل پر، زندگی اور تجربے کی نفی نہیں بلکہ اس کے اثبات کا رُجحان رکھتا ہے۔ اور یہ وہ رویّہ ہے جو اعلیٰ مذہب نے سائنس سے صدیوں پہلے اختیار کرلیا تھا، قرآن کی تفہیم جو اسلامی تعلیمات کا اصل سرچشمہ ہے اس وقت تک ممکن نہیں ہوسکتی، جب تک مومن یہ محسوس نہ کرے کہ یہ اس پر اسی طرح نازل ہو رہا ہے جیسے حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہوا تھا۔ شاید اسی تصوّر کے تحت اقبالؒ مذہب کو ایک وجدان اور کشفی صورتِ حال سے تعبیر کرتے ہیں اور انسانی تجربہ کی درست

تشریح و توضیح ہی ان کے خیال میں درحقیقت مذہب ہے۔

اقبال خودی کو مذہب کا ایک لازمہ خیال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صرف حقیقت کا ذاتی شہود ہی انسانی خودی کو وسعت بخشتا ہے، اور یوں گویا مذہب کو ایک ہمہ گیر ادارہ بناتا ہے کیونکہ حقیقت کے بارے میں ایسا تجربہ زندگی کی نفی بلکہ اس کا اثبات کرتا ہے، اقبال کہتے ہیں کہ جدید دور میں تصوف اور قومیت پرستی، نہ تو انسانی مصائب کا مداوا کرتے ہیں نہ اسے جدید تر ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونا سکھاتے ہیں، یہاں اپنے تجرباتی رویے کے بل پر مذہب کام آتا ہے اور عہد حاضر میں انسان کو اپنی خودی کے حصول اور آخرت میں اس کے استقرار کی قوت بخشتا ہے۔

یہ اعتراض کہ جدید سائنس اور فلسفہ کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کی تعبیر کی ہرگز گنجائش نہیں اس لئے بے معنی ہے کہ اسلام جامد نہیں بلکہ نمو پذیر مذہب اور ایک متحرک اور فعال تحریک ہے جس میں اس اجتہاد کے دروازے ہر دم باز ہیں جو زندگی کے بدلتے ہوئے تقاضوں کے مطابق مسلمان معاشرے کے سامنے ایک ضرورت بن کر پیش ہوتا ہے یوں بھی اقبال کے نزدیک اسلام کا آغاز، درحقیقت نوعِ انسانی کی تاریخ میں استقرائی ذہن کی ابتدا تھی اس لئے کہ اس کی تعلیمات سراسر عقلی ہی نہیں تجرباتی بھی ہیں ایسی صورت میں جب تک پیش آمدہ حالات اور اشیاء کا سائنسی مطالعہ اور تجزیہ نہیں کیا جاتا، ان کی تہہ تک نہیں پہنچا جاسکتا، یہ عمل جدید دنیا میں سائنس، فلسفہ اور مذہب، تینوں کے ذریعہ اپنی اپنی حد تک ممکن ہوسکتا مگر تینوں کی زبان یا لغتِ ابلاغ تاحال مختلف ہے اس لئے بظاہر تینوں کا رویہ متناقض نظر آتا ہے۔ ورنہ طریق کار میں اختلاف نہیں۔ اقبال نے اپنی ذہانت سے تینوں کی حتی الامکان ایک لغت کے حوالے سے مذہب کی جدید تفہیم کا ایک نیا اسلوب، تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ کے ساتوں خطبات میں وضع کیا ہے، اور سائنس، مذہب اور فلسفہ کے نقطہ ہائے نظر میں توافق اور ہم آہنگی کے

کے امکانات اُجاگر کئے ہیں اس کا اعتراف انھوں نے تشکیلِ جدید کے دیباچے میں بھی کر دیا ہے اس اعتبار سے اقبال کی فکرِ مذہبی کو محض قیاسی یا نظریاتی نہیں کہا جا سکتا بلکہ وہ ایک ایسی تجرباتی فکر ہے جو اسلام کے مزاج کے عین مطابق ہے اور جس سے مسلمانوں کی نشاۃِ ثانیہ کے امکانات روشن ہو جاتے ہیں۔

درحقیقت مادی محرومیوں نے مذہب کو رسوم میں ڈھال دیا ہے اقبال نے مذہب سے رسوم و رواج اور Dogma کے غلاف اتارنے کی سعی کی ہے تاکہ رسمی مذہب پرست مسلمان مغرب کی اندھی تقلید کا شکار ہو کر نہ رہ جائیں اور مذہبی روّیہ، مادی روّیے کا غلام نہ بن جائے مولوی ظفر احمد صدیقی کے نام، ۱۲ دسمبر ۱۹۳۲ء کو اقبال نے اپنے خط میں لکھا تھا، غلام قوم، مادیات کو روحانیات پر مقدم سمجھنے پر مجبور ہو جاتی ہے اور جب انسان میں خوئے غلامی راسخ ہو جاتی ہے تو ہر ایسی تعلیم سے بیزاری کے بہانے تلاش کرتا ہے جس کا مقصد قوتِ نفس اور روحِ انسانی کا ترفّع ہو۔

اقبال کے نزدیک، مذہب اور سائنس کا طریق کار اور منہاج ہر چند مختلف ہے مگر مقصد ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ حقیقت کی تعبیرِ انسانی تجربے کی تشریحات کی روشنی میں کی جائے۔ سائنس انسانی تجربے کی نفسیات پر نگاہ رکھتی ہے اور مذہب باطنی حقیقتوں کا پتہ لگاتا ہے، تشکیلِ جدید کے خطبات کی وساطت سے اقبال نے اسلام کے سیاسی عقائد کو جدید فلسفہ اور جدید سائنس کی زبان اور اسالیب میں ڈھالنے کی کوشش کرتے ہوئے اپنے فلسفۂ مذہب یا فکرِ مذہبی کو واضح کیا ہے، اقبال کی اس کوشش کو علم کلام بھی کہا جا سکتا ہے اور ایک طرح سے فلسفہ بھی اور یہ اعتراف کر لینے میں بھی کوئی حرج نہیں کہ اقبال کی یہ کوشش، سائنس، فلسفہ اور مذہب میں ایک طرح کی مرتب مطابقت اور مفاہمت کا پہلو ضرور اپنے اندر رکھتی ہے۔ اقبال نے مذہب کی جامع تعریف ان الفاظ میں پیش کی ہے کہ مذہب کوئی شعبہ نہیں، نہ محض فکر ہے نہ محض تاثیر ہے نہ محض عمل ہے

بلکہ یہ انسان کی پوری شخصیت کا مظہر ہے، ان کا کہنا ہے کہ اسلام کی عقلی بنیادوں کی تلاش آنحضرتؐ کے اس قول کے زیرِ اثر آپ کے عہد ہی میں شروع ہوگئی تھی کہ اے خدا مجھے اشیاء کی ماہیت کا علم عطا کر، تہذیبِ مغرب کے عقلی پہلوؤں کو اقبال نے ہمیشہ اسلامی تہذیب و تعلیم کے بعض اہم پہلوؤں کی ترقی یافتہ صورت قرار دیا۔ انہوں نے علم اور مذہبی واردات کے موضوع پر جو خطبہ ترتیب دیا اس میں یہ اعتراف موجود ہے، کہ جدید عالم کو ارتقائی تجدید کی ضرورت ہے اور مذہب جو اپنی اعلیٰ ترنمو میں نہ عقیدہ ہے نہ ملائیت نہ رسمی عبادت بلکہ مذہب ہی جدید انسان کو اخلاقی طور پر اس عظیم ذمہ داری کا بارِ گراں اٹھانے کے قابل بنا سکتا ہے جو جدید سائنس کی ترقی سے لازمی طور پر عائد ہوتی ہے۔ مذہب ہی انسان کو دوبارہ وہ ذوقِ یقین عطا کر سکتا ہے جس سے وہ اس قابل ہو سکے کہ اس دنیا میں ہی خودی اور شخصیت حاصل کرے اور پھر اسے ہمیشہ کے لئے محفوظ اور باقی رکھے، اقبال، اجتہاد کو مذہب کا جوہر قرار دیتے ہیں، اجتہاد کی ضرورت کو انہوں نے بطور عقیدہ تسلیم کرتے ہوئے کہا کہ، میرا عقیدہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانہ حال کے اصولِ فقہ پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکامِ قرآنیہ کی ابدیت ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدد ہوگا اور بنی نوعِ انسان کا سب سے بڑا خادم بھی وہی شخص ہوگا، (ذکرِ اقبال)۔ انہوں نے اجتہاد کے دروازے کو کبھی بند نہیں جانا اور ہمیشہ ان لوگوں سے اختلاف کا اظہار کیا جو یہ کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کا نظیر ناممکن ہے، اسلام کی تعمیر میں اصولِ حرکت کے زیرِ عنوان، خطبہ، اجتہاد کی ضرورت و اہمیت پر گویا حرفِ آخر کا حکم رکھتا ہے۔

یورپ سے واپسی پر مسلمانوں کی روائتی فکر سے اقبال کو کوئی علاقہ نہ رہا تھا اب وہ خدا کو وجودِ مطلق کی بجائے انائے مطلق کہنے لگے تھے جو کائنات میں جاری و ساری ہے صوفیا کے ہاں خدا کا ایک نام، عشق بھی مستعمل ہے اس باب میں اقبال کہتے ہیں ہو سکتا ہے یہ درست ہو کہ خدا عشق ہے اور میں انکار نہیں کرتا کہ خدا عشق ہے مگر جس وقت میں

تاریخ کا مطالعہ کرتا ہوں تو خدا بحیثیت طاقت ہی کے ظاہر ہوتا ہے: گویا اقبال کے نزدیک، خدا کا صحیح ادراک مطالعۂ تاریخ کے بغیر ممکن ہی نہیں اور اس کے بغیر خدا کے جلال اور اس کے اختیار کا صحیح تصور قائم نہیں ہوسکتا، انھوں نے اپنے تفکر میں خدا کی ذات کو انائے مطلق کی حیثیت میں جدید اسلامی الٰہیات کا جزو بنایا۔

کائنات اقبال کے نزدیک کسی اتفاق کا نتیجہ نہیں بلکہ اس کی حقیقت پر غور کرنا ضروری ہے وہ کہتے ہیں کائنات کی تشکیل کچھ اس انداز سے ہوئی ہے کہ اس میں وسعت اور اضافہ کی گنجائش موجود ہے یہ کوئی غیر متحرک وجود نہیں۔ کائنات کی طرف سے مزاحمت ضرور ہوتی ہے مگر یہی مزاحمت انسانی بصیرت کو تیز کرنے میں ممد بھی ہوتی ہے۔

زمان و مکان کے بارے میں بھی ان کا نقطۂ نظر بالکل واضح ہے وہ زمان سے الگ کسی چیز کے وجود کے قائل نہ تھے ان کے اپنے الفاظ میں زمانے سے مراد ایک وقت میں اکثریت کا ذہنی اشتراک ہے، اقبال نے اس نظریے کی بنیاد والی حدیث پر رکھی ہے جس میں آنحضرتؐ نے لوگوں کو اس بات سے منع کیا ہے کہ وقت کو برا بھلا کہیں کیونکہ زمانہ خدا ہے مسلمان مفکرین میں سب سے پہلے ابن خلدون نے وقت کو ایک مسلسل حرکت یا بہاؤ سے تعبیر کیا تھا لہٰذا زمان کے بارے میں اس انقلابی نظریے کی ذہنی بنیادیں اسلام کی ثقافتی تاریخ میں پیش ازیں موجود ہیں۔ اختلاف لیل و نہار کی قرآنی ترکیب سے اسلامی مابعد الطبیعات میں وقت کو معروضی قرار دینے کا رجحان پہلے بھی موجود تھا۔ ابن مسکویہ نے زندگی کو ارتقائی حرکت قرار دیا تھا اقبال بھی وقت کو ایک ایسا عضوی کل سمجھتے جس میں ماضی پیچھے نہیں رہ جاتا بلکہ حال کے ساتھ ساتھ حرکت کرتا ہے اور مستقبل بھی کوئی آگے کی چیز نہیں بلکہ زمان کی ماہیت میں ایک امکان کا دوسرا نام ہے" اقبال نے یہ بھی کہا ہے کہ تقدیر دراصل وقت کا اس کے امکانات کے ظہور سے پہلے کا تصور ہے، اور تقدیر زمان محسوس ہے اسے شمار نہیں کیا جاسکتا؛

ہبوط آدم کے سلسلے میں اقبال کا نقطۂ نظریہ ہے کہ آدم کا اشارہ کسی خاص فرد کے لئے ہرگز نہیں، اقبال کہتے ہیں کہ ہبوط آدم کے قصّے کو بیان کرتے ہوئے قرآن نے بالکل اسی علامتی اور تمثیلی پیرایۂ اظہار کو اختیار کیا ہے جو صرف الہامی صحیفوں کیساتھ مخصوص ہے آدم کے ذکر میں 'جنّت' سے مراد' اقبال' انسان کی ابتدائی حالت کا وہ تصوّر لیتے ہیں جب انسان اپنے ماحول سے عملاً مربوط نہیں ہو سکا تھا اور جس میں وہ اس تکلیف وہ احساس سے بے خبر تھا جو اپنی ضروریات میں اپنی محتاجی کو دیکھتے ہوئے، ہمارے دل میں پیدا ہوتا ہے لیکن جو گویا تہذیب و تمدّن کی تمہید ہے لہٰذا قرآن مجید نے ہبوط آدم کا ذکر کیا تو یہ بیان کرنے کے لئے نہیں کہ کرۂ ارض میں انسان کا ظہور کس طرح ہوا، بلکہ اس کے پیش نظر حیاتِ انسانی کا وہ ابتدائی دور ہے جب اس پر جبلّی خواہشات کا غلبہ تھا اور جس سے گزر کر اس نے رفتہ رفتہ محسوس کیا کہ وہ اپنی ذات میں آزاد اور اسی لئے شکر اور نافرمانی دونوں کا اہل ہے ہبوط کا اشارہ کسی اخلاقی پستی کی طرف نہیں بلکہ اس تغیّر کی طرف ہے جو شعور کی صاف اور سادہ حالت میں شعورِ ذات کی اوّلیں جھلک ہے آدم یا انسان کی پہلی نافرمانی وہ پہلا اختیاری عمل تھا جو اس نے اپنے ارادے اور اپنی مرضی سے کیا۔ اقبال نے شجرِ ممنوعہ کو چکھنے سے توالد و تناسل مراد لیا ہے، تاکہ نوعِ انسانی ہلاکت سے محفوظ ہو جائے، خطبات میں اقبال نے تسلیم کیا ہے کہ حوّا نے آدم کو جس پیڑ کا پھل کھانے کی دعوت دی تھی وہ علم کا پیڑ تھا اسی لئے اس پھل سے لذّت اندوز ہونے کے بعد آدم میں آزادی و اختیار کا جو شعور بیدار ہوا وہ انسان کے ازلی گناہ کی نہیں بلکہ انسان کی ازلی عظمت کی دلیل ہے یہی وجہ ہے کہ اسلامی نظام میں مسلمانوں کے ہاں عورت کو گناہ یا جنس اور اس سے پیدا ہونے والی تباہی و بربادی کی بجائے تخلیقِ حیات اور بقائے حیات کے مقدّس جذبے کا امین تصوّر کیا جاتا ہے۔

علم اور اسما جن کا ذکر قرآنِ مجید میں ہے اقبال کے نزدیک حقیقت میں علمِ اشیاء

ہے، اس بارے میں سورۃ بقرہ کی آیات کی تفسیر انہوں نے ان الفاظ میں کی ہے کہ یہ انسان میں اشیاء کا نام رکھنے کے لئے اشیاء کے تصوّرات وضع کرنے کی قوت ودیعت کی ہے، وہ کہتے ہیں خدا نے علم اشیاء کا ذکر کر کے انسان کی تجربی روح کو بیدار کیا ہے اور قرآن نے تغیّر کے اس عظیم واقعہ پر ہماری نظر کو مرتکز کر کے اس تغیّر کا تعقّل کرنے اور اس پر قابو پانے کے بعد ایک دیرپا تمدن کی تشکیل کے امکانات کی طرف اشارہ کیا ہے۔

جبر و قدر کے باب میں اقبال 'درمیان جبر و قدر است' کے قائل تھے، وہ تقدیرات حق کو لا انتہا تسلیم کر کے آزادئی ارادہ کے لئے راہ نکال لیتے ہیں تاکہ انسان اپنے افعال کا ذمہ دار قرار پائے، تاہم اقبال قدر کی طرف زیادہ مائل نظر آتے ہیں جس کے بل پر انسان مشیّتِ الٰہی کو تبدیل کر سکتا ہے حتیٰ کہ جبر پر اثر انداز بھی ہو سکتا ہے انسان احکامِ شرع کی اطاعت کر کے اختیار کا رنگ حاصل کر سکتا ہے کائنات میں جو شے معزز ہے وہ اطاعت ہی کی وجہ سے ہے۔ اقبال خواہشات کو فنا کرنے کی بجائے انہیں احکامِ شریعت کے تابع دیکھنا پسند کرتے ہیں۔

اقبال کے ہاں انسان کا تصور حیاتیاتی ارتقار کے نظریات پر مبنی ہے وہ قرآن کی رو سے انسان کو زمین پر اجنبی نہیں سمجھتے اور جوشِ حرکتِ حیات کو ارتقائے تخلیق کا محرک قرار دیتے ہیں۔ اقبال پورے یقین سے اس بات کا اظہار کرتے ہیں کہ ارتقار کا ذکر نہ صرف اسلامی فلسفے میں موجود ہے بلکہ قرآن کی آیات سے بھی ثابت ہے۔ خطبات میں انہوں نے مسلمان فلسفیوں میں سے جاحظ اور ابنِ مسکویہ کا حوالہ بطور خاص دیا ہے۔ مسئلہ ارتقار کو وسعت دے کر اقبال نے انفرادی خودی کے تصوّر کی نشو ونما میں مدد لیتے ہوئے انسان کامل کا تصور پیش کیا ہے اور آنحضرت صلعم کو اس کا مظہر اتم قرار دیا ہے نبوّت کی تعریف انہوں نے یہ کی ہے کہ یہ ایک طرح کا متصوفانہ شعور ہے جس میں وجدانی تجربہ اپنی حدود سے باہر نکلنا چاہتا ہے اور اجتماعی زندگی کی قوتوں کی از سرِ نو تشکیل یا ان کی جدید رہنمائی کے مواقع کا

متلاشی ہوتا ہے۔ بنی کی شخصیت میں زندگی کا مرکز اپنی ہی ذات کی لامحدود گہرائیوں میں ڈوب کر تازہ قوت حاصل کر کے ابھرتا ہے تاکہ قدیم نظام کو ختم کر کے زندگی کی نئی راہیں آشکارا کرے۔ ختم نبوت کے بات میں اقبال کا مذہب یہ ہے کہ آنحضرت کا یہ اعلان کہ آئندہ انسان کے ذہن پر کسی انسان کی حکومت نہیں ہوگی گویا عقیدہ ختم نبوت کی ثقافتی قدروقیمت کا اظہار ہے اس عقیدے کی بدولت انسانی علم کے دائرے کو وسعت نصیب ہوگی۔ مسلم ثقافت کی روح کے زیر عنوان خطبے میں اقبال کہتے ہیں ''اسلام کے ذریعہ نبوت اپنے خاتمے کی ضرورت کے احساس کے ساتھ اپنے کمال تک پہنچتی ہے اس سے مراد اس امر کا شدید احساس ہے کہ ہمیشہ کے لئے خارجی سہارے کی محتاج نہیں رہ سکتی، اور یہ کہ خود شعور کی تکمیل کے لئے ضروری ہے کہ بالآخر انسان محض اپنی استعداد پر انحصار کرنے لگے، اسلام میں مذہبی پیشوائیت اور خاندانی بادشاہت کا خاتمہ اور قرآن میں بار بار عقل اور تجربے سے خطاب اور اسی طرح اس کتاب کا نیچر اور تاریخ پر بطور ذرائع علم زور دینا، یہ تمام امور اسی ایک خاتمیت کے تصور کے مختلف پہلو ہیں'' اقبال کی رائے میں شفاعت بمعنی کفارہ تو صریحاً خلافِ اسلام ہے البتہ سفارش پر کوئی منطقی اعتراض وارد نہیں ہوتا بلکہ یہ انسانی فطرت کی کمزوری ہے کہ نجات کے لئے ہمیشہ کوئی نہ کوئی سہارا تلاش کرتی ہے سابقہ مذاہب نے اس کمزوری سے فائدہ اٹھا کر شفیع کا تصور پیش کیا لیکن اسلام میں شفاعت کا تصور مختلف ہے اسلام قوتِ عمل کو مرنے نہیں دیتا۔ اسلام میں سب سے بڑا شفیع خود انسان کا عملِ صالح ہے۔

اقبال قرآن کے حوالے سے وحی کو زندگی کا ایک عمومی خاصہ قرار دیتے ہیں۔ اگرچہ اس کی نوعیت اور خاصیت زندگی کے مختلف ارتقائی مدارج پر مختلف ہوتی ہے مثلاً ایک پودے کا آزادی کے ساتھ فضا میں پھیلنا یا ایک حیوان کا اپنے نئے ماحول کی مناسبت کے لئے نیا عضو بدن پیدا کرنا یا ایک انسانی وجود کا زندگی کی اندرونی گہرائیوں سے روشنی

حاصل کرنا، یہ سب وحی کی مثالیں ہیں جن کا اپنی خاصیت میں بقول اقبال ُباہم اختلاف وحی پانے والے وجود یا اس کی نوع کی ضروریات کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ نوعِ انسانی کی کم سنی کے دور میں ذہنی قوت وہ شے پیدا کرتی ہے جسے اقبال پیغمبرانہ شعور کا نام دیتے ہیں وحی اقبال کے نزدیک رہنمائی کا ایک عمومی ذریعہ ہے۔ اور انسان تک محدود نہیں ہے اس کی وضاحت میں قرآن کی بہت سی آیات کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور قرآن میں اس کے حصولِ مقصد کے حوالے سے محلِ استعمال پر بحث کرتے ہیں وہ وحی بطور ذریعہ ہدایت، انسان ہی کے ساتھ مختص نہیں سمجھتے بلکہ وحی ایک جبلّت کی صورت میں ہر ذی روح کی ہر نوع کی ہر سطح پر موجود تھی لیکن خاصّہ عقل سے سرفراز ہونے کے بعد وحی نے آئندہ کے لئے انسان کی جبلّت کا مقصد ہونے کی بجائے ایک ایسے ذریعہ ہدایت کی صورت اختیار کر لی جس پر عمل کرنا یا نہ کرنا انسان کے اختیار کی بات ہو گئی اور یہی اختیار اور ارادہ انسان عقل (REASON) کی رہنمائی میں استعمال کرتا ہے۔ بہرحال اقبال وحی کی ضرورت، انسانی ذہن کے عالم طفولیت کے تقاضوں کے تحت گردانتے ہیں ورنہ خود شعور کی تکمیل کے لئے ضروری ہے کہ بالآخر انسان محض اپنی استعداد پر انحصار کرنے لگے، وہ کہتے ہیں 'قیاس کرنے والی عقل جو انسان کو اس کے ماحول پر قادر بناتی ہے' ایک حاصل کی ہوئی استعداد ہے۔ اس استعداد کے وجود میں آنے کے ساتھ ہی اس کی مزید تقویت کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ علم کے دیگر ذرائع کی مناہی کر دی جائے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اس کے بغیر ہم زندگی کے ٹھوس احوال پر قابو نہیں پا سکتے، انسانیت نے طفولیت سے بلوغت کی طرف بتدریج مراحل طے کرنے کے بعد کمال حاصل کیا ہے چنانچہ ہدایت کے مقتضیات بھی انسانیت کے ارتقاء کے مراحل کے ساتھ تبدیل ہوتے رہے ہیں جن کی تکمیل کے لئے وحی کا مقام بھی بدلتا رہا ہے۔ اور قرآنی وحی، انسان کی ان قوتوں کو بیدار کرنا چاہتی ہے جن کے ذریعہ وہ بتدریج وحی کے احتیاج سے آزاد ہو جاتا ہے

اقبال قرآنِ مجید یا بالفاظ دیگر وحی کا واحد مقصد یہ قرار دیتے ہیں کہ یہ انسان میں خدا اور کائنات کیساتھ گوناگوں تعلقات کا اعلیٰ تر شعور پیدا کرنے کا ایک ذریعہ ہے۔

شیطان کے بارے میں اقبال کا تصوّر کسی قدر رومانی ہے اسی لئے اس کا تذکرہ انہوں نے اپنی شاعری تک محدود رکھا ہے جہاں وہ خدا اور مذہب کا دشمن ہونے کے باوجود فاعلانہ قوت اور حرکت کا مظہر نظر آتا ہے۔

اقبال کہتے ہیں کہ دنیا کا کوئی مذہب تصوف کے عنصر سے خالی نہیں اور صوفی بیشک وہ ہے جو ورارالعقل ذرائع سے علم حاصل کرتا ہے، لیکن اپنے عہد کے تصوف پر اقبال کو کوئی یقین نہیں تھا اس لئے وہ تصوف کو ایسا ضعفِ یقین بھی کہتے ہیں جس نے غیر محسوس طور پر مسلمانوں کی زود اعتقادی سے فائدہ اٹھایا اور اسلامی قانون کی سختی کی وجہ سے اس سے دانستہ گریزاں رہنے کی کوشش کی۔ خواجہ حسن نظامی کو ایک خط میں تحریر کیا "میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور تیز ہوگیا تھا کیونکہ یورپین فلسفہ بحیثیت مجموعی وحدت الوجود کی طرف رخ کرتا ہے مگر قرآن میں تدبر کرنے اور تاریخ اسلام کا مطالعہ کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہوگیا اور مجھے محض قرآن کی خاطر اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا" تاہم اس کا اقبال کو اعتراف ہے کہ صرف تصوّف ہی نے اس بات کی کوشش کی ہے کہ باطنی تجربات اور احساسات کو سمجھا جائے، اور یہ کہ مذہب کی بنیاد عقل پر نہیں باطنی تجربے پر ہے۔ اقبال دراصل چاہتے یہ ہیں کہ صوفیانہ واردات خواہ وہ کسی بھی نوعیت کی ہو خواہ غیر معمولی اور غیر طبعی ہی کیوں نہ ہو اسے بھی ایسا ہی فطری اور طبعی سمجھا جائے جیسا کہ دیگر حالات کو لیکن اس مطالعہ تنقیدی اور تحقیقی انداز میں ہونا چاہیے کیونکہ صوفیانہ واردات کے بارے میں رسول اکرمؐ کا طرزِ عمل یہی تھا۔ لہٰذا تصوف کو صوفیانہ مشاہدات کو منظم کرنے والی تحریک ہونا چاہیئے۔

معاد یا حیات بعد الممات کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ 'صرف اسی شخص کی خودی بقائے دوام اور بعث بعد الموت یا حشر کی سزاوار ہوگی جس نے فطری ماحول کے خلاف کشمکش کرنے اور عزائم و مقاصد کی تخلیق و تکمیل میں زندگی گزاری ہوگی۔ باقی ارواح جسم کی موت کے ساتھ ہی فنا ہو جائیں گی' اقبال حیات بعد الموت کو انسانی کوشش اور فضلِ الٰہی پر منحصر جانتے تھے، 'بعثت کا مفہوم ان کے نزدیک ایک نئے نظامِ وقت کے ساتھ ADJUST کرنے کے مترادف تھا، کیونکہ نظامِ وقت سے EGO کا گہرا تعلق ہے۔ بعثتِ ثانیہ ایک (BIOLOGICAL PHENOMENON) ہے جس میں انسانی کوشش کو بھی دخل ہے وہ کہتے ہیں 'بعثت بعد الموت کوئی خارجی حادثہ نہیں یہ خودی ہی کے اندر ایک حیاتی عمل کی تکمیل ہے اور جسے انفرادی یا اجتماعی جس لحاظ سے دیکھا جائے محاسبۂ ذات کی وہ ساعت ہے جس میں خودی اپنے گزشتہ اعمال کا جائزہ لیتی ہے اور مستقبل میں اپنے ممکنات کا اندازہ کرتی ہے،' گویا حیات اور بعث بعد الموت اقبال کے نزدیک انسان کی اپنی کوشش پر موقوف ہے یہیں سے گویا اقبال کا بقائے روح کا نظریہ متبادر ہوتا ہے کہ وہ جسمانی موت کے بعد رُوح کی فنا یا بقا کو انسانی خودی کے استحکام یا عدم استحکام پر منحصر جانتے ہیں اقبال کے اپنے الفاظ میں 'خودی اپنی آنکھوں سے اپنے گزشتہ اعمال و افعال کو دیکھ کر اس امر کا اندازہ کرسکتی ہے کہ اس کا مستقبل کیا ہوگا،' وہ عالمگیر تباہی جس سے قیامت کی ابتداء ہوگی، اقبال اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ وہ تربیت یافتہ خودی کے سکون و اطمینان پر اثر انداز نہیں ہوسکتی' وہ کہتے ہیں کہ بقائے دوام انسان کا حق نہیں اس کے حصول کا دارو مدار ہماری جہدِ مسلسل پر ہے بالفاظِ دیگر ہم اس کے امیدوار ہیں۔ اقبال نے لکھا ہے کہ درحقیقت مادہ روح ہی ہے جو زمان و مکان کے حدود و تفویض میں ہے یہ وحدت جسے انسان کہتے ہیں جب وہ خارجی دنیا میں نظر آتا ہے، جسم ہے جب اسے عمل کے اصل مقصد اور نصب العین کے لئے

سرگرم دیکھیں تو وہی روح ہے' وہ مزید کہتے ہیں کہ 'روح کو اپنے مواقع اسی طبعی مادی دنیاوی عالم میں حاصل ہوتے ہیں' مادے کی ساری وسعت روح کے لئے خود آگاہی کا میدان فراہم کرتی ہے۔

اقبال کے ہاں موت کا ادراک واضح صورت میں موجود ہے یعنی ایک ایسی چیز جس کے بغیر زندگی کا تصوّر بھی ممکن نہیں وہ موت کو انسان کا انجام خیال نہیں کرتے ان کے نزدیک جس طرح کُل یعنی خالقِ کائنات یا انائے مطلق کو زوال نہیں اسی طرح جزو اپنی لاشخصی حیثیت میں دوامی ہے۔ اور موت اس مقامِ اتصال کا نام ہے جب ایک مختصر سے وقفے کے لئے جزو کا تحرّک رُک جاتا ہے۔ موت کے بارے میں کیمرج میں' ڈاکٹر ارنلڈ اور عطیہ بیگم کے ساتھ ایک گفتگو کے دوران اقبال نے اپنی رائے دیتے ہوئے کہا کہ 'زندگی موت کی ابتدا ہے اور موت زندگی کا آغاز ہے' ممتاز حسن سے ایک دفعہ کہا 'DEATH DOES NOT EXIST. IT IS LIFE THAT IS THE PREDOMINET REALITY: NOT THE DEATH'

جنّت اور دوزخ کو اقبال محض نفسی کیفیات قرار دیتے ہیں ان کا قول ہے کہ 'بہشت کا مطلب ہے فنا اور ہلاکت کی قوتوں پر غلبے اور کامرانی کی مسرت' جہنم بھی کوئی ہاویہ نہیں جسے کسی منتقم خدا نے اس لئے تیار کیا ہے کہ گناہ گار ہمیشہ اس میں گرفتارِ عذاب رہیں' یہ درحقیقت ایک تادیبی عمل ہے۔ تاکہ جو خودی پتھر کی طرح سخت ہوگئی ہے وہ پھر رحمتِ خداوندی کی نسیم جان فزا کا اثر قبول کر سکے لہذا جنت میں لطف و عیش یا آرام و تعطل کی کوئی حالت نہیں زندگی ایک ہے اور مسلسل اور اس لئے انسان بھی اس ذاتِ لامتناہی کی نو بہ نو تجلیات کے لئے جس کی ہر لحظہ نئی شان ہے ہمیشہ آگے ہی آگے بڑھتا رہے گا' ایک خط میں انہوں نے واضح کیا ہے کہ 'دوزخ اور جنت بھی زندگی کے PHENOMENON ... ہیں اور ان کے CHARACTER کی تعیین اسی مرحلے پر منحصر ہے جو زندہ شے نے حاصل کیا ہے'

اسی زندہ شے کے لئے دوزخ اور جنت ہے یہاں تک کہ پودوں اور حیوانوں کے لئے بھی مگر اس دوزخ اور جنت کے CHARACTER کی تعیین (ANIMAL LIFE) اور (PLANT LIFE) کی سٹیج پر منحصر ہے' برزخ کو اقبال شعور کی ایسی حالت قرار دیتے ہیں جس میں زمان و مکان کے متعلق خودی کے اندر کچھ تغیر رونما ہوتا ہے' معراج کے باب میں اقبال نے اس رائے کا اظہار کیا ہے کہ وہ جسمانی ہو یا روحانی لیکن بہرحال ایک روحانی طاقت کا عمل تھا کیونکہ اقبال کے نزدیک دنیا کے تمام واقعات صرف مادی علل و اسباب ہی کے پابند نہیں ہیں بلکہ روحانی طاقت بھی بہت سے واقعات کا سبب بن سکتی ہے اس لئے معراج اگر ایک جسمانی تجربہ تھا تو بھی اس کا محرک ایک روحانی قوت اور طاقت تھی۔ وہ معراج میں تکمیل انسانیت کا ایک راز مضمر سمجھتے ہیں یعنی رجوع الی اللہ سے رجوع الی الخلق کی منزل اور انسانی معاشرے کی نئی تشکیل کے لئے ایک انقلابی تحریک درحقیقت معراج ہی تسخیر زمان و مکان کا ایک درس ہے صلوٰۃ جو معراج مومن ہے اقبال کہتے ہیں کہ ہر شخص صلوٰۃ میں حضور سرور کی معراج سے متماثل کیفیات سے گزر سکتا ہے۔

لندن میں قیام کے دوران ایک علمی گفتگو کے دوران اقبال نے اسلامی عبادات کی ماہیت پر بحث کرتے ہوئے فرمایا: اسلام ایک DOGMATIC مذہب نہیں ہے اس کا منتہائے مقصود یہ ہے کہ نوعِ انسانی ایک گھرانا اور ایک خاندان بن جائے۔ شعرا اور فلسفی اس اتحادِ نوعِ انسانی کے محض خواب دیکھتے رہے' لیکن اسلام نے اس مقصد کے حصول کے لئے ایک عملی منصوبہ پیش کر دیا' انہوں نے کہا: آج دنیا میں اسلام کے سوا اور کوئی ایسا طریق نہیں جس پر کاربند ہو کر یہ امتیازات مٹ سکیں۔ اسلام نے جو فرائض ارکان یا طریق عبادات مقرر کئے ان سب کا مدعا یہ ہے کہ انسانی قلوب کو رنگ نسل اور قوم کے امتیازات سے پاک کر دے لندن ہی میں انہوں نے کہا' اسلام نے جو مختلف ارکان و فرائض مقرر کئے ہیں ان کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کے دلوں سے رنگ نسل قوم وغیرہ کی تفریقات اور امتیازات

مٹ جائیں۔ دُنیائے اسلام میں امتیازات نہیں ہیں۔ اسلام کے سوا اس مقصد کے لئے کوئی باروح تحریک موجود نہیں ہے۔" روم سے گزرتے ہوئے انہوں نے کہا: "اسلام سے قبل ہر مذہب کا رُجحان تیرگی ظلمت، اخفاء اور اسرار کی طرف تھا۔ اسلام پہلا مذہب ہے جس نے سورج کی روشنی میں خدائے واحد و قہار کی پرستش کی اور مذہب کو مستوری اور اخفا سے باہر نکالا۔ اور یہ حقیقت اسلام کی عبادت گاہوں اور ماقبل اسلام کی عبادت گاہوں پر سرسری نگاہ ڈالنے سے بھی آشکار ہو جاتی ہے۔" یہ فقرات اقبال کی زبان سے ادا ہوئے ہیں کہ "مذہب بھی کیا عجب چیز ہے۔ کوئی دوسری قوت عقیدے اور ایمان کی قوت کا مقابلہ نہیں کر سکتی — عقیدہ اصلاً غلط بھی ہو لیکن مذہب کے رنگ میں دل پر قبضہ کر لیتا ہے تو انسان کے قوائے عمل میں عجیب و غریب حرارت پیدا کر دیتا ہے۔"

اقبال عقیدتاً اس بات کے خلاف تھے کہ مذہب کا معاملہ ہر فرد کی اپنی ذات تک محدود ہے اور یہ کہ دنیوی زندگی سے اس کا کوئی تعلق نہیں ۱۹۳۱ء میں کل ہند مسلم لیگ کے اجلاس میں خطبۂ صدارت میں انہوں نے فرمایا کہ "اسلام کے نزدیک ذاتِ انسانی بجائے خود ایک وحدت ہے وہ مادے اور روح کی کسی ناقابلِ اتحاد ثنویت کا قائل نہیں اسلام کی رو سے خدا و کائنات، کلیسا اور ریاست، روح اور مادہ ایک ہی کل کے مختلف اجزا ہیں، انسان کسی ناپاک دنیا کا باشندہ نہیں، اقبال ہمیشہ تاریخِ تمدنِ اسلام کے باطنی پہلو سے زیادہ متاثر رہے انہوں نے خطبات کی بنیاد بھی اس بات پر رکھی۔

اقبال مذہب کو رسوم و روایات خیال کرتے ہیں نہ اوہام و خرافات کا مجموعہ مذہب کو محض عرفان نہیں بلکہ عمل بھی تصور کرتے ہیں اسے اپنے آخری خطبے میں انہوں نے ایک مخصوص طرزِ حیات قرار دیا ہے وہ قدر آفرینی اور مقاصد آفرینی کو مذہب کو زندہ رکھنے والی اور مؤثر قوتیں گردانتے ہیں مذاہبِ عالم میں اسلام کو اقبال اس لئے ترجیح دیتے ہیں کہ اس میں حرکت ہے سکونیت نہیں وہ اجتہاد کے اس لئے قائل ہیں کہ یہ ایک مسلسل

ذہنی انقلاب ہے۔ اقبال جب انسان کی حرکی صلاحیتوں کا پتہ چلا لیتے ہیں تو مطمئن ہو جاتے ہیں ڈاکٹر نکلسن کو ایک خط میں انہوں نے لکھا کہ میں نے ایک جدید معاشری نظام کی جستجو کی ہے اسلام کی وکالت ہرگز نہیں کی جستجو کا یہ مطلب نہیں کہ میں اسلام جیسے معاشری نظام سے قطع تعلق کرلوں جو رنگ ونسل اور ذات پات کے امتیازات کو ختم کر دیتا ہے' انہوں نے لکھا ہے کہ' در اصل ارضی بادشاہت صرف مسلمانوں کے لئے مخصوص نہیں بلکہ تمام انسان اس میں داخل ہو سکتے ہیں بشرطیکہ وہ نسل اور قومیت کے بتوں کی پرستش ترک کر دیں اور ایک دوسرے کی شخصیت تسلیم کریں۔

اقبال کی رائے میں حرکیت کا تصور' اسلامی ثقافت کا ابتدا ہی سے حصہ رہا ہے وہ اسلام کو اسی لئے ایک تہذیبی نام دیتے ہیں جو کائنات کے جامد و ساکن ہونے کے نظریئے کی تردید کرتا ہے اسلام کی ترکیبی ہیئت میں یہی چیز اجتہاد کے نام سے موسوم ہے جس کی وجہ سے مذہبی فکر کو وہ طاقت مل جاتی ہے جس کے بل پر مذہب ہر عہد کے انقلابی رُجحانات کا ساتھ دے سکتا ہے ان کی رائے میں کوئی عمرانی نظام زیادہ دیر تک دہریت کی اساس پر باقی نہیں رہ سکتا وہ توحید کو ایک وجدانی قدر قرار دیتے ہیں جس کے بغیر دہر کی منزل پر کوئی تمدن اساسی طور پر قائم نہیں رہ سکتا۔ انہیں یقین تھا کہ اسلام مذہب اور تمدن کی قوتوں کے باہمی تصادم اور انجذاب سے ظہور میں آیا ہے تاہم ان کا یہ خیال بھی تھا کہ' چونکہ مذہب تمام ان صداقتوں پر مشتمل ہوتا ہے جو انسانی سیرت و شخصیت کی تعمیر کرتی ہیں اور چونکہ انسان کی داخلی اور خارجی زندگی کی تشکیل اور رہنمائی درحقیقت مذہب کی غایت ہے اس لئے مذہب کی ان صداقتوں کو غیر معین اور غیر واضح حالت میں چھوڑا نہیں جا سکتا۔ کوئی شخص بھی ان صداقتوں پر یقین رکھنے کے باوجود اس بات کے لئے تیار نہیں ہو سکتا کہ اپنے عمل کی بنیاد مشتبہ نظریات پر استوار کرے۔ اس لئے ضروری ہے کہ اس کی تشکیل تعقل کی روشنی میں کی جائے شاید اسی لئے انہوں نے اسلام کو ایک پیش از وقت لمحہ (۱۰۹۳ء)

بھی کہا اور اسے (SCIENTIFIC SPIRIT) کا پیش خیمہ بھی قرار دیا۔

ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر میں انھوں نے واضح طور پر کہا کہ ' مذہب کو فلسفہ نظری بنانے کی کوشش کرنا میری رائے میں بے سود محض بلکہ لغو اور مہمل ہے اس لئے کہ مذہب کا مقصد یہ نہیں ہے کہ انسان بیٹھا ہوا زندگی کی حقیقتوں پر غور کرے بلکہ اس کی اصل غایت یہ ہے کہ زندگی کی سطح کو بتدریج بلند کرنے کے لئے ایک مربوط اور مناسب عمرانی نظام تشکیل کیا جائے ایسے مثالی عمرانی نظام کی تشکیل کے لئے ہی اقبال اجتہاد کی ضرورت پر زور دیتے ہیں تاکہ ہر عہد کے مخصوص تقاضوں اور ہر زمانے کے اپنے مزاج کے لحاظ سے مذہبی اقدار کا انکشاف ہو سکے۔ مکاتیبِ اقبال میں ، خان نیاز الدین خان کے نام اپنے خط میں اقبال لکھتے ہیں ' مذہب کا مقصود عمل ہے نہ کہ انسان کے عقلی اور دماغی تقاضوں کو پورا کرنا اسی واسطے قرآن کہتا ہے۔ وما اوتیتم من العلم الا قلیلا ہ

مآخذ

۱۔ تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ — اقبال

۲۔ مکاتیبِ اقبال

۳۔ خطبۂ صدارت اجلاس مسلم لیگ الہ آباد — ۱۹۳۰ء

۴۔ ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر — اقبال

۵۔ اقبال از عطیہ بیگم

۶۔ STRAY REFLECTIONS — اقبال مرتبہ جاوید اقبال

شخصیّت

کلامِ اقبال میں حسینؓ اور شہادتِ حسینؓ کا مقام

شاعری میں اقبال کے بے شمار اوصاف میں سے ایک نمائندہ وصف یہ ہے کہ ان کے ہاں مستعمل بیشتر استعارے اور علامتیں اپنا اسلامی پس منظر رکھتے ہیں اور ان کی جڑیں اسلام کے آفاقی نظریۂ حیات سے غذا حاصل کرتی ہیں۔ یہی استعارے اور علامتیں اقبال کی فکر میں عالمگیر انسانی قدروں میں ڈھل کر خود اقبال کو ایک آفاقی انسانی شاعر کا درجہ عطا کرتی ہیں۔ وہ تمام وجود، جو اسلام کا ورثہ تھے اور جنہوں نے اسلام کو خوبصورت بنایا، اقبال کو ہمیشہ محبوب رہے۔ اقبال کی شاعری میں یہ ہستیاں بھی ایسی اقدار کا حکم رکھتی ہیں جو کسی ایک طبقے یا خطے کے جسمانی اور ذہنی ارتقا کی ذمہ دار نہ تھیں بلکہ تمام تر انسانیت اور پوری دنیا کو کئی قدم آگے لے جانے کا باعث ہوئیں۔ چنانچہ ان کا وجود اور ان کا قول و فعل کسی ایک قوم یا خطے کی پہچان نہیں بلکہ اقوامِ عالم اور تمام خطۂ ارضی ان پر ناز کر سکتے ہیں، اس لئے کہ مسلمہ انسانی اقدار کی محافظت اور بحالی میں ان کی کوششوں کو بھی دخل تھا۔ اقبال کا کارنامہ یہ ہے کہ انھوں نے ذہن اور ضمیر کو مصلحت اور خوف کی زنجیروں سے آزادی دلانے والی مسلمان ہستیوں کو اپنے شعر کے حوالے سے دنیا بھر کے فکری سرمائے کا حصہ بنا دیا۔ ان محسنینِ انسانیت ہستیوں میں سے ایک حسین ہے جو اقبال کی فکر میں ایک نام ہی نہیں، ایک نہ مٹنے والی قدر بھی ہے۔

اقبال نے اپنے افکار میں حق کو دینِ حق یعنی اسلام کے مترادف قرار دیتے ہوئے

دین حق کو حسین کی قربانی سے زندہ و پائندہ قرار دیا ہے۔ ان کے کلام میں قوتِ شبیری اور حسین کے الفاظ محض ناموں کی حیثیت ہی سے نہیں بلکہ حق و حریت کے لئے آفاقی علامتوں کے طور پر بھی استعمال ہوئے ہیں:

زندہ حق از قوتِ شبیری است
باطل آخر داغِ حسرت میری است

حسین اقبال کی نظر میں صبر و ثبات کی تصویر اور عزم و استقلال کا پیکر تھے۔ انھوں نے راہِ حق میں وفاداری اور جاں بازی کی ایک زندۂ جاوید روایت قائم کی تھی۔ ان کی پاک سیرت کی انہی خصوصیات کی بنا پر اقبال نے انھیں اپنی فکر کا موضوع بنایا۔ وہ تمام عمر عشقِ رسولؐ کو اپنا سرمایہ سمجھا کئے۔ ذکرِ حسین کو بھی انھوں نے اپنی اسی واردات کا ایک حصہ خیال کیا۔ اقبال کو خانوادۂ رسول کے ہر فرد سے بے پناہ محبت تھی۔ اس محبت کو وہ جزوِ ایمان خیال کرتے تھے۔ ان کی نظر اگر معیاری ماں کی تلاش کے لئے اٹھتی ہے تو حضرت فاطمۃ الزہراؓ ہی پر آ کے ٹھہرتی ہے۔ انھیں یقین ہے کہ خدا کی ذات سے مسلمان عورت کو تربیتِ اولاد کے لئے جو اعلیٰ و ارفع جذبے عطا ہوتے ہیں ان کا مثالی مظہر ذاتِ فاطمہؓ ہے۔ مسلمان ماں کو جو پیغام بھی انھوں نے دیا ہے حضرت فاطمہؓ ہی کے حوالے سے دیا ہے جس نے حسین جیسی قدر آور شخصیت کو جنم دے کر ہر دور کے لئے گویا اسلام کی نشاۃِ ثانیہ کے سامان کر دیئے۔ وہ نسائیت کے لئے اسوۂ کاملہ ہیں۔ اقبال کی آنکھ عالمِ نسواں میں عورت سے پرے خاتونِ جنت کو دیکھتی ہے اور انہی کی ذات میں صحیح امومت پاتی ہے:

از امومت گرم رفتارِ حیات — از امومت کشفِ اسرارِ حیات
سیرتِ فرزندہا از اُمہات — جوہرِ صدق و صفا از اُمہات
مزرعِ تعلیم را حاصل بتول — مادران را اسوۂ کامل بتول
فطرتِ تو جذبہ ہا دارد بلند — چشمِ ہوش از اسوۂ زہرا مبند

تا چینے شاخ تو بار آورد　　موسم پیشیں بگلزار آورد

اور قوم کی بیٹیوں کو مخاطب کرتے ہوئے کہتے ہیں:

اگر پندے ز درد یشے پذیری　　ہزار امت بمیرد تو نہ میری
بتولے باش و پنہاں شو ازیں عصر　　کہ در آغوش شبیرے بگیری

حسین نے انسان کی تاریخ کو اپنے جس کارنامے سے اعزاز بخشا وہ بہت پہلودار ہے۔ اس کا ایک رُخ یہ بھی ہے کہ انھوں نے اپنے کردار و عمل سے فاطمہؓ کی آغوش کا وقار قائم کیا اور اپنی عظیم ماں کی تربیت پر حرف نہ آنے دیا۔ انھوں نے صالح اولاد ہونے کا حق ادا کر دیا اور دشتِ کربلا میں غلط سوچ اور غلط سیادت کے خلاف سینہ سپر ہو کر اس طرح اثباتِ حق کیا کہ قیامت تک نوجوانوں کے لئے دلیلِ راہ بن گئے۔ اقبال کو ان کے کردار میں سعیٔ پیہم، طلبِ صادق اور اخلاصِ عمل، مقصدِ حیات سے وفاداری اور بے لوث قربانی کی اقدار زندہ و پائندہ نظر آئیں تو انھوں نے بے اختیار کہا:

زندگی محکم ز تسلیم و رضا است　　موت نیرنگِ طلسم و سیمیا است
ہر زماں میرد غلام از بیمِ مرگ　　زندگی اُو را حرام از بیمِ مرگ
بندۂ آزاد را شانے دگر　　مرگِ اُو را می دہد جانے دگر
مردِ مومن خواہد از یزدانِ پاک　　آں دگر مرگ کہ برگیرد ز خاک
آں دگر مرگ انتہائے راہِ شوق　　آخریں تکبیر در جنگاہِ شوق
گرچہ ہر مرگ است بر مومن شکر　　مرگِ پورِ مرتضیٰ چیزے دگر
جنگِ مومن چیست؟ ہجرت سوئے دوست　　ترکِ عالم اختیار کوئے دوست

اور کہا:

آں امامِ عاشقاں پورِ بتول　　سروِ آزادے ز بستانِ رسولؐ
بہرِ آں شہزادۂ خیر الملل　　دوشِ ختم المرسلیں نعم الجمل

سرخرو عشقِ غیور از خونِ او　　　شوخیٔ ایں مصرعہ از مضمونِ او

درمیانِ امت آں کیواں جناب　　　ہمچو حرفِ قُل ھُوَاللّٰہ در کتاب

سرِّ ابراہیمؑ و اسماعیلؑ بود

یعنی آں اجمال را تفصیل بود

اقبال کے نزدیک عشق ہمیشہ حسین اور حسین جیسی، تمدارِ حیات کا قائم مقام رہا:

صدقِ خلیل بھی ہے عشق صبرِ حسینؓ بھی ہے عشق

معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

یہ اس لئے کہ عشق کی حرارت کے بغیر کارزارِ حیات میں معجزے برپا کرنے کے لئے انسانی رگوں میں خون نہیں دوڑتا اور جاں سپاری اور جاں نثاری کی جرأت نصیب نہیں ہوتی، نہ ہی آزادیٔ فکر و نظر کے متوالے سر پر کفن باندھنے کا عزم کرتے ہیں:

عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق

عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدۂ تصورات

درست اور نادرست کا معرکہ عشق کے حربے سے جیتا جاتا ہے، کیونکہ عشق سراپا عمل ہونے کا نام ہے۔ عشق اور ایمان گویا عمل اور ایمان ہیں اور لازم و ملزوم ہیں:

مومن از عشق است و عشق از مومن است

عشق را ناممکن ما ممکن است

عشق را آرام جاں حریت است

ناقہ اش را سارباں حریت است

عشق سنتِ ابراہیمی ہے کہ آتشِ نمرود میں بے خطر کود پڑا اور رضائے الٰہی کو پا گیا، یا پھر آتش کدۂ کربلا میں حسین کو یہی توفیق حاصل ہوئی اور وہ اس امتحان میں پورے اُترے۔ مگر حسینؓ کو ابراہیمؑ کا عشق اور صدق دونوں نصیب ہوئے، حسین کا عشق دونوں قدروں کا

اجتماع ہے۔ تاہم اقبال نے ان ساری علامتوں کو ایک لفظ عشق میں سمیٹا ہے اور عشق کو فکر و عمل کی دنیا میں بالکل نئے معانی عطا کئے ہیں۔ اقبال عشق کو ایمان اور عمل سے مملو ایک ایسی کیفیت سے تعبیر کرتے ہیں جو بے کنار ہے اور جس کی کوئی حدود نہیں اور جو رضائے الٰہی کے حصول کا ایک بہت بڑا ذریعہ ہے۔ عشق راستی کا علمبردار ہے اور رحم و کرم، حق گوئی و بے باکی اور عزم و یقین اس کے مشمولات ہیں۔ اس کے مقابلے میں مجرد عقل ہوا کی طرح سستی اور محض اسباب و علل پر قائم ہے۔ ہمیشہ کی نمائشیت پسند ہے۔ عشق نمائش سے گریزاں رہ کر مصروفِ عمل رہتا ہے اور ناممکن کو ممکن بنا دیتا ہے۔ اقبال حسین کو اسی عشق بلاخیر کی معراج قرار دیتے ہیں اور یہ واقعہ ہے کہ حسینِ عالی مقام پروردگار کے سچے عاشقوں کے امام تھے جنہوں نے دشتِ کربلا کے اپنے ہمراہیوں، عزیزوں حتیٰ کہ نوخیز بچوں کی قربانی دے دی اور سب سے آخر میں صرف اور صرف رضائے الٰہی کے حصول کی خاطر اپنی جان بھی خدا تعالیٰ کے حضور میں پیش کر دی اور رسولؐ کی حرمت کو بچا لیا۔ اقبال اُن کی بے مثال قربانی کو وفدیناہ بذبحٍ عظیم کی آیتِ قرآنی کا مصداق قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں۔

اللہ اللہ بائے بسم اللہ پدر
معنیٔ ذبحِ عظیم آمد پسر

کربلا کی شہادت ہی اولادِ ابراہیم کی ذبحِ عظیم تھی۔ ابوالکلام آزاد نے کہا:

"حقیقت جس کا حضرت اسمٰعیلؑ کی ذات سے ظہور ہوا تھا وہ بتدریج ترقی کرتی ہوئی حضرت یحییٰؑ کی ذات تک پہنچ کر گم ہو گئی تھی۔ اس کو حضرت حسینؑ نے اپنی سرفروشی سے مکمل کر دیا۔"

غریب و سادہ و رنگیں ہے داستانِ حرم
نہایت اس کی حسینؓ ابتدا ہے اسمٰعیلؑ

حرم کی داستان ربوبیت اور عبودیت سے عبارت ہے۔ اسمٰعیلؑ نے ایثار کا اور اطاعت کا

ایک بے مثال نمونہ انسانیت کے سامنے رکھا ہے جسے اسلام کی اساس بننے کی توفیق عطا ہوئی۔ صدہا سالوں کے فاصلے کے بعد جب ایک دفعہ پھر اسماعیلؑ کے جذبۂ ایثار و اطاعتِ حق کی تجدید کا موقع پیدا ہوا تو یہ رتبۂ بلند حسینؑ کے حصے میں آیا اور کچھ اس طرح آیا کہ سقراط اور مسیحؑ کی قربانیاں بھی اِس کے مقابلے میں دُھندلا گئیں۔ حسین کے تسلیم و رضا کی مثال داستانِ حرم کے سلسلے کی آخری کڑی تھی، اگرچہ اُمّتِ مسلمہ کے لئے اس کے بعد خدا، ملک و قوم اور حق کی خاطر قربان ہونے کا ادارہ ختم ہو کر نہیں رہ جاتا بلکہ نئی تازگی حاصل کرتا ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ حسینؑ کا لافانی کردار آئندہ کے لئے دائرۂ امکان سے باہر ہو گیا ہے، کیونکہ افقِ حریت و جرأت پر اسمٰعیلؑ کے ایثار کا علم حسینؑ کے تسلیم و رضا نے آسمان کی رفعتوں تک پہنچا دیا۔

اسلامی تہذیب و تمدّن میں جو مرکزیت توحید کو حاصل ہے کچھ ویسی ہی علامتی حیثیت درمیانِ اُمّت حسین کو حاصل ہے۔ اگر قرآن کی حکمتوں کا مدار نکتۂ توحید پر ہے، تو اُمّت کی ہر لحظہ نمو پذیری کا مدار ذاتِ حسین کی لازوال قربانی پر ہے۔ حق و باطل کی آویزش آغازِ حیات ہی سے انسانی تاریخ کا حصہ رہی ہے۔ یہ دونوں قوتیں قالب بدل بدل کر آمنے سامنے رزم آرا رہی ہیں اور رہیں گی، آدم و ابلیس، ہابیل و قابیل، ابراہیم و نمرود اور پھر

موسیٰ و فرعون و شبیر و یزید — ایں دو قوت از حیات آمد پدید

اور

ستیزہ کار رہا ہے اَزل سے تا امروز — چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی

مگر حق ہمیشہ چراغِ مصطفوی اور قوتِ شبیر کے طفیل زندہ رہا ہے۔ تاریخ شہادت دیتی ہے کہ خلافت نے بہت جلد قرآن اور سنت سے اپنا رشتہ ختم کر لیا اور ملوکیت کی نہج پر آگئی۔ یوں فرد کی آزادی کے حلقوم میں زہر ٹپکایا گیا اور عوام کے حقوق غصب ہونے لگے تب حسین وہ اکیلا شخص تھا جو قوم پر اس صریح ظلم کو برداشت نہ کر سکا اور ابرِ رحمت بن کر

آگے آیا۔ اس نے کربلا کے دشت سے امتِ مسلمہ کی ہر آنے والی نسل پر حریتِ فکر وضمیر کی رحمتوں کی بارش برسائی اور اس بے آب و گیاہ زمین کو اپنے پاک خون سے رنگین کر کے مسلمان کے دل میں ہمیشہ کے لئے آزادی کی جوت جگا گیا۔ نظریاتی سرحدوں کی حفاظت کرتے ہوئے ظلم اور جبر کے خلاف سید الشہدا نے اپنی جان قربان کر دی۔ مسلمانوں میں یہ سعادتِ عظمیٰ صرف حسین کو نصیب ہوئی کہ انھوں نے خلافتِ راشدہ کے تقدس کو اپنی اپنے اہل و عیال اور جاں نثار احباب کی اجتماعی قربانی دے کر کربلا کے دشت میں اذیت ناک حالات کو برداشت کرتے ہوئے زندۂ جاوید کر دیا۔

چوں خلافت رشتہ از قرآں گسیخت — حریت را زہر اندر کام ریخت
خاست آں سرِ جلوۂ خیر الامم — چوں سحابِ قبلہ باراں در قدم
بر زمینِ کربلا بارید و رفت — لالہ در ویرانہ ہا کارید و رفت
تا قیامت قطعِ استبداد کرد — موجِ خونِ او چمن ایجاد کرد

حسین انسانی ضمیر کی جدوجہد کے لئے علامت بن گئے ہیں:

در نوائے زندگی سوز از حسین — اہلِ حق حریت آموز از حسین
حریت زاد از ضمیرِ پاک او — ایں مئی نوشیں چکید از تاک او
بہر حق در خاک و خوں غلطیدہ است — پس بنائے لا الٰہ گردیدہ است

اعلائے کلمۃ الحق کی خاطر تمام چھوٹے بڑے مرد عورت اور بچوں سمیت مدینہ سے روانگی کو ہرگز ہرگز حصولِ سلطنت کی نیت نہیں کہا جا سکتا۔ کیا بے سروسامانی کی حالت میں جاگیروں پر ضرب کاری لگائی جا سکتی ہے اور سلطنتوں پر قبضے ہو سکتے ہیں؟ اقبال نے کہا:

مدعائش سلطنت بودے اگر — خود نکردے باچنیں ساماں سفر

حسین کے دشمنوں کی تعداد صحرا کے ذروں کی طرح اَن گنت تھی اور حسین کے ساتھی تعداد میں بہت کم تھے:

دشمناں چوں ریگِ صحرا لاتُعَدّ   دوستانِ او بہ یزداں ہم عدد

حسین کا عزم پہاڑوں کی مثال محکم تھا:

عزمِ او چوں کوہساراں استوار   پائیدار و تند سیر و کامگار

تیغ بہرِ عزتِ دیں است و بس   مقصدِ او حفظِ آئین است و بس

حسین نے اپنے عمل سے ثابت کر دیا کہ مسلماں صرف خدا ہی کی بندگی کر سکتا ہے۔ خدا کے سوا وہ کسی بڑی سے بڑی طاقت کے سامنے بھی سرِ تسلیم خم نہیں کر سکتا۔ انھوں نے غلط نظریات اور باطل پرست قوتوں کے سامنے جھکنے سے انکار کر دیا، اور فلسفۂ شہادت کی تفسیر دشتِ کربلا میں اپنے خون سے لکھ دی۔ اسلام کے اساسی اصولوں کی حفاظت کی خاطر حسین نے اپنی جان کی بھی پروا نہ کی۔ ان کی شہادت نے قوم کے سوئے ہوئے ضمیر کو قیامت تک کے لئے بیدار کر دیا:

ماسوا اللہ را مسلماں بندہ نیست   پیشِ فرعونے سرش افگندہ نیست

خونِ او تفسیرِ ایں اسرار کرد   ملتِ خوابیدہ را بیدار کرد

حسین کی قربانی دینے کے انداز کو اقبال بہت ہی بلیغ انداز میں پیش کرتے ہیں۔ ان کے اشعار حسین کی کوہِ وقار ذات کو ایک خراجِ تحسین ہے۔ حسین کو رہتی دنیا تک یہ امتیاز حاصل رہے گا کہ انھوں نے ماسوا کی نفی کی تلوار سے دشتِ کربلا کی ریگِ رواں پر توحید کا ایسا نقش ثبت کر دیا جسے کوئی بھی یزیدی حربہ کبھی نہ مٹا سکے گا:

تیغِ لا، چوں از میاں بیروں کشید   از رگِ اربابِ باطل خوں کشید

نقشِ الا اللہ بر صحرا نوشت   سطرِ عنوانِ نجاتِ ما نوشت

رمزِ قرآں از حسین آموختیم   ز آتشِ او شعلہ ہا اندوختیم

اقبال کہتے ہیں کہ شوکتِ شام، عظمتِ بغداد اور سطوتِ غرناطہ، سب بجا مگر وہ سب قصہ ہائے پارینہ ہو کر رہ گئے اور وہ ایک کارنامہ جسے قوم کبھی اپنے دلوں سے محو

نہ کر سکے گی۔ دشتِ کربلا میں گونجی ہوئی حسینؑ کی تکبیرِ اعلائے کلمۃ الحق ہے۔ آج بھی نہیں ہر دور کے مسلمان کے ایمان کی تازگی کا سامان اسی میں ہے:

تازہ از تکبیرِ او ایماں ہنوز

اور فرمایا:

حقیقتِ ابدی ہے مقامِ شبیریؑ بدلتے رہتے ہیں اندازِ کوفی و شامی

اور

فقر چوں عریاں شود زیرِ سپہر از نہیبِ او بلرزد ماہ و مہر
فقرِ عریاں گرمیٔ بدر و حنین فقرِ عریاں بانگِ تکبیرِ حسینؑ
فقرِ او تا ذوقِ عریانی نماند آں جلال اندر مسلمانی نماند

یہ بھی کہا:

اک فقر سکھاتا ہے صیاد کو نخچیری اک فقر سے کھلتے ہیں اسرارِ جہانگیری
اک فقر ہے شبیری اس فقر میں ہے میری میراثِ مسلمانی سرمایۂ شبیری

ملت کے افراد میں حسینی صفات کا عنقا ہو جانا ایک بہت بڑا حادثہ ہو گا حسینؑ کی روح اس باب میں بھی شرمندہ نہ ہونی چاہیئے۔ اقبال اس پر نوحہ کرتے ہیں:

ریگِ عراق منتظر کشتِ حجاز تشنہ کام
خونِ حسینؑ باز دہ کوفہ و شام خویش را

قافلۂ حجاز میں ایک حسینؑ بھی نہیں
گرچہ ہے تابدار ابھی گیسوئے دجلہ و فرات

اپنی ملت کو صلائے عام دیتے ہیں:

نکل کر خانقاہوں سے ادا کر رسمِ شبیریؑ

اقبال جہاں سلطان شہید فتح علی ٹیپوؒ کا مرثیہ کہتے ہوئے اس کی سادگی اور حق پر مرمٹنے کی عادت کا ذکر کرتے ہیں، وہاں اسے مسلکِ شبیرؓ پر گامزن قرار دیتے ہیں۔ عشقِ رسولؐ کی برکت سے سلطان شہید سید الشہدا امام حسینؓ کے جذبۂ ایثار و قربانی کا وارث قرار پاتا ہے

از نگاہِ خواجۂ بدر و حنین فقرِ سلطاں وارثِ جذبِ حسین

مسلمانوں کی تاریخ انفرادی اور اجتماعی قربانیوں سے عبارت ہے:

گرمیٔ ہنگامۂ بدر و حنین حیدرؓ و صدیقؓ و فاروقؓ و حسینؓ

لیکن اقبال کے نزدیک قربانی کا جو معیار حسینؓ نے پیش کر دیا وہ تا ابد سنگِ میل ثابت ہوگا اور قوم کی حیاتِ تازہ کے سامان اس وقت تک نہیں ہو سکتے جب تک اس قوم کا ہر فرد اس نکتے کو نہیں پا لیتا کہ قوم کی کشتِ ویراں کو خونِ شبیرؓ سے سیراب کرنا ہوگا۔:

قلندر میلِ تقریرے ندارد بجز ایں نکتہ اکسیرے ندارد
ازاں کشتِ خرابے حاصلے نیست کہ آب از خونِ شبیرے ندارد

اقبال حسینؓ کی آفاقی اور ہمہ گیر صفات کے والہ و شیدا تھے، اس لئے کہ یہی صفات ہیں جو مسلمان تو کیا ساری انسانیت کے لئے دلیلِ راہ بن سکتے ہیں۔ رومی کی زبان میں یہی مسلک زوال آمادہ قوم کی فلاح کا ضامن ہے:

تیر و سناں و خنجر و شمشیرم آرزوست
با من میا کہ مسلکِ شبیرم آرزوست

کربلا پر قیامت گزر جانے کے بعد جب حسینؓ کا لٹا پٹا قافلہ اس مقام سے گزرا جہاں حسینؓ اور دوسرے تمام شہدا کی لاشیں بے گور و کفن میدانِ کربلا میں ریزہ ریزہ پڑی تھیں تو قافلے میں کہرام برپا ہو گیا۔ زینبؓ نے روتے ہوئے روحِ محمدؐ کو آواز دے کر کہا:

"اے محمدؐ! جن پر ملائک آسمان سے درود بھیجتے ہیں، دیکھیے، یہ حسینؓ خاک و خون میں آلودہ ٹکڑے ٹکڑے چٹیل میدان میں پڑا ہے، آپ کی بیٹیاں قیدی ہیں۔ آپ کی اولاد

مقتول ہے اور ہوا اُن پر خاک اُڑا رہی ہے۔"

یہ منظر اقبال کی نظر میں پھر جاتا ہے اور وہ بے ساختہ کہتے ہیں:

اے صبا، اے پیکِ دور افتادگاں

اشکِ ما بر خاکِ پاک او رساں

ایامِ جوانی میں سیدِ غلام بھیک نیرنگ کے ساتھ واقعۂ کربلا کے بارے میں ایک مرتبہ اثنائے گفتگو اقبال نے اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ:

"واقعاتِ کربلا کو ایسے رنگ میں نظم کروں گا کہ ملٹن (MILTON) کی ARADISE REGAINED کا جواب ہو جائے۔"

مگر افسوس کہ یہ خواہش پوری نہ ہو سکی۔

مآخذ

۱- کلیاتِ اقبال (اُردو فارسی)	اقبال
۲- مطالعۂ اقبال	گوہر نوشاہی
۳- شہادتِ عظمیٰ	ابوالکلام آزاد
۴- آلِ محمدؐ کربلا میں	عمر ابوالنصر

تربیت

اقبالؔ اور نوجوان نسل

اقبال بنیادی طور پر انقلاب کا شاعر ہے۔ تحرک کا شاعر ہے اور عزم و ہمت کا شاعر ہے اُس کا لب و لہجہ آج تک کی اُردو شاعری کے سفر میں منفرد اور مخصوص ہے۔ بانگِ درا میں طلبائے علی گڑھ کے نام انہوں نے جو پیغام دیا ہے۔ اُس کا آغاز ہی یوں ہوتا ہے کہ :

اوروں کا ہے پیام اور میرا پیام اور ہے

ایک انقلابی، اجتہاد پسند اور اپنے لئے یکسر نئے راستے تلاش کرنے والا شاعر کبھی نئی نسل کو نظر انداز نہیں کرسکتا اور اقبال تو محض شاعر ہی نہیں اس کی فکر پر تو ہماری پاکستانی اور ملی قومیت کی اساس ہے۔ کیونکہ خود اِس کے افکار کے منابع میں ترجیح قرآن اور اُسوۂ رسولِ کریم کو حاصل ہے۔ یہ قول اُن کا اپنا ہے کہ

"مسلمان نوجوانوں کی تعلیمی اساس اگر دینی اور اخلاقی نہ ہو تو اُس میں سیر چشمی، بلند نظری اور خودداری کے وہ اوصافِ حسنہ نہیں پیدا ہو سکتے جو اسلامی سیرت کے لئے مایۂ امتیاز ہیں"۔

انہیں اپنے عہد کی نوجوان مسلمان نسل کی کمزوریوں اور کوتاہیوں سے پوری پوری آگاہی تھی۔ ایک مجددِ عصر اور مصلح کی حیثیت سے وہ اِسے کیسے نظر انداز کر سکتے تھے۔ ایک موقع پر ایک ہندو کالج کے طلبا نے ان سے شکایت کی کہ آخر وہ صرف مسلمانوں ہی سے تخاطب کیوں کرتے ہیں اور صرف مسلمان قوم ہی کے لئے اُن کا فکر و فلسفہ کیوں وقف ہے۔ اقبال نے صاف

"میری قوم کی حالت ناگفتہ بہ ہے۔ اب ایسی حالت میں چھوڑوں
تو کیا یہ فعل میری اپنی فطرت سے غداری کے مترادف نہ ہو گا؟"

اقبال کے سامنے کے نوجوان عام طور پر زندگی کی حقیقتوں سے بے خبر ہی نہ تھے، بلکہ اعتماد اور ایمان کی دولت سے بھی محروم تھے اور یہ سارا حادثہ اس لئے ظہور میں آرہا تھا کہ وہ عام طور پر ملی روایات سے منحرف ہو رہے تھے۔

نوجواناں تشنہ لب خالی ایاغ — شستہ رو، تاریک جاں، روشن دماغ
کم نگاہ و بے یقین و ناامید — چشمِ شاں اندر جہاں چیزے ندید
ناکساں منکر نہ خود مومن بغیر — خشت بند از خاکِ شاں معمارِ دیر

نوجوان مسلمان نسل کی چھوٹی سے چھوٹی بات بھی اُن کے پیشِ نظر تھی۔ مارچ ۱۹۳۲ء کی آل انڈیا مسلم کانفرنس لاہور کے خطبۂ صدارت کے بین السطور نوجوان مسلمان نسل کے لئے لمحۂ فکریہ کے سامان موجود ہیں، اِس خطبہ میں انہوں نے کہا تھا:

"مجھے رہ رہ کر یہ تلخ وہ تجربہ ہو رہا ہے کہ مسلمان طالب علم جو اپنی قوم
کے عمرانی، اخلاقی اور سیاسی تصوّرات سے نابلد ہیں، روحانی طور پر بھی بمنزلہ
ایک بے جان لاش کے ہیں۔"

اِسی خطبہ میں انہوں نے نوجوان مسلمان نسل کو بہت ہی صائب مشورہ دیتے ہوئے فرمایا:

"ہمیں لازم ہے کہ اپنی خوبیوں کو جانچیں اور پرکھیں اور ضرورت آپڑے
تو کچھ نئی خوبیاں اپنے اندر پیدا کریں اِس لئے کہ نطشے کے بقول کسی قوم کی
بقا کا دارومدار محاسن کی مسلسل اور نہ ختم ہونے والی تخلیق اور نمو پر ہوتا ہے۔"

ایک دوسرے موقعے پر یہ بات انہوں نے بہت ہی دُکھ سے کہی کہ:

"آجکل تعلیم زیادہ ہے لیکن علم نہیں ہے پہلے زمانہ میں تعلیم کم تھی لیکن علم
زیادہ ہوا کرتا تھا۔"

بیسویں صدی کے آغاز کے ساتھ ہی مسلمان نوجوان عام طور پر فکرِ فرنگ سے ہیبت زدگی کی حد تک متاثر ہونے لگے تھے۔ مادیت کی پرچھائیاں نوجوان نسلوں پر جدیدیت کے نام سے ہر طرف پھیل رہی تھیں۔ یہ سب کچھ دیکھتے ہوئے اقبال نے اگرچہ رُندے ہوئے لہجے میں مگر بڑے اعتماد کے ساتھ صورتِ حال کا تجزیہ بھی کیا اور نژادِ نو کو اپنے زرّیں مشوروں سے بھی نوازا انہوں نے کہا:

ترے صوفے ہیں افرنگی ترے قالیں ہیں ایرانی
لہو مجھ کو رُلاتی ہے جوانوں کی تن آسانی
امارت کیا شکوہِ خسروی بھی ہو تو کیا حاصل
نہ زورِ حیدری تجھ میں نہ استغنائے سلمانی

نہ ڈھونڈھ اِس چیز کو تہذیبِ حاضر کی تجلی میں
کہ پایا میں نے استغنا میں معراجِ مسلمانی

عقابی روح جب بیدار ہوتی ہے جوانوں میں
نظر آتی ہے ان کو اپنی منزل آسمانوں میں
نہ ہو نومید، نومیدی زوالِ علم و عرفاں ہے
اُمیدِ مردِ مومن ہے خدا کے رازدانوں میں

نہیں تیرا نشیمن قصرِ سلطانی کے گنبد پر
تو شاہیں ہے بسیرا کر پہاڑوں کی چٹانوں پر

انہوں نے مسلمان نوجوان کو ذہنی اور فکری غلامی سے آزادی حاصل کرنے کی ترغیب بڑے ہی مُوثر پیرائے میں یہ کہتے ہوئے دی ہے کہ:

دیکھے تو زمانے کو اگر اپنی نظر سے
افلاک منور ہوں ترے نورِ سحر سے
خورشید کرے کسبِ ضیا تیرے شرر سے
ظاہر تری تقدیر ہو سیمائے قمر سے

یہ غیر کے افکار و تخیل کی گدائی!
کیا تجھ کو نہیں اپنی خودی تک بھی رسائی؟

انہوں نے صرف اپنے عہد کی نوجوان نسل کو ہی خود شناس نہیں کیا بلکہ آنے والی ہر مسلمان نسل کو بھی ماضی کے حوالے سے مستقبل کے اُجالے کے طلوع کی اطلاع دی ہے۔ اِس

لئے کہ اقبال نے صرف ماضی کی نوحہ خوانی یا حال پر تاسف ہی نہیں کیا بلکہ نوجوان نسل کو آنے والے خوشگوار دنوں کی اُمید بھی دلائی ہے اور یہ سب کچھ اسی لئے کیا کہ خوش آئند مستقبل کی زمام صرف جوانوں کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ جاوید سے خطاب کرتے ہوئے جاوید کا نام زندۂ جاوید نسلوں کے لئے بطور ایک آفاقی استعارے کے استعمال کرتے ہیں اور اپنا پیغام یوں دیتے ہیں:

دیارِ عشق میں اپنا مقام پیدا کر　　نیا زمانہ نئے صبح و شام پیدا کر
خدا اگر دلِ فطرت شناس دے تجھ کو　　سکوتِ لالہ و گُل سے کلام پیدا کر
اُٹھا نہ شیشہ گرانِ فرنگ کے احساں　　سفالِ ہند سے مینا و جام پیدا کر
میں شاخِ تاک ہوں میری غزل ہے میرا ثمر　　مرے ثمر سے مئے لالہ فام پیدا کر
میرا طریق امیری نہیں فقیری ہے　　خودی نہ بیچ غریبی میں نام پیدا کر

اقبال جس نوجوان کو حق گو، خدا کا شیر اور بیباک دیکھنا چاہتے ہیں وہ اُنہیں عملاً یکسر لذّاتِ دنیاوی کا اسیر نظر آتا ہے اور رزقِ حلال کے حصول کے لئے قوّتِ بازو کی قدر و قیمت کا احساس کھو چکا ہے۔ شاہین عہدِ حاضر کے نوجوانوں کے لئے اقبال کی طرف سے پیش کردہ بطور معیار ایک نمونہ ہے۔ لیکن نوجوان کے اطوار اِس کے برعکس ہو چکے ہیں۔ وہ دوسروں کی متاع کو اپنے ناجائز تصرّف میں لانے کو مباح خیال کرنے لگے ہیں اور اپنی ذات پر اُن کا یقین اور اعتماد زوال آمادگی کا شکار ہے۔ اقبال نے ذمہ داری کے احساس کے ساتھ بار بار اپنی قوم کے نوجوانوں کو شاہین کے اوصاف اختیار کرنے پر اُکسایا اور کرگس کا رویّہ اپنانے سے روکا۔

اقبال نژادِ نو کے لئے جو نصب العین تجویز کرتے ہیں وہ نامساعد حالات میں رہنمائی کا عزم، تہذیبِ نو میں زندگی بسر کرتے ہوئے قومی روایات کی پاس داری و تجدید اور انسانیت سے خلوص پر مبنی محبت، وہ نوجوانوں کو قوم کے مستقبل کا اصل معمار تصور کرتے ہیں

اور اسی باعث انہیں سخت کوشی وایثار اور غیرت مندی کی تلقین کرتے ہیں:

قوم را سرمایۂ صاحب نظر
نیست از نقد و قماش و سیم و زر
نقد او فرزند ہائے تندرست
سخت کوش و تر دماغ و چاق و چست

حیات شعلہ مزاج و غیور و شور انگیز
سرشت اس کی ہے مشکل کشی جفا طلبی

اقبال نے تنزلِ اُمّت کے جو اسباب گنوائے ہیں اُن میں سے ایک نوجوان نسل کا غیر سنجیدہ اور غیر ذمہ دارانہ رویّہ بھی ہے یہی وجہ ہے کہ انھوں نے بار بار نوجوانوں کی سیرت کی تعمیر پر دی ہے۔ وہ انہیں گفتار و کردار میں اللہ کی برُہان دیکھنا چاہتے ہیں۔ قہاری و غفاری و قدوسی و جبروت کے عناصر سے اُن کے وجود کی ترکیبی تشکیل دیکھنے کے آرزو مند ہیں اور اُن کا پیکر یوں تراشتے ہیں کہ:

بے داغ ہے مانندِ سحر اُن کی جوانی

یہ ساری توقعات اقبال کو نوجوان مسلمان نسل سے اس لیے ہے کہ ہر عہد میں نت نئے نظریے اور اور انقلابی تصورات کے قبول و انجذاب کی توقع بھی نوجوان نسل سے ہی ہوتی ہے۔ پرانی نسلیں اپنے تمام تر تعقل کے باوصف جدید تر نظریات کو اپنانے کا حوصلہ کبھی اپنے اندر نہیں رکھتیں۔ فکری سطح پر قالب بدلنے کی صلاحیت کا تعلق کچھ آدمی کی عمر سے بھی ہوتا ہے۔ جوانی میں یہ صلاحیت زیادہ ہوتی ہے پھر جوں جوں آدمی بڑھاپے کی جانب سفر کرتا ہے۔ پرانے تجربوں کو رد کرکے نئے تجربوں کو قبول کرنے اور ذہنی طور پر اپنے آپ کو بدلنے کی صلاحیت اس کم ہوتی چلی جاتی ہے۔ اقبال اسی خیال کے تحت نژادِ نو کو اُس کے فرائضِ منصبی کی طرف یوں توجہ دلاتے ہیں:

خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تو، زباں تو ہے
یقیں پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے

تیری فطرت امیں ہے ممکناتِ زندگانی کی
جہاں کے جوہرِ مضمر کا گویا امتحاں تو ہے

یہ نکتہ سرگذشتِ ملّتِ بیضا سے ہے پیدا
کہ اقوامِ زمینِ ایشیا کا پاسباں تو ہے

سبق پڑھ پھر صداقت کا عدالت کا شجاعت کا
لیا جائے گا تجھ سے کام دنیا کی امامت کا

پست ہمت بوڑھوں سے اقبال نے اپنی فکر میں کوئی علاقہ نہیں رکھا ان کی امیدوں کا مرکز صرف اور صرف نوجوان ہیں۔ ایسے نوجوان جن کے ظاہر اور خفتہ و خفیہ احوال سے وہ پوری طرح واقف ہیں۔ انھوں نے علم سے تہی اور باعمل نوجوان، ہر دو کی بہت خوبصورت لفظی تصویریں اپنے شعروں کے حوالے سے پیش کی ہیں مثلاً:

افکار جوانوں کے خفی ہوں کہ جلی ہوں
پوشیدہ نہیں مردِ قلندر کی نظر سے

معلوم ہیں مجھ کو ترے احوال کہ میں بھی
مدت ہوئی گذرا تھا اسی راہ گزر سے

الفاظ کے پیچوں میں الجھتے نہیں دانا
غواص کو مطلب ہے صدف سے کہ گہر سے

پیدا ہے فقط حلقۂ اربابِ جنوں میں
وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلے کو شرر سے

جس معنیٔ پیچیدہ کی تصدیق کرے دل
قیمت میں بہت بڑھ کے ہے تابندہ گہر سے

یا مردہ ہے یا نزع کی حالت میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خونِ جگر سے

اور:

وہی جواں ہے قبیلے کی آنکھ کا تارہ
شباب جس کا ہے بے داغ ضرب ہے کاری

اگر ہو جنگ تو شیرانِ غاب سے بڑھ کر
اگر ہو صلح تو رعنا غزالِ تاتاری

عجب نہیں ہے اگر اس کا سوز ہو ہمہ سوز
کہ نیستاں کے لئے بس ہے ایک چنگاری

خدا نے اس کو دیا ہے شکوہِ سلطانی
کہ اس کے فقر میں ہے حیدری و کراری

نگاہِ کم سے نہ دیکھ اس کی بے کلاہی کو
یہ بے کلاہ ہے سرمایۂ کلاہ داری

اقبال جسمانی غلامی سے زیادہ خطرناک ذہنی غلامی کو گردانتے تھے۔ انوارِ اقبال کے حوالے

سے ان کی اس بات سے صرفِ نظر نہیں کیا جا سکتا کہ:

"ہمارے نوجوانوں کی باتیں کہ مذہب کو بالائے طاق رکھ کر تمام تر توجہ سیاست پر دینی چاہیئے یورپ کی غلامانہ تقلید کے سوا اور کچھ نہیں، یورپ کی مادہ پرستی اس کی روحانیت اور دوسری اقوام کی مادیت کے لئے پیامِ موت ثابت ہو چکی ہے۔"

انہوں نے کہا:

ہے یاد مجھے نکتۂ مسلمانِ خوش آہنگ — دنیا نہیں مردانِ جفاکش کے لئے تنگ
چیتے کا جگر چاہیئے شاہین کا تجسّس — جی سکتے ہیں بے روشنیٔ دانشِ افرنگ
کر بلبل و طاؤس کی تقلید سے توبہ — بلبل فقط آواز ہے طاؤس فقط رنگ

حریم تیرا خودی غیر کی معاذ اللہ — دوبارہ زندہ نہ کر کاروبارِ لات و منات

ساقی نامے میں اقبال کا اندازِ طلب بلکہ حسنِ طلب دیکھنے کی چیز ہے ایک جرعے کے حوالے سے انہوں نے نوجوان مسلمان نسل کے لئے کیا کچھ نہیں مانگ لیا:

شرابِ کہن پھر پلا ساقیا — وہی جام گردش میں لا ساقیا
مجھے عشق کے پر لگا کر اڑا — مری خاک جگنو بنا کر اڑا
خرد کو غلامی سے آزاد کر — جوانوں کو پیروں کا استاد کر
ہری شاخِ ملّت ترے نم سے ہے — نفس اس بدن میں ترے دم سے ہے
تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے — دلِ مرتضیٰؓ سوزِ صدیقؓ دے
جگر سے وہی تیر پھر پار کر — تمنا کو سینوں میں بیدار کر
ترے آسمانوں کے تاروں کی خیر — زمینوں کے شب زندہ داروں کی خیر

جوانوں کو سوزِ جگر بخش دے
میرا عشق میری نظر بخش دے

لہجے کا سوز و گداز اِس بات کی گواہی ہے کہ اقبال کی دُعائیں ملّت کی آنے والی نسلوں کو بھی پہنچتی رہیں گی اور ان دعاؤں کا خلوص نوجوان نسلوں کی تہذیبی قدروں پر اپنے گہرے اور دور رس اثرات مرتب کئے بغیر نہ رہے گا۔ اقبال کو نوجوان نسل میں ایک جہانِ امکاں نظر آتا ہے۔ اپنے ایک خطاب میں انہوں نے اِس کے لئے ایک راستہ بھی سُجھایا ہے وہ کہتے ہیں:

"نوجوان نسل کی خفتہ طاقت کو یکجا کیا جائے اُسے صحیح طریقے سے یہ بتا کر کہ اسلام اب تک کیا کچھ کر چکا ہے اور ابھی تک اُسے بنی نوعِ انسان کی مذہبی اور کلچرل تاریخ میں کیا کیا کرنا باقی ہے؟"

الٰہ آباد میں ۱۹۳۰ء میں آل انڈیا مسلم لیگ کا خطبۂ صدارت جہاں برِصغیر کے مسلمانوں کی سیاست میں ایک سنگِ میل کی حیثیت رکھتا ہے وہاں اِس میں مسلمان نسل کے رویّے کا تجزیہ اور اُس کے لئے ایک انتباہ بھی موجود ہے۔ انہوں نے کہا:

"مغرب کے سیاسی افکار نے نہایت تیزی کے ساتھ نہ صرف ہندوستان بلکہ ہندوستان سے باہر تمام دنیائے اسلام میں انقلاب برپا کر رکھا ہے۔ نوجوان مسلمانوں کی خواہش ہے کہ وہ اِن افکار کو عملاً اپنی زندگی کا جزو بنا لیں۔ انہوں نے اِس امر پر مطلق غور نہیں کیا کہ وہ کون سے اسباب تھے جن کے تحت اِن افکار نے مغرب میں نشو و نما پائی؟"

اپنے ایک مکتوب میں انہوں نے لکھا:

"جس قوم میں طاقت اور توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی، تو پھر اُس قوم کا نقطۂ نظر بدل جایا کرتا ہے۔"

مسلمان نوجوانوں کو عمل کی طرف دعوت دیتے ہوئے انہوں نے کہا:

کبھی اے نوجواں مسلم تدبّر بھی کیا تُو نے
وہ کیا گردوں تھا تُو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا!

تجھے اُسی قوم نے پالا ہے آغوشِ محبت میں — کچل ڈالا تھا جس نے پاؤں میں تاجِ سرِ دارا
غرض میں کیا کہوں تجھ سے کہ وہ صحرا نشیں کیا تھے — جہاں گیر و جہاں دار و جہاں بان و جہاں آرا
تجھے آبا سے اپنے کوئی نسبت ہو نہیں سکتی — کہ تو گفتار وہ کردار تو ثابت وہ سیارا

مغربی تہذیب اور افکار کے منفی اثرات کو اقبال کی نگہ دوربین نے بہت خوبی سے بھانپ لیا تھا، انھوں نے جاوید کی وساطت سے پوری نوجوان نسل کے لئے تڑپ کر کہا:

ہوئی نہ زاغ میں پیدا بلندیٔ پرواز — خراب کر گئی شاہیں بچے کو صحبتِ زاغ
حیا نہیں ہے زمانے کی آنکھ میں باقی — خدا کرے کہ جوانی تری رہے بے داغ

اقبال مسلمان نوجوانوں کو بے ادب نہیں دیکھنا چاہتے اس بات کا رنج اُن کے دن کو رات میں بدل دیتا ہے:

آبروئے گل ز رنگ و بوئے اوست — بے ادب بے رنگ و بو بے آبروست
نوجوانے را چو بینم بے ادب — روزِ من تاریک می گردد چو شب

اور کہتے ہیں:

آئینِ جواں مرداں حق گوئی و بے باکی — اللہ کے شیروں کو آتی نہیں روباہی

بازو ترا توحید کی قوت سے قوی ہے — اسلام ترا دیس ہے تو مصطفوی ہے

اقبال نوجوان نسل کو غیرت و حمیت تحقیق و جستجو اور تحصیل علم کے لئے جد و جہد اور محنت کا سبق دیتے ہیں کہ ان تمام صفات کے لئے ذہنی کاوش کوشش اور حسن عمل کی ضرورت ہوتی ہے محض اچھا لباس زیب تن کر لینے سے نہ تو صحیح معنوں میں حصول علم ممکن ہے اور نہ ہی اپنی قوم اور معاشرے کی قیادت نصیب ہوتی ہے:

علم و فن را اے جوانِ شوخ و شنگ — مغز می باید نہ ملبوسِ فرنگ

مسلمان نوجوان اقبال کے نزدیک لامحدود صلاحیتوں کا مالک ہے اس شرط کے ساتھ کہ

وہ اپنے تہذیبی ورثے اور اسلاف کی روایات کو اپنے فکر و عمل کا حصّہ بنائے۔ اقبال کا عقیدہ ہے کہ یہی ملّی ورثہ درحقیقت مسلمان نوجوان کو اس کے وجود کی اصل سے آشنا کراتا ہے۔ اس کے بغیر مسلمان نوجوان نسل ہو یا پوری مسلمان تہذیب کبھی بھی مثبت اور پائیدار ثقافت کی بنیاد نہیں رکھ سکتے۔ اقبال نے کہا:

فسادِ قلب و نظر ہے فرنگ کی تہذیب
کہ روح اس مدنیّت کی رہ سکی نہ عفیف
رہے نہ روح میں پاکیزگی تو ہے ناپید
ضمیرِ پاک و خیالِ بلند و ذوقِ لطیف

اقبال نژادِ نو کی خودی کی تربیت کے لئے نُدرتِ فکر و عمل نہایت ضروری جانتے ہیں جس کے بغیر کوئی بھی تخلیقی عمل مثبت نتائج پیدا نہیں کر سکتا۔ ظاہر ہے کہ یہ بات فکری غلامی سے نصیب نہیں ہو سکتی اور یہ معجزہ خاص طور پر جوانی میں ہی برپا ہو سکتا ہے۔

نُدرتِ فکر و عمل کیا شے ہے؟ ذوقِ انقلاب　　نُدرتِ فکر و عمل کیا شے ہے؟ ملّت کا شباب
نُدرتِ فکر و عمل سے معجزاتِ زندگی　　نُدرتِ فکر و عمل سے سنگِ خارا لعلِ ناب

اپنے تاریخی خطبے میں اقبال نے یہ بھی کہا تھا کہ:

"دنیا کی کسی قوم نے ایسی اعلیٰ اور قابلِ تقلید مثالیں اپنے افراد میں پیدا نہیں کیں جیسی ہماری قوم نے لیکن اِس کے باوجود ہمارے نوجوانوں کو مغربی تاریخ کے مشاہیر سے استحساناً اور استمداداً رجوع کرنا پڑتا ہے۔ عقلی اور ادراکی لحاظ سے وہ مغربی دنیا کا غلام ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس کی روح اُس صحیح القوام خودداری کے عنصر سے خالی ہے۔ جو اپنی قومی تاریخ اور قومی ادب کے مطالعہ سے پیدا ہوتی ہے۔"

تشکیلِ جدید کے پانچویں خطبے میں انہوں نے واضح طور پر یہ بھی کہا کہ

"آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقہ اور انتشار کی طرف ہوتا ہے۔"

اقبال پرانی نسل کے منفی انداز یا نئی نسل کے فرسودہ رویّے سے اپنی لاتعلقی کا اعلان کرتے ہیں:

پرانے ہیں یہ ستارے فلک بھی فرسودہ	جہاں وہ چاہیئے مجھ کو کہ ہو ابھی نوخیز

اور پھر آنے والی نسلوں کو حوصلہ دیتے ہوئے اور ان کی ہمت بڑھاتے ہوئے انہیں امکان کے نئے جہانوں کی تلاش کا مشورہ دیتے ہیں:

ستاروں سے آگے جہاں اور بھی ہیں	ابھی عشق کے امتحاں اور بھی ہیں
تہی زندگی سے نہیں یہ فضائیں	یہاں سینکڑوں کارواں اور بھی ہیں
قناعت نہ کر عالمِ رنگ و بو پہ	چمن اور بھی ہیں آشیاں اور بھی ہیں
اگر کھو گیا اک نشیمن تو کیا غم	مقاماتِ آہ و فغاں اور بھی ہیں
تو شاہیں ہے پرواز ہے کام تیرا	تیرے سامنے آسماں اور بھی ہیں

اقبال نژادِ نو کو نئی دنیاؤں کی تلاش میں مصروف دیکھنا چاہتے ہیں، یوں تو پوری ملت کے لئے ان کا پیغام حرکت اور عمل کا ہے لیکن اس باب میں نوجوان سے وہ اپنا تعلق اور رشتہ اور لگاؤ بطورِ خاص محسوس کرتے ہیں اور کسی صورت بھی اِس کے کردار میں تعطّل سکون، جمود، نا امیدی اور شکست دیکھنا پسند نہیں کرتے ہیں۔ وہ نئی نسل کو اِک نئے ذوقِ سفر سے آشنا کرتے ہیں:

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا	حیات ذوقِ سفر کے سوا کچھ اور نہیں

اور ملت کے کارواں کا امیر ایک خاص نوجوان کو دیکھنا پسند کرتے ہیں، جس کا انہوں نے اپنی شاعری میں ایک مثالی تصور پیش کیا ہے۔ اقبال کا نوجوان ملی افتخار کا سرچشمہ دکھائی دیتا ہے۔ وہ انسانی ارتقا کی تکمیل کی علامت ہے اور حد درجہ انفرادیت کے بل پر قوموں کی امامت کا حق دار ٹھہرتا ہے۔

محبت مجھے اُن جوانوں سے ہے
ستاروں پہ جو ڈالتے ہیں کمند

اسی نوجوان کے ساتھ اقبال کی امامتِ جہاں کا تصور وابستہ ہے اور یہی نوجوان صداقت، شجاعت، عملِ پیہم اور یقینِ محکم کی آفاقی علامتوں کا مظہر ہے۔ جو شعور کی پختگی اور خود آگاہی کی دولت سے مالا مال ہے۔ جو ملی جلال وجمال اور عظمتِ آدم کا نشان ہے اور جس کے ارادوں کی وسعتوں کے ساتھ تخلیقی قدروں کی نشوونما کا عمل وابستہ ہے۔ اِس نوجوان کے لئے ہمہ گیر اور آفاقی پیغام یہ ہے :

نہ تو زمیں کے لئے ہے نہ آسماں کے لئے جہاں ہے تیرے لئے تو نہیں جہاں کے لئے
رہے گا راوی و نیل و فرات میں کب تک تیرا سفینہ کہ ہے بحرِ بیکراں کے لئے
نگہ بلند سخن دلنواز جاں پرسوز یہی ہے رختِ سفر میرِ کارواں کے لئے

اقبال کا فلسفۂ تاریخ یہ ہے کہ صرف وہی قومیں حیاتِ جاوید حاصل کرتی ہیں، جو جہدِ مسلسل اور عملِ پیہم سے اپنی طاقت اور توانائی حاصل کرتی ہے اور مادے سے مثبت نتائج برآمد کرنے کے قابل ہوتی ہیں۔ وہ اقوام جن کے نوجوان طاؤس و رباب کی لذتوں کے اسیر ہو کر زندگیاں گزار دیں ان میں سخت کوشی اور محنت کے اوصاف کی تلاش عبث ہو جاتی ہے۔ اپنی نظم 'ٹیپو سلطان کی وصیت' میں اقبال نے نژادِ نو کو یہی نکتہ سمجھایا ہے :

تو رہ نوردِ شوق ہے منزل نہ کر قبول لیلیٰ بھی ہم نشیں ہو تو محمل نہ کر قبول
اے جوئے آب بڑھ کے ہو دریائے تند و تیز ساحل تجھے عطا ہو تو ساحل نہ کر قبول
کھویا نہ جا صنم کدۂ کائنات میں محفل گداز گرمیٔ محفل نہ کر قبول

اپنی فارسی نظم بعنوان "اے جوانانِ عجم" میں نوجوانوں کے نام اقبال نے اپنا پیغام نہایت خوبصورت الفاظ میں اور بے حد معنی خیز مضامین پر مشتمل یہ کہتے ہوئے پہنچایا ہے کہ عجم کے جوانو میں تمہارے باغ میں چراغِ لالہ کی طرح سلگ رہا ہوں۔ مجھے پہچانو اور میری سنو میں

تمہیں وہ باتیں بتا رہا ہوں جو حیات آفریں ہیں اور جنہیں سُن کر، جن پر عمل کرکے تم اپنی زندگیاں سنوار سکتے ہو زندوں میں شمار ہو سکتے ہو اور غیر فانی کارہائے نمایاں انجام دے سکتے ہو۔ میں نے مہر و ماہ کا نظارہ کیا، میں سورج تک پہنچ گیا، میں نے چاند تک رسائی حاصل کرلی میں مہ و پروین کی بلندیوں سے بھی اونچا نکل گیا لیکن میرے عزیز نوجوانو میں نے کسی کو شایانِ آرزو نہ دیکھا کسی میں وہ بات نہیں جو تم میں ہے۔ تم میری امیدوں کا حاصل ہو۔ میں جانتا ہوں۔

ذرا نم ہو تو یہ مٹی بڑی زرخیز ہے ساقی

اِس لئے میں نے ہر ایک سے قطع نظر کرکے تمہارے کافرستان میں طرحِ حرم ڈالی ہے۔ تم ہی مستقبل کے امام ہو بے شک آج تم غلام ہو اور غلامی نے تمہارے حوصلے پست کر رکھے ہیں اور تم جو کچھ کہنا چاہتے ہو کہہ نہیں سکتے اور کرنا چاہو تو کر نہیں سکتے اس لئے کہ تم پابہ زنجیر ہو، مہر بہ لب ہو لیکن یہ دور ہمیشہ باقی رہنے والا نہیں ہے۔ میں نے ایک جراٴت مند انسان کو دیکھ لیا ہے میری آنکھیں دیکھ رہی ہیں کہ تمہارے زندان کی دیواروں میں شگاف پڑ چکا ہے۔ یہ دیوار ٹوٹنے والی ہے۔ گرنے والی ہے۔ اے پیکرانِ آب و گل میرے گرد اکٹھے ہو جاؤ۔ میں کوئی نئی بات نہیں کہتا ہوں جو بزرگوں سے سُنا، اسلاف سے پایا اور اکابر سے سیکھا ہے۔ اسی میں تمہارے لئے زندگی کا پیغام ہے اِسے مت ٹھکراؤ اِسے سنو اور اس کی قدر کرو۔

چوں چراغِ لالہ سوزم در خیابانِ شُما | اے جوانانِ عجم، جانِ من و جانِ شُما
مہر و مہ دیدم نگاہم برتر از پرویں گذشت | ریختم طرحِ حرم در کافرستانِ شُما
می رسد مردے کہ زنجیرِ غلاماں بشکند | دیدہ ام از روزنِ دیوارِ زندانِ شُما
حلقہ گردِ من زنید اے پیکرانِ آب و گل | آتشے در سینہ دارم از نیاگانِ شُما

اقبال کا عقیدہ ہے کہ کردار میں استقامت وعظمت و رفعت اور عزتِ نفس اور مقصد کی لگن اور ہمت پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ نوجوان نسل کو شعور کی بالغ نظری اور ضمیر کی روشنی

کی جائے تاکہ اپنی اخلاق اور روحانی قدروں کا واضح علم اور شعور حاصل کرکے نوجوان نسل ایک نئے عزم اور ایک نئے یقین کے ساتھ سرگرمِ عمل ہو سکے۔ اقبال نوجوانوں کی نیّت اور ضمیر پر نگاہ رکھتے ہیں اور انہی دو قدروں پر اُن کی جوانی کی صحت مندی کا مدار سمجھتے ہیں، کیونکہ درحقیقت یہی دو باتیں مسلم نوجوان کے عمل کا احتساب بھی کرتی ہیں اور اسے عملِ صالح اور عزمِ نو پر بھی اکساتی ہیں۔ اقبال کے نزدیک صحیح فکر و عمل کے بل پر انسان اپنی بہتر دنیا آپ تخلیق کرتا ہے:

وہی جہاں ہے ترا تو جسے کرے پیدا
یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے

اور کہا:

اپنی اصلیت سے ہو آگاہ اے غافل کہ تو
قطرہ ہے لیکن مثالِ بحرِ بے پایاں ہے تو
کیوں گرفتارِ طلسمِ ہیچ مقداری ہے تو
دیکھ تو پوشیدہ تجھ میں شوکتِ طوفان بھی ہے

دراصل ماضی کے ساتھ صحت مند وابستگی ہی حال پر اعتماد پیدا کر سکتی ہے اور حال کا اعتماد ہی مستقبل کا امین ہوتا ہے اور یہی اقبال کے فلسفۂ خودی کا راز ہے۔ جس کو اقبال اپنی زبان میں یوں فاش کرتے ہیں کہ:

اِس قوم کو شمشیر کی حاجت نہیں رہتی
ہو جس کے جوانوں کی خودی صورتِ فولاد
ناچیز جہانِ مہ و پرویں ترے آگے
وہ عالمِ مجبور ہے تو عالمِ آزاد

خودی کی اساس فقر و غنا پر ہے حرص و ہوا پر نہیں۔ اقبال نژادِ نو کو فقر و غنا کا پیکر دیکھنے کی آرزو رکھتے ہیں تاکہ تہذیبی اعتبار سے زیادہ سے زیادہ نتائج برآمد ہو سکیں۔

اگر جواں ہوں میری قوم کے جسور و غیور

قلندری میری کچھ کم سکندری سے نہیں

سبب کچھ اور ہے تو جس کو خود سمجھتا ہے

زوال بندۂ مومن کا بے زری سے نہیں

اقبال کا محبوب اور مقبول استعارہ شاہین بھی ملّت کے مثالی نوجوان ہی کا علامتی اظہار ہے۔ وہ نئی نسل کی سرشت میں طائرانِ لاہوتی کی سرشت کا پرتو دیکھنے کے آرزومند ہیں۔ جو بیکراں فضاؤں میں بے فکری سے پرواز کرتے ہیں اور دنیا کا لالچ جن کی پرواز میں فرق نہیں آنے دیتا۔

اے طائرِ لاہوتی اِس رزق سے موت اچھی

جس رزق سے آتی ہو پرواز میں کوتاہی

وہ نئی نسل کے ہر فرد، ہر نوجوان کو اپنے اندر عقابی روح بیدار کرنے کا سبق دیتے ہیں اور اُسے اپنے نصب العین سے نیچے آنے نہیں دیتے۔ اقبال اس کی خودداری کو ہی اس کی پہچان قرار دیتے ہیں؛

گذر اوقات کرلیتا ہے یہ کوہ و بیاباں پر

کہ شاہیں کے لئے ذلّت ہے کارِ آشیاں بندی

اقبال نوجوانوں کو اخلاص کی صفت اور رضائے الٰہی اپنے اندر پیدا کرنا سکھاتے ہیں اور اقتدار کا خوف دل سے نکال کر ہر حالت میں عدل کو ملحوظ رکھنے اور عسرت و یُسرت میں بھی میانہ روی کا راستہ اختیار کرنے کا درس دیتے ہیں:

شیوۂ اخلاص را محکم بگیر   پاک شو از خوفِ سلطان و امیر

عدل در قہر و رضا از کف مدہ   قصد در فقر و غنا از کف مدہ

فرزندِ صحرا کو درسِ عمل دیتے ہوئے کہا:

سحر گاہاں کہ روشن شُد در و دشت

اقبال کے ذہن میں نوجوان نسل کی تعلیم و تربیت کا ایک خاص تصور ہے۔

"میں سمجھتا ہوں کہ تعلیم کا اصل مقصد نوجوانوں میں ایک ایسی قابلیت کا پیدا کرنا ہے جس سے ان میں با حسن وجود اپنے فرائض تمدنی کے ادا کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے۔"

محفلِ میلاد کی ایک تقریب کے دوران انہوں نے کس قدر درست بات کہی تھی کہ:

"مسلمانوں کو تعلیم سے زیادہ تربیت کی ضرورت ہے۔"

منشی صالح محمد کے نام ایک مکتوب میں انہوں نے بہت دکھ سے لکھا:

"مجھ کو یہ خیال ہمیشہ تکلیفِ روحانی دیتا ہے کہ آنے والی مسلمان نسل کے قلب اُن واردات سے یکسر خالی ہیں جن پر میرے افکار کی اساس ہے۔"

اور لکھا

"آئندہ نسلوں کی فکر کرنا ہمارا فرض ہے۔"

ایک خطبۂ صدارت میں فرمایا:

"ہم بوڑھوں کے لئے شرم کا مقام ہے کہ ہم اپنے نوجوانوں کو اُن اقتصادی، سیاسی بلکہ مذہبی بحرانوں کا مقابلہ کرنے کے قابل نہ بنا سکے۔ جو زمانۂ حاضر میں انہیں پیش آنے والے ہیں"

خواجہ عبدالحمید نے ملفوظات میں اقبال کی صاف گوئی کو ان کے الفاظ میں یوں محفوظ کیا ہے کہ:

"حکومت کا سب سے بڑا فرض افراد کے اخلاق کی حفاظت ہے لیکن آجکل حکومتیں صرف لوگوں کے سیاسی خیالات و رجحانات کی نگرانی اور احتساب کرتی ہیں۔"

تعلیم اور تربیت کے حوالے سے اقبال مسلمان اُستاد کے رویے پر بھی شاکی ہیں جو اپنا فرض فرضِ منصبی کما حقہٗ نبھانے سے گریزاں ہیں ۱۹۰۲ء میں انہوں نے مخزن میں لکھا تھا کہ:

"معلّم حقیقت میں قوم کے محافظ ہیں، سب محنتوں سے اعلیٰ درجہ کی محنت اور سب کارگزاریوں سے زیادہ بیش قیمت کارگذاری ہے۔ معلّموں ہی سے علم کا سچا عشق پیدا ہوتا ہے اِسی میں تمدنی اور سیاسی برتری مخفی ہے جس سے قومیں معراجِ کمال تک پہنچ سکتی ہیں۔"

یہ الفاظ بھی اقبال ہی کے ہیں کہ:

"تعلیمی معاشرتی یا ثقافتی اداروں کا اس سے بڑھ کر اور کوئی مقصد نہیں ہو سکتا کہ وہ فرد کو اس کی لامحدود صلاحیتوں کا احساس دلا سکیں۔"

ترا نومیدی از طفلاں روا نیست
• چہ پروا گر دماغِ شاں رسا نیست
بگوا اے شیخ مکتب گر بدانی
کہ دل در سینۂ شاں ہست یا نیست

معلّم جو روحِ انسانی کا صنعت گر ہے محض تدریس کے بل پر اپنا فرض صحیح معنوں میں ادا نہیں کر سکتا۔ اس کا فریضہ تو تب ادا ہوتا ہے جب وہ نوجوان طالب علم کو نئے تجربوں اور نئے اعمال کے لئے اس طرح تیار کرے کہ وہ انفرادی اور اجتماعی ذمہ داریوں کا بار اٹھانے کے قابل ہو سکے اور بے یقینی اور بے عملی کے حصار سے نکل آئے:

شیخ مکتب ہے اک عمارت گر — جس کی صنعت ہے روحِ انسانی
نکتۂ دل پذیر تیرے لئے — کہہ گیا ہے حکیم قاآنی
"پیشِ خورشید بر مکش دیوار
خواہی از صحنِ خانہ نورانی"

مگر جب اقبال کو نژادِ نو کے استاد میں یہ صلاحیتیں اور اوصاف نظر نہ آئے تو انھیں یہ کہنا پڑا کہ

شکایت ہے مجھے یارب خداوندانِ مکتب سے
سبق شاہیں بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا

اور یہ بھی کہا کہ :

جوانے خوش گلے رنگیں کلاہے
نگاہِ او چو شیراں بے پناہے

بہ مکتب علم عیشی را بیاموخت
میسّر بایدش برگِ گیاہے

اقبال نوجوان کو عزم و استقبال کا پیکر، ہمت و بے خوفی کا مجسمہ اور نیک اور اعلیٰ خیالات کا امین دیکھنا چاہتے ہیں کیونکہ

بربنہ سر ہے تو عزمِ بلند پیدا کر
یہاں فقط سرِ شاہیں کے واسطے ہے کُلاہ

اور کہا کہ

ہوائے بیاباں سے ہوتی ہے کاری
جوانمرد کی ضربت غازیانہ

اقبال نے خوشحال خاں خٹک کے الفاظ میں قوم کے نوجوانوں کو نصیحت کی :

بچّۂ شاہیں سے کہتا تھا عقابِ سالخورد
اے ترے شہپر پہ آساں رفعت چرخ بریں

ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام
سخت کوشی سے ہے تلخِ زندگانی انگبیں

جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر
وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

اقبال نے نژادِ نو کو ایک بہت ہی پیاری دُعا کا سبق اِن خوبصورت الفاظ میں دیا ہے

لب پہ آتی ہے دعا بن کے تمنا میری
زندگی شمع کی صورت ہو خُدایا میری

دور دُنیا کا میرے دم سے اندھیرا ہو جائے
ہر جگہ میرے چمکنے سے اجالا ہو جائے

ہو میرے دم سے یونہی میرے وطن کی زینت
جس طرح پھول سے ہوتی ہے چمن کی زینت

زندگی ہو میری پروانے کی صورت یارب
علم کی شمع سے ہو مجھ کو محبت یارب

ہو میرا کام غریبوں کی حمایت کرنا
درد مندوں سے ضعیفوں سے محبت کرنا

میرے اللہ بُرائی سے بچانا مجھ کو
نیک جو راہ ہو اُس رہ پہ چلانا مجھ کو

اور بڑی ہی دردمندی سے یہ کہتے ہوئے اُن کے حق میں دُعا کی :

جوانوں کو میری آہِ سحر دے | پھر اُن شاہین بچوں کو بال و پر دے
خدایا آرزو میری یہی ہے | مِرا نورِ بصیرت عام کر دے

اقبال نے زندگی کے آخری ایام تک نوجوانوں سے اپنا رابطہ برقرار رکھا۔ اکتوبر ۱۹۳۷ء میں کلکتہ مسلم سٹوڈنٹس فیڈریشن کی صدارت قبول کرنے کی درخواست پر یہ پیغام اُن کے نام لکھوایا:

"مجھے امید ہے کہ مسلمانوں کی نوجوان نسل اِس نازک سیاسی دَور کی اہمیت کو سمجھے گی جس میں سے آج کل مسلمانانِ ہند گزر رہے ہیں۔ مخالف قوتوں سے ہرگز نہ ڈرو۔ اُن سے جدوجہد جاری رکھو کیونکہ جدوجہد ہی میں زندگی کا راز مُضمر ہے۔"

مآخذ

۱۔ کلیاتِ اقبال (اُردو فارسی) — اقبال
۲۔ روزگارِ فقیر — فقیر وحید الدین
۳۔ فیضانِ اقبال — شورش کاشمیری
۴۔ تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ — اقبال
۵۔ خطبہ الہ آباد ۱۹۳۰ء
۶۔ خطبہ مسلم کانفرنس لاہور ۱۹۳۲ء
۷۔ انوارِ اقبال
۸ اقبال نامہ — شیخ عطا اللہ

۹۔ ملفوظاتِ اقبال	حمید نظامی
۱۰۔ تصوّراتِ اقبال	صلاح الدّین احمد
۱۱۔ مے لالہ فام	ڈاکٹر جاوید اقبال

اقتصاد

اقبال کا نظریۂ آبادی

اقبال نے آبادی کی کثرت اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے چند در چند مسائل کو بیسویں صدی کے آغاز میں نہ صرف محسوس کیا بلکہ موجودہ صدی کے اس اہم مسئلہ پر اپنی جچی تلی رائے کا اظہار بھی کیا۔ معاشیات کے مضمون سے اقبال کو گہری دلچسپی تھی۔ انہوں نے ہر چند کہ دورانِ تعلیم اس علم کا باقاعدہ مطالعہ نہیں کیا تھا تاہم اقتصادی مسائل سے انہیں عمر بھر گہری دلچسپی رہی۔ اپنے ذاتی مطالعہ کی بنیاد پر وہ اقتصادی مسائل و نظریات کو خوب اچھی طرح سمجھنے لگے تھے۔ اس باب میں ان کا مطالعہ خاصا وسیع ہو چکا تھا۔ قائدِ اعظمؒ کے نام اپنے خطوط میں اقبال مسلمانوں کی مجوزہ مملکت کے اقتصادی امور کو بھی زیرِ بحث لائے ہیں اور دورِ حاضر کے عمرانی تقاضوں سے مناسبت رکھنے والے معاشی نظام کو اپنی ضرورتوں کے مطابق اختیار کرنے کی طرف بھی انہوں نے اشارے کئے ہیں۔ 'علم الاقتصاد' کے نام سے انہوں نے اردو زبان میں اس موضوع پر اپنی سب سے پہلی کتاب تصنیف کی۔ یہ کتاب ۱۹۰۱ء تا ۱۹۰۳ء کے درمیانی عرصے میں مرتب ہوئی اور دسمبر ۱۹۰۴ء میں لاہور سے شائع ہوئی۔

قیامِ جرمنی کے زمانے میں جولائی ۱۹۰۷ء کے ایام میں اقبال نے جہاں عطیہ بیگم کو اپنے جرمن امتحان کے سلسلہ میں اپنا تاریخِ عالم کا مسودہ سنایا اور اپنا تخلیقی مقالۂ فلسفۂ عجم انہیں پیش کیا وہاں بقول عطیہ "دوسرے دن اقبال نے 'علم الاقتصاد' کا اصل مسودہ بھی مجھے نذر کیا۔" کتاب کے دیباچے میں اقبال نے اپنے استاد پروفیسر آرنلڈ کا شکریہ ادا کیا ہے جن

کی تحریک پر یہ کتاب درحقیقت لکھی گئی۔

"استاذی المعظم حضرت قبلہ آرنلڈ صاحب پروفیسر گورنمنٹ کالج لاہور کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے مجھے اس کتاب کے لکھنے کی تحریک کی اور جن کے فیضانِ صحبت کا نتیجہ یہ اوراق ہیں۔"

اقبال نے مولانا شبلیؒ کا شکریہ بھی یہ کہتے ہوئے ادا کیا ہے کہ:

"مخدوم و مکرم جناب قبلہ مولانا شبلی نعمانی مدظلّہ بھی میرے شکریے کے مستحق ہیں کہ انھوں نے اس کتاب کے بعض حصّوں میں زبان کے متعلق قابلِ قدر اصلاح دی۔"

۱۹۷۱ء میں اقبال اکاڈمی کراچی نے اس کا دوسرا ایڈیشن شائع کیا جس میں جناب ممتاز حسن اور ڈاکٹر انور اقبال قریشی کا پیش لفظ اور مقدمہ بھی شامل ہیں۔ کتاب کے انتساب میں اقبال نے اسے اپنی علمی کوششوں کا پہلا ثمر بتایا ہے۔ 'علم الاقتصاد' دسمبر ۱۹۰۴ء میں شائع ہوئی لیکن مدیرِ مخزن شیخ عبدالقادر اس کے مشمولات سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے مسودے میں سے ایک باب اپریل ۱۹۰۴ء کے مخزن کے شمارے میں علیحدہ حاصل کرکے بطورِ خاص ایک ادارتی نوٹ کے ساتھ شائع کیا۔ یہ باب آبادی کے موضوع پر اقبال کے خیالات پر مشتمل تھا۔ ظاہر ہے کہ علامہ نے خاص طور پر اس باب کی اشاعت پر پسندیدگی کا اظہار کیا ہوگا اور بطورِ خاص اسی باب کی پیشگی اشاعت میں ان کی اپنی ایماء کو بھی دخل ہوگا۔ شیخ عبدالقادر نے لکھا:

"شیخ محمد اقبال صاحب ایم۔ اے نے حال ہی میں ایک کتاب پنجاب ٹیکسٹ بک کمیٹی کے ایماء سے علم الاقتصاد کے موضوع پر لکھی ہے جس کا انگریزی نام پولیٹیکل اکانومی ہے اور جسے عموماً علمِ سیاستِ مُدن کہتے ہیں۔ بلا مبالغہ اس فن میں ایسی جامع اور عام فہم کتاب اُردو زبان میں آج تک نہیں لکھی گئی۔

ہندوستان میں اس علم کا ابھی بہت کم چرچا ہے، حالانکہ اسے بغور پڑھنے کی ہندوستان کو نہایت ہی ضرورت ہے۔ جب یہ کتاب شائع ہوگی تو ہمیں کامل اُمید ہے کہ شیخ صاحب کی شہرت اور اس کی ذاتی مقبولیت کو اُڑا لائے گی۔"

دسمبر ۱۹۰۴ء کے شمارے میں جب کتاب شائع ہو چکی تو اس کا اشتہار شائع کرتے ہوئے شیخ عبدالقادر نے پھر لکھا:

"جس عرق ریزی سے شیخ صاحب نے یہ کتاب لکھی ہے اور جس خوبی سے انہوں نے علم الاقتصاد کے دقیق اصول کو واضح کیا ہے اس کا اندازہ صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جنہیں اس قسم کی کتابیں پڑھنے کا اتفاق ہوتا رہتا ہے۔ توضیحِ اصول کے ساتھ ساتھ مصنّف نے ہندوستان کے موجودہ تمدنی اخلاقی اور اقتصادی حالات کی طرف اشارے کئے ہیں جن سے پڑھنے والے کی نظر وسیع ہوتی ہے اور اس کو مسائلِ اقتصاد پر آزادانہ غور و فکر کرنے کی تحریک ہوتی ہے، کیونکہ ہندوستان کی آئندہ قسمت کا دارومدار زیادہ تر اس ملک کے موجودہ اقتصادی حالات پر منحصر ہے۔ اب وقت اس بات کا مقتضی ہے کہ پبلک کم وزنی لٹریچر سے دست بردار ہو کر ان کتابوں کی طرف متوجہ ہو جن کا موضوع انسان کی عملی زندگی اور اس کے تمدنی حالات پر غور کرنا ہے۔"

اقتصادیات کا مطالعہ کرتے ہوئے جیسا کہ اس کتاب کے دیباچے سے ظاہر ہوتا ہے اقبال کی نظر اس انسانی پہلو پر زیادہ تھی کہ نامساعد حالات افراد اور اقوام پر کیا اثر ڈالتے ہیں اور قوموں کے عروج و زوال میں اُن کو کہاں تک دخل ہے۔ اس بات کا اقبال کو اس شدت سے احساس تھا کہ انہوں نے فرمایا:

"غریبی قوائے انسانی پر گہرا اثر ڈالتی ہے بلکہ بسا اوقات انسانی روح کے

مجلہ آئینہ کو اس قدر زنگ آلود کر دیتی ہے کہ اخلاقی اور تمدنی لحاظ سے اُس کا وجود و عدم برابر ہو جاتا ہے۔"

علم الاقتصاد میں اقبال نے دو موضوعات کا خصوصی ذکر کیا ہے اوّل یہ کہ قومی تعلیم کو معاشرتی ترقی اور ملکی پیداوار کی افزائش کا لازمی وسیلہ قرار دیا ہے، چنانچہ ملک کی اخلاقی اور تمدنی ترقی کے لئے اقبال اقتصادی خوشحالی کو ایک ناگزیر شرط خیال کرتے ہیں اور یہ نقطہ نظر پیش کرتے ہیں کہ تعلیم اور اقتصادی ترقی لازم و ملزوم ہیں۔ دوم آبادی اور خاندانی منصوبہ بندی کی معاشی اور معاشرتی اہمیت کی طرف توجہ دلائی گئی ہے اور آبادی کی مناسب تحدید کے بارے میں یہ تصوّر کم از کم برصغیر میں زیادہ واضح انداز میں اُردو زبان کی وساطت سے سب سے پہلے اقبال ہی نے پیش کیا ہے۔ بلاشبہ بیسویں صدی کے آغاز میں یہ ایک انقلابی تصوّر تھا۔ اس مسئلے پر اگرچہ باقاعدہ کتاب 'ہندوستان کی آبادی کا مسئلہ' پی کے واتل نے لکھی مگر انگریزی زبان میں لکھی ہوئی یہ کتاب ۱۹۱۶ء میں شائع ہوئی۔ اس لحاظ سے برصغیر میں مسئلہ آبادی پر کھل کر قلم اُٹھانے والوں کے پیش رو اقبال ہیں۔ اورینٹل کالج لاہور میں تدریس کے دوران ۱۹۰۲ء میں انہوں نے WALKER کی تصنیف POLITICAL ECONOMY کی تلخیص اور ترجمہ بھی کیا تھا۔ اعلیٰ ثانوی جماعتوں کو FEWCETT کی کتاب Political Economy بطور حصۂ نصاب پڑھانے کا موقع بھی انہیں مل چکا تھا۔ 'علم الاقتصاد' مرتب کرتے ہوئے یہ کتب ضرور ان کے پیش نظر تھے، 'علم الاقتصاد' کے دیباچے میں اقبال لکھتے ہیں!

"یہ کتاب کسی خاص انگریزی کتاب کا ترجمہ نہیں ہے بلکہ اس کے مضامین مختلف مشہور اور مستند کتابوں سے اخذ کئے گئے ہیں اور بعض جگہ میں نے ذاتی رائے کا بھی اظہار کیا ہے مگر صرف اسی صورت میں جہاں مجھے اپنی رائے کی صحت پر پورا اعتماد تھا۔"

اردو ہی میں ایک اور کتاب ۱۹۱۶ء میں پروفیسر الیاس برنی کی تصنیف انجمن ترقی اردو

نے بھی 'علم المعیشت' کے نام سے شائع کی۔ پروفیسر برنی نے اپنی کتاب اقبال کی خدمت میں بھی برائے نقد و تبصرہ روانہ کی۔ رسید میں ۸ مارچ ۱۹۱۷ء کو اقبال نے اپنے مکتوب میں لکھا:

"کتاب المعیشت مل گئی تھی ـــــ آپ کی تصنیف اور زبان پر ایک احسانِ عظیم ہے۔ مجھے یہ کہنے میں ذرا بھی تامل نہیں کہ اُردو زبان میں علمِ اقتصاد پر یہ پہلی کتاب ہے اور ہر پہلو سے کامل"

پھر ایک ہی ماہ بعد ۱۵ اپریل ۱۹۱۷ کو مہاراجہ کرشن پرشاد کو لکھا:

"علم الاقتصاد پر اُردو میں سب سے پہلے مستند کتاب میں نے لکھی"

جہاں تک اردو زبان میں معاشیات کے موضوع پر پہلی کتاب لکھنے کا سوال ہے اقبال اور برنی کسی کی کتاب کو بھی اوّلیت کا درجہ حاصل نہیں ہے بلکہ اس موضوع پر سب سے پہلی کتاب 'رسالہ علمِ انتظامِ مُدن' ہے جو محمد منصور شاہ خاں و محمد مسعود شاہ خاں صاحبان کے قلم سے انیسویں صدی کے ربع آخر میں لکھی گئی اور شائع ہوئی۔ "۷۰ صفحات پر مشتمل" اس رسالہ پر گورنمنٹ ممالکِ مغربی و شمالی نے دو سَو روپیہ انعام مرحمت فرمایا" یہ رسالہ "مطبع مرتضوی واقع دہلی میں باہتمام محمد عزیز الدین مطبوع ہوا" ہر چند کہ کتاب پر سنِ اشاعت درج نہیں تاہم اندازِ طباعت و کتابت، اندازِ بیان اور کاغذ وغیرہ اس بات کی پوری شہادت دیتے ہیں کہ کتاب انیسویں صدی کے ربع آخر میں منصۂ شہود پر آئی۔ اس مختصر سی تصنیف میں POLITICAL ECONOMY کے لئے اس زمانے کی مروجہ اصطلاح ECONOMICS کا ترجمہ 'انتظامِ مدن' کیا گیا ہے۔ شیخ عبدالقادر نے اسے علمِ سیاستِ مدن اقبال نے علم الاقتصاد اور الیاس برنی نے علم المعیشت کا نام دیا ہے۔ معاشیات کے موضوع پر اردو زبان میں لکھی ہوئی یہ پہلی شائع شدہ کتاب حال ہی میں دریافت ہوئی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ اپنے موضوع پر اس ابتدائی کاوش و کوشش کی ہر اعتبار سے تعریف کرنا پڑتی ہے۔ جو موضوعات اس کتاب میں زیرِ بحث آئے ہیں وہ ہیں علمِ سیاستِ مدن کی تعریف، سکہ، دولت، تقسیمِ دولت

تحصیلِ دولت اور دولت کا خرچ، قانونِ افزائشِ محنت، قانونِ افزائشِ جنس اور قانونِ افزائشِ پیداوار متعلق زمین سرمایہ، کم و بیش یہی موضوعات اقبال نے بھی اپنی کتاب میں شامل کیے ہیں۔ رسالہ علمِ انتظامِ مدن میں ۱۸۷۰ء تک کے بعض ایسے عالمی واقعات کو بطور نظائر پیش کیا گیا ہے جو دنیا کے اقتصادی نظام پر کسی نہ کسی رنگ میں اثر انداز ہوئے۔ آبادی کے لئے ہر چند کہ اس رسالہ میں کوئی علیحدہ باب نہیں ہے تاہم افزائشِ آبادی کے بارے میں بھی ضمنی طور پر ایک بیان شامل ہے جس سے اگرچہ افزائشِ آبادی کے سلسلہ میں کوئی قطعی اور واضح رویّہ اختیار کرنے میں تو مدد نہیں ملتی تاہم مجرّد افزائشِ آبادی پر افزائشِ محنت کے دار و مدار کے تصوّر کی نفی ضرور ہوتی ہے۔ آبادی کے باب میں اقبال کے نظریات پیش کرنے سے قبل رسالہ علمِ انتظامِ مدن کا پیش کردہ تصوّرِ افزائشِ آبادی پیش کرنا اس لئے ضروری ہے کہ معاشیات کے ایک نہایت اہم موضوع کی وضاحت کے لئے اقبال کا اسلوبِ بیان زیادہ بلیغ اور خوبصورت نظر آئے گا۔

"جاننا چاہیئے کہ افزائشِ محنت موقوف ہے افزائشِ آبادی پر جو قوتِ افزائش کہ قدرت نے موجوداتِ ذی روح میں پیدا کی ہے وہ غیر محدود ہے۔ اگر تمام زمین کسی خاص چیز کے افزائش کے لئے مخصوص کر دی جاوے اور وہ اسباب جو ترقی کے مانع و مزاحم ہیں رفع ہوتے رہیں تو تھوڑی سی مدت میں تمام زمین اوس چیز سے بھر جاوے۔ اقسامِ غلّہ میں بہت سی چیزیں ایسی ہیں کہ اوس کے ایک درخت سے ہزار درختوں کا تخم پیدا ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اس کی افزونی کو قانونِ افزائشِ محنت کے استعمال سے افزوں کیا جاوے تو ایسی افزونی ہو جیسے کہ عملِ ضرب سے اعداد بڑھ جاتے ہیں اور تھوڑے عرصہ میں اوس عمل سے ایسی ترقی ظاہر ہو کر موجبِ استعجابِ عظیم ہو جاوے۔ یہی حال بنی انسان کی ترقی کا ہے۔ ایسے ملکوں میں جہاں زمین سیراب اور آب و ہوا موافق اور گورنمنٹ عادل

دگورنمنٹ کے عدل کی قید اس لئے لگائی گئی کہ گورنمنٹ کے ظلم سے لوگ تنگ ہو کر ہجرت یا جلاوطنی اختیار کر لیتے ہیں اور اس سبب سے آبادی میں کمی ہوتی رہتی ہے) ہوتی ہے تعداد انسانوں کی پچیس سال کے عرصہ میں دوچند ہوسکتی ہے لیکن اس ترقی کے مانع و مزاحم کہیں تو مفلسی ہے اور کہیں لوگوں کا یہ خیال کہ خدانخواستہ ہماری موجودہ حالت تبدیل نہ ہو جاوے اور اس لئے ہماری اولاد تباہی میں نہ پڑے اور کہیں رسمی قوانین کا پابند ہونا اس ترقی کو روکتا ہے۔ چنانچہ بعض ملکوں میں یہ رسم جاری ہے کہ جب تک خود لڑکیاں اپنی محنت سے جہیز تیار نہ کرلیں شادی نہ کریں اور کہیں رواج کثرت جہیز اس ترقی کا مزاحم ہے کہ بعض اقطاع ہندوستان کی خاص خاص قومیں لڑکیوں کو پیدائش کے وقت ہلاک کر ڈالتی ہیں اور کہیں ترکہ کی تقسیم اس ترقی کو صدمہ پہنچاتی ہے یعنی یہ کہ ایک شخص آمدنی مقررہ سے بطفیل خرچ شاملاتی چین سے گذارہ کرسکتا ہے اور جب اوس کی جائیداد کا محاصل چند حصوں پر تقسیم ہو جاتا ہے اور علیحدہ علیحدہ گھر ہو کر ہر شخص خرچ اٹھاتا ہے تو وہ آرام جاتا رہتا ہے اور جب ایک پشت کے بعد پھر ترکہ کی تقسیم کی جاتی ہے تو اور بھی خرابی پیدا ہوتی ہے۔"

"اپنے ملک کے ملکیوں کی نسبت ہندوستان کے لوگوں کا یہ عام خیال ہے کہ ایک گاؤں کا زمیندار جو اپنی زندگی خوب آرام سے بسر کرتا ہے دو پشتیں گزر جانے پر اس کی اولاد حالت زمینداری سے حالتِ کاشتکاری پر پہنچ جاتی ہے اور گو اس طریقہ سے محنت کی افزونی نظر آتی ہے اور پچھلی حالت کی نسبت پیداوار کی بھی افزائش ہو جاتی ہے لیکن وہ آرام اور چین نہیں ہوتا۔ حقیقت میں یہ خیال نہایت صحیح اور درست ہے اور اُس سے اس مسئلہ کی تصدیق ہوتی ہے کہ افزائش محنت افزائش آبادی پر موقوف ہے۔ رحم دل گورنمنٹوں نے قانونِ محاصل میں اس قسم کے علاقوں پر نرم جمع لگانے کی تاکید کی ہے اس خیال سے کہ گو، بسبب افزونی محنت

کی پیداوار میں افزائش ہوگئی لیکن اُس کے ساتھ خرچ کرنے والوں کی تعداد بھی بڑھ گئی ہے ورنہ ایسی حالت میں زیادہ محاصل لینے سے بجائے اس کے کہ بہبودیٔ آئندہ کی صورت نظر آئے بہت جلد ملک میں ویرانی اور تباہی پھیل جاوے گی۔ اب ہم کو اس تدبیر کا بیان کرنا باقی رہ گیا ہے جو محنتوں کی آسودگی سے علاقہ رکھتی ہے پس یاد رکھنا چاہیئے کہ جب تک محنتی لوگ بذریعہ عمدہ تعلیم و تربیت کے خود اپنی آسودگی میں معقول ترقی نہ کریں گے ممکن نہیں کہ ان کے حق میں مرفّع حالی اور فارغ البالی کی افزونی ہو۔"

یہ تو نہیں کہا جا سکتا کہ رسالہ 'علم انتظام مدن' اقبال کی نظر سے گزرا یا نہیں تاہم یہ امر مسلّم ہے کہ معاشیات کے موضوع کو اقبال نے قابلِ فہم اسالیب ضرور عطا کئے بالخصوص نظریۂ آبادی کے مبہم تصور کو زیادہ مناسب الفاظ میں واضح کیا۔ اقبال نے بہر طور ایک خاص نقطۂ نظر کے تحت اقتصادیات پر قلم اٹھایا 'علم الاقتصاد' کے دیباچے میں وہ کہتے ہیں:

"یہ علم انسان کے لئے انتہا درجہ کی دلچسپی رکھتا ہے اور اس کا مطالعہ قریباً قریباً ضروریاتِ زندگی میں سے ہے بالخصوص اہلِ ہندوستان کے لئے تو اس علم کا پڑھنا اور اس کے نتائج پر غور کرنا نہایت ضروری ہے کیونکہ یہاں مفلسی کی عام شکایت ہو رہی ہے۔ ہمارا ملک کامل تعلیم نہ ہونے کی وجہ سے اپنی کمزوریوں اور نیز ان تمدنی اسباب سے بالکل ناواقف ہے جن کا جاننا قومی فلاح اور بہبودی کے لئے اکسیر کا حکم رکھتا ہے۔ انسان کی تاریخ اس امر کی شاہد ہے کہ جو قومیں اپنے تمدنی اور اقتصادی حالات سے غافل رہی ہیں ان کا حشر کیا ہو رہا ہے۔"

'علم الاقتصاد' پانچ حصوں اور بیس ابواب پر مشتمل ہے۔ اقتصادیات کا تمدن اور عمرانیات سے تعلق واضح کرتے ہوئے اقبال کہتے ہیں:

"کسی شے کی حقیقی قدر و منزلت اس امر پر منحصر ہے کہ وہ کہاں تک ہماری زندگی کے اعلیٰ ترین مقصد کے حصول میں ہم کو مدد دیتی ہے یا یوں کہو کہ

ہر شے کی اصل وقعت کا فیصلہ تمدنی لحاظ سے ہوتا ہے؟"

لذت کوشی کے مختصر اثرات پر تنقید کرتے ہوئے اقبال نے کہا:

"بعض اشیا جن سے عارضی لذت حاصل ہوتی ہے انسانی زندگی کو تازگی اور شگفتگی بخشنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں لیکن اس کے برخلاف یہ بھی سچ ہے کہ بعض پرانی مہذب قوموں کی بربادی عارضی لذات کی جستجو اور ان اشیا سے بے پروا رہنے کی وجہ سے ہوئی جن سے انسانی زندگی کو حقیقی قوت اور جلا حاصل ہوتی ہے۔ زمانہ حال کی تہذیب اس صورت میں قائم رہ سکتی ہے کہ لذیذ اور مفید میں تمیز کیا جائے اور اس امتیاز کو ملحوظِ خاطر رکھ کر اپنے افعال و اعمال کو مرتب کیا جائے تاکہ ہمیں اپنی زندگی کی اصل غرض یعنی بہبودیٔ نوعِ انسان کے حصول میں آسانی ہو۔"

اقبال کے نزدیک غربت اور افلاس وہ لعنتیں ہیں جو انسانی کردار پر مضرت رساں اثر ڈالتی ہیں اور اس کی شخصیت کی مکمل نشو و نما میں روک بنتی ہیں۔ وہ معاشی اطمینان کو آزادی کی مانند انسانی شخصیت کے بھرپور اظہار کا لازمہ سمجھتے ہیں۔ علم الاقتصاد کے دیباچے میں اُن کے اس نقطۂ نظر کی گواہی موجود ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"اس زمانے میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا مفلسی بھی نظمِ عالم میں ایک ضروری جزو ہے؟ کیا ممکن نہیں کہ ہر فردِ مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو؟ کیا ایسا نہیں ہو سکتا کہ گلی کوچوں میں چپکے چپکے کراہنے والوں کی دل خراش صدائیں ہمیشہ کے لئے صفحۂ عالم سے حرفِ غلط کی طرح مٹ جائیں؟"

جدید ضروریات کی وضاحت کے باب میں لکھا:

"مفلسی تمام جرائم کا منبع ہے۔ اگر ایسی بلائے درماں کا قلع قمع ہو جائے تو دنیا جنت کا نمونہ نظر آئے گی اور چوری، قتل، قمار بازی اور دیگر جرائم جو اس

دہشت ناک آزار سے پیدا ہوتے ہیں یک قلم معدوم ہو جائیں گے مگر موجود حالات کی رو سے اس کالی بلا کے پنجے سے رہائی پانے کی یہی صورت ہے کہ نوعِ انسانی کی آبادی کم ہو تاکہ موجودہ سامانِ معیشت کفایت کر سکے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر نئے نئے جزائر دریافت ہوتے جائیں جہاں انسان جا کر آباد ہو سکے اور قانونِ تقلیلِ حاصل کے اثر کا مقابلہ کامل طور سے کیا جا سکے تو آبادی کی افزائش آسائشِ انسانی میں خلل انداز نہ ہو سکے گی مگر چونکہ زمین کمیّت میں محدود ہے اور اس کی پیداوار کچھ نہ کچھ قانونِ مذکور کے تابع ہے اس واسطے ضرور ہے کہ افزائشِ آبادی کے خوفناک نتائج ہمارے آرام و آسائش کے مخل ہوں اور ہمیں فراغت سے محروم کر دیں جو بصورتِ کمیٔ آبادی ہم کو حاصل ہوتی لہٰذا ہمارا فرض ہے کہ ہم کمیٔ آبادی کے ان اسباب کو عمل میں لائیں جو ہمارے اختیار میں ہیں کہ ان اسباب کا عمل قدرتی اسباب کے عمل سے متحد ہو کر آبادیٔ انسان کو کم کرے اور دنیا مفلسی کے دکھ سے آزاد ہو کر عیش و آرام کا ایک دل فریب نظارہ پیش کرے۔"

انہوں نے لکھا:

"آبادی کا مناسب حدود سے باہر نکل جانا اور افلاس اور دیگر بد نتائج کا سرچشمہ ہے۔"

اقبال نے مفلسی اور بدحالی کے بے شمار اسباب گنواتے ہوئے خاص طور پر برِّصغیر میں مسلمانوں کی غربت کی وجوہات تلاش کی ہیں۔ اُن کی رائے میں:

"اکثر قدیم قوموں میں ایک سے زیادہ بیویاں کرنا مستحسن تصوّر کیا جاتا تھا اس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ ہر قبیلہ اپنے افراد کی تعداد کو زیادہ کرنا چاہتا تھا کہ اس سے جنگ و جدل میں جو تمدّن کے ابتدائی مراحل کا خاصہ ہوتا ہے

دیگر قبائل پر غلبہ رہے تاہم یہ سمجھ لینا چاہیے کہ اقتصادی لحاظ سے تعدد ازدواج تمدن کی ہر صورت میں مستحسن ہے کیونکہ اس سے آبادی بہت بڑھتی ہے جو بسا اوقات قوموں کے افلاس کا باعث ہوتی ہے۔"

آگے چل کر لکھتے ہیں:

"تمدن کے ابتدائی مراحل میں انسانی ضروریات بہت محدود تھیں مگر تہذیب کی ترقی کے ساتھ ساتھ انسانی ضروریات کا دائرہ بھی وسیع ہوتا جاتا ہے جہاں پہلے صرف خوراک کی خواہش تھی جب یہ پوری ہوئی تو مکانوں کی آرائش اور ان کے نقش و نگار کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ ہر جدید خواہش یہ تقاضا کرتی ہے کہ انسان اپنی کسی اور خواہش کو دبائے رکھے اور اس کو پورا کرے لہذا انسان اپنی جدید خواہشوں کو پورا کرنے کی دھن میں اپنی پہلی ضروریات کو محدود کرتا ہے۔ یہاں تک کہ بالعموم اپنی قوتِ توالد و تناسل کو بھی کفایت شعاری سے برتنے لگتا ہے۔ موجودہ زمانے میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ماں باپ اپنے بیٹوں کی شادیاں نہیں کرتے جب تک کہ وہ تعلیم سے فارغ نہ ہولیں۔ بیٹے کی تعلیم کو اس کی شادی پر مقدم سمجھتے ہیں بلکہ بسا اوقات اس خیال کا محرک بھی یہی امر ہوتا ہے کہ بیٹے کی شادی ہوگئی تو اولاد پیدا ہونی شروع ہو جائے گی اور بیٹے کو اپنے بچوں کی پرورش کے خیال سے تعلیم کو خیرباد کہنا پڑے گا۔ صاف ظاہر ہے کہ شادی کو اسی طرح معرضِ التوا میں ڈالنا گویا اولاد کی تعداد کو کم کرنا ہے جو بصورتِ دیگر ایامِ کتخدائی میں پیدا ہونی ممکن تھی۔ علاوہ بریں تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ انسان کو مختلف اقسام کی خورد و نوش اور طرح طرح کے اسباب تن آسانی کی بھی خواہش ہوتی ہے جو اسے محنت کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور اس کی قوتِ تناسل و توالد پر وہ زبردست اثر کرتی ہے کہ مفلسی کا خوف بھی وہ

اثر نہیں کر سکتا، کیونکہ امیرانہ ٹھاٹھ سے گزارہ کرنا انسان کی ایک جبلّی خواہش ہے اور بسا اوقات یہ خواہش اس کو اپنی فطرت کے حیوانی تقاضوں کو پورا کرنے سے روکتی ہے علیٰ ہذا القیاس بعض ممالک میں جہاں کی زمین بالعموم چھوٹے مالکانِ خود کاشت میں منقسم ہے زمیندار زیادہ اولاد سے گھبراتے ہیں کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ جس قدر اولاد کی تعداد زیادہ ہوگی اسی قدر ان کی جائیداد زیادہ حصّوں میں منقسم ہوگی اور اگر ان کی اولاد کے ہاں بھی اولاد پیدا ہونی شروع ہو گئی تو حصہ زمین کی وہ قلیل مقدار ان کے گذارے کے لئے کسی طرح کافی نہ ہوگی۔ مگر یاد رکھنا چاہیئے کہ افزائش آبادی کو روکنے کی خواہش زیادہ زور کے ساتھ اسی صورت میں عمل کرتی ہے جبکہ زمین کی کاشت نقطۂ تقلیل تک پہنچ گئی ہو۔ یا بالفاظِ دیگر جب انسان کو یہ خیال ہو کہ سامانِ معیشت کی مقدار کافی طور پر مہیا نہ ہو سکے گی۔ ان اصول کی رو سے تم خود اندازہ کر سکتے ہو کہ ہندوستان کی موجودہ حالت کس امر کا تقاضا کرتی ہے۔"

زمین کی کاشت اور زمیندار کے رویّے کے حوالے سے اقبال نے قرآن حکیم کے ارشاد لیس للانسان الا ما سعٰی یعنی جن چیزوں کے لئے انسان نے کوشش اور جدوجہد نہیں کی اُن پر بھلا اس کا کیا حق ہے؟ کی بڑی خوبصورت تفسیر کی ہے۔ زمین کے بارے میں ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ :

"یہ شے کسی خاص فرد یا قوم کی محنت کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ قدرت کا ایک مشترکہ عطیہ ہے جس پر قوم کے ہر فرد کو مساوی حقِ ملکیت حاصل ہے۔"

یہ رائے قرآن کے محاورے الارض للّٰہ کی موزوں تفسیر ہے۔ اقبال کے نزدیک افزائشِ آبادی کے نتیجہ میں حصولِ خوراک کی خاطر غیر مزروعہ زمین بھی زیرِ کاشت لائی جائے گی، ساتھ ہی پہلے سے زیرِ کاشت رقبوں کے لگان اور بٹائی میں اضافہ ہوگا۔ دونوں قسم کی

زمین پر محنت غریب کسان کرتا ہے مگر اضافہ زمیندار کی آمدنی میں ہوتا ہے، اقبال کہتے ہیں:

"زمیندار کی ذاتی کوششوں اور ان کی زمینوں کے محاصل کی مقدار میں کوئی فرق نہیں آتا پھر ان کا کوئی حق نہیں کہ دولت مند ہوتے جائیں۔ کوئی وجہ نہیں کہ آبادی کی زیادتی سے قوم کے خاص افراد کو فائدہ پہنچے اور باقی قوم اس سے محروم رہے۔"

اقبال نے مزدور کی بے روزگاری پر بھی آبادی کے حوالے سے بحث کی ہے کہ دنیا میں محنت کش کی معاشی ذمہ داریوں کو سہارا دینے اور اس کے کنبے کی دیکھ بھال کے لئے کوئی بھی آگے نہیں آتا، ریاست نہ کوئی دوسرا ادارہ وہ کہتے ہیں:

"جب کوئی دست کار بے روزگار ہو کر مفلس ہو جاتا ہے تو بالعموم فطری خودداری اور ہم چشموں کی نگاہوں میں وقعت پیدا کرنے کی آرزو اُس پر کوئی اثر نہیں کرسکتی جو قدرتاً انسان کو اوروں سے بڑھ جانے کی ایک زبردست تحریک دیتی ہے مفلسی کا آزار انسان کے روحانی قوٰی کا دشمن ہے، اور وہ مایوسیٔ فکر اور غفلت شعاری کاہلی اور ہلاکت کی اور صورتیں جو اس بلائے بے درماں کے ساتھ آتی ہیں دست کار کی ذاتی قابلیت اور اس کی محنت کی کارکردگی پر ایسا بُرا اثر ڈالتی ہیں کہ اُس کے کام کی وہ کیفیت اور کمیت نہیں رہتی جو پہلے ہوا کرتی تھی۔ ایک دفعہ کی شکست بے چارے دستکار کو ہمیشہ کے لئے کارزارِ زندگی کے ناقابل کر دیتی ہے۔"

پھر کہتے ہیں:

"اجرت کی بحث میں بالعموم یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ جب دست کار افزائشِ آبادی کے بدنتائج کو محسوس کریں گے تو خود بخود ایسے وسائل اختیار کریں گے جن سے آبادی کم ہو، مگر تجربہ اس بات کے خلاف ہے چین اور

ہندوستان کی موجودہ حالت یہی ظاہر کرتی ہے۔ غریبی اور افلاس کی صورت میں انسان کی قوتِ تناسل و توالد مزید زور کے ساتھ عمل کرتی ہے جس سے آبادی تیزی کے ساتھ بڑھتی ہے اور مفلسی کے دور کی شدت کو اور زیادہ جان فرسا بناتی ہے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ افزائشِ آبادی کا قدرتی علاج یعنی قحط ان ممالک کو آئے دن ستاتا رہتا ہے۔"

کسان اور مزدور جن کا تعلق پاکستان کی بیشتر آبادی سے ہے آج بھی اسی قسم کے مسائل سے دوچار ہیں۔ اقبال نے ان مصائب کو ٹالنے کے لئے پہلا نسخہ یہ تجویز کیا ہے کہ تعلیم کو قومی پیمانے پر عام کیا جائے۔ اقبال کے اپنے الفاظ میں تعلیم سے:

"محنت کی کارکردگی اور اس کی ذہانت ترقی کرتی ہے۔ اس کے اخلاق سنورتے ہیں اور وہ اس قابل بنتا ہے کہ اس پر اعتماد کیا جائے۔"

صورتِ احوال کی بہتری کے لئے دوسری تجویز وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ ملک کی آبادی پر مناسب گرفت یوں کی جائے کہ عائلی منصوبہ بندی اور ضبطِ تولید کو مناسب اہمیت دی جائے۔ ان کے نزدیک کثرتِ اولاد خاندان کی ذہنی اور جسمانی صحت پر ناخوشگوار اثرات مرتب کرتی ہے اور آبادی کی کثرت قومی مفلسی کا باعث ہی نہیں بنتی بلکہ اس سے قوم کی روحانی، اخلاقی اور جسمانی نمو پر بھی بُرا اثر پڑتا ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ بعض عورتیں بانجھ ہوتی ہیں اور بعض مرد قوتِ مردمی سے عاری ہوتے ہیں لیکن چونکہ ان کی تعداد نہایت قلیل ہے اس واسطے اس واقعہ کو نظر انداز کر کے اس صریح اصول کو یاد رکھنا چاہیئے کہ جس قدر کسی باپ کے بچوں کی تعداد زیادہ ہوگی اور اس قدر اس کے وسائلِ آمدنی پر اثر پڑے گا۔ اگر کسی شخص کی آمدنی قلیل ہو اور اس کی اولاد بڑھتی جائے تو صاف ظاہر ہے کہ اس خاندان کی فارغ البالی وہ نہ رہے گی جو پہلے اسے حاصل

تھی، موجودہ آمدنی تمام افراد کے گزارنے کے لیے کافی نہ ہوگی۔ اس کا نتیجہ ہوگا کہ خاندان کی جسمانی حالت میں فرق آجائے گا اور وہ پس انداز بھی جو کسی آڑے وقت کے لیے جمع رکھا ہوگا خرچ ہو جائے گا بلکہ قلتِ معیشت کی وجہ سے خاندان مذکور میں بعض ایسی بیماریاں پیدا ہو جائیں گی جن کا اثر نسلاً بعد نسل منتقل ہوتا جائے گا۔ جب کسی قوم میں آبادی مناسب حدود سے زائد ہو جاتی ہے تو قدرت خود بخود وبا اور قحط کے تازیانوں سے اس کا علاج کرتی ہے۔ بچے اور بوڑھے اجل کا شکار ہو جاتے ہیں۔ جوانوں کی قوتِ مردمی میں فرق آجاتا ہے اور قحط بالعموم آبادی کی افزائش کو روکتا ہے، مگر محقق واکر کے نزدیک انسانی قبائل کی تاریخ اس امر کی شاہد ہے کہ وبا اور قحط کے وسائل کسی قوم کی آبادی کو مستقل طور پر کم نہیں کر سکتے۔"

'علم الاقتصاد' میں مسئلہ آبادی پر اقبال نے ایک مستقل باب باندھا ہے جس میں اس نہایت اہم موضوع پر بحث کرتے ہوئے انھوں نے کچھ نتائج اس وقت مرتب کیے جب بیسویں صدی کا آغاز تھا اور برصغیر کی آبادی تیس کروڑ سے زیادہ نہ تھی انھوں نے کہا:

"ہماری ملک میں سامانِ معیشت کم ہے اور آبادی روز بروز بڑھ رہی ہے، قدرت قحط اور وبا سے اس کا علاج کرتی ہے مگر ہم کو بھی چاہیے کہ بچپن کی شادی اور تعددِ ازواج کے دستور کی پابندیوں سے آزاد ہو جائیں، اپنے قلیل سرمایے کو زیادہ دور اندیشی سے صرف کریں اور عاقبت بینی کی راہ سے اپنی قوم کے انجام کی فکر کریں تاکہ ہمارا ملک مفلسی کے خوفناک نتائج سے محفوظ ہو کر تہذیب و تمدن کے ان اعلیٰ مدارج تک رسائی حاصل کرے جن کے ساتھ ہماری حقیقی بہبود وابستہ ہے —— ہم بنی آدم کو کلی طور پر شادی وغیرہ کی لذت اٹھانے سے روکنا نہیں چاہیے۔ ہمارا مقصد صرف اس قدر ہے کہ جو

کی کم سے کم مقدار پیدا ہو اور بیوی کی خواہش ایک فطری تقاضا ہے اور اس کو دبائے رکھنا بھی صحت کے خلاف ہے لہٰذا اقتصادی لحاظ سے انسان کی بہبودی اسی میں ہے کہ وہ حتی المقدور اپنی حیوانی خواہشوں کو پورا کرنے سے پرہیز کرے اور جہاں تک ممکن ہو بچوں کی کم سے کم تعداد پیدا کرے یہ مطلب بڑی عمر میں شادی کرنے یا بالفاظِ دیگر شرحِ پیدائش کو کم کرنے اور نفاق تعاملوں کو بالعموم ضبط کرنے سے حاصل ہو سکتا ہے"

یہ الفاظ جو اقبال کے قلم سے آج سے ۷۵ سال قبل نکلے تھے۔ آج کی پاکستانی معیشت کے پس منظر میں اس ملک کی آبادی کی رفتار کو مدِ نظر رکھتے ہوئے پاکستانی قوم کے نام ایک پیغام کی حیثیت اختیار کر گئے ہیں۔ آج بھی ہمارے وطن کے لئے کنبہ بندی کا مفہوم اس سے بڑھ کر اور کچھ بھی نہیں کہ بچوں کی تعداد کم سے کم پیدا ہو تاکہ اقبال کے الفاظ میں "ہمارا ملک مفلسی کے خوفناک نتائج سے محفوظ ہو کر تہذیب و تمدن کے ان اعلیٰ مدارج تک رسائی حاصل کرے جن کے ساتھ ہماری حقیقی بہبود وابستہ ہے"۔ مزدور اور کاشت کار کے محرکاتِ محنت پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے ایک بے حد صائب مشورہ دیا ہے کہ:

"جو دست کار اپنے حیوانی جذبات کی پیروی کر کے اپنے جسمانی اور روحانی قویٰ کو نقصان پہنچاتا ہے وہ نہ صرف اپنی ذات پر بلکہ اپنے ملک اور قوم پر بھی ظلم کرتا ہے"

قانونِ آبادی کے زیرِ عنوان اقبال مسائلِ آبادی پر ماہرینِ معاشیات کے افکار کی روشنی میں ایک بھرپور بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں:

"اس میں کوئی شک نہیں کہ کسی قوم کے افراد کے زیادہ ہونے سے اس قوم کے دستکاروں کی تعداد بڑھتی ہے مگر اس وقت یہ امر محلِ بحث نہیں ہم قانونِ آبادی پر اس تعلق کے لحاظ سے نگاہ ڈالنا چاہتے ہیں جو افزائشِ افراد

اور پیداوارِ دولت کے درمیان ہے محققین کہتے ہیں کہ یہ قانون تین قضایا پر منقسم ہو سکتا ہے۔

اوّل یہ کہ آبادی ہمیشہ بڑھنے کا میلان رکھتی ہے اور اس کی افزائش اس امر کا خیال نہیں رکھتی کہ آیا مزید آبادی کے گزارے کے لئے کافی سامانِ معیشت موجود ہو گا یا نہیں بعض حکما نے تخمینہ لگایا ہے کہ بڑے بڑے قحط اور وبائیں نہ آئیں تو آبادی تیس سال میں دوگنی ہو جائے گی۔

دوم اگر زمین کے کسی قطعہ میں آبادی اس طرح دوگنی تگنی ہو جائے اور دیگر اسباب اس کی افزائش کی سدِ راہ نہ ہوں مثلاً وبا قحط، جنگ اور شادیوں کی کمی وغیرہ تو ایک خاص معیاد کے بعد قطعۂ مذکور کی پیداوار وہاں کے آدمیوں کے لئے مشکل سے کافی ہو گی اور بالآخر مطلق کفایت نہ کرے گی یا بالفاظِ دیگر یوں کہو کہ آبادی کی مفروضہ افزائش کا سلسلہ جاری نہیں رہ سکے گا۔

قضیہ نمبر دو پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قانونِ تقلیلِ حاصل بھی قانونِ آبادی کے ساتھ گہرا تعلق رکھتا ہے اور ان دونوں کے اجتماع سے یہ نتیجہ قائم ہوتا ہے کہ آبادی کے ایک خاص حد تک بڑھ جانے کے بعد زرعی زمینوں کی مزید آبادی سے محنت کی قابلیت پیداوار کم ہوتے جانے کا میلان رکھتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جس قدر آبادی زیادہ ہو گی اور ایک حدِ معین سے بڑھتی جائے گی (یہ حدِ معین مختلف ممالک کی صورت میں مختلف ہو سکتی ہے کیونکہ مختلف اقوام و ممالک میں صنعت و حرفت و فنِ زراعت اور دیگر ایجادات کی ترقی کے مدارج مختلف ہیں۔ مثلاً ممکن ہے کہ ایک چھوٹا سا ملک اپنی ایجاداتِ زرعی کے بل پر بیس کروڑ آبادی کا متحمل ہو سکے اور ایک اور ملک جو اس سے وسعت میں زیادہ ہو لیکن ایجادات میں کم ہو اس سے آدھی آبادی کا بھی

متحمل نہ ہو سکے) اسی قدر زمین مزروعہ کی کاشت نقطہ تقلیل تک جلد پہنچے
گی جس کا نتیجہ جو کچھ پیداوار دولت پر ہوگا ظاہر ہے۔"

اقبال عائلی منصوبہ بندی کے لائحہ عمل کو قومی بہبود کا ایک اہم ذریعہ خیال کرتے ہیں وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ معاشی عوامل پر ان کی نظر پختہ تر ہوتی گئی۔ برصغیر کے مسلمانوں کے اقتصادی مسائل سے ان کی دلچسپی تا آخر قائم رہی۔ انہیں برصغیر کے غریب مسلمان عوام کی معاشی مجبوریوں کا خوب اندازہ تھا۔ اپنے مشہور خطبۂ علی گڑھ میں جس کا ۱۹۱۱ء میں مولانا ظفر علی خان نے 'ملّتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر' کے نام سے ترجمہ پیش کیا۔ اقبال نے اس مسئلے پر ایک بڑی پتے کی بات کہی تھی کہ:

"سب سے اہم عقدہ اس مسلمان کے سامنے جو قومی کام کے لئے اپنے آپ کو وقف کرتا ہے یہ ہے کہ وہ کیونکر اپنی قوم کی اقتصادی حالت کو سدھارے' اس کا فرض ہے کہ ہندوستان کی تمام اقتصادی حالت پر نظرِ غائر ڈال کر ان کے اسباب کا پتہ لگائے جنھوں نے ملک کی یہ حالت کر دی ہے اس کا فرض ہے کہ کسی مسئلہ پر غور کرنے سے پہلے یہ دریافت کرے کہ ملک کی اس حالت میں کس حد تک ان بڑی قوتوں نے حصّہ لیا ہے جو آجکل دنیا میں اپنا عمل کر رہی ہیں' کس حد تک اہلِ ملک کی تاریخی روایات' عادات اوہام اور اخلاقی کمزوریوں نے حصّہ لیا ہے۔

جو شخص اس گتھی کو سلجھانے کا بیڑا اٹھائے اُسے چاہیئے کہ مذہب و ملت کے اختلاف کی طرف سے خالی الذہن ہو جائے اور کسی ایک جماعت کی طرف داری یا پاس داری کے خیال کو اپنے پاس نہ پھٹکنے دے۔ اس لئے کہ اقتصادی قوتیں تمام قوموں پر اپنا عمل یکساں کرتی ہیں۔"

۱۹۳۷ء میں وفات سے تھوڑا عرصہ قبل قائدِ اعظم کے نام اپنے ایک مکتوب میں اقبال نے

بڑے دکھ کے ساتھ لکھا:

"ہمارے سیاسی اداروں نے غریب مسلمان کی اصلاح حال کی طرف قطعاً کوئی توجہ نہیں دی"

قائدِ اعظم کے نام اقبال کے اکثر خطوط سے ان کی اس خواہش کا اظہار ملتا ہے کہ وہ برِ صغیر کے لئے مقتدر مسلمان ریاست کے صرف ثقافتی اور روحانی ہی نہیں معاشی مستقبل کو بھی درخشاں دیکھنا چاہتے تھے۔ ۱۹۳۶ء میں ہندوستان کے دستور کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے قائدِ اعظم کے نام اپنے ایک خط میں اقبال نے ایک نہایت اہم مسئلے کی طرف توجہ دلاتے ہوئے لکھا:

"یہ دستور تو اُس معاشی تنگ دستی کا جو شدید تر ہوتی جارہی ہے ہرگز کوئی علاج نہیں، فرقہ وارانہ فیصلہ ہندوستان میں مسلمانوں کے سیاسی وجود کو بے شک تسلیم کرتا ہے لیکن کسی قوم کے سیاسی وجود کا ایسا اعتراف جو اس کی معاشی پسماندگی کا کوئی حل تجویز نہ کرتا ہو اور نہ کر سکے اس کے لئے بے سود ہے۔"

عمر کے آخری عہد میں اقبال کو یہ احساس زیادہ شدت کے ساتھ ہونے لگا تھا کہ مسلمان عوام کی معاشی حالت روز بروز دگرگوں ہوتی چلی جارہی ہے۔ انہوں نے قائدِ اعظم کے سامنے اپنے شدید دکھ کا اظہار کرتے ہوئے تحریر کیا:

"روٹی کا مسئلہ روز بروز شدید تر ہوتا چلا جارہا ہے، مسلمانوں کو یہ احساس ہو رہا ہے کہ پچھلے دو سال سے ان کی معاشی حالت برابر گر رہی ہے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو افلاس سے کیوں کر نجات دلائی جائے؟"

آگے چل کر لکھا:

"شریعتِ اسلامیہ کے طویل اور گہرے مطالعہ کے بعد میں اس نتیجہ پر

پہنچا ہوں کہ اسلامی قانون کو معقول طریق پر سمجھا جائے اور نافذ کیا جائے تو ہر شخص کو کم از کم معمولی معاش کی طرف سے اطمینان ہو سکتا ہے۔"

ایک طرح سے اقبال نے گویا یہ بات اصولاً تسلیم کی ہے کہ قرآن کی تفسیر معقول یا RATIONAL ہونی چاہیئے اس سے مدعا یہ ہے کہ اُسے گرد و پیش کے احوال سے متاثر ہونے والے انسانی رویے سے متطابق ہونا چاہیئے۔ نئے غیر متوقع حالات ہمیشہ رونما ہوتے رہتے ہیں۔ معاشرے کی ضروریات میں روز بروز اضافہ ہو رہا ہے اور تشریح ان حالات و مقتضیات کی روشنی میں کی جانی ضروری ہے۔ یوں بھی بعید اور قریب کے حقائق کو جانچتے ہوئے ماضی سے حال کی جانب اس طرح پیش قدمی کرنی چاہیئے کہ مفروضات و قیاسات اور غیر مطلق اور قابلِ ترک اعتقادات سب نگاہ کے سامنے رہیں۔

ممتاز حسن نے اٹھاون سال بعد 'علم الاقتصاد' کی دوسری اشاعت کے پیش لفظ میں ضبطِ تولید کے بارے میں اقبال کی ایک خصوصی تحریر لاہور سے شائع ہونے والے ایک طبی ماہنامے 'الحکیم' کی نومبر ۱۹۳۶ء کی اشاعت سے نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تحدیدِ آبادی کے بارے میں اُن کے نقطۂ نظر میں تا آخر کوئی تبدیلی نہیں آئی یہی رائے 'ہمدرد صحت' دہلی کے ضبطِ تولید نمبر جولائی ۱۹۳۹ء میں بھی نقل ہوئی ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ اصولاً ضبطِ تولید کے قائل تھے تاہم اسے محض حظِ نفس کی خاطر اپنانے کو انھوں نے ہرگز پسند نہیں کیا۔ اس مسئلہ کا شرعی جائزہ لیتے ہوئے اقبال نے اپنی رائے کو نہایت معقولیت سے پیش کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"شریعتِ اسلامی نے اجتماعی مسائل میں مصالحِ اُمت کو نظر انداز نہیں کیا اور اُس کے تصفیے کو اہلِ علم پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ حالات و مقتضائے وقت کے مطابق ان کا فیصلہ کریں۔ اس لئے اگر حظِ نفس مقصود نہ ہو حقیقی ضرورت موجود ہو اور فریقین رضامند ہوں تو جہاں تک میرا علم رہنمائی کرتا

ہے کہ کوئی خاوند اپنی بیوی کو اگر وہ اولاد کی خواہش مند نہ ہو اولاد پیدا کرنے پر باکراہ مجبور نہیں کر سکتا۔

بے شک آگے چل کر اقبال نے یہ بھی فرمایا ہے کہ:

"دنیا میں اس وقت جو کچھ ہو رہا ہے اس کا بیشتر حصہ حظِ نفس پر مبنی ہے اور محض حظِ نفس کے لئے ایسا کرنا میرے نزدیک حرمت کے درجے تک پہنچتا ہے ۔۔۔ شرعی پہلو سے جو میں نے رائے دی ہے وہ ماہرِ شریعت کی حیثیت سے نہیں دی محض اپنے علم و مطالعہ کی بنا پر دی ہے۔"

اس باب میں ماہنامہ 'الحکیم' میں مولانا ابو الکلام آزاد بھی اقبال کے ساتھ متفق نظر آتے ہیں، ان کا خیال تھا کہ:

"بظاہر کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ خاندانی منصوبہ بندی کے سلسلہ میں شرع مداخلت کرے یہ ایک خالص طبی اور اجتماعی مسئلہ ہے اگر اصحابِ علم محسوس کریں کہ سوسائٹی کے مصالح کے لئے اس کی ضرورت ہے تو ضرور اس کے حق میں رائے دے سکتے ہیں۔ اس طرح کی تمام باتوں کو مصالح مرسلہ سمجھنا چاہیئے اور ان کا دروازہ پوری طرح باز ہے۔"

جہاں تک مصالح مرسلہ کی فقہی حیثیت کا تعلق ہے ان کا مقصد یہی تسلیم کیا گیا ہے کہ انسانی معاشرہ کی فلاح و بہبود کے تقاضوں کو بجا طور پر پورا کیا جائے اور اس کی بہتری کے انتہائی منفعت بخش ذرائع اختیار کئے جائیں جن میں عدلِ اجتماعی اور حقیقی انصاف کے ساتھ ہی ساتھ روحِ شریعت کا پورے طور پر خیال رکھا گیا ہو۔ تمام ائمہ اس اصول پر متفق ہیں کہ مسائلِ معاملات میں وہ عقلی پیمانے استعمال کئے جا سکتے ہیں جو مصالح اور رفاہِ عامہ پر مبنی ہوں۔ اگر دلائلِ شرعیہ کسی امر کی مصلحت واضح نہ کریں تو اس میں مصالحِ عامہ سے استصواب کیا جا سکتا ہے اور خود مصلحت اور مفادِ عامہ ایک شرعی دلیل بن جاتی ہے۔

گویا مصالح مرسلہ کسی حکم کو ایسے ضابطۂ معنوی کے ساتھ منسلک کرنا ہے جو مصلحتِ عامّہ اور منشاءِ شریعت دونوں کے موافق ہو دوسرے الفاظ میں کسی ایسے اصول کا قیام جس میں رفاہ عامہ اور منشاءِ شریعت دونوں کا لحاظ رکھا جائے اور اسی کے مطابق حکم لگایا جائے شرط یہ ہے کہ مسئلہ عبادات کا نہ ہو بلکہ امورِ دنیاوی سے متعلق ہو، تاکہ اس میں فکرد نظر کے ذریعہ مصلحت کا یقین کیا جا سکے اور یہ کہ مصلحتِ عامہ روحِ شریعت کے موافق ہو۔ علاوہ ازیں مصلحتِ عامہ کا تعلق ضروریاتِ زندگی یا امورِ عامہ سے ہو اور ضروریاتِ زندگی سے مراد فقہاء کے نزدیک مذہب، جان، عقل، نسل اور مال کی حفاظت مقصود ہے۔ امورِ عامہ سے مراد وہ امور ہیں جو معاش کی بہتری کے لئے ضروری ہیں اور قومی ملکی اور انفرادی سہولتوں کا لحاظ تو خود قرآن مجید بھی رکھتا ہے "علم الاقتصاد" کے پانچویں حصّہ کے باب اوّل "آبادی" میں اقبال کہتے ہیں:

"جو خیال یا مذہب انسان کے تمدنی حالات اور اس کی عقلی ترقی کے ساتھ ساتھ ترقی نہ کرے گا ضرور ہے کہ وہ انسان کی جدید روحانی ضروریات کو پورا نہ کر سکنے کے باعث معدوم ہو جائے۔"

حشرات الارض اور اشرف المخلوقات انسان میں جو فرق ہے وہ بہر حال مقتضائے قرآنی کے مطابق ملحوظِ خاطر رہنا چاہیئے اور اس کے لئے عملی اقدامات ہوتے رہنے چاہئیں تاکہ کوئی ایسا لمحہ نہ آجائے جب انسان کی تعداد حشرات الارض سے آگے نکل جائے اور یوں وہ شرفِ انسانیت کھو بیٹھے۔ بے شک کوشش اور جدوجہد انسان پر خدا کی بے پایاں رحمتوں کے خزانے کھول دیتی ہے لیکن آبادی اور رزق کے مسئلے کا صرف مادی پہلو ہی اصل پہلو نہیں کیونکہ انسانی زندگی محض مادی تقاضوں کا نام ہی تو نہیں۔ انسانی زندگی تو شخصی، اجتماعی اور روحانی تقاضوں میں توازن چاہتی ہے۔ چنانچہ انسان کو مادی وسائل میسّر آجائیں تو بھی اس دھرتی پر انسان کا مسئلہ پورے طور پر حل نہیں ہو جاتا۔ دولت کی فراخی

انسان کو زیادہ شادیوں اور زیادہ اولاد پیدا کرنے کا حق ہرگز نہیں دیتی کیونکہ مسئلہ صرف کنبے کی مالی کفالت کا نہیں بلکہ آدمی کو صحت مند انسان بنانے کا بھی ہے۔ محنت کے باب میں اقبال نے افزائش آبادی، پیدائشِ دولت اور محنت کے حوالے سے زندگی کے بارے میں عام طور پر ایک معتدل رویہ اختیار کرنے کا ذکر بڑی خوبصورتی سے کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں:

"انسان کی آبادی دن بدن بڑھتی جاتی ہے، اور تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ اس کی ضروریات بھی بڑھتی جاتی ہیں لہٰذا اگر وہ صرف قدرتی اسباب کی پیدائش کے بھروسہ پر رہتا۔ اور اپنی روز افزوں ضروریات کے پورا کرنے کی نئی نئی راہیں نہ نکالتا یا بالفاظ دیگر یوں کہو کہ اپنی عقل کے زور سے قانونِ تقلیلِ حاصل کے اثر کا مقابلہ نہ کرتا تو اسکے امن و آسائش میں انتہا درجہ کا خلل پیدا ہوتا۔ بلکہ اس کی نسل کا بقا ہی محال ہو جاتا۔ بس ظاہر ہے کہ اصولِ تقسیمِ محنت اور اصولِ تقلیلِ حاصل ایک دوسرے کے حریف ہیں جن میں ایک قسم کی جنگ چلی جاتی ہے جس سے پیدائشِ دولت میں اعتدال قائم رہتا ہے اور اعتدال ہی ہر شے کی جان ہے۔"

شخصیت کی تعمیر، اس کی اخلاقی تربیت اور کردار کی پاکیزگی کے لئے پرسکون اور خوشگوار ماحول کا بہت زیادہ حصہ ہے۔ بچہ اخلاقی شائستگی، خود اعتمادی اور عزتِ نفس کے اصول سب سے پہلے ماں کی آغوش ہی سے سیکھتا ہے۔ اور اس رحمت سے محروم نسل فکری انتشار اور بے مقصدیت کا شکار ہو جاتی ہے۔ کثرتِ اولاد کی موجودگی میں اقبال کی یہ دیرینہ خواہش بھلا کب پوری ہو سکتی ہے جس کا اظہار انہوں نے کبھی ان الفاظ میں کیا تھا:

"مسلم خواتین کا کام گھر میں رہ کر صالح بنیادوں پر خاندانی نظام کی تعمیر کرنا ہے کہ اسی طرح معاشرے میں اعتدال اور سکون قائم رہ سکتا ہے۔ اگر

عورتوں کے اخلاق پسندیدہ ہوں، ان میں تطہیرِ فکر، پاکیزگیٔ قلب اور عفتِ نگاہ ملحوظ ہو تو وہ اپنی اولاد کی بہتر تربیت کر سکتی ہیں۔ اگر قوم اس حقیقت سے غافل ہو جائے تو مغرب کی تقلید میں اس کی معاشرتی، عمرانی اور اخلاقی زندگی تباہ ہو جائے گی۔"

اقبال درحقیقت ملتِ اسلامیہ کے احیاء کو شاہین صفت، صحت مند اولادوں کے ذریعہ دیکھنے کے خواہش مند تھے ایک موقع پر بیگم راس مسعود سے گفتگو کرتے ہوئے فرمایا:

"شادی کا بنیادی مقصد صالح، توانا اور خوش شکل اولاد پیدا کرنا ہے۔"

عاشق حسین بٹالوی راوی ہیں کہ ایک موقع پر فرمایا:

"میں تو چاہتا ہوں مسلمانوں کے بچے نہایت خوش رو اور سرخ و سپید ہوں تاکہ ہم لوگ صحیح معنوں میں ملتِ بیضا بن جائیں۔"

کچھ اسی تصور کو اقبال نے اپنے اشعار میں بھی موزوں کیا ہے:

قوم را سرمایۂ صاحب نظر　　نیست از نقد و قماش و سیم و زر
نقدِ او فرزند ہائے تندرست　　سخت کوش و تر دماغ و چاق و چست

فقیر سید وحید الدین کی روایت ہے کہ سفرِ یورپ کے دوران اٹلی میں مسولینی نے اقبال سے جب کوئی اچھوتا مشورہ طلب کیا تو انہوں نے کہا:

"ہر شہر کی آبادی مقرر کر کے اسے ایک حد سے نہ بڑھنے دینا چاہیے"
مسولینی نے حیران ہو کر کہا "اس میں کیا مصلحت ہو گی؟" اقبال نے کہا کہ "شہر کی آبادی جس قدر بڑھتی چلی جاتی ہے اس کی تہذیبی اور اقتصادی توانائی اسی قدر کم ہوتی جاتی ہے اور ثقافتی توانائی کی جگہ محرکاتِ شر لے لیتے ہیں۔"
انھوں نے یہ بھی کہا کہ "یہ میرا ذاتی نظریہ نہیں بلکہ میرے پیغمبر نے آج سے تیرہ سو سال قبل اپنی قوم کو یہ مصلحت آمیز ہدایت فرمائی تھی کہ جب مدینہ کی آبادی

ایک حد سے تجاوز کر جائے تو مزید لوگوں کو آباد ہونے کی اجازت دینے کی بجائے دوسرا شہر آباد کیا جائے، یہ حدیث سنتے ہی مسولینی کرسی سے اُٹھ کھڑا ہوا اور دونوں ہاتھ زور سے مار کر کہا 'یہ کس قدر حسین تخیل ہے!"

تربیتِ اولاد اور مسئلہ آبادی کے باب میں اقبال کی ان آراء کو آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ بانیٔ پاکستان قائدِ اعظم محمد علی جناح نے ۱۹۴۴ء میں یومِ اقبال کے موقع پر اپنے پیغام میں کس قدر درست فرمایا تھا کہ:

"اس عظیم شاعر کے دل و دماغ میں پنہاں اُن جذبات، حسیات اور افکار کی عکاسی ہے جن کا سرچشمہ اسلام کی سرمدی تعلیم ہے۔ اقبال پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے سچے اور مخلص پیروکار تھے وہ اوّل اور آخر مسلمان تھے اور وہ اسلام کے صحیح مفسّر تھے۔"

قائدِ اعظم خود بھی پاکستان کو ایک طاقت ور اور توانا قوم کے وطن کی حیثیت سے دیکھنا چاہتے تھے۔ ایک موقع پر اپنی قوم کو مخاطب کرتے ہوئے انہوں نے فرمایا:

"آپ کے پاس کامیابی کی ایک کلید ہے اور وہ ہے آپ کی آئندہ نسل۔ اپنے بچوں کی اس طرح تربیت کیجیے کہ وہ پاکستان کے قابلِ فخر شہری اور موزوں سپاہی بن سکیں۔ آپ نے پاکستان کے لئے بہت سی قربانیاں دی ہیں۔ اس پاکستان کے لئے جسے اب ساری دنیا ایک حقیقت تسلیم کر چکی ہے۔ بس ایک قدم اور آگے بڑھانا چاہیئے پھر وہ وقت دور نہیں جب ساری دنیا کی اقوام پاکستان کی تعریف و توصیف کریں گی۔ انشاء اللہ۔"

۲۴ اکتوبر ۱۹۴۷ء کو ملت کے نام عید کا پیغام دیتے ہوئے قائدِ اعظم نے فرمایا:

"یہ مملکت محض زندگی کے لئے نہیں بلکہ اچھی زندگی گزارنے کے لئے بنی ہے۔"

فکرِ اقبال سے ان تمام حقائق و شواہد کے باوجود جسے اقبال نے اپنے نظریۂ آبادی میں واضح کر دیا ہے اور جس کے مصدّق قائدِ اعظم بھی تھے، جو لوگ فرسودہ معاشرتی عقائد، اقدار غلط رسوم و رواج اور غیر حقیقت پسندانہ جذباتی روّیے کے تحت مسئلہ آبادی کو سرے سے کوئی اہمیت دینے کے لئے تیار نہیں اور اس کے بحران کو بے معنی اور یکسر ناقابلِ توجہ خیال کرتے ہیں اس کے علاوہ عائلی منصوبہ بندی کی افادیت کو قرآن و سنت کے مزاج کے منافی خیال کرتے ہیں اور مصالحِ اُمّت کی اہمیت کو درخورِ اعتنا نہیں جانتے اُن سے بڑا ناعاقبت اندیش اور کون ہو گا مستقبل کو خوب تر اور روشن تر بنانے کے لئے ضروری ہے کہ حال میں اس کے بارے میں غور و فکر کر کے کچھ اقدامات کئے جائیں۔ اس میں آج کسی شک و شبہ کی گنجائش ہی نہیں کہ آبادی میں بے حد و حساب اضافہ بھی ان قوتوں میں سے ایک ہے جو دنیا بھر کے ممالک کی اقتصادیات پر پوری شدّت اور تیزی کے ساتھ منفی طور پر اثر انداز ہو رہی ہیں۔ پاکستان میں بھی یہ مسئلہ ایک سنگین صورتِ حال اختیار کرتا چلا جا رہا ہے۔ برسوں پہلے اقبال نے کنبہ بندی کی اہمیت کو محسوس کرتے ہوئے کہا تھا۔

"اگر نوعِ انسان کی آبادی بغیر کسی قید کے بڑھ جائے اور انسان اپنی عقلِ خداداد کی وساطت سے اپنے وسائلِ زندگی کو زیادہ کرنے کی راہیں نہ سوچے تو بنی نوعِ انسان کا کیا حشر ہو گا؟"

اقبال کے افکار برِصغیر کی ملّتِ اسلامیہ اور اپنے خواب کی تعبیر پاکستان کے باشندوں کے لئے خاص اہمیت کے حامل۔ خاص طور پر آبادی کے بے ہنگم اضافے کے خطرے سے انہوں نے اپنی ملّت کو واضح الفاظ میں آگاہ کیا ہے۔ مالتھس کے نظریۂ آبادی پر بحث کرتے ہوئے اقبال نے درست کہا تھا کہ:

"حکیم موصوف یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ نوعِ انسان کی آبادی اس قدر بڑھ جانے کا میلان رکھتی ہے کہ قیامِ زندگی کے قدرتی وسائل اس کے لئے کفایت نہیں کر سکتے

پھر متنبہ کرتے ہوئے کہتے ہیں :

"فطرتاً انسان اس قسم کی ہستی ہے کہ اس کے قوی نظامِ قدرت کے ان قوئی کا مقابلہ کر سکتے ہیں جو اس کے قیامِ زندگی کے مخالف ہوں۔ قدرت عظیم الشان جنگوں، وباؤں اور قحطوں کی وساطت سے خود بخود آبادیٔ انسان وحیوان کو کم کرتی ہے اور انسان اپنی تمام انجام بینی کی وجہ سے اپنے شہوانی قوی پر غلبہ پا سکتا ہے یا افزائشِ آبادی کے میلان کو اختیاری طور پر بھی روک سکتا ہے۔ حکیم مالتھس کے نزدیک افلاس اور دیگر برائیوں کا اصل منبع آبادی کا اندازے سے بڑھ جانا ہے۔ اکثر ممالک کے مشاہدے سے معلوم ہوا ہے کہ نوعِ انسان کی آبادی پچیس سال میں دوگنی ہو جانے کا میلان رکھتی ہے۔ جب یہ حال ہو تو جس ملک میں آبادی بلا قید بڑھ رہی ہو وہاں کے لوگوں کو چاہیئے کہ انجام بینی سے کام لیں اور ان وسائل کو اختیار کریں جو آبادی کی ترقی کو روکتے ہیں۔ انسان کی قوتِ توالد وتناسل قدرتاً کچھ اس قسم کی ہے کہ اگر اس کے عمل کو اختیاری یا غیر اختیاری اسباب سے روکا نہ جائے تو اس کا وجود مجموعی طور پر بنی آدم کی بربادی اور تباہی کا باعث ہوگا۔"

مضبوط قومی اقتصادیات کی تشکیل وترتیب کے لئے اقبال کنبہ بندی کو لازمی خیال کرتے ہیں وہ اسے پیش آمدہ قومی معاشی مسائل کا ایک حل سمجھتے ہیں۔ ان کی چشم بصیرت کئی سال پہلے جو کچھ دیکھ رہی تھی آج عملاً ہمارا انہی حالات کے ساتھ سامنا ہے۔ اضافۂ آبادی کے باب میں اُن کے اقتصادی تجزیے سے یہی نتیجہ مرتب ہوتا ہے کہ قوم کی عائلی زندگیاں منضبط اور خوشگوار ہوں تو قوم منظم ہوتی ہے اور اگر اقوامِ عالم میں تنظیم پیدا ہو جائے تو دنیا کے گہوارۂ امن وسلامتی وخوشحالی بننے کے امکانات زیادہ روشن ہو جاتے ہیں۔

مآخذ

۱۔ علم الاقتصاد	شیخ محمد اقبال ایم اے	اقبال اکادمی کراچی ۱۹۶۱ء
۲۔ رسالہ مخزن	مدیر شیخ عبدالقادر	بابت ماہ اپریل و دسمبر ۱۹۰۳ء
۳۔ اقبال	عطیہ بیگم ترجمہ ضیاء الدین برنی	اقبال اکادمی کراچی ۱۹۶۹ء
۴۔ رسالہ علم انتظام مدن	محمد منصور شاہ خاں و محمد مسعود شاہ خاں	مطبع مرتضوی دہلی
۵۔ شاد اقبال	ڈاکٹر محی الدین زور قادری	
۶۔ اقبال کے خطوط قائد اعظم کے نام	محمد جہانگیر عالم	
۷۔ فلسفۂ شریعت اسلام	ڈاکٹر صبحی محمصانی	ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور
۸۔ ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر	علامہ اقبال ظفر علی خاں	اقبال اکادمی لاہور ۱۹۴۶ء
۹۔ روزگار فقیر	فقیر سید وحید الدین	لائن پریس لاہور
۱۰۔ مجموعہ تقاریر و خطبات قائد اعظم		

فلسفہ

فلسفۂ وجودیت اور اقبالؔ

۱

یہ بات ہیگل (HEGEL) کی زبان سے ادا ہوئی تھی کہ "خالص وجود اور خالص عدم میں کوئی فرق نہیں ہے"۔ تب اقبال نے اس پر بڑی جرأت سے کہا: "ہیگل کا صدف گہر سے خالی"۔ کچھ لوگ ہمیں سے اقبال کے ہاں وجودی رویے کا سراغ لگاتے ہیں اور وجودیت سے فکرِ اقبال کی ہم آہنگی تلاش کرتے ہیں۔ بے شک اقبال کے افکار فلسفہ کے کسی خاص مکتبۂ فکر اور ادب کی کسی خاص تحریک سے ہرگز وابستہ نہیں ہیں، تاہم فلسفہ اور ادب کے موضوعات میں اس قسم کی مطابقت کی تلاش ہرگز بے معنی بھی نہیں۔ پھر بھی ایک بات سے کسی طور انکار ممکن نہیں کہ اپنے افکار کی تشریح میں اقبال کا ادعا نہ صرف قرآن مجید سے انحراف کا قائل نہیں بلکہ قرآن کو اقبال اپنے نظریات کا سرچشمہ قرار دیتے ہیں۔ وہ حقیقت کو قرآن کے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں اور پھر اُس کا ابلاغ اور توضیح جدید فلسفیانہ اصطلاحات اور افکار کے حوالے سے کرتے ہیں۔ چنانچہ "تشکیلِ جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" کے ساتوں خطبے اُن کے اس طرزِ عمل کے گواہ ہیں۔

اقبال نطشے (NIETZCHE) سے بالواسطہ متاثر تھے۔ ممکن ہے نطشے کے حوالے سے ان تک وجودی فلسفیوں کے خیالات بھی پہنچے ہوں۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ فکرِ اقبال کی اساس اور اُس کا تانا بانا عام طور پر اسلامی عجمی کلیات پر ہے۔ چنانچہ اُن کے فکر کا

بنیادی محرک تو بے شک اسلام ہی ہے۔ مگر مختلف دیگر مکاتب فکر مثلاً وجودیت وغیرہ سے ان کا متاثر ہونا یا نادانستہ طور پر اُن کی رو میں سوچنا کچھ بعید بھی نہیں ہے۔ اقبال کے فکر کی مسافرت کے ایام میں ایسا تو نہ تھا کہ وجودیت کے مکتبۂ فکر سے ان کا تعارف نہ ہوا ہو کیونکہ اُس وقت تک وجودیت کا مسلک دنیا بھر میں خاصی اہمیت اختیار کر چکا تھا۔ مگر یہ ضرور ہے کہ اُن کے ہاں نظم یا نثر میں کسی جگہ بھی فلسفۂ وجودیت کا ذکر نام لے کر نہیں کیا گیا۔ اس کے باوجود جب وہ یہ کہتے ہیں کہ :

نیشترا اندر دلِ مغرب فشرد — دستش از خون چلیپا احمر است

آنکہ بر طرحِ حرم بتخانہ ریخت — قلبِ او مومن دماغش کافر است

تو لگتا ہے کہ اقبال نطشے کی قلبی کیفیتوں سے قریب تر ہو کر اُسے خراجِ تحسین پیش کر رہے ہیں اور نطشے وہی تھا جس کی موت کے ساتھ اُنیسویں صدی ختم ہوئی۔ وہ بہرحال ایک وجودی تھا، اس لئے وجودی نقطۂ نظر سے اگر اقبال کے کلام اور اُن کے خطبات و افکار کا مطالعہ کیا جائے تو فرد، آزادی، عقل، ذات، ارادۂ ذات، اور انسان جیسے موضوعات پر وجودیت کا پرتو اور وجودی افکار سے مشابہت اور معنوی ہم آہنگی دیکھی جا سکتی ہے۔

بے شک وجودیت سے فکری اختلاف اور تضاد بھی اقبال کے ہاں موجود ہے، لیکن یہ اختلاف اور اتفاق کی دونوں صورتیں درحقیقت اس لئے ہیں کہ اقبال کے ہاں شے کی قدر و قیمت کا معیار اُن کا نظریۂ خودی ہے۔ خودی کو استحکام بخشنے والی ہر چیز اُن کے نزدیک قابلِ قبول ہے۔ اور ہر وہ چیز جو خودی کے اضمحلال کا باعث بنے قابلِ مذمت ٹھہرتی ہے۔ اُن کی فکری اُفتاد خلیفہ عبدالحکیم کی رائے میں اس کے سوا کچھ اور نہ تھی کہ "اُنھوں نے جو کچھ بھی دیکھا اپنی محققانہ نظر سے دیکھا، جو کچھ پسند آیا لے لیا۔ اور جو کچھ جاری حقیقت سے ہٹا ہوا نظر آیا اس کی تردید کر دی۔"

۲

وجودیت کی شکل میں برپا ہونے والی تحریک درحقیقت عالمی محاربات ہی کا نتیجہ ہے۔ سمجھا یہ گیا تھا کہ عالمی جنگیں یورپ کے اعلیٰ نصب العین کی تکمیل کا باعث بنیں گی یا پھر یورپ اور امریکہ کی مادی ترقی کے ساتھ ہی ساتھ لگے ہاتھوں اس تمام تر ترقی سے وابستہ بھرم کے کھرے کھوٹے کا بھی فیصلہ ہوجائے گا، لیکن ہوا یہ کہ خاص طور پر جب دوسری جنگِ عظیم ختم ہوئی تو پتہ چلا کہ یہ سب تو ایک بھیانک خواب کے سوا کچھ بھی نہ تھا اور انسان تو محض تاریکیوں میں بھٹکنے کے لئے تنہا چھوڑ دیا گیا ہے۔ نیز عہدِ حاضر کی میکانیت اور صنعت نے فرد کو غیر اہم بنا دیا ہے جس سے انسان خود ناآشنائی کے عذاب میں مبتلا ہو کر رہ گیا ہے اور اپنی موضوعیت کو نمایاں کرنے کا اُسے کوئی موقع ہی نہیں ملتا۔ پھر تو اُوپر تلے بہت سی آوازیں آنے لگیں۔ ہر شے پر انسانی اعتماد متزلزل ہو کر رہ گیا۔ مذہب اور قدروں کی اہمیت ختم ہو گئی۔ جوہریت پر مبنی فلسفہ اور اخلاق انسانی زندگی کے لئے بے معنی قرار پائے۔ سب کچھ تلپٹ ہو کر رہ گیا اور وجودی مفکر اُبھرے۔ نطشے نے خدا کی موت کا اعلان کیا تھا، ہیڈیگر (HEIDEGGER) نے کہا "انسان تنہا اور تھکن سے چور فرد ہے" مگر برشیت (BRECHT) نے تو صاف صاف کہہ دیا کہ "انسان مر چکا ہے"۔

وجودیوں کا دعوٰے یہ تھا کہ آج تک وجود کو نظر انداز کر دینے کے نتیجے میں بالآخر انسان تعقلات (CONCEPTS) بن کر رہ گئے ہیں اور یہ تمام تر غلط ہوا ہے۔ اُنھوں نے ہیگل کی حقیقتِ اولیٰ (ABSOLUTE) اور جدلیاتی ارتقا پر گرفت کی اور کہا کہ اگر حقیقت صرف حقیقت اولیٰ سے ہی وابستہ ہے تو باقی سب کچھ اور ہر موجود شے حتیٰ کہ افراد بھی غیر حقیقی ہیں اور یہی چیز انسان کے شایاں نہیں ہے۔ اس سے تو سرے سے انسان کا وجود ہی خطرے میں پڑ جاتا ہے، انسانیت تو بعد کی بات ہے۔ ہیگل کے ہاں فکر جس جدلیاتی انداز میں ارتقاپذیر ہوتا ہے اُس کی انتہا حقیقتِ اولیٰ ہے۔ خرد کہیں بھی

نہیں، یا ہے تو محض ضمنی حیثیت میں۔ کیر کیگارڈ (KIERKEGAARD) نے یہی محسوس کرتے ہوئے کہ مثالیت یا جدلیت میں فرد کی انفرادیت کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کہا کہ ہیگل کی "حقیقتِ اولیٰ" میں میرا دم گھٹتا ہے۔ یہاں میرے لئے تو کوئی بھی جگہ نہیں اور اقبال نے بھی جب یہاں فرد کی خودی کو مجروح ہوتے ہوئے دیکھا تو کہا کہ: "ہیگل کا صدف گہر سے خالی"۔

وجودیت پسندوں نے فرد کی موت کی ذمہ دار ریاست، ادارے، سائنس، تہذیب و ثقافت، مذہب و اخلاق، معاشرتی اقدار، تاریخی جبریت اور جدلیاتی عمل کو قرار دیا۔ انھوں نے کہا کہ ان سے تو انسان کے مسائل اور پیچیدہ اور تہ در تہ ہوتے چلے جاتے ہیں۔ حالانکہ انسان اپنے انتخاب اور عمل میں آزاد اور پوری طرح ذمہ دار ہے، خوف زدہ نہیں۔ سب کچھ انسان ہی ہے اور باقی جو کچھ ہے اس کا انسان کے حوالے کے بغیر کوئی وجود نہیں۔ عالم میں جوہر کی شرط یہی وجود ہے۔ چنانچہ کوئی خارجی قوت یا نصب العین یا حقیقتِ اولیٰ انسان کے وجود کو نہ تو ترتیب دے سکتی ہے اور نہ تشکیل کرتی ہے۔ وجودیت پسندوں نے بے معنویت سے بھی معنی کی تخلیق کی ہے۔ اُن کے نزدیک انسان اپنے فعل سے اپنے معنی تخلیق کرتا ہے ورنہ بجائے خود زندگی بے معنی ہے۔ قدیم فلسفہ اور اخلاقیات میں فرد کو جماعت پر قربان کر دیا گیا ہے۔ افراد جماعتی عضویہ (SOCITY ORGANISM) کے لئے اعضا شمار کئے جاتے رہے جن کا اپنا کوئی مقصد نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ عضویہ کے کام کو جاری رکھیں، گویا افراد جماعتی مقصد اپنا کر اپنی حیثیت کھو دیں، کیونکہ قدرت نے ہمیشہ انواع کی حفاظت کی ہے اور اگر کبھی نوع ختم ہوئی ہے تو افراد کی غفلت کے باعث۔ اِس لئے صرف اسی اخلاق کو پذیرائی ہے جو بقا کی جد و جہد میں ممد و معاون ہو۔ اسی باعث وجودیوں نے مذہب پر نہ صرف گرفت کی بلکہ اُسے فرد کا دشمن قرار دیا۔ مذاہب کا یہ دعویٰ کہ خدا نے کائنات کو ایک مقصد کے تحت عدم سے وجود بخشا

اور ہر چیز شعوری یا غیر شعوری انداز میں خدا کے مقصد کی تکمیل میں مصروف ہے، وجودیوں کے لئے قابلِ قبول نہیں۔ وہ اس میں فرد کی نفی دیکھتے ہیں اور کہتے ہیں مذہب اِس لئے فرد کا دشمن ہے کہ وہ خدا کو حقیقت سمجھتا ہے اور فرد کو دوسرے درجے پر شمار کرتا ہے۔ اس معاملے میں اقبال کا لب ولہجہ مختلف ہے۔ اگرچہ وہ وجودیوں کے آس پاس ہی نظر آتے ہیں :

آیۂ کائنات کا معنیِ دیر یاب تُو
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بُو

وجودیوں کے نزدیک بالخصوص اور بیسویں صدی کے دانشوروں کے نزدیک بالعموم پُرانی اخلاقی قدروں اور مذہب سے نئی نسل مایوس ہو چکی ہے۔ فرد کی علیحدگی، تنہائی، محرومی، بے بسی اور اقدار کی مکمل تباہی اخلاق اور مذہب کی ناکامی کی دلیل ہے۔ فلسفۂ وجودیت نے احساس کے اظہار کی نئی ہیئت کو سائنس، مذہب، سیاست، تاریخی اور مادّی جبریت اور نفسیات کے خلاف بھی ایک احتجاج اور ردِّ عمل کے طور پر اُبھرا ہے۔ وجودیوں کے نزدیک تہذیب وتمدن کی ترقی نے فرد کی ذاتی حیثیت کو مسخ کر کے رکھ دیا ہے۔ فرد کو ثانوی حیثیت دی گئی ہے اور اس کے متعلق خارجی حقائق کے تعلق کو اُبھارنے کے عمل کو اوّلیت دی جاتی رہی ہے۔ بطورِ احتجاج وجودیت پسند رویّے نے تمام مروجہ اداروں اور ضابطوں سے لاتعلقی کا اعلان کر دیا ہے اور اس کے برعکس اپنے اندر کے خلا کو سامنے لے آئے ہیں۔

اس عہد میں ژاں پال سارتر (SARTRE) نے، جو ادیب بھی تھے اور فلسفی بھی، فرد کی آزادی کے بوجھ اور تنہائی کے درد کو اپنے افکار کا موضوع بنایا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ لاتعلقی کا رویّہ جذباتی زیادہ ہے اور فکری کم۔ عجیب بات ہے، پھر بھی یہ تحریک فلسفے سے زیادہ متعلق ہے اور ادب سے کم کم، مگر اس سے بھی عجیب تر یہ ہے کہ یہ تحریک

فلسفے کے واسطے سے کم اور ادیبوں کی کوششوں سے زیادہ مقبول ہوئی۔ بہرحال یورپ نے اس تحریک کو بھی حسب دستور دیکھتے ہی دیکھتے قبول کر لیا۔ غالباً یہ سمجھتے ہوئے کہ وجودیت کے فلسفے نے فرد کو اس کا کھویا ہوا تشخص لوٹانے کا بیڑا اُٹھایا ہے اور فرد پر حاوی ہر ادارے کو ختم کرنے کی سعی کی ہے، خواہ وہ معاشرہ ہو، اخلاق، مذہب یا خود فلسفہ۔

(۳)

وجودیت کے دو واضح مذاہب ہیں۔ الٰہیاتی اور ملحدانہ۔ الٰہیاتی مکتبۂ فکر کا بانی یا امام کیرکیگارڈ ہے جسے سب سے پہلے ہیگل کے الٰہیاتی فلسفے میں انسانی تشخص اور آزادی کے کھو جانے کا احساس ہوا۔ فکری مسافرت کے میدان میں وہ مختلف راستوں مثلاً جمالیات اور اخلاقی اقدار، کے موڑ کاٹتا ہوا بالآخر ایمان اور مذہب کی طرف آنکلا اور خدا کے حوالے سے وجود کا اثبات کرنے لگا۔ کیرکیگارڈ کی رائے میں تعلق باللہ کے بعد تمام اُصول اور ضابطے ختم ہو جاتے ہیں اور فرد کی ذات اپنا معراج پا لیتی ہے۔ وجودیت کی یہ قسم گویا ایک طرح کی طریقت ہوئی جس میں جمالیات یا عشق مجازی کے واسطے سے اخلاقیات کی منزل تک پہنچا جاتا ہے اور پھر ایمان اور خدا کے حوالے سے الٰہیات کی منزل نصیب ہوتی ہے۔ کیرکیگارڈ شخصیت کے مذہبی رُخ کی بازیافت کا مشورہ دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ عقل عقیدے کو ہضم کر لینے کے درپے ہے۔ اس لئے انسانی مسائل کا واحد حل یہ ہے کہ انسان خود کو کلیسائی عقائد پر استوار کرے۔ جیسپرز (JASPERS) اسی طرح کی سوچ کا دوسرا وجودی مفکر ہے، مگر اس کی باتوں میں ابہام بے اندازہ ہے۔

ملحدانہ مکتبۂ فکر کی ابتدا نطشے سے ہوتی ہے جس نے خدا کی موت کا اعلان کر کے ہر چیز کو مباح قرار دے دیا اور انسان کو ہر قسم کی اقدار اور ضابطوں سے آزاد جانا۔ اس کا کہنا اخلاق نفسیاتی حقیقتوں سے بے خبر ہے۔ اس لئے کاذب ہے" اور یہ کہ "طاقت کسی چیز کو حاصل

کر کے خاموش ہو جانے کا نام نہیں بلکہ طاقت کا مطلب ہے ہر لمحے زیادہ سے زیادہ طاقت کا حصول، کیونکہ اقتدار حاصل کرنے کی یہ لامتناہی خواہش ہی انسان کو زندہ رکھتی ہے۔"
مارٹن ہیڈیگر اور ژاں پال سارتر کے افکار کی تشکیل انہی خیالات کی روشنی میں ہوئی۔ نطشے نے کہا تھا۔ "انسان کائنات میں پھینک دیا گیا ہے، لیکن اس کا پھینکنے والا کوئی نہیں ہے۔ وہ اپنا جوہر خود متعین کرتا ہے" اور سارتر نے اعلان کیا کہ "انسان سب سے پہلے وجود میں آتا ہے، اپنے آپ سے دوچار ہوتا ہے، دنیا میں اُبل پڑتا ہے اور اپنی تعریف بعد میں متعین کرتا ہے۔" اس نے یہ بھی کہا کہ "انسان اس کے سوا اور کچھ نہیں جو وہ خود کو بناتا ہے"۔ انسان کے سامنے ہزاروں راستے اور دشت ہائے امکان ہیں۔ وہ ان میں سے انتخاب خود کرتا ہے، مگر اُس کا وجود انتخاب سے پہلے ہے اور قدریں اس کے انتخاب کے بعد جنم لیتی ہیں۔ اس لئے وجود پہلے اور جوہر بعد میں ہے۔ فرد کے لئے جبریت کی پابندی کا سوال پیدا نہیں ہوتا۔ وہ اس دنیا میں آزاد ہی پیدا ہوتا ہے۔ دشتِ امکان میں جو کچھ فرد مستانہ طے کرے ہے وہی اُس کا عمل بنتا ہے۔ فرد کی آزادیٔ انتخاب اُس کی زندگی کو بامعنی بناتی ہے، ورنہ یہ دنیا سراسر بے معنی ہے۔ لے دے کے آگہی یا شعور ہی ایک ایسی قدر ہے جو سب سے زیادہ اہم ہے۔
ہیڈیگر کا مرکزی موضوع انسان کی خود اجنبیت (SELF-ESTRANGEMENT) ہے۔ اُس کا فلسفہ لادینی ہے نہ دینی، تاہم اس کے ہاں یہ اعتراف واضح ہے کہ دنیا خدا کے وجود سے خالی ہے۔ اُس کے نزدیک وجود کے معنی خود سے علیحدہ ہو کر اپنا احساس کرنا ہے۔ وہ کہتا ہے میرا وجود میرے پوست کے اندر میرا جسم نہیں بلکہ وہ ایک ایسی شے ہے جو میدان میں یا اس دنیا میں پھیلی ہوئی ہے جس کی نگہداشت میرا کام ہے۔ اس کے نزدیک انسان کو وقت کا احساس اس لئے ہے کہ اُسے اپنی موت کا احساس ہے۔ وہ حال کے بجائے مستقبل کو ترجیح دیتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک آدمی وہ نہیں جو ہے بلکہ وہ ہے جو ہونے والا ہے۔ اُس کے ہاں وجود کی کچھ زیادہ وضاحت نہیں ملتی۔

سارتر، نطشے اور ڈیکارٹ (DESCARTES) کے خیالات کے زیرِ اثر، خدا کی موت کو تسلیم کر لینے کے بعد اُس کی جگہ انسان کو دیتا ہے۔ اُس کے نزدیک انسان کا با قاعدہ مطالعہ ہی اصل کام ہے۔ یہ بات مارکس (MARX) کے اس قول سے کچھ مختلف نہیں کہ انسانیت کی جڑ خود انسان ہے۔ وہ انسان کے فعل کو فقط شعوری خیال کرتا ہے اور لاشعور کے وجود کا منکر ہے۔ اُس کے خیال میں انسان اپنی آزادی سے خوف زدہ رہتا ہے اور اسی لئے دوسروں کو آزادی سے محروم رکھنا چاہتا ہے۔ ہر انسان کی معنویت دوسرے سے مختلف ہوتی ہے اس لئے تمام انسانوں کے لئے کوئی ایسا معیار وضع نہیں کیا جا سکتا جو سب پر حاوی ہو۔ انسان اپنی حقیقتوں سے انکشاف اور آگاہی کے بعد ہی خود فریبی سے بچ سکتا ہے۔ تنہائی کے مقابلے کا حوصلہ قدروں کو جنم دیتا ہے اور انسانی کردار کی تشکیل میں معاون بنتا ہے۔ ورنہ یہ دنیا بے معنی اور لغو ہے۔ شعور یا آگہی دُنیا کی سب سے بڑی قدر ہے۔ فرد کا وجود حقیقت ہے جس سے آگے کوئی حقیقت نہیں۔ انسان کو اپنے جوہر سے پہلے اپنے وجود کا احساس ہوتا ہے۔ اس کے الفاظ میں "کوئی خدا نہیں، کوئی ازلی گناہ نہیں، کوئی ورثہ نہیں، کوئی ماحول نہیں، کوئی نسل نہیں، کوئی ذات نہیں، کوئی ماں باپ نہیں، کوئی مربی یا اُستاد نہیں، کوئی جبلت میلان یا رجحان نہیں۔ انسان آزاد ہے"۔ بلکہ وہ کہتا ہے "MAN IS CONDEMNED - TO BE FREE"۔ سارتر کے نزدیک سب کچھ موت کا سامنا کر کے ہی حاصل کیا جا سکتا ہے۔ چونکہ خدا نہیں، اس لئے مقدر نہیں، اور چونکہ مقدر نہیں، اس لئے انسان یا انسانی فطرت بھی بے حقیقت ہے اور کوئی جبریت نہیں۔ وہ ایمانداری کو ارفع قدر تسلیم کرتا ہے اور احساسِ گناہ، ناکامی، دُکھ اور مایوسی میں بھی ایمانداری کو قائم رکھنے کا قائل ہے۔ اُس کے نزدیک باعمل حقیقت کے سوا اور کسی حقیقت کا کوئی وجود نہیں۔ انسان کو اپنے افعال کے اسباب خارج میں تلاش نہیں کرنا چاہئیں۔ ہر چند کہ وہ تنہا ہے اور تنہائی کا مقابلہ کرنے کا حوصلہ اُس میں موجود ہے۔ اُس کے نزدیک کفر اور الحاد سے نتائج نکالنے کا نام وجودیت ہے۔ اُس کے

فلسفے کی بنیاد کفر پر ہے جبکہ خدا کی ہستی کا انکار کرنا عالمگیر اخلاقی اصولوں اور مستقل قدروں کو موت کے گھاٹ اُتار دینے کے مترادف ہے۔ اگر انسان کی آزادی کو بے حد و حساب مان لیا جائے تو فرد کا افراد کو ہدایت دینا بے معنی ہو جاتا ہے۔ اقبال کی رائے سارتر کے موافق تو ہرگز نہیں تاہم وہ بھی فرد کو اس کائنات میں بے پناہ درجہ دیتے ہیں:

تو زندگی ہے پائندگی ہے باقی ہے جو کچھ بھی سب خاکبازی

وہی جہاں ہے ترا جس کو تو کرے پیدا یہ سنگ و خشت نہیں جو تری نگاہ میں ہے

یہ ایک بات کہ مومن ہے صاحبِ مقصود ہزار گونہ فروغ و ہزار گونہ فراغ

تیری قندیل ہے ترا دل تو آپ ہے اپنی روشنائی

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں باقی ہے نمودِ سیمیائی

وجودی فلسفی اور مفکر اس روایت پرست دُنیا کو مردہ دنیا تصور کرتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ اس دور میں انسان کو ابدیت کے عذاب سے نجات مل گئی اور اُسے اپنے وجود کی معنویت کا شدت سے احساس ہوا ہے۔ اُن کے نزدیک دنیا میں انسانی نصب العین اور انسانی مسرت و غم کی آمیزش اس کا نتیجہ ہے۔ مگر اُن کے ہاں بنیادی خامی یہ ہے کہ اُن میں کسی کا ذہن بھی ابدیت کے اس حصار کو نہیں توڑتا جو صدیوں سے انسانی فکر کو اپنا پابند بنائے ہوئے ہے۔ مذہب نے انسان کی تسکین کے لئے حیات بعد الموت کا فلسفہ پیش کیا تھا۔ وجودیت پسند ذہن، چاہے وہ خدا کا حامی ہو یا منکر، جب انسان کی مختصر زندگی کو دیکھتا ہے تو ابدیت کے نفسیاتی پس منظر میں اُسے بے معنی گردانے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ انسان نے بالطبع

اپنے حال پر ماضی کو ترجیح دی ہے۔ اس عہد میں انسان کا سب سے بڑا مسئلہ اُس کی بے اندازہ قوت ہے۔ اس قوت نے انسان کو اپنے وجود کے خلا، کھوکھلے پن، تنہائی یا بے معنویت کے احساس سے دوچار کر دیا ہے۔ ایک طرح سے وجودی رویّے میں کہیں کہیں اجتماعِ ضدین بھی ہے۔ خدا کی بندگی سے آزادی کے بے کراں میدان کی طرف انسان کے پھیلاؤ کی حقیقت کا انکشاف تو ضرور ہوا ہے، مگر آئندہ کیا ہوگا اس کا وجودیت کو کچھ علم نہیں، کیونکہ موضوعیت اور باطنیت کے اُجاگر ہونے سے انفرادیت تو محفوظ ہو جاتی ہے مگر پھر آگے جانے کے راستے آپس ہی میں اُلجھ کر رہ جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مختلف نمائندہ وجودیوں کے خیالات میں یکسانیت اور اشتراک نہیں پایا جاتا۔

وجودی مفکرین کے ہاں رجائی رویّہ اور جہانِ ممکنات کا تصوّر موجود تو ہے مگر کسی قدر غیر واضح اور مبہم ہے — اس قدر غیر واضح اور مبہم کہ نئی وجودیت کا مبلّغ کولن ولسن (COLLIN WILSON) تو اسے اساسی طور پر قنوطی رویّہ کہتا ہے اور اسے مطالعۂ انسان کے سلسلے میں منفی زاویۂ نگاہ کا حامل فلسفہ قرار دیتا ہے۔ اس کے نزدیک پرانی وجودیت انسان کے تخلیقی امکانات کو نظر انداز کرنے کا رجحان رکھتی ہے۔ سارتر اور ہیڈیگر کی فکر یاس اور ناامیدی پر مبنی ہے اور تخلیقی قوت سے محروم ہے کیونکہ سارتر اپنی آزادی سے کام لینا نہیں سکھاتا۔ اس سے انسان کی بے ہمتی کے مغالطے کو فروغ ملتا ہے اور ان معنوں میں کولن ولسن اقبال کے زیادہ قریب ہے کیونکہ وہ سائنسی مناہج پر ظہور پذیر ہونے والے ان تغیرات کو اپنی فکر میں سمونے کی کوشش کرتا ہے جن کی رو سے انسان محض ایک مجہول نام نہیں بلکہ انسان کے روزمرہ شعور سے ماورا بھی جہانِ حقیقی ہے۔ وہ شعور کے امکانات کو رضاکارانہ طور پر محدود کر نا زندگی گزارنے کی خاطر ضروری سمجھتا ہے، مگر ان امکانات سے دست بردار ہونا پسند نہیں کرتا۔

اقبال اور کولن ولسن متفق ہیں کہ انسانی ذات کا عنم حاصل کرنے کی خاطر نصب العین کے

احساس کو شعور کی گہرائیوں میں از سر نو گرفت میں لیا جانا چاہیے۔

۴

کیر کیگارڈ کے نزدیک خدا کو موضوع تسلیم کئے بغیر انسان اور خدا کا تعلق قائم نہیں رہ سکتا اور یہ کہ خدا اپنے وجود کے لئے اپنی موجودگی کا محتاج ہے۔ اس کا یہ عقیدہ بھی ہے کہ انسان صرف خدا کے وجود ہی میں موجود رہ سکتا ہے مگر اس کے لئے انسان کو لازم ہے کہ وہ اپنے آپ کو گناہگار خیال کرے اور در حقیقت گناہگار ہونے کا تصور ہی انسان میں مذہبی جذبے کی نمو کا باعث بنتا ہے اور اچھا عیسائی بننے کے لئے عقل کی آنکھ کو نکال باہر کرنے کی خواہش رکھتا ہے کہ ایسا کئے بغیر آسمانی بادشاہت میں داخلہ ناممکن ہے۔ کیر کیگارڈ نے عقل کو ایک کسبی کا نام دے کر اپنی خرد دشمنی کا اعلان کیا ہے۔ وہ مروجہ عیسائیت کا مخالف ہے اور اس میں اصلاح کا خواہشمند ہے۔ اقبال بھی مروجہ اسلام میں ایک طرح کی تبدیلی کے خواہش مند تھے، جس میں تعقل کو دخل ہو اور جو زمانۂ حال کی کسوٹی پر کسا جا سکے۔ بظاہر دونوں کا مقصد ایک ہے مگر جہاں کیر کیگارڈ خرد دشمن ہے وہاں اقبال تعقل پسند ہیں، اگرچہ ان کی تعقل پسندی مجرد عقل پسندی نہیں بلکہ جذبۂ عشق سے مملو خرد مندی ہے۔ کیر کیگارڈ نے اشتراکیت کے خلاف اپنی رائے کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے: "اجتماعی ملکیت کا دیو فرد کی انفرادیت کو ختم کر رہا ہے" اس نے اشتراکیت کی مخالفت میں اپنی رائے کا جواز یہ کہتے ہوئے پیش کیا ہے کہ اس کی اشاعت کو روکنے کے لئے ضروری ہے کہ فرد اپنی تنہائی میں وہ شجاعت پیدا کرے جو اس آدمی کے حصے میں آتی ہے جو صرف خدا کے سامنے جوابدہ ہوتا ہے" اور یہ کہ "اس عمل کو صرف اہل مذہب ہی روک سکتے ہیں"۔ یہ رویہ اقبال کی سوچ کے برعکس ہے۔ اقبال ایک مسلمان سوشلسٹ ہیں۔ وہ الارض للہ کے قرآنی نقطۂ نظر کے قائل ہیں اور زمین کی ملکیت کے باب میں قومی ملکیت کے تصور کو درست کہتے ہیں۔ اقبال کو بالعموم

اشتراکیت کے معاشی تصورات سے اتفاق ہے۔ کارل جیسپرز مابعدالطبیعاتی افکار اور ازلی و ابدی صداقتوں کے تصورات کو محض غلط اور بے بنیاد وہم قرار دیتا ہے۔ وہ سائنس کا مخالف ہے اور فلسفے کو عقل سے آگے کی چیز خیال کرتا ہے۔

وجودیت پسندوں میں کیرکیگارڈ کے نزدیک مستقبل کی قدر و قیمت یہ ہے کہ وہ ایک دشت امکان ہے جس میں انسان کا وجود یوں آزاد ہے کہ وہ اپنی تقدیر تو آپ بناتا ہے مگر اس میں کوئی جوہر نہیں اور وجود اپنے جوہر کے جبر اور لزوم کی کشمکش میں اپنی آزادی کھو دیتا ہے۔ لہٰذا انسان اپنے جوہر کی تصدیق خود کرتا ہے اور اپنی تعریف بھی آپ متعین کرتا ہے۔ الٰہیاتی وجودیت پسند اس باب میں بالعموم متفق ہیں۔ مارٹن ہیڈیگر انسان کو صاحبِ اختیار وجود گردانتا ہے جس کے پاس قوت فیصلہ ہے۔ اس کے نزدیک صداقت کا منبع اور موجد انسان ہے اور انسان کے سوا کوئی بھی دوسری ہستی نہیں۔ خدا بھی نہیں۔ انسان کہاں سے وارد ہوا اور کہاں جا رہا ہے، یہ کوئی نہیں جانتا۔ انسان کا نوعی احساس اُسے تحفظ بخشتا ہے۔ اس کا ایک فرد ہونے کا احساس اُسے تحفظ کے احساس سے محروم کر دیتا ہے۔ ہیڈیگر بھی انسان کو ایک ایسا امکان قرار دیتا ہے جس کا وجود سامنے کھلے امکانات کا انتخاب کرتا ہے، تاہم وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ انسان کا انتخاب قطعی نہیں ہے۔ اس مکتبۂ فکر کے ایک امام کارل جیسپرز نے بھی یہی کہا کہ انسان کی امکانی قوتوں کا تصور ناممکن ہے۔ انسان کچھ اس طرح نامکمل ہے کہ کبھی بھی تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا۔ اس لئے اُس کا مستقبل بھی کبھی متعین نہیں ہو سکتا۔ یہاں اقبال وجودیت پسندوں سے متفق نظر آتے ہیں کہ وہ بھی انسانی ارادے کی آزادی کے خواہاں ہیں۔ اُسے تقدیر کا زندانی قرار نہیں دیتے:

ترے مقام کو انجم شناس کیا جانے ۔۔۔ کہ خاکِ زندہ ہے تو تابعِ ستارہ نہیں

ستارہ کیا مری تقدیر کی خبر دے گا
وہ خود فراخیِ افلاک میں ہے خوار و زبوں

نہ ستارے میں ہے نے گردشِ افلاک میں ہے
میری تقدیر مرے نالۂ بیباک میں ہے

اقبال فطرت کو مجبور قرار دیتے ہیں اور انسان کو ندرتِ فکر عمل کے بل پر معجزاتِ زندگی برپا کرنے والی عظیم ہستی قرار دیتے ہیں جس کے تمام تر امکانات کو ابھی واضح ہونا ہے۔ انسان کا مستقبل اقبال کے نزدیک ابھی معرضِ امکان میں ہے۔ اقبال کا قول ہے کہ "ہم زمانے کی حرکت کا تصور خطِ کشیدہ سے نہیں کریں گے کیونکہ یہ خط ابھی کھینچ رہا ہے اور اس سے مطلب وہ امکانات ہیں جو ہو سکتا ہے وقوع میں آئیں یا نہ آئیں"
اقبال بھی انسان کو کسی جبر و لزوم کا پابند نہیں سمجھتے :

فطرت آشفتہ کہ از خاکِ جہانِ مجبور
خودگرے خودشکنے خودنگرے پیدا شد

ناچیز جہانِ مہ و پرویں ترے آگے
وہ عالمِ مجبور ہے تو عالمِ آزاد

امکان کی کوئی حد نہیں۔ ممکنات کے جہان کے دروازے اقبال ہمیشہ وا دیکھتے ہیں۔ ہیڈیگر نے اس کو "امکان کی قوتِ خاموش" کہا ہے۔ وجودیت اگر جہانِ امکان ہے تو اقبال بھی اس کے ہم نوا ہیں :

زندہ جاں را امکاں خوش است

مردہ دل را عالم العیاں خوش است

اقبال نے کائنات کو کوئی ایسا منصوبہ نہیں سمجھا جو پہلے سے طے شدہ ہو اور جس میں اب اضافے کا سوال ہی پیدا نہ ہوتا ہو۔ لہٰذا اس عالمِ آزاد گاں میں انسان فکر و عمل کے اختیار میں آزاد ہے اور آزادی کے بغیر وہ کبھی وجود میں نہیں آتا۔ اقبال کہتے ہیں: ہمارے نزدیک قرآنِ مجید کے نقطۂ نظر سے کائنات کا کوئی تصور اتنا بعید نہیں جس قدر یہ کہ وہ کسی پہلے سے

موچے سمجھے منصوبے کی زبانی نقل ہے۔ قرآن کی رو سے کائنات میں اضافہ ممکن ہے، گویا یہ ایک اضافہ پذیر کائنات ہے، کوئی بنا بنایا موضوع نہیں جس کو اس کے صانع نے مدت ہوئی تیار کیا تھا، جو اب مادے کے ایک بے جان ڈھیر کی طرح امکانِ مطلق میں پڑا ہے جس میں زمانے کا کوئی دخل نہیں۔ اس لئے اس کا عدم اور وجود برابر ہے":

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دمادم صدائے کن فیکوں

یہ رائے بھی اقبال ہی کی ہے :

کہ جاں بے فطرتِ آزاد جاں نیست

کم و بیش یہی بات سارتر نے کہی ہے کہ "انسان بعض اوقات مجبور نہیں ہو سکتا۔ وہ ہمیشہ سے اور مکمل آزاد ہے۔ اگر ایسا نہیں تو پھر وہ موجود ہی نہیں"۔ سارتر کا ادعا یہ ہے کہ "انسان اپنے آپ کو وہ ہستی تسلیم کرے جس کی وجہ سے عالم کا وجود ہے"۔ اقبال نے بھی یہی کہا ہے:

جہانِ رنگ و بو گلدستۂ ما
زما آزاد و ہم وابستۂ ما

اور یہ کہ: "ہر موجود ممنونِ نگاہیست"۔

کارل جیسپرز کے نزدیک انسان کی آزادی کا منبع خود اس کی اپنی ذات ہے، اور انسان وہ ہستی ہے جو اپنی معراج کو پہنچنے میں کامیاب نہیں ہو سکتی۔ اس نے اپنی اَنا (ego) کو خود متشکل کیا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ "بغیر فیصلہ کے انتخاب، بغیر عزم کے فیصلہ، بغیر فرض کے عزم اور بغیر وجود کے فرض نہیں ہو سکتا"۔

اقبال بھی خودی کو اختیار اور خودگری کے مترادف خیال کرتے ہیں، جب کہتے ہیں کہ "خودی کی زندگی اختیار کی زندگی ہے جس کا ہر عمل ایک نیا موقف پیدا کر دیتا ہے اور یوں اپنی اخلاقی ایجاد و طباعی کے لئے نئے نئے مواقع بہم پہنچاتا ہے"۔ اقبال کے نزدیک

جبر سے اختیار کی نمو ہوتی ہے :

در اطاعت کوش اے غفلت شعار

می شود از جبر پیدا اختیار

اسی لئے فطرت سے انسان کی وابستگی اور اس کی اطاعت ازبس ضروری ہے۔ اقبال انسان کو شے نہیں بلکہ سراپا عمل کہتے ہیں :

ہستم اگر می روم گر نہ روم نیستم

انسان کو اپنی تکمیل کے لئے جدوجہد کرنی پڑتی ہے اور اس کے بغیر کائنات کی کوئی بڑی سے بڑی قوت بھی اسے وجود میں نہیں لا سکتی۔ خود گری نہیں تو انسان کا مقصد بے معنی ہے۔ سارتر منفیت کا فلسفی ہے اور شعور کو ادی اور اُسے کسی نہ کسی شے سے وابستہ سمجھتا ہے جس کا ادراک بلاواسطہ ممکن نہیں۔ اس کے نزدیک "مجرد وجود کوئی چیز نہیں" اس کا قول ہے کہ "میں وہ ہوں جو میں نہیں ہوں اور میں وہ نہیں ہوں جو میں ہوں"۔ یہی اس کا فلسفۂ عدم وجود ہے۔ وہ اس کی تشریح یہ کہہ کر کرتا ہے کہ "انسان وہ وجود ہے جس کے ساتھ عدم اس دنیا میں آیا ہے" اور "انسان کی آزادی اس کی ذات کے عدم ہی سے معرضِ وجود میں آتی ہے"۔ وہ سوائے انسانی کائنات کے اور کسی کائنات کا قائل نہیں۔ وہ وقت کی ضرورت کے تحت اس لئے خدا کے وجود سے انکار کرتا ہے کہ انسان خود انسان کے لئے وجود مطلق بن جائے، مگر یہیں وہ اقبال سے الگ نظر آتا ہے کیونکہ وہ انسان پسند بن جاتا ہے جب کہ اقبال انسان دوست ہیں۔ سارتر کائنات میں کسی نظم و ترتیب کا قائل نہیں جب کہ اقبال کو قرآن کے اس سائنسی مسلک پر ایمان ہے کہ : "والسماء رفعها ووضع المیزان" (اور خدا نے بلندیوں میں ایک توازن قائم کیا) (الرحمٰن : ۷)۔ یہاں اسی کائناتی توازن (EQUILIBRIUM) کا ذکر ہے جو تمام اجرام سماوی میں موجود ہے اور جس قانون کی وجہ سے یہ تمام سلسلہ ایک نظم میں منسلک ہے۔

سارتر کی انسان پسندی اُس کے الحادی ہونے کا نتیجہ ہے۔ وہ خدا کے وجود کو انسان کی مختار فاعلیت کے راستے میں روک سمجھتا ہے اور اخلاقی اقدار کا خالق بھی محض انسان کو گردانتا ہے۔ اس لئے کسی ایک نظامِ اقتدار کو اپنانے اور کسی دوسرے کو ترک کرنے کا قائل نہیں اور یہی اُس کے ہاں آزادی کا منفی تصور ہے اور بے کراں کائنات میں انسان کو تنہا بنا کر رکھ دیتا ہے۔ یہ رویہ بھی ایک طرح سے کیر کیگارڈ کی خود دشمنی سے مماثلت رکھتا ہے اور احساسِ محرومی و بیگانگی اور خود اجنبیت کو راہ دیتا ہے۔ شاید اسی لئے سارتر عورت سے بھی نفرت کا اظہار کرتا ہے۔ اقبال کے نزدیک یوں تو:

وجودِ زن سے ہے تصویرِ کائنات میں رنگ

اور

اسی کے شعلے سے ٹوٹا شرارِ افلاطوں

وہ عورت کو برائی کا مرکز تو نہیں سمجھتے مگر عملاً وہ عورت کو ایک حد بندی سے باہر نہیں دیکھنا چاہتے۔ تاہم اقبال کی اس رائے میں خود دشمنی اور خود اجنبیت والی بات ہرگز نہیں ہے۔ اسے ان کے عہد کے موجود معاشرتی رویے کا اثر کہا جا سکتا ہے۔

فلسفۂ اشتمالیت میں سارتر بنی نوع انسان کے تمام مسئلوں کا شافی حل موجود سمجھتا ہے۔ یہ اس کا اپنا قول ہے کہ "تاریخ کی صحیح ترجمانی صرف مادیت ہی پیش کرتی ہے"۔ وہ انسان کو تاریخ کے جدلیاتی عمل کے سامنے مجبور مانتا ہے۔ اقبال تاریخی مادیت یا تاریخ کے جدلیاتی عمل کو مارکس یا سارتر کا سا درجہ تو نہیں دیتے تاہم وہ ایشیا میں کئے جانے والے اس تجربے سے آنکھیں میچ کر گزر جانے میں عافیت بھی نہیں سمجھتے اور اس تجربے کی آزمائش کو برا نہیں جانتے۔ البتہ وہ اشتراکیت کے اس نقطۂ نظر سے کہ تمام زندگی محض مادی اسباب کی عادلانہ یا مساویانہ تقسیم سے فروغ پائے گی یا پا سکتی ہے، متفق نہیں ہیں۔ اقبال اس ترقی میں روحانی ترقی کی شمولیت کو لازمی سمجھتے ہیں۔ وہ اشتراکیت کی معاشی تنظیم میں خدا کے تصور کو

شامل کر لینے کے بعد اُسے عین اسلام قرار دیتے ہیں۔ اشتراکیت کے بارے میں اُن کی بہت خوبصورت رائے یہ ہے کہ :

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیٔ گفتار
اندیشہ ہوا شوخیٔ گفتار پہ مجبور
فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
جو حرف "قل العفو" میں پوشیدہ ہیں اب تک
اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار

اگر اخلاقی اور روحانی زندگی معرضِ خطر میں نہ پڑے تو اقبال کے نزدیک بھی اشتراکیت کی کوششیں مستحسن ہیں۔

سارتر انسان کو "عملِ محض" کہتا ہے اور اقبال "سراپا عمل"۔ سارتر کا قول ہے کہ "دنیا میں انسان کی موجودگی ایک طرح کا ہونا نہیں بلکہ محض کرنے اور انتخاب اور خودگری سے عبارت ہے۔" وہ کہتا ہے کہ "شعور انتخاب اور آزادی ہم معنی ہیں۔" یہ قول بھی سارتر ہی کا ہے کہ "انسان صرف اپنے اعمال اور مقاصد ہی کے بل پر کائنات میں کوئی امتیاز رکھتا ہے۔" اقبال اور سارتر دونوں انسان کی تخلیقی مفاہمت کے سلسلے کو ٹوٹتے ہوئے نہیں دیکھنا چاہتے :

سرِ آدم ہے ضمیرِ کُن فکاں ہے زندگی

سارتر اور اقبال دونوں اس کے باوجود انسان کو فطرت کے ناگزیر جبر سے آزاد بھی نہیں سمجھتے۔ سارتر نے کہا: "میں اپنی جماعت، قوم اور خاندان کے مقدر سے گریزاں نہیں رہ سکتا۔ مجھ میں اپنے نصیب اور قوت کو بنانے کی بھی طاقت نہیں۔ مجھے تو معمولی تقاضوں اور عادتوں پر بھی قابو نہیں۔ یہ ضروری ہے کہ فطرت پر حکمرانی کرنے کے لئے اس کی اطاعت بھی کی جائے۔" کم و بیش یہی بات اقبال بھی کہتے ہیں۔ وہ بھی انسان کی آزادی

کی حدود کے اندر انسان کی حیثیت تسلیم کرتے ہیں:

صنوبر باغ میں آزاد بھی ہے پابہ گل بھی ہے
انہی پابندیوں میں حاصل آزادی کو تو کر لے

اقبال کی خودی سارتر کے نزدیک انسانی داخلیت ہے۔ خودی یا انسانی داخلیت ہی اقدارِ حیات کا منبع ہے۔ اقبال کی خودی اگر "کشتۂ بت پیکار" ہے تو سارتر کی (POUR-SOI) فطرت سے متصادم اور مزاحم ہے۔ سارتر کہتا ہے: "وہ پور سوئی آزاد نہیں رہ رہ سکتی، جو عالم سے مزاحم نہیں۔" اقبال کہتے ہیں:

زندگی موت ہے کھو دیتی ہے جب ذوقِ خروش

اور

بدریا غلط و باموجش درآویز ۔ حیاتِ جاوداں اندر ستیز است

اقبال بے شک سارتر کے ساتھ اُس وقت ہم نوائی نہیں کرتے جب وہ یہ کہتا ہے کہ "میرا وجود میری آزادی ہے۔" تاہم اقبال کے نزدیک بھی شعور کی پیدائش آزادی و اختیار کی ہے۔ شعور وجودیوں کے نزدیک "فطرت میں ناآشنا اضافہ" ہے اور یہی انسان کی داخلیت ہے۔ اس پر سارتر ایمان لاتے ہوئے کہتا ہے: "یہاں کوئی کائنات موجود نہیں سوائے انسانی کائنات اور انسانی داخلیت کی کائنات کے"۔ اقبال کہتے ہیں:

تو ہے تجھے جو کچھ نظر آتا ہے نہیں ہے

۵

جہاں تک وجودیوں کے اس ادعا کا تعلق ہے کہ انسان کا وجود بے مثل اور بے نظیر ہے اور اس کا امتیازی وصف یہ ہے کہ وہ اپنے فیصلے خود کرنے میں آزاد ہے، اپنے راستے خود تراشتا ہے اور اگر اس کا کوئی فیصلہ غلط ہو تو وہ اس میں کمی بیشی کر سکتا ہے۔ چنانچہ اسی لئے اُس پر اپنی ذات کی طرف سے بھاری ذمہ داری عائد ہوتی ہے کہ وہ اپنے فیصلے سوچ سمجھ کر

کرے ۔ اقبال ان سے متفق ہیں ۔ اقبال کے ہاں فلسفۂ خودی کی عمارت بھی کچھ ایسے ہی پتھروں سے تراشی گئی ہے ۔ فلسفۂ خودی انسانی شخصیت کی عملی مشکلات کی اُلجھنوں کو سلجھاتا ہے ۔ اقبال البتہ کیرکیگارڈ کے عیسائی تصوف سے آگے چلتے ہیں ۔ ایک طرح سے اُس کا وجودیتی فکر اقبال کے فلسفۂ خودی کے لئے راستہ ہموار کرتا ہے ۔ اقبال بھی عالمِ فطرت کی جبریت کے خلاف احتجاج کرتے ہیں ۔ فرد کو ذوقِ اختیار کی لذت آشنائی بخشنا اُن کا مقصدِ فن ہے ۔ وہ فرد کو پُر شکوہ دیکھنا پسند کرتے ہیں :

فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

فرق صرف یہ ہے کہ اقبال کا انسان اپنی مصطفائی اور کبریائی صفات سے نمایاں نظر آتا ہے ، جب کہ وجودیت پسندوں کا انسان بے نام و نمود ہے ، تاہم جبریت نہ وجودیوں کو تسلیم ہے ، نہ اقبال کے ہاں اس کی کوئی گنجائش ہے ۔ کیرکیگارڈ نے انتخاب کی آزادی کے سلسلے میں حضرت ابراہیمؑ کی مثال دی ہے ۔ اقبال نے بھی عشق اور عقل کی آویزش میں حضرت ابراہیمؑ کے رویے کو مثالی قرار دیا ہے ۔ مگر سارتر کا وجودی فکر انسانی شخصیت کی مشکلات کا مداوا تلاش کرنے کے بجائے اُس کی مشکلات کو انتہا تک پہنچا دیتا ہے ، یہاں تک کہ اپنا آپ فنا کرنا سکھاتا ہے ۔ یہ بات شاید کسی قدر تصوف کے تو قریب ہو لیکن اقبال کا فلسفۂ خودی اس کا مخالف ہے ۔ سارتر کے ہاں جو بے سمتی ہے اقبال اُسے ایک سمت عطا کرتے ہیں ۔ اقبال کہتے ہیں کہ فرد بے شک آزاد ہے ،

گمر وہ خدا کی محبت اور رضا کے لئے آزاد ہے اور یہی محبت اور حصولِ رضائے الٰہی انسان کی مشکلات کا تسلی بخش حل ہے ۔

وجودیت اور فلسفۂ خودی میں اشتراک یہ ہے کہ دونوں فرد کی آزادی کے علمبردار ہیں ۔ اور یہ سوال پیدا کرتے ہیں کہ انسانی شخصیت کیا ہے اور انسان کیا چاہتا ہے ۔ آزادی کا صحیح استعمال کیا ہے اور اسے دوام کیسے بخشا جاسکتا ہے ۔ مگر وجودیت میں کوئی عقلی ترتیب

نہیں پائی جاتی جب کہ فلسفۂ خودی میں ایک تنظیم ہے۔ وجودیت کی بے سمتی کا پس منظر عیسائیت کے قنوطی عقائد میں اور فلسفۂ خودی کا پس منظر اسلام کی رجائیت ہے۔ عیسائیت انسانی شخصیت اور قدرت کے درمیان مستقل تضاد کو کبھی رفع نہیں کر سکی جبکہ اسلام نے یہ تضاد انسان کو خدا کی نیابت بخش کر رفع کر دیا تھا۔ اقبال کے فلسفۂ خودی میں انسانی حقیقت اور انسانی وجود میں کوئی فرق نہیں جب کہ وجودیت سے یہ مسئلہ بھی حل نہیں ہو سکا کہ انسانی شخصیت ہونے کا کیا مفہوم ہے۔ اس اعتبار سے فلسفۂ خودی وجودیت کی خوبیوں سے مملو ہے، مگر اس کی خامیوں کو نظر انداز کرتا ہوا آگے نکل گیا ہے۔

اقبال اور وجودیت میں ایک واضح مشابہت یہ ہے کہ جس طرح وجودیت پسندوں نے کلاسیکی یونانی فلسفے کی مجرد پسندی کو ہدف بنایا، اس کے خلاف عدم اطمینان کا اظہار کیا اور اُسے جامد و ساکت اور غیر متحرک تصورات سے عبارت قرار دیا، اقبال نے بھی اُسے یہ کہتے ہوئے رد کیا کہ زندگی متحرک، غیر جانبدار اور ہر لحظہ رواں دواں ہے۔ اپنی ایک تحریر میں انھوں نے قرآن کی روح کو ANTI-CLASSICAL قرار دیا ہے اور قدیم مسلم مفکرین کی فلسفۂ یونان سے مرعوبیت کو اچھا نہیں سمجھا۔ وجودیوں نے اور وجودیوں میں سے خاص کر کیر کیگارڈ نے عقل محض کو بحیثیت ذریعۂ علم کے کوئی اہمیت نہیں دی۔ اقبال بھی تلاش حق کے لیے علم کے حواسی ذرائع کے علاوہ ایک دوسرے ذریعے یعنی وجدان پر بھی یقین رکھتے ہیں:

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں
ترا علاج نظر کے سوا کچھ اور نہیں

اقبال نے وجودیت پسندوں کی طرح فعل اور فیصلے کو اہمیت دی ہے۔ خطبات میں ان کا قول ہے کہ "قرآن ایک ایسی کتاب ہے جو خیال کی نسبت عمل پر زیادہ زور دیتی ہے۔" انھوں نے یہ بھی کہا کہ:

عمل سے زندگی بنتی ہے جنت بھی جہنم بھی
یہ خاکی اپنی فطرت میں نہ نوری ہے نہ ناری ہے

یہ قول بھی اقبال ہی کا ہے کہ "ذات کا حتمی مقصد کچھ دیکھنا یا سُننا نہیں بلکہ کچھ بننا ہے"۔ اقبال ان ہی معنوں میں خودی کے ایسے فلسفے کے قائل ہیں جو ذات کی گہرائیوں سے اُٹھتا ہی نہیں بلکہ اُبلتا ہے:

یا مردہ ہے یا نزع کے عالم میں گرفتار
جو فلسفہ لکھا نہ گیا خونِ جگر سے

اقبال فکر اور عمل کے درمیان کسی فاصلے کو پسند نہیں کرتے۔ اس لئے وہ مومن کو صرف قاری ہی نہیں بلکہ مجسّم قرآن خیال کرتے ہیں:

قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن

اور یہ بھی کہا کہ:

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحبِ کشّاف

وجودیت پسند عہدِ حاضر کے انسان کو مشینوں کا غلام سمجھتے ہیں اور فتویٰ دیتے ہیں کہ صنعتی نظام نے انسان کو خود اجنبیت کے حصار میں پابند کر دیا ہے۔ اقبال کو اس سے اتفاق ہے وہ کہتے ہیں:

مجھے تہذیبِ حاضر نے عطا کی ہے وہ آزادی
کہ ظاہر میں تو آزادی ہے باطن میں گرفتاری

ہے دل کے لئے موت مشینوں کی حکومت
احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

فرد کو وجودیت میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ اس نظام میں وجود جوہر پہ مقدم ہے۔ فردیا انسان کے مقام کا احساس اقبال کو بھی ہے:

منکرِ حق نزدِ مُلّا کافر است — منکرِ خود نزدِ من کافر تر است

سارتر اور اقبال کے ہاں ذاتِ انسانی کی اہمیت کے بارے میں حیرت انگیز مماثلت ہے۔ اگر سارتر کہتا ہے کہ "MAN FINDS HIMSELF THROWN INTO EXISTENCE" تو اقبال بھی کہتے ہیں :

"THE EGO HAS A BEGINNING IN TIME AND DID NOT PRE-EXIST IN THE SPATIOTEMPORAL ORDER."

وجودی مفکرین انسانی آزادی اور انفرادی آزادی کے داعی ہیں۔ اقبال اس کی سند قرآن سے لاتے ہیں اور "خطبات" میں اعتراف کرتے ہیں کہ "قرآن اپنے سادہ لیکن پر زور انداز میں انسان کی انفرادیت پر زور دیتا ہے اور انسان کی منفرد ذات کا یہی تصور ہے، جو ایک فرد کے لئے کسی دوسرے فرد کا بوجھ اُٹھانا ناممکن ٹھہراتا ہے اور اُسے صرف اپنی ذاتی کوششوں کے نتائج کا حقدار ٹھہراتا ہے۔"

اگر قرآن کا مطالعہ کیا جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ انسان کو کائنات کی مختلف پرشکوہ چیزوں سے متاثر ہو کر ان کے سامنے جھکنے سے روکا گیا ہے۔ وہ اشیاء کا غلام نہیں بلکہ اشیاء کو اس کی غلامی بخشی گئی ہے :

(۱) خلق لکم ما فی الارض جمیعاً (بقرہ: ۲۸) -

(۲) الم تر ان اللہ سخر لکم ما فی الارض والفلک تجری بامرہٖ (حج: ۶۵)

(۳) وسخر لکم اللیل والنہار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامرہٖ (نحل: ۹)

(۴) والانعام خلقھا لکم فیھا دفء ومنافع (نحل: ۵) -

قرآن البتہ انسان کو اپنی ذات کے بارے میں غلط فہمی کا شکار ہونے سے بچاتا ہے اور کسی دوسری انتہا کا شکار نہیں دیکھنا چاہتا۔ وہ انسان پر اُس کی عظمت یہ کہہ کر آشکار کرتا ہے کہ اپنی کمزوریوں کا احساس کرتے ہوئے حدِ اعتدال میں رہے۔ اسلام کے نزدیک اور اقبال کے نزدیک انسان اول و آخر انسان ہے اور یہی مقام اُس کے لئے باعثِ عزت ہے۔ انسانی

فضیلت کی اصل اُس کی نائبانہ حیثیت میں ہے۔ اُسے خدا نے اپنی امانت (احزاب: ۷۲) سونپی، یعنی وہ خود دنیا میں خدا کا بندہ بن کر رہے اور دوسروں کو خدا کی بندگی کی دعوت یوں دے کر بندگی کے نظام کو مستحکم کر کے انسانوں کو اس میں شامل کرے۔

وجودیت پسند فرد کی آزادی کے قائل ہیں مگر اُن کے ہاں آزادی کا تصور بے مہار ہے اس میں اعتدال نہیں۔ اقبال کے ہاں فرد کی خودارادیت کا تصور بھی موجود ہے۔ اُن کے نزدیک فرد کی آزادی اپنے اندر ایک مقصد لئے ہوئے ہے۔ ایک ایسا مقصد جو اس کے لئے نصب العین کا انتخاب کرتا ہے یا وضع کرتا ہے۔ اس سے اس کے باطن کی عکاسی ہوتی ہے۔ وجودیت چونکہ ردِ عمل کی پیداوار ہے اس لئے ایک طرح کی فکری انتہا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہاں اعتدال نہیں ملتا۔ یہاں اقبال کا فکر واضح طور پر وجودیت پسندوں سے الگ ہو جاتا ہے۔ فلسفۂ وجودیت میں دنیا کی تصویر مایوس کن اور غم انگیز ہے۔ یہاں انسان کے رجحانات اور میلانات وعواطف کی تعیین اس کا ماحول کرتا ہے۔ اُسے اپنی صحیح سمت کا کوئی پتا نہیں لیکن پھر بھی اس کا کوئی فعل تاریخِ عالم پر اپنے اثرات مرتب کرنے کی قوت رکھتا ہے۔ یہی انسانی المیہ ہے جو وجودیوں کے نزدیک کرب، مایوسی اور تنہائی کو راہ دیتا ہے۔ وجودیت پسند بے شک انسان کی ہستی کے سرے سے انکاری تو نہیں ہیں، نہ وہ اسے کوئی ایسی چیز سمجھتے ہیں جو محض معروضی حیثیت رکھتی ہو۔ انھیں یہ بھی تسلیم ہے کہ انسانی داخلیت ضرور کوئی معنی رکھتی ہے، لیکن وہ انسان کی کوئی واضح تعریف کرنے میں ناکام رہے ہیں، جب کہ اقبال کے ہاں انسان کی ایک معین اور واضح تعریف ملتی ہے۔ اِسی لئے اقبال کے ہاں وجودیت پسندوں کے برعکس امید، اعتماد اور حوصلے کا پیغام ہے:

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں\
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارہ مہِ کامل نہ بن جائے

وجودیت پسند انسان کا گناہ سے گریز ناممکن خیال کرتے ہیں۔ اس وجودی عقیدے پر

واضح طور پر عیسائیت کے روایتی گناہِ اولیں کے عقیدے کا پرتو ہے۔ اقبال ہبوطِ آدم کے قصے کو بھی یہ کہتے ہوئے نئے اور صحت مند معنی بخش دیتے ہیں کہ "اس سے مراد اس تبدیلی کو ظاہر کرنا ہے جو انسان قدیم جبلی سطح سے بلند ہو کر ایک آزاد اور باشعور ذات کا حامل ہوا' ایک ایسی باشعور ذات کا جو شک اور نافرمانی کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ ہبوطِ آدم کا مطلب ہرگز اخلاقی محرومی نہیں۔ یہ انسان کے سادہ شعور کا، شعورِ ذات کی طرف رجوع ہے۔"

وجودیت پسندوں میں بعض عبادت کا جواز صرف انفرادی سطح پر تسلیم کرتے ہیں۔ وہ کسی اجتماعی نظامِ عبادت کے قائل نہیں۔ اُن کے خیال میں کسی اجتماعی طریقِ عبادت سے یہ ممکن ہی نہیں کہ انسان تمام تر اپنی توجہات ایک طرف مرکوز رکھے۔ اقبال اجتماعی عبادت کو بہت زیادہ اہمیت دیتے ہیں، کیونکہ اُن کے نزدیک اُس سے انسانوں کے مشترک جذبات کو تقویت ملتی ہے اور رنگ و نسل کے امتیاز ختم ہوتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال کے فلسفۂ خودی کے بعض پہلو وجودیت سے ہم آہنگ ہیں، لیکن اقبال خرد کے معاملے میں کسی قدر عینیت پسند اور رومانی بھی ہیں۔ وہ فلسفۂ اجتماع پر یقین رکھتے ہیں۔ فلسفۂ خودی میں جو شخص سامنے آتا ہے وہ درحقیقت اجتماع کی نمائندگی کر رہا ہے جب کہ وجودیت میں کوئی ایک فرد کسی بھی دوسرے فرد کی نمائندگی کا حق نہیں رکھتا۔ تاہم تقدیر کے بارے میں اقبال کی رائے وجودیت کے اساسی تفکر سے قریب تر ہے:

عبث ہے شکوۂ تقدیرِ یزداں
تو خود تقدیرِ یزداں کیوں نہیں ہے

اگرچہ یہاں بھی اقبال حسنِ عمل اور کردار کو فرد کا جوہر قرار دیتے ہیں مگر یہ فرد پھر اجتماع کا نمائندہ ہے اور یہ بات سارتر کی وجودیت کے برعکس ہے۔ اقبال کا انسان دوسرے انسانوں کے ساتھ رہتے ہوئے اور اپنی ذمہ داریاں پوری کرتے ہوئے اپنے باطن کی گہرائیوں میں اُترتا ہے جب کہ سارتر کا انسان دوسرے انسانوں سے کٹ کر اپنے

اندر کے خلا میں گم ہو جاتا ہے۔

مآخذ

۱۔ قرآن مجید۔

۲۔ "کلیاتِ اقبال" (اردو۔ فارسی)

۳۔ سید نذیر نیازی، مترجم، اقبال، "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ"۔

۴۔ Theodor Haeker, *Kierkegaard* -

۵۔ Sartre, *Existentialism As Humanism* -

۶۔ H. J. Blackhoni, *Six Existentialist Thinkers* -

۷۔ روایاتِ فلسفہ — علی عباس جلال پوری

مطبوعات

صد سالہ جشنِ اقبال

فکرِ اقبال کے منوّر گوشے		مرتبہ: سلیم اختر	۲۱/-
اقبال — شاعرِ صد رنگ		مرتبہ: سلیم اختر	۲۵/-
افکارِ اقبال		سمیع اللہ قریشی	۱۵/-
اقبالؒ اور پیروی شبلیؒ		سید افتخار حسین شاہ	۱۶/-
اقبال، چودھری محمد حسین کی نظر میں		محمد حنیف شاہد	۲۰/-
قرآن اور اقبال		ابو محمد مصلح	۱۵/-
بیادِ اقبال		مرتبہ: ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار	۱۰/-
اقبال اور سوشلزم		مرتبہ: محمد حنیف رامے	۱۰/-
اسرار و رموز	(منظوم پنجابی ترجمہ)	خلیل آتش	۱۵/-
ارمغانِ حجاز	(منظوم پنجابی ترجمہ)	عبد الغفور اظہر	۱۵/-
مثنوی پس چہ باید کرد	(منظوم پنجابی ترجمہ)	عبد الغفور اظہر	۱۵/-
حضورِ شاعرِ مشرق		پروفیسر احسان الٰہی سالک	۲۱/-
اقبال شاعر اور فلسفی		سید وقار عظیم	۲۴/-
تقدیرِ اُمم اور اقبال		ڈاکٹر محمد ریاض	۱۶/-

IQBAL THE GREAT POET OF ISLAM

By SH. ABDUL QADIR   *Edited by* M. H. SHAHID   Rs.

TRIBUTES TO IQBAL   Rs. 75.00

سنگِ میل پبلی کیشنز

چوک اُردو بازار ○ لاہور